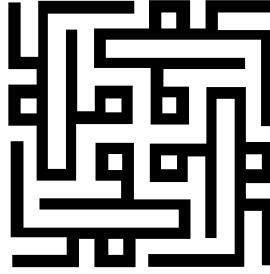


# İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ

İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları



**Çorum Çağrı Eğitim Vakfı Adına Sahibi** | Owner on Behalf of Çorum Çağrı Eğitim Foundation  
Hamit GÖKGÖZ

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü** | Manager of Publication  
Murat ERDEM

**Editör** | Editor in Chief  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

**Sayı Editörü** | Editor in Chief  
Abdulcelil BİLGİN

**Editör Yrd.** | Co-Editors  
Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK - Yr. Doç. Dr. Hüseyin SARIKAYA Hüseyin KIR - Hilal MENKÜÇ

**Yayın Kurulu** | Editorial Board  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ, Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ,  
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA, Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER  
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI, Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Doç. Dr. Hakan OLGUN, Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR,  
Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN, Doç. Dr. Hüseyin HANSU,  
Doç. Dr. Gürbüz DENİZ, Doç. Dr. Zulfikar GÜNGÖR, Yrd. Doç. Dr. Adem ARIKAN  
Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK, Yrd. Doç. Dr. M. Naci KULA, Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÜMIT, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER,  
Yrd. Doç. Dr. Şevket KOTAN, Yrd. Doç. Dr. Tarkan ABDULCELİL, Yrd. Doç. Dr. Mehmet ALICI, Alper ZAHİR, Mahmut YABACIOĞLU

**Danışma Kurulu** | Advisory Board  
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü Rektörü); Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Ü. İlahiyat Fak.);  
Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM (Ankara Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.);  
Prof. Dr. Ali YILMAZ (Ankara Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Yasin AKTAY (Selçuk Ü. Fen Edebiyat Fak.);  
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Ü. İlahiyat Fak.);  
Prof. Dr. Erhan YETİK (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER (Marmara Ü. İlahiyat Fak.);  
Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Ü. İlahiyat Fak.);  
Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fak.);  
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Yıldırım Beyazıt Ü.); Prof. Dr. Muhammed HERİDİ (Aynu Şems Ü.);  
Prof. Dr. Reşit ÖZBALIKÇI (Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Şamil DAĞCI, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi i);  
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Hasan KURT (Ankara Ü. İlahiyat Fak.);  
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Ü. İlahiyat Fak.);  
Prof. Dr. Haneî PALABIYIK (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Ü. Dil Tarih Fakültesi Fars Dili Bölümü);  
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Ü. Arapça Öğretmenliği); Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.);  
Doç. Dr. İrakî YUSUF (Aynu Şems Ü.); Doç. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU (Yüzüncü Yıl Ü.);  
Yrd. Doç. Dr. Ahmed ABDULLAH (Aynu Şems Ü.)

**Sayın Hükemleri** | Advisory Board  
Prof. Dr. Adil YAVUZ (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ (Uludağ Ü. İlahiyat Fak.);  
Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Muş Alparslan Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Hasan ÇİFTÇİ (Muş Alparslan Ü. İletişim Fak.);  
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Yıldırım Beyazıt Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Kazım YOLDAŞ (Bingöl Ü. Fen Edebiyat Fak.);  
Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat Fak.);  
Prof. Dr. Şehmuz DEMİR (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.); Doç. Dr. Abdullah KARAHAN (Uludağ Ü. İlahiyat Fak.);  
Doç. Dr. Abdülcelil BİLGİN (Muş Alparslan Ü. İlahiyat Fak.); Doç. Dr. Emin ÇELEBİ (Muş Alparslan Ü. Fen-Edebiyat  
Fak.); Doç. Dr. Eyüp TANRIVERDİ (Dicle Ü. İlahiyat Fak.); Doç. Dr. Mehmet DAĞ (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.);  
Doç. Dr. Yılmaz KARADENİZ (Amasya Ü. Fen Edebiyat Fak.); Yrd. Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN (Dicle Ü. İlahiyat Fak.);  
Yrd. Doç. Dr. İbrahim KESKİN (Muş Alparslan Ü. Fen-Edebiyat Fak.); Yrd. Doç. Dr. Mehmet BİRSİN (İnönü Ü. İlahiyat  
Fak.); Yrd. Doç. Dr. Ömer BOZKURT (Artuklu Ü. Edebiyat Fak.)

**Yönetim Yeri** | Head Office

1- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Baba Hasan Aleml Mahallesi Horhor Cad. Kavalalı sokak No: 1 A Blok 34091 Fatih/İSTANBUL.  
Tlf: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207

2- Yeni Yol Mahallesi, Gazi Sok. No:9/2 ÇORUM  
Tlf: (0364) 2248118. Faks: (0364) 2245955  
**Email:** Islami\_ilimlerdersigi@yahoo.com

**Baskı** | Printing

**Dizgi ve İç Düzen:** Ankara Dizgi Evi  
**Baskı:** Bizim Repro Ofset Matbaacılık Ltd. Şti.

**Baskı Yeri ve Tarihi** | Publication Place and Date  
2013 ANKARA

İslami İlimler Dergisi yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. | Journal of Islamic Sciences is a bi-annual peer-reviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.

## İÇİNDEKİLER

İsmail SÜPHANDAĞI <b>Batı ve Doğu -İslam Anlatı Geleneği Farkı: Temsilî Dil ile Hikâye Örneği .....</b>	7
İsmail AYDIN <b>Hakikat ve Mecaz'ın Terimleşme Süreci .....</b>	23
Soner GÜNDÜZÖZ <b>Klâsik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları .....</b>	31
Selim TÜRÇAN <b>Mecaz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferra'nın Yeri .....</b>	47
Yasin KURBAN <b>İnhirafın Önündeki Engel: Lafızlar Metodolojisi -Hakikat ve Mecaz Örneği- ....</b>	75
Necdet ÇAĞIL <b>Hakikat-Mecaz Kutuplaşmasında Kur'an'da Temsilî (Simgesel) Anlatım .....</b>	95
Mustafa ÖZTÜRK <b>Kur'an Dilinde Kinaye ve Ta'riz .....</b>	115
İsmail ÇALIŞKAN <b>Hakikat ve Mecazın Belirleyicisi Müfessirdir .....</b>	141
Mevlüt ERTEN <b>Kur'an'da Hakikat ve Mecazın Tespitinde Bağlamın Önemi .....</b>	163
Ali AKAY <b>Ebü Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'ân'ı ve Mecâzî Yorumları .....</b>	185
Harun ÖGMÜŞ <b>es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Mecaz Eleştirisi .....</b>	209
Yunus CENGİZ <b>Teolojik Dilde Mecâza Yer Bulmanın İmkânı .....</b>	229
Recep ASLAN <b>Hadislerde Temsilî Anlatım .....</b>	251
Mehmet DİNÇOĞLU <b>Hz. Peygamber'in Günlük İstiğfar Sayılarıyla İlgili Hadislerinin Yorumunda Hakikat-Kinaye İkilemi-.....</b>	273
M. Nesim DORU <b>Melayê Cızırî'nin Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz'ın Ontolojik ve Epistemolojik Boyutu .....</b>	297
Mehmet ÖZGER <b>İslam Sanatı ve Estetiğinde Hakikat ve Mecaz -İki Poetik Tavır: Necip Fazıl ve Sezai Karakoç-.....</b>	313

Yusuf BATAR <b>Bir Öğretim Yöntemi Olarak Emsâl'ul-Kur'an</b> .....	325
Murat KAYRİ <b>Amerika İzlenimleri</b> .....	349
Ramazan ŞAHAN <b>Ürdün Hatıraları</b> .....	357
İsmet KESEN <b>Kanada İzlenimleri</b> .....	365
Yılmaz KARADENİZ <b>İran İzlenimleri</b> .....	373
<b>Kitap Tanıtımı</b>	
H. POLAT.....	379
Burhan ATSIZ.....	383
<b>Tez Tanıtım</b>	
Teceli KARASU.....	387
Mustafa GÜNERİGÖK.....	391
<b>Sempozyum</b>	
Ayhan ERCÜMENT .....	397

## SAYI EDİTÖRÜNDEN

“Akıllı olmak” ve “konuşmak”, düşünce tarihi boyunca insanoğlunun alâmet-i fârikası olagelmıştır. Dikkatli bir bakış, mezkûr iki nitelemenin gerçekte aynı anlama geldiğini görecektir. Akıl, logos, kelam, mantık terimlerinin süreç içinde kazandığı kavram birliği de esasen buna işaret eder. Konuşma edimi (söz-kelam), diğer varlıklardan farklı olarak düşünen insana özgü bir vasıf olarak tezahür etmiştir. Söz konusu edimin ete kemiğe büründüğü araç ise hiç kuşkusuz, dildir.

Düşünen özne her halükârda, soyut ya da somut bir düşünme nesnesi talep eder; çünkü söz, “bir şeye ilişmek (taalluk etmek)” durumundadır. Düşünen ile düşünme nesnesi arasındaki taalluk ilişkisi sadece nesne üzerinde gerçekleşen tek boyutlu bir etkinlik de değildir; aksine bu ilişki bir taraftan insanoğlunun varoluşsal mahiyetine “anlama” ve “anlamlandırma” etkinliği ile ışık tutarken diğer taraftan bu sürecin koşulsuz nesnesi olan varlık alanı ile bizi karşı karşıya getirir. Dolayısıyla dil, anlam ve varoluşun ta kendisi olarak göz ardı edilmesi mümkün olmayan bir niteliği haiz olmasının yanı sıra varlığın anlamı ve varoluşuyla ilgili problematiklerle de bizi yüzleştirir.

Dilin nesneye taalluku bahsinde öteden beri tartışılan husus, dilden varlığa doğru bir gidişin mi yoksa varlıktan dile doğru bir belirlenim mi olduğu meselesidir. Bir başka deyişle dil-nesne kurgusunun, dolayısıyla isimlendirmelerin ilahî mi (öncel/a priori olarak) yoksa beşerî mi (uzlaşım/oydaşım/muvâdaa yoluyla) olduğu konusu kat'i olarak ispat edilebilmiş değildir; ancak mezkûr teorilerden hangisi benimsenirse benimsensin, insanoğlunun varlığıyla koşul her türlü duygu, olay, olgu ve nesneyi bilme isteği ve bu isteğin “dil” dolayımında teccüm ederek anlama kavuştuğu bedihidir. Asıl problematik de kanaatimizce bu noktadan sonra başlamaktadır; zira adlandır/a/madığımız eşya, durum ve düşünceler üzerinde konuşmak, tartışmak, fikir yürütmek kolay olmayacaktır.

Somut olsun soyut olsun var olan, karşı karşıya kalınan her durum mutlaka bir adlandırma sürecinden geçmiş ve neticede bir, bazen daha fazla isimle adlandırılmıştır. İnsanoğlu, eldeki kelimelerin karşılaşılan herhangi bir durumu; eşya, olgu ya da düşünceyi ifade etmede yetersiz kaldığı anlarda isimlendirme güdüsünün peşinden gitmiş; ancak kimi zaman bu yetersizliği aşacak yeni kelimeler bulmada aciz kalmış ve bu gibi durumlarda genellikle mevcut kelimeleri kullanmak suretiyle isimlendirme ameliyesine devam etmiştir. Nihayet kelimelerin temel anlamları saklı kalmak koşuluyla yan anlamlar, ikincil, üçüncül... anlamlar ihdas edilmeye başlanmıştır. İlk ve temel anlamları dışında kelimelere yüklenen bu yeni anlamlar, onların sonradan kazandıkları anlamlar olduğundan, hakikat değil, mecaz olarak değerlendirilirler. Örneğin ilk/temel/hakikat anlamıyla, “Kolun bilekten parmak uçlarına kadar olan, tutmaya ve iş yapmaya yarayan bölümü” anlamına gelen

el kelimesine, günlük dilde zamanla "Sahiplik, mülkiyet; kez, defa; yönetim, baskı, etki; tutamak; çelik oyununda bir bölüm, demirden bir oyun aracı; havan tokmağı; ırgatın bir seferde biçtiği ekin bölüğü, evlek boyunca tohum saçarak gidiş ya da geliş; neden, sebep," gibi birçok yeni/yan/mecaz anlam atfedilmiştir.

Kelimelerin mecaz anlamları sadece günlük dilde değil, yazın dilinde de önemli bir yer tutmuştur. Nitekim söz sanatlarının bol miktarda kullanıldığı edebî ürünler, hakikî anlamların kifâyetsiz kaldığı, çoğu zaman mecazî anlamların istihdam edildiği metinler cümlesindedir: Şiir, hikâyeye, roman gibi... Kelimelerin kutsal dinî metinlerde de mecazî anlamlarıyla kullanılmış olduğu, hemen herkesin üzerinde ittifak ettiği bir husustur. Bazı tartışmalar olmakla beraber, ulemanın kahir ekseriyeti, İslam'ın kutsal metni Kur'an-ı Kerim'in de mecazî kullanımlar içerdiğini kabul eder.

İslam'ın, İslam düşüncesinin ve ilgili bütün ilimlerin kurucu/başat metninde mecazî anlatımlar varsa bu metinden neşet eden tüm disiplinler ya da ürünlerde söz konusu anlatım üsluplarının bulunması kaçınılmaz olacaktır. Nitekim tarih boyunca tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf disiplinlerinde hakikat ve mecaza dair tartışmaların yer almaya devam etmesi, hatta bu tartışmaların günümüzde bile yoğun bir şekilde varlığını hissettirmesi, İslam'ın kurucu metni Kur'an-ı Kerim'de mecaza yer verilmiş olmasıyla doğrudan ilgilidir. Hakikat ve mecaz ilişkisini ele alan gerek müstakil, gerek kitap bölümleri gerekse makaleler tarzında telif edilmiş hatırı sayılır nicelik ve nitelikteki âsârın varlığı ise bahs-i diğer...

Yukarıda anlatılanlar göz önüne alındığında hakikat ve mecaz konusunun bir özel sayı çerçevesinde ele alınmasının lüzumu kendiliğinden ortaya çıkar."İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları" adlı bu özel sayıda çoğunluğu Kur'an-ı Kerim ve tefsir disiplinini ilgilendirmek üzere temel İslami disiplinlere dair çeşitli makaleler yer almaktadır. Umarım bu çalışma, konuyla ilgili tartışmalara katkı sağlar ve hakikat-mecaz külliyyatı içerisinde kendine itibarlı bir yer bulur. Başta, sayı editörlüğü yapmamı teklif eden ve tabir-i caizle "editöryal bağımsızlığımıza" müdahale etmeyerek özgür bir çalışma alanı sağlayan Prof. Dr. Mahfuz Söylemez olmak üzere, derginin hazırlık aşamalarında yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. İsmail Çalışkan'a, görüşlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat'a, dergiye makale gönderen ya da hakemlik yapan tüm hocalarıma, sağladıkları bilumum destek için Muş Alparslan Üniversitesi'ndeki değerli dostlarıma en kalbî şükranlarımı arz ediyorum.

MUŞ-2013

Doç. Dr. Abdülcélil BİLGİN  
Muş Alparslan Ü. İlahiyat Fakültesi  
a.bilgin.deyim@gmail.com

# BATI VE DOĞU-İSLAM ANLATI GELENEĞİ FARKI: TEMSİLİ DİL İLE HİKÂYE ÖRNEĞİ

İsmail SÜPHANDAĞI\*

## ÖZET

Dil, düşünce biçiminin ve zihniyetin bir yansıması olarak ele alınır. İletişimin en az iki kişi - şey arasında gerçekleştiği dikkate alındığında dil, bir şeyi yekdiğeri için düşünme konusu haline getiren bir sistem olarak görülür. Bu durumda temsili anlatımın insanlar için düşünme konusu haline getirmeyi düşündüğü konuları insan tecrübesinden bağımsız olarak gerçekleştirdiği görülür. Batı anlatı geleneğinin ise bizzat insan tecrübesi üzerine kurulu bir anlatıyı yeğlediği söylenebilir. Her iki anlatı geleneği arasındaki fark, bu geleneklerin hem hakikatle kurdukları ilişki hem de varlığı nasıl okuduklarıyla ilgilidir. Bu çalışmada Batı anlatı geleneği ile Doğu -İslam anlatı geleneği arasındaki fark genel olarak temsili dil ile hikâye arasındaki fark üzerinden ele alındı.

## THE DIFFERENCE BETWEEN THE WESTERN AND THE EASTERN TRADITION OF EXPRESSION:

### SAMPLE OF REPRESENTATIONAL LANGUAGE AND STORYTELLING ABSTRACT

Language is approached as a reflection of manner of thought and mentality. Considering that communication occurs between two persons-things, language is regarded as a system resulting in a matter of thinking a thing for another. In this case, human performs the language on the subjects which the representational expressions contemplate to render as a matter of thought independent from his/her past experiences. However, it may be suggested that western tradition of expression tends to be in favour of an expression based particularly on human experience. The difference between both traditions of expression is relevant both to the relation which these traditions establish with the truth and to how they perceive the being. In this study, the difference between the western tradition of expression and the Eastern Islamic tradition of expression is generally discussed as to the difference between the representational language and storytelling.

## GİRİŞ

Dil ile düşünce arasında kopmaz bir ilişkinin olduğu ifade edilir. Dilin ifade kabiliyet ve biçimlerinin, insanın düşünüş ve duyuş biçimleriyle örtüşen bir yapı arz ettiği bu anlamda dile getirilir.

Her duyuş ve düşünüş biçiminin, insanın varlıkla kurduğu ilişkiye göre biçimlendiği hususu, son dönem metin analizlerinde sıkça değinilen bir konu

\* Okutman, Muş Alparslan Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü

olarak karşımıza çıkar. Özellikle epistemolojik tahlillerde dilin, hangi duyuş ve düşünüş biçimlerinden hareket ederek kullanıldığı üzerinden zihniyetlerin tespitine gidildiği görülür.<sup>1</sup>

Dil temelde anlama ve anlatma üzerine inşa edilen bir olgudur. Bunlardan dinleme ve okuma; anlamaya, konuşma ve yazma ise anlatmaya dair beceri alanlarını oluşturur. İnsanın anlam arayışının dil üzerinden bir ifadesi olan bu dört temel özellik, aynı zamanda insanın düşünüş ve duyuş biçiminin dille kurduğu ilişkiler yumağıdır. Burada anlama ve anlatmanın insanın en temel ihtiyaçlarından biri olduğu dikkate alındığında, bir anlama ve anlatma biçiminin doğal olarak var olması gerektiği görülür. Bu nedenle anlatının tarihi insanın yeryüzü macerasıyla başat bir özellik arz eder.

Dünyada neredeyse sonsuz sayıda anlatının olduğunu dile getiren Barthes, dünyanın hiçbir yerinde anlatısı olmayan bir halka rastlanmadığını, bütün sınıfların, bütün insan topluluklarının sahip oldukları anlatıların sonsuz sayıdaki biçimleriyle farklı kültürlerce de tadıldığını, hatta bunların iyi ya da kötü olmasının da umursanmadığını, anlatının tıpkı yaşam gibi hep var olduğunu söyleyerek şu soruyu sorar: “Anlatının böyle bir evrenselliği, onun anlamsız olduğu sonucunu mu doğuracaktır? ... Peki, bu anlatı çeşitlerine nasıl egemen olabilir, onları nasıl ayırt edebilir, nasıl tanıyabiliriz?”<sup>2</sup> Barthes, metnin devamında anlatı çeşitlerinin örneklerini verir: “Söylende, söylenece, hayvan masalında, masalda, öyküde, destanda, tarihte, trajedide, dramda, güldürüde, pandomimde, tabloda (sözgelimi Azize Orsola'nın Yaşamı adlı tablolar dizisi), vitrayda, çizgi resimlerde, günlük gazete haberlerinde, konuşmalarda hep anlatı vardır.”<sup>3</sup> Yazarın anlatıların çeşitliliği ve evrenselliği üzerinde durması, tüm anlatı çeşitlerinin bir kuram eşliğinde betimlenebilmesini sağlamaya yönelik bir çabayı ifade eder. Ayrıca yazar anlatıların yapısal çözümlenmeleri için dilbilim merkezli bir bakış açısını önerir.<sup>4</sup>

Dil, düşünce biçiminin ve zihniyetin bir yansıması olarak ele alınır. “Zihin kavramların, dil de terimlerin yeridir. Zihin dünyayı kavramlarla görür, kavramlarla anlamlı hale getirir ve terimlerle de dile yansır. Bu açıdan dil, zihnin aynasıdır.”<sup>5</sup> Aynı zamanda bir iletişim aracı olarak dil, yekdiğeri için bir şeyi düşünme konusu haline getiren bir sistemdir. Anlama ve anlatmanın dilsel biçimi, aynı zamanda neyi nasıl düşündüğümüzle ilgili bir mesele olarak karşımıza çıkar. Anlatma biçimi, anlama biçiminin şekillendirdiği imkân alanı olarak var edilir. Her durumda var olan belirgin durum, iletişimin en

1 Bu konuda örnek bir tahlil metni için bkz: Jale Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.

2 Roland Barthes, *Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş*, Çev: Mehmet Rifat-Sema Rifat, Gerçek Yayınları, İstanbul, 1988. (Giriş bölümü.) Ayrıca bkz: Mehmet Rifat, *Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları*, Yazko Yayınları, İstanbul, 1983, s. 303.

3 Rifat, s. 303.

4 Rifat, s. 304.

5 <http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali Osman Gundogan, Dil-Düşünce ve Varlık İlişkisi.pdf>: s. 4.



az iki kişi – şey arasında gerçekleşen bir eylem olduğudur. Bu husus dikkate alındığında iletişimde karşı karşıya olan sadece iki kişi değil aynı zamanda iki kültür, iki arka plan, iki ortamdır: “Konuşmacılar konuşurlarken birbirlerinin karşısında oldukları kadar söylemin bağlamsal ortamıyla da karşı karşıyadırlar. Yalnızca algı ortamı karşısında değil, her iki konuşmacının da bildiği kültürel arka plan karşısında da bulunmaktadırlar. Söylem ancak bu durumla bağıntı içinde tam olarak anlamlı olabilir... Nitekim canlı konuşmada söylenen şeyin ideal anlamı, gerçek bir göndermeye yani hakkında konuşulan şeye meyillidir.”<sup>6</sup>

Bu durum, anlatı çözümlemesinde dinleyenleri de hesaba katma gereğini gündeme getirir. Anlatıcı ile dinleyici arasında bir iletişim biçimine dönüşen anlatının bizzat kendisi, anlatıcının varlığı nasıl anladığı ve onu nasıl anlatabileceği ile karşındakinin nasıl anlaması gerektiğinin bir imkân alanı olarak belirir. Gerek temsili anlatımın gerekse hikâyenin yeşerdiği toplumsal düşünüş biçimleri göz önüne alındığında bu iki anlatı biçiminin var olduğu ortamlarda hem düşünüş hem de duyuların farklı oldukları gözden kaçmaz. Bu nedenle epistemolojik bir temel üzerinden metin tahlili, anlatımın içinde barındırdığı dilsel özelliklerden hareket ederek zihniyetlerin tespitine ulaşılabileceğini söyler.<sup>7</sup> Aynı biçimde zihniyetten hareket edilerek de anlatı biçiminin betimlenmesine doğru bir seyir izlenebileceği söylenir.

## **BİR ANLATI BİÇİMİ OLARAK HİKÂYE-KURGU:**

### **“Ben’in Tecrübesi”**

Temsili dil ile hikâye arasında fark da yukarıda sözü edilen her iki biçimde ele alınabilir. Burada hikâye kavramı, olmuş bir hadise ile kurgu merkezli anlatıları kapsar nitelikte kullanılmıştır. Hikâyenin günümüze kadarki ortak anlamlarına bakıldığında bu türün bir vak’anın anlatılması esasına dayanan edebî formları kapsadığı görülür. Günümüzde de; olmuş veya olması mümkün olayların anlatılması esasına dayanan edebî tür olarak ele alınan<sup>8</sup> hikâye kelimesine, Ferit Devellioğlu’nun hazırladığı Osmanlıca Türkçe Ansklopedik Lugat’te: anlatma, roman, masal, olmuş bir hadise; manaları verilir.<sup>9</sup> Anlatma esasına dayalı metinlerin ortak noktası olmuş ya da olabilirliği muhtemel olayları konu edinmesidir. Forster de benzer vurgu yapar ve Roman Sanatı kitabında “hepimiz romanın en önemli yönünün hikâye anlatmak olduğunu kabul ederiz” diyerek söze başlar.<sup>10</sup> Bunun yanında hikâye kelimesinin Batı dillerindeki karşılıklarının çoğunun aynı zamanda ‘tarih’ anlamında kullanıl-

6 Edward Said, *Kış Ruhı*, Çev: Sabir Yücesoy-Orhan Koçak, Metis Yayınları, 2000, İstanbul, s. 123.

7 Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, Giriş Böl.

8 Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Hikâye maddesi, Gerçek Hayat Yayınları, 15.bs., İstanbul 2001, s. 566.

9 Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 1993, s. 368.

10 E. M. Forster, *Roman Sanatı*, Çev: Ünal Aytur, Adam Yayınları, İstanbul 2001.

diği görülür. Hikâye yazmak fiilinin bizde yaygın şekilde kullanılmasına karşın Batı dillerinde hâlâ 'hikâye anlatmak' fiiline sıklıkla yer verilir.<sup>11</sup> Batı'da genel olarak hikâye merkezli anlatılara karşın "toplumumuzda görülen anlatı türleri, Leyla ile Mecnun, Yusuf ile Züleyha gibi Farsçadan kaynaklanan mesnevîler ya da sözlü anlatım geleneğine bağlı olan Koroğlu, Kerem ile Aslı, Battal Gazi gibi halk hikâyeleriydi."<sup>12</sup> Anlatı geleneğinin odak noktasında yer alan hikâyenin kapsayıcı niteliği bu kavramın etimolojisiyle de ilgilidir: "Bu kavram genişliğinin aslî sebebi Arapça'da hikâye kelimesinin üretildiği fiil kökü 'Hakeve'nin 'taklit etmek', 'bir metnin kopyasını çıkarmak'; aynı kökten 'heka'nın 'benzetmek', 'aynen nakletmek' mânâlarına gelmesidir. Demek ki kelimenin temelinde 'bir gerçeğin taklidini, kopyasını yazılı veya sözlü olarak nakletme'nin genişliği vardır."<sup>13</sup> Bu nedendir ki hikâye kelimesinin gerek Batı gerekse Doğu dillerinde çoğunlukla 'bir vak'ayı anlatmak ya da taklit etmek' eylemi ile birlikte kullanıldığı görülür.<sup>14</sup> Dolayısıyla her hangi bir sınırlamaya gitmeden, zihniyetin genel olarak anlatı biçiminin üretilmesine yönelik etkisi ile anlatı biçiminin özelliklerinden zihniyete doğru bir yolun, aradaki farkın niteliğini belirlemede gerekli yeterliliğe sahip olduğu söylenebilir.

Anlatmaya dayalı metinler üzerine sistemli bir biçimde eğilen Aristo, Poetika adlı eserinde ağırlıklı olarak komedyaya ve tragedya üzerinde durur.<sup>15</sup> Ancak gerek bu iki türün gerekse birçok anlatının, hem şiir hem de vak'a merkezli oluşturulması, filozofun şiire ve bir olayın anlatılması (öykü) konularına değinmesini sonuç verir. Poetika'da öyküye dair söylenenler elbette modern anlamda bir öykü biçimine yönelik değil. Ancak vak'ayı merkeze alan her anlatma biçiminin, bir yönüyle öyküyü kullandığı düşünülürken Poetika'nın öyküye de değindiği söylenebilir. Nitekim bir olayın anlatılması ya da vak'a merkezli kurgusal anlamda oluşturulmuş roman, hikâye ve benzeri metinler için 'anlatma esasına bağlı metinler' tabiri de kullanılır.<sup>16</sup> Bu anlamda Poetika'da kurgunun nasıl oluşturulduğuna ve hangi özelliklere sahip olması gerektiğine ilişkin görüşler aynı zamanda anlatma esasına bağlı metinlere dair bir belirleme olarak okunabilir. Aristo'nun, o dönemdeki anlatı biçimlerinin kullandığı öykülerle ilgili vurguladığı temel husus: "Olası (akla yatkın) olan olanaksız, olası (akla yatkın) olmayan olanaklıya üstün tutulmalıdır" görüşüdür.<sup>17</sup> Zira filozof bu görüşünü birkaç kez tekrar eder. Öyküye ilişkin bu ilk belirlenimlerde öykünün gerçeklikle kurduğu ilişkiyi sezebiliriz.

11 Necati Tonga, *Hikâye Terminolojik Bir Yaklaşım*, Turkish Studies, Volume3/1, Winter 2008, s. 376.

12 Fethi Naci, *Türkiye'de Roman Var mı? Eleştiri Günlüğü*, Özgür Yayınları, İstanbul 1986.

13 M. Kayahan Özgül, *Hikâyenin Romanı*, Hece-Türk Öykücülüğü Özel Sayısı, Ankara 2000, s. 46-47.

14 Tonga, *Hikâye Terminolojik Bir Yaklaşım*, s. 376.

15 Aristo, *Poetika*, Çev: Bircan Çınar, Alter Yayıncılık, Ankara 2010.

16 Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve İncelemesine Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara 1991, s. 11.

17 Aristo, s. 84; aynı görüşün tekrar edildiği yer: a.g.e. s. 90 (*Şiirde inanılabilirliği olası olan olanaksız, inanılabilirliği olası olmayan bir olanağa üstün tutulmalıdır. Zeuxis'in resmettiği çeşitten kimselerin gerçekte var olması olanaksızsa, o zaman bunlar, ereğe uygun olan, yani gerçeğin üstünde (ideal) olan kişilerdir. Çünkü ideal, gerçeğe (değerce) üstündür.*)

İhtimal dâhilinde olsa bile gerçekleşmesi neredeyse mümkün olmayacak hadiselerin öyküde anlatılmasının, değerce aşağı bir durum olduğu belirtilir. Çünkü gerçeklik kendini ele verecek reel değerlerle ilgilenir ve bu ilgi gerçeğe ulaşmanın yolu olarak değer kazanır. Gerçek dışı bir yolla gerçeği ele geçirebilmenin eleştirisine yönelik olarak okunabilecek bu görüş, edebî metinler üzerinden gerçeklik arayışına yönelik bir belirlemeyi içerir. Bu nedenle filozof, yaşanması ihtimal dışı dahi olsa gerçekleşmesi fazlaca muhtemel bir olayın anlatılmasını, fazlaca ihtimal dâhilinde olduğu halde yaşanması neredeyse imkânsız olayların anlatılmasına yeğ tutar. Edebî metinde kurgulanan bir olayın inandırıcılığı üzerine yapılan bu temel ikaz, gerçeklik arayışıyla ilgili tutumun poetik zemindeki uzantısı olarak görülebilir. Burada öykünün bu gerçekçi zemini ile Batılı düşüncenin gerçeklik arayışı arasında bir örtüşmenin olduğu gözden kaçmaz.

Modern anlamda hikâye ya da romanın Batılı düşüncedeki konumuna ilişkin müktesebatın günümüzde hayli yoğun olduğu söylenebilir. Felsefi olarak gerçeklik arayışının roman ya da hikâyedeki izdüşümü, insan varoluşunun araştırılması olarak ifade edilir. Kundera: "Romancı ne tarihçidir ne de peygamber. Varoluşun araştırmacıdır."<sup>18</sup> der. Dolayısıyla romancı, insanın yaşadığı dönem itibarıyla varoluşunu belirlemeye yönelik araştırmacı bir kişiliktir ve bu arayışını anlatma esasına bağlı metinler üzerinden sürdürecektir. Yazara göre bir tuzağa dönüşmüş dünyada insan yaşamının dolayısıyla varoluşunun araştırıldığı bir zemin anlamına gelen roman ya da hikâye, gerçekliği değil varoluşu inceler. Varoluş, olup bitenler değildir. İnsan olanaklarının alanıdır. İnsanın olabileceği her şey, yapabileceği her şeydir. Romancılar insanın şu ya da bu olanağını keşfederek varoluş haritasını çizerler. Ama bir kez daha ortaya çıkıyor: Var olmak, 'dünyada konumlanmış olmak' demektir. Dolayısıyla hem roman kişisini hem dünyasını olabirlikler şeklinde anlamak gerekir.<sup>19</sup> Burada kurgusal olanı gerçekliğe yeğlemiş olan bir tavır söz konusudur ve kurguya dayalı metinler, felsefedeki gerçeklik arayışının edebî eserlerdeki izdüşümü olarak yaşanan dönemde insanın var oluşunu konumlandırma görevini üstlenirler. Umberto Eco'ya göre ise söz konusu metinler, kurmaca bir düzlemde gerçekliğin izini sürme tecrübelerine eğilimler. Nitekim yazar, *Gülün Adı* romanında, gerçekliğin arayışını kurgusal bir düzlemde irdeler.<sup>20</sup> Yönetmenliğini Tarkovsky'nin yaptığı *Stalker* filmi de ele geçirileceği sırada konum değiştiren bir gerçeklikten söz eder ve film tema olarak konumu her defasında yer değiştirmiş olan gerçekliğin kavranışı üzerine kurulur. Kurmaca metinlerin Batı'da temel hedef olarak gerçekliğin ele geçirilmesini öncelikle görür. Var oluşu konumlandırma hususunda da bu metinlerin üstlendiği temel görev, yaşamın nasıl okunduğuyla örtüşen bir var olma biçimi arayışındır. Bu arayış genel olarak anlatılardaki olayın

18 Milan Kundera, *Roman Sanatı*, Çev: İsmail Yerguz, Afa Yayınları, İstanbul 1989, s. 55.

19 Kundera, *Roman Sanatı*, s. 55.

20 Umberto Eco, *Gülün Adı*, Çev: Şadan Karadeniz, Can Yayınları, İstanbul 2013.

yoğunluğuna ilişkin farklı tecrübeleri de içerir. Hikâyenin silikleştirilmesi kavramına yer veren Forster'in sözünü ettiği durum, olabildiğince vak'adan arındırılmış metinlerdir. Belli bir olayın izini sürerek seyreden hikâyenin, zamanı esas aldığı, süreye bağlı olarak ilerlediği görülmür. Bu durum yazara göre yerini değerlerin aldığı bir anlatıma bırakacak gibidir. Proust'un Kayıp Zamanın İzinde'si, olay örgüsü üzerine kurulu olarak kendini var etmez. Romanda, düzenli bir biçimcilikten çok birbirine içten dikişlerle bağlı ritmik bir akışın merkeze alındığı söylenebilir. Joyce ve Wolf'un eserleri de olay merkezli olmaktan çok saatlere sığdırılabilecek kadar kısa zaman dilimlerinin ürünüdürler. Tanpınar'ın Huzur'u da bu anlamda saat ve dakikalara bağlı zamandan çok bilincin kendi içinde çoğalan verimlerini içerir. Özellikle Proust, Joyce ve Wolf gibi yazarlarda, insan var oluşunun zamanın ruhuna göre farklı biçimlerde konumlandırılarak öne çıkarılması, Batı anlatı geleneğinin bir var oluş araştırmacısı olarak işlevsel kılındığını gösterir. Dolayısıyla Batı anlatı geleneğinde insan var oluşunun gerçeklik arayışı üzerine konumlandırıldığı gözden kaçmaz. Kafka'nın romanları bu anlamda hem kurgusal hem de karakter düzleminde bir arayışın sembolleri üzerine inşa edilirler. Örneğin yazarın Şato<sup>21</sup> adlı romanında eleştirmenler neyin sembolize edildiği noktasında görüş birliğine varmış gözükmezler. Teolojik olduğu kadar psikolojik bir temelden de okunabilecek bu roman, farklı okuma biçimlerine göre farklı mesajlar yüklenebilir. Romanda hikâye, Kont Wentest adıyla bilinen bir adamın malikânesinin sınırlarını belirlemek için çalıştırılan bir toprak ölçücüsünün tecrübe ve düşünceleri etrafında döner. Bu toprak ölçücüsü hiçbir zaman bu Şato'ya ulaşamaz. Bu göreve yanlışlık sonucu gönderilmiş olduğu ortaya çıkar. Bir görevi yerine getirmek için yola koyulan roman kişisi bu sefer varlığının meşruiyeti sorunuyla yüzleşir. Sonuçta Şato'ya varmak için her defasında farklı bir karakter üzerinden bir engelin ortaya çıktığı görülmür. Bir gizeme bürünmüş olan Şato, kendisine hiçbir zaman varılamayan ama her yerde varlığını fazlasıyla hissettiren ve insan yaşamına bir şekilde her an müdahale eden müphem bir hüviyet kazanır. Karakterin Şato'ya ulaşmak için verdiği mücadele, "çaresizlik içindeki insanın hacca veya kendi varlığının ötesinde bir âleme gitmek için yaptığı bir mücadele olarak okunabilir. Eğer Şato'nun sırlarına nüfuz edebilse idi kendi varlığının mânâsını açıklayan berrak bir görüşe erişecekti. Mevcut durumda karşılaştığı güçlükler, bir kimsenin içinde bulunduğu gerçek şartların, kendi kurtuluşuna eremeyişinin bir ifadesidir."<sup>22</sup> Teolojik bir bakış açısıyla bu romana bakıldığında burada Şato'nun ilahi düzenin bir temsilcisi olduğu söylenebilir. Kendisine hiçbir zaman ulaşamayan ama bir şekilde insan yaşamını her an etkileyen yönüyle Şato'nun işleyişi, ilahi takdirin nasıl işlediği ile ilgili bir durumu sembolize eder. Romanın sonuçta ortaya koyduğu temel sorun ise mutlak olanın bilgisinin insan tecrübesinin sınırlarında hiçbir zaman eksiksiz olarak

21 Franz Kafka, *Şato*, Çev: Kamuran Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul 2012.

22 Abraham H. Lass, *100 Büyük Roman 3*, Çev: Nejat Muallimoğlu, MEB Yayınları, İstanbul 1995, s. 214-218.

kavranılamayacağı hususu olduğu görülür. Bunun yanında romana ilişkin psikoanalitik yorumlar da yapılabilir. Buradan bakıldığında ise Şato anneye Kont Wentest ise Baba'ya tekabül eder. Başkarakterin Şato'ya varma arzusuysa odipial bir arzu olarak karşımıza çıkar.<sup>23</sup> Sonuçta karakterin Şato'ya neden giremediğine ilişkin ipuçları bellidir. Akla duyulan aşırı güven, maddenin sınırları dışında olan bir âlemi maddenin sınırlarına sıkıştırarak anlama eğilimi, kişisel zayıflıklar, karakterin Şato'ya ulaşmasındaki engellerden bazılarıdır. Bu ise mutlak olanın insan tarafından tam olarak kavranılamayacağına gönderme yapar. Gerçekliğin ne olduğuna ilişkin bu arayışın, okuyucuyu gerçeklik karşısında kaygan bir zeminde tuttuğu söylenebilir. Ayrıca gerçekliğin ne olduğuna ilişkin her belirlemenin önünde sonunda bir yorumdan ibaret olduğunu ve metnin yorum için neredeyse sınırsız bir imkân alanı olarak belirlediğini gösterir. Dünya ötesi bir âlemin buradan, insanın sınırlılıklar yurdundan mutlak biçimde anlaşılamayacağına ilişkin tutum, insanın yeryüzündeki konumlanışına dair bir ipucu olarak görülebilir.

Bu tarzın bir gelenek olarak Batı'ya ait bir ifade biçimi olduğu gözden kaçmaz. Yunan mitolojilerinde Tanrıların insanî nitelikler yüklenen varlıklar olduğunu görürüz. İnsanlaştırılmış Tanrıların maceralarına ilişkin metinlerin bir yorum alanı ürettiği, varlığı nihayetinde insan gözüyle okuma eğilimini işaret ettiği bellidir. Daima gerçek ve sonsuz olan günceli işleyerek gerçekliği şimdiki durum ile uğraşmasında arayan klasik komedyanın bu tutumu da yine Batı anlatısının tipik özelliği olarak zikredilebilir.<sup>24</sup> Bu durum, madde ötesi bir âlemin insan tecrübesi üzerinden kavranılmasına yönelik bir araştırıcılığın yönünü işaret etmesi anlamında önemlidir. Teolojik geçmişinin de hakeza bir yorum üzerine inşa edildiğini gördüğümüz Batı anlatı geleneğinin, gerçekliği insan tecrübesi yoluyla kavramaya eğilimli bir yönde seyrettiği görülür. Nerede konumlandığı belirlilik kazanmayan gerçekliği araştırmaya yönelik Batı anlatı geleneği ile hakikatin nerede konumlandığı bilgisine sahip olduğu düşüncesiyle hareket eden Doğu anlatı geleneği arasındaki temel farkın burada yattığı söylenebilir.<sup>25</sup>

Roman üzerine gerçekleştirilen bir soruşturmada Peyami Safa ile Tanpınar'ın tespitleri, Türk romanının, insan ruhunun kapısının önünde olduğu, içten gelen sesleri duyabilmek için bu eşiği henüz aşmadığı yönündedir.<sup>26</sup> Türk romanının insana baktığı hâlde insanı göremediğini söyleyen Peyami Safa'nın<sup>27</sup> bu düşüncelerini açıklar nitelikte Tanpınar şu görüşleri serdedir: "Kolaya karşı olan zaafı, dördüncü derecede Avrupa eserlerinden kopya yapmak illeti, üslupçuluk ve duygu sömürücülüğü, ro-

23 H. Lass, *100 Büyük Roman* 3, s. 214-218.

24 Sevinç Sokullu, *Türk Tiyatrosunda Komedyanın Evrimi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1979, s. 73.

25 İsmail Süphandağı, *Dil ve Hakikat İlişkisi*, Dergâh Dergisi, S. 258, Ağustos 201, s. 17.

26 Betül Çelebi, *Cumhuriyet Döneminde Edebi Eleştiri*, 1923-1938, MEB Yayınları, İstanbul 2003, s. 134.

27 Peyami Safa, *Objektif: 2, Sanat -Ebehiyat -Tenkit*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 1990, s. 227.

mancılarımızı 'insan'a ulaşma yolunda başarısızlığa iten etkenlerdir."<sup>28</sup> Türk tiyatrosunun evrimi üzerine yapılan çalışmada da geleneksel seyirlik oyunlarımızın 'insansız' metinler olması hasebiyle Batı tiyatrosundan temel farkının burada olduğu kaydedilir.<sup>29</sup> Bu belirlemelerin ortak noktası, insan tecrübesi üzerine kurulu bir anlatı geleneğine olan yabancılığımızdır.

Dili, bütün görünüşleriyle bizzat dilbilimin bir inceleme nesnesi olarak gören yapısalcık<sup>30</sup> için her zaman söz konusu olan temel geçerlilik, sözlerin sınırlılığını denetim altına almaktır.<sup>31</sup> Bu durum, bir anlatı çözümlemesinde sözlerin neleri ve nereyi işaret ettiğini; ilgili cümle ya da bağının sınırlarına bağlı kalarak anlamayı içerir. Bu noktadan hareket ederek bir anlatının, varlık içinden varlık içine mi yoksa varlık içinden varlık ötesi bir yere mi işaret ettiği hususu gündeme gelir. Wittgenstein'in "üzerine konuşulamayan konusunda susmalı"<sup>32</sup> sözü, söylenebilir olan her şeyin açıkça söylenebilir olduğuna göndermedir. Filozofa göre dünya, toplam gerçeklik olarak var olan olgu bağlamlarının toplamıydı. Dil ise bir tasarım olarak toplam gerçekliğin bir taslağıydı.<sup>33</sup> Bu durumda olguların toplamından dünya, tümcelerin toplamından ise meydana gelen dildir. Dolayısıyla bir anlatının var olan maddi gerçeklik sınırları içinde bir alana göndermede bulunup bulunmadığının önemi kendini belli eder. Doğu-İslam anlatı geleneğinde boy veren temsili anlatının dil imkânlarından yararlanmakla birlikte madde ötesi bir aleme gönderme yaptığı açıktır. Bu durum temsili anlatının insanın kişisel psikolojik deneyimlerine ait bir tecrübeyi içermediğini ima eder. En yakın örnek olarak yukarıda zikredilen şekliyle Türk romanının 'insan' tecrübesine olan yabancılığının sebepleri burada aranmalıdır. Hakeza Doğu - İslam anlatı geleneğinin de benzer şekilde insan deneyimi üzerine kurgulanmadığı açık bir şeydir. Dolayısıyla bir Doğu-İslam anlatı biçimi olarak temsili dilin, kurgusal anlatı örneklerinden farkı bu anlamda önem arz eder.

## **BİR ANLATI BİÇİMİ OLARAK TEMSİLİ DİL:**

### **"Aradan Çekilen Ben"<sup>34</sup>**

Kur'an'da temsili anlatının ağırlıklı bir dil olarak kullanıldığı görülür. Allah'ın insana mesellerle konuştuğunu söyleyen Garaudy, bu tür sembolizmin, Allah'ın aşkınlığından kaynaklandığını söyler.<sup>35</sup> Örneğin Allah, kendi nurunu bir temsil ile akıllara yakınlaştırır: "*Allah, göklerin ve yerin nurudur.*

28 Çelebi, *Cumhuriyet Döneminde Edebi Eleştiri*, s. 135.

29 Sokullu, *Türk Tiyatrosunda Komedyanın Evrimi*, s. 100.

30 F. D. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, Çev: Berke Vardar, Multilingual Yayınları, İstanbul 2001, s. 33.

31 RİFAT, s. 303-304

32 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Çev: Oruç Aruoba, Metis Yayınları, İstanbul 1985, s. 173.

33 Wittgenstein, s. 167-173. Ayrıca bkz: [http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali Osman Gundogan, Dil ve-Anlam-İliskisi.pdf](http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali%20Osman%20Gundogan,%20Dil%20ve%20Anlam-Iliskisi.pdf), sh.6.

34 Beşir Ayvazoğlu, *İslam Estetiği ve İnsan*, Çağ Yayınları, İstanbul 1989, s. 140.

35 Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, Çev: Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yayınları, Ankara, 1998, s.331-332.

*O'nun nurunun misali, içinde çerağ bulunan bir kandil gibidir; çerağ bir sırça içerisindedir; sırça, sanki incimsi bir yıldızdır ki, doğuya da, batıya da ait olmayan kutlu bir zeytin ağacından yakılır; (bu öyle bir ağaç ki) neredeyse ateş ona dokunmasa da yağ ışıltı verir. (Bu,) Nur üstüne nurdur. Allah, kimi dilerse onu kendi nuruna yöneltip iletir. Allah insanlar için örnekler verir. Allah, her şeyi bilendir.*"<sup>36</sup>

Bu temsilde de görüldüğü üzere Allah, kendi nurunu bir teşbih üzerinden tarif eder. Bu temsil, varlığın sınırları dışında mukim olan bir hakikati anlatma üzerine kurulur. Bizim tanıdığımız dış dünyaya, buradaki nesnelere delalet etmek üzere üretilen sözcüklerin, aslında dünyamızın dışında bir hakikati ima ettikleri görülür. Zira Doğu-İslam düşüncesi, hakikatin kaynağı olarak varlığı madde dışında konumlanan Yüce Yaratıcı'yı işaret ederler. Temsilî anlatımın 'icaz-ı Kur'an'ın en parlak bir âyinesi"<sup>37</sup> olduğuna ilişkin belirleme, bu dilin, kaynağı mutlak varlıkta olan hakikat bilgisini insan düzlemine dolaylı olarak yansıtabilmedeki kabiliyetine dairdir. İki şey arasında analogik benzerlik kurma ve biri hakkında verilen hükmü diğeri için de geçerli saymaya yönelik bir dil imkânı olarak görülen temsilî anlatım, bu yönüyle dış dünyaya delalet eden sözcükler üzerinden hakiki medlullerini varlık ötesi bir yerde bulan bir anlatma edimidir. Ve bu anlatma ediminin temel gayesi, maddenin sınırları dışında mukim olan hakikati, insan idrakine, herhangi bir ilave ya da eksiltme yapmadan yakınlaştırabilmedir. Hakikate dair olanın bilgisi, tüm idrakler için geçerliliği söz konusu olan bir hüviyet arz eder. Kişisel tecrübenin ise bütünü kapsayıcı bir niteliğinden söz edilemez. İnananlar nezdinde genel geçerliliğe sahip ve tüm idrak biçimlerini kuşatıcı vasıfta olan bir hakikati, bireyin tecrübeleriyle sınırlamak, onun kuşatıcı niteliğine halel getirecektir. Dolayısıyla temsilî anlatımın, bu çelişkiyi izale için bir uzlaşım dili olarak devreye girdiğini söyleyebiliriz. İmanın önemi ile küfrün değersizliğini ifade eden bir temsilde, bu durumun net bir örneğini görmek mümkün: *"Allah gökten bir su indirdi de dereler kendi miktarınca çağlayıp aktı. Sel de yüze vuran bir köpük yüklendi. Bir süs veya bir meta sağlamak için ateşte üzerine yakıp erittikleri şeylerde (madenlerde) de bunun gibi bir köpük (artık) vardır. İşte Allah hak ile batıla böyle örnekler verir. Köpüğe gelince, o atılır gider, insanlara yarar sağlayacak şey ise yeryüzünde kalır. İşte Allah örnekleri böyle vermektedir.*"<sup>38</sup> Görüldüğü üzere bu temsilde, hakkı temsil eden ile batılı temsil eden olguların dünyada, gerçek yaşamda nelere benzetildiği üzerinde durulur. Sel üzerindeki köpüğün kalıcılığı gerçek yaşamda ne denli önemsiz ve dayanıksız ise batılın hak karşısındaki durumu da aynen köpük gibidir. Neyin ne olduğuna ilişkin hakikat bilgisinin kaynağından aktarılan bilgi, inananlar için mutlak doğru niteliği taşır. Bu bilgi, insan tecrübesinden boşaltılmış bir dil üzerinden aktarılıyor. Benzer iki durumdan biri için verilen

36 Nur: 24/35.

37 Said Nursî, *Sözler, Otuz İkinci Söz*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 1993, s. 178.

38 Ra'd: 13/17.

hükmün diğeri için de geçerli oluşuna kaynaklık eden temsili dilin, kaynağı mutlak varlıkta olan bilginin insan düzeyine aktarılması sırasında başvuru- lan bir yöntem olduğunu söyleyebiliriz.

Temsili dilin bir aktarma işlevi üstlenmesi, hakikatin kaynağı ile insan var oluşunun konumlanması arasındaki bir bakıma hiyerarşiye uygunluk sebebiyledir. Bu anlayış Doğu-İslam anlatı geleneğinin temel kalkış yerine işaret eder. Edebî ürünlerde de benzer aktarma eylemini görmekteyiz. Örneğin Şeyh Galip'in, Mevlana cephesi içinden anlattığı Hüsn-ü Aşk mesnevisi de metaforlar üzerinde yükselir. "Tanrı güzelliğini temsil eden Hüsnün, derviş demek olan Aşk, Tekkeyi anlatmak isteyen Edep mektebi, şeyh veya mürşit manasına gelen Molla-yı Cünun tipi, dünya zevklerinden kinaye Zatüssuver kalesi, umumiyetle dervişlikte çekilen mihneti bilhassa Mevlevilikte dolduru- lan çileyi ifade eden kuyu, cadı, ateş denizi, uzun yol azapları v.s. hep birer semboldür ki hakiki medlulleri umumî hayatta değil, mevlevî tekkesindedir.<sup>39</sup> Şeyh Galip'in anlattığı hikâye, semboller üzerinden hareket ederek ilahi hakikati insan idrakine yakınlaştırma gayesine matuftur. Burada semboller üzerinden anlatılanların okuyucu tarafından test edilme imkânından söz edemeyiz. Yazarın da anlattığını doğrulayabilme imkânı bulunmaz. Bu anlatımın gerek kurgusal gerekse içerdiği sembolizm açısından insan tecrübesi üzerine kurulu olmaması, metne karşı duruşumuzu, akli değil kalbi bir düzleme çeker. Bu tür metinlerde konuşanın, hakikat bilgisine sahip yetkin bir makamdan konuştuğunu görürüz. Bu makamdan konuşana karşı okuyucunun/dinleyicinin bakış açısı, müellif ya da mütekellimin sözünü ettikleri ile ilgili gerekli -gizemli- yetkinliğe sahip olduğu yönündedir. Bu nedenle İslam anlatı geleneğinde eser ile müessir arasında nitelik bakımından bir örtüşmenin neredeyse zorunluluk içerdiğini söyleyebiliriz. Buradaki temel çelişki, sıradan herhangi bir ilmi yetkinliğe sahip olmayanın da temsili dil üzerinden bir hakikati karşısındakine aktarma eğiliminde ortaya çıkar. Çünkü bu anlatım dili, psikolojik arkaplanda müellif ya da mütekellimi, doğrudan doğruya hakikat bilgisine sahip olanın konumuna yüceltir. Örneğin mütekellim, ölümü, yüz yüze geldiği ölümcül bir olay sırasında neler hissettiği, bu tecrübenin onda ne gibi ihlaslara yol açtığı, evvelinden bu konuyla ilgili fark etmediği hangi hususlara muttali olduğu şeklinde şahsi deneyimleri üzerinden anlattığında okuyucu üzerinde daha reel bir etki bırakacaktır. Buna karşın ölümün kasvetli yapısını, diğer insanları hizaya getirmek, onları kötü alışkanlıklarından uzak tutmak adına telkin edici, öğüt verici, yol gösterici mesajlar içeren bir temsil ile anlatması, okuyucu üzerinde zihinsel bir etki bırakacak fakat bu anlatım okuyucunun/dinleyicinin duygusal dünyasında bir boşluk oluşturacaktır. Çünkü anlatıcının doğrulama imkânının bulunmadığı, dinleyenin ise sadece kabul etmek zorunda kaldığı/kalacağı bir üslup, insanın psikolojik reel dünyasından uzakta bir yerde seyretmekte ve muhatabın

39 Şeyh Galip, *Hüsn ü Aşk*, Nesre çeviri, notlar ve açıklamalar: Muhammet Nur Doğan, Yelkenli Yayınları, İstanbul 2007, s. 11.



akli melekesinin büyük ölçüde devre dışı bırakılmasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla kişisel tecrübeden arındırılmış bir anlatımın, muhatapta kişisel tecrübeyi içeren bir etki bırakması beklenemez. Dahası temsildeki anlatımın genel geçerlik iddiası, duygusal dünyası hassas kişilerde psikolojik arazlara kapı aralama ihtimalini gündeme getirir.

Gerek Doğu gerekse İslam anlatı geleneğinde kişisel tecrübeden imtina etmenin gerisinde bu tecrübenin tüm bireyleri şamil bir mesaj taşımamasına matuftur. Varlık ile ilgili tasavvurlarını, ilahi bir kaynaktan alan geleneklerin dolayısıyla güncele dair algı biçimleri de alışlagelen düşünüş biçiminde gerçekleşir. Görünen o ki Doğu – İslam anlatı geleneği tercihini mutlak bilginin güncel yansımaları/izdüşümleri üzerine kurmuş, zihniyet geleneğini kişisel tecrübe sistemlerinden çok inanç sistemlerine göre biçimlendirmiştir.

Temsilî dil ile ilgili dinî ve ahlakî mesaj içeren metinler ile edebî ürünler arasındaki zihniyet örtüşmesi, yukarıda sözü edilen yansımaların/izdüşümlerin doğal bir sonucu olarak görülebilir. Şu farkla ki dinî ve ahlakî mesaj içeren metinlerde, ilahî kaynaklı bilginin insanlara aktarılmasında bireysel tecrübenin bir nezaket/had bilme gereği aradan çekilmiş olabileceği düşünülebilir. Zira hakikatin kendisine müdahale etmenin manevi riskleri bu anlamda müellif ve mütekellim için ayrı bir önem arz eder. Kaynağı Mutlak varlıkta mukim olan bir hakikat tasavvurunun kişisel tecrübe üzerinden sunumu, konuşanın Mutlak varlığa karşı riskli konumunu ifade eder.

Temsilî dilin bir zihniyet biçimine dönüşmüş olmasında, yukarıda sözü edilen tüm durumlarla beraber göz ardı edilmemesi gereken bir husus daha var: Eşyayı, parça parça tek başına değil de onu içinde yer aldığı bütüne göre kıymetlendiren bir varlık okumasının etkisi.<sup>40</sup> Tüm bunlar bizi temsili dilin, hakikati aktarma yolunda kaynağını ilahi bilgidan alan ve üzerinde uzlaşılan bir anlatım biçimi olduğuna götürür. Yüce olan hakikatin eksik olan insan tecrübesi üzerinden aktarılmasını sindirmemenin, okuyucuya/dinleyiciye karşı hakikat adına bir saygıyı içerdiğini de bir yorum olarak ilave etmek mümkündür.

Mevlana'nın, Yunus'un anlattıkları da hakeza benzer bir sembolizm üzerine inşa edilir. Mesela Yunus'un: "Ben bir acep ile geldim kimse halim bilmez benim/Ben söyleyem ben dinlerem kimse dilim bilmez benim" dediği noktanın vahdet noktası olduğu ifade edilir. 'İl' derken de bir unsurlar âlemini değil hakikat makamını kastediyor... Bu makama yükselmeyen onun halinden anlamayacaktır. Çünkü her makamın kendine göre hali vardır.<sup>41</sup> Dolayısıyla burada herhangi bir insan tecrübesinden söz edilemez. Hakikati idrak edenin onu, kendi idrak düzeyinden sembollerle anlatma kaygısı öndedir. Bu

40 Richard E. Nisbett, *Düşüncenin Coğrafyası*, Çev: Gül Çağalı Güven, İstanbul, 2005. Bkz. Giriş Böl.

41 Mukaddes Mut, *Anadolu'yu Mayalayanlar*, Konuşan: Mustafa Tatçı, H Yayınları, İstanbul 2010, s. 236-237.

nedenle okuyucunun doğal olarak bir sembolizmle karşı karşıya kaldığı, bu sembollerin hakiki medlullerinin daima bir müphemlik içinde kalacağı söylenebilir. Bir uç nokta sayılabilecek olan şathiye türü bu gelenek içerisinde şerh bakımından yoğunluk içerir. Yunus'un ünlü şathiyesine yönelik şerhlerde de görüleceği gibi bu metinlerde kullanılan sembolizmin neye işaret ettikleri hususunda ortak bir görüşe varılmadığı gözden kaçmaz. Yunus'un meşhur 'Çıkıdım erik dalına anda yidüm üzümü/Bostân ıssı kakıyup dir ne yirsün kozumi"<sup>42</sup> beyti ile başlayan şathiyesine ilişkin farklı yorumlardan birkaçı şöyledir: Niyazi-i Mısri bu ilk beyitte erik ve üzüm için " İmdi 'Aziz (k.s.) erik ve üzüm ve ceviz ile şeri'at ve tarikat ve hakikate işaret ederler."<sup>43</sup> der. Sufi müellif İbrahim Has ise "çıkıdım erik dalına'dan murâd", 'âlem-i 'amâdan 'âlem-i lâhûta geldim ki hakikatdir. Âlem-i lâhûtda zuhur etdim, der."<sup>44</sup> Şeklinde bir yorum yapar. Bir diğer yorumcuya göre ise bu beyitteki erik ağacı ile ermiş bir kimse kastedilmektedir.<sup>45</sup> Görüldüğü üzere buradaki sembolizm bir insan tecrübesi üzerine değil bir inanç sistemi üzerine inşa edilir. Ve bunun yorumu da hakeza insan psikolojilerinin çerçevesinden uzakta, hakikat ile kurulmuş ilişkiye yönelik inanç tecrübesi üzerindedir. Bu yüzden iki gelenek arasındaki bu fark Doğu – İslam anlatı geleneğinin aktarma; Batılı anlatı geleneğinin ise araştırmaya dayalı biçimleri olarak görülebilir. Feridüddin-i Attâr kaleme aldığı Mantıku't-Tayr adlı eserde yine insanın hakikate yaklaşmak için tuzaklarla örülü bir yolculuktan geçme gereğini ortaya koyar. Bu tarz, hakikat bilgisine sahip olduğu iddiasında olan yazarın, insanları hakikat yönüne sevk edici bir yöntemi olarak dikkat çeker. Ne okuyucu tarafından test edilme ne de yazar tarafından doğrulanabilme imkânı neredeyse yok hükmünde olan bir sembolizm yoluyla insan ve hakikat arasında kurulacak olan ilişkinin biçimi bu anlatıların temel vasfı olarak görülür.

Dolayısıyla bu temsili anlatıların tamamında aradan çekilmiş ben'in,<sup>46</sup> ortak nokta olduğu söylenebilir. Bütünüyle ben tecrübesi üzerinden hareket eden anlatı ile ben'i bütünüyle aradan çekmiş olan bir anlatının, her birinin kendi bünyesinde izaha muhtaç çok soru taşıdığı açık bir şeydir. Bir yaratıcıdan bahsedildiğinde tipik olarak iki farklı anlatma durumu ortaya çıkar. İlkin "Tanrı'dan tipik olarak adeta tanıyıp bildiğimiz şeylerle karşılaştırılması mümkün bir varlık gibi"<sup>47</sup> söz edildiği biliniyor. Diğer taraftan "Tanrı'nın bizim deney ve gözlem alanımıza giren şeylerden bütünüyle farklı olduğu söylenen"<sup>48</sup> bir biçimde de Tanrı hakkında konuşulduğu bilinmektedir. Bu iki durum için bir kesişme noktası bulmak adına şu soru yöneltilir: "Tanrı hakkında hem onun aşkınlığının hakkını veren hem de aynı zamanda bizim tecrübemize dayanan

42 Mustafa Tatçı, *Yünus Emre Şerhleri*, MEB Yayınları, İstanbul 2005, s. 117.

43 Tatçı, *Yünus Emre Şerhleri* s. 132.

44 Tatçı, *Yünus Emre Şerhleri* s. 167.

45 Tatçı, *Yünus Emre Şerhleri* s. 208.

46 Ayvazoğlu, *İslam Estetiği ve İnsan*, s. 140-143.

47 Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 71.

48 Koç, *Din Dili*, s. 71-72.

bir dil oluşturmak mümkün değil mi?.."49 Bir kesişme alanına da gönderme yapan bu sorunun cevabı için yazar Analogik dil kuramının önerisine yer verir: "Analogik dil kuramı, birbirinden büsbütün farklı olan bu iki varlıktan birine uygulanabilen terimlerin, aynen değil ama analogik olarak, öteki varlıkla da ilgisi olacak şekilde kullanılabileceğini savunmakta ve yukarıda sözünü ettiğimiz çıkmazdan kurtulabileceğimizi ileri sürmektedir."<sup>50</sup> Bahsi edilen çıkmazdan kurtulmak adına kadim geleneğin ürettiği temsili dilin meşruiyetine ilişkin kaynağın Kur'an olduğunu görürüz. Zira Kur'an'ın meselle konuşuyor olmasının, temsili dilin kullanımına dinî bir meşruiyet kazandırdığı söylenebilir. Nitekim İslamî gelenekte beşerî tecrübenin desteğiyle dinî hakikatin sunumuna yönelik bir kaygının olduğunu da söyleyebiliriz. Bu anlamda Said Nursi'nin, temsili anlatıma öncelik verdiği, kişinin psikolojik tecrübesiyle kurguya yaslanan anlatıları olumsuzladığı görülür.<sup>51</sup> Çünkü dilin, insanî tecrübeden elde edilen anlamına izin verildiği takdirde bu anlamlandırmanın; ilahî olanı kişisel tecrübeyle sınırlama tehlikesini doğuracağı açıktır. Buna karşın dilin söz konusu tecrübeden boşaltılarak kullanılması da ilahî mesajın eksik okunmasına yol açabilir. Temsili anlatım, burada bir uzlaşım noktası olarak görülür. Kullandığımız dilin imkânlarından yararlanır fakat içinde bir insan tecrübesinden çok hakikatin anlaşılmasına yönelik birebir örneklendirme, bir şeyin aynını yapma yoluna giderek mesaj iletiminde bulunur.

Gerek dil imkânı gerekse insan tecrübesinin yardımıyla büsbütün tasavvur edemediğimiz bir şey, büsbütün tasavvur alanımızın dışında kalmadığına/kalamayacağına<sup>52</sup> göre bir anlatım biçiminin arayışı vazgeçilmez olacaktır. Bu nedenle dinî hükümlerin sıradan ahlakî hükümlerden farklı olarak bir takım 'hikâyeler'in ve 'meseller'in eşliğinde sunulduğu görülür. Bu meseller, insanlara nasıl bir hayat tarzını seçmeleri konusunda bazı ipuçları verir. Bu ipuçlarının değerlendirilip değerlendirilmemesi, insana düşer. Başka bir deyişle, dinî inancın özünü sübjektif iradeye dayanan bir seçim oluşturur. Adı geçen hikâyelerin lâfzî anlamda doğru olmaları gerekmez. Bu durumda onlara ampirik bir kanıtlama yönteminin uygulanmasına da gerek kalmaz. Önemli olan iletmek istedikleri ahlakî mesajdır.<sup>53</sup> Dinî tecrübeyi, dolayısıyla din dilini, başka bir beşerî tecrübeye indirgemek, dinin evrenselliğini ve otonomluğunu yıkacağından<sup>54</sup> Doğu-İslam anlatı geleneği temsillerdeki mesajla ilgilenmiş ve temsillerin bir insan tecrübesi içermesi kaygısını taşımıştır. Bu kaygının edebî ürünlere de yansıdığı ve doğal olarak bir 'insan' tecrübesinin ontolojik bir gerekçeyle hep ötelendiği görülmektedir. Araştırmaya dayalı akli bilginin ilkin şüphe üzerinden hareket etmesi, onun nihai – kesin bilgiye ulaşamayacağını kabullendiğini ima eder. Buna karşın kadim bilge, ulema, arif

49 Koç, *Din Dili*, s. 73.

50 Koç, *Din Dili*, s. 75-76.

51 Nursi, *Sözler*, s. 562.

52 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1994, s. 120.

53 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 123.

54 Aydın, *Din Felsefesi*, s. 124.

ve âlimlerin; marifete, mükâşefe ve müşahedeye dayalı bilgileri, her hangi bir şüphe içeremez. Geriye bu hakikatlerin, dış dünyaya delalet eden sözcükler üzerinden aktarılması kalacaktır. Bu aktarmanın herhangi bir kişisel tecrübe içermemesi, hakikatin kapsayıcılığının önüne geçmemek için büyük önem arz eder. Zira hakikatin bireyin deneyimlerine hapsedilmesi, onu sınırlama anlamına gelir ve bizzat hakikat, her tür sınırlamaya direnir.

Dil ve anlatımın birbirini besleyen iki unsur olduğu dikkate alındığında, temsili anlatımın hakikat yurdunda geçerliliği olan ve ontolojik temelleri bulunan bir tür olduğunu söyleyebiliriz. Temsili anlatımın tüm boyutlarıyla neleri işaret edebildiğini yine fark edebilmek adına diğer anlatım türlerinden farkı, bu anlamda önemlidir. Bu anlamda imgesel olan temsili dilin sair modern metinlerle özdeşliğinin kurulması bir problem doğurur. "Bir şeyin aynıını yapma"<sup>55</sup> ya da "bilinmeyen bir durumu açıklığa kavuşturma" gibi karşılıkları olan temsili anlatımın, şekil olarak modern kurmaca metinlere benzetildiği görülür. İnsan tecrübesine sıkı biçimde bağlı olan dilin sınırları içinde fakat doğrudan doğruya kavranılamayan mutlak hakikati dile getirme hususunda temsili anlatım, bir imkân olarak karşımıza çıkar. Temsili dilin aynı zamanda mutlak hakikati dolaylı anlatma iddiasında olduğu ifade edilir. 'Aradan çekilen ben'e'<sup>56</sup> işaret eden bu dil, mutlak hakikat ile insan arasında dolaylı bir iletişim amacı güder. Buradaki dolaylılık, dil imkânları içinde özellikle kinaye yoluyla yapılmış benzetmelerden arındırılmışlığı değil, bizzat insanın psikolojik tecrübesinin anlatıma dâhil edilmemesini ifade eder. Çünkü bizzat insan deneyiminin ötesinde olan hakikat, yine insan tecrübesine dayalı olan dilin sınırları içinde dile getirilmek zorundadır. Bu durumda bir 'iltibas' endişesinin olduğu dikkatten kaçmaz. Mutlak hakikatin insan deneyimine bağlı kılınıp bir sınırlamaya tabi olarak sunulması kendi içinde bir paradoks oluşturacaktır. Temsili anlatımın özel bir tercih olarak kullanıldığını gördüğümüz Doğu – İslam anlatı geleneğinin temel endişesi, ilahi olanın, beşeri bir tecrübeyle sunulmasının önüne geçilmesiyle ilgilidir. Yaşanılmış ya da yaşanılabilir olana dayalı olarak dolaylılık üzerinden mutlak hakikatin sunumu, her halükarda bir insan tecrübesini de kaçınılmaz olarak içermek durumundadır. Mutlak hakikati dile getirirken işin içine insan tecrübesini karıştırmadan dolaylılık bir anlatmayı öne çıkaran temsili anlatım ile gerçeklik arayışı ve ben'i keşfetme yönünde insan tecrübesine dayalı dolaylı anlatımlar arasında epistemik ve ontolojik bir fark olduğu söylenebilir.

## SONUÇ

Dil, kişinin varlığı anlama ve algılama biçiminin ifade zemini. İki şey; nesne, olgu arasındaki hiyerarşi, konumlandırma, sahip olunan zihniyetin doğal sonucu olarak var olur. Bu sıralamanın belirlenmesinde dilin birincil derecede etki ettiği söylenemez. Yine de her anlama biçiminin dil üzerin-

55 Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 1290.

56 Ayvazoğlu, *İslam Estetiği ve İnsan*, s. 140.

den kayıtlara geçmiş olması, onun sonraki nesiller üzerinde bir dereceye kadar belirleyici ve yönlendirici etkisinin olduğunu gösterir. Bu durum, sözün süreç içinde değişebilirliği ile yazının kalıcılığı arasındaki ilişkinin doğal bir sonucu olarak görülür. Söz ve yazı arasındaki bu ritmik akışın bir sonucu olarak dil, hem zihniyetin bir yansıması hem de o zihniyete ait dokümanların aktarılabilir nitelikteki toplam birikim alanına gönderme yapar.

Dil yeteneğinin bir bölümü olan anlatma edimi, aynı zamanda insanın en temel ihtiyaçlarından birisidir. Bu nedenle, yeryüzünde anlatısı olmayan hiçbir toplum ya da topluluğa rastlanmaz. Her anlatı da ilgili toplum ya da topluluğun varlık tasavvurunun izini taşır. Kişinin varlığı okuma biçimi, gerçeklik anlayışı, o kişinin dil tecrübelerine de yansır. Herhangi bir geleneğin düşünsel çabalarının izini dil üzerinden sürmek, bu yüzden mümkün görülür.

Batı anlatı geleneği, Batı'nın gerçeklik arayışı üzerine konumlanır. Yunan mitolojilerinde Tanrıların insanî özelliklere sahip olduğunu görürüz. Akli bilginin merkezî konumuna ilişkin bu tasavvur, kendini anlatılarda da gösterir. Anlatma edimi, her toplumda ya yaşanmış bir vak'anın ya da gerçekleştiğine inanılan insanüstü bir olayın veya yaşanılması arzu edilen bir olay ile yaşanılabilirliği mümkün olaylar üzerine inşa edilir. Burada anlatma biçiminin, dilsel özelliklerin, o toplumun gerçeklik anlayışıyla örtüşen bir yapı arz ettiği gözden kaçmaz. Batı anlatı geleneğindeki hikâyenin bu doğrultuda, hakikat bilgisini değil onun arayışını içerdiğine şahit oluruz. Yaşanılan dönemde var oluşun nasıl konumlandırılacağına ilişkin bir arayış - araştırma, Batı anlatı geleneğinin odak noktasını oluşturur. Bir arayıştan, akli bilginin merkeze alındığı bir araştırmadan söz edildiğinde doğal olarak ben'in tecrübesinin de merkezi bir yer edinmiş olması kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle Batı anlatı geleneğinin temel referansı, kişisel tecrübe üzerine kurulu bir arayış ve araştırma edimidir.

Doğu - İslam anlatı geleneğinin ise tam aksi bir yönde ilerlediği görülür. Bilgi kaynağı ilahi kökenli olan bir anlama ve algılama biçiminde kuşkuya yer verilmez. Mutlak bilginin insana aktarılmasında, kişisel deneyimlere yer verilmemesi, aktarılacak olan bilgiye herhangi bir ilave yapmanın veya o bilgiden bir şeyler kısmanın mümkün görülmemesindedir. Karşılığını dış dünyamızda bulan sözcükler üzerinden, maddenin sınırları dışında konumlanan hakikat bilgisini anlatmanın bir imkân alanı olarak temsili dilin, hakikat yurdunda geçerliliği olan bir anlatı biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu anlatının önceleyeceği ilk husus, hakikatin kişisel tecrübelerden boşaltılarak sunumudur. Bu nedenle temsili dilin, hem Mutlak varlık hakkında onun aşkınlığının hakkını veren hem de onu dış dünyaya delalet eden sözcükler üzerinden sunabilmeye yönelik bir uzlaşî dili olduğunu söyleyebiliriz.

## Bibliyografya

- Abraham H. Lass, *100 Büyük Roman 3*, Çev: Nejat Muallimoğlu, MEB Yayınları, İstanbul 1995.
- Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Bakış Yayınları.
- Aristo, *Poetika*, Çev: Bircan Çınar, Alter Yayıncılık, Ankara 2010.
- Beşir Ayvazoğlu, *İslam Estetiği ve İnsan*, Çağ Yayınları, İstanbul 1989.
- Betül Çelebi, *Cumhuriyet Döneminde Edebi Eleştiri, 1923-1938*, MEB Yayınları, İstanbul 2003. Peyami SAFA, Objektif: 2, Sanat -Ebebiyat -Tenkit, Ötügen Neşriyat, İstanbul 1990.
- E. M. Forster, *Roman Sanatı*, Çev: Ünal Aytur, Adam Yayınları, İstanbul 2001.
- Edward Said, *Kış Ruhı*, Çev: Sabir Yücesoy-Orhan Koçak, Metis Yayınları, İstanbul 2000.
- F. D. Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, Çev: Berke Vardar, Multilingual Yay., İstanbul 2001.
- Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 1993.
- Fethi Naci, *Türkiye'de Roman Var mı? Eleştiri Günlüğü*, Özgür Yayınları, İstanbul 1986.
- Franz Kafka, *Şato*, Çev: Kamuran Şipal, Cem Yayınevi, İstanbul 2012.
- [http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali Osman Gundogan, Dil-Düşünce ve Varlık İlişkisi.](http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali_Osman_Gundogan_Dil-Dusunce_ve_Varlik_Iliskisi)
- [http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali Osman Gundogan, Dil ve Anlam-İlişkisi.](http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali_Osman_Gundogan_Dil_ve_Anlam-Iliskisi)
- İsmail Süphandağı, Dil ve Hakikat İlişkisi, *Dergâh Dergisi*, S. 258, Ağustos 2011.
- Jale Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 2011.
- Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Çev: Oruç Aruoba, Metis Yayınları, İstanbul 1985.
- M. Kayahan Özgül, *Hikâyenin Romanı, Hece-Türk Öykücülüğü Özel Sayısı*, Ankara 2000.
- Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, İstanbul 1994.
- Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Hikâye maddesi, Gerçek Hayat Yayınları, İstanbul 2001.
- Mehmet Rifat, *Dilbilim ve Göstergibilim Kuramları*, Yazko Yayınları, İstanbul 1983.
- Milan Kundera, *Roman Sanatı*, Çev: İsmail YERGUZ, Afa Yayınları, İstanbul 1989.
- Mukaddes Mut, *Anadoluyu Mayalayanlar*, Kon: Mustafa Tatçı, H Yayınları, İstanbul 2010.
- Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Şerhleri*, MEB Yayınları, İstanbul 2005.
- Necati TONGA, Hikâye Terminolojik Bir Yaklaşım, *Turkish Studies*, Volume3/1, Winter 2008.
- Richard E. Nisbett, *Düşüncenin Coğrafyası*, Çev: Gül Çağalı Güven, İstanbul, 2005
- Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, Çev: Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yayınları, Ankara, 1998.
- Roland Barthes, *Anlatıların Yapısal Çözümlemesine Giriş*, Çev: Mehmet Rifat-Sema Rifat, Gerçek Yayınları, İstanbul 1988.
- Said Nursi, *Sözler, Otuz İkinci Söz*, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul 1993.
- Sevinç Sokullu, *Türk Tiyatrosunda Komedyanın Evrimi*, Kültür Bak. Yayınları, Ankara 1979.
- Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve İncelemesine Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara 1991.
- Şeyh Galip, *Hüsn ü Aşk*, Nesre çeviri notlar ve açıklamalar: Muhammet Nur Doğan, Yelkenli Yayınları, İstanbul 2007.
- Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Umberto Eco, *Gülün Adı*, Çev: Şadan Karadeniz, Can Yayınları, İstanbul 2013.

## HAKİKAT VE MECAZ'IN TERİMLEŞME SÜRECİ

İsmail AYDIN\*

### ÖZET

Tarih sahnesinde beliren her ilmin teşekkülü nasıl belli bir süreç içerisinde gerçekleşiyorsa, ilimlerin kendi ıstılahlarını oluşturması da belirli bir süreç sonunda tamamlanmaktadır. Dolayısıyla, önceleri daha az ve öz konularla teşekkül etmeye başlayan ilimler, zamanla daha kompleks bir yapıya dönüşme yolunda ilerlerken kendi terimlerini de ortaya çıkarırlar. Tıpkı "hakikat" ve "mecaz" gibi... Edebî sanatlardan biri olan mecaz, lafız olarak ilk önce tefsir sahasında arz-ı endam etmiş, daha sonra da edebiyat sahasına kaymıştır. Bu makale, edebî bir üslubu simgeleyen "hakikat" ve "mecaz"ın terimleşme sürecini konu edinmektedir.

**Anahtar Sözcükler:** Tefsir, edebiyat, hakikat, mecaz.

### THE CONCEPTUALISATION PROCESS OF THE TRUTH AND THE METAPHOR

#### ABSTRACT

Just as the formation of every science emerging in the stage of the history happens in a certain process same thing happens for the formation of terms in every science. Therefore, in the beginning sciences taking forms with concise topics get more complicated in time and they create their terms such as truth and metaphor. Metaphor which is one of the figures of the speech firstly emerged in hermeneutics then passed on literature. In this article the process of becoming term of truth and metaphor, which are symbolize a literary style, will be discussed.

**Keywords:** interpretation, literature, truth, metaphor.

#### I

Müşahede edilen her oluşumun ilerleme ve tekâmül yasalarına bağlı olduğu yadsınamaz bir gerçektir. İnsanın bir hücreden akıl ve şuur sahibi mükemmel bir varlığa dönüşmesi, basit görülen bir tohumdan insanı şaşkınlığa sevk eden türlü renk ve kokulara sahip bitkilerin çıkması ve daha pek çok olay bu olguya işaret etmektedir. Esas itibarıyla ilimlerin gelişmesi ve ilerlemesinde de böyle bir tekâmül yasasının hükümferma olduğu düşünülebilir. Şu halde denebilir ki, ortaya çıkan her ilim başlangıçta sade ve basit olsa da ilerleyen süreçte kompleks bir mahiyet kazanmanın yanı sıra daha düzenli bir yapıya dönüşür. Birer edebî üslup olarak kabul edilen "hakikat" ve "mecaz"ın ortaya çıkışına ve terimleşme süreçlerine dair bu inceleme de sözü edilen tekâmül yasası çerçevesinde ele alınmıştır.

İslâmî ilimlerin neşet ettiği ve tedvin edilmeye başlandığı ilk dönemlerde "hakikat ve mecaz" birbirini çağrıştıran kavramlar değildiler. Ancak kültü-

\* Doç. Dr. İsmail AYDIN - Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (ismailaydin@yahoo.com.tr)

rel gelişmelerin etkisiyle varlık sahasına çıkmaya başlayan her ilmin, tarihî süreç içinde kendi terminolojisini oluşturduğu da bir vakiadır. Günümüzde edebiyat/belâgat ilminin temel konularından olan “hakikat ve mecaz” kavramlarının terimleşmesi de böyle bir tarihî süreçte gerçekleşmiştir. Başlangıçta mecaz üslubu farklı ifadelerle tefsir alanında vücut bulmaya başlamış ve ilerleyen zamanlarda da edebiyat sahasına kayarak orada istikrar bulmuştur. Edebiyata mal olan bu iki terimin Kur’an yorumu üzerinde oynadıkları rol, bu üslubun tefsirle ilişkisinin devam etmesini sağlamıştır. Zira Kur’an’daki bir ifadenin reel/hakiki anlama mı yoksa bunun dışında kastedilen farklı bir manaya mı hamledileceği konusundaki tartışmalar, bu iki mefhumu tefsir açısından değerli kılmaktadır.

## II

Sözlükte “bir şeyin gerçek, sağlam ve doğru olması” anlamına gelen “hakka” (حَقٌّ) kelimesinden türeyen *hakikat*,<sup>1</sup> edebi istilahta; “bir sözün istiâre, temsil, takdim ve tehir olmaksızın vaz’ edildiği anlamda kullanılması”<sup>2</sup> demektir. Buna mukabil mecaz; “bir yerden başka bir yere geçmek” anlamına gelen جَاَز kökünden, ism-i mekân formunda bir kelime olup *geçilen yer* anlamına gelmektedir. Edebi istilahta ise mecaz; bir sözün teşbih, istiâre vb. unsurları barındırmak suretiyle vaz’ edildiği anlam dışında kullanılmasıdır.<sup>3</sup> Kısacası mecaz; taşıdıkları literal anlamlardan daha farklı anlamlara taşınan lafızlar için kullanılan bir terimdir. Mesela, *eşek* lafzı malum hayvan için kullanıldığında hakikat; ancak aynı lafız *ahmak bir kişiyi tanımlamak* için kullanıldığında ise mecazî bir hüviyet kazanmış olur. Benzer şekilde, *aslan* sözcüğü bilinen hayvan için kullanıldığında hakiki; *cesur birini tanımlamak* için kullanıldığında ise mecazî bir karaktere bürünmüş olur.

Kur’an-ı Kerim’in hususiyetlerinden biri hem hakiki hem de mecazî ifadeler barındırmasıdır. Aynı zamanda Arapçanın özellikleri arasında yer alan bu üslup -her ne kadar bazı âlimlerin itirazları söz konusuysa da- Kur’an’ın i’câzını perçinleyen en kuvvetli delillerden biri olarak kabul edilmiştir. Zira bir öngörüye göre Allah, Kur’an’ı Arapların bildikleri harflerle ve de onların şiir ve hitabetlerinde kullana geldikleri üsluplarla indirmiş, böylece onların Kur’an’ın benzerini meydana getirme konusundaki acizyetlerini pekiştirmiştir. Şayet hakikat ve mecaz, Arapların bilmedikleri üsluplardan olsalardı, kendilerine yönelik yapılan meydan okumaya karşı itiraz etmeleri mukadder olurdu.<sup>4</sup>

1 İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, (nşr.: İbrâhim Şemsuddîn), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1999, I, 269.

2 İbn Fâris, *es-Sâhibi fi Fikhi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arabi fi Kelâmihâ*, (thk.: Ömer Fâruk et-Tabbâ'), Dâru Mektebeti'l-Ârif, Beyrût 1993, s. 203.

3 İbn Fâris, *es-Sâhibi*, s. 203.

4 Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibi*, s. 204.



## III

Ebû Ubeyde (ö. 210/825), kaleme aldığı *Mecâzü'l-Kur'ân* isimli eseriyle mecaz kelimesini ilim sahasına taşıyan ilk kişidir. Ancak İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1327) de dikkat çektiği gibi o, mecazı daha sonra terimleştiği şekliyle hakikatin ortağı/kasımı olarak değil, ayetlerden kastedilen lâfzî anlamları belirtmek için kullanmıştır.<sup>5</sup> Yani Ebû Ubeyde, bir ayet veya kelimeyi açıklarken, مَجَازُهُ şeklinde formüle ettiği ifadeyle, Arapların söz üsluplarına dayalı olarak Kur'ân'ın literal anlamlarını belirlemeyi amaçlamıştır. Kisâi (ö. 189/804) ve Müberred (ö. 285/898) gibi dilcilerin de Ebû Ubeyde'nin tatbik ettiği tarzda mecaz kelimesini kullandıklarına şahit olmaktayız. Mesela Kisâi, مَجَازُهُ وَالَّذِينَ ظَلَمُوا<sup>6</sup> ayetini açıklarken şöyle demektedir: *Ayetin anlamı: Zulmedenler gizlice konuşular.*<sup>7</sup> Yine Müberred, *el-Muktedab* isimli eserinde şöyle demektedir: *Bu ayetlerin anlamı...*<sup>8</sup> Bu örneklerden de anlaşıldığı üzere ilk müellifler, مَجَازُهُ ifadesini edebî ıstılahtaki anlamıyla değil; gerek klasik, gerekse çağdaş tefsirlerde sıkça karşılaşılan مَعْنَاهُ kelimesinin müradifi olarak kullanmışlardır.

İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre lafızlarla ilgili "hakikat" ve "mecaz" şeklindeki kategorizasyon hicri üçüncü asırdan sonra ortaya çıkmıştır. Ne sahabe ve tâbiîn, ne Mâlik (ö. 179/795), Sevrî (ö. 161/778), Evzaî (ö. 157/774), Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Şâfiî (ö. 204/819) gibi din âlimleri, ne de Ebû Amr b. el-Alâ (ö. 154/770), Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sibeveyh (ö. 180/796) gibi dilciler bu ıstılahları kullanmışlardır. Ona göre ilk asırlarda fakîh, usulcû, müfessir ve muhaddisin kullanmadığı bu ıstılah, büyük ihtimalle Mu'tezile ve onların yöntemleriyle hareket eden kelamcılar tarafından ortaya konmuştur.<sup>9</sup> Bu yaklaşımdan, önceki âlimlerin hakikat ve mecaz üslubunu bilmedikleri anlamı çıkarılmamalıdır. Zira dil âlimleri şöyle dursun, bu üslubun varlığıyla ilgili Hz. Peygamber döneminde bile farkındalık mevcuttu. Ukbe b. Muayt'ın kızı Ümmü Külsüm müslüman olduğunda Hz. Peygamber'in, <sup>10</sup> يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ<sup>10</sup> ayetini okuması Müslümanların asr-ı saadette hakikat ve mecaz üslubuna yabancı olmadıklarının bir kanıtıdır.<sup>11</sup> Ne var ki, gerek Hz. Peygamber ve sahabe, gerekse tâbiîn ve tebe-i tâbiîn döneminde sözle ilgili hakikat ve mecaz şeklinde edebî-felsefî bir taksim varlığından söz edemeyiz.

5 İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, (cem' ve trb.: Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım), Mücemme'u'l-Melik, Medîne 2004, VII, 88.

6 Enbiya, 21/3.

7 Kisâi, Ebû'l-Hasan Ali b. Hamza, *Me'âni'l-Kur'ân*, (nşr. İsâ Şehhâte İsâ), Dâru Kubâ, Kâhire 1998, s. 195.

8 Bkz.: Müberred, Ebu'l-Abbâs Muammed b. Yezîd, *el-Muktedab*, (thk. Muhammed Abdülhâlik Udayme), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut Trs., III, 307.

9 İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, VII, 88.

10 En'am, 6/95.

11 Bkz.: İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 2000, I, 93. Benzer bir rivayet için bkz. Haddâd, Ebû Bekr, *Keşfü't-Tenzîl fi Tahkîk't'l-Mebâhis ve't-Te'vîl*, (thk. Muhammed İbrâhîm Yahyâ), Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, Bingazi 2003, II, 37-38.

Sibeveyh ve Ferrâ (ö. 207/822) gibi dilciler, dildeki mecaz üslubuna “anlam genişlemesi” manasına gelen “el-ittisâ’ fi’l-lüga” (الإِئْتِسَاعُ فِي اللَّوْغَةِ) ve “se’atü’l-arabiyye” (سَعَةُ الْعَرَبِيَّةِ) ifadeleriyle dikkat çeken ilk kimselerdir.<sup>12</sup> Öyle anlaşıyor ki, Arapların farkında oldukları bu üslup, hicri ikinci asrın sonlarına doğru terimleşme trendine girmiş ve belirtilen ifadelerle isbat-ı vücut etmeye başlamıştır. Sözü edilen dilcilerin çağdaşı İmam Şafîi (ö. 204/819) de *er-Risâle* isimli eserinde lafızların literal/hakiki anlamlarına karşıt olarak kullanılan “mecaz” terimi yerine “ittisâu’l-lisân” (إِئْتِسَاعُ اللَّسَانِ) ifadesini kullanmış ve bunun Arapların aşına oldukları ve bildikleri bir üslup olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>13</sup> Bununla birlikte ne Sibeveyh ve Ferrâ gibi dilciler, ne de Şafîi gibi fakihler/fıkıh usulcüler, “anlam genişlemesi” tabiriyle dikkat çektikleri mecaz üslubunun ortağı olan hakikat terimini kullanmışlardır. Esas itibariyle mecazın ve mecazla ilgili farkındalığın sonradan oluşması hakikatin önceliği sahip bulunmasından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki:

Dillerin menşesine ilişkin ileri sürülen bir teoriye göre, iki veya daha fazla bilgi kişi bir araya geldiklerinde eşyayı açıklamaya gereksinim duymuşlar ve onu tanımlayan lafızlar vaz’ ederek konuşma esnasında kastedilen varlıkları gösterme zahmetinden kurtulmuşlardır. Mesela onlar, âdemoğullarından birine gelip, ‘insan’ sözcüğüyle seslenerek bu kelimeyle ilgili bilinen anlamı ima ettiler. Böylece bu kelimedenden murad edilen anlam bilinmiş oldu. Benzer şekilde göz, el gibi organların yanı sıra diğer varlıklar için de bu şekilde alametler belirlendiler.<sup>14</sup>

Yukarıdaki anlatım, her ne kadar bir varsayımın ürünüyse de lafızların başlangıçta hakiki anlamlar için vaz’ edilmiş olduklarına dayanak teşkil etmesi bakımından gerçeklik içermektedir. Çünkü lafızların başlangıçta hakiki anlamlar için vaz’ edilmiş olmaları aynı zamanda aklın bir gereğidir. Bu durumda mecazın, hakiki anlamlar için belirlenen lafızların sonradan farklı anlamlara taşınması sonucu ortaya çıktığı düşünülebilir.

#### IV

İkinci asrın sonlarında “anlam genişlemesi” ifadesiyle dile getirilen mecaz üslubunun kabuk değiştirerek edebi bir istilaha dönüşmesi hicri üçüncü asrın ortalarında gerçekleşmiştir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), mecazın tuttuğu bu yeni istikamete yön veren ilk şahsiyetlerden birisidir. Onun, Cehmiyye ve zındık fırkalarına reddiye olarak *er-Redd ale’l-Cehmiyye ve’z-Zenâdika* isimliyle telif ettiği eser, mecaz lafzının terimleşme yolundaki mihenk taşlarının-

12 Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber, *el-Kitâb* (Kitâbu Sibeveyh), (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü’l-Hâncî, Kâhire 2009, I, 53; Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me’âni’l-Kur’ân*, (thk. Muhammed Ali en-Neccâr – Ahmed Yûsuf Necâtî), Âlemü’l-Kütüb, Beyrût 1983, II, 390. Ayrıca bkz.: Durmuş, İsmail, “Mecaz”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVI-II, 219.

13 Şafîi, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdris b. Abbâs, *er-Risâle*, (thk. Ahmed Muhammed Şakîr), el-Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrût trs., s. 51-52

14 İbn Side, Ebu’l-Hasen Ali b. İsmâil, *el-Muhassas*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût trs.: I, 4-5.

dan birini teşkil etmiştir. Ahmed b. Hanbel'in bu eserde, Kur'an'da نَحْنُ وَاَنَا ve نَحْنُ şeklinde Allah'ın zatından çoğul formlarla söz eden ifadelerin hakiki anlamda olmadıklarına dikkat çekme sadedinde مَجَازِ اللَّعَةِ "Bu kullanım, dildeki bir mecazdır"<sup>15</sup> ifadesini kullandığını görmekteyiz. Bu şekilde o, mecaz kelimesini edebî ıstılaha yakın anlamda kullanan ilk kişi olmuştur.

Mecaz lafzının edebî ıstılaha dönüşmesi ve bu sahanın temel kavramlarından biri haline gelmesi bir edip olan Câhız'la (ö. 255/869) gerçekleşmiştir. O, اِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا "Ateşin yiyip tükettiği bir kurban..."<sup>16</sup> Ve بَقْرَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ "Karınlarında ateş yemiş olurlar."<sup>17</sup> Gibi ayetleri mecaz ve teşbih kategorisinde zikretmiş ve telif ettiği eserde "el-Mecâz ve't-Teşbih" konu başlığı altında bu tür ifadelerin birer mecaz olduğunu belirtmiştir.<sup>18</sup> Bununla birlikte Câhız, eserlerinden hiç birinde ne hakikat ne de mecaz'la ilgili ıstılâhî bir tanım yapmıştır.

Câhız'dan yirmi bir yıl sonra vefat etmekle birlikte onun çağdaşı diyebileceğimiz İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vülü Müşkili'l-Kur'an* isimli eserinde "Mecaz Hakkında"<sup>19</sup> (الْقَوْلُ فِي الْمَجَازِ) şeklinde bir konu başlığı oluşturarak mecazî ifadelerin Kur'an'ın anlaşılmasındaki rolüne değinmesi, bu kavramın üçüncü asrın ikinci yarısından sonra mecrasını bulduğunu ve artık edebî bir terim olarak hüviyet kazandığını tescil etmektedir. Bu eserinde İbn Kuteybe'yi, bir yandan Kur'an'da mecazın varlığını reddedenlere sitem ettiğini, diğer yandan da dildeki mecazî ifadeleri hakikat zannederek sapkınlığa düşen fırkalardan yakındığını görmekteyiz. Birinci grupta yer alanlara cevap verirken şöyle der: "Şayet mecaz yalan olsaydı, sözlerimizin çoğu geçersiz olurdu. Zira biz, canlılara has bir takım olguları cansızlara teşmil ederek "ağaç uzadı", "meyve olgunlaştı" vb. sözler kullanılmaktadır."<sup>20</sup>

İbn Kuteybe'nin hedefinde yer alan ikinci grup, İncil'de Hz. İsa'ya atfedilen, "Ben babama gidiyorum" şeklindeki ifadeyi hakiki anlama hamlederek sapkınlığa düşen Hıristiyanlardır. İbn Kuteybe'ye göre, onların bu ifadeyi hakiki anlamda tevîl etmeye hakları yoktu. Fakat İbn Kuteybe de Câhız gibi kendi eserinde hakikat ve mecazla ilgili tanımlara yer vermemiştir.

## V

Tarihi süreçte hakikat ve mecazın terimleşme serüvenini bu iki kavrama yönelik ortaya konan tanımlamalar takip etmiştir. Üçüncü asrın sonlarında

15 Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *er-Red ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika fîmâ Şekev fîhi min Müteşâbihi'l-Kur'an ve Teevvelühu ala Gayri Te'vîlihi*, (thk. Sabrî Selâme Şâhîn), Dâru's-Sebât, Riyad 2003, s. 92.

16 Âl-i İmran, 3/183.

17 Nisa, 4/10.

18 Câhız, Ebû Osmân Amr b. el-Bahr, *Kitâbü'l-Hayevân*, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, Mısır 1966, V, 23-25.

19 Bkz. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim, *Te'vülü Müşkili'l-Kur'an*, (thk. Sa'd b. Necdî Ömer), Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, Beyrut 2011, s. 122-246.

20 İbn Kuteybe, *Tevîlü Müşkili'l-Kur'an*, s. 145.

zuhur eden bu tanımları ortaya ilk koyanlar dilciler ve edebiyatçılardır. Eş-zamanlı beliren tanımlardan birini İbn Cinnî (ö. 392/1001), diğerini ise İbn Fâris (ö. 395/1004) yapmıştır. Şayet vefat yılı esas kabul edilecek olursa, üç yıllık farkla İbn Cinnî'nin bu konuda önceliğe sahip olduğu söylenebilir. O, *el-Hasâis* isimli eserinde hakikat ve mecaz ile ilgili şu tanımları yapar: “*Dilde, vaz’ edildiği şekilde kullanımı geçerli olan sözler hakikat, bunun zıddı olanlar ise mecazdır.*”<sup>21</sup>

Daha sonra hakikat ve mecaz konusu İbn Raşîk (ö. 456/1063), Abdülkâhir Cürçânî (ö. 471/1078), Ebû Yakub es-Sekkâkî (ö. 626/1229), Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) vb. meşhur dilciler ve belâgatçilerin yanı sıra, beşinci asırda usulcülerin de başat konularından biri haline gelmiştir. Ebû Bekr el-Bâkillânî (ö. 403/1012) Ebû'l-Huseyn el-Basrî (436/1044), Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) ve İmam Gazâlî (ö. 505/1111) gibi kimseler, kaleme aldıkları fıkıh usulü eserlerinde hakikat ve mecaz konusunu işleyen âlimlerden sadece bazılarıdır.

Dilcilerin ve belâgatçilerin hakikat ve mecaz konusunu edebî sanat açısından ele almalarına karşılık, fıkıh usulcülerini, konuyu nassların anlamlarını belirlemede bu üslubun oynadığı rol açısından işlemişlerdir. Mesela usulcüler mecazı *lügavî*, *örfî* ve *şer’î* şeklinde kategorize ederlerken;<sup>22</sup> edebî sanatlar açısından konuya yaklaşım sergileyen dilciler ve belâgatçiler *isnâdî mecaz*, *ifrâdî mecaz*, *mecâzü't-tedammün*, *mecâzü'l-hazf*, *mecâzü'l-hükmi*, *mecâzü'z-ziyâde*, *mecâzü'l-mürâşşah*, *mecâzü'l-mürekkab* gibi taksimler oluşturmuşlardır.<sup>23</sup>

## VI

**Sonuç olarak;** edebî anlamdan uzak biçimde önce tefsir sahasında ortaya çıkan mecaz kavramı tarihî serüvenini edebiyat sahasına geçerek tamamlamıştır. İlk dilciler hakiki anlamlar dışında kullanılan sözler için mecaz terimini değil, “el-ittisa’ fi'l-lüga” vb. tabirler kullanmışlardır. Devam eden süreçte, mecaz kelimesi Ahmed b. Hanbelî’den sonra Câhız’la edebî bir ıstılahâ dönüştürmüş ve nihai olarak İbn Kuteybe ve daha sonra gelen dilcilerin geniş tetkiklerine konu olmuştur. Bu bağlamda, hicri dördüncü asrın sonlarında İbn Cinnî ve İbn Fâris, hakikat ve mecaz’la ilgili tanımlara eserlerinde yer veren ilk dilciler olarak karşımıza çıkarlar. Edebiyat ve fıkıh usulünün önemli bir konusu olmaya devam eden hakikat ve mecaz her iki ilim açısından farklı tasniflere konu olmuştur. Bu arada, bazı ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda hakikat ve mecaz’ın önemli bir rol oynaması, edebî sanatların tefsir açısından önem kazanmasını sağlamıştır.

21 İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, (thk. Abdülhamid Hindâvî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2003, II, 208.

22 Bkz. Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, (zabt: Halîl el-Meys), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 2005, I, 14.

23 Geniş bilgi için bkz.: Matlûb, Ahmed, *Mu'cemu Mustalahâti'l-Belâgiyye ve Tetavvuruhâ*, Mektebetü Lübnân, Lübnân, 2000, s. 591-603.

## Bibliyografya

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (ö. 241/855); *er-Red ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika fîmâ Şekev fîhi min Müteşâbihi'l-Kur'ân ve Teevvelûhu alâ Gayri Te'vîlihî*, (thk. Sabri Selâme Şâhîn), Dâru's-Sebât, Riyad 2003.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. el-Bahr, (ö. 255/869); *Kitâbü'l-Hayevân* (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Matbaatü Mustafâ el-Bâbî, Mısır 1966.
- Durmuş, İsmail; "Mecaz", *DİA*, Ankara 2003.
- Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib (436/1044); *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh*, (zabt: Halil el-Meys), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2005.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd (ö. 207/822); *Me'âni'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ali en-Neccâr – Ahmed Yûsuf Necâtî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrût 1983.
- Haddâd, Ebû Bekr (ö. 800/1398); *Keşfü't-Tenzîl fî Tahkîki'l-Mebâhis ve't-Te'vîl*, (thk.: Muhammed İbrâhîm Yahyâ), Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, Bingazi 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir (ö. 1973); *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenwîr*, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 2000.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân (ö. 392/1001); *el-Hasâis*, (thk. Abdülhamîd Hindâvî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ (ö. 395/1004); *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüga*, (nşr. İbrâhîm Şemsuddîn), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1999.
- es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Mesâlihâ ve Süneni'l-Arabi fî Kelâmihâ*, (thk. Ömer Fâruk et-Tabbâ'), Dâru Mektebeti'l-Ârif, Beyrût 1993.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim (ö. 276/889); *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, (thk. Sa'd b. Necdet Ömer), Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2011.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil (ö. 458/1065); *el-Muhassas*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût Trs.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm (ö. 728/1327); *Mecmûu'l-Fetâvâ*, (Cem' ve Trb. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım), Mücemme'u'l-Melik, Medîne 2004.
- Kisâî, Ebû'l-Hasan Ali b. Hamza (ö. 189/804); *Me'âni'l-Kur'ân* (nşr. Îsâ Şehhâte Îsâ), Dâru Kubâ, Kâhire 1998.
- Matlûb, Ahmed, *Mu'cemu Mustalahâti'l-Belâgiyye ve Tetavvuruhâ*, Mektebetü Lübnân, Lübnân 2000.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muammed b. Yezîd (ö. 285/898); *el-Muktedab*, (thk. Muhammed Abdülhâlik Udayme), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut Trs.
- Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber (ö. 180/796); *el-Kitâb* (Kitâbu Sibeveyh), (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 2009.
- Şâfiî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs (ö. 204/819); *er-Risâle*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrût Trs.



# KLASİK VE MODERN ARAP LİTERATÜRÜ AÇISINDAN İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE HAKİKAT VE MECAZ TARTIŞMALARI

Soner GÜNDÜZÖZ\*

## ÖZET

Geleneksel olarak Arapçada mecazın varlığı tartışma konusu yapılmıştır. Bazılarına göre Arapçada mecaz olamaz. Çünkü mecaz hakikatin karşıtı olarak yalan anlamına gelmektedir. Bu görüş sahiplerine göre mecazın varlığı bir ölçüde Arapça dilinde kabul edilebilirse de Kur'an'da mecazın varlığı kabul edilemez. Buna mukabil dil geleneğinde mecazın varlığını kabul eden dilbilimciler de yabana atılmayacak kadar çoktur. Mecazın mahiyeti konusunda ise farklı değerlendirmeler vardır. Mecaz, mecaz-ı mürsel, istiare ve kinaye gibi kavramlarla iç içe bir şekilde ele alınmaktadır. Mecaz tartışmaları dil dışı kuram ve görüşlerden de etkilenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mecaz, belagat, iştikak, Kur'an.

## ACCORDING TO CLASSICAL AND MODERN ARABIC LITERATURE

### TRUTH AND METAPHOR DISCUSSIONS IN ISLAMIC THOUGHT

#### ABSTRACT

Traditionally existence of metaphor has been debate in Arabic language. Some metaphor hasn't accepted by scholars in Arabic language. According to them Metaphor is contrary to the truth because it means lying. Though this view is acceptable in Arabic language, the existence of metaphor in the Holy Quran can not be accepted. On the other hand, in the traditional language studies many linguistics accept that Arabic language has metaphor. There are different assessments about the nature of metaphor. Metaphor is dealt with concepts such as synecdoche, metonymy, allegory and trope. Discussions is influenced by para-linguistic approaches and theories.

**Keywords:** Metaphor, rhetoric, derivation, The Qu'ran.

## A. İslam Düşüncesinde Lafız ve Mana Eksenli Düşünüş ve Teorik Temelleri

Dilde mecaz tartışmalarının arka planının iyi kavranması için lafız-mana eksenindeki tartışmanın ve bunu besleyen kuramsal yapının iyi tahlil edilmesi gerekir. Mecaz olgusu farklı dilsel kabul ve teorilerin sarmalında şekillenen sadece bir tezahürdür. Bir yönden teolojik, diğer yönden lengüistik pek çok olgu, mecazın nirengi noktalarını oluşturur. İslam medeniyeti lengüistik bir kültürel yapı üzerinde şekillenmiştir. Bu yapının temelinde Kur'an'ın lafız ve mana ola-

\* Prof. Dr. OMÜ., İlahiyat Fakültesi (gunduzoz@hotmail.com)

rak eşsizliği düşüncesini ifade eden i'câz nazariyeleri, Arapçanın kutsallığını ifade eden asâletü'l-luga doktrini ve Kur'an'da yabancı kelime bulunmadığı ilkesini savunan tevârüdü'l-lugât gibi anlayışlar bulunmaktadır.

İ'câz noktasında doğrudan Arapçanın mükemmeliyetine ve Kur'an'ın lafız ve mana bakımından dilsel üstünlüğüne vurgu yapan Bâkîllânî (ö. 404/1013) ve Cürçânî (ö. 471/1078) gibi âlimlerin görüşleri, İslam düşüncesinde lengüistik bakış açısının kökleşmesinde etkili olmuştur. Kuran'ı bir mucizeye dönüştüren nazım ve te'lif özelliklerinin ne olduğunu açık bir şekilde ortaya koyamasa da Bâkîllânî, Kuran'ın şiirlerden ve diğer edebî metinlerden çok farklı dilsel özelliklere sahip olduğu düşüncesiyle lafız ve mana eksenli bir i'câz anlayışını ön plana çıkarmaktadır.

Bâkîllânî'nin tam olarak açıklayamadığı söz konusu nazım ve telif farklılıklarını net şekilde ortaya koyan kişi, Abdülkâhîr el-Cürçânî'dir. Bir Eş'arî olan Cürçânî'nin nazım ve te'lif nazariyesi, ilginç biçimde Mutezile'nin en önemli âlimlerinden biri olan Kadî Abdülcabbâr'ın (ö. 415/1025) görüşlerine dayanır. Kadî Abdülcabbâr, fesahati ibdâl (bir bağlamda kullanımı uygun olan kelimeler arasında en uygun olan kelimeyi seçme), mahal (takdim ve tehir) ve i'râb (cümle konteksinde bağdaşıklık) gibi lafız ve mana ekseninde üç temel parametreye dayandırmaktadır.<sup>1</sup> Görüldüğü gibi bütün bu projeler, geleneğin mecaz olgusu ile ilgili yaklaşımında olduğu gibi lafız ve mana eksenli bir lengüistik düşünüşün yansımasıdır. Gelenekteki genel kabul Arapçanın mecaz üzerine kurulduğu şeklinde olsa da bu görüş, bazı çevrelerce çoğu defa bazı teolojik etmenlerle reddedilmiş, hiç değilse Arapçada mecazın varlığı kabul edilse bile Kur'an'da mecazın varlığına, gerek mecazın tanımındaki terminolojik yanlış anlamalar, gerekse de dil dışı etkenler sebebiyle ihtiyatla yaklaşılmıştır.

Nazzâm (ö. 160/776), Arap paradigmasında bir kırılma noktası oluşturacak projesiyle, para-lengüistik (dil dışı) bir nazariyeye imza atmak istemiş, fakat bu düşünce lengüistik düşünüşün şekillendirdiği İslami literatürün ağırlığı altında fazla bir hayat alanı bulamamıştır. Nazzâm'ın sarfe nazariyesine göre, eğer Allah Arapları kendi başlarına bırakmış olsaydı onlar belagat, fesahat ve te'lif açısından pekâlâ Kuran'daki bir surenin benzerini yazabilirdi."<sup>2</sup> Nazzâm bu düşüncesiyle Kuran'ın i'câzını 'Kuran'ın geçmiş ve gelecek olayları haber vermesiyle' de ilişkilendirerek i'câzı dil dışında başka boyuta taşımış tek boyutlu ve lengüistik temele dayanan bir i'câz anlayışı düşüncesini benimsemediğini ortaya koymuştur. Aslında Nazzâm'ın, 'sarfe nazariyesi' diye bilinen söz konusu yaklaşımı, Kuran'ın lengüistik ve retorik (belagate ait) üstünlük fikrinin, teolojik temelde bir ölçüde etkisiz kılınmaya çalışıldığı bir projedir.

İslam kültür tarihinde lafız ve mana ekseninde lengüistik düşünce inşasında etkili olan diğer bir husus, Kur'an'da yabancı kelime olup olmadığına

1 Kâdî Abdülcabbâr, *el-Mugni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl*, thk. Ebû'l-ala el-Afifi, Kahire, 1963, XVI, 199.

2 Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Mektebetü'l-İslâmî'l-âlemiyye, Kahire, ts., I, 64.



dair tartışmadır. Şâfi'i (ö. 150/767), İbn Cerir (ö. 224/738), Ebû 'Ubeyde (ö. 210/825), İbn Fâris (ö. 395/1004) gibi âlimler, 'Arapça bir Kur'an olarak'<sup>3</sup> ve "Eğer biz onu yabancı dilde okunan bir kitap kılsaydık diyeceklerdi ki: 'Ayetleri tafsilatlı şekilde açıklanmalı değil miydi? Bu Arapça mı, yabancı dilden bir kitap mı?'"<sup>4</sup> gibi birtakım ayetlerden yola çıkarak Kur'an-ı Kerim'de Arapça dışında bir kelime olmadığı görüşünü savunmaktadırlar.<sup>5</sup> Özellikle Şâfi'i, Kur'an'da yabancı kelime olduğuna ilişkin görüşü benimseyenlere karşı sert tutumu ile tanınmaktadır.<sup>6</sup> Bu düşünceler, Kur'an'ın kutsallığına lafız ve mana bütünlüğü içerisinde gönderme yapmaktadırlar.

'Abdullah b. 'Abbâs'ın (ö.68/687) benzer görüşünden yola çıkan İbn Cerir ise Kur'an'daki yabancı dillerde de var olan kelimelerin varlığını kabul etmekle beraber bu hususu *tevâfuk-vifâk* ya da *tevârudü'l-lugât* gibi adlarla anılan 'dillerde aynı kelimenin rastlantısal olarak varlığı' şeklindeki bir ara formülle açıklamaktadır.<sup>7</sup>

Bütün bu parametreler beyanı bilgi sistemi içinde lafız ve mana ilişkisine olan ilgiyi gözler önüne sermektedir. Arap dilcilerine göre lafız-mana karşıtlığı içinde her kelime 'ayrıştırılmaz bir çekirdek'tir. Lafız kelimedenden farklıdır. O, anlamla beraber bir madalyonun iki yüzü gibi düşünülmektedir. Bu noktada diğer bazı lengüistik yaklaşımlar, her lafzın bir anlam için vazedildiği şeklindeki düşünce ile ilk bakışta paradoksal bir yapı arz etmektedir.

Söz gelimi Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbu'l-'ayn*'da benimsediği harflerin dağılımı ile yeni kelimeler elde edilmesi şeklinde ifade edilebilecek taklib sistemi (harf dağılımı), bir anagram oluşturmaktadır.<sup>8</sup> Bu sistem sadece bir leksikografi projesi değil, aynı zamanda harflerin birbirleriyle olan kombinasyonunu belirlemeye yönelik semantik ve fonetik bir projedir.<sup>9</sup> Bu projeye göre mühmel olgusu çerçevesinde bir yığın karşılığı olmayan sözlüksel lafız teoride ortaya konmaktadır. Dolayısıyla Halil b. Ahmed'in sözlüğünde temel sistem, anlamlı-anlamsız harf dağılımı esasına dayanmaktadır. Öğrencisi Sîbeveyh'in (ö. 180/794) kitabında da, kelimeler bir yana, dilcinin kendi tabiriyle gayr-ı musta'mel pek çok kalıp bulunur.<sup>10</sup> Bunlar her lafzın bir anlam için vaz'ı ilkesiyle çatışır gözükse de, konuyu biraz irdeleyince söz konusu kullanım dışı kalıp ve kelimelerin lafız-mana bütünlüğü ilkesinin

3 Yusuf,12/2; Taha, 20/113; Zümer,39/28; Fussilet, 41/3; Şura, 42/7; Zuhuf, 43/3.

4 Fussilet, 41/44.

5 Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Muhezzeb fî mâ vaka'a fîl-Kur'ân mine'l-mu'arreb*, thk. et-Tihâmî er-Râcî el-Hâşimî, Sundûku lhyâi't-Turâsî'l-İslâmî, Magrib, ts., s. 57. Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1987, I, 178. Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'ân*, ed. B. Bhattacharyya, Kahire, 1957, s. 8.

6 Suyûtî, *el-İtkân*, a. yer.

7 Suyûtî, *el-Muhezzeb*, s. 58.

8 Elzbieta Gorkha, "Arabic Dictionaries in Anagrammatical Arrangement", *Folia Orientalia*, Wrocław-Krakow, 1985-1986, XIII, s. 163.

9 Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsü'l-lügavî 'inde'l-'arab ma'a dirâsetin li-kadiyyeti't-te'sir ve't-teessür*, Kahire, 1997, s. 264.

10 Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, Bulak, 1316/1898, II, 315

ihlali anlamına gelmediği görülür. Zira bunlar da sonuçta anlamlandırılmayı bekleyen kılıflardır.

Dilde karşılığı olan müsta'mel kelimelerin dilde henüz tedavüle konmamış olan ses bağdaşıklıklarından üstünlüğünün olup olmadığı veya hâlihazırda dilde kullanılan kelimelerin, kendi aralarında değer bakımından bir hiyerarşiye tabi olup olmadığı ise farklı tartışmalara konu olmuştur. Abdulkâhir el-Cürcânî "iki kelime arasında manalarına delâletleri noktasında bir üstünlük var mıdır? Bir kelimenin diğerine göre, vazedildiği anlama delâleti daha çok olabilir mi? Örneğin *racul* kelimesinin *feres* kelimesine göre anlamını daha iyi gösterdiği söylenebilir mi? (...)"<sup>11</sup> sorusunu sorduktan sonra "kelimelerin mücerret lafızlar ve tek tek kelimeler olarak birbirlerinden bir üstünlüğü yoktur. Sorun bir lafzın kendi anlamına değil, cümle içinde kendinden sonraki kelimenin anlamına uygun olup olmamasında yatar"<sup>12</sup> cevabını vermektedir. O halde cümle içerisindeki bağdaşıklığın bir haritası çıkarılabilir mi?

## B. Mecaz Kavramının Arka Planı

### *Lafız ve Mana Eksenli Cümle Bağdaşıklığı Haritaları*

Arap dil geleneğinde erken dönemden itibaren gerek kelimelerin harfleri, gerekse de cümle bazında kelimeler arasındaki bağdaşıklık inceleme konusu yapılmıştır. Kelimelerin harflerinin dayandığı seslerin bağdaşıklığı ile ilgili haritaların, anlam ile doğrudan bağlantısı yoktur. Bu bağdaşıklık türü daha çok ibdâl adıyla bilinse de dil geleneğinde te'âkub, mu'âkabe ve nezâir gibi adlarla da anılmaktadır. Özellikle İbdâl-i lugavî denilen "ses bağdaşıklığı haritaları" ilgi çekici bir gayretin ürünüdür. 'İki sesin birbirine alternatif oluşturmasını', bir başka deyişle 'anlam birliği içindeki iki kelimedede birbirine karşıt iki sesin varlığını' ifade eden *mu'âkabe/te'âkub* kavramı, bazı derin fikir ayrılıklarına da konu olmuştur.

Dil geleneğinde semantik alan tartışmalarına benzer şekilde fonetik ses bağdaşıklığı asıl-fer ekseninde bir hiyerarşik yapıya oturtulmak istenmiştir. Ebu't-Tayyib el-Lugavî (ö. 351/962) konuyla ilgilenmiş en önemli dilcilerden biridir.<sup>13</sup> Bu ses merkezli tartışmalar konuyu zamanla, tesâkub ve iştikâk-ı kebir gibi kuramlarla semantik bir boyuta taşımıştır. Örneğin İbn Cinnî'nin (ö. 392/1001) ortaya attığı<sup>14</sup> büyük iştikâk (metathesis) kuramına göre kelimedeki harflerin sırasının değiştirilmesi ile yeni kelimeler türetilmektedir.<sup>15</sup>

11 Abdulkâhir Cürcânî, *Delâilu'l-l'câz fî 'ilmi'l-me'ânî*, nşr. Muhammed Reşid Rızâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1415/1994, s. 47.

12 Cürcânî, *age.*, s. 48-49.

13 Ebû't-Tayyib el-Lugavî, *Kitâbu'l-ibdâl*, nşr. 'İzzüddîn et-Tenûhî, Dimeşk, 1379/1960., s. 13-14.

14 Bkz. Huseyn Vâlî, "Sebîlu'l-istikâk beyne's-semâ' ve'l-kıyâs", *Mecelletu Mecma'il-Lugati'l-'Arabîyye el-Melekî*, c.II, Kahire, Mayıs-1935, s. 200.

15 Ebû'l-Feth 'Osmân b. Cinnî., *el-Hasâis*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire, 1952-56, I, 44, 46.

Önceleri fonetik ve giderek semantik boyutta yürütülen ses bağdaşıklığına ilişkin çalışmalar, kelime düzeyinde gerçekleştirilen çalışmalardır. Oysaki cümle düzeyinde, mecaz konusunu da yakından ilgilendiren bir tartışma çok erken bir dönemden itibaren Arap dil geleneğinin gündemindedir. Hatta bu tartışma fonetik sistem üzerindeki tartışmaya göre çok daha derin ve girift bir tartışma olarak sürdürülmüştür. Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ta sistemleştirdiği dağılım şeması bu anlamda ilgi çekicidir. Söz konusu şema yapı üzerinden giderek anlam ve yapı ile ilgili dilsel kullanımların bir kısmını formüle etmek üzere geliştirilmiş bir projedir. Sibeveyh sözdizimi ve anlamla ilgili olarak ifadelerin kabul edilebilirlik derecelerini ele aldığı bir bölümde üç belirgin özellik ve bunların dağılımı üzerinde durmaktadır.

(1)Nahiv 'cümle yapısı' ile ilgili ayırt edici özellik (dilsel altyapı):

(2)Nahiv "cümle yapısı" ile ilgili ilişkiler ağı (dilsel üst yapı)

(3)Semantik 'anlamsal' özellik

Sibeveyh, cümle yapısını altyapı ve üstyapı olarak iki eksen de değerlendirir. Alt yapıyı + Müstakim ve - Muhal çiftleri oluştururken üstyapıyı + Hasen ve - Kabih çiftleri belirler. Bu iki eksene semantik bir çift daha ekleyen Sibeveyh, + Gayru kizb ve - Kizb çifti ile şemaya farklı bir boyut katar. Bu özelliklerin birbirleri ile olan dağılımına göre Sibeveyh ifade tarzlarını aşağıdaki beş gruba ayırır.

1	1(+)^2(+)	Müstakim -Hasen
2	1 (-)	Muhal
3	1(+)^3(-)	Müstakim +Kizb
4	1(+)^2(-)	Müstakim -Kabih
5	1(-)^3(-)	Muhal-Kizb

Kabih, hasen gibi değerler lafızdaki düzgünlüğü ve bozukluğu ifade etmektedir ve bunların mana düzeyinde bir işlevi yoktur.<sup>16</sup> Buna mukabil müstakim ise anlam düzeyinde bir terimdir.<sup>17</sup> Bir cümlelerin müstakim olabilmesinde tüm temel öğelere sahip olması, her bir öğenin sözlük anlamında kullanılması ve öğelerle anlam arasında bir denklik bulunması şartları aranır. Müstakimin zıttı muhaldir. Sibeveyh'in terminolojisinde muhal, anlam düzeyinde imkânsız olan yapı ve cümleleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Muhal yapılarında ilk iki şarta uyulmuşken, "öğelerle anlam arasında bir denklik bulunması" şeklindeki son şarta uyulmamaktadır.<sup>18</sup> Örneğin *eteytüke gaden* 'yarın sana geldim' ve *se-âtiğe emsi* 'dün sana geleceğim' cümleleri, muhaldir, yani anlamca geçersiz yapılarıdır.<sup>19</sup> Çünkü bu cümlelerdeki fiillerin ve zarfların zamanları birbirleriyle çatışma hâlinindedir.

16 Sa'îd Hasen Buhayrî, *'Anâsıru nazariyye fi'n-nahwi fi kitâbi Sibeveyh*, Mektebetu'l-Angelo el-Misriyye, Kahire, 1410/1989, s. 158.

17 Buhayrî, *age.*, s. 157.

18 Buhayrî, *age.*, s. 156.

19 Sibeveyh, *age.*, I, 25.

Sibeveyh dağılım şemasında müstakim-kizb yapısı ile mecaza işaret etmektedir.<sup>20</sup> Buna göre, *hameltü'l-cebel* "dağı sırtlandım" ve *şeribtü mâe'l-bahr* "denizin suyunu içtim" gibi cümleler mecazi yapılarıdır.<sup>21</sup> Gerçekte dağı sırtlanılarak taşınamayacak bir nesnedir. Dolayısıyla bu cümle hakikat olmaz ve buna ancak yalan (kizb) denilebilir. Bütün deniz suyunun içilmiş olması da olanak dışıdır. Her iki ifadede de bir abartı (mübalağa/hiperbol) söz konusudur. Şu kadar var ki Sibeveyh'in kullandığı kizb terimi her ne kadar sözlük olarak "yalan" anlamında ise de burada bu cümlelerin gerek yapısal, gerekse semantik açıdan geçerliliğini kabul eden dilci tarafından kizb terimi doğrudan "mecaz" anlamında kullanılmaktadır.

Bazıları Sibeveyh'in, mecazi "anlam genişlemesi" ve "hazif"ten ibaret gördüğünü; Müberred'in, Sibeveyh'in bu görüşüne mübalağa adıyla yeni bir madde eklediğini belirtmektedir.<sup>22</sup> Fakat Sibeveyh'in söz konusu örnekleri incelendiğinde onun mecazda mübalağa unsurunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Gerçekte Müberred'in Sibeveyh'ten ayrıldığı husus teşbihin mecaz olmayıp, hakikatin ta kendisini ifade ettiği şeklindeki görüşüdür.<sup>23</sup>

Burada mecaz açısından bizi ilgilendiren diğer bir konu Sibeveyh'in kizb teriminin sonraki dilcilerce bir manipüle aracı olarak kullanılmış olmasıdır. Bu doğrultuda Ebû İshâk el-İsferâyîni (ö. 418/1027)<sup>24</sup> ve İbn Teymiye (ö. 728/1327) sadece Kur'an'da değil, Arapçada mecazın olmadığını iddia etmektedirler. Hatta İbn Teymiye; Sibeveyh ve Ebû Amr b. el-'Alâ' (ö. 154/771) gibi dilcileri kendi görüşüne referans vermektedir.<sup>25</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye de (ö. 751/1351) bu konuda hocasının görüşünü savunmaktadır.<sup>26</sup>

Oysaki Sibeveyh, mecaz için kizb tanımlamasını, mecazi menfi bir olgu olarak gördüğü için kullanmış değildir. Buna mukabil Ebû İshâk el-İsferâyîni, İbn Teymiye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'ye göre mecaz, gerçek anlamda kizb 'yalan'dır. İbn Kuteybe (ö. 276/889) bu tezi birtakım örneklerle çürütme yoluna gitmiştir.<sup>27</sup> Sibeveyh, mecaz şekillerini tevessu' ve hazif gibi kavramlarla

20 Buhayrî, *age.*, s. 159.

21 Sibeveyh, *age.*, I, 25.

22 Müberred'in bu görüşü için bkz. Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezid el-Muberred, *el-Kâmil şerhu's-şeyh İbrâhîm ed-Delcemûni*, Mısır, 1347, I, 219.

23 'Abdulkâdir Huseyn, *el-Kur'ân ve's-sûretu'l-beyânîyye*, Nahdatu Mısra, Kahire, 1975, s. 22; nakleden: Sâvî, Ahmed 'Abdusseyyid, *Mefhûmu'l-isti'âre fi buhûsi'l-lugaviyyîn ve'n-nukkâd ve'l-belâgiyyîn dirâse târîhiye fennîyye*, el-Me'ârif, İskenderiye, 1988, s. 31.

24 Suyûtî, *el-Muzhîr fi 'ulûmi'l-luga ve erwâ'ihâ*, nşr. M. A. Câdu'l-Mevlâ vd., Kahire, ts., I, 364; Muhibbuddîn Muhammed Murtażâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, el-Matba'atu'l-Hayriyye, 1306, Mısır, I, 8. Kur'an'da mecazın olup olmadığına ilişkin tartışmalar için bkz. Bedruddîn 'Abdullah Muhammed b.'Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Ârabiyye, 1376/1957, II, 255.

25 Takiyyuddin Ahmed b. 'Abdilhalîm b. Teymiyye, *Kitâbu'l-imân*, el-Mektebu'l-İslâmî, Dimeşk, ts., s. 72.

26 Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Muhtasarü's-savâ'iki'l-mürsele*, Matba'atu'l-İmâm, Kahire, ts., s. 243.

27 İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sekar, Dâru't-Turâs, Kahire, 1973, s. 99. Benzer görüşü Mehmed Fehmi de dile getirir: "Lisân-ı Arabî'yi teşkil eden lugatların (kelimelerin) çoğu hakikî değil, mecâzî manaları muhtevîdir." Bkz. M. Fehmi, *Târîh-i Edebiyât-ı 'Arabiyye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1335/1917, I, 144.

sunarken, aynı zamanda sisteminde olumsuz bir değer olmayan 'müstakim kizb'i de mecazı karşılamak için kullanmıştır. Kizb terimi sadece "yapının gramer açısından doğru, anlamca yanlış" olduğunu belirtmektedir. Bu anlam yanlışlığı ise çoğu durumda kullanım dışı bir durumu değil, dil geleneğinde geçerli bir mecazi yapıyı ifade etmektedir. Kaldı ki Sibeveyh ansiklopedik gramer kitabında mecaz kelimesini hiç kullanmaz. O mecazdan *se'atu'l-ke'lâm, tevessu'* ve *ittisâ'* adlarıyla bahseder.<sup>28</sup> Çünkü ona göre mecaz bir anlam genişlemesi veya dil içi bir esnekliktir. Bu kavramların yanında Sibeveyh, mecazın özelliğine göre *icâz, ihtisâr, hazîf* gibi kelimeleri de kullanır.<sup>29</sup>

Dikkat edilirse Sibeveyh lafız ve mana ekseninde oluşturduğu birliklerde tüm korelasyonu işletmemektedir. Onun oluşturduğu şema bize aşağıdaki dağılım şemasını vermekle yetinmektedir.

Anlamca	Müstakim-hasen	karşıtı	Müstakim-kizb
Yapıca	Müstakim-hasen	karşıtı	Müstakim-kabih
Anlam-yapıca	Müstakim-hasen	karşıtı	Müstakim-kizb

Sibeveyh'in dağılım şemasında son olarak yer alan müstakim-hasen ve karşıtı müstakim-kabih çiftleri gramer bakımından yapının düzgünlüğünü ve ifadelerin kalitesini ifade eden kavramlardır. Bunların semantik düzeyle bir ilişkisi yoktur. Onun sisteminde pek çok şiir zarureti bu kavramlarla izah edilmeye çalışılır.<sup>30</sup>

Görüldüğü üzere çok erken bir dönemden itibaren kelimelerin anlam boyutuyla ilgili oluşturulmuş olan Sibeveyh'inki gibi bağdaşıklık modelleri hakikat ve mecaz kavramları ekseninde ortaya konmuştur. Mecazın zıddı olarak görülen "hakikat", "herhangi bir tevile gidilmeden bulunduğu anlamda kullanılan kelime ve yapı olarak tanımlanmıştır."<sup>31</sup> Sözelimi *esed* kelimesinin *aslan* anlamı hakiki anlamıdır.<sup>32</sup> Ne var ki, bunlar ilk anlamlarına delâletlerinin dışında, kinaye, istiare ve temsil gibi ikinci bir delâlet de kazanabilmektedirler.<sup>33</sup>

Sibeveyh'in modeli kendisinden sonraki bütün dilcileri etkilemesi bakımından önemlidir. Abdulkâhîr el-Cürçânî ve Sekkâkî (ö. 626/1229) gibi âlimlerin de lafız ve mana bağlantısını esas alan hakikat-mecaz dilemması ile oluşturulmuş modelleri bulunmaktadır. Sözelimi Abdulkâhîr el-Cürçânî, delâletten bahsederken, nazmı ikiye ayırmaktadır. Cürçânî'ye göre kelimenin ilk delâleti ile yetiniliyorsa bu onun hakiki anlamıdır; kelimenin anla-

28 Bkz. Sibeveyh, *age.*, I, 89, 92, 108-113, 169, 200, 200, 206-207, 242, 460.

29 Bkz. Sibeveyh, *age.*, I, 108-110; 114.

30 Tamas Ivanyi, "Kad Yecûz Fi'ş-Şi'r: On the Linguistic Background of the So Called Poetic Licences in Sibawayhi's Kitâb", *The Arabist Budapest Studies in Arabic*, sayı: 3-4, Budapeşte, 1991, s. 205.

31 Suyûti, *el-Mûzahir*, I, 368.

32 Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed b. 'Alî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1420/2000, s. 467.

33 Sekkâkî, *age.*, s. 23.

şılmasında “delâletin de delâletine” başvuruluyorsa bu takdirde istiare, kinaye ve temsil ile karşı karşıya olunabilir. Cürcanî buna nazımın delâleti adını vermektedir.<sup>34</sup> Bu görüş Cürcânî'nin nazım teorisinin temelini oluşturmaktadır. Geçmiş dilsel birikimi iyi özümsemiş biri olarak Ali Kuşçu'ya (ö. 879/1474) göre ise hakikat ve mecaz'dan her biri lugavî ve örfî olarak iki kısımdır. Örfî hâssa 'özel' ve âmme 'genel' olarak iki kısımdır. Hatta hâssa da şer'î ve gayr-ı şer'î'ye ayrılır. Esedin yirtıcı hayvana delâleti lugavî hakikat, cesur kişiyi ifade etmesi lugavî mecazdır.<sup>35</sup>

Suyûtî'nin modeli ise lafız ve mana dilemmasını izah eden modellerden en kapsamlı olanıdır. Suyûtî, Sibeveyh'in ve Cürcânî'nin aksine anlam değişmelerini cümle düzeyinde değil, kelimelerin kendi iç bünyelerinde aramaktadır. Suyûtî'ye göre “Bir kelimedede lafız ve anlam birliği varsa bu tür kelimeler müfred (özel isim)'dir. Lafız ve anlamda birlik yoksa kelime mütebâyin (cins isim)'dir. Buna anlamları birbirinden farklı bütün kelimeler (muhtelif kelime) dâhildir. Mütebâyin kendi arasında birtakım alt sınıflara ayrılır. Bazen muhtelif anlamlardan ikisinin bir kelimedede birleşmesi mümkün olmayabilir. Bu tür kelimeler mütebâyin mütefâdıla (zıt kelime)'dir. Lafız ve anlamın isim ve sıfat ilişkisi bakımından birleştiği kelimeler ise mütebâyin mütevâsıl (yakın anlamlı kelime) olarak bilinir. Bir de anlamları bir, lafızları farklı olan kelimeler vardır. Bunlar müterâdif (eşanlımlı) kelimelerdir. Bir kelimenin, lafız bir, anlamı farklı ise ve bütün bu farklı anlamlar gözetilerek vazedilmişse müşterek (çokanlımlı-eşsesli)'dir.”<sup>36</sup> Suyûtî, modelini mecazı ele aldığı sözlerle tamamlamaktadır:

Eğer tek bir anlam gözetilmiş, daha sonra hiç bir ilgi olmadan başka bir anlama aktarılmışsa kelime mürtecedir. Aktarmada her hangi bir ilgi gözetilmişse kelimeler aktarılan anlamın şöhret kazanıp kazanmamasına göre adlandırılırlar. Bu şekildeki aktarma kelimeler *salât* gibi aktarıldıkları ikinci anlamda şöhret kazanmışlarsa ilk [kaynak] kelimeye menkûl anı, yeni anlam kazanmış haliyle kelimeye menkûl ileyh (yan anlamdaki kelime) adı verilir. Eğer aktarma kelime, ikinci anlamında şöhret bulmamışsa o zaman, aktarma sürecinin ilk durumunda kelimeye hakikat (gerçek anlamlı kelime), aktarıldığı ikinci anlama ise mecaz adı verilir.<sup>37</sup>

### C. Anlamın Kaosu

#### ***Dil Geleneğinde Mecaz Tartışmaları***

Dil geleneğinde lafız-mana eksenli tartışmanın en kritik noktasını mecaz tartışmaları oluşturmaktadır. Mecazın neye tekabül ettiği konusunda önemli fikir ayrılıkları vardır. Öte yandan dil geleneğinde mecaz, istiare ve kinaye ile

34 Sâvî, *a.g.m.*, s. 83-84. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Sedat Şensoy, *Abdülkahir el-Cürcanî'de Anlam Problemi*. (Basılmamış Doktora Tezi, Tez Dnş. İsmail Durmuş), İstanbul, 2001.

35 Bkz. Musa Yıldız, “Ali Kuşçu'nun Risâle fi'l-İstîâresi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 3, İstanbul, 1999, s. 233; ayrıca daha geniş bilgi için bkz. Musa Yıldız, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-İstîâresi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002.

36 Suyûtî, *el-Muzhîr*, I. 368.

37 Suyûtî, *age.*, a.yer.

iç içe geçmiş kavramlar olarak görülmektedir. Dolayısıyla mecaz bir dilciden diğerine farklı adlandırmalar, tanımlamalar veya tasnif şekillerine tabi tutulmaktadır. Terimleşme sürecinde bu doğalsa da söz konusu terimlerin istikrar kazanmasından sonra bile mecaz ve bağlı kavramlar farklı tartışmalara konu olmuştur.

Halil b. Ahmed, Zemahşerî (ö. 538/1143) ve İbn Manzûr (ö. 711/1311) gibi dilciler, mecazın *cevz* kökünden türediği görüşünü benimseyerek kelimeye sözlük anlamı itibarıyla yolu aşmak anlamını yüklemektedirler. Buna göre Arapçada mecaz *mimli mastar* ve *ism-i mekân* kabul edilebilir. Fakat mecaz terimi daha çok *mimli mastar* kabul edilmektedir.<sup>38</sup> İbn Fâris (ö. 395/1004) mecaza kaynaklık eden kelimenin iki yorumunun olabileceğini söylemektedir. Bunlardan biri *aşmak* anlamındaki *cevz* köküdür; diğeri ise *bir şeyin ortası* demek olan *cevzâ'* kelimesidir.<sup>39</sup> Yahyâ b. Hamza el-'Alevî (ö. 749/1348)'ye göre ise *câze yecûzu* kökünden alınan mefa'al kalıbındaki mecaz kelimesi, ya bu fiilin aşmak anlamındaki 'müteaddî'sinden; ya da gerekliliğin zıttı olan *cevaz* 'olasılık' ifade eden lâzımından alınmış olabilir. Fakat Alevî'ye göre "aşmak" anlamının esas alınmış olması daha doğrudur.<sup>40</sup>

Mecazın terim düzeyindeki tanımlamalarında da aşmak anlamının esas alındığı hissedilir. Bu bağlamda mecazın terim anlamı konusunda bilim adamlarının az çok birbirinden farklı görüşleri olmakla birlikte bütün tanımlar mecazın, bir kelimenin gerçek anlamı aşarak yeni bir anlam kazanması noktasında birleşirler.<sup>41</sup>

İlk defa mecaz kelimesini bu günkü anlamında olmasa da literatüre sokan Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Musennâ'dır.<sup>42</sup> Ebû 'Ubeyde mecazı bir kelimenin tefsiri ve yorumu anlamında kullanmıştır.<sup>43</sup> Ne var ki Ebû 'Ubeyde mecaz kelimesini istiare anlamına gelecek şekilde de kullanmaktadır.<sup>44</sup> Aslında bu sonraki dilcilerde de görülen bir şeydir. Zira istiare müteahhirun dilcilere göre de mecazın alt bir grubunu oluşturur.

Ebû 'Ubeyde'nin çağdaşı Ferrâ mecaz kelimesini hiç kullanmaz. Çağdaş araştırmacılardan Ebû Zeyd, Ferrâ'nın, mecaz teriminin bir türevi olan *tefa'* ul kalıbının *ism-i fâilini* kullandığını söylese de<sup>45</sup> bu iddia söz konusu kelimenin yanlış okunmasına bağlı olmalıdır. Mecaz terimi Ebû 'Ubeyde'den sonra gi-

38 Tuveynî, Hâmid Âdem, "Ma'a müeyyidi'l-mecâz ve münkirihî", *Mecelletu Mecma'i'l-Lugati'l-Ürdünî*, sayı: 27-28, Şevvâl 1405/1985, Ürdün, s. 65.

39 Bkz. İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, nşr. 'Abdusselâm Hârûn, Kahire, 1969, I, 494; Hâmid Âdem Tuveynî, a.g.m., s. 63-64.

40 Yahyâ b. Hamza b. 'Alî b. İbrâhîm el-'Alevî, *et-Turâzu'l-mutedammin li-esrârî'l-belâga ve 'ulümü hakâ'iki'l-câz*, nşr. Seyyid b. 'Alî el-Marsîfî, Matba'atu'l-Muktataf, Mısır, 1332/1914, I, 63.

41 Tuveynî, a.g.m., a. yer.

42 Muhammed el-Hadır Huseyn, "el-Mecâz ve'n-nakl ve eseruhâ fi hayâtî'l-lugati'l-arabiyye", *MMLAM*, sayı: 1, Kahire, 1353/1934, s. 292.

43 Sâvî, *age.*, s. 17.

44 Sâvî, *age.*, s. 18.

45 Bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-'akli fi't-tefsir*, ed-Dâru'l-Beydâ, Kahire, 1996, s. 103.

derek nispeten belirgin bir tanıma ulaşmaktadır. Câhız 'Bu onların Kıyamet günündeki ziyafetleridir' ayetinde<sup>46</sup> azabın ziyafet kavramıyla ifade edilmesini mecazla açıklamaktadır.<sup>47</sup> Câhız'a göre, mecaz hakikatin mukabilidir.<sup>48</sup> Ne ki mecaz hicri üçüncü asırda bile hâlâ tartışmalı bir konudur.

Mecaz Sibeveyh'in terminolojisinin yanlış yorumlanmasının da etkisiyle hakikatin zıttı ve yalan olarak görüldüğünden Kur'an'da yalan olamayacağına göre mecaz da olmaması gerektiği şeklindeki dilsel görüş zamanla yaygınlık kazanmıştır. Câhız'ın öğrencisi İbn Kuteybe mecazın reddinin Kur'an'a bir iftira olduğunu ifade etmektedir.<sup>49</sup> İbn Kuteybe'nin düşüncesinde mecaz ile istiarenin iç içe olduğunu da unutmamak gerekir,<sup>50</sup> hatta ona göre pek çok teşbîhî ve temsilî unsur mecazdır.<sup>51</sup>

Dil geleneğinde mecaz adıyla yapılan tartışmaların aslında daha geniş bir zemine oturduğu söylenebilir. İbn Kuteybe'nin mecazla ilgili bu geniş bakışında yalnız olmadığı aşikârdır. İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908), 'Alî b. 'Abdil'azîz el-Cürcânî (ö. 392/1001-1002) ve Ebû Bişr el-Âmidî (ö. 371/981) de mecazi istiarenden ayırmazlar.<sup>52</sup>

İbn Cinnî mecazı ittisâ' 'anlam genişlemesi', tevkîd 'pekiştirme' ve teşbîh 'benzetme' olarak üç grupta değerlendirir.<sup>53</sup> Aynı dönemde İbn Fâris'in bakışı geleneksel bakışa uygundur. İbn Fâris de, mecazı istiare ile aynı görme eğilimindedir.<sup>54</sup> Dönemin diğer bir dilbilimcisi Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395/1004), mecazın dildeki varlığını kabul ederken, belirli bir tanım yapmaktadır. O, mecazı bazen kinaye;<sup>55</sup> bazen istiare<sup>56</sup> ile karıştırır. Bâkîllânî de mecaz ile istiareyi bir görenlerdendir.<sup>57</sup> Şerîf er-Radî (ö. 406/1016) mecaz ile istiareyi ayırmıyış kullanır.<sup>58</sup> İbn Raşîk (ö. 456/1064)'e göre ise teşbîh mecazın bir cüzüdür.<sup>59</sup> Hatta mecazın nihai noktası istiare-i mekniyyedir.<sup>60</sup>

Bu yaklaşımlardan mecazın daha çok istiare ile bir tutulduğu anlaşılır. Bu ise mecazı, mecazi alakalar kriteri ile tanımlamayı güçleştirmektedir. Zira

46 Vâkıa, 56/56.

47 Ebû Osman Amr b. Bahr Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1968, I, 153.

48 Sâvî, *age.*, s. 37.

49 İbn Kuteybe, *age.*, s. 132.

50 İbn Kuteybe, *age.*, s. 133.

51 Bkz. İbn Kuteybe, *age.*, s. 86, 103; Sâvî, *age.*, s. 20.

52 Tuveynî, a.g.m., s. 72.

53 Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, II, 442.

54 Bkz. İbn Fâris, *es-Sâhibî fi fihri'l-luga ve süneni'l-'arab fi kelâmihâ*, thk. Mustafâ eş-Şuveymî, Müessesetü A. Bedrân, Beyrut, 1382/1963, s. 168.

55 Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, nşr. Muhammed 'Alî el-Becâvî Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, 1971, I, 268.

56 Askerî, *age.*, I, 276.

57 Ebû Bekr Muhammed b. el-Hatîb el-Bâkîllânî, *İcâzu'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Dârü'l-Ma'ârif, Kahire, ts. s. 107-109.

58 Sâvî, *age.*, s. 67.

59 Bkz. İbn Reşîk, Ebû 'Alî el-Hasen, *el-'Umde fi mehâsini's-ş-îr ve âdâbihi ve nakdihi*, nşr. M. Muhyiddin 'Abdulhamid, Dârü'l-Cil, Beyrut, 1982, I, 268.

60 Mustafâ Nâsîf, *es-Süretü'l-edebiyeye*, Mektebetü Mısra, Kahire, ts., s. 187.



dil geleneğinde bugün anladığımız çerçevede mecaza salt parça-bütün, kapsam, sebep-sonuç gibi ilgi düzeyleriyle yaklaşılmamakta,<sup>61</sup> -içerdiği benzerlik ilgisi bakımından- bir alt grup statüsündeki istiare ile zaman zaman özdeşleştirilmektedir. Bu ise mecazı öncelikle istiare ve giderek kinaye, temsil gibi kavramlarla özdeş ya da iç içe kılmaktadır.

Konuya Kur'an'da mecaz olmaması gerektiği şeklindeki dogmatik tutum dâhil olduğunda ise mecazı tanımlamak daha da güç bir hâl almaktadır. Örneğin İbn Hazm (ö. 456/1064) Arapçada mecaz olduğunu iddia ederken, Kur'an'da mecaz olmadığı düşüncesini dile getirmekte, bunu hakikatin zıttı ve yalan olarak gördüğü mecazdan Kur'an'ı kurtarma gayesiyle yapmaktadır. İbn Hazm, bu yaklaşımıyla dogmatik kaygılarla dilbilimsel açıdan kavramsal bir kaos oluşturmaktadır. O mecaz kelimesini kullanmamak için *nakil* kelimesini kullanmakta ve ayetlerde bazı kelimelerin sözlük anlamlarından başka anlamlara nakledildiğini salât, zekât, hac, sıyâm gibi kelimelerin ilk anlamları düşünülerek bunları birer mecaz kabul etmenin doğru olmayacağını, bilakis bunlara ism-i hakikî demek gerektiğini ifade etmektedir.<sup>62</sup> Bu görüş giderek bilimsel çevrelerde "mecaz yaygınlaşınca örfe hakikat olur."<sup>63</sup> şeklinde temel ilke hâline gelmiştir.

Yalan olarak görülen mecazın yanı sıra istiarenin de Kur'an'da belli çevrelerce reddedilmesinin ardında yatan olgu nedir? Bunun cevabı açıktır. İstiare içerdiği mübalağa unsurları nedeniyle mecaz gibi 'yalan' olarak görülmüştür.<sup>64</sup> Gerçekte istiarelerde retorik-metaforik hareket' arasında diyalektik bir süreç yaşanmaktadır. Varlık şemasında kırılma karşısında direnç gösteren insan zihni istiare ile yeni bir varlık kategorisi kurma denemesine girişmektedir.<sup>65</sup> Bu tür teşbih ve mübalağa olgularını yalana indirgemek, insan zihninin tahayyül gücünü küçümsemek olur.

Mecaz ile istiare arasındaki denklem gelenekte bazı dilciler tarafından mecazın, istiareyi içine aldığı; bazıları tarafından ise istiarenin mecazı kapsadığı bir kavramsal ilişki çerçevesinde ele alınmıştır. Kinaye de bu bağlantı içinde değerlendirilmiştir. Kudâme b. Ca'fer kinayeyi (ö. 337/948) *irdâf* adıyla anmaktadır.<sup>66</sup> Kudâme'nin kinayeyi *irdâf* olarak anmalarının nedeni, kinaye olgusuyla asıl anlam dışlanmadan yeni bir anlamın ifade edilmesidir. 'Alevî kinayeyi mecazın rükünlerinden biri olarak görmektedir.<sup>67</sup> "Kinaye, hakikat

61 Mecaz-ı mürseldeki alâkaların sayısı âlimden âlime değişmektedir. Kazvîni'ye göre sekiz, Ebû Hâmid el-Gazâlî ve İbnü'l-Esir'e göre on dört, Süyûtî'ye göre yirmi kadar, Bedrüddin ez-Zerkeşî'ye göre yirmi altısı temel olmak üzere otuz bir tanedir. Yûsuf Ebu'l-Addûs, *el-Mecâzu'l-mürsel ve'l-kinâye: el-eb'âdu'l-ma'rifiyye ve'l-cemâliyye*, el-Ehliyye li'n-Neşr, Lübnan, 1998, s. 49.

62 İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1405/1985.IV, 413.

63 Bkz. Süyûtî, *el-Muzhîr*, I, 368.

64 Sâvî, *age.*, s. 26.

65 Paul Ricoeur, *The Metaphorical process as cognition; Imagination and Feeling*, s.141; nakleden: Zennâd, el-Ezher, *Durûs fî'l-belâgatî'l-'arabiyye nahve ru'yetin cedîde*, el-Merkezu's-Sekâfî el-'Arabî, Kazablanka, 1992, s. 60-61.

66 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-şî'r*, Cevâib Matbaası, İstanbul, 1302, s. 88-89.

67 'Alevî, *age.*, s. 364.

ile mecaz arasında aracı (vasıta) olarak görülmüştür"<sup>68</sup> Kinayedede hakiki ve mecazi anlam arasında bir ortak payda (vasf-ı câmi) gereklidir."<sup>69</sup>

Kinaye kavramıyla beraber ele alınan terimlerden mümâsele ise 'Askerî, tarafından "konuşmacının sözlük anlamı farklı olan bir kelimeyi muradına uygun diğer bir anlama gelecek şekilde kullanması" şeklinde tanımlanır.<sup>70</sup> Ancak Sekkâki kinaye ile mecazi belirgin olarak birbirinden ayırt etmiştir. İbnu'l-Esir (ö. 637/1239) ve nihayet Kazvîni (ö. 739/1338) ile taşların iyice yerine oturduğu söylenebilir.<sup>71</sup>

Arap filolojisinde mecazı en iyi tanımlayacak olan şey, mecazi anlamlar konusunda rastlantısallığın reddi olgusudur. Zaten mecaz kavramı ile ilgili olarak geliştirilmiş olan *alâka* terimi bu amaçla kurgulanmıştır. Buna göre bir kelime aradaki bir ilgi nedeniyle ad olduğu nesne dışındaki bir nesneye -bilinçli bir şekilde- ad olmaktadır. Mecazda hakikî anlamın anlaşılmasını engelleyen ipuçları olduğu öngörülmektedir. Her mecazda var olan bu ipuçları *el-karînetü'l-mân'ia* adıyla anılmaktadır. Bir kelimenin gerçek anlamından mecazi bir anlama aktarılması ise *mulâhaza* kavramıyla ifade edilmektedir.<sup>72</sup>

Mecaz şemsiye bir kavram olarak kabul edildiğinde ve alt kavramların sınırları iyi çizilmek kaydıyla bu hususta terminolojik olarak bir problem olmadığı söylenebilir. Öyleyse mecaz iki anlam arasındaki mümkün bütün alâkaları içine alan bir terimdir. Bu alâkaların durumuna göre, mecaz; mecâz-ı akli, mecâz-ı lugavî ve kinaye türlerine ayrılmaktadır. Mecâz-ı lugavî ise kendi içerisinde mecâz-ı mürsel ve istiâre kısımlarından oluşmaktadır.<sup>73</sup>

### D. Yeni Lengüistik Yorumların Gölgesinde Mecaz

Mecaz olgusu batı dilleri ile ilgili üretilen kavramlar çerçevesinde farklı boyutlarda da ele alınmaktadır. Modern dilbilimde *anlam daralması* (tahsisu'd-delâle/tazyîk) ve anlam genişlemesi (ta'mîmu'd-delâle/ittisâ'), adları ile anılan olguları da mecazın kapsamı altında görmek gerekir.<sup>74</sup> Batılı yaklaşımların etkisiyle Arap filolojisinde birtakım mecâz-ı mürsel dallarını müstakil

68 Desûki, Muhammed b. Ahmed, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtasari's-sâdi 'ala't-telhis*, Matba'atu'l-Hâc Muharrem Efendî, İstanbul, 1290, II, 478.

69 İbnü'l-Esir, Ziyâuddin, *el-Meseli's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, nşr. Ahmed el-Hüfi vdğ., Kahire, ts., III, 52. İbnü'l-Esir, kinâye, istiâre ve mecâz arasındaki ilişki denklemini şu sözlerle belirginleştirmiştir: "Her kinâye bir istiâre, her istiâre ise bir mecâzdır." Bkz. İbnü'l-Esir, *age.*, III, 55.

70 Askerî, Ebü Hilâl, *Kitâbu's-sinâ'ateyn el-kitâbe ve's-şi'r*, nşr. Muhammed 'Ali el-Becâvi Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, 1971, I, 389.

71 Şeyhün, Muhammed es-Seyyid, *el-Uslûbu'l-kinâi neş'etuhu, tatavvuruhu belâgatuhu*, Mektebetü'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1398/1978, s. 55.

72 Zennâd, *age.*, s.43-44.

73 Zennâd, *age.*, s. 45. Arapçada olduğu gibi Türk edebiyatındaki yapıda bu şablon üzerinde kurulmuştur. Bkz. Ahmed Cevdet, *Belâgat-ı Osmaniye*, Nişan Berbeyan Matbaası, İstanbul, 1311, s. 113, 118.

74 Anlam değişimleri, nedenleri ve çeşitleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. M. Ali Şimşek, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri, *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, Ankara, Yaz-2001, s. 96-102.

olarak değerlendirme eğilimi görülmektedir. Bu doğrultuda alt türün (nev'), tür (cins) adıyla anılması imtidâd (extension) ilgi duyulan bir konudur. Türün (cins), alt tür (nev') adıyla anılması da inhisâr (restriction) benzer şekilde çağdaş Arap dilcilerinin ilgi alanına girmiştir.<sup>75</sup>

Günümüzde dil retorik boyut kadar iletişim aracı olarak da mecazdan oldukça fazla yararlanmaktadır. Zira modern dönemde kültürel geçişler ve transformasyonlar bir hayli çoktur. Lengüistik bir ilke olarak "Sözlüksel öğeler dar bir çevreden geniş bir çevreye aktarıldıklarında anlamca genişler; geniş bir çevreden dar bir çevreye geçerken ise anlam daralmasına uğrarlar."<sup>76</sup> Dolayısıyla günümüz Arap dilbilimcileri, bu çerçevede mecaz konusunda etimolojik değişimlerle geçmişe göre daha fazla ilgilidirler. Bilindiği gibi geleneksel Arap filolojisi mecaz konusundaki ilgisini etimolojiden çok belagete yöneltmiştir.

Günümüzde batılı yaklaşımların etkisiyle kavramlaşmış etimolojik istiare yeni bir olgudur. Zira istiare gelenekte edebî istiareyi ifade etmektedir. Oysa pek çok çağdaş Arap dilcisine göre etimolojik istiareler gerçekte hakikat lafızlarıdır; bunlara mecaz denemez. Örneğin sözlüksel istiareler durumunda olan örfî ve dini kelimeler incelendiğinde bunların edebî istiarelerdekinin aksine, karinelerinin olmadığı görülür."<sup>77</sup> Bu yönüyle modern Arap filolojisi, etimolojiye kayan batılı bir düşünüş tarzına bürünmüş görünmektedir.

Modern dilbilimde mecaz karşılığı olarak metaphor, catachresis, trope, metonymy, synecdoche gibi kelimeler kullanılmaktadır. Arap filolojisinin kavram alanına tam olarak uymayan söz konusu terimlerin tanımlarında birbirine uymayan görüşler olduğu da bilinmektedir.<sup>78</sup> Fakat yine de bir ölçüye kadar batıdaki ile Arap filolojisindeki yaklaşımlar arasında ortak özelliklerin peşine düşülebilir.

İstiare ve mecaz konusunda Arap filolojisindeki ve batıdaki dilbilimsel değerlendirmeler, tarihsel süreçte kişiden kişiye değişiklik gösterecek şekilde zengin bir birikim sunmaktadır. Şu kadar var ki son tahlilde istiare ile mecaz, ilgi düzeyleri bakımından farklı unsurlar olarak görülmekte, mecaz parça, bütün, kapsam, sebep-sonuç gibi farklı ilgi düzeylerine bağlanırken, istiare teşbih alakası/benzerlik ilgisi ile açıklanmaktadır. "Ne var ki Batılılar parça-bütün (cüz-kül) ilişkisini mecâz-ı küllî (synecdoche) adıyla anarken, bu Arap filolojisinde mecâz-ı mürsel olarak bilinmektedir. Araplar ve Batılılar mecâz-ı mürselin gerçekten ad olduğu nesne ile sonradan edindiği anlam

75 Ebu'l-Addûs, *age.*, s. 96-97.

76 Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Multilingual Yayınları, İstanbul 1998, s. 126.

77 Süleymân el-Hammâş, "Esmâ'u'l-hayavâni'l-musta'mele fi hukûli'l-cemâd", <http://www.angelfire.com/tx4/lisan/hayawan.htm>

78 Bkz. Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of The Creation of Meaning in Language*, İngilizce'ye çev. Robert Czerny, University of Toronto Pres, Toronto, 1991, s. 55-59.

doğrultusunda ad olduğu nesne arasında bir ilişki görmeleri bakımından da tam bir uyum içindedirler. Arap filolojisinin mecaz-ı mürselin delâlet ettiği nesnelere bakımından bir taksim yapmaması ise batılı yaklaşımdan ayrılan bir husustur.”<sup>79</sup>

### **Sonuç**

Geleneksel Arap dilbilim çalışmaları lafız-mana eksenli bir lengüistik bakış açısına dayanmaktadır. Dilbilimde bu bakış açısının dayandığı birtakım dil teorileri ve bazı teolojik yaklaşımlar çerçevesinde mecaz kavramının ele alındığı görülürken mecaza hakikat kavramı ile olan ilişkisi bağlamında bazı bilim adamları tarafından yalan olma niteliği de yüklenmiştir. Bu görüş doğrultusunda Kur'an'da yalan olamayacağı düşüncesiyle, dilde mecaz olgusu bir dereceye kadar kabul edilebilirse de Kur'an'da mecazın olamayacağı ileri sürülmüştür. Dolayısıyla i'câz teorisine dayalı bu ve benzer dil dışı yorumlar gelenekte mecazla ilgili dilbilimsel değerlendirmeleri olumsuz yönde etkilemiştir.

Öte yandan tarihsel süreç içerisinde mecazın yetkin bir terim hâlini almasını etkileyecek pek çok amil, kavramın kapalı hâle gelmesine yol açmış, zaman zaman benzerlik ilgisine dayalı istiarenin bir alt tür olmak yerine mecaz ile doğrudan özdeşleştirildiği olmuştur. Geleneksel tartışmalar bir taraftan mecazın Kur'an'da olup olmadığı noktasında yürütülürken diğer taraftan mecazın varlığını kabul edenlerce mecaz salt sanatsal bir unsur olarak görülmüştür. Bu ise mecazın ve istiarenin etimolojik yönünün ihmal edilmesine neden olmuştur.

Günümüz Arap dilbilim çalışmalarında etimolojik boşluğun kapatılmasına yönelik dilbilimsel gayretler sarf edilmekte olup bu çalışmalara geleneksel kabullerin yanı sıra batı eksenli dilbilimsel kuram ve yaklaşımlar da etki etmektedir. Arap dilinin mecazı edebi metinlerde ve kendine özgü etimolojik sistemi içinde çokça kullanıyor olması, Arapça dil yapılarını ve terkiplerini tekdüze ve harcıâlem ifade şekillerinden uzaklaştırarak ona edebi bir güç vermektedir. Bu gücün tahlili sadedinde geleneksel olarak ortaya konmuş literatür, Arap dilbilim düşüncesinin zengin birikimi olarak farklı dilbilimsel modellerle mecazı tanımlama yoluna gitmekte, böylece mecaz, istiare, kinaye ve nakil gibi bağlı kavramlarla Arap filolojisi kendine özgü bir dinamik ortaya koymaktadır.

Bu sistemin kendi içindeki çelişkileri bir dereceye kadar lengüistik bir zemine dayanmakla birlikte, bunlar dилcilerin dünya görüşlerinden soyutlanamayacak para-lengüistik bir alanla da ilişkili görünmektedir. Geleneksel olarak ortaya konmuş olan dilbilimsel proje ve değerlendirmelerin bir kısmının mecaz alanında olduğu gibi disiplinler arası bir bakışı gerektirecek kadar farklı alanlarla iç içe bir yapı oluşturduğu anlaşılmaktadır.

79 Ebu'l-Addûs, *age.*, s. 45.

**Bibliyografya**

- Abdulkâdir Huseyn, *el-Kur'ân ve's-sûretu'l-beyâniyye*, Nahdatu Mısra, Kahire, 1975.
- Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsü'l-lügavî 'inde'l-'arab ma'a dirâsetin li-kadiyyeti't-te'sîr ve't-teessür*, Kahire, 1997.
- Ahmed Cevdet, *Belâgat-ı Osmaniye*, Nişan Berbeyan Matbaası, İstanbul, 1311.
- Alevî, Yahyâ b. Hamza b. 'Alî b. İbrâhîm, *et-Turâzu'l-mutedammîn li-esrârî'l-belâga ve 'ulûmu hakâ'iki'l-i'câz*, nşr. Seyyid b. 'Alî el-Marsîfî, Matba'atu'l-Muktataf, Mısır, 1332/1914.
- Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbu's-sinâ'ateyn el-kitâbe ve's-şî'r*, nşr. Muhammed 'Alî el-Becâvî Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, 1971.
- Bâkullânî Ebû Bekr Muhammed b. el-Hatîb, *İ'câzu'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, ts.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1968.
- Cürcânî, Abdulkâhir, *Delâilu'l-i'câz fî 'ilmi'l-me'ânî*, nşr. Muhammed Reşîd Rızâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1415/1994.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed, *Hâşiye 'alâ şerhi muhtasari's-sâdi 'ala't-telhîs*, Matba'atu'l-Hâc Muharrem Efendî, İstanbul, 1290.
- Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, nşr. Muhammed 'Alî el-Becâvî Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Kahire, 1971.
- Ebu't-Tayyib el-Lugavî, *Kitâbu'l-ibdâl*, nşr. 'İzzüddîn et-Tenühî, Dimeşk, 1379/1960.
- Gorkha, Elzbieta, "Arabic Dictionaries in Anagrammatical Arrangement", *Folia Orientalia*, Wroclaw-Krakow, 1985-1986, XIII, (ss. 163-168).
- Huseyn Vâlî, "Sebîlu'l-iştikâk beyne's-semâ' ve'l-kıyâs", *Mecelletu Mecma'i'l-Lugati'l-'Arabiyye el-Meleki*, Kahire, Mayıs-1935, c.II, (ss. 190-195).
- Ivanyi, Tamas, "Kad Yecûz Fî's-Şî'r: On the Linguistic Background of the So Called Poetic Licences in Sibawayhi's Kitâb", *The Arabist Budapest Studies in Arabic*, sayı: 3-4, Budapeşte, 1991, (ss. 201-216).
- İbn Cinnî Ebu'l-Feth 'Osmân, *el-Hasâis*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr, Kahire, 1952-56.
- İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi'l-luga ve süneni'l-'arab fî kelâmihâ*, thk. Mustafâ eş-Şuveymî, Müessesetü A. Bedrân, Beyrut, 1382/1963.
- İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, nşr. 'Abdusselâm Hârûn, Kahire, 1969.
- İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1405/1985.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Muhtasaru's-savâ'iki'l-mürsele*, Matba'atu'l-İmâm, Kahire, ts.
- İbn Kuteybe, *Te'vilu muşkili'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sekar, Dâru't-Turâs, Kahire, 1973.
- İbn Raşîk, Ebû 'Alî el-Hasen, *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbihi ve nakdihi*, nşr. M. Muhyiddîn 'Abdulhamîd, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1982.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed b. 'Abdilhalîm, *Kitâbu'l-îmân*, el-Mektebu'l-İslâmî, Dimeşk, ts.
- İbnü'l-Esir, Ziyâuddîn, *el-Meseli's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, nşr. Ahmed el-Hûfi vdğ., Kahire, ts.
- Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of The Qur'ân*, ed. B. Bhattacharyya, Kahire, 1957.
- Kâdî Abdülcabbâr, *el-Mugni fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl*, thk. Ebû'l-'la el-Afifi, Kahire, 1963.
- Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-şî'r*, Cevâib Matbaası, İstanbul, 1302.
- Mehmed Fehmi, *Târih-i Edebiyat-ı 'Arabiyye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1335/1917.
- Muhammed el-Hadır Huseyn, "el-Mecâz ve'n-nakl ve eseruhâ fî hayâti'l-lugati'l-'arabiyye", *MMLAM*, sayı: 1, Kahire, 1353/1934, (ss.291-302).
- Mustafâ Nâsîf, *es-Sûretu'l-edebiyye*, Mektebetu Mısra, Kahire, ts.

- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil şerhu's-şeyh İbrâhîm ed-Delcemûnî*, Mısır, 1347.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-'akli fi't-tefsîr*, ed-Dâru'l-Beydâ, Kahire, 1996.
- Ricoeur, Paul, *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of The Creation of Meaning in Language*, University of Toronto Pres, Toronto, 1991.
- Sa'îd Hasen Buhayrî, '*Anâsuru nazariye fi'n-nahvi fi kitâbi Sîbeveyhi*, Mektebetu'l-Angelo el-Misriyye, Kahire, 1410/1989..
- Sâvî, Ahmed 'Abdusseyyid, *Mefhûmu'l-isti'âre fi buhûsi'l-lugaviyyîn ve'n-nukkâd ve'l-belâgiyyîn dirâse târihiye fenniyye*, el-Me'ârif, İskenderiye, 1988.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed b. 'Alî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1420/2000.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, Bulak, 1316/1898.
- Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1987.
- Suyûtî, Celâluddîn *el-Muhezzeb fi mâ vaka'a fil-Kur'ân mine'l-mu'arreb*, thk. et-Tihâmî er-Râci el-Hâşimî, Sundûku İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Magrib, ts.
- Suyûtî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*, nşr. M. A. Câdu'l-Mevlâ vd., Kahire, ts.
- Süleymân el-Hammâş, "Esmâ'u'l-hayavâni'l-musta'mele fi hukûli'l-cemâd", <http://www.angelfire.com/tx4/lisan/hayawan.htm>.
- Şehristanî, *el-Mîel ve'n-nihal*, Mektebetü'l-İslâmî'l-âlemiyye, Kahire, ts.
- Şeyhûn, Muhammed es-Seyyid, *el-Uslûbu'l-kinâi neş'etuhu, tatavvuruhu belâgatuhu*, Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, 1398/1978.
- Şimşek, M. Ali, "Delâlet Kavramı Çerçevesinde Lafız ve Anlam İlişkileri, *Nûsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, Ankara, Yaz-2001, (ss. 96-102).
- Tuveynî, Hâmid Âdem, "Ma'a müeyyidi'l-mecâz ve münkirihî", *Mecelletu Mecma'i'l-Lugati'l-Ürdünî*, sayı: 27-28, Şevvâl Ürdün, 1405/1985, (ss. 63-93).
- Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Multilingual Yayınları, İstanbul 1998.
- Yıldız, Musa, "Ali Kuşçu'nun Risâle fi'l-İstiâresi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 3, İstanbul, 1999, (ss.215-234).
- Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-İstiâresi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002.
- Yûsuf Ebu'l-'Addûs, *el-Mecâzu'l-mürsel ve'l-kinâye: el-eb'âdu'l-ma'rifiyye ve'l-cemâliyye*, el-Ehliyye li'n-Neşr, Lübnan, 1998.
- Zebidî, Muhibbuddîn Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, el-Matba'atu'l-Hayriyye, Mısır, 1306.
- Zennâd, el-Ezher, *Durûs fi'l-belâgati'l-'arabiyye nahve ru'yetin cedîde*, el-Merkezu's-Sekâfi el-'Arabî, Kazablanka, 1992.
- Zerkeşi, Bedruddîn 'Abdullah Muhammed b. 'Abdillâh, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Ârabiyye, 1376/1957.

## MECÂZ TERİMİNİN GELİŞİM SÜRECİNDE EL-FERRÂ'NIN YERİ\*

Selim TÜRCAN\*\*

### ÖZET

el-Ferrâ'ya, mecâz teriminin gelişim sürecinde nadiren yer verilir. Bize göre onun kelâmî eğilimi veya mutezili olduğu iddiası göz önüne alınırsa; yani zihin durumu dikkate alınırsa mecâz teriminin gelişim sürecinde bir yerinin olduğu varsayılabilir. Çünkü söz konusu terim, en az bir dilbilim terimi olduğu kadar, teolojik bir terimdir de. Bu açıdan bakıldığında, onun mecâzî kavrayışında teolojik etkiye dair çok net tespitlerde bulunamasak da, çağdaşı Ebû Ubeyde'den daha yetkin bir seviye yakalamış olmasında bunun tesirinin bulunduğu söylenebilir. Diğer taraftan el-Ferrâ, Ebû Ubeyde'nin aksine, ne mecâz ismini ne de türevlerini kullanmıştır. Onun dile yaklaşımındaki ana ilkesi, Araçlar'ın geleneksel olarak geçerli ve doğru kabul ettikleri şeyleri ölçü kabul etmesidir. Mecâz kavramını da bu ilkeye uygun bir şekilde dile getirmiştir. el-Ferrâ'nın, mecâza dair kavram-sallaştırmalara, bir takım saiklerle ulaştığı söylenebilir. Bunlar, dilde kimi ifadelerin ilk kullanıldıkları anlamlar dışında kullanılması, söz söylerken kimi unsurları hafzedilmiş cümlelerin takdirlerle tamamlanabilmesi, kimi kıraat farklılıklarının anlamsal olarak karşılaştırılması ve yer yer itikadî hassasiyetlerin dildeki kimi ifadeleri farklı yorumlamayı gerektirmesidir. Sonuç olarak, el-Ferrâ'nın, mecâz terimini ismen kullanmış olmasa da neredeyse bütün unsurlarıyla kavradığını söyleyebiliriz.

### THE POINT OF AL-FARRÂ IN THE DEVELOPMENT PROCESS OF MAJAZ TERM

#### ABSTRACT

al-Farrâ is a hardly mentioned name in the development process of majaz term. In our opinion, if we consider his theological or mu'tazilite tendency, his importance in this process gets higher. Since, with its developed form, it is a theological term as well as linguistic. Therefore, it can be said on first appearance that, his conscious about the concept is better than that of Abû 'Ubayda. On the contrary, he never used the "majaz" word nor its derivatives as oppositely to Abû 'Ubayda. His main criteria in the language is that the valid or correct usage is the usage that Arabs look on it traditionally as useable. His approach to the majaz according to this principle. He was aware of the concept of majaz because of following reasons: His experiences of the words or the statements used differently from their first known means, to complete (takdir) the incomplete statements (mahzûf), to compare the Qur'an's qira'ats variations and the theological needs. Finally he nearly comprehend the whole concept of majaz with all of its elements.

**Key words:** Majaz, word, term, concept, process and al-Farrâ.

\* Bu makale daha önce *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl: 2003, c. II, sayı: 4, ss. 89-122'de yayınlanmıştır. Tekrar yayınlanma iznini veren ilgili dergi editörlüğüne teşekkür ederim.

\*\* Doç. Dr. Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı, e-mail: s-turcan@hotmail.com

## Giriş

Belli bir disiplin çerçevesinde oluşturulmuş bir terimin, belli bir müellifte var olup olmadığını söylemek, sadece onun çalışmalarının taranması yoluyla elde edilebilecek bir sonuç olarak görülebilir. Bununla beraber böyle bir çalışma, kronolojik olarak söz konusu terimin gelişim sürecinin takip edilmesini de gerektirir. Bundan da öte, terimin kavramsal oluşumunu ve evrimini gündeme getiren kültürel ortamın göz önünde bulundurulması, bir gereklilik olarak karşımıza çıkar. Bu, sürecin doğru bir şekilde takip edilmesi için gerekli olduğu gibi, terimleşmenin belli bir tarihi noktadaki resmini doğru bir şekilde tespit edebilmek için de gereklidir. Sonuçta bu, yapılan çalışmanın, bizzat kendisine dair bir sağlama işlevini de yerine getirmesine imkân tanır. Bir de yapılacak çalışma, belli bir takım rivâyet silsilelerinden geçerek günümüze gelmiş kaynaklarla ilgili ise, bu metodun önemi bir kat daha artar. Çünkü söz konusu sağlama görevi, müellife ait çalışmanın nakli esnasında gündeme gelmiş olabilecek kimi pürüzleri de ortaya çıkarabilir.

Yine böyle bir çalışmada ihmal edilmemesi gereken diğer bir husus, kavram ve kelime; kavram ve terim; kelime ve terim arasındaki ayrımların, net bir şekilde gözetilmesi meselesidir. Kavramın, zihinsel tasavvur olması bakımından, onu isimlendirmeye göre varoluşsal bir önceliği vardır. Hatta bu öncelik zamansal olarak da somutlaşır. Bu ifadeler, belli bir alana dair kavramsal oluşumun evrimi, buna paralel olarak isimlendirme probleminin hangi kelime seçilerek nasıl giderildiği, bir kavramda ve terimde nihaî olarak nasıl uzlaşıldığı kronolojik olarak izlenirken, çalışmanın mantıkî örgüsünü yansıtan ifade tarzları olarak doğru yerleştirilmelidir.

Yaptığımız bu çalışma, zikrettiğimiz metodik kaygılar çerçevesinde, el-Ferrâ'nın, *mecâzın* kavramsallaşmasında ve terimleşmesinde oluşturduğu evrim aşamasını betimlemeyi amaçlamaktadır.

\* \* \*

*Mecâzu'l-Kur'ân* konusu, Ebu Ubeyde Ma'mer ibn el-Musennâ'dan (ö.210h.) başlamak suretiyle ele alınır. Her ne kadar *mecâz*, Ebû Ubeyde'de henüz teknik bir terim olarak ortaya çıkmasa da, bu başlangıç isabetli bir tercihi göstermektedir. Çünkü lafız olarak "mecâz"ı, ilk defa bir takım *beyanî* hassasiyetler çerçevesinde kullanan, Ebû Ubeyde olmuştur.<sup>1</sup> Dolayısıyla söz konusu başlangıç, sadece, Ebû Ubeyde'nin *mecâzu'l-Kur'ân* ter kibini kitabına başlık olarak seçmiş olmasıyla<sup>2</sup> açıklanamaz.

1 Ebû Ubeyde Ma'mer ibn el-Musennâ (ö.210h.), *Mecâzu'l-Kur'ân*, tahk.: Mehmet Fuad Sezgin, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1988; Muhammed Abdulganî el-Hasen, *Mukaddime*, (*Telhisu'l-beyân fî mecâzi'l-Kur'ân'a yazdığı giriş*), Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1955, ss. 5 vd., 50; Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî fî't-tefsîr*, ed-Dâru'l-Beydâ, Beyrut 1996, s. 101.

2 Benzeri bir imâ için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1988, s.178.



Yine de şunu ifade etmek gerekir ki, Ebû Ubeyde'de *mecâzu'l-Kur'ân*, daha çok *meâni'l-Kur'ân* ya da *garîbu'l-Kur'ân* anlamına gelir. Hatta söz konusu eserin taşıdığı diğer isimlerde, bu terkiplerin bulunduğu da görülür.<sup>3</sup> Onun, anlamsal olarak Kur'ân'ın iki boyutunu esas alan bir yaklaşımı vardır.<sup>4</sup> Bu, dilin geçerli kullanımlarının alternatif ifade tarzları olarak kabul edip, bunların felsefi arkaplanını çok sorgulamayan, ama kimi zaman çeşitli imalar ya da yetersiz denilebilecek açıklamalarda bulunmaktan ibaret olan bir yaklaşım biçimidir. *Mecâz* çalışmalarının sonraki dönemde edineceği metodik boyut göz önüne alınırsa, daha çok filolojik bir bakış açısı olduğu söylenebilir.<sup>5</sup>

Aslında *mecâz*ın bir terim olarak ortaya çıkış süreci izlenirse, onun dilbilimsel değerinden çok, kelimî değerinin olduğu görülebilir. Bu tez, teknik anlamda *mecâz*ın el-Câhız'la (ö.255h.) başladığına dair tespitlere<sup>6</sup> veya Mutezile tarafından inşa edildiğine ilişkin görüşlere dayanır.<sup>7</sup> Bunun tipik bir örneği, daha sonraki dönemde *beyân* terimlerinden olan *kinâye* ile ilgili olarak, kelimciler arasında geçecek tartışmadır.<sup>8</sup>

Bu noktada, *mecâzu'l-Kur'ân* bağlamında, her ne kadar zikri ihmal edilmiş olsa da<sup>9</sup> yeterince ele alınmadığını gördüğümüz<sup>10</sup> Ebû Zekeriyâ el-

3 Fuad Sezgin'e göre bu şekliyle *mecâz*, Kur'ânî ifadelerin *tefsiri*, *manası*, *garibi*, *takdiri* gibi anlaşılabilir. Zaten bu kelimeler de aşağı yukarı aynı anlama gelir. (Fuad Sezgin, *Mukaddime*, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1988, *Mecâzu'l-Kur'ân'a* yazdığı giriş, s. 18 vd.; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1988, c. I, s. 287). Bu konu biraz ileride netlik kazanacaktır.

4 Burada "iki boyutluluk" tabirini kullandıktan sonra, bu nitelmemizde isabet edip etmediğimiz konusunda şüpheye düştük. Nihâyet bu konuda kendimize bir dayanak bulabildiğimize inanıyoruz. Bizzat Ebû Ubeyde *mecâzi* bir ifadenin hakikatini açıklarken *فيه مضمير* "bunda şu gizlenmiştir" gibi kalıplar kullanır (Ebu Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. I, ss. 12-15). Şu kadar var ki bu ifade bizim kastettiğimiz anlam için yeterli değildir. Çünkü o bunu, *hazf* bağlamında kullanılmıştır. Belki bu izah tarzı, bir adım olarak kabul edilebilir. el-Ferrâ ve Ebû Ubeyde ile aynı dönemde yaşamış olan eş-Şafîi, *er-Risâle* adlı eserinde, bu konuyu, "lafzî zahirini değil batınını gösteren âyetler" başlığı ile vermiştir (Muhammed b. İdris eş-Şafîi [ö.204h.], *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ts, s. 64). Bu durum onun, tefsirdeki zahir-batın ayırımına dair düşüncesini de ortaya koymaktadır. Söz konusu ayırımın ne anlama geldiği oldukça tartışmalı bir konu olmasına rağmen, malumdur ki, her halukarda batınî ifadeler tevilin gerekli olduğu ifadelerdir. eş-Şafîi, bu gibi âyetlerde lafzın zahirine hamlinin aklen imkansız olduğunu göstermiş ve gerekçelendirmiştir. Bu durumda, nispeten derunî bir anlam için, yorum yapmak gerekecektir. Dikkat edilirse, sonraki aşamada, *mecâz*ın teolojik bir önem kazanması da, şer'î gerekeyle olmuştur. Bu gerekçeye *karine* diyoruz.

5 Wolfart Heinrichs, "Contacts Between Scriptural Hermeneutics and Literary Theory in Islam: The Case of Mejaz", (Bu makalenin yayınlandığı yerle ilgili elimizde bilgi bulunmamaktadır) s. 255 vd.

6 Heinrich, agm, 255; el-Hasen, *Mukaddime*, ss. 6 vd.

7 İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslâm Takiyyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed el-Harrânî (ö..728h.), *Kütâbu'l-îmân*, Matbaatu's-Saade, Mısır 1325h., s. 34, 35.

8 Bu konuda bakınız, Bedruddin Muhammed bin Abdillâh ez-Zerkeşî (ö.794h.), *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, tahk.: Yusuf Abdurrahman Maraşlı, Cemal Hamdi e-Zehabî, İbrahim el-Kurdî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990, c. II, ss. 410 vd.

9 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 156 vd.

10 Mesela bkz. Heinrichs, "The Case of Mejaz", ss. 255 vd.

Ferrâ'nın (ö.207h.)<sup>11</sup> üzerinde durmanın yararlı olacağını düşünüyoruz. el-Ferrâ, *mecâzu'l-Kur'ân*'in terminolojik gelişim sürecinde filolojik safhada (ki bunu özellikle kullanıyoruz) bulunmasına karşın, bizce tefsirinde bir takım itikâdî hassasiyetlerin varlığı nedeniyle bir öneme sahiptir. Ebû Ubeyde'de *mecâzu'l-Kur'ân*'a dair malzeme bulma olanağının daha fazla oluşunu teslim etmekle birlikte, *mecâzın* terimleşme sürecine girişi açısından, el-Ferrâ'nın da önemli bir yeri olabileceğini düşünmekteyiz. Bizi bu çalışmaya sevk eden bir başka etken de *mecâzın* kavramsal yetkinliğinin el-Ferrâ'da daha belirgin olduğu iddiasıdır.<sup>12</sup> Bu durumun doğru olup olmadığı, makalemizin ileriki bölümlerinde netlik kazanacaktır. el-Ferrâ'nın itizalî eğilimine dair bilgiler,<sup>13</sup> bu konunun önemini teyit etmektedir. Zira, az önce de bahsettiğimiz gibi Mutezile, *mecâzu'l-Kur'ân*'in teknik bir terim olarak dönüşümünde baş rolü oynamıştır. el-Ferrâ ve Mutezile ilişkisine dair bu önemli meseleye değinecek olsak da, makalemiz esas olarak, *mecâzu'l-Kur'ân*'in tarihsel gelişim sürecinde, el-Ferrâ'nın yerini tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Her şeyden önce şu hususu açıklığa kavuşturmak gerekir ki, el-Ferrâ'nın çalışması, *belagata* dair bir çalışma olmaktan çok *nahve* yakın gözükmektedir. Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse, Hûd suresi 52. âyette, يرسل السماء مدرارا عليکم مدارارا “bol bol” kelimesinin el-*mefulu'l-mutlak* oluşuna değinir, ama يرسل السماء “semanın gönderilişi” üzerinde durmaz.<sup>14</sup> Bu ve benzeri örnekler, onun *beyânî* bir hassasiyet taşımaktan çok, *nahvî* esas alan bir yaklaşım sergilediğini gösterir. Bu itibarla, daha sonraki dönemlerde *mecâzın* konusu olacak pek çok âyetin, el-Ferrâ'da *beyânî* bir analize tabi tutulmadığını görebiliriz. Yine de, *nahvî* yaklaşımları sergilerken bile, satır aralarında veya direkt olarak, *beyânî* bakışa ait genel anlamı ifade ettiği de görülür. Mesela, az önce verdiğimiz örnekte yapmış olduğu açıklamada geçen şu cümle, bu durumu açıkça ifade etmektedir: يجعلها تدر عليكم عند الحاجة الي المطر: “Yağmura ihtiyaç olduğunda onu üzerinize boşalır hale getirir, yoksa gece gündüz devamlı değil.” Burada bizi ilgilendiren yer, *mecâzın* anlamını açıklayan تدر عليكم يجعلها تدر “semayı üzerinize boşalır hale getirir” ifadesidir. el-Ferrâ'ya ait bu ifade, *mecâzı hakikat* formuna nakletmek anlamına gelir. Bunun, söz konusu ifadede güdülen birincil maksat olmasa da bir tür *beyânî* açıklama mahiyeti taşıdığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

el-Ferrâ, dilin toplumsal bir uzlaşımın eseri olduğunu söylemekte ve tüm görüşlerini bu önkabule bina emektedir. “Genellikle Araplar şöyle der” ve “Araplar bunu şöyle ifade eder” gibi ifadeler kullanması, referans olarak, Araplar'ın tekrarladığı, adet edindiği, yaşattığı kalıp ve kullanım biçimlerini

11 Ebû'l-Ferec Muhammed bin İshâk en-Nedim, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1415/1994, ss. 91, 92

12 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 103.

13 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 156.

14 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Mansûr el-Kûfî el-Ferrâ (ö.207h.), *Meânî'l-Kur'ân*, tahk.:Ahmed Yûsuf Necâtî ve Muhammed Ali en-Neccâr (I.cilt), Muhammed Ali en-Neccâr (II.cilt), Abdulfettâh İsmâil Şelbi ve Ali en-Neccâr Nâsif (III.cilt), Dâru's-Surûr, Beyrut 1955, c. II, s. 19

esas aldığını göstermektedir.<sup>15</sup> Meseleyi, Ebû Ubeyde'nin de aynı biçimde ele aldığını görüyoruz. Ona göre Kur'an'da dil namına, ancak Arapça konuşmada var olan irab biçimleri, garib ifadeler ve anlamlar vardır. Ebû Ubeyde'de *mecâz*, bu işin mantığının izahı anlamındadır.<sup>16</sup>

Dilde tekrarlanan gelen alışkanlıkların ölçüt kabul edilmesi, el-Ferrâ'da öylesine tabii ve zorunludur ki o, Kur'ânî bir ifadeyi, deyim, *mecâzi* vs., irab ve mana olarak açıklarken, yine Kur'ânî başka bir ifadeyi şahit gösterir.<sup>17</sup> Biz, ilk bakışta mantık dışı gibi görünen bu durumun, el-Ferrâ'nın kabul ettiği zihinsel bir ilke ile anlamlı hale geldiğini düşünüyoruz. O da hatalı bir kullanımın fasih Arabî bir özne tarafından tekrarlanamayacağı veya onun bilinçli bir şekilde tekrarlamayı tercih ettiği ifadenin geçerli bir kullanıma işaret edeceği şeklinde özetlenebilir. Tabii ki, el-Ferrâ'nın bu çerçevede serrettiği açıklamalarını yer yer bir takım şiir ve Kur'an dışı deyim ve kullanımlarla desteklediğini de unutmamak gerekir.

el-Ferrâ, *mecâz* terimini bildiğimiz şekliyle hiç kullanmamıştır. Bu terim, olgun şekilde kullanımını, hicri III. yüzyılın ilerleyen dönemlerine ve sonrasına ait çalışmalara borçludur.<sup>18</sup> Ama az önce de belirttiğimiz gibi o, Araplar'ın adeti üzere *mecâz*dan bahsetmiştir. İleride geleceği üzere, klasik *mecâz* kitaplarında *mecâz*ın çeşitlerine dair yapılan teknik tasniflere yakın ve hatta denk düşen *mecâzi* tespitlerde bulunmuştur. Yine Kur'an'daki deyimlerin tespiti ve telmihlerin açıklanması gibi hizmetleri olmuştur.<sup>19</sup>

### 1. Mecâz Teriminin Ortaya Çıkışı ve Bir Takım Beyân Terimleri Açısından el-Ferrâ

Yukarıda belirttiğimiz gibi "mecâz" kelimesi, Ebu Ubeyde'de kullanılmakla beraber, teknik anlamda bir terim oluşunu, ileriki dönemlerde yapılan çalışmalara borçludur. Ebû Ubeyde'nin - "geçiş, geçiş yeri" gibi anlamlara geldiğini bildiğimiz - "mecâz"<sup>20</sup> kullanmasının sebebi, o dönemde yaygın şekilde

15 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. II, s. 9. Mutezile'de *mecâz*ın geçerliliği şimdiki önceleyen toplumsal bir ittifak şartına bağlıdır. Dolayısıyla tek kişinin tasarrufuyla *mecâz* gerçekleşmez, bkz. Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 132. Bu durum, ilk dönem dilcilerinin tanımlayıcı metotla tespit ettiklerinin, nasıl normatif boyut kazandığına dair bir örnek gibidir.

16 Bkz. örnekler için Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, c. I, s. 8 vd., ss. 18, 19; Heinrichs, "The Case of Mejaz", s. 255; Ebû Ubeyde'de *mecâz*, *tefsir* ya da *mana* terimlerine karşılık gelmeyi biraz aşan bir şeydir, bkz. Ebû Zeyd, Muhammed Zağlûl Selâm'dan naklen, *el-İtticâh*, s. 101.

17 "En güvenilir şahit Allah'ın kelimidir" demektir, el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. II, s. 7.

18 İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İmân*, s. 35.

19 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. I, ss. 60, 116, 119, 182; c. II, s. 33.

20 Mukâtil b. Süleymân (ö.150h.) bu kelimeyi kitabında "bir yerden başka bir yere geçme" anlamıyla kullanmıştır, *Tefsîru'l-hamsî miati âyetin mine'l-Kur'an*, tahk.: İsaiah Goldfeld, İsrail 1980, s. 11; Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî (ö.175h.) bu kelimenin çeşitli bablardan anlamlarını verir, sülâsi olarak anlamı "yolu geçmek"tir. مجاز "Mecâz" şeklinde olduğunda mastar ve yer (yani *ism-i mekan*) olduğunu söyler. Bu durumda da anlamı "geçiş yeri" şeklinde olur. Doğal olarak "mecâz" kelimesinin terim anlamından bahsetmez. *Kitâbu'l-ayn*, tahk.: Mehdi el-Mazlûmî es-Sâmerrâî, Müessesetu E'lemî, Beyrut 1408/1988, c. VI, ss. 164, 165; ez-Zerkeşî, *mecâz* مجاز "sözün yolu" demektir, kök olarak جاز den mastardır demektir, bkz. *el-Burhân*, c. II, s. 378.

bilinen bir nüans olmalıdır. Anlama dair bu sıfat, Halil b. Ahmed (ö.175h.)'in *Kitābu'l-ayn*'ninde not edilmiştir. جاز kökünün التجوز şeklindeki tefe'ul babında anlamı, "namazdayken veya bir iş yaparken hafif yollu davranmak (kolay şekilde yerine getirmek) ve acele etmek" şeklindedir. Yine İbn Fâris'in naklettiği gibi sülâsi halinde taşıdığı iki temel anlamdan biri de قطع "kesmek, kat' etmek" anlamıdır.<sup>21</sup> O zaman *tecevvüz* bir anlamda "kolay ve çabuk bir geçiş edinmek" demek olur. Bu durum, "mecâz" kelimesinin (yani *tecevvüzün* neticesinin ya da yerinin) "kolay ve çabuk" şeklinde bir niteliğini bildirir. Dikkat edilirse bu anlam, mecâzî ifadelerin, ilk önceleri hazfedilmiş cümleler gibi algılanarak yapılan ta'liklerle (takdirlerle) açıklanmaya çalışılmasıyla yakından ilgilidir. Çünkü kimi kelimeleri hazfedilmiş cümleler, konuşanın kullanırken kolaycı davrandığı ve acele ettiği cümlelerdir. Yine anlam açısından bir sorun çıkarmadığı hallerde, sözgelimi fiilin failinden başkasına nispeti, tekit amaçlı tekrarlar ve benzeri durumlar bile bir kolaylıktır. Bu ise toplumsal bir oydaşıma dayanmalıdır. Aksi takdirde kısaltılmış ya da öğeleri çevrilmiş bir cümle, anlaşılmaz bir söz olarak ortaya çıkar. Oydaşımla ortaya çıkmış ve adet olmuş kısaltmalar ve yer değiştirmeler ise, dilde ifade imkânlarının bolluğu anlamına gelir. Bu anlam, evvelki dilcilerin hemen hepsi tarafından *mecâzdan* önce kullanılan, السعة "genişlik, bolluk" kelimesinin ve türevlerinin<sup>22</sup> kullanılma sebebidir. Hatta el-Ferrâ'nın, *mecâzî* bir ifadeyi açıklarken, bizzat استخفاف "hafif ve kolay

21 Halil b. Ahmed, c. VI, s. 165. İbn Faris (ö.395h.)'de kelimenin bizim yaptığımız şekilde bir yorumuna rastlamadık. Zaten terim anlamına da değinmiyor. Kelimenin temel olarak iki anlamı vardır. Birisi قطع الشيء "bir şeyi kesmek, vs. " diğeri de جوز yani "bir şeyin ortası" anlamlarıdır. Konuyla ilgili olarak جرت الموضوع "Bir yeri yürüdüüm" anlamından bahsetmektedir. اجزت ise "onu geride bıraktım" ve قطعته onu kestim, kat' ettim" anlamındadır. Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Ziyâd, *Mu'cemu mekâjis't'l-uğa*, tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cil, Beyrut 1411/1991, c. I, s. 494. Biz bu iki temel kökün de bir biriyle ilgisinin yadsınmadan ele alınmasından yanayız ; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (ö.393h.) ise yukarıdaki anlamları toplamıştır. التجوزفي الصلاة "Namazı hafif şekilde kılmak" ve التجوزفي الكلام "sözde mecaza başvurmak" anlamları da geçmektedir. Ayrıca *mecâzın* "bir iş için bir şeyi mecâz edinmek; yani meslek ve yol edinmek" anlamına geldiğinden de bahseder. Belli ki bu anlamı sonradan kazanmıştır. Bir de cahiliyye döneminde Mina'da, Zu'l-mecâz adında bir yer ismi verir. Burada panayır kurulduğu bir şiiirden anlaşılıyor. *es-Sihâh tâcu'l-uğa ve sihâhu'l-arabiyye*, tahk.: Ahmed Abdülgâfûr Atâr, Dâru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1404/1984, c. III, ss. 780, 781. Bir de Zu'l-mecâze diye bir yerden bahsedilir. Mekke'nin Basra yolu üzerinde geçtikleri konaklama yerlerinden birisidir. Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkub b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî (ö.h.672), *Mu'cemu'l-buldân*, tahk.: Ferid Abdulaziz el-Cendel, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990, c. V, s. 66; Ebû'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mukerrem el-Misrî, İbn Manzûr (ö.711h.), yukarıda verilen anlamların hepsini kompozit etmiştir. تجوز fiilinin namazda hafifletme anlamına geldiğini ilgili hadisleri de zikrederek verir. Bu anlamın hemen ardından sözde *tecevvüzün*, konuşurken *mecâz* kullanmak anlamına geldiğini nakleder. Bununla beraber bu terimleşme sürecine hangi anlamdan hareketle geldiğinden açıkça bahsetmez. Ayrıca cahiliyye döneminde Zu'l-mecâz (Mina'da veya Arafat'ta)ve Zu'l-mecâze (Basra-Mekke yolunda) isimli iki yerden bahseder. Bu isimlerin verilme nedeni olarak birincinin hacılar için icazet; ikincinin de bir tür konaklama ve geçiş yeri olmasından kaynaklanır. (İbn Manzûr Ebu'l-Fadl, *Lisânu'l-arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1410/1990, c. V, ss. 326-330; *Lisânu'l-lisân tehzibu lisâni'l-arab*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993, c. I, s. 216. daha erken dönem bir kaynak için bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr el-el-Câhiz (ö.255h.), *Kitâbu'l-hayavân*, tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cil, Beyrut, ts., c. I, s. 69; c. V, s. 175; c. V, s. 175; c. VII, s. 215). Bu isimler o dönemde *mecâz* kelimesinin ilk anlamıyla yaygın olarak kullanıldığını gösterir.

22 Bu kökün anlamları için bkz. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, c. II, s. 203.

olanı tercih etmek” tabirini kullandığını görüyoruz. Meseleye bu açıdan baktığımızda, dile ait bu olgunun ilkel düzeyde kavranışına dair, ilk elden tanımlayıcı bir ismin gündeme gelmiş olması doğaldır.<sup>23</sup> Benzeri şekilde, Ebû Ubeyde de bu kullanıma ara ara başvurmuştur. Bununla beraber o, dilin taşıdığı imkânların bolluğuna vurguda bulunan bir kelimeyi seçmekten çok, konuşanın (Kur’ân) teknik donanımını belirginleştiren bir kelimeyi (*Mecâzu’l-Kur’ân*) seçmiş olmalıdır.<sup>24</sup> Ayrıca bu kelime, dildeki *taklîbî iştikâk* (bir kelimenin asıl harflerinin, yer değiştirse de aynı temel anlamı içermesi)<sup>25</sup> özelliği ile ele alınır. İجاز “icâz (öz ifade üstünlüğü)”<sup>26</sup> ile çok ilgilidir. Dikkat edilirse yukarıda verdiğimiz anlama yeniden dönmüş bulunuyoruz. Sibeveyh’in (ö.180h.) *mecâz* konusunu ele alırken الإيجاز و الاتساع “genişlik ve icâz” diye başlık kullanması ve bir de الاختصار “özet ifade” tabirini kullanmış olması<sup>27</sup> yaptığımız çıkarımların doğruluğunu göstermektedir. Çok manidardır ki, daha sonradan, bilinçli olduğunu düşündüğümüz bu tercihi takdir edip seçenler, el-Câhız<sup>28</sup> gibi dilci ve kelâmcı vasfıyla ön plana çıkanlar olmuştur.<sup>29</sup> Yine Mutezile’ye mensup bu seçkin dilcilerin, *Kur’ân’ın icâzı* ve *i’câzı* ile yakından ilgilendiklerini biliyoruz.

Şu kadar var ki *mecâz* kelimesi, Ebû Ubeyde tarafından, makalenin girişinde bahsettiğimiz gibi, *mecâzî* ifadenin kendisini karşılamaktan çok, manasını karşılamak üzere istihdam edilmiştir. Çünkü ona göre açıklanması gereken bu ifadeler, bir yoldan ya da bir takım menzillerden geçilerek ulaşılmış sonuçlardır.<sup>30</sup> *Mecâz*, işte bu yol ve menzillerin, yani güzergâhın kendisidir. Bu yolu (*mecâzî*) katetmek –açıkça ismi konmasa da- kolay olanı tercih etmek demektir. Nasıl çölde seyahat etmek, adet olan yolu ve menzilleri tercih etmekle kolaylaşırsa ve neticede belli yerlere ulaşırsa, Araplar sözde de böyle davranırlar ve belli yolları kullanırlar. Aksi halde, çoğu kez kısa olan yolu ve bazen uzun da olsa en kolay olan yolu terk etmek gündeme gelir. Bu tür bir hareket ise, anlamsızlık çölünde kaybolmakla sonuçlanabilir. Bu yolları geçmiş olmak, bu bilgi donanımına sahip olmak demektir. Böylece o, –tıpkı Araplar’ın âdeti üzere - beyânî bir üslupla “*mecâz*” ismini kullanmıştır. Şunu da ifade etmek gerekir ki bu isimlendirme, bu kelimenin taşıdığı anlam bütünü esas alınarak tercih edilmiş olmalıdır. Aksi halde, çağdaşları aynı

23 Bu yorumumuzu destekler mahiyette bkz. Ebû Muhammed b. Abdullah İbn Müslim İbn Kuteybe (ö.276h.) *Te’vîlu muşkilî’l-Kur’ân*, Dâru’t-Turâs, Kahire 1393/1973, s. 235.

24 Bu yorumumuzun aşırı olmadığını düşünüyoruz. Çünkü “bolluk ve genişlik” dile izafe edilirken; “geçiş yapmak”, konuşana izafe edilebilir.

25 Ahmet Bulut, “Arap Dilinde İlk Siga Meselesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 1998, c. VII, s. 711.

26 Bu kelimenin anlamları için bkz. Halil b. Ahmed, *el-Ayn*, c. VI, s. 166; İbn Fâris, *Mekâyisü’l-luğa*, c. VI, s. 87; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. V, s. 427.

27 Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber es-Sibeveyh (ö.180h.), *Kitâbu Sibeveyh*, tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü’l-Hancı, Kahire 1408/1988, c. I, s. 211.

28 Mesela bkz. el-Câhız, *el-Hayavân*, c. V, ss. 25-32.

29 İbn Teymiyye, *Kitâbu’l-îmân*, s. 35.

30 Bu kökün cahiliyye dönemiyle ilgili bir rivâyetteki kullanımı bizi haklı çıkaracak şekildedir. Ebû’l-Ferec el-İşfehâni, *Kitâbu’l-eğâni*, tahkik: Ali es-Sibâi, Abdulkerim el-Azbâvi, Mahmud Ganîm, el-Hey’etu’l-Misriyyetu’l-Âmmetu li’l-Kütüb, by. 1994, c. XXII, s. 57.

açıklamalara daha bilinen bir isim verirken, onun yeni bir isim icat etmiş olmasının nedenini anlayamayız. Ayrıca belirtmek gerekir ki, hemen sonraki nesilde “mecâz”la kastedilen, *mecâzî* ifadenin anlamı değil kendisi olmuştur.<sup>31</sup>

el-Ferrâ'da ise “mecâz” kelimesine, bir ön adlandırma veya ifade biçimi olarak bile rastlanmaz. Bu, *mecâz* üzerine yapılan çalışmalarda da dolaylı olarak tespit edilmiştir. Fakat çağdaş yazarlardan Ebu Zeyd'in bu kanaatte olmadığını görüyoruz. el-Ferrâ'nın, Bakara suresinin 16. âyetine yaptığı ta'likte,<sup>32</sup> *mecâz* teriminin *تَجَوُّزٌ* şeklindeki tefe'ul babını(n) *متَجَوِّزًا* şeklindeki ism-i meful sîgasını) kullandığını söyler. Bu durumun, Ebû Zeyd tarafından, (döneminde) *mecâz* terimine en yakın kullanım olarak nitelendirildiğini görüyoruz.<sup>33</sup> Burada, Ebû Zeyd'in bu tespitinin, maalesef yanlış bir okumaya dayandığı görülmektedir. *خسر عبدك* “Köle zarar etti” şeklinde bir ifadenin anlamsal olarak (hakikate mi *mecâza* mı hamledileceğinin) karışacağını anlatırken, el-Ferrâ şöyle der: *فلا يعلم معناه إذا ربح هو من معناه إذا كان متجوزاً فيه* “Bu ifadenin anlamı ‘kölenin bizzat ticaret yapıp kazanması’ mıdır yoksa, ‘kölenin kendisi üzerinde yapılan ticaretin kazanç getirmesi’ midir, bilinmez.” Ebû Zeyd ibarenin *متجوزاً فيه* kısmını, *متجوزاً فيه* şeklinde okumuştur. Bu durumda naklettiğimiz ifadenin anlamı, Ebû Zeyd tarafından şu şekilde değiştirilmiş olmaktadır: “Bu ifadenin, ‘kölenin bizzat ticaret yapıp kazanması’ anlamıyla, *mecâz* olarak kullanıldığı anlamı karıştır.” Bununla beraber Ebû Zeyd'e ait bu okuma, orijinal metne uymamaktadır. Kaldı ki böyle bir okumanın, tahkiksiz nüshalara dayanarak bile iddia edilmesi olanaksızdır. Çünkü el-Ferrâ, - Ebû Zeyd'in iddia ettiği gibi - bu terimi böyle olgun şekliyle kullanmış olsaydı, sadece bir yerde değil, kavramsal olarak *mecâza* rastladığı pek çok yerde kullanırdı. Şöyle ki, kavramsal olarak yeni bir yapıyı fark etme ve özgün bir şekilde adlandırma imkânına kavuşmuş bir kimsenin, tekrar tekrar karşılaştığı aynı durum karşısında, her seferinde adlandırma zorluğu yaşamayı düşünülemez. Aynı hatanın, Ebû Zeyd'den alıntıda bulunan kimi akademisyenlerce de abartılarak tekrarlandığını görmekteyiz.<sup>34</sup> Biz, Meâni'l-Kur'ân okumalarımızda el-Ferrâ'nın, ne burada ne de bir başka yerde; ne *mecâzî* ne de bu anlama gelen türevlerini kullandığına rastladık. Kaldı ki, az önce gelişim sürecini verdiğimiz bu isimlendirmenin, olgun şekliyle daha önceden var olduğunu iddia etmek, çok zor gözükmektedir. Hele hele *tecevvüz* şeklindeki tefe'ul babında terim anlamıyla kullanışı, sonraki nesilde gündeme gelmiştir. Şu kadar var ki, el-Ferrâ bu âyeti analiz ederken, *beyânî* anlamda kavrayışını

31 el-Câhız'ın kullanımları için bkz. el-Câhız, *el-Hayavân*, c. I, s. 341; c. V, s. 295. İbn Kuteybe bile, *mecâzî* geniş anlamda ve bütün türlerini toparlayacak şekilde kullanmıştır. bkz., *Te'vîl*, ss. 20, 21. Bununla beraber o *istiâre* ismini bir kelimenin yerine diğerini geçirmek şeklinde kullanırken, *mecâz*ın temel anlamını yakaladığı anlaşılmaktadır. Yine *mecâzî* bildiğimiz klasik anlamıyla *hakikî* ifadenin zıddı anlamında kullandığı yerler vardır, ss. 106, 109, 111, 132, 134, 302. Fuad Sezgin, bunu Ebû Ubeyde'ye yakın bir kullanım olarak tanımlamıştır (Sezgin, “Mukaddime”, s. 9). Ancak, durumun her zaman böyle olmadığı görülmüyor.

32 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, ss. 14, 15.

33 Ebû Zeyd, *el-itticâh*, ss. 103 vd.

34 Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât, Ankara 2002, ss. 144, 150.

en üst düzeye taşımıştır. Bu nedenle, Ebû Zeyd'in kısmen de olsa bir haklılık içerisinde olduğunu itiraf etmeliyiz. Şimdilik bu konunun, makalenin ileriki bölümünde yeniden ele alınacağını söylemekle yetiniyoruz.

el-Ferrâ'nın da diğer dilciler gibi kullandığı tabir, "bu sözde genişliktir" tabiridir. Genelde و س ع kökünü – sözgelimi السعة<sup>35</sup> - kullanır. Kullandığı bu kelimenin, tam bir terim olduğunu söylemek tartışma götürür. Çünkü bu kelime, kendisinden hemen önceki kuşaktan olan Halil b. Ahmed'in kitabında, dille ilgili bir tabir olarak dahi görülmemiştir. Bununla beraber bu kelime, yine ondan önceki kuşaktan olan Sibeveyh'te, bir teknik tabire yakın şekilde kullanılmıştır.<sup>36</sup> el-Ferrâ'da ise, aynı kıvamda olmak üzere, dilde doğru kullanıma ait kuralların çok ihtimalli olması ve bu yüzden doğru kullanımların çok olması anlamında belirginleşmeye başlamıştır.<sup>37</sup> Ne var ki, bu kelimenin terimleşme süreci sonraki nesilde akamete uğramıştır. Az önce de belirttiğimiz gibi, belki de bu terim adayı kelimenin son temsilcilerinden olan el-Ferrâ bile, bilmeyerek de olsa, düşünsel altyapı olarak "mecâz" kelimesini işaret etmiş oluyordu. Yine o, استخفوا بذلك إذا كان المعنى معروفاً "(muhatap tarafından) anlam bilindiğinde, ifadede kolaylığa gitmek" tabirini de bir *mecâz* örneğini anlatırken kullanır.<sup>38</sup> Bu adlandırmanın, tekrar belirtmeliyiz ki, dilde alışıldık olanla; adet olanla yakın bir ilgisi vardır. Şöyle ki, genişlik adet olan tüm kullanımlardır. Ya da âdete ters düşmemek kaydıyla her türlü ifade tarzıdır.

Bu anlatılanlar neticesinde, *mecâzı* kavramsallaştırma serüveninin çıkış noktası olan bir ön tanımlamanın var olduğunu ve bu tanımlamanın, terimin seçimini direkt olarak belirlediğini söyleyebiliriz. O da, *mecâzın*, konuşanın kolaylığı esas alma, ya da ifade güçlüğüne aşma arzusuyla seçtiği daha elverişli ifade tarzı olduğudur. Elbette buna, ilerleyen aşamalarda, kavramsallaştırmanın metodu değiştikçe, farklı temellendirme noktaları da katılacaktır. Döneminde, el-Ferrâ'nın bu çerçevede bir adım daha atma yeterliliğini sergilediğini görmekteyiz. Şöyle ki ona göre bu çıkış noktasına ek olarak *mecâzî* ifadenin altında, sözde daha güzel olanı tercih etme anlayışı da yatar.<sup>39</sup> Bu aynı zamanda,

35 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, ss. 147, 148.

36 Sibeveyh, *Kitâb*, c. I, s. 211.

37 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, ss. 147, 148. Burada örneklerini verir ve üzerinde vurguyla durur. Mesela bkz. c. I, s. 315. Benzeri bir kullanım için bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. I, s. 21.

38 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. II, s. 12.

39 Bu fikirlerden ilki, daha sonraki dönemde belki biraz dönüşerek, Kur'ân'da *mecâz* yoktur diyenlere "konuşan kimsenin hakikati bırakıp *mecâza* başvurma, ancak *hakikat* ona dar gelip ödünç kullanıma gitmesiyle olur; bu ise Allah için muhaldir" şeklinde gerekçe olmuştur. Diğeri ise *mecâz* taraftarlarına mesnet teşkil etmiştir. Şöyle ki, bunlara göre de konuşan kimse, *mecâza* aczinden dolayı değil, daha belîğ ifadeyi tercih ettiği için başvurur. Dolayısıyla onlara göre bu durum, Allah için bir nâkisa teşkil etmez. Bkz. Muhammed Ali bin Ahmed ibn Sa'îd ibn Hazm ez-Zahirî (ö.456h.), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., c. I, s. 448; ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, c. II, s. 377; Celaleddin Abdurrahmân es-Suyûtî (ö.911h.), *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru Kahraman, İstanbul 1398/1978, c. II, s. 47 vd. Bu noktada, el-Ferrâ'ya ait kelamî bir hassasiyetin sistematik olarak devreye girmesi beklenemezdi. Bu yüzden ki, çok tabii bir biçimde *mecâzın* iki sebebini de, tasvir edici bir yöntemle ortaya koymuştur. Zaten ona göre Kur'ân'da esas olan, Arabın dildeki her türlü

onun haleflerinin aksine, dili olduğu gibi kabul edip şartlanmaksızın hareket etmek suretiyle, doğru bir kavrayış sergilediğinin ifadesi olarak değerlendirilebilir. Çünkü güzel ifadenin tercih edilmesi şeklinde bir açıklama tarzına, yine en baştaki çıkış noktasının geliştirilmesiyle ulaşılmış olmalıdır. Zira en güzel ifade, pek çok ifade tarzından en elverişli ve etkili olanıdır.

Burada şunu da belirtmeliyiz ki, şimdye kadar anlattıklarımız, aynı zamanda, *mecâz* teriminin olgusal bir temelden ideolojik bir çerçeveye geçişine, kısmen zemin teşkil eden verileri de içermektedir.

Birer *beyân* terimi olarak daha erken vücut bulmuş olan *teşbih* ve *mesel* terimlerinin, el-Ferrâ'da olgun şekliyle bulunduğunu ifade edebiliriz. Bunda, Kur'ân'ın bu tabirleri – özellikle *meselî* – kullanmış olmasının açık etkisi vardır.<sup>40</sup>

Bir başka *mecâz* (ya da *beyân*) terimi olan *kinâyenin*, el-Ferrâ'da sık denilebilecek şekilde kullanıldığını görüyoruz. “Bir ismi başka bir isimle karşılama” ya da “(bir isim) yerine zamir kullanma” anlamlarına gelecek şekilde, yani “ikinci şeyle birinci şeyi kastetme” anlamında, كناية (*kinâye*) ve türevlerini; mesela المكني (*el-mekniyy*) kullanır.<sup>41</sup> Görebildiğimiz kadarıyla, Sibeveyh de bu kelimeyi, *nahve* ait bir kavramı karşılamak üzere kullanmıştır.<sup>42</sup> Bunun yanında el-Ferrâ, terim anlamına uygun bir şekilde de, كنى عن “kast etmek, kinâyede bulunmak” fiilini kullanmıştır.<sup>43</sup> Her ikisinden de önce olan Halil b. Ahmed'in, bu kelimeyle ilgili, şaşırtacak düzeyde bir kavrayışa sahip olduğuna şahit oluyoruz. O, bu kelimenin neredeyse tam bir tanımını verir: “Bir isimden kinâyede bulunmak, senin, bu isim hakkında, kendisiyle bu isme çıkarsamada bulunulacak başka bir isim (vasıtası) ile bahsettiğinde olur. Tıpkı الجماع ‘birleşme’, الغائط ‘açık arazi’ ve الرفث ‘İmüstehcen konuşma’ kelimelerinde olduğu gibi.”<sup>44</sup> Aslında bu kelimeler Kur'ân'da geçmektedir<sup>45</sup> ve bu örneklerin, bu âyetlerin tefsirine yönelik verildiği anlaşılmaktadır. el-Ferrâ ise bu âyetlerde, الرفث kelimesinin, nakilde الجماع diye açıklandığını bildirmiştir.<sup>46</sup> Bakara suresi 235. âyette سراً “sır” kelimesini, “cinsel ilişki, nikâh” şeklinde açıklarken, الغائط kelimesine de değinir. Burada her iki kelimeyi de, “Allah'ın kendisinden kinâyede bulunduğu şeylerden olduğu görülür” nitelemesiyle

adetini Kur'ân'ın deruhte etmesidir. Bkz. ikinci fikir için el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 14. Söz konusu ayrışmanın siyasi ve entelektüel başka nedenleri de olabilir.

40 Teşbih için bkz. el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 15 vd.; Kur'ân'da *mesel* pek çok yerde geçer bkz. Bakara, 2/17; Feth, 48/29; Nur, 24/35; Furkan, 25/9; Nahl, 16/59; el-Ferrâ, c. II, ss. 61, 62, 107, 252, 253, 254, 263; c. III, s. 69

41 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, ss. 19, 50, 231; c. II, s. 10; c. III, s. 142

42 Sibeveyh, *Kitâb*, c. II, s. 170.

43 Yasîn suresi 8. âyette, هي “o” ile الأيمان “sağ eller” *kinâye* edilir, ama zikredilmemiştir der. Burada başka bir örnek de verir. el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. II, s. 272 vd. Ebû Zeyd onda *kinâyenin* olgun anlamıyla bulunmadığı kanaatindedir. Anlaşıldığı kadarıyla bütün örneklerle rastlayamamıştır. Ebu Zeyd, *el-İtticah*, ss. 109, 110.

44 Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, c. V, s. 411. Karşılaştığımız ez-Zekeşi, *el-Burhân*, c. II, s. 412 vd.

45 Bakara, 2/187; Nisâ 4/43. Bu âyetlerde “cimâ” kelimesi geçmez, bununla beraber yine *kinâye* bağlamında tartışılan “lâместum” kelimesi geçer.

46 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 114; s. 270.



açıkladığına şahit oluyoruz.<sup>47</sup> Bununla, tam da teknik anlamda *kinâyeyi* kast etmektedir. Burada el-Ferrâ, İbn Abbas'tan söz konusu anlama dair bir nakil de vermektedir. Ebû Ubeyde de bu kelimeyi, el-Ferrâ ile benzer biçimde, *nahve* ve sözlük anlamına yakın şekilde, çeşitli vesilelerle kullanmıştır. Ama ikinci anlamıyla baktığımızda şunu görürüz: الرفث kelimesinin söz konusu âyet bağlamında anlamını verip geçmiştir. الغائط kelimesiyle ilgili olarak ise kısa ama doyurucu bir açıklama yapmıştır: “Karnı olanın hacetinden kinâye olarak... الغائط geniş elverişli arazidir. Vadiden daha büyüktür.”<sup>48</sup>

Bu durum, *kinâyeye* teriminin, çok erken dönemlerden beri bilinip kullanıldığını göstermektedir. Bununla beraber el-Ferrâ bu kelimeyi, görebildiğimiz kadarıyla, - *nahve* de yakın olmak üzere - daha çok sözlük anlamında kullanmıştır. Bu da, *beyâna* ait bu kavramın, söz konusu *kinâyeye* ismini, o dönemde henüz tekeline almadığını gösterir.

*Kinâyeye* ile yakınlığı bulunan bir başka *beyân* terimi de *ta'rîz*dir. el-Ferrâ'nın, bu kelimenin başka bir türevini kullandığını görüyoruz. Bu da معراض ve çoğul şekliyle معارض kelimesidir. el-Ferrâ'nın Hz. Ömer'e nispet ettiği bir sözden anlaşılıyor ki, bu çok önceden beri bilinen bir kelimedir.<sup>49</sup> Sözlükte “örtü” anlamına gelmektedir. Terim olarak sözün ne *mecâzî* anlamı ne *hakikî* anlamı kast edilmeyip, konuşanın, edâsıyla başka bir şeyi kastetmekte olduğunu yansıttığı söz sanatıdır.<sup>50</sup> Yani anlamın mef'hûmundan çıkarıldığı örtülü ifade olarak anlaşılabilir. el-Ferrâ, *ta'rîzi*, ilk bakışta Hz. Musa ve Hz. İbrahim'e yalan isnat edilmiş gibi gözükken âyetlerin müşkilleri gidermede devreye sokmuştur. Bu açıklamasına göre, Hz. Musa “unuttum” derken gerçekte unutmamıştır. Bu dilin *meârîz* (*ta'rîzler*)indendir. Yine Hz. İbrahim “ben hastayım” dediğinde aslında hasta değildi. el-Ferrâ bunu Hz. İbrahim'in, içinde *mi'râz* (*ta'rîz*) bulunan bir söz olduğu için söylediğini nakleder.<sup>51</sup>

## 2. el-Ferrâ'da Mecâzî Kavramsallaştırmaları Gündeme Getiren Etkenler

Var olan bir olgunun fark edilip tanımlamaya çalışılması, zihinsel bir süreci gerektirir. Bu ise, ister kişisel olarak yaşansın, isterse ilgili insanların ortaklaşa yaşadıkları bir süreç olsun, çeşitli etkenlerin tetikleyici gücüne ihtiyaç duyar. Dilsel bir olgu olan *mecâzın* keşfi ve sınırlarının belirlenmeye çalışılması da böyledir. Dolayısıyla bu etkenlerin tespiti, kavramsallaştırma süreçlerinin sağlıklı bir şekilde takip edilmesinin temel bir şartıdır.

Biz, el-Ferrâ'nın zihnini harekete geçiren etkenlerin ne olabileceği ile ilgili bir takım tespitlerde bulunduk. Bu başlık altında evvela, tevarüs ettiği bilgi birikiminin, onun üzerindeki en açık etkiyi oluşturduğunu belirtmeliyiz. Buna ilave olarak, tespit edebildiklerimizin bir kısmı, el-Ferrâ'dan önce gelmiş ve

47 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 153.

48 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. I, s. 12 vd., ss. 67, 128.

49 Halil b. Ahmed de benzeri bir sözü İbn Abbas'a nispet eder. *Kitâbu'l-ayn*, c. I, s. 274.

50 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. II, s. 421.

51 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. II, ss. 155, 388.

*mecâzın* kavramsallaştırılmasına katkı sağlamış olan dilcilerin zihinlerini de yönlendirmiş olan kültürel etkenlerdir. Biz, hem bunları hem de el-Ferrâ'nın kendisine has ilgileri nedeniyle etkisine açık olduğunu gördüğümüz diğer etkenleri, kendi eserinden ve döneminin kültürel yapısından çıkarsamaya çalıştık. Bu, doğal olarak, el-Ferrâ'ya ait özgün katkının nereden kaynaklandığının ve boyutunun ne olabileceğinin de aydınlatılması demektir.

### a. Hakikat Anlamına Uymama ve Anlam Kayması

Toplumsal alışkanlıklarımız, bize hangi ismin ne gibi bir nesneyi ya da kavramı karşılamak üzere vaz' edildiğini öğretir. Bu isim, ilk vaz' dışında başka bir varlık ya da kavramı karşılamak üzere kullanılıyorsa, burada zihinsel bir geçiş (*mecâz*) söz konusu olacaktır. Bu bildiğimiz bir durum veya bir şekilde açıklanması gereken bir durumdur. el-Ferrâ bu durumun farkında olarak hareket etmiştir. Sözelimi Zuhruf suresi 38. âyette geçen *يا ليت بينك وبينك بعد المشركين* ibaresinde, *المشركين* "iki doğu" kelimesinin, hem *hakikate* hamlinin mümkün olduğunu, hem de *mecâzî* bir ifade gibi ele alınabileceğini bize gösterir. Bir anlama göre, bu "iki doğu", kış doğusu ile yaz doğusudur. Yalnız, tercih ettiği diğer anlama göre ise – ki biz buna *mecâzî* anlam da diyebiliriz – bununla doğu (meşrik) ve batı (mağrib) kastedilir. Çünkü "Araplar iki şeye birden isim verirken, en meşhur olanıyla isimlendirirler" demektir.<sup>52</sup>

Hakikatle onun ifade edilişi ilk bakışta farklı olabilir. Şöyle ki; eğer bir ifadeye "yüzüğün ele girmesi", "ayakkabının ayaklara girmesi", "haberinin insanlardan gizlenmesi" geçiyorsa, burada *fülün fail* ve *mef'ullere* nisbeti konusu, gerçekliğe uymuyor demektir. el-Ferrâ şöyle der: "Halbuki biz biliyoruz ki ayakkabıya ayaklar sokulur. Parmaklar da yüzüğe... Bunu dilde kolaylık olsun diye yapmışlardır. Bunun için iki hal arasında fark yoktur. Bu ancak tek bir şey içindir. O yüzden bunu geçerli görmüşlerdir"<sup>53</sup>

Yine, tek başına belli bir anlam ifade eden bir fiilin ya da durumun, terkip halinde veya konteksi icabı başka bir anlamı gerektirmesi, bu konuda bir açıklamayı gerekli kılar. Bakara suresi 282. âyetindeki *إذا تدايتم بدين الی اجل مسمى فاكتبوه* "Belli bir süreye kadar borç alıp verdiğinizde onu yazın!" emri, aslında anlam olarak bir mubahlığı bildirir. Burada yapılan açıklamalar, daha sonraki dönemlerde *mecâzın* bir çeşidini teşkil etmiştir. Bu el-Ferrâ'nın da belirttiği gibi, emir yerine *ibâha* bildirir. Emir kipi, başka bir şey ifade etmek için, yani *ibâha* için kullanılmıştır.<sup>54</sup>

Yine el-Ferrâ, *فاتجيناكم فاغرقنا ال فرعون و انتم تنظرون* âyetinde *تنظرون* ifadesini "bakmak" anlamıyla hakikat olarak almıyor. Firavun'u ve boğulmasını seyretmenin, Kur'an muhatapları açısından fiziki engelinden bahsederek bunu örneklerle açıklıyor. "Örneğin Kur'an'da *ال تر الی ربك كيف مد الظل* âyetindeki fiil *رای*, 'görmek' değil 'bilmek' anlamındadır. *رایت* 'Gördüm' fiili iki şekildedir: Bil-

52 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. III, s. 33

53 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. II, s. 12

54 el-Ferrâ aynı yerde başka örnekler de verir. *Meâni'l-Kur'an*, c. I, s. 183.

gi anlamındaki görme ve gözün görmesi. Tıpkı şöyle demen gibi: 'Firavun'un halka zorbalık ve kötülük yaptığını gördüm.' Bunu görmedin, ancak bu sana ulaştı. İşte bunda beyân vardır."<sup>55</sup> Görüldüğü gibi ای, fiilindeki bu anlam kayması - ki نظر fiilinde de benzeri vardır- çok anlamlılığa uzanmıştır. el-Ferrâ'nın farkında olduğu bu durumun, açıkça *mecâza* dayalı bir şekilde izah edilmesini, daha sonraları İbn Kuteybe'de görüyoruz.<sup>56</sup> Bundan da önce el-Câhız'da *mecâzın* diğer bir ifadesi olarak *iştikâk* kelimesini görürüz.<sup>57</sup> Çünkü bu, yeni anlamın, bir kelimenin asıl anlamından, nispeten farklılaştırmak suretiyle çoğaltıldığını ifade eden bir kelimedir.

Görüldüğü gibi, ifade edilmek istenilen gerçeklikle ifade arasında ilk bakışta bir örtüşmenin olmaması, anlam açısından müşkillerin giderilmesinde, bu gibi açıklamaları gerekli kılmaktadır. Zaten el-Ferrâ'nın kitabının orijinal adı da, *Tefsîru müşkilî'l-Kur'ân ve Me'ânih*'tir.<sup>58</sup> Yani Kur'ân'ın irab ve mana sorunlarının tefsiri.

el-Ferrâ'nın yaptığı bu gibi açıklamaların, ilk bakışta çok derinlikli açıklamalar olmadığı zannedilebilir. Burada, el-Ferrâ'nın eserini imla ettirdiği ortamı dikkate almak gerekmektedir. Bu ortam, Arapça selikanın zayıflamaya başlayıp, mevâlî denilen ve Arapça'yı sonradan öğrenen unsurların, Kur'ân okurken ve anlarken fahiş hatalar yaptıkları bir dönemdir. Bu yüzdendir ki, dil ehlinin kolayca anlayacağı kimi açıklamalara bile ihtiyaç hissedilmekteydi. Bu ortam, tahmin edilemeyecek kadar önemli bir gelişmeye yol açmış ve *beyân* ilminin doğuşuna katkı sağlamıştır. Hatta sonraki dönemde, *mecâza* "kelâmî" niteliğini eklediğimiz kavramlaşma aşaması, bunun üzerine yükselmiştir. Çünkü söz konusu ortam, inanç konularının doğru bir şekilde anlaşılmasını da ihtiyaç haline getirmiştir. Böylece İslam kültürü, *mecâzı* kullanarak, inanç bakımından da kozmopolit bir geçmişe sahip olan muhatplara cevap vermiş oluyordu.

## b. Hazf ve Takdir

Bilinen şeyin tekrarından kaçınmak ve onu öz bir şekilde ifade etmek amacıyla *hazf* başvurulması Araplar'ın adetlerindedir.<sup>59</sup> Daha sonraki döneme ait *mecâzu'l-Kur'ân* konusuna dair kimi klasik eserlerde dahi, *mecâzın* diğer çeşitlerinden önce ve/veya önemle *hazf* konusunun ele alındığını görüyoruz.<sup>60</sup>

55 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 36

56 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 103.

57 el-Câhız, *el-Hayavân*, c. V, s. 23 vd.

58 bkz. el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 1.

59 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. II, s. 6, 7

60 Bkz. Ebû Muhammed İzzuddin Abdulazîz b. Abdisselâm (ö.660h.), *el-İşare ile'l-icâz fi ba'di envâi'l-mecâz*, Dâru't-Tabaatu'l-Âmira, by. 1313h., s. 2; es-Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 47 vd.. Daha sonradan mahzuf cümlelerin mecaz oluşu bir hüküm değişikliği olması şartına bağlanmıştır. Bkz. Abdulkâhîr b. Abdirrahmân el-Cürçânî (ö.471h.), *Esrârü'l-belâğa fi ilmi'l-beyân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988, s. 362 vd.

*Hazfe takdirde* bulunmakla *mecâzî* ifadeyi anlamak arasında, aslında yakın bir bağ vardır. İçinde hazf bulunan eksik ifade, hazf bulunmayan tam ifadenin yerine geçmiştir. Böylece hakikati karşılamak açısından ikincil bir durumu vardır. Cümle ya da kelime *takdirde* bulunmak demek, birincil konumdaki asıl tam cümleyi bulmak demektir. Bu ise bir tür anlama; bir tür açıklamadır. Ayrıca, *takdir* edilen kısmın *hakikate* tam tekabuliyet içermesi, onun olmaması durumunda; yani hazfın gerçekleştiği durumda, *mecâzî* gündeme getirir. Bununla ilgili şu örneği verebiliriz: Bakara suresinin 93. âyetinde *واشربوا فى قلوبهم العجل بكفرهم* “*inkârları nedeniyle buzağı kalplerine içirdi*” ifadesi geçmektedir. Bu âyette el-Ferrâ şöyle bir takdir yapar: *واشربوا فقلوبهم* “kalplerine buzağı sevgisi içirildi.” Burada kullanılan ifadede, hakikate doğrudan karşılık gelecek biçimde, *حب* “sevgi” kelimesi takdir edilerek artırılmıştır. Çünkü “buzağının içirilmesi” değil “buzağı sevgisinin içirilmesi” hakikate yakınlık bakımından daha doğrudur. Yine aynı yerde şu örnekleri de zikreder: Yusuf suresinin 82. âyetinde *واسال القرية التى كنا فيها والعير التى اقبلنا فيها* ifadeleri geçer. Burada “*şehre sor*” demek, “*şehir ehline sor*” demek; “*kervana sor*” demek, “*kervan ehline sor*” demektir. el-Ferrâ burada bu şekilde bir *hazf* varlığını belirleyip müşkili çözmüştür.<sup>61</sup> Aslında “şehir” ile “şehir ehli” ve “kervan” ile “kervan ehli” arasındaki ilişkiye dayalı olarak bir açıklama yapmış olsaydı, tamamen *mecâzî* bir analiz yapmış olacaktı. Yine de bu durumda yapılan açıklama, muhtemelen sonraki dönemler için aydınlatıcı olacaktır.<sup>62</sup>

Kimi zaman bir ifade tarzı, harfî anlamı aşan bir anlam fazlalığına sahiptir. Bunu açıklamak için de *takdir* yapılır ve söz konusu ifadede bir *hazf* var olduğu düşünülür. Bakara suresi 273. âyette *لا يسألون الناس الحافا* “*Yüzsüzlük ederek insanlardan istemezler*” ifadesine el-Ferrâ şöyle bir takdirde bulunur: *ولاغير الحاف* “*yüzsüzlük yapmaksızın da istemezler*”. Bu durumda anlam aslında “ne yüzsüzlük ederek, ne de utanarak isterler” şeklinde olur. Yine başka bir örnekle devam eder. “Bu sözde şöyle demen gibidir: Böyle bir adamı gördüğüm azdır. Belki de sen ne az ne de çok benzerlerini görmüşsündür (yani, hiç benzerini görmemiş olabilirsin).”<sup>63</sup>

Klasik *mecâz* kitapları *hazf* konusunu önemle ele almış olsa da, bunun, *mecâz*ın alanını genişletmeye yönelik bir faaliyet olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber *hazflere* yapılan *takdir*lerin, *mecâzda* ifadelerin ilk anlamını aşan göndermeler olduğunu da görmek gerekir. Sanki *hazf ve takdir* konusu, *hakikî* ifade ile *mecâzî* ifade arasında bir geçiş olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla bunu fark eden kişi, ifadelerle bunların karşılık geldiği anlamları ve bunlar arasındaki ilişki tarzını, birbirinden ayırt etmeye başlamış demektir. Kanaatimizce kimi klasik *beyân* kitaplarının, *hazfî mecâz* türlerine öncelikle böyle bir amacı vardır.

61 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 277.

62 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. III, ss. 43-44, Duhan suresi 49. âyetle ilgili olarak şöyle der: *ذق انك انت العزيز الكريم كما زعمت وليس كذلك*

63 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 181

*Mecâzın* gelişim süreci izlendiğinde, - daha önce de ifade ettiğimiz gibi- bu durumun izdüşümünü takip etme imkânına sahip olduğumuzu görüyoruz. Sibeveyh Kitâb'ında *mecâzla* ilgili meseleleri açıklarken, meseleyi daha çok "öz ifade" konseptinde ortaya koymuştur. Daha açık ifade edersek bu, muhatabın anlamı bildiği durumlarda, konuşanın sözden kimi kelimeleri düşürmesidir. Bununla ilgili olarak da "ittisâ", "ihtisâr", "icâz" gibi kavramları kullanmıştır.<sup>64</sup> Ebû Ubeyde ve el-Ferrâ'nın bu ve benzeri örnekleri ele alış biçimleri ise daha çok "öz ifade" konseptini aşmış ve bunun yerine "aralarındaki bir ilişki nedeniyle, iki farklı ifadenin bir biri yerine geçmesi" konseptine yerleşmeye başlamıştır.<sup>65</sup> Şu kadar var ki *mecâzın* *hazf* ve *ihtisâr* olarak açıklanması, yer yer İbn Kuteybe'de bile ortaya çıkar.<sup>66</sup> Bu, *beyân* ilminde gelişimin aşamalarının keskin olmadığını gösterir.

### c. Kıraat Farklılıkları

el-Ferrâ, naklettiği kimi kıraat farklılıklarının, *hakikî- mecâzî* ifade ayrımı ile açıklanabilecek bir mahiyette olduğunu görmüştür. Bakara 191. âyet şöyledir: "Onlarla Mescid-i Haram yanında savaşmayın, ta ki onlar orada sizinle savaşmaya kadar. Eğer sizinle savaşlarsa onları öldürün." Bu âyet Abdullah b. Mes'ud kıraatinde şöyledir: "Onları Mescid-i Haram yanında öldürmeyin ta ki onlar sizi öldürünceye kadar." el-Ferrâ bu son ifadenin "onlar sizi öldürmeye başlarsa" anlamına geldiğini, Araplar'ın "falancaoğulları öldürüldü" gibi bir kullanımı, falancaoğullarından biri öldürüldüğünde kullandıklarını söyler.<sup>67</sup> Burada Abdullah b. Mes'ud kıraatinin *mecâzî* bir ifade taşıdığını görüyoruz.

Bir başka örnek de Nisa 75. âyetle ilgilidir: "Rabbimiz bizi, ehli zalim olan bu şehirden çıkar." Bu âyet Abdullah b. Mes'ud'un kıraatinde ise şöyle geçer: "Rabbimiz bizi zalim olan şehirden çıkar." Görüldüğü gibi el-Ferrâ'nın da zikrettiği üzere "zulüm", İbn Mes'ud kıraatinde şehre nispet edilmiştir. Halbuki ancak orada yaşayanlara nispet edilebilir.<sup>68</sup> Abdullah b. Mes'ud kıraati, bu âyette *mecâzî* bir yöne sahiptir. el-Ferrâ, söz konusu iki kıraati karşılaştırırken bunun farkına varmıştır.

el-Ferrâ'nın kıraatlerdeki anlam özelliklerini önemseydiğini görmekteyiz. Bunun sonucu olarak, kıraatlerin anlam farklarını belirtmek ihtiyacı hissetmiştir. Söz konusu farkların izahı, kimi zaman *mecâzî* açıklamalar şeklinde gelişmiştir. Bu durum, onun zihninde *mecâzın* kavramsal bir netlik kazan-

64 Sibeveyh, *Kitâb*, c. I, s. 221.

65 Mesela karşılaştıran Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, c. I, s. 63, 68; el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. I, s. 99. "Başlamıştır" diyoruz çünkü *hazf*e dayalı açıklamaları da görüyoruz.

66 İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 210 vd.

67 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. I, s. 116.

68 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. I, s. 277; *kinâye* ile ilgili başka bir örnek için bkz. c. II, ss. 272, 273.

masına yardım etmiş olabilir. Yeri gelmişken belirtelim, Ebû Ubeyde de kitabının başında mecâz kalıplarını sayarken bizzat farklı kıraatleri birbirlerinin yerine geçmesi nedeniyle müstakil bir çeşit olarak zikretmiştir.<sup>69</sup> Bu, Ebû Ubeyde'de mecâzın çok geniş olan anlamını ortaya koyması bakımından da güzel bir örnektir.

#### d. İtikadî Duyarlılıklar

Çalışmamızın başında da belirttiğimiz gibi, *mecâzın* teolojik bir terim olarak dönüşümüne, özellikle Mutezile kanadından gösterilen kelamî hassasiyetler sebep olmuştur. Bu dönüşüm teolojik dildeki gerilimin bir neticesidir. Bir tarafta, Kur'ân'ın Allah'ın sıfatlarını ifade etmede, insanbiçimci dil kullandığı gerçeği dururken, diğer tarafta ise, Allah'ın hiçbir şekilde diğer varlıklara benzemediği şeklinde bir tenzih akidesi (tevhid) vardır. İşte *mecâz*, bu iki gerginlik noktası arasında hizmet gören, bir açıklama şekli olarak gündeme gelmiştir.

Bu tür bir hassasiyetin ciddi bir biçimde el-Câhız (ö.255h.) ile başladığını söyleyebiliriz.<sup>70</sup> Bununla beraber, daha önce el-Ferrâ'da benzeri bir durumu görmek mümkündür. Araştırmacılar tarafından, el-Ferrâ'nın mutezili fikirlerle sahip olduğu ve bunun izlerinin eserinde bulunabileceği ifade edilmiştir.<sup>71</sup> Biz, bu iddiayı tamamen reddetmemekle beraber, el-Ferrâ'nın eserinde böyle bir bütünlük göremediğimizi belirtmeliyiz.<sup>72</sup> Bu hususun başka bir çalışmanın konusu olduğu açıktır. Burada, onun itikadî hassasiyetlerinin sadece ne gibi *beyânî* sonuçları olduğu üzerinde duracağız.

İnanç konularını içeren âyetlerin tefsirinde, el-Ferrâ'nın belli bir duyarlılık taşıdığını gösteren çok açık örnekler vardır. Mesela, Maide suresi 112. âyette *هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء* ifadesinde kıraat olarak, Hz. Ali ve Hz. Aişe'den gelen *تستطيع* şeklinde muhatap sîgasını tercih etmesi<sup>73</sup> bunu gösterir. Çünkü birinci okuyuş tarzında soru, Allah'ın güç yetirebilmesine yöneliktir ki, bu itikadî anlamda rahatsızlık verir. İkincisi ise güç yetirebilmeyi Hz. İsa'ya atfedip sorar ve bu tür bir sonuç doğurmaz. Yeri gelmişken belirtelim ki onun, bunu kıraatlerde bile bir tercih ölçütü haline getirmiş olması manidardır. Bu âyetle ilgili olarak Ebû Ubeyde, belki de aynı kaygıyla, "yani Rabb'in istiyor mu?" anlamı vermiştir.<sup>74</sup>

69 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân* c. I, ss. 13,14.

70 el-Câhız, *el-Hayavân*, c. I, ss. 339-342; c. V, ss. 279-281; c. VII, s. 57. Buralarda *mecâzî* veya *hakikî* anlamlarıyla dile din merkezli bakışın getirdiği farkı, müslümanların önceden beri sergilediğini ve dinin getirdiği terminolojinin *mecâzdan* farkını gösterir. Bu sayede dilin Allah'ın mülkü olduğu sonucunu çıkarsamış gözükmektedir.

71 Bkz.Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 156 vd; bu konuda Ebû Zeyd'in değerlendirmeleri için bkz., *el-İtticâh*, s. 111 vd.

72 Bu konudaki düşüncelerimizi destekleyen bazı örnekler için bkz. el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 376, c. II, s. 31.

73 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 325.

74 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. I, s. 182. "Belki de.." dememizin anlamı bunun dönemin tefsirdeki nakil geleneğinin özelliğini yansıtmadır. el-Ferrâ ise açık bir tercihte bulunmuştur.

Yine bir başka örnek Hz. İsa'nın nüzulü ile alakalıdır. Âlu İmrân sure- si 55. âyette şu ifadeler geçer: *إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي* “*Hani Allah şöyle demişti: Ey İsa! Ben senin canını alacağım ve bana yükselteceğim.*” Bu âyet, “Hz. İsa'nın nüzulü” konusuyla çelişir gibi bir görünüm arzeder. Biz, el-Ferrâ'nın bunun böyle olmadığını göstermek için, kendi kanaatine uygun şekilde tevile başvurduğunu görüyoruz. Ona göre burada ya takdim, ya da tehir olmuştur. Yani ilk önce Allah onu ref etmiştir, ölümü sonra olacaktır; ya da توفى, “Allah'ın onu alması” anlamına gelir.<sup>75</sup> Ebû Ubeyde ise, bu âyette ref konusu üzerinde durmamıştır.<sup>76</sup> el-Ferrâ'da söz konusu kelimî hassasiyetin açık örnekleri pek çok olup, biz sadece bu iki örnekle yetinmek istiyoruz.<sup>77</sup>

*Beyânî* anlamda önemli olabilecek kimi örnekler de şöyledir:

el-Ferrâ Bakara suresi 29. âyetinde geçen ve kelimada tartışmalara sebep olan *ثم استوى إلى السماء* kelimesi ile ilgili olarak şu anlamı verir:

1. Kişinin yaşlanması, gençliğinin gitmesi,
2. Eğri iken (oturma vs.) doğrulması,
3. Karşılama için yönelme.

el-Ferrâ bu sonuncu anlamla ilgili olarak “Allah'ın (sonra semaya istivâ etti) sözünün anlamı budur, en iyi Allah bilir” demiştir. Sonra el-Ferrâ, İbn Abbas'ın *صعد* “yükseldi” anlamını verdiğini rivâyet eder. Bu bir kimse için, ayakta oturarak eğildi (istivâ etti); oturuyordu kalkarak doğruldu (istiva etti) demen gibidir. Hepsisi de Araplar'ın konuşmasında mümkündür” der.<sup>78</sup>

Görüldüğü gibi burada el-Ferrâ, kendisinden bekleneceği gibi, manalar içerisinde en soyut çağrışımı olanı tercih etmiştir. Buradan şu sonucu çıkarabiliriz ki, el-Ferrâ insanlara ait bu *hakîkî* anlamların aynı şekilde Allah için kullanılmayacağını bilmektedir. Bununla beraber bu noktada kalmış, açıklama getirmemiştir. Ebû Ubeyde ise bu âyete değinmemiştir.

Câsiye suresi 34.âyet şöyledir: *و قيل اليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا* “*ve denilir ki bugün sizi unuttuk, tıpkı sizin bugünle karşılaşacağınızı unuttuğunuz gibi.*” el-Ferrâ bu âyete şu anlamı verir: “Sizi ateşte terk ediyoruz, tıpkı sizin bugününüzü unuttuğunuz gibi, yani bugünle karşılaşmanıza (hazırlık olarak) amel etmeyi terk ettiğiniz gibi...”<sup>79</sup> Unutmak Allah için muhaldir. Bu insanî bir vasıftır. Bunun Allah için kullanılmasının başka bir anlamı olmalıdır ki, o da “terk etmek” anlamıdır. Çünkü “unutmak” bilinçle yapılmaz. Oysa bu hal, yani “bilmeme, fark etmeme hali” Allah'a yakışmaz. Zaten âyetin genel anlamı ve hitap ediş şekli bunu dışlamaktadır. Bu durumda “unutmak”, “bilerek

75 Bazı diğer örnekler için bkz. el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 219; c. II, ss. 119, 323, 324.

76 Ebû Ubeyde *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. I, s. 95.

77 Bkz. ayrıca el-Ferrâ'nın bu konudaki kanaati için *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 218. Kelamî yönüyle ilgili geniş bilgi için bkz. Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 156 vd.

78 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 25.

79 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. III, s. 49.

unutmak" yani "terk etmek" anlamına kaymıştır. Aslında bu anlam kaymasının, *mecâzî* bir temele dayandığını söyleyebiliriz: "Unutmak" ile "terk etmek" ortak bir yöne, bir ilişkiye sahiptir. Bu ilişki "ihmal etmek, ilgisiz kalmak" şeklinde belirlenebilir. Bu anlamsal benzerlik noktası, kimi zaman bu iki kelimenin birbiri yerine kullanılmasını gündeme getirmiştir. Ebû Ubeyde'nin de aynı anlamı verdiğini görmekteyiz.<sup>80</sup> Bununla beraber o, sadece كما تركتم "tıpkı sizin terk ettiğiniz gibi" diye bir açıklama getirmekle yetinmiştir. Aslında bu kısa açıklama biçiminin el-Ferrâ öncesine dayandığını da söyleyebiliriz.

Kasas suresi 88. âyette وجهه الا وجهه كل شيء هالك الا وجهه bölümünün anlamıyla ilgili olarak هو الا هو der.<sup>81</sup> Burada bir anlamda Allah'a "yüz" atfedilemeyeceği "yüz"den kastın zatı olduğunu söylemiştir. Bu âyetle ilgili olarak Ebû Ubeyde de aynı anlamı vermiştir. Hatta devamında yaptığı istisnâ ile ilgili *nahvî* açıklamayı da göz önüne alırsak o, bu âyette el-Ferrâ'dan daha ileri düzeyde bir hassasiyet göstermiştir.<sup>82</sup>

Yine Feth 10. âyette يد الله فوق ايديهم pek fazla yorum yapmadan, بالفاء والعهد ibaresiyle açıklık getirmeye çalışmıştır.<sup>83</sup> Burada deyimın genel anlamını yani "güç yetirmeyi" esas aldığını çıkarabiliriz. Âyetin devamını da düşünürsek, Allah'ın eli onların eli üstündedir; yani onları takip eder demek istemiştir. Ebû Ubeyde ise bu âyetle ilgili bir açıklama yapmamıştır. el-Ferrâ bu kelimenin kullarla ilgili olduğu Sâd suresi 45. âyette "kuvvet" anlamı vermiştir.<sup>84</sup> Görülen o ki, يد الله "Allah'ın eli" hakkındaki *mecâzî* yorumlar sonraki döneme kalmıştır.<sup>85</sup>

İtikadî duyarlılığın *beyânî* anlamda kendisini gösterdiği en açık örnek, belki de, Âlu İmrân 54. âyetteki مكر الله "Allah'ın tuzak kurması" konusunda yaptığı açıklamadır. Ona göre Allah'tan gelen tuzak istidraçtır (yani derece derece cezalandırma), yoksa Allah kulların tarzında tuzak kurmaz.<sup>86</sup> Ebû Ubeyde ise, bu âyeti açıklarken, اهلكهم الله "Allah onları öldürdü" anlamı vermiştir.<sup>87</sup>

Bu konuda değişik pek çok örnek bulunabilir. el-Ferrâ'nın tercihlerini yansıtan bu örnekler, -bir kısmı el-Ferrâ öncesine uzansa da- onda itikadî bir duyarlılığın bulunduğunu ve bunun, özellikle Allah'ın sıfatlarının insanlarınkine benzemediği konusunda ortaya çıktığını göstermektedir. Ne var ki, bu izahların *beyânî* derinliği olan teknik açılımlara kavuşması, sonraki dönemlere kalmıştır. Bu durum, el-Ferrâ'da ancak direkt olarak sonucun verilmesi

80 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. II, s. 211.

81 el-Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, c. II, s. 314

82 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. II, s. 112.

83 el-Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, c. III, s. 65

84 el-Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, c. II, s. 406.

85 Ebû Zeyd, Zâriyât suresi 45. âyette "بأيدي" ifadesini *mecâzen* "kuvvet" diye karşılıklandırdığını zannetmiştir, *el-İtticâh*, 105. Hâlbuki bu kelimeyi "eller" diye anlamakla ve sonra da el-Ferrâ'nın bunu yorumladığını zannetmekle hataya düşmüştür. Çünkü bu kelime يد الا kökünden mastardır ve bu onun *hakikat* anlamıdır. el-Ferrâ bu şekilde algıladığı için olsa gerek, cesur bir şekilde tek kelimelik bir açıklamayla yetinmiştir. Bkz., *Meânî'l-Kur'ân*, c. III, s. 89.

86 el-Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, c. I, s. 218

87 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân* c. I, s. 95.



şeklinde vardır. Böyle de olsa, o, Kur'ân'a ait kimi ifadeleri itikadî kaygılarla açıklamıştır.<sup>88</sup> Bu yüzden, bir takım zihinsel oluşumlara meylettğini; en azından kapı araladığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü daha sonraki dönemlerde aynı hassasiyet, aynı örnekler üzerinde *mecâz* adına icrada bulunmuştur.<sup>89</sup>

Bir başka önemli husus da, verdiğimiz örneklerin ortaya koyduğu gibi, el-Ferrâ'nın Ebû Ubeyde'den daha belirgin bir itikadî duyarlılık taşıdığıdır. Bir de kitaplarını yazma şekilleri arasındaki fark göz önüne alınırsa, Ebû Ubeyde'nin bu gibi âyetler üzerinde durması daha çok beklenirdi. Oysa durum farklı bir görünüme sahiptir. Bu, onların mezhebî eğilimleriyle ilgili kanaatleri adeta doğrulamaktadır. Bununla beraber, ondaki bu eğilimin el-Câhız'la devam ettiği gibi bir bağ kurmamızın, ne kadar doğru olacağını bilmiyoruz. Çünkü kitaplarına baktığımızda el-Câhız'ın daha çok Ebû Ubeyde'den bahsettiğini görüyoruz. Hatta "mecâz" ismini ona tabi olarak kullanması da bunun açık delilidir. el-Ferrâ, -tespit edebildiğimiz kadarıyla- onun kitaplarında bir kaynak olarak geçmemektedir. Bununla beraber sonraki nesilde İbn Kuteybe ile önemli bir otorite olarak karşımıza çıkar.

### 3. el-Ferrâ'nın Mecâzî İfadelere Dair Açıklamaları

#### a. Mecâzın Unsurları Bakımından el-Ferrâ

Meseleyi ana hatlarıyla tasvir edici biçimde ele alırsak, *mecâzın* temelde şu unsurlara sahip olduğunu görebiliriz:

1. Birinci kavram (kast edilen anlam)
2. İkinci kavram ve ismi ya da fiili
3. İki kavram arasında belli bir ilişkinin olması (*alâka*)
4. İkinci kavramın ismi söylenerek birinci şeyin kast edilmesi ya da ikinci kavramın fiilinin birinci kavrama nispet edilmesi
5. Bu anlatım şeklini anlaşılabilir kılacak bir gerekçenin bulunması (*karîne*)

Biz, el-Ferrâ'nın açıklamalarını, onun bu unsurların farkında olup olmadığına göre değerlendireceğiz. Her ne kadar *mecâzın* çeşitleri ve bu unsurlar berraklığıyla ve teknik ifadeleriyle kaynaklarımızda yer alsada, bu işin tabiatını tasvir ettiği için böyle bir şablonu esas almamızın gerekli olduğunu düşündük. Zaten yapacağımız şey, el-Ferrâ'nın *mecâzın* terimleşme sürecinde nerede bulunduğunu tespit etmek olduğu için, bu şekilde hareket etmeyi uygun buluyoruz.

Yûsuf suresi 82. âyette geçen *كنا فيها القرية التي* ifadesiyle ilgili yaptığı açıklamada "şehre sormak, şehir ehline sormaktır" der.<sup>90</sup> Burada birinci kav-

88 Bu konuda açık bir başka örneği de *ta'rîz* terimini kullanması konusunda açıklamıştık. Ebû Zeyd'in de dediği gibi peygamberlerin yalan söylemeyeceği inancından hareket ederek onlara ait bu ifadelerin *ta'rîz* ifade ettiğini söyler. Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, ss. 109,110.

89 Karşılaştırmak için bakınız *ez-Zerkeşî, el-Burhân*, c. II, s. 383 vd

90 el-Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, c. I, s. 277

ramın “insanlar” olduğunu, ikinci kavramın “şehir” olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Adını koymamış olsa da, bu iki kavram arasında bir ilişki bulunduğunun farkında olduğunu da, verdiği diğer örnekler sayesinde rahatlıkla görebiliriz. Yalnız yine de belirtmeliyiz ki, bu ilişkinin yönünü bütün örneklerde tam anlamıyla açıklamaz. Bu âyette Ebû Ubeyde'nin benzeri bir açıklamayı *hazf bağlamında* verdiğini görüyoruz.<sup>91</sup>

Furkân suresi 12. âyette cehennemle ilgili olarak geçen *غيطا وزفيرا* ibaresiyle ilgili olarak, “O, tıpkı insanın öfkelenmesi gibidir. İnsan kızdıığında, göğsü (kalbi) galeyana gelir ve bu sözünde ortaya çıkar.” der.<sup>92</sup> Ebû Ubeyde ise, konuyu nahvî açıdan değerlendirmekle yetinmektedir.<sup>93</sup> Burada birinci kavram, cehennemin durumu; ikinci kavram, öfkeli insanın durumu; aralarındaki ilişki ise bunların çıkardığı sestir. O, bu benzerlikten hareketle, cehenneme insani bir nitelik olan “öfkelenme”nin atfedildiğini görebilmiştir.

el-Ferrâ Bakara suresi 171. âyette, teşbih ve mecâzın diğer bir çeşidinin bulunduğu bir örneği şöyle analiz eder: *ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء و نداء* Allah bu örneği kafirler için vermiş, sonra onları çobana benzetmiştir. ‘Koyun gibi’ dememiştir. Allah daha iyi bilir ya, mana, ‘inanmayanların durumu çobanın söylediğini, sestem daha fazla bir şey olarak algılamayan hayvanların örneği gibidir’ şeklindedir. Onlara çoban dese ki ‘otlayın ya da için!’, onun kendilerine ne dediğini anlamazlar. İşte inanmayanların Kur’ân’dan gelenlere ve Peygamber’in uyarısına karşı durumu böyledir. Burada teşbih çobana izafe edilmiştir. Mana –Allah daha iyi bilir- sürü hakkındadır. Araplar’ın dillerinde şöyle dedikleri aşikârdır: ‘Falan senden aslan gibi korkuyor’. Manası ‘tıpkı aslandan korktuğu gibi’ şeklindedir. Çünkü bilinir ki aslan kendisinden korkulandır.”<sup>94</sup> Bu âyetle ilgili olarak Ebû Ubeyde'nin de ince bir analiz yaptığını görüyoruz. Benzeri şekilde Arapça’da var olan kullanımlardan örnekler vermiş ve hatta aradaki ilişkiyi bir yerde sebeplilik olarak, bir başka yerde de faillik-mefullük olarak nitelemiştir.<sup>95</sup> İkisinin verdiği örnekler karşılaştırıldığında, el-Ferrâ, anlamın neden *meccâzî* olması gerektiğini (*karîneyi*) vurgulamak istemiştir. Ebû Ubeyde ise bu kullanımın bir tür olduğunu göstermiştir.

Hicr suresi 79. âyette geçen bir örnek şöyledir: *‘وانهما لبامام ميين’* “o *ikisi açık bir imam üzerindedir.*” Yani kendilerine ait, yolculuklarında kullandıkları bir yoldadırlar. Böylece yolu imam yapmıştır. Çünkü yola uyulur ve tabi’ olunur”<sup>96</sup> der. Ebû Ubeyde de benzeri bir şekilde *به و اهتديت به* “İmam kendisine uyduğun ve kendisiyle ulaştığın her şeydir” der.<sup>97</sup> Ne var

91 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. I, s. 8.

92 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 263

93 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. II, s. 70.

94 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, ss. 99, 100

95 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. I, ss. 12, 63.

96 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 91.

97 Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, c. I, s. 354.

ki burada el-Ferrâ, *mecâzî* kavrayışını işletmiştir. Ebû Ubeyde ise “imam” kelimesiyle ilgili bir anlam genişliği varsayımından hareket etmiştir. Burada el-Ferrâ birinci kavram “yol”u, ikinci kavram “imam”ı ve aralarındaki *alâkayı* “tabi’ olunmak, uyulmak konusundaki benzerlik” ilişkisini (her ne kadar biri fiziksel diğeri olmasa da) tespit etmiştir. Açıkça *mecâz* kurulmuş ve yola “imam” ismi verilmiştir.

Üzerinde ayrıca durulması gereken bir husus, el-Ferrâ’nın *alâka* ile ilgili ileri düzeyde bir kavrayışı yakalamış olmasıdır. Bunu *alâkanın* ince bir ayrımı olan *mulâsebeti* tespit etmiş olmasından çıkarabiliriz. İleride geçeceği üzere, o bir âyeti tefsir ederken *mulâsebete* şu şekilde işaret etmiştir: “Bu, Araplar’ın fiili sahibinden başkasına çevirdiği şeylerdendir.”<sup>98</sup> Ona ait bu ifade, sonraki dönemlerde yapılan tariflerle tam bir uyum arz eder.

Vurgulanması gereken diğeri bir unsur da, *mecâzın* varlığını iddia edebilmek için mutlaka bir gerekçenin yani bir *karînenin* var olması gerektiğidir. Bu unsurun el-Ferrâ’nın zihninde bir biçimde var olduğunu söyleyebiliriz. *Mecâz* konusuna yakınlığı bulunanlar, söz konusu *karînenin* ya *akli* ya da *şer’î* olacağını hatırlayacaklardır. Dikkat edilirse önceki bölümde, el-Ferrâ’nın, kimi ifadelerin *hakikat* anlamıyla ele alınmasının anlaşılmazlık doğuracağını söylediğinden bahsetmiştik. Yine az önce, Bakara suresi 117.âyette de bu tür yorumlarından söz etmiş bulunuyoruz. Aslında bu, teknik anlamda olmasa da, onun *akli karîneyi* net bir şekilde ifade ettiğini göstermektedir. Bu husus daha önce değindiğimiz gibi çağdaşı eş-Şaffî’de de vardır. Yine aynı bölümde “İtikadî Duyarlılıklar” başlığı altında verdiğimiz örnekler de *şer’î karînenin* örnekleri olarak rahatlıkla algılanabilir.<sup>99</sup> Şu kadar var ki, bunu çoğu kez onun yorumlarından, nadiren de kendi ifadelerinden çıkarılabilmekteyiz.

Bu örnekler *mecâzın* unsurlarına varıncaya kadar onun zihninde oluşmaya başladığını göstermektedir. Ancak, onun bunları tek tek ayırıp adlandırdığı söylenemez.

## **b. Mecâzda İlişkinin (Alâka) Çeşitleri ve el-Ferrâ**

Mecâza dair açıklamalar yapılırken, iki şey arasındaki ilişkiye (*alâka*) göre tasnif yapılır.<sup>100</sup> Bu açıdan *mecâzî* ifadelerle ilişkin pek çok örnek vermiş olan el-Ferrâ, bunların bir kısmında ilişkinin yönünü de fark edebilmiştir. Bunlardan tespit edebildiklerimiz şunlardır:

### *1. Çoğul veya tesniye zikredip tekli kast etmek:*

Alu İmran suresi 29. âyette “*melekler ona seslendi*” derken sadece Cebrail kastedilir.<sup>101</sup>

### *2. Sebep zikredip müsebbebi kast etmek ve tersi*

98 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. II, s. 12.

99 eş-Şaffî ile ilgili olarak makalemizin 4. dipnotunda gerekli malumatı vermiştik.

100 Bkz. ez- Zerkeşi, *el-Burhân*, c. II, s. 377 vd.; es-Suyûtî, *el-İtkân*, c. II, s. 47 vd.

101 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, ss. 147, 148, 210

Bakara 208. âyette “*şeytanın adımlarına tabi’ olmayın*” derken “adımlar”dan “onun izleri” kastedilir.

Âlu İmran 143. âyetteki “*Onunla karşılaşmadan önce ölümü arzu ederdimiz, onu gördüğünüzde bakakaldınız*” âyetinde görülen şey aslında “ölüm” değil onun sebepleridir. Yani kılıçlar ve diğer silahlar vs.<sup>102</sup>

### 3. Bütünü zikredip bir kısmını kast etmek

Vakıa suresi 83. ve 84. âyetlerinde “*hele can boğaza dayandığı zaman siz o vakit bakar durursunuz*” ifadesinde bıkip duranlar aslında ölmekte olanın yakınlarıdır.<sup>103</sup>

### 4. Soru ile emir kast etmek

Maide suresi 91. âyette “*Bırakacaksınız değil mi?*” ifadesi “bırakın” demektir.<sup>104</sup>

### 5. Faili zikredip mef’ûlü kast etmek veya tersi:

Tarik suresi 6. âyette من ماءٍ دافق “atan su”, مدفوق “atılan su” demektir. Kâria suresi 8. âyette عائشة راضية “razı olan yaşam”, مرضية “razı olunan” demektir. Hud suresi 43. âyette عاصم اليوم من امر الله لا “koruyan yoktur”, معصوم “korunmuş yoktur” demektir.<sup>105</sup> Hud suresi 28. âyette الانبياء عليكم فعميت ibaresinde “haberinin gizlenmesi” ifade edilirken bir kıraate göre haber fail, insanlar meful olurlar. Hakikatte ise tersidir. Benzeri başka örnekler de zikredilmiştir.<sup>106</sup>

### 6. Emir zikredip, ibâha kast etmek:

Bakara 182. âyette “... *Belli bir süre borçlandığınızda yazın!*” şeklinde emir ifadesi vardır. Buradaki emir “yazabilirsiniz” anlamındadır.<sup>107</sup>

### 7. Benzerlik ilişkisinde benzeyeni kast edip kendisine benzetilene zikretmek

Hicr 79. âyette “açık imam” ile kastedilen “yol”dur. İkisine de uyulması benzerlik ve ortak yönleridir.<sup>108</sup>

### 8. Fiili failinden başkasına nispet etmek (alâkası mulâsebet olan mecâz)

Hûd suresi 28. âyette “haberinin gizlenmesi” ifadesinden kastın “Allah’ın haberi gizlemesi” olduğunu anlatırken açıkça “bu, Arap’ın fiili sahibinden başkasına çevirdiği şeylerdendir” der.<sup>109</sup>

Ebû Ubeyde’ye baktığımızda, kitabına başlarken bu çeşitlerin hepsini ziyadesiyle sayarken buluruz. el-Ferrâ ise bu açıdan bir grupta ve isimlendirme yoluna gitmemiştir. Bunun sebebi her ikisinin kitapları yazma şeklinin farklı oluşudur. Az sonra değinileceği üzere, el-Ferrâ eserini bir cemaatin huzurunda

102 *Aynu eser*, c. I, s. 236

103 *Aynu eser*, c. III, s. 130

104 el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, c. I, s. 221

105 *Aynu eser*, c. II, ss. 15-16

106 *Aynu eser*, c. I, s. 183

107 *Aynu eser*, c. I, s. 83

108 *Aynu eser*, c. II, s. 91

109 *Aynu eser*, c. II, s. 12.

imla ettirmiştir. Bunun bir başka nedeninin de Araplar'ın dildeki adetlerini tespit etme açısından Ebû Ubeyde'nin daha duyarlı olmasıdır denebilir.

Ama ikisini karşılaştırdığımızda, el-Ferrâ'nın, genel olarak biraz daha ileride olduğunu; analiz kabiliyetinin bir parça yüksek ve açık olduğunu söyleyebiliriz.. Verdiğimiz örneklerdeki karşılaştırmalar, Ebû Ubeyde'nin anlamın doğru aktarımını veren kalıplara odaklandığını, el-Ferrâ'nın ise, bununla beraber bu anlamı çıkarsamaya yönelik bir gerekçe geliştirmeye meylediğini gösterir. Yani *karîne* meselesinin el-Ferrâ'da daha açık olması bizce bu konuda bir delildir. Özellikle itikadî duyarlılık -ve belki dolayısıyla *şer'i karîne* bakımından da böyle gözükmektedir.<sup>110</sup>

Şu kadar var ki, her ikisi de tefsir tarzı olarak benzerlik arz etmektedirler. Bu, çoğu kez bir veya birkaç kelime ile tefsirin neticesini vermek şeklindedir. Söz konusu tefsir metodu, döneme ait bir özellik olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden, verdiğimiz örneklerin ardından yaptığımız açıklamalarla, yorumun bütününe göstermeye çalıştık. Yalnız şunu da ifade etmeliyiz ki, onların, zihinlerinde bu düşünce basamaklarını bir bir geçtiklerini iddia edemeyiz. Bizim amacımız, bu yorumların konu açısından daha anlaşılır hale gelmesini sağlamaktan ibarettir. Bu konuda şunu da söylemek gerekir ki, söz konusu tefsirlerin azımsanmayacak bir bölümü, onlar tarafından kendilerine mal edilip nakledilen, erken dönem dirâyet tefsirleridir. Onlar örneklerin bir kısmında kendi dirâyetlerini ortaya koymuşlardır. Bu durum diğer örneklerde de eskiye nazaran daha olgun bir bakışa sahip olduklarının delili sayılmalıdır.

#### 4. el-Ferrâ'da Mecâzi Yaklaşımı Sekteye Uğratan Etkenler

el-Ferrâ kimi sebeplerden dolayı *mecâzi* ifadelerde açıklama yapmadan ya da eksik bir takım açıklamalar yaparak geçmiştir. Bunun sebebi bahis konusu ifadelerin herkesçe malum olması, yani açıklamayı gerektirmeyecek seviyede biliniyor olması olabilir.

Yine bu çerçevede önem arz eden ve bu tezimizi destekleyen bir tarihi gerçek, onun bu kitabı oturup yazmadığı, bir cemaat karşısında imla ettirdiğidir.<sup>111</sup> Tabii ki bu eser söz konusu cemaatin soru ve ihtiyaçlarını da dikkate alıyordu. Sözgelimi Bakara suresi 187. âyette geçen "siyah ipliğin beyaz iplikten ayrılması" ifadesiyle ilgili hadisi genel anlamıyla rivâyet emiş ve herhangi bir açıklamaya ihtiyaç hissetmeden geçmiştir.<sup>112</sup> Bu, konunun şöhretini ve meselede fazla durmaya ihtiyaç olmadığını gösterir. Yine kimi zaman sadece anlama problemini çözecek biçimde neticeyi söyleyip geçmesi, cemaat üzerinde daha olumlu bir etki bırakabilirdi. Onun açıklamalarının bu amacı taşıdığını görüyoruz. Mesela Bakara suresi 223. âyette geçen "*tarlanıza dilediğiniz yer-*

110 Az önce bahsettiğimiz Hicr, 15/79. âyetle ilgili açıklamaların karşılaştırılması bunun tipik bir örneğidir.

111 İbn Nedim, *el-Fihrist*, ss. 91,92

112 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 115. Ebû Ubeyde'nin, benzeyeni ve benzetilene ayırarak açıklama yaptığını görüyoruz. Bkz., *Mecazu'l-Kur'ân*, c. I, s. 68.

den gelin" ibaresini, sebab-i nüzûlü bildiren rivâyetin ardından sadece "ferce dilediğiniz yerden gelin!" anlamındadır, diye izah etmekle yetinmiştir.<sup>113</sup>

el-Ferrâ, kimi zaman da *mecâzî* ifadede kelimelerin anlamlarını izah eder ve bir terkip halinde anlaşılmasını insanlara bırakır. Mesela Araf suresi 40. âyette "...ta ki deve iğne deliğinden geçinceye kadar" ibaresinde, *جمل* "deve" kelimesinin muhtelif okunuşu ve anlamları üzerine durur ama bunun nasıl olup da "imkansızlığı" anlattığı üzerinde durmaz.<sup>114</sup> Yine *فتيل* "kıl" kelimesinin anlamını verip geçtiği Nisa suresi 49. âyette; *نقير* "hurma çekirdeğinin ince çukuru" kelimesinin anlamını verip geçtiği Nisa suresi 53. âyette böyle davranmıştır.<sup>115</sup>

Bir diğer husus da el-Ferrâ'nın *mecâzî* ifadeyi *hakikate* indirgeme eğiliminde olmasıdır. Bu durum kimi zaman tutarsız açıklamalar yapmasına neden olmuştur. Mesela En'am suresi 70. âyetteki "*Dinlerini oyun ve eğlence edinenleri terk et!*" ifadesini açıklarken şöyle der: Hiçbir kavim yoktur ki bayramlarında eğlenmesinler. Ancak Muhammed (sav)'in ümmeti hariç. Şüphesiz onların bayramları iyilik, tekbir ve hayırdır.<sup>116</sup>

Aslında burada "oyun ve eğlence"nin *hakikat* anlamıyla alınmak yerine, *mecâzî* anlamda ele alınması daha uygun olurdu. O, zorlama bir teville, kısmî bir sosyal olgudan hareket etmeyi yeğlemiş, dilsel kullanım alışkanlığını göz ardı etmiştir.

Yine Duhân suresi 29. âyetle ilgili olarak da böyle bir açıklama yapar: "*Onlara ne gök ne de yer ağıladı, onlara mühlet de verilmedi.*" Mü'mine yeryüzünde namaz kıldığı yer ağlar, gökyüzünden de amelinin yükseldiği yer ağlar.<sup>117</sup>

Kimi zaman da onu, *mecâzî* bir ifadeyi açıklamak yerine, tutarsız bir rivâyetle onu *hakikate* indirgerken görürüz. Araf suresi 57. âyeti şöyledir: "*Onunla suyu indirdi ve bu su ile her türlü meyvelerden çıkardı. İşte böylece ölüleri diriltiriz.*" O bu konuda şöyle der: ... Denilir ki birinci üfleyişte insanlar ve bütün mahlûklar ölürler. Bununla ahiret arasında kırk yıl vardır. Ve Allah yağmur gönderir. Ardından tıpkı erkeklerin menisi gibi kırk gün yağmur yağar. Böylece (insanlar) kabirlerinde biterler, tıpkı annelerinin karnında bittikleri gibi. İşte bu, Allah'ın şu sözüdür: (İşte böylece ölüleri çıkarınız) Tıpkı ölü yerden meyveleri çıkardığımız gibi.<sup>118</sup>

Bu davranış tarzını, onun dili zahirine hamletme imkânını sonuna kadar değerlendirdiği şeklinde yorumlarsak herhalde hata etmiş olmayız. Bu, naklin son derece önemli olduğu ve zihinlerin somut olana daha yakın olduğu ortamlarda doğal bir durum olarak değerlendirilmelidir.

113 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I, s. 144; başka örnekler için bkz., c. II, ss. 118, 216.

114 *Ayneser*, c. I, s. 379.

115 *Aynu eser*, c. I, s. 273.

116 *Aynu eser*, c. I, s. 339.

117 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. III, s. 41.

118 *Aynu eser*, c. III, s. 41.

## Sonuç

el-Ferrâ'nın eseri, *belâgattan* çok *nahvi* esas alan bir çalışmadır. Bununla beraber *beyâna* ait kimi önemli kavram ve terimlere dair örnekleri ve açıklamaları da içermektedir. Şu kadar var ki, bu eserde ne *mecâz* teriminin ne de türevlerinin geçtiğini görmüyoruz. Biz söz konusu terimin doğuş sürecinin, ilk defa Ebû Ubeyde ile başladığına dair tespitlere katılıyoruz. Hicrî III. yüzyıla gelinceye dek, bu kavramın belirginleştirilmesinde, aslında pek çok dilcinin hizmeti olmuştur. Şüphesiz el-Ferrâ da, bunların en önemlilerindedir.

Onun mutezili vasfının ve itikadi duyarlılığının tefsirine ve *beyâna* dair açıklamalarına yer yer yansımış olduğunu görmekteyiz. Bununla beraber bu durumun, daha sonradan kelamcılar tarafından ortaya konulacak olan, *mecâzın* teolojik boyutuna açıkça kaynaklık ettiğini söyleyemeyiz. Onun Ebû Ubeyde'nin aksine, - *mecâzın* terimleşmesinde en etkin rolü oynayan - el-Câhız üzerinde hemen hemen hiçbir etkisi olmamıştır. Ama sonraki nesilde İbn Kuteybe, onu önemli bir dil otoritesi olarak görmüştür.

el-Ferrâ'nın *mecâz* kavramı ile ilgili tespitleri, en az Ebû Ubeyde'nin yaptığı açıklamalar kadar kavrayışlı ve detaylıdır. Şunu da ifade etmek gerekir ki, bu terimin istihdamı Ebû Ubeyde ve takipçisi el-Câhız'a aittir. el-Ferrâ'nın sonrakilere etkisi ise kavramsal düzeyde olmuştur.

Hicrî II. yüzyılın sonu, kelam geleneğinin ve karşıtlarının, dil üzerindeki fikirlerini, henüz sistemli biçimde ortaya koymadıkları bir dönemdir. Bu yüzden el-Ferrâ ve çağdaşı dilcilerin bu konudaki fikirleri, Arapların dillerini konuşurken edindikleri alışkanlıkların gözlemine dayalı bir biçimde oluşmuştur. Bu dil çalışmalarını etkileyen esas faktörün, İslam dünyasının kozmopolit bir çehreye bürünmesi karşısında, Arapça'nın doğru öğretilmesine ihtiyaç duyulmaya başlanması olduğunu söyleyebiliriz. Hatta bu dönemde kimi itikadi konular içeren âyetlerin, aynı saikle yorumlanmaya başladığını da görebiliriz.

Sonuç olarak şunu ifade etmeliyiz ki, el-Ferrâ'nın durduğu nokta, dilin sırf olgusal temele dayalı olarak ele alındığı dönemin sonlarına tekabül etmektedir. Bu nokta, İslam kültür tarihindeki dönüşümün de kendisini hissettirdiği bir dönem olarak karşımıza çıkar.

## Bibliyografya

- Bulut, Ahmet, "Arap Dilinde İlk Siga Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 1998, c. VII, ss. 709-735.
- el-Câhız , Ebû Osman Amr b. Bahr (ö.255h.), *Kitâbu'l-hayavân*, tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cil, Beyrut, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarih*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1989.
- Tefsir Usulü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1988.
- el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd (ö.393h.), *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhu'l- arabîyye*, tahk.: Ahmed Abdulğafûr Atâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1404/1984.
- el-Cürçânî, Abdulkâhir b. Abdirrahmân (ö.471h.), *Esrârü'l-belâğa fi ilmi'l-beyân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer ibn el-Musennâ (ö.209h.), *Mecâzu'ul- Kur'ân*, tahk.: Mehmet Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1988.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhu'l-akli fi't-tefsir*, ed-Dâru'l-Beydâ, Kahire 1996.
- el-Ferrâ, Ebu Zekerriyya Yahya ibn Ziyâd (ö.207h.), *Meânî'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Yûsuf Necâtî ve Muhammed Ali en-Neccâr (I.cilt), Muhammed Ali en-Neccâr (II.cilt), Abdulfettâh İsmâil Şelbi ve Ali en-Neccâr Nâsîf (III.cilt), Dâru's-Surûr, Beyrut, ts.
- el-Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhidî (ö.175h.), *Kitâbu'l-ayn*, tahk.: Mehdi el-Mazlûmî es-Sâmerrâi, Müessesetu E'lemî, Beyrut 1408/1988.
- el-Hasen, Muhammed Abdulganî, "Mukaddime", (*Telhîsu'l-beyân fi mecâzi'l-Kur'ân'a* yazdığı giriş), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1955.
- Heinrichs, Wolfhart, "Contacts Between Scriptural Hermeneutics and Literary Theory in Islam: The Case of Mejaz" (Bu makaleyi nereden aldığımızla ilgili bilgiyi bulamadık) ss.253-284.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Faris b. Ziyâd (ö.395h.), *Mu'cemu mekâyisü'l-luğa*, tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cil, Beyrut 1411/1991.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Abdullah İbn Müslim (ö.276h.), *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, Dâru't-Turâs, Kahire 1393/1973.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mukerrem el-Misrî, (ö.711h.), *Lisânu'l-arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1410/1990.
- Lisânu'l-lisân tehzibu lisâni'l-arab*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993.
- İbn en-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed bin İshâk, *el-Führist*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1415/1994
- İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslâm Takiyyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed el-Harrânî (ö.728h.), *Kitâbu'l-îmân*, Matbaatu's-Saade, Mısır 1325 h.
- el-İsfehânî, Ebû'l-Ferec, *Kitâbu'l-eğâni*, tahkik: komisyon, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kütüb, by. 1994.
- İzzuddin Abdulaziz ibn Abdisselam, Ebû Muhammed (ö.660h.), *el-İşâre ile'l-icâz fi ba'dü envâi'l-mecâz*, Dâru't-Tabaati'l-Âmira, by., 1313h.
- Mukâtil b. Süleymân (ö.h.150), *Tefsîru'l-hamsi miati âyetin mine'l-Kur'ân*, tahk.: İsaiah Goldfeld, İsrail 1980.
- er-Radiyy, eş-Şerîf (ö.406h.), *Telhîs'ul-beyân fi mecâzâtî'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed Abdulganî Hasen, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1955.
- Sezgin, Fuat, *Mukaddime*, (*Mecâzu'l-Kur'ân'a* yazdığı giriş), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1988.



- Sıbeveyh, Ebû Bısr Amr b. Osman b. Kanber (ö.180h.), *Kitâbu Sıbeveyh*, tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hancı, Kahire 1408/1988.
- es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahmân (ö.911h.), *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru Kahraman, İstanbul 1398/1978.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât, Ankara 2002.
- eş-Şafîi, Muhammed b. İdris (ö.204h.), *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Ya'kubî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâ'kub b. Abdillâh el-Hamevî er- Rûmî el- Bağdadî (ö.672h.), *Mu'cemu'l-buldân*, tahk.: Ferîd Abdulaziz el-Cendel, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990.
- ez-Zerkeşi, Bedruddîn Muhammed bin Abdillâh (ö.794h.), *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, tahk.: Yusuf Abdurrahman Maraşlı, Cemal Hamdi e-Zehebî, İbrahim el-Kurdî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990.



# İNHİRAFİN ÖNÜNDEKİ ENGEL: LAFIZLAR METODOLOJİSİ -HAKİKAT VE MECAZ ÖRNEĞİ-

Yasin KURBAN\*

## ÖZET

Mecaz ihtiva eden bazı ayetlerin gerek tarihte ve gerekse günümüzde bir takım ihtilâflara konu olduğu bilinen bir hakikattir. Gerek Kur ân'ın tamamını (Batıniler gibi) gerekse bir kısım ayetlerini mecazla ilgisi yokken mecaza hamledenler olduğu gibi, onda hiç mecaz bulunmadığını iddia edenler veya mecaza hamledilmesi gereken yerleri hakikat olarak değerlendiren aşırı uçlar tarihsel süreç içinde hep var olagelmıştır. Dini, usulden bağımsız yorumlama ameliyesinin en açık tebarüz ettiği alanların başında hakikat ve mecaz konusu gelir.

Dini metinlerin Müslümanlar için ifade ettiği anlamı bilen bazı art niyetli kişilerin, lafzı tahrif edemedikleri zaman müracaat ettikleri ilk şey, manayı muhtemel anlamlarının dışına çekerek heva ve hevese göre yorumlamak olmuştur. Bunu yaparken ya mecazı ya da te'vil yolunu seçmişlerdir. Bir anlama vasıtası olarak mecaz ve te'vil dilin zenginliği olarak değerlendirilse bile manayı tespit etme hususunda usulden bağımsız olarak kullanıldıklarında bir yönüyle de istismara açık vasıtalar haline gelmektedirler.

**Anahtar kelimeler:** Mecaz, hakikat, usul, inhiraf, te'vil, fıkıh.

## THE METHODOLOGY OF WORDS, AN OBSTACLE IN FRONT OF THE DEVIATION: THE CASE OF TRUTH AND METAPHOR

### ABSTRACT

It's a well-known fact that some verses including metaphor have been disputed from past to present. During historical process, there had been who put down all verses of Quran (like Batinis) or some verses which have no connection to the metaphor, as well as there had been who claimed that no metaphor in Quran or who assessed verses which should be put down to metaphor as the truth. The case of truth and metaphor is one of the places where interpreting the religion independently from the methodology clearly appeared.

Some ill-intentioned people who had noticed what the religious texts meant for muslims, tried to interpret the words according to their desire, taking these words out of the probable meanings when they could not falsify the words. In orderto do this, they chosen majaz (metaphore) or tawil (to explain away). Even though the metaphor or tawil, as a meaning medium, can be regarded as a wealth of the language, both have become medium exploit able when they used to determine a meaning independently from the methodology.

**Keywords:** metaphor, truth, methodology, interpret, tawil (to explain away), fiqh.

\* Yrd. Doç.Dr.AİBÜ İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi.

## Giriş

Klasik dinî metinleri anlama ve yorumlama çabası geçmişte olduğu gibi günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Bu çerçevede ele alınan konulardan biri de hakikat ve mecazdır. Öyle ki mecaz ile hakikat arasındaki münasebet, dinî metinleri anlamada ve yorumlamada hakikat ve mecazın yeri, mecazın kullanımı, mecaz ile hakikat arasındaki sınırın ne olduğu ve ilâhî kelâmın mecazla ifade ettiği kavramların var olup olmadığı gibi konular, gerek fıkıh âlimleri, dilbilimciler ve gerekse ilgili ilmî disiplinler tarafından tartışılan konular arasındadır. Özellikle dil unsurunun manayı anlama ve muhataba anlatma hususunda sınırlı olmasından dolayı, başta mecaz olmak üzere, bütün söz sanatları, dilin sınırlarının genişletilerek daha zengin ifade imkânlarına kavuşturulması için oluşturulmuş bir kısım anlatım vasıtalarıdır. Şatıbi'nin ifadesiyle fakihin dinî metinlerin gaye ve inceliklerine vakıf olabilmesi ve özellikle şer'i nasslardan hüküm çıkarabilmesi, söz konusu delilleri hüküm çıkarmada değerlendirirken hiyerarşik olarak sıralayabilmesi için şüphesiz nassların dilini iyi bilmesi gerekir. Nassların diline olan vukufiyet onlarda yatan derin manaları keşfetmek olabildiği gibi, gayeyi de tespit etmeyi zorunlu kılar. İşte lafızlar metodolojisinin bir unsuru olarak hakikat ve mecaz terimleri, Kur'an'ın ve Sünnet'in dili olarak Arapça'nın derin ve incedelikli bir surette ifade edilmesinde özel bir öneme sahiptirler.

Mecaz anlamlı lafızları ihtiva eden bazı ayetlerin gerek tarihte ve gerekse günümüzde bir takım ihtilâflara konu olduğu bilinen bir hakikattir. Gerek Kur'an'ın tamamını (örneğin Batıniler) gerekse bir kısım ayetlerini mecazla ilgisi yokken mecaza hamledenler olduğu gibi, onda hiç mecaz bulunmadığını iddia edenler veya mecaza hamledilmesi gereken yerleri hakikat olarak değerlendiren aşırı uçlar, tarihsel süreç içinde hep var olagelmıştır. Bu tip yaklaşım sahipleri, mecaz adı altında âyetleri heva ve hevese göre yorumlamakta ve muhkemât dediğimiz Kur'an ve Sünnet'in Müslümanların hayatına doğrudan tesir eden ibarelerini zaman zaman aşırı zorlama yoluyla muhtemel olmayan mânâlara çekebilmektedirler. Kur'an'ı mecaz ve kinayedenden tamamen soyutlayan anlayış sahipleri ise, yedullah, vechullah, istiva vs. gibi meselelerde teşbih (müşebbihe) iddialarında bulunmuşlardır.<sup>1</sup>

Şatıbi'nin ifadesiyle dindeki inhırafların çoğu ya nassların dilini yeterince bilmemek, ya da şeriatın maksatlarını ve ruhunu anlamamaktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla sağlam anlam ve yorum ilke ve usullerinin varoluşu (usûl-ü fıkıh) adeta inhırafın önünde sağlam bir kale gibi durmaktadır. Dini tahrife yönelenlerin fıkıh usûlü ve kelâmdan titizlikle uzak durmaları, özellikle bu iki disiplinin içinde barındırdığı sağlam anlayıştan ve tarihsel süreçte sürekli teste tabi tutularak elde edilen ilke ve kaideleri bünyesinde barındırmış olmalarından kaynaklanmaktadır.

1 İbn Kuteybe Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Redd ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, Beyrut, 1985, s.26-27.

İslam medeniyeti için yapılan en önemli belirlemelerin başında onun bir fıkıh medeniyeti olduğu fikri gelir. Yunan medeniyeti için felsefe, Batı medeniyeti için teknoloji neyi ifade ediyorsa İslam medeniyeti için de fıkıh odur. Fıkıh, kişinin ana rahmine düşer düşmez sahip olduğu haklarından başlamak üzere borçlara sahip olabilme selahiyetiyle (ehliyet) başlayan yaşama; ölümünden sonra mirasın nasıl paylaşılacağına kadar hayat ve sonrasını düzenleyecek bir kuşatıcılığı haizdir. Diğer bir ifadeyle fıkıh, hayatın tüm alanlarını kuşatan bir faaliyettir. Dinin maksadını ifade bağlamında klasik İslam literatüründeki *dâreynin mihnet ve meşakkatinden emin olma* yani dünya ve ahiretin saadetini kazanma ifadesi kullanılır. Bu bakımdan İslam'ın başlangıcından günümüze Müslümanlar hayatlarını İslam'a uydurmaya gayret etmişlerdir. Bunun için Kur'an ve Sünnet'in doğru anlaşılması ve onun hayata dair hükümlerinin şer'i nasslardan doğru bir biçimde çıkarılması, dinî sorumluluk gerektiren bir iştir. Bu faaliyetin doğru ya da doğruya en yakın şekilde yürütülmesi yani Kur'an ve Sünnet'in doğru anlaşılabilmesi ve bu yönüyle onlardan hüküm çıkarılması için âlimler bir kısım usûller/ yöntemler ortaya koymuşlar ve bir takım genel nitelikli temel ilkeler belirlemişlerdir. İşte bu usûl ve ilkelerin tamamı usûlü fıkıh olarak adlandırılmıştır. Fıkıh usulü içerisinde oluşturulmuş yüzlerce müsellemat<sup>2</sup> bu durumun en önemli belgeleridir. Söz konusu usûl ve ilkelerin günümüzde ifade ettiği anlam ya da diğer bir ifadeyle klasik anlama metodlarının güncel değeri veya imkân ve sınırları bugünde tartışılan konular arasında yer almaktadır. Öyleki bu yöntem ve ilkelerin gözardı edildiği bir takım anlama ve yorumlama faaliyetlerinin doğru sonuçlara ulaşma konusunda oldukça tartışmalı oldukları aşikârdır. Kaldı ki klasik anlama yöntemlerini tenkid edenlerin ortaya koydukları argümanlar kabul edilebilirlik sınırına yaklaşmaktan oldukça uzaktır.

Klasik anlama yöntemlerinin bir kenara bırakılıp bir kısım batılı düşünce adamlarının kendi kutsal metinlerini anlama yönündeki çabalarının İslam ve onun temel metinleri için söz konusu edilmesi dahi; usulsüzlükten öte bir anlam ifade etmesi bakımından oldukça manidardır. Dini, usûlden bağımsız yorumlama ameliyesinin en açık tebarüz ettiği alanların başında hakikat ve mecaz konusu gelir. Öyle ki metni ve lafzı anlamlandırırken "*burada aslında şu kastedilmiştir*", "*bu ifade mecazdır*" ve "*aslında şöyle olmalıydı*" şeklindeki yaklaşımlar, bir usûlden kopuk olarak sergilendiklerinde olabildiğince yanlış anlaşılmalara neden olmakta hatta Şari Teâla'nın maksadının tam aksine sonuçlar doğurmaktadır. Dini metinlerin Müslümanlar için ifade ettiği değeri bilen bazı art niyetli kişilerin, lafzı tahrif edemedikleri zaman müracaat ettikleri ilk şey, manayı muhtemel anlamlarının dışına çekerek hevave hevese

2 Müsellemat, ispatı imkânsız veya çok zor ve fakat her selim aklın, yani kökleşmiş adetlerle, alışılan batıl zihniyetlerle anlayışları kararmamış ve muayyen bir fikir ve kanaatin yahut hasis menfaatlerin esiri olmayan, matireye az çok aklı erebilen kişilerin kolayca ve biraz düşünmekle kabulünde tereddüt etmeyeceği gerçeklerdir. Bkz. M. Reşit Belgesay "Mecelle'nin Külli Kaideleri ve Yeni Hukuk", *İÜHF*, C. XII, İstanbul 1948, s. 564.

göre yorumlama yoluna gitmektir. Bunu yaparken ya *mecazı* ya da *te'vil* yolunu seçmişlerdir. Bir anlama vasıtası olarak mecaz ve te'vil dilin zenginliği olarak değerlendirilse bile manayı tespit etme hususunda usûlden bağımsız olarak kullanıldıklarında bir yönüyle de istismara açık vasıtalar haline gelebilmektedirler. Söz konusu tehlikelerden sakınma ve doğru anlam ilkelerini ortaya koyma sadedinde dinî metinlerin nasıl anlaşılacağı konusunda klasik fıkıh usûlü literatüründe *lafızlar metodolojisi* adıyla bir teknik geliştirilmiş ve bu metot mekâsıdv maslahat ilkeleriyle zenginleştirilerek mükemmel hale getirilmiştir.

### 1. Anlama Ameliyesi

Anlamanın doğru ya da doğruya en yakın biçimde gerçekleşmesi için şu yedi hususun göz önünde bulundurulması gerekir:

- i. Anlaşılmaya çalışılan metin (Kur'an, Sünnet vd.)
- ii. Anlamaya çalışan kişi (âlim, müçtehid, araştırmacı vd.)
- iii. Kullanılan dil (metnin sahibi ve anlamaya çalışan kişi açısından)
- iv. Metnin sahibinin (murâd-ı ilahî) amacı
- v. Metni anlamaya çalışanın amacı
- vi. Metnin ortaya çıktığı dönemin nevi şahsına münhasır şartları
- vii. Âlimin yetiştiği ve içinde bulunduğu şartlardır.

#### 1. Anlaşılmaya Çalışılan Metin

Bilindiği gibi fakihin dinî naslardan hüküm çıkarırken istifade edeceği temel kaynakların başında Kur'an ve Sünnet gelir.

- Söz konusu olan Kur'an olunca, sübutunda şüphe bulunmadığı/bulunmayacağı aşikârdır. Kur'an'ın kelime ve cümleleri bir beşerinki gibi sıradan değildir. Zira Kur'an ilahî bir kitaptır. Hz. Peygamber'in aklı mucizesi olarak Kur'an, her okunduğunda, üzerinde her teemmül edildiğinde bize çok zengin mana ve mefhumlar ilham etmekte, adeta yeniden nazil olmaktadır. Bu yönüyle onun lafızlarını fehmetmek derin bir anlayış ve keskin bir kavrayış (fıkıh) gerektirir. Ancak bu zengin mana ve mefhumun tespitinde belli bir usûlden bağımsız hareket edildiğinde heva ve hevese uygun yorumların önü açılmış olur. Bu tehlikelerden kaçınmak için fakih, kendi zamanına kadar gelmiş olan bilgi yekûnundan istifade etmenin yanısıra, Hz. Peygamber'in o konuda bir beyanının olup olmadığına, ayetlerin sebab-i nüzûlüne, nüzul ortamına ve siyak-sibak dediğimiz bir kısım anlama araçlarına müracaat eder. Fâkih bunları yaparken kendi dönemine kadar yapılmış olan çalışmaları da dikkate alarak anlama faaliyetini yürütür. *"Diğer taraftan Kur'an'ın Allah kelâmı olması, kelâm olması bakımından Arapça bilmeyi ıktıza ederken, bu kelâm'ın Allah'a ait olması, Allah'ın sıfatları konusunda da özellikle O'na neyi izafe etmenin 'caiz' olduğunun da bilinmesini gerektirmektedir. Bu husus ister istemez akâid konularını işaret ederek, bu hususta zihin açıklığına*

*sahip olmayanların Kur'an'ı anlama konusunda epeyce sıkıntıları olacağını göstermektedir.*"<sup>3</sup>

- Söz konusu olan Sünnet ise bu Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini kapsar. Dinin tebliğcisi ve aynı zamanda onun mübeyyini olan Hz. Peygamber'in genel anlamıyla tüm söz, fiil ve takrirleri Müslümanlar için bağlayıcıdır. Kaldı ki *"insanlar arasından seçilmiş ve bunun için terbiye edilerek hazırlanmış birisine peyderpey inzal olunmuş olması da Kur'an'ın anlaşılması söz konusu olduğunda tayin edici bir konuma sahiptir. Bu anlamda Hz. Peygamber Kur'an'ın sadece bir tebliğcisi değil, bunun yanında "açıklayıcısı"dır (mübeyyin)"*.<sup>4</sup> İşte bundan dolayı hadis âlimleri Hz. Peygamber'e nisbet edilen söz, fiil ve takrirlerin sıhhati için oldukça sağlam kriterler belirlemiştir. Ancak özellikle hadisin sübutunda zannilik ağır bastığından, fakih şu hususları da her zaman göz önünde bulundurmak zorundadır: Lâfzî rivayetin yanında manen rivayet sık kullanılan bir yöntem olduğu için, acaba râvî Hz. Peygamber'in ifadelerini doğru anlamış mıdır? Şayet doğru anlamışsa, aktarırken doğru aktarmış mıdır? Sebeb-i vürûdu nedir, içinde bulunulan şartlar nelerdir ve bunları tespit etmek mümkün müdür? Bundan dolayıdır ki özellikle Hanefî fakihlerin geliştirdiği manevî/batınî inkıta anlayışı oldukça önemlidir.<sup>5</sup> Bunların yanında ifade edilmesi gereken önemli hususlardan biri de Hz. Peygamber'in, sonradan ilimlerin tedvin çağında oluşturulan ve bugün İslamî ilimlerin kullandığı bir kısım kavramları mı yoksa sade ve anlaşılır bir üslup mu kullandığıdır? Bütün bu muhtemel durumlar göz önünde bulundurulurken değerlendirme yapılır. Ancak hemen ifade edelim ki hadis literatürü etrafında şüphe oluşturmak amacıyla yapılan çalışmalar, aslında lafzını alenen tahrif edemeleri Kur'ana, Sünnet yoluyla müdahalede bulunmayı amaçlamaktadırlar<sup>6</sup> ki bu yönelim, konunun önemini ortaya koymak bakımından oldukça manidardır.

## 2. Anlamaya Çalışan Kişi

Metni anlamaya çalışan kişinin, kitabın diline hâkim olması, onun içerdiği ilmin kavramlarını, bu kavramların tarihsel süreç içinde kazanmış olduğu yeni anlamları ve varsa eğer anlam değişmelerini iyi bilmesi sağlıklı bir değerlendirmenin adeta cinequanon/olmazsa olmaz şartları ve ilkeleridir.

## 3. Kullanılan Dil

Kur'an'ın ve Sünnet'in anlaşılması ve yorumlanması, başından itibaren Müslümanca yaşamanın ön şartı olarak kabul edilmiştir. Kur'an'ın anlaşılması sürecinde dil ile ilgili meselelerin birincil bir role sahip olduğu söylene-

3 Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum Dini Metinlerin Anlaşılması Ve Yorumlanması*, Gelenek Yay., İstanbul 2003, s. 140.

4 Ay.

5 Batınî inkıta için bkz., Mehmet, Erdoğan, "Batınî İnkıta", *MÜİFD*, S. 4, İstanbul 1986, s. 415-427.

6 Anlama konusunda Kur'an ve Hadis ilişkisi için bkz., Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yay., Ankara 1997.

bilir. Yani dil unsuru bir anlama yöntemi olarak dinî ilimlerin gelişmesi ile paraleldir. Çünkü Kur'an'ın anlaşılması için yapılan çalışmalar sonucunda dil bilimi gelişmiştir. Öyle ki dinî ilimlerin tarihi hüviyetleri ile geliştirilmele-  
rinde dil unsuru temel belirleyici unsurlardan biri olmuştur.<sup>7</sup>

Bir metnin veya eserin doğru anlaşılmasında en temel öğelerin başında dil unsuru gelmektedir. İnsanlar duygu ve düşüncelerini herkesçe ortak kabul edildiği varsayılan bir kısım sembollerle ifade ederler ki bunlar aslında kelimeleri oluşturan harfler ve cümleleri oluşturan kelimelerdir. Bununla birlikte varlığın dört veçhesinden klasik literatürde sıkça bahsedilmiştir. Bunlar mevcut yani varlığın zihin dışında *aynen* var olması, mevcudun *zihindeki* yansımaları, *lafız* yani mevcudun ses sembolleri aracılığıyla ifade edilmesi ve son olarak ifade edilen bu lafzın yine bir kısım görsel sembollerle yani harflerle yazılması olan *kitabettir*. Bu manada lafızlar mananın hamalleridir. Diğer bir ifadeyle manaya giydirilmiş elbiselerdir.

Cümle için klasik Arap dilbiliminde *muhataba sahih sükût ifade eden şeydir* denilmesi dikkat çekicidir. Ancak ekmek denildiğinde, su denildiğinde herkesin aynı şeyi anlaması kolaydır. Günlük yaşamın sıradan gereksinimlerini karşılayan bu kelimelerin dışında çok derin anlamlar barındıran bir kısım kelimeler kullanılıyorsa bu takdirde metnin anlaşılmasında dilin imkân ve sınırları önem kazanmaktadır. Öyle ki klasik fıkıh usûlü müellefatının tamamı dil unsuruna ayrı bir önem atfetmiş, lafızların yüklendikleri anlamı doğruya en yakın şekilde tespit edebilme yönünde bir kısım belirlemelerde bulunmuşlardır.

Dil unsuru hakkında bugün ifade edilmesi gereken hususlardan biri de Kur'an'ın, varlığın temel kaynağı olduğu fikrine dayalı klasik gelenekle onu taşıyabilecek felsefi bir dil üzerinden yeniden irtibat kurma noktasında ortaya çıkan problemlerdir. “Çünkü klasik geleneğin ihmâl edilmesi, Kur'an ile irtibatı da zedelemiştir. Bu irtibatın tashih edilmesi, geleneğin ulaştığı derinliğe uygun bir felsefi dilin (örf) oluşması veya oluşturulması anlamına geldiği için, bugün artık klasik düşüncenin Kur'an ile ilgili olarak geliştirdiği “örfü” görmezlikten gelerek sahih bir irtibat kurmanın epeyce zor olduğu ortaya çıkmıştır. Bu şartlarda Kur'an ile kurulabilecek muhtemel irtibat, lâfzî bir irtibat olacaktır; Kur'an ile lafzî olarak kurulacak irtibatın, selefîci tavrın ortaya koyduğu gibi, en iyi ihtimalle bir tür modernizm olacaktır; bunun ise, Kur'an ile anlamaya dayalı bir irtibatın kesilerek, yorumun anlamı tayin ettiği, daha başka bir ifade ile Kur'an'ı “dinlemek” yerine, onda “bildiğimizi okumak” anlamına geldiğini söyleyebiliriz”.<sup>8</sup>

#### 4. Metnin Sahibinin Amacı

Kur'an için Yüce Allah'ın neyi murat ettiğinin, Hz. Peygamber için neyi kastettiğinin, eser müellifi için neyi amaçladığının doğru ya da doğruya yakın

7 Görgün, s. 140.

8 Görgün, s. 145 vd.



olarak tespit edilebilmesi, metnin anlaşılması açısından oldukça önemlidir. Burada hakikat-mecaz ikilemi kilit kavramlardır. Bu bakımdan “*mana şairin batnundadır*” sözü manidardır.

##### 5. Metni Anlamaya Çalışanın Amacı

Kur’an’ın anlaşılması ve yorumlanması, tüm çağlarda müslüman dünyanın birincil amacı olmuştur. Bu anlama ve yorumlama çabası gerek metodik olmayan bir tarzda gerekse ilmî bir tarzda, başta fıkıh usûlü olmak üzere, tefsir, kelâm, hadis ve tasavvuf gibi ilmî disiplinlerin başından beri ve halen devam eden en önemli konuları arasında bulunmaktadır.<sup>9</sup> Söz konusu bu ilmî disiplinler ekseninde anlama ve yorum faaliyetini yürüten âlimler amaçlarını, çeşitli bakış açılarıyla ortaya koydukları ilmî ürünlerle izhar etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle aynı ayet ve hadisi kendi düşüncesine istinadgah yapmak isteyen âlimler bazen farklı bakış açılarından dolayı farklı sonuçlara varabilmişlerdir. Bu durumda âlimin başta Kur’an ve Sünnet olmak üzere dinî nitelikli metinleri ele alırken ortaya koyduğu yaklaşımlar hedefledikleri amaçlarla doğrudan ilgilidir.

Bir metnin, araştırmacı tarafından hangi amaçlarla anlaşılmaya çalışıldığı konusu en az yazarın amacı kadar önemlidir. Nitekim İslam hukuk külliyatı sırf bu açıdan değerlendirilmeye tabi tutulacak olursa, anlaşılmaya çalışılan metin konusunda yazarın amacının ötelenip, araştırmacı ya da âlimin amacının ön plana çıktığı durumlara rastlamak mümkündür. Bazen bu durum bir âlimin sırf kendi düşüncesini desteklemek amacıyla metin değerlendirmesi yaptığı şeklinde ortaya çıkabildiği gibi, bazen de hukukî çıkmazlara çözüm arama şeklinde yani *hile-i şerîyye* niteliğinde hüküm ihdas etme olarak da cereyan etmektedir. Dolayısıyla sanki ağızdan dökülüyormuş ya da kaleminden çıkıyormuş gibi yazara kendi düşüncelerini söyletme alışkanlığı malesef zaman zaman rastlanan durumlar arasındadır.

##### 6. Metnin Ortaya Çıktığı Dönemin Şartları

Her dönemin kendine has sorunları ve öncelikleri vardır. Mesela Bâtınî hareketlerin revaçta olduğu dönemlerde kaleme alınan eserlerde öne çıkan Ehl-i Sünnet vurgusu, mezhep taassubunun yaygın olduğu dönemlerde kaleme alınan eserlerdeki ifadeler, o günkü şartlarda değerlendirdiğinde sağlıklı bir zemine oturmaktadır. Bu durum, mesela felsefe ve mantık ilimlerinin revaçta olduğu dönemlerde kaleme alınan eserlerdeki felsefe ve mantık vurgusunu anlamlı kılmaktadır. Mihne olayları, batınî hareketler ve belki taassub dahi bu çerçevede değerlendirilebilir. Tarihsel süreçte lafızlarda görülen anlam daralmalarını, anlam kaymalarını ve anlam genişlemelerini/ kazanılan yeni anlamları da bu çerçevede değerlendirmek isabetli bir tutum olacaktır.

9 Görgün, *age.*, s. 141.

### 7. Âlimin Yetiştığı ve İçinde Bulunduğu Şartlar

Âlimin içinde bulunduğu şartlar, yaşadığı toplumun sosyal ve iktisadî durumu şüphesiz yazdığı eserlere yansımaktadır. Hatta herhangi bir dönemde kaleme alınan roman, şiir vb. eserlerde, yazıldıkları zaman aralığına denk düşen toplumsal birçok özelliğin/kültürün/geleneğin/örfün izlerini tespit etmek mümkündür. Bu manada *âlim/müçtehid zamanın oğludur* sözü önemlidir. Âlimin veya eser sahibinin zamanın şartlarından etkilenmeden düşüncelerini ifade etmesi oldukça zordur. Dolayısıyla araştırmacının bu şartları dikkate almadan değerlendirme yapması, doğru sonuçlara ulaşmasını mümkün kılmayabilir.

### 2. Lafızlar Metodolojisi ve Usûl-ü Fıkıh

Bilindiği üzere fıkıh usûlünün konusu şer'i deliller ve şer'i hükümlerdir. Deliller ile kastedilen hükmün istinadgahı olarak başta Kur'an ve Sünnet olmak üzere, icma ve kıyastır. Lafızlar metodolojisinin usûl-ü fıkhîde nasıl konumlandırıldığı hakkında kısaca şunlar söylenebilir. Şatibi'ye kadar usûlcüler kitaplarına ya deliller ya da lafızlar ile başlamaktaydılar. Yani yorum metodolojilerini bu ikisi üzerinden oluşturmaktaydılar. Ancak Şatibi şeriâtın amaçları olarak tercüme edebileceğimiz. "mekasid" fikrini kitabına<sup>10</sup> derc ederek özgün bir yaklaşım sergilemiştir.

Usûlde lafzın manaya nisbeti genellikle dört kısımda ele alınır. Bunlar, *konuluşu itibariyle, kullanılışı itibariyle, manaya olan açıklığı ve kapalılığı itibariyle ve delaletinin keyfiyeti itibariyle* lafızlardır. Konulduğu anlam itibariyle lafızlar *hâs, âm, mutlak ve müşterek*; kullanıldığı anlam bakımından lafızlar, *hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye*; manaya delaletinin açıklığı ve kapalılığı açısından *zâhir, nass, müfesser, muhkem, hafî, müşkil, mücmel vemüteşabih* olarak tasnif edilmiştir. Manaya delaletinin keyfiyetine göre ise lafızlar; *ibarenin delaleti, işaretin delaleti, nassın delaleti, iktizanın delaleti* olarak taksim edilmiştir. Bu kısımda genellikle mefhum-u muhalefet konusu da incelenir.<sup>11</sup> Nassın delaleti, tahkik ve içtihatta bulunmadan sırf dil unsurlarına dayanılarak çıkarılan anlamdır. İktizanın delaleti, sözün aklen yahut şer'an doğru olması için takdir edilmesi gerekli olan manaya delaletidir.

Delalet konusunda mütekelimîn mesleğine mensup âlimler ise lafzın manaya delâletini mantûkun delâleti ve mefhumun delâleti olarak ikili taksime tabi tutmuşlardır. Ancak mantûkun delâleti; lafzın, ifade edilen bir şeyin hükmüne delâlet etmesidir. Bu, Hanefilerdeki *ibarenin delâleti, işaretin delâleti ve iktizanın delâletiyle* paralellik arz etmektedir.

10 Şâtibi Ebu İshâk İbrahim b. Musa, *el-Muwafakat*, çev. Mehmed Erdoğan (İslamî İlimler Metodolojisi I-IV), İz Yayıncılık, İstanbul 1990.

11 Krş. Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmud, *et-Tavdîh fî Halli Ğavâmidi't-Tenkîh*, (et-Telvîh ile), İstanbul, 1310, I, 407-408; Taftazani Sadüddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, Beyrut, ts., I, 281.

Mefhumun delâleti ise lafzın ifade edilmeyen bir şeyin hükmüne delalet etmesidir. Bu da mefhum-ı muvafakat ve mefhum-ı muhalefet kısımlarına ayrılır. Ancak hemen ifade etmek gerekir ki, bazı usûlcüler tarafından delilü'l-hitâb veya el-mahsûs bi'z-zikr olarak da isimlendirilen mefhum-u muhalefete, hükmün mantuk bih olan hükme muhalif bulunmasıdır şeklinde açıklama getirilmiştir.<sup>12</sup>

Birçok usûlcüye göre anlamın çıkarılmasında *birinci unsur lâfzî unsurdur*. Bu anlayıştan ötürü usûlcüler kitap bahsinin hemen altında bu konulara geniş yer verirler. Lafızların manaya vaz'ı konusunda ise söz konusu bu lafızlar ne kadar kesindir ya da manaya delaletinin sınırları nelerdir şeklinde çeşitli fikirler ileri sürülmüştür. Lafızların kesinliği konusunda klasik fıkıh literatüründe genelde ikili bir yaklaşım bulunmaktadır. Buna göre bütün lâfzî delillerin kesin anlam taşıdığı savunan Haşviyye'nin<sup>13</sup> ve lâfzî delillerin asla kesin anlam taşımadığı görüşünü savunan Eşâri'lerin ve Mutezile'nin büyük kısmına karşın, usûlcülerin büyük çoğunluğu genel olarak lafızların kesin anlam taşımamakla birlikte bazı lafızların kesin anlam taşıyabileceğini savunmuştur. Böylece bir anlamda bu iki zıt görüş telif edilmiştir.

Bu yaklaşım, aslında son zamanlarda mesela ameli konularda zannî bilginin kullanılmasını caiz görenlere ve hiçbir lafzın kesin anlam taşımadığını ileri sürenlere bakarak lafızlara dayalı yorum metodolojisine getirilen ciddi eleştiriler karşısında oldukça makul ve birçok güncel problemin çözümüne cevap teşkil edecek zenginliğe sahiptir. Zira tamamen lafızların egemen olduğu bir anlayış, katı literalizme neden olacaktır. Lafızlardan bağımsız bir yorum anlayışı ise hiçbir stabilitenin belirlenmediği heva-hevese göre dinî hüküm verebilmenin zeminini hazırlamaya neden olacağı için tehlikelidir.<sup>14</sup>

### 3. Hakikat ve Mecaz

Bu kavramlar, her ne kadar Hz. Peygamber ve ilk üç nesilde nüve olarak mevcut idi iseler de<sup>15</sup> bunların kavramlaşma süreçlerinde dilbilimcilerin, tefsircilerin ve fıkıhçıların rolü büyüktür. Sözlükte gerçek ve doğru anlamında olan hakikat,<sup>16</sup> bir terim olarak bir sözün istiâre, temsil, takdim vb. olmadan konulduğu anlam için kullanılması anlamına gelmektedir.<sup>17</sup>

12 et-Tavdih, s. 179.

13 Geniş bilgi için bkz.; Hasan Mahmûd eş-Şâfi, *el-Medhal ilâ Dirâseti İlmî'l- Kelâm*, Karâçî, 1989, s. 64-66.

14 Benzer değerlendirmeler için bkz. Bkz., Kâşif Hamdi, Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hâdimî Örneği*, İstanbul 2010, s. 152, 153 vd.; Ali Suâvi, "Yarım Fakih Din Yıkar", *Ulûm Gazetesi*, no:17, 15 Muharrem 1286/18 Nisan 1870, s. 1028-1029.

15 İbn Âşûr Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Müessesetu Târihi'l-Arabî, Beyrut, 2000, I, 93.

16 İbn Fâris Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ, *Mucemu Mekâyisi'l-Lûğa*, Beyrût, 1999, I, 269. Firûzâbâdi Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsü'l-Muhîd*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1982, I, s. 29-30.

17 İbn Fâris, *Sâhibî fî Fikhi'l-Lugati'l-Arabiyye ve Mesâlihâ ve Süneni'l-Arabi fî Kelâmihâ*, Beyrût 1993, s. 203.

Sözlük anlamı bir yere geçmek olan mecâz ise; terim olarak hakikatin zıddına bir sözün teşbih, istiâre vb. vasıtalarla konulduğu anlam dışında kullanılması anlamına gelir.<sup>18</sup> Diğer bir ifadeyle Mecaz bir alâka nedeniyle asli/ilk konulduğu anlamının dışında kullanılan ve beraberinde bunu gerektiren bir karinenin bulunduğu lafızdır.”<sup>19</sup> Kısaca ifade etmek gerekirse mecazi anlam hakiki anlamın zıddıdır.

İbn Teymiyye'ye göre lafızlarla ilgili hakikat ve mecaz ayrımı hicri üçüncü asırdan sonra Mu'tezile ve kelamcılar tarafından ortaya konmuştur.<sup>20</sup> Ancak kaynaklarda mecaz ifadesini ilk kullanan âlimin Ahmed b. Hanbel olduğu yer almaktadır. Mesela Ahmed b. Hanbel, Kur'an'da yer alan *biz* ifadesinin hakiki olmayıp mecazi olduğunu söylemiştir.<sup>21</sup>

Daha sonra beşinci asırda Ebu Bekr el-Bâkîllânî, İmam Gazâlî ve Ebu'l-Huseyn el-Basrî gibi usûl-ü fıkıh âlimleri kaleme aldıkları fıkıh usulü eserlerinde hakikat ve mecaz konusunu işlemişlerdir. Usûlcülerin ortak noktası mecazi lügavî, örfî ve şer'î olmak üzere üçlü taksime tabi tutmuş olmalarıdır.<sup>22</sup> Bunlar:

- Luğavî Hakikat, ilk konulduğu luğavî manada kullanılan lafızdır. Şems kelimesinin güneş için kullanılması gibi...
- Şer'î Hakikat, şer'î manada, Allah ve Hz. Peygamber'in sözlük anlamı dışında kastedtiği manada kullanılmış lafızdır. Mesela salât kelimesi, dua anlamında olmasına rağmen Hz. Peygamber tarafından uygulamalı olarak gösterilen ve *benim kıldığım gibi kılın* dediği tüm Müslümanlarca malûm olan ibâdet anlamındadır.
- Örfî Hakikat, lafzın belli bir mana için konulması, halkın örfü, âdeti ve kullanılmasıyla sabit olabilir. Herhangi bir meslek erbabına veya bir ilme haslafızlar gibi... İslam Hukukçularının kullandıkları fıkıh, istihsân, nass, butlan vb. lafızlar...

Lafızlar arasında böyle bir ayırımın yapılmış olması, lafız ile mananın tamamen bağımsız oldukları anlamına gelmez. Yani aralarında mutlaka bir bağ bulunur. Bundan dolayı mesela *salât* lafzının bildiğimiz ibadet manasında kullanılması, şeriat bakımından hakikat iken bu lafzın *dua* manasında kullanılması mecaz olur. Diğer bir ifadeyle, lafzın lügat ve ıstılah manası arasında bir münasebet bulunur. Burada salât kelimesinin lügat ve ıstılah manası arasında bir münasebet vardır ki o da yakarıştır. Zira hem namazda hem de duada yakarış anlamı vardır.

18 Age., s. 203.; İbn Teymiyye Takıyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Medîne, 2004, VII, 88.; ayrıca bkz., İsmail Durmuş, "Mecaz", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 219 vd.

19 Şevkânî Muhammed b. Ali, *İrşadu'l-Fuhul*, Riyad, 2000, I, 135.

20 İbn Teymiyye, VII, 88.

21 Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *er-Redd ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika fîmâ Şekev fîhi min Mütешâbihi'l-Kur'ân ve Teevvelühu âlâ Ğayri Te'vilîhi*, Riyad 2003, s. 92.

22 Ebu'l Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *el-Mutemed fî Usûli'l-Fıkıh*, Beyrût 2005, I, 14.

Usûl-ü fıkıh açısından hakikat olarak ifade edilen lafızların hukuki sonuç yani hüküm doğurması üç şekilde söz konusudur. Bunlar:

- Hakikat lafzı için konulan mananın sabit olmasıdır. Söyleyen, bu manayı kasd etsin veya etmesin aynıdır. Bu lafız, âmm, hâss, emir ve nehiy olabilir. Bu lafızlarla kastedilen manalar sabit olur, yani emrin ve nehiyin yöneldiği kişi ya da kişiler, bu manaların gereklerini yerine getirmek mecburiyetindedirler.
- Hakikat lafzı için konulan mananın, lafzından ayrılmaması esastır. Meselâ baba (*eb*) kelimesi, zaman zaman dede için kullanılsa bile onun baba manasını ifade etmediği söylenemez.
- Hakikat, mecaza tercih edilir. Bu durum Mecelle'de, "*Kelamda aslolan, mana-i hakikattir*" şeklinde ifadesini bulmuştur. Lafzın hakiki manası ile anlaşılması mümkün ise hüküm hakikat hakkında sabit olur, mecaz sabit olmaz.

Lâfzın, bir alâka, bir münasebet dolayısıyla ilk konulduğu mananın dışındaki bir manada kullanılmasına mecaz denir. Hiç şüphesiz, hakiki mana ile kullanılan ikinci mana arasında bir alâka ve o lafızdan hakiki mananın kastedilmesine mâni bir karine bulunur. Alâkadan maksat, lafzın hakiki manasıyla, kullanıldığı ikinci mana arasında, lafzı işitenlerde meydana gelen zihni bir bağıdır.

#### 4. Mecaz ve Alâka

Alâka; mecaz teriminin kullanımının doğru olmasını sağlayan ilişki demektir. Yani; Mecazda kullanılan mânâ ile hakikatin manası arasında bir alâka olmalı ve bu alâka münasib, yani kelime ile anlam için uygun olmalıdır. Fakihler, alâka için, mana ile lafzı uygun bir biçimde birleştiği görüşünden hareketle *ittisal* kelimesini kullanmışlardır. Bu bağlamda *ittisal* ikiye ayrılır:

i. Manevi *ittisal* istiarenin alâkasıdır ve mecazî mana ile hakiki mana arasında manevi bir bağı ifade eder. Havale ve vekâlet arasındaki ilişki gibi... Zira havalede mülkiyetin/borcun nakli velayette ise velilik sıfatının nakli söz konusudur.

ii. Sûrî *ittisal*, mecâz-ı mürselin alâkasıdır. Mecazda alâkanın müşâbehet dışında bir şey olmasıdır. Yani sebebi söyleyip müsebbebi kastetmektir. Mesela "*sizin için semâdan rızık indirir*" âyetinde geçen rızıktan, onun sebebi olan yağmurun kastedilmesi gibi. Mecaz-ı mürselin cüziyyet, külliyyet, mâziyyet, müstakbeliyet vb. çeşitleri de vardır.

#### 5. Mecaz ve Karine

Mecazî mananın doğru ve kabul edilebilir olması için, hakiki mananın anlaşılmasını engelleyen bir karinenin bulunması gerekir. Diğer bir ifadeyle karine sözün hakiki manası kastedilmediğini beyan için ileri sürülen delildir. Usulculere göre ise; mecaz teriminin doğru olabilmesi için karine gereklidir.

Karinenin çeşitleri şöyledir:

- i. Kastedilen mecazi manayı tayin edip etmemesine göre karine: karine-i muayyine ve mania olmak üzere ikiye ayrılır. Şayet karine hakiki mananın kastedildiğini açıklıyorsa *karine-i muayyine*; açıklamıyorsa *karine-i mania*dır.
- ii. Karine söz ile ifade ediliyorsa *makaliyye*, hal ve durum ile ifade ediliyorsa *hâliyyedenir*.
- iii. Duyu organları ve his ile olduğunda bu tip karineye *hissi karine* denir.
- iv. Toplumun örfünde yerleşik olan anlayışa dayanıyorsa bu tip karineye adet ve hal karinesi denir. Tüccarın örfü üzerine cari olan uygulamalar böyledir (ala adeti't- tüccar). Mesela vekâlet akdinde satmaya vekil olan, malı peşin ve veresiye satabilir. Ancak âdet olmayan uzun vâde ile satması caiz değildir.
- v. Hukuk dilindeki anlam kastediliyorsa bu takdirde karine şerî olmaktadır. Mesela dava vekilliği tabirinden, mahkemede karşı tarafın iddialarına cevap verip, müvekkili müdafaada bulunmak manasının kastedilmesi gibi.<sup>23</sup>

Muteber ve salih (uygun) bir alâka bulununca mecaz, lugatta câri olduğu gibi, şer'i konularda da câri olur. Nitekim hibe ve bey' akitlerinde nikâh manasının bulunması da bu kabildendir. Milk-i müta ve milk-i rekaba gibi.

## 6. Mecazın Hükmü

Başta Kur'an ve Sünnet olmak üzere ilimlerin ıstılahında zengin bir anlam vasıtası ve ifade biçimi olarak mecaz fıkıhta da yerini bulmuş ve mecaza dair bir kısım hükümler belirlenmiştir. Bunlardan bir kısmı şöyledir:

- a. Lafız hakkında mecazî mananın sabit olması ve hükmün bu manaya taallukudur. Meselâ, âyette geçen *kadınlara dokunma ifadesi*,<sup>24</sup> mecazî olarak cinsi münasebet manasıdır. Hakiki anlamdaki el ile dokunma manasında değildir.
- b. Hakikî mananın anlaşılması mümkünse, mecazî manaya itibar olunmaz. Mecelle bu hususa, *Kelâmda aslolan mânâ-yı hakikattir* kaide-i külliyesi ile temas etmiştir.<sup>25</sup>
- c. Hükümsüzlük: bu durum bir söze ne hakikî ve ne de mecazî anlam verilemiyorsa söz konusu olur. Bir kimsenin kendisinden yaşça büyük olan bir şahsa, bu benim babamdır demesiyle miras ve nesebe dair hukukî sonuçların geçerli olmaması gibi.

23 Karine için bkz.; Emin Mustafa - Ali el-Carim, *Belâgatü'l-Vâzıha*, İstanbul ts., s.179 vd.; Abdulvehab Abdusselâm, et-Tavile, *Eserü'l-Luga fî İhtilâfi'l- Müctehidîn*, Mısır ts., s. 156 vd.

24 Maide, 5/6.

25 Mecelle, madde 12.

- d. Mecaz delil olarak kullanılabilir. Usülcüler, hakikat mana gibi mecaz mananın da delil olabileceğini ve hatta bu hususta usulcüler arasında icma olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>26</sup>
- e- Kendisine kıyas yapılamaz. Şafii ve mütekellim mesleğine mensup usulcülere göre hakikat sabit ve değişmez olduğundan kendisine kıyas yapılabilir. Ancak mecaz sabit olmayıp değişken olduğundan, kıyası kabul etmez.
- f- Lafzın hem mecaz hem de hakiki mutlak olarak anlamı biliniyorsa Ebu Hanife'ye göre, lafzın hakiki manasının anlaşılması gerekir. Ancak Ebu Yusuf ve Muhammed ise her iki mananın da anlaşılabilirliğini ifade etmişlerdir.
- g- Mecaz umum ifade eder. Hanefiler bu kanaatte iken Şafii, Maliki ve Hanbeliler, mecazın umum ifade etmediği kanatindedirler.
- h- Hanefilere göre bir kelime aynı anda hem hakiki hem de mecazî anlam ifade etmez.<sup>27</sup> Şafilere ve Mutezililere göre bir kelime aynı anda her iki mananın cem'ini gerektirmeyecek şekilde olursa, hem hakikat hem de mecaz ifade edebilir.

Hanefî usülcülere göre müşterek anlamları olan lafzın bütün anlamları hakikat veya mecaz olsa bile aynı yerde bunların tümü kastedilmez. Hanefiler dışındaki bir kısım mütekellimin mesleğine mensup âlimlere göre ise bu mümkündür. Karşıt görüşte olan usülcüler kendi görüşlerini desteklemek sadedinde şu ayeti delil getirmişlerdir: “Şüphesiz ki Allah Teâla ve melekleri Peygamber üzerine salat ediyorlar. Ey iman edenler siz de ona salât u selam getirin”. Hanefî usülcülerden Sadruşşerîa, bu ayette geçen salat lafzının hakikî anlamında *dua*, mecazî anlamında ise *rahmet* olduğunu ifade eder. Sadruşşerîa, bu konuda Hanefî usülcülerin karşıtlarına verdikleri cevapları kabul etmeyip şöyle der: Bu ayette müşterek anlamı olan salât lafzının birden çok anlam için kullanılma durumu söz konusu değildir. Çünkü bu ayet, Peygambere salât konusunda müminlerin Allah ve meleklerle uymaları gerektiğini ifade etmek için sevk edilmiştir. Dolayısıyla salât kelimesinin anlamı hepsi için aynı olmalıdır. Bu kelimenin hakiki anlamı duadır. Allah, Hz. Peygambere hayır îsali için dua etmektedir. Bu anlamda hem meleklerin hem de insanların salâtı dua anlamındadır. Dolayısıyla müşterek olan bu kelimenin bu ayette yalnız bir anlamı kastedilmiştir. Burada vaki olan ihtilaf vaz (konuluş) itibarıyla değil mevzûf itibarıyla. Tıpkı “yerlerde ve göklerde ne varsa hepsi ona secde ederler” ayetinde secdenin akıllı ve akılsız varlıklara nisbetinde olduğu gibi.

26 İbn Neccar Ahmed b. Abdulaziz, *Şerhu'l-Keveki'l-Münir*, Riyad, 1993, I, 188.

27 Ebu Zeyd ed-Debusî Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmu'l-Edille*, Beyrut 1998., s. 82; Serahsî Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usulu's-Serahsî*, Beyrut 1973, I, 173; Şevkani, I, 146.

## 7. Âlimlerin Mecaza Yaklaşımları

Mecazın gerek Kur'an'da ve gerekse Sünnette var olduğu genelde kabul gören bir husustur. Hz. Peygamber dönemindeki Arap toplumunda edebiyatın yaygın olduğu ve özellikle sözün sanatlı kullanımının bir maharet olarak kabul edildiği gözönünde bulundurulursa; Peygamberimizin en büyük mucizesi olan Kur'an'da ve hadislerde icaz özelliği olarak yer yer mecazi ifadelerin bulunması makuldür. Bu hususta âlimlerin genel olarak yaklaşımları şöyle özetlenebilir.

a-*Mecaz vardır görüşünde olanlar*: bu grupta yer alan alimlere göre mecaz, hem lügatte hem de Kur'an ve sünnette bulunmaktadır. Bu âlimler daha ziyade müteahhir ailmelerin büyük kısmıdır. Bu görüş cumhura nispet edilmiştir.<sup>28</sup> Klasik literatürde Kur'an ve hadislerde var olan mecaz ifadeler için verilen örneklerden bir kaç şunlardır:

- *Hâl böyle iken inkâr ederseniz, çocukları ak saçlı ihtiyarlara çevirecek olan bir günden nasıl korunursunuz?*<sup>29</sup>
- *Köye sor.*<sup>30</sup>
- *Beyaz iplik, siyahiplikten ayırt edilene dek ...*<sup>31</sup>
- *Allah'ın sağ eli doludur.*<sup>32</sup>
- *Güneş batınca Allah'a secde eder ve tekrar doğmak için izin ister.*<sup>33</sup>

b-*Mecaz lügatte var ancak Kur'anda yoktur görüşünde olanlar*: Genellikle Zahiriler, bazı Hanbelî ve Malikî âlimler ile İbn Teymiyye bu görüştedir.

c-*Ne lügatte ne de Kur'an'da mecaz vardır*. Bu görüş Ebû İshâk el-İsfirâyîni'ye nispet edilmiştir.<sup>34</sup>

Mecaza yöneltilen en büyük tenkid onun ölçsüz kullanılmasıdır. Bu konuda orta yol ayetlerin lafzına olduğu gibi bağlı kalma ilkesini işletmek ama diğer taraftan bunu katı bir lafızcılığa dökmeden yapmaktır. Bu ise ayetlerin maksadını ve ruhunu anlamaya yönelik ilmi bir faaliyeti paralel olarak yürütmekle olabilir. Burada akla, peki mecaz nasıl tespit edilir? Sorusu gelebilir ki âlimler bu konuda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir.

Hanefi usûlcülere göre lafızla mecaz mana arasında *alâka* varsa o lafız mecazi manaya hamledilebilir. Artık bu hususta eskiye yönelik luğavi bir araştırma yapılmaz.<sup>29</sup> Şafii usulculere göre ise, lafzın mecaza hamli için geçmişe yönelik luğavi bir araştırmaya ihtiyaç vardır. Şafiiler mecaz için semayı

28 Geniş bilgi için bkz.: Şevkânî, I, 135 vd.

29 Müzemmil, 73/17.

30 Yusuf, 12/82.

31 Bakara, 2/187.

32 Buhari, 9/150.

33 Buhari, Tefsiru sureti Yasin, 36/1.

34 İbn Teymiyye *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Medine, 2004.



(öncekilerden duymayı) esas olarak kabul etmişlerdir.<sup>30</sup> Her iki anlayış karşılaştırıldığında Hanefilerin Şafilere göre daha dinamik bir mecaz anlayışına sahip oldukları söylenebilir.

### 8. Usül-Furu İlişkisi Bağlamında Hakikat, Mecaz, Sarih ve Kinaye

Lafız ile kastedilen mana sıklıkla kullanılmışsa buna sarih denir. Kocanın karısına, *sen boşsun* şeklinde söylediği söz hakikat olup; boşamaya yani talaka delaleti bakımından şer'i hakikattir. Bununla birlikte talak için sarih bir tabirdir. İşte bu durum hakikat türünde sarihe örnek teşkil eder. Aynı şekilde *şu ağaçtan yersem boşsun* gibi sözler de, sarihin mecaz kısmındadır. Çünkü bunlardan maksat, şu ağacın meyvesinden yemem, demektir. Bu tip lafızların kullanımı kendileriyle kastedilen hukuki sonuçları doğurur.

Istılahta ise kinaye, kendisinden kastedilen anlamı -az kullanıldığı için- kapalı olan ve gerçek manası ancak bir karine ile anlaşılan lafızdır. Usülcülere göre kinayeler, birer hakikat olabileceği gibi, birer mecaz da olabilir. Meselâ, koca karısına talâk niyeti ile *istediğin yere git*, dese bu ifade, boşamaktan kinayedir ve hüküm doğurur. Ancak kinaye olduğu için bu durum niyet veya halin delaletiyle sabit olur. Niyet ve hal yoksa ifade hüküm doğurmaz.<sup>35</sup>

### 9. Tevil- Mecaz İlişkisi

Bir yorumbilimi ya da yorum olarak tevil sadece klasik dini metinler için geliştirilmiş bir yöntem olmayıp geçmişte çok eski zamanlara uzanan bir olgudur. Öyle ki kuramsal çerçevede tevil, köken ve doğuşu itibarıyla antik uygarlıklara, eski hint dinlerine kadar uzanır.<sup>36</sup> Mesela Yahudi filozof Philon'un Tevrat'ı yorumlama amacını açıklarken söylediği sözler, tevilin amacını ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir: "*Kutsal Kitâb'ın konuşanı (Tanrı), içsel (bâtnî) olarak yorumlayacağımız zaman bazı işaret ve simgeler verir. Kutsal Kitâb'ta hiç bir hata söz konusu olamaz. Bu nedenle, a priori, anlamsız, tuhaf veya literal kusur gibi görünen ifade ve kavramları anlamak ve yorumlamak için, sıçrama tahtası görevini üstlenen bazı allegoriler vardır.*"<sup>37</sup> Ancak biz burada genel bilgiler verip tevilin özellikle fıkıh usûlü sahasındaki kullanımını ve mecaz-tevil ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız.

Lafızlar metodolojisinin önemli konularından biri de tevidir. Ancak tevil denildiğinde hep aynı şey akla gelmez. Klasik literatürde tevil üç anlamda kullanılmıştır. Bunlar:

35 Nesefi Abdullah b. Ahmed, *Keşfu'l esrar Ala'l-Menar*, İstanbul1985, I, 182 vd.

36 Ahmed Ali Zühre, *ez-Zâhir ve'l-Bâtin: Felsefetü't-Tevîl fi'd-Diyânâtî's-Semâviyye*, Dimaşk 2005, s. 11.; M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, İstanbul 2001, s. 60-61.

37 Mustafa Nâsif, *Mesûliyyetü't-Te'vîl*, Kahire 2004, s. 10-11.; Ayrıca geniş bilgi için bkz., Hüseyin, Doğan, *İlk Dönem İslam Kelamcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Tevil Problemi*, Samsun 2011, s.27, 28 vd.

- i. Fıkıh usulündeki anlamıyla tevil, bir delil sebebiyle lâfza, râcih olan manâdan mercûh manâya yani kuvvetli anlamdan zayıf anlama çekmektir.<sup>38</sup>
- ii. Tefsir ilmindeki anlamıyla tevil, yorum anlamındadır.
- iii. Lügat âlimlerinin kullandığı anlamdır ki bu daha ziyade Kur'an'da kullanılan tevil kelimelerinden hareketle tespit edilmiştir. Bu manada tevil sözün sonuç itibariyle işaret ettiği hakikattir yani işin sonu ve varıp dayandığı yerdir.<sup>39</sup>

Tevilin konumuzla ilgili olan kısmı, Bâtuniye gibi mezheplerin, te'vil ettikleri âyetlerin hakiki mânâlarının kastedilmediğini iddia ederek, kendilerine göre yaptıkları yorumlarda mecazi anlamı seçmeyi bir metod olarak benimsemeleridir. Ne var ki günümüzde aynı ad altında olmasa da ayet ve hadisleri tıpkı Bâtuniler gibi yorumlama gayreti içinde olan zümrelerin olduğu da gözlerden uzak tutulmamalıdır. Kur'an'ın üslûbunda mecazın yeri oldukça önemlidir. Zira âlimler mecaz ihtiva eden ayetleri yeri geldikçe mecaza hamlederek izah etmiş ve çeşitli sonuçlara varmışlardır. Ancak ne var ki mecaz ihtiva etmedikleri halde ayet ve hadislerin mecazla yorumlandığı da olmuştur. Bu bakımdan mecazi mecrasından çıkarmak keyfi ve aşırı yorumların önünü açmak anlamına gelir. *"Bazı İslâm âlimlerinin gerçekte mecaza konu olmayan pek çok ayeti mecaza hamletmekle konuyu abarttıkları kanaatindeyiz."*<sup>40</sup>

Bu manada Sahabe ve Tabiinin ilk dönemlerinde ihtilaflarla karşılaşılmasını ya da az sayıda görüş ayrılığının gündeme gelmesini bu nesillerin nübüvvet nurundan uzaklaşmamış olmalarıyla izah edebiliriz. Zira onlar inanç esaslarını bizzat Resulullah'dan almışlardı. Onlar, Arap dilini çok iyi biliyor, Kur'an ve Sünnet'teki lafızların da muradını öylece anlıyorlardı. Arapçada olduğu gibi hemen her dilde hakikat, mecaz ve kinaye vardır. Sahabe hakikati hakikat, mecazi mecaz, kinayeyi de kinaye olarak anlamıştır. Ancak sonraki nesiller, özellikle Arapça'nın otantik yapısında çeşitli aşınmaların meydana gelmesine paralel olarak, bazı mecâzî ifadeleri hakikat gibi anlamaya başlamışlardır.

Günümüzde, gerek muhkemâta gerekse kelama dair konularda yapılan yanlış tevillerin bir kısmı, lafızların hakiki manalarından koparılıp mecaz ve benzeri dilsel vasıtalarla uzak manalara çekilmesinden kaynaklanmaktadır. Buna iki örnek verip konuyu mecrasına havale edeceğiz.

- Bu örneklerden biri, Kur'anda Hz. Peygamber'in eşleri için kullanılan ehl-i beyt ifadesinin genişletilerek Hz. Ali'nin soyundan gelen on iki imama tahsis edilmesi ve *masum imamlar* fikrinin temellendirilmesi ile ilgilidir. Zira Şi'a'ya göre literal anlamı, insanlar bilebilirler; ancak akli ve içsel anlamı yani

38 Cürcani Seyyid Şerif Ali, *et-Tarfât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 121-122.

39 Mesela bkz. Araf 7/53.

40 Krş., Necdet Çağıl, *Din Dili Ve Mecaz*, İz yay., 2008.

yorumu, ancak Allah veya Allah ile manevi bir ilişkiye girmiş olan masum bir imam bilebilir ya da elde edebilir.<sup>41</sup>

- İkinci örnek ise “*Hırsız erkek ve hırsız kadının; yaptıklarına karşılık, Allah’tan bir ceza olarak ellerini kesin...*” ayetinde elin (yed) mecazî anlamda olduğu ve onların hırsızlık yapma güçlerini, gerekçelerini ortadan kaldırım anlamında olduğu; ellerini kesin anlamında olmadığı şeklindeki tevildir. Hemen ifade etmek gerekir ki te’vîl ilmi ile ayrılmaz bir bağa sahip olan mecaz, dinî metinlerde geçen ifadelerle, fıkıh usûlünde belirlenen kurallardan bağımsız olarak, lâfzî anlamları dışında keyfi olarak başka bir anlamlar vermenin çıkar yolu değildir. Kâdi Abdulcebbar, hakikat-mecâz ilişkisine değinerek, bu iki kavram arasındaki ayrıma vurgu yapmaktadır: Aslolan lafzın hakikî anlamıdır. Lafız hakikî anlamda kullanılma imkânı varsa mecaza hamledilemez.<sup>42</sup> Yani hakikat mecazdan önce gelir ve keyfi bir yorum yapılamaz.<sup>43</sup> Dilin etkin ve sanatlı kullanımı anlamında oldukça önemli olan mecazın ve onunla bağlantılı olarak ele alınan tevilin bir usûlden kopuk olarak kullanıldıklarında nasıl sonuçlara varılacağı aşikârdır. Bundan dolayı usûlcüler, mecaz ve paralelinde tevil için bir takım kıstaslar belirlemişlerdir. Bunlardan bazıları şunlardır:

- i. Bir kelimenin mecaza hamli için ehl-i luğatın daha evvel beyanda bulunmuş olması gerekir. Ancak Hanefiler mecazi ifade oluşturmak için bunun şart olmadığını ifade etmişlerdir.
- ii. Hakikat, lafzın karineye ihtiyaç duymadan muhatap için ifade ettiği manadır. Yani mana karinesiz anlaşılıyorsa hakikat; aksi takdirde, mecazdır. Şems(güneş) ve lems (cinsel münasebet) kavramları gibi...
- iii. Mecazi mana gözardı edilebilir; ancak hakikî manaya itiraz etmek mümkün değildir. Dede için baba denilmesi gibi...
- iv. Mecaz için alâkanın bulunması ve bu alâkanın o lafız için münasib olması. *Köye sor* ayetindeki köyden kast olunanın köy halkı olması gibi...
- v. Lafza şer’î veya örfî anlam yüklenmiş olması. Namaz kılmak üzere adakta bulunanın duaetmekle adağını ifa etmiş olmayıp şer’î anlamda namaz kılmakla bu sorumluluğu yerine getirmiş olması.<sup>44</sup>
- vi. Lafzın örfî anlama sahip olması. Kişi et yemeyeceğine dair yemin etse ve balık yerse yemini bozulmaz; zira et lafzı örfen kırmızı et için kullanılır.<sup>45</sup>

41 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Bâtınlığın İçyüzü (Fedâihu'l-Bâtıniyye)*, çev. Avni İlhan, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993, s. 64-65; Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtınî Te’vîl Geleneği*, s. 14-27; Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur’an’a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993, s. 257-265.

42 Kâdi Abdülcebbar, *Kitâbu'l-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, VII, s. 213.

43 Aynı eser, V, s. 188-190.

44 Neseî, I, 182-189;

45 Ay.

vii. Hal ve niyet karinesi... Bir koca karısına, eğer dışarı çıkarsan boşsun derse ve kadın bir süre sonra dışarı çıksa talak vaki olmaz. Zira kocanın kastettiği çıkış sözü, söyleme anına (hal) aittir.<sup>46</sup>

### **Değerlendirme ve Sonuç**

Edebi sanatlar, dilin zengin ve sanatlı anlatım biçimlerindedir. Kur'an'ın mecaz, hakikat, sarih, kinaye vb. ifade imkânlarına sahip olması, mana ve yorum genişliğini insanın önüne bir zenginlik olarak sunması anlamına gelir. Özellikle dil unsurunun manayı anlama ve muhataba anlatma hususunda sınırlı olmasından dolayı, başta mecaz olmak üzere, bütün söz sanatları dilin sınırlarının genişletilerek daha zengin ifade imkânlarına kavuşması için oluşturulmuş anlatım vasıtalarıdır. Lafızlar metodolojisinin bir unsuru olarak hakikat ve mecaz terimleri, ayet ve hadislerin derin ve incelikli anlatımlarında özel bir öneme sahiptirler. Ancak hiçbir sabitenin bulunmadığı bir anlama ve yorumlama faaliyetinin, başta Kur'an ve Sünnet olmak üzere dinî nitelikli metinlerin anlaşılmasında sorunlar çıkaracağı aşikârdır.

Dinî metinlerin Müslümanlar için ifade ettiği değeri bilen bazı art niyetlilerin, lafzı tahrif edemedikleri zaman müracaat ettikleri ilk şey, manayı muhtemel anlamlarının dışına çekerek heva ve hevese göre yorumlama yoluna gitmek olmuştur. Bunu yapanlar ya *mecazı* ya da *tevil* yolunu seçmişlerdir. Bir anlama vasıtası olarak mecaz ve tevil dilin zenginliği olarak değerlendirilseler bile, manayı tespit etme hususunda usûlden bağımsız olarak kullandıklarında, istismara açık vasıtalar haline gelebilmektedirler. Söz konusu bu tehlikelerden sakınma ve doğru anlama ilkelerini ortaya koyma sadedinde dinî metinlerin nasıl anlaşılacağı konusunda klasik fıkıh usulü literatüründe lafızlar metodolojisi adıyla bir teknik geliştirilmiş ve bu metot mekasıd ve maslahat ilkeleriyle zenginleştirilerek mükemmel hale getirilmiştir. Bu çerçevede mecazın ve tevilin sınırları belirlenmiş ve bir lafzın hakiki manası haricindeki muhtemel manalara nasıl hamledilebileceğine dair zengin ilkeler ve genel nitelikli hukuk kuralları oluşturulmuştur. İn-hirafın önüne geçilmenin sadece lafızların dilini iyi bilmekle değil, aynı zamanda nassların ruhuna vakıf olmakla tahakkuk edeceği gerçeği gözlerden uzak tutulmamalıdır.

## Bibliyografya

- Abdulvehab Abdusselâm et-Tavile, *Eseru' l-Luga fi İhtilâfi'l-Müctehidîn*, Mısır ts.
- Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *er-Red ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika fîmâ Şekev fîhi min Müteşâbihî'l-Kur'an ve Teevvelûhu alâ Ğayri Tevîlihî*, Riyâd 2003.
- Ahmed Ali Zühre, *ez-Zâhirve'l-Bâtın: Felsefetü't-Tevîl fi'd-Diyânâti's-Semâviyye*, Dımaşk 2005.
- Ali Suâvi, "Yarım Fakih Din Yıkar", *Ulûm Gazetesi*, no:17, 15 Muharrem 1286/18 Nisan 1870.
- Buhari Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih*, thk. Mustafa Dibül-Buğa, Beyrut 1987.
- Celal Kırcı, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul 1993.
- Cürcanî Seyyid Şerif Ali, *et-Tarifât*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Ebu'l- Berekât en-Nesefî Abdullah b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrar ale'l-Menar*, İstanbul 1985.
- Ebü Hâmid el-Gazzâlî, *Bâtunîlîğın İcüzü (Fedâihu'l-Bâtunîyye)*, çev. Avni İlhan, TDV Yay., Ankara 1993.
- Ebu'l-Huseyn el-Basrî Muhammed b. Alî b. et-Tayyib, *el-Mutemed fi Usûli'l-Fıkh*, Beyrüt 2005.
- Ebu Zeyd ed-Debusî, Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmu'l -Edille*, Beyrut 1998.
- Emin Mustafa- Ali el-Carim, *Belâgatu'l-Vâziha*, İstanbul ts.
- Firûzâbâdî Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1982.
- Hasan Mahmûd, *el-Medhal ilâ Dirâseti İlmi'l-Kelâm*, Karaçi1989.
- Hüseyin Doğan, *İlk Dönem İslam Kelamcılarında Dinsel Metinleri Anlama Ve Tevil Problemi*, Samsun 2011.
- İbn Âşûr Muhammed et-Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîrve't-Tevîr*, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, Beyrut 2000.
- İbn Fâris Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekerîyyâ, *Mucemu Mekâyisi'l-Lüğa*, Beyrüt 1999.
- es-Sâhibî fi Fıkhî'l-Lugati'l-Arabîyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arabî fi Kelâmihâ*, Beyrüt 1993.
- İbn Kuteybe Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Redd ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbühe*, Beyrut 1985.
- İbn Neccar Ahmed b. Abdulaziz, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münir*, Riyad 1993.
- İbn Teymiyye Takiyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, Medîne 2004.
- İsmail Durmuş, "Mecaz", *DİA*, XXVIII, Ankara 2003.
- Kadı Abdülcebbar Ebu'l-Hasan, *Kitâbu'l-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Mahmûd el-Hudayrî, Kahire 1958.
- Kaşif Hamdi Okur, *Osmanlılarda Fıkıh Usûlü Çalışmaları: Hâdimî Örneği*, İstanbul 2010.
- Komisyon, *Mecelle-i Ahkam-ı Adliye*, İstanbul 1300.
- M. Reşit Belgesay "Mecelle'nin Külli Kaideleri ve Yeni Hukuk", *İÜHFİM*, C. XII, İstanbul 1948.
- M. Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, İstanbul 2001.
- Mehmet Erdoğan, "Batını İnkıta", *MÜİFD*, S. 4, İstanbul 1986.
- Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV Yay., Ankara 1997.
- Mustafa Nâsîf, *Mesûliyyetü't-Te'vîl*, Kahire 2004.

- Mustafa Öztürk, *Tefsîrde Bâtınlık ve Bâtını Te'vîl Geleneği*, (Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2002.
- Necdet Çağıl, *Din Dili Ve Mecaz*, İz yay., 2008.
- Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmud, *et-Tavdîh fî Halli Ğavâmidî't-Tenkîh(et-Telwîh ile)*, İstanbul 1310.
- Serahsî Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usulu's-Serahsi*, Beyrut 1973.
- Şâtibi Ebu İshâk İbrahim b. Musa, *el-Muwafakât*, çev, Mehmed Erdoğan (İslamî İlimler Metodolojisi I-IV), İz Yayıncılık, İstanbul 1990.
- Şevkânî Muhammed b. Ali, *İrşadu't-Fuhûl*, Riyad 2000.
- Taftazanî Sadüddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu't-Telwîh ale't-Tavdîh*, Beyrut ts.
- Tahsin Görgün, *Anlam ve Yorum: Dini Metinlerin Anlaşılması Ve Yorumlanması*, İstanbul 2003.

## HAKİKAT-MECAZ KUTUPLAŞMASI BAĞLAMINDA KUR'AN'DA TEMSİLİ (SİMGESEL) ANLATIM

Necdet ÇAĞIL\*

### ÖZET

Kur'an-ı Kerim'in muhataplarına seslenirken kullandığı etkin hitap üslupları arasında mecazın bir şubesi olan Temsili anlatımın önemi tartışılmazdır. Kur'an'ın bir üslup kodlaması olarak istihdam ettiği mecazın pek çok türü olmakla birlikte biz bu çalışmada mecazın sadece temsili istiare türüne örnek oluşturan bazı ayetleri inceledik. Çalışma esnasında çoğunlukla Ehlisünnet ve Mutezile, bazen de İmâmiyye'nin ilgili ayetlerin yorumu konusunda hakikat-mecaz polarizasyonunu gündeme taşıyan yaklaşımlarına da kısmen değinmeye çalıştık. Konuyu ele alırken, Kur'an ve Kitabı Mukaddes'in bazen ortaklaşa paylaştıkları ortak anlatım üslubunun bir yansıması olmak üzere az da olsa Kitabı Mukaddes'in temsili anlatımı konu alan bazı pasajlarından da örnekler sunduk.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an-ı Kerim, Kitabı Mukaddes, Hakikat, Mecaz, Temsili İstiare.

### ABSTRACT

#### FIGURATIVE EXPRESSION IN KORAN FROM VIEW POINT OF THE POLARIZATION OF THE TRUTH AND METAPHOR

It is a true that the the important of figurative expression which is a part of metaphor is indisputable among the other effective addressing styles used by Koran while it calls its interlocutors. Although many types of metaphor are employed as a coding style by Koran we only have studied some verses that make up the sample for the type of figurative metaphor in this study. We partially have also attempted to address the approaches of Ehlisunnah and Mutezilah and Imamiyyah while they interpreted the verses that revive the polarization of the truth and metaphor and we have also given some examples of passages of The Bible which subject to figurative metaphor as a common share of narrative style by both Koran and Bible.

**Keywords:** Glorious Koran, Bible, Truth, Metaphor, Figurative Metaphor.

### Giriş

Etkin bir anlatım formu olan mecazın tüm kutsal metinlerde yer aldığı bir vakıadır. Öyle ki, mecaz bir bakıma kutsal metnin "Aşkın (Müteâl)" olandan "sonlu" olana doğru düşey yönlü; tenzili seviyedeki açılımını bir şekilde mümkün ve müyesser kılan bir tezahür yapılanması ve bir konuşma figürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte kutsal metnin ne kadarının mecaza, ne kadarının hakikate mahal oluşturduğu bir tartışma konusudur

\* Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. ncagil@hotmail.com

ve bunun da esasen tüm kutsal metinler için bir problem olduğu söylenebilir. Sözelimi, Kitab-ı Mukaddes'in sağlıklı biçimde yorumlanabilmesi ve bu yorumdan beklenen tarihsel ve hukuksal yararın gerçekleşebilmesi için Antakya Okulu metnin *literal (lâfzî; hakikî)* açılımını esas alırken, İskenderiye Okulu bunun aksine, Kitabı Mukaddes'te yoğun bir antropomorfik Tanrı tasavvurunun yer alması nedeniyle metnin mutlaka *alegorik (mecazî)* bir yoruma tâbi tutulması gerektiğini savunmuştur.<sup>1</sup> Benzer bir durum Kur'an-ı Kerim için de söz konusudur. Örneğin, öteden beri cari olan yapıyla müfessirlerin kahir ekseriyeti Kur'an'ın sağlıklı ve şanına yaraşır biçimde tefsir edilebilmesi için metnin (içsel açılımını da ihmal etmemek koşuluyla) dışsal açılımını esas alırken, *sûfi-nazarî* ve *sûfi-işârî* yorum tekniğini benimseyen bazı kesimler Kur'an'ın içsel (*bâtınî; alegorik*) açılımını merkeze koymuşlardır. Gayet tabii böylesi bir kutuplaşmada birinci grup hakikati, ikinci grupsa mecazı ön plana çıkaracaktır.<sup>2</sup> Diğer ifadeyle, Kur'an'ın *literal* yorumunu esas alan tefsirciler *hakikat-mecaz* kutuplaşmasını bir şekilde dengelerken, Kur'an'ın *işârî (alegorik)* yorumunu temel referans alan kesim Kur'an'ın neredeyse tamamını mecazî bir ifade formuna indirgeme temayülü sergileyecektir.

Bir Jansenist olan ünlü fizikçi Blaise Pascal (ö. 1662) Kitabı Mukaddes'te hem hakikat hem de mecaza yer verildiğini belirtirken, onun mecazla ilgili söylemleri, Kitabı Mukaddes'te mecazın aslî, hakikatin ise fer'î bir kullanım alanı bulduğunu ima etmektedir.<sup>3</sup> St. Klement (ö. 220), St. Basil (ö. 379) ve St. Ogustinus (ö. 430) gibi kilise babalarının, gerek antropomorfik üslup formunu gerekse referans alınan bazı çalgı aletlerini alegorik bir yöntemle yorumlama çabaları da Kitabı Mukaddes'te mecazın hakikate baskın çıkabileceği görüntüsü vermektedir.<sup>4</sup> Bu ve benzeri verilerden yola çıkarak diyebiliriz ki, Kur'an'da hakikat, Kitabı Mukaddes'te ise mecaz ön plana çıkmaktadır.

### 1. Mecazın Tanımı

Mecazın pek çok tanımı bulunmakla birlikte sadece birkaçını sunmakla yetiniyoruz:

“Bir lâfzın kendi konumundan koparılıp alınarak, kendisi için konmuş olan mananın dışında kullanılmasıdır”.

“Kelimenin, bulunduğu hakiki manada kullanımına engel oluşturan bir kaire bulunacak şekilde gerçek anlamının dışında kullanılmasıdır”.

“Mananın, kendisi için bulunduğu lâfızdan bir başka lâfza aktarılmasıdır”.<sup>5</sup>

1 Geniş bilgi için bk. Necdet Çağıl, *Kur'an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes Mukayyesine Özgün Bir Yaklaşım*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005, s. 113-124.

2 Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Çağıl, *age.*, s. 129-133, 135-145.

3 Çağıl, *Din Dili ve Mecaz*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 15-16.

4 Geniş bilgi için bk. Çağıl, *Kur'an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes*, s. 72, 117, 120.

5 Bu tanımlar için bk. Çağıl, *Kıraat Olgusu Çerçevesinde Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, İlahiyat, Ankara 2005, s. 206-207.



Aristo'nun (ö. İ.Ö. 322) bir keresinde mecazı "Herhangi bir objeye ait bir ismin bir diğer objeye verilmesidir" şeklindeki tanımı da<sup>6</sup> istiareyi çağrıştırmakla birlikte esas itibariyle aynı kapıya çıkmaktadır. Zaten istiare de mecazın bir alt başlığı olarak görülmektedir.

## 2. Mecazın Sınırı ve Ölçüsü Nedir?

Mecazın çok etkin bir dil enstrümanı olduğu tartışılmazdır. Öyle ki, hakikatin yetişemeyeceği pek çok ifade formu mecaz sayesinde kullanım alanı bulabilmektedir ve bu yüzdendir ki, bütün kutsal metinler mecazı bir üslup yapılanması olarak benimsemiştir. Ne var ki, her şeyde olduğu gibi mecazda da bir ölçüt, bir kriter ve bir denge noktası aramak esastır; ta ki, bu sayede mecazdan beklenen fayda hâsıl olabilsin. Örneğin bir pasaj içerisinde sık sık mecaza başvurulması Aristo, Theophrastus (ö. İ.Ö 287) ve Longinus (ö. 273) gibi Antikçağ filozofları tarafından pek tasvip görmemiştir. Bunlara göre bir kerede kullanılacak mecaz sayısının iki veya üçü geçmemesi esastır.<sup>7</sup>

Mecazla ilgili tanım ve mülâhazalar her anlaksal kullanıma mecaz denilemeyeceği gerçeğini ortaya koymaktadır. Zira mecaza başvurmanın temel ölçütü hakikatin taazzür etmesi (çıkmaza girmesi); yani beklenen anlamı verememesidir.<sup>8</sup> Dolayısıyla sırf bazı lengüistik tahlilleri gerekçe göstererek, manası gayet açık olan hakikat formlarını mecaz diye sunmak tartışma konusu olabilmektedir. Örneğin, bazı tefsir ve belâgat âlimlerine göre "Yıldırımdan gelecek ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıkarlar"<sup>9</sup> ayetinde "parmaklar" lâfzıyla gerçekte "parmak uçları" anlamı kastedilmiş olup, ayette *kül-lîye*; yani "parçanın kendi bütünüyle isimlendirilmesi" türünden bir mecaza gidilmiştir. Bu sözde mecazın savunulması adına gerekçe olaraksa anlatımda mübalağa sağlanması; yani münafıkların yıldırım sesine benzetilen Kur'an hakikatlerini duymamak için âdeta parmaklarını bütünüyle kulaklarına tıkıyorlarmış gibi bir imaj oluşturulması şeklinde sofistike bir yorum örneği sergilenmiştir.<sup>10</sup> Hâlbuki ayetin manası gayet açık olup, mecaza başvurmayı elzem kılacak bir durum söz konusu değildir. Zira günübürlük konuşmalarda hiç kimse işitmek istemediği bir ses veya sözden ötürü "parmaklarımın ucunu kulaklarıma tıkadım" deme gereği duymayacağı gibi, "parmaklarımı kulaklarıma tıkadım" diyen kişinin de parmağını tümüyle kulağına tıkamadığı gerçeğini bilir. Kaldı ki, Kur'an "parmaklar" (أصابع) lâfzının yanı sıra "parmak uçları" (أناامل) lâfzını da kullanmaktadır.<sup>11</sup> Nitekim bazı müfessirler ayetteki "parmağın kulağına tıkanması" hâdisesini hakikat manasına hamletmiş olup, zarf tümlecinin bütünüyle "ihata etme" anlamını lâzım kılmayacağını; böy-

6 Çağıl, *Din Dili ve Mecaz*, s. 18.

7 Çağıl, *Din Dili ve Mecaz*, s. 20.

8 Çağıl, *Din Dili ve Mecaz*, s. 29.

9 Bakara 2/19.

10 Çağıl, *Din Dili ve Mecaz*, s. 30.

11 Bk. Âl-i İmrân 3/119.

lece parmağın bir kısmının kulağa tıkanmasının parmağın bütünüyle ifade edilebileceğini belirtmişlerdir.<sup>12</sup>

Bazen de bunun tam tersi olarak herhangi bir ayetin mecazî bir anlam çerçevesinde tevil edilmesi hakiki anlamın dışına çıkma noktasında tam bir mecaz görüntüsü sergilemekle birlikte sağlıklı bir netice elde edilememesi kaçınılmaz olabilmektedir. Esasen bu tür sağlıklı mecazî yorumların bazen mezhep taassubundan beslendiği de bir gerçektir. Sözelimi, “İki denizi birbirine kavuşmak üzere salvermiştir. (Fakat) aralarında bir engel vardır, birbirine geçip karışmıyorlar... İkisinden de inci ve mercan çıkar”<sup>13</sup> ayetleri Şiilik taassubuyla mecazî bir teville tâbi tutulurken, iki denizin Hz. Ali ve Fatıma’yı, aradaki engelin Hz. Peygamber’i ve nihayet inci ile mercanın da Hasan ve Hüseyin’i simgelediği iddia edilmiştir.<sup>14</sup> Sırf görüntü olarak nefis bir alegori örneği sergilemesine rağmen bu tevil kanaatimizce iki nedenle tutarlı gözükmemektedir; birisi kronolojik süreç, diğeri Kur’an’ın evrensel üslup karakteristiğidir. Şöyle ki, *Rahman Suresi* Mekke döneminde nazil olan surelerdendir. Hz. Ali ile Hz. Fatıma ise Medine’de evlenmiş olup, Hasan ve Hüseyin de Medine’de dünyaya gelmişlerdir.<sup>15</sup> Dolayısıyla böylesi bir alegorik yorum tarihî verilerle pek uyuşmamaktadır. Bu mülâhazamız, Kur’an’ın geleceğe yönelik konuşabiliyor olması özelliği karşısında reddedilse bile, bunun sunmaya çalışacağımız ikinci neden için geçerli olmadığı açıktır. O İkinci nedene gelince; ilgili ayette her iki denizden de inci ve mercan elde edilişi *يخرج* (çıkarmak) fiiliyle ifade edilmektedir ki, bu fiil kipi hem şimdiki hem de gelecek zaman için süreklilik bildirir. Bu demektir ki, insanlık tarihi sürdükçe her iki cins denizin sunduğu nimetlerden yararlanma da devam edecektir. Oysa Hasan ile Hüseyin’in doğmaları hâdisesi bir kereliğine vuku bulmuş olup, bunun için herhalde en uygun kip *خرج* (çıkarmak) şeklindeki *mazi* fiil olmalıydı. Dolayısıyla “İnci-Mercan’dan maksat Hz. Peygamber’in mübarek torunları Hasan-Hüseyin’dür” iddiası Kur’an’ın süreklilik ve yaşanır olması vasfıyla bağdaşan bir yorum örneği oluşturmayacaktır.

Mecazda esas olan ilk bakışta ne anlama geldiğinin kolayca keşfedilememesidir. Örneğin, Eski Ahit’in “*Ve vaki oldu ki, (Yahuda’nın) zinasının vellesiyle diyar murdar oldu ve taşlarla ve ağaç kütükleriyle zina etti*”<sup>16</sup> ayetinde, Eski İsrail’in taş yontularla ve ağaç kütükleriyle zina etmesinin ne anlama geldiği hemencecik anlaşılacakken, biraz kafa yorunca bunun taş ve ağaçtan mamul putlara tapma anlamında kullanıldığı keşfedilebilmektedir. Böyle bir mecaz ortamında belirleyici faktörün “kirletme” işi olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki, insan zina etmekle saygınlık ve mahremiyet esasına dayanan aile ortamını kirlettiği gibi, puta tapmakla da tevhit esasına dayalı olan aki-

12 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenwîr*, Dâru Suhnûn, Tunus 1997, I, 84.

13 Rahman 55/19-22.

14 Bk. Ebû Ali Eminuddîn el-Fadl Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1997, IX, 258.

15 Bk. M. Yaşar Kandemir, “Fâtıma”, *DİA*, İstanbul 1995, XII, 219.

16 Yeremya 3: 9.

de dünyasını kirletmiş olacaktır.<sup>17</sup> Nitekim Kur'an "Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal okları, ancak şeytan işi birer pisliktir"<sup>18</sup>; "Artık putlara tapma pislüğünden kaçınun"<sup>19</sup> ayetleriyle, puta tapmanın akide dünyasını kirleten pislik bir eylem olduğu gerçeğini Eski Ahit'in üslubunu çağrıştıracak şekilde ortaya koymaktadır.

Kitabı Mukaddes'le ilgili sunduğumuz dört başı mamur mecazî kullanıma benzer şekilde Kur'an-ı Kerim'de çok nefis mecaz örnekleri yer almakta olup, biz bu çalışmamızda, etkin bir anlatım tarzı olması nedeniyle sadece *temsili (simgesel)* ifade formlarını ihtiva eden bazı ayetleri incelemeyi tasarlamış bulunmaktayız. Konuyu işlerken aynı ayeti hem hakikat hem mecaz olarak ele alan farklı yaklaşımlara da değinmeye çalışacağız:

### 3. Kur'an'da Yer Alan Bazı Temsili (Simgesel) Anlatım Örnekleri

Konuyla ilgili ayetleri tam olarak belirleyebilmek kolay olmamakla beraber biz burada önemsedüğümüz bazı örnekleri sunmak istiyoruz:

*Temsili (Simgesel)*; diğer adıyla *figüratif* anlatım gerçekte *alegoriden* farklı değildir. Alegori ise mecazın bir alt başlığı olmak üzere batını yorumun vazgeçilemez levazımındandır. Alegori gerçekte genişletilmiş mecazdan ibaret olduğuna göre bu tür ifade formları bir bakıma belîğ teşbih oluşturur ki, bu da benzetme edatının hazfedildiği teşbihten başkası değildir. Kur'an'da Kitabı Mukaddes'i aratmayacak derecede nefis simgesel anlatım örnekleri vardır. İşte bunlardan bazıları:

"Toprağı iyi ve elverişli beldenin bitkisi, Rabbinin izniyle bol ve bereketli çıkar. Toprağı kötü ve elverişsiz olandan ise faydasız bitkiden başkası çıkmaz. Şükredecek bir toplum için ayetleri işte böyle değişik biçimlerde açıklıyoruz."<sup>20</sup> Ayet Kur'an'da yer alan darbimesellerden birini ihtiva etmekte olup, bize nefis bir *alegori* (simgesel anlatım) örneği sunmaktadır. Şöyle ki, ayette geçtiği şekliyle "temiz toprak-pis toprak" meseline metnin dış yapısı biri kaliteli diğeri kalitesiz olmak üzere iki tür topraktan bahsediyorken, içyapısı genelde tüm âdemoğulları içerisinde "iyi" ve "kötü"; özelde ise "mümin" ve "kâfir" olmak üzere iki farklı insan tipinden bahsetmektedir. Böylece ayette *figüratif* bir anlatıma yer verilmiş olup, bu da genel anlamda eliptik teşbihten ibaret olan mecazî bir ifade formu sergilemektedir. Zaten alegori de Aristo ve Kuintilian'a (ö. 95) göre "genişletilmiş mecaz" anlamına gelmektedir.<sup>21</sup> Buna göre ayette "temiz toprak" temiz insanı veya mümini, pis topraksa habis insanı veya kâfiri simgelemektedir. Rabbinin emrini dinleyip benimseyen ve onunla amel eden, kendisi de ameli de hoş mümin kimse faydalanılan ve bitki bitiren hoş meyveli, temiz cevherli, kaliteli bir toprağa, Rabbine itaat

17 Bu ve diğer örnekler için bk. Çağıl, *Din Dili ve Mecaz*, s. 96-99.

18 Mâide 5/90.

19 Hac 22/30.

20 A'râf 7/58.

21 Çağıl, *Din Dili ve Mecaz*, s. 18, 61.

etmeyen ve yararlı işleri olmayan; aksine pis işler yapan kâfir kimse de bitki bitiremeyen çorak, pis toprağa benzetilmiştir. Bu meselde Kur'an gökten inen bereketli ve şifalı bir yağmura, kalpler de bu yağmuru alan toprağa benzetilmektedir. Buna göre Kur'an'ı dinleyip ona uyan ve onunla amel eden mümin kimse bu yağmurun nüfuz edip bitki bitirdiği, cevheri ve aslı temiz olan toprağa, kâfir kimse ise aslının ve cevherinin bozuk olması sebebiyle bitki bitiremeyen pis toprağa teşbih edilmektedir. Kur'an inince mümin kalp ona inanır ve böylece iman onda kökleşir. Kâfir kalbe gelince, tıpkı yağmuru almasına rağmen fayda vermeyen bitki dışında hiçbir şey bitiremeyen pis toprak gibi onun kalbinde de iman adına hiçbir şey tutunamaz ve inanç olarak faydasız olandan başkası orada kökleşemez.<sup>22</sup>

Nahhâs'ın yorumuna göre bu meselde çabuk kavrayışlı kişi temiz toprağa, izansız; ahmak kişi ise pis toprağa benzetilmiştir.<sup>23</sup> Görüldüğü üzere Kur'an'ın bize sunmuş olduğu bu "temiz toprak-pis toprak" meselinde Kitabı Mukaddes'te çokça geçen o meşhur mesellerin güzelliğini aratmayacak derecede nefis üsluplu bir teşbihe yer verilmiştir.

Endülüs okulundan İbn Atıyye bu ayetin bir önce geçen ve Cenabı Hakk'ın yerin bitki bitirmesiyle ilgili (*rüzgâr-bulut-yağmur* üçlüsü bünyesinde) vazettiği tabii kanuna ilişkin bilgi sunan ayetin<sup>24</sup> manasını tamamladığını belirtip, ayeti müminin ve inkârcının kalbi için temsili bir anlatım olarak yorumlamayı pek isabetli görmemektedir.<sup>25</sup>

"İki deniz ayrı olmaz: Şu tatlıdır, susuzluğu giderir; içimi kolaydır. Şu da tuzludur, acıdır. Bununla beraber her birinden taze et yer ve takınacağınız süs eşyası çıkarırsınız."<sup>26</sup> Bu ayette de bir öncekine benzer şekilde nefis bir darbimesele yer verildiği söylenebilir. Şöyle ki, ayetin *literal* (*zahiri*) cephesi biri tatlı diğeri acı olan iki su küresinden bahsederken, batını veçhesi iki farklı insan tipini tasvir etmektedir. Yine alegorik anlatımın harika örneklerinden biri olan bu "tatlı su-acı su" meselinde temsili istiare yapılmak suretiyle temiz insanlar tatlı suya, pis insanlar da acı suya benzetilmiştir. Yani nasıl ki, tatlı, hoş içimli suyla tuzlu, acı su müsavî olamayacağı gibi temiz insanlarla pis insanlar da bilgelikte müsavî olamazlar. Her ne kadar hem temiz hem habîs insanlar (her iki tür sudan taze et ve ziyet eşyası elde edilmesine

22 Ebu'l-Haccâc el-Mekki Mucâhid b. Cebr, *Tefsîru Mucâhid*, thk. Abdurrahman Tahir b. Muhammed, İslamabad, ts., I, 239; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l Beyân 'an Te'vil-i Âyi'l-Kur'an*, Dâru'l-A'lâm, Amman 2002, V (8.ci Cüz), 267-268; Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2003, V, 1503; Ebû Mansur Muhammed Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Mizan Yayınevi, İstanbul 2006, V, 391-392; Ebû İshak Ahmed b. Muhammed Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004, III, 31; Çağıl, *Din Dili ve Mecaz*, s. 61.

23 Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed Nahhâs, *İ'râbu'l-Kur'an*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1988, II, 134; Ebû Muhammed Abdulhak İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Beyrut 2001, II, 414.

24 A'râf, 7/57.

25 İbn Atıyye, *age.*, II, 414.

26 Fâtur 35/12.

benzer olarak) dünyevî menfaat ve nimetlerin sağlanmasında müsavi olsalar da, bilgelik konusunda aralarında açık bir fark vardır. Yine bu darbimeselde tatlı su mümini acı su ise kâfiri simgelemektedir. Şöyle ki, her iki deniz her ne kadar taze et ve ziynet eşyası sağlama gibi bazı faydalarda ortaklık sergilese bile, bizzat maksut olan “su” cevherinde müsavi olamazlar; zira tuzlu suya onun tadını bozan ve fitratının kemalini tağyir eden bir şeyler karışmıştır. İşte bunun gibi müminle kâfirin de *şecaat, sahavet vb.* olumlu vasıflarda ortak yönleri bulunsa bile, en büyük hususiyet olan fitrat-ı asliyenin korunması noktasında müsavi olamazlar. Hatta bu metaforik anlatımın bir başka ekstra yönü daha vardır ki, o da inkârcı kişinin bu teşbihte tuzlu suyun da gerisinde kalmasıdır. Zira tuzlu su taze et ve ziynet eşyası elde etme, gemilerin yüzmesine imkân sağlama vb. noktalarda tatlı suyla ortak özellikler sergilemesine rağmen, inkârcı kişi bütünüyle faydadan uzaktır. Bu, Yahudilerin kalplerinin taşla benzetilmesinin ardından “Çünkü taş vardır ki, içinden ırmaklar fışkırır. Taş vardır ki, yarılr da içinden sular çıkar. Taş da vardır ki, Allah korkusuyla yerinden kopup aşağılara yuvarlanır”<sup>27</sup> denmesi gibidir.<sup>28</sup> Bu ayette de çok nefis bir simgesel anlatım örneği sunulmuş olup, bu benzetmeli anlatım da yine Kitabı Mukaddes’in üslubunu anımsatmaktadır.

“Körle gören, karanlıkla ışık, gölge ile sıcak bir olmaz. Dirilerle ölüler de bir olmaz.”<sup>29</sup> Bu ayetler de yine müminle kâfir için birer darbimesel olup, nefis bir alegori; yani simgesel anlatım örneği sergilemektedir. Buna göre “kör-gören” meselinde Hz. Muhammed (s.a.)’in gönderildiği ilâhî dinle alâkalı gerçeği göremeyen, haktan yana kör olan inkârcıyla, bu dinin özündeki hak ve hidayeti görüp bilen ve Hz. Muhammed (s.a.)’e tâbi olup, onu tasdik eden müminin eşit olamayacağı anlatılmaktadır. Yine bu meselde körün cahili veya putu, görenin de âlimi veya Cenabı Hakk’ı anlattığı muhtemeldir. “Karanlık-ışık” meselinde karanlık küfrü, batılı ve dalâleti, ışıkta imanı, hakkı ve hidayeti simgelemektedir. “Gölge-sıcak” meselinde gölge cenneti, hakkı veya sevabı, sıcaksa cehennemi, batılı veya azabı tasvir etmektedir. Yine bu meselde hakkın gölgesinde barınan hak ehliyle batılın aşırı hararetinde bulunan batıl ehli de kastedilmiş olabilir. En son “Diriler-ölüler” meselinde ise diriler müminleri veya âlimleri, ölüler de kâfirleri veya cahilleri simgelemektedir.<sup>30</sup>

27 Bakara 2/74.

28 Benzer ve farklı yorumlar için bk. Mâturîdî, *age.*, XII, 22; Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâik-i Gavâmud't-Tenzil ve 'Üyûni'l-Akâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2009, III, 586-587; Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Matbaatu'l-Behiyye, Mısır 1938, XXVI, 10; Nâsirüddin Abdullah b. Ömer Beydâvî, *Enuâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Dâru't-Tibâati'l-Âmira, İstanbul 1885, II, 299; Nizamuddin Hasan b. Muhammed Neysâbüri, *Garâibu'l-Kur'an ve Ragâibu'l-Furkân*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî, Kahire 1968, XXII, 72; Muhyiddin Muhammed b. Muslihuiddin Şeyhzâde, *Hâşiyetu Şeyhzâde (Beydâvî Haşiyesi)*, Bulak Baskısı, Kahire 1846, IV, 104-105. Bazı vurgu ve ilaveler tarafımızdandır.

29 Fâtur 35/19-22.

30 Ebu Zekeriyâ Yahya b. Ziyad Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'an*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1980, II, 369; Taberî, *age.*, XXII, 156; Ebû İshak İbrahim Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'an ve İrâbuh*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1988, IV, 267-268; İbn Ebû Hâtîm, *age.*, X, 3179; Nahhâs, *age.*, III, 370; Sa'lebî, *age.*, V, 174; Zemahşerî, *age.*, III, 589; Beydâvî, *age.*, II, 301.

Sonuncu meselin yer aldığı ayet “*Sen kabirdekilere işittiremezsin*”<sup>31</sup> ifadesiyle noktalanırken, burada da *istiare-i muraşşaha* kabilinden bir teşbihe gidilmiştir. Şöyle ki, *terşihü istiarede* esas olan, *müstear minhe* (kendisinden istiarede bulunulan); diğer bir deyimle *müşebbehün bihe* (benzetilen) hakiki manada uygun düşen bir vasfın zikredilmesidir ki, o da burada “kabre koyulma” fiildir. Böylece küfürde ısrar edenler kabirlere defnedilen gerçek ölülere benzetilmiş olup, bu da onların iman etmelerinden ümit kesilmesi noktasında bir mübalağa ifade etmektedir.<sup>32</sup> Bu istiarede kâfirler işittikleri şeyle faydalanamama ve bunun sonucu olarak da onu kabul etmeme hususunda kabir ehli mesabesine konmuşlardır.<sup>33</sup>

“*İyi davranış asla evlere arkalarından gelip girmeniz değildir... Evlere kapılarından girin.*”<sup>34</sup> Bu ayette de hakiki anlamın yanı sıra çok nefis bir temsili anlatıma yer verildiğine şahit olmaktayız. Şöyle ki, ayetin zahiri anlamı eski bir cahiliye âdeti olmak üzere Arapların hac ve umre için ihrama girdikleri vakit, günahlardan arınmanın bir sembolü olmak üzere evlerine ve çadırlarına arka taraftan girmeyi “iyi davranış” saymalarını reddederken, içsel açılımı, tutulacak her işte makul ve mantıklı davranılması gerektiğini tavsiye etmektedir. Buna göre metnin söz konusu tarihi olaya gönderi yapan dışsal anlamının ötesinde içsel açılımı “*eve arkadan girme*” deyimini “işin doğasına aykırı davranma”; “*eve kapıdan girme*” deyimini de işin doğasına ve mantığına uygun hareket etme” anlamına hamleden alegorik bir metin çözümleme tekniği içermektedir. Bu yorum tekniğine göre ayette geçen “evlerin kapıları” ve “evlerin arkaları” ifadeleri birer darbimesel kılınmış olmaktadır. Zira işin doğal çehresini değiştiren kimse evinin kapısını değiştirip arka tarafından giren kimse gibidir. Dolayısıyla “*Evlere kapılarından girin*” uyarısı “İş tutarken işin doğasına uygun davranın; her işi kendi mantıklı çerçevesi içerisinde ve makul biçimde halledin, aksi davranışlarda bulunmayın” şeklinde yorumlanacaktır.<sup>35</sup>

“*Bu benim kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu var; benimse bir tek koyunum var. Böyle iken “Onu da bana ver” dedi ve tartışmada beni yendi.*”<sup>36</sup> Yine temsili anlatımın harika örneklerinden birini bu ayette görmekteyiz. Benî İsrail peygamberlerinden Kral Davud (a.s.)’un, işlediği bir hatadan ötürü<sup>37</sup> insan kılığına girmiş iki melek<sup>38</sup> tarafından mahkeme formuna dönüştürülmüş şekliyle simgesel bir öykü sunma sadedinde imtihana tâbi tutul-

31 Fâtır 35/22.

32 Beydâvi, *age.*, II, 301; Şeyhzâde, *age.*, IV, 108.

33 Nahhâs, *age.*, III, 370.

34 Bakara 2/189.

35 Bu ayetin yorumuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Çağıl, *Din Dili ve Mecaz*, s. 53-59.

36 Sâd 38/23.

37 Bu hatanın mahiyeti hakkında bk. II. Samuel 11: 2-27, 12: 1-7 vd.

38 Bunların gerçekte Hz. Davud’u öldürmek için bir şekilde Mabedin içine sızan, fakat muhafızlara yakalanınca o hayali davayı uyduran iki insan oldukları şeklindeki yorumlar kontekste pek uygun düşmemektedir.

duğu bilinmektedir.<sup>39</sup> Kur'an'ın Kitabı Mukaddes'e gönderi yaptığı bu temsili anlatımda yer alan bir tanecik koyun (Kitabı Mukaddes'e göre kuzu)<sup>40</sup> Hz. Davud'un nikâhlamak istediği, Hitti Uriya'nın karısı Bat-Şeba'yı (בת-שבע),<sup>41</sup> yüz koyun da Davud'un karılarını<sup>42</sup> simgelemektedir. Pek beliiğ bir teşbih içeren bu etkileyici anlatımla Hz. Davud ciddi şekilde ikaz edilmiş, tövbe ve istiğfarda bulunmasının ardından da bağışlanmıştı.<sup>43</sup>

*"Allah gökten su indirdi de vadiler kendi hacimlerinde dolup aktı. Bu sel üste çıkan bir köpüğü yüklenip götürdü. Süs eşyası veya yararlanacak bir şey elde etmek için ateşte erittikleri şeylerden de buna benzer köpük olur. İşte Allah hak ile batıla böyle misal getirir. İmdi Köpük sönüp gider. İnsanlara yararlı olana gelince, o yerde kalır. İşte Allah böyle misaller verir."*<sup>44</sup> Hak ile batılın; yine hak ehli ile batıl ehlinin mukayesesini konu alan bu teşbih içerikli anlatımda nefis simgesel objelere yer verildiğini görmekteyiz. Ayet öncelikle iki tür örneklendirme sunmakta olup, birincisi selin taşıdığı köpük, ikincisi ise halis olanının elde edilmesi amacıyla altın, gümüş, bakır, kurşun, demir vb. madenlerin ateşte eritilmesi sonucu oluşan köpüktür (cüruf). Birinci örneklendirmeye göre selin üzerinde biriken köpük sönmele veya suyun onu atması yahut ağaçlara, vadi kenarlarına vb. takıp yok etmesi sebebiyle kalıcı olmadığı ve kendisiyle hiçbir şekilde faydalanılmadığı gibi, aynı şekilde batıl da kalıcı olmayıp sahibinden ayrılır, yok olur gider de böylece sahibi ondan hiçbir yarar elde edemez. Hak ise yerin üstünde kalıp içilmekle veya yer tarafından emilip bitki bitirmekle insanlara fayda sağlayan su misali kalıcı ve bereketli olup sahibine fayda verir. İkinci örnekte sunulan simgesel anlatıma göre de altın, gümüş, bakır, demir vb. maden filizlerinin ateşte eritilmesi sonucu ortaya çıkan maden köpüğünden (cüruf) hiçbir ziynet eşyası veya başka araç gerek elde edilemediği gibi, batıldan da hiçbir sonuç elde edilemez ve tıpkı bu cüruf gibi batılın da kalıcılığı olmaz. Buna mukabil hak, ateşe girip cüruflarından soyutlanan ve halis bir şekilde ortaya çıkıp, bundan da asırlarca kalıcı olabilecek çeşitli mücevherler, ziynet eşyası veya başka alet, edevat elde edilebilen madenler misali sahibine fayda sağlar.<sup>45</sup>

Bazı tevilcilere göre ayet *yakîn* ve *şek* için bir darbimesel sunmakta olup, Kur'an'ın nazil oluşu yağmura, kulların kalpleri de yağmur sularını taşıyan vadilere benzetilmiştir. İşe yaramayan köpük ve cüruf şekki, yerde kalıp insanlara fayda sağlayan su ve ateş gören madenin hâlis kısmı da yakîni simgelemektedir. Buna göre kalpler kendi kapasitelerince yakîn ve şek yüklenip

39 Bk. Sâd 38/21-26.

40 II. Samuel 12: 3.

41 II. Samuel 11: 3.

42 II. Samuel 12: 8.

43 Bu simgesel anlatımın detayı hakkında bk. Çağıl, *Kur'an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes*, s. 63-68.

44 Ra'd 13/17.

45 Taberî, *age.*, XIII, 170-174; Mâturîdî, *age.*, VII, 410; Sa'lebî, *age.*, III, 435-436; Zemahşerî, *age.*, II, 503.

taşımaktadırlar. Şekke gelince, bununla hiçbir amel fayda vermez. Yakine gelince, Allah (c.c.) bununla yakîn ehlini faydalandırır. Yine ziynet eşyası olacak madenler ateşe konup hâlis olanı alındıktan sonra cürufu atıldığı gibi Allah (c.c.) da yakîni kabul edip şekki reddeder.<sup>46</sup>

“*Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sırtlarından zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak “Ben sizin Rabbiniz değil miyim” demişti. Onlar da “Evet, şahit olduk (ki Rabbinizsin)” demişlerdi. Böyle yapmamız, kıyamet günü “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir.*”<sup>47</sup> Bu ayetin tevili hususunda çok söz söylenmiştir. Meşhur olan yoruma göre ayette hakiki anlatım söz konusu olup, bu da o bilinen ifadesiyle *Elest Bezmi*’nde (*Bezmi Elest*) Cenabı Hakk’ın *Ruhlar Âlemi* ile yapmış olduğu ezeli sözleşmeyi gündeme getirmektedir. Gerek doğrudan gerekse dolaylı anlatıma konu olan pek çok rivayete göre Allah Teâlâ Hz. Âdem’in gelecekteki bütün zürriyetini sulbünden çıkarıp zerrelere hâlinde önüne koymuş ve ayette ifade edildiği şekliyle onları rububiyetine şahit tutmuştur. Ne var ki, bütün ruhlar “Evet” cevabında birleştiği hâlde sonradan ihtilafa düşmüşlerdir. Hatta bazı rivayetlerde bu ikrarın ardından ruhların cennetlikler ve cehennemlikler olmak üzere iki sınıfa ayrıldığı kaydı da yer almaktadır.<sup>48</sup>

Diğer bir yoruma göre ayette hakiki değil, mecazî (temsili) bir anlatım söz konusu olup, ayet Hz. Âdem’le ilgili özel bir sözleşmeyi değil, ana rahminden kıyamete dek olmak üzere Âdem’in soyundan gelecek ve çağlar boyu üreyip çoğalacak olan bütün insanlarla ilgili genel bir sözleşmeyi anlatmaktadır. Buna göre söz alma ve ikrardan maksat Cenabı Hakk’ın, “yaratma” filini kendi birliğine dair insanlara delil göstermesi, insanların tevhit fitratı üzere yaratılmış olmaları ve kendilerine bahşedilen akıl, kulak ve göz sayesinde zafiyetlerini idrak edip Yaratan’ın gücünü kavramaları, O’nun, kulların her işini düzenleyip yönettiğini ve kendisinden başka Rableri olmadığını anlamalarıdır. Zira her yetişkin, çocukluğundan beri kendisini besleyip büyüten ve her işini deruhte eden tek bir Rabbi olduğunu zorunlu olarak bilir. Bu durumda ayette *temsili istiare* tariki uygulanarak, insanların akıllarına yüklenen ikrar gücü ve bilgi imkânı “şahit tutma” konumuna konmuştur. Şöyle ki, Cenabı Hak ulûhiyetine ve birliğine ilişkin pek çok delili insanların gözleri önüne sermiş, kendilerine programladığı güçlü akılları ve basiretleri de bu delillere şahit olmuş, onlar da bu akıl ve basiretleri sayesinde kendilerinin “yaratılmış”, Cenabı Hakk’ın da “Yaratıcı” olduğunu bilip, sapıklıkla hidayeti birbirinden ayırabilmişlerdir. Üstelik kendilerine peygamberler gönderilip kitaplar indirilmiştir. Böylece Cenabı Hak sanki onlara şahitlik yaptırıp ikrar

46 Taberî, *age.*, XIII, 171; Mâturidî, *age.*, VII, 410; Ebu’l-Ferac Abdurrahman b. Ali İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr fî İlmî’t-Tefsîr*, Dâru’l-Kitâbî’l-Arabî, Beyrut 2010, II, 491. İlaveler tarafımızdandır.

47 A’râf 7/172.

48 Elestü Bezmi’ne gönderi yapan bu rivayetlerden bir kısmı için bk. Buhari, *Enbiyâ*, 1; Müslim, *Münâfikîn*, 51; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 272; Taberî, *age.*, VI (9. Cüz), 138-147; Mâturidî, *age.*, VI, 101; İbn Ebû Hâtim, *age.*, V, 1612-1614; Sa’lebî, *age.*, III, 91-92; Ebu’l-Fidâ İsmail b. Şihâbiddin İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ân’l-Azîm*, Dâru’l-Marife, Beyrut 1969, 261-263.



almış ve “Ben sizin Rabbiniz değil miyim” diye sorup, onlar da “Evet, sen bizim Rabbimizsin” demiş gibidirler. Bu tür temsili anlatımlar Kur'an'da, Hz. Peygamber'in hadislerinde ve Arap'ın sözünde genişçe yer almaktadır. Nitekim “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona söyleyecek sözümüz “Ol!” dememizdir; hemen oluverir”<sup>49</sup> ve “Sonra duman hâlinde olan göğe yöneldi de ona ve yerküreye “İster gönüllü gelin, ister zorla” dedi. İkisi de “Gönüllü geldik” dediler”<sup>50</sup> ayetlerinde de benzer durum söz konusudur.<sup>51</sup> Yine:

واختلط المعروف بالانكار قالت له ریح الصبا قرقار  
dedi. (Ve öyle bir yağdı ki) Tanınanla tanınmayan (veya yağmurla gök gürültüsü) birbirine karıştı” beytinde de benzer mecazî söz formu yer almaktadır. Şu hâlde insanların bu şahitliği “kal” değil, “hâl” şahitliğidir.<sup>52</sup>

Bu tür mecazî konuşma figürleri Kitabu Mukaddes'te de mevcuttur. Örneğin, *Hâkimler* kitabında, gizlenerek ölümden kurtulan Yotam'ın, tek başına kral olmak için yetmiş kardeşini öldüren büyük kardeşi Abimelek'i eleştirmek için Gerizim Dağı'nın tepesinde Şekemlileri tel'in amacıyla icra ettiği; teşbih içerikli bir anlatıma konu olacak şekilde ağaçların, kendilerine yetkili bir kral seçmek için sırasıyla zeytin, incir, üzüm ve karaçalı ağacına teklifte bulunmalarıyla ilgili simgesel bir öyküye yer verilmektedir.<sup>53</sup> Benzer şekilde *Samiriye* ve *Kudüs* şehirleri sefahat yoldaşlarına gönül veren *Ohola* ve *Oholiba* isimli iki günahkâr kız kardeşe teşbih edilmek suretiyle simgesel bir anlatıma konu edilmiştir.<sup>54</sup> İncil'de de yedi başlı ve on boynuzlu canavarın üstüne oturmuş hâliyle, anında: “Büyük Babil! Dünya fahişelerinin ve iğrençliklerinin anası!” yazısı bulunan kadından bahsedilirken simgesel bir anlatıma yer verildiğini görmekteyiz. Orada kadın Babil şehrini, canavarın yedi başı kadının (Babil) üzerine oturduğu yedi dağı ve yedi kralı, canavarın on boynuzu, henüz egemen olmamış on kralı, canavarın kendisi ise yaşamış, ama artık yok olmuş sekizinci kralı simgelemektedir.<sup>55</sup>

İlâhî sözleşmeyi konu alan ayetin Hz. Âdem'in henüz yaratılmamış zürriyetiyle ilintili olarak yorumlanması pek çok İslâm uleması tarafından eleştirilmiş olup, insanların hiç hatırlamadıkları; zerrelere bir yana, çocuklar için bile caiz olmayacak bu tür bir ezeli sözleşme olayının, ayetin “Kıyamet günü: “Biz bundan habersizdik” demeyesiniz diye böyle yaptık” kısmıyla bağdaşmadığını ileri sürmüşlerdir. Kaldı ki, ayette “Âdem'in sırtından” değil, “Âdemoğullarının

49 Nahl 16/40.

50 Fussilet 41/11.

51 Bu son yorum Mutezili olan Zemaşşeri'ye ait olup, ilâhî kelâmın mahlûk olduğu şeklindeki anlayıştır.

52 Benzer ve farklı yorumlar için bk. Zeccâc, *age.*, II, 390; Nahhâs, *age.*, II, 161-162; Mâturîdî, *age.*, VI, 101-104; Ebu'l-Hasen Ali b. İsa Rummâni, *el-Câmi' li 'İlmi'l-Kur'an* (derleme), der. ve thk. Hıdır Muhammed Nebhâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, s. 109; Zemaşşeri, *age.*, II, 169-170; Beydâvi, *age.*, I, 455; İbn Kesir, *age.*, II, 264; Şeyhzâde, *age.*, II, 282.

53 Hâkimler 9: 5-15.

54 Geniş bilgi için bk. Çağıl, *Din Dili ve Mecaz*, s. 70.

55 Daha geniş bilgi için bk. *Vahiy (Esinleme)* 17: 3-18.

surtlarından”, yine “Âdem’in zürriyetinden” değil, “Âdemoğullarının zürriyetlerinden” şeklinde çoğul bir ifadeye yer verilmektedir. Şu hâlde ayet insan neslinin henüz yaratılmadığı bir dönemi değil, çağlar boyu sürecek şekilde dünyadaki mevcudiyetleri dönemini anlatmakta olup, söz konusu “şahit tutma” olayı da onların akıllarına tevdi edilen “delâlet” potansiyelinden ibarettir.<sup>56</sup>

“O gün cehenneme: “Doldun mu?” deriz. O da: “Daha var mı?” der.”<sup>57</sup> Bu ayette Hz. Enes’ten gelen rivayete göre Hz. Peygamber’in: “Cehennemlikler cehenneme atılacaklar ve (her atılma esnasında) cehennem “Daha var mı?” diyecek. Nihayet izzet sahibi olan Allah Teâlâ ayağını (cehenneme) basacak da, bu defa cehennem: “Artık yetişir, yetişir!” diyecek”<sup>58</sup> şeklindeki, müteşâbihattan sayılan hadisinin yanı sıra yine nefis bir simgesel anlatıma yer verildiğini görmekteyiz. Ayette Cenabı Hak ile cehennem arasındaki mezkûr sual ve cevaplı konuşma *temsili* ve *tahyili istiare* tarzı üzere irat edilmiş olup, burada tasvirî bir anlatımla cehennem kendisine atılanların çok sayıda olmasından ötürü taaccüp etmektedir. Buna göre cehennem akıl ve temyiz sahibi birisine benzetilerek, içerisine atılan onca cin ve insanın çokluğundan şikâyet edecek raddeye ulaşır: “Artık doldum, kapasitem kalmadı, daha mı var?” şeklinde yadırgayıcı bir soru sormaktadır. Yahut asilere karşı aşırı şekilde gürleyip hidetetlenmesinden ötürü yakalarına yapışır: “Daha var mı?” diye istek bildiren bir soru sormakta ve kendisine atılacak olanların artmasını istemektedir.<sup>59</sup>

Ehlisünnet’in kahir ekseriyetine göre Allah’ın cehenneme hayat, akıl, temyiz gücü ve konuşma aleti programlaması sayesinde onun hakiki anlamda konuşması caizdir. Ehlisünnet’in dışındakilerse (bilhassa Mutezile) bu konuşmanın mecazî anlam ifade ettiğini savunmuşlardır. Yani, şayet cehennem konuşabilseydi mutlaka böyle söyleyecekti.<sup>60</sup>

“Sonra duman hâlinde olan göğe yöneldi de ona ve yerküreye “İster gönüllü gelin, ister zorla” dedi. İksisi de “Gönüllü geldik” dediler.”<sup>61</sup> Ayette göklike yerin konuşması pek çok Ehlisünnet’e göre, her ikisine canlılık ve kavrayış bahşedilmesi sayesinde hakiki anlama gelirken, bilhassa Mutezile bunu “Biz o ikisini öldürdük, onlar da derhal oluverdiler” anlamına gelecek şekilde mecazî manaya hamletmiş ve bunu “yaratma” hâdisesiyle açıklamışlardır.<sup>62</sup> Ehlisünnet’in ayetin manasını hakikate hamletmesine uygun düşen bazı ri-

56 Ebu’l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Belhi el-Kâ’bi, *Tefsiru Ebi’l-Kasım* (derleme çalışması), der. Hıdır Muhammed Nebhâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2007, s. 227; Mâtürîdî, *age.*, VI, 103-104; Rummânî, *age.*, s. 109.

57 Kaf 50/30.

58 Buhari, *Tefsir (Kaf Suresi, ayet: 30); Eymân*, 12, *Tevhid*, 7, 25; Müslim, *Cennet*, 35, 37, 38. Bu konudaki diğer rivayetler için bk. Taberî, *age.*, XXVI, 205-208.

59 Zeccâc, *age.*, V, 47; Mâtürîdî, *age.*, XIV, 112; Zemahşeri, *age.*, IV, 379; Beydâvî, *age.*, II, 459; Şeyhzâde, *age.*, IV, 384-385.

60 Zeccâc, *age.*, V, 47; Mâtürîdî, *age.*, XIV, 112; Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi’l-Kurâati’s-Seb’*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1996, s. 331; İbnu’l-Cevzî, *age.*, IV, 163. İlaveler bize aittir.

61 Fussilet 41/11.

62 Çağil, *Din Dili ve Mecaz*, s. 49-50. Ayrıca bk. İbn Atıyye, *age.*, V, 7; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut 2002, XV, 221.

vayetlere göre Cenabı Hak gök ve yere kendilerinde yarattığı “etkileme” ve “etkilenme”; yine her ikisine tevdi ettiği muhtelif konumlar ve çeşitli oluşumlar adına her şeyi tevlit edip ortaya çıkarmalarını yahut yoktan var olmalarını emretmiştir. Bu minval üzere Allah göğe: “*Ey gök, güneşini, ayı ve yıldızlarını ortaya çıkar*”, yere de: “*Ey yer, sen de nehirlerini, ağaçlarını, meyvelerini ve bitkini çıkar*” diye emretmesini müteakip, gökler ve yer kozmik bir düzene girmiş oluyordu.<sup>63</sup> Nitekim Tevrat’ın Tekvin bölümünde gök ve yerin kozmosa taşınmasıyla ilgili, altı evreden oluşan ontolojik süreç detaylı biçimde anlatılmaktadır.<sup>64</sup>

Mutezile, İmamiyye ve bazı Ehlisünnet âlimlerine göre ayette “temsili (simgesel) anlatım” diye isimlendirebileceğimiz bir mecaza yer verilmiş olup, burada gök ve yer için hakiki anlamda bir “hitap etme” ve “cevap verme”; keza bir gönüllülük veya zorlamanın ortaya konması söz konusu değildir. Burada amaçlanan tek şey Cenabı Hakk’ın âlemde kemâl-i kudretinin izharı ve muradının mutlaka gerçekleşeceği hususudur. Diğer bir ifadeyle, ayette en açık şekilde Cenabı Hakk’ın kudretinin gök ve yerdeki tesirinin betimlenmesi söz konusu olup, gök ve yer var olmayı kabullenme hususunda emre uyan itaatkâr bir memura benzetilmiş, her ikisinin ilâhî emre uyma ve boyun eğme ile ilgili görSELLİKLERİ “söz” konumunda sunulmuştur. Dolayısıyla, güneş, ay, yıldızlar, nehirler, ağaçlar, meyveler vb. oluşumlarla ilgili olarak gök ve yerin kozmik yapılanmaya dair sergiledikleri itaat, ikisinin de Allah’ın istediği gibi şekillenmeleri anlamına gelmektedir.<sup>65</sup> Bu tür mecazî konuşma figürlerinin bazı cansızlara nispet edildiği meşhurdur. Örneğin, “*Duvar kazığa “Niçin beni yarıyorsun?” deyince, kazık “Onu beni sıvırltene sor” demiş*” vecizesinde de benzer durum söz konusudur.<sup>66</sup>

İbn Atıyye gök ve yerin konuşmalarını hem hakikat hem mecaza hamleden iki görüşü de sunmanın ardından, bunu hakikate hamleden görüşün daha güzel olduğunu belirtmiştir.<sup>67</sup>

“*Gök ve yer onların ardından ağlamadı; onlara mühlet de verilmedi*”.<sup>68</sup> Bu ayetle ilgili de yine *hakikat-mecaz* kutuplaşmasını gündeme taşıyan yorumlara tanık olmaktadır. Şöyle ki, ayetin mantûku (lâfzî) gök ve yerin Firavun ve avenesine ağlamadığını doğrudan ifade ederken, mefhumu ikisinin de ölen mümine ağladığını dolaylı olarak işaret etmektedir. İşte gök ve yerin bu ağlaması pek çok Ehlisünnet ulemasına göre hakikat anlamı taşırken,<sup>69</sup> Mutezile,

63 Taberî, *age.*, XXIV, 120-121; Sa’lebi, *age.*, V, 362; İbnu'l-Cevzî, *age.*, IV, 47; Beydâvî, *age.*, II, 385. Vurgu ve ilaveler tarafımızdandır.

64 Tekvin 1: 1-31; 2: 1-7.

65 Zeyd b. Ali b. Hüseyin, *Tefsîru Garîbî'l-Kur’ân*, Mektebu'l-İlâmi'l-İslâmî, İnan 1957, s. 356; Zemahşerî, *age.*, IV, 184; Beydâvî, *age.*, II, 385.

66 Zemahşerî, *age.*, IV, 184.

67 İbn Atıyye, *age.*, V, 7.

68 Duhân 44/29.

69 Zeccâc, *age.*, IV, 426; Nahhâs, *age.*, IV, 131; Sa’lebi, *age.*, V, 432-433; İbnu'l-Cevzî, *age.*, IV, 91-92.

İmâmiyye ve bazı Ehlisünnet bunun mecazî olduğunu savunmuştur. Haki ki anlamı ifade eden bazı rivayetlere göre ölen mümin kulun yeryüzündeki namazgâhı ile gökteki rızık kapısı ve amelinin yükseltildiği semavi makamı o kulun peşinden ağlar. Çünkü o namazgâh, o rızık kapısı ve o semavi makam artık boş kalmıştır. Hatta bazı rivayetlerde yeryüzü ölen müminin ardından kırk sabah ağlamış.<sup>70</sup> Firavun ve Firavun-meşrep inkârcılara gelince, onlar için böyle bir durum söz konusu olmadığından onlara ne gökler ağlayacaktır ne de yer.<sup>71</sup>

Ayetin mecazî yorumuna gelince, burada yine çok belîğ bir *temsîlî* (*simgesel*) anlatıma yer verildiği muhakkak olup, ilgili mecaz dört farklı şekilde tevîl edilmiştir:

a) Ayet mecaz-i aklî üzere ... أهل السماء وأهل الأرض “Onlara ne göktekiler ağladı ne de yerdekiler” şeklinde takdir edilmiş olup, burada *muzâf* olan “ehl” lâfzı hafzedilmiştir. Tıpkı, ... حتى تضع الحرب أوزارها “Ta ki savaş, ağırlıklarını (silahlarını) bırakıncaya kadar (savaş sona erinceye kadar hüküm budur)”<sup>72</sup> ayetinin ... أصحاب الحرب... “Harp adamları ağırlıklarını (silahlarını) bırakıncaya dek...” şeklinde takdir edilmesi gibi. Yani gökte melekler, yerde mümin kişiler onlara ağlamadı; bilakis onların helâkine sevindiler demektir.<sup>73</sup>

b) Firavun ve kavminin kıymet ve mertebelerinin düşüklüğünü betimlemede mübalağa gözetilmiştir. Yani, onların mevcudiyetleri hiçbir değer taşımadığı gibi, helâk olmaları da hiç önemsenmeyip üzüntü kaynağı olmadı demektir. Nitekim bunun aksi durumunda kadir-kıymeti büyük olanların ölmesi hâlinde güneşe ve aya “tutulma”, göğe, yıldızlara, yeryüzüne, ağaçlara, rüzgâra, gece-gündüze vb. “ağlama” ve “yas tutma” fiilleri nispet edilir.<sup>74</sup> Örneğin, Haricî olan Leyla bint Zarîf, Yezit tarafından öldürülen kardeşi Velid b. Zarîf için inşâd ettiği *tavîl* vezinli mersiyesinde:

“Ey Habur (ırmağının) ağacı! Bu yapraklanmana ne demeli! Öyle gözüküyor ki, İbn Zarîf’e feryat edip ağlamamışsın!” derken, *tecahülûarîf* tarzı üzere ağaca “ağlama” fiili nispet etmiştir.<sup>75</sup> Bu demektir ki, şayet gök ve yer gerçek manada ağlayan cinsten

70 “Ölünün kırkı çıkması” vb. düşüncelerin kaynağı bu gibi rivayetler olabilir.

71 Bu rivayetler hakkında geniş bilgi için bk. Tirmizî, *Tefsîr*, 46; Taberî, *age.*, XXV, 151-153; İbn Ebû Hâtîm, *age.*, X, 3288-3289; Sa’lebi, *age.*, V, 432-433; İbn Kesir, *age.*, IV, 142. Vurgular tarafımızdandır.

72 Muhammed 47/4.

73 Nahhâs, *age.*, IV, 131; Ebu’l-Hasen Muhammed b. Hüseyin Şerif er-Radî, *Telhîsu’l-Beyân fi Mecâzâtî’l-Kur’ân*, Dâru İhyâ’l-Kütübî’l-Arabiyye, Kahire 1955, s. 304; Ali b. Hüseyin el-Alevî Şerif Murtaza, *Emâlî’l-Murtadâ: Guraru’l-Fevâid ve Duraru’l-Kalâid*, Dâru İhyâ’l-Kütübî’l-Arabiyye, Kahire 1954, I, 49; Zemahşerî, *age.*, IV, 270; İbnu’l-Cevzî, *age.*, IV, 92; Beydâvî, *age.*, II, 418; Şerefuddîn Hüseyin b. Muhammed Tibî, *et-Tibyân fi ‘İlmi’l-Ma’âni ve’l-Bedî’ ve’l-Beyân*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1987, s. 258.

74 Şerif Murtaza, *age.*, I, 50-52; Zemahşerî, *age.*, IV, 269-270; Tabersî, *age.*, IX, 80; İbnu’l-Cevzî, *age.*, IV, 92; Kurtubî, *age.*, XVI, 92; Beydâvî, *age.*, II, 418.

75 Zemahşerî, *age.*, IV, 269-270; Sadettin Mesut b. Ömer Taftâzânî, *Muhtasarü’l-Ma’âni*, Kırımı Abdullah Efendi Matbaası, İstanbul 1886, s. 418.

olsalardı onlara ağlamaz ve acımazlardı. Zira onlar Allah'ın gazabını hak etmiş oluyorlardı.<sup>76</sup>

c) Ayet onların intikamını alacak hiç kimsenin bulunmadığını haber vermektedir. Zira Arap öldürülen yakınının intikamı alınıp kısas uygulanmadan önce ağlamaz. Böylece ayette Firavun ve adamlarının intikamının alınmadığı ve yardım görmedikleri kinaye tariki ile ifade edilmiştir.<sup>77</sup>

d) Ayetteki "ağlamama" fiili Firavun ve adamlarının yerden göğe yükselecek hiçbir amellerinin bulunmayışından kinaye kılınmıştır. Nitekim (daha önce geçtiği üzere) ölen mümin için yerdeki namazgâhı ve gökteki, amelinin yükseldiği makamı ağlar. Şu hâlde bu kavim için yerde işe yarar bir konum ve göğe yükselecek bir amel bulunmayınca, "Gök ve yer onların ardından ağlamadı" denmesi caiz olmuş olup, bu onlar için ve kayıpları önemsenen kimselerin durumuna ters düşen konumları için bir istihzayı barındırmaktadır.<sup>78</sup>

"(Sonra)"Ey Yer! Yut suyunu! Ey gök! Tut suyunu!" denildi. Su çekildi; iş bitirildi.<sup>79</sup> "Nuh Tufanı" diye bilinen tabii hâdisenin sonlandırılmasını anlatan bu ayette de yine, -yere ve göğe temyiz gücü bahşedilmesi sayesinde ikisinin de ilâhî hitaba muhatap olabileceğini gündeme taşıyan- hakiki anlamın yanı sıra mecazî anlamı da içerecek şekilde nefis bir temsili istiareye yer verildiğini görüyoruz. Mecazî anlama göre yer ve gökle gerçek anlamda bir konuşma söz konusu olmamıştır. Zira emir ve hitap ancak akıl sahipleri için söz konusu olduğundan, yerin ve göğün emre ve hitaba konu olması sahih değildir. Burada yere ve göğe fıskırtma ve yağdırmanın sonlandırılması için bilgi sahibi olanlara seslenildiği gibi seslenilmiş, temyiz ve akıl sahibi memurlara emredildiği gibi emredilmiş olup, bu, yerle göğün Allah'ın kemâl-i kudretine ve ikisi hakkındaki yaratma iradesine boyun eğmelerinin ve Cenabı Hakk'ın sözü dinlenir bir âmir olduğunun temsili anlatımıdır. Böylece ayet Allah'ın gücünün azametinden, emrinin çok süratli biçimde gerçekleşmesinden ve eşsiz yönetiminin geçerliliğinden haber vermektedir. Nitekim bu ayetin mecazî yönüyle ilgili olarak denmiştir ki, Arap ve Arap olmayanların sözleri incelense, hiçbirisinin bu ayetin sözdizimi güzelliğine, betimleme belâgatine ve mana şumulüne denk düşecek bir misli bulunamayacaktır.<sup>80</sup>

"İşte kitabımız; yüzünüze karşı gerçeği söylüyor. Çünkü biz yapmakta olduklarınızı kaydediyorduk."<sup>81</sup> Ayette *ينطق* (konuşuyor) fiiliyle yapılandırılan bir *istiare-i tebaiyye*'ye yer verilmiş olup, meşhur *نطق الحال* (durum nutka geldi) deyiminde de aynı istiare mevcuttur. Burada Kitabın (Kur'an veya Levh-i Mahfuz yahut amel defteri) konuşması "beyan" cihetiyle olup, bu tıpkı konu-

76 Şerif Radî, *age.*, s. 304.

77 Şerif Radî, *age.*, s. 304; Şerif Murtaza, *age.*, I, 53.

78 Şerif Murtaza, *age.*, I, 54; Zemahşeri, *age.*, IV, 270.

79 Hüd 11/44.

80 Nahhâs, *age.*, II, 285-286; Mâturidi, *age.*, V, 177; Şerif Radî, *age.*, s. 161; Zemahşeri, *age.*, II, 382; Beydâvî, *age.*, I, 563.

81 Câsiye 45/29.

şanın “lisan” cihetiyle konuşmasına benzetilmiştir. İnsanlar o Kitap’ta olanı okuyup, Kitap da onlara işledikleri amelleri hatırlatınca sanki yüzlerine karşı konuşmuş gibi olmaktadır. Nitekim “*Eyvah bize! Bu nasıl bir kitap; küçük, büyük hiçbir şey bırakmadan hepsini sayıp dökmüş! Derler*”<sup>82</sup> ve “*Katımızda hakkı söyleyen bir Kitap var*”<sup>83</sup> ayetlerinde de benzer durum söz konusudur. Üstelik Kitabın *beyan* ile şahitlik yapması, insanın *lisan* ile şahitlik yapmasından daha güçlüdür.<sup>84</sup>

Ayet, kanaatimizce *istiare-i tebaiyyeyi* içermenin yanısıra *temsili istiare* ve *kapalı istiare* için de örnek oluşturmaktadır. Çünkü *müşebbeh* (*benzeyen*) olan “konuşan Kitap” bizzat ibarede mezkûr olarak yer almaktadır.

“*Nihayet karınca vadisine geldikleri zaman bir karınca: “Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin ki, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesinler” dedi.*”<sup>85</sup> Ayette “konuşma” figürünün karıncaya nispet edilmesi Allah’ın onda akıl ve konuşma kabiliyeti yaratmasının imkân dışı olmaması sayesinde insanların konuşması misali *hakikat* olabileceği gibi,<sup>86</sup> bunun bir *mecaz* olduğu hususu da kuvvetle muhtemeldir. Buna göre ayette *temsili istiare* tarzı üzere karıncanın konuşması ve endişesi akıl sahiplerinin karşılıklı olarak konuşma ve nasihatte bulunmalarına teşbih edilmiştir. Bu durumda Allah tıpkı küçük çocukların kendi maksatlarını içeren (belli belirsiz) sözler konuşmasına benzer şekilde karınca gruplarının kendi içlerinde çeşitli ihtiyaçlarını görme hususunda birbirleriyle anlaşabilecekleri bir ortam yaratmış olup, Hz. Süleyman bir mucize olarak karıncaların bu anlaşmasına muttali olmuştur.<sup>87</sup> Esasen bu tür bir konuşma insan konumuna konmuş bir hayvan tarafından gelmiş olup, Arap bunu bazen yapar.<sup>88</sup>

“*Çok geçmeden (hüthüt) gelip dedi: “Ben senin muttali olmadığın bir şeye vakıf oldum; Saba diyarından sana çok doğru (ve önemli) bir haber getirdim...”*”<sup>89</sup> Bu ayette hüthüt kuşunun konuşmasıyla ilgili olarak bir önceki ayette karıncanın konuşmasına ilişkin sunmaya çalıştığımız yorumların aynısı geçerlidir diyebiliriz. Yine burada da hüthütün konuşmasının mecazî manaya hamledilmesi daha çok öne çıkmaktadır. Kuşun o uzun boylu konuşmaları hakiki anlamda gerçekleşmeyip, kuş o konuşmayı muhtemelen bazı özgün bedensel hareketler eşliğinde kendine has ses tonlarıyla ortaya koymuş, Hz. Süleyman da kuşun bu özgün hareket ve ses tonlarını deşifre edip, onun ne anlatmak

82 Kehf 18/49.

83 Mu'minûn 23/62.

84 Şerif Radî, *age.*, s. 305; Kurtubî, *age.*, XVI, 114; Isâmuddîn İsmail b. Muhammed Konevî, *Hâşiyetu'l-Konevî 'alâ Tefsiri'l-İmâm el-Beydâvî (İbn Temcid'in Hâşiyesi ile birlikte)*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001, XVII, 441.

85 Neml 27/18.

86 Mâturidî, *age.*, X, 368; Râzî, *age.*, XXIV, 187; Beydâvî, *age.*, II, 195.

87 Mâturidî, *age.*, X, 369; Şerif Murtaza, *age.*, II, 353; Beydâvî, *age.*, II, 195; Konevî, *age.*, XIV, 365. Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Çağıl, *Din Dili ve Mecaz*, s. 63-65.

88 Konuyla ilgili bazı şiirler hakkında bk. Mamer b. El-Musennâ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1981, II, 93; Şerif Murtaza, *age.*, II, 353.

89 Neml 27/22-26.

istediğine muttali olmuştur.<sup>90</sup> Bu noktada Bâtıniyye'nin ilgili ayetlerde geçen karınca ve hüthüt kuşuyla şu bilinen anlamdaki iki hayvan türünün kastedilmediği; örneğin, hüthütle kastedilenin insanları hidayete çağıran bir önder kişi olduğu şeklindeki iddiaları temelsizdir.<sup>91</sup>

“Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekinip, (sorumluluğundan) korktular...”<sup>92</sup> Bu ayette gök, yer ve dağ gibi cansız ve cüsseli cisimlerin Allah'ın emrine, muradına ve yaratma kanunlarına ram olmasının imkân dışı olmadığını gündeme getiren hakiki anlamın yanı sıra *temsili istiare* tarzı üzere bir anlatım da söz konusudur. Buna göre söz konusu ifade formu ilâhî emanetin şanını tazim için bir *darbumesel* olup, emanetin; yani Allah'a itaatın (buyrukların) bu tür cansızlara teklif edilmesi ve onların da bundan korkup kaçınması bir mecazdır. Hayvan ve cansızların kendileri konuşuyormuş gibi sunulan bu tür söz formları Arap dilinde çoktur. Örneğin, “Yağa: “Nereye gidiyorsun?” denseydi, “Eğriyi düzeltmeye” derdi” vecizesinde de benzer söz formu mevcuttur. Yağla karşılıklı konuşmayı tasavvur etmek muhaldir. Ne var ki, burada amaçlanan şey, canlıda bulunan yağın o canlının çirkinliğini giderip güzelleştiren türden olduğunu ifade etmektir. Nitekim zayıflığın canlının güzelliğini çirkinleştirmesi de bu kabilendir. Yağın canlıdaki tesiriyle ilgili bu tür bir tasvire konu olması işitende kalıcı etki yaratacaktır. İşte ayette yer verilen mecazî ifade ile amaçlanan, teklifin özündeki zorluğun ve ağırlığın farazî olarak örneklendirilmesidir. Yani bu emanet faraza göklere, yere ve dağlara teklif edilseydi; onlar da şuur ve idrak sahibi olup, *çekinen* ve *korkan* cinsten olsalardı bunu yüklenmekten kaçınıp korkacaklardı demektir. Bu, *malûm* olanın *vaki* konumuna konduğu bir söz formudur. Ayrıca bu mecazî söz formuna göre ilâhî emanetin ağırlığı şayet göklerin, yerin ve dağların ağırlığıyla kıyaslanmış olsaydı onlara üstün geleceği, onların buna katlanamayacağı ve şayet konuşabilselerdi bundan çekinip korktukları görülecekti. Böylece akıl sahibi olmayan evren hakkındaki *tekvînî* irade akıl sahibi olan bizler hakkındaki *teklifi* irade gibi kılınmıştır.<sup>93</sup>

“... Bilin ki, Allah kişi ile kalbi arasına girer...”<sup>94</sup> Ayette Allah'ın, kulu ile kalbi arasına girdiğinden bahsedilmesi *temsili istiare* tarzında bir anlatım olup, ayet birkaç şekilde tevil edilmiştir:

A- Bu, Cenabı Hakk'ın kuluna çok yakın oluşunun simgesel ifadesidir; tıpkı “... Biz ona şah damarından daha yakınız”<sup>95</sup> ayetinde belirtildiği gibi.

90 Geniş bilgi için bk. Çağıl, *Din Dili ve Mecaz*, s. 66-68.

91 Mâturidî, *age.*, X, 369.

92 Ahzâb 33/72.

93 Şerif Radî, *age.*, s. 264-265; Şerif Murtaza, *age.*, II, 309; Zemahşerî, *age.*, III, 546-548; Kurtubî, *age.*, XIV, 165-166; Beydâvî, *age.*, II, 281-282; Burhaneddin İbrahim b. Ömer Bikâî, *Nazmuddurar fi Tenâsubi'l-Âyât Vessuver*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1995, VI, 141; Şeyhzâde, *age.*, IV, 77.

94 Enfâl 8/24.

95 Kaf 50/16.

B- Cenabı Hak mümin ile küfür, kâfir ile de iman veya insanla onun yarın için beslediği emelleri arasına ölüm engeli koyar demektir. Yahut saadetini murat ettiği müminin küfrüne, şakavetine hükmettiği kâfirinse imanına engel olur demektir. Yine ayette Cenabı Hakk'ın kulunun kalbine hâkim olup, onun azim, niyet ve amaçlarını değiştirebileceği, korkusunu güvene, güvenini korkuya, unutmaması hatırlamaya, hatırlamasını da unutmaya çevirebileceği tasvirî biçimde sunulmaktadır.

C- Müminlerin, düşmanlarının çokluğunu ve kendilerinin azlığını düşünmelerinden ötürü kalplerinde oluşan korkuyu Cenabı Hak korkusuzluğa çevirmiştir. Yahut kişinin kalbindeki korkuyu güvene, güveni de korkuya çevirir demektir.

D- Allah kişi ile aklı arasına engel koyar demektir. Öyleyse amel işlemekte acele etmek gerekir; zira aklın zeval bulmayacağına dair bir güvence yoktur.

E- Allah kendi ilmini kişi ile kalbi arasına perde kılar; yani kul kalbinde her ne gizlerse Allah onu mutlaka bilir demektir.<sup>96</sup>

Bu yorumlar daha ziyade Ehlişünnet'in görüşünü yansıtmaktadır. Mutezile'nin konuya yaklaşımı biraz farklıdır. Onlara göre ayetin anlattığı Cenabı Hakk'ın kulların kalpleri ile amelleri arasına girmesi değil, ölümü kişinin kendi kalbinden yararlanabilmesinin önüne engel koyması; yani kişiyi öldürmesi sonucu ona tövbe ve pişmanlık imkânını tanımamasıdır. Böylece ayet ibadetlere, tövbeye ve isyanların telafi edilmesine koşuşturmayı; işi yarına bırakmamayı teşvik etmekte olup, Cebriyye'nin Allah'ın (dilerse) imanını engelleyebileceği şeklindeki görüşünü doğrulamaz. Şayet bu caiz olsaydı, Allah'ın bize göğe yükselmemizi emretmesi de caiz olurdu. Hâlbuki Cenabı Hak "Allah hiç kimseyi gücünün haricinde sorumlu tutmaz"<sup>97</sup> buyurmaktadır.<sup>98</sup>

## Sonuç

Kur'an-ı Kerim'in hakikat-mecaz polarizasyonu çerçevesi içerisinde ele aldığımız bazı ayetleri sırf *temsili (simgesel)* anlatıma konu olan yönleriyle incelemeye gayret ettik. Elbette temsili anlatım içeren ayetler sadece bunlardan ibaret değildir. Biz daha ziyade bu hususta dikkat çekmesiyle öne çıkan ayet-i kerimeleri ele almaya çalıştık.

Temsilî anlatım tüm kutsal metinlerin ortak bir karakteristiği olup, bununla amaçlanan, sunulmak istenen mesajı değişik teşbih formları hâlinde canlı kılmak ve en etkin biçimde muhataba ulaştırmaktır. Sunmaya çalıştığımız ayet-i kerime örneklerinde de bu gerçek açıkça görülmektedir.

96 Zeccâc, *age.*, II, 409-410; Sa'lebi, *age.*, III, 130; Zemahşerî, *age.*, II, 204; İbnu'l-Cevzî, *age.*, II, 200; Beydâvî, *age.*, I, 471; Konevî, *age.*, IX, 54.

97 Bakara 2/286.

98 Ebû Ali Muhammed Cubbâi, *Tefsîru Ebi Ali el-Cubbâi (derleme)*, der. Hıdır Muhammed Nebhâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2007, s. 268-269; Kadı Abdulcebbar, *Muteşâbihu'l-Kur'an*, nşr. Adnan Muhammed Zerkûr, Kahire 1969, I, 321-322; Zemahşerî, *age.*, II, 204.



Buraya dek sunmaya çalıştığımız, temsili anlatımı konu alan ayet-i kerimelerin sırf hakikat veya sırf mecaz içerikli söz formları ihtiva ettiğine dair müfessirlerin görüş birliği olduğu söylenemez. Bu gibi ayet-i kerimelere dair Ehlişünnet'in öne çıkan yaklaşımı bunların hakikate hamledilmesi iken, öncelikle Mutezile, bilâhare İmâmiyye bunların mecazî olarak tevil edilmesi gerektiğine daha yatkındırlar. Dolayısıyla, Konuyu ele alırken ilgili ayetlerin yorum ve tevilinde Ehlişünnet'in çoğunlukla hakikati, Mutezile'nin ise mecazî benimsediği hususunu müşahede etmenin yanı sıra, İmâmiyye'nin ilgili ayetlerin hakikat anlamını tercihte zaman zaman Ehlişünnet'e katılmakla beraber, mecazî anlamı benimsemede daha çok Mutezile'ye yakın durduğunu gözlemledik.

Sunmaya çalıştığımız ayet-i kerime örneklerinden bir kısmı cansız objelere, bir kısmı ise insan dışındaki canlı varlıklara ilişkin mecazî söz formları ihtiva etmekte olup, her iki gruba dâhil simgesel anlatımlar Kitabı Mukaddes'te de yer almaktadır. Bu hususta Kur'an-ı Kerim ile önceki kutsal metinler arasında ciddi bir benzerliğin mevcudiyeti dikkat çekicidir.

Temsili anlatımla ilgili sunduğumuz ayet-i kerimelerin, söz güzelliği ve anlam zenginliği noktasında Kitabı Mukaddes'i aratmayacak derecede bir kalite seçkinliğini haiz olduğu gerçeğini müşahede ettik.

### Bibliyografya

- Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.
- Beydâvî, Nâsiruddin Abdullah b. Ömer, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*, Dâru't-Tibâati'l-Âmira, İstanbul 1885.
- Bikâî, Burhaneddin İbrahim b. Ömer, *Nazmuddurar fî Tenâsubi'l-Âyât Vessuver*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-Sahih*, Matbaatu'l-Âmira, İstanbul 1897.
- Cubbâî, Ebû Ali Muhammed, *Tefsîru Ebî Ali el-Cubbâî (derleme)*, der. Hıdır Muhammed Nebhâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- Çağil, Necdet, *Din Dili ve Mecaz*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Kıraat Olgusu Çerçevesinde Kur'an'ın Belâgat ve Fonetik Yapısı*, İlahiyat, Ankara 2005.
- Kur'an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes Mukayyesine Özgün Bir Yaklaşım*, Araştırma Yayınları, Ankara 2005.
- Ebû Ubeyde, Mamer b. El-Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1981.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahya b. Ziyad, *Ma'âni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1980.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru Suhnün, Tunus 1997.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- İbn Ebû Hâtım, Abdurrahman b. Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2003.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed, *el-Hucce fî'l-Kirâati's-Seb'*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996.

- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Şihâbiddîn, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1969.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac Abdurrahman b. Ali, *Zâdu'l-Mesûr fî İlmi't-Tefsîr*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2010.
- Kâ'bî, Ebu'l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Belhî, *Tefsîru Ebi'l-Kasım (derleme)*, der. Hıdır Muhammed Nebhâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2007.
- Kandemir, M. Yaşar "Fâtıma", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 219.
- Kitabı Mukaddes: *Eski ve Yeni Ahit*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1997.
- Konevî, İsâmuiddîn İsmail b. Muhammed, *Hâşiyetu'l-Konevî 'alâ Tefsîri'l-İmâm el-Beydâvî (İbn Temcîd'in Hâşiyesi ile birlikte)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2002.
- Mâturidî, Ebû Mansur Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, Mizan Yayınevi, İstanbul 2006.
- Mucâhid b. Cebr, Ebu'l-Haccâc el-Mekki, *Tefsîru Mucâhid*, el-Mensûrâtü'l-İslâmiyye, thk. Abdurrahman Tahir b. Muhammed, İslamabad, ts.
- Muslim, Ebu'l-Hüseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî, *es-Sahîh*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Mısır 1955.
- Nahhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, *İ'râbu'l-Kur'an*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988.
- Neysâbüri, Nizamuddin Hasan b. Muhammed, *Garâibu'l-Kur'an ve Ragâibu'l-Furkân*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî, Kahire 1968.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Matbaatu'l-Behiyye, Mısır 1938.
- Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsa, *el-Câmi' li İlmi'l-Kur'an (derleme)*, der. Hıdır Muhammed Nebhâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Şerif Murtaza, Ali b. Hüseyin el-Alevî, *Emâlî'l-Murtadâ: Guraru'l-Fevâid ve Duraru'l-Kalâid*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1954.
- Şerif er-Radî, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Hüseyin, *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'an*, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1955.
- Şeyhzâde, Muhyiddin Muhammed b. Muslihuddin, *Hâşiyetu Şeyhzâde (Beydâvî Haşiyesi)*, Bulak Baskısı, Kahire 1846.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vil-i Âyi'l-Kur'an*, Dâru'l-A'lâm, Amman 2002.
- Tabersî, Ebû Ali Eminüddin el-Fadl, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Taftâzânî, Sadettin Mesut b. Ömer, *Muhtasarü'l-Ma'ânî*, Kırmıllı Abdullah Efendi Matbaası, İstanbul 1886.
- Tîbî, Şerefüddin Hüseyin b. Muhammed, *et-Tibyân fî İlmi'l-Ma'ânî ve'l-Bedî ve'l-Beyân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1987.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, y.y., ts.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim, *Ma'ânî'l-Kur'an ve İ'râbuh*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud, *el-Keşşâf 'an Hakâik-i Gavâmidü't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Akâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.
- Zeyd b. Ali b. Hüseyin, *Tefsîru Garîbi'l-Kur'an*, Mektebu'l-İlâmi'l-İslâmî, İran 1957.

## KUR'AN DİLİNDE KINAYE VE TA'RİZ

Mustafa ÖZTÜRK\*

### ÖZET

Arap dili ve edebiyatında kinaye, mütekellimin maksat ve meramını üstü kapalı (örtülü) ama aynı zamanda edebî ve estetik tarzda dile getirmesiyle ilgili bir söz sanatıdır. Arapçadaki diğer söz sanatları gibi kinaye de Arap toplumunun kültürüne dair kodlar içerir. Daha açıkçası, kinayeli ifadelerde Arapların varlık ve eşyayı algılama tarzları, sosyal alışkanlıkları, ahlak anlayışları hakkında önemli ipuçları mevcuttur. Bu yüzden Arap dilindeki kinaye sanatını bilmek, çok sayıda kinayeli ifade içeren Kur'an'ın dil dünyasına aşinalık açısından önemli bir meseledir. Kur'an'daki kinaye örneklerinden önemli bir kısmı, açıkça söylenmesi hoş olmayan şeyleri örtülü biçimde anlatmaya yöneliktir. Bunun yanında maksadı etkili ve abartılı şekilde anlatmak, sözü kısaltmak, ifadeyi güzelleştirmek gibi hususlar da Kur'an dilindeki kinaye üslubunun hedef ve işlevleri arasında zikredilebilir.

**Anahtar kelimeler:** Kur'an, Belağat, İlm-i Belagat, Kinaye, Ta'riz.

### KINÂYAH (METONYMY) AND TA'RÎD (ALLUSION) IN THE QUR'ÂNIC LANGUAGE

#### ABSTRACT

Kinâyah (metonymy) is a figure of speech that is related to one's making his point in an allusive, but at the same time stylistic and aesthetic manner. Just as other figures of speech in Arabic, kinâyah or metonymy involves some of the cultural codes of Arab society. To say more explicitly, the metonymic expressions contain important clues about the Arabs' manner of conceiving beings and things, their social habits as well as their moral conceptions. Therefore, knowledge of the art of metonymy in the Arabic language is important in having access to the linguistic domain of the Qur'an. An important portion of the cases of metonymy in the Qur'an is employed to say allusively those things which are not graceful to say openly. Of the goal and functions of the Qur'anic metonymic style, we can also mention making one's point effectively and exaggeratedly as well as shortening and decorating one's words.

**Key words:** the Qur'an, eloquence, rhetoric, metonymy, allusion

### Giriş

Bir metin olarak Kur'an'ı anlayıp yorumlamak her şeyden çok dille, dil de her şeyden çok kültürle ilgili bir meseledir. Çünkü dilin varlığı insan, toplum ve kültürel zeminle kaimdir. Dil demek bir bakıma insan ve kültür demektir. Belli bir dilsel metni doğru anlayıp kavramak, o dille konuşup anlaşılan insanların kültürünü tanıyıp bilmeyi gerektirir. Hz. Peygamber'e gelen vahiy Arap dilinin ifade kalıplarıyla inzal/tenzil edildiğine göre Kur'an metnini yo-

\* Prof. Dr. Çukurova Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

rumlamak ve Kur'an ifadelerindeki asıl mana/maksadı kavramak da Arap toplumunun kültürel kodlarını bilmek ve aynı zamanda bu kodların şifresini çözmekle ilgili bir ameliyedir. Kur'an dili miladi yedinci yüzyılın Hicaz bölgesindeki Arap toplumunun dilidir. Bazı ayetlerde Kur'an vahyinin "lisân-ı arabi" (Nahl 16/103; Şuarâ 26/195) ve "hüküm-i arabi" (Ra'd 13/37) olarak nitelendirilmesi, Hz. Peygamber vasıtasıyla tebliğ edilmesi istenen mesajların Arap toplumunun akıl ve idrak yapısına uygun biçimde formüle edildiği, diğer bir deyişle ilâhî vahiydeki mazrufun Arabî zarf içinde gönderildiği anlamına gelir. İşbu zarf Arabî kültür evreninde vücut bulmuş olan Arap dilidir. Arap kültür evreni ise diğer beşerî kültürlerde tanık olunduğu üzere inançlar, algılar, alışkanlıklar, tabiat ve coğrafyanın çevrelediği fiziki yaşam alanları gibi müteaddit unsurlardan teşekkül etmiştir.

Arabî kültür öğelerine birçok ayette anahtar kavramlar olarak rastlamak mümkündür. Örnek vermek gerekirse, Arap toplumunun gündelik hayatında devenin çok önemli bir yere sahip olduğu malumdur. Bedevi Araplar deveye binlerce farklı isim takmışlardır.<sup>1</sup> Öyle ki devenin cinsi, yaşı, rengi ve diğer özellikleriyle yürüyüş biçimi gibi karakteristik vasıfları üzerine Arapçada yer alan kelimeler hacimli bir kitabı dolduracak kadar fazladır. Arap kültüründe çok büyük bir değer taşıyan ve "sefînetü's-sahrâ" (çöl gemisi) diye anılan deveyi Araplar en büyük yardımcıları olarak bilmiş ve gerektiğinde pratik hayatlarını dahi devenin isteklerine göre tanzim etmişlerdir.<sup>2</sup> Arapların kültürel dünyasındaki bu müstesna konumundan dolayı müşriklerin bazı inanç ve tabularından Allah'ın sınırsız kudretine, cehennem tasvirinden kıyamet ahvaline kadar pek çok farklı konuyla ilgili ayetlerde deveden söz edilmiştir. Mesela, Ğâşiye 88/17. ayette, "Deveye bakmazlar mı nasıl yaratılmış?" mealinde bir ifadeye yer verilmiştir. İmam el-Mâtürîdî (ö. 333/944) bu ayeti yorumlarken, "Onca hayvan içinde niçin özellikle deveden söz edildi?" şeklindeki bir soruyu, "Deve Mekke halkı için en özel hayvandır. Mekke'deki Araplar develerle yolculuk yapar, eşyalarını bu hayvanlarla taşırlardı." diye cevaplamıştır.<sup>3</sup>

Kıyamet ahvalinin dehşetini tasvirle ilgili Tekvîr 81/4. ayette de, "Gebe develer başıboş bırakıldığı zaman" (*ve-ize'l-işâru uttilet*) mealinde bir ifadeye yer verilmiştir. Bu ayetteki mana ve maksadı anlamak için hem nüzul dönemindeki Arap toplumunda gebe develere ne kadar büyük değer biçildiğine, hem de Arap dilindeki söz sanatlarında deve imgesinin kullanım biçimine vakıf olmak gerekir. Zira ayetteki ifadenin çarpıcı bir örnek (mesel) olduğu ancak bu sayede anlaşılabilir. Kurtubî (ö. 671/1273) bu ayetin yorumunda şunları zikretmiştir: "Ayette özellikle hamile develerden söz edilmiştir; çünkü bu hayvanlar Araplar için en değerli nimettir. Öyle ki söz konusu develerin

1 Bkz. Avram Galanti, "İbranicenin gelişmesine Arapçanın Katkısı", Sadeleştirilenler: Nurettin Ceviz-Musa Yıldız, *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 16, Ankara 2005, s. 93-94.

2 Ahmet Önkal-Nebi Bozkurt, "Deve", *DİA*, İstanbul 1994, IX. 223.

3 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, Beyrut 2005, X. 511.

sahipleri onları ancak kıyametin kopacağı vakit başıboş bırakırlar. Ayetteki ifadede bir misal vermek istenilmiştir. Yoksa kıyametin kopuşu esnasında gebe develerin bulunması söz konusu değildir. Ayette, 'Kıyamet günü öyle dehşetli olacak ki bir kimsenin doğumu yaklaşmış devesi olsa dahi onu başıboş bırakıp kendi başının derdine düşecektir.' şeklinde bir mesaj verilmiş istenmiştir."<sup>4</sup>

Bu ayetle ilgili olarak Fahreddin er-Râzî de (ö. 606/1210) İbn Abbas'tan sunu nakletmiştir: "Gebe develere sahip olan kimseler kıyamet günündeki o dehşetli manzaralar karşısında bu develeri bile kendi hallerine bırakacaklar. Oysa Araplar nezdinde hamile develerden daha sevimli ve değerli bir şey yoktur. Araplara gebe develer meselesine atıfla hitap edilmiştir. Çünkü onların malları ve medar-ı maişetleri büyük ölçüde deveye bağlıdır (...) İkinci bir yorumu göre ayetteki *işâr* (gebe develer) kelimesi yağmur suyunu boşaltan bulutlardan kinayedir. Araplar bulutları gebe develere benzetirler."<sup>5</sup>

Bu son izahtan anlaşılacağı gibi Kur'an'ın doğru ve sağlıklı biçimde yorumlanmasında Arap dilindeki darb-ı meseller ile teşbih, temsil, mecaz, istiare, kinaye, ta'riz gibi söz sanatlarıyla ilgili inceliklere de vakıf olmak gerekir. Aksi takdirde birçok Kur'an ifadesindeki asıl mana ve maksadı anlayıp kavramak mümkün olmayabilir. Bu hususla ilgili olarak, *innehâ termî bi-şerarin ke'l-kasr; ke-ennehû cimâletün sufr* şeklindeki Mürselât 77/32-33. ayetler örnek verilebilir. Bu ayetlerdeki *kasr* ve *cimâle* (*cimâlât-cümâlât*) kelimeleri farklı kıraatlere göre farklı şekillerde izah edilmiş; ancak *kasr* kelimesine genellikle "saray/köşk" manası verilmiştir. *Cimâle* ise genellikle ya "sarı/kızgın halatlar" ya da "sarı develer" şeklinde tefsir edilmiştir. Lakin Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Arap toplumunun tecrübe dünyası dikkate alındığında, cehennemdeki ateşin köşk-halat veya saray-deve benzetmesiyle tasvir edilmesinin pek anlamlı olmadığı söylenebilir. Bu yüzden *kasr* kelimesine hurma kütükleri, *cimâle* kelimesine "kızıl deve" manası vermek daha isabetli olsa gerektir.<sup>6</sup>

Kur'an'ı doğru anlama ve yorumlama hususunda nüzul dönemindeki Arap toplumunun sosyal alışkanlıklarını, kadın-erkek ilişkilerini, cinsiyet konusundaki kalıp yargılarını, ahlak-namus anlayışlarını ve bütün bunların dile nasıl yansıdığını da bilmek gerekir. Bu konuyla ilgili bir örnek vermek gerekirse, Sâd 38/23. ayette doksan dokuz koyundan (*tis'un ve tis'üne na'ce*) bahsedilir. Burada kastedilen, bildik anlamda koyun değil, kadın-

4 Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, Beyrut 1988, XIX. 149.

5 Ebû Abdillâh Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut 2004, XXXI. 62.

6 Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut trs., V. 416. Bu konuyla ilgili olarak Ârâf 7/40. ayetteki *hattâ yelice'l-cemelü fi semmi'l-huyât* ifadesi de benzer bir örnek olarak zikredilebilir. Zira bu ayette Allah'ın ayetlerini yalan sayıp imana gelmeyi kibirlerine yediremeyenlerin cennet yüzü görmeyeceklerini vurgulamak için, "Deve veya kalın organ iğne deliğinden geçmedikçe..." mealinde bir darb-ı mesel kullanılmıştır. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, Beyrut 1987, III. 197; Ebû'l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut 2007, II. 223.

dır. Çünkü Arap toplumunda kadın kinaye ve ta'riz yoluyla *na'ce* (koyun) diye anılır. Bunun sebebi, toplumun erkek egemen yapısında kadının uysal ve zayıf olarak algılanmasıdır. Arap toplumunda kadın "bakara" (inek), "hicr" (kısarak) ve "nâka" (dişi deve) diye de anılmış ve bu kinayelerde kısarak ve dişi devenin binek olarak kullanılmasıyla kadın arasında ilginç bir bağ kurulmuştur.<sup>7</sup>

Mürselât ve Sâd suresindeki bu örneklerin tanıklık ettiği gibi kinaye Kur'an dilinde hem Arap toplumunun varlık ve eşya ile ilgili algı/idrak tarzına gönderme yapar, hem de dildeki ifade ve üsluba edebî bir boyut katar. Hâl böyleyken bazı âlimler kinaye ve ta'rizi dil ve kültürden çok kelami-itikadi bir mesele gibi algılamış ve buna bağlı olarak kelâm-ı ilâhîdeki sıdkiyeti haleldar ettiği/edeceği gerekçesiyle kinayenin Kur'an'daki varlığını olumsuzlamıştır. Kinaye konusundaki bu yaklaşım Kur'an'da mecazî nefyetmenin muktezasıdır. Zira "Allah yalan konuşmaktan münezzehtir. Oysa mecaz yalanın kardeşidir. Öyleyse Kur'an'da mecaz yoktur" şeklindeki bir ön kabulden hareketle Kur'an'da mecazın varlığını reddeden Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd b. Ali (ö. 270/883), İbnü'l-Kâs diye tanınan Şâfi'î âlimi Ebü'l-Abbâs Ahmed et-Taberî (ö. 335/946) ve Mâlikî âlimi Huveyzmenâz (ö. 400/1010[?]) gibi bazı âlimler kinaye konusunda da olumsuz görüş bildirmişlerdir. Buna mukabil âlimlerin büyük çoğunluğu mecaz ve kinayenin Kur'an'daki varlığını kabul etmiştir.<sup>8</sup>

Sekkâkî (ö. 425/1033) ve Abdülkâhîr el-Cürcânî (ö. 478/1071) gibi dil ve edebiyat âlimleri kinayenin Araplar nezdinde maksat ve meramı açıkça ifadeden (tasrih) daha belîğ sayıldığını ve hüner gerektiren bir söz sanatı olarak algılandığını belirtmişlerdir.<sup>9</sup> Endülüslü âlim Ebü Bekr et-Turtûşî (ö. 520/1126) ise Araplara ait fasih meseller ve ifadelerin pek çoğunun kinaye yoluyla dile getirildiğini söylemiştir. Bu cümleden olarak Araplar ırz ve namusunu koruyan kimseleri "futası pak" (*afîfü'l-izâr*) ve "eteği temiz" (*tâhirü'z-zeyl*) diye vasıflandırmış; ayrıca cinsel ilişkiden kinaye olarak "balcağız" (*usayle*) lafzını, kadınlardan kinaye olarak, onların zarif ve kırılğan tabiatlarına işarette "sırça kadehler" (*kavârîr*) lafzını, gözleri görmeyen kimseden kinaye olarak "örtülü-perdeli" (*mahcûb*) vasfını, zevceden kinaye olarak da "evin sahibesi" (*rabbetü'l-beyt*) tabirini kullanmışlardır.<sup>10</sup>

Diğer dillerde olduğu gibi Arap dilindeki mecaz ve kinaye klişeleri de örf, âdet ve geleneklere, insan ve eşya ile tabiat ve varlıklar için geçerli olan genel durumlara göre şekillenmiştir. Mesela, verme eylemi mutad olarak elin açılıp içindekinin boşaltılmasıyla gerçekleştiği için bu beşerî olgudan "eli açık" ki-

7 Kurtubî, *el-Câmi'*, XV, 113-114.

8 Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002, II, 753, 789.

9 Ebü Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, Beyrut 2000, s. 523; Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, Beyrut 1994, s. 285-286.

10 Bedreddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut trs., II, 300-301.

nayesi oluşmuştur. Eli kesik olan veya el açma hareketi yapmadan ihsanda bulunan kimsenin cömertliğini ifade etmek için de aynı tabir kullanılmıştır. Öte yandan Arap dilindeki “külü bol/külü çok” (*kesîrû'r-remâd*) tabiri eski zamanlarda odun yakılıp yemeklerin pişirilmesi âdetine istinaden klişeleşmiş, ama aynı zamanda ateş ve külle ilgisi bulunmayan cömert insanlardan kinaye olarak kullanılmıştır.<sup>11</sup>

### **Kinaye ve Türleri**

Sözlükte, “tasrih etmemek, gizlemek, ima/işaret etmek” gibi anlamlar taşıyan *knû* kökünden türetilmiş bir mastar olan kinaye, “bir şeyi başka bir şeyle örtüp gizlemek” veya “açıkça ismini zikretmeksizin bir şeyi göstermek” manasında bir kelimedir.<sup>12</sup> Künye kelimesiyle de kökteş olan kinaye, belagatin beyan kısmına ait bir edebî sanat olarak tanımlandığında, kelamdaki asıl mananın yanında başka bir mananın (lâzımî mana) anlatıldığı kelime veya terkiye karşılık gelir. Belagat edebiyatındaki başka bir tarifile kinaye, aslî-hakikî mananın kastedildiğine engel oluşturmayan bir karineyle birlikte lâzım (aslî mananın gereği olan ikinci bir) mananın kastedilmesidir.<sup>13</sup> Buna benzer bir diğer tanıma göre ise kinaye, bir söz söylemek ve fakat o sözle zahirî manadan başka bir mana kastetmek yahut bir sözü dildeki gerçek (hakikî/aslî/vaz'î) manasında kullanıldığına engel teşkil edecek bir karine bulunmama şartıyla farklı bir manada serdetmektir. Kısaca kinaye sözlü veya yazılı bir ifade biriminin (kelime, terkip, tabir) dildeki hakikî veya aslî manasından farklı bir manaya gelecek şekilde kullanılmasıdır. Burada söz konusu olan farklı mana, ima/işaret yoluyla ifade edilen ikincil (tâli) bir mana olup ilk ve aslî manaya müradiftir (redif). Ancak bu ifade tarzında sözün hakikî manaya hamledilmesi de söz konusu olabilir. Mesela, *fûlânun tavîlü'n-nicâd* sözü hakikî olarak, “Filanca, kılıç bağı uzun bir kişidir” gibi bir anlam içerir ve fakat bu söz filan kişinin uzun boylu olduğunu da gösterir. Çünkü kılıç bağının uzun olması uzun boylu olmayı gerektirir.<sup>14</sup>

Sekkâki kinayeyi “mezkûrdan (lâfzen tasrih edilen) metrûka (lâfzen veya sarahaten ifade edilmeyen) geçmek maksadıyla açık ifade tarzını terk etmek” diye tanımlamıştır. Buna göre *fûlânun tavîlü'n-nicâd* (Filancı kılıç bağı uzun bir kişidir) sözündeki kinaye, o kişinin uzun boylu olmasıdır. *Fûlânetün neûmü'd-duhâ* (Filan kadın kuşluk vaktini uykuda geçirir) sözündeki kinaye ise söz konusu kadının ev veya bağ-bahçe işleriyle uğraşmayı gereksiz kılan bir maddi zenginlik, lüks ve refah içinde hayat sürdürdüğünü anlatmaya yöneliktir.<sup>15</sup> Ancak bu örneklerde hakikî mananın, yani *fulânün tavîlü'n-nicâd* sözünde adamın gerçekten uzun bir kılıç bağına sahip olması, *fûlânetün*

11 İsmail Durmuş, “Kinaye”, *DİA*, İstanbul 2003, XXVI. 34.

12 Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 301.

13 İrfân Mitraci, *el-Câmî' li Fünûni'l-Luğati'l-Arabîyye*, Beyrut 1987, s. 165.

14 Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, Beyrut trs., s. 345.

15 Sekkâki, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 512; Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 60.

*neümü'd-duhâ* sözünde de kadının kuşluk vaktinde uyuması kastedilmiş olabilir. Çünkü kinayeli ifadede hakikî manayı düşünmeye engel olacak bir karinenin bulunmaması şartı vardır. Fakat bu şarta rağmen hakikî mananın kastedilmesi zorunlu (vacip) değil, mümkündür (caiz).<sup>16</sup>

Klasik Arap dili ve belagatiyle ilgili klasik eserlerde tevriye, te'lif-i kelâm gibi kelime ve terkiplerle de ifade edilen kinaye,<sup>17</sup> lafız itibariyle hakikî manayı kastetme iradesini ortadan kaldırmaz. Oysa mecazda hakikî mananın kastedildiğine engel oluşturan bir karine bulunur. Mesela, *fî'l-hammâmi esed* (Hamamda aslan [gibi cesur bir adam] var) sözünde gerçekten aslanın kastedilmiş olması düşünülemez.<sup>18</sup> Şu halde, kinayeyi mecazdan farklı kılan temel özellik, kelâmın/sözün hem hakikî (*meknî bih*) hem mecazi (*meknî anh*) manaya hamledilebilir olmasıdır. Mesela, cömert kimseden kinaye olarak "külü bol" (*kesîru'r-remâd*) denildiğinde, bundan maksat söz konusu kimsenin cömertliğini dile getirmektir. Ancak bu kimsenin külünün bol olması da pekâlâ mümkündür. Hâlbuki mecazda hakikî anlamın kastedilmesi söz konusu değildir. Mesela, "hidayet karşılığında dalaleti satın aldılar" (Bakara 2/16) mealindeki Kur'an ifadesinde "satın almak" (*iştirâ*) fiili kinaye değil, "takas etmek, değişmek" (*istibdal*) anlamında mecazdır. Çünkü bu fiilin mefulü konumundaki dalâlet ve hidayetin alınıp satılır metalar olmaması, fiilin gerçek anlamına hamledilmesine engel olan, dolayısıyla bu sözde mecazi anlam arayışına yönelmeyi sağlayan bir karinedir.<sup>19</sup>

Sekkâki'ye göre mecazla kinaye arasındaki ikinci fark -ki bu fark Kazvîni (ö. 739/1338) gibi bazı belagatçılar tarafından sorunlu görülmüştür-<sup>20</sup> ise kinayede lâzım manadan melzûm manaya geçilmesi, mecazda ise melzûmdan lâzıma intikal edilmesidir.<sup>21</sup> Buradaki lâzım sıfatı bir şeyin varlığına tâbi olan unsura karşılık gelir. Mesela, yiğitlik aslanın varlığına tâbi olduğundan aslanın (melzûm) anılıp yiğidin (lâzım) kastedilmesi mecaz olurken, "zalimin ellerini ısıracağı gün" (Furkân 25/27) örneğinde, tarifsiz bir nedamet hâlini tasvir eden "ellerini ısırma" tabiri kinaye olur.

Kinaye Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239) tarafından kullanımı güzel olan ve güzel olmayan şekilde iki kısımda incelenmiş ve bu tasnif kapsamında ikinci tür kinaye kelâmında fahiş bir ayıp/kusur olarak değerlendirilmiştir. İbnü'l-Esîr kinayenin kimilerince temsil, irdâf ve mücâvere olmak üzere üç alt başlık altında incelendiğinden de söz etmiştir. Bu tasnifte sözü edilen temsil, herhangi bir hususu lâfzen çok farklı bir mana içeren bir ifadeyle anlatmaktır. Mesela, *fülânun nakiyyü's-sevb* ifadesindeki zahirî-hakikî mana,

16 Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâğa*, Beyrut 1980, II. 456; Sa'deddîn et-Teftazânî, *el-Mutavvel*, Beyrut 2007, II. 630-631.

17 Ebû Ali İbn Reşîk, *el-Umde*, Beyrut 1982, İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırru'l-Fesâha*, Kahire 1952, s. 192.

18 Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 513.

19 Durmuş, "Kinaye", *DİA*, XXVI. 34.

20 Kazvîni, *el-İzâh*, II. 456-457.

21 Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 513.



kişinin temiz elbiseli olduğunu belirtir. Ancak bu ifadedeki asıl mesaj, söz konusu kişinin ayıp ve kusurlardan uzak olduğunu belirtmeye yöneliktir.<sup>22</sup>

Kinayenin bir türü olan irdâf, beyan ve bedî terminolojisinde birbiriyle alakalı iki mana ve fikir arasında öncelik ve sonralığı dikkate alıp sonuç ve tabi konumundakini anarak diğerini anlatmaya yahut söz içinde tabi unsur anılarak metbûu anlatmaya karşılık gelir.<sup>23</sup> Başka bir tarifile irdâf mütekellimin dile getirmek istediği manayı o mana için vazedilmiş lafızla değil, müradif bir lafızla formüle etmesidir. Mesela, Hûd 11/44. ayette "Allah'ın helakini emrettikleri helak oldu; kurtuluşunu takdir ettikleri kurtuldu" yerine, "iş bitirildi" (*ve-kudiye'l-emr*) denilmiş olması bir irdaf örneğidir. Bu ifade tarzı hem daha veciz olduğu hem de işin (tufan) mutlak kudret sahibi bir amirin emriyle meydana geldiğine dikkat çektiği için daha edebîdir.<sup>24</sup> Arap dilindeki *fülânun tavilü'n-nicâd* sözü de bir irdâf örneğidir. Bu sözdeki yalın anlam, filancanın uzun kılıç askısına sahip bir kişi olduğuna delalet eder. Ama burada işaret edilen asıl mana filan kişinin uzun boylu olmasıdır. Kılıç bağının uzun olması, uzun boylu olmayı gerektirir. Dolayısıyla kılıç bağının uzunluğu uzun boylu olmanın irdâfi ve lâzımıdır. Kinayenin bir diğer alt türü olan mücâvere ise bir hususu zikretmek ve aynı zamanda ona ilişik/komşu (mücavir) olanı terk etmektir. Mesela, Antere'nin *bi-zücâcetin safrâe zâti esirre* beytindeki *zücâce* kelimesi içkiden kinaye olduğu halde şair burada sadece "kadeh" anlamındaki *zücâce* lafzını zikretmiş, fakat bu lafza mücavir olan "içki"den söz etmemiştir.<sup>25</sup>

Bazı beyan âlimlerince kinaye ile eş anlamlı kabul edilen irdâf, bedî âlimlerinin birçoğuna göre kinaye ve ta'rizden farklı bir sanattır. Bu bakış açısına göre irdâf ile kinaye arasındaki fark şudur: Hem kinayede hem irdâfda söz içinde geçen öge ve onun örtülü olarak anlattığı öge olmak üzere iki temel unsur vardır. Kinayede bu iki öge arasında lüzum ilgisi bulunur. Söz içinde geçen öge (lâzım), diğer ögenin (melzûm) ayrılmaz bir parçası, bir özelliği ve ön şartı konumundadır. Kinayede lâzım zikredilip melzûm kastedilir; dolayısıyla lâzımdan melzûma geçilir. İrdâfta ise iki öge arasında sebep-sonuç ilişkisi vardır. Tabi olan unsur anılarak metbûa (sonuç zikredilerek sebebe) işaret edilir: "Cömert, misafirperver" anlamında kinaye olan *kesîrû'r-remâd* (külü bol) ifadesindeki kül bolluğu çok ateş yakmak, çok yemek pişirmek, çok konuk ağırlamak gibi işler, bir kimsenin cömert ve misafirperver adını almasının ön şartları ve lazımlardır. Söz içinde bunların zikredilmesiyle cömertliğin kastedilmesi kinaye olur. Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr'e göre kinaye ile irdâf arasındaki bir diğer fark da kinayenin hem tek kelime hem terkip halinde olmasına mukabil irdâfin sadece terkip halinde bulunmasıdır.<sup>26</sup>

22 Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, Kahire 1939, III. 58.

23 İsmail Durmuş, "İrdâf", *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 438.

24 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 792.

25 İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, III. 58.

26 İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, III. 59-60.

Kur'an'daki irdâf örneklerinden biri hurilerin tasviriyle ilgilidir. Sâffât 37/48 ve Rahmân 55/56. ayetlerde huriler tasvir edilirken *aḫfât* (iffetli kadınlar) kelimesi yerine *kâsırâtü't-tarf* (bakışlarını eşlerine hasretmiş kadınlar) terkihi kullanılmıştır. Bu terkihin ifade ettiği mana, iffetli olmanın bir neticesine karşılık geldiği için irdâftır.<sup>27</sup> Ziyâeddin İbnü'l-Esir'e göre, "Sen bunu yapmazsın" yerine, "Senin gibisi bunu yapmaz" denilmesi gibi, asıl kastedilerek işlerin benzere isnadıyla anlatılması da bir irdâf türüdür. Şûrâ 42/11. ayetteki *leyse kemislîhî şey'ün* ifadesinde de bu tarz bir dolaylı anlatım söz konusudur.<sup>28</sup> Yine Gâşiye 88/6. ayetteki *leyse lehüm ta'âmün illâ min darî* (cehennemlikler için kuru şıbrak dikeninden [darî] başka hiçbir yiyecek yoktur) ifadesini de olumsuz (gayr-i müceb) istisna tarzında bir irdâf olarak değerlendirmiştir. Buna göre ayetteki ifade, "Cehennemlikler için hiçbir yiyecek yoktur" anlamına gelir. Çöllerde develerin bile yemekten kaçındığı kuru dikenin açıkça zikredilmesiyle cehennemliklere hiçbir yiyecek verilmeyeceği anlatılmak istenmiştir. Zemaşşeri (ö. 538/1144), "Filanca için güneşten başka gölge yok" (*leyse li-fülânin zill ille's-şems*) manasındaki sözü bu izaha delil göstermiştir. Bu sözün sahibi hiçbir gölgenin bulunmadığını vurgulamak istemiştir.<sup>29</sup> Bu izaha göre Gâşiye 88/6. ayette alay (istihza) üslubu da (istiâre-i tehekkümiyye) söz konusudur. Çünkü ayette nimet olmayan şey nimet, yiyecek olmayan şey yiyecek olarak takdim edilmiştir. Kur'an'da "kâfirlerin müjdelenmesi, azabın tadılması" gibi ifadeler de bu kabildendir.<sup>30</sup>

Kinaye, işaret ettiği anlam yahut örtülü olarak anlatılmak istenen unsur bakımından zattan (mevsuf), sıfattan ve nisbetten kinaye olmak üzere üçe ayrılır. Zattan kinayede bir şeyin sıfatı/vasfı anılarak bu sıfatla o şeyin kendisi (zat/mevsuf) kastedilir. Mesela, Zuhrûf 43/18. ayetteki *men yüneşşeü fi'l-hilye* (ziynet içinde büyütülen, işe yaramayan süs bebeği) ifadesi kadından, Kamer 54/13. ayetteki *zâti elvâh ve dūsür* (tahta levha ve çiviler sahibi) ifadesi gemiden kinayedir. Arap şiirinde sıkça geçen, "kinlerin biriktiği yer" veya "akıl, sır, sevgi ve korkunun meskûn bulunduğu yer" gibi tabirler de kalpten kinayedir. Sıfattan kinayede ise konuyla ilgili iki sıfattan biri anılarak diğeri anlatılır. Mesela, *hüve rabîbü ebi'l-hevl* ifadesi çok sıkı sır sahibi olan kimseden kinayedir.<sup>31</sup> Benzer şekilde, cömert ve misafirperver kimse için, "köpeği korkak" (*cebânü'l-kehb*), "buzağısı arık" (*mehzûlü'l-fasîl*), "kapısı açık" (*mefthûhu'l-bâb*) gibi tabirler kullanılması, "eli bağlı" (*mağlûlü'l-yed*) tabiriyle cimri insanların kastedilmesi de sıfattan kinaye örnekleri arasında zikredilir.<sup>32</sup>

Nisbetten kinayeye gelince, kinayenin bu türü bir kimsenin kendisine ait olan giysi, ev yahut mekân gibi bir şeye nisbet edilmesi ve bununla o kimse-

27 Durmuş, "İrdâf", *DİA*, XXII. 439.

28 İbnü'l-Esir, *el-Meselü's-Sâir*, III. 61.

29 Ebü'l-Kâsım ez-Zemaşşeri, *el-Keşşâf*, Beyrut 1977, IV. 246.

30 Durmuş, "İrdâf", *DİA*, XXII. 439.

31 Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, s. 347.

32 Kazvinî, *el-İzâh*, II. 459.

nin kastedilmesidir. "Çok şerefli" anlamındaki, "Şeref onun giysileri arasında" (*el-mecdû beyne sevbeyhû*) ve "Çok cömert" anlamındaki, "O nereye cömertlik oraya" (*yesîrû'l-cûd haysû yesîr*) gibi kinayeler bu türe ait örneklerdir.<sup>33</sup>

Kinayede iki temel unsur vardır. Birincisi "meknî bih", ikincisi "meknî anh"tır. Söz içinde asıl veya gerçek anlamında kullanılan kelime, terkip veya ifade birimine meknî/mükennâ bih veya kinaye, bununla kendisine işaret edilen ve söz içinde açıkça zikredilmeyen unsura ise meknî/mükennâ anh denir. Mesela Türkçedeki "alnı açık" tabirinin lafzı meknî bih, bu lafızda mündemiç olan, "utanılacak hallerden uzak" manası ise meknî anhtır.<sup>34</sup>

Kinaye meknî bih ile meknî anh arasındaki irtibat zincirini oluşturan halkaların sayısına göre "baîde" ve "karîbe" olarak iki kısma ayrılır. Kinaye-i baîdede iki unsur arasındaki irtibat ve bağlar (vesâit/levâzım) müteaddit olur. Mesela "külü bol" (*kesîrû'r-remâd*) kinayesi "ateşi çok", "pişirdiği yemeği çok", "misafiri çok" ve nihayet "çok cömert" gibi bir dizi anlam taşır. Kinaye-i karîbede ise iki unsur arasında doğrudan bir irtibat bulunur. Bu da vâziha ve hafiyeye olmak üzere ikiye ayrılır. İki unsur arasındaki alâka yaygın örfe dayanmasından dolayı kolayca bilinebiliyorsa kinaye-i vâziha, aksi halde kinaye-i hafiyeye adını alır. Ahmak veya aptal (ebleh) adamdan kinaye olan "kalın kafalı" (*arîzu'l-kafâ*) tabiri Arap örfünde nadir kullanıldığı için bir kinaye-i hafiyedir.<sup>35</sup>

Kinaye ihtiva ettiği iki unsur arasındaki ilgi vasıtalarının sayısı bakımından ta'riz, telvih, remz, ima yahut işaret gibi alt türlere de ayrılır. Genellikle "manaya mefhum yoluyla delalet etmek" diye tanımlanan ta'riz,<sup>36</sup> kinayenin en ince ve en güzel çeşitlerinden biri olup ortaya veya belli birine söylenen bir sözün ucunun (urz) bir başka kimseye veya bir şeye ima/işaret yoluyla dokundurulması, üstü kapalı göndermede bulunulmasıdır. Kur'an'da fiil olarak geçen ta'riz lafzı da (Bakara 2/235) eşi ölmüş yahut boşanmış kadınlara iddet süreleri içinde, "Çok güzelsin, Allah sana iyi bir koca nasip etsin veya "Kadına ihtiyacım var" gibi imalı sözlerle evlenme teklifinin yapılabileceğine işaret eder.<sup>37</sup>

Türkçede "iğnelemek" veya "dokundurmak" diye de ifade edilen ta'riz özellikle halk arasında "taş atmak" veya "taş yuvarlamak" gibi deyimlerle karşılanır. Ancak bu deyimlerdeki anlamla örtüşür nitelikteki ta'rizler pek makbul değildir. Tarizin makbul ve muteber addedilmesi, içerdiği zarafete bağlıdır. Zira ta'riz sanatı hiçbir kabalığa düşmeden, insana içini ferahlatacak söz söyleme imkânı sunar. Nitekim Türk edebiyatında, asıl kaynağı zikretmeksiz felekten veya talihten şikâyet etme şeklindeki ta'riz örnekleri oldukça

33 Geniş bilgi ve örnek için bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 514-519; Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 204-208; Kazvîni, *el-İzâh*, II. 457-465; Teftazânî, *el-Mutavvel*, s. 635.

34 M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul 1989, s. 174-175.

35 Kazvîni, *el-İzâh*, II. 458-459; Teftazânî, *el-Mutavvel*, s. 632-634.

36 Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 311.

37 Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkilü'l-Kur'an*, Beyrut trs., s. 264.

fazladır.<sup>38</sup> Arap dili ve belagatinde ise bu tarz söz sanatına kinaye-i ta'riziyye, kinâye-i urziyye gibi adlar verilir. İbn Kuteybe (ö. 276/889) ta'rizin sözdeki maksadı tasrihten çok daha latif ve güzel bir şekilde ortaya koyması sebebiyle Araplar arasında sık kullanıldığını ve yine Arapların her şeyi açıkça dillendiren kimseyi ayıpladıklarını söylemiştir.<sup>39</sup>

Arap dili ve edebiyatçılarına göre kinaye ile ta'riz arasında ince bir fark vardır. Zemahşerî (ö. 538/1143) bu farkı, "kinaye bir şeyi aslî/vaz'î/hakikî manası dışında bir mana içeren lafızla ifade etmek, ta'riz ise bir şeye mefhum yoluyla delalet eden bir söz söylemek" şeklinde belirlemiştir.<sup>40</sup> Bu konuda İbnü'l-Esir ise şunu söylemiştir: "Kinaye kapsayıcı bir vasıf sebebiyle manası hem hakikate hem mecaza hamledilmesi mümkün olan lafızdır. Ta'riz ise gerek hakikî gerek mecazî cihetten olmayan bir manaya delalet eden lafızdır. Kendisine ilgi ve yakınlık gösterilme beklentisi içinde olan bir kimsenin, "Val-lahi ben muhtacım" demesi bir ta'riz örneğidir. Çünkü bu söz lafız itibariyle hakikî ve mecazî olarak herhangi bir istek manası taşımadığı halde söz sahibi burada kendisine yardım edilmesine ilişkin bir isteği dile getirmiştir. Bu istek sözün lafzından değil, mefhumundan anlaşılmaktadır ki bunun belagattaki karşılığı ta'rizdir.<sup>41</sup>

Takıyyüddin es-Sübki'nin (ö. 756/1335) tanımına göre ta'riz başkasına gönderme yapmak üzere kendi manasında kullanılan lafızdır. Bunun Kur'an'daki örneklerinden biri, Enbiya 21/63. ayetteki, "(İbrahim), 'Hayır' dedi; bu işi işte şu büyükleri yaptı" (*kâle bel fealehu kebiruhüm hâzâ*) ifadesidir. Bu ifadede putları kırıp parçalama fiili mabud ittihaz edilen putların en büyüğüne nisbet edilmiştir. Buna göre büyük put, -güya- kendisiyle birlikte küçük putlara da ibadet edilmesine kızmış ve bu yüzden onları kırıp dökmüştür. Hâlbuki Hz. İbrahim'in putperest kavmine yönelik bu sözünde, bizzat onun parçaladığı putlara ibadet etmenin yanlışlığına göndermede bulunulmuş, böylece putperest bir topluma söz konusu fiili büyük putun yapamayacağı, dolayısıyla gerçek mabudun böyle bir acze düşmeyeceği anlatılmak istenmiştir.<sup>42</sup>

Kinayenin alt türlerinden telvih, remz ve imaya gelince, sözlükte, "uzaktan birisine işaret etmek" anlamına gelen telvih, ıstılahta uzak ve yakın anlamlar arasında birçok vasıtanın olduğu veya kinayenin iki unsuru arasında vasıtanın çok olmasını ifade eder. Mesela, "Onun külü boldur" ifadesi cömertlikten kinayedir. Zira külün çokluğu çok odun yakmayı gerektirir. Çok odun yakmak o evde çok fazla yemek piştiğini gösterir. Çok yemek ise o evde çok fazla insanın yemek yediğini, dolayısıyla o eve çok fazla misafir geldiğini gösterir. Misafirin çok olması ise ev sahibinin cömert olduğunu ortaya koyar.

38 Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 179.

39 İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, s. 263.

40 Cemâleddin İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Şârika 2006, V. 461.

41 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 793.

42 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 794.

Sözlükte işaret etmek, simgelemek, işaret, sembol, nişan, üstü kapalı anlatım gibi manalara gelen remz, ıstılahta mütekellimin sözünü bazı kimse-lerden gizlemek, bazılarında da anlatmak istediği bir şeyi işaret (el, göz, kaş işareti) ile bildirmesi, diğer bir ifadeyle kullanılan kelimelerin uzak ve yakın anlamları arasındaki ilginin gizli tutulması ve dolaylı anlatım yoluna başvurulması demektir. Kısaca bir şeyi kendisinden öte alakasını zikrederek anlatma tarzı olan remz ile ilgili kinaye örnekleri arasında, "küçükbaşlı" (kuş beyinli), "kalın kafalı" (ahmak), "burnu büyük" (kibirli), "temiz uçkurlu" (iffetli) gibi tabirler zikredilebilir. Bir duygu ve düşünceyi ona mevzu olmayan başka lafızlarla ifade etmek diye tanımlanan ima ise teknik olarak hakiki anlamla kinâi anlam arasında vasıtalar bulunmayan, alakası açık olan bir kinaye türüdür. İmanın manaya delaleti açık olmakla beraber, unsurlar arasındaki vasıtaları azdır. Mesela, Tâ-hâ 20/78. ayette, "Deniz onları öyle bir yuttu ki..." (*fe-ğasıyehüm mine'l-yemmi mâ ğasıyehüm*) denilmiş, böylece Firavun hanedanının denizde boğulmasına ima yoluyla işaret edilmiştir.<sup>43</sup>

Kinayede hakiki mananın da kastedilmiş olma ihtimalinden dolayı onun hakikat kabilinden sayılması gerektiği çoğunluğun görüşü olmakla birlikte, kinayenin mecaz, ne hakikat ne mecaz, kısmen hakikat kısmen mecaz olduğunu söyleyenler de olmuştur. Bütün bu farklı görüş ve anlayışlara rağmen belâgat âlimleri ince bir söz sanatı ve üstü kapalı bir anlatım tekniği olan kinayenin açık ve yalın (tasrih, ifsah) anlatım tarzından daha belîğ bir ifade biçimi olduğunda hemfikirlerdir.<sup>44</sup> Çünkü kinaye anlatılmak istenenini daha etkili, daha çarpıcı ve daha vurgulu bir şekilde sunar. Soyut kavramlar kinaye yoluyla adeta somutlaşır. Nitekim "ellerini ısırarak" (Furkân 25/27), "ellerini ovuşturmak" (Kehf 18/42), "başın eller arasına düşmesi" (A'râf 7/149) gibi kinayeler pişmanlık, üzüntü, keder ve ah etmenin, "elin boyna bağlanması, elin açılması" (İsrâ 17/29) cimrilik ve cömertliğin somut tasvirleridir. Keza Kur'an'daki *el-kâria* (Kâria 101/1), *es-sâhha* (Abese 80/33) ve *et-tâmnetü'l-kübâra* (Nâziât 79/34) gibi kelimeler ve tabirler kıyametten kinaye olarak zikri geçen etkili ve vurgulu anlatım örneklerdir. Kinaye isminin yahut vasfının açıkça telaffuz edilmesinden korkulan kimselerin veya varlıkların anlatılmasının, kışkırtılan, dillerde dolaşmaktan korunmak istenenlerin örtülü bir biçimde ifade edilmesinin de en güzel yoludur. Şairlerin sevgililerine ait isimler yerine kinayelerini tercih etme geleneği, işte bu koruma ve korunma ihtiyacından doğmuştur. Bir tür kinaye olan künyelerin Arap toplumunda yaygın biçimde kullanılması da en azından bir yönüyle düşmandan korunma ihtiyacından ortaya çıkmıştır.<sup>45</sup>

Arapçanın dil mantığı ve zengin kullanım özelliklerinin de etkisiyle Arap toplumunun günlük hayatlarında kinayeli lafızlar geniş bir kullanım alanı bulmuş, bunun tabii bir sonucu olarak da nikâh, talak, alım satım, köle azadı, vakıf, ikrar, yemin, şahitlik gibi pek çok hukuki işlemde kinayeli söz ve ifadeler

43 Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalâhâtü'l-Belâğiyye*, Beyrut 1996, s. 216-217.

44 Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 523.

45 Nebi Bozkurt, "Künye", *DİA*, Ankara 2002, XXVI. 558.

kullanılmış, söz konusu ifadelerin mana ve medlullerinin tesbitine ve ne ölçüde niyete itibar edileceğine dair tartışmalar klasik fıkıh usûlü ve fûrû kitaplarında genişçe yer almıştır. Kelamda aslolan hakiki mana olduğu gibi, lafzın sarıh olması da asıldır. Bu sebeple sarıh lafız mütekellimin açık iradesini temsil ederken ve söz sahibiyle ilgili niyet araştırmasına ihtiyaç hissettirmezken kinâî lafzın mana ve hükmü ancak niyet ve hâlin delaleti gibi herhangi bir delille sabit olur. Bu karineler bulunmadıkça ve kinayeli lafzın içerdiği ihtimal ve tereddüt durumu ortadan kaldırılmadıkça herhangi bir hüküm ifade etmez.<sup>46</sup>

Bütün bunlardan farklı olarak kinaye özellikle Şii tefsir ve te'vil geleneğinde istismar aracı olarak da kullanılmıştır. İslam'ın erken dönemlerinde özellikle Gulât-ı Şia tarafından başlatılan ve daha sonraki yüzyıllarda özellikle İsmâiliyye fırkası tarafından devam ettirilen bâtinî te'vil geleneğinde, daha ziyade kâfirlerin ve zalimlerin ahiretteki pişmanlıklarını tasvire yönelik Kur'an ifadeleri Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve Hz. Osman'dan kinaye kabul edilmiştir. Bunun yanında İsnâaşerî ve İsmâilî müelliflerin Kur'an yorumlarında, Hz. Ali'nin hilafet hakkını ilk gasp eden kişi olduğu ön kabulüne istinaden Hz. Ebû Bekr "el-evvel" (birinci), Hz. Ömer "es-sânî" (ikinci), Hz. Osman "es-sâlis" (üçüncü) diye anılmıştır. Bunun yanında, öfke duyulan kişiye gönderme yapmak için kullanılan "fûlân" (işte o malum kişi) tabiri de yerine göre adı geçen ilk üç halifeden biri için kullanılmıştır. Bu tabirlerin dışında, *evsân* (putlar) ve *es-selâsetü'l-melâin* (üç mel'un) diye nitelenen ilk üç halifeye atıfla Hz. Ebû Bekr için *atik* (azatlı [köle]), *habter* (kısa boylu, cüce), *ebû'l-fasîl* (buzağı babası), Hz. Ömer için *zureyk* (gök gözlü) veya *zefîr* (eşek anırması, âfet, musibet); Hz. Osman için de *na'sel* (ahmak ihtiyar) gibi kinayeler kullanılmıştır.<sup>47</sup>

### **Kinayeli Anlatımın Sebep ve İşlevleri**

Arap dilinde zengin denebilecek bir kullanım alanına sahip olan kinaye ve ta'riz Kur'an'da da farklı şekillerde karşımıza çıkar. Ulümü'l-Kur'ân kaynaklarında kinaye ve ta'rizin Kur'an'da hitabı yumuşatmak, sözü kısaltmak, maksadı daha veciz ve etkili şekilde belirtmek, açıkça telaffuzu kabalık ve çirkinlik arz eden bir hususu nezih şekilde dile getirmek, lafzı güzelleştirmek gibi muhtelif sebep ve işlevlerinin bulunduğundan söz edilmiştir. Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) aktardığı bilgiler çerçevesinde kinaye ve ta'rizli Kur'an ifadelerinin belli başlı gerekçelerini ve işlevlerini şöyle sıralamak mümkündür:

**(1) İlahî kudretin yüceliğine dikkat çekmek.** A'râf 7/189. ayette, "Sizi bir tek nefsten/özden yaratan O'dur" (*hüvellezî haleqaküm min nefsin vâhide*) buyrulmuştur. Zerkeşî ve Suyûtî'ye göre bu ayetteki *nefs* kelimesi Âdem'den

46 Ferhat Koca, "Kinaye (Fıkıh)", *DİA*, İstanbul 2003, XXVI. 37.

47 Bkz. Ebû'l-Kâsım Ca'fer b. Mansûrû'l-Yemen, *Kitâbü'l-Kesf*, Beyrut 1984, s. 26, 30, 36, 41, 73, 79, 87, 88, 94; Ebû'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Kum 1372, II. 242, 250, 255, 324, 357, 407, 421, 424, 556; Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, Meşhed trs., II. 334; IV. 324, V. 150, 347.

kinayedir.<sup>48</sup> Nitekim müfessirler de Nisâ 4/1. ve A'râf 7/189. ayetlerdeki *nefs* kelimeleriyle Âdem'in kastedildiğini söylemiş ve tefsir tarihinde genel kabul gören bu yorum ilk kadının (Havva) Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığını bildiren meşhur rivayetlerin de etkisiyle bir nevi itikadi prensip hâline gelmiştir.<sup>49</sup> Hâlbuki Kur'an'da insanın bir varlık türü olarak yaratıldığına işaret eden ayetler<sup>50</sup> dikkate alındığında Yahudi kaynaklı olduğunda kuşku bulunmayan bu yorumun pek isabetli olmadığı anlaşılır. Kaldı ki Nisâ 4/1. ve A'râf 7/189. ayetleri Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934) bakış açısıyla anlayıp yorumlamak da pekâlâ mümkündür. Şöyle ki Ebû Müslim'e göre Nisâ 4/1. ayetteki *ve-haleqa minhâ zevcehâ* lafzı "ve eşini de aynı türden/cinsten yarattı" manasındadır. Bu ayetteki *hâ* zamirinin merci olan *nefs* kelimesi ile Âl-i İmran 3/164, Tevbe 9/128 ve Nahl 16/72. ayetlerdeki *enfüs* kelimesinin anlam ve kullanımı aynıdır. Nahl 16/72. ayette *vallâhu ce'ale leküm min enfüsiküm ezvâcen* şeklinde bir ifade yer almaktadır. Nisâ 4/1. ayette ilk kadının (Havva) Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığıyla ilgili hâkim görüşe itibar edildiği takdirde bu ayeti de "Allah size kendi kaburga kemiklerinizden eşler yarattı" şeklinde anlamak gerekir. Oysa Allah burada bize kendi cinsimizden eşler bahsettiğini bildirmektedir.

Ebû Müslim'in yorumu Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından da isabetli görülmüş ve Kâdi Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025), "Havva Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldı" şeklindeki yorumun daha doğru olduğu kanaatine itiraz mahiyetinde, "Allah'ın Âdem'i topraktan yaratmaya kadir olduğu kesindir, dolayısıyla Havva'yı da topraktan yaratmaya pekâlâ kadirdir. Şu halde, Havva'yı Âdem'in bir kaburga kemiğinden yaratmasının ne anlamı olabilir?!"<sup>51</sup> demiştir. Sonuç olarak, A'râf 7/189 ve Nisâ 4/1. ayetlerdeki *nefs* kelimesini Âdem'den kinaye saymak pek isabetli görünmemektedir. Zira söz konusu ayetlerde bir tek nefsten (nefs-i vâhide) söz edilmektedir. Nefs kelimesi Arap dilinde ruh, can, hayat gibi anlamlara geldiği gibi bir şeyin kendisi, özü, cevheri gibi manalara da gelmektedir.<sup>52</sup> Bu açıdan bakıldığında "nefs-i vâhide" terkinin, erkek ve dişi olarak insanın bir tek özden yaratıldığına işaret ettiği söylenebilir. Ayrıca insanın cismani yapısındaki temel maddenin toprak ve su olduğunu bildiren Kur'an ifadeleri dikkate alındığında erkek ve kadın cinsinin bu iki maddeden meydana geldiğini söylemek gerekir.<sup>53</sup> Nite-

48 Zerkeşi, *el-Burhân*, II.301; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 789.

49 Bu rivayetlere dair geniş bilgi için bkz. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara 2001, s. 72-75.

50 Bkz. Mü'minûn 23/12-14, Fâtır 35/11, Mü'min 40/67.

51 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IX. 131. Râzî burada savunduğu görüşü A'râf 7/189. ayetin tefsirinde de şöyle ifade etmiştir: "Allah Âdem'i ibtidaen yaratmaya kadir olduğuna göre biz ne diye Havva'yı Âdem'in bir parçasından yarattığı görüşünü savunalım ki?! Yine biz niçin 'Allah Havva'yı da ibtidaen yaratmıştır' demeyelim ki?!" Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XV. 72.

52 Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Kahire 1970, s. 764-765; Muhammed Murtazâ ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, Küveyt 1976, XVI. 559-574.

53 Modern dönemde Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1914) gibi müfessirlerce de tercih edilen bu yorumun (Bkz. Cemâleddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vil*, Beyrut 2003, III. 7) teyidi, geleneksel

kim Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) ve Tabersî (ö. 548/1153) gibi Şii-İmâmî müfessirler de İmam Muhammed Bâkır'ın (ö. 117/735), "Havva Âdem'in yaratıldığı balçığın arta kalanından yaratıldı" şeklindeki sözünü naklederek bu yorumun dikkate değer olduğuna işaret etmişlerdir.<sup>54</sup>

Nefs kelimesiyle ilgili bütün bu yorumlar Nisâ 4/1 ve benzer içerikteki ayetlerde insanın ilk yaratılışından söz edildiği kabulüne dayanmaktadır. Çünkü Nisâ 4/1. ayet *yâ eyyühe'n-nâs* hitabıyla başlamakta ve gerek bu ayette gerek A'râf 7/189 ve Zümer 39/6. ayetlerde ilâhî yaratma fiilinin nesnesi "küm" (siz[il]) zamiriyle ifade edilmektedir. Geleneksel yoruma göre Kur'an'daki *yâ eyyühe'n-nâs* şeklindeki müvâcehe hitaplarının muhatabı bütün insanlardır. Dolayısıyla Allah'ın *haleqaküm* (sizi yarattı) ifadesi de bütün insanoğluna yöneliktir. Ancak bize göre söz konusu ayetlerin hiçbirinde insanın ilk yaratılışından söz edilmemektedir. Çünkü birçok klasik tefsirde de belirtildiği gibi *yâ eyyühe'n-nâs* şeklindeki Kur'an hitapları, "Ey Mekke halkı" veya "Ey Kureyş halkı" demektir. Nitekim İbn Abbas Nisâ 4/1. ayetteki *yâ eyyühe'n-nâs* hitabının Mekke halkına yönelik olduğunu belirtmiş<sup>55</sup> ve bu yorum Suyûtî (ö. 911/1505) tarafından da tercih edilmiştir.<sup>56</sup> Öte yandan Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mücâhid b. Cebr (ö. 104/722) ve Hasen el-Basrî (ö. 110/728) gibi tabî müfessirler *yâ eyyühe'n-nâs* hitaplarının Mekke halkına, *yâ eyyühellezîne âmenû* hitaplarının Medine halkına yönelik olduğunu söylemişlerdir.<sup>57</sup> Bütün bunların yanı sıra Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ'sı*, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl'ü*, Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm'ı* gibi temel fıkıh usûlü kitaplarında da Kur'an'daki müvâcehe hitaplarının lâfzen umumi manaya delalet etmediği belirtilmiştir. Mesela Gazâlî âmm-hâss bahsinde şunları zikretmiştir:

Doğrudan doğruya muhataba hitapta, hitabın yapıldığı ortamda bulunanların hepsine yönelik bir umumîlik iddiasında bulunulamaz. Mesela bir adam, karşısında hazır bulunan tüm karılarına, "Sizi boşadım", bütün kölelerine, "Sizi azat ettim" dese, bu adam onlar arasından sadece yüz yüze olduğu ve kendisine söz söylemeyi kastettiği kimseye hitap etmiş olur... Buna göre biz diyoruz ki ayetlerde *yâ eyyühellezîne âmenû*, *yâ eyyühe'l-mü'minûn*, *yâ eyyühe'n-nâs* gibi muhatap siygasıyla belirtilen her hüküm, Hz. Peygamber'in zamanında mevcut olanlara yönelik bir hitaptır. Bu hitabın sonraki nesilleri de bağladığını söylemek, Hz. Peygamber zamanında sabit olan her hükmün kıyamete kadar her mükellef hakkında geçerli olduğunu gösteren [icma ve kıyas gibi] ilave/zâid bir delille mümkündür.

yorumun tenkidi yönünde geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Sadık Kılıç, "Kadın Erkeğin Kaburga kemiğine İndirgenecek İkincil Bir Fenomen Değildir!", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 10, sayı: 27 (2006), s. 1-20.

54 Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut trs., III. 99; Ebû Ali et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut 1997, III. 6.

55 Bkz. Ebû'l-Hasen el-Vâhidî, *el-Vasit fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Mecid*, Beyrut 1994, II. 3; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IX. 28.

56 Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî alâ Tefsiri'l-Celâleyn*, Beyrut 2006, I. 267.

57 Vâhidî, *el-Vasit* I. 97; Ebû Muhammed İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, Beyrut 2001, I. 105; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, II. 75.



Şayet böyle bir delil bulunmasaydı, salt lafız söz konusu hitaplarda belirtilen hükümlerin kıyamete kadar bütün herkesi kapsadığı gibi bir manayı iktiza etmezdi. İlave delillerin bulunduğu sabittir; öyleyse bahis konusu hitaplar da umumî mana içerir. Ancak bu içerme salt hitaptan dolayı değil, başka bir delilin bulunması sebebiyledir.<sup>58</sup>

Bu müdellel görüşten hareketle gerek Nisâ 4/1 gerek benzer ifadeler içeren diğer ayetlerde ilk insan ve eşinin yaratılışından söz edilmediğini söylemek mümkündür. Kaldı ki Kur'an'da geçen Âdem kelimesinin ilk insana mı yoksa insan soyuna mı işaret ettiği hususu açık/sarih değildir. Muhtemelen bu kelime bir ferde değil, bir varlık türü olarak insana delalet etmektedir. Nitekim İslam düşünce tarihinde bazı âlimlerin bu yönde görüş bildirdikleri malumdur. Mesela, Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) Allah'ın şu anki Âdem'den önce milyonla ifade edilebilecek sayıda Âdem yarattığını (*lekad haleqa elfe elfe âdeme*) söylemiş,<sup>59</sup> buna benzer bir görüş İmam Muhammed Bâkır ve meşhur mutasavvıf Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) tarafından da dile getirilmiştir.<sup>60</sup> Son dönemde ise Muhammed Abduh (ö. 1905) insanoğlunun tek bir atasının bulunmadığı, bilakis farklı atalardan çoğaldığı tarzındaki modern görüşlerin Kur'an'a ters düşmediğini söylemiştir.<sup>61</sup>

Bu mesele bir tarafa, Nisâ 4/1. ayetteki "nefs" kelimesinin Âdem'e delalet ettiğine ilişkin geleneksel yorum aslında dogmatik bir genel kabule dayanmaktadır. Nitekim Abduh da böyle söylemektedir. Ona göre müfessirlerin çoğunluğunca tercih edilen bu yorum ne ayetin nassına ne zahirine dayanmakta, dolayısıyla "Âdem insanlığın atasıdır" kabulünden başka bir mesnedi bulunmamaktadır. Ayetin başındaki *yâ eyyühe'n-nâs* hitabının Mekke ve/veya Kureyş halkına yönelik olduğu nazar-ı dikkate alındığında, "nefs-i vâhide" terkinin Adnan'a ve/veya Ya'rub ve Kahtan'a karşılık geldiği anlaşılır.<sup>62</sup> Nitekim Fahreddin er-Râzî A'râf 7/189. ayetteki hitabın Hz. Peygamber zamanında yaşayan Kureyş halkına yönelik olduğunu söylemiş ve bu ayetteki *min nefsin vâhidedin* ifadesini Hz. Peygamber'in baba tarafından dördüncü dedesi Kusay b. Kilâb'a hamletmiştir.<sup>63</sup>

Diğer taraftan Hucurât 49/13. ayetteki *yâ eyyühe'n-nâsü innâ haleqnâküm min zekerin ve ünsâ ve-cealnâküm şu'ûben ve kabâil* ifadesinin medulleri de Arap toplum yapısıyla ilgilidir. Daha açıkçası bu ayet genellikle sanıldığı gibi aksine, insanoğlunun ilk ebeveyninden değil, genelde Arap özelde Kureyş halkının atalarından söz etmektedir. Ayetteki *şu'ûb* ve *kabâil* kelimeleri milletler ve halklara değil, müfessirlerin çoğunluğunca da belirtildiği gibi Mudar, Rebîa, Ezd gibi boylar ile Benî Sa'd, Benî Temîm, Benî Âmir gibi alt kolları/

58 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ*, Beyrut trs., II. 81-82.

59 Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997, IV. 150-151.

60 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut trs., III. 348.

61 Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ânü'l-Hakîm (Tefsiru'l-Menâr)*, Beyrut 1999, IV. 263-264.

62 Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, IV. 263-265.

63 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XV. 71.

kabileleri ifade etmektedir. Ayetin neseple övünmeyi kınamak maksadıyla nazil olması da aynı noktaya işaret etmektedir.<sup>64</sup> Bütün bunların yanında İmam el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) Nisâ 4/1. ayetin tefsirine girişte zikrettiği şu ifadeler, insan ve yaratılışla ilişkilendirilen ayetlerin aslında genel değil, özel bir anlam taşıdığını pekiştirmektedir: “Allah gerek bu ayette, gerek Bakara 2/21 ve Fâtır 35/5 gibi diğer ayetlerde *yâ eyyühe'n-nâsü* şeklindeki kâfirlere yönelik tüm hitaplarının ardından birliğinin hüccetlerini ve rububiyetinin delillerini zikreder. Çünkü kâfirler rablerini hakkıyla tanıyıp bilmemişlerdir.”<sup>65</sup>

**(2) Meseleyi arife tarif gerektirmeyecek şekilde anlatmak.** Sâd 38/22. ayette, “[Ey Dâvûd!] Korkma! Biz iki davacıyız/davalıyız, birimizin diğerine haksızlık ettiği kanaatindeyiz” mealinde bir ifade mevcuttur. Bu ifade Hz. Dâvûd kinaye ve ta'riz yoluyla “hasım” olarak nitelendirilmiş ve surenin 24. ayetinde *ve-zanne* lafzıyla başlayan ifadenin de gösterdiği gibi Dâvûd iki hasım ve doksan dokuz koyun meselesinin aslında kendisiyle ilgili olduğunu hemen anlamıştır.

Hz. Dâvûd'la ilgili bu hadise Sâd 38/21-25. ayetlerde mealen şöyle anlatılır: “[Ey Peygamber!] Dâvûd ile davacı-davalı iki kişi arasında cereyan eden hadiseden haberin var mı?! Vaktiyle o iki kişi mabedin duvarına tırmanıp aniden Dâvûd'un huzuruna çıkıverdiler. Dâvûd onları birden karşısında görünce ürktü. Onlar, “Korkma!” dediler, “Biz iki davacıyız; birimizin diğerine haksızlık ettiği kanaatindeyiz. Sen bizim bu meselemizi hak ve hakkaniyete uygun bir hükme bağla. Haksızlık etme; bizi adaletli bir sonuca ulaştır.” O iki kişiden biri şöyle dedi: “Bu adam benim samimi arkadaşım; onun doksan dokuz koyunu, benimse sadece bir koyunum var.”<sup>66</sup> Böyleyken, ‘Onu da bana ver.’ dedi ve gittigeldi başımın etini yedi. Bunun üzerine Dâvûd şöyle dedi: “Bu adam senin tek koyununu kendi koyunlarının arasına katmak istemekle gerçekten sana haksızlık etmiş. Zaten aralarında sıkı ilişki bulunanların çoğu birbirlerine haksızlık ederler. Ancak iman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapan kimseler bundan müstesnadır ki böyle hakikatli insanlar da maalesef çok azdır.”

Bu kıssa Eski Ahit'te de şöyle anlatılır: Birçok karısı ve sayısız cariyesi olan Dâvûd ordusunu Ammonoğulları'na karşı sefere çıkardığında bu savaşa iştirak etmeyip Kudüs'te kalır. Bir akşam kral evinin damında gezinirken yıkanmakta olan bir kadın görür ve kadının kim olduğunu sorup soruşturur. Derken, kadının orduda asker olan Hittî Uriyâ'nın karısı Bat-Şeba olduğunu öğrenir. Sonra kadını evine getirtir ve onunla zina eder. Daha sonra kadının kocasını çağırıp ordu kumandanına teslim edilmek üzere bir mektup vererek tekrar cepheye gönderir. Uriyâ kuşatma sırasında Dâvûd'un mektupta yazdı-

64 Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1999, XI. 397; Vâhidî, *el-Vasit*, IV. 158; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, V. 153.

65 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III. 3.

66 Bu ayetteki *na'ce* (koyun) kelimesi Arap dilindeki kullanıma göre kadından kinayedir. Bkz. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, Kahire 1954, II. 181; Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, Beyrut 1988, IV. 326.

ğı talimat gereği ön safa yerleştirilir ve çarpışmada öldürülür. Bunun üzerine Dâvûd Uriyâ'nın karısını evine alıp eşleri arasına katar. Rab, Dâvûd'un bu davranışına çok öfkelenir ve peygamber Natan'ı ona gönderir. Natan, Dâvûd'a gelerek şu kıssayı anlatır:

Bir şehirde biri zengin, diğeri fakir iki adam yaşardı. Zengin adamın pek çok koyun ve sığırı vardı; fakir adamın ise küçük bir dişi kuzudan başka bir şeyi yoktu. Kuzu onun yanında hane halkıyla birlikte yetişmişti. Bir gün zengin adama bir yolcu geldi. Zengin adam bu yolcuğu ağırlamak için kendi koyunlarına ve sığırlarına kıyamadı, fakir adamın kuzusunu aldı ve misafirine onu hazırladı. Bu olayı duyan Dâvûd'un öfkesi alevlenip Natan'a, "Hay olan rabbin hakkı için, bunu yapan adam ölüm oğludur ve bu şeyi yaptığı ve acımadığı için kuzuyu dört kat ödeyecektir." dedi. Natan da Dâvûd'a, "O adam sensin" diye karşılık verdi. Daha sonra Dâvûd rabbe karşı suç işlediğini itiraf etti. Rab onun suçunu affetti ve fakat bir ceza olmak üzere zina neticesi doğan çocuğu öldü.<sup>67</sup>

Kur'an'da Hz. Dâvûd'un tövbesine sebep teşkil eden suçun zina fiili olduğuna ilişkin bir kayıt bulunmamakla birlikte, müfessirler ilgili ayetleri Eski Ahit'teki bu kıssaya atıfla yorumlamışlardır. Bir rivayete göre Dâvûd Uriyâ'nın karısına gönlünü kaptırmış, ardından Uriyâ'nın ölmesini sağlayarak o kadınla evlenmiştir. Derken, kendisine birbirinden davacı iki insan kılığında iki melek gönderilmiş, bunlar söz konusu kıssayı naklederek Dâvûd'un suçlu olduğunu ima etmişler, o da suçunu anlayıp Allah'tan af dilemiştir.

Kıssayla ilgili farklı bir izaha göre Dâvûd küçük günah işlemiş, dolayısıyla söz konusu kadınla evlenebilmek için onun kocasını öldürtmemiştir. Çünkü söz konusu kadın Uriyâ adlı kişiyle evli değil, nişanlıdır. Dâvûd'un hatası, birçok karısı olduğu halde bir mümin kardeşinin nişanlısını elinden almasıdır. Başka bir izaha göre ise dönemin âdeti uyarınca Dâvûd Uriyâ'dan karısını boşamasını, onunla evlenmek istediğini söylemiş, Uriyâ da kralın isteğini reddetmenin uygun olmayacağını düşünerek bu teklifi kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu davranış o dönemdeki şer'i hükümlere ters düşmemekle birlikte ahlâkî kemalle bağdaşmadığından Dâvûd Allah'tan af dilemiştir.<sup>68</sup>

Bütün bu rivayetler ve izahların aksine Fahreddin er-Râzî, Hz. Dâvûd ve Uriyâ'nın karısı hadisesini asılsız hikâye olarak değerlendirmiştir. Râzî'nin gerekçeleri şu şekilde özetlenebilir: (1) Dâvûd ve Uriyâ'nın karısıyla evlilik hikâyesi alabildiğine fâsık ve günahkâr bir kişiye nispet edilse, o kişi bile bundan istinkâf eder. Yine Dâvûd'a nispet edilen davranış, bu hikâyeyi gerçek kabul eden rezil Haşvî adamın bizatihi kendisine nisbet edilse, o da kendini bundan tenzih eder, hatta böyle bir davranışı kendine nisbet eden kişiye

67 II. Samuel, 3/2-5; 12/1-18.

68 Bütün bu rivayetler ve görüşler için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 174-178; Ebû Muhammed el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, Beyrut 1995, IV. 593-597; Ebû İshâk es-Sa'lebî, *Arâisü'l-Mecâlis*, Kahire 1301, s. 213-214.

lanet de eder. Hâl böyleyken, akli başında bir insanın masum peygambere bu çirkin davranışı nisbet etmesi söz konusu olabilir mi? (2) Bu hikâyenin özünden iki sonuç çıkar. Birincisi Dâvûd'un haksız yere bir müslümanı öldürtmesi, ikincisi ise öldürttüğü kişinin karısına göz dikmesidir. İlk husus şer'an kabul edilebilir değildir... İkinci husus ise gerçekten nahoş bir şeydir. Çünkü Hz. Peygamber, "Müslüman kişi, kendi dilinden ve elinden diğer müslümanların selamette olduğu kişidir" buyurmuştur. Oysa bu hikâyeye göre Uriyâ Dâvûd'dan ne canı ne de karısı hususunda salim olmuştur. (3) Allah bu kıssadan önce Dâvûd'u on sıfatla nitelmiş ve yine onu kıssadan sonra da pek çok sıfatla tavsif etmiştir. Bütün bu sıfatlar onun böyle bir çirkin fiil ve nahoş davranışla nitelenmesini nefyetmektedir.<sup>69</sup>

Görüldüğü gibi Fahreddin er-Râzî başta sahabe ve tâbiün olmak üzere kendisinden önceki ulemanın çoğunluğunca benimsenen görüşü çok kesin bir dille reddetmektedir. Hiç şüphesiz bu reddediş ismet-i enbiya konusundaki aşırı hassasiyetle ilgilidir. Bu konuda, "Peygamberler nübüvvet döneminde kasıtlı olarak büyük-küçük tüm günahlardan korunmuştur. Sehven günah işleme meselesine gelince, peygamberlerin bu tarz bir günah işlemeleleri mümkündür" dedikten sonra peygamberlerin günahattan korunmuşluğuyla ilgili olarak, (1) Peygamberler bilerek-isteyerek günah işlemiş olsalardı, dünyada zemmi ahirette ikabı hak etme hususunda ümmetin günahkârlarından çok daha kötü bir hale düşerlerdi. Böyle bir şey batıl olduğuna göre onlardan günah sadır olması da batıldır. (2) Peygamberlerden günah sadır olsaydı Hucurât 49/6. ayetteki ifade mucibince onların şahitlikleri makbul sayılmazdı. (3) Peygamberlerden günah sadır olsaydı zecredilmeleri gerekirdi. (4) Peygamberlerden günah sadır olsaydı cehennem azabıyla cezalandırılma tehdidinin doğrudan muhatabı olurlardı gibi onbeş hüccet zikretmiştir.<sup>70</sup>

Râzî hüccet diye öne sürdüğü bütün bu argümanlarında akıl yürütme mekanizmasını işletmiştir. Oysa Kur'an'da peygamberlerle ilgili olarak *nesiye*, *ğavâ*, *asâ*, (Tâ-hâ 20/115, 121) gibi fiiller ile kendi nefesine zulmetmek (A'râf, 7/23; Kasas 28/16) gibi ifadeler zikredilmiş ve bütün bu fiiller erken dönem tefsir kaynaklarında bilerek günah işleme manasına hamledilmiştir. Yine erken dönem tefsir kaynaklarında Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman gibi peygamberlerin yanı sıra Hz. Peygamber'in de tıpkı Zeyneb bint Cahş ile evliği meselesinde olduğu gibi birtakım beşerî zaaf lar sergilediğine dair açık ifadeler serdedilmiştir. Mesela Taberî Hz. Peygamber, Zeyd ve Zeyneb ile ilgili Ahzâb 33/37. ayeti şöyle izah etmiştir:

Zikredildiğine göre Rasûlullah Zeyneb'i görünce ondan hoşlandı. Ancak Zeynep o sırada Rasûlullah'ın mevlası Zeyd'in nikâhı altında idi. Derken, Allah'ın Rasûlullah'ın gönlüne Zeyneb'in girdiğinden bir şekilde haberdar etmesi üzerine Zeyd'in içinde karısından soğuma duygusu belirdi ve ondan ayrılmayı istedi. Zeyd

69 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVI. 165.

70 Fahreddin er-Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, Kahire 1986, s. 41-47.

karısından ayrılma arzusunu Rasûlullah'a bildirdi. Rasûlullah da ona ayette ifade edildiği üzere, "Karımı nikâhında tut; ondan boşanma" dedi. Hâlbuki Rasûlullah bu sözü söylerken, "Zeyd boşansa da Zeynep'le evlensem" düşüncesini içinde saklıyordu. Ayetteki *ve-tuhfi fi nefsike* ifadesinde Allah, "Ey Peygamber! Zeyd'in karısından boşanması arzunu içinde saklıyordun; Zeyd boşandığı takdirde Zeynep'le evlenmek istiyordun" buyurdu.<sup>71</sup>

İlginçtir, Taberî ile aynı çağda yaşayan İmâm el-Mâtürîdi söz konusu ayetteki *ve-tuhfi fi nefsike* ifadesine böyle bir anlam yüklenmesini akla zarar, muhal ve ihtimal dışı olarak nitelendirmiştir.<sup>72</sup> Aynı zaman diliminde yaşamış ve fakat farklı kültürlerde yetişmiş iki müfessirin Ahzâb 33/37. ayet bağlamında birbirini nakzeden görüşlere sahip olması, bu ayetteki meselenin dinden ziyade örfle ilgili olduğunu gösterir. Belli ki Arap örfünde Hz. Peygamber ve Zeyneb bint Cahş hadisesi din ve ahlak meselesi olarak telakki edilmemiş, bilakis insanî bir durum olarak görülmüştür. Nitekim İmâm el-Mâtürîdi Hz. Dâvûd ve doksan dokuz koyun/kadın meselesiyle ilgili ayet münasebetiyle Ehl-i te'vilden naklettiği izahta bu meseleyle Hz. Peygamber'in Zeynep'le evliliği birbiriyle ilişkilendirilmiş ve her ikisi de hiç hesapta olmayan, önü alınmayan bir aşk vakası, dolayısıyla mazur sayılması gereken bir insanî durum olarak değerlendirilmiştir.<sup>73</sup> Yine birçok müfessir Hz. Peygamber'in Zeyneb'le evliliğiyle ilgili ayetleri müteakip zikredilen *sünnetellâhi fillezîne halev min kabl* (Bu, Allah'ın daha önce gelip geçen peygamberler hakkında da cari olan hükmüdür.) ifadesi bağlamında Hz. Peygamber'in Zeyneb'le evlenmesini Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman gibi peygamberlere evlilik konusunda geniş imkân tanınması ve bilhassa Hz. Dâvûd'un Uriyâ adlı bir kişinin karısıyla evlenmesi meselesiyle ilişkilendirmiştir.<sup>74</sup>

**(3) Maksadı ve meramı daha güzel bir ifadeyle belirtmek.** Sâd 38/23. ayetteki, "Bu kardeşimin doksan dokuz koyunu, benimse sadece bir koyunun var. Böyle iken onu da bana ver dedi ve gitti-geldi başımın etini yedi." ifadesindeki *na'ce* (koyun) kelimesi kadından kinayedir. Çünkü Araplar ataerki zihniyet gereği kadını *na'ce* diye nitelendirmişlerdir. Suyûtî buradaki kinayenin gerekçesini şöyle açıklamıştır:

Araplarda âdet olduğu üzere bu ayette geçen *na'ce* kelimesi kinaye yoluyla kadına delalet eder. Çünkü kadının adını örtük şekilde zikretmek onu açıkça zikretmekten daha güzeldir. Bu yüzden Hz. Meryem hariç Kur'an'da hiçbir kadın açık isimle zikredilmemiştir. Fesahat ulemasının aksine, Kur'an'da Hz. Meryem'in adıyla zikredilmesinin özel bir sebebi olduğuna dikkat çeken Süheylî'nin verdiği bilgiye göre hükümdarlar ve üst düzey yöneticiler eşlerini insanların içinde özel isimleriyle anmak yerine *arûs* (hanım/hatun) ve *iyâl* (çoluk-çocuk, hane halkı) gibi tabirler kullanmayı tercih ederler. Cariyelerini ise açık isimleriyle zikrederler. Hıristiyanlar, Hz. Meryem hakkında ileri geri konuştukları için, Allah Kur'an'da onun ismini

71 Taberî, *Câmi'l-Beyân*, X. 302.

72 Mâtürîdi, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, VIII. 391

73 Mâtürîdi, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, VIII. 616.

74 Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, III. 264; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 126.

tasrih etmiştir. Hz. Meryem'in ismen zikredilmesi, (her insan gibi) onun da sıfatı olan ubudiyeti ve Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya geldiğini tekit etmek içindir.<sup>75</sup>

İbn Kuteybe (ö. 276/889) Arapların örfünde kadın ve cariye kinaye olarak *na'ce* kelimesinin yanı sıra "genç deve" anlamındaki *kulus* kelimesi ile "koyun" anlamındaki *şât* kelimesinin de kullanıldığını belirtmiş ve bu son kullanıma Antere'nin muallakasından bir beyti şahit göstermiştir.<sup>76</sup> Arapların *na'ce* kelimesini kadından kinaye olarak kullandıkları ve Kur'an'ın da Arapların konuşup anlaştıkları dile nazil olduğu dikkate alındığında, Hz. Dâvû'lâ ilgili rivayetlerdeki muhtevanın büsbütün asılsız olmadığı anlaşılır. Ancak bu durumda nübüvvet ve ismet konusunda problem ortaya çıkar. Bize göre buradaki problem aslî değil arızî, yani belli bir kelâmî-itikadî ön kabulle ilgilidir. Zira erken dönemlerde birçok sahâbî ve tâbiî âlimin peygamberler hakkında söyledikleri geleneksel ismet anlayışıyla bağdaşmaz niteliktedir. Mesela, Yûsuf 13/24. ayetteki *ve-hemme bihâ* ifadesi İbn Abbas, Mücahid, Saîd b. Cübeyr gibi sahâbî ve tâbiî âlimlerce çok müstehcen biçimde izah edilmiştir.<sup>77</sup> Bu ve benzer izahlar sahabe ve tâbiûn ulemasının Ehl-i Sünnet keliminde genel kabul gören ismet anlayışına benzer bir anlayışa sahip olmadığını, dolayısıyla ismet konusundaki hâkim anlayışın sonradan ortaya çıktığını göstermesi bakımından önemlidir. İsmet-i enbiya konusundaki genel kabule göre adı geçen sahâbî ve tâbiî âlimlerin Hz. Yûsuf hakkında söyledikleri çok çirkindir. Ancak Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838), "Bu âlimler gerek Allah'ı gerek O'nun kitabının te'vilini çok iyi bilen, üstelik peygamberlere büyük saygı gösteren ve onlar hakkında gelişigüzel konuşmaktan imtina eden insanlardır"<sup>78</sup> ifadesi, bahis konusu çirkinliğin özde değil, belli bir kelâmî-itikadî ön kabulle ilgili olduğuna işaret etmesi bakımından manidardır. Bu noktada denebilir ki peygamberlere atfedilen ismet, doğuştan bahşedilmiş bir özellikten ziyade nefisle mücadeleler ve sınanmalar sonucunda kesbedilmiş bir niteliktir. Binaenaleyh, peygamberlerden birtakım beşerî hatalar sâdır olması pekâlâ anlaşılabilir ve izah edilebilir bir şeydir.

**(4) Müstehcen ifade kullanmamak.** Kinaye ve ta'rizli Kur'an ifadelerinin önemli bir kısmı müstehcen ve kaba ifade kullanmamaya yöneliktir. Öyle ki Kur'an'da cinsel ilişki yerine *mülâmese* (Nisâ 4/43, Mâide 5/6), *mübâşeret* (Bakara 2/187), *ifdâ* (Nisâ 4/21) ve *duhûl* (Nisâ 4/23) gibi kelimeler kullanılmıştır. Yine Bakara 2/235. ayetteki *sır* kelimesi ile A'râf 7/189. ayetteki *ğışyân* (sarıp sarmalamak) kelimesi cinsel ilişkiden kinaye olarak kullanılmıştır. Benzer şekilde, Yûsuf 12/23. ayette, Aziz'in karısının Hz. Yûsuf'a cinsel istek duyması kinaye yoluyla *mürâvede* diye ifade edilmiş, Bakara 2/187 ve 223. ayetlerdeki *libas* (giysi) ve *hars* (tarla, ekenek) kelimeleri de yine cinsel ilişkiden kinaye olarak kullanılmıştır.<sup>79</sup>

75 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 789-790.

76 İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, s. 265-267.

77 Ebû İshâk es-Sa'lebi, *el-Kesf ve'l-Beyân*, Beyrut 2004, III. 364; Kurtubî, *el-Câmi'*, IX. 110.

78 Kurtubî, *el-Câmi'*, IX. 110.

79 Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 302-303.

Diğer taraftan bazı müfessirler Fussilet 41/21. ayetteki *culūd* (deriler) lafzının kinaye yoluyla cinsel uzuv manasında kullanıldığından söz etmiş,<sup>80</sup> Ziyâeddin İbnü'l-Esir gibi belâgat âlimleri ise Ahzâb 33/27. ayetteki *arzan lem tetaūhâ* (henüz çiğnemediğiniz topraklar) ifadesinin de kadınlarla cinsel ilişkiden kinaye olduğuna dikkat çekmişlerdir.<sup>81</sup> Ancak Ebû Hayyân el-Endelüsi (ö. 745/1344) bu yorumun bir tefsir bidati olduğunu söylemiştir.<sup>82</sup> Benzer şekilde Fahreddin er-Râzî de Mâide 5/75. ayette Hz. Meryem ve Hz. İsa'ya atfen zikredilen, "Her ikisi de yemek yerlerdi" (*kânâ ye'külâni't-ta'âm*) mealindeki ifadenin kaza-i hacetten kinaye olduğu yolundaki izahı<sup>83</sup> pek isabetli görmemiştir.<sup>84</sup> Bu itirazlar kinaye veya ta'rizle ilgili kimi görüş ve yorumların zaman içinde ortaya çıktığını, dolayısıyla herkes tarafından müsellemler kabul edilebilir nitelikte olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

Üslupta nezahet kabul edilen bütün bu kinaye örneklerine mukabil Tahrim 66/12. ayette Hz. Meryem hakkında *ehsanet fercehâ* (fercini korudu) şeklinde bir ifade kullanılmış ve burada *ferc* kelimesi tasrih olunmuştur. Bu mesele Zerkeşi ve Suyûtî tarafından şöyle izah edilmiştir: "Ayetteki *ferc* kelimesi gömleğin yakasındaki yarık/gedik anlamındadır. Bu aslında çok zarif bir kinayedir. Arap dilinde "Elbisesi temiz" (*nakiyyü's-sevb*) ve "Eteği pak" (*aḫfî'z-zeyl*) gibi tabirlerin iffetten kinaye olarak kullanımı meşhurdur. Müd-dessir 74/4. ayetteki "Elbiseni temizle" (*ve-siyâbeke fetahhir*) ifadesi de bu manadadır.<sup>85</sup> Sonuç itibarıyla, ilgili ayette geçen *ferc* kelimesi, cinsel uzuv değil, "giysinin yaka kısmındaki yarık" manasındadır. Dolayısıyla *ehsanet fercehâ* ifadesi, tıpkı "eteği/giysisi temiz" deyiminde olduğu gibi, iffet ve namusunu korumaktan kinayedir. Edebe mugayir hususların nezih biçimde dile getirilmesinin en güzel yolu kinayedir. Kinaye aynı zamanda açıkça telaffuz edilmesi nahoş veya çirkin olan bir şeyin örtülü ifadesidir.<sup>86</sup>

**(5) İfadedeyi güzelleştirmek.** Sâffât 37/49. ayette cennetteki huriler saf-lık ve temizlikten kinaye olarak "el değmemiş, saklı yumurtalar" (*beydun meknûn*) diye nitelendirilmiştir. Zerkeşi'nin belirttiği üzere Araplar genellikle hür kadınları kinaye yoluyla "beyd" (yumurta) diye nitelendirirlerdi.<sup>87</sup> Bu ve benzeri ayetlerde hurilerin bembeyaz tenli, sedefinden çıkarılmamış beyaz inci olarak tavsif ve tasvir edilmesi, nüzul dönemi Arap toplumunun güzel ve

80 Ebû Hayyân el-Endelüsi, *el-Bahru'l-Muhit*, Beyrut 2005, IX. 298.

81 İbnü'l-Esir, *el-Meseli's-Sâir*, III. 63.

82 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhit*, VIII. 471.

83 Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 304.

84 Fahreddin er-Râzî, *Meḫâṭihü'l-Ġayb*, XII. 52. Râzî'nin itiraz ettiği izaha göre ayetteki ifade Hz. Meryem ve Hz. İsa'nın her insan gibi tuvalete gittiklerine ta'rizde bulunulmuştur. Çünkü tuvalete gitmenin müsebbibi yiyip içmektir. Ancak bunu açıkça zikretmek çirkin (kabih) olduğu için, Allah "O ikisi yemek yerlerdi" mealinde nezih bir ifade zikretmiştir. Türk-İslam geleneğinde tuvalet yerine "ayak yolu" ve "kademhane" gibi tabirlerin kullanılması Kur'an dilindeki bu nezahetini bir tezahürü olsa gerektir.

85 Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 305; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 791.

86 Ebû'l-Abbâs el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luġa ve'l-Edeb*, Beyrut trs., II. 6.

87 Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 307.

bakımlı kadın algısını yansıtmaktadır. Nitekim cahiliye dönemi Arap şairlerinden İmriu'l-Kays'ın, "Üç direkli çadırlardaki mahfe yumurtaları (muhafaza altında bulunan kadınlar), sedeflerin içindeki el değmemiş inciler" şeklindeki kadın tasvirleri de bu hususu teyit etmektedir.<sup>88</sup>

**(6) Akıbeta dikkat çekmek.** Mesed/Tebbet 111/1. ayette, "Ebû Leheb'in iki eli kurusun (Helak olsun Ebû Leheb!)" denilmiş ve bu deyimsel ifade onun varacağı yerin cehennem ateşi olduğuna ta'rizde bulunulmuştur. Nitekim bu husus, "O cehennem ateşine sokulacak" mealindeki üçüncü ayette tasrih edilmiştir. Keza, "Onun dedikoducu karısı da boynunda hurma lifinden bir ip olduğu halde cehennemdeki yerini alacak" mealindeki ayetler de Ebû Leheb'in karısı Ümmü Cemil'in akıbetini bildirmekte, yani onun da tıpkı kocası gibi cehennemi boylayacağını haber vermektedir.<sup>89</sup>

**(7) Sözü kısaltmak.** Kur'an'ın bazı ayetlerinde muhtelif fiiller/işler *feale* (yaptı, işledi, eyledi) lafzıyla ifade edilmiş ve bu ifade tarzı sözü kısaltmaya matuf kinaye örnekleri arasında zikredilmiştir. Mesela, Bakara 2/24. ayette, müşriklerin Kur'an'daki surelere benzer bir sure ortaya koyamadıkları ve bu işi hiçbir zaman başaramayacakları *fe-in lem tef'alû ve-len tef'alû* ibaresiyle belirtilmiştir. Benzer şekilde, İsrâiloğulları içerisinde Hz. Dâvûd ve İsa'nın diliyle lanetlenen kâfirler zümresinin birbirlerini münkerden sakındırmamaları *le-bi'se mâ kânû yef'alûn* (Ne kadar çirkin bir iş yapıyorlardı!) şeklinde formüle edilmiştir.<sup>90</sup>

**(8) Etkili ve çarpıcı biçimde anlatmak.** Zuhrûf 43/18. ayette kadınlardan kinaye olarak, "ziynet içinde büyütülen, işe yaramayan süs bebeği" (*men yüneşşeu fi'l-hilye*) mealinde bir ifadeye yer verilmiştir. Suyûtî'nin ilginç izahına göre kadınlar genellikle ciddi ve derinlikli konular üzerinde kafa yormaya engel teşkil eden bir ortamda, yani süslenip püslenmeye elverişli bir vasatta yetişirler. Ayetteki ifadeye açıkça kadınlardan söz edilmiş olsaydı meleklerin Allah'ın kızları olmadığına ilişkin vurgu tam anlamıyla gerçekleşmezdi.<sup>91</sup>

**(9) Kınama ve ayıplamada mübalağa yapmak.** Mâide 5/64. ayetteki, "Bilakis O'nun (Allah'ın) iki eli de açıktır" (*bel yedâhu mebsûtetânî*) ifadesi Allah'ın engin lütuf ve cömertliğinden kinayedir.<sup>92</sup> Ancak birçok müfessir bu ifadeyi mecaz ve/veya istiare kabul etmiştir.<sup>93</sup> Kurtubî (ö. 671/1273) *yed* (el) kelimesinin Kur'an'daki anlam ve kullanımı hakkında özetle şunları söylemiştir: "*Yed* kelimesi Arap dilinde bilindik uzvu ifade eder. Nitekim kelime Sâd 38/44. ayette de bu manada kullanılmıştır. Ancak bu (hakiki) mana Allah için muhaldir. Bu yüzden kelimenin dildeki diğer anlamlarına bakmak gerekir. *Yed* kelimesi Arap dilinde kuvvet ve kudret anlamına da gelir.

88 İmriu'l-Kays, *Yedi Askı*, çev. Şerafettin Yaltkaya, İstanbul 1985, s. 22-23.

89 Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 309.

90 Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 309.

91 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 791.

92 İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzil*, Beyrut 2005, I. 392.

93 Bkz. Kâdi el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil*, Beyrut 2003, I. 274; Ebüssuûd el-İmâdi, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm*, Beyrut 2010, III. 100; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîd*, IV. 315. .



Nitekim Sâd 38/17. ayette bu manada kullanılmıştır. *Yed* bazen de teyit, destek ve yardım anlamına gelir. Mesela, Hz. Peygamber'in, "Allah'ın yardım ve desteği hâkimle birliktedir" (*yedullâhi mea'l-kâdî*) hadisinde bu manaya delalet eder. Yine bu kelime, "Bilakis O'nun (Allah'ın) iki eli de açıktır" (*bel yedâhu mebsûtetâni*) ayetinde olduğu gibi lütuf ve nimet anlamına da gelir. Bazı ulema, "Allah'ın nimetleri sayılamayacak kadar çoktur. Bu sebeple ayetteki *bel yedâhu mebsûtetâni* ifadesine, "O'nun iki nimeti çoktur/boldur" gibi bir mana takdir etmek yanlıştır" gerekçesiyle bu yoruma itiraz edilmiştir.<sup>94</sup> Ancak bu itiraza, "Buradaki tesniyeliğin tekil/müfred bir şeye değil, cinse ait tesniyelik olması da pekâlâ mümkündür" diye cevap verilmiştir.<sup>95</sup>

**(10) Nazik konuşmak ve kaba/kırıcı ifadeden kaçınmak.** Yâsîn 36/22. ayette, hakka davet eden bir müminin dilinden, "Beni yaratan (o yüce Allah'a) ne diye kulluk etmeyeyim?" şeklinde bir ifade nakledilmiştir. Buradaki asıl mana, ayetin sonundaki, "O'na döndürüleceksiniz..." (*ve ileyhi turceûn*) ifadesinin de gösterdiği gibi, "Size ne oluyor da Allah'a kulluk etmiyorsunuz?!" şeklindedir. Ancak müminin dilinen aktarılan sözün *ve-mâ liye lâ a'budullezî fetaranî* şeklinde formüle edilmesi, mesajın tebliğinde muhataba yumuşak bir üslupla hitap etmek, yani onun öfkesini celbedecek, dolayısıyla zihnini ve kalbini hakkın çağrısına kapatacak bir üslup kullanmaktan kaçınmaya yöneliktir. Çünkü ayete konu olan mümin, karşısındaki kişiye, "Sen bâtil bir yoldasın!" demek yerine, kendisi için istediğini muhatabı için de istediğini ima eden ve böylece onu hakikati kabule yönlendiren bir söz söylemiştir.<sup>96</sup>

**(11) Zemmetmek.** Ra'd suresi 13/19. ayette, "(Kur'an mesajından) ancak akli ve sağduyu sahibi olan insanlar öğüt alır" buyrulmuş ve bu ifadeyle kâfirleri zemme yönelik bir ta'riz ve telmihte bulunulmuştur. Çünkü hak ve hakikati kabullenmemekte direnen inkârcı insan, genellikle heva ve hevesine mahkûm olması hasebiyle bir bakıma akılsız varlık veya hayvan hükmünde olup öğüt alma imkânına sahip değildir.<sup>97</sup>

**(12) Aşağılamak ve kınamak.** Tekvir 81/8-9. ayetlerde, "Diri diri gömülen kız çocuğuna hangi suçtan dolayı öldürüldüğü sorulduğu zaman..." mealinde bir beyanda bulunulmuştur. Bu ayetlerde, diri diri gömülen kız çocuklarına tevcih edilen soru aslında onları diri diri toprağa gömenleri aşağılama ve kınamaya yönelik bir ta'rizdir. Buna göre ilgili ayetler, "Vaktiyle diri diri toprağa gömülen kız çocuğunun, "Hangi günahından dolayı öldürüldü?" diye hesabı sorulacak!" şeklinde bir anlam içermektedir.<sup>98</sup>

94 Bu yoruma karşı çıkan âlimlerden biri Ehl-i hadis ekolünün meşhur isimlerinden Ebû Saîd Osmân ed-Dârimî (ö. 280/894)'dir. Dârimî'ye göre *yed* kelimesine "nimet" manası verildiği takdirde Sâd 38/75. ayetle ilgili olarak, "Peki, Allah Âdem'i iki nimetiyle mi yarattı?" diye sormak gerekir. Yine Dârimî'ye göre, "Allah'ın iki eli de açıktır" mealindeki ayet bağlamında, "Peki, Allah'ın onca nimeti içinde sadece iki nimeti mi açıktır/geniştir?" diye de sormak gerekir. Ebû Saîd ed-Dârimî, *Nakzû Osmân b. Saîd ale'l-Merisî (er-Red ale'l-Merisî)*, Riyad 1999, s. 122.

95 Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 154-155.

96 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 794; İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, V. 463.

97 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 794; İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, V. 464.

98 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 794; İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, V. 464.

**(13) Muhatabı iz'an ve teslimiyete yönlendirmek.** Zümer 39/65. ayette Hz. Peygamber'in dilinden, "Oysa bana ve benden öncekilere şöyle vahye edildi" buyrulduktan sonra, "Eğer Allah'a eş ve ortak koşarsan yapıp ettiğin tüm (iyi) işler heba olup gider ve böylece mutlak hüsrana uğramış olursun" denilmiştir. Ayetin ilk ve doğrudan muhatabı Hz. Peygamber olmakla birlikte burada tüm müminlere ta'rizde bulunulmuştur. Diğer bir deyişle, ayetteki hitap bir bakıma, "Kızım sana söylüyorum gelinim sen işit" tarzındadır. Çünkü Hz. Peygamber'in şirke düşmesi şer'an muhaldir.<sup>99</sup>

**(14) Maksadı zahire muhalif mana taşıyan bir lafızla anlatmak.** Bu tür kinayeli ifadelerde hakikat-mecaz gibi hususlar nazar-ı itibara alınmaksızın maksat/meram ifade edilebilir. Zerkeşi bu kinaye türünün Zemahşerî tarafından istinbat edildiğini söylemiş, Suyûtî ise söz konusu kinayeyi "garip/tuhaf" olarak nitelendirmiştir.<sup>100</sup> Zemahşerî'ye göre *er-rahmânü ale'l-arşistevâ* (Tâ-hâ 20/5) ifadesindeki *arş* kelimesi mülkten kinayedir. Çünkü tahta istiva etmek ancak iktidar ve hâkimiyetle (mülk) mümkündür. Bu yüzden istiva mülkten kinaye kabul edilmiştir.<sup>101</sup> Yine Zemahşerî'ye göre Zümer 39/67. ayetteki *ve'l-ardu cemîan kabzatuhû yevme'l-küyâme ve's-semâvâtü matviyyâtün bi-yemînih* ifadesinde *kabza* ve *yed* kelimeleriyle ilgili olarak hakikat ve mecaz ihtimallerini düşünmeye ihtiyaç hissettirmeksizin Allah'ın büyüklük ve yüceliğine dikkat çekilmiştir.<sup>102</sup> Bu izah Fahreddîn er-Râzî tarafından bâtinî te'villere kapı aralamak şeklinde değerlendirilmiştir.<sup>103</sup> Benzer şekilde Zerkeşi de Tâ-hâ 20/12. ayetteki *fahla' na'leyk* (Ey Musa! Nalinlerini çıkar!) ifadesinin Bâtinilerce "Sırf [İmam'a] hizmetle meşgul olmak, hizmete adanmak" (*el-istiğrâk fî'l-hudme*) şeklinde tevîl edilmesini "merdut kinaye" kapsamında değerlendirmiş ve bu değerlendirmesini, "Kinayeye ancak lafzı zahirî manasına hamletme imkânı bulunmadığında başvurulur" diye gerekçelendirmiştir.<sup>104</sup>

### Değerlendirme ve Sonuç

Maksat ve meramı örtülü anlatma tekniği olan kinaye ve ta'riz, beyan ve bedî âlimlerince sarîh ifade tarzından daha belîğ/etkili kabul edilmiştir. Kur'an dilinde de önemli bir yer tutan bu anlatım tekniği, çeşitli ayetlerde ilâhî kudretin yüceliğine dikkat çekmek, maksadı daha güzel bir sözle dile getirmek, açıkça telaffuzu yakışıksız olan bir lafzı kullanmamak, lafzı güzelleştirmek, sözü kısaltmak, hitabı yumuşatmak ve kaba/kırıcı ifadeden kaçınmak gibi çeşitli sebep ve maksatlara matuf olarak kullanılmıştır.

Kur'an'daki kinaye örneklerinin pek çoğu nezih üslupla ilgilidir. Bu cümleden olmak üzere birçok ayette sarahaten cinsel ilişkiden söz etmek yerine *mülâmese* (Nisâ 4/43, Mâide 5/6), *mübâşeret* (Bakara 2/187), *ifdâ* (Nisâ

99 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 794; İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, V. 463.

100 Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 309; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 792.

101 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 530.

102 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 408.

103 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXVII. 15.

104 Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 309; İbn Akîle, *ez-Ziyâde*, V. 459.

4/21), *rafes* (Bakara 2/187, 197) ve *duhûl* (Nisâ 4/23) gibi latif kinayeler kullanılmış ve böylece Kur'an bize -Reşid Rıza'nın ifadesiyle- dil ve üslup hususunda nezahet dersi vermiştir.<sup>105</sup> Kur'an'daki pek çok kinayenin kadınlarla ilgili olması, özellikle *na'ce* (koyun) kelimesinin kadınlardan kinaye olarak kullanılması dikkat çekicidir. Bu husus, nüzul dönemindeki Arap toplumu na ait ataerkil tasavvurlar ve kalıp yargıların dile yansımaları olsa gerektir.

Diğer yandan pek çok dinî gerçek soyut nitelikli olduğundan bu gerçeklerin düz ifadelerle anlatılması ve anlaşılmasında güçlük söz konusudur. Bu yüzden soyut gerçekleri ifadede sembolik dile başvurmak, tıpkı Ahzab 33/72. ayette olduğu gibi maksadı temsil, tahyil, teşbih gibi lisanî-edebî imkânlarla anlatmak kaçınılmazdır. Bu imkânlar Kur'an'daki birçok kıssada da kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle, Kur'an'da soyut gerçeklerin çarpıcı biçimde dile getirilmesi için tarihî gerçekliği bulunmayan sembolik ve alegorik hikâyeler aktarılmış ve bu hikâyeler Zemahşerî gibi bazı müfessirler tarafından temsil, tahyil, mesel gibi edebî sanatlarla açıklanmıştır. Bununla birlikte, müfessirlerin kinaye ve ta'rizle ilgili bazı görüş ve yorumlarının tartışmaya açık olduğu, dolayısıyla birçok Kur'an ifadesiyle ilgili kinâi anlam takdirlerinin şahsî kanaatler ve çıkarımlara dayandığı da kuşkusuzdur.

Daha önce söz edildiği üzere, Ahzâb 37/27. ayetteki *arzan lem tetaûhâ* ifadesi Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr tarafından "kadınlara sahip olmak, onlarla cinsel ilişkide bulunmak" manasında "çok güzel bir kinaye" diye nitelendirilmiş, Ebû Hayyân el-Endelüsî ise bu izahı tefsir bidati olarak değerlendirmiştir. Bazı âlimlerin "çok güzel kinaye" değerlendirmesinin başka âlimlerce "tefsir bidati" olarak görülmesi veya en azından bir müfessirin kinayeye hamlettiği bir Kur'an ifadesinin diğer bazı müfessirlerce mecaz veya istiare kapsamında mütalaa edilmesi, klasik belagat ve tefsir kitaplarındaki kinaye ve ta'riz yorumlarının isabetlilik açısından tahkike muhtaç olduğunu gösterir. Bunun tahkikini yapabilmek ise en başta söylediğimiz gibi Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Arap toplumunun dil ve kültür dünyası hakkında titiz ve derinlikli araştırmalar yapmayı gerektirir.

## Bibliyografya

- Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, Beyrut 1994.  
 Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Beyrut 2006.  
 Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhîru'l-Belâğa*, Beyrut trs.  
 Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalâhâti'l-Belâğiyye*, Beyrut 1996.  
 Ahmet Önkâl-Nebi Bozkurt, "Deve", *DİA*, İstanbul 1994.  
 Avram Galanti, "İbranicenin gelişmesine Arapçanın Katkısı", *Sadeleştirilenler: Nurettin Ceviz-Musa Yıldız, Nûsha Şarkıyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 16, Ankara 2005.  
 Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut trs.  
 Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002.  
 Cemâleddîn el-Kâsimî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, Beyrut 2003.

105 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 1999, II. 142.

- Cemâleddin İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Şârika 2006.
- Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Ebû Abdillâh Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, Beyrut 2004.
- Ebû Ali et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.
- Ebû Ali İbn Reşîk, *el-Umde*, Beyrut 1982.
- Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmîu'l-Beyân*, Beyrut 1999.
- Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs.
- Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ*, Beyrut trs.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhîd*, Beyrut 2005.
- Ebû İshâk es-Sa'lebî, *Arâisü'l-Mecâlis*, Kahire 1301.
- Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Beyrut 2004.
- Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, Beyrut 2005.
- Ebû Muhammed el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, Beyrut 1995.
- Ebû Muhammed İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, Beyrut 2001.
- Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, Beyrut trs.
- Ebû Saîd ed-Dârimî, *Nakzü Osmân b. Saîd ale'l-Merisî (er-Red ale'l-Merisî)*, Riyad 1999.
- Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, Kahire 1954.
- Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, Beyrut 2000.
- Ebû'l-Abbâs el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luġa ve'l-Edeb*, Beyrut trs.
- Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, Beyrut 1987.
- Ebû'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Kum 1372.
- Ebû'l-Hasen el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut 2007.
- Ebû'l-Hasen el-Vâhidî, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, Beyrut 1994.
- Ebû'l-Kâsım Ca'fer b. Mansûrü'l-Yemen, *Kitâbü'l-Keşf*, Beyrut 1984.
- Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut 1977.
- Ebüssuûd el-İmâdî, *İrsâdü'l-Aklî's-Selîm*, Beyrut 2010.
- Fahreddin er-Râzî, *İsmetü'l-Erbiyâ*, Kahire 1986.
- Ferhat Koca, "Kinaye (Fıkıh)", *DİA*, İstanbul 2003, XXVI.
- Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fi Ulûmi'l-Belâġa*, Beyrut 1980.
- Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara 2001.
- İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzil*, Beyrut 2005.
- İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırru'l-Fesâha*, Kahire 1952.
- İmriü'l-Kays, *Yedi Askı*, çev. Şerafettin Yalçkaya, İstanbul 1985.
- İrfân Mitracî, *el-Câmi' li Fünûni'l-Luġati'l-Arabiyye*, Beyrut 1987.
- İsmail Durmuş, "İrdâf", *DİA*, İstanbul 2000.
- İsmail Durmuş, "Kinaye", *DİA*, İstanbul 2003.
- Kâdî el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, Beyrut 2003.
- M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul 1989.
- Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, Meşhed trs.
- Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethü'l-Kadir*, Beyrut trs.
- Muhammed Hüseyin et-Tabatabâi, *el-Mizân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.
- Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, Küveyt 1976.
- Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakûm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut trs.
- Nebi Bozkurt, "Künye", *DİA*, Ankara 2002, XXVI.
- Râġib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, Kahire 1970.
- Sa'deddin et-Teftazânî, *el-Mutavvel*, Beyrut 2007.
- Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, Kahire 1939.

## HAKİKAT VE MECAZIN BELİRLEYİCİSİ MÜFESSİRDİR

### -Günümüz Tefsirinde Mecazın İmkânlarından İstifade Edilmesi-

İsmail ÇALIŞKAN\*

#### ÖZET

Mecâz, edebi anlatımda başvurulan önemli bir üsluptur. Bu enstrüman Kur'an'da sıkça kullanılmış, mecâzî ifadelerin yorumunda ise anlam genişliği ve mesaj çeşitliliği aranmıştır. Mecâzî ifadelerin sağladığı bu imkân geçmişte olduğu gibi günümüz tefsirinde de yerini almıştır. Her ne kadar dilciler bir ifadenin mecâz sayılabilmesi için şartlar ve özellikler belirlemişlerse de hakikât-mecâz, yorumculara göre değişkenlik arz etmiştir. Bu çalışmada mecâzî ifadelerin yoruma tabi tutulmasının tarihi kökenine kısaca değinilmiş, günümüz tefsirinde ise zaman zaman kabulü zor sonuçlara ulaşıldığı böylece tartışmanın daha fazla alevlendiği gösterilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** tefsir, dil ve anlatım, anlatım üslubu, hakikât, mecâz, alegori, Kur'an Mesajı

#### THE DETERMINER OF TRUTH AND METAPHOR IS MUFASSIR/ EXEGETIST

#### -TO BENEFIT FROM FACILITIES OF METAPHOR IN THE CONTEMPORARY TAFSIR/EXEGESIS-

#### ABSTRACT

Metaphor is an important style in the literary expression. This method was used in the Qur'an frequently; and the width of meaning and variety of message were sought in the interpretation of metaphorical expressions. This facility that was provided by metaphorical expressions provided has taken its place in tafsir/exegesis today as had in past. Although linguists determined some conditions and characteristics for an expression to be considered as metaphorical, the truth and metaphor showed variability according to interpreters. This article briefly refers to the historical roots of interpretation of metaphorical expressions briefly, and shows there are conclusions difficult to accept in today's exegesis works today thus the debate rekindles much more.

**Key words:** tafsir/exegesis, language and expression, style of expression, truth, metaphor, allegory, The Message of The Qur'an

## GİRİŞ

Dil bir insani olgudur ve o insanın en başta gelen iletişim aracıdır. Kur'an da bir dil ile insana hitap etmiş, muhatapların dilinin temel ve genel üsluplarını bünyesinde barındırmıştır. Zira o, insana inmiş ve insanla doğrudan iletişime geçmek istemiştir.

\* Prof. Dr. Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fakültesi Tefsir AB. Dalı öğretim üyesi, icaliskan25@gmail.com

Bazı kelimelerin *hakikât* ve *mecâz* olmak üzere iki anlamı vardır. *Hakikât*, bir kelimenin otaya çıkışında konulan, söylendiğinde ilk akla gelen ve o dili konuşanların üzerinde uzlaştığı (*el-muvâda'a es-sâbika*) yaygın anlamıdır. Bu tür ifadeler için Arapça'da *zâhirî*, *lugavî*, *vad'î*; Türkçe'de ise *düz*, *temel*, *asıl*, *gerçek* kelimeleri kullanılır. *Mecâz* (Türkçe *yan*, *ikincil*, *aktarmalı*) yani, kelimenin veya sözcüğün asıl anlamının dışında delalet ettiği başka bir anlamdır.<sup>1</sup> Bir kelime keyfi bir şekilde hakikât ya da mecâz diye tespit edilemez. Bunun için biri *muvâda'a* diğeri de konuşanın kastının bilinmesi olmak üzere iki şarttan bahsedilir. Konuşanın neyi kastettiği de ya akli delil veya lâfzî delille bilinir.<sup>2</sup> Yan anlamlar (deyimler, teşbihler, kinâyeler, temsiller, mecâz ve istiâre) yorumlayıcı, duyguları ifşa edici, açık veya kapalı olarak değerlendirici, yumuşatıcı, kolaylaştırıcı özellikleri ile anlatıma farklı nitelik katar. Kavramlar da lafzın aslı delaletinden farklı bir içerik kazandıkları için mecâza dâhil edilebilmektedir. Bu genel veya lugat anlamındaki mecâzdır. İstılahta ise söz sanatı olan mecâzdır ki *istiâre*, *mecâz-ı mürsel* (*mecâz-ı lugâvî*) ve *mecâz-ı akliyi* kapsamaktadır. Dilelerin *hakikât-mecâza* ilişkin bu ayrımı, Kur'an ifadeleri için de geçerli kabul edilmiştir.<sup>3</sup>

Arap dilinin anlatım üslupları içinde mecâz önemli bir unsurdur. Araplara Arapça inen bir kitabın dilin bu önemli üslup özelliğini kullanmaması düşünülemez. Nitekim Kur'an'ın en muhteşem anlatımları bazen mecâzî ifadeler olmuştur. Esasında bu özellik sadece Kur'an'a has bir şey de değildir. Mecâz üslubu, dinin her zaman başvurduğu bir anlatım yöntemidir ve bu yüzden ki o, sadece Kur'an'da değil kutsal metinlerin hepsinde ve tabii ki Kitab-ı Mukaddes'te ihmal edilmemiştir. Aziz Klement (ö. 95), Kitab-ı Mukaddes'in üslup yönünden garip bir görüntü sergilemesi ve Tanrı'yla ilgili antropomorfik tasvirler içermesi sebebiyle, mutlaka alegorik (sembolik) yöntemle yorumlanması gerektiğini söylemiştir.<sup>4</sup>

Kur'an'da teşbih, mecâz, kinâye formlarına yer verilerek dolaylı dil kullanıldığı gibi, "Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasın-

- 1 el-Hatîb el-Kazvîni, *el-İdâh fi Ulûmi'l-Belâğa*, şerh ve tah.: M. Abdulmunim Hafâcî, Beyrut 1993, V,4-11; Muhammed Hüseyin Ali es-Sağîr, *Mecâzu'l-Kur'an: Hasâisuhu'l-fenniyye ve Belâgatuhu'l-Arabîyye*, Darul-müerrihi'l-arabi, Beyrut, ty, s. 6, 15-24, 35, 57 vd.; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara 1990, III,184.
- 2 Açıklamalar için bkz.: Kâdi Abdulcebbâr, *el-Muğni (İ'câzu'l-Kur'an)*, tah.: Emin el-Hülî, Kahire, ty., XVI,200-201, 347-60, 367-68; Ebu'l-Velîd İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fî mâ beyne'l-Hikmeti ve's-Şerîati mine'l-İttisâl*, tah.: M. Ammara, Kahire ty., s. 31-32; Ebu'l-Velîd İbn Rüşd, *el-Keşfu 'an Menâhici'l-Edille fi 'Akâidi'l-Mille*, takdim ve şerh: M. Âbid el-Câbirî, Beyrut 2001, s. 205-208; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr -Dirâsetün fi Kadîyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'an İnde'l-Mutezile*, Beyrut 1982, s. 122, 181.
- 3 Kur'an'ın doğal dili ve mecâz için bkz.: Bedruddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut ty., II,254-315; Celaluddin es-Suyûti, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, İst. 1978, II,47-54; Muhammed Hüseyin Ali es-Sağîr, *Mecâzu'l-Kur'an*, s. 7 vd.; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, s. 93 vd.; Hikmet Akdemir, "Kur'an-ı Kerim'de Mecâzın Varlığı Problemi", *Harran Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı IV, Şanlıurfa 1998, s. 59-90; Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara 2006, s. 138.
- 4 Necdet Çağıl, *Din Dili ve Mecâz -Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, İz Yayıncılık, İst. 2008, s. 21 vd, 23.

dan ve yahut da bir elçi göndererek izniyle dilediğini vahyettirmesi suretiyle konuşur.”<sup>5</sup> ayetinin delaletiyle de Allah Teala vahyi dolaylı bir yolla insana ulaştırmış, yani insan ile dolaylı konuşmuştur. Vahiy vakıasının bu yolla gerçekleşmesi, dilinin de dolaylı bir anlatım üslubunu seçmesi, insanın Yaraticısı ile kolayca iletişime geçmesi ve bildirimleri alabilmesini sağlar. Yine dolaylı bir dili tercih etmesi, Allah'ın gaybi meseleleri insanlara anlayabilecekleri seviyede anlatmayı, bazı konuları daha iyi vurgulamayı ve zihinlerde olumlu imaj bırakmayı murad ettiğini düşündürür.

Kur'an'ın nüzulünden itibaren dolaylı anlatımlar insanların dikkatini çekmiş, yer yer onlar hakkında konuşmaktan ve yorumundan çekinilmiş olursa da sahabe dâhil her devirde onların yorumu yapılmıştır. Bu bağlamda Kur'an'da mecâz ifadelerin olup olmadığı tartışması,<sup>6</sup> tarihte kalmış olsa da hangi ifadelerin mecâz kapsamına girdiği, bunları yoruma tabi tutmanın sınırlarının neler olduğu münakaşası devam etmekte, ifadelerin yorumu müfessirlerin tercihinine göre değişmektedir. Bu mevzuda asıl tartışma, onların yorumlanması değil, hangi tür ifadelerin, nasıl ve nereye kadar yorumlanacağına dairdir.<sup>7</sup> Her ne kadar dilciler bir ifadenin mecâz sayılabilmesi için şartlar ve özellikler belirlemişlerse de nihai karar yorumculara kalmış, sonuçta farklı değerlendirmeler ortaya çıkmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, mecâz olarak kabul edilen ifade ve ayetler hakkında yapılan yorumlarda aşırıya kaçılarak ve gereksiz izahata girilerek, lâfzen, dinen ve aklen mümkün olmayan çıkarımlara varılmamasıdır. Ne yazık ki, geçmişte olduğu gibi günümüz tefsirinde de bu tür ifadelerin bazen aşırıya varan tefsir ve te'vili yoluna gidilmekte, ayetin maksadını aşmaya ya da istismara gitmeye<sup>8</sup> cesaret bile edilebilmektedir. Kur'an yorumunda cesareti müfessirin vazgeçilmez niteliği olarak görmekle birlikte kutsal bir metne ilişkin yorum ve çıkarımlarda aşırılığa yer olmadığını belirtmeliyim. Bu yazıda mecâz ifadelerin nasıl yorumlandığını, yorumsama ilkelerinin olup olmadığını ve bu konuda günümüz tefsirinin öncekilerle farkını göstermeye çalışacağız. Bu çerçevede günümüz tefsiri örneği olarak Muhammed Esed'in yorumlarına başvuracağız.

## I. İfadelerin Hakîkât-Mecâz Ayrımının Kökleri

Sahabe ve tabiun, İmam Malik, Süfyân Sevrî, Evzaî ve Şafî gibi âlimler *hakîkât* ve *mecâz*dan bahsetmemişlerdir. Sözü'n böyle bir ayrıma tabi tutulması hicri üçüncü asırdan sonradır. Mecâzdan ilk söz eden Ebu Ubeyde'dir. Ahmed b. Hanbel'in *er-Redd 'ale'l-Cehmiyye* isimli eserinde Kur'an'da mecâz bulunduğu dair ifadeler

5 42 Şûrâ 51.

6 Tartışmanın lehinde ve aleyhinde iki çalışma için bkz.: Abdulazim İbrahim el-Mutîni, *el-Mecâz fi'l-luga ve Kur'âni'l-Kerîm beyne mücevvizihî*, Mektebetu Vehbe, Kahire t.y., s. 35 vd.; Muhammed el-Emin el-Muhtâr el-Cekenî eş-Şinkîti, *Men'u cevâzi'l-mecâz fi'l-menzil li't-taabbüd ve'l-i'câz*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ty., s. 10 vd.

7 Kimi müfessirlerin mecaz dediğine bir diğerinin hakikat dediğine ya da tersinin vaki olduğuna örneklerle bkz.: Muhammed Hüseyin Ali es-Sağîr, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 96-105, 117-19, 132-38, 161-64; Çağıl, *Din Dili ve Mecaz*, s. 30 vd.

8 Çağıl, *Din Dili ve Mecaz*, s. 43, 48, 123.

bulunur. Öte yandan Kur'an'da, hadiste ve hatta sözlükte dahi mecâzın olmadığını savunan kimseler vardır.<sup>9</sup>

Yukarıdaki ifadeler, Kur'an'da mecâz olgusunun oldukça geç devirde konuşulmaya başlandığını iddia etmektedir. Bu iddia edebi bir üslup olarak mecâzın tanımı ve şartlarının ciddi bir biçimde konuşulmaya başlanması için doğru kabul edilebilir. Gerçekte mecâz ve diğer edebi formların tam olarak ilk defa kabulü ve kurallarının tespiti, buna bağlı olarak Kur'an'da edebi mecâzın varlığının ispatı Seyyid Şerîf er-Radî (ö. 407/1016)<sup>10</sup> tarafından yapılmıştır.<sup>11</sup> Buna karşın ayetlerin mecâzî yorumu fiilen sahabeye hatta Hz. Peygamber'e kadar gitmektedir. Mukatil b. Süleyman (ö. 150/), tefsirinin mukaddimesinde Kur'an metninin *muhkem-müşâbih*, *mübhem*, *izmâr*, *takdim-te'hir*, *hâss-âmm* gibi ifade tarzlarını bünyesinde barındırdığını söyler.<sup>12</sup> Ebu Ubeyde (ö. 207/822) tarafından kaleme alınan *Mecâzu'l-Kur'an* ise kelimelerin lügat manaları ve Araplarca kabul görmüş olan dil üsluplarını yansıtmakla meşhur olmuştur.<sup>13</sup> Bunlar, Kur'an'ın tek boyutlu bir metin olmadığını erken dönemde fark edildiğini ima ettiği gibi, öncekilerin Kur'an mecâzlarını dilin bir olgusu olarak aldıklarını sonrakilerin ise onu Kur'an'ın edebi sanat üstünlüğünün ispatı sadedinde değerlendirdiklerini gösterir.

O halde Hz. Peygamber, sahabe ve tabiin âlimlerinin mecâzî ve işarî yorumlarını örnekleriyle görelim. Mesela sahabe, 'Siyah ipin beyaz ipten ayrılması'<sup>14</sup> ifadesinin maksudını anlamayınca Hz. Peygamber, bunu, 'ortalığın aydınlanmaya başlaması' şeklinde açıklamıştır.<sup>15</sup> Sahabeden İbn Mesud, Nur suresi 35. ayetteki temsili anlatımı mecâz olarak almış ve 'Onun nurunun misali'nin 'kalbine iman ve Kur'an yerleşmiş mümin'i anlattığı hatta mashaftaki bu yazımın *مَثَلٌ نُورًا لِّلْمُؤْمِنِينَ* olması gerektiğini söylemiştir.<sup>16</sup> Ubey b. K'ab da 'Onun nurunun misali'ni 'kalbine iman ve Kur'an yerleşmiş mümin', 'lamba'yı 'müminin kalbinde yanan iman ışığı', 'kandil'i 'insan', 'fanus'u 'insanın göğsü', 'mübarek ağaç'ı 'ihlâs' diye yorumlamıştır.<sup>17</sup> İbn Abbas ise aynı ayetin yorumu hakkında Kabû'l-Ahbâr'dan bilgi istemiş, o da Lambanın 'Hz. Peygamber'in kalbi', cam ve inciden bir yıldızın 'Hz. Peygamber'in karnı', yağın

9 Ahmet Şerbâsî, *Hz. Peygamber'den Günümüze Tefsir Ekolleri*, çev.: M. Özcan, Özgü yay., İst. 2010, s. 59.

10 Seyyid Şerîf er-Radî el-Musevî Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin b. Musa el-Alevî'nin eseri *Telhîsu'l-beyân fi Mecâzâtî'l-Kur'an* (Beyrut 1986)'dır.

11 Muhammed Hüseyin Ali es-Sağîr, *Mecâzu'l-Kur'an*, s. 29; İsmail Durmuş, "Mecâz", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII,218 vd.

12 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, tah.: Ahmed Ferid, Daru'l-kütübîl-ilmîyye, Beyrut 1424/2003, I,22.

13 Fazıl Hasan Abbas, *et-Tefsîr: Esâsiyyâtuhu ve İtticâhâtuhu*, Mektebetu Dendis, Amman 1426/2005, s. 236.

14 2 Bakara 187.

15 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmî'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, tah.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire 1422/2001, III,249-250.

16 İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tah.: Esad Muhammed et-Tayyib, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut 1419/1999, VIII,2596.

17 Taberî, *Câmî'u'l-Beyân*, XVII,298 vd.; İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII,2595-96; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-Azîm*, Mektebetu Daveti'l-İslamiyye, Kahire 1400/1980, III,289-90.



ışık vermesi ve ışığın parıldamasının ise 'onun dini tebliğ etmesi' anlamına geldiği cevabını vermiştir.<sup>18</sup> Aşağıda ele alacağımız Kur'an Mesajı'nda da bu ayet sahabe ve onlardan sonraki birçok tefsirde olduğu gibi temsili anlatım olarak kabul edilmiştir. İslam ilim-kültür tarihinde yaygın olan bu tarz, basit bir anlama meselesi değil, insan-evren-tanrı tasavvurunun ayet aracılığıyla resmedilmesidir. Öte yandan bu örnekler, ayetin lafzının bu tür anlamalara açık ve müşkil yapısı nedeniyle, aynı devirde yaşayan mufessirlerin bir ayet üzerinde ne kadar farklı mecazi yoruma gidebildiklerini de gösterir.

Tabiine gelince, teşbihi ifadelerin mecâzî tevli Mucâhid (ö. 103/721) ile başlatılır, Kur'an'ı dirayet ve re'y ile ilk tefsir edenin o olduğu söylenir.<sup>19</sup> Sahabenin yorumları göz ardı edilirse bu doğrudur. Bir başka örnek de şudur: Hz. Peygamber'e ilk inen ayetlerden birisi olan Müddesir suresi 4. ayetinde, lâfzen "Elbiseni temizle وَتِيَابَكَ فَطَهِّرْ" denmektedir. Bazı sahabe ve tabiin lâfzî manayı tercih ederken, başta İbn-i Abbas olmak üzere tabiinden birçok kişi, 'Günahtan temizlen', 'Elbiseni günaha bulaştırma' gibi manalar vermiş, bunu da Arapların bu sözü, 'günahtan uzak durmak' anlamında zaten kullandıkları bilgisi ile desteklemişlerdir. Mucâhid ise bunu 'amelini islah et' manasına almıştır.<sup>20</sup> Bakara suresi 65. ayette, "Siz Cumartesi yasağını tanımayıp haddi aşanları kesinlikle bilmektesiniz. Bu yüzden onlara, 'aşağılık maymunlar olun' dedik." şeklinde ifadeyi, İsrailoğullarının gerçekten maymun olmayıp sadece kalplerinin değiştirildiğini söylemiştir. Bu yoruma delil olarak da, "Tevrat'ı taşımakla yükümlü olup da onun hakkını vererek taşımayanların hali, ciltlerce kitaplar taşıyan eşeğin hali gibidir."<sup>21</sup> ayetinde görevini yerine getirmeyen Yahudiler'in 'yük taşıyan eşeklere' benzetilmesini getirmiştir. Dahhâk ayetin zahiri manasına hükmetmiş, Taberî (ö. 310/922) de Mucâhid'i, yorumunun Kur'an'ın zahiri delaletine aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir.<sup>22</sup> Fakat Dahhâk diğer sahabe ve tabiinin aksine *elif lam mim* harflerinin her birinin bir anlamı olduğuna işaretle bu harflerin, "Ben Allah'ım ve bilirim" manasına geldiğini söyleyerek<sup>23</sup> uygun gördüğü yerde mecâza meyletmiştir.

Yukarıdaki veriler, mecâzî yorumların başlangıcı hakkında bir fikir verebilecek miktardadır. Şu halde diyebiliriz ki ilk zamanlardan itibaren, ayet lafızlarının zahiri manası, kast edilen manaya uzak görüldüğünde ve açıklayıcı

18 İbn Ebi Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII,2595-2603; Ali b. Muhammed el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lubâbu't-Te'vîl fi Me'âni't-Tenzîl (Kitâbu Mecmû'atun mine't-Tefsîr* içinde), İstanbul 1320, VI,399.

19 Fuat Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, Arapçaya terc.: M. Fehmî Hicâzî, Riyâd 1991, I,60, 70; Suud b. Abdullah el-Fenisân, *İthilâfu'l-Müfessîrin -Esbâbuhu ve Âsâruhu*, Riyad 1997, s. 40; M. Zeki Duman, "Tabiun Döneminde Tefsir Faaliyeti", *Erciyes Ü. İlahiyat Fak. Derg.*, sayı 4, Kayseri 1987, s. 218-19; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2003, s. 97-98.

20 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, XXIII,405-410.

21 62 Cuma 5.

22 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, II,64-65.

23 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I,23; Ebû'l-Kasım Dahhâk b. Müzâhim el-Horasânî, *Tefsîrû'd-Dahhâk*, cem-dirâse-tahkik: M. Şükrî Ahmed ez-Zaviyetî, Dârü's-Selâm, Kahire 1999/1419, I,143.

bir nass da olmadığına söz konusu lafızlar temsil veya teşbih kabul edilmiş ve onlara mecâzi manalar yüklenmiştir. Bu biraz da kaçınılmaz bir durumdur. Maksadımız bunu göstermek olduğu için mevzunun teorik kısmına ve yapılan yorumların tahlil ve tenkidine girmiyoruz. Tefsirin henüz yeşermeye başladığı bir devirdeki bu durum, sonraki devirlerde telif edilen tefsirlerde mecâza ne kadar çok başvurulduğuna ve onun imkânlarından ne derecede istifade edildiğine dair bir fikir verebilir. Bu mevzu sadece tefsirle ilgili olmayıp mezhepler arasındaki çeşitli konular hakkında önemli görüş ayrılıklarında da rol oynamıştır.<sup>24</sup> Bu uzun devreyi bir kenara bırakarak günümüz tefsirinde mecâz meselesi üzerinde durmak istiyoruz.

## II. Muhammed Esed'in Mecâz Anlayışı ve Kur'an Mesajı'nda Uygulayışı

### A. Anlama Yönteminde Mecâzın Yeri

Muhammed Esed (ö. 1992), büyük bir emek sarfettiği eserini 'mesaj' kelimesi ile kayıtladı: *The Message of The Qur'ân (Kur'an Mesajı)*. *Message (mesaj)* lâfzının mecâzi çağrışımları nedeniyle bu isim, Kur'an'ın insanlara dolaylı olarak bir şeyler anlattığını ima etmektedir. Bu isimlendirme, ister indiği dönemle sınırlı olmayıp bütün zamanlara bir şeyler söyleyen anlamında, isterse zahiri anlamların esasında söylemek istediklerinin başka şeyler olduğu anlamında olsun fark etmez. Kitabın ismi bir yana günümüzde mecâzın imkânlarından en iyi yararlanan ve onlardan kendince mesajlar çıkaran müellif Esed'dir. Onun bu kavrama yüklediği anlama ve bu çerçeveye dâhil ettiği ifadeleri nasıl yorumladığına geçmeden önce Kur'an'ı anlama yönteminde ve çeviri kuramında dayandığı temel prensiplere göz atalım:

- 1- Kur'an dilinin vahiy dönemdeki orjinal halini esas almak
- 2- Mecâzın imkânlarından yararlanmak
- 3- İcâzı dikkate almak
- 4- Ku'an kelimelerinin zamanla kavramlaşarak daha özel bir alanı anlatan anlamlarına (kurumsallaşma) itibar etmemek.
- 5- Kur'an bütünlüğünü gözetmek
- 6- Bağlama riayet etmek
- 7- Arka planı göz önünde bulundurmak
- 8- Saf tarihsel bakış açısını terk etmek
- 9- Üslûbu ve söylemi güncelleştirmek<sup>25</sup>

24 Konu hakkında geniş bilgi için bkz.: Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, s. 164 vd; Durmuş, "Mecaz", XXVIII,218 vd.; İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 1. baskı, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012, s. 91 vd; Zeynep Gemuhluoğlu, "İslam Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Bahsedilebilir mi?: İlk Dönem Kelam ve Dil Alimlerinde Din Dili-Mecaz/Şiir-Mecaz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Marmara Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 36 (2009/1), ss. 109-134.

25 Bu prensiplerin izahı için bkz.: İsmail Çalışkan, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidî*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009, s. 55-62.

*Mecâzın imkânlarından yararlanma* prensibi, hem Kur'an dilinin vahiy dönemdeki orijinal halini esas alma prensibinin devamı hem de muhkem-müteşâbih taksiminin uygulaması niteliğindedir ve Esed bu prensibi mümkün olan her fırsatta kullanmıştır. Ona göre, Kur'an'ın anlatım üslubundan hareketle kelime ve ifadelerin mecâz olarak anlaşılması bazen bir tercih bazen de zorunluluktur. Onun Râzî'den (ö. 606/1209) mülhem<sup>26</sup> örneği şudur: Hz. Peygamber hakkındaki *müzzemmil* ve *müddessir* tanımlamaları, lâfzî ve mecâzî anlamaya müsaittir. Fakat Müzzemmil suresi 17. ayetteki *yec'alu'l-vildâne şibâ* ifadesini, Arapça'nın kadim kullanımındaki gibi, 'korkunç olaylarla geçen gün' için mecâz olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü 'Kur'an öğretisine göre çocuklar suçsuz -yani, yaptıklarından dolayı sorumsuz- sayılır, bu nedenle hesap gününün dehşetinden ve azabından uzak tutulurlar'.<sup>27</sup>

Esed, meal ve tefsirde sanat dilini yoğun bir şekilde kullanmıştır. Muhtevası bu bakımdan zengin olan *Kur'an Mesajı*'nda mecâz formunda kabul ettiği ifadelerin yorumları oldukça dikkat çekmektedir. O, hakikât ve mecâz ayrımında çoğunlukla klasik kaynaklarla paralel görüştedir, genellikle de başarılı sonuçlar elde etmiştir. Fakat kimi mecâz ifadelerle yüklediği yorumsal anlam ile mecâz ihtimali zayıf kimi ifadeleri bu forma sokmaya çalışması onu diğerlerinden ayıran yanıdır. Bu arada *Kur'an Mesajı*'ndaki hakikât-mecâz tasnifine dayalı yorumları okurken iki noktayı dikkate almak gerekir. Birincisi, malum olduğu üzere konu çok karmaşıktır, yukarıda belirttiğimiz üzere mecâz, deyim ve kinâye hakkında dilciler ve tefsirciler arasında bir ittifak yoktur. Klasik tefsirciler ile son dönem dil anlayışlarından etkilenen tefsirciler de bu konu üzerinde müttefik değildir. Bu farklılık dile ve kültüre olan hâkimiyet ve ünsiyet kadar ayetlerin insan zihninde ve duygularında doğurduğu algı ve bakış açılarından da kaynaklanır.<sup>28</sup> İkincisi, Arapça ve İngilizce'deki dil üslupları, söz sanatları ve onlara ait kavramların farklılığıdır. Örneğin belağattaki *mecâz* (*mecâz-ı mürsel*, *mecâz-ı aklî*, *mecâz-ı lügavî/istiâre*), *teşbih*, *temsîl*, *kinâye* ve bunların alt birimlerinin çoğunun İngilizce'de aynen karşılıkları yoktur. O, belağat kapsamında gördüğü sanatlı ifadelerden *mecâzî*, *metaphor*, *figurative*, *tropical*, nadiren *spiritual*; hakikâtî *literal*, *linguistic*, *primary*, *original*, *physical*, *positive*; kinâyeyi *metonym*, teşbihi *allegory* ve *symbolic*; temsilleri ise *parable* terimleriyle tanımlamış, İngilizce'nin üslup ve söz sanatları uyum sağlamadığı için Arapça'daki *mecâz*, *teşbih* ve kinâyenin alt birimlerini dikkate almamıştır.

Esed, tefsir literatüründe *müteşâbih* (*allegoric* ve *symbolic*) olarak isimlendirilen ifade ve sözcükleri de mecâz kapsamında değerlendirmiştir. Ona göre

26 Fahrudin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut 1990, XXX,162.

27 Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân*, Dar al-Andalus, Gibraltar, 1984, 903-904, 906 (Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı -Meal-Tefsir*, çev.: C. Koytak-A. Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1996, s. 1201, 1204).

Not: Karşılaştıma imkanı için eserin hem İngilizcesinden hem Türkçesinden referans verilmiştir. Bundan sonraki dipnotlarda eser ismi kısaltma ile verilecektir.

28 Krş.: Muhammed Hüseyin Ali es-Sağır, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 96-105, 117-19, 132-38, 161-64.

en genel anlamıyla *müteşâbihât*, 'betimleyici ve tasviri bir tarzda yani doğrudan birçok kelime ile değil de mecâzen ifade edilmiş mana ile anlatılan Kur'an pasajları'dır. Anlamını sadece Allah'ın bildiği gerçek müteşâbih ise, "karmaşıklık sebebiyle doğrudan terimlerle ve önermelerle yeterince ifade edilemeyen, detaylı ifadeler dizisi olarak değil de genel bir zihinsel imaj ile sadece sezgiyle kavranabilen şeyi betimleyici ve tasviri bir tarzda açıklamak"tır. İlahi kelamın özü (*ummu'l-kitâb*) olarak tanımlanan *muhkemât* ise Kur'an mesajının temelini oluşturan ana ilkeleri özellikle ahlakî ve sosyal öğretileri kapsar. Bunlar, 'kendinde ve kendiliğinden açık mesajlar'dır. Dolayısıyla *müteşâbihât*, anlamı açık ilke ve öğretiler ışığında doğru anlaşılabilir. Allah'ın Zatu, fiilleri, ahiret hayatı, yaratılışa ilişkin birçok ayet ancak müteşâbih manada anlaşılabilir. Bunlara müteşâbih/teşbih (*allegory*), sembol (*symbol*), mecâz (*metaphor*), kinâye (*metonym*) veya temsil (*parable*) yoluyla anlam verilmezse Kur'an ruhuna aykırı davranılmış olur.<sup>29</sup> Onun, en netameli ve tartışmalı konulardan birisini Kur'an'ı anlamada temel ilke haline getirmesi işte bu şekildedir.

#### B. Kur'an Mesajı'nda Mecâzın İmkânlarının Seferber Edilmesi

Muhammed Esed'in mecâz anlayışını *metaphor*, *figurative* ve *tropical* kelimeleri çerçeveler. Bu üç kavram arasında mahiyet farkı vardır. Metaforda kelimeler ödünç alınmış, teşbih mantığı ile lafzın kendisi kullanılarak başka bir şey kastedilmiştir. Diğer bir ifadeyle lafzın yan anlamının ya da ikincil anlam(lar)ının da ötesine geçilerek bir şeyin söylenip başka bir şeyin kastedilmesi sebebiyle mecâz söz konusudur. Esed, metaforik ifadeleri mealde çoğunlukla lafzen aktarmış, kelimelerin mecâzi uzanımlarını ve varsa kişisel çıkarımlarını açıklama ve yorum kısmında belirtmiştir. Böylece o, okuyucuya alternatifleri görme imkânı da tanımıştır.<sup>30</sup> Mesela, İsrailoğulları'nın Filistin'e girerken Allah'ın onlara yönelik '*hitta* deyin' emri, sadece bu kelimeyi söyleme emri olmayıp her alanı kapsayan olumlu zihinsel tavır göstermelerini isteyen bir mecâzdır. Abduh'un (ö. 1323/1905) da belirttiği gibi,<sup>31</sup> onların kendilerinden isteneni değiştirmeleri, yani bilinçli olarak Allah'ın emirlerini göz ardı ederek kibir gösterisine kapılmaları, olumlu tavır göstermediklerine işaret eder.<sup>32</sup> Benzer şekilde, "Biz onun burnunu damgalayacağız"<sup>33</sup> deyimsel ifadesini, "Biz onu, yakasını kurtaramayacağı bir zillet ile damgalayacağız" diye çevirmiş ve bunun mecâzen 'onu kaçamayacağı bir rezillikle damgalayacağız' demek olduğuna işaret etmiştir.<sup>34</sup> Yine Esed'e göre, 'Ellerini ağızlarına koymak'<sup>35</sup> ifadesi, deyimsel olarak, 'kişinin makul bir öneriyi, mantıklı bir tezle reddetmekte gösterdiği aciziyeti' dile getirir.<sup>36</sup>

29 *Message*, s. 66-67, 989-90 ve ayrıca 4, 450, 452, 464, 584, 709, 827, 936, 972 (*Mesaj*, s. 89, 1329-30 ve ayrıca 4, 600, 602, 617, 776, 942, 1100, 1244, 1300).

30 Örnek için bkz.: 14 İbrahim 22; 21 Enbiyâ 18; 34 Sebe 10, 14; 36 Yâsîn 78; 48 Fetih 2.

31 Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty., 1,324.

32 *Message*, s. 13 (*Mesaj*, s. 17). 2 Bakara 58-59.

33 68 Kalem 16.

34 *Message*, s. 884 (*Mesaj*, s. 1177).

35 14 İbrahim 9.

36 *Message*, s. 372 (*Mesaj*, s. 501).

Mecâzî veya sembolik ifadelerle çevrilmesi beklenen bazı yerleri zâhirî anlamlarıyla ele almış olması, Esed'in bu konudaki esnek yaklaşımının sonucudur. Şu çevirileri onun söz konusu esnek tavrına örnek olarak verebiliriz: 'Sina dağına üzerinize kaldırdık', 'Maymuna ve domuza çevirdik', 'Ne elinin boynuna asılı kalmasına müsaade et, ne de elini (kapasitesinin) son sınırına kadar aç', 'İki elinin takdim ettiği', 'Gözlerimin önünde', 'Kötülük yağmuru tarafından yağmurlanmış', 'kuşların konuşması öğretildi', 'pazunu kardeşinle destekleyeceğiz', 'yürekler gırtlığa geldiği zaman', 'sağ ellerinin sahip olduğu', 'melekler onların yüzlerine ve sırtlarına vuracak'.<sup>37</sup>

Müellifin tercihinine bağlı bu esneklik, deyim olmadığı halde bazı ifadeleri deyimsel anlatıma katarak alanı fazlasıyla genişletmesinde daha doğrusu aşırıya gitmesinde bir kez daha görülmektedir. Bu bağlamda Esed, muhtemelen ayetin bütünlüğü ile uyuşmayacağını düşünerek, bazı deyimlerin zâhirî anlamını vermiş ancak tefsirde deyimsel izahını yapmıştır. Mesela *tukatte'u eydiyehum ve erculehum* ifadesinin deyim olarak mecâzen 'birinin gücünü yok etmek' anlamına geldiğini söyler.<sup>38</sup> Mantıken bu yaklaşım doğru olabilir. Ancak o, benzer ayetlerde, mesela aynı suresinin 38. ayetindeki *kat'u'l-yed* ifadesi için deyimsel bir açıklamaya yer vermeyerek genel kabuldeki zâhirî anlama uymakla kendi tutarlılığını bozmuştur. Öte yandan Âl-i İmrân suresi 49. (ve Mâide 110) ayette Hz. İsa'nın çamurdan kuş sureti yapıp ona üfle-yerek canlandırmasına dair anlatıda geçen *taırrın kader* anlamına geldiğini söylemektedir. Her ne kadar Esed bu kelimenin hem vahiy öncesi Arapça'da hem de Kur'an'da kader anlamında kullanımına dayanıyorsa da kanaatimize göre ayetin bağlamından böyle bir sonucun çıkması son derece zordur. Kısacası *taırrın* maksat kesinlikle 'kader' değildir. O, bu yaklaşımını, ayette 'Allah'ın izniyle ölüleri dirilttiği' kısmını lâfzen çevirdikten sonra dipnotta bunun 'ruhen ölü bir topluma hayat vermek' anlamında mecâz olduğunu belirterek sürdürmüştür.<sup>39</sup> Esed'in bu yaklaşımı, mucizevî olaylara bakışına ve onları mecâzî şekilde te'vil edişine en güzel örneklerden birisidir. Mecâzî ifadeler deyimlerde çokça kullanılmakla birlikte Hz. İsa'nın şahsında tecelli etmiş olan mucizlerin Kur'an'ın geneline uygunluğu ve gerçekleşme imkânı, onların mecâzen yorumlanmasından daha iyi ve gerçekçidir. Demek ki, bu tür Kur'anî ifadelerin mecâzen yorumlanma imkânı olmakla birlikte, Esed'in yaptığı oldukça zorlama bir çeviridir.

37 Sırasıyla ayetler şunlardır: 2 Bakara 63 (ve 4 Nisâ 154); 5 Mâide 60; 17 İsrâ 29; 22 Hac 10; 23 Müminün 27; 25 Furkân 40; 27 Neml 16; 28 Kasas 35; 33 Ahzâb 10; 33 Ahzâb 55; 8 Enfâl 50.

38 3 Mâide 33.

39 *Message*, s. 74 (*Mesaj*, s. 99). Hz. İsa'nın 'çamurdan kuş yapması'nı mecâzen ilk yorumlayanın Abdurrezzak Kâşânî (ö. 730/1329) olduğunu belirten Cullandri, Esed'in bu yorumuna bazı eleştiriler getirmiş o da ona gönderdiği mektupta Kâşânî'nin tefsirini okumadığını bildirmiştir (Bkz.: Rashid Ahmad Jullundhri, "The message of the Qur'an -A New Translation with Explanatory Notes" (book review), *Muhammad Asad (Leopold Weiss)*, (edit: M. I. Chaghatai), I,363-65).

Esed'in figüratif ve tropical saydığı ifadelerin bir kısmı kinâyedir bir kısmı da kinâyeye benzemektedir. Bunlara getirdiği yorumlar, onların ima ettiği şey (*mantûk*) olup bir kısmına tefsirlerde işaret edilmiştir. Allah'ın Yûnus peygamberi balığın karnından kurtararak ıssız ve çorak bir toprağa ulaştırdıktan sonra bodur bir ağacı yeşerterek ona gölge yapmasını sağlaması, mecâzen, O'nun, karanlıklarda kaybolmuş bir kalbin ışığa ulaşmasını ve manevî hayata dönmesini temin edeceği anlamına gelir.<sup>40</sup> İlahi fiillere ilişkin bu tür imalar bir yana insanın davranış ve tavrına yönelik mecâzî bulgular daha özgün gibidir. Söz gelimi, 'Ey imana ermiş olanlar! Sesinizi nebinin sesinden fazla yükseltmeyin'<sup>41</sup> uyarısı, lâfzen Hz. Peygamber'in sahabesine, mecâzen de onlardan sonraki müminlere yönelik olup bir kimsenin kişisel görüş ve tercihlerinin Allah Rasulü tarafından ilan edilen kesin buyrukların üstüne çıkmayacağını dile getirir. Yine Hz. Peygamber'i reddedenler için kullanılan, 'Sana geldiklerinde...' <sup>42</sup> cümleciği, lafzen o dönemdeki inkarcıları, mecâzen de her zaman onu düşmanca eleştirenlerin onun kişiliğine ve öğretilerine yönelik entelektüel yaklaşımlarını kastetmektedir. Tropical ifadelerden *ribâtu'l-hayl*, 'bütün askeri hazırlıklar'a;<sup>43</sup> *ulû'l-erhâm*, 'birbiriyle çok yakın ve dost olan tüm müminler'e;<sup>44</sup> *ahsenet fercehâ*, 'yasak veya kınanmış olan şeyden kaçınma'ya;<sup>45</sup> *avret*, 'manen ve ruhen uluorta açığa vurulmaması gereken hususlar'a;<sup>46</sup> *fîrâş* 'karı veya koca'ya;<sup>47</sup> *el-felag*, 'belirsiz bir dönemden sonra hakikâtin ortaya çıkışı'na<sup>48</sup> işaret etmektedir.

Aralarındaki mahiyet farkından hareketle *tropical* ile *metaphor* arasındaki farkı örnekle gösterelim: Târik suresinin 1-3. ayetleri şöyledir: "Göğe ve târika andolsun! Târikin ne olduğunu sen nereden bileceksin? O, parlayan yıldızdır." Hem lafza ve bağlama en yakın hem de ilk muhatapların zihninde canlanan anlam bu olmalıdır, böyle de anlaşılmıştır. Esed ise *târik* kelimesinin 'bir şeye vurdu, bir şeyi dövdü' anlamından hareketle onun mecâzen (*tropically*) 'gece gelen bir şey (veya bir kimse)yi' gösterdiğini, çünkü gece eve gelen kimsenin kapıyı çalacağını söyler. Bu genel ya da lügat anlamındaki mecâz (*tropic*)dir. İstilahî mecâz olarak (*metaphor*) '*târik*, felaketin ve sıkıntının derin karanlığında bunalmış bir insana zaman zaman gelen semavî bir teselli veya belirsizliğin karanlığını gideren anî, sezgisel bir aydınlanmayı; nihayet, adeta insanın kalp kapılarını çalan ve böylece hem teselli hem de aydınlanma fonksiyonlarını gören ilahî vahyi ifade eder'.<sup>49</sup> Buna göre o, söz konusu ayetleri kevnî bir hadisenin vurgulanmasından ziyade, beşerî varo-

40 37 Saffât 139-146, *Message*, s. 691 (*Mesaj*, s. s. 920).

41 49 Hucurât 2.

42 58 Mücâdele 8.

43 *Message*, s. 249 (*Mesaj*, s. 336).

44 *Message*, s. 253 (*Mesaj*, s. 341-42).

45 *Message*, s. 500 (*Mesaj*, s. 662).

46 *Message*, s. 546 (*Mesaj*, s. 721).

47 *Message*, s. 832 (*Mesaj*, s. 1104).

48 *Message*, s. 986 (*Mesaj*, s. 1324).

49 *Message*, s. 944 (*Mesaj*, s. 1254).

luş süreçlerine ilahi katkıları hatırlatan mesaj olarak kabul etmektedir. Bu yüzden surenin başlangıcını yemin olarak almamış, ayrıca 4. ayeti öncekilere bağlayan bir sebep bağlacı ekleyerek ilk dört ayeti tek pasaj halinde çevirmiştir: “Düşün gökleri ve gece vakti geleni! Gece vakti gelenin ne olduğunu sana bildiren nedir? O, (hayatın) karanlığını delip geçen yıldızdır. (Zaten) hiçbir insan korunmasız değildir.”

Lafızların ima ile insan iletişiminde daha etkin rol oynaması, mecâzî (*metafor*) dilin vazgeçilmez aracı haline getirmiştir. Arapça bu bakımdan zengindir, bu durum Kur'an'a da yansımıştır. Sözelimi, ‘Evlere kapılarından girin’ ifadesi, lâfzî anlamı taşımakla beraber, Arapların zihinlerinde geçmişten beri kurguladığı ve bu söz söylendiğinde hemen çağrıştırdığı şey, ‘bir probleme doğru dürüst yaklaşmak’tır. Bu bağlamda ayet, *gerçek dindarlığın* sadece dini vecibelerle sınırlı tutulmayarak bütün eylemlere Allah bilinci (*takvâ*) kapsamında girilmesi gerektiğine işaret eder.<sup>50</sup> Müşriklerin Kabe’deki tapınmalarına ilişkin anlatıda da aynı durum vardır:

Bazı erken dönem otoriteleri, ıslık ve el çırpmaların eşliğinde Kâbe’nin çevresinde yapılan dansların İslam öncesi dönemde Araplar tarafından fiilen uygulanan başlıca tapınma biçimlerinden biri olduğunu söylemektedirler. Bu ayet için böyle bir açıklama oldukça akla uygun görünse de onun anlam örgüsüne ya da akışına bakılacak olursa, buradaki “ıslık çalmak, el çırpma” ifadesi daha çok, zenginlik, iktidar, nüfuz, toplumsal konum gibi her türden çevresel, toplumsal olgulara; ‘talih’ ya da ‘şans’ denen ve sebep-sonuç ilişkisiyle açıklanmasında acze düşülen soyut olgulara yarı-tanrısal bir mahiyet yakıştırmaya alışkın bir toplumun dinsel törenlerindeki ya da tapınma formlarındaki manevî boşluğa, yoksulluğa mecâzî yolla işaret etmek için kullanılmış gibidir.<sup>51</sup>

Yukarıdaki mecâzlara benzeyen bazı ifadeler şöyledir: *Hars*, ‘genelde insan davranışları, özelde de toplumsal davranışlar’; *mehd* ‘(Hz. İsa’ya) küçüklükten itibaren verilen nebevi bilgelik’; *hufretun mine’n-nâr*, ‘manevî körlük sonucu doğan ızdıraplar’; *lâ tūfettehu lehum ebvâbu’s-semâ*, ‘Allah’ın inkârcı ve kibirli günahkârların hiçbir iyi işini ve sonradan yalvarıp yakarmalarını kabul etmeyecek olması’; ‘*Evlerinizi kable edin*’, ‘İsrailoğulları’na tek kurtuluş yolunun Allah bilinci ile kendilerini O’na adamaktan geçtiği’; ‘*boyunlarındaki bukağular*’, ‘bazı sahte değerlere bağlanıp kendilerini sorumsuzca çarpık yaşama tarzlarına teslim edenlerin içine düştükleri ruhsal tutsaklığı dile getirme’; ‘*Allah’ın insana ruhundan üflemesi*’, ona hayat, bilinç ve duyarlık yani, bir can bahşetmesi’; *tavanları başlarına yıkıldı*, ‘bireysel ve toplumsal çöküş’; ‘*sema yarıldı*’,

50 Bakara suresi 189. ayet ve yorumu: *Message*, s. 41 (*Mesaj*, s. 54).

51 *Message*, s. 244 (*Mesaj*, s. 330). Enfâl suresi 35. ayetin notu.

Başka metaforik anlam ve değerlendirmeler için şu ayetlerin *Kur’an Mesajı*’ndaki tefsir ve tercümesine bkz.: 3 Âl-i İmrân 91; 5 Mâide 20, 64, 93; 7 Arâf 26, 86; 8 Enfâl 44, 46; 9 Tevbe 111; 10 Yûnus 12; 11 Hûd 5, 81; 13 R’ad 35; 14 İbrahim 31, 33; 15 Hier 65; 18 Kehf 11; 19 Meryem 80; 20 Tâhâ 97; 21 Enbiyâ 19; 25 Furkân 12; 27 Neml 89; 28 Kasas 81; 33 Ahzab 53; 35 Fâtır 1; 36 Yâsîn 65, 71; 37 Saffât 36, 65; 39 Zümer 29, 45, 74; 47 Muhammed 4; 48 Fetih 10; 83 Mutaffifîn 7-8, 22, 34; 61 Saff 10; 67 Mülk 16; 73 Müzzemmil 1; 74 Müddessir 1; 76 İnân 4.

'muhtemelen, kozmik sistemin toplu çöküşü'; *ashâbu'l-uhdûd ennâru zâtu'l-vegûd*, 'bütün zamanlarda zalimlerin inananlara uyguladığı işkence'.<sup>52</sup>

Kinâye lafızlar (*metonym*) için en iyi örnek, 'Yakîn sana gelinceye kadar Rabbin'e kulluk et'<sup>53</sup> buyruğundaki *yakîn* kelimesidir. Onun ne olduğuna karar vermek kulluğun ne zamana kadar devam edeceğine de hükmetmektir. Nitekim bu kelimeye bazen gelişi güzel anlamlar verildiğine şahit olunmaktadır. Fakat Esed bu konuda, Buhârî'nin bir rivayetini<sup>54</sup> delil getirerek son derece net bir açıklama ile *yakîni* ölümden kinâye olarak ele almıştır. Ne var ki, hangi kelime ve sözcüğün kinâye kapsamına girdiği, hangi ifadenin neye işaret eden bir kinâye olduğu müfessirin kararına bağlıdır. Mesela Tîn suresindeki *tîn*, *zeytûn*, *tûr-i sînîn*, *el-beledi'l-emûn*in bir nesne ismi mi yoksa bir kinâye mi olduğu konusunda başta işârî yorumlar olmak üzere hemen bütün tefsirlerde izahat vardır. Onlardan mülhem olarak Türkçe tefsir ve meallerde de kimi zâhirî kimi de onların delalet ettiğini varsaydıkları anlamı yansıtmışlardır.<sup>55</sup> Esed bazı müfessirler gibi, *tîn* ve *zeytûn*ün bu ağaçların çokça bulunduğu toprakları, özellikle Filistin ve Suriye'yi sembolize ettiğini, çünkü peygamberlerin çoğunun bu bölgede tebliğde bulduklarını, dolayısıyla bu iki ağacın Hz. İsa'da doruğa erişen Allah'tan vahiy alan insanların ilan ettiği *dinî öğretilerden*, *tûr-i sînîn*'in Hz. Musa'nın peygamberliğinden, *el-beledi'l-emûn*'in ise Hz. Muhammed'in doğduğu ve ilahî çağırığı aldığı Mekke'den kinâye olduğuna kanidir.<sup>56</sup>

Mecâz ve ilgili konuların hepsinde nispeten subjektiflik hâkim olmakla birlikte kinâyede kelime veya ifadenin kullanıldığı bağlamın belirleyiciliğine işaret etmeliyiz. *Kur'an Mesajı*'nda da bu kural bozulmamıştır. Burada bizi ilgilendiren, Esed'in tercih ve görüşlerinin doğru olup olmadığı değil neyi, nasıl kinâye kabul ettiği ve onun Kur'an'ı anlama yöntemindeki yeridir. O, kinâyeyi iki biçimde algılar. Birincisi kelimenin baştan beri kabul gören karşılığıdır ki, bu tür kinâyeleri klasik kaynaklara dayandırır. Yorumsal kinâye diyebileceğimiz ikincisinde ise kelime veya cümlelerin müellifin zihninde doğduğu anlamdır. Bunda bir anlam genişlemesi söz konusudur ki bu, tefsir olgusunun doğasından kaynaklanır. O, anlamları ve çıkarımları ya da kendi tabiri ile 'Kur'an mesajı'nı bu yolla da elde etmektedir.

Kur'an'da bazı olay, olgu ve kıssalar remizli, temsili ve simgeli anlatılır. Esed ise hâkim İslam düşüncesine paralel yaklaşım sergileyerek söz konusu ayetleri müteşabih kabul etmiştir. Bazı ilahi fiiller de sembolik ifadelerle anlatılır. Allah'ın kozmik yaratıcılığı, varlığı ve gücü 'Semada olan'<sup>57</sup> ifadesi ile;

52 Sırasıyla bkz.: *Message*, s. 44, 73, 83, 208, 305, 358, 386, 396, 889, 942 (*Mesaj*, s. 60, 98, 110, 278, 412, 484, 518, 532, 1182, 1253).

53 15 Hicr 99.

54 Buhârî, *Kitâbu't-tefsîr* (Suretu'l-Hicr), 5.

55 Toplu bir değerlendirmeye için bkz.: Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971, VIII.5928-35.

56 *Message*, s. 961 (*Mesaj*, s. 1283).

57 67 Mülk 16.



Kıyamet günü müminlerin Allah'tan bağışlama dilemeleri ise peygamberlere verilen şefaahat hakkı ile sembolize edilmiştir.<sup>58</sup> Bu tür anlatımları lâfzî yönleriyle anlamak, yanlış olmaz, çünkü onların hedefi Allah'ın mutlak yaratıcılığı doğrultusunda ahlakî bir öğretinin tesisidir. O halde bu tür ayetlerin yorumunda spekülasyondan kaçınmak gerekir.<sup>59</sup>

Müteşabihlerin en çok olduğu alan ahirettir. Ahiretin mahiyeti insan muhayyilesine, doğrudan hitapla ve beşeri tecrübeye ait maddi olgulara benzetilerek anlatılabilir. Böyle bir hitap mecâz, temsil ve teşbih olabilir.<sup>60</sup> Kur'an ve Hz. Peygamber, öte dünyadaki hayat tarzının teşbihi ifadelerle anlatılabileceğine işaret eder.<sup>61</sup> Bir misalle bunu açıklamaya çalışalım. "Bu dünyada kör olan ahirette de kör olacaktır.",<sup>62</sup> cümlesi lâfzen, 'bu dünyada gözleri görme-yen birisi ahirette de öyle olacak'tır, anlamındadır. Acaba kastedilen bu mudur? Doğrusu ayet, Allah'ın vahyi ve nimetleri karşısında umarsız bir tutuma işaret eder. O halde cümleyi ya literal anlamlarıyla ya da Esed gibi 'kalbi kör' şeklinde sembolik çağrışımlarıyla ele almak gerekecektir. Böylece, Tâhâ suresi 124-26. ayetlerin de delaletiyle bu ifadeler çözümlenmiş olacaktır.

Kur'an, insana, davranışlarına ve bunların uhrevî sonuçlarına aynı şekilde önem verir, bu onun bütün muhtevasına sinmiştir. Esed bu olguyu iyi kavramış, eserinde belki de en çok bu dengeyi vurgulamaya özen göstermiştir. Öte dünyada azap ve mükâfat bu vurgunun en öne çıkan tarafıdır. 'İnsan yalnızca yapmış olduğunun karşılığını görecek'tir<sup>63</sup> gibi beyanlar, ahiretteki karşılıkların bu dünyadaki tutum ve davranışların mantıki sonuçları olduğunu gösterir. Dolayısıyla cennet nimetleri, sadece insanın daha kolay tahayyül edebilmesi için dünyevi zevklerini çağrıştıran tasvirlerle ifade edilmiştir.<sup>64</sup> Cennet için kullanılan *dâru's-selâm* teşbihi, ahiretteki nihaî esenlik ortamını tasvir ettiği gibi onun mukabili olarak dünyada müminin Allah'la, çevresiyle ve kendisiyle barış içindeki durumu<sup>65</sup> ile mantıki bir bağa da işaret eder. Altlarından ırmaklar akan bahçeler; altın bilezikler, altın işlemeli ve ipekli giysiler; harika koltuklar; yüksek tahtlarda oturmak; tatlı iklim; gölgeler; türlü türlü yiyecekler, içecekler ve meyveler; bal, su, süt ve şarap nehirleri;

58 *Message*, s. 288, 468 (*Mesaj*, s. 391, 621). İlgili ayetler için bkz.: 19 Meryem 85-87; 10 Yûnus 3; 2 Bakara 255.

59 *Message*, s. 459, 991, 985 (*Mesaj*, s. 611, 1332, 1322).

60 *Message*, s. 584, 745, 972, 991 (*Mesaj*, s. 776, 990, 1300, 1330). Ayrıca 37 Saffat 61-63; 13 Râd 35; 74 Müddessir 31; 47 Muhammed 15; 17 İsrâ 60. ayetlere ilişkin notlar.

61 Bunun delili, Secde suresi 17. ayetteki 'Şimdiye kadar gizli kalan...' ibaresi ve ayetin tefsirine ilişkin rivayet edilen şu hadislerdir: "Allah buyurur ki: Hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulun işitmediği ve hiçbir insanın aklına gelmeyen şeyler hazırladım" (Buhârî, *Bedu'l-halk*, 8, *Tefsîru Süreti's-Secde*, 1, *et-Tevhîd* 35; Müslim, *İmân*, 312, *el-Cennet*, 2-5; Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 32, 56; İbn Mâce, *ez-Zühd*, 39; Ahmed b. Hanbel, V/334; *Sahîfetu Hemmâm b. Münebbih*, hadis no. 30). (Bkz.: *Message*, s. 635 (*Mesaj*, s. 845-46).

62 17 İsrâ 72.

63 52 Tûr 16.

64 *Message*, s. 7, 700, 712, 779, 808 (*Mesaj*, s. 9, 931, 946, 1037-38, 1075).

65 *Message*, s. 294 (*Mesaj*, s. 398).

harika kadehler gibi<sup>66</sup> cennet nimetlerini ve ebedi hayatın görkemini anlatan ifadeler,<sup>67</sup> bilinçli ve keyifli mutluluğun tasvirleri, teşbihleri ve sembolleridir.<sup>68</sup> Günahkârlar ile cennetliklerin konuşmaları bireysel bilincin ahirette kesinlikle devam edeceğini gösterir.<sup>69</sup>

Bu arada Esed'in Cennetteki bir çeşme ismi olan *selsebîlî*<sup>70</sup> Hz. Ali'nin açıklamasına dayanarak 'Yolunu Ara' şeklinde çevirmesini<sup>71</sup> çok uzak bir anlam tercihi olarak kabul ediyoruz. Zira ayet, cenneti kazananların içtikleri ve adı *selsebîl* olan bir pınardan bahsetmektedir. Bağlamsal anlamdan uzaklaşma işte budur. Aynı yaklaşımı bu surenin bir sonraki (ve Vâkıa 17.) ayetteki *yetûfu 'aleyhim vildânun muhalledün* 'onları ölümsüz gençlikler (*immortal youths*) bekleyecek' ve bu ayete dayanarak *yetûfu 'aleyhim ğilmânun lehum*<sup>72</sup> cümlesini, 'Onları (ölümsüz) gençlikler bekleyecek, (sanki) kendi (çocuklarıymış gibi)' diye çevirirken de sergilemiştir. Cennetteki yaşamın bozulmadan devamı yani ebedi gençliğin sembolü olarak kabul ettiği bu ifadenin çevirisi, birkaç noktadan tutarsızdır. Bir kere *yetûfu* fiilinin 'beklemek' anlamı yoktur.<sup>73</sup> *Vildânun muhalledun*, cennete girecek olanları bekleyen ayrı varlıklardır, oraya gireceklerin bir vasfı değildir. Bu yaklaşıma göre *hûri 'uyn*, cennetteki 'iri gözlü, güzel eşler' ödülünü tanımlamaktadır. Esed bu veciz ifadeyi parantez içi ilavelerle şöyle aktarmıştır: "Ve (kendi) en güzel gözlü temiz eşler(i) yanlarında olacak)."<sup>74</sup> *Furuşin merfû'a* ise 've yüceltilmiş eşler(i) onlarla beraber olacak)' şeklinde, yine eşlerin sıfatı olarak çevirmiş, bu anlamı verirken benzer açıklamalar yapan meşhur müfessirlere<sup>75</sup> dayanmıştır. Bütün bunlardan sonra *kâsîrâtu't-tarf 'uyn*<sup>76</sup> ile dile getirilen kadınların bu dünyadaki eşler olduğunda şüphe kalmayacak şekilde aktarır. Bu tür yorumlarda Esed'i haklı çıkaracak tek gerekçe, anlatımların müteşabih ve muğlâk karakterleri nedeniyle hem farklı çağrışımlara hem de lafızların yoruma açık olmasıdır.<sup>77</sup>

66 Ayetler için bkz.: 4 Nisâ 57; 5 Mâide 16; 8 Enfâl 4; 10 Yûnus 25; 13 R'ad 35; 15 Hicr 45-49; 18 Kehf 31; 22 Hac 23; 35 Fâtür 33; 36 Yâsin 55-58; 47 Muhammed 15; 55 Rahmân 46-76; 56 Vâkıa 15-16; 71 Nuh 12; 72 Cin 16; 76 İnân 12-22; 78 Nebe 31-37; 83 Mutaffifin 18-31; 85 Burûc 11; 88 Ğâşîye 8-16.

67 18 Kehf 31; 52 Tûr 17-28;

68 *Message*, s. 388, 678, 808, 828 (*Mesaj*, s. 520, 904, 1076, 1100).

69 *Message*, s. 685, 809 (*Mesaj*, s. 912, 1076). İlgili ayetler 34 Sâffât 50-62.

70 76 İnsân 18.

71 Rivayete göre Hz. Ali, kelimeyi *sel* (iste) ve *sebîl* (yol) bileşenlerine ayırarak bu anlama ulaşmıştır. Ancak rivayete yer veren Râzî (*et-Tefsîru'l-Kebîr*, III,222), onu makbul görmez. Hz. Ali'ye büyük saygısı olan Zemahşerî (*el-Keşşâf*, Beyrut 1947, IV,672) ise onun açıklamasını bidat sayar ve daha makul açıklamalara yer verir.

72 52 Tûr 24.

73 Sâffât suresi 45. ayette cennet tasvirinde bu kelimeyi 'dolaşmak' manasında yani doğru çevirmiştir.

74 58 Vâkıa 22. Aynı çeviri için bkz.: 44 Duhân 54; 52 Tûr 20; 55 Rahmân 72; 37 Saffât 48.

75 58 Vâkıa 34. Müfessirlerin açıklamaları için bkz.: Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesud el-Ferra el-Beğavî, *Me'alimu't-Tenzîl*, Riyâd 1993, VIII,13; Zemahşerî, *Keşşâf*, IV,461; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XV, 145; el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl (Mecmû'atun mine't-Tefsîr* içinde), Beyrut 1320, VI,157.

76 37 Saffât 48; 38 Sâd 52.

77 Sırasıyla 4 Nisâ 57; 36 Yâsin 56; 38 Sâd 52; 55 Rahmân 56; 56 Vâkıa 37; 78 Nebe 33.

### C. Esed'in Mecâz Anlayışında Problematik Yönler

Esed'in yaklaşık iki yüz ayette söz konusu ettiği metaforik kelime ve ifadelerin büyük kısmı, Kur'an'ın genel muhtevasına, özel bağlama ve dilin imkan çerçevesine uymaktadır. Bunları tahlil ederken Taberî, Zemaşşerî, Râzî, Râgıb el-İsfahânî, Beydâvî, İbn Kesîr gibi mufessirlerin yorumlarına, sahabetabiinden nakledilen açıklamalara ve klasik lügatlere dayanmış, fakat onlardan kendi mantığına en uygun olanı seçmiştir. Böylesi anlam ve açıklamaların Kur'an'a dayalı dini tefekkürün gelişmesine katkıları olacaktır. Ancak metafizik kavramların orjinalliğinin göz ardı edilmesi yanlış ve yanıltıcı olabilir. Allah'a nisbet edilen 'arş, kürsi, el' gibi şeylerin anlaşılmasında başlangıçtan beri sorunlar olmuştur. En kestirme yol, ne deniliyorsa o şekilde kabul etmek ve mahiyeti sorgulamamak olsa da insanın kutsal kitaplardaki her söylemi anlama merakı, farklılıkları da beraberinde getirmiştir. Tefsirin ortaya çıkışında da böylesi bir temel vardır. Bu bağlamda Esed 'arşı, 'sınırsız kudret tahtı',<sup>78</sup> kürsüyü 'sonsuz kudret'<sup>79</sup> olarak çevirmiştir. Allah'ı tavsif eden kelime veya cümleler hakkında yorum yapmaktan geri durmayan Esed, en çok tekrar eden *yed* ve *ayn*<sup>80</sup> kelimesini literal anlamı ile almış, bağlamına göre de bazı mecâzî açıklamalar yapmıştır.

Bir diğer problemlili husus Esed'in genel kabulü reddederek bazı ifadeleri mecâz olmaktan çıkarmasıdır. Mesela *hattâ yelice'l-cemelu fî semmi'l-hiyât*<sup>81</sup> ifadesi, ona göre, 'onlar, cennete, halatın iğne deliğinden geçebilmesinden daha kolay giremeyecekler' demektir. Sahabe ve sonraki âlimler *cemel* kelimesini 'kalın urgan' ya da 'halat' anlamında *cummel* okumuş olup, sözlüklerde *cuml*, *cumel* ve *cumul* şeklinde telaffuz edildiği bildirilmiştir. Dolayısıyla bu kelime 'deve' diye tercüme edilmemelidir, nitekim *hattâ* edatı da '...den daha kolay' manasına gelmektedir. Ayrıca 'devenin iğnenin deliğinden geçmesi' gibi münasebetsiz mecâz olamaz, çünkü deve-iğne arasında anlamlı bir alaka yoktur. Hâlbuki bağlamda imkânsız bir durumu anlatması bakımından iğne deliğinden geçmeyen halat ile iğne arasında mantıki ve anlamlı bir alaka vardır.<sup>82</sup>

Bazı tartışmalı konularda ise Esed'in biraz cesur davrandığı görülmektedir. 'Nefislerinizi öldürün', 'aşağılık maymunlar olun'<sup>83</sup> cümlelerini tabiin ve sonraki mufessirlere dayanarak mecazi olarak ele alması<sup>84</sup> yadırganmayabilir. Ancak şu ayetlerin çevirileri, kolay kabul edilebilir nitelikte değildirler. Kâf suresi 17-18. ayetlerin genel kabul gören anlamı şöyledir:

78 7 Arâf 54; 11 Hûd 7; 20 Tâhâ 5; 39 Zümer 75; 40 Ğafir 7.

79 2 Bakara 255.

80 3 Âl-i İmrân 26, 11 Hûd 37; 73; 23 Müminün 88; 38 Sâd 75; 39 Zümer 67; 48 Fetih 10.

81 7 Arâf 40.

82 *Message*, s. 208-209 (*Mesaj*, s. 277-78).

83 2 Bakara 54, 65; 7 Arâf 166.

84 *Message*, s. 12, 228 (*Mesaj*, s. 16, 308).

Onun sağında ve solunda yerleşmiş iki kayıtcı (*yetelekka el-mütelekkıyân*) vardır. Bir tek söz söylemez ki yanında, bu iş için hazırlanmış gözcü olmasın. (Kâf 17-18)

Esed'in çevirisinde ayetlerin anlamı şöyledir (İtalik olan kısma dikkat):

Gerçek şu ki, insanı yaratan Biziz ve onun en iç-benliğinin ona ne fışıldadığını Biz biliriz: çünkü Biz ona şah damarından daha yakınız. (16) (Ve böylece,) ne zaman (*tabiatının*) iki eğilimi, sağdan soldan çatışarak karşı karşıya gelseler, (17) insan bir kelime söylediğinde yanbaşında mutlaka bir gözetleyici bulunur (18).

Görüldüğü gibi *el-mütelekkıyân* tabiri, iki melek olarak anlaşılırken, o, bunu insan tabiatının iki güçlü motivasyonel eğilimi (temel arzuları ve aklı) olarak almıştır. Sonraki 19-22. ayetlerde vicdanın ahirette insana nasıl şahitlik ettiğini de açıklamaya çalışır. 'Üzerinizde koruyucular (*hâfızîn*) var, değerli yazıcılar (*kırâmen kâtibîn*)'<sup>85</sup> ayetlerini de bu paralelde anlamış, 'koruyucu'nun 'insanın bilinçaltında yatan bütün saiklerini ve eylemlerini kaydeden kendi vicdanı olduğuna hükmetmiştir. Hâlbuki surede insanın psikik yapısı değil Rabbine karşı nankörlüğünün sebebi sorulmakta ve ahirette karşılaşacağı durum hatırlatılmaktadır. Vicdanın günah ve sevabı kaydettiğine ve hesap gününde onları ortaya koyduğuna dair bir işaret yoktur. Kaldı ki vicdanın 'kaydı', Esed'in de aynen kabul ettiği, dünyada yapılanların kaydedilmesi ve ahirette bir kitap halinde önüne dökülmesi olgusuna da aykırıdır.<sup>86</sup> Her ne kadar o, ayetleri birbiri ile bağlantılı görerek yorumcu mahareti ile kendini ikna etmiş gibi gözükse de haklılığına dair bir delili yoktur. Tek haklı tarafı, *yetelekka el-mütelekkıyân* ifadesinin farklı yorumlamaya müsait oluşudur. Müfessirlerin literal anlamı tercih etmelerini ve *kırâmen kâtibîni* 'yazıcı melekler' olarak açıklamalarını da eleştiren Esed, kendisinin daha fazla eleştiriye açık olduğunun farkına varmamış gibidir. Bu yaklaşımını şeytan, melek ve cin gibi görünmez varlıklar hakkında da sürdürmüş<sup>87</sup> doğal olarak eleştiriler almıştır.<sup>88</sup> Hâlbuki bu tür anlam keşifleri ve yorumlar metnin anlaşılmasında bazı açılımlar sağlasa da Kur'an'ın dinî bir metin olması hasebiyle mecâzî, işâri, bâtnî yorumlarda yukarıda bahsettiğimiz şartlar (kelimenin o manaya konulmuş olması ve mütekellimin o manayı kastedip etmediği) yanında ayetin siyakına ve dinin genel esaslarına uyup uymadığı da gözetilmelidir.

Muhammed Esed'in zorlama te'villeri ve tercihleri en çok, cehennem tasvirlerindeki müteşabih ifadelere dairdir. Kur'an nazmında cehennem, cehen-

85 82 İnfıtâr 11.

86 17 İsrâ 13. ayetin çevirisi ve açıklamasına bkz.

87 Şu ayetlerin manası ve yorumuna bkz.: 6 Enâm 112; 2 Bakara 14; 23 Müminün 97; 43 Zuhuruf 36; 21 Enbiyâ 82; 38 Sâd 37; 15 Hicr 17; 22 Hac 3; 37 Saffât 7; 50 Kâf 27 (dipnot); 81 Tekvir 25; 26 Şuarâ 210, 221.

Şeytân kelimesine varlık olarak 'satan' manası verdiği yerler için bkz.: 4 Nisâ 117; 5 Mâide 90; 14 İbrahim 22; 19 Meryem 44; 24 Nûr 21; 25 Furkân 29; 31 Lokmân 21; 38 Sâd 41.

88 Abdullah Abdurrahman el-Hatib, "Dirâse Nakdiyye li Tercümeti Muhammed Esed li Me'âni'l-Kur'an'il Kerim ile'l-İncilizyeye (Risâletu'l-Kur'an) ma'a t'arifi cevânibi hayâtîhi", *Mecelletu's-Şerî'a ve'd-dirâsetu'l-İslâmiyye*, sene: 21, aded: 67, Şaban 1427/September 2006, 122-28; İbrahim H. Karşlı, "Çeviri Kuramları Açısından Muhammed Esed'in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirmesi", *İslami Araştırmalar*, c. 16, sayı 1, 2003, s. 100-101.

nem ehli, azap tasvirleri ve teşbihleri mecâzî üslupla anlatılır. Ona göre insanın günah işlemesi ve ilahi hakikatlere sağır kalması sebebiyle öbür dünyada hak ettiği azabı kastetmek üzere başta cehennem ve onun diğer isimleri (*sakar, sa'ür, nâr, cahîm, lezâ, hutame*) mecâzî olarak kullanılmıştır. Yani şiddetli yakıcı ateş, alev, korkunç ses, yanan derilerin yenileriyle değiştirilmesi, iğrenç içecek ve yiyecekler, kavurucu elbiseler, demir kıskaçlar, zincirler, cehennem yedi kapısı ya da onun yedi ismi, azap çekenler ile Allah'ın konuşması gibi teşbihler,<sup>89</sup> söz konusu azabın çeşitli, dayanılmaz, dehşetli ve uzun süreli ümitsizlik niteliğine işaret eder ve bu dehşet ile korku salarak insanların uyarılmalarını hedefler.<sup>90</sup> Esed, işte bu yaklaşımı ile cehennemi tasvir eden ifadelerin büyük kısmını geleneksel anlayıştan farklı değerlendirmiştir. Müddessir suresinin 29. ayetinde cehennem azabının şiddeti *levvâhatun li'l-beşer* şeklinde tanımlanır. Bu ifade daima 'deriyi kavuran', 'insanın görüntüsünü değiştiren' şeklinde anlaşılmıştır. Esed ise *beşerin* 'insan' yani ölümlü varlık, *levvâh (lâhe)* ise 'göründü, görünür oldu'<sup>91</sup> anlamına dayanarak '(bir şeyi) görünür kılan' anlamı vermiştir. Böylece ayetin tamamı, 'Ölümlü insana (bütün hakikati) görünür kılan' olmuştur. Kelime anlamlarından böyle bir sonuca ulaşmak mümkün ise de bu tercih bağlama uygun gözükmemektedir. Cehennem insan üzerindeki etkisi hakikati anlamasını sağlamak değil acıyı tattırmaktır. Yani azaba uğrayan kimse, ahirette başına geleceklerle ilgili dünyada bildirilenlerin hakikat olduğunu anlayacaktır. Cehennem azabına ilişkin ifadelerin büyük çoğunluğu kavurucu bir ateş ve onun insan üzerindeki etkisini anlatır. Kısaca bu anlam surenin bağlamına uygun düşmemektedir.<sup>92</sup> Buna yakın bazı anlamaları<sup>93</sup> göz önünde bulundurarak az da olsa doğruluk ihtimali düşünülebilir, fakat surenin "Onun üzerinde on dokuz vardır. Cehennem ateşinin üzerindeki gözetleyicileri melekler kıldık" anlamındaki 30-31. ayetlerine verdiği şu anlamın ihtimal dışı olduğu açıktır: "Onun üzerinde on dokuz (güç) vardır. Çünkü yalnızca melekî güçleri (cehennem) ateşinin gözcüleri kıldık". Burayı tefsir ederken Râzî'nin aktardığı<sup>94</sup> İbn Sina gibi filozofların 'on dokuz güç'ün 'insanın kendi içindeki maddî, zihnî ve duysal güçleri, yani insanı potansiyel olarak öteki yaratıkların üstüne çıkararak, ama yanlış kullanıldıklarında onun bütün kişiliğinde yozlaşmaya ve bu nedenle öteki dünyada şiddetli bir azaba yol açan güçleri' olduğuna ilişkin görüşlerini aktarır. Sonra *melâike* için 'insana üstünlük sağlayan bu

89 5 Nisâ 55-56; 9 Tevbe 34-35; 14 İbrahim 49-50; 15 Hicr 43-44, 50; 17 İsrâ 97; 22 Hac 19-22; 23 Müminün 105-115; 25 Furkân 11-14; 34 Sebe 33; 39 Zümer 16; 44 Duhân 43-50; 56 Vâkıa 41-48; 66 Tahrîm 6; 73 Müzzemmil 11-13; 74 Müddessir 26-31, 35-37; 76 İnân 4-5; 88 Gâşîye 4-7; 101 Kâria 8-11; 104 Hümeze 4-9.

90 *Message*, s. 114-15, 295, 380, 387, 679, 707, 908 (*Mesaj*, s. 149, 400, 512, 520, 905, 939, 1207).

91 *Message*, s. 908 (*Mesaj*, s. 1207).

92 Krş.: İshak Yazıcı, "Edip Yüksel ve Muhammed Esed'in Meallerine Eleştirel Bir İnceleme", *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, Ankara 2007, I,316-18.

93 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII,5458-60.

94 Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, XXX,179.

güçler' açıklamasıyla yorumunu tamamlar.<sup>95</sup> Bu minvalde ahiret ahvalini anlatan ayetlerin mecâzî çevirisine örnekler şöyledir: *Hamîm* kelimesini, 'ateş'in yakması değil, psikolojik manada 'yakıcı ümitsizlik',<sup>96</sup> *mâun sadîdi* ise kelimenin asıl anlamına ve Râzî'nin bir aktarımına dayanarak, inkârcıları ahirette bekleyen amansız ve hüsrana düşüren acıları tanımlamak için 'çok acı ızdırıp suyu' şeklinde çevirmiştir.<sup>97</sup> Benzer gerekçelerle *şeceretu'z-zakkûmu* 'ölümcül meyve ağacı',<sup>98</sup> *ğassâka* ruhun 'buz gibi soğuk karanlık',<sup>99</sup> *dârî* kelimesini 'kuru dikenlerin acılığı',<sup>100</sup> *sa'îri* 'kavurucu ateş',<sup>101</sup> *serâbiluhum min katirânu* (siyah ziftten elbiseler giydirilmiş)<sup>102</sup> 'günahkâr ruhları kaplayacak olan anlatılmaz acılar, yakıcı ve dondurucu korkular' olarak anlamıştır.

Her ne kadar öte dünyanın tabiatı ve ona ait anlatımların üslûbu müteşabih olsa da Kur'an'ın genelinde anlatıldığına göre ahiret hayatı, cennet, ceennem ve her ikisini hak eden insanlar, yiyecekler ve daha birçok lütuf, hizmetçiler, görevli melekler vs. öğelerin varlığı ile anlam kazanmaktadır. Esed'in cennet-cehenneme ilişkin olayların bütününe yaklaşımından ruhanî bir hayatı tasavvur ettiği anlaşılmaktadır. Ancak kesin bir yargıya varmadığından uhrevî hayatın hem maddî hem manevî olduğunu belirtmekten geri kalmamış,<sup>103</sup> ayrıca, uhrevî azabın sırf mecâzî anlamda olamayacağına dair Râzî'nin kanaatini de aktarmıştır.<sup>104</sup> Müteşabih anlayışındaki en geniş dolayısıyla en tartışmalı anlama ve yorumlama alanı ahiret konusundadır. Onun meal ve tefsirine en büyük eleştiri de bu konuda olmuştur.<sup>105</sup> Benzer yaklaşımlarını bazı olağanüstü hadiselerin,<sup>106</sup> kıssaların ve temsillerin teşbihî anlatımları için de sergilemiştir. Bu hususa sadece işaret etmekle yetiniyoruz.<sup>107</sup>

95 *Message*, s. 909 (*Mesaj*, s. 1207).

96 *Message*, s. 182 (*Mesaj*, s. 240). Ayetler için bkz.: 6 Enâm 70; 10 Yûnus 4; 22 Hac 19; 38 Sâd 57; 44 Duhân 46, 48; 47 Muhammed 15; 55 Rahmân 44; 56 Vâkıa 42, 54; 78 Nebe 25.

97 *Message*, s. 374 (*Mesaj*, s. 504). Ayet için bkz.: 14 İbrahim 16.

98 37 Saffât 62; 44 Duhân 43; 56 Vâkıa 52. Ayrıca 17 İsrâ 60.

99 38 Sâd 57; 78 Nebe 25.

100 88 Ğâşiye 6.

101 76 İnsân 4.

102 14 İbrahim 50.

103 *Message*, s. 827 (*Mesaj*, s. 1099).

104 *Message*, s. 904 (*Mesaj*, s. 1201).

105 Karşlı, "Çeviri Kuramları Açısından Muhammed Esed'in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirmesi", s. 100-101; Mustafa Öztürk, "Muhammed Esed'in 'Meal-Tefsir'inde Bâtınî Te'vil Olgusu", *İslamî Araştırmalar*, c. 16, sayı 1, 2003, s. 113-26; Mustafa Öztürk, "Kur'an'da Uhrevî Azap Figürleri", *İslamiyat*, V/1, Ocak-Mart 2002, s. 106-107; Mustafa Öztürk, *Aşırı Yorum*, Ankara 2003, s. 350-51, 381; İbrahim 'Avd, "el-Musteşriku'n-Nemsâvî Muhammed Esed (Leopold Weiss) Kemâ lâ Yarîfuhu'l-Kesirûn", *Ceridetu's-Ş'ab*, Mısır, 19 Ramazan 1425 - 2 November 2004, ss. 41-45.

106 Olağanüstü olaylara yaklaşımı hakkında bir değerlendirme için bkz.: İshak Özgel, "Kur'an'daki Olağanüstü Olayları Yorumlaması Ekseninde Muhammed Esed'in 'Ayet' Kelimesi Çevirisi Üzerine", *Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 2007/2, sayı 19, ss. 151-171.

107 Şu ayetlerin tercüme ve tefsirine bakınız: 2 Bakara 26; 7 Arâf 175-76; 8 Enfâl 48, 50; 10 Yûnus 22; 14 İbrahim 22; 16 Nahl 82; 18 Kehf 9-26, 60-82, 83-98; 21 Enbiyâ 67-71, 81-82, 87-88; 27 Neml 17 vd.; 31 Lokmân 12-19; 34 Sebe 14; 36 Yâsîn 13-27; 37 Saffât 139-147; 38 Sâd 21-27, 41-44; 59 Haşr 19; 68 Kalem 48-50; 72 Cinn 1-15.

İşte Esed'in *mecâz yoluyla mesaj çıkarım yöntemi* ya da *mecâz-mesaj ilişkisini yorumlama biçimi* böyledir ve bu, geleneksel anlayış ile onun yaklaşım tarzı arasındaki en belirgin noktalardan birisidir.<sup>108</sup>

## SONUÇ

Dilde aslolan hakikattir, mecaz ise anlatımda kolaylığı sağladığı gibi muhatabın zihninde doğuracağı imajlar açısından yardımcı bir üsluptur. Kur'an ayetlerinin büyük çoğunluğu hakikat tarzında ifade edilmiştir. Fakat münasip düştükçe mecaz da çok nefis bir tarzda kullanılmıştır. Bu bakımdan Kur'an'ın dengeli bir metin olduğu söylenebilir. Kur'an'ın tamamı mecâzî, teşbihî, kinâyeli ve sembolik olsaydı, zihinlerde hakikâtın doğuracağı imajların ve kavramların meydana gelmesi çok zor olacaktı. Keza metnin tamamı lâfzen hakikat tarzında ifade edilmiş olsaydı bu defa da müteşabih hususların somut varlıklar ile birebir eşleştirilmesi tehlikesi daha fazla artacaktı. Hâlbuki soyut olgular ancak mecaz ya da teşbih ile daha kolay anlatılmaktadır. Bu anlatımlara dair yerinde ve makul mecâzî yorumlar ise, coşkulu ve derinlemesine etkileyen bir dille Kur'an'ın her devirde insanlara konuşmasını temin eden dil unsurları olacaktıdır.

Bu yazıda hangi kelime ve ifadenin mecaz olduğuna mufessirin karar verdiği bir kez daha vurgulanmıştır. Her ne kadar mecazın şartları konulmuşsa da esneklik tamamen ortadan kaldırılamamış, bu olgu Kur'an yorumunda baştan beri devam ede gelmiştir. Bu, aynı zamanda Kur'an tefsirinin dinamik bir şekilde devamını sağlayan unsurlardan birisi olmuştur. Konunun esnekliği nedeniyle onun hakkında tartışma, eleştiri ve reddiyeler eksik olmamıştır. Muhammed Esed günümüzde bu tür tartışmaların odağındaki müelliflerden birisidir.

Esed, *Kur'an Mesajı* adlı eserinde gerek meal gerekse açıklamalar kısmında anlam ve muhtevayı daima ön planda tutmaktadır. Bu bağlamda düz ve sade anlatıma sahip ifadeleri lâfzen, veciz ifadeleri genişleterek çevirmiştir. Farklı olansa kavramların, deyimlerin, mecaz ifadelerin, temsillerin ve kısaltaların anlamını verirken ya da yorumlarken hem anlamı hem muhtevayı başarılı bir şekilde ortaya koymasındır. Onun öznelliğinin yani kendine güveninin açıkça görüldüğü yerler, özellikle alegorik, mecâzî ve sembolik diye adlandırdığı ifadeler hakkındaki bazı akli anlamlar ve yorumlardır. Bu yanı sıra onlar hem yeni yorumların geleneksel anlayıştan farklı yönünü hem de çağdaş tefsirin en çok eleştirilen tarafını temsil etmektedir. Her ne kadar o, bu tür girişimleri ile özellikle Batılı okuyucuyu ikna etme amacını gütsede bazı yorumlarının yanlış olma ihtimali ortadan kalkmaz. Esed'in meal-

108 Makalenin imkanları çerçevesinde burada yer verilmeyen hususlar ve Esed'in mecaz anlayışının tam panoraması için bkz.: Çalışkan, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkid*, s. 55 vd.

tefsirini değerlendirirken, geleneksel anlayıştan farklı yorumlar yapmasına neden olan bağımsız düşünme (öznellik) ilkesini, Batılı okuyucuyu hedef kitle olarak seçmesini, dolayısıyla onun algısına hitabı ön plana almasını göz önünde bulundurmak gerekir.

Son söz olarak belirtelim ki, elbette söylenmesi gereken söylenecektir; yorum özgür olmalı, hiç kimse ona set çekmemelidir. Bu, isteyen istediği şeyi istediği kadar söyleyebilecek demek değildir. Çünkü metin her ne kadar eli kolu bağlı ise de o, bir dinin temel kitabıdır. Dolayısıyla mesnetsiz, aşırı, Kelâmullâh'ın mantûk ve mefhûmuyla uyuşmayan anlam, yorum ve çıkarımlar özgür yorum kapsamına girmez. İşte tam bu noktada tefsir usûlü, bağı koruyan bekçidir, onun temel kuralları serbest atışların önünde duracaktır.

### Bibliyografya

- Abdulazim İbrahim el-Mutinî, *el-Mecâz fî'l-luga ve Kur'ânî'l-Kerîm beyne mücevvizihî*, Mektebetu Vehbe, Kahire t.y.
- Abdullah Abdurrahman el-Hatîb, "Dirâse Nakdiyye li Tercümeti Muhammed Esed li Me'ânî'l-Kur'ân'il Kerîm ile'l-İncilizîyye (Risâletu'l-Kur'an) ma'a t'arîfi cevânibi hayâtihi", *Mecelletu's-Şerî'a ve'd-dirâsetu'l-İslâmiyye*, sene: 21, aded: 67, Şaban 1427/September 2006, ss. 85-142.
- Ahmet Şerbâsî, *Hiz. Peygamber'den Günümüze Tefsir Ekolleri*, çev.: M. Özcan, Özgü yay., İstanbul 2010.
- Ali b. Muhammed el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lubâbu't-Te'vil fî Me'ânî't-Tenzil (Kitâbu Mecmû'atun mine't-Tefâsîr içinde)*, İstanbul 1320.
- Bedruddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut ty.
- el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil (Mecmû'atun mine't-Tefâsîr içinde)*, Beyrut 1320.
- Celaluddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, İst. 1978.
- Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara 1990.
- Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesud el-Ferra el-Beğavî, *Me'alimu't-Tenzil*, Riyâd 1993.
- Ebu'l-Velid İbn Rüşd, *el-Keşfu 'an Menâhici'l-Edille fî 'Akâidi'l-Mille*, takdim ve şerh: M. Âbid el-Câbirî, Beyrut 2001.
- Ebu'l-Velid İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fîmâ beyne'l-Hikmeti ve's-Şerîati mine'l-İttisâl*, tah.: M. Ammara, Kahire ty.
- Ebü'l-Kasım Dahhâk b. Müzâhim el-Horasânî, *Tefsîrû'd-Dahhâk*, cem-dirâse-tahkîk: M. Şükri Ahmed ez-Zaviyetî, Dârü's-Selâm, Kahire 1999/1419.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1971.
- Fazıl Hasan Abbas, *et-Tefsîr: Esâsiyyâtuhu ve İtticâhâtuhu*, Mektebetu Dendis, Amman 1426/2005.
- Fuat Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, Arapçaya terc.: M. Fehmî Hicâzî, Riyâd 1991.
- el-Hatîb el-Kazvîni, *el-İdâh fî Ulûmi'l-Belâğa*, şerh ve tah.: M. Abdulmunim Hafâcî, Beyrut 1993.
- Hikmet Akdemir, "Kur'an-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi", *Harran Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı IV, Şanlıurfa 1998, ss. 59-90.



- İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, tah.: Esad Muhammed et-Tayyib, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut 1419/1999.
- İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'ânî'l-Azîm*, Mektebetu Daveti'l-İslamiyye, Kahire 1400/1980.
- İbrahim 'Avd, "el-Musteşriku'n-Nemsâvî Muhammed Esed (Leopold Weiss) Kemâ lâ Yarifuhu'l-Kesîrûn", *Cerîdetu's-Ş'ab*, Mısır, 19 Ramazan 1425 - 2 November 2004, ss. 41-45.
- İbrahim H. Karslı, "Çeviri Kuramları Açısından Muhammed Esed'in Çeviri Yöntemi ve Değerlendirmesi", *İslamî Araştırmalar*, c. 16, sayı 1, 2003, ss. 95-112.
- İshak Özgel, "Kur'an'daki Olağanüstü Olayları Yorumlaması Ekseninde Muhammed Esed'in 'Ayet' Kelimesi Çevirisi Üzerine", *Süleyman Demirel Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 2007/2, sayı 19, ss. 151-171.
- İshak Yazıcı, "Edip Yüksel ve Muhammed Esed'in Meallerine Eleştirel Bir İnceleme", *Kur'an Mealleri Sempozyumu*, Ankara 2007, I,319-48.
- İsmail Çalışkan, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009.
- İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 2. baskı, Ankara Okulu Yay., Ankara 2012.
- İsmail Durmuş, "Mecaz", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII,218-19.
- Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî (İ'câzu'l-Kur'ân)*, tah.: Emin el-Hülî, Kahire, ty.
- M. Zeki Duman, "Tabiun Döneminde Tefsir Faaliyeti", *Erciyes Ü. İlahiyat Fak. Derg.*, sayı 4, Kayseri 1987, ss. 209-87.
- Muhammad Asad, *The Message of the Qur'ân*, Dar al-Andalus, Gibraltar, 1984.
- Muhammed el-Emin el-Muhtâr el-Cekenî eş-Şinkîti, *Men'u cevâzi'l-mecâz fi'l-menzil li't-taabbüd ve'l-i'câz*, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ty.
- Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı -Meal-Tefsir*, çev.: C. Koytak-A. Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1996.
- Muhammed Hüseyin Ali es-Sağîr, *Mecâzu'l-Kur'ân: Hasâisuhu'l-fenniyye ve Belâğatuhu'l-Arabiyye*, Daru'l-müerrihi'l-arabi, Beyrut, ty.
- Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.
- Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, tah.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kahire 1422/2001.
- Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, İstanbul 2003.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, tah.: Ahmed Ferid, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1424/2003.
- Mustafa Öztürk, "Kur'an'da Uhrevi Azap Figürleri", *İslamiyat*, V/1, Ocak-Mart 2002, ss. 106-107.
- Mustafa Öztürk, "Muhammed Esed'in 'Meal-Tefsir'inde Bâtunî Te'vil Olgusu", *İslamî Araştırmalar*, c. 16, sayı 1, 2003, ss. 113-26.
- Mustafa Öztürk, *Aşırı Yorum*, Ankara 2003.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr -Dirâsetün fi Kadiyyeti'l-Mecâz fi'l-Kur'ân 'inde'l-Mutezile*, Beyrut 1982.
- Necdet Çağıl, *Din Dili ve Mecaz -Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, İz Yayıncılık, İst. 2008.
- Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, Ankara 2006.
- Rashid Ahmad Jullundhri, "The message of the Qur'an -A New Translation with Explanatory Notes" (book review), *Muhammad Asad (Leopold Weiss)*, (edit: M. I. Chaghatai), I,355-67.

- Seyyid Şerif er-Radî el-Musevi Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin b. Musa el-Alevî'nin eseri *Telhîsu'l-beyân fi Mecâzâtî'l-Kur'ân*, Beyrut 1986.
- Suûd b. Abdullah el-Fenîsân, *İthilâfu'l-Müfessirîn -Esbâbuhu ve Âsâruhu*, Riyad 1997.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut 1947.
- Zeynep Gemuhluoğlu, "İslam Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Bahsedilebilir mi?: İlk Dönem Kelam ve Dil Alimlerinde Din Dili-Mecaz/Şiir-Mecaz İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", *Marmara Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 36 (2009/1), ss. 109-134.

# KUR'AN'DA HAKİKAT VE MECAZIN TESPİTİNDE BAĞLAMIN ÖNEMİ

Mevlüt ERTEN\*

## ÖZET

Dil çok boyutlu bir olgu olup birçok dilsel unsuru içerir. O unsurlardan biri de mecazdır. Kur'an insana, kendi dili ile indirilmiş bir kitap olduğundan, bünyesinde hakikat ve mecazı bulundurur. Durum bu olunca, Kur'an'da geçen ifadelerin hakikî mi mecazî mi olduğunun belirlenmesi önem arz etmektedir. Bu işlemde Kur'an nasslarının indiği bağlamların bilinmesinin önemli olduğuna inanıyoruz. İşte bu çalışmada konuyu somut örnekler eşliğinde ayrıntılı bir şekilde ele aldık.

**Anahtar Kelimeler:** Hakikat, mecaz, bağlam, deyim.

## THE IMPORTANCE OF CONTEXT IN DETERMINING OF TRUTH AND METAPHOR IN THE QUR'AN

### ABSTRACT

The language is a multidimensional phenomenon and includes many lingual elements. One of that is metaphor. As the Qur'an descended to human beings in their languages, it carries in its structure truth and metaphor. For that reason, it is very important to determine if the words in the Qur'an are used in truth or metaphor meaning. In this process, we believe that knowing the context in which the Qur'an's verses descended is very important. In this essay, we handled this matter in detail presenting with concrete examples.

**Key words:** truth, metaphor, context, idiom.

## GİRİŞ

Dil bir taraftan *umum-husus*, *mutlak-mukayyet*, *mücmel-mübeyyen*, *haber-inşâ*, *nefiy-ispat*, *hakikat-mecaz*, *itnâb-icâz*, *zikir-hazf*, *iptida-atıf*, *tarîf-tenkir*, *takdim-tehir*, *isim cümlesi-fiil cümlesi* gibi ikili anlatım yollarını, diğer yandan sözün delalet çeşitlerinden *ibâre*, *işâret*, *fehvâ* veya *imâ* yoluyla anlatım imkânlarını bünyesinde barındırır. İnsanlar bütün bu üslupları ve anlatım yollarını kullanarak maksatlarını ifade edebilirler. Bunlardan bir kısmını alarak diğerlerini tamamen ihmal etmeleri, dil gibi geniş bir alanın sadece bir kısmında çakılıp kalmaları yanlış olur.

Kur'an insan dili ile indiğinden o dilin üsluplarını ve anlatım yollarını kullanmıştır. Bundan dolayı o, yukarıda sıraladığımız ikilikleri bünyesinde barındırır. Bu ikiliklerde *teâruz ve tenâkuz* söz konusu değildir. Çünkü Kur'an'daki ikilikler birbirine zıtlık teşkil etmemektedir. Sadece nassa tek taraflı yaklaşanlar için zıtlık söz konusu olabilir. Ancak nasslara bağlam ve pozisyonlarının farklılığı, boyutları ve amaçlarının çokluğu açısından yakla-

\* Doç. Dr. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

şan, bu ihtilaf ve teâruzda geniş bir görüntü görecektir.<sup>1</sup> İşte burada bağlam konusu önem arz etmektedir.

Şah Veliyyullah Dehlevî (ö. 1176) Kur'an metnini ve dilsel özelliklerini şöyle betimler: "(Kur'an'da) Garip lafızlar, nasih-mensuh, sebab-i nüzul, hazf, takdim-tehir, zamirlerin yayılması ve birden fazla mercie rucûu, bir lâfızdan birden çok mananın murad edilmesi, tekrar-uzatma, ihtisar-icâz, kinaye, müteşabih ve mecaz"<sup>2</sup> gibi unsurlarla karşılaşmak mümkündür.

Böylece hakikat ve mecazın dilden kaynaklanan üslup özellikleri olduklarını ve bunların Kur'an'da kullanıldıklarını görmek mümkündür. Hakikat ve mecaz ikiliğinin tespiti çok önem arz etmektedir. Bu tespit, kanaatimize göre metnin bağlamına gitmek çok büyük önemi haizdir. İslam geleneğinde bu konuda bazı argümanlar geliştirilmiş olmakla beraber; özellikle klasik kaynaklarda hakikat ve mecazı tespit için bağlam konusuna yer verilmediği görülmektedir. İlgili kaynaklara baktığımızda genellikle tartışmaların büyük bir kısmının mecazın türleri ve Kur'an'da olup olmadığı gibi konulara hasredildiğini görürüz.<sup>3</sup> Bazı eserlerde Kur'an'da geçen mecazlar sure sure ele alınmış, kısa açıklamalarla bunların mecaz olduğuna vurgu yapıp geçilmiştir.<sup>4</sup>

Hâlbuki kanaatimize göre, hakikat ve mecaz ile ilgili ele alınması gereken en önemli husus bağlamdır. Nitekim bağlamla ilgili bir çalışmada, bağlamın Kur'an'ın anlaşılmasındaki faydaları yirmi beş başlık altında sıralanır ve bunlardan birisinin de hakikat-mecaz ayırımında oynadığı rol olduğu belirtilir.<sup>5</sup> İşte biz bu çalışmada bu rolü örnekleriyle irdelemeye çalışacağız.

## I. BAĞLAM

### A. Bağlam ve Çeşitleri

Dilbilimciler, sözsözsel iletişimin çözümlenmesinde altı temel etkenin göz önünde tutulması gerektiğini ve edebi metinlerin çözümlenmesinde de söz konusu etkenlerin önemini ve lüzumunu vurgularlar. Bunlar sırayla; *gönderici, alıcı, bağlam, düzgü, ilişki ve iletidir*.<sup>6</sup>

Bağlam kavramı Kur'an nasslarının yorumlanması hususunda çok büyük ehemmiyet arz etmektedir. Zira Kur'an'ın inisi bir *dil aracılığı ile tarihi bir atmosferde ve sosyo-kültürel bir gelişim doğrultusunda gerçekleşmiştir*. Dolayısıyla Kur'an nasslarının yorumlanmasında bağlama müracaat etmek zorunludur.

1 Ali Harb, *Nakdül-Hakika*, el-Merkezü's-Sekafiyu'l-Arabî, Beyrut 1933, s. 19-20.

2 Şah Veliyyullah Dehlevî, *el-Fevzül-Kebîr fi Usûli't-Tefsîr*, Beyrut 1984, s. 49-50.

3 Bkz.: Bedreddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'an*, el-Mektebetül-Asriyye, Beyrut 2004, II. 158 vd.; Celaluddin Abdurrahman Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mektebetül-Meârif, Riyad 1987, II. 99 vd. Ayrıca Kur'an'da mecazın varlığı konusundaki tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz.: Hikmet Akdemir, "Kur'an-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi", *Harran Ü.İ.F.D.*, IV, 1998, s. 62 vd.; Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2002, s. 136 vd.

4 Bkz.: Şerif Razî, *Telkisu'l-Beyân fi Mecâzâtî'l-Kur'an*, Dâru'l-Edvâi, Beyrut trs.

5 Mustafa Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yay., Ankara 1996, s. 170-172.

6 Akşit Göktürk, *Okuma Uğraşı*, İnkılap kitapevi, İstanbul 1988, s. 21.

Dilbilimde anlamın belirlenmesinde *dil gerçekliği* ile *dış dünya gerçekliği* arasındaki ilişki hususu bağlam konusunu gündeme getirmiştir. Bu hususta dilbilimciler iki zıt tutum sergilemişlerdir. Bir tarafta Katz ve Fodor gibi, *cümlelerin anlamının gerçek durumdan tecrit edilerek* betimsel anlambilimi çerçevesinde ele alınabileceğini ileri süren dilbilimciler ki, bunlara göre dil ve anlam incelemelerini dil dışı unsurlara kaydırmak konuyu karışıklığa götürür; diğer tarafta ise yine bir dilbilimci olan Firth gibi, *anlamın belirlenmesini bağlama dayandıran* dilbilimciler yer almaktadır. Örneğin Firth, anlam çözümlenmesini, her bağlamın daha büyük bir bağlamın unsuru olduğu ve tüm bağlamların kültür bağlamı denebilecek bir çerçevede yerlerini aldıkları bir bağlamlama zinciri biçiminde ele almaktadır.<sup>7</sup>

Dilbilimde bağlam, bir ifade veya metinde belirli bir linguistik birimi inceleyen ve takip eden seslerin, kelimelerin veya ibarelerin oluşturduğu bütün anlamına gelir. Buna göre, konuşmayı meydana getiren ses birimleri kendilerine bitişik sesler tarafından belirlenerek kayıt altına alınırlar. Yani, bir linguistik birimin anlamını belirleyen şey, içinde ortaya çıktığı bağlamdır.<sup>8</sup>

Bağlam kelimesini günlük hayatta genellikle bir kelimenin önündeki ve arkasındaki kelimelerle olan ilişkisi ile ilgili olarak kullanırız. Ancak, bağlam gündelik hayatta kullanılan kelimenin önündeki ve arkasındaki kelimelerle olan ilişkisinden çok daha geniş anlama sahiptir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz: Ortak geçmiş tecrübeler, konu hakkındaki ortak bilgiler, doğru olarak kabul edilen ve o yüzden de kelimelere dökülmesine gerek olmayan diğer noktalar sayesinde konuşan ve dinleyenin paylaştığı anlamlar, durumun yorumlanması, zaman, mekân, bizzat olayın anlam ve önemi.<sup>9</sup>

İşte ifadeleri anlamamanın olmazsa olmaz şartlarından biri de, bu ifadelerin, içinde ortaya çıktıkları somut bağlamların anlaşılmasıdır. Bu şarta göre, bir sözcük daha kesin ve bazen de farklı olarak bir cümle içindeki, bir cümle bir paragraf içindeki, bir paragraf kitabın içindeki, bir kitap da kendi türü içindeki yerinde anlaşılır.<sup>10</sup> Böylece bu bağlamlar sonucunda anlama yani doğru anlama ulaşabiliriz.

Bu sebeple diyebiliriz ki, herhangi bir cümledeki bir ifadeyi ve sözü anlamak için, cümlelerin ne ifade ettiğini bilmek kâfi değildir; sözün hangi bağlamda vaki olduğunu bilmek zorunludur.<sup>11</sup> Yani onun başka sözlerle olan bağlantısını, söylenme amacını, söyleyen kişinin muhatabından beklediği

7 Ahmet Kocaman, "Dilde Bağlam ve Anlam İlişkileri Üzerine", *Türk Dili*, cilt: 39, Mayıs 1979, s.397.

8 Hüsametdin Arslan, "Bağlam", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale Yay., İst. 1990, s. 142-143.

9 John C. Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası-Anlambilim ve İletişim*, çev.: Murat Çiftkaya, İnsan Yay., İstanbul 1995, s. 159.

10 H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev.: Mehmet Dağ, A.Ü.Bas., Ankara 1992, s. 6, 58.

11 P. D. Juhl, *Interpretation*, Arinceton University Press 1980, s. 98; Özcan Başkan, *Bildirişim*, Altın Kitaplar, İstanbul 1988, s. 99.

cevabı, sözün gerekçelendirilmesi için öne sürülen nedenleri gibi unsurları bilmektir.<sup>12</sup>

Bu şu anlama gelmektedir: Anlam kelimelerle birlikte kelimelerin vaki olduğu bağlamlardadır. Dolayısıyla dilbilim kuramcılarında John Lyons şöyle demiştir: “Bana sözcüğün bağlamını verin, size anlamını söyleyeyim”.<sup>13</sup>

Bağlamı beş başlık altında sınıflandırabiliriz. Bunlar sırasıyla şunlardır: Toplumsal kültürel bağlam, dış bağlam (=diyalog (*tehâtab*) bağlamı), iç bağlam (=parçaların birbiriyle olan ilişkisi), dilsel bağlam (=cümle terkipleri ve cümleler arası ilişkiler), okuma veya yorum bağlamı.<sup>14</sup> Şimdi bunları, Kur’an örneğinde, tek tek ele alalım.

### 1. Toplumsal Kültürel Bağlam

Kur’an’ı inceleyen biri, Hz. Peygamberin çevresinin ve çağının alışkanlıkları, örf ve adetleri, inançları, düşünce, bilgi, yaşantı ve kültürleriyle Kur’an’ın muhtevası arasında, derin ve sarsılmaz bir bağ olduğunu hemen fark eder. Bunun böyle olması son derece doğaldır. Zira Kur’an o topluma inmiştir.<sup>15</sup>

Bunu başka türlü ifade edecek olursak, Allah Teâlâ Peygambere Kur’an’ı vahyettiği zaman, ilk muhataba has dilsel bir düzen seçmiştir. Dilin seçilmesi bilinçsiz bir tercih değildir. Zira dil, âlemi ve onu tanzim etmeyi anlamada toplumun en önemli aracıdır. Bundan dolayı olgu ve kültürden bağımsız bir dilden bahsedilemeyeceği gibi, nassın kültürün dilsel düzeni çerçevesinde oluştuğu gerçeğine binaen olgu ve kültürden bağımsız bir nasstan da söz etmek mümkün değildir.<sup>16</sup> “Zira her dil, belli bir kültürün göstergeler dizgesiyle, belli uzlaşmalar, töreler, davranışlar, değer ölçüleriyle, kısacası somut insan yaşamıyla iç içedir.”<sup>17</sup>

Buradan anlaşıldığına göre dil, ses yapısından anlamına varıncaya kadar toplumsal örfi kurallardan bir bütünü temsil eder. Nitekim bu kurallar, görevlerini yerine getirme güçlerini kültürel çerçeveden alırlar. Dolayısıyla, **mütakellim** ve **mütelakki** (*muhatap*) arasında başarılı bir iletişimin gerçekleşmesi için bu ikisinin dil kurallarını bilmeleri yeterli değildir. Buna ilave olarak her ikisinin de kendilerine **anlaşma** ve **iletişim** yetkinliği sağlayan yaşamsal çerçeve içine girmiş olmaları gerekir. Bilgisel yetkinlik diyebilece-

12 Turan Koç, “Dini Hayatın Dili: Kapalı Dil”, *Bilgi ve Hikmet*, Güz-1994/8, s. 85; Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri 1995, s. 242.

13 John Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, çev.: Ahmet Kocaman, T.D.K.Yay., Ankara 1983, s. 367.

14 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *en-Nass, es-Sulta, el-Hakika*, el-Merkezü’s-Sekafi el-Arabî, Beyrut 1995, s. 96. Bu hususta ayrıca bkz.: Başkan, *age.*, s. 237-239; Rickman, *age.*, s. 108.

15 Bu hususta geniş bilgi için bkz.: Emin el-Hüli, *Ku’an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev.: Mevlüt Güngör, Kuran Kitaplığı, İstanbul 1995, s. 80-81.

16 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Mefhumu’n- Nass*, Mısır 1990, s. 27; Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Nakdu’l-Hitâbi’d-Dinî*, Kahire 1992, s. 102-103.

17 Akşit Göktürk, *Çeviri: Dillerin Dili*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1994, s. 14.

ğimiz bu olgu, bütün kullanımları, örfleri ve gelenekleriyle kültürdür.<sup>18</sup> Yani konuşan ve dinleyen arasında, dil ortaklığının yanı sıra yaşam ortaklığının da olması gereklidir. Zira dil insan yaşamının (kültürünün) bir parçasıdır. Buna göre diyebiliriz ki, hakikat sadece bir ifadede, dilsel yapıda değil, bununla beraber, onun oluşturduğu toplumsal kültürel bağlamda da aranmalıdır. Çünkü hakikat, gerçek hayat içinde yaşanarak elde edilen, yaşamla iç içe olan bir şeydir. Hakikat anlamını ancak gerçek hayattan aldığı ve gerçeklik alanına tatbik edildiği için hakikattir. Bundan dolayı, yalnız, rasyonel ve formal kriterlere bağlı kalan bir hakikat kavramını, gerçek hayata uygulamaktan kaçınmak gereklidir.<sup>19</sup>

Netice olarak, nass belli bir sosyo-kültürel ortamda oluşmuştur. Bu nedenle nassı oluşturduğu kültürden ayrı düşünmek mümkün değildir. Bu sebeple Kur'an nasslarını, yedinci asırdaki Arap anlayışının kültürel toplumsal bağlamı çerçevesinde anlamaya çalışmak daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

## 2. Dış Bağlam

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, iletişim işleminin tam olarak gerçekleşmesi için, belli kavramları yansıtan bir göstergeler dizisi, yani dilsel yapı kâfi değildir. Belki bunlarla beraber dili **'kullanıcılar'** da önemlidir. Böylece, iletişim işlemine **'gönderici'** ve **'alıcı'** unsurlar da dâhil olunca, insan dili artık kapalı düzen olmaktan çıkıp, gönderici ile alıcı tarafından paylaşılan bir **'ortak yaşantı'** içinde değerlendirilmektedir. Böyle bir 'yaşantı ortaklığı' da iletişim esnasında kullanılan göstergeler ile ilgili olarak, "dış - bağlam" diyebileceğimiz çerçeveyi oluşturur.<sup>20</sup>

Burada hemen şunu belirtelim ki, yukarıda ele aldığımız kültürel bağlam, pek çok düzeyde nassın dışarıya ile ilgili olduğundan, nassların dış bağlamı pek çok noktada kültürel bağlam ile kesişir. Ancak bu ikisini birbirinden ayıran dış bağlamın bütün düzeylerde nassın bünyesinde tezahür ettiği gibi **diyalog** (*tehatub*) bağlamını da temsil etmesidir. Diyalog bağlamı, **söyleyen/gönderen** ile **alıcı/karşıllayan** arasındaki ilişki düzeylerini gösterir. Bu ilişki ise kesin bir şekilde bir taraftan nassın karakteristiğini diğer taraftan ise tefsir ve te'vil yetkinliğini belirler.<sup>21</sup> Kısaca, kültürel bağlam nassın oluşturduğu maddi ve manevi çevreyi kültür bazında resmederken dış bağlam nassın oluşması esnasındaki gönderici, alıcı ve tüm birinci muhataplar arasındaki diyalogu ifade eder.

Bilindiği gibi Kur'an'ı Kerim parça parça indirilmiş ve yirmi yılı aşkın bir zaman dilimi içerisinde oluşmuştur. Bölümlerinin bir kısmı Kur'an tarihinde "Esbab-ı nüzul" olarak bilinen sebeplere binaen inmiştir. Dış bağlam dediğimiz bu durumun örneklerini ve verilerini İslam tefsir geleneğinde Esbab-ı

18 Ebu Zeyd, *en-Nass*, s. 98.

19 Kamuran Birand, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, T.D.K.Y., Ankara 1960, s. 15.

20 Başkan, *age.*, s. 247.

21 Ebu Zeyd, *en-Nass*, s. 101.

nüzul ve Mekki-Medeni ilimlerinde bulmaktayız. Esbab-ı Nüzul ilmi dış bağlamın muhatap, zaman ve mekân boyutuyla ilgili verileri içerir.<sup>22</sup> Mekki-Medeni ilmi ise muhatapların durumuna bağlı olarak değişen üslup ve dil özellikleri ile ilgili verileri ele alır.<sup>23</sup>

### 3. İç Bağlam

İç bağlam, metnin iç bütünlüğünü ifade eder. Buna göre her kelimeyi ve her cümleyi ayrı ayrı değil, bütün ibarenin umumi manasına göre tefsir etmek lazımdır. Bu, tefsirin temel kaidesi olan, ibare kaidesidir. Bu kaideye göre, metinde bulunan bir cümleyi tek olarak değil, metnin geneli içinde değerlendirmek gerekir.<sup>24</sup> Yani metni oluşturan kelimeleri ve cümleleri tek tek değil, metnin bütünü, iç ilişkiler sistemi içinde ele almak gerekir. Anlama, bu ilişkiler sonucunda ulaşılır. Yoksa tek tek kelime ve cümleleri değerlendirerek değil...

Metinleşmiş Kur'an nasslarının kelime, ayet ve sure bazında birbirleriyle bağlantısını, yani parçaların ve bölümlerin birbiri ile olan ilişkilerini iç bağlam belirler. Kur'an'daki her bir ayetin, her bir cümle ve her bir kelimenin diğerleriyle ilişkisi vardır. Bu husus konuyla ilgili çağdaş bir çalışmada, *ayet çerçevesi*, *siyak-sibak çerçevesi* ve *Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesi* şeklinde üçlü bir tasnifle genişçe ele alınmıştır.<sup>25</sup>

Burada iç bağlamın başka bir düzeyi olan ifadenin kendisinin bağlamı veya söylem bağlamı üzerinde durmadan geçemeyeceğiz. Örneğin; Kur'an'da **hikaye etme bağlamı** (*siyâgu'l-kass*) ile emir/nehy bağlamı arasında fark vardır. Usul-i fıkıhçılar emir sigasının birçok yönde kullanıldığında ittifak etmişlerdir. Fıkıhçılar emir sigasının Kur'an'da on beş hatta yirmi altı yönde kullanıldığını zikrederler. Keza Kur'an'da geçen nehyin birçok yönde kullanıldığında ittifak etmişlerdir.<sup>26</sup> Aynı şekilde, Kur'an'da *tergîb-terhîb* ve *va'd-va'id* bağlamları arasında ve tüm bu bağlam düzeyleri ile *cedel-sicâl* veya *tehdid-inzâr* bağlamları arasında farklar vardır. Söylem bağlamının bütün düzeyleri, nassın genel dil düzeni çerçevesinde özel bir dilsel yapı içinde tecelli eder. Söylem bağlamının düzeylerinin farklılık arz etmesi, nassın yan dillerinde farklılık gerektirir.<sup>27</sup> Yani, **kinaye**, **teşbih**, **temsîl**, **istiare** ve **mecaz** gibi un-

22 Bu hususta bkz.: Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Dâru'l- Kütûbi'l-İlmîyye, Beyrut 1991.

23 Bu hususta geniş bilgi için bkz.: Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru İhyâi't-Türâsîl-Arabî, trs., I. 189-197.

24 Ch. V. Langlois, - Ch. Seignobos, *Tarih Tetkiklerine Giriş*, çev.: G. Ataç, Devlet Bas., İstanbul 1937, s. 144.

25 Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, Şule Yay., İstanbul 1992, s. 43 vd.

26 Bütün bu hususlarda geniş bilgi için bkz.: Mustafa Said el-Hinnü, *Eseru'l- İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usulîyye fi İhtilâfi'l-Fukahâ*, Müessesetü'r- Risale, Beyrut 1972, s. 296-375. Ayrıca Kur'an'da kullanılan emir sigası hususunda bkz.: Zülfikar Durmuş, "Kur'an-ı Kerim'de İbaha İfade Eden Emir Siygalarının Çeviri Problemi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: I, sayı: 2, s. 1-21.

27 Ebu Zeyd, *en-Nass*, s. 106.



surların kullanımını gerektirir. Zemahşeri'nin (ö. 538) Keşşafı gibi Kur'an'ın dil yönüne ağırlık veren tefsirlerde bu hususla ilgili örneklerle bolca rastlanır.

#### 4. Dilsel Bağlam

Dilsel bağlam, bir ayette geçen kelime ve kavramların cümlelerle, cümlelerin nassın tamamıyla olan bağlantısını, yani cümlelerin oluşumunu ve cümlelerin birbirleriyle ilişkilerini ifade eder ki bu durum tabii olarak da metnin Arap dili ve grameri ile bağlantısını gündeme getirir.

Her dilde eş anlamlı ve çok anlamlı kelimeler vardır ve bu kelimeler kullanıldıkları her cümlede farklı anlamlar alabilirler.<sup>28</sup> Tefsir ilminde buna *el-Vücûh ve'n-Nezâir* denmektedir.<sup>29</sup> Arapça'nın yapısı gereği ayetlerde geçen birçok ifadenin değişik anlamları bulunmaktadır. Ancak çok anlamlı bir sözcüğün her kullanımında, durum ve bağlam tarafından sınırlanmış bir tek anlamının olduğunu da hatırdan çıkarmamak gerekir. Buna göre, bir kelimenin anlamı genellikle kullanılıştan kullanılışa değişebilen bir nesne durumundadır. Yani anlam, sadece kelimenin biçiminde değil; kullanılışa ilişkin durum ve bağlamın da onun ortaya çıkmasında belirli bir fonksiyonu vardır.<sup>30</sup> Bir kelimenin birçok anlamı olabilir. Ancak belli bir bağlamda anlamlardan ancak bir tanesi gerçekleşebilir. Her kelimenin bir temel anlamı bir de bağlamsal anlamı vardır. Her kullanımda anlamı bağlam belirler ve her durumda kelime belli bir kavramı canlandırır. Her kelime bağlamıyla sıkı sıkıya ilişkilidir ve anlamını ondan alır.<sup>31</sup> Mesela, Kur'an'da "*Enzele*" fiili her zaman "indirmek" anlamına gelmez, bağlama göre "lütfetmek, vermek, kullanma kabiliyeti vermek" gibi anlamlara da gelebilir. Nitekim Hadid/25'teki "*Enzelne'l-Hadid*" ifadesinde geçen "*enzelna*" kelimesi, "*lütfettik*" anlamındadır ki bu durumda ayetin anlamı *demiri nimet olarak biz lütfettik*, olur, yoksa bu, demiri "*indirdik*" anlamında değildir.<sup>32</sup>

Yukarıda ifade edilenlerden anlaşılacağı üzere dilsel bağlam, ayette geçen kelime ve cümlelerin dil içindeki anlamını belirler. Böylece çok anlamlılığın önüne geçilmiş olur. Kelime ve cümleler tek başlarına birden çok anlam ifade edebilirler; ancak bir durum içine dâhil olduklarında sadece belli bir kavramı canlandırırlar. Ancak dilsel bağlam dilin gramatik yapısıyla ilgili bu anlamdan daha geniş bir anlama sahiptir. Başta sosyal kültürel bağlam kısmında ifade edildiği gibi, kültürden ayrı bir dilden bahsetmek mümkün değildir. Her dil ait olduğu kültür içinde oluşur ve kelimeler o kültür içinde anlamlarını kazanırlar. Kur'an da Arap dili ile nazil olduğundan, Kur'an nassları ve kelimeleri anlamlarını Arap kültüründen alırlar. Dolayısıyla Kur'an'ın dilsel

28 Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, T.D.K.Yay., Ankara 1995, III.512-516.

29 Bkz.: Zerkeşi, *el-Burhân*, I. 102-111; Suyûtî, *el-İtkân*, I.381-392.

30 Teo Grunberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, A.Ü.D.T-C.F. Yay., Ankara 1970, s. 42-43.

31 Pierre Guiraud, *Anlambilim*, çev.: Berke Vardar, Gelişim Yay., s. 35-36.

32 Bkz.: Zülfişkar Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleeri-"Aziz Kur'an" ve "İnsanlığa Son Çağrı" Örneği*, Rağbet Yay., İstanbul 2007, s. 258-259.

bağlamı gramatik tahlillerin ilerisine uzanır ve Kur'an yorumlanırken nassların ve kelimelerin ait oldukları Arap kültürü içerisinde aldıkları anlam göz önünde bulundurulmak zorundadır.

### 5. Okuma/Yorum Bağlamı

Okuma veya yorum işlemi nassa izafe edilen soyut, izafi, harici bir bağlam değildir. Zira nassın nasslığı sadece okuma fiili ile gerçekleşir. Dini nasslar insanlığa gönderilmiş risalelerdir. Dolayısıyla insanlar tarafından anlaşılmaları ve hayatlarıyla ilişkilendirilmeleri gereklidir. Okuma veya yorum bağlamı yukarıda ele aldığımız bağlamlardan ayrı düşünülemez. Zira bağlamları belirleyen yorum ve okuma fiilidir. Dolayısıyla okuma veya yorum bağlamı, müfessirin Kur'an nasslarını okuması, yorumlamasıdır. Bir başka ifadeyle müfessirin Kur'an'ı okurken karşılaştığı problemlere bağlam dâhil birçok referansa giderek çözüm aramasıdır. Daha açık söylemek gerekirse müfessirin tefsir yaparken kendini, yorum faaliyetinin bir parçası olarak görmesi ve ona dâhil etmesidir.

Yukarıda konumuzun birinci ayağını oluşturan bağlam ve çeşitlerini genişlemesine ele aldık. Gördük ki bağlam, Kur'an'ı yorumlamada çok önemlidir. Konumuz olan hakikat ve mecaz da birer dilsel anlatım yolu oldukları için yukarıda sıraladığımız bağlam çeşitlerinin tümüyle ilişkilidirler. Bu açıkça belirginleştiğine göre şimdi konumuzun ikinci ayağını oluşturan mecaz üzerinde durabiliriz.

## II. HAKİKAT VE MECAZ

### A. Hakikat ve Mecazın Sözlük ve Terim Anlamları

Hakikat kelimesi *h-k-k* kökünden türetilmiş olup 'gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek, bir şeyi gerçekleştirmek' gibi anlamlara gelir.<sup>33</sup> Terim olarak hakikat, bir kelimenin toplumsal oydaşımına vazedilmiş (ilk ve asli) anlamında kullanılmasıdır (*hiye'l-kelemtü'l-musta'meletü fi mâ vudiat lehü fi istilâhın bihi't-tehâtab*).<sup>34</sup> Yani gerçek anlamında, ilk konulduğu anlamda kullanılan lafzı ifade eder.

Mecaz kelimesi, *c-v-z* kökünden gelip, 'geçip gitmek ve bir yola girip orada yürümek' anlamındaki *câze* fiilinin mefal vezninde ism-i mekân ve mimli mastar formu olup 'gelip geçilen yer veya gelip geçmek' manasına gelir.<sup>35</sup>

Mecaz, terim anlamı itibarıyla bir kelimenin dilde vazedilen asli anlamında kullanılmasına mani teşkil eden bir karineyle beraber, bir ilğiden dolayı başka bir anlamda kullanılmasıdır. Başka bir ifadeyle, mecaz bir kelimenin, toplumsal oydaşımına vazedilmiş (ilk ve asli) anlamı dışında kullanılmasına

33 es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, *Ta'rifât*, Mısır ts. , s. 79.

34 Cürcânî, *age.*, s. 79-80.

35 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arap*, Dâru'l-Fikr, Beyrut trs. , V. 326.

denir.<sup>36</sup> Buna göre mecazın tam tanımı, "hakikat manası ile nakledilecek mana arasında bulunması gereken bir alaka ve hakikat anlamının kastedilmesine engel olan bir karinenin bulunması halinde ortak bir iletişim dilinde konulduğu anlamının dışında kullanılan lafızdır".<sup>37</sup> Tariflerden anlaşılacaktır ki, mecaz ile hakikat sözlük ve terim anlamları bakımından birbirinin zıddıdır.

## B. Mecazın Ortaya Çıkışı ve Kur'an'da Varlığı Meselesi

İnsanların idrak, bilgi ve tecrübeleri farklıdır. Locke'nun 'önceki bir idrake dayanmayan hiçbir düşünce yoktur' ve Didier Erasnus'un 'bende, benden gelmeyen hiçbir şey yoktur' şeklindeki ifadelerinde olduğu gibi her birey, aynı nesne, hareket veya olayı farklı şekilde idrak eder. Hatta aynı kişinin değişik yer ve zamanlardaki idrakleri bile farklılık arz etmektedir. Bundan dolayı, kelimelerin bir toplumda ortak olan hakiki ve mecaz anlamları yanında, bir de çağrışım alanları vardır. Bu alanlar, kişilerin idrak, bilgi ve tecrübelerinin farklı olmasından meydana gelir. Kelimelerin bu anlamlarında bir ortaklaşalık yoktur. Ancak, hakikat ve mecaz, anlamları zenginleştiren ve canlı tutan, her kişide farklı olan bu çağrışım alanlarıdır. Bu husus, dilin, bütün ortaklaşalığına rağmen, tam ve yüzde yüzlük bir haberleşmeyi gerçekleştiremediğinin bir kanıtıdır.<sup>38</sup>

Bu bağlamda mecazların ortaya çıkışı ile ilgili olarak en çok kabul edilen teoriye göre ilk önce nesne ve olaylar, gerçek manaları ile isimlendirilmiştir. İnsanın uzuvlarına el, bacak, göz vs., bilinen yırtıcı hayvana aslan, gökte geceleyin dünyayı aydınlatan ışığa ay isminin verilmesi gibi. Daha sonra insanlar bu isim ve vasıfları, benzerliğinden dolayı diğer nesne ve olaylara vermişlerdir. Örneğin, güzel kişiye ay, cesur kişiye de aslan ismini vermeleri bunlardandır.<sup>39</sup>

Kur'an ifadelerinin hakikat manasında kullanıldığına dair ihtilaf söz konusu olmazken mecaz hususunda farklı görüşler serdedilmiştir; ancak çoğunluk (cumhur) mecazın Kur'an'da var olduğunu söylemiştir.<sup>40</sup> Keza belâgat âlimleri, mecazın hakikatten daha tesirli olduğunu belirtmiştir. Kur'an'da mecazın olmaması zorunlu olmuş olsaydı, onda hazf, tekit, kıssaların tekrarı vb. hususların da olmaması gerekirdi. Kur'an'dan mecaz çıkarılırsa, onun güzelliğinin yarısı gitmiş olur.<sup>41</sup>

İslam âlimleri hep hakiki anlam taraftarı olmuşlardır. Hatta mecaz, Mutezile'nin te'vil sisteminin en etkin ve önemli enstrümanı olmasına rağmen

36 Cürçânî, *age.*, s. 80; Ahmed b. İbrahim b. Mustafa Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut trs., s. 251.

37 İsmail Durmuş, "Mecaz", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII. 218.

38 Günay Karaağaç, *Dil, Tarih ve İnsan*, Akçağ Yay., Ankara 2002, s. 26-27.

39 Bkz.: F. R. Palmer, *Semantik Yeni Bir Anlam Bilim*, çev.: Ramazan Ertürk, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, s. 83 vd.

40 Zerkeşi, *age.*, II. 158; Suyûti, *age.*, II. 99.

41 Suyûti, *age.*, II. 99.

men, muhaliflerinin iddia ettikleri gibi, yerli yersiz ve keyfi kullanılan bir araç değildir. Gerçekte Mutezile diğer fırkalar gibi hakikat taraftarıdır. Mutezile mecaza lüzumu durumunda başvurmuş, onu son derece ihtiyatlı kullanmıştır. Onlara göre, hakikat mecazdan daha geniş bir anlam alanına sahiptir ve bu sebepten eğer lafzın hakikate hamli mümkünse onun mecaza hamlini menetmişlerdir.<sup>42</sup>

### C. Deyim- Mecaz İlişkisi

Deyimle mecaz arasında doğrudan bir ilişki vardır. Türkçede deyim, belli bir kavramı, belli bir duygu ya da durumu dile getirmek için birden çok sözcüğün bir arada, seyrek olarak da tek bir sözcüğün yan anlamında kullanılmasıyla oluşan söz,<sup>43</sup> şeklinde tanımlanmıştır.

Arap dilinde farklı deyim tanımlarına şahit olunmakla birlikte genel olarak şöyle tanımlanabilir: Genellikle iki veya daha fazla sözcüğün yan yana gelerek kendi gerçek anlamlarından sıyrılıp fazlaca bir değişikliğe izin veremeyecek şekilde tek bir dilsel birim halinde bir takım söz sanatlarının etkisiyle yeni bir yan anlam kazandığı etkili ve sanatlı anlatım biçimi olan kalıplaşmış dil ögesidir.<sup>44</sup>

Deyimi deyim yapan birçok temel nitelik bulunmaktadır. Onlardan birisi de dolaylı anlatım (kinaye ve mecaz) ifade etmeleridir. Bir sözü gerçek anlamı dışında kullanma sanatı olan kinaye ve mecaz, hemen hemen deyim içerdiği tüm söz sanatlarını ifade edebilecek bir nitelik göstermektedir. Zira deyimsel yapılarda asıl olan, açık değil kapalı, doğrudan değil dolaylı, temel değil yan, gerçek değil mecazî anlamdır. Onlarda hâkim olan işaretler, imadır ve nihayet semboller dünyasıdır. Zaten deyimleri çekici ve etkili bir anlatım biçimi kılan da bütün bu özelliklerdir. Sonuç olarak diyebiliriz ki deyimsel yapılar, etkili ve çekici bir anlatım özelliği taşıyan, mecazlı, kinayeli, imalı anlatım yapıları, anlam aktarımının kaçınılmaz olduğu sanatlı anlatım biçimleridir.<sup>45</sup> Şu örnek deyimlerin ne derece dolaylı ve imalı, dolayısıyla da ne denli etkileyici ve çekici bir anlatım olduğunun belgesi niteliğindedir: *Beleğ'a's-sıkkînü'l-azme* = bıçak kemiğe dayandı yani, 'iş son derece zorlaştı, sıkıntı çekilmez bir hal aldı'.<sup>46</sup>

### D. Hakikat ve Mecazın Tefriki

İslam âlimleri mecazla hakikatin tanınip ayırt edilmesi konusunda bazı ölçütler belirlemişlerdir. Bunlar sırasıyla şunlardır:

1. Dil âlimlerinin bu mecazdır diye beyanda bulunmaları esastır.

42 Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticâhü'l-Akli fi't-Teşîr*, Daru't-Tenvîr, Beyrut 1983, s. 130.

43 Aksan, *age.*, III. 359; *Türkçe Sözlük*, T.D.K.Yay., Ankara 1988, I. 368.

44 Süleyman Koçak, *Kur'an'da Deyimler* (Yayınlanmamış doktora tezi), A.Ü.S.B.E., Ankara 2004, s. 37-38.

45 Koçak, *age.*, s. 70-71.

46 İbn Manzûr, *age.*, XIV. 397.

2. Lafzın ilk akla gelen veya karine olmadan anlaşılabilir anlamı hakikat, karine ve akli çıkarım yoluyla anlaşılabilir anlamı ise mecazdır.
3. Hakikatın tekili, ikili, çoğulu, istikak ve çekimi olur, mecazın olmaz. Hakikat anlamında kullanılan kelimenin çoğulu ile mecazın çoğulu farklı olabilir. Mesela, *el-emru* (buyruk: hakikat), çoğulu *evâmîr*; *el-emru* (durum, iş: mecaz), çoğulu *umûr*; *el-ehu* (kan kardeşi: hakikat), çoğulu *ihve*, *el-ehu* (din kardeşi: mecaz), çoğulu *ihvân* gibi.
4. Hakikat tekit edilir, mecaz edilmez, özellikle mecazda mastarla tekit yapılmaz. Bundan dolayı “*ve kelle mallâhü Mûsâ teklîmen- Allah Musa ile gerçekten konuştu*” (Nisâ, 4/164) ayetindeki ‘konuşma’ fiili hakikattir. Buradaki söz konusu kelamın mecaza yorulmasına mastar tekidi manidir. Tekit, hakikat-mecaz ayırımında en güçlü belirleyicilerden sayılmaktadır.
5. Hakikatte kıyas geçerli, mecazda ise geçersizdir. Bundan dolayı, “*ves’elî’l-karyete-Köye sor*” (Yusuf, 12/82) mecazına kıyasla, sahibini kastederek mesela, “Kilime sor” denemez.
6. Bir kullanımda aklen imkânsız olana isnat varsa bu isnat mecazdır. Mesela, “*Ve câe rabbuke...-Rabbîn geldi*” (Fecr, 89/22) ifadesi mecazdır, zira rabbe “gelme” eylemi isnat edilmiştir, halbuki zat-ı ilahiyenin beşeri ölçüler dâhilinde gelmesi aklen imkansızdır.<sup>47</sup>

Bir mecazda, mecaz olarak kullanılan kelime (terkip), gerçek anlam, mecazî anlam, alâka ve mâni (karine) olmak üzere beş temel unsur vardır. Mecazın gerçekleşebilmesi için hakikî anlamdan mecazî anlama nakil ve ikisi arasında alâka (münasebet/ittisal/ilinti) şarttır. Alâkanın bir benzerlik olması halinde bu mecaza “istiare”, benzerlikten başka bir alâka söz konusu ise “mecaz-ı mürsel” denir. İstiaredeki alâkaya “mânevî ittisal”, mecaz-ı mürseldekine “sûrî ittisâl” adı verilir. Mecazın tanımına göre anlamlar sabit olup lafızlar hakikî manalarından mecazî manalarına nakledilmektedir. Birden çok anlama gelen müşterek lafızlar mecaz sayılmaz. Çünkü bu manalardan her biri gerçek (vaz’î) olup aralarında nakil diye bir şey söz konusu değildir. Karîne bir iş ve meselenin anlaşılıp çözülmesine yarayan ipucu demektir. İbare içinde yer alan bir kelime veya ifade kelimenin gerçek anlamda kullanılmasına engel teşkil eden bir karine olabilir. Buna “karîne-i lafziyye” denir. Kullanım yerine göre akıl, örf ve durum gerçek anlamın kastedilmesine mâni bir karine teşkil edebilir. Kelime ve ifadenin gerçek anlamı akıl, örf, durum ve bağlam (konteks) itibarıyla imkânsız olabilir. Bunlara da “karîne-i akliyye, karîne-i örfiyye, karîne-i hâliyye” adı verilir.<sup>48</sup>

47 Celaluddin Abdurrahman Suyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi’l-lügati ve Envâhâ*, thk.: Ahmet Şakir, Mektebetü’l-Halebiyyi, Mısır 1940, I. 287-289; İsmail Durmuş, “Mecaz”, *DİA*, XXVIII. 218; krş.: Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *Mustasfâ İslam Hukuk Metodolojisi*, çev.: Yunus Apaydın, Klasik Yay., İstanbul 2006, II. 15-17.

48 Durmuş, “Mecaz”, *DİA*, XXVIII. 218.

Buradan anlaşılmalıdır ki, hakikat ve mecazın tefriki konusunda âlimler bazı ilkeler koymuşlardır. Ancak bunun yanında bir kelimenin asıl vaz edildiği hakikî anlamında kullanılmadığını ya akılla, ya örfle, ya da bağlamla anlayabiliriz.

### III. BAĞLAM, HAKİKAT VE MECAZ

Buraya kadar bağlam, hakikat ve mecazı tek tek geniş bir şekilde ele aldık. Hakikat ve mecazın belirlenmesinde âlimler çeşitli kriterler geliştirmişlerdir. Ancak bu kriterler içinde bağlama yer verilmemiştir. Hâlbuki kelimada bağlamın önemi asla inkâr edilemez. Nitekim bunu yukarıda etraflıca ortaya koymaya çalıştık. Şimdi bu önemi örnekleriyle ele alacağız. Böylece konu açıklığa kavuşmuş olacaktır.

**1) Duhan, 44/49:** “*Züg inneke ente'l-azîzü'l-kerîmü- Tat bakalım! Hani sen güçlüydün, şerefliydin!*” Ayette geçen ‘el-azîz’ ve ‘el-kerîm’ kelimeleri, hakikî manalarının aksi bir anlamdadır. Yani hakikî değil mecazî anlamda kullanılmışlardır.<sup>49</sup> Biz bunu, ayetin sevk edildiği ibareler bütünü içerisinde anlamaktayız. Zira surenin 43. ayetinden itibaren, devamlı surette günahkârların cehennemdeki durumlarından söz edilmektedir. Bundan dolayı, Allah’ın, ‘el-azîz, el-kerîm’ gibi sıfatlarla onlardan söz etmesini, iç bağlam çerçevesi içinde hakikî manada almamız mümkün görünmemektedir.<sup>50</sup>

**2) Kıyamet,75/29:** “*İlteffetü’s-sâku bi’s-sâkı-Bacaklar bacaklara dolaştığında...*” İltifat, bir araya gelmek-toplanmak anlamındadır. Ayette “*bacakların birbirine dolaşması (iltifat)*” ifadesi çeşitli şekillerde izah edilmiştir. Taberî (ö. 310) bu görüşleri şöyle sıralar:

1. Bu ifadeden maksat, dünyanın dehşetinin, âhiretin dehşetine karışmasıdır. Yani, ölümle karşı karşıya kalan kişi, dünyadan veda ederken bir taraftan onun sıkıntısını çeker, diğer taraftan da âhirete ilk adımını atacağından orada olacak şeylerden dolayı büyük bir sıkıntı hisseder. Böylece dünyada olan bir ayağı ile âhirete attığı diğer ayağı birbirine dolaşmış olur.
2. Ölünen, kefenlenirken bacaklarının birbirine sarılmasıdır.
3. Kişinin, ölümü anında gücünü kaybederek bacaklarının birbirine fiilen dolaşmasıdır.
4. Ölenin bacaklarının ölümü anında kuruması ve sertleşmesidir.
5. Ölen kişinin işlerinin birbirine karışmasıdır.
6. Ölenin karşı karşıya kaldığı felaketlerinin birbirine girmesidir.<sup>51</sup>

49 Muhammed Tâhir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1997, XXV. 316.

50 Bkz.: Carullah Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1977, III. 507; Albayrak, *age.*, s. 47.

51 Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, Beyrut 2001. , XXIX. 210-214.

Yukarıdaki farklı görüşlerden, açıkça belirtmemiş olsalar bile ilk dönem müfessirlerden bir kısmının ayeti hakikî anlamda, bir kısmının ise mecazî anlamda yorumladığı anlaşılmaktadır. Taberî (ö. 310), bu görüşleri zikrettikten sonra bunlar içinde en sağlıklı olanının ölümle karşı karşıya gelen kişinin, dünyadaki sıkıntıları ile âhiretteki sıkıntılarının birbirine karıştığını söyleyen görüş olduğunu söyler ve tercihinin bu yönde kullanır. Taberî bu yorumunu ayetin iç ve dilsel bağlamına giderek delillendirir: Bu ayetten hemen sonraki 30. ayette : “*İşte o gün gidiş Rabbinedir!*” buyrulur. Keza Araplar şiddetlenen her duruma *şemmere an sâkihî ve keşefe an sâkihî* derlerdi.<sup>52</sup> Kısacası, Taberî ismini koymasına da ayetteki bacakların birbirine dolaşması ifadesini hakikî anlamda değil mecazî anlamda ele almıştır. Bunu da iç ve dilsel bağlamdan hareketle yapmıştır. Ayrıca Taberî'nin bu yorumu, okuma/yorum bağlamının hakikat ve mecazı belirlediğinin başka bir kanıtıdır.<sup>53</sup>

**3) Bakara, 2/54:** “*Musa, kavmine dedi ki: Ey kavimim! Sizler, buzağuyu ilah edinmekle kendinize yuzak ettiniz. Gelin yaratıcınıza tövbe edin de kendinizi öldürün/ içinizden buzağuya tapanları öldürün (Üktülû enfüseküüm). Bu, Yaratıcınız katında sizin için daha iyidir. Böylece Allah da onların tövbesini kabul etti. Çünkü O, tövbeleri çok kabul edendir, çok merhametlidir.*” Bu ayetteki “*Üktülû enfüseküüm*” ifadesi hakikî midir yoksa mecazî midir? Yani ilgili ifade ‘kendinizi öldürün veya içinizden buzağuya tapanları öldürün’ anlamında hakikat mi yoksa ‘nefislerinizi arındırın’ anlamında mecaz mı ifade etmektedir?

Bu konuyu müstakil olarak ele alıp genişlemesine işleyen bir makalede varılan sonuç şöyledir: Ayetteki “*Üktülû enfüseküüm*” ifadesi hakiki anlamdadır. Bu kanaatin temel dayanakları şunlardır: Tefsir geleneğinde bu ayet, lâfzen, hakiki anlamda “kendinizi öldürün” veya çoğu müfessirin tercihinine göre “içinizden suçlu olanları öldürün” şeklinde anlaşılmıştır. Müfessirlerin hakikî anlamı vermeleri, İsrailoğulları'nın tövbelerinin birbirlerini öldürmek suretiyle kabul olunduğuna dair rivayetlere dayanmaktadır. Kur'an'daki ifade formları bir bütün olarak incelendiğinde 2. Bakara 54. ayetindeki “*Üktülû enfüseküüm*” cümlesinin mecazî değil, hakikî anlamda olduğu görülmektedir. Kur'an'daki benzer kullanımlar, bu ifadenin böyle anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Kur'an'da “*nefsi arındırma*” anlamında “*Üktülû enfüseküüm*” ibaresi değil, “*zekâ nefsehû*” formu kullanılmaktadır. Yine Kur'an'da nefsin arındırılmasından, egonun öldürülmesinden/tezkiye edilmesinden söz edildiğinde “*katele*” fiilinin türevleri değil, “*zekkâ*” fiilinin türevleri kullanılmıştır. Dolayısıyla literal olarak “*nefislerinizi öldürün*” demek olan “*Üktülû enfüseküüm*” cümlesinin, mecaza hamledilerek başta şirk olmak üzere “*nefsinizdeki bütün*

52 Taberî, *age.*, XXIX. 214; krş.: Şerif Razî, *age.*, II. 356.

53 Bu deyimle dair geniş bilgi için bkz.: Abdulcelil Bilgin, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşaf'ı*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2008, s. 88-89.

*fenalıkları öldürün*” anlamının verilmesi, Arap dili, Kur’an’ın bütünlüğü ve ayetin tarihi bağlamı açısından isabetli değildir.<sup>54</sup>

Bu tespit, ayette geçen “*Üktülû enfüsekküm*” ifadesini yukarıda sıraladığımız bağlamdan dilsel, iç, dış ve toplumsal kültürel bağlama gidilerek yapılmıştır. Bu da bu hususta bağlamın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

**4) Bakara, 2/65:** “Artık sizden Cumartesi günü yasağını çiğneyenlerden kesin haberdarsınız. İşte biz, onlara : ‘Aşağılık maymunlar olun’(kûnû kırade-ten hâsîn) demiştik.”

Ayet, özellikle ilk dönemde hakikî manada anlaşılırken daha sonra mecazî anlama doğru kaymış hatta evrime konu olan mesh (maymuna dönme) hadisesi ile ilişkilendirilmiştir.<sup>55</sup> Bu hadise Kur’an’da nüzul sırasına göre A’raf suresi 166. “*Kibirilenip de kendilerine yasak edilen şeylerden vazgeçmeyince onlara: Aşağılık maymunlar olun dedik.*”, Bakara 65 ve Maide suresi 60. “*De ki: Size, Allah katında karşılıkça bundan daha kötü olanı haber vereyim mi? Onlar: Allah’ın lanetlediği, gazap ettiği, bazıları maymun ve domuzla çevirdiği kimseler ile tağuta tapanlardır...*” ayetlerinde ele alınmıştır. Ayetlerin literal anlamından anlaşıldığı kadarıyla, burada ilgili kavmin maymuna dönüşmesi (mesh) söz konusudur. Ancak bu ayetlerin literal anlamından anlaşıldığı gibi hakikî anlamda bir dönüşme mi, yoksa mecazî anlamda bir dönüşme mi kastedilmektedir? Ayetlerin dilsel, iç, dış ve kültürel bağlamına gidip bunu anlamaya çalışalım.

A’raf suresinin ilgili ayetinin iç ve dilsel bağlamını dikkate aldığımızda şunları görürüz: Her şeyden önce 163-166. ayetleri iç bağlam içinde bir bütün oluşturmaktadırlar. Bu bağlamda 163 ve 165. ayetlerin sonunda geçen *fısk* (*yeşukûn*) kelimesi, onların işledikleri suçun niteliğini belirleme hususunda önemi haizdir. Çünkü *fısk*, Kur’an’da doğru yoldan sapmayı ve Allah’ın yasakladığı fiillerde bulunmayı ifade etmektedir. Fıskın sonu helak ve Cehennem ateşidir. Kur’an helak olan bütün kavimlerin, söz gelimi Firavun ve adamlarıyla kavminin, Nuh Kavmi’nin hep fasık olduğunu bildirir. Bu kavimlerin ne tür ameller içinde oldukları Kur’an’da zikredilir.<sup>56</sup> Keza 166. ayette geçen *utuv* (*atev*) kelimesi, onların isyanlarının *utuv* derecesine, yani ıslah edilemeyecek bir dereceye ulaştığını göstermektedir. Aynı şekilde, ayetlerden anlaşıldığı üzere onlara kendi içlerinden bir grup tarafından uyarı yapılmış, ancak bu uyarı da onları işlemekte oldukları suçlardan döndü-

54 Zülfikar Durmuş, “Yanlış Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu Olan Bakara 54. Ayetindeki “Uktulû Enfusekküm” İfadesinin Çözümlemesi”, *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 7 sayı: 17 (Güz 2003), s. 29-48.

55 Bu hususta geniş bilgi için bkz.: Tefvik Yücedoğru, “Kur’an ve Mesh”, *U.Ü.İ.F.D.*, cilt: 20, sayı: 2, 2011, s. 68-70; Nur Ahmet Kurban, “İslam Kaynaklarına Göre Sebti Yahudileri’nin Maymuna Dönüştürülmesi Meselesi”, *Marife*, yıl: 13, sayı: 1, bahar 2013, s. 9-27. Bu örnekte mezkur çalışmalardan istifade ettik.

56 Ali Ünal, *Kur’an’da Temel Kavramlar*, Beyan Yay., İstanbul 1990, s. 364-370.



rememiş, suç işlemeye inatla devam etmişler, sonunda da bunlar aşağılık maymunlara dönüştürülmüşlerdir.<sup>57</sup>

Bakara suresi 65. ayete gelince, ayeti iç, dilsel ve dış bağlam çerçevesinde 66. ayeti ile ele almalıyız. 66. ayette geçen “*nekâlen limâ beyne yedeyhâ ve mâ halfehâ*” ifadesi önem arz etmektedir. Kur'an'da bu kelime, *enkâlen*, *nekâle*, *nekâlen* ve *tenkilen* şeklinde geçer.<sup>58</sup> Kelime sözlükte, mani olmasından dolayı *gem* ve hayvana vurulan *pranga*, *bağ* anlamındır. Dolayısıyla *nekâl*, insanları benzeri bir günahı işlemekten meneden, ibret alınacak bir cezadır.<sup>59</sup> Böylece ayetin lafzından anlaşılmaktadır ki, bizzat gerçekleşmiş bir hadise var ve bunu müşahede eden bir grup olmuştur, yani olay bir realite olarak meydana gelmiştir. Bununla da kalmayıp hadiseyi kendilerinden sonra gelenlere bir kıssa olarak anlatmışlar. Ve bu hadise onlar için bir ibret vesilesi olarak anlatılmaya devam edilmiştir.<sup>60</sup> İşte *nekâl* kelimesinin bu yönündeki delaleti, mesh olayının somut bir vakıa olarak tarihe geçmiş olmasını gerekli kılmaktadır. Zira insanları benzeri bir günahı işlemekten meneden, ibret vesilesi ağır bir ceza ancak bu şekilde olur. Yani bu kelimenin normal bir cezadan daha farklı bir cezaı ifade etmek için kullanıldığı açıktır.<sup>61</sup>

İlgili ayetlerin dış ve toplumsal bağlamına gittiğimizde, bu hususta ilk muhataptan nakledilen rivayetler ayetin Cumartesi yasağına uymayan İsrailoğulların'dan bir grubun, fizikî anlamda maymuna dönüştürülmüş olduğu yönündedir. Bu olayın hakikî değil, mecazî anlamda olduğu görüşü sadece Tabiun döneminin meşhur müfessirlerinden Mücahid'e dayanmaktadır.<sup>62</sup> Bir rivayete göre, Hz. Peygamber'i reddetmek isteyen bazı Medineli Yahudi gruplar şöyle demiştir: İsrailoğulların'dan herhangi bir isyan sadır olmaması ve emredildikleri şeyleri yerine getirme hususunda direnmemişlerdir. İşte bu ayet (A'raf 163) onların tutumlarını kınamak, yalanlarını ortaya çıkarmak ve işledikleri suçlardan dolayı atalarının başına gelen mesh olayını onlara bildirmek için nazil olmuştur.<sup>63</sup>

Görüldüğü gibi ayetlerin dilsel, iç, dış ve kültürel bağlamı mesh hadisesinin fizikî bir dönüşüm olduğu, mecazî anlamda olmadığı hususunu teyit etmektedir.

**5) Al-i İmrân, 3/119:** “İşte siz, sizi sevmedikleri halde, onları seven ve (onlar, kitabın tümüne inanmadıkları halde) siz kitabın tümüne inananlarınsınız. Onlar, sizinle karşılaştıklarında: “inandık” derler. Kendi başlarına kaldıklarında ise, size olan kin ve öfkelerinden dolayı parmaklarını ısırırlar...”

57 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II.126-127; Kurban, a.g.m., s. 15.

58 Bkz.: Muhammed Fuad Abdalbâki, *el-Mu'cemu'l-Mufehes li Elfâz'l-Kur'an'l-Kerim*, İstanbul 1988, s. 719.

59 er-Râgıb el-İsfehâni, *Müfredâtü Elfâz'l-Kur'ân*, thk.:Safvan Adnan Davudi, Daru'l-Kalem, Dimeşk 1992, s. 825; Zemahşerî, *age.*, I. 28.

60 Yücedoğru, a.g.m., s. 13.

61 Kurban, a.g.m., s. 22.

62 Taberî, *Câmî'u'l-Beyân*, I. 427-432.

63 Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhit fi't-Tefsir*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1992, V. 202.

Ayette geçen parmakların ısırılması (*ğaddû aleykümü'l-enâmile mine'l-ğayz*), mecazî anlamdadır. Parmak ısırma, acze düşen ve üzülüp nedamet hissi duyan bir kimsenin halidir. Dolayısıyla burada “parmak ısırma” ifadesi gerçekleşen bir eylem değil aksine kin ve nefretten mecaz olup<sup>64</sup> deyimsel bir ifadedir. Bunu ayetin iç bağlamından, ayetin sonundaki *mine'l-ğayz* ifadesinden kolaylıkla anlamaktayız. Keza ayetin dış bağlamına gittiğimizde mecazî anlamın teyit edildiğini görmekteyiz. Çünkü ayet münafıklarla ilgilidir.<sup>65</sup> Münafıkların Müslümanlara olan kin ve nefreti ise malumdur.

**6) Al-i İmrân, 3/106-107:** “*O gün bazı yüzler parlayacak, bazı yüzler kararacaktır. Yüzleri kararanlara, ‘İmana erdikten sonra inkâr ettiniz öyle mi? Hakikati inkâr etmeniz yüzünden tadın bu azabı’ denilecektir. Yüzleri parlayanlara gelince, onlar Allah’ın rahmetine nail olacaklar ve bu rahmet içinde ebedi kalacaklardır.*”

Ayet kıyamet gününde hesap vermeyi tasvir etmektedir. Ayetlerde geçen, *O gün bazı yüzler parlayacak, bazı yüzler kararacaktır (yevme tebyeddu vucûhun ve tesveddü vucûhun)* ifadesi iki şekilde yorumlanmıştır. Birinci yoruma göre kastedilen mecazî anlamdır. Yani, yüzlerin parlaması, mutluluk ve sevinçten; kararması ise, keder ve gamdan mecazdır. İkincisi, hakikî anlamda yüzlerin renginin beyazlaşması ve siyahlaşmasıdır.<sup>66</sup> Ayetin bağlamına giderek hangi anlamın isabetli olduğunu belirlemeye çalışalım.

Ayetin dilsel bağlamına baktığımızda bu ifadelerin deyimsel olup mecazî anlamda kullanıldığını görürüz. Nitekim Araplar, bir kişinin sevinç ve mutluluk kaynağı olduğunu ifade için şöyle derler: “*lifûlânin indî yedûn beydâ-Filan kişi benim yanımda beyaz eldir (bir mutluluk ve sevinç vesilesidir).*” Keza istediğine nail olan ve kazanan kişiye, sevinmek ve gülücükler saçmak anlamında “*İbyedda vechuhû- Yüzü parladı*” denirdi. Aynı şekilde Araplar, birini tebrik etmek istediklerinde de, “*Elhamdülillâhî'l-lezî beyyeda vechekesenin yüzünü parlatan Allah’a hamdolsun*” diye hitapta bulunurlardı.<sup>67</sup>

İç bağlama gittiğimizde Kur’an’ın başka yerlerinde buna benzer ifadeler geçtiğini görürüz.<sup>68</sup> Nitekim bunlardan Nahl suresi 58. ayette: “*Onlardan birine, kızı olduğu haber verildiğinde, yüzü kapkara kesilir (zalle vechuhû müsvedden), içi öfkeyle dolar (ve hüve kezîm).*” buyrulur. Burada yüzün kapkara kesilmesinin gam ve üzüntüden mecaz olduğu ayetin sonundaki *İçî öfkeyle dolar (ve hüve kezîm)* ifadesinden anlaşılmaktadır. Keza bu bağlamda Abese suresi 38-41. ayetlerinde, “*...O gün ışıl ışıl parlayan (vucûhun müsfiratûn), gü-*

64 Ebû Hayyân, *age.*, III. 321; Şihâbeddin es-Seyyid Mahmud Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-'Azîm*, Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-Arabî Beyrut trs., IV. 39.

65 Taberî, *age.*, IV. 80.

66 Ebû Hayyân, *age.*, III. 292; Muhammed Cemâluddîn Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vil*, thk.: Muhammed Bâsil Ayünû's-Sevd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1418, II. 382-383.

67 Ebû Hayyân, *age.*, III. 292; Kâsımî, *age.*, II. 382-383.

68 Yunus, 10/26; Nahl, 16/58; Zümer, 39/60; Rahmân, 55/41; Kıyamet, 75/22-25; Abese, 80/38-40; Mutaffifin, 83/24.

len ve sevinçli yüzler (*dâhiketün müstebşiratün*) olacaktır. O gün, toza, toprağa bulanmış (*vucûhun aleyhâ ğaberatün*), karanlıklarla kaplanmış (*terheguhâ gateratün*) yüzler de olacaktır...” ifadeleri yer alır. Ayette “toz toprak/karanlık” kelimeleri, gülme ve sevincin mukabili olarak zikredilmiştir. Eğer bu kelimelerden, belirttiğimiz mecazî manalar kastedilmemiş olsaydı, onların gülme ve sevinç mukabili zikredilmeleri doğru olmazdı. Bundan dolayı biz bu kelimelerden maksadın, gam ve keder olduğunu anlıyoruz. Böylece bu kelimeler, gülme ve sevincin mukabili olabilmişlerdir.<sup>69</sup> Görüldüğü gibi, ayetin hem dilsel hem de iç bağlamları, ondaki ifadelerin mecazî anlamda olduklarını desteklemektedir.

**7) Maide, 5/90:** “*Ey inananlar! Şarap, kumar, tanrılar adına dikilen taşlar ve fal okları ile gelecek hakkında kehanette bulunmak şeytan işi birer pisliktir. O halde, on(lardan) uzak durun ki, kurtuluşa eresiniz.*”

Ayette bazı cahiliye uygulamalarından bahsedilmekte ve bunlar yasaklanmaktadır. Bunlar sırasıyla; şarap (*el-hamr*), kumar (*el-meysir*), tanrılar adına dikilen taşlar (*el-ensâb*) ve fal okları (*el-ezlâm*)dır. Çağdaş müfessir M. Esed (ö. 1992) ayette geçen *el-ensâb* kelimesini mecazî anlamda “putperestçe uygulamalar” şeklinde yorumlayarak şöyle der: “*ensâb*, lafzen, ‘putperestçe sunak taşları’ ifadesinin mecazî olarak kullanıldığına ve putperestçe nitelikler taşıyan bütün uygulamaları -azizlere tapınma, bazı cansız nesnelere ‘olağanüstü’ vasıflar yükleme, her türlü batıl inanca dayalı tabulara teslim olma, vb.- kapsadığına inanıyorum.”<sup>70</sup>

*Ensâb* kelimesi lafzen dilsel, dış ve kültürel bağlam çerçevesinde Arapların cahiliye döneminde tanrılar adına ibadet etmek, kurban kesmek için diktikleri taşlardır.<sup>71</sup> Bunlar, o toplumun âdeti ve alameti olmasından birbiri ile çok derinden ve yakından ilişkilidir. Cahiliye devrinde Araplar israf derecesinde içki içerlerdi. İçki meclisleri düzenlerler ve bunu iftihar vesilesi addederlerdi. Şarap meclislerinde kurbanlar kesilir, kesilen bu kurbanlar putlara adanırdı. Putlar bu kurbanların kanları ile boyanırdı. İçki meclislerinde yapılan bu hareketlerin tümü ve benzerleri fal okları ile icra edilen kumar meclislerinde de yapılırdı. Kesilecek kurbanlar fal oklarına göre taksim edilirdi. Herkes ok atış şekline göre kendi payına düşen kurbanı alırdı. En üstün ok atan kimse kurbanın da en iyisini alırdı. Tedrici olarak azala azala en sonunda hiç kimsenin payına bir şey düşmez olurdu. Bazen ok atan kimse ortaya kurban koymuş olmasına rağmen iyi ok atmadığı için kaybederdi.<sup>72</sup>

69 Fahrüddin Razi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Daru'l-Fıkr, Beyrut 1990, VIII. 185-186.

70 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev.: Cahit Koytak - Ahmet Ertürk, İşaret Yay., İstanbul 1996, I. 213.

71 Taberî, *age.*, VII. 39; İbrahim b. Muhammed b. Seriyi Zeccac, *Ma'âni'l-Kur'an ve İ'râbuhi*, Âlimu'l-Kütüb, Beyrut 1988, II. 147; İmâdu'd-Dîn Ebu'l-Fidâ İsmail b. Umer İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ânü'l-Azîm*, Daru'l-ma'rife, Beyrut 1987, II. 95.

72 Seyyid Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Daru's-Şurük, Beyrut 1412, II. 973.

Ayetin iç bağlamından da *ensâb* kelimesinin “dikili taşlar” olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır. Zira ayetin devamında başka putperest uygulamalarından bahsedilmektedir. Hemen ardından gelen *ezlâm* (fal okları) kelimesi bunlardan birisidir. Esed’in bu kelimeyle ilgili ‘gelecek hakkında kehanette bulunmak’ şeklindeki yorumu oldukça isabetlidir.<sup>73</sup> Dolayısıyla burada *ensâb* kelimesinin mecazî değil hakikî anlamda ‘dikili taşlar’ olduğunu anlıyoruz. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki, ayet hakikî anlamda olmasına rağmen Esed’in de ifade ettiği gibi, bütün putperestçe tapınmalara ve ayinlere göndermede bulunduğunu kabul etmemizde bir sakınca yoktur.

**8) Bakara, 2/187:** “...*Fecrin beyaz ipliği siyah ipliğinden sizce ayırt edilinceye kadar yiyin ve için; ama sonra da geceye kadar orucu tutun...*”

Görüldüğü gibi ayette, *fecrin beyaz ipliği (el-haytu'l-ebvedu) siyah ipliğinden (el-haytu'l-esvedü)* ayırt edilinceye kadar oruç için sahur yapılabileceği bildirilmiştir. Burada *beyaz ve siyah iplikler*, gündüzün beyazlığı ile gecenin karanlığından mecazdır. Bunu ayetin iç, dış ve okuma bağlamlarından anlamaktayız. Dış bağlamla ilgili sahih rivayetlere göre, Adiy b. Hatim adlı sahabe bu ayet inince biri siyah diğeri de beyaz olmak üzere iki iplik alarak yastığının altına koyar. Böylece onlara bakıp beyazı siyahtan ayırt edecek zaman gelince oruca başlar. Sabah olunca Hz. Peygamber’in huzuruna varıp yaptığı işi anlatır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, öyleyse senin yastığın çok enlidir (kafan kalın olduğundan bundaki inceliği anlayamadın) diye karşılık verir. Bu ayetten maksat sadece gündüzün beyazlığı ve gecenin karanlığıdır.<sup>74</sup>

Ayetteki “*hayt*” dan murad, lugattaki hakikî manada “ip” değil de mütearef mecaz olarak gece ve gündüzdür. Bu durum, ‘Bu (ayetten maksat) sadece gündüzün beyazlığı ve gecenin karanlığıdır.’ sözünü Hz. Peygamber tarafından beyan edilmiştir.<sup>75</sup> Yani Hz. Peygamber okuma/yorum bağlamında ayeti böyle beyan etmiştir.

**9) Hud, 11/5:** “*Gerçekten de onlar, O’ndan gizlenmek için göğüslerini bükmemtedirler. Şunu çok iyi bilin ki, O, onlar elbiselerine büründüklerinde bile, onların gizlemekte olduklarını da açığa vurduklarını da bilmektedir; çünkü O, kalplerde olanları çok iyi bilendir.*”

Bağlama giderek ayette geçen göğüslerini bükmek (*yesnûne sudûrahum*) ifadesinden fiili olarak hakikî manada göğüslerin bükülmesi mi, yoksa mecazî bir anlam mı kastedildiğini belirlemeye çalışalım. İlk önce dilsel ve iç bağlama gidelim. Dilsel ve iç bağlam içinde *senâ* kelimesi Kur’an’da iki kere geçer: Yukarıda zikrettiğimiz ayette ve Hac suresi 9. ayette: “*yüz çevirerek-sâniye*

73 İsmail Çalışkan, *M. Esed’in Kur’an Mesajı’nın Tahlil ve Tenkidî*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009, s. 101.

74 Buhârî, “Tefsir”, 28.

75 Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur’an’ı Tefsiri*, Kayınhan Yay., İstanbul 1983, s. 294, Geniş bilgi ve çeviri örnekleri için bkz. , Abdülcelil Bilgin, *Kur’an’daki Deyimler ve Kullanımları*, Pınar Yay., İstanbul 2003, s. 61-64.

*utfihî (belini bükerek)*". Her iki ibare de inkâr ve yüz çevirmek anlamındadır.<sup>76</sup> *Yesnûne sudûrahûm*: Haktan dönmek, sapmaktır, çünkü kim bir şeye yönelirse, onu göğsüyle karşılıyor ve kim de o şeyden göğsünü çevirirse ondan gizlenmek için yüzünü çeviriyor, onu bırakıyor anlamındadır. Yani onlar Allah'tan gizlenmek istiyorlar, dolayısıyla da Hz. Peygamber ve müminleri dönmelerine ve sapmalarına muttali kılmıyorlar.<sup>77</sup> İç ve dilsel bağlamdan anlaşılmaktadır ki, göğüslerin ve yan tarafa dönerek belin bükülmesi şeklindeki deyimsel ifade, mecaz olup Allah'a ve Peygamberine yüz çevirmek ve onlara karşı düşmanlık üzere olmak anlamındadır. Zira eşyanın hakikati göğüslerde hâsıl olmaz (*lienne hakikate's-şeyi lâ teteettâ fi's-sudûr*).<sup>78</sup>

Şimdi de ayetin dış bağlamına gidelim. Ayette kimlerin kastedildiğine dair farklı rivayetler nakledilmiştir. Birincisi, İbn Abbas'tan bir rivayete göre burada kastedilenler bazı Müslümanlardır: Bir takım kimseler abdest bozmaya çıktıklarında ve kadınlarıyla cinsi ilişkide bulduklarında avret yerlerinin göğşe dönük olmasından utanırlar ve eğilerek yüzlerini kapatırlardı. Bu onlar hakkında nazil oldu.<sup>79</sup> Bu tefsir, ayetin konumu ve zamirlerin uyumu açısından uygun değildir. İbn Abbas'ın muradı, ayet onların yaptıklarıyla örtüşmektedir anlamında olabilir. Yoksa onların eylemi ayetin sebep-i nüzülü değildir.<sup>80</sup>

Başka bir görüşe göre de bu, bazı münafıkların eylemidir. Bazı münafıklar Hz. Peygamberin yanından geçerken, yüzlerini kapatırlar, sırtlarını dönerlerdi.<sup>81</sup> Bu ihtimal de ayetin Mekki olmasından dolayı makul gözükmemektedir. Üçüncü ihtimal muhatapların Mekke müşrikleri olmalarıdır. Doğru olan budur ve ayetin iç bağlamından da bu anlaşılmaktadır.<sup>82</sup> Mekke müşriklerinin Hz. Peygambere ve müminlere karşı inkârcı tavırları ve haktan yüz çevirmeleri bilinen bir husustur. Dolayısıyla ayetin iç, dış ve dilsel bağlamından anlaşılan şudur: Göğüslerin bükülmesi hakikî anlamda bir göğüs bükme değil, mecazî anlamda olup Allah'a ve Peygamberine yüz çevirmek ve onlara karşı düşmanlık üzere olmaktır.

Muhammed Esed, ayette geçen ve iç bağlam çerçevesinde göğüslerin bükülmesi ile de bağlantılı olan "*liyestehfû minhu-O'ndan gizlenmek için*" ifadesini "*Bakın hele, (kitabın doğruluğunu inkâra şartlanmış olanlar) kendilerini O'nun gözetiminden gizlemek için kalplerini (nasıl) kat kat örtülerle örtüyorlar.*"<sup>83</sup> diye tercüme ettikten sonra dipnotta şöyle der:

Burada sözü edilen kimseler Hz. Muhammed'in getirdiği mesajın Allah'tan olduğuna inanan kimseler olmadıklarına göre, bunların "kendilerini Allah'tan

76 el-İsfehâni, *age.*, s. 178.

77 Zemahşeri, *age.*, II. 258.

78 Şerif Razi, *age.*, s. II. 157.

79 İbn Kesir, *age.*, II. 452.

80 İbn Aşûr, *age.*, XI. 322.

81 Taberî, *age.*, XI. 210-211.

82 Taberî, *age.*, XI. 211-213.

83 Esed, *age.*, I. 420.

gizlemeleri”nin, bu anlam örgüsü içinde olsa olsa bir tek anlamı olabilir ki, o da, onların Allah’tan gelen hakikat çağrısına karşı kendilerini kapalı tutmaları, bu çağrıya kulak vermekte isteksizlik göstermeleridir. Ayette bu veciz ve mecazî bir üslup içinde dile getirilmiştir. Bu, aynı zamanda, “kalplerini (lâfzen, “göğüslerini/sinelerini”) kat kat örtülerle örtüyorlar” ifadesine de açıklık getirmektedir. Bu son ifadeyle, sözü geçen kimselerin akıllarını ve kalplerini batıl inançlarla, hurafelerle örtmüş oldukları ve bunun da kendilerini manevî gerçeklere karşı kapalı ve duyarsız kaldığı belirtilmektedir.<sup>84</sup>

## SONUÇ

Dil birçok üslup ve anlatım yollarını bünyesinde barındırır. İnsanlar bu üslup ve anlatım yollarını kullanarak maksatlarını ifade edebilirler. Bu yollardan biri de hakikat ve mecazdır. Kur’an insan dili ile indiğinden o, insan dilinin üsluplarını ve anlatım yollarını kullanmıştır. Dolayısıyla da Kur’an’da hakikat kadar mecaz da bir vakiadır. Durum bu olunca hakikat ve mecazın tefrik edilmesi; hangi ibarenin hakikî, hangi ibarenin mecazî anlamda kullanıldığı önem kazanmaktadır. Ancak tefsir ilminde bu konu genellikle Kur’an’da mecaz olup olmadığı çerçevesinde tartışılmıştır. Hakikat ve mecazın tefriki konusunda bazı kurallar geliştirilmiş ise de bağlam konusuna değinilmemiştir. İşte biz bu çalışmamızda bağlam ve hakikat-mecaz ilişkisini etraflıca, çeşitli boyutları ile somut örneklerle işledik. Bu hususta vardığımız sonuç; hakikat ve mecazın belirlenmesinde bağlama müracaat etmenin, bu konudaki ihtilafları bertaraf edip doğru anlamı yakalamada bize büyük ölçüde yardımcı olacağı yönündedir.

## Bibliyografya

- Abdulcelil Bilgin, *Kur’an’daki Deyimler ve Zemahşeri’nin Keşşafı*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2008.
- Kur’an’daki Deyimler ve Kullanımları*, Pınar Yay., İstanbul 2003.
- Ahmed b. İbrahim b. Mustafa Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa fi’l-Me’ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî*, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut trs.
- Ahmet Kocaman, “Dilde Bağlam ve Anlam İlişkileri Üzerine”, *Türk Dili*, cilt: 39, Mayıs 1979.
- Akşit Göktürk, *Çeviri: Dillerin Dili*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1994.
- Akşit Göktürk, *Okuma Üğraşı*, İnkılap kitapevi, İstanbul 1988.
- Ali Harb, *Nakdû’l-Hakika*, el-Merkezü’s-Sekafiyu’l-Arabî, Beyrut 1933.
- Ali Ünal, *Kur’an’da Temel Kavramlar*, Beyan Yay., İstanbul 1990.
- Bedreddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’an*, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 2004.
- Carullah Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Daru’l-Fikr, Beyrut 1977.
- Celaluddin Abdurrahman Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’an*, Mektebetü’l-Meârif, Riyad 1987.

- Celaluddin Abdurrahman Suyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi'l-lügati ve Envâihâ*, thk.: Ahmet Şakir, Mektebetü'l-Halebiyyi, Mısır 1940.
- Ch. V. Langlois, - Ch. Seignobos, *Tarih Tetkiklerine Giriş*, çev.: G. Ataç, Devlet Bas., İstanbul 1937.
- Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, T.D.K.Yay., Ankara 1995.
- Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut 2001.
- Ebü Hâmid Muhammed Gazâlî, *Mustasfâ İslam Hukuk Metodolojisi*, çev.: Yunus Apaydın, Klasik Yay., İstanbul 2006.
- Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Dârül- Kütüb'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- Emin el-Hülî, *Ku'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev.: Mevlüt Güngör, Kuran Kitaplığı, İstanbul 1995.
- F. R. Palmer, *Semantik Yeni Bir Anlam Bilim*, çev.: Ertürk, Ramazan, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.
- Fahrüddin Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1990.
- Günay Karaağaç, *Dil, Tarih ve İnsan*, Akçağ Yay., Ankara 2002.
- H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev.: Mehmet Dağ, A.Ü. Bas., Ankara 1992.
- Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*, Şule Yay., İstanbul 1992.
- Hikmet Akdemir, "Kur'an-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi", H. Ü. İ. F. D., IV, 1998.
- Hüsamettin Arslan, "Bağlam", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, Risale Yay., İst. 1990.
- İmâdu'd-Dîn Ebu'l-Fidâ İsmail b. Umer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1987.
- İbn Manzur, *Lisânü'l-Arap*, Daru'l-Fikr, Beyrut trs.
- İbrahim b. Muhammed b. Seriyi Zeccac, *Ma'âni'l-Kur'an ve İrâbuh*, Âlimu'l-Kütüb, Beyrut 1988.
- İsmail Çalışkan, *M. Esed'in Kur'an Mesajı'nun Tahlil ve Tenkidi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2009.
- İsmail Durmuş, "Mecaz", *DİA*, Ankara 2003.
- John C. Condon, *Kelimelerin Büyüklüğü Dünyası-Anlambilim ve İletişim*, çev.: Murat Çiftkaya, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- John Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, çev.: Ahmet Kocaman, T.D.K.Yay., Ankara 1983.
- Kamıran Birand, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama*, T.D.K.Y., Ankara 1960.
- Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilu'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru İhyai't-Türâsil-Arabî, trs.
- Muhammed b. Yusuf Ebü Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, Daru'l-Fikr, Beyrut 1992.
- Muhammed Cemâluddîn Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vil*, thk.: Muhammed Bâsil Ayûnü's-Sevd, Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, Beyrut 1418.
- Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev.: Koytak, Cahit-Ertürk, Ahmet, İşaret Yay., İstanbul 1996.
- Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, İstanbul 1988.
- Muhammed Tâhir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus 1997.
- Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2002.

- Mustafa Said Hinnü, *Eseru'l- İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usuliyye fi İhtilâfi'l-Fukaha, Müessesetü'r-* Risale, Beyrut 1972.
- Mustafa Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Sidre Yay., Ankara 1996.
- Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticâhü'l-Aklî fi't-Tefsîr*, Daru'tTenvir, Beyrut 1983.
- Nasr Hamid Ebu Zeyd, *en-Nass, es-Sulta, el-Hakika*, el-Merkezü's-Sekafi el-Arabî, Beyrut 1995.
- Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Mefhumu'n- Nass*, Mısır 1990.
- Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Nakdu'l-Hittâbi'd-Dini*, Kahire 1992.
- Nur Ahmet Kurban, "İslam Kaynaklarına Göre Sebt Yahudileri'nin Maymuna Dönüşürülmesi Meselesi", *Marife*, yıl: 13, sayı:1, bahar 2013.
- Özcan Başkan, *Bildirişim*, Altın Kitaplar, İstanbul 1988.
- P. D. Juhl, *Interpretation*, Arinceton University Press 1980.
- Pierre Guiraud, *Anlambilim*, çev.: Berke Vardar, Gelişim Yay., İstanbul trs.
- er-Râğıb el-İsfehâni, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'ân*, thk.: Safvan Adnan Davudi, Daru'l-Kalem, Dimeşk 1992.
- es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, *Ta'rifât*, Mısır ts.
- Seyyid Kutup, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, Daru's-Şurûk, Beyrut 1412.
- Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'an'ı Tefsiri*, Kayıhan Yay., İstanbul 1983.
- Süleyman Koçak, *Kur'an'da Deyimler* (Yayınlanmamış doktora tezi), A.Ü.S.B.E., Ankara 2004.
- Şah Veliyyullah Dehlevî, *el-Fevzû'l-Kebûr fi Usûli't-Tefsîr*, Beyrut 1984.
- Şerif Razî, *Telkîsu'l-Beyân fi Mecâzâtı'l-Kur'an*, Dâru'l-Edvâi, Beyrut trs.
- Şihâbeddin es-Seyyid Mahmud Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsiri'l- Kur'ani'l-'Azîm*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî Beyrut trs.
- Teo Grunberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, A.Ü.D.T-C.F. Yay., Ankara 1970.
- Tevfik Yücedoğru, "Kur'an ve Mesh", *U.Ü.İ.F.D.*, cilt: 20, sayı: 2, 2011.
- Turan Koç, "Dini Hayatın Dili: Kapalı Dil", *Bilgi ve Hikmet*, Güz-1994/8.
- Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay., Kayseri 1995.
- Türkçe Sözlük*, T. D. K. Yay., Ankara 1988.
- Zülfikar Durmuş, "Kur'an-ı Kerim'de İbaha İfade Eden Emir Siygalarının Çeviri Problemi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: I, sayı: 2, s. 1-21.
- Zülfikar Durmuş, "Yanlıı Anlamlandırma ve Değerlendirmelere Konu Olan Bakara 54. Ayetindeki "Uktulû Enfusekum" İfadesinin Çözümlemesi", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 7 sayı: 17 (Güz 2003), s. 29-48.
- Zülfikar Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümelere-"Aziz Kur'an" ve "İnsanlığa Son Çağrı" Örneği-*, Rağbet Yay., İstanbul 2007.



## EBÛ UBEYDE'NİN MECÂZU'L-KUR'ÂN'I VE MECÂZÎ YORUMLARI

Ali AKAY\*

### ÖZET

Bu makalede Ebû Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'ân isimli eseri ve bazı ayetler hakkında yapmış olduğu mecâzî yorumlar üzerinde değerlendirmeler yapılmıştır. Ebû Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'ân'ı bu sahadaki ilk eserlerdendir. Mecâzın istilahlaşmasında onun önemli bir katkısı olmuştur. Ebû Ubeyde mecâz kavramını kullanmamakla beraber teşbih, temsil ve kinâyeyi açıkça kullanmıştır. Makalede Ebû Ubeyde'nin müteşabih ayetlerin yanı sıra istiâre, kinâye ve hazifle ilgili yaptığı incelemeler/yorumlar üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kavramlar:** Ebû Ubeyde, Mecâzu'l-Kur'ân, müteşabih, mecâz, istiâre, kinaye.

### MAJAZ AL-QUR'AN OF ABU UBAIDAH AND HIS ALLEGORICAL INTERPRETATION

#### ABSTRACT

In this article, we examined some evaluations on the work of Abu Ubaidah named Majaz al-Qur'an and his allegorical interpretations on some verses. Majaz al-Qur'an of Abu Ubaidah is one of the first works in this field. He played an important role in the conceptualizing of majaz. He hasn't used the term of majaz but used the terms of teshbih, tamsil and allusion. We also examined his allegorical interpretations on the mutashabih verses and metaphor, allusion and ellipsis.

**Key Words:** Abu Ubaidah, Majaz al-Qur'an, mutashabih, majaz, metaphor, allusion.

### Giriş

Kur'ân Müslümanların hayatında önemli bir yer tutar. Bundan dolayı Müslümanlar, nazil olduğu andan itibaren Kur'an'ı doğru bir şekilde okuma ve anlama çabası içinde olmuşlar ve bunun sonucu olarak birçok eser ortaya koymuşlardır. Emevîler ve Abbasîler döneminde fetihlerle birlikte Müslümanlar, farklı din, dil ve kültürlerle mensup milletlerle karşılaştılar. Bu farklı milletlere mensup birçok insan İslam'a girdi ve Kur'ân'ı okuma ve anlama gayretine girişti. Bunun sonucunda da Arap dilinde, *lahn* diye tabir edilen bozulmalar ortaya çıktı. Zaman içerisinde dildeki bu bozulmalar, Müslüman olup Kur'ân'ı okuma ve anlama gayreti gösteren diğer milletlerle sınırlı kalmayıp Araplar'a da bulaştı. Bunun önüne geçmek için, kaynaklarda nahiv ilminin ilk adımı olarak kabul edilen, Ebû'l-Esved ed-Düeli (68/688) tarafın-

\* Doç. Dr. Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

dan Kur'ân'ın okunmasını kolaylaştırmak ve hatalı okuyuşu engellemek için hareke yerine geçen bazı noktalar konuldu.<sup>1</sup>

Ebû'l-Esved'den sonra da Nasr b. Âsım (89/708) ve Yahyâ b. Ya'mer (129/746) şekil olarak birbirine benzer harflere noktalar koydular. Ebû'l-Esved'le başlayıp Nasr b. Âsım ve Yahyâ b. Ya'mer'le devam eden Kur'ân'la ilgili bu filolojik çalışmalar, Halil b. Ahmed'le (175/791) olgunluğa erişti. Çünkü o, Ebû'l-Esved'in koyduğu noktalardan ibaret ilk hareketler yerine bugünkü, fetha, zamme ve kesrayı bulmuş; tenvin, hemze, şedde, revm ve işmam gibi imla işaretleri için de ilk defa olarak yine küçük ve kısaltılmış harfleri kullanmıştır.<sup>2</sup>

Dilcilerin Kur'ân'la ilgili faaliyetleri, sadece noktalama ve harekeleme ile sınırlı kalmamıştır. Dilciler, özellikle de h. II. asırdan itibaren, yoğun bir filolojik faaliyete giriştiler ve her biri Kur'ân'ın ayrı bir yönüne ağırlık veren *Garibu'l-Kur'ân*, *Mecâzu'l-Kur'ân*, *Me'âni'l-Kur'ân*, *Îrâbu'l-Kur'ân* vb. isimler altında eserler telif ettiler. Bu eserlerin bir kısmı günümüze kadar ulaşabilmiştir.

Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı da günümüze kadar ulaşan eserlerdendir. Bu eser, *Garibu'l-Kur'ân* ve *Me'âni'l-Kur'ân* türü eserler arasında, Kur'ân'da geçen garib kelime ve tabirlerin filolojik tefsiriyle Kur'ân'ın üslup özelliklerinin *Mecâzu'l-Kur'ân* adıyla ilk ele alındığı eserdir. İbn Nedîm el-Fihrist'inde Ebû Ubeyde'ye nispet edilen *Me'âni'l-Kur'ân*, *Garibu'l-Kur'ân*, *Îrâbu'l-Kur'ân* ve *Mecâzu'l-Kur'ân* isimli eserlerden söz etmektedir. Bunların ayrı ayrı eserler mi yoksa aynı kitabın içeriğinden hareketle farklı isimlendirmeleri mi oldukları tartışma konusu olmuştur. Fuad Sezgin, Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı dışında bu isimlerle anılan bir eserinin olmadığını ve bu isimlerin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ın içerdiği konulardan alındığını veya değişik kütüphanelerde farklı isimlerle kaydedilmesinden kaynaklandığını söylemektedir. Zira Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*'ında Kur'ân'ın manalarından bahseder ondaki garip kelimeleri açıklar. Bunu yaparken de kelimelerin irabına değinir. Değişik ifade ve söz biçimlerini açıklayıp bütün bunları mecâz tabiriyle ifade eder.

Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı, eleştirenlerin hatta okunmamasını salık verenlerin varlığına rağmen asırlar boyu müracaat edilen kaynaklar arasındaki yerini korumuştur. İbn Kuteybe, *Te'vîlu muşkili'l-Kur'ân* ve *Garibu'l-Kur'ân* isimli eserlerinde ondan çokça yararlanmış. Meşhur hadis âlimi Buhârî (256/870) *Sahîhinde*, İbn Cerîr et-Taberî (310/922) *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* isimli tefsirinde, bir takım itirazlar yöneltmiş olmalarına rağmen *Mecâzu'l-Kur'ân*'dan istifade etmişlerdir. Yine Ebû Abdullah el-Yezîdî (311/923) ve ez-Zeccâc (311/923) *Me'âni'l-Kur'ân*'larında, İbn

1 Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Çev. M. Said Şimşek, Hibaş, Konya trz. s. 75-77.  
2 ez-Zerkânî, M. Abdulazîm, *Menâhîlu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1409/1988, I, 406-407; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, TDVY. Ankara 1997, s. 90-93; Muhsin Demirci, *Tefsîr Usulü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2008, s. 106-107.

Dureyd (321/933) *el-Cemhere* isimli sözlüğünde ondan yararlanmışlardır. *Mecâzu'l-Kur'an*, Ebû Bekir es-Sicistânî'nin (330/941) *Garibu'l-Kur'an*'ının önemli kaynaklarından. Hatta bu eserin *Mecâzu'l-Kur'an*'ın bir özeti olduğu söylenmiştir.<sup>3</sup> en-Nehhâs (338/950), Kur'an'ın garip lafızlarını, ayetlerin kelime ve cümle yapılarını, kıraat farklılıklarını ve ahkam ayetlerini ele aldığı *Me'âni'l-Kur'an* isimli eserinde,<sup>4</sup> Ezherî (370/980) *Tehzibu'l-luğâ*'sında, Ebû Ali el-Fârisî (377/987) *el-Hucce fi 'İleli'l-krâati's-seb*'inde ondan yararlanmışlardır. Yine *Mecâzu'l-Kur'an*, el-Cevherî'nin (400/1009), Arap sözlükçülüğü tarihinde tertip itibarıyla yeni bir çığır açan ve yazıldığı günden bugüne kadar tekmile, zeyil, şerh, ihtisar, tenkit ve tercüme gibi birçok çalışmaya konu olan *Tâcu'l-luğâ*'sının (*es-Sihah*) kaynaklarından biridir. Ebû Ubeyd el-Herevî (401/1011), *Kitâbu'l-Garîbeyn*'inde, İbn Berrî (582/1187), el-Cevherî'nin *es-Sihah*'i üzerine kaleme aldığı haşiyesi olan *et-Tenbîh ve'l-izâh amma vaka'a (mine'l-vehm) fi kitâbi's-sihah*'ında ve daha pek çok âlim ondan etkilenmiştir.

Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'an*'ını yazma sebebi şöyle anlatılır: Abbasi vezirlerinden Fadl b.er-Rabi'nin kâtiplerinden İbrahim b. İsmail Ebu Ubeyde'ye Sâffât sûresinin “O, cehennemın dibinde bitip yetişen bir ağaçtır. Tomurcukları şeytanların başları gibidir”<sup>5</sup> ayetinin anlamı hakkında “vaad ve vaîd ancak benzeri bilinen bir şeyle olur. Hâlbuki “tomurcukları şeytanların başları gibi olan bir ağaç” biz Araplarca bilinmiyor. Öyleyse bu tasvir neyi ifade ediyor? şeklindeki sorusuna cevap verdikten sonra oturup *Mecâzu'l-Kur'an*'ını yazar.<sup>6</sup>

*Mecâzu'l-Kur'an* Mushaf tertibine göre yapılan bir tefsirdir; fakat onda bütün ayetlerin tefsiri yapılmamıştır. Kur'an'da Arapça dışında bir kelimenin olmadığını ileri süren Ebû Ubeyde, garip kelimeleri ve ifadeleri Arap şiirinden ve Arapların kullanımlarından örneklerle açıklamıştır. Bu bağlamda iki bin beş yüz kadar garip kelimeyi açıklamış ve bin kadar beyiti istihsad için kullanmıştır. Eser bir mukaddime ile başlar. Mukaddimedede Kur'an'ın Allah'ın kitabının ismi olduğu belirtilerek, kelimenin semantik ve etimolojik açıklaması yapılır. Kur'an'ın bir diğer ismi olan Furkan kavramı üzerinde durulur. Sure ve ayet kavramları açıklanır. Ebû Ubeyde'ye göre sarf ve nahiv ilimlerinin konularından olan kelimelerin etimolojik ve morfolojik yapıları ile îrab yönleri mecâz kapsamına girdiği gibi ihtisar, izmar, hazif, tekrar, te'kid, takdim-te'hîr, istiâre, teşbîh, temsil, teşhîs-intâk, kinâye vb. belâgat ilminin konusuna giren hususlar da bu kapsama dâhildir. Bu sebeple mecâz, hakikatın karşıtı olmaktan çok Arapların Arap dilini kullanım şekilleri ve ifade tarzları, filolojik izahlar, tefsir ve te'vil anlamındadır.

3 İsmail Cerrahoğlu, “es-Sicistânî, Muhammed b. Uzeyz”, DİA, 37/145.

4 Bkz. Muhammed Eroğlu, “en-Nehhâs”, DİA, 32/543.

5 es-Sâffât, 38/64-65.

6 Bkz. M. Fuâd Sezgin, *Mecâzu'l-Kur'an (Mukaddime)*, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire trz. I, 16; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli) Kitabevi, İstanbul 2000, s. 27.

Ebû Ubeyde eserin mukaddimesinde sure ve ayet kavramlarını açıklar. Surelerin isimlendirildiğini, bazı surelerin birden fazla isminin bulunduğunu bunların yanı sıra iki veya daha fazla sureye tek bir ismin verildiğini görmenin de mümkün olduğunu belirtir. Uzunluk ve kısalıklarına göre surelerin tıval, miûn, mesânî gibi isimler aldığından bahseder. Daha sonra Arapça olarak indirilmiş bulunan Kur'ân'ın, Peygamber döneminde yaşayıp onun nüzulüne şahitlik edenler tarafından kolaylıkla anlaşıldığını, bu konuda onların Peygamber'e soru sorma ihtiyacı duymadıklarını söyler. Kur'ân'daki garip kelimeleri, i'rablarını ve manâ yönlerini örnekleriyle ele alır. Ona göre Kur'ândaki ihtisarlar, hazifler, cemi' yerine müfred, müfred yerine cemi' kullanılan lafızlar, cansıza canlı üslubu ile gâib siğasıyla muhataba, muhatab siğasıyla gâibe yapılan hitaplar, zaid harfler, te'kid için yapılan tekrarlar, tekrara ihtiyaç bırakmayan mücmeller, takdim ve tehirler, bilinmesinden dolayı terk olunan haber veya mübtedalar, meful kastedilerek kullanılan failer, fail kastedilerek kullanılan mefuller, isim ve sıfat yerine kullanılan masdarlar, kıraat farklılıkları, birçok manaya gelen lafızlar, değişik yerlerde değişik anlamlarda kullanılan veya terk edilen edatlar, isim yerine kullanılan kinâyeler ve irab vecihleri birer mecâzdır. Ebu Ubeyde bunların her birine tek tek değinerek örneklerle açıklamalarda bulunur. Bütün bunların Araplar tarafından bilindiğini, kullanılmasının caiz olduğunu ve Arapların böyle konuştuğunu belirtir.<sup>7</sup> Dolayısıyla Ebû Ubeyde mecâzî sözdeki her türlü üslup değişimini kapsayan bir anlam konteksi içinde kullanır. Onun *mecâzuhu(hâ)* şeklinde kullandığı tabir en genel anlamda, ayette kastedilen mananın tefsir ve yorumuna denk düşmektedir.<sup>8</sup> Hatta İbn Kuteybe'nin de mecâz tabirini bu anlamda kullanırken Ebû Ubeyde'den etkilendiği söylenmektedir.<sup>9</sup> İbn Kuteybe de Arapların dilde mecâzlarının olduğunu söyler ve istiâre, temsil, takdim-te'hîr, hazif, tekrâr, ihfâ, ihzari ta'rîz, ifsâh, kinâye, izâh, tekile çoğul, çoğula tekil, tekil ve çoğula ikil siğasıyla hitap etmek, hâss lafızla âmm, âmm lafızla hâss manayı kastetmek gibi hususları mecâz kapsamına sokar.<sup>10</sup>

*Mecâzu'l-Kur'ân*, sarf, nahiv, lügat ve iştikak konuları yanında mecâz, teşbîh, temsil, kinâye, i'câz, hazif, takdim-te'hîr gibi belagata dair birçok teknik terimle birlikte şevâhid olarak değerlendirilmiş, cahiliye ve İslam dönemlerine ait zengin şiir hazinesine sahip olmasıyla Arap dili ve belagati çalışmaları için temel kaynaklardan biri olmuştur. Ebû Ubeyde, yaşadığı dönemde oluşum evresinde olan Basra ve Kûfe dil ekollerine bağlı kalmamıştır. Dolayısıyla onların koymuş oldukları dil kaidelerine uymada kendisini mecbur hissetmemiştir. Ayetlere Arap şiirinden örnekler getirmiştir. Ayetlerin anlaşılmasında onların dilsel yön ve bağlamlarını önemseyip incelemiş; anlamı yakalama açısından kaçınılmaz zorunluluklar olmadıkça nüzul sebepleriyle pek ilgilenmemiştir.

7 Bkz. Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire trz. I, 8-16.

8 Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât, Ankara 2002, s. 142-143.

9 Bkz. M. Fuâd Sezgin, *Mecâzu'l-Kur'ân (Mukaddime)*, I, 19.

10 İbn Kuteybe, *Te'vilu müşkili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakr, Mektebetu dâri't-turâs, Kahire, 1393/1983, s. 20-21.

Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ını yazdığı dönemde, Kur'ân'da geçen garip kelimeleri inceleyen ve bu kelimelerin anlamlarını Arap şiirinden de yararlanarak veren *Garîbü'l-Kur'ân* ve buna ilaveten kelimeleri gramer açısından inceleyen *Meâni'l-Kur'ân* adlarıyla birçok eser yazılmıştı.<sup>11</sup> Ebû Ubeyde bu eserinde garip kelimeleri fasih Arapları kaynak göstererek açıklamış, kelimelerin gramer açısından izahını yapmış, Arapların kullanmış oldukları söz üsluplarını açıklamıştır. Bu açıdan *Mecâzu'l-Kur'ân*'ın, *Garîbü'l-Kur'ân* türü eserlerin özelliklerini taşıdığı söylemek mümkündür.

Kaynakların aktardığına göre mecâz terimini ilk kullanan Ebû Ubeyde'dir. O mecâzî hakikat'in karşıtı olarak kullanmayıp belâğat ilmindeki manasıyla onu ele almamıştır. O mecâz kelimesini Arap dilinin üslup mekanizmalarını ve tekniklerini de içine alacak şekilde geniş bir anlamda kullanmış;<sup>12</sup> bu kavramı daha çok izâh, manâ, takdîr, garip, tefsîr, te'vîl gibi ifadelerle aynı veya yakın anlamlarda ve genel anlamda da bir ifade tarzı ve söz söyleme biçimi olarak kullanmıştır. Ona göre Kur'ân'da dil namına ancak Arapça konuşmada var olan irab biçimleri, garip ifadeler ve anlamlar vardır. Mecâz bu işin mantığını izah anlamındadır. Mecâzî bir belâğat terimi olarak kullanılmakla birlikte birer beyan terimi olan kinâye, teşbîh ve temsil kavramlarını kullanmıştır.<sup>13</sup> Onun mecâz kavramını kullanması, mecâzın ıstılahlaşmasını da önemli bir adım olarak kabul edilmiştir.

Gerçek anlamın kastedilmesine engel bir karinenin ve alakanın varlığı sebebiyle gerçek anlamı dışında kullanılan kelime ve terkibe mecâz denilmektedir. Mecâzın dilde varlığı hemen hemen herkes tarafından kabul edilmektedir. Ancak Kur'ân'da mecâzın mevcut olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Mecâzın varlığını kabul edenlerle birlikte, onu yalanın kardeşi olarak görenler ve söylediğini ifade edememek gibi bir acizliğin göstergesi sayanlar da olmuştur. Kur'ân, Arap dilinin kurallarına ve ifade şekillerine uygun olarak indiğinden onda mecâz, istiâre, kinâye, teşbîh, temsil, telmîh ve hazif gibi dil olguları ile edebi sanatların yer alması tabiidir. Bu gerekçelerle dilciler ve İslam âlimleri çoğunlukla Kur'ân'da mecâzın varlığını kabul etmiş ve onu hakikatten, kinayeyi sarîh ifadeden daha etkili ifade şekilleri olarak görmüşlerdir.

Biz bu çalışmada Kur'ân'daki müteşabih, istiare, kinaye ve hazif gibi anlatım üslupları bağlamında Ebû Ubeyde'nin mecâzî yorumlarına yer vermeye çalışacağız. Ebû Ubeyde'nin yapmış olduğu mecâzî yorumların, daha çok müteşabih olarak kabul edilen ve özellikle de Allah'ın zat ve sıfatlarıyla ilgili olan ve O'na isnad edilen bazı nitelemelerin yanı sıra kinâye, teşbîh, istiâre ve benzeri anlatımlarla ilgili olduğunu görmek mümkündür.

11 Bkz. Ali Bulut, "Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (Garîbü'l-Kur'ân, Meâni'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân) ve Bu Dallarda Eser Veren Müellifler (hicrî ilk üç asır)", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 12-13, Samsun 2001, s. 398-399.

12 el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 27.

13 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 31, 73.

## I. Müteşâbih

Kur'ân'ın âyetlerini muhkem ve müteşâbih diye iki kısma ayıran âyet şöyledir:

*Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar kitabın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu te'vil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir. İlimde derinleşenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler. (Bu inceliği) ancak akl-ı selim sahipleri düşünüp anlar.<sup>14</sup>*

Bu ayete göre Kur'ân'ın bir kısım âyetleri kitabın esasını teşkil eden muhkemler, diğerleri de müteşâbihlerdir. Müteşâbih terimi, benzetmek anlamına gelen "şebehe" kökünden türetilmiş, teşabehe fiilinin ismi faili olup iki anlamda kullanılmıştır. Birincisi iki şeyin birbirine benzemesi, ikincisi, iki şeyin birbirine karıştırılmasıdır. Kavramın temel anlamı benzetmektir ve kavramla asıl vurgulanmak istenen şey, bazı âyetlerde insanın kendi varlık alanı için kullandığı dilin, benzerlikler kurularak gaybi gerçeklikler için kullanılmasıdır.<sup>15</sup> Yine ayette kalplerinde eğrilik bulunanların, fitne çıkarmak ve te'vile sapmak arzusuyla kitabın müteşâbihlerine uydukları belirtilmektedir.

Muhkem âyetler Kur'ân'ın esasını teşkil ederler. Müteşâbih âyetlerin de muhkem âyetler ışığında anlaşılması gerekir. Sure başlarındaki hurufu mukataalar, akıl ve duyu yoluyla bilinmeyen ruh, melek, arş, kürsi, sûr, saat, dabbetü'l-arz, cennet, cehennem, gibi gayb âlemiyle ilgili olan varlıklardan bahseden âyetler müteşâbihat olarak kabul edilmiştir. Bunların yanısıra ilahî zat ve sıfatların mahiyetine ilişkin âyetler de müteşâbihat kapsamında değerlendirilmiştir. Muhkem ve müteşâbih ile ne kastedildiği konusunda İslâm âlimleri, birbirlerinden oldukça farklı pek çok görüş serdetmişlerdir. Müteşâbihlerin te'vili konusunda da iki yaklaşım ortaya çıkmıştır. Muhaddisler ve selefiyyenin çoğunluğu te'vili reddetmiş, mütekaddim bazı âlimler, kelamcılar ve müteahhir âlimlerin çoğu belli usul ve kaideler çerçevesinde müteşâbihlerin te'vile tabi tutulabileceğini kabul etmiş ve bu kapsama giren âyetleri te'vil etmiştir.<sup>16</sup>

Müteşâbihler bizim dünyamızdaki (şehadet âlemi) varlıklar için kullandığımız kavramların veya yaptığımız nitelemelerin, gayb âlemi için de kullanılmasından kaynaklanan bir problem olarak görülmüş bunun sebebi dil olarak kabul edilmiş ve bu kabul şu şekilde gerekçelendirilmiştir: İnsan dili, duyuların konusu olan objelerden hareket eder. Fakat o dili duyularla müşahade edilemeyen başka gerçeklere uygulayınca, bu gerçekler ile algılanabilen fenomenler arasında gizli veya açık bir takım benzetmelerin yapılması kaçınılmaz olmuştur.<sup>17</sup>

14 Âl-i 'İmrân, 3/7.

15 Ömer Faruk Yavuz, *Kur'ân'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2006, s. 272-273.

16 Burhanuddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmî'l-Kur'ân*, (I-IV) tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire 1404/1984, II, 78;

17 Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Hülbe Yayınları, Ankara 1982, s. 114-115.

Muhkem dilin alanı, insanın gördüğü, algıladığı, elle tutup hissettiği, ölçüp sayabildiği müşahedat alanıdır. Bu sebeple nesnesini açık bir şekilde anlatan ve delil ile bilgiye götüren muhkem dil, anlatmayı amaçladığı alanı olduğu gibi yani görüldüğü ve tecrübe edildiği şekliyle anlatmaktadır.

Müteşâbih dilin alanı ise, insanın algı ve müşahede alanının dışında kalan gaybî gerçeklikler alanıdır. Dolayısıyla bu dilin nesnesi doğrudan değil, başka bir şeye benzetilerek anlatılmaktadır. Bununla beraber bu alan, muhkem dilin malzemesi kullanılarak, insanın bilebildiği bir alandan, onun malzemesinden ve onda oluşan tasavvurlardan hareket edilerek anlatılmaya çalışılmaktadır.<sup>18</sup> Ancak şunu da özellikle belirtmekte yarar vardır: Kur'an'da, algılayamayıp müşahede edemediğimiz alanın yanı sıra, dünya alanındaki durumlar anlatılırken de bu dilin kullanıldığını görmekteyiz. Mesela teşbihler, istiâreler, kinâyeler, meseller, mecâzlar bu anlatım türünün örnekleridir.

Kur'an, Allah'ın elinden (yed),<sup>19</sup> gözünden (ayn),<sup>20</sup> yüzünden (vech),<sup>21</sup> ona izafe edilen ityan (gelme),<sup>22</sup> istiva (kurulma, yerleşme),<sup>23</sup> favk (üstte olma),<sup>24</sup> kurb (yakın olma),<sup>25</sup> mai'yye (beraber olma)<sup>26</sup> gibi isim ve niteliklerden söz etmektedir. Bu nedenle bu dünyaya hatta insana ait olan bu isim ve niteliklerin, insan idrakinin ötesinde bir başka varlık ve bir başka alem için kullanılmış olması, bu kavramların hakiki anlamlarıyla mı yoksa mecâzî anlamlarıyla mı kullanıldıkları sorusunu akla getirmektedir. Dolayısıyla bu ifadeleri nasıl anlamalıyız? Çünkü konuşulan şey, insanın alışageldiği anlamdan ve duyu organlarının konusu olmaktan uzak kaldığında güçlük kendisini iyiden iyiye hissettirecektir. Sözelimi insan, Allah'ın eli şeklindeki ifadeyi nasıl anlayacaktır?<sup>27</sup>

Metafizik alan, insan tecrübesinin sınırlarının ötesinde bir alan olduğu halde vahyin kelimeleri, lafız ve manâlarıyla mahsus âlemden yani duyularla algılanabilen âlemden alınmıştır. Bunlar ise (lafız-mana), vahyin beşeri ifadeye bürünüşünden önce teşekkül etmiştir. Kur'an bunları kullanmak durumundadır. Tamamen başka ve müşahede edilemeyen âleme ait gerçekleri, bu kelimelerle ifade etmek bir teşâbühtür, yani bir benzeyiş, bir andırışdır.<sup>28</sup>

18 Mehmet Paçacı, "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları", 2. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 123.

19 Âl-i 'İmrân, 3/73; el-Fetih, 48/10; el-Hadid, 57/29.

20 Hüd, 11/37; Tâhâ, 20/39; el-Mu'minûn, 23/27; et-Tür, 52/48; el-Kamer, 54/14.

21 el-Bakara, 2/115; er-Ra'd, 13/22; er-Rûm, 30/38-39; er-Rahmân, 55/27; el-İnsân, 76/9; el-Leyl, 92/20.

22 en-Nahl, 16/26.

23 el-A'râf, 7/54; Yûnus, 10/3; er-Ra'd, 13/2; Tâhâ, 20/5; el-Furkân, 25/59; es-Secde, 32/4; el-Hadid, 57/4.

24 el-En'âm, 6/18, 61; el-Fetih, 48/10.

25 el-Bakara, 2/186; Hüd, 11/61; Sebe' 34/50; Kâf, 50/16; el-Vâkı'a, 56/85.

26 el-Bakara, 2/153, 194, 249; el-Enfâl, 8/66; et-Tevbe, 9/36, 123; en-Nahl, 16/128.

27 Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, çev.: Mehmet S. Aydın, Hülbe Yayınları, Ankara 1982, s. 114-115.

28 Suat Yıldırım, *Kur'an'da Uluhiyyet*, Kayihan Yayınları, İstanbul 1987, s. 36.

Dolayısıyla beşeriyetin ifade vasıtası olan lisân, sınırlı olan müfredat ve terkipleriyle, sınırsız olan alanı ifade etmede yetersiz kalacaktır. Mücmel, müşterek, mecâz gibi özelliklerin bulunmasının başlıca sebeplerinden biri de bu olsa gerektir. Beşeri anlayışa ilahî tenezzülât olarak gelen Kur'ân, bu lisânla indirildiği için, onda da aynı özelliklerin bulunması tabiidir.<sup>29</sup>

Bu bakımdan, Kur'ân'da anlatılan bütün konular, gayb âlemi dahi olsa, insanların anlayabilmesi için beşeri kavramlar, kategoriler çerçevesinde anlatılmaktadır.<sup>30</sup> Böylece insan- gayb ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, sonlu bir alandan örnekler sunmak veya benzetmeler yapmak suretiyle sonsuzun anlatılmaya çalışılması zorunlu bir keyfiyettir. Zira insanın, aşkın boyutu ya da sonsuzluk alanını kavraması mümkün değildir. İşte bu imkânsızlıktan dolayı söz konusu alanın benzetmeler ve örneklemeler yapılarak anlatılması zorunluluk haline gelmektedir. Nitekim Kur'ân, bizim açımızdan gayb kategorisinde yer alan gerçekleri, müşahede alanımıza giren nesnelere benzetmek suretiyle anlatmaktadır.<sup>31</sup>

Ebû Ubeyde de Kur'ân ayetlerini *muhkem* ve *müteşabih* olarak iki kısma ayıran Âl-i İmrân suresinin 7. ayetinin tefsirinde muhkem ayetleri Kur'ân'ın *muhkem* olarak isimlendirdiği ayetler, *müteşabihleri* ise birbirine benzeyen ayetler olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla o, "*müteşabih*" kelimesini "iki şeyin birbirine benzemesi" anlamında kullanmıştır. Ayette geçen "*zeyğ*" kelimesini haktan sapma, zulüm, "*fitne*" kelimesini küfür, "*rasihun*" kelimesini âlimler ve imanda rûsûh sahibi olanlar, "*te'vîl*" kelimesini ise tefsir, merci, dönüş olarak açıklamıştır.<sup>32</sup> Te'vîl kelimesine *tefsir* anlamını vermesi dikkat çekicidir. Zümer suresinin 23. ayetinde geçen "*müteşabih*" kelimesini de "birbirini tasdik eden ve birbirine benzeyen ayetler" olarak açıklamıştır.<sup>33</sup> Müteşabih olarak isimlendirilen ilahî zat ve sıfatlarla ilgili bazı ayetleri mecâzî anlamlara hamlederek te'vîl etme yoluna gitmiştir.

### Allah'ın Arşa İstiva Ermesi

Ebû Ubeyde "تَمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ" "*Sonra arşa istiva etti*"<sup>34</sup> ayetini "arşa galip geldi ve onun üstüne çıktı" şeklinde yorumlayarak Arapların şu sözünü örnek getirmiştir: "Atın sırtına ve evin üstüne çıktım".<sup>35</sup>

İstiva kelimesi alâ harfiyle beraber kullanıldığı zaman "karar kılmak, yükselmek, yüksek olmak, yüksek bir yere kurulmak gibi anlamlara gelmektedir. Arş kelimesi tavanı olan şey demektir. Hükümdarın oturduğu yere de

29 Yıldırım, Suat, *age.*, s. 35.

30 Nadim Macit, *Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, s. 61.

31 Hayri Kırbaşoğlu, "Müteşâbihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi", *I. Kur'ân Sempozyumu*, Ankara 1994, s. 370.

32 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 285.

33 Ebû Ubeyde, *age.*, II, 189.

34 Yûnus, 10/3.

35 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 273; II, 15.



yüksekliğinden dolayı arş denilmiştir.<sup>36</sup> Allah'ın arşa istivasını zahiri olarak kabul edenler olduğu gibi te'vîl etmeden inanan ve te'vîl edilmesi gerektiğini savunan âlimler de olmuştur. Selef âlimleri genelde tefsir metotlarının bir gereği olarak, Allah'ın arşa istivasına tartışmasız iman edip te'vîl ve yoruma gitmemişler, asıl anlamını Allah'a havale etmek gerektiğini savunmuşlardır.<sup>37</sup> Müfessirlerin çoğu ise istivayı, fiziksel ve cismanî bir istiva olarak değil, oturma ve yerleşme olmaksızın Allah'ın kastettiği manada<sup>38</sup> evrendeki her şeye hükmetmesi, onları en mükemmel şekilde düzenleyip yönetmesi, bilgisi, iradesi ve gücüyle bütün varlıkları kuşatması şeklinde yorumlamışlardır.<sup>39</sup> Ebû Ubeyde "*Sen ve beraberindekiler gemiye yerleşince*"<sup>40</sup> ayetinin anlamının "geminin üzerine binince" olduğunu söylemiş ve verdiği bu anlama *ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ*<sup>41</sup> ayetini delil olarak getirmiştir. Dolayısıyla onun istiva kelimesine hakikat anlamını verdiği görülmektedir. Fakat bu konuda daha fazla açıklama yapmaması ve Allah'a nispet edilen başka fiilleri te'vîl etmesi sebebiyle bunu mutlak manada hakikat anlamında aldığını söylememiz pek mümkün görünmektedir.

### Allah'ın Geniş Olması

"إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ" "*Allah sınırsızdır, her şeyden haberdardır*"<sup>42</sup> ayetinde geçen *وَاسِعٌ* kelimesini "cömerttir ve istenene yetecek kadar kâfidir" şeklinde yorumlamıştır.<sup>43</sup> *واسع* kelimesi geniş olan, zengin olan, kapsayan, kuşatan gibi anlamlara gelmektedir. Burada beşeri bir sıfatın, hem zatı hem de sıfatları itibarıyla eşsiz, benzersiz ve sınırsız olan Allah'a isnad edilmesi imkânsız görüldüğünden Ebû Ubeyde kelimeyi mecâzî bir anlama hamlederek ona cömert anlamını vermiştir.

### Allah'ın Gözü

"وَلِئُضَمَّ عَلَىٰ عَيْنِي" "*Gözümün önünde yetişesin diye*"<sup>44</sup> ayetinde geçen Allah'a isnad edilen *عَيْن* kelimesini "istediğim ve sevdiğim" şeklinde yorumlamış ve ayeti şu şekilde anlamlandırmıştır: "İsteddiğim ve sevdiğim şekilde

36 Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, Daru'l-kalem-Dâru's-şâmiyye, Dimaşk-Beyrut 1412/1992, s. 557; Kâdî el-Beydâvî *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, (I-II), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1408/1988, I, 341.

37 Bkz. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrû'l-muhîr*, (I-VIII), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1413/1993, IV, 310.

38 el-Beydâvî, *age.*, I, 341; Ebussuûd, *İrşâdu aklî's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, (I-IX), Muessesetu tarihi'l-Arabî-dâr ihyâ'it-turâsî'l-Arabî, Beyrut 1411/1990, III, 232.

39 Bkz. Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (I-XXX), Dâru'l-fîkr, Beyrut 1414/1994, XIV, 121; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-IX) Merve Yayınları, İstanbul 2001, IV, 102-103; Muhammed Tâhîr İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (I-XXX), Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, Tunus 1984, VIII, 164; Hayrettin Karaman ve Diğerleri, *Kur'an Yolu*, (I-V), DİB Yayınları, Ankara 2007, II, 536.

40 el-Müminûn, 23/28.

41 Ebû Ubeyde, *age.*, II, 57.

42 el-Bakara, 2/115.

43 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 51.

44 Tâhâ, 20/39.

eğitilesin ve beslenesin diye.”<sup>45</sup> Dolayısıyla Ebu Ubeyde, Allah’a isnad edilen “gözümün önünde” ifadesini mecâzî olarak yorumlamıştır. Şu ayetlerde de Allah’a göz/gözler isnad edilmiştir: “وَإِضْعَ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا” “Şimdi bizim gözetimimiz ve vahyimiz altında bir gemi inşa et”,<sup>46</sup> “فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اضْمَعْ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا”<sup>47</sup> “Biz de Nûh’a şöyle vahyettik: Şimdi gözetimimiz altında bir gemi inşa et”,<sup>47</sup> “وَإِضْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا” “Rabbinin hükmüne sabret. Sen bizim gözetimimiz/himayemiz altındasın”,<sup>48</sup> “تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا” “Tufan sırasında o gemi gözetimimiz altında süzülüp gidiyordu.”<sup>49</sup> Bu ayetlerde geçen بِأَعْيُنِنَا ifadesine çoğu müfessir, ilmimiz, korumamız, gözetimimiz, himayemiz, sana emrettiğimiz, bildirmemiz ve yardımımız anlamını vermişlerdir.<sup>50</sup>

### Allah’ın Yüzü

Ebu Ubeyde, “كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ” “O’nun zatı hariç her şey yok olacaktır”<sup>51</sup> ayetinde geçen vech (yüz) kelimesini Allah’ın kendisi olarak yorumlamıştır. Ayeti “O’ndan başka her şey yok olacaktır”<sup>52</sup> şeklinde açıklamış ve açıklamalarına şöyle devam etmiştir: Cennet, cehennem, melek, ölüm meleği, yer, gök her şey yok olup sadece O kalınca, son kez sûra üfürülür. Cennet, cehennem, melek ve Allah’ın murad ettiği her şey tekrar yaratılır. Böylece cennet ehlinin cennette, cehennem ehlinin de cehennemde ebedi olarak kalması vaki olur.<sup>53</sup> Nitekim Arap dilinde “vech” kelimesi bir şeyin zatı ya da kendisi anlamında kullanılmıştır.<sup>54</sup>

### Allah’ın Bilmesi

“فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا” “Allah doğru söyleyenleri kesinlikle bilir”<sup>55</sup> ayetini “Allah bunu daha önce bildiği için, onları birbirinden ayıracaktır”<sup>56</sup> şeklinde açıklamıştır. Yine aynı surenin “وَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلْيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ” “Allah elbette kendisine iman edenleri de bilir, münafıkları da bilir”<sup>57</sup> ayetinde geçen Allah’ın

45 Ebû Ubeyde, *age.*, II, 19.

46 Hûd, 11/37.

47 el-Muminûn, 23/27.

48 et-Tûr, 52/48.

49 el-Kamer, 54/14.

50 *ez-Zemahşerî, age.*, II, 371; *el-Beydâvî, I, 456*; Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasîf fi tefsîri’l-Kur’ânî’l-Mecîd*, (I-III) tah. Adil Ahmed Abdulmevcûd ve Diğerleri, Dâru’l-kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994, II, 572; İbnu’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec, *Zâdu’l-mesîr fi ilmi’t-tefsîr*, (I-IX), el-Mektebu’l-İslâmî, byy. trz. IV, 101; *el-Beydâvî, age.*, I, 161-162; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-muhîr*, tah. Adil Ahmed Abdulmevcûd ve Diğerleri, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993, V, 221; el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’ân*, (I-XXIV), thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Muessesetu’r-Risale, Beyrut 1427/2006, IX, 21; en-Nesefî, Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vîl*, (I-III), thk. Yusuf Ali Bedevî, Dâru’l-kelîmu’t-tayyib, Beyrut 1419/1998, II, 57.

51 el-Kasas, 28/88.

52 Ebû Ubeyde, *age.*, II, 112.

53 Ebû Ubeyde, *age.*, II, 112.

54 Bkz. Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 856.

55 el-Ankebût, 29/3.

56 Ebû Ubeyde, *age.*, II, 113.

57 el-Ankebût, 29/3.

bilmesini, onları birbirinden ayırması olarak açıklamıştır.<sup>58</sup> Yine “إِلَّا لِنُعَلِّمَ مَنْ “*Ancak ahirete iman edenleri bilmemiz için*”<sup>59</sup> ayetini “ayırt etmemiz için”<sup>60</sup> şeklinde yorumlamıştır. Aynı şekilde “حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ”<sup>61</sup> ayetini “onları birbirinden ayırt edinceye kadar”<sup>62</sup> şeklinde açıklamıştır.

### Allah'ın Atması

“وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ”<sup>63</sup> “*Attığın zaman sen atmadın, ama asıl Allah attı*”<sup>63</sup> ayetini şöyle açıklar: “Ayetin mecâzı: sen mağlup etmedin ve sen isabet ettirmedin. Ama Allah, seni destekledi, seni muzaffer kıldı, hedefe isabet ettirdi ve sana yardım etti. رمى الله لك Yani Allah sana yardım etti ve senin için yaptı denilir.”<sup>64</sup>

### Allah'ın Tuzak Kurması

“وَمَكْرُؤًا وَّمَكْرَ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرٌ الْمَاكِرِينَ”<sup>65</sup> “*Kâfirler tuzak kurdular, Allah da tuzak kurdu. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır*”<sup>65</sup> ayetinde geçen Allah'ın tuzak kurmasını, Ebu Ubeyde, onları helak etmesi<sup>66</sup> şeklinde açıklamıştır. Ayette geçen “mekr” kelimesi, sözlükte bozgunculuk için gizli gizli çaba harcamak, plan yapmak, tuzak kurmak, tedbir almak gibi anlamlara gelmektedir. Ayette tuzak kurmak Allah'a isnat edilmiştir. İnsan biçimciliği çağrıştıran sıfatların Allah'a isnadının hakikat anlamında alınması aklen imkânsız görülmektedir. Dolayısıyla bunun mecâzî olarak yorumlanmasının zarureti ortadadır. el-Ferrâ Allah'ın tuzak kurmasının, insanların tuzak kurması gibi olmadığını ve bunun istidrâc yani onların fark edemeyecekleri bir şekilde yavaş yavaş azaba ve helake sürüklenmeleri olduğunu belirtir.<sup>67</sup> er-Râzî de, “mekr”in kötülük dokundurmak amacıyla hile kurmak olduğunu ve bunun Allah için muhal olduğunu, Allah için kullanılması durumunda müteşabih ayetlerden addedilmesi gerektiğini belirtir.<sup>68</sup> Müfessirlerin çoğu da Allah'ın tuzak kurmasını, onların kurmuş oldukları tuzakları başlarına geçirmesi ve onları cezalandırması şeklinde yorumlamışlardır.<sup>69</sup> Ebû Ubeyde'nin yorumunun da bu şekilde olduğu görülmektedir. Yine “مِنْ بَعْدِ ضَرَاءَ مَسْتَهُمْ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا قُلِ اللَّهُ”<sup>70</sup> “*Kendilerine dokunan bir sıkıntıdan sonra, bir de bakarsınız ki ayet-*

58 Ebû Ubeyde, *age.*, II, 114.

59 Sebe, 34/21.

60 Ebû Ubeyde, *age.*, II, 137.

61 Muhammed, 47/31.

62 Ebû Ubeyde, *age.*, II, 215.

63 el-Enfâl, 8/17.

64 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 244.

65 Âl-i İmrân, 3/54.

66 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 95.

67 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, (I-III), Alemu'l-kutub, Beyrut 1403/1983, I, 218.

68 er-Râzî, *age.*, VIII, 74.

69 ez-Zemahşerî, *age.*, I, 393; el-Vâhidî, *age.*, I, 441; İbnu'l-Cevzî, *age.*, I, 395; el-Beydâvî, *age.*, I, 161-162; Ebû Hayyân, *age.*, II, 495; el-Kurtubî, *age.*, V, 151; en-Nesefî, *age.*, I, 258.

lerimiz hakkında bir tuzakları vardır. De ki: Allah daha çabuk tuzak kurar"<sup>70</sup> ayetinde geçen "ayetlerimiz hakkında bir tuzakları vardır" ifadesini "onları inkâr etmek ve reddetmek", "Allah'ın tuzak kurmasını" ise, "Allah'ın hızlı bir şekilde onları yakalayacağını ve cezalandıracağını" ifade etmek anlamında olduğunu söyler.<sup>71</sup>

### Allah'ın Unutması

"فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ" "Siz bu günü unuttuğunuz için azabı tadınız. Biz de sizi unuttuk"<sup>72</sup> ayetini Ebû Ubeyde, "Biz de sizi terk ettik ve size bakmayız. Çünkü Allah azze ve celle unutmaz ki aklından bir şey uçup gitsin"<sup>73</sup> şeklinde yorumlamıştır. Yine o, "وَقِيلَ الْيَوْمَ نَسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا" "Ve denilecek ki: siz bu günü unuttuğunuz gibi biz de sizi unutturuz"<sup>74</sup> ayetini, "Sizi terk ederiz ve rahmetimizden çıkarırız. Tıpkı sizin terk etmeniz gibi"<sup>75</sup> şeklinde yorumlamıştır. "فَالْيَوْمَ نَسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا" "Onlar bu günle karşılaşmayı unuttukları gibi Biz de onları unutturuz"<sup>76</sup> ayetinde geçen نَسَاهُمْ ifadesini mecâzî bir anlama hamlederek "onları halleri üzere bırakır ve terk ederiz", onların bu günle karşılaşmalarını unutmalarını da "Rabblerinin emrini terk etmeleri ve kıyamet gününü inkâr etmeleri"<sup>77</sup> şeklinde yorumlamıştır.

er-Râzî ayetlerde geçen Allah'ın unutmasıyla ilgili şu değerlendirmeleri yapar:

Birincisi, unutma, "terk etmek" manasındadır. Buna göre ayetin manası, "onların, bu gün bana kavuşmak için amel-i salihî terk etmeleri gibi, biz de onları, kendi azapları içinde terk eder bırakırız" şeklindedir.

İkincisi, "Biz onlara, unutan bir kimsenin muamelesi gibi muamelede bulunuruz. Onlar nasıl ayetlerimizden yüz çeviriyor idiyse, biz de onları bu gün, cehennem içinde terk ederiz"

"Kötülüğün karşılığı, ona denk bir kötülüktür"<sup>78</sup> ayetinde olduğu gibi, onların unutmalarının cezası da, "unutmak" diye isimlendirilmiştir. O halde burada bahsedilen unutmaktan murad, Allah Teâlâ'nın, onların dualarına icabet etmemesi ve onlara merhamet etmemesidir. Daha sonra Cenâb-ı Hak, bütûn bu sıkıntı ve ağır cezaların, onların, Allah'ın ayetlerini inkâr etmiş olmalarından dolayı olduğunu beyan buyurmuştur.<sup>79</sup>

70 Yûnus, 10/21.

71 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 276.

72 es-Secde, 32/14.

73 Ebû Ubeyde, *age.*, II, 132.

74 el-Câsiye, 45,34.

75 Ebû Ubeyde, *age.*, II, 211.

76 el-A'raf, 7/51.

77 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 215.

78 Eş-Şûrâ, 42/40.

79 er-Râzî, *age.*, XIV, 66.

Ayrıca Ebû Ubeyde'nin müteşabih olarak nitelenebilecek şu ayetleri de mecâzî olarak yorumladığını görmekteyiz:

“سَنُفِرُّ لَكُمْ أَثْمًا الثَّقَلَانِ” “Size boşalacağınız ey cinler ve insanlar”<sup>80</sup> ayetini şöyle açıklamıştır: “Sizi hesaba çekeceğiz. Allah Teâlâ'yı hiçbir şey meşgul etmez.”<sup>81</sup> Boşalma beşeri bir özelliktir ve acizliğin bir göstergesidir. Çünkü bir işin başka bir işe engel teşkil etmesi biz insanlar için söz konusudur. Allah bizim sahip olduğumuz ve eksikliğe ve acizliğe delalet eden her türlü sıfattan uzaktır. Ebû Ubeyde “Allah Teâlâ'yı hiçbir şey meşgul etmez” diyerek bu anlamı vurgulamıştır.

“يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ” “Allah'ın eli bağlıdır”<sup>82</sup> ayetini mecâzî olarak şöyle açıklamıştır. “Allah'ın hayrı kısıtlanmıştır.”<sup>83</sup>

“وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ” “Göğü sınırsız kuvvetimizle inşa ettik” ayetinde geçen ايد kelimesini kuvvet olarak açıklamıştır.<sup>84</sup>

“إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا” “Allah bizimle beraberdir”<sup>85</sup> yani yardımcımız ve koruyucumuzdur.<sup>86</sup>

“مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا” “Hiçbir canlı yoktur ki O, onun perçeminden tutmuş olsun”<sup>87</sup> ayetini mecâzî olarak şöyle açıklamıştır: “O, O'nun kabzasındadır, mülkü ve saltanatı altındadır.”<sup>88</sup>

“هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ” “Rabbin yapabilir mi?”<sup>89</sup> ayetini “Rabbin irade eder mi?”<sup>90</sup> şeklinde mecâzî olarak yorumlamıştır. Çünkü istitaat (güç yetirebilmek) Allah için söz konusu edilemez. Bundan dolayı istitaat kelimesine irade etmek anlamını vermiştir.

“يُخَادِعُونَ” “Akılları sıra Allah'ı kandırırlar”<sup>91</sup> ayetindeki يُخَادِعُونَ babının müşareket için kullanıldığını, ancak burada يخدعون anlamında kullanıldığını ve anlamın “kalplerinde olanın zıddını izhar ederler” olduğunu söyler.<sup>92</sup>

“Kim Allah'a kavuşmayı umuyorsa”<sup>93</sup> ayetini “Kim Allah'ın diriltmesinden korkuyorsa”<sup>94</sup> şeklinde açıklamıştır.

80 er-Rahmân, 55/31.

81 Ebû Ubeyde, *age.*, II, 244.

82 el-Mâide, 5/64.

83 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 170.

84 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 46.

85 et-Tevbe, 9/40

86 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 260.

87 Hûd, 11/56.

88 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 290.

89 el-Mâide, 5/112.

90 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 182.

91 el-Bakara, 2/9.

92 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 31.

93 el-Ankebût, 29/5.

94 Ebû Ubeyde, *age.*, II, 113.

## II. İstiare

Sözlükte “ insanlar arasında ödünç istemek, ödünç almak, ödünç olarak dolaştırılan şey” anlamına gelen ve عارية lafzından türetilen istiâre, “Bir şeyi ödünç vermek veya ödünç olarak verilmiş bir şeyin iadesini istemek” demektir.<sup>95</sup> Ödünç olarak verilen şey, ödünç alana emanet olmaktadır. Araplar bu manada استعاره ثوبا “Ondan elbiseyi ödünç olarak almak istedi” demektedirler.<sup>96</sup> Belagat âlimleri “bir kelime veya terkinin, teşbihe mübalağa ve yorum gücü sağlamak için benzeşme ilgisyle ve bir karineye dayalı olarak gerçek anlamı dışında kullanılması”<sup>97</sup> veya “benzerlik alakasından dolayı arada bir engel bulunmak şartıyla bir sözün kendi manası dışında kullanılması”<sup>98</sup> şeklinde tarif etmişlerdir.

İstiâre mahiyeti itibarıyla iki tarafından biri ile vech-i şebeh ve teşbih edatı hazfedilmiş bir teşbihtir. İstiare, kendisinden mana eğretilenen (müstear minhu /müşebbeh bih), kendisine mana eğretilenen (müstear leh/müşebbeh) eğreti lafız veya terkip (müstear istiâre) iki anlam arasındaki ilgi (müşabehet alakası) gerçek anlamı kasta engel olan karine (karine-i mania) şeklinde beş unsurdan teşekkül eder. Müstear minhu ile müstear leh istiârenin taraflarını oluştururlar.<sup>99</sup>

Araplar arasında eskiden beri kullanılagelen bir sanat olan istiâre,<sup>100</sup> akılla duygular arasında bağlantı kurarak fikir ve hayalleri kuvvetlendirip anlatımı daha etkili hale getirir ve bu yönüyle düz ifadeye tercih edilir. Ayrıca okuyucu veya dinleyicinin tasavvur ve tahayyül imkânını zenginleştirip manaya parlaklık katar. Alegori ve sembolleri kullanarak zihindeki bir şeyi benzer başka bir şeyle özellikle soyut varlıkları somutlarla değiştirmek suretiyle daha etkili bir anlatım gücü sağlar. Adı konulmamış ruh hallerine dış âlemden ödünç alınan bir benzerlik vesilesiyle ad verme imkânı verdiği için istiârenin güçlü bir yapısı ve yaygın bir kullanımı vardır. Bu yönüyle ifadeye ait bir süsten ziyade dilin tabii bir parçası olarak günlük dilde de yer alır.<sup>101</sup>

95 Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, tah. Emin Muhammed Abdulvehhâb-Muhammed Sâdık el-Ubeydî, Dâr ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut 1416/1996, IX, 471; el-Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-belâğa*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984, s. 304.

96 İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, tah. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1404/1984, II, 761; İbn Manzûr, *age.*, IX, 471.

97 İsmail Durmuş - İskender Pala, İstiâre, DİA, İstanbul 2001, 23/315.

98 el-Kazvîni, Muhammed b. Kadî, *el-İdâh* (Şuruhu't- Telhîs ile bir. bas.), Dâru'l-beyânî'l-'Arabî, Beyrut, 1412/1992, IV, 22; et-Teftezânî, Mes'ud b. Ömer, *Muhtasaru'l-me'ânî*, (Şuruhu't-Telhîs ile bir. bas.) Dâru'l-beyânî'l-'Arabî, Beyrut, 1412/1992, IV, 22.

99 Durmuş, İsmail-Pala, İskender, İstiâre, 23/315.

100 İbn Fâris, Ahmed, *es-Sâhibî*, Tah: Ahmed Sakar, İsâ Baba el- Halebî, Kahire, trz. S. 334; İbn Kuteybe, 'Abdullah, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, tah. Ahmed Sakr, Mektebetu'd-dâru't-turâs, Kahire, trz., s. 135.

101 Durmuş, İsmail-Pala, İskender, “İstiâre”, 23/315.

“صِبْغَةَ اللَّهِ” “Allah'ın boyası”<sup>102</sup>nin Allah'ın dini, insanı üzerinde yarattığı hil-kati, fitratı olduğunu belirtir.<sup>103</sup> Dolayısıyla صِبْغَةَ kelimesini Allah'ın dini olarak yorumlaması bir istiâredir. Rengin elbise üzerinde ortaya çıkması gibi dinin tezahürleri de mümin üzerinde ortaya çıkacaktır.<sup>104</sup> Dinin insan için gerekliliği ve ondan ayrılmazlığı boyanın elbise için olan durumu gibidir.<sup>105</sup> Yine “فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا” “Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata...”<sup>106</sup> ayetini “Allah'ın insanları üzerinde yarattığı renge...”<sup>107</sup> şeklinde açıklamıştır.

“خَطُوبَاتِ الشَّيْطَانِ” “Şeytanın adımları”<sup>108</sup>nı şeytanın eseri;<sup>109</sup> eserleri, görüşleri ve yolları<sup>110</sup> şeklinde yorumlamıştır.

“حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ” “Fecir vakti beyaz iplik, siyah iplikten seçilinceye kadar”<sup>111</sup> ayetinde geçen الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ i, fecr-i sadık, الْخَيْطُ الْأَسْوَدِ i de gece olarak yorumlamış ve الْخَيْطُ kelimesinin renk anlamında olduğunu belirtmiştir.<sup>112</sup> Burada sabahın aydınlığı beyaz ipliğe, gecenin karanlığı da siyah ipliğe benzetilmiştir.

“تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ” “Geceyi gündüze sokar, gündüzü de geceye sokarsın. Ölüden diriye çıkarır, diriden de ölüyü çıkarırsın”<sup>113</sup> ayetiyle ilgili olarak şöyle bir yorum yapar: “Geceden eksiltir, gündüzü artırır. Aynı şekilde gündüzden eksiltir, geceyi artırır. Kötüden iyiyi, kâfirden müslümanı çıkarırsın.”<sup>114</sup> Görüldüğü gibi ayeti mecâza hamlederek diriye temiz, ölüyü de kötü, yine diriye Müslüman, ölüyü de kâfir olarak yorumlamıştır.<sup>115</sup> Ebû Ubeyde'nin yaptığı yoruma göre Allah, mümini diriye, kâfiri de ölüye benzetmiştir.

“ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ أَيْنَ مَا ثُقُفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحُبْلٍ مِنَ النَّاسِ” “Onlar nerede bulunsular, Allah'ın ve insanların ahdine sığınmadıkça kendilerini zillet kaplamıştır” ayetinde geçen حَبْل kelimesini ahit olarak açıklamıştır.<sup>116</sup> Zira Araplar, حَبَال (ipler) kelimesiyle ahitleri kastederler. Çünkü tıpkı ipe yapışan gibi ahde sarılan da başına geleceğinden korktuğu şeylerden korunmuş olur. Bu açıdan ahit ip gibidir.<sup>117</sup>

102 el-Bakara, 2/138.

103 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 59.

104 Sabuni, I, 100.

105 Ebû Hayyân, *age.*, I, 583; Benzer yorumlar, tartışmalar ve Türkçe çeviri örnekleri için bkz. Abdülcelil Bilgin, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşafı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2008, s. 200-201.

106 er-Rûm, 30/30.

107 Ebû Ubeyde, *age.*, II, 122.

108 el-Bakara, 2/208.

109 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 63.

110 Ebû Ubeyde, *age.*, II, 65.

111 el-Bakara, 2/187.

112 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 67.

113 Âl-i İmrân, 3/27.

114 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 90.

115 Âl-i İmrân, 3/72.

116 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 101.

117 eş-Şerif er-Radiy, *Telhisu'l-beyân fî mecâzâtî'l-Kur'an*, Mensûrât Dâri'l-mektebeti'l-Hayât, Beyrut s. 46.

“لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا” *“Küfredenlerin bir kısmını mahvetmesi için”*<sup>118</sup> ayetini küfredenleri helak etmesi için şeklinde yorumlamıştır.<sup>119</sup>

“هُم دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ” *“Onlar Allah katında derece derecedirler”*<sup>120</sup> ayeti için şöyle bir takdirde bulunmuştur: “Onlar mola/konak yerleridir. Manası ise şöyledir: onlar için dereceler vardır.”<sup>121</sup>

“فَبَدَّوْهُ وَرَأَىٰ ظُهُورَهُمْ” *“Fakat onlar bunu arkalarına attılar”*<sup>122</sup> ayetini “Onlar ona yönelmediler/iltifat etmediler şeklinde açıklamış ve Arapların bir işe iltifat etmediklerinde söyledikleri خلف ظهرك” şeklindeki sözlerini zikretmiştir.<sup>123</sup>

“فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ” *“Kalplerinde hastalık vardır”*<sup>124</sup> ayetinde geçen “maraz” kelimesini şüphe ve nifak olarak yorumlamıştır.<sup>125</sup> Maraz, bedenlerde hakikat, kalpte ise mecâzî yani kinaî olarak kullanılır. Çünkü maraz bedeni bozduğu gibi şüphe ve nifak da kalbi bozar.<sup>126</sup>

“الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا” *“Size yeryüzünü döşek kılan O’dur”*<sup>127</sup> ayetinde geçen firâş kelimesini yatak, istirahat yeri olarak açıklamış ve onu size boyun eğdirdi ve o da sizin için yatak ve istirahat yeri oldu şeklinde yorumlamıştır.<sup>128</sup> Yerin yatak ve istirahat yeri olarak açıklanması istiâredir. Zira sergi yatağa benzetilmiştir.

“وَمَن يَرِدِ اللَّهُ فِتْنَةً” *“Allah kimin fitneye düşmesini isterse”*<sup>129</sup> ayetinde geçen fitne kelimesini küfür olarak açıklamış<sup>130</sup> ve “Allah kimin küfre girmesini isterse” şeklinde anlamlandırmıştır. Aynı şekilde “وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ” *“Fitne adam öldürmekten daha büyük bir suçtur”*<sup>131</sup> ayetinde de fitneyi küfür olarak açıklamıştır ve ayeti “haram aylarda küfür, adam öldürmekten daha büyük bir suçtur” şeklinde anlamlandırmıştır.<sup>132</sup>

“كَلِمًا أَوْ قُدُومًا نَارًا لِلْحَرْبِ” *“Her ne zaman savaş için bir yangın tutuşturduklarsa”*<sup>133</sup> ayetini mecâzî bir anlamla “her ne zaman harp ilan ettiklerinde” şeklinde yorumlamıştır.<sup>134</sup>

118 Âl-i İmrân, 3/127.

119 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 103.

120 Âl-i İmrân, 3/163.

121 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 107.

122 Âl-i İmrân, 3/187.

123 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 111.

124 el-Bakara, 2/10.

125 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 32.

126 eş-Şerif er-Radi, *age.*, s. 29; Abdülcelil Bilgin, *Kur’an’ın Sözvarlığı*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011, s. 19.

127 el-Bakara, 2/22.

128 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 32

129 el-Mâide, 5/41.

130 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 166.

131 el-Bakara, 2/191.

132 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 68.

133 el-Mâide, 5/64.

134 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 171.



“وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا” “*Üzerlerine semayı (yağmuru) bol bol gönderdik*”<sup>135</sup> ayetinde geçen sema kelimesini yağmur, erselna kelimesini indirmek, yağdırmak, midrâr kelimesini de bol ve sürekli olarak açıklamıştır.<sup>136</sup> Çünkü yağmur gökten inmektedir. Yağmur yerine semanın kullanılması mecâzdır.

“وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا” “*Kulaklarında ağırlıklar vardır*”<sup>137</sup> ayeti hakkında şöyle bir yorum yapmaktadır: Vokr kelimesinin anlamı, onlar her ne kadar işitiyorlarsa da kulaklarında bir ağırlık ve sağırlık vardır. Çünkü onlar, hakka, hayra ve hidayete karşı sağırdırlar<sup>138</sup> Şeklinde dir. “ضُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ” “*Karanlıklar içinde olan sağır ve dilsizlerdir*”<sup>139</sup> ayetinin kâfirler için verilmiş bir örnek olduğunu söyler ve onların sağır ve dilsiz olmalarını şöyle gerekçelendirir: “Çünkü onlar hakkı ve dini işitmezler, başka şeylere kulak verirler. Onlar dilsiz olmadıkları halde hakkı söylemediklerinden dolayı dilsizdirler.”<sup>140</sup>

“هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ” “*Bu Rabbinizden gelen basiretlerdir*”<sup>141</sup> ayetinde geçen بصائر kelimesini “bu size okunan Kur'an'dır”<sup>142</sup> şeklinde yorumlamıştır. Aynı şekilde “هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ” “*Bu insanlar için basiretlerdir*”<sup>143</sup> ayetini de “Bu Kur'an insanlar için basiretlerdir” şeklinde açıklamıştır.<sup>144</sup> بصائر kelimesinin Kur'an olarak açıklanması bir istiâredir. Çünkü basiret insanın kendisiyle doğruyu eğriden ayırt ettiği şeydir.<sup>145</sup> Kur'an da doğru ile eğriyi birbirinden ayıran, hakla batılın arasını ayıran bir kılavuzdur.

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ” “*Ey iman edenler! Sizi, size hayat veren bir şeye çağırdığı zaman Allah ve Resulüne icabet ediniz*”<sup>146</sup> ayetini “sizi hidayete erdiren, ıslah eden, küfür ve azaptan kurtaran”<sup>147</sup> şeklinde Allah'ın ayetlerini hayat veren bir şeye benzetmiş ve ayeti mecâzî olarak yorumlamıştır.

“فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ” “*Onlardan kimi karnı üzerinde yürür*”<sup>148</sup> ayeti hakkında şu açıklamaları yapar: “Bu teşbihtendir. Çünkü yürümek karnı üzerinde olmaz. Ayakları olan yürür. Ayakları olanlarla olmayanlar beraber zikredilince bu caiz oldu. Bu Arapların “ekmek ve süt yedim” demelerine benzer. Tek başına “süt yedim” denmez fakat “ekmek yedim” denir.”<sup>149</sup>

135 el-En'am, 6/6.

136 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 186.

137 el-En'am, 6/25.

138 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 189.

139 el-En'am, 6/39.

140 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 191.

141 el-En'am, 6/203.

142 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 237.

143 el-Câsiye, 45/19.

144 Ebû Ubeyde, *age.*, II, 210.

145 Bkz. eş-Şerif er-Radi, *age.*, s. 90.

146 el-Enfâl, 8/24.

147 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 245.

148 En-Nûr, 24/45.

149 Ebû Ubeyde, *age.*, II, 68.

“فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ”  
 “Allah’ın rahmetinin eserlerine bak. Ölümünden sonra toprağa nasıl can veriyor. İşte bunu yapan ölüleri diriltenin ta kendisidir. O’nun gücü her şeye yeter”<sup>150</sup>  
 ayetini şöyle açıklar: “Ölüleri dirilten Allah’tır. Bu sıfatlar Allah’ın rahmetinin değil, kendisininidir. Çünkü Allah ölüleri diriltir ve O, her şeye kadirdir. Araplar bu şekilde birisine ait sıfatlarla diğerini nitelendirebiliyorlar.”<sup>151</sup>

“وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَتَعَقُّ بِمَا لَا يَسْمَعُ” *“Kâfirlerin durumu, çobanın bağırıp çağırmasında başka bir şey işitmeyen davarlara benzer”*<sup>152</sup> ayetinin yorumunda aslında çoban bağırıp çağırır. Fakat mana çağrılana konmuştur. Çobanın sesini duymayan sürü gibidir denilir. Araplar bir şeyi kastederler ve sebebinden dolayı onu başka bir şeye dönüştürürler. Araplar, havuzu, deveye sundu derler. Aslında havuza sunulan devedir. Yine bu gömlek beni kesmez derler. Yine “başlık başıma girdi” derler. Aslında baş başlığa girer. Terlik ve benzeri şeyler için de böyle derler. Bunun bir örneği de “مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ” *“Anahtarları güçlü bir topluluğa ağır gelecek...”* ayetidir. Aslında ağırlığını zor bela kaldıran yani taşıyan topluluktur.<sup>153</sup>

Hem bu ayetlerde hem de Arapların zikredilen sözlerinde faili meful veya mefulü fail konumunda zikretmek suretiyle mecâz yapılmıştır.

“مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمَى وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَشْتَوِيَانِ” *“Bu iki zümrenin durumu, kör ve sağır ile gören ve işitenin durumu gibidir. Bunların durumu hiç bir olur mu?”*<sup>154</sup> ayetini şöyle açıklar:

“Kâfirin durumu, baksa da hidayeti, hakkı ve Allah’ın emrini görmeyen kör gibidir. O, kulaklarıyla duysa da hakkı ve Allah’ın emrini işitmeyen sağır- dır. Mümin gören yani hakkı ve hidayeti gören, Allah’ın emrini işiten ve ona uyandır.”<sup>155</sup>

### III. Kinaye

Mecâzın türlerinden biri de kinâyedir. Sözlükte bir şeyi bir şeyle örtmek, gizlemek gibi anlamlara gelen kinâye, edebi bir sanat olarak örtülü anlatım demektir. Beyan âlimlerine göre söz içinde geçen asıl anlamın yanında bir başka lazımi mananın anlatıldığı kelime veya terkiptir.<sup>156</sup> Başka bir ifadeyle kinâye, sözde kastedilen anlamın gizlendiği, gerçek anlamın ancak karineyle anlaşılabilirdiği bir ifade biçimidir.<sup>157</sup> Ebû Ubeyde kinâyeyi, bir şeyi başka bir isimle karşılama veya bir ismin yerine zamir kullanma anlamında kullanmıştır.<sup>158</sup>

150 er-Rûm, 30/50.

151 Ebû Ubeyde, *age.*, II, 124.

152 el-Bakara, 2/171.

153 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 63-64.

154 Hûd, 11/24.

155 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 287.

156 Durmuş, İsmail, “Kinâye”, *DİA*, Ankara 2002, 26/34.

157 Öztürk, Mustafa, *age.*, s.131.

158 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 34.

Hayâ ve edep dışı şeylerin daha nezih bir ifadeyle dile getirilmesinin en güzel yolu kinayedir. Bu bağlamda Kur'an'da cinsel olgular genellikle kinaye üslubu ile dile getirilmiştir. Mesela Ebû Ubeyde,

“لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا” “Onlarla gizlice sözleşmeyin”<sup>159</sup> ayetinde geçen سرا kelimesini nikâhla buluşmak anlamında ele almıştır.<sup>160</sup> Arap dilinde cinsel ilişki gizli yapıldığından dolayı mecâzî olarak sırr kelimesiyle ifade edilir. Bundan hareketle sırr kelimesi ikinci bir mecâzî manada nikâh akdi anlamında kullanılmıştır. Birinci mecâz mülazemet, ikincisi sebebiyet ifade eder.<sup>161</sup>

“أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَابِسُ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَابِسُ لَهُنَّ” “Oruç tuttuğunuz günlerin gecelerinde eşlerinize yaklaşmak size helal kılındı. Onlar sizin elbiselerinizin, siz de onların elbiselerisiniz”<sup>162</sup> ayetinde geçen الرفت kelimesini “kadınlarınızla cinsel ilişkide bulunmanız yani nikâh” şeklinde açıklamıştır.<sup>163</sup> هُنَّ لِيَابِسُ ifadesi için “Erkeğin hanımı için, o yatağıdır, elbisesidir, örtüsüdür, örtü mahallidir denir.”<sup>164</sup>

“نِسَاءُكُمْ حَزَتْ لَكُمْ” “Kadınlarınız sizin tarlalarınızdır”<sup>165</sup> ayeti için kinâye ve teşbihdir<sup>166</sup> der ve burada kinâyeyi ıstılahî anlamda kullanır. Cinsi münasebet ekine benzetilmiştir. Zira nutfe tohum, rahim yer, çocuk bitki gibidir. Bu nikâhtan kinayedir. Bunun mesel olduğunu söyleyenler de vardır.<sup>167</sup>

“أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ” “Yahut biriniz ihtiyaçtan gelmişse yahut kadınlara dokunmuşsanız”<sup>168</sup> ayetinde geçen “الغائط” kelimesi için “karnı olanın hacetinden” kinâyedir. Geniş elverişli arazidir, vadiden daha büyüktür” der<sup>169</sup> ve bunun ihtiyaçtan kinâye olduğunu açıkça belirtir. Ebû Hayyân da bunun hadesten kinaye olduğunu belirtir<sup>170</sup>. Ayette geçen لامس nin de nikâh anlamına geldiğini belirtir.<sup>171</sup> Zira cinsi münasebet dokunmaksızın olmaz.<sup>172</sup>

“سَوَاءَ أَخِيهِ” “Kardeşinin cesedini”<sup>173</sup> ayetinde geçen سواة kelimesini kardeşinin avret yeri olarak açıklamıştır.<sup>174</sup> Aynı şekilde A'râf suresinin 21. ayetinde geçen سوتتهما kelimesini de avret yerlerinden kinâye olduğunu belirtmiştir.<sup>175</sup>

159 el-Bakara, 2/235.

160 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 75.

161 es-Suyûtî, Celâluddîn, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an* (I-IV), Dâr İbn Kesîr-Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Dimaşk 1414/1993, II, 772.

162 el-Bakara, 2/187.

163 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 67.

164 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 67.

165 el-Bakara, 2/223.

166 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 73.

167 Ebû Hayyân, *age.*, II, 180.

168 el-Mâide, 5/6.

169 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 128.

170 Ebû Hayyân, *age.*, III, 269.

171 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 128.

172 ez-Zerkeşî, Burhânuddîn, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*, tah. Muhammed ebu'l-Fadl İbrâhîm, Mektebetu't-dâri't-turâs, Kahire 1404/1984, II, 303.

173 el-Mâide, 5/31.

174 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 162.

175 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 212.

Şiddetli pişmanlıktan kinâyeye olan “وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيِّدِيهِمْ” “Başları elleri arasına düştüğü zaman”<sup>176</sup> ayetine pişmanlık, üzüntü, keder gibi anlamlar vererek şöyle demektedir: “Pişman olan, çaresiz vb. durumlarda kalan herkes için سقط في يد فلان denilir.”<sup>177</sup> Burada “başın eller arasına düşmesini” pişmanlık ve çaresizlikten kinaye olarak kullanmıştır.

“فَأَصْبَحَ يُكَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَا أَنفَقَ فِيهَا” “Harcadığı emeğine yanıp ellerini ovuşturarak”<sup>178</sup> ayetini pişmanlık olarak yorumlar. Arapların bunu pişman olan kimse için yaptığını belirtir.<sup>179</sup> Görüldüğü gibi her ne kadar pişmanlıktan kinâyeye olduğu söylenmemişse de, yapılan yorum kinâyeye olduğunu göstermektedir.

“يَوْمَ يُكْفُتُ عَنْ سَاقٍ” “Baldırların açılacağı (işlerin zorlaşacağı) gün”<sup>180</sup> ayetini “savaşın ve işlerin şiddetlendiği/zorlaştığı gün” şeklinde yorumlamıştır. Zira kişi büyük bir işe giriştiği zaman, üstesinden gelebilmesi için büyük bir çabaya ihtiyacı vardır ve paçaları sıvayıp işe girişmesi gerekmektedir. Burada ساق şiddet/zorluk anlamında kullanılmıştır<sup>181</sup>

“وَلِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ” “Benim ise bir koyunum var.”<sup>182</sup> ayetinde geçen نَعْجَةٌ kelimesine kadın anlamı vermiştir.<sup>183</sup> نَعْجَةٌ kelimesine kadın anlamının verilmesi kinayedir. Zira Araplar kadına نَعْجَةٌ derler.<sup>184</sup>

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ” “Ey iman edenler! Allah’ın şiarlarına saygısızlık etmeyin”<sup>185</sup> ayetinde geçen شعائر kelimesini kurbanlar olarak açıklamış ve “Kurban yerine ulaşıncaya kadar”<sup>186</sup> ayetini bu açıklamasına delil olarak getirmiştir.<sup>187</sup>

“وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ” “İman edenlere Rableri katında bir doğruluk kademi olduğunu müjdele”<sup>188</sup> ayetini “rableri katında doğruluk sabıkası” olarak açıklamış ve Arapların “onun İslam’da ve cahiliyyede bir önceliği/değeri var” dediklerini aktarır.<sup>189</sup> Kademu sıdk ifadesi yüksek makamdan kinayedir. Ebû Ubeyde de kinâyeye olduğunu belirtmeden onu kinâyeye şeklinde açıklamıştır.

“فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ” “Ellerini ağızlarına götürüp”<sup>190</sup> ayetini Ebû Ubeyde şu şekilde açıklar:

176 el-En’âm, 6/149.

177 Ebû Ubeyde, age., I, 228.

178 el-Kehf, 18/42.

179 Ebû Ubeyde, age., I, 404.

180 El-Kalem, 68/42.

181 Bkz. İbn Kuteybe, age., s. 137.

182 Sâd, 38/23.

183 Ebû Ubeyde, age., II, 181.

184 Ebû Hayyân, age., VII, 376; ez-Zerkeşî, el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân, II, 302.

185 el-Mâide, 5/2.

186 el-Bakara, 2/196.

187 Ebû Ubeyde, age., I, 128.

188 Yûnus, 10/2.

189 Ebû Ubeyde, age., I, 273.

190 İbrahim, 14/9.

"Burdaki mecâz, mesel mecâzıdır. Anlamı, kendilerine emredilen Allah'ın hak sözünden kaçınmak, ona iman etmemek ve teslim olmamaktır. Birisini bir şeyden kaçınıp ona icabet etmediğinde *رد يد* denilir."<sup>191</sup>

"*وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ*" "*Elini boynuna bağlayıp durma*"<sup>192</sup> ayetini "Harcaman gereken haktan kaçınma. Şeklinde açıklamış ve bu bir mesel ve teşbîhtir."<sup>193</sup> demiştir.

"*نَازِي عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ*" "*Allah yolundan saptırmak için boynunu bükür*"<sup>194</sup> ayetini "kibirten dolayı caka satarak yürümek" şeklinde açıklamıştır.<sup>195</sup>

#### IV. Hazif

Arapların kullanmış oldukları söz sanatlarından biri de hazfdir. Ebû Ubeyde Mecâzu'l-Kur'an'ında buna birçok örnek gösterir. Ona göre içinde hazf bulunan cümlede eksik bir unsur vardır ve bu cümle hazf bulunmayan bir cümlenin yerine kullanılmıştır. Bu durumda hazf bulunan cümleyi tamamlamak, kelime takdirinde bulunmakla olur.

"*وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعَجَلَ*" "*Kalplerine buzağı içirildi*"<sup>196</sup> ayetinde ihtisar üslubunun kullanıldığını ve *حب* kelimesinin hazfedildiğini, kastedilenin *حب العجل* "buzağı sevgisi" olduğunu söyler. Burada istiâre bulunduğunu belirtmese de yaptığı yorum istiârenin varlığını göstermektedir.<sup>197</sup> Şu ayetlerde de benzer bir durumun olduğunu belirtmektedir: "*وَإِسْأَلِ الْقَرْيَةَ*" "*şehir sor*"<sup>198</sup> yani *واسئل* *وَإِلَىٰ مَدْيَنَ* "şehir halkına sor" demektir.<sup>199</sup> Araf suresinin 85. ayetinde "*وَإِسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ*" *واسئل من في العير* "*التي أقبَلْنَا فِيهَا*" ifadesinde *اهل* takdirinde<sup>200</sup> bulunur. Alak suresinin 17. Ayetindeki "*فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ*" ifadesine de *اهل* takdirinde bulunur.<sup>201</sup> Zira bir kullanımında aklen imkânsız olana isnat varsa bu isnadın mecâz olarak alınması gerekmektedir. Yukarıdaki ayetlerde köye ve kervana sorulması, meclisini çağırması istenmektedir. Hâlbuki köye ve kervana değil, köy ve kervan ehline sorulması, meclisin değil meclistekilerin çağırılması söz konusudur.

Bu ayetler aynı zamanda mecâz konusuna örneklerdir. Burada ya mecâz-ı akli ya da mecâz-ı mürsel söz konusudur. Mecâz-ı akli olması durumunda alakası mekaniyye alakasıdır. Çünkü kalp sevginin, karye ve Medyen ehlinin, kervan, kervandakilerin, nadiye meclis ehlinin mekânıdır. Mecâz-ı mürsel

191 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 336.

192 el-İsrâ, 17/29.

193 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 375.

194 el-Hacc, 22/9.

195 Ebû Ubeyde, *age.*, II, 45.

196 el-Bakara, 2/93.

197 Benzer yorumlar, tartışmalar ve Türkçe çeviri örnekleri için bkz. Abdülcelil Bilgin, *Kur'an'da Deyimler ve Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003, s. 107-110.

198 Yûsuf, 12/82.

199 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 47.

200 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 297.

201 Ebû Ubeyde, *age.*, II, 304.

olarak kabul edilmesi durumunda ise alakası mahalliye alakası olur. Zira mahal zikredilmiş, mahalde bulunan kastedilmiştir.

Ra'd suresinin 41. Ayetinde geçen نَقَصَ مِنْ فِي أَنْطَرِافِهَا ifadesine de في نواحيها من العلماء والعباد "Yeryüzündekilerini ve yeryüzünün etraflarından bulunan âlimleri ve kulları eksiltiriz" takdirinde bulunur.<sup>202</sup>

"وَلَوْ أَنَّ فُرَاتًا سَيَّرَتْ بِهَ الْجِبَالَ أَوْ قَطَعَتْ بِهَ الْأَرْضَ أَوْ كَلَّمَ بِهَ الْمَوْتَى" "Dağları yürütecek, yeryüzünü paramparça edecek ve ölüleri konuşTURACAK bir Kur'an olsaydı"<sup>203</sup> ayetini şöyle yorumlamıştır: "Mecâzı haberi hafzedilenin mecâzıdır. Sonra yeni bir cümle olan بَلِ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا cümlesi ile söze başlandı. Sözün mecâzı, "eğer onunla dağlar yürütülseydi, dağlar yürürdü. Yeryüzünü param parça etseydi, onlar param parça olurdu. Onunla ölüer konuşTURULSAYDI, konuşURLARDI," şeklindedir. Araplar, dinleyicinin bir konudaki bilgisi ve sözü hafifletme maksadıyla böyle yaparlar."<sup>204</sup>

## SONUÇ

Müslümanların Kur'an'ı okuma ve anlama çabası nüzülünden itibaren başlamış ve kesintisiz bir şekilde devam etmiştir. Bu çabanın bir sonucu olarak da birçok eser ortaya çıkmıştır. İlk çabalar, Kur'an'ın okunmasını kolaylaştırmak ve hatalı okunuşları engellemek için onun harekelenmesi, noktalanması ve ona bir takım imla işaretlerinin konulması şeklinde olmuştur. Özellikle h. II. Asırdan itibaren dilciler tarafından Kur'an üzerinde yoğun filolojik çalışmalar başlatılmış ve birçoğu günümüze kadar gelen *Garibu'l-Kur'an*, *Mecâzu'l-Kur'an*, *Me'âni'l-Kur'an*, *İ'râbu'l-Kur'an* türü eserler kaleme alınmıştır. Bunlardan biri de Ebû Ubeyde'nin Kur'an tefsiri hakkında yapmış olduğu *Mecâzu'l-Kur'an*'ıdır. Onun bu eseri, asırlar boyu müracaat edilen kaynaklar arasındaki yerini korumuştur. O, kendisinden sonra gelen birçok âlimi etkilemiş ve özellikle mecâzın ıstılahlaşmasında önemli bir görev icra etmiştir.

Ebû Ubeyde bu eserinde Kur'an'da geçen garib kelimelerin ve tabirlerin filolojik tefsirini Arap şiirinden ve Arapların kullanımlarından örneklerle açıklamıştır. Açıklamalarına pek çok şiiri delil olarak kullanmış, kelimelerin irabına değinmiş, değişik ifade ve söz biçimlerini açıklamış ve bütün bunları mecâz tabiriyle ifade etmiştir. Ona göre sarf ve nahiv ilimlerinin konularından olan kelimelerin etimolojik ve morfolojik yapıları ile i'rab yönleri mecâz kapsamına girdiği gibi ihtisar, izmar, hazif, tekrar, te'kid, takdim-te'hîr, istiâre, teşbih, temsil, teşhîs-intâk, kinâye vb. belâgat ilminin konusuna giren hususlar da mecâz kapsamına girmektedir. Mecâzı hakikatin karşısı olmaktan çok Arapların Arap dilini kullanım şekilleri ve ifade tarzları, filolojik izahlar,

202 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 334.

203 er-Ra'd, 13/31.

204 Ebû Ubeyde, *age.*, I, 331.

tefsîr ve te'vîl anlamında kullanmıştır. Dolayısıyla Ebû Ubeyde mecâzî sözdeki her türlü üslup değişimini kapsayan bir anlam konteksi içinde kullanmıştır. Onun *mecâzu(hâ)* şeklinde kullandığı tabir en genel anlamda, ayette kastedilen mananın tefsir ve yorumu demektir.

Ebû Ubeyde, yaşadığı dönemde oluşum evresinde olan Basra ve Kûfe dil ekollerine bağlı kalmamıştır. Bir belagat terimi olarak mecâzî kullanılmakla birlikte birer beyan terimi olan kinâye, teşbih ve temsil kavramlarını kullanmıştır. Müteşabih olarak kabul edilen ve özellikle de Allah'ın zat ve sıfatlarıyla ilgili olan ve O'na isnad edilen bazı isim ve nitelermelerle ilgili olarak mecâzî yorumlar yapmıştır. Kinâye, teşbih, temsil ve haziften söz etmiş, istiâre olarak değerlendirilebilecek mecâzî yorumlar yapmıştır.

### Bibliyografya

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul 1982.
- Bilgin, Abdülcelil, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşaf'ı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2008.
- Kur'an'da Deyimler ve Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü*, Pınar Yayınları, İstanbul, 2003.
- Kur'an'ın Sözcükleri*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2011.
- el-Beydâvî el-Kâdî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, (I-II), Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, 1408/1988.
- Bulut, Ali, "Kur'an Filolojisiyle İlgili Üç İlim Dalı (garîbü'l-Kur'ân, meânî'l-Kur'ân, i'râbu'l-Kur'ân) ve bu dallarda eser veren müellifler (hicrî ilk üç asır)", *O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 12-13, Samsun 2001.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (Çev. Burhan Koroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli) Kitabevi, İstanbul 2000.
- Cerrahoğlu, İsmail, "es-Sicistânî, Muhammed b. Uzeyz", *DİA*, *Tefsir Usulü*, TDVY. Ankara, 1997.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usulü*, İFAV Yayınları, İstanbul 200.
- el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh*, tah. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut 1404/1984.
- Durmuş, İsmail, "Kinâye", *DİA*, Ankara 2002.
- Durmuş, İsmail-Pala, İskender, İstiâre, *DİA*, İstanbul 2001.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîd*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1413/1993.
- Ebussuûd, *İrşâdu akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, (I-IX), Muessesetu tarihi'l-Arabî-dâr ihyâi't-turâsî'l-Arabî, Beyrut 1411/1990.
- Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân* (I-II), thk. M. Fuâd Sezgin, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire trz.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, (I-IX) Merve Yayınları, İstanbul 2001.
- Eroğlu, Muhammed, "en-Nehhâs", *DİA*,
- el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'ânî'l-Kur'ân*, (I-III), Alemu'l-kutub, Beyrut 1403/1983.
- el-Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-belâğa*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.
- el-İsfahânî, Râğîb, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*, Daru'l-kalem-Dâru's-şâmiyye, Dımaşk-Beyrut 1412/1992.

- İbn Aşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (I-XXX), Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, Tunus 1984.
- İbn Fâris, Ahmed, *es-Sâhibî*, Tah: Ahmed Sakar, İsâ Baba el- Halebî, Kahire trz.
- İbn Kuteybe, 'Abdullah, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, tah. Ahmed Sakr, Mektebetu'd-dâru't-turâs, Kahire trz.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, tah. Emîn Muhammed Abdulvehhâb-Muhammed Sâdik el-Ubeydî, Dâr ihyâit-turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1416/1996.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, (I-IX), el-Mektebu'l-İslâmî, by. trz. Karaman, Hayrettin ve Diğerleri, *Kur'ân Yolu*, (I-V), DİB Yayınları, Ankara 2007.
- el-Kazvîni, Muhammed b. Kadî, *el-İdâh* (Şuruhu't- Telhîs ile bir. bas.), Dâru'l-beyânî'l-Arabî, Beyrut 1412/1992.
- Kurbaşoğlu, Hayri, "Müteşâbihât Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi", *I. Kur'ân Sempozyumu*, Ankara 1994.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, (I-XXIV), tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1427/2006.
- Macit, Nadim, *Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- en-Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, (I-III), tah. Yusuf Ali Bedevî, Dâru'l-kelîmu't-tayyib, Beyrut 1419/1998.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât, Ankara 2002.
- Paçacı, Mehmet, "Kur'ân'da Dil ve Varlık Alanları", *2. Kur'ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.
- er-Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-gayb*, (I-XXX), Dâru'l-fikr, Beyrut, 1414/1994,
- Sezgin M. Fuâd, *Mecâzu'l-Kur'ân (Mukaddime)*, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire trz.
- Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, Çev. M. Said Şimşek, Hibaş, Konya, trz.
- es-Suyûtî, Celâluddin, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, Dâr İbn Kesîr-Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, Dimaşk 1414/1993.
- eş-Şerif er-Radiy, *Telhîsu'l-beyân fi mecâzâtî'l-Kur'ân*, Menşûrât Dâri'l-mektebeti'l-Hayât, Beyrut trz.
- et-Teftezânî, Mes'ud b. Ömer, *Muhtasarı'l-me'ânî*, (Şuruhu't- Telhîs ile bir. bas.) Dâru'l-beyânî'l-Arabî, Beyrut, 1412/1992.
- el-Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed, *el-Vasîf fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecid*, (I-III) tah. Adil Ahmed Abdulmevcûd ve Diğerleri, Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, Beyrut 1415/1994.
- Watt, Montgomery, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, Çev. Mehmet S. Aydın, Hülbe Yayınları, Ankara, 1982.
- Yavuz, Ömer Faruk, *Kur'ân'da Sembolik Dil*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006.
- Yıldırım, Suat, *Kur'ân'da Uluhiyyet*, Kaynhan Yayınları, İstanbul, 1987.
- ez-Zerkânî, M. Abdulazîm, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, Beyrut, 1409/1988.
- ez-Zerkeşi, Burhânuddin, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed ebu'l-Fadl İbrâhîm, Mektebetu't-dâri't-turâs, Kahire, 1404/1984.



## ES-SAVÂIKU'L-MÜRSELE ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'NİN MECAZ ELEŞTİRİSİ

Harun ÖGMÜŞ\*

### ÖZET

Kur'ân'ın yorumlanmasında belirleyici olan en önemli hususlardan biri de mecazdır. Mecaz, özellikle müteşâbih âyetler ve haberi sıfatların yorumuyla ilgili olarak gündeme gelmiştir. Nasslara bağlılığıyla öne çıkan selef ekolüne mensup âlimler içerisinde haberi sıfatların tevilini önlemek maksadıyla mecazı reddedenler olmuştur. Bu makalede bu âlimlerin önde gelenlerinden biri olan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin konuyla ilgili görüşleri gerekçeleriyle birlikte ele alınıp değerlendirilmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Mecaz, İbn Kayyim el-Cevziyye, haberi sıfatlar, selef, tevil

**ACCORDING TO HIS BOOK "ES-SAVÂIKU'L-MURSELE", IBN KAYYIM'S CRITIC OF METAPHOR**

### ABSTRACT

One of the most important determining factor in order to interpret the Quran is metaphor. Metaphor, especially in relation to the interpretation of the mutashâbih (allgorical) verses and divine attributes has been discussed. Of the early Muslims (Salafi), some scholars denied and rejected methapor to avoid interpretation (ta'vil) of habari qualities (divine attributes). In this article, the opinion of İbn Qayyim Al-Jawziyya, who is one of the leading scholars of Salafi, will be discussed with its reasons.

**Keywords:** Metaphor, İbn Qayyim Al-Jawziyya, divine atributes, Salaf, taval.

### GİRİŞ

V. hicrî asırda İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve öğrencisi İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) ile birlikte hâkim hale gelip yaygınlaşan Eş'arîlikten sonra İslâm dünyasında en dikkat çekici fikir hareketlerinden biri hiç şüphesiz VIII. asırda İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) öncülüğünde başlatılan Selefiyye hareketidir. İbn Teymiyye, farklı din ve mezheplerin yanı sıra İslâm filozofları ve vahdet-i vücudu savunan mutasavvıfları da içine alan geniş bir kitle ile fikrî mücadeleye girmiş, mezkûr kişi ve gruplara karşı reddiyeler kaleme almıştır. Ancak onun asıl hasımları, diğerlerine göre görüşleri Müslümanlar arasında daha fazla yayılmış olan müteahhir Ehl-i sünnet kelimcileri ve özellikle de Eş'arîler olmuştur. Bilindiği üzere *Der'ü teâruzu'l-'akl ve'n-nakl* adlı meşhur eserinde öncelikle muhatap aldığı kişiler de onlardır. Selef metodunu ihya etmeye çalışan İbn Teymiyye hareketinin temellerini akıl ve naklin çelişmezliği, tevil ve mecazı dışlama vb. hususlar teşkil etmektedir.

\* Doç. Dr. Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi.

İbn Kesîr (ö. 774/1372), Zehebî (ö. 748/1348), Mizzî (ö. 742/1341) gibi birçok talebesi olan İbn Teymiyye'nin kendisine en yakın talebesi ise İbn Kayyim el-Cevziyye'dir (ö. 751/1350). Hocasının başlattığı fikrî mücadele misyonunu başarıyla üstlenen ve bu yönüyle onun gerçek bir mirasçısı olarak nitelenebilecek olan İbnü'l-Kayyim, *es-Savâiku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Muatıla* adındaki eserinde hocasının başlattığı akımın temel fikirlerini teşkil eden akıl ve naklin çelişmezliği, nassların delâletinin kesinliği, haber-i vâhidin akaidde de delil oluşu, tevîl ve mecaz karışıklığı gibi konuları hasımlarını tenkit eden bir üslûpla ele almıştır. Makalemizde İbnü'l-Kayyim'in, mecaz hakkındaki görüşlerini adı geçen eseri çerçevesinde ele alıp değerlendirmeye çalışacağız. Her ne kadar eserin mecazla ilgili kısımları günümüze gelmese de İbnü'l-Mevsilî (ö. ?) tarafından yapılan muhtasarı İbnü'l-Kayyim'in görüşleri hakkında yeterince fikir sahibi olup değerlendirme yapmamıza imkân verecek ölçüde geniştir.

## II. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Makalemizde ele alıp değerlendireceğimiz görüş ve düşüncelerin odağında yer alan kavramlar hakkında bilgi vererek söze başlamamız yerinde olacaktır:

Mecaz, mukabili olan hakikatle tanındığından öncelikle hakikat üzerinde duralım: Hakikat, “vakiya mutabık olan, gerçekle örtüşen” gibi anlamlara gelen “hakk” kelimesinden gelmektedir.<sup>1</sup> Sonundaki tâ-i merbuta (yuvarlak “tâ”), kelimenin sıfat olmaktan çıkıp isimleştiğine delâlet etmektedir.<sup>2</sup> Istilah-ta ise *الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب* “Ortak bir iletişim dilinde vaz’ edildiği anlamda kullanılan kelimedir”.<sup>3</sup> Vaz’, lafzın tek başına bir mânaya delâlet etmek için tayin edilmesidir.<sup>4</sup> Mecaz ise “geçmek, aşmak” anlamına gelen *جاز* fiilinden gelen<sup>5</sup> bir masdar veya isimdir.<sup>6</sup> Istilahî anlamı *اللفظ المستعمل* “Hakiki anlamı anlamayı engelleyici bir karine olması kaydıyla bir alâkadan dolayı vaz’ edildiği anlam dışında kullanılan lafızdır”<sup>7</sup> “Ok atan bir aslan gördüm” örneğinde “ok atan” kaydı hakiki anlamı engelleyici karine, “cesur adam” ve “aslan” arasındaki benzerlik ise alâkadır. Alâkası bu örnekte olduğu gibi benzetmeye dayanan mecaza istiâre, benzetme dışında bir şeye dayanan mecaza ise mecaz-ı mür-

1 Râğb, *Müfredâtülfâzı'l-Kur'ânı'l-Kerîm* (nşr: Safvân 'AdnânDâvûdî), 1. Baskı, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992, s. 246.

2 Teftâzânî, *el-Mutavvel* (nşr: AbdülhamidHindâvî), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001, s. 567.

3 Kazvîni, *Telhisu'l-Miftâh* (nşr: Nevzat H Yanık ve dğr), İst: Huzur Yayın-Dağıtım, ts., s. 182.

4 Kazvîni, *age.*, s. 182; Tarîfin Türkçesi için bk. Kazvîni, *age.*, s. 110; vaz’ edenin Allah olduğu, lafızları belli anlamlar için kullanmakta uzlaşan insanlar olduğu şeklinde değişik görüşler vardır. bk. İbnCinnî, *el-Hasâis* (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr), I-III, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts., I, 40-47; İbrahim Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık (vaz' ilminin temel meseleleri)*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, s. 39-41.

5 Râğb, *age.*, s. 211-2.

6 Bu kelime “kendi anlamını aşır başka anlama gelen” veya “kendi anlamından çıkarılıp başka anlama sokulan” mânasındaisim-i fâil (etken ortaç) veya isim-i mef'ûl (edilgen ortaç) olarak iki şekilde yorumlanmaktadır. Bk. İsmail, Durmuş, “Mecaz”, *DİA*, XXVIII, 217.

7 Ali el-Cârîm-Mustafa Emin, *el-Belâgatü'l-Vâzıha*, Dâru'n-Nu'mânî'l-ulûm, ts., s. 71; ayrıca bk. Kazvîni, *age.*, s. 182.

sel denilir.<sup>8</sup> Mecâz-ı mürselin birçok alâkası vardır: Sebebi zikredip sonucu kastetmek (sebebiyye) veya tersine başvurmak (müsebbebiyye), parçayı zikredip bütünü kastetmek (cüz'iyet/zikrû'l-cüz' irâdetü'l-küll) veya tersine başvurmak (külliyyet/zikrû'l-küllirâdetü'l-cüz'), bir şeyin geçmişteki hâlini dikkate almak (i'tibâru mâ kân) veya gelecekteki durumunu göz önüne almak (i'tibâru mâ yekûn), bir mekânda bulunanı zikredip mahalli kastetmek (hâlliyye/zikru'l-hâll ve irâdetü'l-mahall) veya tersine başvurmak (mahalliyeye/zikru'l-mahall ve irâdetü'l-hâll fih) vb.<sup>9</sup> Meselâ “Bütün İstanbul coşkulu-ydu” cümlesinde “İstanbul”un zikredilip içindekilerin kastedilmesinde alâka mahalliyedir.

Buraya kadar yaptığımız tarifler, müfret (tekil) kelime ile ilgilidir. Bu şekilde müfret kelimelerde söz konusu olan mecaza mecâz-ı lügavî denilir.<sup>10</sup> Bunun dışında hakikat ve mecaz, bir de isnatta, yani yüklem in özneye nispetinde bahis konusu edilir. Bu açıdan hakikat, إسناد الفعل أو معناه إلى ما هو له عند المتكلم في الظاهر “Fiil veya fiil anlamındaki kelimenin (filimsi) mütekellime göre görünüşte ait olduğu şeye isnadıdır”.<sup>11</sup> Mecaz ise إسناد الفعل أو معناه إلى ملابس لغير ما هو له بتأول “Fiil veya fiilimsinin, bir ipucu ile ait olduğu şeyin dışında ilişkili olduğu bir şeye isnadıdır”.<sup>12</sup> Mecâz-ı aklîde fiil veya fiilimsi; sebebine, zamanına, mekânına, masdarına isnat edilebilir. Keza ism-i fâil (etken ortaç) formundaki kelimenin mef'ûle (nesne), ism-i mef'ûl (edilgen ortaç) formundaki kelimenin fâile (özne) isnadı da böyledir. Meselâ سئل مفعم “dopdolu, taşkın sel” örneğinde ism-i mef'ûl olan مفعم “dopdolu, taşkın” kelimesinin “sel” kelimesine isnadında söz konusu olan ilişki ism-i mef'ûlün fâiline isnadı kabilinden bir mecâz-ı aklîdir. Çünkü ism-i mef'ûl olması hasebiyle مفعم kelimesinin asıl anlamı, “doldurulmuş” demektir. Hâlbuki bu hâliyle “sel”i niteleyemez. Çünkü sel, doldurulan değil, dolduran bir özelliğe sahiptir. Bu sebeple “doldurulmuş” anlamında ve ism-i mef'ûl formunda olan bu kelime, etken özellikteki “sel”e dönen zamire isnat edilmesi hasebiyle “dolduran” anlamında ism-i fâil formu yerine kullanılmış, dolayısıyla bu terkipte mecâz-ı aklî gerçekleşmiştir.<sup>13</sup>

Buraya kadar aktardığımız tarif ve kısımlar, belâgatçilere âittir. Bunlar dışında usulcülerin de mecazla ilgili tarifleri vardır. Bu tarifler, kelimenin vaz' edildiği anlam dışında kullanılması noktasında yukarıdaki tariflere uyuyor-

8 Kazvîni, *age.*, s. 183.

9 Ali el-Cârim-Mustafa Emin, *age.*, s. 110; geniş bilgi ve örnekler için bk. Teftâzânî, *age.*, s. 575 vd.; Nusrettin Bolelli, *Belâgat*, 5. Baskı, İst: MÜİF Yayınları, 2009, s. 144 vd.

10 İstîare-i temsiliyyelügavî mecaz türünden olmakla birlikte birden çok kelimedede söz konusu olduğu için mürekkeb kabul edilmektedir. (bk. Kazvîni, *age.*, s. 197; Teftâzânî, *age.*, s. 604.) Ayrıca kelimelerin lügavî, şer'i ve örfî anlamları dikkate alınarak yapılan ayırmada da “lügavî mecaz” istilâhı kullanılır. (bk. Teftâzânî, *age.*, s. 574) Biz ise bu istilâhı burada – genellikle kullanıldığı anlam olan— yüklem in özneye isnadı (el-mecâzî'l-isnâd) veya diğer adıyla mecâz-ı aklînin mukabili olarak kullanıyoruz.

11 Kazvîni, *age.*, s. 19.

12 Kazvîni, *age.*, s. 20.

13 Bk. Abdünnâfi' Efendi, *en-Nef'u'l-muavveltercemetü't-Telhisve'l-Mutavvel*, İst: Âmire, 1290, s. 87; mecâz-ı aklîde fiil veya fiilimsinin isnat edildiği diğer ilintiler hakkında geniş bilgi ve örnekler için bk. Kazvîni, *age.*, s. 21; Teftâzânî, *age.*, s. 197 vd.

sa da özellikle hakikatin mecazdan ayrılmasını sağlayan ölçülerin tespitinde bazı farklılıklar içerir. Mecazın hakikatin nefyi,<sup>14</sup> çoğulunun hakikatin çoğulundan farklı oluşu, iştikakının mümkün olmayışı<sup>15</sup> vb. ile bilineceğini ileri sürmeleri buna örnek verilebilir. Ayrıca mecazın hakikatin vaz'ından sonra ikinci bir vaz' olduğunu<sup>16</sup> ve onun nakle mütevakkıf olduğunu söyleyen usul-cüler de vardır.<sup>17</sup>

Mecaz kelimesi ilk defa *Mecâzu'l-Kur'ân* şeklindeki eser isimlerinde görülür. Bunlar içinde günümüze ulaşan Ebû Ubeyde'nin (ö. 210/825) *Mecâzu'l-Kur'ân*'ında kelime, "mâna", "takdir", "i'râb" ve "vech" gibi yukarıda tarif ettiğimiz istilâhî anlamdaki mecazdan daha geniş anlamlarda kullanılmakla<sup>18</sup> birlikte zaman zaman sonradan terimleşen anlamının da kastedildiği görülmektedir. Nitekim Ebû Ubeyde'nin, — mecaz terimini kullanmasa bile— هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا "O (Allah), geceyi içinde dinlenesiniz diye sizin için yaratan, (çalışıp kazanmanız için de) gündüzü aydınlık kıldır"<sup>19</sup> âyetinde مُبْصِرًا kelimesinin النهار kelimesine isnadında mecaz olduğunu Arap şiirinden deliller getirerek izah ettiğini görürüz.<sup>20</sup> Ferrâ (ö. 207/822) ve Ahfeş (ö. 215/830) gibi Ebû Ubeyde'nin çağdaşlarında da – terimleşme sürecini henüz tamamlamadığı için mecaz kelimesi zikredilmesi de – benzer açıklamalara rastlanır.<sup>21</sup> Bu açıklamalar, tedvin çağından beri konuya ilgi duyulduğunun somut göstergesidir.

### III. MECAZ KARŞITLIĞININ ARKA PLANI

Girişte çizdiğimiz genel panoramadan da anlaşılacağı üzere İbnü'l-Kayyim'in mecaza karşı oluşunu salt belâgatle ilgili bir yaklaşım olarak değerlendirmek safdillik olur. Aksine bu yaklaşımın gerekçeleri tamamıyla akideyle, —tam olarak söylemek gerekirse— haberî sıfatları yorumlama key-

14 Meselâ "arslan" kelimesi "cesur adam" anlamında kullanıldığında "O, arslan değildir" demek câiz olur. Halbuki aynı kelime bilinen yırtıcı hayvan hakkında kullanıldığında aynı yargıda bulunulamaz. Bu da, mecazın cümledeki yargının olumsuzlanmasıyla bilinebileceğini gösterir. Bk. Alâüddin el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an UsûliFahri'l-İslâm el-Pezdevî*, I-IV, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994, I, 164; Sübkî, *Ra'fu'l-hâcib 'an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*(nşr. Ali Muhammed Muavvad, Âdil AhmedAbdü'l-Mevcûd) I-IV, 1. Baskı, Beyrut: Âlemül-Kütüb, 1999, I, 378.

15 Meselâ "direktif" anlamındaki "emr" kelimesinden "âmir" şeklinde ism-i fâil yapılabilir, ancak mecazen "durum" anlamında kullanılan "emr" kelimesinden aynı ism-i fâil türetilmez. Bk. Gazzâli, *el-Müstasfâ fi ilmi'l-usûl*, I-II, Beyrut: Dâru'lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, II, 342; bu görüşün tenkidi için bk. Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh* (nşr: CâbirFeyyâz el-'Alvânî), I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts., I, 346-8.

16 Ebû'l-Huseyn el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fi usûli'l-fikh*(nşr. Muhammed Hamidullah), I-II, Dimaşk 1964, I, 16; değerlendirme için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 286.

17 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 329.

18 EbûUbeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân* (nşr: M. Fuâd Sezgin), I-II, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, ts., I, 20, 67, 149, 151, 160, 164, 173.

19 Yûnus 10/67.

20 EbûUbeyde, *age.*, I, 279; başka bir örnek için bk. *a.e.*, I, 410.

21 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I-III, (nşr. AhmedYûsufNecâtî-Muhammed Ali en-Neccâr) Dârü's-sûrûr, ts., II, 156; Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I-II, (nşr. HüdâMahmûdKurâa), Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, ts., I, 134; ayrıca bk. Abdülazîm el-Mut'inî, *el-Mecâzfi'l-lügave'l-Kur'ânu'l-Kerîm*, I-II, Kâhire: MektebetüVehbe, I, 7 vd.

fiyetiyle ilgilidir. Bilindiği üzere *yed*, *istivâ*, *'ayn*, *mecî* gibi Kur'an'da Allah'a nispet edilen haberî sıfatlar, Cehmiyye ve Mu'tezile gibi fırkalar tarafından tevil edilse de Ehl-i sünnet, başlangıçta bu yaklaşıma büyük ölçüde mesafeli durmuş, "Allah, kitabında kendisini nitelediği gibidir, ancak kullarına benzemekten de münezzehtir; O, nasslarda nitelendiği sıfatlarla kendi şânına lâyık bir şekilde muttasıftır, biz onun keyfiyetini bilemeyiz" şeklinde özetlenebilecek bir anlayışı benimsemişti. Bu anlayış en kalıplaşmış ve meşhur ifadesini, Allah'ın arşa istivasının<sup>22</sup> anlamını soran adama İmam Mâlik'in (ö. 179/795) verdiği şu karşılıkta bulur: "İstiva malûmdur, keyfiyeti meçhuldür, onun hakkında soru sormak bid'attir, ona inanmak ise vâciptir."<sup>23</sup> Görüldüğü üzere İmam Mâlik, "istivâ" kelimesinin lâfzî anlamının bilindiğini, ancak Allah'a nispet edildiğinde nasıl ve ne şekilde olduğunun bilinemeyeceğini, müteşâbih olması hasebiyle bu konularda kafa yorup araştırma yapmanın da doğru olmadığını kastetmektedir. Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet edilen itikadî risalelerde de aynı yaklaşımın korunduğu görülür.<sup>24</sup> Ahmed b. Hanbel'in (ö. 242/856) bu konudaki görüşü zaten halku'l-Kur'ân ile ilgili tutumundan bellidir.<sup>25</sup> İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) kendisine nispet ettiği bazı görüşler<sup>26</sup> istisna edilirse Eş'arî mezhebinin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936)<sup>27</sup> ve yaşadığı çağda Eş'arîliğin en önemli temsilcisi olan Bâkîllânî (ö. 403/1012) de genel olarak aynı yaklaşımı sürdürmüşlerdir.<sup>28</sup> *Vechîn zât*, *'ayn* görmek, *istivânın* mülk olarak teviline daha sonraki Eş'arîler, özellikle de Cüveynî, Gazzâlî ve onlardan sonrakiler başvurmuştur.<sup>29</sup>

Haberî sıfatların tevilinde başvurulan en önemli araç mecaz olmuştur. Daha önce Mu'tezile tarafından başvurulan mecaz sayesinde haberî sıfatlarla ilgili âyetler aslî anlamları dışında yorumlanarak bu âyetlerin sebep olabileceği düşünülen Allah'ın insan gibi algılanması (antropomorfizm) problemi aşılmaya çalışılmıştır. Böylece söz gelimi "yed" kelimesinin mecazen "kudret" ve "nimet" anlamında kullanıldığı ileri sürülerek *يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ* "Allah'ın eli onların elinin üzerindedir"<sup>30</sup> âyeti "Allah'ın üstünlük ve gücü", الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ

22 Tâhâ 20/5.

23 Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*(nşr. AhmedŞemsüddîn), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002, s. 132; Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl* (nşr. Ahmed b. Ali-HamdîSubh), Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2003, I-IX, V, 72.

24 Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfeli'l-İmâmEbiHanîfe*(nşr. İlyas Çelebi), İst: MÜİF Yayınları, 1996, s. 51-3.

25 Cehmiyyeyi eleştiren yazılar da yazmıştır. Bk. *er-Redd 'ale'z-Zenâdikave'l-Cehmiyyefimâşekk etfihimîn müteşâbih'l-Kur'ân ve teevvelethu 'alâğayrite'vîlîh*, 1. Baskı, Küveyt: Ğîrâs, 2005.

26 Meselâ bk. İbnFûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*(nşr. AhmedAbdürrahîm es-Sâiyh), 1. Baskı, Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005, s. 65.

27 Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'lbnZeydün, ts., s. 33 vd.

28 Bk. Bâkîllânî, *el-İnsâffimâyecübü'tikâduhvelâyecûzu'l-cehlübîh*(nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), 2. Baskı, el-Mektebetü'l-Ezheriyyeli't-Tûrâs, 2000, s. 23-4.

29 Bk. Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *age.*, s. 128 vd.; ayrıca bk. M. Sait Şimşek, *Kur'ân'da iki mesele*, 4. Baskı, İst: Ekin Yayınları, ts., s. 56 vd.

30 el-Feth 48/10.

اَسْتَوَى “*Rahman tahta kurulmuştur*”<sup>31</sup> âyeti Allah’ın her şeyi kuşatması ve her şeye hâkim oluşu olarak tevil edilmiştir.<sup>32</sup>

Mecazın bu şekilde teville araç kılınması nasslara saygılı olmayı ve onların sınırını aşmamayı savunan İbn Teymiyye ve takipçilerinin tabii olarak tepkisini çekmiştir. Nitekim İbnü’l-Kayyim, eserinde mecazın reddiyle ilgili görüşlerini zikredip delillerini serdettikten sonra muârizları tarafından mecaz yoluyla tevil edilen âyetleri tek tek ele alıp onları kendi görüşüne göre yeniden yorumlamış ve hasımlarının görüşlerini çürütmeye çalışmıştır.<sup>33</sup> Meselâ merhametin kalbe ârız olan bir rikkat ve duygu olması hasebiyle nefsi bir keyfiyet<sup>34</sup> olduğunu ileri süren ve bu sebeple “Rahman” ismini mecaza hamlederek tevil eden kişileri eleştirmiştir. Keza *istiva*, *yed*, *vech* gibi sıfatlarda da aynı tutumunu sürdürmüştür.<sup>35</sup>

Haberî sıfatların mecaz yoluyla tevilinin yanı sıra tahsise uğramış âmm lafzın mecaz olacağı ileri sürülmesi<sup>36</sup> kabilinden yaklaşımların da İbnü’l-Kayyim’in tepkisini çektiği anlaşılmaktadır. Özellikle Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ve öğrencisi İbn Cinnî (ö. 395/1005) gibi dilcilerin mecaz karinelelerini çoğaltmak suretiyle dairesini genişletmeleri bu tepkinin en önemli hedefini teşkil etmiştir. Bu sebeple her iki âlimin mecazla ilgili görüşleri üzerinde bir nebze durmamızda fayda vardır: İbn Cinnî, fiillerin cins mânası içerdiğini, dolayısıyla bir fiilin bir fâile nispetinden o fiilin içerdiği bütün anlamların o fâile isnadının anlaşılamayacağını ileri sürmüştür. Buna göre söz gelimi قام “Zeyd kalktı” denildiğinde bütün kalkış fiillerinin Zeyd’e hamledildiği anlaşılmaz. O halde bu cümlede, ittisâ’ (genişletme) ve mübalağaya başvurulması ve azın çoğa benzetilmesi yoluyla bütünü parça yerine konulduğu (zikrül-küll irâdetül-cüz) bir mecaz vardır.<sup>37</sup> Görüşünü teyiden hocası Ebû Ali’den yaptığı iktibaslarda İbn Cinnî özetle şunları söyler:

قام زيد “Zeyd kalktı” cümlesi، خرجت فإذا الأسد “Dışarı çıktım ki aslan kapıda!” cümlesi gibidir. Bu cümledeki “aslan” kelimesinde bulunan harf-i târif cins içindir. Dolayısıyla buradaki kullanımı، الأسد أشد من الذئب، “Aslan, kurttan daha güçlüdür” cümlesindeki kullanımına benzer. Önceki cümle ile dışarı çıkılınca akla gelebilecek tüm aslanların kapı önünde olduğu kastedilmez. Zâten bu

31 Tâhâ 20/5.

32 Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, I-XXXII, 1. Baskı, Kâhire: el-Matbaatu’l-Behiyyetü’l-Misriyye, ts., XXII, 7; XXVIII, 87.

33 Bk. İbnü’l-Mevsilî, *Muhtasarı’s-Savâik*(nşr. Zekerıyyâ Ali Yusuf), Kâhire, t.y., s. 365 vd.

34 Meselâ bk. Râğıb, *age.*, s. 347.

35 Bk. İbnü’l-Mevsilî, *age.*, s. 365 vd.

36 Konunun tartışması için bk. Gazzâlî, *age.*, II, 54-6; tahsis edilen âmm lafzın mecaz olması, gösterdiği cinsin bütün fertlerini kapsayacak şekilde vaz’ edilen âmm lafzın tahsis edici delil ile daraltılmasının bir ilgi sebebiyle başka bir anlamda kullanılan lafza benzetilmesine dayandırılmaktadır. (bk. İbnü’l-Mevsilî, *age.*, s. 318 vd.) Bu görüş, fiillerin mecaz oluşu hakkında ileride Ebû Ali el-Fârisî ve İbnCinnî’den nakledilip değerlendirilecek görüşle hemen hemen aynı gerekçeye dayanmaktadır. Bu sebeple tekrara düşmemek için ayrıca üzerinde durmuyoruz.

37 İbnCinnî, *age.*, II, 448.



ğinde bu görüşün gerektirdiği mahzurları gündeme getirir ve “Kelime-i tevhidin mecaz olmasını gerektiren bir görüşü Allah çirkinleştirsın! Böyle mecaz yere batsın!” şeklinde muarızlarını töhmet altında bırakacak cümleler sarf eder<sup>41</sup> ve yukarıdaki örnekler çerçevesinde getirilen açıklamaları alay konusu yaparak şöyle der:

“(Bu kişinin, Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî gibilerin) diyeceği bir şu söz kaldı: Bu cümle de başka bir açıdan mecazdır. Çünkü yed (el) kelimesi, Arapçada omuza kadar uzayan organın adıdır. Emir onun hepsini kesmemiş, bir kısmını kesmiştir. Dolayısıyla kişi dikkatli olursa *قطع الأمير نفسه من يد اللص ما بين الكراع والأصابع* “Emir, hırsızın elini dirseği ile parmakları arasındaki eklemden bizzat kesmiştir” der. Ancak bu da bir başka açıdan mecazdır. Bu sözü söyleyen kişiyi hırsız diye isimlendirmiştir. Bu isimlendirme, başta söylendiği gibi, hırsızlık cinsinin tüm fertlerinin onda bulunmasını gerektirir. Bu ise muhaldir. Demek ki münferit bir mânayı küll (bütün) yerine kullanmıştır. Bu da mecazdır. Eğer dikkatli olursa *قطع الأمير نفسه من يد من وجد منه بعض اللصوصية ما بين الكراع والأصابع* “Emir, kendisinden bir hırsızlık sudur eden kişinin elini dirseği ile parmakları arasındaki eklemden bizzat kesti” der. Bununla birlikte bu sözde başka bir açıdan da mecaz vardır. O da, kesme fiilinin, cinsinin tüm fertlerini kapsamasıdır. Hâlbuki böyle olmamış, kesme, kesme fiilinin cinsinin münferit bir mânâsına delâlet etmiştir...”<sup>42</sup>

Karine sayısını çoğaltıp mecazın dairesini genişleten bir görüş de İbnü'l-Kayyim'in kimseye nispet etmeden aktardığı şu yaklaşımdır: *جاء زيد* ve benzeri cümlelerde bir başka açıdan da mecaz vardır. Çünkü Zeyd, bir canlının ismidir. Doğumundan şu âna kadar onun eczasından birçoğu yok olmuş, yok olanların yerini başka unsurlar almıştır. Ayrıca o hâlen değişim geçirmekte ve her an ondaki bazı unsurlar yok olup onların yerini başkası almaktadır. “Zeyd” isminin verildiği zamandaki Zeyd artık şu anda yoktur. Bu sebeple bu isim, vaz' olduğu ilk mânâ dışında kullanılmaktadır.<sup>43</sup>

İbnü'l-Kayyim'in yine kimseye nispet etmeden aktardığına göre bazıları bu görüşe şöyle cevap vermiştir: Böyle cümlelerde “Zeyd” diye isimlendirilen, kişinin görünen maddî bedeni değil *nefs-i natıkasıdır* (akletme istidadına sahip manevî yönü). *Nefs-i natıkada* ise bir değişiklik olmaz. Aksine doğumundan ölümüne kadar hep aynı kalır. Dolayısıyla yukarıda zikredilen gerekçe söz konusu olmadığı için mecaz da söz konusu olmaz.<sup>44</sup>

Ancak söz konusu görüşü kelime-i tevhitteki “Muhammed Allah'ın elçisidir!” cümlesini dahî mecaz kapsamına aldığı gerekçesiyle tenkit eden İbnü'l-Kayyim, ona verilen cevabı da “Zeyd'i gördüm, Zeyd'e vurdum, Zeyd hasta-

nin olmayışını tenkit ettiğini görürüz. Bk. İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 293, 340-341, 352.

41 İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 322-3

42 İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 343.

43 İbnü'l-Mevsilî, *a.ge.*, s. 357.

44 İbnü'l-Mevsilî, *a.ge.*, s. 357.



landı” gibi *nefs-i nâtıkaya* değil de doğrudan bedene nispet edilen cümleleri açıklamaktan ve dolayısıyla onların mecaza hamlini engellemekten uzak gördüğü için ikna edici bulmaz.<sup>45</sup> Ona göre “akıllı kimseleri güldüren ve düşmanlara şenlik” olan bu görüşler “fesâhat ve beyandan ziyade çirkin bir hezeyan”dan ibarettir.<sup>46</sup> Başta Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî olmak üzere bu görüşleri savunanları uzun uzun tenkit eden<sup>47</sup> İbnü'l-Kayyim'in eleştirilerini en iyi aşağıdaki cümleleri yansıtmaktadır:

Hakiki mânada fâiline (özne) nispeti için, fiilin el, ayak ve görünür-görünmez tüm organlardan çıkmasını hiç kimse şart koşmamıştır. Böyle bir şart fâilde koşulmadığı gibi, mef'ûlün (nesne) de tüm cüzleriyle yapılan fiilden etkilenmesi şart koşulmamıştır. Aksine filler içerisinde *أكلت الرغيف* “Ekmeği yedim” örneğinde olduğu gibi mef'ûlün tamamını kapsayan olduğu gibi *قطعت الخشب والعمامة* “Tahtayı ve sarığı kestim” örneğindeki gibi — kesme işi ortasında veya bir parçasında meydana gelmesi durumunda – onun bir kısmını kapsayan da vardır. Eğer insan bu konuda mecaz olması için çaba harcar ve “Tahtanın veya sarığın tamamı kesilmemiştir” derse yalancı olur. Allah Teâlâ Hz. Mûsâ'ya *اضرب بعصاك البحر* “Asanla denize vur!” emrini verdiğiinde Hz. Mûsâ, denizin tüm mahalline vurması gerektiğini anlamamıştır. Aksine bu emre uymuş ve onu yerine getirmiştir. Onun yerine getirmekle vazifeli olduğu emrin hakikati de bundan ibarettir. Hâlbuki mecaz savunucularına göre burada hem vurma bakımından, hem asâ bakımından ve hem de vurulan deniz bakımından mecaz vardır! Onlara göre mecazdan kurtulup hakikate ulaşabilmenin yolu, sözü hiç hoş olmayan bir şekle sokmakla mümkün olabilmektedir. Allah Teâlâ bundan münezzehdir! Onlara göre bu cümlenin hakiki mânada anlaşılabilmesi için Allah'ın şöyle demesi gerekmektedir: *أوقع فرداً من أفراد الضرب*: “Asânın bir kısmıyla denizin her hangi bir bölümünde vurma cinsinin fertlerinden oluşan bir eylem oluşturun!” Onlara göre hakikat böyle basit, fesâhat ve belâgat ise mecazdır!”<sup>48</sup> Görüldüğü gibi karine sayısını arttırmak suretiyle mecaz kapsamını genişleten bu uç görüşler, İbnü'l-Kayyim'in tepkisini çekmiş ve onun mecazı reddetmesinde önemli bir âmil olmuştur. Ancak bunun temelinde de genel olarak nasların, özelde de ilâhî sıfatların tevlini engelleme sâikinin yer aldığı açıktır. Çünkü mecazın kapsamı genişlerse dilin ekseriyetinin mecaz olduğu kabul edilir. Bu ise aynı dille inzâl edilen Kur'an naslarının çoğunun mecaza hamledilmesine sebep olur. Genelde mecaz karşıtlarının ve özelde de İbnü'l-Kayyim'in engellemek istedikleri mahzur bundan başka bir şey değildir.

#### IV. İBNÜ'L-KAYYİM'İN MECAZ ELEŞTİRİSİ

Bu bölümde öncelikle İbnü'l-Kayyim'in savunduğu fikirleri yer yer kendisinden alıntılarla sunmak, çok lüzumlu bir sebep olmadıkça bunların de-

45 İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 357.

46 İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 343.

47 Bk. İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 346 vd.

48 İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 356-7.

gerlendirmesini sonraki bölüme bırakmak istiyoruz. Zira hem çalışmamızda tekrardan kaçınmamız, hem de İbnü'l-Kayyim'in konuyla ilgili görüşlerinin bütünlük içinde sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi buna bağlıdır:

İbnü'l-Kayyim, öncelikle hakikat ve mecazın tarifindeki farklılıklara dikkat çeker ve birkaç tarif zikreder: *Hakikat, lafzın ilk defa konulduğu mânadır* (الْحَقِيقَةُ هِيَ الْمَعْنَى الَّتِي وَضَعَ لَهَا اللَّفْظَ أَوَّلًا), *Hakikat; ilk konulduğu anlamda kullanılan lafızdır* (الْحَقِيقَةُ هِيَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيمَا وَضَعَ لَهَا أَوَّلًا), *Mecaz, lafzın sonradan konulduğu mânada kullanılışındır* (وَالْمَجَازُ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِيمَا وَضَعَ لَهُ ثَانِيًا).<sup>49</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre yapılan tariflerde lafız, mâna ve isti'mâl kelimeleri öne çıkmakta ve mecaz savunucuları hakikat ve mecaz ayırımında bu üç kelimedenden birini esas almakta, ancak bunlardan birinde ittifak edememektedirler. Meselâ "lafzın hakikati şu, mecâzı şudur" diyenler hakikat ve mecaz ayırımını mânayı esas alarak yapmış olmaktadır. Buna göre söz gelimi "aslan" kelimesi "yırtıcı hayvan" anlamında hakikat, "cesur adam" anlamında mecaz olmaktadır. Ancak "bu lafız şu mânada hakikat, şu mânada mecazdır" diyenler hakikat ve mecâzı lafza göre ayırmaktadır. "Şu kullanım hakikat, şu mecazdır" diyenler ise hakikat ve mecâzı kullanıma göre ayırmaktadırlar. Kelimelerde hakikat ve mecaz ayırımını yaparken lafız, mâna ve isti'mâlden hangisini esas alırlarsa alsınlar mecaz savunucularının şu üç talebi yerine getirmeleri gerekir: 1. Kelimelerin hakikat ve mecaz olarak ayrıldığı kesin olarak belirlenmesi; 2. Kısımların müşterek olduğu ve olmadığı noktaların zikredilerek yapılan ayırımın sıhhatinin ispatı; 3. Yapılan taksimin efrâdını câmi ve ağıyarını mâni olması.<sup>50</sup>

Tabiatıyla İbnü'l-Kayyim'in bu talepleri sıralamasındaki amaç, gerçekleştirilmesinin imkânsızlığını vurgulamaktan başka bir şey değildir. Nitekim bunları sıraladıktan hemen sonra kelimelerin hakikat ve mecaz olarak ayrılmasının ya akıl, şeriat ve lügatten birine dayanabileceğini veya ıstılâhî olabileceğini belirtir. Ona göre ilk üç şık geçersizdir. Zira lafzın bir mânaya delâlet ve tahsisi hususunda aklın hiçbir dahli bulunmamaktadır. Aksi halde insanların dilleri farklı olmazdı. Bu taksimle ilgili şer'î bir delil de yoktur. Arapların böyle bir ayırma gittikleri de nakledilmemiştir. Üstelik mütekaddimün içerisinde birçok âlim mecâzı reddetmektedir. Dolayısıyla kelimelerin hakikat ve mecaz olarak ayırımı sonradan Mu'tezile ve Cehmiyye ile onların metodunu takip eden mütekellimler tarafından ihdas edilmiştir.<sup>51</sup>

İbnü'l-Kayyim, Eş'arîlerin önde gelenlerinden Ebû İshâk el-İsferâînî'ye (ö. 408/1017) de nispet edildiği şekilde<sup>52</sup> hakikat ve mecaz ayırımının yapılmasına karşı çıkarken vaz' (lafzın bir anlamı gösterecek şekilde tayini) üze-

49 İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 284.

50 İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 284-5.

51 İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 285-7; ayrıca bk. *a.e.*, s. 301.

52 Bk. Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmî'l-lügâ ve envâihâ*, 3. Baskı, Kâhire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts., s. 364-5.

rinde çokça durur. Ona göre mecazı “lafzun sonradan vaz’ edildiği mânada kullanılışı”<sup>53</sup> şeklinde tarif eden muarızlarının yaptığı hakikat ve mecaz ayırımı, lafızların önce bir kısım mânalara vaz’ edilip o mânada kullanılmalarını, sonra başka mânalara vaz’ edilip kullanılmalarını gerektirir. Bu ise gerçekliği tespit edilmiş bir durum değildir. Aksine bu temeli olmayan bir iddia ve delilsiz bir faraziyeden ibarettir. Çünkü gerek bunu kabul edenlerin ve gerekse de başkalarının herhangi bir lafız hakkındaki bilgisi, onun kullanılışı esnasındaki anlamıyla sınırlıdır.<sup>54</sup>

İbnü'l-Kayyim'in çokça vurguladığı bu hususun,<sup>55</sup> günümüzde semantik uzmanlarınca ısrarla dile getirilen “kelimenin kendi başına bir anlamı olmayıp ancak bağlam içinde anlam kazanacağı”<sup>56</sup> yargısıyla örtüşmesi câlib-i dikkattir. Bu örtüşme, muarızlarının “*Hakikat, lafzun vaz’ edildiği mânada kullanılmasıdır*” şeklindeki tariflerinin doğurduğu yanlışlara dikkat çektiği cümlelerinde daha belirgindir. İbnü'l-Kayyim şöyle der:

Lafızların kullanımdan soyutlanmış olduğunu düşünmek imkânsızdır. Çünkü bu, hareketin hareket eden cisimden soyutlanması ile eşdeğerdir. Evet, zihinde böyle bir soyutlanma düşünülebilir. Ancak o zaman lafızlar lafız olmazlar; aksine hiçbir hükmü olmayan faraziyelerden ibâret kalırlar.<sup>57</sup>

İbnü'l-Kayyim, bir başka yerde aynı konuyla ilgili olarak muarızlarına şöyle seslenir:

Sizin elinizde lafızların kullanımından başka bir delil yok! Lafızlar şu veya bu mânada kullanılmaktadır. Bir lâfzın bu iki anlamdan birine vaz'ının diğerinden önce olduğunun bilgisini nereden elde ediyorsunuz? Başka biri kalkıp durumun tersi olduğunu iddia etse, onun iddiası da sizin iddianız gibi olur.<sup>58</sup>

Hülâsa günümüz semantikçileri gibi İbnü'l-Kayyim'e göre de kelime, içinde bulunduğu bağlam, karine, kayıtlar gibi anlamı belirleyici unsurlarla anlaşılır. Bunlardan soyutlanmış olan kelime hiçbir anlam ifade etmeyen bir bağırıp çağırma ve bir sestten ibaret kalır,<sup>59</sup> mantıkçıların küllî kavramları gibi soyut bir hâle bürünür. Bu sebeple bu unsurlar, tek tek kelimelerden çok daha önemlidir.<sup>60</sup> Kelimenin anlamı, bu unsurlarla örülü olan bağlam içinde ortaya çıkar ve bağlama göre farklılık arz eder. Meselâ “aslan” kelimesinin hakiki anlamı, iddia edildiği gibi ilk akla gelen (mütebâdir) “yırtıcı hayvan” değildir. Aksine bu kelime böyle tek başına kullanıldığında hiçbir anlam ifade etmez. Ancak “Falancayı aslan parçalayıp yemiş” veya “Namaz

53 Meselâ bk. Ebü'l-Huseyn el-Basrî, *age.*, I, 16; değerlendirme için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 286.

54 İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 287.

55 Meselâ bk. İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 314-5, 325-6, 331, 339-40, 361, 365, 398-9, 491-2.

56 ToshihikoIzutsu, *Kur'an'da dinî ve ahlâkî terimler*(trc. Salahattin Ayaz), İst: Pınar Yayınları, ts., s. 63-9.

57 İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 288.

58 İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 291.

59 İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 296; anlamı belirleyici unsurlara kast-ı mütekellim de dâhildir. Bk. İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 359.

60 İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 327.

kılmakta olan bir aslan gördüm” şeklinde cümle içinde kullanıldığında yer aldığı bağlam ve birlikte kullanıldığı kelimeler kastedilen anlamı tayin eder. Birinci cümlede kastedilen anlam “yırtıcı hayvan”, ikinci cümlede kastedilen ise “cesur adam”dır. Bununla birlikte bu kelimenin her iki cümledeki anlamı da hakikattir. Yalnızca bağlam ve anlamı belirleyici kayıtlar, aynı kelimenin farklı mânada anlaşılmasını sağlamıştır.<sup>61</sup>

Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) bir kısım aktarımlarından İbnü'l-Kayyim'in bu görüşünün daha önce başkaları tarafından da dile getirildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu görüşü Râzî'nin ifadeleriyle aktarıp akabinde onun değerlendirmesine yer vermek, konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır:

Mecazı men edenler şöyle dedi: ‘Kelime mecazî anlam ifade etse bunu ya karineyle ya da karinesiz ifade eder. Birinci şık geçersizdir. Çünkü anlamı belirleyici bir karine varken zaten başka bir mânaya gelmez. Bu durumda mecaz değil, hakikat olur. Karine olmaksızın ise o (karineyle birlikte delâlet ettiği) anlamı ifade etmez, dolayısıyla hakikat de mecaz da olmaz. Öyleyse karine olduğunda da olmadığına da mecaz söz konusu değildir.’

Bu lâfzî bir ihtilâftır. Çünkü “lafzın, karineyle ifade ettiği anlam mecazdır” diyebiliriz. Hâlbuki “karineyle birlikte ifade ettiği anlam hakikattir” denilemez. Çünkü karinenin delâleti vazî bir delâlet değildir. Dolayısıyla karine, lafızla birlikte tek bir müsemmayı gösteren tek bir lafız olarak değerlendirilemez.<sup>62</sup>

Gerçekten de yukarıda geçen “Namaz kılmakta olan bir aslan gördüm” örneğinde “namaz kılma” kaydı sebebiyle “aslan” kelimesi hakiki anlamda “cesur adam” anlamına geliyorsa – Râzî'nin de belirttiği gibi— burada gerçek bir ihtilâf yoktur. Sadece isimlendirmede bir farklılık vardır. Mecazî savunanlar kelimenin karineyle birlikte ifade ettiği anlama mecaz, diğerleri ise hakikat adını vermektedirler. Bu durumda İbnü'l-Kayyim ve onunla aynı görüşte olanlar, aslında mecazın adından başka bir şeyini reddetmiş olmamaktadırlar.<sup>63</sup>

61 İbnü'l-Mevsîli, *age.*, s. 297-8; ayrıca bk. *age.*, s. 299

62 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 323.

63 Aslında İbnü'l-Kayyim'in kendisi de bunun farkındadır. Nitekim bazı kelimelerin cümle içinde kullanıldığında da akla ilk gelen bir anlamının olduğunu, bunun da muarızlarının en güçlü delili olduğunu o da kabul eder. Meselâ “Bugün bir arslan gördüm” cümlesindeki “arslan” kelimesinden muhatabın anladığı ilk anlam “yırtıcı hayvan”dır. Ancak İbnü'l-Kayyim, bu sorunu kelimelerin mutlak ve mukayyet olmak üzere iki anlamı olduğunu, bunların her ikisinin de hakiki anlam olduğunu ileri sürerek aşmaya çalışır. Meselâ “baş” kelimesi mutlaktır. Ancak “insanın başı”, “kuşun başı”, “suyun başı”, “işin başı”, “topluluğun başı” kelimeleri her iki unsuru da hakiki anlamda olan bir isim tamlaması içinde ve kayıtlanmış (mukayyed) haldedir. Bu kelimenin insan başı için kullanılmasının asıl olup sonra diğerlerine nakledildiğini ileri sürerler ona göre yanılığ içinde olup mesnetsiz bir iddiada bulunmaktadırlar. Bu örneklerin hepsinde “baş” kelimesi birlikte kullanıldığı kelimeye uygun bir şekilde anlaşılır. Yoksa işin veya suyun başının hayvan başından bir başı olduğu düşünülmez. Bu durumda muarızının “Neden demogoji yapıyorsun? Senin ‘mutlak’ diye isimlendirdiğine biz ‘hakikat’, ‘mukayyet’ diye isimlendirdiğine biz ‘mecaz’ diyoruz” şeklinde itiraz edeceğini bilen İbnü'l-Kayyim, “sizinle ihtilâf noktamız yalnızca isimlendirmede değildir, sizin istlahımız efradını câmi ve ağıyarını mâni değildir, her bakımdan benzerler arasında ayırım içeriyor” cevabını vererek konuyu yine hakikat ve mecaz ayırımının kriterden yoksun oluşuna getirmektedir. Bk. İbnü'l-Mevsîli, *age.*, s. 298-300.

Şu halde İbnü'l-Kayyim'in mecazı reddedişini anlamlı kılan nedir? Bu sorunun cevabı, daha önce belirttiğimiz üzere karine sayısının çoğaltılarak mecaz dairesinin genişletilmesi ve böylece bunun nassların sulandırılmasına araç kılınmasıdır. Ancak onun mecazı reddedişini bundan daha anlamlı kılan bir diğer sebep, kelimelerin hakikat ve mecaz olarak ayrılmasına karşı çıkmasıdır. “Namaz kılan bir aslan gördüm” cümlesindeki “aslan” kelimesinin “yırtıcı hayvan” olmadığını kabul etmekle birlikte bu anlamın da hakiki anlam olduğunu ileri sürmesi aslında bu ayırma karşı oluşunun bir neticesidir. Bunun önceki bölümde üzerinde durduğumuz itikadî gerekçelerden hareketle mecazı reddedişle irtibatı son derece açıktır: Kelimeler bu şekilde hakikat ve mecaz olarak ikiye ayrılmıyor ve bağlama göre farklı anlamlar kazanmakla birlikte bu anlamlar daima hakiki anlam olarak kalıyorsa o zaman söz gelimi *يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ* “Allah'ın eli onların elinin üzerindedir”<sup>64</sup> ve *الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى* “Rahman tahta kurulmuştur”<sup>65</sup> âyetlerinde de “yed” ve “istiva” kelimeleri mecaza hamledilemeyecek, hakiki anlamlarında kalacaktır.<sup>66</sup> Şu kadar var ki, “bağlam ve anlamı belirleyici unsurlara göre kelimenin anlamı değişir” kaidesi gereği Allah ile birlikte ve O'na nispet edilerek kullanılmış olan bu kelimeler O'nun şânına lâyık bir anlam kazanmış olacak, kullarla birlikte kullanıldıkları anlamdan farklı bir anlam ifade edecektir. Nitekim İbnü'l-Kayyim, “Rahman” kelimesi bağlamında yaptığı açıklamalar içerisinde Allah'a ve kullara nispet edilen merhametin farklılığı ile ilgili şu ifadelere yer verir:

Merhamet, merhametle nitelenen kimsenin sıfatıdır. O, nitelendiği kişiye göre değişir. Eğer onunla nitelenen kalbi olan bir canlı ise, onun merhameti kalbinde hissettiği rikkattir. Melekse ona uygundur. Eğer Erhamü'r-Râhimin olan Allah ise yine mânası hakikattir. Onun merhametinin, yaratıkların yaratıklara duyduğu merhamet kabilinden olması gerekmez. Bu, ilim, kudret, sem', basar, hayat ve irâde gibi diğer sıfatlarda da geçerli bir husustur.<sup>67</sup>

İbnü'l-Kayyim'e göre haberî sıfatları bu örnekte olduğu gibi aslı anlamlarından çıkarmadan yorumlayabilmek, hakikat ve mecaz ayırımının çürütülmesine bağlıydı. Bu sebeple onun, eserinde buna odaklandığını ve bu konuda birçok delil getirdiğini görüyoruz.<sup>68</sup> Meselâ bunlardan biri bu ayırımın çelişkiye sebep olacağıdır. Bununla ilgili olarak muarızlarına şöyle der:

Lafızların vaz' edildiği mânada kullanılanlar ve vaz edildiği mânanın dışında kullanılanlar şeklinde ayırımı, bir şeyin hem ispat hem de nefyini gerektiren yanlış bir ayırımdır. Çünkü bir lâfzın bir mânaya vaz' edilmesi, kullanılması durumunda o mânâ anlaşılacak şekilde onunla özdeşleşmesi demektir. Vaz'ın bunun dışında bir mânası bilinmemektedir. Bu durumda ise, ıstılahlarınıza göre mecaz diye isimlendirdiğiniz mânâ veya onu gösteren lafız ve yahut da onun kullanımı, vaz'ın inkârıyla birlikte anlaşılmakta, böylece çelişki ortaya çıkmaktadır. Çünkü

64 el-Feth 48/10.

65 Tâhâ 20/5.

66 İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 311.

67 İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 371.

68 Bk. İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 310, 313, 315, 317, 321, 325, 330-1, 334-5.

bu ifâde, lafzın hem bir mânaya vaz' edilmiş olduğunu hem edilmemiş olduğunu ihtivâ etmektedir.<sup>69</sup>

Meleklerle kanat nispet edilmesinin<sup>70</sup> mecazî olduğunu söyleyenlere itiraz ettiği bir başka yerde aynı konuyla ilgili olarak şu açıklamaları yapar:

Eğer bu kişi "Meleğin tüyden kanadı yoktur" derse o zaman ona şöyle cevap verilir: Hakiki anlamdaki kanadın tüylü, diğerlerinin mecaz olduğu hakkında kanaatin cehaletinden kaynaklanmaktadır. Çünkü sen, sadece tüylü kanatları gördün ve onlara alıştın. Bu büyük cehaletin genelleştirilmesi, yaşamak, işitmek, görmek ve konuşmak gibi melek ve beşere nispet edilerek kullanılan her lafzın melek hakkında mecaz olmasını gerektirir. Bu durumda vech, yed, sem', basar, kelâm, gazap, rızâ ve irâde gibi Allah hakkında kullanılan lafızlar ne olur?! Bunlar, yaratılanlarda bilinen özellikte değildirler. Bu sebeple sıfatları inkâr eden Cehmiyye şöyle demiştir: Bunlar Allah hakkında mecazdır. Hiçbir hakikati yoktur. İşte bizi mecaz konusunda araştırma yapmaya sevk eden, onların bu iddialarıdır. Onların bu hususta değişmez ve ayıncı hiçbir kriterleri (zâbıt) yoktur. Lügatten de, şeriaten de, akıldan da uzaklaşıp bozuk bir istilâha sığınmaktadırlar. Benzerlerin arasını onunla ayırıp, birbirinden farklı şeyleri ise onunla bir araya getirmektedirler. İşte yaptıkları ayırım bundan ibaretir. Artık bu ayırımın mahiyetini gördün ve esrarına vâkıf oldun.<sup>71</sup>

Ez-cümle İbnü'l-Kayyim'in görüşü, hakikat ve mecaz ayırımının geçersizliğinde düğümlenmektedir. Bunun temelinde de – belirttiğimiz gibi – haberi sıfatlarla ilgili görüş ve anlayışı yer almaktadır.

## V. DEĞERLENDİRME

Öncelikle belirtmek gerekir ki, İbnü'l-Kayyim eserinde birçok kişinin görüşünü esas alıp eleştirmiştir. Bunların içinde Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî gibi çok aşırı görüşleri savunan dincilerin yanı sıra mecazın ikinci bir vaz' olduğunu ve hakikatin nefyedilmesiyle bilineceğini ileri süren usulcüler de vardır.<sup>72</sup> Onların savunduğu bu görüşlerin bir kısmının zayıf veya yanlış olmasından hepsinin yanlış olması ve dolayısıyla mecazın tamamıyla reddi gerekmez.<sup>73</sup> Hâlbuki İbnü'l-Kayyim, eserinde genellemeler yapmakta ve mecazı kabul edenlerin hepsinin aynı gerekçelere dayandığı intubâni vermektedir.<sup>74</sup> Öte yandan zaman zaman "yed kelimesi"<sup>75</sup> mecazî mânada mü-senna (ikil) olmaz"<sup>76</sup> gibi mecazı kabul ettiği anlamına gelecek ifadeler kullanarak kendisiyle çelişmektedir.<sup>77</sup> Ayrıca bahsin sonunda ilâhî sıfatları bağlı olduğu selefî metoda göre yorumlarken bazı âyetlere açıklama getirilmeden

69 İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 291.

70 el-Fâtır 35/1.

71 İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 305.

72 Ayrıca bk. Abdülazîm el-Mut'inî, *age.*, s. 913, 923, 928-9. Krş. İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 302.

73 Ayrıca bk. Abdülazîm el-Mut'inî, *age.*, s. 938.

74 Meselâ bk. İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 329-330, 442.

75 Bk. Sâd 38/75.

76 İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 403.

77 Meselâ bk. İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 402-406; ayrıca bk. İbnKayyim el-Cevziyye, *es-Savâtiku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyyeve'l-Muattıla*, I-IV, (nşr. Ali b. Muhammed ed-Dâhilullah), Riyad: Dâru'l-Âsım, ts. I, 269; II, 681, 752-3; IV, 1513.

geçmekte, açıklama getirdiği yerlerde de muarızlarına yönelttiği eleştirilerinde üzerinde çokça durduğu bağlamı yeterince dikkate almamaktadır. Meselâ görebildiğimiz kadarıyla eserinde *كل شيء هالك إلا وجهه* “Onun veçhinden başka her şey yok olacaktır”<sup>78</sup> âyetinin tefsirine değinmemiştir. Halbuki onun yaklaşımına uygun olarak, *vechin*, keyfiyeti belirlenmeksizin kabul edilmesi durumunda, âyette belirtilen “Allah’ın *vechinden başka her şey*”in kapsamına Allah’ın vechi dışında kalan zâtı da girer ki bu –hâsâ— vechi dışındaki zâtının da helâkini gerektirir. Muarızlarını, görüşlerinden çıkarılabilecek sonuçlarla ilzam eden İbnü'l-Kayyim’in, kendi görüşüne göre yorumlanması durumunda ne bu âyetten çıkarılabilecek yanlış sonuçlara işaret ettiğini ne de bunlara cevap verdiğini görürüz.

Keza *الله نور السموات والأرض* “Allah göklerin ve yerin nurudur”<sup>79</sup> âyetinin “Allah göklerin ve yerin aydınlatıcısıdır” şeklinde anlaşılmasına karşı çıkmış ve yine kendi yaklaşımına göre Allah’ın gözümüzle algıladığımız ışıktan farklı, keyfiyetini bilemeyeceğimiz bir Nûr olduğunu ileri sürmüştür.<sup>80</sup> Ancak onun bu görüşü ısrarla savunurken, mecazın reddini temellendirmede çokça üzerinde durduğu bağlamı ve sözün anlamını belirleyici karineleri hiç dikkate almadığını görüyoruz. Hâlbuki âyetin devamında şöyle buyrulmaktadır: “O’nun nurunun durumu, içinde lamba bulunan bir oyuk gibidir. O lamba cam bir fanus içindedir. O fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir. Doğuya da batıya da nispet edilmeyen (arazinin tam ortasında bulunup güneşini iyi alan) mübârek bir ağaçtan, yani zeytin (yağın)den tutuşturulur. Onun yağı, neredeyse kendisine ateş dokunmaksızın dahi aydınlık verecektir. Nur üstüne nurdur. Allah dilediği kimseyi nuruna hidayet eder. Allah insanlar için misaller getirir. Allah her şeyi çok iyi bilendir. (Bu nur) Allah’ın yüceltilmesine ve içlerinde adının anılmasına izin (emir) verdiği ev (mescidler)dedir.”<sup>81</sup> Allah’ın burada anlatılan nûra nispeti mümkün müdür? Misâl olduğu için bu mümkün görülsün bile âyetin sonunda yer alan “Allah dilediği kimseyi nuruna hidayet eder” cümlesi, âyetin başındaki *الله نور السموات والأرض* ifadesinin İbnü'l-Kayyim’in tercih etmediği “Allah göklerin ve yerin aydınlatıcısıdır” anlamında olduğunu belirleyen bir karine değil midir? Nitekim İbnü'l-Kayyim, değişik kitaplarından derlenen tefsirinde bağlamı dikkate aldığı için âyete bu doğrultuda detaylı açıklamalar getirmekte, âyeteki misalde geçen her bir unsurun neyi temsil ettiğini tek tek izah etmektedir. Buna göre oyuk müminin göğsünü, fanus kalbini, lâmba imanını, lâmbanın yakıtı vahyi, lâmbanın ateşe değmesi bile yanverecek oluşu müminin sahih bir akıl ve fitratta oluşunu sembolize etmekte, dolayısıyla vahyin bunlarla bir araya gelişi nur üstüne nur olmaktadır.<sup>82</sup> Bu

78 el-Kasas 28/88.

79 en-Nûr 24/35.

80 İbnü'l-Mevsili, *age.*, s. 429 vd.

81 en-Nûr 24/35-36.

82 İbnKayyim el-Cevziyye, *Bedâiu't-tefsir*, I-IV, (Der. Yusri es-Seyyid Muhammed; Türkçeyetrec. Harun Ögmüş-Halil Aldemir), İst: Karınca Polen Yayınları, 2011, III, 143 vd.; söz konusu âyetten birkaçâyet sonra kâfirlerin durumunun bahis konusu edildiği âyette (en-Nûr 24/40)

açıklamalara ilâve olarak İbnü'l-Kayyim, belâgat teorisyenlerine göre böyle teşbihlerde yer alan her unsur üzerinde tek tek durulmasının yanı sıra hepsinin bir arada değerlendirildiği bir yolun da takip edildiğini belirterek müfret teşbihe ve teşbih-i temsiliye işaret etmektedir.<sup>83</sup> Demek ki polemikten uzak olduğunda ve yeri geldiğinde kendisi de belâgate başvurabilmektedir.<sup>84</sup> Bu da, onun mecazı reddedişinin tamamen konjonktürel ve tepkisel olduğunu gösterir. Nitekim onun, eseri boyunca her fırsatta muarızlarını itham altında bıraktığı, en başta “mecaz”ı kırılması gereken bir tâğüt (put) olarak takdim etmek suretiyle onların görüşlerini okuyucu gözünde çirkinleştirmek için uğraştığı, onların açıkça söylediklerinin yanı sıra görüşlerinin gerektirdiği hususlarla onları ilzam etmeye çalıştığı görülmektedir.<sup>85</sup> Meselâ mecazı savunanların görüşlerinin “Muhammed Rasûlullah” terkininin de mecaz olmasını gerektirdiğini, çünkü kelimeyi kayıtladığını, kaydın ise onlara göre mecazın sebeplerinden olduğunu belirtir.<sup>86</sup> Keza fiillerin anlamının cins ifade ettiğini, dolayısıyla fâiline isnat edilen bir fiilin bir cins içindeki bir ferde delâlet ettiğini, bu yüzden de mecaz olduğunu söylemesi sebebiyle, İbnCinnî'ye göre göklerin ve yerin yaratıldığını<sup>87</sup> ve Allah'ın peygamberini hidayet ve hak dinle gönderdiğini<sup>88</sup> belirten âyetlerin anlamının dahî mecaz olacağını belirtir.<sup>89</sup> Cerbezeli bir üslûpla dile getirilen bu tür ithamlar, ilk başta bir ilgi uyandırır da aslında eserde ortaya konulup geliştirilen dikkate değer görüş ve düşünceleri gölgelemektedir.

Esasen haberî sıfatların tevili engellemek için mecazı reddetmek gereksiz bir yoldur. Zaten bu yolla – yerinde işaret edildiği üzere— isimlendirme farklılığından başka bir sonuca ulaşılammaktadır. Maksat İlahî sıfatlara selef inandığı şekilde inanılması gerektiğini ispatlamaksa bunun başka yolları aranmalıdır. Bunun en güzel yollarından biri olan akli istidlâl yoluna bizzat İbnü'l-Kayyim de başvurmuş ve bu konuda değişik istidlâllerde bulunmuştur. Bunların en dikkat çekici olanları şöyle özetlenebilir: *İstivâ, yed, vech* gibi haberî sıfatlarda Allah'ın kullarına benzetilmesi endişesine düşmek yersizdir. Çünkü bu endişeyi teville gerekçe kılanlar *ilim, irade, kudret* gibi sıfatları tevil etmeden Allah'a nispet etmektedirler. Hâlbuki yaratıklar da bu

zikredilen bir başka misalde, onların “üst üste karanlıklar” içinde olduklarının ve Allah'ın “nur vermediği kimsenin nuru olmayacağı”nın belirtilmesi de, yukarıdaki yorumu destekleyen bir başka karinedir ve nitekim buna İbnü'l-Kayyim kendisi de işaret etmiştir. Bk. *a.e.*, III, 152.

83 İbnKayyim el-Cevziyye, *age.*, III, 148.

84 Burada daha önceki bazı çalışmalarımızda bizim de düştüğümüz bir hataya işaret etmeliyiz ki, *el-Fevâidü'l-müşevvika ilâ ulûm'l-Kur'ân ve ilmi'l-beyân* adıyla İbnü'l-Kayyim'e nispet edilerek değişik baskıları yapılan (meselâ bk. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye) eser ona ait olmayıp İbnü'n-Nakîb el-Makdisî'nin (ö. 698/1298) tefsirinin mukaddimesidir ve sonradan Zekeriyâ Saîd Ali tarafından *MukaddimetüTefsiri'lbnü'n-Nakîb fi 'ilmi'l-beyânve'l-meânive'l-bedî ve i'câz'l-Kur'ân* adıyla gerçek müellifine nispet edilerek de basılmıştır (Kâhîre 1995). Bk. Birışık, Abdülhamit, “İbnü'n-Nakîb el-Makdisî”, *DİA*, XXI, 165-6.

85 Bk. İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 284; ayrıca bk. *a.e.*, s. 316, 346-7, 489.

86 İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 322-3.

87 el-Hadîd 57/4.

88 el-Feth 48/28.

89 İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 323.



sıfatlarla nitelenmektedirler. Bu durumda haberî sıfatlarla bunlar arasında bir ayırım yapmak hiçbir delile dayanmamaktadır. Nasıl ki Allah'ın ilim, irade ve kudreti kulların ilim, irade ve kudretinden farklı olarak değerlendiriliyor ve öyle inanılıyorsa Allah'ın istivâ, yed ve vechinin de kullarınkinden farklı ve O'nun şânına lâıyk olduğuna inanmak gerekir.<sup>90</sup> Diğer sıfatlar kabul edilirken bunlar tevîl edilirse hem çelişkiye düşülmüş, hem Allah'ın kendisini nitelediği bir sıfat ta'tîl(red) edilmiş, hem de bunun öncesinde teşbihe (antropomorfizm) düşülmüş olur. Çünkü her ta'tîlin altında bir teşbih vardır. Zira Allah'ın kullarına benzetilmesi kaygısıyla tevîl yapılması, bu sıfatların kulların sıfatlarına benzetilerek kullardaki şekliyle Allah'a nispet edildiğini ve dolayısıyla teşbihe düşüldüğünü, sonra da bu teşbihi gidermek için tevile gidildiğini, sonuçta da ta'tîle varıldığını gösterir. Hâlbuki en baştan Allah'ın bu sıfatlarla nitelenmesinin kulların bunlarla nitelenmesinden farklı olduğu kabul edilip öyle inanılsa teşbih endişesine düşülmeyecek ve bu sonuçlar söz konusu olmayacaktır.<sup>91</sup>

Görüldüğü üzere, teşbihsiz ve ta'tîlsiz bir inancı temellendirme çabasındaki bu mantikî muhâkeme, —yukarıda “*Onun veçhinden başka her şey yok olacaktır*”<sup>92</sup> âyeti çerçevesinde işaret ettiğimiz üzere problemin tamamını çözmese de—antropomorfizm kaygısıyla tevile başvuran kelâmcıların yaklaşımı kadar asil ve mecazı reddetmeye çalışmaktan müstağni kılacak kadar da güçlüdür. Zira – ortaya çıkışı lügavî, akli ve şer'î delillerle ispatlanamasa, hakikat ve mecaz ayırımının ne zaman ve nasıl başladığı ortaya konamasa da – mecazın dilde varlığı inkâr edilemez bir hakikattir. Her şey bir tarafa, İbnü'l-Kayyim'in eserinin adı *es-Savâiku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla/ Cehmiyye ve Muattıla'ya atılan yıldırımlar* bu hakikati ispatlamaya yeter.<sup>93</sup> Zira yağmur yağarken düşen ateş parçalarının İbnü'l-Kayyim'in kitabından önce mevcut olduğu ve esasen onun kitabına bu ismi veriş sebebinin mumarızlarına getirdiği tenkit ve delilleri etkisi bakımından bu ateş parçalarına benzetmek olduğu gün gibi âşikârdır.

## SONUÇ

VIII. asırda İbn Teymiyye'nin öncülüğünde başlatılan selef anlayışını ihya etmeye yönelik hareket, İslâm fikir tarihinin en canlı akımlarından biridir. Bununla birlikte üç asır kadar önce İmam Gazzâlî gibi âlimler tarafında yeniden yorumlanan Eş'arîliğin hemen hemen bütün İslâm dünyasına hâkim olması sebebiyle yeterince yayılamamış ve devamlı olamamıştır. Bize göre bunun en önemli sebeplerinden biri, bu akım içerisinde ortaya konulan düşüncelerin üretilen değerlerin tepkisellik içerisinde kaybolup ön plana çıkamayışdır.

90 İbnKayyim el-Cevziyye, *es-Savâiku'l-mürsele*, I, 220 vd.

91 İbnKayyim el-Cevziyye, *es-Savâiku'l-mürsele*, I, 244.

92 el-Kasas 28/88.

93 Ayrıca bk. Abdülazîm el-Mut'ini, *age.*, s. 934.

İbn Teymiyye'den sonra ekolün en önemli temsilcisi konumundaki İbn Kayyim el-Cevziyye'nin mecazla ilgili olarak ortaya koyup geliştirdiği düşüncelerde de aynı durum söz konusudur. Eserde savunulan fikirler, muarızlara yöneltilen ithamların ve onlarla girilen polemiklerin gölgesinde kalmıştır. Hâlbuki reaksiyoner bir tavır sergilenmese özellikle bağlamla ilgili yapılan açıklamalar çerçevesinde çok iyi bir dil felsefesi geliştirilebilirdi. Ne var ki, bağlı olduğu ekol gereği İbnü'l-Kayyim'in haberî sıfatları ispatlama çabasına girmesi hem lügatte hem de Kur'an'da mecazı bütünüyle reddetmesine müncer olmuş, bu da mecazın adından başka bir şeyini reddetmediği bir görüş ortaya koymasına sebep olmuştur.

### Bibliyografya

- Abdülazîm el-Mut'inî, *el-Mecâzfi'l-lügave'l-Kur'ânü'l-Kerîm*, I-II, Kâhire: MektebetüVehbe
- Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*(nşr. AhmedŞemsüddin), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Abdünnâfi' Efendi, *en-Nef'u'l-muavveltercemetü't-Telhisve'l-Mutavvel*, İst: Âmire, 1290. Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I-II, (nşr. HüdâMahmûdKurâa), Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, ts. Alâüddin el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an UsûliFahri'l-İslâm el-Pezdevî*, I-IV, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994.
- Ali el-Cârim-Mustafa Emin, *el-Belâgatu'l-Vâziha*, Dâru'n-Nu'mân li'l-ul"üm, ts.
- Bâküllânî, *el-İnsâf fi mâ yecibü i'tikâduh ve lâyecüzu'l-cehlü bih* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), 2. Baskı, el-Mektebetü'l-Ezheriyyeli't-Türâs, 2000.
- Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İst: MÜİF Yayınları, 1996.
- Birişik, Abdülhamit, "İbnü'n-Nakîb el-Makdisî", *DİA*, XXI, 165-6.
- Bolelli, Nusrettin, *Belâgat*, 5. Baskı, İst: MÜİF Yayınları, 2009.
- Durmuş, İsmail, "Mecaz", *DİA*, XXVIII, 217.
- EbüUbeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân* (nşr: M. Fuâd Sezgin), I-II, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.
- Ebü'l-Huseyn el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'l-fikh* (nşr. Muhammed Hamidullah), I-II, Dimaşk 1964.
- Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I-III, (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr) Dârü's-sürûr, ts.
- Gazzâlî, *el-Müstasfâ fi ilmi'l-usûl*, I-II, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Terimler*( trc. Salahattin Ayaz), İst: Pınar Yayınları, ts.
- İbn Cinnî, *el-Hasâis* (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr), I-III, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî* ( nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih), 1. Baskı, Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâiu't-tefsîr*, I-IV, (der. Yusri es-Seyyid Muhammed; Türkçeye trc. Harun Ögmüş-Halil Aldemir), İst: Karınca Polen Yayınları, 2011.
- es-Savâuku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, I-IV, (nşr. Ali b. Muhammed

- ed-Dâhîlullah), Riyad: Dâru'l-Âsım, ts.
- İbnü'l-Mevsilî, *Muhtasaru's-Savâik* (nşr. Zekerıyyâ Ali Yusuf), Kâhire, t.y.
- Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl* (nşr. Ahmed b. Ali-Hamdî Subh), Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2003.
- Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh* (nşr: Nevzat H Yanık ve dğr), İst: Huzur Yayın-Dağıtım, ts.
- Özdemir, İbrâhim, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık (vaz' ilminin temel meseleleri)*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Râğıb, *Müfredâtü'lfâzı'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (nşr: Safvân 'AdnânDâvûdî), 1. Baskı, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I-XXXII, 1. Baskı, Kâhire: el-Matbaatu'l-Behiyyetü'l-Mısriyye, ts.
- el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh* (nşr: CâbirFeyyâz el-'Alvânî), I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.
- Suyûtî, *el-Müzhîr fî ulûmi'l-lüğâ ve envâihâ*, 3. Baskı, Kâhire: MektebetüDâri't-Türâs, ts.
- Sübki, *Raf'u'l-hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib* (nşr. Ali Muhammed Muavvad, Âdil AhmedAbdü'l-Mevcûd) I-IV, 1. Baskı, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- Şimşek, M. Sait, *Kur'ân'da iki mesele*, 4. Baskı, İst: Ekin Yayınları, ts.
- Teftâzânî, *el-Mutavvel* (nşr: AbdülhamîdHindâvî), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2001.



## TEOLOJİK DİLDE MECÂZA YER BULMANIN İMKÂNI

### -Kadı Abdülcebbar Açısından Bir Çözümleme-

Yunus CENGİZ

#### ÖZET

Bu çalışma, Kadı Abdülcebbar'ın mecâz hakkındaki düşüncelerini konu edinmekte ve "Tanrı'nın zatı ve sıfatları hakkında mecâzi bir dil kullanmak mümkün müdür?" sorusunun cevabını aramaktadır. Kadı bu konularda mecâzın kullanılmasına yönelik oldukça mesafeli bir tavır sergiler. Gündelik dildeki hatta Kur'an'daki mecazlardan hareketle bir söylemin üretilmesini yanlış bulur. Bu savını desteklemek için dilsel analizler yapar. Bu yüzden, bazı istisna durumlar dışında Tanrı ve ilgili konularda sadece gerçek ifadelerin kullanılması gerektiğini düşünür. Kur'an'daki mecâzları ise muvadaa (dilsel uzlaş) ve konuşan-öznenin kasdı ilkesine uygun olarak yorumlar.

**Anahtar Kavramlar:** Mu'tezile, Kadı Abdülcebbar, mecaz, muvadaa, kasd.

#### POSSIBILITY OF USING METAPHOR IN THEOLOGICAL LANGUAGE: AN ANALYSIS IN THE CASE OF QADI ABD AL-JABBAR

#### ABSTRACT

This study documents an exploration of Qadi Abd al-Jabbar's thoughts on mejaz (metaphor) and strives to find the answer of the question "Is it possible to use metaphoric words in talking about God and his attributes?" Qadi holds oneself a distance to metaphoric language in these subjects. He finds fault with generating a statement depending on metaphors in actual language even in Qur'an. He makes same linguistic analyses to support this argument. He defends that it must be used real words about God and related topics except some circumstances. He comments metaphors in the Qur'an in keeping with principles of muvadaa (linguistic consensus) and qasd (intention).

**Key Words:** Mu'tazila, Qadi Abd al-Jabbar, mejaz (metaphor), muvadaa (linguistic consensus), qasd (intention).

### Giriş

İslam düşüncesi geleneklerinde teoloji yapmak başka bir ifadeyle Tanrı'nın varlığı, birliği ve sıfatları hakkında konuşmak, çoğu ekol tarafından temelini akılsal ifadelerde bulan bir dille mümkün görülmüştür. Mu'tezili ve Eş'ari ekollerinin ilk dönemlerde izledikleri şahide dayanarak gâibin çıkarsanması yöntemi ve sonraki dönemlerde izlenen formel mantığa dayalı istidlâl

yönteminin esas aldığı vasat bu dil olmuştur.<sup>1</sup> Meşşailerin metafizik dil için esas aldıkları burhan yöntemi de bu dil üzere kurulmuştur.<sup>2</sup> Dolayısıyla İslam düşüncesinin temel iki metafizik düşünce sisteminin ilâhiyyat konularında akli dille düşünce ürettiklerini söylemek mümkündür.

Mantıksal önermeler üzerinden işleyen bir dilin gerekçelendirmeyi esas alan bir dil olması kaçınılmaz olduğundan mecâz bu dilin şekillendirici unsuru olmamıştır. Çünkü Meşşâilerde ve özellikle son dönem kelimelerde görüldüğü üzere bilginin iki çeşidinden tasavvur (kavram) için ya mutlak olarak bilinen olması ya da açıkça bilinen bir kavrama dayalı olarak bilinmesi, aynı şekilde tasdik (önerme) için ya zorunlu bilgi olması ya da zorunlu bilgiye dayalı olmak şartının koşulması, gönderimsel alanı çoğu zaman açık-seçik olmayan bir dile mesafeli olmayı gerektirmiştir.<sup>3</sup> Başka bir ifadeyle zorunlu bilgileri temel alan bu dil, anlamı zorunlulukla bilinmeyen bir dili ilahiyata esas kılmayı mahzurlu görmeyi gerektirmiştir.

Ne var ki kelâmcıların ve Meşşâilerin inşa ettikleri metafizik dilin hıfâfına ilâhî kitapta mecâza fazlasıyla yer verildiğini söylemek zor değildir. Kur'an'daki muteşâbih âyetler ve meseller bu durum için en yaygın ve üzerinde en çok tartışma ve yorum yapılmış örneklerdir. Makalemizin amacı, bu paradoksun Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025)<sup>4</sup> açısından nasıl çözüldüğünü tespit etmek ve teolojik dilin inşasında mecâza yer bulmanın ona göre mümkün olup olmadığını saptama çabası olacaktır.

- 1 Şahide dayanarak gâibin çıkarsanması yöntemi çalışmanın ileriki kısımlarında ele alınacaktır. Mut'ezile'nin teolojik dilinin karakterine örnek olarak Kadı Abdülcebbar'ın "*Allah'ı bilmek konusunda nazar vaciptir.*" sözlerini ve Eş'ari'lerin teolojik konularda akılsal işleyişi esas aldıklarına örnek olarak Bakillâni'nin "*Âlemün hudûsu ve muhdisinün isbatı ve sıfatları, elçilerinin peygamberliğinin isbatı ve tevhid ve nübüvvetle bilinebilen bütün konuların isbatı sem' ile değil akıldadır.*" sözleri örnek olarak verilebilir. (el-Kâdi Ebû'l-Hasan Abdül-Cebbâr el-Esedebâdi, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, (thk. Abdülkerim Osman) Mektebetü Vehve, Kahire 1965, 45, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bakillâni, *et-Takrib ve'l-irşâdus sağır*, I-III, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1998, I, 228.)
- 2 Burhan yöntemi diğer akıl yürütme çeşitlerinden (cedel, safsata, hitabi ve şiir) farklı olarak Fârâbi'nin ifadesiyle; bilinmesi istenilen hakkında kesin bilgi vermeye yarayan sözlerdir. (Ebû Nasr Fârâbi, *İhsâu'l-ülüm*, (çev. Ahmet Ateş), MEB yay., İstanbul 1990, 79; Daha teknik bir tanımlamayla burhan, kesin bilgiye ulaştırmak üzere kesin önermelerden oluşturulmuş kıyas çeşididir. (Esiruddin el-Ebherî, *İsağucî*, (Muğniyu't-tullâb içinde) Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, 103. Meşşailerin burhana olan ilgisi için bkz. İbrahim Medkur, "Farabi" *İslam Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M. Şerif (çev. Osman Bilen) İnsan yay. İstanbul, 1996, 73.
- 3 Tasavur ve tasdik kavramları için bkz. Ebû Nasr Fârâbi, 'Uyûni'l-Mesâil, (es-Semeretu'l-Mardiyye içinde, thk. Friedrich Dieterici), E. J. Brill, Leiden, 1890, 56; Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün mecaza yaklaşımı için bkz. Zeynep Gemuhluoğlu, "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi", *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2008, XXIV, sayı: 1, 121-144.
- 4 İran'daki Hemedân bölgesinin Esedâbâd mevkiinde dünyaya gelen Kâdi Abdülcebbar, Basra'da Ebû Hâşim Cübbâi'nin öğrencisi Ebû İshâk Ayyaş'tan, Bağdat'ta ise Ebû Abdillah el-Basri'den Mu'tezile'nin tevhid ve adalet usulünü detaylı olarak öğrenmiştir. En kapsamlı eseri "Muğni"yi Ramehürmüz'de te'lif etmiştir. Büveyhoğulları döneminde kadılık yapmış; Rey şehrinde vefat etmiştir. Bkz. Kamil Güneş, *İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İnsan yay. İstanbul, 2003, 56.

Kadı Abdülcebbar hacimli eseri *el-Muğni'nin* V. cildinde Tanrı'nın sıfatları konusuna geçmeden önce ayrıntılı bir şekilde teolojisine esas olacak dilin özelliklerini saptamayı gerekli görür. Bunu yaparken dilin belirleyicileri olarak konuşan-öznenin niyetini, muvadaa, mecâzda kıyasın olup olamayacağı meselesini son olarak da kıyasu'l-ğâib ala's-şâhid yöntemini işler. O açıdan bağlamı bir bütün olarak vermek gayesiyle ele aldığımız mesele, söz konusu konular/yöntemler ekseninde ele alınacaktır.

### a. Hakikat ve Mecâz İlişkinin Neliği Üzerine

Üzerinde çokça yorum ve eleştiri yapılan Aristoteles'e kadar götürüle-  
bilecek bir tanımda, hakikat *"konulan anlamı ifade eden (isimler)"* olarak, mecâz ise *"konulduğu anlamın dışında bir anlamı ifade eden (isimler)"* olarak tanımlanmıştır. Ebû Abdillah'a (ö. 369/979) ait bu tanım, öğrencisi Kadı Abdülcebbar tarafından aynen kabul edilmiştir.<sup>5</sup> Buna göre örneğin "Aslan gördüm." cümlesinde aslan kelimesi anlamını ifade ederken, "Aslan adam" nitelemesinde aslan, konulmuş anlamın dışında bir anlamı ifade etmektedir. Dolayısıyla birinci örnek hakikate, ikincisi mecâza örnektir.

Böyle bir tanımlama bazı düşünürler açısından ikna edici görülmemiştir, çünkü bu tanıma göre anlamın ilişkili bir lafza geçmesi şart koşulmamış, bir ismin anlamı dışında kullanılması yeterli görülmüştür. Söz gelimi 'yer' lafzının gösterdiği anlam 'gök' lafzıyla ifade edildiğinde mecâz gerçekleşmiş olur. Oysaki bu düşünürlere göre mutlaka hakikat ve mecâz arasındaki ilişkinin tanımlarda belirtilmesi gerekir. Dolayısıyla tashih etmek üzere tanıma *nukle/intikâl* kelimesinin konulması gerekir.<sup>6</sup>

Ebu Abdillah'ın yaptığı diğer bir tanıma göre hakikat, *"Bir lafzın, arttırma, eksiltme ve nakletme olmaksızın anlamını ifade etmesidir."* Aynı formula mecâz, *"Bir lafzın arttırma, eksiltme ve nakletmekten dolayı anlamını ifade edememesidir."*<sup>7</sup> Örneğin *"O'nun misli gibisi yoktur."*<sup>8</sup> ifadesinde "gibi" ziyade

5 Ebû Hüseyin Muhammed b. 'Alî b. et-Tayyib el-Basrî el-Mu'tezilî, *Kitâbu'l-mutemed fi usûli'l-fikh*, I-II (thk. Muhammed Hamidullah), Dimeşk 1963, I, 19; Kadı'ya atfedilen bu tanımın aynısını kendisine nispet edilen Şerhu usuli'l-hamse'de görmek mümkündür. Farklı olarak bu eserde geçişkenlik özelliğine dikkat çekmek ihtiyacı duyulduğundan olacak ki mecâz yerine *tecevvüz* kelimesi kullanılmıştır. bkz. el-Kâdi, *Şerhu usûli'l-hamse*, 436; Krş. Aristoteles, *Poetika*, (çev. İsmail Tunah), Remzi yay., İstanbul, 1998, 59. Gazâlî, mecâzı, Arapların, yerinde kullanmadıkları sözler olarak tanımlar. (Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Müstesfa min ilmi'l-usûl*, I-IV. (thk. Hamza b. Züheyr Hâfız), Medine, tsz. III, 32.)

6 Söz konusu düşünürlere örnek olarak Kadı Abdülcebbar'ın öğrencisi Mu'tezilî düşünür Ebu Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ve Fahrettin Râzi'yi örnek verebiliriz. Basrî'nin hakikat ve mecâz tanımını şu şekilde verir: *"Hakikat hitabın gerçekleşmesine zemin hazırlayan asıl kullanım üzere anlamın ifade edilmesidir. Mecâz, hitabın gerçekleşmesine zemin hazırlayan ilk uzlaşının dışında bir kullanım ile bir manayı ifade etmektedir."* Bkz. Basrî, *Mu'temed*, 16-19; Râzi, el-Basrî'nin yaptığı tanımı en güzel tanım olarak tensip eder. Ancak hakikat ve mecâz arasında bir ilişkiye tanımda yer verilmesi gerektiğini, aksi takdirde mecâzın yeni bir kullanım olarak akla geleceğini oysa mecâzın yeni bir kullanım olmadığını belirtir. (Râzi, Fahrüddin Muhammed b. 'Amr b. Hüseyin er-Râzi, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh* (thk. Câbir Feyyâd el'Allâvî), I-VI Müessesetü'r-Risâle, tsz., I, 286.)

7 Basrî, *Mu'temed*, I, 18; Gazâlî, *Mustasfa*, III, 32.

8 Şura, 42/11.

edildiği için, “*Köye sor!*”<sup>9</sup> ifadesinde halk kelimesi noksan olduğu için ve “Aslan gördüm.” ifadesinde kahraman yerine aslan kullanıldığı için bu üç ifade mecâz olarak kabul edilmiştir.<sup>10</sup>

Hocasının açıklamalarını revize ettikten sonra doğrulayan Kadi Abdülcebbar arttırma ve eksiltmeyi mecâzın ayrı bir özelliği olarak kabul eder:

Mecâz ifade, bir anlamı oluşturmak üzere olan söz diziminin kısaltılması veya artırılması yoluyla elde edilir.<sup>11</sup>

Ancak Kadı, bu ifadelerin hakikat ve mecâz için tanım değil sadece açıklayıcı ifadeler olduğunu belirtir.<sup>12</sup> Arttırma ve eksiltme edimi ise eksen alınan mihenk bir nokta üzerinden gerçekleşir, bu nokta da gerçek kullanımdan başka bir şey değildir. O halde mecazda şekil/form ister lafızlarla arttırılsın yahut eksiltilsin artık ifadenin orijinal kurulumundan farklı bir şekil/form söz konusudur. Bu açıdan kimi düşünürlere göre, mecâz için üç ayrı türün belirtilmesine gerek yoktur. Mecâzın bir özelliği olarak *arttırma-eksiltme* veya *intikalden* söz etmek yeterlidir.<sup>13</sup>

Kadı'nın yukarıdaki revizesinde söz konusu üç örneğin arttırma-eksiltmeyle sınırlandırılması mecâzın lafız yönünü ön plana çıkarmakla ilişkili bir durumdur. Kadı'nın tavrı, mecâzı bir literal değişiklik olarak görme yönündedir. O açıdan mecaz söz konusu olduğunda lafızdaki arttırma-eksiltme esas alınmak istenmiştir. Ancak mecazın anlamsal boyutuna dikkat çekmek isteyenler anlamsal aktarıma dikkat çekmek istemişlerdir.<sup>14</sup>

Mecâz söz konusu olduğunda, *nukle*, *intikal* ve *tebdil* ifadeleri Kadı Abdülcebbar'ın farklı yerlerde vurguladığı kavramlardır. Bu yerlerin tümünde nakle konu edilen şey anlam değil lafızdır.<sup>15</sup> Dolayısıyla nakledilen, tebdil edilen anlam değil, lafızdır. Başka bir ifadeyle müsemma değil isimdir.

Mecâzın hakikat üzerine kurulu bir kullanım olarak görülmesi Kadı Abdülcebbar'ın itiraz edebileceği bir şey değildir. Eserlerinin değişik yerlerinde mecâzın hakikat üzerinden bir inşa olduğunu değişik vesilelerle belirtir. Gerekçesi şu ki anlamlı bir sözün, mecâz veya hakikat olması fark etmez, mutlaka gerçekte bir karşılığının olması gerekir. Çünkü ifade sırasında başka bir söze geçişkenliğin (tecviz) sağlanması için dizinlenen lafzın gerçek bir kullanımı olması gerekir ki bu lafız başka bir şekilde de kullanılabilir. Bu durumda bir lafzın bazen gerçek anlamda bazen de mecâz olarak kullanımı

9 Yusuf, 12/81.

10 Basrî, *Mu'temed*; Gazâli, *Mustasfa*, III, 32.

11 Kâdî, *el-Muğnî*, V, 187.

12 el-Kâdî Ebû'l-Hasan Abdu'l-Cebbâr el-Esedebâdî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, IV-IX, XI-XVII, XX, (thk. Mahmûd Muhammed Kâsim, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin), Kâhire tsz., V, 187.

13 Basrî, *Mu'temed*, I, 18; Râzî açısından ise nakilden söz etmek yeterlidir. Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 288.

14 İntikale vurguda bulunanlara örnek olarak Razi verilebilir. bkz. *Mahsûl* I, 288.

15 bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, V, 173.



mümkün olacaktır. Mecâz olup da hakikatinin olmadığını söylemek, Kadı açısından mümkün değildir.<sup>16</sup> Başka bir ifadeyle Kadı şöyle der:

Mecâzın hakikat üzerine icrâ edilmesi gerekir, her ne kadar içerdiği anlamı kaybetmiş olsa bile. Çünkü isimlerde asıl olan hakikattir. Mecâz, bu isimlere göre artırılan ve eksiltelen konumdadır. İlk konulduğu anlamdan uzaklaşmış olsa bile mecâzı kullanılabilir kılan budur.<sup>17</sup>

Hakikat ve mecâz arasındaki fark dizinlenen lafızları ve anlamları göstermesi açısından da ortaya konulabilir. Kadı'ya göre gerçek kullanımda dizinlenen her bir lafzın bir gösterilene vardır ve anlam buna göre verilir. Ancak aynı işlem mecâz için söz konusu edilemez, aksi takdirde mecâz ve hakiki kullanım eşitlenmiş olacaktır. Çünkü mecâzdaki lafızları anlamlarıyla eşleştirmek mecâzı hakikat gibi görmeyi gerekli kılacaktır, başka bir ifadeyle mecâzın içeriğini literalıyla eşleştirmek mecâzı hakikatin ardından gelen bir hakikat olarak değerlendirmeyi gerektirecektir ki böyle bir açıklama tarzı mecâzı mecâz olmaktan çıkarır.<sup>18</sup> Oysaki Kadı'ya göre mecâzı ayıran hakiki anlamın gerisinde kalması ve ona tabi olmasıdır. Söylediklerini yaygın bir örnek üzerinden ifade etmek gerekirse "Aslan adam" ifadesinin anlamı için, Aslanın tekabül ettiği anlamı aramak ve buna göre cümleyi anlamlandırmak yanlıştır. Yapılması gereken cümlenin bir kalıp olarak anlamını araştırmaktır.

Kelam geleneğinde hakiki ifadelerin çekimlenebilir (muştak) olması mecâzın ise bu şekilde olmaması bir fark olarak belirtilmiştir. Bu fark en yoğun olarak Kur'an'ın mahlûk olması meselesinde dile getirilmiştir. Örneğin, Mu'tezilî düşünürlerden Muammer (ö. 215/830) ve Sümame (ö. 213/828) Kur'an'ın hakikaten değil, mecâzen mahlûk olduğunu savunmuşlardır.<sup>19</sup> Kadı Abdülcebbar'a göre mahlûk ifadesinin çekimlenebilir olması mecâz ve mahlûk kelimesinin bir arada kullanılmasını imkânsız kılar.<sup>20</sup>

Mecaz ve hakikat arasındaki iştikâk farkına dönük tartışma sonraki dönemlerde de güncelliğini korumuştur. Gazâlî (ö. 505/1111) çekimi yapılabilen bir ismin mecâz kategorisinden çıkarılması gerektiğini düşünürken, Râzî (ö. 606/1210) emir kelimesinin türevleri olan âmir, umûr, me'mur kelimelerinin mecâz olarak kullanılabildiğini gerekçe göstererek iştikâkın bir ölçüt olarak kabul edilemeyeceğini belirtir ve Gazâlî'yi eleştirir.<sup>21</sup>

16 Kâdi, *el-Muğni*, VII, 209; Ayrıca bkz. "Bir lafzın, eğer lakap değilse, gerçekteki bir durumu göstermesi gerekir (müftü olması gerekir.). Mecâz olup da hakikatinin olmaması dilde düşünülemez. Böyle olması gerekir ki, belirttiğimiz şekilde, bir şey bildirsin. Çünkü sağladığı anlam mecâzdan uzaklaştırılmıştır ancak başkasından uzaklaştırılmamıştır. Ayrıca mana makuldür, bunun ancak sözle ifade edilmesi mümkündür." (Kâdi, *el-Muğni*, VII, 130)

17 Kâdi, *el-Muğni*, V, 187.

18 Kâdi, *el-Muğni*, V, 188.

19 Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhiz, "Halku'l-Kur'an", *Resâilu'l-Kelamiyye* (edt. Ali Bû Melhim), Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût 2004, 166.

20 Kâdi, *el-Muğni*, VII, 209

21 Râzî, *el-Mahsül*, I, 348.

İştikâk şartıyla ilgili olumlayıcı ve olumsuzlayıcı değerlendirmelerin arka planında mecâzın bir söz kalıbı olarak görülüp görülmemesi vardır. Kadı veya mecâzı literal bir değişiklik olarak gören düşünürler, mecâzî ifadeleri bir kalıp olarak görürken Râzî ise söz konusu ifadeleri, farklı şekillerde dile getirelebilen konuşan-öznenin tercihine bağlı ifadeler olarak görür.

Mecâz ve hakikat için ifade edilen hem lafzın anlamla ötüşüp örtüşmemesi hem de iştikak ile ilgili kriterin kabul edilmesiyle paralel olarak, mecâzın bir kalıp olarak görülmesinin bir sonucu olmuş olacak ki gerçek ifadelerin geniş bir alanda, mecâzın ise sınırlı bir alanda geçerli olacağı Kadı tarafından kabul edilmiştir. Örneğin bilinçli bir şekilde davranmanın bir öznenin kudret sahibi olduğu anlamına geldiğini belirten Kadı Abdülcebbar'a göre bu şekildeki bir belirlenimden sonra aynı özelliklere sahip her özne için mezkûr nitelime dile getirilebilir.<sup>22</sup> Gazali böyle bir düşünceyi hakikatte süreklilik, başka bir ifadeyle sınıra sığmazlık olarak ifade eder.<sup>23</sup> Kadı'ya göre hakikatin bu özelliğinin bir keyfîlik olarak anlaşılması gerekir. Zira ona göre isimlendirmelerin uzlaşıyla test edilmesi gerekir. Örneğin, Zulüm kelimesinin anlamını "bir şeyi yerli yerine koymamak" olarak vermek doğru değildir. Bu kelimenin anlamı dilsel uzlaşma ilkesiyle test edildiğinde yerli yerine konulmayan her edimin zulüm olarak nitelendirilmediği görülecektir.<sup>24</sup> O halde sınıra sığmazlık bir açıdan özneye isimlendirme yönelimini mümkün kılarsa da sözü önceleyen bir uzlaşmanın olup olmaması yönelimin doğruluk kriterini sağlamaktadır.

Mecâzın ise, Kadı açısından, hakikatten farklı olarak dar bir kullanımı vardır. Bu dar sınırlar içerisindeki kullanımın doğruluğu yine uzlaşma kriteriyle sağlanabilir. Örneğin, okun isabet etmemesi durumunu zulüm kelimesiyle ifade etmek, Kadı açısından mecâz bir ifadedir. Aksi durumda zulüm kelimesinin benzer bağlamlarda kullanılır olması gerekirdi. Oysaki isabet etmeyen taş için bu ifade kullanılmıyor. Aynı şekilde ani gelen yağmurlar için zulüm nitelmesi de mecâzî bir kullanıma örnek verilebilir. Kadı'nın ifadesiyle aksi takdirde ani gelen her şey için zulüm ifadesini kullanmak gerekecekti.<sup>25</sup>

Zulüm çerçevesinde verilen örneklerden ve açıklamalardan iki sonuç çıkarılabilir: (i) Kadı'ya göre, hakikat olsun mecâz olsun, kullanım alanını belirleyen dilsel uzlaşmadır. (ii) Hakikatin kullanım alanı uzlaşma uygun olması şartıyla geniştir. Ancak mecâz için aynı genişliğin olduğunu söylemek doğru değildir. Hatta taş atma ve ok atma örneklerinde olduğu gibi, birbirine çok yakın durumlarda bile birisi için mecâz değerlendirmesinin yapılması mümkün görülürken, diğeri için mümkün görülmemektedir.

İster gerçek kullanım olsun, ister mecâzî kullanım olsun bir anlama delalet etmesi için ileri sürülen dilsel uzlaşma şartı sadece her iki kullanım ara-

22 Kâdi, *el-Muğnî*, V, 186

23 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 348.

24 Kâdi, *el-Muğnî*, VIII, 231.

25 Kâdi, *el-Muğnî*, VIII, 231.

sındaki benzerliği ortaya koymakla kalmıyor aynı zamanda söz konusu kullarımlar arasındaki temel bir farklılığı da ortaya koyuyor. Şöyle ki her iki ifade türünün göndergesel alanın genişliğini veya darlığını, başka bir ifade ile kullanım alanını dilsel uzlaşa belirlemiş olmaktadır.<sup>26</sup>

Birçok düşünür açısından hakikat ve mecaz ilişkisi, mecazın hakikat üzerine kurulu olması bakımından onun ikincil doğasına dikkat çekilerek bu ilişki *nukle/intikâl* ilişkisi olarak görülmüştür. O halde burada cevabı belirginleştirilmesi gereken soru şudur: Söz konusu nakle ilişkisi bir kıyas ilişkisi olarak görülebilir mi?

Bu konudaki tutumunu net bir şekilde belirten Râzi'ye göre söz konusu ilişki bir *asıl-fer'* ilişkisidir. Çünkü aralarındaki bir ilişkiden dolayı bir lafız bir şeyden başka bir şeye taşınmadıkça mecaz gerçekleşmez. Dolayısıyla Râzi için mecaz işleminde üç unsur söz konusudur. (i) Lafzın asıl anlam için konulması, (ii) bu lafzın fer'e nakledilmesi ve (iii) asıl ve fer' arasındaki illet. İlet ile kastedilen asıl-fer arasında sebep-müsebbep, fail, gaye, benzerlik, küll ve cüz' ilişkisinin olmasıdır. Hakikat söz konusu olduğunda ise bir tek durum söz konusudur. O da lafzın asıl için konulmasıdır.<sup>27</sup> Açıktır ki bu işlem bir kıyas işlemidir.

Râzi'nin mecazı bir kıyas işlemi olarak görmesi mecaz için ileri sürdüğü şartlara uygun düşer. Ona göre kurulan mecaz ifadenin anlamı konusunda dilsel bir uzlaşının olması gerekmez, mecazın kurallarına uygun olarak kurulmuş olması yeterlidir. Örneğin salât kelimesi gerçek anlamıyla tüm dua formları için kullanılır. Belli bir dua formunun salât olarak isimlendirilmesi mecazî kullanımdır. Öncesinde bu işlem ile ilgili bir dilsel uzlaşının olması gerekmez. Burada yapılan, parçanın bütünlüyle tesmiye edilmesidir.<sup>28</sup>

Mecaz işleminin kıyas olarak görüldüğü bu açıklamalarda dil üretimi kişisel bir inşadır. Çünkü kıyas, kişinin belli ilkeleri/kuralları göz önünde bulundurarak yaptığı bir çıkarımdır. Râzi'nin mecaz ifadelerin anlamları konusunda dilsel uzlaşayı şart görmemiş olması mecazın kıyas olarak görülmesi üzerinde belirleyici olmuştur.

Kadi Abdülcebbar'da ise hakikat ve mecaz arasındaki ilişki ve bu ilişkinin kurucu unsurunun belirlenmesi hala bir sorunsal olarak önümüzde duruyor. Yukarıda belirtildiği gibi Kadı, hakikat ve mecazdan söz derken ısrarla *nukle, intikâl* ve benzeri ifadeler üzerinde durur. Bu bağlamda mecazın hakikat için bir asıl olduğunu da vurgular. Yine de bu vurgulardan hareketle söz konusu

26 Kâdi, *el-Muğni*, XVI, 200; Kâdi, *el-Muğni*, V, 190; Hakikat ve mecazın muvadaa (dilsel uzlaşa) ile ilişkisi için bkz. Nasr Hâmid Ebü Zeyd, *el-İtticâhu'l-'akli fi't-tefsir dirâsetun fi kadiyyeti'l-mecâz fi'l-Kurân 'inde'l-Mu'tezile*, el-Merkezu'l-Sekafi'l-Arabî, Beyrût 1996, 124; M. Emin Maşah, "Kâdi Abdülcebbar'da Dilsel Delâlet", *Marife*, yıl: 3, sayı: 3, Konya 2003, 151-162, 157.

27 Râzi, *Mahsül*, I, 324-346.

28 Râzi, *Mahsül*, I, 309.

ilişkinin bir kıyas ilişkisi olarak görüldüğünü söylemek aceleci bir yaklaşım olacaktır. Kadi Abdülcebbar'ın şu sözleri her iki ifade türü arasındaki ilişkiyi ve teolojik dilin inşasına dönük tartışmaya ışık tutacak mahiyettedir.

Mecâz, dildeki istidlal gibidir. Genellikle bir kelimenin ilk anlamı üzerindeki uzlaşımın yanı sıra başka bir uzlaşya da sahiptir.<sup>29</sup>

“*Mecâz, dildeki istidlal gibidir.*” ifadesinde geçen “gibi” edatının önemli bir kayıt olduğunu Kadı'nın eserlerinden anlamak zor değildir. Değişik kullanımlarında *gibi* edatıyla bağlanan iki kavramın hem benzerliğine hem de farklılığına dikkat çekilir.<sup>30</sup> O açıdan bu ifadeden hareketle hakikat-mecâz ilişkisinin bir kıyas ilişkisi olarak görüldüğünü çıkarsamak yanlış olacaktır.

Mecâzın gerçek ifadeye göre ikinci bir uzlaşmayı gerektirmesi Kadı açısından mecâz işlemi bir açıdan kıyasa yaklaştırırken, bir başka açıdan da onu bu işleminden uzaklaştırmıştır. Şöyle ki gerçek kullanımda sözün bir uzlaşya dayanması gerekir ve mecâz, uzlaşımın sağladığı alanda ikinci bir uzlaşmayı gerekser. Bu açıdan mecâz işlemi istidlâl/kıyasa benzer. Çünkü akıl yürütmelerde çıkarsanan bilginin zorunlu bilgiye dayanması gerekir.<sup>31</sup> Bu benzeştirmede hakikat zorunlu bilgiye denk gelirken istidlali bilgi mecaza denk gelmektedir.

Diğer taraftan Râzî'de görüldüğü gibi kıyas kişisel bir inşadır, dolayısıyla bir uzlaşya dayanması gerekmiyor. Oysa Kadı açısından mecâzi bir ifadenin anlamlı olması söz üzerinde bir uzlaşımın olmasına bağlıdır ki bu da mecâzi kıyastan uzaklaştırır.

Gazalî'nin dilde kıyası hiçbir şekilde kabul etmeyen sözlerini de bu bağlamda ele almak meseleyi daha da anlaşılır kılacaktır. Gazalî, dilin tevkifi olarak başladığını kabul etse de hakikat olsun, mecâz olsun konuşmanın uzlaşyla mümkün olduğunu düşünür.<sup>32</sup> Hem Kadı'nın açıklamaları hem de Gazalî ve Râzî'nin ifadeleri mecâz söz konusu olduğunda uzlaş şartı ve kıyasın birbirini nakzeden olgular olarak görüldüğünü gösterir. Dolayısıyla Kadı açısından mecaz, kişinin belli bazı kurallara, daha açık bir ifadeyle asıl ve fer' arasındaki ortak illete dayanarak üretebileceği bir ifade türü değildir. Hakikat-mecâz ilişkisi kolektif bir öznenin bir nakle etkinliğidir, inşasıdır. Tıpkı gerçek kullanımda olduğu gibi mecâzın dil uzlaşısına bağlı kılınmış olmasıyla mecaza, hakikat karşısında çok sınırlı da olsa özerk bir alan tanımak anlamına gelir. Kadı Abdülcebbar'ın şu sözlerini bu şekilde yorumlamak mümkündür:

Kullanılması mümkün olan durumlarda mecâz ifadenin bir anlam için konulması ortaklık cihetinden bir ismin iki durum için kullanılması hükmündedir.<sup>33</sup>

29 Kâdî, *el-Muğnî*, XVI, 200.

30 Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, VII, 8-9.

31 İstidlâli bilgi için bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 9.

32 Râzî, 346.

33 Kâdî, *el-Muğnî*, V, 187.

Çünkü müşterek isimlerde her ismin müsemmasıyla ilişkisi biri diğeri üzerinden değil, kendisi üzerinden gerçekleşmektedir. Bu durumda mecâza yönelmek isteyen konuşan-özne için gerçek kullanımdan/asıldan ziyade, tercih edilen kalıbın daha önce kullanılıp kullanılmadığı önemli olmaktadır.

Özellikle hakikat ve mecaz ilişkisine ilişkin son tavrıyla Kadı Abdülcebbar'ın tercih ettiği hakikat ve mecaz tanımı arasında bir uyum söz konusudur. Çünkü o, nukle/intikal kelimesinin geçmediği bir tanımı tercih etmişti. Öte yandan her açıdan mecâzın hakikat üzerinden kurulması gerektiğini düşünen Râzî'nin intikale vurguda bulunmayan tanımları eleştirmesi onun mecâzı kıyas olarak görmesiyle tutarlı bir düşüncedir.

Sonuç olarak Kadı için mecâz, lafzını gerçek kullanımdan alması bakımından ikincil bir doğaya sahiptir. Dilsel açıdan çekimlenebilir olmamasıyla bir söz kalıbıdır. Bu kalıbı anlamlı kılan sınırlı bir alanda bile bir dilsel uzlaşısının olmasıdır. Bu açılardan mecâzın hakikate göre farklı bir karaktere sahip olması teolojik konularda kelimcilerin mecâza dönük teveccühü üzerinde etkili olmuştur. Bir sonraki başlıkta bu mesele ele alınacaktır.

### **b. Mecâz Formundaki İfadelerle Teoloji Yapmanın İmkânı**

Tanrı hakkında konuşmak Kadı Abdülcebbar açısından istidlâlden farklı bir yolla mümkün değildir.<sup>34</sup> Teolojinin nazar/istidlâl olarak görülmüş olması, hakikat ve mecâz karşısında buna uygun bir tavrı beraberinde getirmiştir. Teoloji yaparken Kadı, mecâza karşı mesafeli bir tavır sergiler. O açıdan hakikat formundaki ifadeler söz konusu olduğunda şahid ve gâib arasındaki dilsel geçişkenliği ileri süren Kadı Abdülcebbar, mecâz söz konusu olduğunda aynı rahatlığı göstermez. Gündelik dilde ifade edilen mecâz kullanımının Tanrı'nın sıfatları ve diğer duyusal olmayan konularda geçerli kılınmasına dönük mesafeli tavrını sıkı bir ilkeyle ifade eder. Kadı, "Mecâzda kıyas olmaz." şeklinde formüle edilen bu ilke ile ilgili düşüncelerini belirtmeden önce çoğu zaman referansta bulunduğu Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ve oğlu Ebu Hâşim'in (ö. 321/933) konuyla ilgili düşüncelerini aktarır:

Hocamız Ebu 'Ali der ki: Hakikat kıyas edildiği gibi, mecâz kıyas edilmez. Bu ilkeyi şöyle açıklar: Örneğin köyün halkına sor, anlamında köye sor denilir. Ancak yazarını kastederek kitaba sor, denilemez.<sup>35</sup>

Yukarıdaki alıntıya göre "Kitaba sor." ifadesi hakikat olan bir ifadeye değil mecâz olan bir ifadeye (Köye sor, ifadesine) dayanılarak kurulduğu için yanlış bir kurulumdur. Dolayısıyla burada yapılan işlem mecâz üzerine kıyas işlemidir. Bundan dolayı "Köye sor", ifadesi doğru bir kullanım iken "kitaba sor", ifadesi yanlış bir kullanımdır. Ebû Hâşim, babası Ebû Ali'nin söylemek istediklerini şöyle açıklar: İnsanlar arasındaki kullanımı açısından bir kelimeyi hazfetmek mümkünse hazfedilir. Köy halkına sor, ifadesinde halk

34 bkz. Kâdî, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 45.

35 Kâdî, *el-Muğni*, V, 188.

kelimesinin silinmiş olması yaygın bir şeydir. Oysa eşeğin sahibine sor, anlamında eşeğe sor, denilmesi saçma bir ifadedir. Çünkü böyle bir ifade bilinen bir kullanım değildir. Dolayısıyla söz kurulurken bir kelime silinecekse muhatabın kelimesinin silinmesine aşına olması gerekir. Ev halkına sor, yerine eve sor, ifadesi ise doğru bir ifadedir, çünkü muhatap neyin hazfedildiğini ve neyin kastedildiğini bilir.<sup>36</sup>

Konuşmaktan maksat, mesajın muhataba aktarılması olduğuna göre Ebu Haşim için önemli olan söylenen sözün muhatap açısından anlaşılır olup olmamasıdır. Bu da kurulan ifadede silinen kelimeye muhatabın aşına olup olmamasıdır. Ebû Hâşim mecâzın geçişkenlik alanını arttırıcı bir başka örnek verir: "Yaylalara sor" ve "Diyar(lar)a sor." örneklerinde kastedilen diyar(lar)ın ve bölgelerin halkı değil, seyahat yapmaya dönük taleptir. Bu iki örnekte hazf edilen kelime "Köye sor." cümlesinde hazfedilen kelime olmamasına rağmen ona kıyas ederek diyar(lar)a sor, demek mümkündür. Bu son iki örnekte de ifadeye meşruiyet kazandıran, Ebû Hâşim açısından, bu sözlerin tanıdık kullanımlar olmaları ve muhatabın bu ifadelere aşına olmasıdır.<sup>37</sup>

Kadı'ya göre Ebû Ali'nin söyledikleri ile Ebu Haşim'in söyledikleri birbirinden farklıdır. Ebû Ali'ye göre mecaz bir ifade benzer bir bağlama taşınmazken Ebû Haşim'e göre muhatap için anlam sorun teşkil etmediğinde mecaz bir ifadenin başka bir bağlama taşınması mümkündür.

Bir hakikat taraftarı olarak Kadı Abdülcebbar bu konuda Ebu Haşim'le hemfikir değildir. O, mecâzın kullanımına ilişkin daha katı koşullar getirmek istemektedir. Hele hele konu Tanrı hakkında söylem üretmek olunca mecâzdan yapılacak aktarım ona göre bu denli kolay gözükmemektedir.

Öyle anlaşılıyor ki Ebû Haşim, bağlam çok farklı olmadıkça konuşan-öznenin yaygın bir kullanıma sahip mecâzi bir ifadeye dayanarak benzer bir mecâz ifade kullanabileceğini belirtir. Bunun ölçütü olarak da muhatap tarafından anlaşılmaya dönük bir kanaatin olmasını yeterli görmektedir. Oysa Kadı Abdülcebbar benzer bile olsa her mecâz ifadenin ayrı ayrı değerlendirilmesi, dolayısıyla her ifade için mecâzi kullanım için gerekli şartın koşulması

36 Kâdî, *el-Muğnî*, V, 189.

37 Kâdî, *el-Muğnî*, V, 189; Bu tartışmanın geçmişi Aristoteles'e kadar gider. Ona göre de mecâz bir ifadedeki bir kelimenin çıkarılıp yenisinin getirilmesi mümkündür. Aristoteles, *Poetika*, 66. Bakillânî'nin bu konudaki düşünceleri şu şekildedir: Macazın belirli bir kullanım alanı vardır. Mecâz bu kullanım alanının dışına çıkamaz, dolayısıyla mecâz üzerine kıyas yapılamaz. Hakikat ise böyle değildir. Mutlak veya mukayyad kullanımıyla konulduğu her anlam için geçerli olur. "Mecâz kendi kullanımıyla (mevduuyla) sınırlıdır." sözünün anlamı budur. Hakikat ise anlamını bulduğu her alana geçebilir. "Mecâz kendi kullanımını geçemez," derken "Aynı dili kullanan insanların kullanımının dışına çıkmaz," demek istemiyorum. Çünkü "Ülkelere sor." yerine "Bölgelere sor." denilebilmektedir. Çünkü her iki ifade aynı bağlamdadır. Ancak sahibini kastederek "hayvana sor" denilemez, çünkü bu türden değildir. el-Bakillânî, *Takrîb* 354.

I 354; Gazalî'ye göre "Köye sor." Mecâz ifadeye kıyasen "Testiye ve kamçıya sor." denilemez, ancak "baharlık ve yazlığa sor." denilebilir. Çünkü böyle bir kullanım kullanılan mecâza yakın bir kullanımdır. Gazalî, *Mustazfa*, III, 33.

gerektiğini belirtmektedir. Bu koşul da dile getirilen mecâz ifade ve anlamı arasında dilsel bir uzlaşımın olup olmamasıdır.<sup>38</sup> Kadı Abdülcebbar mecaz ifadenin değiştirilmesine dönük çekincelerini şöyle dile getirir:

Bağlamı dışındaki bir kullanımda ifade edildiği zaman sözden ilk anlaşılan gerçek anlamdır. Muhatap farklı bir kullanıma tanık olmadığı için mecâzı gerçek olarak anlama vehmine kapılır.<sup>39</sup>

Hakikat ve mecâz arasındaki geçişkenlik konusundaki bu açıklamalarla teolojik bir konu çözümlenmek istendiği için, Kur'an'da yaygın bir şekilde geçen mecâz ifadelerle bire bir ya da benzer şekilde Tanrı hakkında konuşulurken söylemin oluşturulmasına dönük tartışmalar Mu'tezile'nin gündeminin önemli bir maddesini oluşturmuştur. Bunun içindir ki Ebu Haşim yukarıdaki açıklamalarından dolayı Kur'an'da geçen "Allah zalimlere yolu şaşırtır."<sup>40</sup> ifadesine dayanarak gündelik hayatta veya teoloji yaparken "Allah kafirlere yolu şaşırtır." ifadesini, Kitap'ta yer almıyorsa bile, kullanmanın doğru olduğunu belirtir.

Tanrı adil ve iyi olduğu için söz konusu ayet örneğinde Allah'ın zalimlere yolu şaşırtması Kadı açısından mecâz bir ifadedir. O açıdan bu ayete dayanarak Allah'ın kâfirlere yolu şaşırttığını söylemek suretiyle mecâza dayalı ikinci bir mecâz üretmek doğru değildir:

"Köye sor." ifadesine kıyasen sahibine sor anlamında "eşeğe sor." kıyası nasıl geçersizse "Allah'a eziyet verirler."<sup>41</sup> ifadesine kıyas ederek "Allah'a acı verirler"; "Rabbin geldi."<sup>42</sup> ifadesine kıyas ederek yürüme ve gitme ifadelerini Allah için kullanmak aynı şekilde geçersizdir.<sup>43</sup>

Kadı Abdülcebbar mecâzın bir kalıp olarak sadece kendi literalıyla kullanılabileceğini belirttiikten sonra teolojik dilin inşasına dönük ilkelerini bir arada bulunduran şu açıklamayı yapar:

Bu söylediklerimiz tespit olduğuna göre Allah'ın isimleri ve vasıfları olarak şahitte kullanılan ve aynı şekilde Kitap'ta geçen mecâzî ifadelerin kullanılması doğru değildir. Şahid alanda mecâz olarak ifade edilen isim ve nitelermelerin, birebir Kitap'ta okuduğumuz sözler bile olsalar mecâz olarak Allah hakkında varid kılınmaları doğru değildir. Bu yüzden bir mü'mine eziyet eden birisi için Allah'a eziyet etti veya fazilet sahibi insanlarla savaşanlar için onlar gerçekte Allah'la savaşıyorlar vb. ifadeler kullanmak yanlıştır. Bu tür ifadeleri kullananlar isyan etmiş olurlar (günah işlemiş olurlar, Kur'an'ın mesajına aykırı davranmış olurlar.) Bu bağlamda Allah'ın zatına ve fillerine getirilen nitelermeler ve isimlendirmeler ile Allah'a izafet edilen durumlar arasında fark yoktur. O açıdan Kur'an'da "Cinlerden ve insanlar-

38 Kâdi, *el-Muğni*, V, 187, 189.

39 Kâdi, *el-Muğni*, V, 189-190.

40 İbrahim 14/27.

41 Ahzab, 33/57.

42 Fecr, 89/22.

43 Kâdi, *el-Muğni*, 5/189-190.

dan çoğunu cehennem için yarattık.”<sup>44</sup> ifadesinden hareketle Allah’ın inkarcıları cehennem için yarattığı söylenemez. Aynı şekilde Allah’ın cezalandırması kötü görülemez. Çünkü bu mecâzi bir isimlendirmedir. Sıkça dile getirilen ‘Allah her yerdedir.’ ve benzeri ifadelerin kullanılması bu söylediklerimizin aleyhine bir şey değildir. Çünkü her ne kadar bu ifade de hazf söz konusu ise de aşinalık (tearüf) cihetiyle anlam hakikat gibi olmuştur. Aşinalık (tearüf) nedeniyle ifade hakikat gibi olmadıkça ya da sem’de (Kur’an’da/Hadiste) geçmedikçe mecâzın kullanılması yanlıştır. Bunlardan birisi gerçekleştiğinde ifade kendi bağlamında gerçek anlamıyla öne çıkmış gibi olur.<sup>45</sup>

Kadı Abdülcebbar’ın Tanrı hakkında konuşurken mecâza olan mesafeli yaklaşımının temelinde, mecâzın tecrübî hayat ile ilişkisinin gerçek ifadeye göre sınırlı bir ilişki olarak görülmesi olgusu yatmaktadır. Duyusal alan Kadı Abdülcebbar açısından hem Tanrı hakkında bilgiye ulaşmanın kaynağı hem de ulaşılan bilgilerin ifade edilmesini sağlayacak dilin temelidir. Kadı, “Önce isimlerin duyusal alandaki (şâhid) anlamlarının bilinmesi, sonra duyu ötesi (gâib) hakkındaki bilginin onun üzerine inşa edilmesinin gerekliliği üzerine” başlığını attıktan sonra teoloji diliyle ilgili ilke olarak kabul ettiği şu açıklamayı yapar:

Muvaadaa duyumsanan nesnelere (müşahedât) veya onlar gibi olanlarda geçerlidir. Çünkü muvadaada asıl olan onun bir şeyi işaret etmesidir... O açıdan belirli bir dilde konuşmak istediğimizde duyu alanındaki isimlerin ve nitelemelerin anlamsal karşılığını düşünürüz. Böyle olduğu içindir ki duyu ötesindeki konular üzerine düşünmek dolayısıyla konuşmak mümkün olmaktadır. Bu konuyu şöyle düşünmek gerekir: Şahide dayanarak gâibin çıkarsanması meselesinde belirttiğimiz gibi duyusal alanda bilinmesi gereken aslın bilgisine ulaştıktan sonra duyu ötesinin bilgisi bunun üzerine kurulmaktadır.<sup>46</sup>

Teolojide esas alınması gereken yöntemin “şahide dayanarak gâibin çıkarsanması (kıyasu’l-gâib ‘ala-ş-şâhid)” yöntemi<sup>47</sup> olduğunu vurgulayan Kadı Abdülcebbar, bu yöntemi Tanrı’nın sıfatları konusunda örnekendirir. Ona göre bilgi, irade, kadîm, kudret kavramlarının içerikleri öncelikle duyusal alanda tespit edildikten sonra mevcudiyetleri durumunda Tanrı için söz konusu edilirler. Bir örnek olarak, Allah’ın kâdir olduğunu şu şekilde ispat eder:

Bilinçli olarak yapılan fiiller zorunlu olarak insanın kadir olmasını gerektirir. Delillerin yolları şâhid ve gâibe göre değişmeyeceğine göre şâhid olan insan için verdiğimiz hükmün aynısını gâib olan Allah için de vermemiz gerekir; dolayısıyla Allah kâdirdir.<sup>48</sup>

44 A’raf, 179.

45 Kâdi, *el-Muğni*, V, 190-191.

46 Kâdi, *el-Muğni*, V, 186.

47 Kıyasu’l-gâib ‘ala-ş-şâhid için bkz. Kâdi, *el-Muğni*, V, 229; VII, 49, 26; VIII, 228, 332-334; XI, 135; el-Kâdi Ebû’l-Hasan Abdu’l-Cebbâr el-Esedebâdi, *el-Mecmu’l-muhit bi’t-teklif* (İbn Matteveyh tarafından derlenmiştir), I-III, (thk. Yusuf Yesûi), et-Tabetu’l-Katulukiyyetu, Beyrut, 165.

48 Kâdi, *el-Muğni*, V, 186; el-Kâdi, *el-Muhit bi’t-teklif*, Dâru’l-Mısriyye, Kahire tsz.I.168; Kâdi, *Şerhu Usulî’l-Hamse*, 156.



İsimlerinin içeriğinin/müsemmasının belirlenmesinde muvadaa etkili bir unsur olarak kabul edilmektedir. Hakikat ifadeler söz konusu olduğunda muvadaa daha geniş bir alanda mümkün olmakta, dolayısıyla isimlerin ve içeriğinin duyusal alandan duyu ötesine taşınması mümkün olmaktadır: Muvadaada ihtisas olmaz. Zulmün failine zalim denilir; ancak bu nitelemenin bazı zalimler için geçerli olmadığı söylenemez. Bu muvadaanın yapılaş şekline ve muvadaayı gerektiren gerekçelere aykırı bir şeydir. Muvadaa, nesnelere farklı nitelendirmeleri karşısında onları isimlendirerek birbirinden ayırmanın kolaylaştırılması için gerçekleşmiştir. Böyle bir ayrıcalık (ihtisas) şahit için doğru olmadığı gibi gaib için de doğru değildir.<sup>49</sup>

*el-Muğni* isimli eserinin V. cildinde Tanrı hakkında konuşmanın ilkelerini ayrıntılı olarak açıklayan ve temelde bu etkinliğin duyusal alandan hareket eden bir kıyas olduğunu belirten Kadı Abdülcebbar söylemini dilsel argümanlarla destekler. Bu argümanların en başında hakikat ifadelerin gönderimde bulunduğu alanın geniş tutulması yer almaktadır. Bundan dolayı kudret ve bilgi isimlerinin içeriği saptandıktan sonra bunlar tüm alanlar ve eyleyenler için geçerli kılınmaktadır.

Teolojik dil kelamcılar açısından istidlali bir dildir, başka bir ifadeyle zorunlu bilgilerden hareketle yapılan bir çıkarsamadır. Kelamcılarının genel kabulüne göre çıkarımsal bir bilginin temelinde çıkarımsal bir bilginin olması kabul edilmez. Öte taraftan daha önce belirtildiği gibi mecâz işlemi bir açıdan istidlal gibi görülmüştür. Bu durumda mecâza dayalı teoloji üretmek çıkarım ile elde edilen bilgi üzerinden çıkarım yapmak anlamına gelecektir. Bu, genel anlamda kelamcılarının özel anlamda Kadı Abdülcebbar'ın kabul edebileceği bir düşünce değildir. Çünkü akıl yürütmeye/istidlâle esas olacak önermenin hem içerik hem de dizin açısından net ve zorunlu olması gerekir ki bu da esas alınan önermenin hakikat değil mecaz olmasını gerektirir.

Öte yandan yine önceki bölümde belirtildiği gibi çekimlenmeyen, sınırlı bir alanda karşılığı olan bundan dolayı da kalıp olarak görülen mecaz ifadeler üzerinden teoloji yapmak gerçek ifadeler kadar rahat olmayacaktır. Çünkü klasik teoloji çözümleyici ve kümülatif bir dil kullanır. Bu da bir önermeden başka bir önermeyi çıkarmak anlamına gelir. Statik olarak görülen mecaz ifadelerin bu imkânı vermeyeceği açıktır.

Dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise akıl yürütmenin/kıyasın/istidlâlin kişisel bir etkinlik olduğudur. Oysa mecaz Kadı Abdülcebbar açısından bir kişinin üretebileceği bir işlem olmayıp birer kod/kalıp olarak kolektif bir etkinlikle var olan sözdür.<sup>50</sup> Dolayısıyla tamamen kişisel bir etkinliğin kolektif kodlar üzerine dayanarak üretilmesi mümkün değildir.

49 Kâdi, *el-Muğni*, VIII, 228.

50 Mecazın toplumsallığı ile ilgili olarak bkz. Kâdi, *el-Muğni*, XVI, 202.

### c. İlahi Kitaplardaki Mecâzın Yorumu

Genel olarak teolojisinden anlaşıldığına göre Kadı Tanrı hakkında konuşurken mecâza karşı oldukça mesafeli durmaktadır. Oysa bu çalışmanın girişinde belirtildiği gibi, Kur'an'da Tanrı hakkındaki meseleler çoğu kez mecâz yoluyla ifade edilmektedir. Bu durumda Kadı Abdülcebbar'ın, teorisini temellendirmek için Kur'an'daki mecâzları hem imkân hem de yorum açısından konumlandırması gerekmektedir. Kadı bu probleme kendisine sorulan gerçek veya muhtemel sorular üzerinden cevap vererek mecâzın Sem'de ya da aşinalık edinmiş bir ifade olmadıkça duyu ötesi konularda kullanımını doğru görmediğini belirtir. Kadı açıklamalarında detaylı veya revize edici ifadeler kullanır:

Netleştirici unsurları belirtmeden Allah hakkında mecâz kullanmak doğru değildir. Netleştiriciler olacak ki sözdeki kapalılık giderilmiş olsun. Çünkü Kur'an'ın içinde olup da okunan, ancak Allah hakkında asla kullanılmayacak mecâz ifadeler vardır.<sup>51</sup>

Bu tür istisna ifadeleriyle Kadı, mecâz içerikli bir din dilini mümkün gördüğünü söylese de onun, teolojisini hakikat üzerine kurduğunu söylemek zor değildir. Kadı'nın genel tavrı mecâzdan uzak bir teoloji kurmak olduğu halde zaman zaman bu tür kayıtlarla genel ilkesini yumuşattığını görmek olasıdır. Bunun sebebi Kur'an'da geçen mecâz ifadelerdir. Mecâz kullanımına yönelik olarak Kadı tarafından belirtilen bir netleştiricinin bulunması şartı/istisnası, Kur'an'daki mecâzların ve müteşabih ayetlerin varlığını dilsel olarak gerektirmesini mümkün kılmıştır. Kadı'nın dilsel tavrına yöneltilen en ciddi eleştiri; gerek mecâzi gerekse farklı anlamlara yorumlanabilecek ifadeler beyân sayılmayacağına ve sahih kabul edilmeyeceğine göre; neden -üstelik çoğu zaman her hangi bir netleştirici ifade olmadan- Kur'an'da bunca mecâz ve müteşabih ayetin bulunduğu.

Kadı'nın bu eleştiriye verdiği yanıtlar iki noktada yoğunlaşmaktadır: (i) Birincisi, Allah'ın hikmetine yapılan vurgularla eleştirilere cevap verilmesi şeklindedir. Şöyle ki Kadı'ya göre Allah diğer mütekellimlerden farklı olarak hikmet sahibidir. Dolayısıyla böyle bir dili kullanması insanı düşünmeye teşvik etmek ve taklitten uzaklaştırmak gibi bir hikmete mebnidir. (ii) İkincisi, dilsel açıklamalar üzerine yoğunlaşmaktadır: Kadı'ya göre şahid alanda sözlerini açıkça belirtmek isteyen birisinin farklı anlamlara yorumlanabilecek bir dil kullanması güzel olarak değerlendirilmez, aynı yargı gâib alan için de geçerlidir. Ancak farklı şekillerde yorumlanmaya müsait sözler söyleyen bir söz sahibinin başka sözlerle açık olmayan ifadelerini açması, farklı yorumlamalara müsait kelime ve cümlelerine izahlar getirmesi görülen bir durumdur. Böyle olduktan sonra her iki söz grubu, hem kapalı hem de açık sözler, doğrulanmaya veya yanlışlanmaya açık hale gelir ve beyân niteliği kazanır.<sup>52</sup>

51 Kâdi, *el-Muğni*, V, 193.

52 Kâdi, *el-Muğni*, XVI, 372; "Bir ifadeyi, gerçekliğinin dışını kuşatacak şekilde kullanmak yanlış değildir, eğer amaç anlaşılıyorsa..." (Kâdi, *el-Muğni*, XII, 158)

Dolayısıyla bu açıklamaya göre Kur'an'da mecâz ifadeler olsa bile bu açıklamalar mutlaka başka yerlerde başka ifadelerle netleştirilmiştir.

Netleştirici olarak görülen ifadeler muhkem ayetlerden başkası değildir.<sup>53</sup> Ama sorun şu ki bir ifadenin hakikat veya mecâz olduğuna, ya da muhkem veya müteşabih olduğuna nasıl karar verilecektir. Kadı bu bağlamda kasd ilkesini, başka bir ifadeyle konuşan öznenin tanınması ilkesini temel alır:

Biz biliyoruz ki Allah'ın Kur'an'da haber verdikleri haber veren hakkındaki bilgimize tekaddüm etmiş değildir. O halde haber verenin durumunu bilmeden verilen haberin doğru ve yalan olmasına karar verilemez.<sup>54</sup>

Haber verenle kastedilen Tanrı'dan başkası değildir. Ona göre metni anlamaya çalışmadan önce yapılması gereken öncelikle haber vereni tanımaktır. Bir diğer husus ise kendisinin de ifade ettiği gibi sadece önerme formundaki ifadelerin değil aynı zamanda talep bildiren emir ve yasaklayıcı ifadelerin de haber olarak kabul edilmesi gerektiğidir. Böylece bütünüyle bir metni haber olarak görmenin ve haber verenin hikmet sahibi olarak bilinmesinin yorumlama etkinliği üzerinde kesinkes sonuçları olacaktır.<sup>55</sup>

Konu Kur'an ayetlerinin, özellikle mecâz ifadeler olarak görülen müteşabih ayetlerin yorumlanmasına geldiğinde konuşan-öznenin niyeti ilkesi ve buna bağlı olarak haber vereni tanımının haberi anlamaya öncelenmesi, daha belirgin bir şekilde etkisini hissettirmektedir. Kadı Abdülcebbar'a göre ilahi kelâmdaki müteşabih ayetlerin adl ve tevhid hakkındaki diğer ayetlere arz edilmesi gerekir. Onlara muvafık olanlar zahiri üzerine alınır, muhalif olanlar ise mecâz olarak düşünülür. Böyle yapılmadığı takdirde fer' ile asıl arasında çelişki gerçekleşmiş olur. İlahi kelâmın açıklanması için bundan başka çıkar yol yoktur.<sup>56</sup>

Açıktır ki Kadı, din dilindeki mecâzların yorumlanmasını asıl ve fer' ilişkisi üzerinden gerçekleştirmek istemektedir. Bunu yaparken kasd ilkesinin bir gereği olarak metnin içeriğine geçmeden önce haber vereni bir bütün olarak tanımak istemekte ve haber olarak metni buna göre yorumlamaktadır. Mu'ezilî gelenek açısından haber veren olarak Tanrı ve sıfatları, akılsal çıkarımlarla hakkında kelâm yapılabilecek konular oldukları için mecâz ifadelerin yorumlanması işlemi iki asıl öge söz konusudur: (i) metindeki gerçek kullanım, (ii) akli delillerin bizzat kendisi: "*Mükellefe düşen ayetleri akli delillere arz etmektir... hakikat üzere anlaşılabilenler hakikat olarak,*

53 Mu'tezile'nin bir yöntem olarak müteşabih ifadeleri muhkem olanlara hamletmesiyle ilgili olarak bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mutezili Yorumu* Ebu Müslim el-İsfahani Örneği. Ankara okulu yay. Ankara 2004, 69

54 el-Kâdi Abdü'l-Cebbâr b. Ahmed el-Hemadanî, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I-II (thk Adnan Nuhammed Zarzûr), Dâru't-Türas, Kahire, I, 1.

55 Kâdi, *Müteşâbih*, I, 1.

56 Kâdi, *el-Muğni*, XVI, 395; Ömer Pakiç, "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kadi Abdülcebbar ve Zemahşeri Örneği)" *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2001, XXI, sayı: 2, 55-79.

*anlaşılamayanlar mecâz olarak alınır.*<sup>57</sup> Dolayısıyla hangi ifadenin hakikat, hangisinin mecâz olarak sınıflandırılacağı akli ilkelerle belirlenir ve mecâz ifadeler/müteşâbih ayetler buna göre yorumlanır.

Kadı'nın metnin inşası ve yorumlanması projesinde kasd ilkesinin uygulanmasını her türlü haber veren hakkında gerekli kılması önümüze bir paradoks çıkarır. Çünkü bu ilkeyi tamamen akılsal yolla kendisini tanımanın mümkün olduğu Haber Veren/Tanrı hakkında söylemek mümkündür. Böylece İlahi metindeki ifadeleri bu ilkeye göre hakikat ve mecâz olarak konumlandırmak, en iyimser ifadeyle, tutarlı bir düşüncedir. Ancak söylenen sözün delalet etmesi için ileri sürülen kasd ilkesinin insani metinler ve haberler için zorunlu görülmesi başka bir problemle bizi karşı karşıya getirir. Sahibi hakkında en ufak bir bilgiye sahip olmadığımız her hangi bir metin, öznesi bilinmeden her hangi bir anlama delâlet etmeyecek midir? Hatta insani metinlerde özneyi akılsal olarak değil ampirik olarak tanımaktan başka yolumuz olmadığına göre hakkındaki tanıma her hâlükârda zanni kalmayacak mıdır?

Kadı bu problemin farkındadır. Ona göre bir metinle istidlâl etmek farklı bir şey metnin içeriğinin bir anlama gelmesi farklı bir şeydir. Başka bir ifadeyle metnin bir dayanak olması ve kaynak gösterilmesi ile metinde geçen ifadelerin bir anlam ifade etmesi farklı şeylerdir. Öznesi tanınan metinlerin maksadını bilmek mümkündür, bunundan dolayı metinle delil getirilebilir. Ancak bu şart yerine gelmediğinde ifadelerin sadece anlamsal karşılığı saptanabilir:

Koşulları bilinmeyen söz sahibinin sözlerinde geçen ifadeler bir anlama delalet eder, ancak bu şekildeki bir söz sahibinin sözleriyle (haberinin doğruluğuna veya yanlışlığına) delil getirilemez. Bu şartlar tam olarak yerine gelmediğinde ifadenin içeriği sadece (lafızların anlamsal karşılığına) delalet eder. Her ne kadar bu sözlerle delil getirilemese de bunlar anlamlı ve uzlaşım sağlanmış sözlerden müteşekkil olmaları itibarıyla bir anlama delalet ederler.<sup>58</sup>

Yukarıdaki metinden anlaşıldığına göre eğer bir delil olarak ileri sürülmeyecekse sözün içeriğinin anlamsal karşılığının olması için dilsel uzlaşmaya dayalı olması yeterlidir. Ancak eğer sözle istişhâd edilecekse sözün sahibinin bilinmesi, dolayısıyla kasdı belirleyici olacaktır. Aristoteles'in öğüt söz konusu olduğunda söz hakkındaki bilginin yetersiz olduğunu, sözün sahibinin de bilinmesi gerektiğini belirten ifadelerini de bu anlamda anlamak gerekir.<sup>59</sup>

57 Kâdi, *el-Muğni*, XVI, 395; Benzer ifadelerle meseleyi şu şekilde açıklar: "Akılsal bir kanıt bir şeyden alı koyduğunda vacib olan semî buna uygun olarak yorumlamaktır. Çünkü semî delillerin koyucusu (nasibi) aynı zamanda akli delillerin koyucusudur da. İkisi arasında bir tenakuzun olması mümkün değildir." (Kâdi, *el-Muğni*, XIII, 280); Ayrıca bkz. Kâdi, *el-Muğni*, V, 197, Kâdi, *el-Muğni*, XV, 114.

58 Kâdi, *el-Muğni*, XVI, 347.

59 Bkz. Aristoteles, *Poetika*, 78.

Öyle anlaşılıyor ki metinle istişhad edilmeyecekse onun anlamlı olması için ifadelerinin uzlaşımsal karşılıklarının olması yeterli görülmüştür. Bu açıdan uzlaşma tüm metinlerin genel bir özelliği olmak açısından daha temel bir şarttır.

Kadı Abdülcebbar'ın Kur'an'daki mecâzların imkânı ve yorumlanması için temel aldığı ikinci ilke muvadaa/dilsel uzlaşma ilkesidir.<sup>60</sup> Söylem inşası için ileri sürülen muvadaa ilkesi, Kadı Abdülcebbar tarafından sadece insanî hitapla sınırlandırılmamakta, ilahî hitabın imkânı için de gerekli görülmektedir:

Bil ki ilahî hitabın gerçekleşmesi için öncelikle muhatabın üzerinde uzlaştığı bir dilin olması gerekir... Hitaba öncelenmeyen bir dil, belirtilmek istenenin aracısı olamayacaktır.<sup>61</sup>

Ona göre aktarmanın konusu olan bilgi, ilahi bile olsa bunun muhataba ulaştırılması ancak insani bir dil üzerinden mümkündür. Hatta bu bilgilen-dirmenin, uzlaşının olmadığı yeni bir dil inşası şeklinde gerçekleşmesi veya uzlaşının unsuru olması mümkün değildir. Çünkü ona göre uzlaşma, yukarıda belirtildiği gibi, duysal bir alanda fiziksel bir etkinlikle, yani işaretle mümkün olmaktadır. Oysaki işaret yoluyla gösterilene göstermek Tanrı için imkânsızdır.<sup>62</sup> Kadı'ya göre Tanrı'nın ilk hitabının uzlaşının olmadığı bir dil üzerinden gerçekleşmesi mümkün değilse de sonraki hitapta bu mümkündür: *"Öncesiz Tanrı'nın bir dili öğretmesini (dili inşa etmesini) bir dil üzerindeki muvadaanın gerçekleşmesinden sonra mümkün görürüz."* Başka bir ifadeyle ilk hitabın, üzerinde uzlaşma olan bir dil olması gerekir. Sonraki hitapta ise bunun tevkifi olması mümkündür...<sup>63</sup> *"Tanrı'nın dil öğretmesine ancak muvadaayla başlamasını mümkün görmemizin sebebi, işaret etmenin Tanrı için imkânsız olmasıdır."*<sup>64</sup>

Kadı'nın bu şartına Kur'an'daki mecâz örnekleri gösterilerek eleştiri yapılmıştır. Eleştiri sahiplerine göre öncesinde uzlaşma olmamasına rağmen Kur'an'da geçen pek çok mecâz vardır. Kadı bu (muhtemel) eleştirilere farklı bağlamlarda farklı cevaplar verir. Bir cevabında, Kur'an'daki mecâzların aynı ifadelerle olmasalar bile benzer kalıplarla daha önce kullanımı olan ifadeler olduğunu söyler. Karşı görüşe göre ise, Kur'an'daki tüm mecâzi ifadelerin dilsel kullanımda karşılıklarının olduğunu veya bilinebileceklerini söylemek mümkün değildir, o açıdan mecâzi ifadelerin yorumu için dilsel kullanımı göz önünde bulundurmamak geçersizdir. Kadı'ya göre mecâz ifadelerin kullanım şekillerinin bize intikal etmemiş olması dilsel kullanımda karşılıklarının ol-

60 Kadı Abdülcebbar'ın yorum yönteminin esasını oluşturan kasd ve muvadaa ilkesi için bkz. Muhammed Abid Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Koroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi yay., İstanbul 1999, 89.

61 Kâdi, *el-Muğni*, V, 167.

62 Kâdi, *el-Muğni*, V, 164.

63 Kâdi, *el-Muğni*, V, 167.

64 Kâdi, *el-Muğni*, V, 164.

madîği anlamına gelmez. Bir mecâzın aynısının kullanılmış olmasının gerekmediğine örnek olarak “*Rabbîn geldi*”<sup>65</sup> ayetini örnek verir. Kadı bu şekildeki ifadelerin dahi bir mecâz olarak Araplar arasında yaygın olduğunu söyler: Örneğin bir elçinin, efendisinin mesajını getirmesinde “gelme” ediminin efendiye nispet edilmesi yaygın bir kullanımdır. O açıdan Kur’an’da bulunan bu şekildeki bir kullanım Arap örfü açısından tanıdık bir ifadedir.<sup>66</sup> Diğer bir cevapta ise şöyle der:

*Şer’i lafızlar için aynı şeyi söyleyemeyiz. Tanrı hikmet sahibi olması cihetiyle bir lafzı bir anlamdan başka bir anlama alabilir. Bu durumda lafzın bir başka anlama doğru çekilmesi yeni bir konumlamadır (muvadaadır).<sup>67</sup>*

Gerek akli ve şer’i alanlar gerekse farklı türleri olarak hakikat ve mecâz arasında geçişkenliği/aktarımı kabul etmek Kadı Abdülcebbar açısından kaçınılmaz olacaktır:

*Bundan dolayı dilsel lafızların şer’i hükümlere geçmesini mümkün gördük. Aynı şekilde tearüf olduktan sonra bir lafzın mecâzdan hakikate ve hakikatten mecâza aktarılmasını da mümkün gördük. Tüm bunlar anlamların değiştirilmesini gerektirmez.<sup>68</sup>*

Kadı’nın verdiği cevapların içeriğine bakıldığında ikisinin farklı konularla/bağlamlarla ilgili olduğu söylenebilir. Birincisi genel durumlarda kullanılan mecâz ifadeler iken ikincisinin ise getirilen şeriata özel terminolojileriyle ilgili olduğu anlaşılır.<sup>69</sup>

Mu’tezile açısından Kur’an’da geçen salât, savm, kâfir, fâsık ifadeleri birer isimlendirmedir, başka bir ifadeyle Râzî’nin düşündüğü gibi mecâz değildir, yeni bir konumlandırmadır. Yapılan işlem dildeki bir ismin şeriatta başka bir anlama nakledilmesidir.<sup>70</sup>

Kadı Abdülcebbar, bir ismin şerî olmakla nitelenebilmesi için iki şartı taşıması gerektiğini belirtir: (i) Manasının şer’ ile sabit olması... (ii) İsmi şer’ tarafından konulmuş olması...<sup>71</sup> İsimlendirmenin olması, yeni bir lafzın geti-

65 Fecr. 89/22.

66 Kâdî, *el-Muğnî*, V, 190.

67 Kâdî, *el-Muğnî*, V, 189.

68 Kâdî, *el-Muğnî*, V, 173; Benzer ifadelerle şöyle der: “Bir kelimenin başlangıcı (ibtida) ihtiyar ve muvadaaya dayandıktan sonra neden ihtiyarla ikinci bir sefer dönüştürüm ve itikal olmasın. Belirli bir anlamı ifade etmek için konulmuş bir kelime anlamlara sahip olmadığı haller (ehvâl) kazandırmak gibi bir durumdan söz edilemediği için kelimelerin/lafızların tebdil edilmiş olması anlamın hallerinde bir değişiklik oluşturmaz. Bunun için hocalarımız derler ki kendi kendine kaim her varlığın cevher veya cisim olarak isimlendirilmesi konusunda uzlaşma gerçekleşse Allah için cisim ve cevher demek doğru olacaktı, semden yasaklayıcı bir buyruk gelmedikçe...” (Kâdî, *el-Muğnî*, V, 173.)

69 Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, VII, 186.

70 Basrî, *Mu’temed*, I, 23; “Şerî hitap yeni bir muvadaa olarak kabul edilir. Böyle bir durumda şerî yeni anlama hamletmek dildeki anlamı hamletmeye göre önceliklidir. Örfî olarak değerlendirilebilecek konular bu türdendir. Örfî olarak değerlendirilmesini gerektirecek bir kanıt yoksa mümkünse dilsel gerçek anlama ya da bir delile binaen mecâzi anlam olarak kabul edilir.” (Kâdî, *el-Muğnî*, VII, 186) Krş. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 23.

71 Basrî, *Mu’temed*, I, 24

rilmesi anlamına gelmez, daha önce kullanılan bir lafzın başka bir anlam için kullanılması anlamına gelir. Kadı Abdülcebbar'ın söyledikleri de bu sonucu destekler: İsim ile mana arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki değildir. İsimlendirme seçmenin ardından gerçekleşen bir edimdir. Muvadaadan önce isim ve anlamın ayrılabilir olmalarının mümkün olması da bunu gösterir. Neticede bir anlama başka bir isim de verilebilirdi. Bir isim bir anlamdan diğerine taşındığında, aynı isme başka bir anlam yüklendiğinde veya aynı anlam başka bir isimle isimlendirildiğinde hakikat değişmez. Çünkü ismin anlamdan ayrılabilmesi imkânsız değildir. Tekrar söylemek gerekirse bir ismin anlamından ayrılabilir olması mümkün bir şeydir.<sup>72</sup>

O halde salât, savm ve zekât örneklerinde olduğu gibi yeni bir isimlendirme olmaları Kadı'ya yöneltilebilecek aleyhte bir delil olmaz. Çünkü bunlar mecâz olarak kabul edilmemiştir. Ayrıca Kadı açısından, uzlaşının olduğu kelimeleri kullanmak zorunda olması konuşan-öznenin edilgenliği anlamına gelmez. Çünkü o, isimlendirmede bulunmakla kolektif dilsel inşa sürecine katılabilmektedir.<sup>73</sup> Bu açıdan Tanrı için vurgulanan "*muvadaadan sonra dil öğretmesini mümkün görürüz*", ifadesini bu şekilde anlamak gerekir.<sup>74</sup> Zekât örneğinde olduğu gibi... Her ne kadar zekâtın Kur'an'daki anlamıyla gündelik anlamı aynı olmasa bile onun bir lafız/isim olarak daha önce mevcut olması, zekât için getirilen yeni anlamın öğretilmesi için kullanılan ifadelerin gündelik dilde bulunması öğretilen yeni kavramların belli bir dilsel uzlaşma üzerinden gerçekleştiğini gösterir.

Kadı Abdülcebbar'a göre her yönüyle beyân vasfına sahip bir kitap olarak Kur'an'da mecâzın yer alması dil için getirdiği muvadaa ve kasd koşulunu nakz etmez. Çünkü muvadaa ilkesi açısından Kur'an'daki ayetler ele alındığında tüm mecâz ifadelerin ya Araplar açısından daha önce kullanılmış ifadeler olduğu ya da yeni bir dil öğretimi şeklinde olduğu anlaşılacaktır ki insani dil açısından da bu mümkündür. Kasd ilkesi açısından ayetlere bakıldığında ise akli yollarla Tanrı hakkında temel bir düşünceye sahip olduktan sonra Kur'an'daki ifadelerin bu düşünceye göre hakikat ve mecâz olarak belirlenmesi ve mecâz ifadelerin gerçek ifadelere göre yorumlanması mümkündür. Bu şekilde yapıldığında Kur'an'daki hiçbir ifade, Kadı açısından, beyan niteliğinin dışında kalmayacaktır. Zaten insani dil olsun ilahî dil olsun bunların beyanla nitelenmesi için önemli olan hakikat veya mecâz olmaları değil, mesajın muhataba açık kılınmasıdır ki bu Kur'an'da mevcuttur.

72 Basrî, *Mu'temed*, I, 24.

73 "Tabi ilk isimlendirmede bu şekildeki bir mutabakat gerekmecektir. Muvadaayı bilmek o dili kullanan kişilerin söz konusu kelimeyle neyi kastettiklerini bilmeye bağlıdır. Aynı şey mecâz kullanım için de geçerlidir. Farklı olarak mecâzda, -haktiki sözün ifade ettiği anlama- arttırma ya da eksiltme vardır." (Kâdi, *el-Muğni*, V, 187).

74 Kâdi, *el-Muğni*, V, 167.

## Sonuç

Bir sözün değiştirilmesi, ilk konulan anlamından uzaklaştırılması Kadı açısından mümkündür. Mecâza olanak veren de sözdeki bu değişimdir. Kadı Abdülcebbar'ı diğer düşünürlerden, örneğin Râzî'den ayıran husus, onun tıpkı gerçek ifadede olduğu gibi mecâzda da dilsel uzlaşmayı şart koşmasıdır. Ayrıca onun mecâzı bir kalıp olarak düşünmesi ve uzlaşmadaki bir karşılığı yoksa bir tek kelimesinin bile değiştirilemeyeceğini ifade etmesi; onu hocam dediği Ebû Haşim'den, Bakillânî ve Gazalî'den ayrı bir yere koyar. Bu yaklaşımdan dolayı olacak ki Kadı için mecâz, gerçek kullanıma göre çok daha sınırlı bir alanda gerçekleşen, bir kalıp olarak anlamına delalet eden bir karktere sahip olmaktadır.

Kadı Abdülcebbar mecâzın kullanımı için koştuğu şartları "Mecâzda kıyas olmaz." ilkesi bağlamında ele alır. Ona göre ne gündelik hayattaki ne de Kur'an'daki mecâz ifadelerle kıyasla Tanrı hakkında konuşamayız. Tanrı hakkında konuşmak gerçek ifadelerle yapılacak kıyasla, ya da Kur'an'daki mecâz ifadelerin tıpa tıp aynısını kullanmakla mümkün olabilir. Her ne kadar getirdiği bazı istisna veya şartlarla mecâzı büsbütün teolojiden uzaklaştırmasa bile onun bu konularda hakikat taraftarı olduğunu söylemek mümkündür.<sup>75</sup>

Bunu sebebi kelamın bilgi yöntemidir. Kelamcılara göre Tanrı hakkında bilgiye erişmek akıl yürütmeye mümkündür. Akıl yürütmeye temel olan bilginin zorunlu bilgi olması gerekir. Bu da birinci önermenin dilinin açık-seçik olmasını gerektirir. Oysa mecâz dilin aynı açık-seçiklikte olduğu söylenemez; aksine onun bizatihi hakikat üzerinden anlam edinen bir dil olduğunu söylemek mümkündür.

Kadı Abdülcebbar Kur'an'da mecâzın varlığını, düşüncesinin aleyhinde bir delil olarak görmez. Tanrının kelamının da muvadaaya uygun olarak gerçekleştiğini o açıdan ilahî kitaptaki tüm mecâzî ifadelerin dilsel uzlaşıda birer karşılıklarının olduğunu belirtir. Ayrıca kasd ilkesi Kur'an'ın yorumlanmasına esas alındığında apaçık olmayan ifadelerin vuzuha kavuşturulabileceğini belirtir. Başka bir ifadeyle Kadı, tanrısal metindeki ifadeleri, haber vereni/ Tanrı'yı tanıdıktan sonra yorumlamanın mümkün olduğunu vurgular.

## Bibliyografya

- Aristoteles, *Poetika*, (çev. İsmail Tunalı), Remzi yay., İstanbul, 1998.  
 el-Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *et-Takrîb ve'l-irşâdus'sağîr*, I-III, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1998, I, 228.  
 el-Basrî Ebû Hüseyin Muhammed b. 'Alî b. et-Tayyib, el-Mu'tezilî, *Kitâbu'l-mutemed fi usûli'l-fıkıh*, I-II (thk. Muhammed Hamidullah), Dimeşk 1963.  
 Cabiri, Muhammed Abid *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu,

75 Kadı'nın hakikat taraftarı olmasıyla ilgili olarak bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-'aklî*, 130.



- Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi yay., İstanbul 1999.
- el-Câhiz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, "Halku'l-Kur'an", *Resâilü'l-Kelâmiyye* (edt. Ali Bû Melhim), Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrût 2004.
- Ebherî, Esiruddin, *İsağucî*, (Muğniyu't-tullâb içinde) Salah Bilici Kitabevi, İstanbul.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr, 'Uyûni'l-Mesâil, (es-Semeretu'l-Mardıyye içinde, thk. Friedrich Dieterici), E. J. Brill, Leiden, 1890.
- İhsâu'l-'ulûm*, (çev. Ahmet Ateş), MEB yay., İstanbul 1990.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed *el-Mustesfa min ilmi'l-usûl*, I-IV. (thk. Hamza b. Züheyr Hâfiz), Medine, tsz. III, 32.
- Gemuhluoğlu, Zeynep, "Metaforların Kognitif içeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili açısından İncelenmesi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2008, XXIV, sayı: 1, 121-144.
- Güneş, Kamil, *İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İnsan yay. İstanbul, 2003.
- el-Kâdî, Abdu'l-Cebbâr b. Ahmed el-Hemadanî, *Müteşâbihu'l-kur'an*, I-II (thk Adnan Nuhammed Zarzûr), Dâru't-Tûras, Kahire,
- el-Mecmu'l-muhît bi't-teklîf (İbn Matteveyh tarafından derlenmiştir), I-III, (thk. Yusuf Yesûî), et-Tabetu'l-Katulukiyyetu, Beyrut tsz.
- el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, IV-IX, XI-XVII, XX, (thk. Mahmûd Muhammed Kâsim, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin), Kâhire tsz.
- Şerhu Usûli'l-Hamse*, (thk. Abdülkerim Osman) Mektebetü Vehve, Kahire 1965.
- Maşalı, M. Emin, "Kâdî Abdülcebbar'da Dilsel Delâlet", *Marîfe*, yıl: 3, sayı: 3, Konya 2003, 151-162.
- Medkur, İbrahim "Farabi" *İslam Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M. Şerif (çev. Osman Bilen) İnsan yay., İstanbul, 1996.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-'aklî fi't-tefsîr dirâsetun fi kadiyyeti'l-mecâz fi'l-Kurân 'inde'l-Mu'tezile*, el-Merkezu'l-Sekafi'l-'Arabî, Beyrût 1996.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Mu'tezili Yorumu Ebu Müslim el-İsfahanî Örneği*, Ankara okulu yay., Ankara 2004.
- Ömer Pakiş, "Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezili Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbar ve Zemahşeri Örneği)" *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2001, XXI, sayı: 2), 55-79.
- er-Razi, Fahrüddin Muhammed b. 'Amr b. Hüseyin, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*, I-VI (thk. Câbir Feyyâd el'Allâvî), Müessetu'r-Risâle, tsz.



## HADİSLERDE TEMSİLİ ANLATIM

Recep ASLAN\*

### ÖZET

Hız. Peygamber'in Allah'tan vahiy yoluyla aldığı Kur'an-ı Kerim, birçok açıdan olduğu gibi, edebî yönden de mu'cizdir. Allah'ın mu'ciz sözlerini açıklayıp anlatmak gibi vazifeleri olan Hız. Peygamber de risâlet görevini ifa ederken Arap dilinin anlatım imkânlarından istifade etmiş ve yeri geldikçe edebî bir dil kullanmıştır. Peygamberimiz, dinin evrensel mesajlarını aktarırken dolaysız anlatıma başvurduğu gibi, Arap edebiyatının mecâz, teşbih, istiare, temsil, kinaye vb. anlatım tarzlarını da kullanmıştır. Bu makalede Hız. Muhammed'in anlatım üslûbu ve hadislerdeki temsili anlatım örnekleri ele alınacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Hadis, Temsili Anlatım, Beyân, Mecâz.

### REPRESENTATIONAL EXPRESSION IN HADITHS

#### SUMMARY

The Quran, which the Prophet has taken from Allah through the revelation, is sententious in literary aspects as well. The prophet, who has the responsibility of explaining and describing the sententious expressions of Allah, benefited from the expression opportunities of the Arabic language and used a literary language in places while performing his epistle task. While transferring the universal messages of the religion, our prophet both used direct speech and narrative styles of Arabic language such as metaphor, simile, methapor, representation, allegory and etc. In this article, Hız. Muhammad's narrative style and allegorical narrative examples in Hadiths will be discussed.

**Key Words:** Hadith, Representational Expression, Declaration, Metaphor

### GİRİŞ

Hız. Peygamber'in Allah'tan vahiy yoluyla aldığı Kur'an-ı Kerim'in bir edebiyat şaheseri olduğu herkesin malûmudur. Kur'an-ı Kerim, birçok açıdan mu'ciz olduğu gibi, edebî yönden de mu'cizdir.

Hız. Peygamber'in tebliğ, tebyîn, ta'lim gibi görevleri vardır. O, tebliğ görevini yaparken, Kur'an-ı Kerim'den etkilenmiş ve kimi zaman aynı üslûpla konuşmuştur. Ayrıca Hız. Peygamber yüksek bir fesâhat ve belağât sahibidir ve onda cevâmi'ul-kelim (az sözle çok şey söyleyebilme) gibi Allah vergisi mezziyetler ve fasih Arapçanın konuşulduğu bir çevrede yetişmiş olmak gibi özel-

\* Yrd. Doç. Dr. Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İDKAB Bölümü, recep\_aslan72@hotmail.com.

likler vardır.<sup>1</sup> Bu vasıflara sahip olan Allah'ın Elçisi, risâlet görevini ifa ederken yeri geldikçe Arap dilinin anlatım tekniklerinden yararlanmışır. Kendisi, dinin evrensel mesajını aktarırken dolaysız anlatıma başvurduğu gibi, Arap edebiyatında ağırlık teşkil eden mecâz, teşbih, istiare, temsil, kinaye vb. bütün anlatım tarzlarını da kullanmıştır.

Malum olduğu üzere belâğât ilmi, beyân, me'anî ve bedî ilminden müteşekkildir. Biz de bu çalışmamızda beyân ilmi açısından Hz. Peygamber'in temsilî anlatımından genel hatlarıyla söz edeceğiz. Öncelikle Hz. Peygamberin anlatım üslûbundan ana hatlarıyla bahsettikten sonra, hadislerdeki hem hakiki hem de mecâzi anlatımlar üzerinde duracağız. Bir diğer ifadeyle, hadisleri hakikat ve mecaz unsurlar açısından ele alacağız.

### I. HZ. PEYGAMBERİN ANLATIM ÜSLÛBU

Hz. Peygamber, ne bir edip ne de şâirdir. Onun şâir olmadığı ve vazifesi icabı şairliğin ona yakışmayacağı Kur'an-ı Kerim'de açıkça ifade edilmiştir.<sup>2</sup> Kur'an-ı Kerim'in nâzil olduğu Arap toplumunun, edebî yönden ileri düzeyde olmasından dolayı Allah, Hz. Peygamber'e onları ikna edecek ileri düzeyde dil kabiliyeti vermiştir. Ayrıca bu toplumda doğup büyüdüğünden onların edebî yeteneklerini hem doğuştan bir kazanım olarak hem de aralarında yetişerek almıştır.<sup>3</sup> Hz. Peygamber'den yetiştiği toplumun edebî düzeyini etkileyecek seviyede hitâp etmesini bizzat Allah istemiştir: "...Onlara içlerine tesir edecek belîğ söz söyle." <sup>4</sup> Hz. Peygamber de kendisinin cevâmi'ul-kelim (az lâfızla çok anlam ifade edebilen) olduğunu, "cevâmi'ul-kelim ile gönderildim." şeklindeki veciz ifadeyle vurgulamıştır.<sup>5</sup>

Hz. Peygamber'in sözleri, açık, net ve anlaşılırdı. O, söylediği sözlerin, muhatabın aklında ve kalbinde yer etmesi için kısa, öz ve yavaş konuşurdu. Bu duruma muttali olan Hz. Âişe, (ö. 58/678), Resulullah konuşurken onun sözlerini saymak isteyenini bunu rahatlıkla yapabileceğini belirtmiştir.<sup>6</sup> Başka bir rivâyette Hz. Âişe, "Hz. Peygamber konuşurken sözlerini, sizin (kelimelerden) birini diğerinin arkasına alalacele dizdiğiniz gibi sıralamazdı" demiştir.<sup>7</sup>

1 Taceddin Uzun, "Hz. Peygamber'in Belâğât ve Fesahatı", *Makâlât*, Konya 1999, Sayı: 2, s. 131; Muhittin Uysal, "Hz. Peygamber'in Dil Yönü ve Edebiyat Literatüründe Geçen Hadislerde Belâğât", *Marîfe*, Konya 2006, Sayı: 2, s. 58-59.

2 Yâsin, 36/69.

3 M. Akif Özdoğan, "Arap Dili ve Edebiyatı Kaynaklarında Hz. Peygamber'in Dil ve Edebiyattaki Yeri Bir Bakış", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi (www.dinbilimleri.com)*, Samsun 2005, V, sayı: 4, s. 224; İbrahim Bayraktar, *Edebi ve İlmî Açıldan Hadis*, Işık Yayınları, İzmir 1993, s. 29.

4 Nisâ, 4/63.

5 Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire 1980, et-Ta'bir, 22; Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, Dâru Tayyibe, Riyâd 2006, Mesâcid, 1; Muhammed b. İsâ, Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabîyye, Beyrut ts, Siyer, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayib Arnavut vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, XII, 366; XIII, 492; XV, 194-195, 440.

6 Buhârî, Menâkib, 23; Müslim, Zühd, 16.

7 Buhârî, Menâkib, 23; Müslim, Fedâilu's-Sahâbe, 35; Süleymân b. Eş'as, Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, Beytu Efkaru'd-Devliyye, Riyâd 1999, İlim, 7; Ahmed, XLI, 358; XLII, 136.

Bu ve buna benzer rivâyetler, Hz. Peygamber'in sözlerinin mübarek ağzından dökülmeden önce fikir süzgecinden geçtiğini ve sözlerine tam hâkim olduğunu bize göstermektedir. Bu nedenle Allah Resulünün sözlerinde herhangi bir muğlaklık, karışıklık veya eksiklik olmamıştır.<sup>8</sup>

Arap edebiyatının önde gelen üstatlarından el-Câhız (ö. 255/868), Hz. Peygamber'in sözleri hakkında şunları zikreder:

Onun kelimeleri az ama manaları çoktu, yapmacık tavrılardan ve tekellüften uzaktı... Uzun konuşulması gereken yerde sözü uzatmış, kısa tutulması gereken yerlerde de sözü kısaltmıştır. Kulağa hoş gelmeyen garip kelimelerden uzak durmuş, çarşı-pazar dilinden yüz çevirmiştir. O, ancak bir hikmet mirasından konuşmuş, ismetle kuşatılmış, ilâhî te'yidle güçlendirilmiş ve ilâhî tevfiik ile kolaylaştırılmış sözler söylemiştir... Sonra insanlar ondan daha faydalı, lâfız yönüyle daha doğru, vezin bakımından daha düzgün, üslûp itibariyle daha güzel, istek bakımından daha şerefli, etki yönüyle daha güçlü, mahreç bakımından daha kolay, mana itibariyle daha fasih, anlam bakımından daha açık bir söz işitmemişlerdir.<sup>9</sup>

Aslında el-Câhız, bu ifâdelerle Hz. Peygamber'in anlatım üslûbunu özetlemiştir. Hz. Peygamber, konuşurken manası açık, anlaşılır kelimeler seçmiş, anlaşılması zor garip kelimelerden, yapmacık konuşmalardan uzak durmuştur.

Hz. Peygamber'in anlatım üslûbunda mükemmel bir tasvir gücü de vardır. Bu tasvirler, onun, mecâz, teşbih, istiâre ve kinâyelerinde görülmektedir. Bununla ilgili birçok örnek bulunmaktadır: اتقوا النار ولو بشق تمره "Bir hurma parçasıyla bile olsa kendinizi ateşten koruyun"<sup>10</sup> hadisi gibi... Bu rivâyet, sadakayı teşvik anlamında söylenmiştir. Hz. Peygamber, kişinin vereceği az bir sadakanın dahi onun cehennemden kurtulmasına vesile olabileceğini tasviri bir anlatımla ifade etmiştir.

Hz. Peygamber'in ifade tarzında bir orijinallik ve yenilik vardır. Onun sözleri, hutbeleri, teşbih, mecâz gibi sanatları, kendinden öncekilere benzemeyen bir şekilde ve ona özgü bir tarzdadır. Bunların çoğu ilk defa ondan duyulma veya ilk defa kastettiği manaya gelme hususiyetleri taşıyordu.<sup>11</sup> Garibu'l-hadîs, belağât gibi kitaplarda konuyla ilgili pek çok örnek mevcuttur. Meselâ; هذا حين حمي الوطيس "Şimdi harb kızıştı"<sup>12</sup> mealindeki rivâyet, ilk defa Hz. Peygamber'den işitilip de darb-ı mesel/mesal haline gelen sözlerdendir.<sup>13</sup> Bu ve buna benzer örnekler gösteriyor ki; Hz. Peygamber'in Arap dilini zenginleştirmede büyük katkısı olmuştur.

8 M. Vecih Uzunoğlu, "Hz. Peygamber'in Edebî Yönü", *DEÜİFD*, İzmir 2010, Sayı: 32, s. 46.

9 Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyün*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancı, Kahire 1998, II, 16-18; Uzun, s. 152; Uzunoğlu, s. 47.

10 Buhârî, *Zekât*, 10; Müslim, *Zekât*, 20; Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Hasan Abdu'l-Menâim Şelbi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, *Zekât*, 65.

11 Uzun, s. 148.

12 Müslim, *Cihâd*, 28; Ahmed, III, 298; Ebu's-Şeyh Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer el-İsbahânî, *Kitâbu'l-Emsâl fi'l-Hadis'in-Nebevî*, thk. Abdülali Abdülhamîd, ed-Dâru's-Selefiyye, Bombay 1982, s. 155.

13 Câhız, II, 15. Farklı örnekler için bkz. Câhız, II, 15; Uzun, s. 118.

## II. HADİSLERDE TEMSİLÎ ANLATIM ÖRNEKLERİ

Hiz. Peygamber'in sözlerini edebî yönden incelediğimizde onlarda bazı söz sanatlarının öne çıktığını görebiliriz. Sözün yerinde (fesahat kurallarına uygun olarak) ve zamanında (muktezâyı hale uygun) söylenmesi anlamına gelen belâğat<sup>14</sup> açısından konuyu ele aldığımızda, Hiz. Peygamber'in fert ve toplumun, elçi ve idarecilerin bilgi, anlayış vb. özelliklerine göre sözler söyleyerek yeri geldikçe farklı kesimlerin seviyesine uygun konuştuğunu görürüz.<sup>15</sup>

Belâğat ilminin en önemli dallarından olan beyân kavramını "ifade tarzı" anlamında ilk defa Hiz. Peygamber'in kullandığı görülür. Mânâyı ifadede lâfzı açıklığa kavuşturmak için gereken melekeyi kazandıran, duygu ve düşünceleri değişik yollarla ifade etme usul ve kaidelerini inceleyen; teşbih, mecâz ve kinâye olarak üç kısımda ele alınan<sup>16</sup> beyan ilmi ile ilgili pek çok hadis bulunmaktadır. "Beyânın/sözün bir kısmında sihir/büyü etkisi vardır."<sup>17</sup> diyen Hiz. Peygamberin, bu kavramı edebî alanda ilk defa kullanan kişi olduğu ifade edilmiştir.<sup>18</sup>

Hakikat, mecâz, teşbih, istiâre ve kinâye gibi söz sanatları beyân ilminin dallarını oluşturur. Literatürde bu ifade tarzlarından hangilerinin daha edebî olduğu tartışılmış ve mecâzın hakikatten, istiârenin teşbihten, kinâyenin de sözün açık olarak ifade edilmesinden daha belîğ olduğu belirtilmiştir.<sup>19</sup>

Beyân ilmi, bir kelimenin gerçek anlamda kullanılması demek olan hakikatle ilgilenmez. Ancak mecâzın anlaşılabilmesi için hakikati de anlamak gerekir. Beyân konuları içinde yer alan bu kavramla ve ilgili örneklerle meseleyi inceleyelim.

### a. Hakikat ve İlgili Örnekler

Hakikat kelimesi "gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek; bir şeyi geçekleştirmek" gibi anlamlara gelen حَقّ (hakk) kökünden türemiştir.<sup>20</sup> Hakikat, lafzın, hangi manâ için konulmuşsa, o manâda olmasına; ya da konulduğu manâ üzere te'vilsiz olarak kalmasına denir.<sup>21</sup> "El" kelimesinin bildiğimiz organ manasında kullanılması gibi. Hiz. Peygamber'in hadislerinde; Kur'an ayetlerinde olduğu gibi hakiki anlamlar öncelikli bir konuma sahiptir. Nitekim Suyûtî,

14 Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1985, s. 47; Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğâ fî'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1999, s.40; Nusrettin Bolelli, *Belâğat (Beyân-Me'ânî-Bedî İlimleri)*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, s. 28-29.

15 Özdoğan, s. 230.

16 Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Beyân" md, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 22.

17 Buhârî, Nikâh, 47; Tıbb, 51; Tirmizî, Bırr, 81; Ebû Dâvûd, Edeb, 96.

18 Özdoğan, s. 231.

19 Hacımüftüoğlu, VI, 22; Ramazan Kazan, *Edebî Üslûp Açısından Hadis Metinleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), SDÜSBE, İsparta 2005, s. 222.

20 Cürcânî, s. 94; Mustafa Çağrıncı, "Hakikat" md, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 177.

21 Cürcânî, s. 94; Bolelli, s. 82; Kazan, s. 222; Ayrıca bkz. İsmail Durmuş, "Mecaz" md, *DİA*, İstanbul 2003, XXVIII, 217-220; Hikmet Akdemir, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil Yayınları, İzmir 1999, s. 91.

takdim ve te'hir olmaksızın her lafzın konulduğu mana üzere kullanılması anlamına gelen hakiki anlamlı lafızların Kur'an'da bulunduğu konusunda ihtilaf yoktur diyerek Allah kelamında kelimelerin çoğunlukla gerçek anlamlarıyla öne çıktığını belirtmiştir.<sup>22</sup> Aşağıdaki örnekler, Resulullah (sav)'ın sözlerindeki hakiki anlamlara örnek sadedinde nakledilmiştir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi hadislerde hakiki anlamlar çok yaygın oldukları ve bu konuda her hangi bir ihtilaf da bulunmadığı için sadece iki örnekle yetinmek kâfi gelecektir.

1. عن عقبه بن عامر رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطاه غنما يقسمها على صحابته فبقي عتود فذكره للنبي صلى الله عليه وسلم فقال ضح به أنت

Ukbe b. Amir'in rivâyet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber kendisine, ashâbı arasında bölüştürülmek üzere bir koyun sürüsü vermişti. Ukbe görevi yerine getirir, geriye sadece bir yaşında bir oğlak kalır. Ukbe bu durumu haber verince, Hz. Peygamber, "Onu da sen kendin için kurban et" buyurur.<sup>23</sup>

Hadis metninde geçen غنم (ġanem) kelimesi, koyun için cins isim olup erkeği de dişiyi de içine alan sürü manasına gelmektedir. عتود (atûd) kelimesi bir yaşında keçi yavrusu/oğlak manasına gelmektedir. Dolayısıyla her iki lafız da hadis metninde hakiki anlamda kullanılmıştır.<sup>24</sup>

2. عن عائشة رضى الله عنها قالت: قلت يا رسول الله إن لى جارين فألى أيهما أهدى؟ قال: إلى أقربهما منك بابا

...Hz. Âişe şöyle demiştir: Ey Allah'ın Elçisi! Benim iki tane komşum var, bunların hangisine hediye vereyim? diye sordum. Hz. Peygamber: "Kapı bakımından sana en yakın olanına" buyurdu.<sup>25</sup>

Hadis metninde geçen باب (bâb) kelimesi gerçek mânâsında olup eve giriş ve çıkışı yapılan bölümdür.

## b. Mecâz ve İlgili Örnekler

Sözlükte "bir yeri yürümek suretiyle geçmek, yol kat etmek" anlamındaki جوز (cevz) kökünden isim veya mastar olan mecâz kelimesi, "asıl mânâsından alınıp ilgili bulunduğu başka bir mânaya nakledilen lafız" demektir. Mecâz ile hakikat anlam bakımından birbirinin karşıtı durumundadırlar. Mecâz'ın tam tanımı, "hakikat mânâsı ile nakledilecek mânâ arasında bulunması gereken bir alâka ve hakikat anlamının kastedilmesine engel olan bir karinenin bulunması halinde ortak bir iletişim dilinde konulduğu anlamının dışında kullanılan lafız" şeklindedir.<sup>26</sup>

22 Celalüddin es-Suyûtî, El-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'an, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2007, c. II, s. 71.

23 Buhârî, Vekâlet, 1.

24 Kazan, *Edebî Üslûp Açısından Hadis*, s. 224.

25 Buhârî, Hibe, 16.

26 Durmuş, "Mecâz" md, XXVIII, 217-218. Ayrıca bkz. Cürcânî, s. 214; Sa'duddîn et-Teftazânî, *Muhtasarü'l-Meânî*, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul 1974, s. 318-319; Hâşimî, s. 251; Bolelli, s. 82-83; Akdemir, 229.

Hakikatle mecâzın belirleyicisi kullanımdır. Bir kelime yahut ifade bir kullanım içinde konulduğu anlama delâlet edip etmemesine göre hakikat veya mecâz olur. Meselâ “salât” kelimesinin din dilinde konulduğu (hakikat) anlamı “belli erkân ve şartlarla eda edilen ibadet”tir. Kelime dinî literatürde bu anlamıyla kullanılırsa hakikat, aynı literatürde “dua” anlamında kullanılırsa mecâz konumunda bulunur. Buna karşılık “salât”ın sözlükteki anlamı “dua” olduğundan literatürde “ibadet” manâsında kullanılırsa mecâz olur.<sup>27</sup> Buna göre mecaz ile hakikat arasında yapılabilecek birinci ayırım “sözcüğün kullanıldığı bağlam” olmaktadır. Bağlam esas alınarak yapılacak tanımlama ise bizi sözcüğün “yaygın” kullanımına götürmektedir. Dolayısıyla bir sözcüğün konuşma yahut metin bağlamı içerisindeki kullanımı belirleyici olmaktadır.

Öte yandan hakikat ile mecaz arasında çizilebilecek diğer bir sınıırın ise, sözcüğün birinci dereceden gönderimde bulunduğu “şey” olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, “Elimde bir bardak var” önermesinde “el” sözcüğü, birinci derece gönderge olan bedendeki bir uzvu işaret etmek suretiyle hakiki anlamı ifade ederken; “Bu arabayı elinden çıkar” önermesindeki “el” sözcüğü ise doğrudan gönderimi olan bir nesneye işaret etmeyerek mecaz olmaktadır. Bu türden örnekleri farklı versiyonları ile çoğaltabiliriz. Özetle burada, kelime yahut cümlenin toplam olarak ifade ettiği anlamın karşılık düştüğü olgusal durum ile sınırlı olup olmadığının tespiti, bizim için mecaz ile hakikat arasında sınır çizmede bir ölçüt olmaktadır. Bu kullanım örneklerine Hz. Peygamber’in hadislerinde sıkça rastladığımızı söyleyebiliriz.

1. عن عائشة أم المؤمنين قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أسرعكن لحاقا بي أطولكن يدا...!

Ümmü'l-Mü'mininin Âişe, Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu belirtmiştir: “Sizin bana en çabuk kavuşacak olanınız, eli en uzun olanınızdır.” Hz. Âişe der ki: Bu söz üzerine Hz. Peygamber'in hanımları, hangisinin eli daha uzundur diye kollarını uzatıp ölçmeye başladılar. Kolu en uzun olanımız da Zeyneb idi. Çünkü Zeyneb eliyle çalışır ve sadaka verirdi.<sup>28</sup>

Bu rivâyetten Hz. Peygamber'in “elin uzun olması” ile kastettiği maddî uzunluk değil, mânevî uzunluktur, yani hayırda ve fazla tasaddukta bulunmaktır.<sup>29</sup>

2. عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما بين بيتي ومنبري روضة. من رياض الجنة

Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuşur: “Evimle minberimin bulunduğu yerin arası, cennet bahçelerinden bir bahçedir.”<sup>30</sup>

27 Durmuş, XXVIII, 218.

28 Müslim, Fedâilu's-Sahâbe, 17.

29 Bu rivâyetin değerlendirmesi için bkz. Yusuf el-Karadavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, Nida Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 276; Adem Dölek, *Hadislerde Teşbih ve Temsiller*, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2006, s. 156.

30 Buhârî, Rikâk, 53; Fadlu's-Salât, 5.



Bu rivâyette Ravza'nın cennetten bir bahçe olması, hakîki veya mecâzî olarak yorumlanmıştır. Ancak hadisi mecâz olarak değerlendirmek daha uygundur. Çünkü bu hadis teşvik amacıyla söylenmiş olup, bu mekânda yapılan ibadetlerin kişiyi cennete götürüleceği şeklinde anlaşılması daha makuldür. Yusuf el-Karadavî bu rivâyeti değerlendirirken Ravza'nın cennetten bir parça anlamına gelmediğini söylemiştir.<sup>31</sup>

3. عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: اتقوا الظلم فإن الظلم يظلمون. اتقوا الشح فإن الشح يهلك من كان قبلكم حملهم على أن سفكوا دماءهم واستحلوا محارمهم

Câbir b. Abdillâh (r.a.)'tan rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “Zulümden sakının. Çünkü zulüm, kıyamet gününün karanlığıdır. Cimrilikten de sakının. Çünkü cimrilik, sizden öncekileri helak etmiş, onları birbirlerinin kanlarını dökmeye ve haramlarını helâl saymaya sevk etmiştir.”<sup>32</sup>

(Cimrilik, sizden öncekileri helak etmiştir) cümlesinde helak etme, cimriliğe isnad edilmiştir. Bu şekilde edebî olarak mecâz meydana gelmiştir.<sup>33</sup> Aslında cimrilik helak etmez. Ancak cimriliğin meydana getirdiği hırs, bencilik, menfaat kişiyi kan dökmeye, hatta haramı helal sayarak her türlü yola başvurmaya sevk ederek sahibinin hem bu dünyasını hem de âhiretini perişan eder.<sup>34</sup>

4. عن ابن عمر رضى الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الحمى من فيح جهنم فاطفئوها بالماء

Abdullah b. Ömer'den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Humma (Sıtma) hastalığı cehennem ateşindedir. Sizler o harareti su ile söndürünüz.”<sup>35</sup>

el-Karadâvî bu rivâyette mecâzî bir anlatımın söz konusu olduğunu şöyle ifade etmiştir: “...Hatta biz bile çok sıcak gün hakkında sanki cehennemden çıkmış bir gün deriz. Bunu söyleyen de işiten de bu sözden kastedilenin mecâz olduğunu anlar.”<sup>36</sup>

5. عن معاوية بن جهم السلمي أن جاهمة السلمي جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله أردت أن أغزو وقد جئت أستشيرك فقال: هل لك من أم؟ قال: نعم. قال: فالزمها فإن الجنة عند رجليها

31 el-Karadavî, s. 288. Ayrıca bkz. Dölek, s. 220; Kazan, *Edebî Üslûp Açısından Hadis*, s. 227; Ayhan Tekineş, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık Yayınları, İstanbul 2002, s. 180.

32 Müslim, *Birr*, 15.

33 Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Min Kunûzi's-Sünne*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2009, s. 59.

34 Kazan, *Edebî Üslûp Açısından Hadis*, s. 230.

35 Buhârî, *Tıbb*, 28.

36 el-Karadavî, s. 286.

“Hz. Muâviye b. Câhime es-Selemî, Hz. Peygamber’e gelerek: “Ey Allah’ın Rasûlü! Savaşa katılmak istiyorum, bu işi sizinle istişare etmeye geldim” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Annen sağ mıdır?” diye sordu. O da “Evet” deyince, Hz. Peygamber: “Öyleyse annene hizmet et. Çünkü cennet onların ayakları altındadır” buyurdu.<sup>37</sup>

Düşünen bir insan için kapsam ve sınırı belirsiz olan bir mekânın, annelerin ayakları altında olamayacağını anlamak zor değildir. O zaman burada mecâzî olarak anneye yapılan iyiliğin, hizmetin ve yardımın kişinin cennete girmesine vesile olacağı açıklanmaktadır.<sup>38</sup> Dolayısıyla bu sözün mecâza hamledilmesi kaçınılmaz olur.

### c. Teşbih ve İlgili Örnekler

Sözlükte “benzer” anlamındaki şebek kökünden türeyen teşbih, “benzetmek” demektir. Beyan ilminde teşbih, iki veya daha fazla şeyin bir vasıfta ortak olduğunu ifade eden terimdir.<sup>39</sup> Başka bir tanıma göre aralarında ya hakikaten ya da mecâzen münasebet bulunan şeyleri birbirine benzetmektir.<sup>40</sup> Belâğatçılar, “Güneşteki ışık, aslandaki cesaret gibi, bir şeyde bulunan vasıflardan birisinde, iki niteliğin ortaklığını göstermektedir” şeklinde tarif etmişlerdir.<sup>41</sup> Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Bir varlıktaki/olgudaki belirgin somut özelliği, söz konusu somutluğu taşımayan başka bir varlığa/olguya hamlederek, o varlığı/olguyu olumlu yahut olumsuz nitelemelerle betimlemektir.

Teşbihler, ya hakikî ya da mecâzî olur. Teşbihi meydana getiren unsurlar benzeyen (müşebbeh), benzetilen (müşebbehün bih), benzetme ciheti (ortak vasıf) ve benzetme edatıdır. Benzetmeyi anlatan edatlar harfler ve isimlerdir. Teşbih, genellikle benzeyen unsurun çeşitli yönlerini örneklerle açıklayıp muhatabı etkilemek için yapılır.<sup>42</sup>

Hz. Peygamber’in hadislerinde özellikle soyut kavramların açıklanması bağlamında teşbihlere yer verilmiştir. Şimdi bununla ilgili birkaç örnek zikredelim.

1. عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : إياكم والحسد فإن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب

Ebu Hureyre’den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Hasedden (kıskançlıktan) sakınınız. Çünkü ateşin odunu yediği gibi kıskançlık da iyi amelleri yer bitirir.”<sup>43</sup>

37 Nesâî, Cihâd, 6. Ayrıca bkz. Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbakî, Dâru’l-Fikr, Beyrut ts., Cihâd, 12.

38 Sadık Cihan, “Günümüzde Hadisin Anlaşılmasındaki Temel Sebepler”, *Hadisin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*, Samsun 1993, s.184; el-Karadavî, s. 287.

39 İsmail Durmuş, “Teşbih” md, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 553.

40 Dölek, s.28; Hâşimî, s. 219; Bolelli, s. 34-35; Akdemir, s. 340.

41 Cürcânî, s. 60.

42 Durmuş, s. 553-554. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Hâşimî, s. 219-245; Bolelli, s. 34-81; Dölek, s. 28-43; Akdemir, s. 340-370.

43 Ebû Dâvûd, Edeb, 52; İbn Mâce, Zühd, 22.

Hadiste geçen hased, benzeyen/müşebbehtir. Çünkü ateşe benzetilmiştir. Ateş ise benzetilen/müşebbehün bihtir. Benzetme ciheti/ortak vasıf ise yeme/yakma, yok etmedir. Ateşin yemesi, kül etmesi demektir. Teşbih/Benzetme edatı ise ك harfidir.

Hız. Peygamber iyi amelleri yok eden hasedi, odunu yiyen ateşe benzeterek teşbih yapmıştır.<sup>44</sup>

2. عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : المؤمن مرآة المؤمن .

Ebu Hureyre'den rivayet edildiğine göre, Hız. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Mü'min mü'minin aynasıdır..."<sup>45</sup>

Hadiste mü'min aynaya benzetilmiştir. Zira kişi aynaya baktığında kusur sayılan şeyleri görür ve onları giderir. Bir mü'min de mü'min kardeşinin aynası mesabesinde. Ona baktığında onda bulunan güzel meziyetleri alır ve kendisinde gördüğü kötü özellikleri de giderir.

3. عن أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا .

Ebü Mûsâ el-Eş'ârî'den rivayet edildiğine göre, Hız. Peygamber: "Mü'minin mü'minle dayanışması, parçaları birbirine bağlayıp kuvvetlendiren bina gibidir" buyurmuştur.<sup>46</sup>

Hız. Peygamber, bu hadisi ile Müslümanlar arasında olması istenilen dayanışmayı, bağlılığı, birliği bir binaya benzeterek ifade etmiştir. Ayrıca iki elinin parmaklarını da birbirine geçirerek bunu uygulamalı olarak da göstermiştir.

4. عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول أرأيتم لو أن نهرا بباب أحدكم .

يغتسل فيه كل يوم خمسا ما تقول ذلك يبقى من درنه قالوا لا يبقى من درنه شيئا قال فذلك مثل

الخمس يمحو الله به الخطايا الصلوات

Ebu Hureyre'den gelen rivayete göre, kendisi Hız. Peygamber'in şöyle buyurduğunu işitmiştir: "Bana söyley misiniz, herhangi birinizin kapısının önünden bir ırmak aksa ve o kimse günde beş defa o ırmakta yıkansa, o kişinin üzerinde hiç kirden eser kalır mı?" Dediler ki: "Onun kirinden hiçbir şey kalmaz." Bunun üzerine Hız. Peygamber: "İşte bunun örneği beş vakit namazdır. Allah beş vakit namazla günahları siler" buyurdu.<sup>47</sup> Hadiste namaz, kapının önünden akan bir nehre, beş vakit namazı kılmak da günde beş kere o nehirde yıkanmaya, hatalar da kirlere benzetilmiştir. Günde beş defa yıka-

44 Hadis değerlendirmesi için bkz. Dölek, s. 262; Kazan, *Edebi Üslup Açısından Hadis*, s. 232-233.

45 Ebü Dâvûd, Edeb, 57; Tirmizî, Birr, 18.

46 Buhârî, Salât, 88; Mezâlim, 5; Müslim, Birr, 17; Tirmizî, Birr, 18; Nesâî, Zekât, 69; Ahmed, XXXII, 399, 400, 443; Hasan b. Abdirrahman b. Hallâd er-Râmehurmuzî, *Kitâbu Emsâli'l-Hadis*, thk. Abdu'l-Âli Abdulhamid el-'Azamî, ed-Dâru's-Selefiyye, Bombay 1404, s. 129.

47 Buhârî, Mevâkit, 6; Müslim, Mesâcid, 51; Tirmizî, Emsâl, 5; Nesâî, Salât, 7; Abdullah b. Abdirrahman, Dârimî, *es-Sünen*, nşr. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Muğni, Riyâd 2000, Salât, 1; Ahmed, XIV, 494.

nanın üzerinde herhangi bir kir kalmayacağı gibi, günde beş vakit namazını kılan kişinin de küçük günahlarının bağışlanacağı ifade edilmiştir.<sup>48</sup>

6. عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم إن الذي ليس في جوفه شيء من الخرب كالبيت القرآن

Abdullah b. Abbâs'tan rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kalbinde Kur'an'dan hiçbir şey bulunmayan bir kimse harap olmuş ev gibidir."<sup>49</sup>

Bu hadiste, Kur'an-ı Kerim'den hiçbir şey bilmeyenlerin durumu harap olmuş bir eve benzetilmiştir.

#### d. Mesel/Temsil ve İlgili Örnekler

Arapça'da mesel (çoğulu emsâl) "benzemek, benzeri olmak" mânasındaki müsül kökünden türemiş bir sıfat olup "benzeyen" demektir.<sup>50</sup> Sözlükte "benzemek, benzetmek" anlamındaki müsül kökünden türeyen temsil de "benzetmek, benzeri ve dengi olduğunu söylemek" demektir.<sup>51</sup> Cürcânî (ö. 816/1413), temsili şöyle tarif eder: "Temsil, iki cüz arasındaki ortak manadan dolayı, bir cüz'e ait hükmü diğer cüz'e de vermektir." Fıkıhçılar buna kıyas derler. Birinci cüz'e fer', ikinci cüz'e asıl, ortak olana illet derler.<sup>52</sup> Teşbih, mesel'e göre daha yaygındır. Her temsil teşbihtir. Fakat her teşbih temsil değildir.<sup>53</sup> Temsil için ifade edilebilecek diğer bir husus ise, temsilin bir vakıya ile ilgili olması teşbihin ise bir vakıyı gerektirmemesidir. Başka bir deyişle teşbih, iki veya daha çok varlık arasında kurulan tikel ilgileri ifade ederken, temsil daha ziyade bir olayı ifade eden tümel bir kavram olarak kullanılmaktadır.

Mesel'e başvurmanın amacı, teşbih ve temsil ile açıklanmak isteneni te'kidli olarak izah etmektir. Mesel kelimesi tek başına kullanıldığı gibi, darb kelimesi ile birlikte darb-ı mesel/örnek vermek şeklinde de kullanılır.<sup>54</sup> Arapçada atasözleri ve deyimler hep mesel ismiyle ifade edilmiştir.<sup>55</sup>

Hadis literatüründe Hz. Peygamber'in meselleri "emsâlü'l-hadîs" tabiriyle ifade edilir. Hadislerde meseller başlıca iki şekilde kullanılmıştır. Bunlardan biri, anlaşılması zor konuların Kur'an-ı Kerim'de olduğu gibi mukayeseye dayanan temsille anlatılmasıdır. Hadislerde görülen ikinci tür meseller, veciz konuşma özelliğine sahip olan Hz. Peygamber'in darb-ı mesel şeklinde yaygınlaşan özlü sözleridir.<sup>56</sup> Şimdi konuyla ilgili örnekleri zikredelim.

48 Dölek, s.235.

49 Tirmizî, Fedâilu'l-Kur'an, 18; Dârimî, Fedâilu'l-Kur'an, 1; Ahmed, III, 417.

50 İsmail Durmuş, "Mesel" md, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 293. Ayrıca bkz. Bolelli, s. 56-57.

51 İsmail Durmuş, "Temsil" md, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 434.

52 Cürcânî, s. 69.

53 Bayraktar, s. 53-54; Dölek, s. 44; Kazan, *Edebi Üslup Açısından Hadis*, s. 243.

54 Bayraktar, s. 53.

55 Abdulcelil Bilgin, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşafı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 45.

56 M. Yaşar Kandemir, "Mesel" md, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 297. Ayrıca bkz. Muhittin Uysal, "Hadis Meselleri (Mahiyet, Literatür, Örnekler)", *SÜİFD*, Konya 2007, Sayı: 23, s. 73-104.

1. عن أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل  
الكثير أصاب أرضا الغيث ...

Ebû Musa'dan rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Allah'ın benim vâsıtamla gönderdiği hidâyet ve ilim, bol yağmura benzer..."<sup>57</sup>

Burada ilim ve hidayet, bol yağmura benzetilmiştir. Hadisin devamında ondan yararlanan kişi iyi bir araziye, ondan yararlanmayan ise çorak bir araziye benzetilmiştir.<sup>58</sup>

2. عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال مثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين الغنمين  
إلى هذه مرة وإلى هذه مرة تعير

Abdullah b. Ömer'den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Münafık kimsenin hali, iki koyun sürüsü arasında tereddüt eden koyunun durumu gibidir; o, bir o sürüye katılır sonra geri döner, bir bu sürüye katılır, sonra bundan da vazgeçer."<sup>59</sup>

Bu hadiste, münafık kişi, şaşkın koyuna benzetilmiştir. Rivâyette münafık karakterinin, ruhsal ve zihinsel işlevlerindeki belirsizlik, kararsızlık vb. durumlar yanında ferdi ve sosyal münasebetlerindeki istikrarsızlık, döneklilik vb. durumları da son derece etkin bir sahne olarak tasvir edilmiştir.<sup>60</sup>

3. عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها وإنها مثل  
المسلم فحدثوني ما هي فوقع الناس في شجر البوادي قال عبد الله ووقع في نفسي أنها النخلة فاستحييت  
ثم قالوا حدثنا ما هي يا رسول الله قال هي النخلة

Abdullah b. Ömer'den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Şüphesiz ağaçlardan bir ağaç vardır ki, yaprakları dökülmez. Bu ağacın durumu, Müslüman'ın durumu gibidir. O ağaç hangisidir? Bana söyleyin." Bunun üzerine oradaki insanlar çöldeki ağaçların isimlerini saydılar. Abdullah b. Ömer diyor ki: "Bu ağacın hurma ağacı olduğu aklıma geldiyse de, bunu söylemeye çekindim." Daha sonra sahâbe, "Ey Allah'ın Elçisi! Bu hangi ağaçtır, bunu bize söyle" dediler. Hz. Peygamber'de "Bu, hurma ağacıdır" buyurdu.<sup>61</sup>

Hadiste Müslüman hurma ağacına benzetilmiştir. Mü'min ile hurma arasındaki benzetme yönü, çeşitli yönleriyle çok faydalı olmalarıdır.<sup>62</sup> Gerçekten

57 Buhârî, İlim, 20.

58 Cürçânî, s. 60.

59 Müslim, Sifâtu'l-Münafikîn, 17; Dârimî, Mukaddime, 31; Ahmed, IX, 99, 433-434; X, 61, 388; Râmehurmuzî, s. 130.

60 Sadık Kılıç, "Kur'an ve Hadislerde Temsilî Anlatım Örnekleri", *İslâmî İlimler Dergisi*, Ankara 2010, c. 5, Sayı: 1, s. 37.

61 Buhârî, İlim, 4, 5, 14, 50; Müslim, Sifâtu'l-Kiyâme, 15; Tirmizî, Emsâl, 4; Ahmed, VIII, 205, 465-466; IX, 208; X, 170-171, 490-491.

62 Bedruddin Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, II, 21.

hurmanın, yaş ve kuru olarak bütün çeşitleriyle yenilmesinden, çekirdeğinin hayvan yemi olarak ve lifinin de ip yapımında kullanılmasına kadar birçok yararı vardır. Bunun gibi Müslüman da hem her zaman bızatıhi kendisine hem de başkalarına faydası olan bir şahsiyettir.<sup>63</sup>

4. عن النعمان بن بشير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل المؤمنین فی توادمهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى

Nu'mân b. Beşîr'den rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Müslümanlar birbirlerini sevmeye, birbirlerine merhamet etme ve şefkat göstermede bir vücut gibidir. Vücuttan bir organ şikâyet ederse, vücudun diğer organları uykusuzluk ve humma ile ona katılırlar."<sup>64</sup>

Hadiste Müslümanlar bir vücuda benzetilmiştir. Benzetme yönü, gerek zahmet ve sıkıntıda, gerek mutluluk ve rahatta birbirine uyup destek olmadır.<sup>65</sup> Böylece hadisle, Müslümanların hem acılı ve zahmetli hem de mutlu zamanlarında birbirlerini, bir vücudun organları gibi bir ve bütün görmeleri vurgulanmıştır.<sup>66</sup>

5. سمعت ابن عمر يقول جاء رجلان من المشرق فخطبا فقال النبي صلى الله عليه وسلم إن من البيان لسحرا

Abdullah b. Ömer'in rivâyetine göre, Doğu tarafından iki adam Hz. Peygamber'in yanına gelerek (beliğ bir şekilde) konuştular. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Beyânın/sözün bir kısmında sihir/büyü etkisi vardır"<sup>67</sup> buyurdu.

Bu rivâyet, veciz konuşma özelliğine sahip olan Hz. Peygamber'in, darb-ı mesel halinde yaygınlaşan özlü sözlerine örnektir. Bu tür meseller; yaygın, veciz sözlerdir.<sup>68</sup>

Bilindiği gibi sihir, büyü ve göz boyayarak insanları etki altında bırakmaktır. Beyânın bir kısmı da insanlarda bu çeşit bir etki bırakabilir. Bu rivâyette de beyânın etkisi sihrin etkisine benzetilmiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber bazı sözlerin, müspet veya menfi olarak büyüleyici tesire sahip olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>69</sup>

63 Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalâni, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts., I, 145-146. Ayrıca bkz. Uysal, s. 93-94; Numan Yazıcı, *Hadiste Emsâl*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007, s. 41-42; Mehmet Erdoğan, *Kırk Mesel Hadis*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2009, s. 21-23.

64 Buhârî, Edeb, 27; Müslim, Birr, 17; Ahmed, XXX, 323, 330; Râmehurmuzî, s. 127-128; İsbahânî, s. 259-260.

65 Aynı, XXII, 167.

66 Uysal, s. 90. Ayrıca bkz. Yazıcı, s. 44-45; Kılıç, s. 37-38.

67 Buhârî, Nikâh, 47, c. III, 374; Tıbb, 51, c. IV, s. 49; Tirmizî, Birr, 81, c. IV, s. 376; Ebû Dâvûd, Edeb, 96, c. I, 905.

68 Ramazan Kazan, *İbn Dureyd'in "el-Muctena" Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, Nobel Yayın, Ankara 2012, s. 6; Yazıcı, s. 98-99.

69 Farklı örnekler için bkz. Râmehurmuzî, *Kitâbu Emsâli'l-Hadis*; Kazan, *Hz. Peygamber'in Vecizeleri*; Yazıcı, *Hadiste Emsâl*; Dölek, *Hadislerde Teşbih*; Uysal, s. 82-83.

### e. İstiâre ve İlgili Örnekler

Beyân ilminin en önemli konularından olan İstiâre, sözlükte “ödünç istemek, ödünç almak” anlamına gelir. Belâğatçılar ise istiâreyi, bir kelime veya terkinin, teşbihe mübalağa ve yorum gücü sağlamak için benzeşme ilgisıyla ve bir karineye dayalı olarak gerçek anlamı dışında kullanılması” şeklinde tarif etmişlerdir.<sup>70</sup> İstiâre, mecâz çeşitlerindedir. İstiâre, müşebbeh, teşbih edatı ve teşbih yönü hafzedilerek sadece müşebbeh bih (kendisine benzetilen) kullanılan teşbihlerdendir.<sup>71</sup>

İstiâre, daha özlü ve kısa bir teşbihtir. Örneğin; anasız-babasız çocuklara yetim/tek denilmesi bir istiâredir. Çünkü bu deyim aslı, “dürr-i yetim/tek inci”dir. Tek inci, en büyük, en değerli inci olduğu için öksüz çocuklar birer “dürr-i yetim”e benzetilmiştir.<sup>72</sup> Aşağıdaki örneklerden hareketle konuyu açıklayalım.

1. عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: عليكم بالدلجة فإن الأرض تطوى بالليل.

“Enes b. Mâlikten rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Gece yolculuğuna önem verin. Çünkü yer, geceleyin dürülür.”<sup>73</sup>

Hadiste edebî olarak الأرض “yer” bir yaygı veya kumaş parçasına benzetilmiştir. Benzetme yönü ise, dürülme ve katlanmadır. Yaygı veya kumaş, dürülerek kısaltıldığı gibi, uzun yol da gece yolculuğu ile kısalır. Hadiste “müşebbehün bih” yani yaygı/sergi zikredilmemiş ancak ona işaret eden تطوى “dürülür” kelimesi bir karine olarak zikredilmiştir. Bu sebeple bu hadiste istiâre vardır.<sup>74</sup> Sahradaki gündüz sıcaklığı düşünülecek olursa, manâ daha güzel anlaşılmış olur. Çünkü gecenin serinliğinde yolcular ve ulaşım araçları için rahatlık söz konusu olacaktır. Bu anlamın kavranmaması ve hakikat manasına alınması durumunda hadisin, akla ve ilme ters olduğu akla gelebilir. Çünkü yeryüzünün geceleyin dürülüp bükülmediği bir hakikattir. Bu nedenle hadislerin doğru anlaşılması için edebî yönlerinin bilinmesinin önemli kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.<sup>75</sup>

2. عن فاطمة بنت قيس...خطباني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه وأما معاوية فصعلوك لا مال له أنكحي أسامة بن زيد

Fâtıma bint Kays’ın rivâyetine göre; o, istişare etmek için Hz. Peygamber’e gelerek Ebû Cehm ve Muâviye b. Ebî Süfyan’ın kendisiyle evlenmek istediklerini söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber de kendisine: “Ebû Cehm asâsın

70 İsmail Durmuş ve İskender Pala, “İstiâre” md, İstanbul 2001, XXIII, 315. Ayrıca bkz. Teftazânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, s. 324; Hâşimî, s. 258-259.

71 Bolelli, s. 90.

72 Dölek, s. 45.

73 Ebû Dâvûd, Cihâd, 57; Nesâî, *Amelu'l-Yevm*, 269.

74 Bolelli, s. 103-104; Kazan, *Hız. Peygamber'in Vecizeleri*, s. 17; Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, *et-Tasvîru'l-Fennî fî'l-Hadîsi'n-Nebevî*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1988, s. 562.

75 Kazan, *Hız. Peygamber'in Vecizeleri*, s. 17-18.

omzundan indirmez, Muâviye de yoksuldu; hiç malı yoktur. Sen Üsâme b. Zeyd ile evlen” buyurdu.<sup>76</sup>

Bu rivâyette “Ebû Cehm asâsını omzundan indirmez” ifâdesinde istiâre vardır. Bu söz, kadınları çokça dövmeyi veya çok sık yolculuk yapmayı anlatmak için kullanılan bir istiâredir. Bu ifadenin, Ebû Cehm’in kadınları çok dövdiğünü anlatma sadedinde kullanıldığı ifade edilmiştir.<sup>77</sup>

3. عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم على بعض نسائه ومعهن أم سلمة فقالت يا أنجشة رويدك سوقا بالقوارير

Enes b. Mâlik şöyle demiştir: Hz. Peygamber bir sefer esnasında kadınlarından bazılarının yanına geldi. Onların yanında Ümmü Süleym de vardı. (Enceşe adında, güzel sesli siyah bir köle kadınların develerini sürüyordu.) Rasûlullah (s.a.v.) ona: “Ey Enceşe! Cam şişelerini götürürken yavaş ol” buyurmuştur.<sup>78</sup>

Kadınların cam şişelere benzetildiği bu rivâyet de, istiâre örneklerindedir. Kadınların bindiği develeri sürmekle görevlendirilen Enceşe’nin, develeri hızlıca sürmesinden ve hanımların sarsılıp rahatsız olmalarından dolayı söylenmiştir. Burada hanımlar ince ve nazik olmaları nedeniyle, dikkat edilmezse, kırılma özelliği olan “cam bardaklara” benzetilmiştir. Karine olarak kullanılan قوارير “cam bardaklar” veya “kaplar” asıl manâsında değildir. Burada hanımların yerine, dikkatli ve titiz bir şekilde muhafaza edilmesi gereken “cam bardaklar” kelimesi kullanılarak istiârenin bir örneği ortaya konmuştur.<sup>79</sup>

4. عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : «إن الدنيا حلوة خضرة...»

Ebû Saîd el-Hudrî’den rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz, dünya, tatlı ve yeşildir.”<sup>80</sup>

Hadiste dünya/dünya malı, dış görünüşü ile kişinin zâhiri duygularını memnun eden, bâtinî boyutuyla kişinin iç âlemini okşayan yeşil, tatlı bitkiye veya meyveye benzetilmiştir. Bu sebeple hadiste müşebbeh terk edilip, yerine müşebbeh bih zikredildiği için istiâre olmuştur.<sup>81</sup>

5. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا حين حمي الوطيس... قال عباس

76 Müslim, Talâk, 6; Tirmizî, Nikâh, 38; Ebû Dâvûd, Talâk, 39; Mâlik b. Enes, *el-Muwatta’*, thk. Ebû Usame Selim b. İyd, Amman 2003, Talâk, 23; Ahmed, XXXV, 303-304, 309.

77 Muhyiddin Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Sahihi Müslim*, el-Matbaatü'l-Misriyye bi'l-Ezher, Mısır 1929, X, 97; Dölek, s. 46.

78 Buhârî, Edeb, 90, 95, 111; Müslim, Fezâil, 18; Dârimî, İsti’zân, 65; Râmehurmuzî, s. 192.

79 eş-Şerif er-Râzî, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, thk. Taha Muhammed ez-Zeytî, Dâru'l-Edvâ', Beyrut 1986, s. 26; Kazan, *Edebi Üslûp Açısından Hadis*, s. 259; Sabbâğ, s. 562. Ayrıca bkz. Yavuz Köktaş, “Hadislerin Anlaşılmasında Mecâz Bilgisi: eş-Şerif er-Radî ve el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye”, *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum 2001, III, Sayı: 2, s. 185.

80 Müslim, Rikâk, 26; Tirmizî, Fiten, 26; İbn Mâce, Fiten, 19; Dârimî, Rikâk, 37; Ahmed, XXXIV, 608-609; Râmehurmuzî, s. 72-73.

81 Râmehurmuzî, s. 74-75; Dölek, s. 197.



Hız. Abbâs'ın rivâyetine göre; (Huneyn savaşının en şiddetli anında) Hız. Peygamber: “Şimdi fırın kızdı” buyurmuştur.<sup>82</sup>

Hadiste geçen *الوطيس* kelimesi, tandır, fırın anlamlarına gelir. *حمي الوطيس* ifâdesi, “tandırın sıcaklığı şiddetli oldu” manasındadır. Fırın, odun ve benzeri maddeleri yakıp bitirdiği gibi, savaş da insanları öldürüp yok eder. Dolayısıyla bu sözde, savaş anlamında istiâre örneği mevcuttur. Bu ifâde, daha önce görülmemiş şiddetin yaşandığı Huneyn savaşının cereyan ettiği gün söylenmiştir. Bu söz, Hız. Peygamber'den önce, hiç kimse tarafından işitilmemiştir.<sup>83</sup>

#### f. Mecâz-1 Mürsel ve İlgili Örnekler

Mecâz-1 mürsel, bir sözün, gerçek manasını düşünmeye bir engel bulunmak şartıyla benzerlik/müşâbehat dışında tam bir ilgi yüzünden kendi manası dışında kullanılmasına denir.<sup>84</sup> Mecâz-1 mürseli meydana getiren ilgilerin sayısı çoktur.<sup>85</sup> Bu ilgilere olan sebebi söyleyip müsebbebi/neticeyi kastetmek anlamına gelen sebebiyet ilgisine şöyle bir örnek verilebilir: *رعت الغيث الماشية الغيث* “Sürü, yağmuru (yani bitkileri) otladı.” Bu örnekte *الغيث* “yağmur” ile bitkiler kastedilmiştir. Çünkü yağmur, bitkilerin yeşermesine sebep olur.<sup>86</sup>

1. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله... ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه

Ebu Hureyre'den rivayet edildiğine göre, Hız. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Yedi sınıf insan vardır ki Allah onları, kendi (arşının) gölgesinden başka hiç bir gölgenin bulunmadığı kıyamet gününde, kendi gölgesi ile gölgelendirecektir: ...(O sınıflardan biri) tenhâ yerde Allah'ı zikredip de, iki gözü dolup taşan/boşalan kimsedir.”<sup>87</sup>

Bu rivâyette mecâz-1 mürsel vardır. Gerçekte boşalan gözler değil, gözün yaşlarıdır. Mübâlağa için taşma, boşalma göze isnad edilmiştir.<sup>88</sup> Buradaki ilişki müsebbebiyettir. Çünkü gerçekte göz boşalmaz. Fakat onun sebep olduğu gözyaşları boşalır.

2. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بني الإسلام على خمس عنهما عن ابن عمر رضي الله. شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان.

82 Müslim, Cihâd, 28; Ahmed, III, 298; Isbahânî, s. 155.

83 eş-Şerif er-Râzî, s. 42-43; Sabbâğ, s. 58; Sâbüni, s. 79; Kazan, Hız. Peygamber'in Veczeleri, s. 36-38.

84 Hâşimî, s. 252; Bolelli, s. 144; Kazan, *Edebî Üslûp Açısından Hadis*, s. 262; Muammer Bayraktutar, *Hadislerde Mecâzî Anlatım*, Yayınevi, Ankara 2010, s. 34.

85 Mecâz-1 mürseli meydana getiren ilgilerin bazıları şunlardır: Sebebiyet (Sebebi, söyleyip müsebbebi/neticeyi kastetmek), Müsebbebiyet (Neticeyi söyleyip sebebi kastetmek), Cüzüyyet (Bütünün bir parçasını söyleyip tümünü kastetmek), Külliyyet (Bir bütünün tamamını söyleyip bir parçasını kastetmek). Geniş bilgi için bkz. Hâşimî, s. 252-255; Bolelli, s. 144-154. Diğer mecâz çeşitleri için ayrıca bkz. Hâşimî, s. 251-255; Bolelli, s. 158-170.

86 Hâşimî, s. 252; Bolelli, s. 145.

87 Buhârî, Ezân, 36, Zekât, 16; Hudûd, 19; Müslim, Zekât, 30; Tirmizî, Zühd, 53; Nesâî, Kazâ, 2; Mâlik b. Enes, Şiir, 4; Ahmed, XV, 414.

88 İbn Hacer, II, 147; Sâbüni, s. 22.

Abdullah b. Ömer'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "İslâm beş esas üzerine kurulmuştur: Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in de Allah'ın elçisi olduğuna şahitlik etmek, namaz kılmak, zekât vermek, hacetmek ve Ramazan orucunu tutmak."<sup>89</sup>

Bu rivâyette Hz. Peygamber, İslâm'ın esaslarından birinin de إقامة الصلاة (namaz kılmak) olduğunu söylemiştir. Rivâyette geçen قام fiili, "ayağa kalktı, kıyâmda durdu" gibi anlamlara gelir. Burada "namaz kılmak" zikredilmiş ancak beş vakit namaz kastedilmiştir. Yani bütünün bir parçası zikredilmiş tamamı kastedilmiştir.<sup>90</sup>

3. ... إن هذه الصدقات إنما هي أوساخ الناس ...

"...Bu sadakalar, ancak insanların kirleridir..."<sup>91</sup>

Hadiste söz edilen sadakalar, أوساخ الناس (insanların kirleri) ya da أوساخ أيدي الناس (insanların ellerinin kirleri)<sup>92</sup> olarak ifade edilmiştir. Evsâh; vesah kelimesinin çoğuludur. Vesah, kir, pislik demektir. Buna evsâh denilmesinin sebebi iki şekilde açıklanmıştır.

Birincisinde, insan elini yıkadığı zaman, yıkanılan su ile ellerdeki kirler çıkar, eller temizlenmiş olur. İşte çıkan bu kire vesah denir. Zekâtın/sadakanın, mallardan çıkarılmasıyla geride kalanları temizlemiş olmaktadır. Bu nedenle onların kirli kabul edilmesiyle onlara evsah denmiştir.

İkincisinde ise, zekât verenlerin genelde mallarının kötü olanlarını vermeleri ve bunu da elleri ile yapmaları sebebiyle böyle bir tasadduktan sakındırmak için bu durum, elin kirine benzetilmiştir.

Birincisinde zekât malı, ellerin kirine benzetildiği için istiâredir. İkincisinde ise el ile mallar kastedilmiştir. Zira bu mallar el ile verilmektedir. El, verilen mala sebep olduğu için mecâz-ı mürsel yoluyla mallara evsah denmiştir.<sup>93</sup>

4. عن يعلى العامري أنه قال جاء الحسن والحسين يسعيان إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

فضمهما إليه وقال : إن الولد مبخلة مجبنة

Ya'lâ el-Âmirî'den gelen rivatte kendisi şöyle demiştir: Hasan ve Hüseyin koşarak Hz. Peygamber'e geldiler. Hz. Peygamber onları bağrına bastı ve şöyle buyurdu: "Çocuk, cimriliğin ve korkaklığın sebebidir."<sup>94</sup>

"Cimrilik" anlamına gelen البخل masdarından türeyen مبخلة kelimesi, مفعلة veyninde masdar olup, ana-babayı çocuklarının istikbali için cimriliğe götüren şey demektir.<sup>95</sup> Şecâatin zıddı ve korkma anlamına gelen الجبن والجبان

89 Buhârî, İmân, 2; Müslim, İmân, 5; Tirmizî, İmân, 3; Ahmed, IX, 484; X, 213; XXXI, 550, 555.

90 Bolelli, s. 147; Kazan, *Edebî Üslûp Açısından Hadis*, s. 265.

91 Müslim, Zekât, 51; Ebû Dâvûd, Harâc, 20; Nesâî, Zekât, 97; Ahmed, XXIX, 59.

92 Ahmed, XXXVII, 24.

93 Dölek, s. 248-249.

94 İbn Mâce, Edeb, 3; Ahmed, XXIX, 104; Râmehurmuzî, s. 259-260.

95 Muhammed b. Mükerrrem, İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Maârif, Kahire ts, I, 222.

masdarından türeyen مَجْبِيَةٌ lâfzı da, مِخْلَةٌ kelimesi gibi aynı vezinde olup ana babayı korkuya götüren şey demektir.<sup>96</sup>

Masdar olan مِخْلَةٌ ve مَجْبِيَةٌ lâfızları zikredilip bunlarla mahzup bir sebep kastedilmiştir. Bu nedenle sebebiyet ilişkisinden dolayı mecâz-ı mürsel söz konusudur. Yani çocuk, anne-baba için korkunun ve cimriliğin sebebi kabul edilmiştir. İşte bu rivâyette, genel olarak çocuğa düşkünlüğün ana-babayı cimrilik ve korkaklık gibi ahlâkî açıdan yerilen iki huya doğru itmesine dikkatleri çekilmiştir.<sup>97</sup>

5. عن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم: خير ديار الأنصار بنو النجار .

Câbir b. Abdillâh'tan rivayet edildiğine göre; Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ensâr evlerinin en hayırlısı Neccâr oğullarıdır."<sup>98</sup>

Bu rivâyette geçen ديار kelimesi, ev anlamına gelen دار lâfzının çoğuludur. Burada kastedilen evler değil, evlerin içinde olan insanlardır, yani Neccâr kabilesidir. Bu hadiste alakası mahalliyet/Yerlik olan bir mecâz-ı mürsel vardır. Bu sebeple insanların en hayırlısı olan ensâr evleri değil, bu evlerin içinde olan Neccâr kabilesidir.

### g. Kinâye ve İlgili Örnekler

Sözlükte "bir şeyi bir şeyle örtmek" anlamına gelen kinâye kelimesi edebî sanat olarak "örtülü anlatım" demektir.<sup>99</sup> Terim olarak ise; "gerçek manayı düşünmeye engel olacak bir karine/ipucu bulunmamak koşuluyla, bir sözü hakiki manasına da gelebilecek şekilde başka bir manada kullanma sanatı"na denilir.<sup>100</sup> "Eli açık" sözüyle cömert kimsenin, "eli sıkı" ifadesiyle de cimrinin örtülü bir biçimde anlatılması gibi... Veya زيد طويل النجاد "Zeyd'in kılıç bağı/kemeri uzundur" sözüyle Zeyd'in uzun boylu ve cesur olduğu kastedilmiştir.<sup>101</sup> Deyimlerin çoğu mecâz anlamıyla kullanıldığı için bir bakıma kinâyeli sözlerdir.

Kinâyeyi mecâzdan ayıran özellik hem hakiki hem mecâzî anlama göre ifadenin doğru olması, hakiki mânânın kastedilmediğini ortaya koyan bir karinenin bulunmamasıdır. Cömert kişi için "külü bol" denildiğinde asıl amaç onun cömert olduğunu ifade etmekse de külünün bol olması da olağandır. Hâlbuki mecâzda sadece mecâzî anlam kastedilir.

Kinâye açık ve düz ifadeden daha belîğ bir anlatım tarzıdır. Çünkü kinâye anlatılmak isteneni daha tesirli, daha çarpıcı ve daha vurgulu bir biçimde sunar. Soyut kavramlar kinâye sanatı sayesinde canlı, hareketli ve görülür bir resim halinde takdim edilir.<sup>102</sup>

96 İbn Manzûr, I, 539.

97 Râmehurmuzî, s. 260; Kazan, Hz. Peygamber'in Vecizeleri, s. 142.

98 Tirmizî, Menâkıb, 67; Ahmed, XXV, 447-448.

99 İsmail Durmuş, "Kinâye" md, *DİA*, Ankara 2002, XXLI, 34.

100 Cürcânî, s. 197; Hâşimî, 287-288; Bolelli, s. 171; Tekineş, s. 192; Bayraktutar, s. 33.

101 Hâşimî, 288; Bolelli, s. 172.

102 Durmuş, s. 34. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Hâşimî, 287-294; Bolelli, s. 171-188; Salih Şengezer, Hadislerde Kinâye Üslûbu", *Yeni Ümit Dergisi*, İstanbul 2011, yıl: 24, Sayı: 94.

Hadislerin dilinde kinâyeli anlatım örnekleri çoktur. Bunlardan birkaç örnek vermekle Hz. Peygamber'in yerine göre açık ifade yerine kinâyeli ifadeyi tercih etmiş olmasının sebep ve hikmetleri daha net olarak anlaşılmış olur.

1. عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم أكثروا ذكر هادم اللذات .

Ebu Hureyre'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Lezzetleri yıkan şeyi/ölümü çokça anınız."<sup>103</sup>

Bu hadiste geçen هادم اللذات (Lezzetleri yıkan şey) ifadesi kinâyeye yoluyla "ölüme" işaret etmektedir.

2. عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ .

Câbir b. Abdillâh'tan rivayet edildiğine göre; Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: " Sa'd b. Muaz'ın ölümüyle Rahman'ın/Allah'ın arşı titredi."<sup>104</sup>

İbn Kuteybe'ye göre, rivâyette geçen الإهتزاز (titreme/sarsılma), sevinç ve neşe demektir. Yani adeta Hz. Peygamber şöyle demiştir: Arşı taşıyan ve arşın etrafını kuşatan melekler Sa'd b. Muaz'ın ruhundan dolayı sevindiler."<sup>105</sup> Dolayısıyla bu hadisteki ifâdeyle Allah'ın arşının titremesi değil, Allah katındaki şerefinden dolayı onun duyduğu neşe ve rıza kastedilmiştir. Hz. Peygamber, kinâyeye yoluyla Sa'd b. Muaz'ı övmüştür.<sup>106</sup>

3. اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع ومن نفس لا تشبع ومن دعوة لا يستجاب لها

"Allah'ım, fayda vermeyen ilimden, korkmayan kalpten, doymayan nefisten ve kabul olunmayan duadan sana sığınırım."<sup>107</sup>

نفس لا يخشع "Ürpermeyen kalp", القسوة "Sertlik" sıfatından kinâyedir. نفس لا تشبع "Doymayan nefis", الطمع "tamah etme/hırs gösterme" sıfatından kinâyedir. Hadiste hırslı ve katı kalpli olup sadece kendini düşünen ve başkalarına merhamet etmeyen bir kişilikten ve bu özelliklerden sakındırma söz konusudur.<sup>108</sup>

4. فقال معاوية سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : المؤذنون أطول الناس أعناقاً يوم القيامة .

Muâviye b. Ebî Süfyân'dan rivayet edildiğine göre; Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Müezzinler kıyamet günü insanların en uzun boyunlularıdır."<sup>109</sup>

Bu hadiste, uzun boyunlu olmak gerçek olabileceği gibi, şerefli olmak ve çok sevap sahibi olmaktan kinâyeye de olabilir. Çünkü Araplar şerefli insanlar

103 Tirmizî, Zühd, 4; İbn Mâce, Zühd, 31; Nesâî, Cenâiz, 3; Ahmed, XIII, 301.

104 Buhârî, Menâkibu'l-Ensâr, 12; Müslim, Fedâilu's-Sahâbe, 24; İbn Mâce, Mukaddime, 11; Ahmed, XXII, 293.

105 Abdullah b. Müslim, İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1988, s. 168.

106 Nevevî, XVI, 22.

107 Müslim, Zikr ve'd-Duâ, 18. Benzer rivâyet için bkz. Tirmizî, ed-Daavât, 69; İbn Mâce, Mukaddime, 23; Nesâî, İstîâze, 2, 4, 5, 6; Ahmed, XXI, 250.

108 Nevevî, XVII, 41; Kazan, *Hz. Peygamber'in Vecizeleri*, s. 162-163.

109 Müslim, Salât, 8; İbn Mâce, Ezân, 5; Ahmed, XX, 145; XXI, 305; XXVIII, 75.

için boynu uzun, kötü insanlar için boynu kısa derler.<sup>110</sup> Tahâvî ( ö. 321/933) bu hadisi şu şekilde değerlendirmiştir: “Müezzinler dünyada her gün beş vakit ezân okuduklarından dolayı, dinin davetinin yayılması için gayret göstermişlerdir. Kıyamet günü sevaplarını bekleme durumunda haklı olarak boynularını uzatıp sevaplarını bekleyeceklerdir.”<sup>111</sup>

5. عن أبي سعيد الخدري أنه لما حضره الموت دعا بثياب جدد فلبسها ثم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إن الميت يبعث في ثيابه التي يموت فيها

Ebû Said el-Hudrî'den rivayet edildiğine göre; kendisine ölüm yaklaşınca yeni elbiseler isteyip onları giymiş, sonra Hz. Peygamber'den şöyle işittiğini söylemiştir: “Kişi ölürken üzerinde bulunan elbiseler içinde diriltilir.”<sup>112</sup>

Ebû Said el-Hudrî, her ne kadar bu rivâyetin zâhirîyle amel etmişse de, âlimler, hadiste geçen ثياب “elbiseler” ifadesinin amelden kinâyeye olduğunu söylemişlerdir ve “İnsan iyi veya kötü hangi ameli işleyerek ölürse, mezarından kalkarken de o ameli işleyerek kalkar” demişlerdir. Gerçekten de Araplar, bir kimsenin iyiliğini, temizliğini ve ayıplardan uzak olduğunu ifade etmek istedikleri zaman; “Falan kimse temiz elbiselidir” derler. Bir kimsenin kötülüğünü ifade edecekleri zaman da “Falan kimsenin elbiseleri kirlidir” tabirini kullanırlar.<sup>113</sup> Görüldüğü gibi hadiste açıkça amel zikredilmeksizin, elbiseden kinâyeye yapılarak daha etkileyici bir anlatım üslûbu kullanılmıştır.

## SONUÇ

Dil, düşünce, anlam, varoluş, kavramları gerçekte biri diğeri sıkı ilişki içinde olan mütemmim cüzler mesabesindedir. Çünkü düşünceyi dile getirme, anlamın öznenen nesneye aktarımıdır. Anlamın ise doğrudan mahiyete ilişkin olduğunu söylemek bizi doğrudan varoluş ile karşı karşıya getirmektedir. Dilin bu denli hayatın merkezini işgal etmesi, varoluşunu “din” ile anlamlı kılan bireyler için daha da önemli olmaktadır. Bu çerçevede dini metinlerin anlamsal-varoluşsal boyuta taşınmasında dilin merkezi rolünün farkına varmak ve din dilinin bu saikle tahlil ve tetkinin yapılmasının gerekli olduğunu vurgulamak gerekir. Ne var ki, “din dili” dendiğinde günümüzde sadece kutsal kitaplar akla gelmektedir. Hâlbuki özellikle İslam dini söze konu olduğunda Hz. Peygamber'in dilsel anlatımlarının ihmal edilerek sağlıklı bir “din dili” analizinin yapılmasının mümkün olmadığını düşünüyoruz. Çünkü Hz. Peygamber Kur'an'ın birinci dereceden şarihi ve yorumcusudur.

110 Bayraktar, s. 60. Ayrıca bkz. Tekineş, s. 193-194.

111 Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkil'l-Âsâr*, thk. Şuayb Arnavût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994, I, 199-200; Tekineş, 193-194.

112 Ebû Dâvûd, Cenâiz, 18.

113 Muhammed Şemsü'l-Hakk el-Azimâbâdî, *Avnül-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1968, VIII, 383.

O, bütün pratikleriyle dinin doğru anlaşılmasında merkezi bir role sahiptir. Bu amaç ve niyetle yaptığımız bu çalışmada vurgulamak istediğimiz husuları şöylece sıralayabiliriz:

- 1- Allah, Hz. Peygamber'e sözü en güzel şekilde kullanabilme özelliği olan cevâmi'ul-kelim vasfını vermiştir. Hz. Peygamber fesahat ve belâğatın zirvesindeyken içinde yaşadığı toplum da belâğat ve güzel konuşmada ileri bir düzeydeydi. Tebliğ, tebyîn, ta'lim gibi vazifeleri olan Hz. Peygamber, böyle bir çevrede risâlet görevini ifa ederken, Arap dilinin bütün anlatım tekniklerine fazlasıyla müracaat etmiştir. Kendisi, dinin evrensel mesajını aktarırken dolaysız anlatıma başvurduğu gibi, Arap edebiyatında ağırlık teşkil eden mecâz, teşbih, istiare, temsil, kinaye vb. bütün anlatım tarzlarını kullanmıştır.
- 2- Hz. Peygamber'in sözlerinin, beyân ilminin konuları olan hakikat, mecâz, teşbih, temsil, istiare, mecâz-ı mürsel ve kinâye ile ilgili örneklerde de görüldüğü gibi Arap dilinin zenginleşmesinde ciddi katkıları olmuştur. Onun kısa ve veciz hadislerinin, Arap edebiyatında değişik amaçlarla kullanıldığı görülmüştür.
- 3- Sözlerinde bol miktarda edebî anlatımlar bulunan Hz. Peygamber'in mesajlarını doğru anlayabilmek için, o sözlerdeki dil ve üslup özelliklerini bilmek kaçınılmazdır. Bu hassasiyetle hadis metinlerine yaklaşılsa Hz. Peygamber'in mesajı daha doğru anlaşılabilir olur.

### Bibliyografya

- Abdulcelil Bilgin, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemaşeri'nin Keşşafı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.
- Abdullah b. Abdurrahman, Dârimî, *es-Sünen*, nşr. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Muğni, Riyâd 2000.
- Abdullah b. Müslim, İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelif'l-Hadis*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1988.
- Adem Dölek, *Hadislerde Teşbih ve Temsiller*, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul 2006.
- Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayib Arnavut vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.
- Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa fî'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1999.
- Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, thk. Şuayb Arnavût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1994.
- Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Hasan Abdu'l-Menâim Şelbî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.
- Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1985.
- Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 1998.
- Ayhan Tekineş, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık Yayınları, İstanbul 2002.

- Bedruddîn Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Ebu's-Şeyh Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer el-İsbahânî, *Kitâbu'l-Emsâl fi'l-Hadis'i'n-Nebevî*, thk. Abdülalî Abdülhamîd, ed-Dâru's-Selefiyye, Bombay 1982.
- Hasan b. Abdîrrahman b. Hallâd er-Râmehurmuzî, *Kitâbu Emsâli'l-Hadis*, thk. Abdu'l-Âli Abdülhamîd el-'Azamî, ed-Dâru's-Selefiyye, Bombay 1404.
- Hikmet Akdemir, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil Yayınları, İzmir 1999.
- İbrahim Bayraktar, *Edebî ve İlmî Açından Hadis*, Işık Yayınları, İzmir 1993.
- İsmail Durmuş, "Mecaz" md, *DİA*, İstanbul 2003, XXVIII, 217-220.
- İsmail Durmuş, "Teşbih" md, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 553-556.
- İsmail Durmuş, "Mesel" md, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 293-297.
- İsmail Durmuş, "Temsil" md, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 434-435.
- İsmail Durmuş, "Kinaye" md, *DİA*, Ankara 2002, XXLI, 34-36.
- İsmail Durmuş ve İskender Pala, "İstiare" md, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 315-318.
- Mâlik b. Enes, *el-Muwatta'*, thk. Ebû Usame Selim b. İyd, Amman 2003.
- M. Akif Özdoğan, "Arap Dili ve Edebiyatı Kaynaklarında Hz. Peygamber'in Dil ve Edebiyattaki Yerine Bir Bakış", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi (www.dinbilimleri.com)*, Samsun 2005, V, sayı: 4, s. 224-242.
- Mehmet Erdoğan, *Kırk Mesel Hadis*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2009, s. 21-23.
- M. Vecih Uzunoglu, "Hz. Peygamber'in Edebî Yönü", *DEÜİFD*, İzmir 2010, Sayı: 32, s. 41-76.
- M. Yaşar Kandemir, "Mesel" md, *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 297-299.
- Muammer Bayraktar, *Hadislerde Mecâzî Anlatım*, Yayınevi, Ankara, 2010.
- Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Mîn Kunûzi's-Sünne*, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2009.
- Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmü's-Sahîh*, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire 1980.
- Muhammed b. İsâ, Tirmizî, *es-Sunen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabîyye, Beyrut ts.
- Muhammed b. Lütî es-Sabbâğ, *et-Tasvîru'l-Fennî fi'l-Hadis'i'n-Nebevî*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- Muhammed b. Mükerrrem, İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Maârif, Kahire ts.
- Muhammed Şemsül-Hakk el-Azimâbâdî, *Avnül-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebi Dâvûd*, el-Mektebetu's-Selefiyye, Medine 1968.
- Muhammed b. Yezîd, İbn Mâce, *es-Sunen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.
- Muhittin Uysal, "Hadis Meselleri (Mahiyet, Literatür, Örnekler)", *SÜİFD*, Konya 2007, Sayı: 23, s. 73-104.
- Muhittin Uysal, "Hz. Peygamber'in Dil Yönü ve Edebiyat Literatüründe Geçen Hadislerde Belâğat", *Marîfe*, Konya 2006, Sayı: 2, s. 53-85.
- Muhiddîn Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fi Şerhi Sahîhi Müslim*, el-Matbaatü'l-Mısıriyye bi'l-Ezher, Mısır 1929.
- Mustafa Çağrı, "Hakikat" md, *DİA*, İstanbul 1997, XV, 177-178.
- Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, Dâru Tayyibe, Riyâd 2006.
- Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Beyân" md, *DİA*, İstanbul 1992, VI, 22.
- Numan Yazıcı, *Hadiste Emsâl*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007.
- Nusrettin Bolelli, *Belâğat (Beyân-Me'ânî-Bedî İlimleri)*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2009.
- Ramazan Kazan, *Edebî Üslup Açısından Hadis Metinleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), SDÜSBE, İsparta 2005.
- Ramazan Kazan, *İbn Dureyd'in "el-Muctena" Adlı Eserindeki Hz. Peygamber'in Vecizeleri ve Edebî Özellikleri*, Nobel Yayın, Ankara 2012.

- Sadık Cihan, "Günümüzde Hadisin Anlaşılmasındaki Temel Sebepler", *Hadisin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*, Samsun 1993.
- Sadık Kılıç, "Kur'an ve Hadislerde Temsili Anlatım Örnekleri", *İslâmî İlimler Dergisi*, Ankara 2010, c. 5, Sayı: 1, s. 11-40.
- Sa'duddîn et-Teftazânî, *Muhtasarı'l-Meânî*, Salâh Bilici Kitabevi, İstanbul 1974.
- Salih Şengezer, "Hadislerde Kinâye Üslûbu", *Yeni Ümit Dergisi*, İstanbul 2011, yıl: 24, Sayı: 94.
- Süleymân b. Eş'as, Ebû Dâvûd, *es-Sunen*, Beytu Efkaru'd-Devliyye, Riyâd 1999.
- Yusuf el-Karadavî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, Nida Yayıncılık, İstanbul 2009.
- eş-Şerîf er-Râzî, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, thk. Taha Muhammed ez-Zeytî, Dâru'l-Edvâ', Beyrut 1986.
- Taceddin Uzun, "Hz. Peygamber'in Belâğat ve Fesahati", *Makâlât*, Konya 1999, Sayı: 2, 131-155.
- Yavuz Köktaş, "Hadislerin Anlaşılmasında Mecâz Bilgisi: eş-Şerîf er-Radî ve el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye", *Ekev Akademi Dergisi*, Erzurum 2001, s. 175-189.



# HZ. PEYGAMBER'İN GÜNLÜK İSTİĞFAR SAYILARIYLA İLGİLİ HADİSLERİNİN YORUMUNDA HAKİKAT-KİNAYE İKİLEMİ

Mehmet DİNÇÖĞLU\*

## ÖZET

Hadislerden hüküm elde etme sürecinde metinlerde geçen sayısal değerler, hakiki anlamlarıyla kullanıldıklarında başka, kinaye olarak kullanıldıklarında ise daha başka çıkarsamalarda bulunulmasına, keza değişik sünnet anlayışlarının oluşmasına neden olmaktadır.

Bu makalede, Hz. Peygamberin günde yetmiş veya yüz defa tövbe ve istiğfarda bulunduğu ifade eden hadis metinleri esas alınmış, metinlerdeki sayısal değerler hem hakikat hem de kinai anlamlarıyla ele alınıp yorumlanmışlardır. Bu çerçevede sayısal değerlerin hangi anlamlarıyla ele alındığına dair yapılacak tercih sonucunda oluşacak yorum farkı ve bunun sünnet anlayışının şekillenmesindeki etkisi ortaya konmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler: Hadis metni, Sünnet, Hakikat, Mecaz, Kinaye**

## ABSTRACT

**(THE DILEMMA BETWEEN THE TRUTH AND ALLUSION IN THE INTERPRETATION OF HADITH ABOUT THE DAILY PRAYING FOR FORGIVENESS NUMBER OF HZ PROPHET)**

In the process of obtain a judgment of hadith, it brings about different deducing when the numerical values which are mentioned in the texts are used in the meaning of truth or allusion, likewise it cause different understanding of sunna.

In this essay, it is taken as a basis of the hadith texts which express that hz prophet ask for forgiveness from Allah seventy or a hundred times a day, the numerical values in the texts are contextualised and interpreted in the meaning of both truth and allusion. In this respect it is brought up interpretation difference which will consist at the and of the decision about whether the numerical values are used in the meaning of truth or allusion and the effect of that on taking on a shape in the understanding of sunna.

**Keywords: Text of hadith, Sunnah, Truth, Metaphor, Allusion.**

## GİRİŞ

Hz. Peygamberin *tebliğ* ve *tezkiyenin* yanı sıra başlıca görevlerinden biri de *tebyin*'(açıklama ve anlatma)dir.<sup>1</sup> Kendisine, bir insan olması hasebiyle *be-*

\* Yrd. Doç. Dr. Muş Alparslan Ü. İslami İ. F. Hadis ABD Öğretim Üyesi dincoglu64@hotmail.com

1 Tebyin, Kur'an'ı açıklama ve izah etme görevi demektir. Hz. Peygamber'in Kur'an'ı açıklaması ise genellikle, Kur'an'ın mücmel ve müşkil ayetlerini açıklamak, umum ifade eden ayetleri tahsis etmek, mutlak ifadeleri kayıtlandırmak ve ayetlerdeki hükümleri teyit etmek şeklinde olur.

yan öğretilmiş,<sup>2</sup> bir peygamber olarak ise *tebyîn* ile görevlendirilmiştir. Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de "Kendilerine apaçık anlatabilsin diye her peygamberi kendi milletinin diliyle gönderdik,"<sup>3</sup> buyurmuştur. Hz. Peygamber'in Arap olması nedeniyle peygamberlik görevini yerine getirirken konuştuğu dilin de Arapça olması gayet tabiidir. Bu nedenle tabiatıyla Arapça kelime ve cümlelerden oluşup gerek lâfızlarıyla gerek salt manalarıyla bize intikal etmiş olan hadislerde kullanılan üslup, anlatım ve edebi tarzların bilinip dikkate alınması büyük önem arz etmektedir.

Aslında edebî tarz denilince nesir alanında belagati oluşturan *meânî*, *beyan* ve *bedî* ilimleri akla gelmektedir. Sözün yerinde olma (muktezâ-i hâle uygunluk) şartlarını, sözü duruma ve yere göre uyarlama ilkelerini inceleyen ilme *meânî*; bu nitelikteki sözü, açıklık ve kapalılık bakımından birbirinden farklı olan anlatım biçimleriyle ifade etmenin ele alındığı disipline *beyân*; *meânî* ve *beyan* şartlarını taşıyan sözü güzelleştiren sanatlardan bahseden ilme de *bedî* (muhassinât) adı verilmiştir.<sup>4</sup> el-Cahız, beyân sanatının önemine vurgu yapmak için şöyle der: "Akıl ruhun, ilim ise aklın rehberidir. Beyân da ilmin tercümanıdır."<sup>5</sup>

Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirleri olarak nakledilen hadis metinleri, herhangi bir Arap'ın günlük hayatta kullandığı dil ve anlatımların taşıdığı bütün unsurlara sahiptir. Nitekim Bedruddin Aynî (855/1451), Hz. Peygamber'in sözlerinin Arapça olduğunu, hakikat, mecâz, kinâye, sarih, âmm, hâss, mutlak mukayyed, mahzûf, muzmar, mantûk, mefhum, iktiza, işaret, ibare, delalet, tembih ve îma gibi çeşitli yönleriyle Arap kelâmının özelliklerini taşıdığını, Arapçanın bu özelliklerini bilmeyenlerin hadis metnini anlamaktan uzak olduğunu belirtmiştir.<sup>6</sup>

Hadis sıfatıyla bize nakledilen malzemenin genelinden hareket edecek olursak, Hz. Peygamberin kullandığı üslubu ve anlatım tarzını dolaysız ve dolaylı anlatım şeklinde iki kısma ayırmak mümkündür.<sup>7</sup> Dolaysız anlatım, söylenecek hakikatin açık ve yalın bir şekilde ifade edilmesidir. Dolaylı anlatım ise bir hakikati ifade edebilmek, onu anlaşılır kılmak veya insanın zihnine yerleştirmek için, *teşbih*, *mecaz*, *istiare*, *kinâye*, *kıssa*, *mesel* gibi edebî üsluplara dayanan anlatım tarzıdır.

Abdulkahir Cürcanî, -dolaylı ifadenin düz/dolaysız ifadeden üstün oluş sebeplerini sayarken- kinayeli anlatımın kinayesiz anlatımdan, imalı anlatı-

2 Rahman, 55/2-3.

3 İbrahim, 14/4

4 İsmail Durmuş, "Meânî" *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2003, XXVIII, 204-205.

5 Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız., *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I-IV, (thk.Abdusselâm Muhammed Hârûn), (Ofset VII.bsk.) Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1998, I, 77.

6 Bedruddin Aynî, *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahihü'l-Buhârî*, I-XXV, Mısır ty. I/11.

7 Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV, Ankara 1997, s. 257.

mın imasızdan, mecazın hakikatten daha etkili üsluplar olduğunu belirtir.<sup>8</sup> Bir ifade ya gerçek dediğimiz hakiki anlamıyla ya da pek çok nedenden dolayı gerçek anlamın dışında kinâye, mecâz, istiâre anlamlarıyla kullanılır. Cürcanî'ye göre gerçek anlamı kastedilmeyen lafızlar çok çeşitli olmasına rağmen, ana hatlarıyla *kinâye* ve *mecâz* etrafında döner dolaşır.<sup>9</sup>

Hz. Peygamberin birçok hadisinde dolaylı anlatımın bir tarzı olan kinâyeli üslubun kullanıldığı görülmektedir. Ancak hadis metinlerini anlamamız ve yorumlamamızda bu edebî üslubun varlığını kabul etmek veya etmemek, bizi farklı anlayışlara götürmektedir. Kuşkusuz pratik hayata uygulanması gereken hadis metinlerinde, bu husus daha da önem arz etmektedir.

Bu çalışmada, Hz. Peygamber'in günlük istiğfar sayılarıyla ilgili hadis metinlerinin yorumlanmasında, kinaye üslubunun etkisi bağlamında bazı ifadelerin kinâye veya hakikat anlamını tercih sonucunda oluşan yorum farkı ve sünnet anlayışının şekillenmesindeki etkisi üzerinde durulacaktır. Ancak kinâyeli anlatımın dildeki veya hadis metinlerindeki kullanım biçimleri üzerinde durmak, bu makalenin hedefleri arasında değildir. Ancak konunun anlaşılmasına zemin oluşturması amacıyla kısaca hakikat, mecaz ve kinâye sanatından bahsedilecektir.

### **Hakikat**

Hakikat lafzı, birçok anlamda kullanılmıştır.<sup>10</sup> Râgib el-İsfahânî, hakikat kelimesinin başlıca anlamlarının, gerçek (sabit) ve var olan şey, doğru inanç, riyasız amel ve maksada uygun söz, ebedî olması dolayısıyla asıl gerçek hayat olarak kabul edilmesi gereken âhret, fıkıh ve kelâmında ise bir dilde asıl olarak hangi anlam için konulmuşsa o anlamı ifade etmek üzere kullanılan lafız olduğunu belirtmiştir.<sup>11</sup>

Edebî bir üslup olması yönüyle *hakikat*, bir kelimenin delâlet etmek için konulduğu şeyi ifade etmek için kullanılmasıdır. Başka bir ifade ile *hakikat*, konuşma istilahında konulduğu anlamda kullanılan kelime demektir. Meselâ "aslan" kelimesinin ilk konulduğu manada kullanılması, hakikati ifade eder ve kullanıldığı gerçek manâsı yırtıcı hayvan demektir.<sup>12</sup> Hadis metinlerini oluşturan kelime ve ifadelerin büyük çoğunluğunun hakiki anlamlarıyla kullanıldığını söyleyebiliriz.

8 Abdulkahir Cürcanî, *Delâilü'l-İcâz fi İlmî'l-Meânî*, (tah. Muhammed el-Tünci), Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, III. Bsk., Beyrut 1999, s.69.

9 Cürcanî, *Delâil*, s.66.

10 Geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Ali Tehâvenî, *Keşşâfü İstilahâtî'l-Fünûni ve'l-Ulûm*, I-II, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984, I, s.330-334.

11 Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'an*, (thk. M. Seyyid Kilanî), Beyrut, ty. s.126.

12 Abdulkahir Cürcanî, *Esrâru'l-Belâğa fi İlmî'l-Beyân*, Dâru'l-Mârifet, Beyrut 1982, s. 303-304.; Hatîb Kazvîni Muhammed b. Abdurrahman, *Telhîsu'l-Miftah*, Eser Neşriyat, İstanbul, ty. s.119-120

## Mecâz

*Mecâz*, “caze” fiilinden ismi mekân vezninde olup; “geçilen yer, kat edilen yol, mekân ve hakikatin zıddı” anlamındadır.<sup>13</sup>

Mecâzın kullanıldığı bütün anlamları derli toplu bir şekliyle şöyle sıralayabiliriz:

Mecaz, yol; geçmek, geçecek yer, bir yeri yürüyerek geçmek; seyahat etmek; hakikatin, gerçeğin zıddı; yan anlam, bir ilgi veya benzetme sonucu gerçek anlamı dışında kullanılan söz, bir kelimenin gerçek anlamından alınarak ilgili bulunduğu başka bir anlamda kullanılması; ifadeye kuvvet ve güzellik vermek için benzerlik veya daha değişik bir ilgiye dayalı olarak gerçek anlamı dışında kullanılan söz; bir sözü, sözcüğü gerçek anlamı dışında kullanma sanatı demektir. Bir söz veya sözcüğün mecâzî çağrışımlara sahip olabilmesi için gerçek anlamda kullanılmadığını gösteren bir alâka veya karîne olmalıdır. Alâka, sözü duyan kişinin zihninde hakiki mana ile mecâzî mana arasında kurulan bağlantı demektir.<sup>14</sup>

Bu bağlantı bazen benzeme, bazen de benzetmenin dışında bir şey olabilir.

Bir mecâz, mecâz olarak kullanılan kelime (terkip), gerçek anlam, mecâzî anlam, alâka ve manî karîne olmak üzere beş temel unsurdan oluşur. Mecâzın gerçekleşebilmesi için hakiki anlamdan mecâzî anlama nakil ve ikisi arasında alâka şarttır. Alâkanın bir benzerlik olması halinde bu mecâza “*istiare*”, benzerlikten başka bir alâka söz konusu ise “*mecâz-ı mürsel*” denir. İstiaredeki alâkaya “manevî ittisal”, mecâz-ı mürseldekine “sûri ittisal” adı verilir.<sup>15</sup>

Hadis metinlerinde mecaz olup olmadığı tartışılmadan önce, Kur’an’da mecazın olup olamayacağı tartışılmış, sayıları az da olsa bazı âlimler mecazın Kur’an’da olamayacağını söylemişlerdir. Ancak İslam âlimlerinin çoğunluğu ise Kur’an’daki bazı kelimelerin mecâzî anlamda kullanıldığını, yani Kur’an’da mecazın varlığını kabul etmişlerdir.<sup>16</sup> Bu konuda yazılmış birçok kaynak eser bulunmakta olup bunlardan biri de eş-Şerîf er-Radî’nin (ö.406/1015) *Telhisü'l-Beyan fi Mecâzi'l-Kur'an* adlı eseridir.<sup>17</sup> Aynı müellifin hadis metinlerinde mecazın varlığını gösteren *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye* isimli bir çalışması da bulunmaktadır. Mecaz olgusunun hadislere uygulanışına dair bilgiler olsa da, bu konuda yazılan müstakil eserlerin sayısı gayet azdır.<sup>18</sup>

Hadis metinlerindeki hakiki anlatımların mecazi anlamda; mecâzî anlatımların ise hakikat manasında ele alınması veya anlaşılması durumunda

13 Sa'duddin Teftazânî, *Muhtasarü'l-Meânî*, Eser Kitapevi, İstanbul, 1960, s.322.

14 Abdülcelil Bilgin, “Hakikat ve Mecaz Bağlamında İngilizce Meallerle İlgili Analitik Bir İnceleme”, *SÜİFD* 30, Güz 2010, Konya, 2010, s.120-121.

15 İsmail Durmuş, “*Mecaz*”, *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2003, XXVIII, 217-220.

16 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, TDV Yayınları, Ankara 1983, s.177.

17 Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, İFAV Yayınları, İstanbul 1991, s.185.

18 Yavuz Köktaş, “Hadislerin Anlaşılmasında Mecaz Bilgisi: eş-Şerif er-Radî ve el-Mecazatü'n-Nebeviyye”, *EKEV Akademi Dergisi c. III sy. 2 (Güz 2001)*, s. 175-189; Ramazan Kazan, *Edebî Üslup Açısından Hadis Metinleri*, (Basılmamış doktora tezi) S.Demirel Ü. S.B.E., Isparta 2005, s.4-6, 225.

pek çok problem ortaya çıkabilir. Hatta mecâz ifade eden bir hadis metni hakikat olarak anlaşılmaya çalışılırsa akla, mantığa ters bir durum dahi ortaya çıkabilir. İşte bunun için hadisin edebî yönünün kavranması ve bilinmesi çok önemlidir.<sup>19</sup> Hadis metnindeki bazı ifadelerin mecâzi manada kullanıldıklarına dair örneklerden biri de şöyledir:

Hz. Peygamber, bir hadislerinde *إِذَا لَقِيتُمُ الْمَدَاحِينَ فَاحْتُوا فِي وُجُوهِهِمُ التُّرَابَ* "Yüzünüze karşı sizi öven meddahlarla karşılaşırsanız, yüzlerine toprak saçınız"<sup>20</sup> buyurmaktadır.

Hadisin sebab-i vürudunda, bir adamın Hz. Osman'ı yüzüne karşı övdüğü ve orada bulunan Sahabeden Mikdad b. Esved'in yerden bir avuç toprak alıp öven adamın yüzüne saçtığı sonra da bu hadisi naklettiği belirtilmiştir. Mikdad bu hadisin zahirine göre, yani hadis metnindeki lafızları hakiki manada yorumlayarak amelde bulunmuştur. Ancak toprağın olmadığı bir mekânda böyle bir olay cereyan etmiş olsa, bu hadisle amel etmek için Mikdad'ın yaptığı gibi meddahın yüzüne nasıl toprak saçılabilir? Şeklinde aklımıza gelen bir soruya, hadis metnini zahiri anlamda (hakiki manada) yorumlayarak cevap vermek imkânsız gibi görünmektedir.

İlk hadis şarihlerinden olan Hattabî (ö.388/998)'nin açıklamasına göre, bu hadiste yüze karşı methedenlerden maksat, şahısları yüzlerine karşı överek onlardan menfaatlenmeyi adet ve geçim kaynağı haline getirenlerdir; aksine başkalarını da benzer işlere teşvik maksadıyla yaptıkları hayırlar veya güzel işlerden dolayı kişileri yüzlerine karşı öven kimseler değildir. Her ne kadar Mikdad, bu hadisi zahirine hamlederek ona göre amel etmiş ise de, âlimler bu hadisi: "o kimseye beklediği menfaati vermemek sureti ile onu bu dünyalık ümidinden mahrum ediniz, yüze karşı övgüsüne karşılık elini boş çıkarınız" manasına yorumlamışlardır. *فامأ كفه ترابا* "Onu avucunu toprakla doldur"<sup>21</sup> mealindeki hadiste geçen "toprak" kelimesi mahrumiyetle tefsir edilmiştir. Araplar, elinde avucunda hiçbir malı kalmayan kimse için, *ما له غير التراب* "elinde topraktan başka bir şey yoktur" derler ki, bu ifade "dünyalık namına hiç bir şeyi yoktur" anlamına gelir.<sup>22</sup> Beled suresindeki *أَوْ مُسْكِينًا ذَا مَثْرَبَةٍ* "toprağa bağlı miskin"<sup>23</sup> ifadeleri, hiç bir şeyi olmayan fakir anlamında kullanılmıştır. Nitekim Zemahşerî (ö.538/1143), "Yüzüne toprak/kum serpilmesi" ifadesinin mecâzi olarak "orun mahcup edilmesi" demek olduğunu belirtir.<sup>24</sup> Kanaatimizce yukarıda geçen hadisle de mecâzi manada amel etmek doğru

19 Kazan, a.g. tez, s.4-6, 226.

20 Ebû Davûd Süleyman b. Eş'as, *Sunen-u Ebî Dâvud*, (thk. Muhammed Abdulaziz el-Halidi) Tek cilt, I. bsk. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, Edeb, 9, H.no: 4804.; Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef fi'l-Ahadis ve'l-Asâr*, (thk. Saïd Lahham), I-VIII, Daru'l-Fikr, Beyrut 1994, Edeb (21), 139 (VI, s.205)

21 Ebû Davûd, *Büyu'*, 63, H.no:3482.

22 Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Mea'limu's-Sunen*, (thk. Abdusselam Abdüş-şafi Muhammed), I-IV, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991, IV, s.103-104.

23 Beled, 90/16.

24 Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979, s.112.

olan davranış biçimidir. Eğer hakiki manada amel etmeye kalkışırsak, problemleri bir uygulamayla karşı karşıya kalabiliriz.

### **Kinâye**

Kinâye كِنَايَة - يَكْنُو veya كِنَى - يَكْنِي filinden mastar olup, bir şeyi kendisine delâlet eden başka bir ifade ile anlatmak,<sup>25</sup> gizlemek, kahramanlığını göstermek amacıyla künyesini söylemek veya ismini açıkça zikretmeksizin bir şeye işaret etmek<sup>26</sup> anlamlarına gelmektedir.

Abdulkahir el-Cürcanî (ö.471/1078), kinâyeyi şöyle tarif eder:

Konuşanın, dilde vaz'edilen lafzın anlamı dışında, redifi olan bir anlamı delil getirerek ifade etmek istediği anlama imada bulunmasıdır.<sup>27</sup>

Hatip el-Kazvîni (ö.739/1338), kinâyeli lafzın hem mecaz hem de asıl manasında kullanılmasına işaret ederek şöyle der:

Kinaye, gerçek anlamını kastetmek uygun olmakla birlikte, hedeflenen anlamda kullanılan bir sözdür. Böylece hem hedeflenen mananın hem de lafzın hakiki anlamının kastedilmesi yönünden kinayenin mecazdan farklı olduğu ortaya çıkar.<sup>28</sup>

Edebî sanatlarla ilgili son dönemlere ait çalışmalarda da kinayeye dair yapılan tanımlarda, kinâyeli bir sözün hem gerçek hem de mecâzî manada anlaşılmasına müsait olduğu gerçeğine vurgu yapılmıştır. Mesela kinâyeye dair aşağıdaki iki tanım söz konusu gerçeğe açık bir şekilde işaret etmektedir: a) "gerçek manayı düşünmeye engel olacak bir karîne bulunmamak şartıyla bir sözü gerçek manasına da gelebilmek üzere onun dışında kullanma sanatı..." b) "kinâye, bir sözden hem gerçek hem mecaz anlamının anlaşılabilmesi şeklinde kullanılmaktadır."<sup>29</sup>

Yapılan bu tanımlardan hareketle mecaz ile kinâye arasındaki fark ve ilişki de anlaşılmaktadır. Kinâyeyi mecazdan ayıran temel özellik, kinâyede hem hakiki hem mecâzî anlama göre ifadenin doğru olması, hakiki mananın kastedilmediğini ortaya koyan bir karînenin bulunmamasıdır. Kinâyede gerçek anlamın da geçerli olabilmesi sebebiyle onun hakikat kabilinden olması çoğunluğun görüşüdür. Bununla birlikte, kinâyenin mecaz, ne hakikat ne mecaz, kısmen hakikat, kısmen mecaz olduğunu söyleyenler de vardır.<sup>30</sup>

25 Ebû 'Abdirrahman Halil b. Ahmed el-Ferahidî, *Kitabu'l-'Ayn*, (thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Semerrai), I-VIII, Daru'l-Hilal, Beyrut 1988, V, 411.

26 Muhammed b. Mukrim İbnu Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I-XV, I. bsk. Daru Sadr, Beyrut, ty., V, 3944.

27 Cürcanî, *Delâil*, s.66.

28 Kazvîni, *Telhis*, s.133.

29 Ali Carim-Mustafa Emin, *el-Belâğatü'l-Vadtha*, Eda Neşriyat (Ofset bsk.) İstanbul, ty. s.125; M.Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, II. bsk. Enderun Kitabevi, İstanbul 1989, s.174; Hasan Aktaş, *Edebî Sanatlar*, Konya 2002, s.42; Tâhiru'l-Mevlevî (Tahir Olgun), *Edebiyat Lügati*, (Haz. K. Edip Kürkçüoğlu), Enderun Kitabevi, İstanbul, 1973, s.88; Nusrettin Bolelli, *Belağat Beyan-Me'ani-Bedi' İlimleri Arap Edebiyatı*, İFAV Yayınları, 6. bsk. İstanbul 2011, s.171.

30 Geniş bilgi için bkz., İsmail Durmuş, "Kinaye", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 34-35.

Ez-Zerkeşi (ö.794/1391), Kur'an'da mecazın varlığını kabul edenlerin, Kur'an'da kinâyenin de varlığını kabul ettiklerini, mecazın varlığını kabul etmeyenlerin aynı zamanda kinâyenin de varlığını kabul etmediklerini belirtmiştir.<sup>31</sup>

Kinâyeli anlatımın “meknî bih” ve “meknî anh” olmak üzere iki ögesi vardır. Kinâye yapmak için kullanılan ve telaffuz edilen hem hakikat hem de mecaz manasına gelebilen ifadeye “meknî bih” denir. Kullanılan ifadeden kastedilen manaya yani kendisinden kinâye yapılan, lafzın mecâzî manasını teşkil eden kısma da “meknî anh” denilmektedir.<sup>32</sup>

Kinâyenin kısımları ve çeşitleri hakkında geniş bilgi vermek makalemizin maksadı dışında olmakla birlikte, kısaca hatırlamak gerekirse kinâye, örtülü olarak anlatılmak istenen unsur bakımından zattan (mevsuf), sıfattan ve nisbetten kinâye olarak üç kısma ayrılır. Kinâye, meknî bih ile meknî anh arasındaki irtibat zincirini oluşturan halkaların sayısına göre baide ve karîbe olarak iki kısma ayrılır. Kinâyenin iki unsuru arasındaki alâka vasıtalarının sayısı bakımından ayrıca ta'riz, telvih, remz ve ima şeklinde de nevilere ayrılmıştır. Vasita çoksa telvih, vasitasız ise ta'riz, vasita az ve alâka zor anlaşılırsa remz, vasita az ve alâka açıksa ima adı verilir.<sup>33</sup>

Pek çok sebebe binaen kinâyeli anlatıma başvurulabilir. ez-Zerkeşi *el-Burhan* isimli eserinde Kur'an'da kinâye bahsini anlatırken ayetlerden örneklerle bu üslubun kullanım sebeplerini maddeler halinde sıralamaktadır.<sup>34</sup>

Kanaatimizce dolaylı anlatım tarzına ve özellikle kinâye sanatına başvurma sebeplerini sınırlamak zor görünmektedir. Ancak mevcut bir edebî yazıda bulunan sanatların kullanım nedenleri sayılabilir. Kinâye konusu esasen dil bilimin alanına girmekte, bu konuda öncelikle dil bilimi kurallarına başvurulması gerekmektedir. Bu sebeple her dilin yapısı ve kinâyelerle ilgili kurallar da birbirinden farklı olacağından kinâyeli lafızların mânaya delâleti konusunun her bir dilde o dilin kuralları içinde ele alınması, çözümlerin de bu veriler üzerine oturtulması gerekir. Arap dilinde kullanılan kinâyeli lafızlar ile başka bir dilde kullanılan kinâyeli lafızlar anlam bakımından farklılık arz edebilir. Dildeki mecaz ve kinâye kalıpları âdet ve geleneklere, geçerli olan genel durum ve konumlara göre oluşur. Kinâye, edebî üslup bakımından kısa, belîğ, etkili ve dolaylı bir anlatım şeklidir. Anlatılmak istenen şeyde zihinlerde kalıcılık hedeflenmiştir.

31 Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, (tah. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), I-IV Menşuratu Mektebeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1972, II, 301.

32 Durmuş, “Kinaye”, *DİA*.

33 Bolelli, *age.*, s.171-174; Durmuş, “Kinaye”, *DİA*.

34 Zerkeşi, *age.* II, 301-309. “1. Gücün büyüklüğüne dikkat çekmek, 2. Muhatabın zeki oluşu, 3. Daha iyi anlatım lafzını tercih etmek, 4. Anlatımı tesirli ve vurgulu hale getirmek, 5. Sözü güzelleştirmek, 6. Belağat amacı, 7. Yermeye ve övmeye mübalağa, 8. Varılacak yere dikkat çekmek, 9. Sözü uzatmamak için, 10. Zahirin hilafına yorumlanacak mananın kast edilmesi.”

Fıkıhta ise kinâye, herhangi bir karîne olmaksızın kendisiyle kastedilen mânânın anlaşılacak kadar kapalı olduğu lafız ifade eden bir terim olarak kullanılır. Bu sebeple fakih ve usulcüler lafız-mâna ilişkisini ortaya koymaya yönelik dil tartışmalarıyla yakından ilgilenmişlerdir. Lafzın vazeldiği mânada kullanılıp kullanılmadığını gösteren birinci ayırım, hakikat-mecaz ayırımı ve adlandırmasıdır. Sarih ve kinâye de yine bu açıdan yapılmış bir başka ayırım olup fıkıh usulünde kinâye, “kendisiyle kastedilen mânâ kapalı olan ve ancak söyleyenin niyetinin bilinmesiyle veya başka bir karîne ile anlaşılabilen lafız”, bunun zıddı olan sarih ise “ister hakikat ister mecaz anlamında kullanılsın kendisiyle kastedilen mânâ açıkça anlaşılabilir lafız” şeklinde tanımlanır. Bunun için de hakikat ve mecazdan her birinin bu ikinci açıdan kendi içinde sarih ve kinâye olmak üzere taksim edilmesi mümkündür.<sup>35</sup>

Dolaylı bir anlatım tarzı olan kinâye sanatı, Kur’an’da, hadis metinlerinde, şiirde, diğer düz yazılarda vb. metinlerde kullanılmış olabilir. Bizim üzerinde durduğumuz husus, sünnet malzemesi olan bazı hadis metinlerinde kinâye üslubunun kullanılmış olmasıdır. Sünnet ifade etmeyen, yani pratik hayata uygulanma imkânı olmayan hadis metinlerinde kinâye sanatının olup olmaması, bağlayıcılığı yönüyle sünnet ifade eden hadis metinleri kadar önem arz etmemektedir. Pratik hayatımıza hitabeden hadis metinlerinde kinâye üslubunun varlığı veya yokluğu, hadis metninin farklı uygulanmasına, diğer bir ifade ile sünnet anlayışının şekillenmesine ve farklı hükümlerin oluşmasına etki etmektedir.

### **Hadis Metinlerinde Kinâye**

Hz. Peygamber’in hadislerinde genelde hakiki anlam hâkimdir. Ancak o, bazı sebeplerden dolayı değişik edebî üslupları da kullanmıştır ki bunlardan biri de kinâyedir. Örnek vermek gerekirse, Abdesti bozan hususlarla ilgili bir rivayette şöyle buyrulur: *وَكَاءَ السَّهِّ الْعَيْنَانِ فَمَنْ نَامَ فَلْيَتَوَضَّأْ*

*Kesenin (dübürün) bağı gözlerdir, kim uyursa abdest alsın.*<sup>36</sup>

Hadis metninde geçen *vikâ*, kese, tulum gibi şeylerin ağzına bağlanan ip veya bağcıktır. Hadiste “gözler” kesenin ağzını büzerek kapatan “bağa”, “dübür” de kese’ye benzetilmiştir. Bedruddin Ayni (ö.855/1451), bu hadisteki lafızların kinâye üslubunun en güzel ve en latif olanlarından biri olduğunu belirtir.<sup>37</sup> Gözler uyanıklıktan kinâye olarak kullanılmış ve keseyi bağlayan bağa benzetilmiştir. Nasıl ki tulum veya kesenin bağı içindekilerin çıkmasına mani ise, uyanıklık da dübürden bir şeylerin çıkmasına manidir. İnsan uya-

35 Geniş bilgi için bkz., Ferhat Koca, “Kinâye”, Fıkıhta, *DİA*, Ankara, 2002, XXVI.

36 Ebû Dâvud, Tahâret, 79, H.no:203; İbn Mâce, Tahâret, 26, H.no:477; Darîmî, Vüdu, 48; Ahmed b. Hanbel, Müsned, IV, 97.

37 Bedruddin Aynî Mahmud b. Ahmed, *Şerhu Suneni Ebi Dâvud*, I-VI+fihrist, (thk. Abu'l-Münzir Halid b. İbrahim) I.bsk. Mektebu'r-Rüşd, Riyad 1999, I,467-468.



nık olduğu müddetçe dübürü bağlanmış gibidir. Yani en azından kişi, kendi kendisine hâkimdir. Uykunun abdesti bozması bundan dolayıdır.<sup>38</sup> İşte bu hadis metninde dolaylı, örtülü ve belîğ bir üslup tercih edilerek abdestin uykudan dolayı bozulması kinâye yoluyla anlatılmıştır.

Hadis metinlerinde kinâye olgusuna yer verildiğine dair aktardığımız bu kısa bilgilerden sonra, asıl konumuz olan Hz. Peygamberin tövbe ve istiğfarıyla ilgili rivayetlerin tespitine ve metinlerinin hakikat ve kinâye açısından yorumlanmasına geçebiliriz.

### **Günlük Tövbe ve İstiğfar Sayılarına Dair Hz. Peygamber'den Aktarılan Rivayetlerin Sıhhat Açısından Değerlendirilmesi**

Ebu Hüreyre'den nakledilen bir rivayete göre Rasulullah (s.a.) şöyle buyurmuştur: *والله إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة*

*Allaha yemin olsun ki ben günde yetmiş kereden fazla Allah'a tövbe ederim ve istiğfarda bulunurum.*<sup>39</sup>

el-Eğarr el-Müzeni'den gelen başka bir rivayette ise Rasulullah (s.a.) şöyle buyurmaktadır: *إنه ليغان على قلبي وإني لأستغفر الله في كل يوم مائة مرة*

*Gerçekten benim kalbim perdelenir de ben her gün yüz defa Allah'tan istiğfarda bulunurum.*<sup>40</sup>

Hz. Peygamberin günde kaç kez Allaha tövbe edip bağışlama dilediği ile ilgili hadis kaynaklarında geçen rivayetler, bu iki metin etrafında dönüp dolaşır. Ancak rivayet tariklerindeki metinlerde fazlalık ve eksiklik yönüyle farklılık bulunmaktadır. Hadis metinlerini yorumlamaya geçmeden önce rivayetlerin sened yönünden incelenmesi daha doğru olacaktır.

*"Allaha yemin olsun ki ben günde yetmiş kereden fazla Allah'a tövbe ederim ve istiğfarda bulunurum."*<sup>41</sup> Mealindeki hadis metni, az farklılık olmakla birlikte aynı anlamda temel hadis kaynaklarımızda yer almaktadır.<sup>42</sup> Bu hadisin farklı tarikleri bulunmaktadır.<sup>43</sup> Çalışmamıza esas aldığımız Buharî'deki metnin senedi şöyledir: Buharî(ö.h. 256) → Ebu'l-Yeman Ha-

38 eş-Şerif er-Razî, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*, s. 277-278; Aynî, *Şerhu Sunen*, I,467-468; Ebu't-Tib Muhammed Şemsullah Azimabadî, *'Avnu'l-Ma'bud Şerhu Sunen-i Ebi Davud*, tek cilt (thk. Raid b. Sabri b. Ebî 'Alfe), Beytül-Efkar ed-Devliyye, Amman, ty. s.121-122.

39 Buharî, *Deavât*, 3 (istiğfar); Tirmizi, Tefsir, Muhammed suresi, H.no:3259.

40 Müslim, Zikr ve Dua, 12 (istihbabül-istiğfar), H.no: 41 (2702); Ebû Dâvud, Vitir, 26 (istiğfar), H.no: 1515; Tirmizi, Tefsir, Muhammed suresi, H.no:3259;İbnü Mace, Edep, 57 (istiğfar), H.no:3815.

41 Buharî, *Deavât*, istiğfar, H.no: 5948.

42 Buharî, *Deavât*, istiğfar, H.no: 5948; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 282, 341; Tirmizi, *Tefsir*, Muhammed suresi, H.no:3259; İbnü Mace, Edep, 57 babü'l-istiğfar H.no: 3816, 3817; Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb en-Nesai, *es-Sünenü'l-Kübra*, (Abdulğaffar Süleyman Bendar), I-VI, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991, Amelü'l-yevm ve'l-Leyl, Kem Yetubü fil-yevm,VI/114 -115.

43 Ebû Hüreyre'den 8, Enes b. Malik'ten 2, Ebû Musa el-Eş'ari ve Huzeyfe el-Yeman'dan birer olmak üzere bu hadisin sahabe olarak toplam 12 tarihi tespit edilmiştir.

kem b. Nüfey'(ö.h.222)<sup>44</sup> → Şu'ayb b. Ebi Hamza(ö.h.162)<sup>45</sup> → İbn Şihab ez-Zühri(ö.h.124)<sup>46</sup> → Ebu Seleme Abdullah b. Abdırrahman (ö.h.94)<sup>47</sup> → Ebu Hüreyre(ö.h.57)<sup>48</sup> şeklindedir. Senetteki ravilerin cerh-ta'dil ve birbirlerine mülaki olmaları (görüşmeleri) yönüyle durumları incelendiğinde, Buhari kanalıyla gelen hadisin ravilerinin güvenilir, senedinin muttasıl ve sahih olduğu görülmüştür.

"Gerçekten kalbim perdelenir ve ben her gün yüz defa Allah'tan istiğfarda bulunurum," mealindeki hadis metnine gelince, "Gerçekten kalbim perdelenir" ifadesi bazı rivayetlerde hiç bulunmamakla birlikte, az bir farklılıkla da olsa bazı temel hadis kaynaklarımızda yer almaktadır.<sup>49</sup> Ayrıca bu hadisin farklı tarikleri de bulunmaktadır.<sup>50</sup> Ancak bütün senedleri burada incelemek çalış-

- 44 Bkz., Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebi Hatim er-Razi, *Kitabu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, I-IX, Daru İhyai't-Türasi'l- Arabi, Beyrut 1952, III/129; Zehebi, *Siyeru 'Alam*, X, 319; *Tehzibü't-Tehzib*, II, 402-403. Ebu'l-Yeman Hakem b. Nafi' el-Behrani el-Hımsi(ö.222)'den Buhari gibi Yahya b. Main ve Ahmed b. Hanbel'e hadis rivayetinde bulunmuş ve İbn Ebi Hatim onun hakkında nebül, sadük ve sika ta'dil lafızları kullanmıştır. Ancak onun Şu'ayb b. Ebi Hamza(ö.h.162)'dan rivayetlerinden sadece biri *sema'*, diğerleri *icazet* yoluyla alındığı belirtilmiştir. İclî onun için la *be'se bihi*, İbn Ammar el-Mavsili ise *sika* değerlendirmesinde bulunmuştur. Ebu'l-Yeman Hakem b. Nafi, Şu'ayb b. Ebi Hamza ile görüşmüş ve ondan hadis almıştır.
- 45 Zehebi, *Siyeru 'Alam*, VII, 187. Şu'ayb b. Ebi Hamza(ö.h.162) ile ilgili olarak, Zehebi onun hadiste *imam*, *mutkin*, *hafız* olarak değerlendirmiştir. İbn Şihab ez-Zühri'den hadis almıştır
- 46 Zehebi, *Siyeru 'Alam*, V, 326-350. İbn Şihab ez-Zühri(ö.124)'nin asıl adı Muhammed b. Müslim b. 'Ubeydillah'dır. O hadis ilmini ilk tedvin eden ve yazan olarak bilinir. Sünneti en iyi bilen, sebt, huccet ve benzeri zor bulunur şekilde değerlendirilmiş, hadiste otoriterdir (otorite değimli?) ve Ebu Seleme Abdullah b. Abdırrahman'dan hadis almıştır.
- 47 Zehebi, *Siyeru 'Alam*, IV, 287-292; İbn Hacer Askalani, *Tehzibü't-Tehzib*, (thk. Sıki Cemil 'Attar), I-X+ I-II fihrist, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1995, X, 130-132. Ebu Seleme Abdullah b. Abdırrahman b. 'Avf (ö.h.94), Ebü Zura'nın değerlendirmesine göre o *sika* ve hadiste *imam*'dır. Ebü Hüreyre'den hadis almış, ancak babası Abdırrahman b. 'Avftan naklettikleri mürsel kabul edilmiş, İbn Sa'd onu fakih, sika ve çok hadis bilen biri olduğunu, yetmiş iki yaşındayken hicri 94 tarihinde vefat ettiğini nakleder.
- 48 Ebu Abdillah Şemsuddin Muhammed b. Ahmedez-Zehebi, *Siyeru 'Alami'n-Nubela*(thk. Şu'ayb el-Arnavud yönetiminde), I-XXV, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1990, II, 578-632. Ebü Hüreyre(ö.h.57)'nin asıl adı Abdurrahman b. Sahr'dır, ancak Ebü Hüreyre lakabıyla meşhurdur Hz. Peygamberden en fazla hadis rivayet eden sahabidir. Sahabe 'udul kabul edilmiştir.
- 49 Müslim, *Zıkr ve Dua*, 12 (istihbabü'l-istiğfar), H.no: 41 (2702); Ebü Dâvud, *Vitr*, 26 (istiğfar), H.no: 1515; Tirmizi, *Tefsir*, Muhammed suresi, H.no:3259; İbnü Mace, *Edepe*, 57 babü'l-istiğfar H.no: 3815; Müsned, II/67, 450, 402, IV/211(4 rivayet), 260(4 rivayet), 410, V/371, 396, 397, 402, 411; Abdullah b. Abdurrahman ed-Darimi, *Sünenü Darimi*, Daru İbn Hazm, Beyrut 2002, Rikak, (15) İstiğfar, H.no:2757; Muhammed b. İsmail el-Buhari, *el-Edebü'l-Müfred*, Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, (thk. Muhammed Fuâd Abdulkaki), Beyrut, 1989, Ezkar, Seyyüdü'l-istiğfar, s.217-219 H.no:618, 619, 621, 627; Ebü Dâvud et-Tayalisi Süleyman b. Dâvud, *Müsnedü Ebi Dâvud et-Tayâlisî*, Dairetü'l-Me'arif en-Nizamiyye, Haydarabâd 1321, s.57, H.no: 427, s.166, H.no: 1202; Nesai, *Sünenü Kübra*, amelü'l-yevm ve'l-leyl, VI/31, H.no: 9932, 9933,9934; VI/114-119, H.no: 10265, 10268, 10272, 10274, 10275, 10276, 10277, 10278, 10279, 10280, 10281, 10282, 10283, 10284, 10285, 10286, 10287, 10292, 10293, 10294; Abd b. Humeyd, *Müsned*, (thk. Subhî el-Bedrî es-Samirai) Mektebetü's-Sünne, Kahire, 1988, s.141/H.no: 363, 364, s.196/H.no:558, s.251/H.no:786, s.257/H.no:810; Ebü Bekr İbn Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, I-VII, (thk. Kemal Yusuf Hüt) Mektebetü'r-Rüşd, Riyad,1409, VI/34, H.no:29266; VI/56, H.no: 29441, 29442, 29443, 29444, 29445, 29448;VII/172-173, H.no:35071, 35072, 35073, 35074, 35075, 35076, 35078.
- 50 Ebü Hüreyre'den 8, Huzeyfe el-Yeman'dan 13, Abdullah b. Ömer'den 11, el-Eğarr b. Yüsr el-Müzenî'den 25, Hz. Aişe'den bir ve adı verilmeyen bir sahabî'den de13 olmak üzere bu hadisin sahabe olarak toplam 71 tarihi tespit edilmiştir.

manın sınırlarını aşacağından, metnini esas aldığımız Müslim'in *el-Camiu's-Sahih* ile Ebû Dâvud'un *Sünen* adlı eserlerindeki hadis metinlerinin senedricali ile ilgili değerlendirme yapmakla yetineceğiz. Müslim'in senedi şöyledir:

Müslim b. Haccac el-Kuşeyri(ö.h.261) →Yahya b. Yahya b. Bükeyr (ö.h.226)<sup>51</sup>/Küteybe b. Said (ö.h.240)<sup>52</sup>/Ebu'r-Rabî el-'Atkî (ö.h.234)<sup>53</sup> →Hammad b. Zeyd (ö.h.179)<sup>54</sup> →Sabit b. Eslem (ö.h.127)<sup>55</sup> →Ebû Bürde Ömer b. Ebî Musa Abdillah(ö.h.104)<sup>56</sup> →el-Eğarr b. Yüsr el-Müzenî(ö.?)<sup>57</sup> şeklindedir.

Müslim kanalıyla gelen bu hadisin senedi ile ilgili yapılan kısa bir inceleme neticesinde senette bulunan ravilerin güvenilir, senedin muttasıl ve sahih olduğu görülmüştür.

Ebû Dâvud rivayetinin senedi de şöyledir:

Ebu Davud (ö.h.275) → Süleyman b. Harb (ö.h.224)<sup>58</sup>/Müsedded b. Müserhed(ö.h.228)<sup>59</sup> → Hammad b. Zeyd (ö.h.179)<sup>60</sup> → Sabit b. Eslem (ö.h.127)<sup>61</sup> →Ebû Bürde Ömer b. Ebî Musa Abdillah(ö.h.104)<sup>62</sup> →el-Eğarr b. Yüsr el-Müzenî(ö.?)<sup>63</sup> şeklindedir.

51 Zehebi, *Siyeru 'Alam*, X, 519-525. Yahya b. Yahya b. Bekr (ö.h.226), dönemin ilim adamı, sika, zeki, fakih ve İmam Malik'in fetvalarıyla fetva veren biri olduğu bildirilmektedir.

52 Zehebi, *Siyeru 'Alam*, XI/13-24; *Tehzibü't-Tehzib*, VI/488-490. Küteybe b. Said es-Sakafi(ö.h.240), hafız, fakih, kadı olarak, ensab ve ahbar ilimlerinde Horasan'da yetişen büyük âlimlerdendir. Müslim'in hadis aldığı hocalarındandır.

53 *Tehzibü't-Tehzib*, III, 476. Ebu'r-Rabî el-Uteki (ö.h.234)'nin asıl adı Süleyman b. Davud ez-Zehranî olup Buhari, Müslim ve Ebû Dâvud'un hocasıdır. Yahya b. Main, Ebû Zur'a, İbn Kani' ve Ebû Hatim, onunla ilgili sika değerlendirmesinde bulunmuşlardır. İbn Hacer, onunla ilgili cerh edici her hangi bir lafız bilmediğini belirtir.

54 Zehebi, *Siyeru 'Alam*, VII, 456-464. Hammad b. Zeyd (ö.h.179), hafız ve devrinin güvenilir muhaddislerinden olup, Yahya b. Main tarafından dönemin en sağlam ve güvenilir ilim adamı olarak değerlendirilmiştir. İcî onun sika ve kuvvetli bir hadis hafızı olduğunu belirtir.

55 Zehebi, *Siyeru 'Alam*, V, 220-225. Sabit b. Eslem (ö.h.127), İcî, Nesai ve Ebû Hatim er-Razi'ye göre sika'dır.

56 Zehebi, *Siyeru 'Alam*, V, 5-7. Ebû Bürde Ömer b. Ebî Musa Abdillah(ö.104), Ebû Musa el-Eş'arî'nin oğlu ve asıl adı Ömer b. Abdillah'dır. O, ilim deryası ve bil ittifak *huccettir*.

57 Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakatu'l-Kubra*, I-VIII, Daru's-Sadr, Beyrut, ty. VI, 49; *Tehzibü't-Tehzib*, I, 377. el-Eğarr b. Yesar el-Müzenî(ö.?) sahâbenden olup onun el-Müzenî veya el-Cühenî olduğu ile ilgili ihtilaf olmakla birlikte, Buhari onun el-Müzenî olmasının daha doğru olduğunu belirtmektedir. Hz. Peygamber'den rivayeti yanında Hz. Ebû Bekir'den de rivayette bulunmuştur.

58 Zehebi, *Siyeru 'Alam*, X, 330-334. Süleyman b. Harb (ö.224), Ebû Dâvud'un hocası olduğu gibi Buhari'nin de hocasıdır. Mekke kadılığı da yapmış olan Süleyman b. Harb, imam, hafız, sika bir kimse idi. Onunla ilgili sika sebt, sika me'mûn değerlendirilmesi yapılmıştır.

59 İcî, *Kıtabu's-Sikât*, II/272; Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer Darakutni, *Sunenu Darakutni*, (thk.S.Abdullah Haşim Yemani el-Medeni, et-Ta'liku'l-Muğni ile beraber), Daru'l-Mehasin, Medine 1966, Hudud, H.no:34, III/90 ; Zehebi, *Siyeru 'Alam*, X/592. Müsedded b. Müserhed(ö.228), Ebû Dâvud'un hocası olduğu gibi Buhari'nin de hocasıdır. Ahmed b. Abdillah el-İcî (ö.261), Müsedded'in "sika" olduğunu, Yahya b. Ma'in(ö.233) ise onun için "sikatün sikatün" değerlendirmesinde bulunur. Buhari, Müsedded ve Yahya b. Said hakkında *sikatün huŕfazun* şeklinde değerlendirme yaparak, Müsedded hakkında ta'dil lafızlarından *sika hafız* kelimelerini kullanmıştır.

60 Zehebi, *Siyeru 'Alam*, VII, 456-464.

61 Zehebi, *Siyeru 'Alam*, V, 220-225.

62 Zehebi, *Siyeru 'Alam*, V, 5-7.

63 İbn Sa'd, *et-Tabakatu'l-Kubra*, VI, 49; *Tehzibü't-Tehzib*, I, 377

Ebû Dâvud kanalıyla gelen hadisin senedinde bulunan raviler de güvenilir, sened muttasıl ve sahihtir. el-Elbani'ye göre de bu hadis sahihtir. Çalışmamızda esas aldığımız hadis senetlerini sıhhat yönünden inceledikten sonra bunları metin yönünden incelemeye başlayabiliriz.

### **Hız. Peygamberin Günlük Tövbe ve İstiğfar Sayılarıyla İlgili Rivayetlerin Metin Yönünden İncelenmesi**

Hız. Peygamberin tövbe ve istiğfarlarıyla ilgili rivayet metinleri temelde iki tanedir. Birincisi şu rivayettir; Rasulullah (s.a.) şöyle buyurmaktadır:

“*Allaha yemin olsun ki ben günde yetmiş defadan fazla Allah'a tövbe eder ve istiğfarda bulunurum.*”<sup>64</sup>

Bu hadisin diğer varyantları ise şöyledir:

“*Gerçekten ben günde yetmiş defadan fazla Allah'a tövbe eder ve istiğfarda bulunurum.*”<sup>65</sup> Bu metinde “*Allaha yemin olsun*” ifadesi yoktur.

“*Gerçekten ben günde yetmiş kez Allah'a tövbe eder ve istiğfarda bulunurum.*”<sup>66</sup> Bu metinde “*Allah'a yemin olsun*” ifadesi ile ... *den daha fazla* “*أكثر من*” ifadeleri bulunmamaktadır.

“*Gerçekten ben günde yetmiş kez Allah'a istiğfarda bulunurum.*”<sup>67</sup> Bu metinde de hem yemin “*والله*” lafzı, hem tövbe “*وأتوب إليه*” lafzı, hem de ... *den daha fazla* “*أكثر من*” ifadeleri bulunmamaktadır.

Verilen bu hadis metinlerindeki farklılıkları bir kenarda tutarsak, ortak ifade, “*Gerçekten ben günde yetmiş kez Allah'a istiğfarda bulunurum*” şeklindeki metindir.

İkincisi de şu rivayettir; Rasulullah (s.a.) şöyle buyurmaktadır:

“*Gerçekten benim kalbim perdelenir ve ben her gün yüz defa Allah'tan istiğfarda bulunurum.*”<sup>68</sup>

Bu rivayet metninde Peygamberimiz, günlük istiğfar sayısını yetmiş yerine yüz olarak ifade etmektedir. Ayrıca bu rivayet metninde istiğfarın nedeni mahiyetinde “*Gerçekten benim kalbim perdelenir*” ifadesi de yer almaktadır. Günlük yüz defa istiğfar ile ilgili rivayet metinlerinde şu farklılıkları görürüz:

“*Ben her gün yüz defa Allah'tan istiğfarda bulunurum.*”<sup>69</sup> “*Gerçekten ben günde yüz defa Allah'a tövbe ve istiğfarda bulunurum.*”<sup>70</sup> “*Allah'a tövbe ed-*

64 Buharî, Deavât, istiğfar, H.no: 5948.

65 Müsned, II/282, 341.

66 İbnü Mace, Edep, 57 (istiğfar), H.no:3816.

67 Tirmizi, Tefsir, (47)Muhammed suresi, H.no:3259.

68 Müslim, Zikir ve Dua, 12 (istihbab'ül-istiğfar), H.no: 41 (2702); Ebû Dâvud, Vitr, 26 (istiğfar), H.no: 1515; Tirmizi, Tefsir, Muhammed suresi, H.no:3259;İbnü Mace, Edep, 57 (istiğfar), H.no:3815.

69 İbnü Mace, Edep, 57 (istiğfar), H.no:3815; Darimi, Abdullah b. Abdurrahman (ö.255/869), *Sünenü Darimî*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2002, Rikak, (15)İstiğfar, H.no:2757

70 Müsned, II, 450; İbn Ebî Şeybe, el-Musannef, VII,172; Nesai, *Sünen'l-Kübrâ*, amelü'l-yevm ve'l-leyl, VI/114.

niz. Ben her gün yüz defa Allah'a tövbe ederim."<sup>71</sup> "Ey insanlar! Allah'a tövbe ve istiğfarda bulununuz. Ben her gün yüz defa Allah'a tövbe ve istiğfarda bulunurum."<sup>72</sup>

Verilen bu hadis metinlerindeki farklılıkları bir kenarda tutarsak ortak ifade, "Gerçekten ben günde yüz defa Allah'a istiğfarda bulunurum" şeklindeki metindir. Her iki rivayet metnindeki ortak ifadenin farkı yetmiş ile yüz sayılarıdır.

Ebû Hüreyre (r.a.)'den gelen rivayete göre; واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات "Günahından ötürü istiğfar et, (aynı şekilde) iman eden erkek ve kadınlar için de istiğfar et."<sup>73</sup> Ayetinin inmesi üzerine Hz. Peygamber "ben günde yetmiş kez Allah'a istiğfarda bulunurum"<sup>74</sup> buyurmuştur.

Kur'an-i Kerim'de لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ "Böylece Allah, senin geçmiş ve gelecek günahını bağışlar,"<sup>75</sup> buyrulmasıyla Hz. Peygamber'in günahlardan bağışlandığı bildirilmektedir. "Esasen bütün peygamberler gibi Hz. Peygamber de ismet özelliğine sahiptir, dolayısıyla zaten günahattan korunmuştur. Şu halde Peygamberimizin bağışlandığı bildirilen günahı, fiilen işlediği yahut işleyeceği bir günah olmayıp, beşer olması hasebiyle kendisinde bulunan günah işleme potansiyelidir. İsmet sıfatı, Peygamberlerdeki bu potansiyel günah işleme imkânının fiiliyata geçmesini önleyen ilahi bir koruma ve esirgemedir; ayetteki af bu anlamdadır."<sup>76</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır ise Hz. Peygamberin günah işlemediğinin ve bundan hesaba çekilemeyeceğinin, kinâye üslubu ile anlatıldığını belirtir.<sup>77</sup>

"Günahından ötürü istiğfar et, (aynı şekilde) iman eden erkek ile kadınlar için de istiğfar et"<sup>78</sup> ayetiyle ilgili yapılan yorumlar ise şöyledir: "1. Sözün muhatabı Hz. Peygamber olmakla beraber asıl hedefi ümmettir. 2. Hz. Peygamber tevazu gereği kendi hata ve günahından bahsettiği ve devamlı Allah'tan af dilemekte olduğu için bu güzel davranışa uygun bir ifade kullanılmıştır. 3. Hz. Peygamber için günah olan veya onun günah saydığı şey, sıradan insanlar için tabii ve mübah olan davranışlardır. Nitekim kendisi şöyle buyurmuştur: "Kalbimin perdelendiği oluyor ve ben günde yüz defa Allah'tan af ve mağfûret diliyorum,"<sup>79</sup> Burada perdelenme diye çevirdiğimiz kelime "Allah'ı

71 Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, Ezkar, Seyyüdül-istiğfar, s.218, H.no:621; Müsned, IV, 211, 260.

72 Müsned, IV, 211, 260, 261;V, 411; Nesaî, *Sünen'l-Kübrâ*, amelü'l-yevm ve'l-leyl, VI, 114, H.no: 10265; VI,116, H.no: 10278, 10279, 10280, 10281; Abd b. Humeyd, *Müsned*, s.141, H.no: 363.

73 Muhammed, 47/19

74 Tirmizi, Tefsir, (47)Muhammed suresi, H.no:3259.

75 Fetih, 48/2

76 Diyanet, Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, I-V, DİB Yayınları, Ankara, 2006, V, s.66

77 Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Eser Neşriyat, İstanbul, 1971, VI, s.4407

78 Muhammed, 47/19

79 Müslim, Zıkr ve Dua, 12 (istihbabül-istiğfar), H.no: 41 (2702); Ebû Dâvud, Vitir, 26 (istiğfar), H.no: 1515; Tirmizi, Tefsir, Muhammed suresi, H.no:3259;İbnü Mace, Edep, 57 (istiğfar), H.no:3815.

anma ve hatırdaki tutma konusundaki kesinti” olarak açıklanmıştır. Yani Hz. Peygamber her an ilahî şuur içinde yaşamaktadır, bu şuurda anlık kesintileri günah sayıp onlara da tövbe etmektedir.”<sup>80</sup>

Maturidî, Allah Teâlâ'nın Hz. Peygambere istiğfarı emretmesi, onun günah işleminin caiz olduğunu, fakat onun ne gibi günah işlediğini bilemeyeceğimizi ve Peygamberlerin günahlarını bilmek ve hatırlamakla mükellef olmadığını belirtir. Peygamberlerin günah ve hatalarının diğer insanların günahları gibi olmadığını, İnsanların günahlarının büyük veya küçük olsun çirkin işleri yapmak şeklinde; Peygamberlerinkilerin ise yapılacak işlerin en iyisini terk etme şeklinde olabileceğini ifade eder.<sup>81</sup>

Hz. İbrahim<sup>82</sup> ve Hz. Nuh<sup>83</sup> gibi Peygamberlerin mağfaret istemelerini de hatırlarsak, onların zaman zaman vehim şeklinde veya en iyisini ya da en faziletliğini terk etme şeklinde cereyan eden fiillerinin günah (zenb) sayılması ve bunlardan dolayı tövbe ve istiğfarda bulunmalarının hem akli hem de nakli verilerden hareketle makul görüldüğü söylenebilir. Bu hususun onların ismet sıfatına da bir eksiklik getirdiği söylenemez.

Hadisin farklı varyantlarında geçen *أَكْثَرُ مِنْ سَبْعِينَ مَرَّةً* “yetmişten daha fazla” ve *سَبْعِينَ مَرَّةً* “yetmiş kez” ifadeleri, Hz. Peygamberin günlük en az yetmiş ve üstü sayıda istiğfarda bulunduğunu ifade etmektedir. Buradaki yetmiş (70) sayısı üzerinde durmak gerekirse, bu ifadeden altmış dokuzdan sonra ve yetmiş bir'den önceki sayı kastedilmektedir. Arapçada 70 sayısı gerçek manada kullanılmanın yanı sıra kesretten kinâye olarak ta kullanılmaktadır. Kur'an'da üç yerde geçen bu ifadeyi kısaca incelemekte yarar mülâhaza etmekteyiz.

*وَأَخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا* “Musa, tayin ettiğimiz vakitte kavminden yetmiş adam seçti,”<sup>84</sup> ayetindeki yetmiş sayısı gerçek manada kullanılmış olabilir. Rivayetlere göre “Hz. Musa, İsrailoğulları'nın on iki oymağından (sıbt) seçtiği yetmiş kişiyi yanına alarak, kavminin altın buzağıya tapmalarından dolayı af dilemeleri, dua ve niyazda bulunmaları için, Allah'ın kendisi ile konuştuğu mekân olmasıyla kutsallık kazanmış bulunan Tur-i sînâ'ya”<sup>85</sup> gitmiştir.

*إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ* “onlar için yetmiş kez af dilesen de Allah onları asla affetmeyecek,”<sup>86</sup> ayetindeki yetmiş ifadesiyle “belirtilen sayı çokluktan kinâye olup bununla, Rasulullah ne kadar dua ederse etsin, artık ayette

80 Diyanet, *Kur'an Yolu*, V, s.53-54.

81 Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Maturidi, *Te'vilatu Ehli's-Sunne*, I-V, (thk. Fatima Yusuf el-Haymi), I.bsk. Müessesetu'r-Risale, Beyrut 2004, IV, s.507.

82 Şu'ara, 26/82; İbrahim, 14/41.

83 Nuh, 71/28

84 Araf 7/155

85 Diyanet, *Kur'an Yolu*, II, s.598.

86 Tevbe 9/80

işaret edilen münafıklar için bağışlanma ümidi taşımaması istenmektedir.<sup>87</sup> Zemahşeri de yetmiş lafzının gerçek sayı değil de kesret ifade ettiğini belirtir.<sup>88</sup>

“*Sonra da onu yetmiş arşın uzunluğunda bir zincire dizin!*”<sup>89</sup> Mealinde geçen 70 sayısı, kesretten kinâye olarak yorumlanmıştır.<sup>90</sup> Böylece Kur’an’da geçen yetmiş sayısının hem gerçek anlamda hem de kesretten kinâye olarak kullanılmış olduğu anlaşılmalıdır.

“*Gerçekten benim kalbim perdelenir ve ben her gün yüz defa Allah’tan istiğfarda bulunurum*”<sup>91</sup> rivayetine gelince, “*perdelenir*” diye çevirdiğimiz kelimenin aslı غين-غين-غان şeklinde ikinci baptan olup gökyüzünün bulutla kaplanması, örtülmesi, bir şeyi kaplamak, örtmek anlamlarına gelmektedir.<sup>92</sup> Ğayn غين kelimesi, bulut anlamında<sup>93</sup> olup غين غين غين şeklinde meçhul siğâ ile kullanıldığında ise “istek; şehvet onu kapladı; kalbi örtüldü, perdelendi, bir örtü giydirildi” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>94</sup>

Gökyüzünü bulut kapladığında meçhul kalıp ile غان fiili kullanılır. Rasulullah’ın kalbinin perdelenmesinden maksat ise beşer olarak kaçınılması mümkün olmayan dalgınlıkların kendisine arız olmasıdır. Onun kalbi her an için Allah’ın zikri ile meşgul olurdu. Ashabın işleriyle meşguliyeti, Resulullah’ın kalbini Allah’ın zikrinden alıkoyduğunda da bunu kendi mekiine göre günah sayar ve istiğfar ederdi.<sup>95</sup> Şarihler de ğayn ifadesinden kalbi kaplayan şeylerin, gevşekliliği, zikirten gafletin veya ümmeti hakkında duyduğu endişe gibi anlamların kastedildiğini belirtmişlerdir.<sup>96</sup>

Peygamberlerin büyük günah işlemediğine, küçük günahlarla ilgili ise farklı görüşlerin bulunduğu dair tartışmaya girmek bu makalenin konusu ve hacmini aşacaktır. Ancak Peygamberimizin, Abese Sûresi’nde bahsedilen Abdullah b. Ümmi Mektûm olayından dolayı itaba uğradığı bilinmektedir.<sup>97</sup>

87 Diyanet, *Kur’an Yolu*, III, s.41; Lisanu’l-Arap, “سبع” md. Abdülcelil Bilgin, Kur’an’daki Deyimler ve Zemahşeri’nin Keşşafı, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2008, s. 192-193.

88 Ebu’l-Kasım Carullah Muhammed b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf an Hakaiki’t-Tenzil ve Uyuni’l-Akavil fi Vucuhi’t-Te’vil*, I-VI, Daru’l-Mushaf, Kahire, 1977, II, s.205-206.

89 Hakka, 69/32

90 Diyanet, *Kur’an Yolu*, V, s.448.

91 Müslim, Zıkr ve Dua, 12 (istihbabü’l-istiğfar), H.no: 41 (2702); Ebü Dâvud, Vitir, 26 (istiğfar), H.no: 1515; Tirmizi, Tefsir, Muhammed suresi, H.no:3259;İbnü Mace, Edep, 57 (istiğfar), H.no:3815.

92 İbrahim el-Medkür, el-Mu’cemu’l-Vesit, Çağrı y. ty. “غان” md.

93 Ferahîdî, *Kitabu’l-Ayn*, VIII, 450.

94 Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriya İbn Faris, *Mu’cemü Mekayis’t-Lüğa* (thk. Abdusselam Muhammed Harûn), I-VI, Daru’l-Cil, Beyrut, 1991, “غين” md.; Lisanu’l-Arap, “غين” md.

95 Meccduddin Ebu Saadat b. Muhammed İbnü’l-Esir, *en-Nihaye fi Garibi’l-Hadis ve’l-Eser*, I-V, Daru İhyau Kütübi’l-Arabi, (thk. Tahir Ahmed Zavi, M. Muhammed et-Tannahî), Kahire, ty.. III, 403.

96 Ebü Zekeriya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu Sahihi Müslim*, I-XVIII, el-Mabaatu’l-Mısriyye, Kahire, ty. XVII, 23.

97 Abese, 80/1-10.

Kanaatimizce peygamberler için bu gibi zelle kabilinden vakıalar bile tövbe ve istiğfarın sebebi olabilir.

Tövbe terimi, Allah için kullanıldığında yapılan kötülüğü, işlenen günahı veya kabahati affedip bağışlamak; kul açısından ise yaptığının kabahat veya günah olduğunu bilip onu bırakıp terk ederek Allah'a dönmek, yani onun emirlerine uymak ve yasak ettiği şeylerden kaçınmak suretiyle Allah'a sığınarak ondan af ve mağfiret dilemek, yaptıklarına pişman olduğunu belirterek yalnız ona yalvarmak demektir.<sup>98</sup>

Hadis metninde geçen مائة مرة “yüz defa” lafzı, bilinen onun katları olan on tane on demektir. مائة kelimesinin aslı مائة kökünden gelmekte ve nemime yapmak anlamındadır. Kelimenin aslı مائة vezni gibi مائة şeklinde isim olup ya (ي) harfinin hazfedilmesiyle مائة şekline gelmiştir. İfal babından أَمْأَيْتُ الدَّرَاهِمَ demek, “dirhemleri yüze tamamladım” demektir. مائة/مئة “yüz” kelimesinin çoğulu مئآت/مئون şeklinde gelir<sup>99</sup> ve Kur'an'da sekiz yerde geçer. Bunlar:

Bakara sûresi 259. ayette iki yerde مائة عام “yüz sene” şeklinde geçip hakiki anlamda kullanılmış; 261. Ayette ise مائة حبة “yedi başak bitiren bir dane gibidir ki, her başakta yüz dane vardır,” şeklinde geçip infakta bulunan kişiye bir iyilik karşısında yedi yüz kat sevap verileceği temsili olarak anlatılmıştır.

Enfal Sûresi 65. ayette مائة منكم “... Eğer sizden yüz kişi olursa, kâfir olanlardan bin kişiye galip gelirler.” şeklinde ve 66. ayette مائة صابرة “O halde sizden sabırlı yüz kişi bulunursa, (onlardan) iki yüz kişiye galip gelir, ...” şeklinde savaş için teşvikte mübalağa ve kesret manasında kullanılmıştır.<sup>100</sup> Kehf sûresi 25. ayette ثلاث مائة سنين “Onlar mağaralarında üç yüzyıl ve buna ilaveten dokuz yıl kalmışlardır” şeklinde “yüz” sayısı gerçek manada kullanılmıştır.

Nur sûresi 2. ayette مائة جلدة “Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüz sopa vurun,” şeklinde yine “yüz” sayısı hakiki manada kullanılmıştır.

Sâffât sûresi 147. ayette مائة ألف “Onu, yüz bin veya daha çok kişiye peygamber olarak gönderdik,” şeklinde geçen rakamsal ifade, “Bir şahıs o yerleşim merkezini gördüğünde, nüfuslarının yüz bin veya daha fazla olduğunu tahmin eder” anlamında,<sup>101</sup> yani tahmin ve kesret için kullanılmıştır.

98 Cihat Tunç, “Tövbe Hakkında Bazı Meseleler”, A. Ü.İ. F. Dergisi, Ankara 1981 c.24, s.394. Hadis metninde geçen “tövbe ederim” ifadesini inceleyecek olursak, t-v-b نوب kökünden gelen tövbe kelimesi, gūnahtan dönmek (rūcū' etmek) anlamına gelir. (Lisan-ül Arap, “نوب” md. I, 233) Tövbe kelimesi ‘alā “على” harfi ceriyle kullanıldığında kelime geçişli hale gelir ve Allah hakkında tövbe kelimesi her zaman ‘alā “على” harfi ceriyle kullanılır. Tövbe kelimesi bu şekliyle kullanıldığında affetme anlamı ortaya çıkar. (Bu anlam için bkz. Nisa, 4/117-118; Maide, 5/39; Tevbe, 9/15; Ahzab, 33/24) İlā “إلى” harfi ceriyle dönmek istenene ve beklenene doğru yönelmek manalarına gelir. (Bu anlamda kullanılan ayetler için bkz. Nisa, 4/18; Nahl, 16/119; Nur, 24/31; Tahrim, 66/8)

99 Ferahidî, Kitabu'l-'Ayn, VIII, 423; İbnu Faris, age. “ماي” md. V, 292.

100 Zemahşeri, Keşşaf, II, 175.

101 , Ebu'l - A'la el-Mevduđi, Tefhimu'l-Kur'an, (çev. Komisyon), I-VII, İstanbul 1986, V, 41



### **Hiz. Peygamberin Tövbe ve İstiğfarlarıyla İlgili Rivayet Metinlerinin Hakikat Olarak Yorumlanması**

“Allaha yemin olsun ki ben günde yetmiş defadan fazla Allah’a tövbe eder ve istiğfarda bulunurum.”<sup>102</sup> rivayetinin metnindeki lafızlara göre Hiz. Peygamber, tövbe ve istiğfarını gerektirecek bir davranışından veya kendisinin gerekli görmesinden dolayı her gün en az yetmiş ve daha fazla kez Allah’a tövbe ve istiğfarda bulunmuştur. Hiz. Peygamberin günlük bu kadar sayıda Allah’a tövbe ve istiğfarda bulunduğunu söylemesini kavli, bizzat yapmasını da fiili bir sünnet olarak değerlendirmek gerekir.

Büyük veya küçük bir günah işledikten sonra Allah’a tövbe ve istiğfarda bulunmanın gerektiği bilinmektedir. Ancak akla şöyle bir soru gelmektedir. Acaba Hiz. Peygamber her gün en az yetmiş ve daha fazla sayıda tövbe ve istiğfarını gerektirecek davranışlarda bulundu mu? Veya kendisi bu kadar sayıyı ve daha fazlasını niçin gerekli gördü?

Hiz. Peygamber’in masum olduğu, büyük ve küçük günah işlemediği bilinmektedir. Bu nedenle onun istiğfar ve tövbe etmesinin bunları günde defalarca tekrarlamasının hikmeti çeşitli şekillerde anlatılmıştır.

Sindî’ye göre Allah Teâlâ’nın, *وَاسْتَغْفِرُهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا* “O’ndan mağfiret dile. Çünkü O, tevbeleri çok kabul edendir,”<sup>103</sup> ayetinin gereğini yapmış, *إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ* “şüphesiz Allah çokça tövbe edenleri sever,”<sup>104</sup> ayetinin hükmüne sarılarak tekrar tekrar istiğfarda bulunup tövbe etmeyi ömrünün sonuna doğru özellikle Mekke’nin Fethinden sonra sıklaştırmıştır.<sup>105</sup> Hiz. Peygamber’in istiğfar ve tövbeyi günde defalarca tekrarlaması, onun bir günah işlemesinden dolayı değil; Allahın şanına uygun kulluk edemediği kanaatinde olduğu içindir.<sup>106</sup>

Lafızların zahirine bakarak onları olduğu gibi hakiki manada, yani lafızcı bir şekilde anlamamız ve yorumlamamız mümkündür. Çünkü hadis metnindeki yetmiş lafzını hakiki manada yorumlayanlar da olmuştur.<sup>107</sup> Tövbe ve istiğfar gerekçesi ne olursa olsun her Müslüman’ın her gün en az yetmiş ve daha fazla sayıda Allah’a tövbe ve istiğfarda bulunması sünnettir, diğer bir ifade ile günlük en az yetmiş kez Allah’a tövbe ve istiğfarda bulunmak her müslümanın hayat tarzı olmalıdır.

“Gerçekten benim kalbim perdelenir ve ben her gün yüz defa Allah’tan istiğfarda bulunurum”<sup>108</sup> şeklindeki rivayet ile “Allah’a tövbe ediniz. Ben her gün

102 Buharî, Deavât, babü istiğfar, H.no: 5948.

103 Nasr 110/3.

104 Bakara 2/222.

105 Ebu’l-Hasen Ali b. Halef İbn Battal, *Şerhu Sahihî’l-Buharî*, (thk. Ebû Temim Ysir b. İbrahim), 3.bsk. I-X, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 2003, X, 129.

106 Muhammed b. Abdulhadi Sindî, *Haşiyetü’s-Sindî ala Sahihî’l-Buharî*, I-IV, Daru’l-Fikr, ty. IV, 48.

107 Sindî, *age.*, IV, 48

108 Müslim, Zikr ve Dua, 12 (istihbabü’l-istiğfar), H.no: 41 (2702); Ebû Dâvud, Vitir, 26 (istiğfar), H.no: 1515; Tirmizi, Tefsir, Muhammed suresi, H.no:3259;İbnü Mace, Edep, 57 (istiğfar), H.no:3815.

*yüz defa Allah'a tövbe ederim,*<sup>109</sup> rivayetinin metnindeki lafızları hakiki manasından hareketle yorumlayacak olursak, Hz. Peygamber'in kalbinin her gün yüz kez istiğfarı gerektirecek şekilde perdelendiğini kabul etmemiz gerekecektir. Dolayısıyla Peygamberimiz bu perdelenmeden dolayı günde tam yüz defa istiğfarda bulunmuştur ve bizlerden de bunu yapmamızı istemiştir diye bir sonuç çıkarmamız gerekmektedir.

Zahiri ve lafızcı yorumlamaya göre, lafızların hakiki anlamından hareketle, bizim de her gün yüz defa Allah'a tövbe ve istiğfarda bulunmamız, hem kavli hem de fiili bir sünnettir. Yani bu rakamsal uygulama, sünnet olarak bizim için bağlayıcı bir hüküm olmaktadır.

### **Hız. Peygamberin Tövbe ve İstiğfarlarıyla İlgili Rivayetlerin Metinlerinin Kinâye Olarak Yorumlanması**

Hız. Peygamberin günlük tövbe ve istiğfar sayılarıyla ilgili rivayet metnindeki lafızları hakiki mananın dışında kinâyî anlamda yorumlamaya çalıştığımızda ortaya çıkacak olan yorum farkını ve kinâye üslubunun etkisini rahatlıkla görebiliriz.

Kur'an'da, hadislerde ve diğer Arapça edebî metinlerde geçen yedi, yetmiş, yedi yüz gibi, yedinin katlarının genellikle mübalağa ve çokluk için kullanıldığı bilinmektedir.<sup>110</sup> Bu rivayet metnindeki *yetmiş* lafzını da hakiki manasının ötesinde kesretten kinaye olarak kabul edersek şu anlam çıkar: "*Ben günde Allah'a çok sayıda tövbe ederim ve istiğfarda bulunurum.*"

Hız. Peygamber'in günlük olarak tövbe ve istiğfarda bulunduğu kesin olduğu, hadis metinlerinden önce ayetlerden<sup>111</sup> de anlaşılmaktadır. Ancak tövbe ve istiğfar sayısının sınırlandırılması ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Daha önce yetmiş lafzı üzerinde dururken, "*onlar için yetmiş kez af dileren de Allah onları asla affetmeyecek,*"<sup>112</sup> ayetindeki yetmiş ifadesiyle belirtilen sayının çokluktan kinâye olduğunu<sup>113</sup> ve bununla Rasulullah'a hitaben ne kadar dua ederse etsin artık ayette işaret edilen münafıklar için bağışlanma ümidi taşımaması istendiğini nitekim Zemahşeri'ye göre de söz konusu yetmiş lafzının kesret ifade ettiğini belirtmiştik.<sup>114</sup> Biz de hadis metnindeki yetmiş lafzının kesretten kinaye olduğunu kabul ederek onu şöyle yorumlayabiliriz: Hız. Peygamber, dünya işleri ile meşguliyetinden dolayı bazen Allah'ın zikrinden geri kalması, dalgınlık, meşru da olsa nefsin hazlarına iltifat, daha iyisini tercih etmeme gibi durumlar, küçük yanlıgılar ve kendisinden istiğfarı gerektirecek kadar sadır olan bazı hallerden dolayı Allah'a

109 Buharî, *el-Edebü'l-Müfred*, Ezkar, Seyyüdü'l-istiğfar, s.218, H.no:621; Müsned, IV, 211, 260.

110 Lisani'l-Arap, "سبع" md.

111 Muhammed 47/19; Nasr 110/3.

112 Tevbe 9/80

113 Lisani'l-Arap, "سبع" md; Diyanet, *Kur'an Yolu*, III, s.41.

114 Zemahşeri, *el-Keşşaf*, II, s.205-206.

tövbe ve istiğfarda bulunmuştur. Ayrıca ümmetine örnek olmak için nafile bir ibadet tarzında Allah'a çokça tövbe ve istiğfarda da bulunmuş olabilir. Öyle ise sünnet olan, bilerek işlenen günah ve hatalardan dolayı hemen tövbe ve istiğfarda bulunmaktır. Her ihtimale karşı, bilinmeyen ve istem dışı yapılan bazı küçük günah ve hoş görülmeyen davranışlar için de ihtiyaten Allah'a tövbe ve istiğfarda bulunmak iyi bir davranış olacaktır.

“Gerçekten benim kalbim perdelenir ve ben her gün yüz defa Allah'tan istiğfarda bulunurum”<sup>115</sup> şeklindeki rivayet ile “Allah'a tövbe ediniz. Ben her gün yüz defa Allah'a tövbe ederim,”<sup>116</sup> rivayetindeki yüz lafızlarını kesretten kinaye olarak yorumlayacak olursak şöyle bir değerlendirme yapabiliriz: Hz. Peygamber'in kalbi, her gün istiğfarı gerektirecek şekilde perdelenmektedir. Bu nedenle O, kalbindeki perde veya örtünün kalkması için Allah'a çokça istiğfarda bulunmuştur. Kendisinin günlük olarak yaptığı tövbe ve istiğfarı örnek göstererek bizlerden de günlük olarak çokça tövbe ve istiğfarda bulunmamızı istemiştir.

Bu hadis metinlerinde geçen sayıları kinaye anlamında değerlendirme-mizi gerektiren önemli bir diğer gerekçe de ilgili rivayet metinlerinde verilen yetmiş ile yüz sayıları arasındaki farktır. Zira günlük tövbe ve istiğfar ile ilgili sayı farkının uzlaştırılmasındaki güçlük, her gün yapılacak tövbe ve istiğfar adedinin sayılmasındaki meşakkat, her gün yetmiş veya yüz tövbe ve istiğfarı gerektirecek günah, hata veya yanlışlığın vuku bulmasının Hz. Peygamber için düşünülemediği gibi hususlar, bu rivayet metinlerini hakiki manada yorumlamamızı güçleştirmektedir. Ayrıca unutmamak için günün ilk saatlerinde yetmiş veya yüz defa yaptığımız tövbe ve istiğfardan sonra yapacağımız muhtemel günahlar için yeniden tövbe ve istiğfar gerekmez mi? Allah'a tövbe ve istiğfarda bulunmadaki incelik, işlenen günaha pişmanlık duymak ve Allah'tan af ve mağfiret istemektir. Oysa işlenmemiş veya ilerde işlenecek günaha peşin olarak tövbe ve istiğfar etme zorunluluğu bulunmamaktadır.

Ele aldığımız hadis metinlerinde ve benzerlerinde geçen sayıların kinaye ve çokluk bildirmek maksadıyla kullanıldığına dair kanaat birçok hadis âlimi ve şarihi tarafından da benimsenmektedir. Mesela, Münavi'ye göre Hz. Peygamber'in günde yetmiş ve yüz defa istiğfar ettiği bildirilen rivayetlerden maksat, onun çokça tövbe ve istiğfarda bulunduğuudur. Yoksa maksat rivayetlerde anılan sayı ile sınırlı değildir. Bu itibarla rivayetler arasında ihtilaf söz konusu değildir.<sup>117</sup> Diğer bazı şarihler de bu rivayet metinlerini yorumlarken, “yetmiş lafzının hakiki manada olabileceği gibi kesret manasında da

115 Müslim, Zikir ve Dua, 12 (istihbabü'l-istiğfar), H.no: 41 (2702); Ebü Dâvud, Vitr, 26 (istiğfar), H.no: 1515; Tirmizi, Tefsir, Muhammed suresi, H.no:3259;İbnü Macc, Edep, 57 (istiğfar), H.no:3815.

116 Buharî, *el-Edebü'l-Müfred*, Ezkar, Seyyüdül-istiğfar, s.218, H.no:621; Müsned, IV, 211, 260.

117 Zeynüddin Abdurraûf el-Münavi, *et-Teysir bi Şerhi'l-Cami's-Sağir*, I-II, 3. Bsk. Mektebetü'l-İmami's-Şafii, Riyad, 1988, II, 929

olabileceğini; zira Arapların konuşma üslubunda yetmiş lafzının kesret ve mübalağa için kullanıldığını ifade etmektedirler.<sup>118</sup>

Şerif Radî, “*Gerçekten benim kalbim perdelenir ve ben her gün yüz defa Allah’tan istiğfarda bulunurum*” rivayet metninin mecazî anlamda olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki gam (veya endişe) Hz. Peygamberin kalbini, bulutun güneşi örttüğü gibi örtmeye Allah’a olan tövbe ve istiğfar sayesinde dağılan gam (veya endişesi) ise güneşi örten bulutların dağılmasına ve ufkun görülmesine benzetilmiştir. Zaten *ğaym* ile *ğayn* bulut için kullanılan isimlerdir. “*Kalbim perdelenir (bulutlandı)*” ifadesi için *يغان على قلبى* veya *يغان على قلبى* şeklinde ifadeler kullanılmaktadır.<sup>119</sup> Şerif Radî’nin, bu hadis metnindeki mecazî anlamla birlikte günlük istiğfar sayısını bildiren yüz sayısında kinaye bulunduğuna değinmemiş olması, muhtemelen onun dolaylı anlatımda kullanılan edebi üslupları mecâz şemsiyesi altında görmüş olmasındandır.

Hadis metinlerinde geçen yetmiş veya yüz sayı lafızlarını kinaye üslubu çerçevesinde değerlendirdiğimizde bu hadislerden şöyle bir sonuç çıkarabiliriz: Bizim için sünnet olan şey her gün Allah’a yetmiş veya yüz defa tövbe ve istiğfarda bulunmak olmayıp bilemediğimiz istem dışı hatalarımızdan dolayı bir kul olarak Allah ile olan bağımızı devamlı yenilemek için de olsa her gün çokça tövbe ve istiğfarda bulunmaktır.

Ele aldığımız iki rivayet örneğinde görüldüğü gibi, hadis metinlerinde kinaye üslubunun varlığı inkâr edilemez. Kinaye üslubu ile ifade edilen lafızları hakiki anlamda yorumlamanın sünnet anlayışımızda ciddi farklılıklara yol açması muhtemeldir.

## SONUÇ

Hadislerin anlaşılması ve yorumlanması sürecinde onlardaki edebi üslupları dikkate almak elzemdir. Bunun için Arap dili ve belâğatını iyi bilmek gerekmektedir. Dolaylı anlatımda kullanılan edebi üsluplardan biri de kinaye sanatıdır. Bu edebi üslubun kullanıldığı alanlardan biri de kesret ve mübalağa ifadeleridir. Bu bağlamda hadis metinlerinde geçen sayısal ifadelerin anlaşılmasındaki kullanım özelliklerine dikkat etmek bir gerekliliktir.

Kinaye kabilinden çokluk bildiren yetmiş, yüz, yedi yüz gibi sayıları ihtiva eden hadis metinlerindeki bu sayısal ifadeler, anlatılmak istenen konunun önemini daha iyi kavranması amacıyla yöneliktir. Bu gibi hadis metinlerinden isinbatta bulunulurken, hüküm sayı üzerine bina edilmemelidir.

118 Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Bari Şerhu Sahihî'l-Buharî*, (thk. Abdulaziz b. Abdilâh b. Baz ve Muhammed Fuâd Abdülbaki), I- XIII +Fihrist, Daru's-Selâm ve Daru'l-Feyha, Dımaşk, 2000, XI, 121-122; es-Sindî, *age.*, IV, 48.

119 Şerif Radî, *el-Mecazat en-Nebeviyye*, (306. Rivayet), s.390

Hz. Peygamber'in günlük tövbe ve istiğfarı ile ilgili rivayet metinlerinde geçen yetmiş ve yüz sayıları, kesretten kinaye anlamında kullanılmıştır. Şayet hakiki anlamda algılanır ve lafızcı bir yorumlama yapılırsa, sünnet anlayışımızı hadis metinlerinde geçen sayısal ifadelerin hakiki anlamı üzerine kurmamız gerekecektir ki kanaatimizce bu, hadisin ruhundan ve temel vurgusundan uzaklaşmak demektir.

Hz. Peygamber'in günlük tövbe ve istiğfarı ile ilgili rivayet metinlerinin kinaye üslubu çerçevesinde yorumladığımızda şu sonuçlara varabiliriz:

-Hz. Peygamber büyük günah işlememekle beraber, bazen Allah Taala'nın ikazını gerektirecek derecede sürçme kabilinden de olsa yanılmış olabilir.

-Kişi bilerek veya bilmeyerek işlediği her türlü günahattan dolayı günlük olarak Allah'a çokça istiğfarda bulunmalı ve tövbe etmelidir. Kişinin işlediği günahın haram, tahrimi veya tenzihi mekruh şeklinde bir karşılığı olarak günlük yapacağı tövbe ve istiğfarın zorunluluğu da buna paralel bir şekilde farz, vacip veya sünnet şeklinde bir hüküm gerektirebilir.

-Bu rivayet metinlerinde, Hz. Peygamber bizzat kendisi bir kul olarak Allah'a tövbe ve istiğfarda bulunmuş, bizlere örnek olmuş ve bizleri de bir kul olarak bazı hikmetlere binaen Allah'a tövbe ve istiğfara teşvik etmek istemiştir.

## Bibliyografya

- Abd b. Humeyd, *Müsned*, (thk. Subhî el-Bedri) Mektebetü's-Sünne, Kahire, 1988, Abdulkahir Cürcanî, *Delâilü'l-İcâz fi İlmî'l-Meânî*, (tah. Muhammed el-Tüncî), Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, III. Bsk., Beyrut 1999, s.69.
- Abdulkâhir Cürcanî, *Esrârü'l-Belâğa fi İlmî'l-Beyân*, Dâru'l-Mârifetü, Beyrut 1982.
- Abdullah b. Abdurrahman Darimi, *Sünenü Darimî*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2002.
- Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hatim er-Razî, *Kitabu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, I-IX, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1952.
- Abdülcelil Bilgin, "Hakikat ve Mecaz Bağlamında İngilizce Meallerle İlgili Analitik Bir İnceleme", *SÜİFD* 30, Güz 2010, Konya, 2010, s.120-121.
- Abdülcelil Bilgin, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşeri'nin Keşşafı*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2008.
- Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalanî, *Fethu'l-Barî Şerhu Sahihî'l-Buharî*, (thk. Abdulaziz b. Abdilâh b. Baz ve Muhammed Fuâd Abdulbakî), I- XIII +Fihrist, Daru's-Selâm ve Daru'l-Feyha, Dimaşk, 2000.
- Ahmed b. Hanbel, *Musned*, Beytü'l-Efkar ed-Devliyye, Beyrut 2004.
- Ahmed b. Şu'ayb b. Ali b. Sinan en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, (thk. Salih b. Abdilaziz b. Muhammed) 3. Bsk. Tek cilt (s.2085-2472) Daru's-Selâm, Riyad 2000.
- Ali Carim-Mustafa Emin, *el-Belâğatü'l-Vadiha*, Eda Neşriyat İstanbul, ty.
- Ali Turgut, *Tefsir Usulü ve Kaynakları*, İFAV Yayınları, İstanbul 1991.
- Bedruddin Aynî Mahmud b. Ahmed, *Şerhu Suneni Ebi Dâvud*, I-VI+fihrist, (thk. Abu'l-Münzir Halid b. İbrahim) I.bsk. Mektebu'r-Rüşd, Riyad 1999.

- Bedruddin Ayni, *Umdetü'l-Kâri' fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Mısır ty.
- Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), I-IV Menşuratu Mektebeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1972.
- Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşeri, *Esâsü'l-Belâğa*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.
- Carullah Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzil ve Uyuni'l-Akavil fi Vucuhi't-Te'vil*, I-VI, Daru'l-Mushaf, Kahire, 1977
- Cihat Tunç, "Tövbe Hakkında Bazı Meseleler", *A. Ü.İ. F. Dergisi*, Ankara 1981.
- Diyanet, Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, I-V, DİB Yayınları, Ankara, 2006.
- Ebû 'Abdirrahman Halil b. Ahmed el-Ferahidî, *Kitabu'l-'Ayn*, (thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Semerrâi), I-VIII, Daru'l-Hilal, Beyrut 1988.
- Ebû 'İsa Muhammed b. 'İsa et-Tirmizî, *Camîu't-Tirmizî*, (thk. Salih b. Abdilaziz b. Muhammed b. İbrahim) 3. Bsk. Tek cilt (s.1627-2083) Daru's-Selam, Riyad 2000.
- Ebu Abdillâh Şemsuddin Muhammed b. Ahmedez-Zehabi, *Siyeru 'Alami'n-Nubela*(thk. Şuayb el-Arnâvud) I-XXV, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1990.
- Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâi, *Sünenü Kübra*, (Abdulğaffar Süleyman Bender), I-VI, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef fi'l-Ahadis ve'l-Asâr*, (thk. Saïd Lahham), I-VIII, Daru'l-Fikr, Beyrut 1994.
- Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef*, I-VII, (thk. Kemal Yusuf Hût) Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409,
- Ebû Dâvud et-Tayalisi Süleyman b. Dâvud, *Müsnedü Ebî Dâvud et-Tayâlisî*, Dairetü'l-Me'arif en-Nizamiyye, Haydarabâd 1321.
- Ebû Davûd Süleyman b. Eş'as, *Sunen-u Ebî Dâvud*, (thk. Muhammed Abdulaziz el-Halidi) Tek cilt, I. bsk. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Maturidî, *Te'vilatu Ehli's-Sunne*, I-V, (thk. Fatma Yusuf el-Haymî), I.bsk. Müessesetu'r-Risale, Beyrut 2004.
- Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I-IV, (thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn), (Ofset VII.bsk.) Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1998.
- Ebu Süleyman Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Mea'limu's-Sunen*, (thk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed), I-IV, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.
- Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu Sahîhi Müslim*, I-XVIII, el-Mabaatu'l-Mısriyye, Kahire, ty.
- Ebu'l-Hasen Ali b. Halef İbn Battal, *Şerhu Shihi'l-Buhârî*, (thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim), 3.bsk. I-X, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad ty.
- Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer Darakutni, *Sunenu Darakutni*, (thk.S.Abdullah Haşim Yemani, et-Ta'liku'l-Muğni ile beraber), Daru'l-Mehasin, Medine 1966.
- Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriya İbn Faris, *Mu'cemü Mekayisi'l-Lüğa* (thk. Abdusselam Muhammed Harûn), I-VI, Daru'l-Cil, Beyrut, 1991.
- Ebu't-Tib Muhammed Şemsulhak Azimabadî, *'Avnu'l-Ma'bud Şerhu Sunen-i Ebi Davud*, tek cilt (thk. Raid b. Sabri b. Ebî 'Alfe), Beytü'l-Efkar ed-Devliyye, Amman, ty.
- Ebu'l - A'la el-Mevdudî, *Teşhimu'l-Kur'an*, (çev. Komisyon), I-VII, İstanbul 1986.
- Elmalı'lı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Eser Neşriyat, İstanbul, 1971.
- Ferhat Koca, "Kinaye", Fıkıhta, *DİA*, Ankara, 2002, XXVI.

- Hasan Aktaş, *Edebi Sanatlar*, Konya 2002.
- Hatib Kazvinî Muhammed b. Abdurrahman, *Telhîsu'l-Miftah*, Eser Neş., İstanbul, ty.
- İbn Hacer Askalani, *Tehzîbü't-Tehzîb*, (thk. Sikî Cemil 'Attar), I-X+ I-II fihrist, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1995.
- İbrahim el-Medkûr, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Çağrı y. ty.
- İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, TDV yayınları, Ankara 1983.
- İsmail Durmuş, "Kinaye" *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2002, XXVI.
- İsmail Durmuş, "Meâni" *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2003, XXVIII.
- İsmail Durmuş, "Mecaz" *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2003, XXVIII.
- M.Kaya Bilgegil, *Edebîyat Bilgi ve Teorileri*, II.bsk. Enderun Kitabevi, İstanbul 1989.
- Mecduddin Ebu Saadat b. Muhammed İbnu'l-Esir, *en-Nihaye fi Garibi'l-Hadis ve'l-Eser*, I-V, Daru İhyau Kütübî'l-Arabi, (thk. Tahir Ahmed Zavi, M. Muhammed et-Tannahî), Kahire, ty..
- Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV, Ankara 1997.
- Muhammed b. Abdulhadî Sindî, *Haşiyetü's-Sindî ala Sahihî'l-Buharî*, I-IV, Daru'l-Fikr ty.
- Muhammed b. Ali Tehâvenî, *Keşşâfû İstilahâtî'l-Fünûni ve'l-Ulûm*, I-II, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984.
- Muhammed b. İsmail el-Buharî, *el-Edebü'l-Müfred*, Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, (thk. Muhammed Fuâd Abdulkaki), Beyrut, 1989,
- Muhammed b. İsmail el-Buharî, *Sahihu'l-Buhari*, (thk. Salih b. Abdilaziz b. Muhammed) 3. Bsk. Tek cilt (s. 1-670) Daru's-Selam, Riyad 2000.
- Muhammed b. Mukrim İbnu Manzur, *Lisanu'l-Arab*, I-XV, I. bsk. Daru Sadr, Beyrut, ty.
- Muhammed b. Yezid İbn Mace el-Kazvini, *Sunenu İbn Mace*, (thk. Salih b. Abdilaziz b. Muhammed b. İbrahim) 3. Bsk. Tek cilt (s.2485-2754) Daru's-Selam, Riyad 2000.
- Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakatu'l-Kubra*, I-VIII, Daru's-Sadr, Beyrut, ty.
- Mustafa Çağrı, "Hakikat" *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1999.
- Müslim b. Haccac b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, (thk. Salih b. Abdilaziz b. Muhammed) 3. Bsk. Tek cilt (s.671-1218) Daru's-Selam, Riyad 2000.
- Nusrettin Bolelli, *Belağat Beyan-Me'ani-Bedi' İlimleri Arap Edebîyatı*, İFAV Yayınları, 6.bsk. İstanbul 2011.
- Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, (thk. M. Seyyid Kilanî), Beyrut, ty.
- Ramazan Kazan, *Edebi Üslûp Açısından Hadis Metinleri*, (Basılmamış doktora tezi) S.Demirel Ü. S.B.E., Isparta 2005.
- Sa'duddin Teftazânî, *Muhtasaru'l-Meânî*, Eser Kitapevi, İstanbul, 1960.
- Tâhiru'l-Mevlevî (Tahir Olgun), *Edebîyat Lügatı*, (Haz. K. Edip Kürkçüoğlu), Enderun Kitabevi, İstanbul, 1973.
- Yavuz Köktaş, "Hadislerin Anlaşılmasında Mecaz Bilgisi: eş-Şerif er-Radî ve el-Mecazatü'n-Nebeviyye", *EKEV Akademi Dergisi c. III sy. 2 (Güz 2001)*,s. 175-189.
- Zeynüddin Abdurraûf el-Münavî, *et-Teyşir bi Şerhi'l-Camii's-Sağîr*, I-II, 3. Bsk. Mektebetü'l-İmami's-Şafii, Riyad, 1988.





## MELAYÊ CİZİRÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE HAKİKAT VE MECAZ'IN ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK BOYUTU

M. Nesim DORU\*

### ÖZET

17. yüzyıl İslam düşüncesinin önemli mutasavvıflarından olan Melayê Cizîrî, vahdetü'l-vücut teorisinin bir takipçisidir. Onun düşüncesine göre hakikat, varlığın mutlak hali iken, mecaz ise, mutlak varlığın belirlenimleridir. Mecazlar dünyası veya somut nesnelere konsepti, hakikat karşısında ontolojik bir statüye sahip değildir. Ama epistemolojik açıdan mecazlar, hakikate giden yoldaki işaretler ve sembollerdir. Başka bir ifadeyle mecazlar olmadan hakikat idrak edilemez. Bu çalışmanın konusu hakikat ve mecaz konusunda Cizîrî'nin görüşünü analiz etmektir. Bu çerçevede onun hakikat ve mecaz hakkındaki görüşü tasavvuf felsefesinin meseleleri ışığında ele alınacaktır.

**Anahtar Kavramlar:** Melayê Cizîrî, Tasavvuf, Hakikat, Mecaz, Varlık, Ontoloji, Epistemoloji

### THE ONTOLOGICAL AND EPISTEMOLOGICAL DIMENSION OF TRUTH (HAQİQA) AND METAPHOR (MAJAZ) IN MALAYE JAZIRI'S THOUGHT ABSTRACT

Melayê Cizîrî, one of the important sûfî thinkers of Islamic thought in the seventeenth century, is a follower to wahdat al-wujûd theory. In his opinion the actually is the status of absolute existence, the metaphor is the determination or viewof absolute existence. The world of metaphors or the concept of concrete objects is hasn't any status corresponding to absolute existence. But in epistemological point, metaphors are signs and symbols on the way to truth. In other words truth can not be conceived without metaphors. The topic of this study is the analysis of thought of Cizîrî on truth and metaphor. In this context his thought about truth and metaphor will be discussed in the light of issues of philosophy of tasawwuf.

**Key Words:** Malaye Jaziri, Tasawwuf, Truth, Metaphor, Existence, Ontology, Epistemology

### Giriş

Esas adı Molla Ahmed el-Cezerî olan ama daha çok Melayê Cizîrî (Cizreli Molla) veya kısaca Mela olarak bilinen meşhur Kürt mutasavvıfı, doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmese de, 16. yüzyılın sonları ve 17. yüzyılın ortaları arasında (ağırlıklı görüş 1570-1640 tarihleri arası şeklindedir) yaşamıştır. Mela'nın yaşadığı dönem, Cizre'de Azîzân beyliğinin hüküm sürdüğü bir döneme denk gelmesi açısından önem arz etmektedir. Söz konusu dönemde Azîzân Mirleri tarafından finanse edilen medreseler sayesinde Cizre,

\* Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fak. Felsefe Böl.

bölgede ilim ve irfan merkezi olmuş ve bu sayede birçok önemli âlim, düşünür, edip ve şair yetişmiştir. Cizre'nin entelektüel muhitinde yetişen ilim ve irfan sahibi insanlar arasında Melayê Cizîrî'nin yanı sıra Feqiyê Teyran ve Ehmedê Xanî'nin isimleri özellikle zikredilebilir.<sup>1</sup>

Melayê Cizîrî'nin bugün elimizde bulunan ve *Diwan* adını taşıyan eserinin dışında başka eserler yazıp yazmadığı ile ilgili bilgilere sahip değiliz. *Diwan* adlı eserinde klasik şark divanlarında bulunan kaside, gazel, terkipler, rubai, methiye ve müşara'a gibi edebi türlerin hepsini işlemiştir. Onun eserinin en önemli özelliği; vahdet, kesret, aşk, marifet ve tecelli gibi tasavvuf edebiyatının ve felsefesinin vazgeçilmez konularını ele almakla beraber çoğunlukla bir edebi türün sınırlarını aşan tematik unsurlara yer vermiş olmasıdır. Mela'nın divanını okuyan bir kimse, karşısında sûfi-filozof ve şair kimliği ile varlık, bilgi ve aşk konularında konuşan birini görebilir. Bu sebeple Mela'nın eserinin diğer birçok divandan bu yönüyle ayrılan mümtaz bir yeri olduğu söylenebilir.

Mela'nın divanında şark edebiyatının öncü isimleri olan Hafız-ı Şirâzî (öl.1390?) ve Sa'dî (öl.1292?) ile beraber tasavvuf ve felsefenin önemli simalarına ya doğrudan ya da dolaylı biçimde göndermeler bulunmaktadır. Doğrudan isim zikrederek mevzu bahis ettiği sûfiler arasında Ma'ruf-i Kerhî (öl.815), Hallâc-ı Mansûr (öl.922) ve Mollâ Câmî (öl.1492)'nin isimleri ile bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak bahsettiği İbn Sînâ (öl.1037) veya ismen zikretmemekle beraber görüşlerinden etkilendiği Sühreverdi (öl.1191) ve İbn Arabî (öl.1239)'nin isimleri ön plana çıkmaktadır. Bu isimlerden yola çıkılarak Mela'nın İslam düşünce ekolleri olan felsefe, İsrakilik ama özellikle tasavvuf felsefesine aşına olduğu söylenebilir.<sup>2</sup>

Mela'nın divanı, edebî kıymet bakımından Kürt dilinin *opus magnumu* olarak kabul edilebilir. Başka bir ifadeyle divanın ilmi ve edebî düzeyi Hafız-ı Şirazî, İbn Fariz ve Fuzûlî'nin divanları mesabesinde.<sup>3</sup>

Mela'nın divanında özellikle tasavvuf felsefesinin tematik unsurları göze çarpmaktadır. Mela'nın hemen hemen bütün ifadelerinin, varlık ve varlığın zuhur ve tecelli etmesi meselesine yoğunlaştığı, aşk ve marifet konularının da bu çerçevede işlendiği görülebilir. İkinci olarak Mela'nın hem ontolojik hem de epistemolojik anlamda aşk konusuna ayrı bir önem verdiği ve bu sahada önemli çabalar sarf ettiği de bir gerçektir. Böylelikle Mela, *Aşk Şairi* olmayı hak eden bir performans sergilemiştir. Mela'nın hem varlık hem de aşk konusunu işlerken uzak durmadığı en önemli konuların başında şüphesiz

- 1 Zülküf Ergün, *Di Peydabûna Edebiyata Kurdî ya lı Cizîra Botan de Karîgeriya Bajarvanîyê*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, *Türkiyede Yaşayan Diller Enstitüsü*, Mardin, 2012, s.84
- 2 M. Nesim Doru, "Tasavvuf Felsefesinin Meseleleri Işığında Melayê Cizîrî'nin Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre (Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri)*, İstanbul, 2012, s.342-3
- 3 Mela'nın hayatı, divanı ve ilmi kişiliği için bkz: M. Nesim Doru, *Melayê Cizîrî Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri*, Nübihar Yay, İstanbul 2012, s.13-38

hakikat ve mecaz konuları gelmektedir. Onun bu husustaki ifadeleri tasavvuf felsefesinin çerçevesi içinde değerlendirildiğinde Mela'nın teorik derinliği anlaşılabilir olacaktır. Bundan dolayı hakikat ve mecaz konusunda tasavvuf felsefesinin genel çerçevesini ortaya koymaya ve buna bağlı olarak Mela'nın görüşlerini analiz etmeye çalışacağız.

### 1. Tasavvuf Felsefesinde Hakikat ve Mecaz

Tasavvuf felsefesinin en önemli konusu, kuşkusuz varlık konusudur. Bu çerçevede tasavvuf felsefesinde klasik İslam düşünce ekolleri olan felsefe, kelam ve usul-i fıkıh epistemolojilerinden farklı bir epistemoloji geliştirilmiştir. Bilginin duyu ve akıl kaynaklarından farklı olarak mistik-tecrübî kaynağı esas alan tasavvuf felsefesi, varlığı (vücûd) esas almış ve dış dünyada mevcut varlığı (mavcûd) vücudun mahiyetleri olarak kabul etmiştir. Buna göre vücûd esas ve hakikat iken, mevcûd vücûd'a artık olup kendi başına bir hakikat olmayan bir mahiyetler boyutudur. Böylelikle dış dünyada mevcut somut varlıklar dünyası gerçek varlığa nispetle rüya, vehim ve hayal âlemi olarak görülmüştür. Sûfî düşüncenin bu görüşünün en önemli dayanaklarından biri, *"bütûn insanlar (bu âlemde) uykudadır, ancak öldüklerinde uyanırlar"* şeklinde rivayet edilen bir hadistir. Buna göre, dış dünyada duyu ve akılla idrak edilen nesnelere kendi başlarına bir hakikatleri yoktur ve hakikatin ancak dış dünyanın vehmî ve hayalî olan varlıklarından sıyrıldığı zaman elde edilebilir olduğu düşüncesi tasavvuf felsefesinin temel yaklaşımını özetlemektedir.

Tasavvuf felsefesinin hakikat yaklaşımı bu şekilde ortaya konulduğunda dış dünyada somut varlıklar düzleminin gerçekliği sorunu ortaya çıkar. Dış dünyada duyu ve aklımızla algıladığımız nesnelere tamamen hayal ve vehim ise eğer, insanın dış dünyanın nesnelere takdir etmesi ve değerlendirmesi nasıl mümkün olacaktır? Tasavvuf felsefesi bu sorunu, varlığın biri hakikat diğeri mecaz olan görünüşleri yoluyla aşmaya çalışmıştır. Buna göre dış dünya bir rüya ve hayal olmakla beraber tamamen bir vehim de değildir. Çünkü somut nesnelere dünyası mutlak hakikatin özel bir tezahürü ve tecelisi olarak mecazlar ve semboller örgüsü içindedir. Onlar bir zuhur ve tecelli olarak gerçeklerdir ama öte yandan hakikatin ya da gerçek âlemin bizzat kendisi de değildir. Böylelikle mecazlar dünyası hakikat karşısında hem özdeşlik hem de başkalık özelliğine sahip olarak vardır. Bu şekilde izah edildiğinde tasavvuf felsefesinin düşünürlerinin hakikat ve mecaz ayırımı bağlamında dış dünya ile ilgili yorumları Platon'un idealarından farklılaşır. Tasavvuf felsefesinin varlık görüşü, yani vahdetü'l-vücûd teorisi, varlığı özünde bir ama fenomenal olarak çok kabul ederek, nev-i şahsına münhasır bir teori olma özelliği taşıyarak ne Platon'un ideaları ile ne de katı monizm veya gnostik kültürlerdeki hülul ile ifade edilebilir. Vahdetü'l-Vücûd, mutlak varlığın veya birliğin çeşitli açılım süreçlerinden geçerek insan zihnine çokluk olarak görüldüğü görüşünü tazammun eder.

Tasavvuf felsefesine göre bilen bir özne olarak sūfî idraki, birlik ve çokluk ikilemini ya da hakikat ve mecaz görünümelerini özel mistik tecrübelerle idrak edebilir. Sūfî, akıl ve duyu yüklerinden sıyrılmak suretiyle dış dünyadaki somut varlıkların remizlerinin veya sembolik değerinin ardındaki hakikati görmesi suretiyle bir hakikat tecrübesi yaşar. Bu durum sūfî epistemolojide *fena* olarak isimlendirilir. Eşyayı mecazlar olarak ve eşyanın ardındaki hakikati görmek olarak bu tecrübenin sonucunda elde edilen bu özel bilgi; *şühûd*, *zevk*, *huzur*, *işrâk*, *basiret* ve *marîfet* gibi çeşitli isimler alır. Fena mertebesinde elde edilen bu bilgi ile tekrar çokluk dünyasına dönen sūfî, bilen bir özne olarak artık iki göz sahibi (zül'l-'ayneyn)'dir. Sağ gözüyle varlıkta vahdeti, sol gözüyle de kesreti görür. Böylece vahdet ve kesret birbirine mukabil iki otonomik varlık alanı değil, aynı hakikatin iki veçhesi olur. İbn Arabî'nin ifadesiyle, varlık hem Hak hem de halk olup, Hak da halk da aynı hakikatin iki veçhesidir.<sup>4</sup> Bu da tasavvuf epistemolojisinde *beka* olarak isimlendirilir.

Tasavvuf felsefesinde varlığın bu özelliğini anlamak ve yorumlamak için şart olan fena mertebesi, aslında metafizik açıdan bir 'hiçlik' mertebesidir. Çünkü bilen özne olarak sūfî, bu mertebede dış dünyanın mecazlarından sıyrıldığı gibi kendi varlığından da sıyrılmaktadır. Dolayısıyla bu mertebede özne yoktur. Öznenin olmadığı bir yerde nesneden de bahsedilemez. Bu mertebe, metafizik açıdan bir hiçlik olmakla beraber tasavvuf felsefesinde olumsuz bir çağrışımında bulunduğu için adına '*tevhid/birleme*' veya '*vahdet/birlik*' denilmiştir. Tevhid, çoklu nesnelere dünyasını bir olarak görmek olup, zihnin tefekkürde yoğunlaşmasını da ifade eder. Böylece tevhid veya vahdet, tasavvuf felsefesinin metafiziğini en iyi tanımlayan kavramlar olarak önem arz etmektedir ki, Mela'nın da düşüncelerinin en önemli kaynağı bu teoridir.<sup>5</sup>

## 2. Melayê Cizîr'i'nin Varlık Görüşünde Hakikat ve Mecaz

Mela, tasavvuf felsefesinin ve özellikle İbn Arabî'nin vahdetül-vücûd görüşünün sadık bir takipçisi olarak, tasavvuf metafiziğinin ve buna bağlı olarak sūfî kozmolojinin temel esaslarına bağlı kalmış bir düşünürdür. Onun düşüncesinde varlık, mutlak halinden ya da henüz belirlenmemiş ve herhangi bir taayyün göstermemiş durumundan varoluş âlemine çeşitli süreçlerden geçmek suretiyle zuhur ve tecelli etmiştir. Başka bir ifadeyle varlık, birlik halinden çokluk haline geçerek görünür olmuştur. Henüz birlik halindeyken varlık için herhangi bir surette bir nitelik, kayıt ve belirlenim söz konusu değildir. Bilindiği gibi İbn Arabî varlığın bu durumuna *a'ma* yani *körlük* boyutu adını vermişti.<sup>6</sup> Mela ise varlığın bu boyutuna *sermediyyet* veya *samediyet* adını vermektedir. Mela'nın varlık görüşünde varlığın bu boyutu gerçek ve hakiki olandır. Hatta varlığın tecelli ettiği ve sūfî literatürde ilk taayyün olan

4 İbn Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, s.56

5 Tasavvuf felsefesinde varlık düşüncesi için bkz: Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev: İbrahim Kalın, İnsan Yay., İst., 2003, s.15-38; a.mlf., *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahatar Kavramlar*, çev: Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İst., 1998, s.21-43

6 İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, el-Mektebetü'l-Arabiye, Kahire, 1985, c.2, s.350

akıl ve ikinci taayyün olan varlığın isimleri olan *ehadiyyet* ve *vâhidiyyet* boyutları da<sup>7</sup>, sermediyet söz konusu olduğunda yokturlar. Bütün varlıklar, varoluşlarını mutlak olan bu sermediyet boyutundan alırlar. Mela'ya göre sermediyet boyutu söz konusu olduğunda ezel ve ebed, ehad ve vâhid arasında herhangi bir fark olmayıp sadece mutlak varlık vardır. Mela'nın mutlak varlıkla ilgili bu görüşleri şu dizelerde dile gelmiştir:

***Di qidem da ezel û 'eynê ebed herdu yek in  
Sermediyet we dixwazit ne ezel bit ne ebed  
Ferq e wahid ji ehed lê di meqamê semedî  
Bi heqîqet ku yek in herdu çî wahid û çî ehed***

*Ezel ve ebed aynı şeydir kıdemiyette  
Çünkü ezel ve ebed farkı yok sermediyette  
Gerçi sözcüklerde farklıdır "vahid" ile "ehad"  
Lakin gerçekte yoktur farkları birleştirir onları "samed"<sup>8</sup>*

Mela, sermediyet boyutundaki varlığı ayrıca *nur*, *güzellik tuğrası* ve *cömertlik denizi* gibi ifadelerle isimlendirmiştir.<sup>9</sup> Ona göre bu boyuttan ilk olarak taayyün eden varlık sermediyet boyutundaki mutlak zatın isim ve sıfatlarını kendinde toplayan ve sufi literatürde *hakikat-i muhammediyye* olarak ifade edilen akıl boyutu veya Mela'nın isimlendirmesi ile *ilmîyye* boyutudur.<sup>10</sup> Mela, bu boyuta *Nur-u Ahmedî*<sup>11</sup> adını da vermiştir. Bu boyutta tüm varlıkların sabit arketipleri bulunur. Varoluş âlemindeki varlıklar, varoluşlarını bu sabit arketipler olan tanrısal isim ve sıfatlardan alırlar. Böylece ilk taayyünde isim ve sıfatlarla tecelli eden varlık, daha sonra ruh ve misal âlemi ile tecelli etmiş<sup>12</sup> ve nihayet son olarak fenomenler dünyasında somut çoklu eşya şeklinde mevcudat âlemini meydana getirmiştir. Mela'ya göre tüm fenomenler âlemi, mutlak varlığın bir görüntüsü ve tecellisi olarak kabul edilmelidir. Mutlak varlık, bir ve belirlenmemiş halinden çoklu eşya şeklinde görünür olmuştur. Mela'nın düşüncesinde somut nesnelere dünyası, bu haliyle güzellik ve nur olan mutlak varlığın görünüşleri olup, her biri tanrısal hakikati ifade eden birer güzellik ve nur hüzmeleridirler. Bu haliyle mecazlar âlemi denilen somut nesnelere dünyası Mela'nın felsefesinde mutlak varlığın işaretleri, remizleri ve sembolleri olarak değerlendirilmiştir. Mela, bu düşüncesini şu veciz beyitlerinde ifade etmiştir:

***Ew latê husn û 'eynê nûr sûret bi sûret tèn zuhûr  
Însan û perî wildan û hûr cî cî di wan da cilwe da***

*O güzel ve nurdan sevgili tecelli edip görünür değişik şekillerde  
İnsan, peri, vildan ve hurilerde görünür türlü cilvelerle<sup>13</sup>*

7 Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s.65

8 Mela Ahmedê Cızîrî, *Dîwan*, çev: Osman Tunç, Nubihar Yay., İst., 2009, s.278-9

9 Mela Ahmedê Cızîrî, *Dîwan*, s.26-7, 40-1

10 Mela Ahmedê Cızîrî, *Dîwan*, s.32-3

11 Mela Ahmedê Cızîrî, *Dîwan*, s.36-7

12 Mela Ahmedê Cızîrî, *Dîwan*, s.38-9

13 Mela Ahmedê Cızîrî, *Dîwan*, s.40-1

***Her hey'et û her cismeki her ferd û new' û qismeki  
Rûh wi di destê ismekî mayî di qebze'w pence da***

*Varlıkların her bir nevi, her bir ferdi, her bir kısım ve heyeti  
Allah'ın güzel isimlerinden birinin idaresi ve hükmü altındadır<sup>14</sup>*

Mela'nın düşüncesinde, varlığın dikey boyutta yukarıdan aşağıya doğru nuru, ışığı ve yetkinliği gitgide azalarak yokluğa ve karanlığa doğru giden bir varlık tasavvuru söz konusu değildir. Mela'nın varlık tasavvuru yukarıdan aşağıya doğru inen ve aşağıdan yukarıya doğru çıkan bir döngüsellik ile ifade edilebilir. Dolayısıyla, varlığın başlangıcında mutlak varlık olduğu gibi sonunda da yine mutlak varlık vardır. Bu döngüsellik veya iniş çıkışın tam ortasında insan bulunur. Mela'nın varlık tasavvurunda insan, tanrısal boyutun şehâdet âleminde yani fenomenler dünyasında zuhur etmiş şeklidir. Ona göre insan, lâhût âleminin nâsût âlemindeki temsilidir. Bu sebeple insan, tanrısal nurun tecelli ettiği en önemli varlık konumundadır. Mela'nın düşüncesinde insan hazreti, mutlak varlığın yukarıdan aşağıya olan seyrinde en mükemmel görünümü ve varoluş âleminin mutlak varlık âlemine tekrar yükselme sürecinin başladığı yer olması ile önemli bir konumdadır. Mela, insan hazreti ile ilgili düşüncelerini şu beyitlerde dile getirmiştir:

***Cewheré 'alî ye 'unsur me Mela  
Bilheqîqet ne ji xwar ustûqus in***

*Çok yüce unsurdandır varlık cevherimiz Mela  
Doğrusu, süfli ve aşağı bir unsur değiliz biz<sup>15</sup>*

***Sultan ji bala hate xwar lahût bi nasûtê veşar  
Peyweste bû nuqta medar dewra 'urûcê ger we da***

*Yücelerden indi sultan olan insan, böylece lâhutu gizledi nâsût  
Âlemin merkezi oldu daima, böyle başladı yükseliş deveranı<sup>16</sup>*

Mela'nın varlık görüşünde hakikat, mutlak varlıktır. Mutlak hakikatin dış dünyada görünümü ise, bu hakikatin tezahür ve tecelli etmiş halidir. Böylelikle varlık, mutlak ve belirlenimsiz halinden mukayyed ve somut haline intikal etmiştir. Başka bir ifade ile bir olan çok olmuştur. O halde bu çokluk âlemi ontolojik statü bakımından nasıl okunmalıdır? Hakikat bu çoklukta mıdır? Yoksa çokluğun arkasındaki birlikte midir? Eğer çoklukta ise, bu nasıl idrak edilecektir? Eğer çokluğun arkasındaki birlikte ise, sūfî idrak, bu sırrı nasıl çözecektir? Tasavvuf felsefesinin varlık tasavvuru ile ilgili temel sorular, tüm sūfî düşünürlerde olduğu gibi, Mela'nın da ilgi alanına girmiştir. Mela'nın, varlığın birlik ve çokluk şekilleri arasında nasıl bir yöntem takip ettiğini ve tercihini hangi istikamette şekillendirdiğini ortaya koymak için onun mutlak varlık karşısında somut nesnelere dünyasındaki fenomenlere nasıl bir

14 Mela Ahmedé Cizîrî, *Dîwan*, s.46-7

15 Mela Ahmedé Cizîrî, *Dîwan*, s.98-9

16 Mela Ahmedé Cizîrî, *Dîwan*, s.46-7

değer attettiğini ortaya koymak gerekir. Başka bir ifadeyle, onun mutlak varlığın ve hakikatin, tezahür ve tecellileri olarak gördüğü dış gerçekliğe nasıl bir ontolojik statü takdir ettiğini analiz etmek ve ayrıca epistemolojik olarak kesret dünyasını nasıl değerlendirdiğini ortaya koymak gerekir.

### 3. Melayê Cizîrî'de Hakikat ve Mecazın Ontolojik Boyutu

Melayê Cizîrî'nin düşüncesinde hakikat, varlığın mutlak ve belirlenmiş halidir. Dış dünyadaki nesnelere ise, bu hakikatin tecelli ve zuhûr etmiş görünümüdür. O halde varoluş âlemindeki eşyanın aslı birdir. Bize çokluk şeklinde görünen varlık, çokluk olmadan önce asli haliyle birliğe sahiptir. Dolayısıyla görünürde eşyanın çoklu yapısı fenomenal olarak çok olsa da ilkesel ve reel olarak birdir. Varlık esas alındığında, varlığa yüklenen tüm fenomenal varlıklar, bu varlığın yüklemi mesabesinde. Asıl olan varlık olup onun ontolojik hakikatidir (asâletü'l-vücûd). Diğer tüm belirlenimler varlığın mahiyetleri ve yüklemeleridir. Böylelikle varlık bize çok ve birbirinden farklı görünse de özünde birdir. Örneğin beden ve ruh birbirinden farklı varlıklar şeklinde görünse de, hakikatte varlığın iki veçhesidir. Mela bu düşüncesini şu beyitlerde ifade etmiştir:

**E'raz û 'eyn û cevheran wahid ji esl û mesderan  
Te'sirê bexşê mezheran sed rengî herf û sixe da**

*A'raz, a'yan ve cevherlerin kaynağı birdir aslında  
Lakin yüzlerce şekil, harf ve kalıp vermiş Halık Teâlâ onlara<sup>17</sup>*

**'Alim in em vê dizanîn cism e ew em rûh û can in  
Get ji hev batîn xwiya nîn ger çi zahîr ew cuda ye**

*Biz bu gerçeği biliriz; o bir beden biz ise onun ruhu ve canıdır  
Hakikatte bunlar birdir görünürde ayrı olsa da<sup>18</sup>*

Mela'ya göre, mutlak varlık ve görünüşleri arasındaki ilişki, suret ve ayınadaki görünümü arasındaki ilişki gibidir. Suretin ayınadaki görüntüsü nasıl ki suretin bizzat kendisi değilse, aynı şekilde varoluş âlemi ya da fenomenler dünyası da, mutlak varlığın bizzat kendisi değildir. Dolayısıyla ontolojik statü bakımından varoluş âlemi, hakikat karşısında bir mecaz olarak bir gerçekliğe sahip değildir.

Mela'ya göre eşya, tanrısal isim ve sıfatların bir aynasıdır. İsim ve sıfatların kaynağı ise, tanrısal zat olup, özünde bir olan hakikattir. Varoluş âlemi, bu hakikatin bir gölgesi veya görünümü olmasıyla gerçektir. Ancak varoluş âlemi, mutlak varlık karşısında herhangi bir varlık sahibi değildir. Varoluş âleminin ontolojik statüsü mutlak varlık karşısında hiçliktir. Mela, varoluş âleminin mutlak varlık âleminin bir gölgesi ve hayali mesabesinde olduğunu açıkça ifade etmiştir. Dolayısıyla mutlak varlık karşısında varoluş âlemi,

17 Mela Ahmedê Cizîrî, *Diwan*, s.34-5

18 Mela Ahmedê Cizîrî, *Diwan*, s.118-9

kendinde bir varlık değil, varlığını borçlu olduğu kaynağın bir tezahürüdür. Mela bu düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir:

**Pehnîya vê çerx û dolabê dine**  
**Nisbeta erbabê 'urfanê xelet**

*Bu sonsuz feza, bu dönüp duran evren çarkı  
Bir hayaldir aslında irfan ehlinin nazarında<sup>19</sup>*

**Ev hûr û perîçehre but û latê cemalê**  
**Der sûretê tehqîqi Mela 'eynê mecaz in**

*Güzelliğin birer putları olan bu hurilerle peri yüzlüler  
Gerçekte hakikat değil Mela tamamıyla mecazdır<sup>20</sup>*

**Ev şıkl û suret sewwirîn esl in li bala zeyyinîn**  
**Nisbet bi wan em saye yîn tertîbê Xellaqî we da**  
**'Alem bi alem ew neseq bû ayine esmaê Heq**  
**Nûra tecellaya teteq 'eks û xîyalek sade da**

*Pertew ji 'eynê nûrekî tèn tèn tecella tûrekî  
Ew ser didit yek fûrekî lew çendi leb leb qetre da*

**Ew şahidên bêri ji 'eyb her silwe lê dayî di xeyb**  
**Vê 'alemê ew tene cejb dîsa li ha ew cilwe da**

*Bu şekil ve suretlerin aslı tezyin edilmiş yüce bir makamda  
Onlara nispetle birer gölgeyiz biz, Allah'ın takdir ve tertibinde  
Bu tarz ile bütün âlem ayna oldu Hakk'ın isimlerine  
Varlıkla tecelli eden nur, aksedip göründü hayal suretinde*

*İşğımız aynı nurdan, tecellimiz aynı Tur'dan  
Kaynayan bir kazan olur sonunda damla damla sızar durur*

*Gaipten nur tecelli etmiş ayıplardan beri olan güzellere  
Varlık sahasına gelen o nurdur görünür bu âlemde yine<sup>21</sup>*

Mela, benimsediği vahdetü'l-vücûd görüşünün doğal bir sonucu olarak, kesret âlemini olduğu ve görüldüğü şekliyle gerçek kabul etmemiştir. Ona göre hakikat, varoluş âlemindeki çoklu eşyanın ardındaki birliktir. Bu birlik, ontolojik olarak tüm varoluş âlemini içine alır ve fenomenlerin tanrısal zatın dışında bir statüsü olmadığını tazammun eder. Bu sebeple Mela, çokluk âlemini bir hayal olarak görmüş ve tüm ontolojik statüleri tanrısal zata vermiştir. Onun şu beyiti, bu düşüncesini açıkça ifade etmektedir:

*Huwe'l-Euwel huwe'l-Axir huwe'z-Zahir huwe'l-Batin*  
**Huwe'l-Me'bûdu we'l-Meşhûdu fî kulli'l-huwiyatî**  
*Evvel odur, ahir odur, zahir odur, batın odur*  
*Mabud odur, meşhud odur bütün hüviyetimde<sup>22</sup>*

19 Mela Ahmedê Cizîrî, *Diwan*, s.88-90

20 Mela Ahmedê Cizîrî, *Diwan*, s.376-7

21 Mela Ahmedê Cizîrî, *Diwan*, s.28-9

22 Mela Ahmedê Cizîrî, *Diwan*, s.144-5



#### 4. Melayê Cizîrî'de Hakikat ve Mecazın Epistemolojik Boyutu

Ontolojik boyutta mutlak varlık karşısında otonomik bir statüsü olmayan fenomenler dünyasının sûfi idrak karşısındaki konumu sûfi tecrübenin merhaleleri ile değer kazanır. Buna göre sûfi idrak (salık), varoluş âlemini mecazlar olarak görür ve bu mecazlar üzerinden hakikat algısına sahip olur. Böylece mutlak karşısında ontolojik bir hiçlik konumunda olan mecazlar dünyası, sûfinin idrakinde bir gerçekliğe sahip olur. Çünkü mecazlar konsepti olan dış dünyadaki varlıklar, mutlak hakikatin tezahürleri ve tecellileridirler. Görüntünün suretten ve gölgenin cisimden ayrı olmaması gibi, tecelliler dünyası da mutlak varlıktan ayrı değildir. Sûfi, mecazlar dünyasının varlıkları üzerinden mutlak hakikatin varlığına ulaşır. Mela'nın en çok üzerinde durduğu hususlardan biri olan bu konu hakkında onun genel kanaati şu şekilde ifade edilebilir: Mecazlar dünyası, hakikat dünyasının bir tılsımı ve tecellisidir. Bu sebeple gerçektir. Ama mecazlardaki çokluk, geçici, arzi ve aldattıcıdır. Bu sebeple, Mela, mecazları gerçeklik ve mutlak gerçekliğe giden bir yol olarak görmüştür. Başka bir ifadeyle, mecaz olmadan hakikat anlaşılmaz. Bu, mecazlar konseptinin ontolojik hiçliği karşısında epistemolojik varlığıdır. Mela, mecazların hakikate götüren bir aşama olduğunu şu beyitlerinde ifade etmiştir:

**Lami 'a husn û cemalê dê ji 'ilmê bête 'eyn  
'îşqi da jê hilbitin ki dî heqîqet bê mecaz**

*Hüsn ü cemalin parıltısı ilimle ayan olur ancak  
Alevlerin aşk ateşi, mecazla anlaşılır hakikatin manası<sup>23</sup>*

**Neqşê mecaz tilism e mezher ji reng mir'atê  
Sûret li bal me ism e me'na bi tecella tê**

*Bir tılsımdır mecazi nakış, aynanın rengidir mazharı  
İsimden ibarettir suret, tecelli ile anlaşılır mana<sup>24</sup>*

Sûfi idrak, mecazdan hakikate geçmek için, tasavvufun özel bir tecrübesi olan *fena* mertebesine erişmelidir. Fena mertebesi, mecazlar dünyasını aşır, mutlak birliği ve hakikati tecrübe etmektir. Fena, sûfi idrakin mutlak varlık karşısında bir özne olmaktan çıkıp nesne haline gelmesidir. Böylece sûfi, epistemik bir yok oluşla kendisi dâhil tüm fenomenleri mutlak varlığa teslim eder. Burada artık, mutlak varlığın belirlenimsizlik hali vardır. Mela, buna *vahdet-i mutlak* veya *vahdet-i surf* adlarını verir.<sup>25</sup>

Sûfi idrakin fena makamına ulaşması için gerekli olan şey, tasavvufun önemli kognitif süreçleri olan *marifet* ve *aşk*'tır. Sûfi, bu tecrübeyi duyu ve akıl güçleri ile elde edemez. Çünkü duyu ve akıl, hakikate giden yolda bir araç olmak şöyle dursun, bir engel olmaktan başka şeyler değildir. Marifet,

23 Mela Ahmedê Cizîrî, *Diwan*, s.302-3

24 Mela Ahmedê Cizîrî, *Diwan*, s.490-1

25 Mela Ahmedê Cizîrî, *Diwan*, s.218-9 ve 230-1

hakikatin bir nesne olarak idrak edilmesi değil, hakikati çıplak bir biçimde tecrübe etmek ve o hakikate katılmaktır. Oysa akıl, nesnelere soyutlama yoluyla algılayan ve böylece akledilir olanı nesne yapan bir biliştir. Bu sebeple, yüksek hakikatlerin idraki, akıl yoluyla elde edilemez. Çünkü sûfî epistemolojide söz konusu yüksek hakikatler bir nesne olamazlar. Bu çerçevede her şeyi kuşatan mutlak varlık, nesne değil ancak özne olabilir. Mela, bu sebeple merkezi *kalp* ve sonucu *zevk* olan *marifeti* öne çıkarıp merkezi *akıl* ve sonucu *ilim* olan *rasyonel* bilişi yadırgamıştır. Mela, aklın sınırlılığını ve hakikat karşısındaki aczini şöyle dile getirmiştir:

**Ser bi 'icze didirit quwwetê derrakeê ma  
Recee'l-'eqlu kelîlen we meta qame qe'ed  
Hîret û 'icz e serencami di babê nezerê  
Key bi xaliq nezerê qasirê mexlûqê resed**

*Çekemez sıkletini yüksek idrakimiz tüm bunları anlamada  
Yorgun düşen akıl aciz kalır kalkış için her çabada  
Şaşkınlık ve çaresizliktir düşüncenin son sınırı  
Nasıl anlasın kısır fehmîyle mahlûk Halıkını*

**Guftûgoyê me'rîfet çendi Mela peyda biki  
Gewhera me'rîfetê nagihetê kes bi xired**

*Dil döküp durma Mela marifet vadisinde kal u kil ile  
Çünkü marifet cevherine ulaşmamıştır kimse akıl ile<sup>26</sup>*

**Remzên nucûm û hey'etê 'eqlê mucerred naretê  
Bênurê 'ilmê wehdetê ew ma di şekk û şüphe da**

*Ulaşmaz akıl tek başına yıldızların ve feleklerin remizlerine  
Vahdet ilminin nuru olmazsa kalır daim şek ve şüphe<sup>27</sup>*

O halde, hakikate giden yol marifet olup, sâlik bu yolla fena mertebesine ulaşır. Fena mertebesine ulaşan sâlik, mecazdan hakikate geçmiştir. Başka bir ifade ile vahdeti ve mutlak varlığı tecrübe etmiştir. Nitekim Mela, mecazdan hakikate geçmenin marifet ile fena makamına erişmekle mümkün olabileceğini açık bir biçimde aşağıdaki beyitinde şu şekilde ifade etmiştir:

**Salik kiye hatî ji mecazê bi heqîqet  
Sûret neşûnasî û bi me'na ne fena girt**

*Mecazi aşktan hakiki aşka geçemez salik  
Tanımadan anlamını marifetin, olmadan fena makamına malik<sup>28</sup>*

Marifet bilgisi ile fena makamına ulaşan salik, fenomenler dünyasına tekrar döndüğünde fena makamına çıkmadan önce bir gerçeklik olarak kabul ettiği mecazlar dünyasını çözer ve ardındaki mutlak hakikati görür. Buna

26 Mela Ahmedé Cizîrî, *Dîwan*, s.280-1

27 Mela Ahmedé Cizîrî, *Dîwan*, s.46-7

28 Mela Ahmedé Cizîrî, *Dîwan*, s.74-5

tasavvuf tecrübesinde *bekâ* adı verilir. Beka mertebesinde sâlik, daha önce birbirinden ayrı ve farklı gördüğü fenomenleri bir olarak görür. Bu mertebede artık cevher, araz, zaman, mekân, nisbet, yön, zıtlık ve kısaca kesreti ifade ve ima eden hiçbir şey söz konusu değildir. Sâlik, böylece çokluk dünyasının ardındaki birliği görmüş ve her şeyi bu birliğe irca etmiştir. Mela, bu mertebede çokluk dünyasının aldatici ve vehmî olduğunu veciz bir biçimde şöyle dile getirmiştir:

**Çi zeman û çi mekan û çi cihat û çi hudûd  
Çi meqadir û tefasil û hisab in çi 'eded  
Çi munafat û luzûm in çi qiyas û çi mîsal  
Ew çi tewlîd û çi terkib e çi rûh in çi cesed**

*Zaman ve mekân, yönler ve sınırlar, nedir bunlar?  
Nedir bu ölçüler, izahlar, hesaplar ve sayılar?  
Nedir eşyadaki bu munafat ve lüzumat, bu kıyaslar ve misaller  
Nedir bu terkipler ve tahliller, bu ruhlar ve cesetler<sup>29</sup>*

**Ji sirra la mekân wacib tenezzul kir di imkânê  
Fe eyne'l-İlmu eyne'l-'eyn we eyne'l-eynu iz la eyn**

*İmkân âlemine tecelli etti Vacibu'l-Vücûd lâ-mekân sırrından  
Nerde ilim, nerde zat, nerde mekân, 'nerde' diye bir şey yok<sup>30</sup>*

Sûfi, yaşadığı bu mistik tecrübe ile mecazlar konseptini ve onların arındaki birliği takdir etmiş ve mecazların sahici olmadığını idrak etmiştir. Böylece sûfinin gözünde kesret dünyası, madde âlemi ve mecazlar örgüsü bir serap olur. Sûfi, gönlünü bu seraba kaptırmamalı ve dünyayı, kalıcı değil gelip-geçici, aslî değil itibarî ve sabit değil aşılması gereken bir alan olarak görmelidir. Dünyaya ve kesrete gönlünü kaptıran ve maddeye teslim olan kişi, hakikati bulamaz. Sûfi, bu âlemi bir imtihan alanı olarak görmeli, gönlünü ve gözünü her daim mutlak varlığa çevirmelidir. Her şeyde bu mutlak varlığı görerek fenomenlerden sıyrılmalıdır. Mela, bu düşüncesini şu beyitlerle oldukça veciz bir biçimde dile getirmiştir:

**Pur min ji vê çerxê Mela kêşane afat û bela  
Ebleh dibînim wî hela herçî ji dil bit yarê çerx**

*Çok belalar, musibetler çektim elinden bu dehrin Mela  
Gözümde ahmaktır gönülden bağlanan bu dünyaya hâlâ<sup>31</sup>*

**Gesdê serçeşmeê heywanê heqîqet ke Nişanî  
Bi cehanê mebe mexrûr ku cehan 'eynê serabe**

*Ab-ı hayat çeşmesine ulaşmayı gerçekleştir Nişanî  
Mağrur olma dünyaya ki, dünya tamamıyla seraptır<sup>32</sup>*

29 Mela Ahmedê Cızîrî, *Diwan*, s.280-1

30 Mela Ahmedê Cızîrî, *Diwan*, s.378-9

31 Mela Ahmedê Cızîrî, *Diwan*, s.84-5

32 Mela Ahmedê Cızîrî, *Diwan*, s.114-5

***Mela her wî bibîn her wî eger her wî dînasi tu  
Huwe'l-me'bûd huwe'l-meşhûdu bel la xeyre fi'd-dareyn***

*Her daim onu gör Mela, eğer tanıyorsan onu  
Odur mabud, odur meşhud, dareynde yok ondan gayrı mevcud<sup>33</sup>*

**5. Melayê Cizîrî'de Hakikate Giden Yolda Mecazlar**

Tasavvuf felsefesinde sûfî tecrübe, hakikatin anlatılamaz olduğu görüşüne bağlı olarak mecaz ve sembollerini kullanmayı gerektirir. Sûfî'nin mecazlar örgüsünden sıyrılıp fenâ mertebesinde mutlak varlığa katılması ve sonrasında bekâ mertebesinde kesret âleminin ardındaki birliği idrak etmesi özel ve subjektif bir tecrübe olduğu için, bu durumun anlatılması dilsel olarak zordur. Çünkü körün renkleri algılayamaması gibi, bu tecrübeyi yaşamayan öznenin söz konusu subjektif süreç hakkında doğrudan betimleyici ve rasyonel izahatlar yapması beklenemez. Bu sebeple, sûfî düşüncede söz konusu özel tecrübenin mecazlar ve semboller üzerinden bir betimlemesi söz konusu olmuştur. Ancak sembol ve mecazların her birinin bizzat kendileri hakikat değildir. Onlar, hakikati gösteren işaretler mesabesinde. Bu sebeple kullanılan metaforların bir araç olduğu ve bir hedefi gösterdiği gerçeği unutulmamalıdır.

Sûfî düşüncede kullanılan mecaz ve sembollerin en önemli gerekçesinin hakikatin ifade edilemezlik özelliği olduğu açıktır. Bu hakikati beşeri düzlemde varlık imkânı bulan dilsel söylemde ifade etmek mümkün değildir. Kelimeler ve sözler beşeri düzlemin sınırlı ve dar alanlarında yüksek ve sınırsız bir hakikati ortaya koyamazlar. Mela, bunu şu ifadesiyle ortaya koymuştur:

***Ji remzên xemzeçalakê bi dil dê bine îdrakê  
Me'anin lem yese'ha'-lefsu min deyqi'l-ibarati***

*Sevgilinin gamzelerle remizleri gönlümüze bırakır manalarını  
İbarelerin darlığından, kelimeler acizdir meramımızı ifade<sup>34</sup>*

Varlık tasavvuru yüksek bir hakikattir. Sözler ve kelimeler bu hakikati ortaya koyacak kapasitede değildir. Bu sebeple mecazlar ve metaforlar kullanılmıştır. Bu mecazların ortak özelliği, mutlak varlıkla fenomenler arasındaki ilişki ile ilgilidir. Buna göre fenomenler dünyası mutlak varlığı tazammun eden ve ona işaret eden bir varlıklar konseptidir. Mutlak varlığın aynısı olmadığı gibi ondan başka bir şey de değildir. Tezahür ve tecelli kavramları, bu gerçeği ortaya koyar. Başka bir ifadeyle mutlak varlık ve fenomenler arasında hem özdeşlik hem de başkalık ilişkisi vardır. Bu yönüyle fenomenler dünyası tezahür ve tecelli olarak gerçekler ama asıl kaynağına nispetle gerçek değildirler. Mela, bu düşüncesini ortaya koymak için birçok mecaz kullansa da en çok ön plana çıkanları *ayna*, *harf-nokta* ve *su-deniz* mecazlarıdır. Bu mecazlar aynı zamanda felsefi mecazlar olup tahlil edildiklerinde Mela'nın mut-

33 Mela Ahmedé Cizîrî, *Diwan*, s.378-9

34 Mela Ahmedé Cizîrî, *Diwan*, s.144-5

lak varlık ve fenomenler dünyası arasındaki ilişkiyi nasıl algıladığını ortaya çıkardıkları gibi, onun felsefi ve düşünsel kabiliyetinin boyutunu da daha net bir biçimde gözler önüne sererler...

### a. Ayna Mecazı

Ayna mecazı, eski çağlardan beri kullanılagelse de en fazla tasavvuf felsefesinin varlık tasavvuru çerçevesinde ele alınmıştır. Buna göre, fenomenler dünyası aynada zuhur eden görüntüye benzetilmiştir. Bu görüntünün kaynağı ise aynada görünen surettir. Suret ve görüntü arasındaki ilişki tahlil edildiğinde görülecektir ki, görüntü suretin aynısı değildir. Biri asıl diğeri fer', biri töz diğeri araz, biri zat diğeri sıfat olan bir ilişki söz konusudur. Ancak öte taraftan aynadaki görüntü suretten başka da değildir. Yani bu görüntü suretin bir belirlenimidir. Böylece aralarında hem özdeşlik ('ayniyyet) hem de başkalık (gayriyyet) ilişkisi vardır. Mela, ayna mecazına fenomenler dünyasının kaynağının bir olduğunu ve mutlak varlık ile belirlenimlerinin özde farklı olmadığını ortaya koymak için başvurmuştur. Onun şu ifadeleri söz konusu ilişkiyi açıklama amacıyla söylenmiştir:

***Em ték hewîyat in yeqîn ism in ji mesder muşteq in  
Mewhûm û laşey' mutleq in 'eks in di név ayîne da***

*Tek gerçek, tek hüviyetiz, aynı mastardan türemiş isimleriz  
Mutlak olarak mevhum şeyleriz, aynadaki akisleriz<sup>35</sup>*

***Ayîneê zatê yek in lew dilber û latê yek in  
Vêkra di mir'atê yek in em taze taze 'işwe da***

*Zatın aynası birdir, onun için dilber ile lat birdir  
Her ikisi birdir aynada, beraber görünürler güzel işvelerle<sup>36</sup>*

### b. Harf Nokta Mecazı

Mela'nın kullandığı bir başka mecaz da, harf ve nokta mecazıdır. Buna göre, harfler ve nokta arasındaki ilişki ele alındığında bütün harflerin kaynağı noktadır. Harfler bu kaynak olmaksızın var olamazlar. Başka bir ifadeyle harfler, varoluşlarını noktaya borçludurlar. Harfler kaynağına irca edildiğinde, sadece nokta kalır. Öte taraftan harfler, noktanın aynısı da değildirler. Yani harfler nokta ile hem özdeş hem de başkalık ilişkisine sahiptir. Mela, bu düşüncesini şöyle dile getirmiştir:

***Herfî ji yek bûne fesl ger bibirî wan bi esl  
Herfî dibit yek xetek xet ku nema nuqte nema***

*Bir kaynaktan çıkmış olan harfleri asıllarına döndürsen eğer  
Bir çizgi olur harfler, o da asla dönünce, sadece nokta kalır.<sup>37</sup>*

35 Mela Ahmedé Cızîrî, *Diwan*, s.28-9

36 Mela Ahmedé Cızîrî, *Diwan*, s.38-9

37 Mela Ahmedé Cızîrî, *Diwan*, s.218-9

***Nuqteê 'ilm û sewadê herf û neqşê 'alemê  
Ser didîn me'nayekê eslê sewadê nuqte bû***

*İlim ve kitabetin bütûn şekilleriyle varlığın çıkış noktası  
Sonuçta bir tek noktaya varır, çünkü odur hepsinin aslı<sup>38</sup>*

Mela, ayrıca harfler arasında da bir mecaz olduğunu düşünür. Buna göre bütûn harfler, kelimeler ve cümleler ilk harf olan elif harfinden çıkmıştır. Dolayısıyla kitabetin değişik şekilleri olan bu varlıklar, varlıklarını elif harfine borçludurlar. Asıllarına dönüldüğünde elif harfinden başka bir şey yoktur. Ama öte yandan bu şekiller ve sözler eliften farklı olarak da mevcutturlar. Yani hem özdeş hem de başkadırlar.

***Yek bû elif yek nuqte kir çend şıklê di lê zêde kir  
Her dem peyapey sîfre kir bala bi bala rûtbe da***

*Bir tek elif vardı, sonra nokta ve şekiller ilave edildi  
Sifirlar koyup art arda yükseltti böylece rütbelerini<sup>39</sup>*

**c. Su ve Deniz Mecazı**

Su mecazı da diğer mecazlar gibi eski çağlardan beri kullanılmıştır. Mela, varlığın aslının bir olduğuna dair kullandığı mecazlar arasında söz konusu mecaza birçok kez başvurmuştur. Mela'ya göre su özünde bir olan bir varlık olup değişik biçimler alır. Aynı şekilde denizin de aslı su olup bir olmakla beraber değişik biçimlerde görünür. Su, aldığı değişik hallerle yağmur, kar ve buz gibi sıvı ve katı biçimlerde görünür. Suyun bu çeşitleri bizzat kendisi olmamakla beraber ondan farklı da değildir. Mela, burada asıl olan su olduğu için dikkatlerimizi suya çevirmemiz gerektiğini söyler. Aynı şekilde denizin de aslı su olmakla beraber kabarcıklar ve dalgalar şeklinde görünür. Söz konusu kabarcıklar ve dalgalar, denizden ve sudan farklı değildirler. Mela'ya göre sûfî idrak, çeşitli şekillerde görünen su ve denizin aslına bakmalı ve kesret şeklinde görünen suyun şekilleri ve denizin biçimleri olan varlıklardan sarf-ı nazar etmelidir. Mela'nın hem su hem de deniz mecazı ile ilgili kullandığı mecazî söylemin dile geldiği beyitler şu şekilde sıralanabilir:

***Bi hebabê mebe mexrûr wehe sergeşte Mela  
Ba vi ber keftîye wê beyhude sergeşte hebab***

*Başı dönmüşçesine mağrur olma Mela kabarcıklar ile  
Boş yere dönüp dururlar su üstünde, hava dolmuştur içlerine<sup>40</sup>*

***Sed Nîli û Fîrat tîn û dîderin qelbê me  
Pê nahisihîn qulzem û derya yim ez***

*Yüzlerce Nil ve Fırat dökülüp akar gönlümüze  
Farkında değilim yine de, çünkü bir deryayım ben<sup>41</sup>*

38 Mela Ahmedé Cizîrî, *Dîwan*, s.416-7

39 Mela Ahmedé Cizîrî, *Dîwan*, s.36-7

40 Mela Ahmedé Cizîrî, *Dîwan*, s.228-9

41 Mela Ahmedé Cizîrî, *Dîwan*, s.298-9

***Yek e derya tu bizan qenci çi mewc û çi hebab  
Di esil da ku hemî av e çi av û çi cemed***

*Bil ki deniz aynı denizdir değışse de dalgaları, kabarcıkları  
Tümünün sudur aslı, çözülse de çözülmese de buzları.<sup>42</sup>*

## **SONUÇ**

Melayê Cızîrî bir İslam mutasavvıfı ve düşünürü olarak tasavvuf felsefesi- nin önemli konularını şiir dilinin elverdiği ölçüde ve çoğunlukla divan şiirinin mazmunlarını aşan tematik unsurlarla ele almış ve görüşlerini bu yolla orta- ya koymuş bir fikir ve gönül insanıdır. Tasavvuf felsefesinin en önemli mese- lelerinden biri olan hakikat ve mecaz konusunda da Mela, düşüncelerini şair üslubuyla açıklamıştır.

Mela'ya göre hakikat, mutlak varlıktır. Mutlak varlık, fenomenler dünya- sına tecelli etmiştir. Somut nesnelere dünyası olan ve içinde çokluğun bulun- duğu bu fenomenler dünyası mutlak varlık karşısında bir mecaz ve sembol olarak kabul edilmiştir. Mutlak varlık ile fenomenler arasındaki ilişki haki- kat ve mecaz arasındaki ilişkidir. Bu çerçevede ontolojik olarak fenomenlerin mutlak varlık karşısında otonomik bir statüsü söz konusu değildir. Ancak epistemolojik olarak fenomenler dünyası, sūfî bilincin dışında kalan ve tama- men vehmî bir alan da değildir. Epistemolojik olarak nesnelere dünyası yani mecaz, hakikate giden ve ona işaret eden bir varlık alanıdır.

Mela'nın hakikat ve mecaz arasındaki ilişkiyi açıklamak için başvurduğu yol mecaz ve metaforlardır. Çünkü onun düşüncesinde normal ve sıradan dil kalıpları içinde, yüksek hakikatleri ifade etmek imkânsızdır. Bu çerçe- vede Mela, felsefi ve tasavvufî önemi haiz metaforlar kullanmıştır. O, ayna, nokta-harf ve elif-harf ile su-deniz metaforlarını kullanmıştır. Bu metaforları kullanmadaki gayesi, mutlak varlık ile nesnelere dünyası arasında özdeşlik ve başkalık ilişkisini ortaya koymaktır.

Son olarak, ilim dünyasının Mela'nın divanına olan ilgisinin yeterli olma- dığını ifade etmekte yarar vardır. Ancak tüm olumsuzluklara rağmen divanın Arapça, Farsça ve Türkçe dillerinde tercüme ve şerh edildiği de görmezden gelinemez. Son zamanlarda Mela'nın divanının akademik ilginin konusu ol- ması ise, gecikmiş ama önemli bir ilgi olarak ifade edilmesi gereken bir hu- sustur.

42 Mela Ahmedé Cızîrî, *Diwan*, s.278-9; Mela'nın kullandığı felsefi mecaz ve semboller için bkz: M. Nesim Doru, *Melayê Cızîrî Felsefi ve Tasavvufî Görüşleri*, s.53-64

### Bibliyografya

CİZİRİ, Mela Ahmedé, *Dîwan*, çev: Osman Tunç, Nubihar Yay., İst., 2009.

DORU, M. Nesim, *Melayê Ciziri Felsefi ve Tasavvufi Görüşleri*, Nübihar Yay, İstanbul 2012.

“Tasavvuf Felsefesinin Meseleleri Işığında Melayê Ciziri'nin Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, *Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre (Uluslararası Bilim Düşünce ve Sanatta Cizre Sempozyumu Bildirileri)*, Mardin Artuklu Üniv. Yay., İstanbul, 2012, s.341-348.

ERGÜN, Zülküf, *Di Peydabûna Edebîyata Kurdî ya lı Cızıra Botan de Karîgeriya Bajarvaniyê*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Türkiyede Yaşayan Diller Enstitüsü, Mardin, 2012.

İBN ARABİ, *Füsûsu'l-Hikem*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, tsz.

*el-Fütûhâtu'l-Mekkîyye*, el-Mektebetü'l-Arabiye, Kahire, 1985.

IZUTSU, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev: Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İst., 1998.

*İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev: İbrahim Kalın, İnsan Yay., İst., 2003.



# İSLAM SANATI VE ESTETİĞİNDE HAKİKAT VE MECAZ

## -İki Poetik Tavır: Necip Fazıl ve Sezai Karakoç-

Mehmet ÖZGER\*

### ÖZET

Her dünya görüşü veya din ortaya çıkışından belli bir süre sonra kendine ait bir estetik algı ve sanat görüşünü de ortaya çıkarır. İslam'ın ortaya çıkışından sonra da İslam estetiği ve sanatı oluşmaya başlamıştır. Batı'da taklit düşüncesini esas alan estetik yapıya karşın İslam'da soyutlama fikri estetik yaklaşımın temeli olarak belirlemiştir. Süsleme sanatlarında, mimaride ve özellikle edebiyatta soyutlama ve mecaz başat unsur haline gelmiştir. Batılı zihniyetin gerçeği algılayış tarzı ile İslam medeniyetinin gerçeği algılayış birbirinden çok farklıdır. Bu makalede bu fark, modern dönemin iki Müslüman şairinin şiire yaklaşımları üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Estetiği, Hakikat, Mecaz, Poetika, Necip Fazıl, Sezai Karakoç

### THE TRUTH AND METAPHOR IN ISLAMIC AESTHETIC

#### -TWO POETIC ATTITUDES: NECIP FAZIL AND SEZAI KARAKOÇ-

**KEY WORDS:** ISLAMIC AESTHETICS, TRUTH, METAPHOR, POETICA, NECIP FAZIL, SEZAI KARAKOÇ

### ABSTRACT

Every worldview or religion generates its own aesthetic perception and artistic view in a certain period of time following its emergence. Also following the emergence of Islam, Islamic aesthetics and art started to appear. In contrast to the aesthetic structure based on the concept of imitation in the West, the concept of abstraction appeared as the basis of aesthetic approach in Islam. Abstraction and metaphor became dominant components in decorative arts and architecture and particularly in literature. The perception of truth of the western mentality is quite different from that of the Islamic civilization. This difference will be demonstrated in this article through the two contemporary Muslim poets' approach to poem.

## 1. Giriş

İslam estetiği, İslami yaklaşımın varlığa bakış açısının bir ürünüdür. Estetik kavramı güzellik duygusunu esas alır. Estetik, medeniyetlerin varlık tasavvurundan dolayısıyla da hakikat kavramına bakışından ayrı düşünülmemeyecek bir kavramdır. Batı, sanat algısını Aristo'nun mimesis kavramına bağlayarak temellendirmektedir. Hem İslam sanatı hem de Batılı sanat algısını hakikat kavramına bakış açısı belirlemektedir. Hakikat kelimesi sözlükte

\* Yrd. Doç. Dr. Muş Alparslan Ü. FEF.

“bir işin doğrusu, gerçek, asıl, esas, gerçeklik” olarak tanımlanmıştır.<sup>1</sup> Günlük dilde hakikat kelimesi gerçek/lik olarak da kullanılmaktadır.

Turan Koç, *İslam Estetiği* adlı kitabının giriş paragrafında estetik tavrı doğrudan hakikatle bağlantılandırır:

Bir kültürü, bir uygarlığı anlamının en kısa yolu sanattan geçer. Hakikat anlayışının ve bununla sıkı bağlantısı bulunan estetik duyarlılığın dışı vurumu olarak sanat bu konuda büyük imkânlar sunar. İslam'ın hayat ve hakikat anlayışının kısaca dünya görüşünün çeşitli dil ve ifade düzeylerindeki bir tezahürü olan İslam sanatının da İslam'ı anlamının en dolaysız yollarından biri olduğunu söyleyebiliriz.<sup>2</sup>

Batılı algı gerçekliği görünen âlemin gerçekliğine dayandırdığı için onun sanatsal yaklaşımı da görünen âleme yöneliktir. Temelde duyu organlarıyla algılanan bir âlem tasavvuru ve aynı zamanda estetik algı oluşmuştur denebilir. Hıristiyanlık kültürünün de bu algının oluşmasında büyük bir etkisi olmuştur. Kiliselerdeki ikonlar, resimler ve tanrı algısının mücessem oluşu söz konusu yaklaşımı desteklemektedir. Şüphesiz bu yaklaşımın oluşmasında İncil'in “mutlak metin” olmayışının da etkisi vardır.

İslam estetiği, Batılı yaklaşımdan ilkesel olarak ayrılmaktadır. Batılı estetiğin özünde insan merkezlilik varken İslam estetiğinin özünde Allah (cc) merkezlilik vardır. Batılı sanatçı özellikle Rönesans'tan sonra dinden bağımsız hareket eder. Modern anlamda “birey” olur. Oysa Müslüman sanatçıyı bağlayan kayıtlar vardır. Şuara Suresi nasıl ki Müslüman şairi bağımlı kılyorsa resim ve heykel yasağı da görsel sanatlarda belli bir kısıtlamayı getirmiştir. Bu anlamda İslami sanat ve estetik için, o güdümlü bir sanat ve estetik denebilir. Müslüman sanatçıyı kılan İslam öğretisidir.

İslam estetiğinin özünü tevhid düşüncesi ve onun varlıktaki yansımaları oluşturur. Müslüman sanatçı görünen âlemin arkasındaki büyük yapıya yönelir.

Sanatçı tabiattaki şekillere bağlı kalmaktan kurtularak, tevhid anlayışı doğrultusunda, saf renk, saf çizgi ve saf imajı yakalama yoluna gitmiştir. Bu, bütün İslam sanatlarının gaye birliğini oluşturan bir yaklaşımdır.<sup>3</sup>

Buraya gelindiğinde mecaz kavramı ortaya çıkmaktadır. Mecaz, bir kelimenin gerçek anlamının dışında kullanılmasıdır. Allah (cc), beş duyu organıyla algılanamadığı, mekândan ve zamandan münezzehe olduğu için O'na ait bir şeyi ifade etmek de ancak mecazla mümkün olacaktır. Zira mecazın başka bir tanımı da “bir şeyden söz ederken başka bir şeyin dile getirildiği konuşma tarzı”dır.<sup>4</sup> Mecaz, şöyle de açıklanabilir: Dilin somuttan uzaklaşarak

1 *Türkçe Sözlük*, TDK, Ankara, 2005.

2 Turan Koç, *İslam Estetiği*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2009, s. 13.

3 Koç, s. 46.

4 Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 120.

soyutlanması. Şüphesiz dil bir semboller sistemi olmasıyla zaten soyuttur ancak mecazda gösterilen/lerin soyut oluşu söz konusudur. Buradan İslam estetiğinin temel prensiplerinden biri ortaya çıkmaktadır. Nasıl ki Batı'lı sanat algısı somuta yani mimesis'e dayanıyorsa İslam sanat ve estetiği de tecrit yani soyutlama'ya dayanmaktadır. Önemli olan eşyanın görünür özelliklerinden geçilerek onun arkasındaki hakikatin ortaya çıkarılmasıdır. Bu ilke, İslam sanatlarının hemen hepsinde göze çarpar. Mimari ve süsleme sanatlarında bu ilke *arabesk* olarak adlandırılmıştır. Beşir Ayvazoğlu *İslam Sanatı ve İnsan* adlı eserinde arabesk'i şöyle tanımlamıştır:

Arabesk'in ayırıcı vasfı, motifler başlangıçta tabiatın alınmış olmakla beraber, tabiatın gerçekliğini kale almayan, biçim vermede doğrudan doğruya tenazur (symetrie)'a dayanan bir sanat oluşudur. Bütün görünüşlerin ardındaki birliği arayan Müslüman zekâsı, durmadan dönüp-duran-nokta'nın sırrını, nerede başladığı ve nerede bittiği belli olmayan, sonsuz temadi fikrinin yorumu niteliğindeki şekillerle, yani arabeskle çözmüştür.<sup>5</sup>

Eşyanın direncinin kırılarak soyutlanması süsleme sanatlarında tabiatın alınan örneklerin -bu şekillerin bitki kaynaklı olduğunu söyleyenler de vardır hayvan kaynaklı olduğunu söyleyenler de<sup>6</sup>- geometrik şekillerle soyutlanması minyatür sanatında da derinlik algısının ortadan kalkmasıyla meydana gelir. İslam, resmi yasakladığı için Müslüman sanatçı ya hüsnühata yönelir ya da minyatüre. Minyatürde perspektif olmadığı gibi ondaki varlıklar gerçek renginin dışındaki renklere boyanır. Bu yaklaşım, Müslüman sanatçının gerçekliği olduğu gibi aktarmaması yani soyutlaması anlamına gelir. Minyatürde kişinin bakışına göre değişen ışık-gölge, perspektif gibi teknik unsurlar yoktur, âdeta Tanrısal bir bakış söz konusudur. Sürekli bahar tasvirlerinin yapılması ancak kış tasvirlerine yer verilmemesi, gecenin bile gündüz gibi aydınlık tasvir edilmesi gibi özelliklerinden dolayı Beşir Ayvazoğlu yerinde bir tespitle, minyatürlerdeki tasvirlerin, "ideal âlem tasavvuru" ve "cennet tasvirleri" ile yakın ilişkili olduğunu ifade etmiştir.<sup>7</sup> Burckhardt da Ayvazoğlu'nun düşüncesine yakın şeyler söylemiştir:

(...) içindeki tüm uyumsuzlukları algılamamızı sağlayacak bir dış dünyanın tasvirini yapmaz. Minyatürün dolaylı olarak tavsif ettiği şey, eşyanın ezeli mahiyetleri ve a'yân-ı sâbitesi yani eşyanın yaratılmadan önce Allah tarafından saptanmış şekilleridir. Öyle ki minyatürde bir at sadece bir türe özgü bir fert değil, mutlak mefhum olarak bir attır.<sup>8</sup>

5 Beşir Ayvazoğlu, *İslam Sanatı ve İnsan*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989, s. 108.

6 Şahin Uçar, Süheyl Ünver'in bu şeklin kaynağının leylek kanadının stilizasyonu olduğunu söylediğini belirtmekle birlikte kendi fikrinin Sfenks'in kanatlarının stilize edilmiş biçimi olduğunu ifade etmiştir: Şahin Uçar, *Varlığın Mânâ ve Mazmûnu*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 29.

7 Ayvazoğlu, s. 111.

8 Titus Burckhardt, "Heykeller ve Temsiller Meselesi", *Hikmet ve Sanat*, Haz: Gulamrızâ Âvânî, Çev: Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 202.

Müslüman sanatçının gerçekliğe yaklaşımı ne gerçeği olduğu gibi yanıtsamak ne de gerçeklikle özdeşleşmektir. Müslüman sanatçı gerçeği temaşa eder ancak bu temaşa Kant'ın contemplation (seyir)<sup>9</sup> yaklaşımından farklıdır. Çünkü burada görünenin arkasındaki büyük sistem aranmaktadır oysa Kant'ın yaklaşımında bir tür auto-telos(ereği kendinde olma yaklaşımı) vardır. Temaşa düşüncesi hakkında Burckhardt şunları söylemiştir:

Sanatın nesnesini formun güzelliği oluştururken, temaşanın nesnesi/konusu, formal düzeyi nicelik bakımından sonsuzca aştığı halde, onu açan, form ötesi güzelliştir. Sanat temaşaya yakın olduğu ölçüde bilgidir; zira Güzellik kelimesi mutlak anlamıyla Hakk (Gerçeklik)'in bir vechidir. Onun vecihlerinin en küçüğü de değildir güzellik; çünkü o, eşyada mündemiç bulunan birlik ve sonsuzluğu açığa vurur.<sup>10</sup>

Temaşa fikri, Müslüman sanatçının kesret içinde vahdeti aramasıyla bağlantılıdır. Özellikle mutasavvıfların etkisiyle de güçlenen bu düşünce İslam estetiğinin temel prensiplerinden birisi olmuştur. Bütün bir Divan edebiyatı “vahdet-kesret” fikri üzerine kuruludur. Divan edebiyatında güzellik unsuru doğrudan Yaratıcı'ya nispet edilir. “Allah güzeldir, güzeli sever” ilkesi gereğince güzellik Allah'tandır. Dış dünyada var olan her güzel şey, O'nun “Esmâ'ül Hüsnâ”sının varlığa yansımış şeklidir. Divan şiirinde sözü edilen sevgili tipi kanlı canlı bir sevgili tipi değildir. Minyatürde olduğu gibi her parça/uzuv mükemmel şekilde tasvir edilerek gerçekliğinden soyutlanır. Zira sevgiliye ait uzuvları bir araya getirdiğinizde gerçek bir sevgili ortaya çıkmaz. Bu da aslında Divan şiirinde geçen unsurların stilize edilerek soyutlandığını ve kesret içinde vahdetin arandığını gösterir. Divan şiirinin hayal dünyası için sistematize edilmiş mecazlar bağlamında mazmun kelimesi kullanılmıştır. Mazmun, kelime anlamı olarak “sözün bâtni, içteki anlamı”<sup>11</sup> veya sözün gizli anlamı gibi manalara gelmektedir. Mazmun, kelimesi de aslında gerçek âlemi değil, gerçek âlemin arkasındakini göstermek ister.

Temaşa fikrinin temel dayanaklarından biri dünyanın faniliği fikridir. Mademki dünya fanidir Müslüman sanatçı da ancak onu temaşa eder, onunla birlik olmaz, eşyayla empati kurmaz (özdeşleşme fikri), bir tasvire can vermeye, yaratmaya kalkışmaz ancak temaşa eder ve geçer. Bu yaklaşım, İslam estetiğinin mimari yaklaşımında da görülmektedir. İslam dünyasında yapılan mimari eserlere bakıldığında bu bunların İslami yaşam tarzı ve varlık karşısında alınan tavırla paralel olduğu görülür. Müslüman ev tarzı, genelde dışa kapalı ve bulunulan coğrafyanın şartlarına uygun bir şekilde yapılmıştır. Evler, genelde bir insan ömrüne denk düşecek bir dayanıklılıkla dizayn edilmiştir ve genelde evlerin yapımında ahşap ve kerpiç gibi dayanıksız mal-

9 İsmail Tunalı, *Estetik*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983, s. 27.

10 Titus Burckhardt, *İslam Sanatı (Dil ve Anlam)*, çev. Turan Koç, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005, s. 228.

11 Uçar, s. 27.

zemeler tercih edilmiştir. Oysa cami ve külliye gibi yapılar daha dayanıklı malzemenen yapılmıştır zira bu tip yapılar Yaratıcı'nın kudretinin de bir nişanesi olmalıdır. Evler, faniliğin; ibadethaneler ise beka'nın göstergesi olarak inşa edilmiştir.

Fena ve beka fikri hakkında Burhanettin Tatar'ın önemli bir yorumundan söz edilebilir. Tatar, İslam'ın sorgulama yöntemi olarak bir tür "oyun stratejisi"nden bahseder. "Gerçekte Kur'an'ın oyun stratejisi- yeni-eski, metin-yorum, vahiy-tarih arasında ileri-geri hareketlerle- kendisini dinleyen ve yorumlayan kişiyi eski konumunu terk etmeye zorlaması onun 'bir şeye arkasını dönerek yeni bir şeye yönelmesini' sağlamak içindir"<sup>12</sup> Tatar, bu oyunun en önemli denklemlerinden biri olarak fanilik-ebedilik ikilisinin gösterildiğini bildirir. İslam'ın bu oyun stratejisine bağlı olarak bir sanat dini olduğuna da vurgu yapar.<sup>13</sup> Burada oyun fikrinin "Bu dünya hayatı ancak bir eğlence ve oyundan ibarettir. Ahiret yurduna gelince, işte gerçek hayat odur. Keşke bilselerdi!" (Kur'an-ı Kerim/Ankebut, 64) ayeti ile de bağlantılı olduğunu söylemekte fayda var.

İslam sanatının temel özelliklerinden birisi de somuttan soyuta doğru bir eğilimin olmasıdır. Burhanettin Tatar, bu eğilimi "metaforik-alegorik-karikatüristik algı tarzı" olarak nitelendirir ve bunu da Tebbet Suresi'ni esas alarak anlatır. Kuran'ın bu tip parçalı yapılardan çıkararak metaforik ve alegorik hatta karikatüristik bir algı oluşturduğunu ve böylece müşriklerin zihinsel deformasyonunu bütüncül şekilde verdiğini ifade etmiştir.<sup>14</sup> Kur'an'daki bütünlüğü metaforik-alegorik şekilde dolaylı anlatma niteliği İslam sanatının dev eserleri diyebileceğimiz edebi ürünlerde de kullanılmıştır. Hemen hemen Doğu anlatısı diyebileceğimiz klasiklerin hepsinde metaforik ya da alegorik bir anlatım vardır. Mevlana'nın *Mesnevî*'sindeki hikâyeler, Attar'ın *Mantık'ut-Tayr*, *İlahinâme* gibi metinleri alegorik anlatımın önemli örneklerindedir. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı* adlı kitabının *Edebiyat* başlığını Attar ve Mevlana'ya ayırmıştır.<sup>15</sup> Attar'ın *Mantiku't- Tayr* adlı eserinde kuşlar, Hüdhüd liderliğinde yedi vadiyi geçmek suretiyle padişahları olan Simurg'u ararlar. Yedi vadiyi geçip Kaf Dağı'na vardıklarında orada kendilerini görürler. Geriye otuz kuş kalmıştır ve aslında Simurg kendileridir. Bu alegorik hikâyede kuşların seyahati müridin insan-ı kâmil olma yolu olarak yorumlanmıştır. Geçilen vadilerin adları da önemlidir: taleb, aşk, marifet, istiğra, tevhid, hayret, fakr ve fena. Hüdhüd kuşu mürşidin sembolüdür. Kuşlar, fena mertebesine eriştiklerinde Allah'ta yok oldukları için kendilerinde Allah'ın varlığını seyrederek. Bir anlamda kendileri de bir tür aynaya dönüşürler.

12 Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2009, s. 100.

13 Tatar, s. 107-108.

14 Tatar, s. 74-77.

15 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, Çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992, s. 133-175.

İslam sanat ve estetiğinin temel prensipleri olarak soyutlama, fanilik-ebedilik, arabesk, stilizasyon, somuttan soyutalık, dolaylı anlatım, kesrette vahdeti arama, oyun düşüncesi ve alegori gösterilebilir.

## 2. Necip Fazıl Poetikasında Hakikati Aramak

Necip Fazıl, Abdülhâkim Arvasi ile tanışana kadar bohem bir hayat yaşamıştır. Ancak şiirinde sürekli bir metafizik damarın varlığından söz edilebilir. Necip Fazıl poetikasında şiiri tanımlarken şiirin Allah'ı aramak işi olduğunu ifade etmiştir. "Şiir, mutlak hakikati aramakta, fevkalade sarp ve dolambaçlı, fakat kestirme ve imtiyazlı bir keçi yoludur. Oradan kalabalıklar değil, gözcüler, işaret memurları ve kılavuzlar geçer. Şiir söyleyen, onu gerçek söyleyen, kılavuzudur.

Şiir beş hassemizi kaynaştırıcı idrak mihrakında, maddi ve manevi bütün eşya ve hadiselerin mâverâsına sıçramak isteyen, küstah ve başıboş kıvılcımlar mahrekidir. O, bir noktaya varmanın değil, en varılmaz noktayı sonsuz ve hudutsuz aramanın dâvâsıdır. Maddî ve manevi, eşya ve hâdiselerin mâverâsında karargâh kurmuş olan mutlak hakikat kapısı önünde, ebedî bir fener alayı... Şiir budur. Mutlak hakikat Allah'tır. Ve şiiri, ister O'na inanan ve ister inanmayan elinde, ister bilerek ve ister bilmeyerek. O'nu aramaktan başka vazifesi yoktur. Şiir Allah'ı sır ve güzellik yolundan arama işidir."<sup>16</sup> Necip Fazıl, sadece kendi şiirinin değil, genel anlamda şiirin mutlak hakikat olan Allah'ı arama işi olduğuna vurgu yapmaktadır. Necip Fazıl, poetikasında görünen âlem ile mutlak hakikati birbirinden ayırır. Görünen âlemin de mutlak hakikati yansıttığını belirtir. Mutlak hakikati arayan şair, bunu kaba bir yolla yapamaz, sır ve güzellik yoluyla arar. Sır, bütün görünür âlemin görünmez tarafını yani vahdeti gizler. Bir anlamda Necip Fazıl'ın poetik tutumu da vahdet-kesret düşüncesi üzerine kuruludur denebilir. Görünürlük âlemi yani kesret vahdet'i yani sırrı gizlemektedir. Şair, bunu da poetikasında şu şekilde ifade etmiştir: "Hiçbir şiirde 'ne söyledi?' yok, 'nasıl söyledi?' vardır. Şiirdeki bu 'nasıl söyledi?' seciyesi, onun 'ne söyledi?' cephesini peçeleleyen ve manasının dış yekûnunu iç delalete tabi kılan bir remzdür. Her remzde 'gizli'den bir işaret ve her gizlilik işaretinde sırdan bir haber vardır. En büyük gizli Allah'tır. Ve şiir üstün manasıyla sadece Allah'ı arayan bir alet olduğu için, ister güneşten bahsetsin, ister kertenkeleden, eşya ve hadiseleri kuşatıcı namütenahi, ince, girift nispetler içinde, Allah'ın hudutsuz sanatındaki sonsuz mimarinin bir kapısından girip bir kapısından çıkmaya memurdur. Böylece şiir, kördüğümünün en belalıları arasından süzülerek, daima bulunduğu şeyin arkasında kalmaya mahkûm başka bir 'bulunacak şey' arar."<sup>17</sup> Buradan da anlaşıldığına göre şair, şiire bir görev yüklemektedir: Hakikati

16 Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 473-474.

17 Necip Fazıl, s. 477.

arama görevi. Şair, varlığa bir sır gözüyle bakacak ve eşyanın arkasındaki büyük ve mutlak hakikati ortaya çıkaracaktır. Necip Fazıl'ın bu dikkati şiirlerinde de bariz bir şekilde görülmektedir. *Şehirlerin Dışından* adlı şiirinde şair, modern hayatın gürültüsünden kaçarak, bozulmamış tabiat üzerinden mutlak hakikati aramaktadır:

Kalk arkadaş, gidelim!  
 Dereler yoldaşımız  
 Dağlar omuzdaşımız,  
 Dünyayı seyredelim,  
 Şehirlerin dışından  
 (...)  
 Bırak, keyfini sürsün,  
 Şehirlerin, köleler!  
 Yeter bizi tuttuğu!  
 Tükensin velveleler!  
 Kalk arkadaş, gidelim!  
 İnsanın unuttuğu  
 Allah'ı zikredelim;  
 Gül ve sümbül hırkamız,  
 Sular, kuşlar, halkamız... (Çile, s. 177)

Şair, gül, sümbül, su, kuş ve dere gibi tabiatın bozulmayan unsurlarıyla Allah'ı zikretmeyi arzulamaktadır. Şair, *Hakikat* adlı şiirinde de gerçeklikten yola çıkarak Hakk'a ulaşmanın zorluğundan söz etmiştir:

"Allah'a hakikatten yola çıkmak, meşakkat;  
 Allah'tan yola çıkıp varılan şey, hakikat..." (Çile, s. 349)

Şair, poetikasında şiire hakikati arama görevi verirken bu görevin şeklini de tayin eder. İlmin hakikati arama şeklini polise benzetirken şiirin hakikat arayışını hırsıza benzetir. İsimsiz ve cisimsiz bir duman gibi süzülerek belli belirsiz bir şekilde hakikati arayacaktır şiir. Necip Fazıl, ilmin hakikati arama şekli için "mesuliyetli tahlil", şiirin arayışı için ise "mesuliyetsiz terkip" kavramını kullanmıştır.<sup>18</sup> Necip Fazıl, şairin konumunu bir hadise bağlayarak şairliği kutsallaştırır. "Allah'ın sır hazinesi Arş'ın altındadır ve anahtarını şairlerin diline verilmiştir."<sup>19</sup>

Necip Fazıl'ın şiiri çoğu zaman Fransız sembolistleri ile kıyaslanmış ve Necip Fazıl sembolizm bağlamında bir nev'i onların Türk edebiyatındaki takipçisi ve örneği gibi gösterilmiştir. Oysa Necip Fazıl'ın şiiri kurması ile Baudelaire veya Rimbaud'nun şiirsel yaratımı temelde birbirinden oldukça farklıdır. Ba-

18 Necip Fazıl, s. 475.

19 Necip Fazıl, s. 478.

udelaire, Rimbaud veya Valery gibi simbolist şairler, realiteyle özdeşleşerek insanın varlık karşısındaki trajedisini ortaya koymuşlardır oysa Necip Fazıl, temelde görünen varlığın dışına çıkmayı arzulamıştır.<sup>20</sup> Allah'a götüren yol şairin iç âleminde çektiği sıkıntılar sonucunda belirginleşir.

Necip Fazıl poetikası ve şiirinde hakikat, apaçık bir şekilde Allah'a götüren bir kavram olarak ele alınmıştır. Allah, mutlak hakikat olarak ifade edilmiştir. Şiir de perde perde gizlenen mutlak hakikati varlık üzerinden okuyan, sembolleri çözmeye çalışan, sır hazinelerinin anahtarı olarak değerlendirilebilir.

### 3. Sezai Karakoç Poetikasında Hakikat ve Diriliş

Sezai Karakoç, İslam ruhunu ve estetiğini kendisine dert edinen ve eserlerinin merkezini İslam olarak gören bir sanatçıdır. Karakoç, poetik metinlerini *Edebiyat Yazıları I-II-III* adlı kitaplarında toplamıştır. Özellikle *Edebiyat Yazıları I* adlı eserinde şair ve şiirle ilgili derin ve kapsayıcı metinler ortaya koymuştur. Karakoç ilk önce kavram ve ilkeleri ele alır. "*Metafizik-Soyut-Diriliş Somutlaması*"<sup>21</sup> adı altında ele alınan bu kavramlardan metafiziğin bazı ideolojik yaklaşımlarla kirletildiğine değinir şair ve metafiziğin din ve uygarlıkla ayrılmaz bağlarının olduğunu ifade eder. Soyut'un da ihanete uğradığına inanan Karakoç, soyutu kalıcılığa götüren bir ilke olarak görür:

Soyutlama, sanatın, bir yandan (biçim)e, bir yandan da kalıcılığı bütünüyle aramaya yönelen ilkesidir. Enlemesine arındırma ve yaşayacak biçime bağlama işlemi, boylamasına da derinlemesine, çürüyecek olanı aşındırıp dayanıklı olanı ortaya koyma denemesi, hilkatin sırlarını okuma ve onları yeni bir alfabe ve dile bağlama kaygısı. Sanatın amentüsünde, metafizik ve soyut, biri insanüstünün ve doğaüstünün, öteki zaman ve şartlar üstünün kapılarını aralar.<sup>22</sup>

Sezai Karakoç da Necip Fazıl gibi mutlak hakikate açılan kapıları aramaktadır ve bu kapıların en önemlileri olarak da metafizik ve soyutu göstermektedir. - Karakoç'un bu kavramlar üzerinde yoğunlaşması sadece bireysel estetik kaygılardan kaynaklanmaz aslında, söz konusu yoğunluk aynı zamanda Türk edebiyatının yaşadığı toplumcu -gerçekçi akımın bir dönem edebiyatta oluşturduğu tahribatla da alakalıdır. Çünkü Türk edebiyatının önemli bir döneminde sanat algısı metafizik ve soyuta kapılarını kapamış ve bu tür ürünleri edebî ürün saymamıştır. Fakat bu sözler toplumcu-gerçekçi akımın hiç iyi ürün vermediği anlamına gelmemelidir. Şüphesiz bu akıma bağlı olmakla beraber çok yetkin edebî ürünler veren sanatçılardan da söz edilebilir- Sezai Karakoç'un ifadelerinden bu kavramların insanı, zamanı ve mekânı aşan bir yapının ortaya konmasında önemli anahtarlar olduğu çıkmaktadır. İslam sanatlarındaki soyutlama, arabesk ve stilizasyonun da

20 Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları II*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1997, s. 82-84.

21 Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları I (Medeniyetin Rüyası Rüyanın Medeniyeti Şiir)*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 2007, s. 7.

22 Karakoç, s. 12



arkasında hep aynı düşünce vardır: Kalıcı olanı göstermek. Hilkatın alfabesi, görünür gerçekçi yapılarla anlaşılacak kadar belirsiz, büyük ve sonsuzdur. Bu zorluk İslam'da Tanrı düşüncesinin somutlaştırılmaması ile bağlantılıdır. Hıristiyanlıktaki gibi resimleştirme veya ikonlaştırma eğilimi olsaydı veya peygamberin tanrılaştırılması gibi bir eğilim olsaydı şüphesiz bu boyutta soyuta ve metafiziğe yönelim olmayacaktı. Allah'ın mekân ve zamandan münezzehe oluşu İslam sanatını da soyutlamaya yöneltmiştir denebilir.

Sezai Karakoç'un soyutlama hakkında söylediklerinin bir bölümü Klasik İslam estetiğindeki soyutlamaya çok benzemekle birlikte onun bu yaklaşımdan farklı ifadeleri de vardır:

Soyutlama, doğanın kemiğini, iskeletini görmek, geometrisine ermek ve matematik imkânlarını kurcalamak, yani eserin üzerine oturacağı şematizmi yakalamak çabasıdır.<sup>23</sup>

Karakoç, arabesk tekniğinde olduğu gibi eşyanın doğrudan kendisiyle ilgilenmiyor, eşyanın geometrisinin peşinde olduğunu ifade ediyor. Şair, sanatçının işinin Tanrı'nın yaratışına benzediğini ancak ondan farklı olduğunu söylemiştir. Sanatçı Batılı algıda olduğu gibi eşyayı taklit etmeyip yaratışı taklit eder. Eşya, üzerine sinen mutlaklıktan dolayı sanatçıya direnir. Bunun için de sanatçı Tanrı'ya teslim olmakla bir anlamda O'ndan el alır. Böylece eşyanın direnci kırılır. Direnci kırılan eşya, sanatçıya teslim olur. Sanatçı bundan sonra sanatçı imgelemi ile elinde cansızlaşan eşyaya yeni bir ruh üfürür. Sanatçı, somut olan nesneyi öldürerek veya ona hükmederek onu egemenliği altına alır, bu süreç soyutlama sürecidir. Somuttan soyuta geçilmiştir artık. Buraya kadar arabesk veya stilizasyondan pek de farklı değildir Sezai Karakoç'un yaklaşımı; ancak şair bu aşamadan sonra yeniden somutlaşma aşamasından bahseder ki Beşir Ayvazoğlu, bu formülle tezyini sanatları, hat sanatını, mimariyi ve musikiyi açıklamanın mümkün olmadığını söylemiştir.<sup>24</sup> Tezyini sanatlarla ilgili Karakoç'un ifadeleri Ayvazoğlu'nun belirttiği gibi yeterli bir açıklama vermiyor ancak şair büyük oranda şiir özelinde konuştuğu için tezyini sanatlar, musiki ve mimari için net ifadeler kullanmamıştır. Bununla birlikte Karakoç'un soyuttan sonra somutlaştırma düşüncesinin başka bir yönünün olduğu da söylenebilir. İslam klasiklerinde olduğu gibi âdeta ahirete ait atmosferin görünen âlemi kendi içine almasından bahseder Sezai Karakoç. Görünen âlem mutlak âlemin bir dipnotuna dönüşür:

Ama en büyük esintiyi, metafizik akışı, İslam klasiklerinde görürüz. Attar'da, Senai'de, Mevlana'da, Cami'de, Yunus Emre'de. Onların eserlerinde rahmaniliğin rüzgârları eser. O dünya gelmiş, bu dünyayı da içine almıştır sanki. Âdeta bu dünya, öbür dünya yapraklarından bir yapraktır. Ya da bu dünya gitmiş ahiretin bir

23 Karakoç, s. 13.

24 Ayvazoğlu, s. 353.

parçası olmuştur. Öyle bir dünya doğurmuşlardır ki, edebiyat, bu dünyanın içinde soluk alır. Tasavvuf ve musiki, bu dünyaya, zaman ve mekân boyutları olur. İslam uygarlığının ruhudur bu.<sup>25</sup>

Karakoç'un sözünü ettiği bu durumun, sanatçının "diriliş" düşüncesinin sanatsal boyutunu oluşturduğu söylenebilir. Aynı zamanda bu yaklaşım Attar'ın ünlü eserindeki kuşların Kaf Dağı'nda fenafillâh oluşlarıyla da bağlantılıdır. Çünkü orada mutlak'ta yok olmuşlardır. Bir anlamda tasavvuftaki vahdet-i vücud düşüncesinin bir temsilidir o hikâye.

Sezai Karakoç'un somuttan soyuta ve tekrar somuta dönüş sistemi mutasavvıfların ruhsal olgunluk için yaptıkları manevi yolculuğa benzer. Kişi, ruhsal olgunluk için nefis tezkiyesi yaparak değişik mertebelerden geçer ama tekrar somuta döner. Ne var ki realiteye döndüğünde aynı ben değildir artık, öbür âlem onda bir tür diriliş ruhunu uyandırmıştır. Varlığa bakışı değişmiştir. Hadiste de buyrulduğu gibi "ölmeden önce ölmüş"tür. Müslüman sanatçı için de bu süreç benzer şekilde işleyecektir. Realiteye hükmettikten sonra ona yeni bir bakış, yeni bir ruh verecektir sanatçı. Şair, herkesin bildiği kelimelerden yeni bir dil kuracaktır. Şeyh Galib, Sezai Karakoç'un çok önemseydiği bir şairdir. Şeyh Galib, *Hüsn ü Aşk* adlı mesnevisinin sonunda yeni bir dil kurduğunu fakat açtığı bu yolu kendisinin açıp kendisinin kapattığını söylemiştir:

Tarz-ı selefte takaddüm ettim  
Bir başka lügat tekellüm ettim  
(...)  
Gencînede resm-i nev gözettim  
Ben açtım o genci ben tükettim<sup>26</sup>

Şairin kurduğu yeni dil mecazlarla, soyutlamalarla, alegorik yapılarla mücessem olmaktadır. Şeyh Galib'de *Hüsn ü Aşk* olarak somutlaşan yeni dil, Sezai Karakoç'ta *Monna Roza*, *Zamana Adanmış Sözler*, *Taha'nun Kitabı*, *Hızrla Kirk Saat* olarak tezahür etmiştir.

#### 4. Sonuç

İslam estetiği, oluşumundan bugüne değin belirli bir forma ulaşmıştır. İslam estetiği ve sanatı mimaride, süsleme sanatlarında, minyatürde, hüsnühatta ve özellikle edebiyatta Batı'lı estetik yaklaşımdan farklı bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu yaklaşım da temelde soyutlama üzerine kuruludur. İslam'ın kendi ontolojik yapısından kaynaklanan bu durum modern zamanlarda da varlığını sürdürmektedir. İslam estetiğinin şüphesiz en güçlü kolu denebilecek edebiyatta ve edebiyat denildiğinde yüzyıllar boyunca akla gelen ilk tür olan şiirde de bu yaklaşım hala varlığını korumaktadır. Modern dönemin iki önemli Müslüman şairi olan Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'un poetik tavırları da İslam estetiğinin temel yapısıyla uyum içindedir denebilir.

25 Karakoç, s. 28.

26 Şeyh Galib, *Hüsn ü Aşk*, Haz. Orhan Okay- Hüseyin Ayan, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 383-384.

**Bibliyografya**

- Beşir Ayvazoğlu, *İslam Sanatı ve İnsan*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1989.
- Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2009.
- İsmail Tunali, *Estetik*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983.
- Necip Fazıl, *Çile*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Sanatı ve Maneviyatı*, Çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.
- Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları I (Medeniyetin Rüyası Rüyanın Medeniyeti Şiir)*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 2007
- Sezai Karakoç, *Edebiyat Yazıları II*, Diriliş Yayınları, İstanbul, 1997.
- Şahin Uçar, *Varlığın Mânâ ve Mazmûnu*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Şeyh Galib, *Hüsn ü Aşk*, Haz. Orhan Okay- Hüseyin Ayan, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010.
- Titus Burckhardt, *İslam Sanatı (Dil ve Anlam)*, Çev. Turan Koç, Klasik Yayınları, İstanbul, 2005.
- Titus Burckhardt, "Heykeller ve Temsiller Meselesi", *Hikmet ve Sanat*, Haz: Gulamrızâ Âvânî, Çev: Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.
- Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998.
- Turan Koç, *İslam Estetiği*, İSAM Yayınları, İstanbul, 2009.
- Türkçe Sözlük*, TDK, Ankara, 2005.



## BİR ÖĞRETİM YÖNTEMİ OLARAK EMSÂL'UL-KUR'AN

Yusuf BATAR\*

### ÖZET

Bu makalede emsâl'ul-Kur'an, soyut kavramların öğretiminde bir yöntem olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede, misallerin öğretici özellikleri, eğitimi etkin kılmadaki rolleri ve temsil yoluyla anlatılan kavram örnekleri üzerinde durulmaktadır. Temel amacımız Din ve Ahlâk eğitiminin önemli bir boyutunu oluşturan kavram öğretimine yöntem açısından bir katkıda bulunmaktır. Çalışmamız iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda soyut kavramların öğretimi konusu, ikinci kısımda ise, Kur'an'daki temsili anlatımın kavram öğretimindeki rolü üzerinde durulmaktadır.

**Temel Kavramlar:** Temsili anlatım, soyut kavramlar, öğretim.

### ABSTRACT

In this paper, *Amthal al Quran* has been discussed as a method in teaching abstract concepts. In this framework, the paper concentrates on instructive features of amthal, its role in enabling education and concept samples described via tamtheel. Our study consists of two parts. In the first part, we tackle with concept-teaching and in the second part, the role of Quranic description via resemblance.

**Keywords:** description via resemblance, abstract concepts, education.

### Giriş

Vahiyden kaynağını alan din dilinin temel amacı, muhatap aldığı insan tarafından anlaşılabilir olmaktır. Bu yönüyle din dili aynı zamanda insanı bir dildir. İnsana *esmayı* öğreten Yüce Allah, vahiy yoluyla onu sürekli olarak bilgilendirmeye devam etmiştir. Bu açıdan bakıldığında insanın çevresinde ve özünde potansiyel olarak var olan şeylerin isimlerini ilk defa insanlığa öğreten Yüce Allah'ın bizzat kendisidir denilebilir. Böylelikle insanlığın ilk öğretmeni de Cenabı Hakk olmuştur. Ancak aşkın bir seviyeden insana doğru inen bu bilgilendirici mesajlar insanın anlayabileceği bir formda teşekkül ettirilmişlerdir. Peygamberlere gelen vahiy ve bu vahyin somutlaşmış hali olan sahifeler/kitaplar sayesinde insan, bütününe ihata edemeyeceği aşkın ilimden belli bir oranda haberdar olmaktadır. Kur'an'ın çokça kullandığı 'nüzü'l' kavramı, bu durumun en açık ifadesidir. Çünkü 'nüzü'l', mahiyet itibariyle âli olan bir makamdan daha alt seviyedeki bir konuma iniş ifade etmektedir.

\* Yrd. Doç. Dr. Yusuf Batar, Muş Alparslan Ü. İlahiyat Fakültesi

Vahiy sayesinde Yüce Allah, insana öğretmek istediğini âdeta onun seviyesine indirgeyerek; onun anlayabileceği ve idrak edebileceği bir kıvamda sunmaktadır. Son kitap Kur'an, nüzûl süreciyle ve içeriğiyle anlatmaya çalıştığımız bu formatın somutlaşmış hâlidir. Bu indirgeyici üslûbun etkisini, din diline hâkim olan temsili anlatımda rahatlıkla görebiliriz. Kur'an'ın yarıdan fazlasını oluşturan kıssa ve emsâl tarzındaki anlatımlar "*insanı dikkate alan*" bu anlamayı kolaylaştırıcı yaklaşımın birer tezâhürü olarak değerlendirilebilir.

Kur'an'daki temsili dilin, Allah'tan insana ve insandan Allah'a doğru iki yönlü bir fonksiyonu bulunmaktadır. Yüce Allah, temsili ifadelerle kendi mesajlarının insan tarafından maksadına uygun bir şekilde anlaşılmasını sağladığı gibi, insanın da Allah'a yönelik duygu ve düşüncelerini, dinin özüne uygun bir şekilde ifade etme imkânını, ona bahşettiği temsili dille sağlamıştır.

Yüce Allah, Kur'anın esasını oluşturan birçok kavramı, temsili dil aracılığıyla öğretmektedir. Soyut konularda daha çok karşılaştığımız bu öğretim yönteminin birçok somut konuyla ilişkili olarak da kullanıldığına şahit olmaktadır. Bu üslûp, Kur'an'ı kavramların etkin bir şekilde öğrenilmesini kılavuzlayan ve böylece Kur'an'ın anlaşılmasını kolaylaştıran bir dildir.

Bu makalede emsâl'ul-Kur'an, kavramların öğretiminde bir yöntem olarak ele alınacaktır. Bu çerçevede, misallerin öğretici özellikleri, eğitimi etkin kılmadaki rolleri ve temsil yoluyla anlatılan kavram örnekleri üzerinde durulmaktadır. Temel amacımız Din ve Ahlâk eğitiminin önemli bir boyutunu oluşturan kavram öğretimine yöntem açısından bir katkıda bulunmaktır. Çalışmamız iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda soyut kavramların öğretimi konusu, ikinci kısımda ise, Kur'an'daki temsili anlatımın kavram öğretimindeki rolü üzerinde durulacaktır.

### **Soyut Kavramların Öğretimi Meselesi**

Soyut kavramları somut kavramlardan farklı kılan temel özellik, onların duyu organlarıyla algılanamayışlarıdır. Özellikle din eğitiminde karşımıza çıkan Allah, melek, cin, şeytan vb. varlıklar ve doğruluk, adalet, sevgi, şefkat gibi değerler ve duyguların soyutluğu onların öğretimini güçleştirmektedir.<sup>1</sup> Din eğitimiyle ilgili alan araştırmaları öğrencilerin yukarıda sıralanan konuları anlamakta zorlandıklarını ortaya koymaktadır.<sup>2</sup>

Eğitim biliminin genel geçer yaklaşımına göre, gözlenebilir olmayan soyut kavramlar esas itibarıyla tanımlar aracılığıyla öğrenilmektedir. Blake'nin ifadesiyle, basit kurullarla nitelikler arasında ilişkinin kurulması sayesinde, öğrencinin zihninde soyut kavramlara belli biçim verilmeye çalışılır.<sup>3</sup>

- 1 Süleyman Akyürek, *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi*, Dem Yayınları, İstanbul, 1. Bas., 2004, s. 49.
- 2 Mevlüt Kaya, "Eğitimde Program Geliştirme Sürecinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Geliştirilmesi", *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri, İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı*, Kayseri 1998, s. 246; Osman Tastekin, *Kıyamet ve Ahiretle İlgili Kavramların Öğretimi*, *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1998, s.198.
- 3 Mehmet Özyürek, "Kavram Öğrenme ve Öğretme", *A.Ü.Eğitim Bilimleri Dergisi*, 2, 1983. s.347.

Felsefeden, fen bilgisine kadar bütün öğrenme alanlarında karşılaşılan soyut kavramların öğretiminde öğrencinin “bağlantı kurarak” öğrenmesini sağlamak en etkili yaklaşımdır. Çünkü aklın işleyişi de büyük ölçüde bağ kurmaya dayalı fonksiyonlardan oluşmaktadır. Zaten Arapça bir kelime olan akıl kavramının kök harflerini oluşturan ‘a-k-l’ fiili, bağlamak ve kontrol altına almak anlamına gelmektedir. Nitekim Araplar, kontrol altında tutmak amacıyla devenin ayaklarını bağladıklarını ifade etmek için, “Akaltu'l-beire” tabirini kullanmaktadırlar. Bu anlamda deveyi bağlamak için kullanılan ip, “ikâl” diye isimlendirilmektedir.<sup>4</sup> İpin fiziksel olarak gördüğü bağlama görevini aynı kök harflerinden türetilen akıl kavramıyla kıyasladığımızda, insanın yaşadığı her türlü zihinsel sürecin bir anlamda bilgiler arasında *bağlantı kurma* işlevlerinden ibaret olduğunu söyleyebiliriz.

Eğitim biliminde insanın somuttan soyuta, bilinenden bilinmeyene doğru yaşayacağı bu zihinsel yolculuğun mahiyetini çözümlenmeye ve bu konuda insanın işini kolaylaştırıcı strateji ve yöntemler geliştirmeye dönük çalışmalar gelişerek devam etmektedir. Bu konuda genel kabul gören anlayışa göre, öğrenmede öğrenen kişinin zihinsel ve duyuşsal olarak aktif olması ve öğrenme sürecine katılması temel bir gereklilik olarak değerlendirilmektedir.

Geliştirilen farklı öğrenme kuramlarının neredeyse tamamının temel meselesi *öğreneni sürecin aktif bir paydası kılmaya* dönük analizlerden oluşmaktadır. Öğrenme programını oluşturan içerik, hedef, işleyiş ve değerlendirme süreçlerinde göz önünde bulundurulmuş en belirleyici kriter budur. Öğrenme içeriğinin önemli bir kesitini oluşturan soyut konuların öğretiminde de bu gereklilik kendisini her açıdan hissettirmektedir.

Soyut olanın öğrenilmesi büyük ölçüde öğrenme durumunda olan kişinin anlamlandırmasına bağlıdır. Çünkü kendi zihninizde anlamlandıramadığınız bir olayı veya kavramı öğrenmiş sayılmazsınız. İnsanın bir şeyi tanımadan ona inanması da mümkün değildir.<sup>5</sup> Nitekim “bir şeyin zihindeki tasavvuru” şeklinde tanımlanan kavramın oluşumunda zihinsel sürece vurgu yapıldığını görmekteyiz.<sup>6</sup> Tasavvur edebilmek için sūrete ihtiyaç vardır. Soyut kavramın kendisine has bir sūreti olamayacağına göre, onu temsil eden duyularla algılanabilen görüngülere (fenomen) başvurmak zorundayız. İşte temsili dil burada devreye girmektedir. Temsilin zihninizde oluşturduğu resim sayesinde, öğrenmek durumunda olduğumuz soyut kavramı zihninizde tasavvur edebilmekteyiz.

Aslında yaşanan bu zihinsel süreci, öğrenenin aktif katılımına dayalı bir *anlamli öğrenme* olarak da değerlendirmek mümkündür. Çünkü anlamli bir öğrenmenin gerçekleşebilmesi için öğrenilecek konunun ilişkilendirileceği bir

4 İbn. Manzur, *Lisânu'l- Arabi*, Dâr'ul Fikr Yayınevi, Beyrut, 3. Baskı, 1993.XI, s.458-463.

5 Abdullah, Özbek, *Kur'an'da Tevhid Eğitimi*, Esra yayınları, Konya, 1996, s. 5.

6 Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 7. Bas., 2010, s. 924, Necip Taylan, *Mantık Tarihi Problemleri*, M.Ü İlahiyat Vakfı Yay., No: 127, İstanbul, s. 73.

ön bilgiye ve anlamlı bir içeriğe ihtiyaç vardır.<sup>7</sup> Anlamlı öğrenmeyi savunan eğitimciler, öğretimin düzenlenmesinde bireydeki *temel şemaların* oluşmasına yardım eden kavram ve ilkelerin öğretiminde, bilgilerin örgütlenerek bireyin ön bilgilerine uygun olarak sunulmasına önem vermektedirler.<sup>8</sup> Zira bir tanımı aynen ezberlemek *alt düzeyde* bir öğrenmedir ve bunun diğer öğrenme alanlarına transferi oldukça zordur. Dolayısıyla bu bir kavramı anlamak demek değildir.<sup>9</sup> Hatta bu yaklaşım bireyin düşünme gücünü zayıflatan bir sorun olarak değerlendirilmektedir.<sup>10</sup>

Piaget'in geliştirdiği '*şema*' kavramı, Bloom'un '*Tam Öğrenme Kuramı*', Gestalt'ın '*İnsancıl Yaklaşımı*', Ausubel'in '*Anlamlı Öğrenme Kuramı*' v.b. geliştirilen bütün öğrenme kuramlarında öğrenen kişinin sürece zihinsel olarak aktif katılımı esas alınmaktadır.<sup>11</sup> Bu açıdan öğrenme ortamındaki *fili katılım* kadar, *zihinsel ve duyuşsal* olarak aktif olmak da önemlidir. Öğrenmedeki içerik, işleyiş, araç gereç, değerlendirme v.s. bütün unsurların bu amaca uygun olarak düzenlenmesi gerekmektedir. Bu genel yaklaşım çerçevesinde, soyut bilgilerin âdeta somut veriler haline getirilerek öğrencilere sunulduğu öğretim stratejilerine ve yöntemlerine ihtiyaç vardır.

Soyut kavramlar ve değerler din eğitiminin temelini oluşturan öğretim alanlarıdır. Buna karşılık dilimiz duyuşsal tecrübelerden hareket eder.<sup>12</sup> Bu nedenle soyut kavramların öğrenci tarafından anlamlı bir hale getirilmesi ve içselleştirilmesi güçleşmektedir. Dolayısıyla din eğitiminde, yukarıda değinilen *aktif katılım* ve *anlamlandırma* şartlarını oluşturmamız gerekmektedir. Din eğitimcileri, dini kavramların öğrenciler için anlamlı hale getirilip öğretim konu edilmesi sorununa dikkat çekmektedirler.<sup>13</sup> Bu kapsamda sembolik olan bu dilin öğretimi önemli bir problem olarak değerlendirilmektedir.<sup>14</sup>

Kur'an'daki temsili anlatım üslubu bu konuya ışık tutmaktadır. Sembolik anlatımın bir aracı olan temsilin, eğitim öğretim açısından nasıl bir etkiye sahip olduğu konusuna girmeden önce sembolik anlatımın din dilindeki yerinden kısaca bahsetmek gerekir.

TDK Sözlüğü'ne göre "sembol", duyuşlarla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne veya işaret, remiz, rumuz, timsal, simge anlamına gelmektedir.<sup>15</sup> Latince kökenli olan "sembol" kapalılık içinde görülemeyen bir realiteyi yan-

7 S. Akyürek, *age*, s. 107.

8 Münire Erden, Yasemin Akman, *Eğitim Psikolojisi*, Arkadaş Yay., Ankara, 17. Baskı, 2008, s. 173.

9 Richard Arends, *Learning To Teach*, Fourth Edition, McGraw-Hill, Boston, 1998, s.269.

10 Mustafa Tavukçuoğlu ve Hüsamettin Erdem, *Eğitim Fakülteleri İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2005, s. 257.

11 Detaylı bilgi için bkz: M. Erden ve Y. Akman, *age*, s.151 vd.

12 Turan Koç, "Din Dili Olarak Kur'an Dili", *I. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1995, s.284.

13 Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, TDV Yayınları, Ankara, 1991, s.154.

14 Beyza Bilgin, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, Gün Yayıncılık, Ankara, 5. Baskı, 2000, s. 152 vd.

15 www.tdk.gov.tr/Sembol Mad.



sıtan bir simge ya da maddi bir nesnedir.<sup>16</sup> Yapılan tanımlardan da anlaşılacağı gibi, sembol aslında “açıklanamazın bir ifade biçimidir”.<sup>17</sup>

Her sembolün iki unsuru vardır ki onlardan biri, sembolleştirilen madde, ötekisi bu maddenin temsil ettiği manevi hakikattir. Bu iki unsurun işbirliğinden meydana gelen sembol, hayatın her sahasına ait olabilir. Dinlerde kullanılan her mefhum esas itibarıyla bir semboldür. Çünkü maddi dünyaya ait olan bu temsiller aracılığıyla büsbütün ruhâni bir hakikat ifade edilmeye çalışılmaktadır; ancak, sembol, temsil ettiği hakikat ile karıştırılmamalıdır. Bu durumda, sembol kendi mahiyetini kaybettiği gibi asli hakikat da gizlenilir.<sup>18</sup> Bu demektir ki, sembolik anlatımda, delâlet eden (sembol) ile delâlet edilen bütünüyle birbirinin yerine geçmez.<sup>19</sup> Alman ilahiyatçısı Prof. Paul Tillich'e göre gerçek sembolün iki özelliği vardır ki onlardan biri, kendinden başka bir şey olması, ötekisi ise, gizli bir kuvvet sayesinde müessir olmasıdır.<sup>20</sup>

Sembol, nesnellik aracılığıyla, kökleri aramızda olan soyut-manevi hakikat basamaklarına ve muhtevaların eşiklerine yaklaşma imkânı sağlamaktadır.<sup>21</sup> Semboller, davranışlarımız üzerinde bilinçli ya da bilinçsiz olarak etkili olurken,<sup>22</sup> görülmeyen bir âlemin nesnel işaretleri olarak insan ruhunun derinliklerinde ve şuur altında oluşan düşünce ve duygularında da etkinliklerini devam ettirirler.<sup>23</sup>

Dinler ancak semboller aracılığıyla varlıklarını devam ettirirler ve bizler de bunlar sayesinde dinî değerleri algularız.<sup>24</sup> Dolayısıyla din dili semboliktir. Çünkü bütün dini kabuller, hakikatin yalnız küçük bir kısmının insan tasavvuruna ve tahayyülüne açık bulunduğu ve asıl büyük bölümünün ise insan kavrayışının tamamen üstünde olduğu gerçeğinden doğarlar ve bu gerçeğe dayanırlar.<sup>25</sup> Dolayısıyla din dilinin insan anlayışına ve kavrayışına yakınlaştırılması için mecazın kullanılması zorunludur.<sup>26</sup>

Mecazın önemli bir türü olan temsili dil, insanda dini kavrayışın yüzeysellikten kurtulup derinleşmesini ve adeta taklitten tahkike yükselişi sağlayan bir araçtır. Böylece din eğitimi çalışmalarında, arzulanan duygu ve kalp

16 Günter Drosdowski, (ED), *Duden Deutsches Universalwörterbuch*, Duden Verlag, Mannheim, 1989, s.1503'den aktaran:Erkan Perşembe, “Dinde Sembolün Fonksiyonu ve İslam'da Sembolik Değerlerin Bugünü”, *Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, Samsun,1998,Sayı:10, s.91.

17 Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*, (çev: Hüseyin Hatemil), İşaret Yayınları, 1987, s. 15.

18 Annemarie Schimmel ; “Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir ?”, *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*,III-IV.,Ankara 1954, s.68.

19 TheEncyclopedia of Religion, (Ed:Mirca Eliade), *Symbolism Mad.*,NewYork,1987; XIV s.198.

20 Annemarie Schimmel ; *age*, s.73.

21 Sadık Kılıç; *İslamda Sembolik Dil*, İnsan Yay., İstanbul 1995, s.56.

22 Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay. Kayseri, 1995, s.92.

23 Kılıç, *age*, s.58.

24 The Encyclopedia of Religion, (Ed:Mirca Eliade), *Symbolism Mad.*,NewYork,1987; XIV s.198.

25 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, (çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul, 5. Baskı, 2002, s. 1329.

26 S. Akyürek, *age*, s. 171.

eğitimi birlikteliği,<sup>27</sup> öğrencinin kişilik bütünlüğünü dikkate alma,<sup>28</sup> bilişsel ve duyuşsal alanın birlikte ele alınması<sup>29</sup> gibi hedeflerin gerçekleşmesine bir katkı sağlanmış olabilir.

Dini düşüncenin gelişmesi ve bu alandaki eğitim-öğretimin başarısı, din dilinin gelişmesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu dil genellikle sembolik, mecazlarla yüklü, büyük ölçüde soyut özellikler taşıyan bir dildir. Dini kavramların öğretiminde bu özelliğin dikkate alınması gerekmektedir.<sup>30</sup>

Dinlerin inananlarına kazandırdığı semboller, onların yaşadıkları dünyayı daha *özel gözlüklerle* müşahede edebilmelerinde, kavramsal bir görüş imkânı sağlamaktadırlar.<sup>31</sup> Kur'an-ı Kerim'in muhataplarının zihninde oluşturmayı hedeflediği kavramsal çerçeveye baktığımızda bu *özel gözlüğü* çok rahat bir şekilde fark edebiliriz.

Temsili dil, ilk etapta ilgili olduğu kavrama ilgimizi çekmekte ve giriş düzeyinde o kavramı algılamamıza aracılık etmektedir. Ancak süreç bununla bitmemektedir. Söz konusu temsilde yoğunlaştıkça ilgili kavramı daha derin bir şekilde anlama imkânına sahip olmaktadır. Özellikle soyut konuların öğretiminde kullanılan uygun temsiller pozitif anlamda birer *transfer aracı* görevi görürler. Böylece eğitimin esas hedeflerinden biri sayılan bilgiyi uzun süreli bellekte tutma hedefine katkı sağlanmış olur. Kur'an'da çokça başvuru olan temsili anlatımı da bu genel çerçevede değerlendirmek mümkündür.

### **Emsâl'ul-Kur'an'ın Kavram Öğretimindeki Rolü**

Kur'an'daki temsili anlatımın temelini oluşturan mesel kavramı, eşleştirme ve benzetme ifadesi olan '*m-s-l*' kökünden türetilmiştir. Mesel kelimesi, birebir benzerlik (misil) anlamında kullanıldığı gibi, iki şey arasındaki herhangi bir açıdan mevcut benzerliği ifade etmek için de kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu kavram, benzerlik anlamını ifade etmede en kapsamlı kavram olarak değerlendirilebilir.<sup>32</sup>

Tefsir usulüyle ilgili kaynaklarda 'mesel' veya 'meseller' denilince, gerçekle vuku bulmayan ancak öğüt, ibret, teşvik, kastedilen mananın daha anlaşılır bir hale getirilmesi ve mananın hissedilir şekilde tasviri gibi amaçlar için Kur'an'ın getirdiği misaller ve kıssalar kastedilmektedir.<sup>33</sup>

27 Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 5. Bas., 2005, s. 125.

28 M. Şevki Aydın, *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1996, s. 102.

29 Beyza Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*, Ankara, 1980, s. 15; Mehmet Zeki Aydın, *Program Geliştirme Açısından Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitimi-Öğretiminin Problemleri, İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı Yayınları, Kayseri, 1998, s.201.

30 Süleyman Akyürek, *age*, s. 23.

31 Erkan Perşembe, *age*, s. 94.

32 İbni Manzûr, Lis. Arabi, XI.s.210-211; Ebu'l-Bekâ; *el-Kulliyât*, (tahk.:A. Derviş, M.el-Mısri), Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1993, s. 851-853.

33 Bkz. Celâlü'dîn es-Suyuti, *el- İtkan fi Ulûmi'l Kur'an*, Dâru'l-Ulûm'il İnsâniyye, Beyrut, 2. Baskı, 1993, s.1041 v.d.; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara, 1991, s. 174.

Mesellerin kaynaklandığı olaylar ve kişiler gerçek ve tarihi olabildiği gibi, kurgusal da olabilmektedir. Hatta bazen bu teşhis, intâk yoluyla ifade edilen bir fabl bile olabilmektedir.<sup>34</sup>

Aynı kök harflerinden türetilen 'temessele' fiili, bir konuda örnek vermek için ve bir şeyi tasavvur etmek anlamında kullanılmaktadır: "(Ey Muhammed!) Kitapta (Kur'an'da) Meryem'i de an. Hani ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmiş ve (kendini onlardan uzak tutmak için) onlarla arasında bir perde germiştii. Biz, ona Cebrail'i göndermiştik de ona tam bir insan şeklinde (temessele) görünmüştü."<sup>35</sup>

Yukarıdaki ayette işaret edildiği gibi, Cebrâil Hz. Meryem'e "eli yüzü düzgün bir insan", yani kolay algılayabileceği bir kılık içinde gösterilmiştir.<sup>36</sup> Bu ayetten de anlaşılacağı gibi, Kur'an'ın temsili anlatımlarındaki temel gaye, ruhani ve manevi olanın adeta ete kemiğe bürünmesini sağlamak ve böylece insan tarafından algılanabilmesini kolaylaştırmaktır.

Yine aynı kök harflerinden gelen 'musûl' kelimesi, bir şeyi bir yere kurmak, dikmek anlamlarında; 'misal' kelimesi ise, bir şeyin ölçüsü, kriteri ve kalıbı anlamındadır. Mesela Arapçadaki sarf ilminde fiillerin ve isimlerin yapısından bahseden ilim dalına 'emsile' denilmektedir.<sup>37</sup> Aynı kök harflerinden türetilen 'timsal' kelimesi ise, bir şeyin sûreti, resmedilmiş hâli demektir.<sup>38</sup>

Kur'an-ı Kerim'de 'mesel' kelimesi farklı birkaç anlamda kullanılmaktadır:

1. Bir şeyi tanımlamak veya herhangi bir niteliğini belirtmek için verilen örnek anlamında: "Allah'a karşı gelmekten sakınanlara va'dolunan cennetin (meseli) durumu şudur: Onun içinden ırmaklar akar, yemişleri ve gölgeleri devamlıdır. İşte bu Allah'a karşı gelmekten sakınanların sonudur. İnkâr edenlerin sonu ise ateştir."<sup>39</sup>
2. İbret anlamında: "Onları, sonradan gelecek inkârcılara, geçmiş bir ibret (selef) ve bir örnek (mesel) kıldık."<sup>40</sup>
3. Bir şeyin delili anlamında: "İsa, sadece, kendisine nimet verdiğimiz ve İsrailoğulları'na örnek (mesel) kıldığımız bir kuldur."<sup>41</sup>
4. İki şey arasındaki benzerliği ifade etmek için. Böylece benzetilen şey benzeyen şey aracılığıyla açıklanmış olur. "...İşte misaller! Biz onları in-

34 Ahmet Bulut, *Arap Dili ve Edebiyatında Emsal*, İst. Üniv. Ed. Fak. Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Ana Bilim Dalı, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1994, s.92. (Aktaran: Veli Ulutürk, *Kur'an'da Temsili Anlatım*, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s.14.)

35 Meryem, 19/16-17.

36 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, İşaret Yay., (çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), 5. Baskı, İstanbul, 2002, s. 610. (Meryem, 19/17'nin tefsiri).

37 Lis. Arabi, C.11,s.211-212.

38 İbn. Manzûr, *age*,XI.s.213- 215; Kâmusu'l Muhit, s. 951-952.

39 Rad 11/35.

40 Zuhurf 43/56.

41 Zuhurf 43/59

*sanlara düşünsünler diye veriyoruz.*"<sup>42</sup> ayetindeki kullanım buna örnek olarak verilebilir.<sup>43</sup>

Yukarıda sıralanan değişik kullanım biçimlerinden anlaşılacağı gibi, meselin temel fonksiyonu kastedilen manayı muhatabın zihninde somutlaştırmak ve anlamlı bir hale getirerek yerleştirmektir. Nitekim bu konunun uzmanları, emsâl'ul-Kur'an'a öğreticilik, kelimelerin altındaki mananın somutlaştırılması ve keşfi, akla yatkın hale getirme gibi amaçlar yüklemektedirler.<sup>44</sup> Bu temel amaca uygun olarak kullanılan Kur'an temsillerinde bazen benzetme edatı kullanılarak benzeyenle benzetilen beraberce zikredilmekte bazen de bu benzetme kapalı olarak yapılmaktadır.<sup>45</sup> Benzeyen ile benzetilen şeyin bir arada zikredildiği temsile, Allah'a ortak koşmayı tasvir eden şu ayeti örnek verebiliriz: "*Allah'tan başka dost edinenlerin durumu, kendine yuva yapan örümceğin durumu gibidir. Evlerin en dayanıksızı ise şüphesiz örümceğin yuvasıdır. Keşke bilseler.*"<sup>46</sup> Benzetme edatı kullanılmadan yapılan benzetmeye ise şu ayeti örnek olarak vermek mümkündür: "*Yürüyüşünde tutumlu ol, sesini de kıs. Çünkü seslerin en çirkini eşeklerin sesidir.*"<sup>47</sup> Temsili anlatımın bu işlevi onu güçlü bir ifade aracı kılmaktadır.

### **Temsilin İfade Gücü**

Soyut manalar üzerindeki perdeleri kaldıran temsil, muhatabının zihninde o kavramı mücessem bir hale getirmektedir. Temsildeki teşhis sanatı sayesinde, soyut kavramlar sûret ve şekiller haline geldiği için, onu avam ve havas herkes anlayabilmektedir.<sup>48</sup> Bu demek oluyor ki, kuvvet ve etki bakımından duyu organları ve gözlem yoluyla oluşan bilgiler, akıl ve düşünce yoluyla oluşan bilgilerden daha kalıcıdır.<sup>49</sup> Burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus, temsil aracı olarak seçilen nesnenin, kavramın ya da yaşantının muhatabınızın tecrübe alanından seçilmesi ve ortak yaşantı ürünü olmasıdır. Böyle bir temsil ifadeyi güçlü kılar.<sup>50</sup> Böylece muhatabın daha aktif bir şekilde öğrenme sürecine katılımı sağlanmış olur.

Aslında temsili ifadenin öğretim açısından temel amacı bilinenden bilinmeyene, deneyim alanından yola çıkarak yeni bilgileri zihne yaklaştırmaktır. Temsilin tesir gücüyle ilgili olarak yapılan tahlillerde bu yöndeki vurgunun ağırlığını görmek mümkündür:

42 Haşr 59/21.

43 Râğib el-İsfehâni, *Müfredâtu elfâzi'l Kur'an*,(Thk. Safvan Adnân Dâvûdi), Dâru'l Kalem, Şam.2002, s. 758-760.

44 Suyuti, *age*, II, s.1042.

45 Suyuti, *age*, II, s.1042.

46 Ankebut, 29/41.

47 Lokman, 31/19.

48 El-İsfehâni, *age*, s. 462;Suyuti, *age*, II, s.1042; ez-Zerkeşi, Bedruddin, Ez-Zerkeşi, Bedruddin, Muhammed ibn. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûm'il Kur'an*, Dâru't-Turâs Yayınevi,Kahire, ts., I.s. 462.

49 Veli Ulutürk, *Kur'an'da Temsili Anlatım*, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s.15.

50 Zerkeşi, *age*, I, 488.

İnsan ruhu, gizli anlamların açıklığa kavuşturulmuş olmasına, az bilinenin daha iyi bilinir hale gelmesine iştîyak duyar. Duygular ve doğal yollarla alınan zaruri bilgiler, akıl ve düşünceyle elde edilen bilgilerden kuvvet ve sağlamlık bakımından daha üstündür. İlk bilgiyi insan duygulardan ve tabiattan elde eder. Nazar ve tefekkürle elde edilen bilgiler daha sonra hâsıl olur. Binaenaleyh insan ilk bilgi tarzına daha yatkındır. İnsan perde arkasından görmektense, perdesiz görmeyi daha çok arzu eder. Gizli ve kapalı mânalar temsille açıklık kazanır. Gözlem ruhlarda mânânın yapmadığı tesiri yapar. Mesela birisi sana, iki şeyin zıtlığını anlatmak için bir temsil getirirse ve "Hiç şununla şu bir arada bulunabilir mi?" diyerek orada bulunan suyu ve ateşi gösterse, sen bu temsilden, sadece sözüyle "Ateş ile su bir araya gelir mi?" demesinden daha çok etkilenirsin. Çünkü bu temsilde müşâhede (gözlem) ve tecrübeye başvurulmuştur.<sup>51</sup>

Temsilin manayı somutlaştırıcı ve yakınlaştırıcı etkisinin yanı sıra bir de muhatabını zihinsel ve duyuşsal olarak öğrenme sürecine aktif bir şekilde dâhil etme özelliği vardır. Çünkü herhangi bir temsille karşılaşan kişi, kastedilen muradı anlamak için fikren harekete geçer. Böyle bir fikri hareket ve iştîyaktan sonra elde edilen bilginin kalıcılığı daha güçlü olur.<sup>52</sup>

Temsil yoluyla öğretim, öğrencinin dini değerleri yüzeysel olarak almak yerine, o değerleri anlamasını ve kendi değerleri haline getirmesini mümkün kılmaktadır.<sup>53</sup> Bu yaklaşım biçimi aynı zamanda öğrencilerde bilgi edinme yollarını öğrenmeyi, kendi başına düşünme kabiliyetini, eleştirel bakabilme-yi, seçme kabiliyetini, hayatın anlamını keşfetme ve inancını aklıyla bütünleştirme gibi becerilerini geliştirecektir.<sup>54</sup>

Kur'an'daki temsillere baktığımızda, her temsilin belirli bir hüküm ifade ettiğini, farklı anlama seviyelerine hitap edecek tarzda bir anlam zenginliğine sahip olduğunu ve gerçek hayattan alınmış örneklerden oluştuğunu görürüz.<sup>55</sup> Bu yönüyle temsili anlatım, insan aklının işlevsel olmasını sağlamış, adeta insanı, aklını kullanmaya zorlamıştır.<sup>56</sup> Diğer bir ifadeyle temsili anlatım, Kur'an'ın temel stratejisi olan *aktif öğretme* yollarından biridir.

Kur'an'ın hedefindeki insanın oldukça zengin bir his dünyası vardır. Sevinç, ümit, rağbet gibi teşvik edici; korkmak, çekinmek ürpermek gibi sakinleştirici; hoşlanmak, sevmek, kutsal tanımak gibi meylettirici hisleri vardır. Başarılı bir terbiyecisi, kâmil bir mürşid bütün bu hislere hitap etmesini bilmek zorundadır.<sup>57</sup> Kur'an'daki temsillerin her biri insandaki his dünyasının

51 Veli Ulutürk, *Kur'an'da Temsili Anlatım*, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s.17;(Abdulkâhir el-Cürçânî, *Esrârul Belâğa*, s.102.)'den naklen.

52 es-Suyûtî, *Celâlu'd-Dîn, el-İtkân fi Ulûmi'l Kur'an*, Dâru'l-Ulûm'il İnsâniyye, Beyrut, 2. baskı, 1993, II, s.1041, s.118; Şadi Eren, *Kur'an'da Teşbih ve Temsiller*, Işık Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2002, s.41.

53 S. Akyürek, *age*, s. 188.

54 Mualla Selçuk, "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri", *Uluslar arası Din Eğitimi Sempozyumu*, 20-21 Kasım, 1997, s. 29; Cemal Tosun, *Eğitim Bilimine Giriş*, s. 159.

55 Bkz. Beyanuni, Abdülmecid, *Darb'ul Emsal fi'l Kur'an*, Dar'ul Kalam, Dimeşk, 1991,s.51 v.d.

56 Celal Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, Fecr Yayınlar, Ankara, 1993, s.42.

57 Bkz. Beyanuni, *age*,s.99-100; Eren, Şadi, *age*, s. 52.

değişik alanlarına hitap eden vurgularla doludur. Özellikle temsili anlatımlarda verilen örnekler ve bu örnek yaşantıları temsil eden her bir karakter, okuyucuyu farklı öğrenme yaşantılarına yöneltmektedir.

### **Kur'an'da Meseller**

Temsili anlatım, Kur'an'ın ve diğer kutsal kitapların etkili bir şekilde kullandığı bir anlatım tarzıdır. Hatta İncil'in surelerinden birisinin adının "Emsâl Suresi" olduğu rivayet edilmektedir.<sup>58</sup> Kur'an, temsili gizli manaları bildirmek ve gerçekleri göstermek için bir aracı olarak kullanılmaktadır.<sup>59</sup>

Kur'an ilimleriyle ilgili kitaplarda, Kur'an'ı anlamada onun misallerini çözümlenmenin önemi üzerinde ısrarla durulmaktadır. Mesela el-İtkân adlı eserde İmam Mâverdi'ye atfen şu görüşlere yer verilmektedir: "En büyük Kur'an ilimlerinden biri Emsâl'ul- Kur'an ilmidir." Benzer şekilde İmam Şafii'nin de temsil ilmini, bir müctehidin bilmesi gereken temel Kur'an ilimleri arasında saydığı nakledilmektedir.<sup>60</sup>

Kur'an-ı Kerim'de mesellerin önemini ve fonksiyonlarını anlatan birçok ayet bulunmaktadır. Örnek olarak birkaç tanesini aktarabiliriz:

*Andolsun, biz bu Kur'an'da insanlara her türlü misali değişik şekillerde açıkladık. Yine de insanların çoğu ancak inkârda direttiler.*<sup>61</sup>

*Andolsun, biz bu Kur'an'da insanlar için her türlü misali değişik şekillerde açıkladık. Fakat insan tartışmaya her şeyden daha çok düşkündür.*<sup>62</sup>

*Andolsun, biz bu Kur'an'da insanlara her türlü misali verdik..*<sup>63</sup>

*Andolsun, öğüt alsınlar diye biz bu Kur'an'da insanlar için her türlü misali verdik.*<sup>64</sup>

*İşte misaller! Biz onları insanlara düşünsünler diye veriyoruz.*<sup>65</sup>

Bu konuyla ilgili olarak rivayet edilen bir Hadis-i Şerifte Hz. Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur:

*Kur'an beş vecih üzere nâzil olmuştur: Helal, haram, muhkem, müteşâbih ve emsal. Helali işleyin, haramdan kaçınun, muhkeme tabi olun, müteşabihe inanun ve emsallerden ibret alınız.*<sup>66</sup>

Kur'an'ın sistematüğünü özetleyen bu Hadis-i Şerif, misallerin temel fonksiyonununun *ibret* olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. İbret, bir durumdan veya olaydan gözlem yoluyla elde edilen bilgiler aracılığıyla bir anlayış ve tutum geliştirmektir. Bu kavramın barındırdığı ibret, bir şeyden ders almak, öğüt almak, benzer durumlar arsında kıyas yapmak şeklindeki öğre-

58 Zerkeşi, *age*, I, 488; es-Suyûti, *age*, II, 1042.

59 Abdali, Şerif, Mansur b. Avn, *el-Emsal fi'l Kur'an*, Alem'ul- Marife, Cidde, 1985, s.57.

60 Es-Suyûti, *age*, II, s.1041.

61 İsrâ, 17/89.

62 Kehf, 18/54.

63 Rum, 30/58.

64 Zümer, 39/27.

65 Haşr, 59/21.

66 Beyhâki, Ebubekir b. Ahmed, b. Huseyn, *el-Câmi li-Subul'l İman*, Riyad, 1.Bas., 2003, III, s.548.

tici süreçleri içermektedir.<sup>67</sup> Dolayısıyla Kur'an misalleriyle ilgili temel görevimizin onlardan gerekli dersleri çıkarmaya çalışmak olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca temsili anlatımın, bir peygamber dili olduğu da ilgili literatürde vurgulanmaktadır.<sup>68</sup> Yukarıda geçen Hadis-i Şerifte temsilin ibretle ilişkilendirilmesi, onun öğreticiliğinin önemli bir göstergesidir. Çünkü ibret kalıcı bir öğrenme yoludur.

Klasik kaynaklarda emsâlul-Kur'an'ın amaçları ve faydalarıyla ilgili olarak üzerinde durulan temel hususlar arasında, öğüt, teşvik, uyarı, ibret, takrir, akla yakınlaştırmak, somut tasvir, gizli veya kapalı olan manayı açığa çıkarmak, bilinmeyen gözlemlenebilen şey aracılığıyla açıklamak gibi amaçlar sıralanmaktadır.<sup>69</sup> Emsâl'in temel esprisinin *talim* olduğunu belirten ez-Zerkeşi, manaların temsil yoluyla keşfedilebileceğini ve soyut olanın anlaşılabilirliğini belirtmektedir.<sup>70</sup>

Emsâlul-Kur'an'a yüklenen bu fonksiyonların eğitim ve öğretimle birebir ilişkili olduğu açıkça görülmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın ve aynı zamanda din eğitiminin esasını oluşturan konuların öğretiminde bu yöntemden yararlanmak gerekmektedir. Çünkü Kur'an'da, zihnimizle ulaşılması gereken hakikat arasındaki perdeyi kaldıran o kadar çok temsili anlatım var ki, bunların yardımıyla Kur'an'ın hedeflediği öğrenme alanlarında çok ciddi mesafeler alabiliriz. Ancak Kur'an'ın hedeflediği bu öğrenme yaşantısının gerçekleşmesi için, onun ayetlerine muhatap olanların akıllarını işlevsel kılmaları ve taklitçilikten kurtulmaları gerekmektedir.

Kur'an'ın okuyucusunu aktifleştiren bu yönüyle ilgili olarak tefsir ve edebiyat bilgini İbn-i Kuteybe'den şöyle bir değerlendirme aktarılmaktadır: "Kur'an'ın manaları açık olsaydı, onları bilmekte âlim ve cahil eşit bulunsaydı insanlar arasında birbirine üstünlük batıl olur, imtihan olmaz, yorum ortadan kalkardı. Hâlbuki ihtiyaç insanı fikre ve çözüm yolları aramaya sevk eder. Yeterli görmek ise, beraberinde acizliği ve düşüncesizliği getirir. Bilge kişiler şöyle demişlerdir: "Zenginliğin ayıbı düşüncesizlik, fakirliğin fazileti ise arayışa sevk etmesidir."<sup>71</sup> Temsili anlatım, insanı olanla yetinmek yerine arayışa, konu üzerinde yoğunlaşmaya ve zihinsel anlamda üretkenliğe iten bir yöntemdir.

Mesel kavramı ve türevlerinin sözlüklere ve ıstılahaya yansıyan anlam genişliği, insanın değişik hislerine ve öğrenme biçimlerine hitap eden zengin bir potansiyele işaret etmektedir. Bu anlatım şekillerinin hepsi, öğrenciyi öğrenme sürecinde aktifleştiren özelliği olan ve üst düzeyde zihinsel performansa dayalı öğrenme yollarıdır. Çünkü temsili anlatımın hiçbir şeklinde hazır bilgi

67 İbn. Manzûr, *age*, IV, s. 531.

68 Es-Suyûti, *age*, II, s. 1041.

69 Ez-Zerkeşi, *age*, I, s. 486. Es-Suyûti, *age*, II, s. 1042.

70 Ez-Zerkeşi, *age*, I, s. 486.

71 Ebu Muhammed İbn. Kuteybe, *Te'vilu Müşkili'l-Kur'an*, Daru't-Turâs, Kahire, 1973.s.86.

sunumu olmaz. Bunun aksine, bilgi öğrencinin keşfi ve yapılandırmasına dayalı olarak şekillenir. Özellikle soyut konularla ilgili olarak temsili anlatımla karşılaşan kişinin zihinsel katılımı daha da yüksek olur.

### **Soyut Kavramların Öğretiminde Mesellerin Rolü**

Yüce Allah, insanın kavramasını istediği birçok soyut konuyu temsil yoluyla anlatmaktadır. Eğer bu şekildeki bir anlatım olmasaydı Kur'an'ın üzerinde yoğunlaştığı birçok konu, özellikle mahsûsattan olan içerikler insan tarafından idrak edilemezdi. Çünkü bütün hissi formlar, hatta akli formlar hakikate nazaran birer misal, birer temsildirler.<sup>72</sup>

Normal şartlarda insan zihninin yeni bir şeyi öğrenebilmesi için, önceden sahip olduğu tecrübelerle yani, zihinde önceden kaydedilmiş bulunan kavrayış ve kabullenişlere ihtiyacı vardır. Hâlbuki dinin dayalı olduğu metafizik kavramlar, nitelikleri itibarıyla, insan tecrübesinin ve kavrayışının ötesindeki bir âlemle ilgilidirler. O halde bu tür kavramların insana öğretilmesi nasıl mümkün olacaktır?

Esed, bu soruya şu şekilde cevap vermektedir:

Bizim fiili-fiziksel veya zihinsel-tecrübelerimizden türetilmiş ödünç-imağlar yoluyla yahut Zemahşeri'nin ifadesiyle, kavrayışımızın ötesindeki bir şeyi, tecrübelerimizden bildiğimiz bir şey ile temsilen göstermek suretiyle (temsilen li-mâ ğâbe 'annâ bi-mâ nuşâhidu) öğretiriz. Kur'an'ın bu tür konularla ilgili anlatımlarını zâhiri, lâfzî anlamıyla alır ve onların teşbih, mecaz yahut temsil olması ihtimalini göz ardı edersek, ilahî kelâmın gerçek ruhuna aykırı hareket etmiş oluruz.<sup>73</sup>

İnsanın yaşadığı hayattan ve çevreden seçilen misallerle, Yüce Allah kendi kudretini ve ilminin tezahürlerini sunarak bizzat kendisini insana bildirmektedir. Kur'an bunu, insanların kolaylıkla anlayacağı bir dille ve seçtiği misallerle gerçekleştirmektedir.<sup>74</sup> Şu ayet Kur'an'ın bu konudaki temel yaklaşımını açık bir şekilde ortaya koymaktadır: “*Andolsun, biz Kur'anı, düşünüp öğüt almak için kolaylaştırdık. Var mı düşünüp öğüt alan?*”<sup>75</sup> Emsâlul-Kur'an, anlamayı ve öğrenmeyi kolaylaştırıcı nitelikleriyle Kur'an'ın bu amacına hizmet etmektedir. Bu özellikleri birkaç başlık altında toplamak mümkündür.

### **Emsal'ul-Kur'an'daki Öğretici Özellikler**

#### **1. Analojik Dil**

Analoji, bilinmeyen bir olayı bilinen bir olayın koşullarında düşünüp iki olay arasında karşılaştırma yaparak ve ilişkiler kurarak, bilinmeyen olayı anlama sürecidir. Bilinen olay kaynak, bilinmeyen olay ise hedeftir.<sup>76</sup>

72 Suyuti, *age*, II, s.1042;Elmalılı, *age*, I, s. 280.

73 Muhammed, Esed, *age*, s.1330.

74 Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 77.

75 Kamer, 54/32.

76 Raziye Günay Bilaloğlu, *Erken Çocukluk Döneminde Fen Öğretiminde Analoji Tekniği*, <http://egitim.cukurova.edu.tr/efdergi/download/42.pdf>; s. 72, (Erişim Tarihi:08.05.13).



Değişik sözlüklerden bu kavramın anlam analizini yapan Koç'un tespitlerine göre analogi, iyi bilinen bir nesneden elde edilen bir kavramın nisbeten bilinmeyen bir şeye uygulanması, iki şey arasında ilgili oldukları arka plana göre meydana gelen benzeşme veya daha genel bir ifadeyle eski bir kelimeye yeni hünerler öğretme sanatıdır.<sup>77</sup>

Öğrenen kişilerin aktif olduğu analogi, bu özelliğinden dolayı etkili bir öğretim stratejisi olarak değerlendirilebilir.<sup>78</sup> Aynı zamanda analogi, problem çözme, açıklama yapma, tartışma ortamı oluşturma, yaratıcı düşünme ve düşünceleri diğerleriyle paylaşmada sıklıkla kullanılmaktadır.<sup>79</sup> Bu yönüyle analogiyi hem bir yöntem olarak hem de diğer aktif öğretim yöntemlerini işlevsel kılmada bir katalizör olarak değerlendirebiliriz. Çünkü tartışma, örnek olay, drama, küme çalışması, problem çözme, gösterip yaptırma yöntemi gibi aktif öğretim yöntemlerinin hepsi temelde analogik düşünceye dayalı olarak yürütülmektedir. Dolayısıyla analogiyi salt bir yöntem olarak değil, daha çok bir düşünce zemini olarak görmek gerekir.

Bu yaklaşım biçimi bilimsel fikir ve kavramların öğrenilmesi ve geliştirilmesinde önemli rol oynamaktadır. Bu yönüyle analogiler önemli bir öğrenme ve öğretme aracıdır. İlk defa karşılaşılan bir problemi çözmek için insanlar çoğu kez bu probleme benzer olan ve daha önce görüp karşılaşıp öğrendikleri bir başka problem hakkındaki bilgilerini kullanmaktadırlar.<sup>80</sup>

Analojinin kavramsal çerçevesinden rahatlıkla anlaşılabilceği gibi, bu stratejiye dayalı olarak geliştirilen öğretim yöntem ve teknikleri, öğrencinin akıl yürütmesini, öğrenme süreçlerine aktif bir şekilde katılmasını ve özellikle soyut kavramları anlamlandırmasını kolaylaştırırlar.

Analogi kullanımının en önemli amacının, somut olarak bahsedilenlerden soyut olayları (olguları) anlamayı geliştirmek olduğu belirtilmektedir.<sup>81</sup> Analogi, soyutluğun esas olduğu teolojide kullanıldığı zaman, Tanrı ile yaratıkları arasında bir benzerlik kurup, Tanrı'nın niteliklerini ve doğasını mütalaa etmek suretiyle erişilen akıl yürütme şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>82</sup> Koç, bu dilin teoloji alanındaki kullanımıyla ilgili olarak da şöyle bir derleme yapmaktadır: "Buna göre Tanrı hakkındaki ifadeler söz konusu olduğunda; analogi birbirinden tamamen farklı Tanrı ile sonlu varlıklar arasında, en azından bir tane soyutlanabilir özelliğin (varlık benzerliği) ya da bağlantının bulunduğunu kabul etmemizi gerektirir. Analogik dil kuramı birbirinden tama-

77 Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri, ts., s.69.

78 Fatma Şahin, "Okul Öncesi Öğretmenlerin Fen Kavramlarının Öğretiminde Kullandıkları Metodların Tespiti." *II. Ulusal Fen Bilimleri Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1996, s. 74-90.

79 R. Bilaloğlu, *age*, s.72.

80 Güler Küçükturan ve Diğerleri, "Okul Öncesi Dönem 6 Yaş Grubu Çocuklarına Depremin Oluşumu, Deprem Fay ve Yer İlişkisinin Analogi Tekniği ile Öğretimi". *IV. Fen Bilimleri Eğitimi Kongresi Bildirileri* Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2000, s. 91-96.

81 R. Bilaloğlu, *age*, s.72.

82 Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yayınları, İstanbul, 2010, s.93.

men farklı olan bu iki varlıktan birine uygulanabilen terimlerin, *aynı değil ama analogik olarak*, öteki varlıkla da ilgisi olacak şekilde kullanılabileceğini savunmaktadır.<sup>83</sup> Diğer kutsal kitaplarda olduğu gibi, Kur'an-ı Kerim'de de beşer idrakini aşan birçok konu analogik anlatımlarla sunulmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de analoginin en fazla kullanıldığı yer ise emsâl-ul-Kur'an'dır. Kur'an'daki misallerde ağırlıklı olarak soyut konular, muhatapların tecrübe alanında bulunup hakkında bilgi sahibi oldukları konularla ilişkilendirilmektedir. Allah'ın sıfatları, peygamberlik, vahiy, âhiret hayatı, cennet, cehennem, melek vb. konuları anlatmada zorluklar vardır. Herhalde “*Bunlar hakıdır, kabul etmek gerekir.*” veya “*Bu bir inanç meselesidir; inanmaktan başka çare yoktur.*” tarzındaki anlatımlar ikna edici değildir.<sup>84</sup> Kur'an, bu tür konuları kendisine has analogik temsillerle insanın idrakine sunmaktadır. Konuyu daha iyi somutlaştırmak için birkaç tane örnek ayet sunabiliriz:

*Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile, neredeyse aydınlatacak (kadar berrak) tır. Nur üstüne nur... Allah dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah insanlar için misaller verir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.*<sup>85</sup>

Nur ayeti diye anılan bu ibarenin yorumu ile ilgili tefsir kitaplarında tafsi-latlı açıklamalar yapıldığı gibi konuya dair müstakil eserler bile yazılmıştır.<sup>86</sup> Söz konusu ayette geçen ve değişik yorumların ilham kaynağı olan sembollerin merkezinde *nur* yer alırken çevresinde *kandil*, kandili kuşatan *cam fanus* ve onu tutuşturan *zeytin ağacı* bulunmaktadır.

Soyut bir alanla ilgili durumları sembolize eden bu kavramlar, günlük yaşantıdan bildiğimiz ve tecrübe alanımızda belli bir yeri olan konularla kıyas yapmamıza imkân sağlamaktadır. Böylece idraklerimizi aşan bir alanla ilgili konular zihnimizde tasavvur edilebilir hale gelmektedir. Özellikle ayette geçen *Allah'ın nuru* konusunda yapılan değişik izahatlar, birebir açıklanması imkânsız olan soyut konuların teşbih yoluyla tefsir edilmesine verilebilecek çarpıcı bir örnektir. Nitekim tefsir kaynaklarında Allah'ın nuru için, Allah'ın hidayeti, Kur'an, Allah ve din bilgisi, his, hayal, akıl, fikir ve kutsal güçten müteşekkil beş idrak gücü şeklinde tefsirler yapılmıştır.<sup>87</sup> Esed, bu ayetle ilgili yaptığı açıklamada, Taberi, Beğâvi ve İbn. Kesir, İbn. Abbas ve İbn. Mesud'dan “*Bu, bir mü'minin kalbindeki Allah nurunun ifadesi için yapılan bir teşbihtir*” dediklerini aktarmaktadır.<sup>88</sup>

83 T. Koç, *age*, s. 69.

84 Suat Cebeci, “*Din Öğretimi Yöntemleri*”, www.ebsad.org, s.15. (Erişim Tar:06.06.2013)

85 Nûr, 24/35.

86 DİB, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Haz: Hayreddin Karaman ve Arkadaşları), DİB yayınları, Ankara, 2012, IV, s. 79 v.d.

87 DİB Tefsiri, IV, s. 82 vd.

88 M. Esed, *age*, s. 715.

Ayette geçen “kandil” ise vahiy olarak tefsir edilmektedir ki müminin kalbinde yani ayette geçen teşbihdeki “oyuk”da parıldayan odur. Taberi’de geçen bir rivayette (Ubey b. Ka’b’a göre), mümin vahyi, akıyla yani, yıldız gibi parıldayan sırça fanusla kavrayıp benimsemektedir. Çünkü akıl, gerçek imanın insan kalbine ulaşmak için kullanmak zorunda olduğu tek yoldur.<sup>89</sup>

Son olarak ayette geçen, “*Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur*” ibaresiyle ilgili olarak Esed şöyle bir açıklama yapmaktadır:

Öyle görünüyor ki bu, bütün ilahi mesajlar arasındaki organik bütünlüğü ifade eden bir îma durumudur... Bu fikrin zeytin ağacıyla birleştirilmesi ya da ifade edilmesi, öyle görünüyor ki, bu ağaç cinsinin, Kur’ânî mesajın müjdecileri olan peygamberlerin çoğunun yaşadığı topraklara, yani Akdeniz ülkelerine özgü olmasından ileri geliyor. Fakat vahyi mesajların hepsi ve özellikle de bütün insanlığa hitap eden Kur’ânî vahiy, Mutlak ve Sınırsız Varlık’tan kaynaklandığına göre, bunu simgeleyen ağaç da “ne doğuya ne batıya aittir” ve amacı itibarıyla de evrenseldir.<sup>90</sup>

Yukarıdaki ayette geçen ve sayfalarca açıklamaya hatta müstakil eserlere kaynaklık eden sembolik ifadelerden de anlaşılacağı gibi, Kur’an’daki temsili anlatım, hakikat arayışında insana çok zengin imkân alanları açmaktadır. Akla ve duygulara hitap eden bu sembolik ifadeler sayesinde insan adeta hakikatin bilgisine yükselmektedir. Herkes kendi algısına ve kapasitesine göre bu sembollerin izinde hakikate doğru yol alabilmektedir. Yapılan onca farklı tefsir ve yorum sonunda ortak bir noktada kesişmektedir ki, o da Kur’an’ın varlık sebebi olan hidâyettir.

Analojik dilin etkin bir şekilde kullanıldığı diğer bir alan da ahiret hayattan bahseden ayetlerde karşımıza çıkmaktadır. Hesap günü, amellerin tartıldığı terâzi, amel defterleri, bu defterlerin sağdan ya da soldan verilmesi, cennet nimetleri, cehennemdeki azap gibi birçok konu şu andaki algımıza uygun “*büldik bir dil*”le anlatılmaktadır:

*Artık kimin tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir. Kimlerin de tartıları hafif gelirse, işte onlar da kendilerini ziyana uğratanların ta kendileridir. Onlar cehennemde ebedi kalacaklardır. Ateş yüzlerini yalar ve onlar orada sırtır kalırlar.*<sup>91</sup>

*İşte o vakit, kitabı kendisine sağundan verilen kimse der ki: “Gelin, kitabımı okuyun!” “Çünkü ben, hesabımla karşılaşacağımı zaten biliyordum.” Artık o, hoşnut bir hayattadır.*<sup>92</sup>

*Kitabı kendisine sol tarafından verilen ise şöyle der: “Keşke kitabım bana verilmeseydi. Hesabımın ne olduğunu da bilmeseydim. Keşke ölüm her şeyi bitirseydi. Malım bana hiçbir yarar sağlamadı. Saltanatım da yok olup gitti. (Allah şöyle der:) “Onu yakalayıp bağlayın.” Sonra onu cehenneme atın. Sonra uzunluğu yetmiş arşın olan zincire vurun onu.*<sup>93</sup>

89 M. Esed, *age*, s. 715,716.

90 M. Esed, *age*, s. 715,716.

91 Mu’minûn, 23/102-103.

92 Hakka, 69/19-20.

93 Hakka, 69/25-32.

Şüphesiz biz, kâfirler için zincirler, demir halkalar ve aevli bir ateş hazırladık. İyiler ise, katkısı kâfir olan içecekler dolu bir kadehten içerler. Bir pınar ki Allah'ın kulları ondan içer, onu (istedikleri şekilde) fişkırtıp akıtırlar." Sabretmelerine karşılık da onları cennet ve ipek(ten giysiler) ile mükafatlandırır. Orada koltuklar üzerine kurulmuş olarak bulunurlar. Orada ne güneş (yakıcı sıcak) görürler, ne de dondurucu soğuk. Üzerlerine cennetin gölgeleri sarkmış, cennetin meyveleri (kolayca alınacak şekilde) yakınlaştırılarak hazırlanmıştır. Etraflarında gümüş kaplar, şeffaf kadehler dolaştırılır. Gümüşten billur kaplar ki, onları (ihtiyaca göre) ölçüp düzenlemişlerdir. Orada kendilerine, katkısı zencefil olan içeceklerle dolu bir kâseden içirilir. Orada bir pınar ki ona "selsebil" adı verilir. Çevrelerinde, gördüğünde saçılmış inciler sana-çağın, hep aynı gençlik ve güzellikte kalacak hizmetçiler dolaşır. Orada, görünce (sonsuz)nimetler ve büyük bir mülk (hükümlerlik) görürsün. Üstlerinde ince ve kalın ipekten yeşil elbiseler vardır. Gümüş bileziklerle süsleneceklerdir. Rableri onlara tertemiz bir içecek içirecektir.<sup>94</sup>

Yukarıda geçen ayetlerde kullanılan dil ve cennet-cehennem hayatını tasvir etmek üzere kullanılan kavramların tamamı dünya gözüyle görüp bildiğimiz eşyayı ve olayları çağrıştırmaktadır. Burada kelimenin tam anlamıyla analogik bir temsil yapılmaktadır. Nitekim müfessirler bu ayetlerde bahsedilen eşyanın, bilinmeyeni bilinenle anlatmak, böylece muhatabın zihninde cennet nimetleriyle ilgili bir imaj, bir fikir ve sonuçta bir arzu uyandırmak maksadıyla yapıldığını belirtmektedirler.<sup>95</sup>

Bu tür ifadeler, insanın gayba ait olan bir âlemi tahayyül etmesine yol açacak, onun aklına hitap edecektir. Buna benzer ayetlerde bolca kullanılan mecazlar, teşbihler ve temsiller bir yandan kıyamet gününde yaşanacak olanların bu dünyadakinden tamamen farklı olacağını anlatırken, diğer yandan insana her iki kategori arasında mukayese yapma imkânını sağlayacaktır.<sup>96</sup>

Örneklerini çoğaltabileceğimiz bu tür temsiller, esas itibariyle gayba ait olan konuların zihnimizde somutluk kazanmasına ve duygularımız üzerinde etkin bir iz oluşmasına hizmet etmektedir. Kur'an'ın bu yöntemi, soyut kavramların, deneyim alanı dışında kalan kavramların öğretimi konusunda çok zengin bir bakış açısı kazandırmaktadır. Emsâl'ul-Kur'an'ın temel özelliğini oluşturan analogik dile bağlı olarak ve bu anlatım tarzını pekiştiren birkaç özellik daha dikkat çekmektedir.

## 2. Somuttan Soyuta

Zihinsel gelişim somuttan soyuta doğru tekâmül eder. Soyut durumların somutlaştırılması ve somut kavramlardan soyuta doğru gidilmesi, öğretimde uyulması gereken bir ilke olarak benimsenmiştir.<sup>97</sup> Bu nedenle, öğrenci ders konusu olan eşya ve nesneyle doğrudan muhatap kılınmalıdır. Bu mümkün

94 İnsan, 76/3-21.

95 DİB, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, V, s.219-520.

96 Esed, *age*, s.1331.

97 Abdurrahman Dodurgalı, *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler*, Marmara Üniv., İFAV Yayınları, İstanbul, 199, s.269, Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, Nobel Yayın Dağıtım, İstanbul, 3. Baskı, 2007, s. 16.

değilse o nesne veya olayın modeli, fotoğrafı veya başka bir simgesi gösterilmelidir. Soyut konuların öğretiminde somut konulardan faydalanılmalıdır.<sup>98</sup>

Bu ilkeye göre, öğrenci hangi yaşta olursa olsun, önceden tecrübe edilmiş yeni bir öğrenme konusuna ilişkin belirli yaşantılar seçme ve düzenleme söz konusu olduğu zaman, başlangıçta somut yaşantılardan işe başlanmalı, öğrencinin gerekli somut kavramları edinmesi sağlanmalı, ondan sonra soyut yaşantılara geçilmelidir.<sup>99</sup>

Soyut konuların yoğun olduğu din eğitimi, somuttan soyuta ilkesini en fazla işlevsel kılacağımız bir alan olarak görülmektedir. Kur'an, değişik vesilelerle insandaki *somut algılama* eğilimine işaret etmektedir. İnsanda var olan bu doğal eğilim, bazen peygamberlerin bazen de peygamberlerin davetine muhatap olan insanların dilinden yansıtılmaktadır. Mesela Hz. İbrâhim, ölümden sonraki dirilişin nasıl olacağını somut bir şekilde görmek istediğini şu şekilde dile getirmektedir:

*Hani İbrahim, "Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster" demişti. (Allah ona) "İnanmıyor musun?" deyince, "Hayır (inandım) ancak kalbimin tatmin olması için" demişti. "Öyleyse, dört kuş tut. Onları kendine alıştır. Sonra onları parçalayıp her bir parçasını bir dağın üzerine bırak. Sonra da onları çağır. Sana uçarak gelirler. Bil ki, şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."<sup>100</sup>*

Benzer bir talebin Hz. Musa tarafından da dile getirildiğini şu ayetten anlıyoruz:

*Mûsa, belirlediğimiz yere (Tür'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, "Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım" dedi. Allah da, "Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin." dedi. Rabbi dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, "Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim" dedi.<sup>101</sup>*

Yukarıda geçen her iki ayette de üzerinde durduğumuz konuya açıklık getiren önemli işaretler vardır. Her şeyden önce peygamberlerin dillendirdiği ölümden sonraki dirilişin mahiyeti ve Yüce Allah'ın zatını görme (ru'yetullah) gibi soyutu somutlaştırma talepleri "*insâni*" bir eğilim olarak görülmektedir. Nitekim söz konusu ayetlerde bu tür talepleri dile getiren peygamberler bundan dolayı herhangi bir azarlanmaya maruz kalmamışlardır.<sup>102</sup> Ancak Hz.

98 Özcan Demirel, *Öğretme Sanatı*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 14. Baskı, 2009, s.77; Ali Murat Sünbül, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Çizgi Kitabevi, Konya, 1. Baskı, 2007, s. 13.

99 Kamuran Çilenti, *Eğitim Teknolojisi*, Kadioğlu Matbaası, Ankara, 1979, s. 41.

100 Bakara, 2/260. (Bu ayetin işaret ettiği "*kuşların parçalanması*" olayı bazı tefsirlerde kuşların öldürülüp parçalanması şeklinde değil, her bir kuşun ayrı bir bölgeye/dağa bırakılması şeklinde tevیل edilmektedir. Ancak bu konudaki genel kanaat, her bir kuşun bizzat öldürülüp parçalara ayrılması şeklindedir. Bkz: <http://kuran.diyaret.gov.tr/Kuran.aspx#2:260>.)

101 Araf, 7/143.

102 Peygamberlerin öğrenme amaçlı soruları ile ilahi davete açıktan muhalefet eden kişilerin ısrarla imkânsız istemelerini birbirinden ayırmak gerekiyor. Nitekim Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebinin karşılanamayacağı tecrübeyle kendisine öğreten Yüce Allah, inkârda inatlaşan kavminin bu konudaki ısrarını azapla karşılamıştır: "*Hani siz, "Ey Mûsâ! Biz Allah'ı açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız" demiştiniz. Bunun üzerine siz bakıp dururken sizi yıldırım çarpmıştı.*" (Bakara, 2/55).

İbrahim örneğinde *olumlu bir deneyimle*, Hz. Musa örneğinde ise *olumsuz bir deneyimle* soruları cevaplandırılmıştır.

Birisine gerçekleşmesi mümkün olan ölümden sonraki diriliş konusu, diğere ise en azından dünya şartlarında gerçekleşmesi mümkün olmayan ru'yetullah konusu tecrübeyle öğretilmiştir. Hatta Hz. İbrâhim'in kuşlarla yaşadığı tecrübeyi kelimenin tam anlamıyla somuttan soyuta geçişi sağlayan bir öğretim uygulaması olarak değerlendirebiliriz. Çünkü Hz. İbrahim, birer canlı olan kuşların alışkın oldukları mekâna tekrar döndüklerini birebir gözlemlemiştir. Yaşadığı bu somut olay ona soyut bir konu olan ölümden sonraki hayatın mahiyeti hakkında öğretici ve tatmin edici bilgiler kazandırmıştır. Hz. İbrahim, yaşayarak, gözlem yaparak, öğrenme sürecine aktif bir şekilde katılarak ve yeni bir konuyu anlamlandırarak öğrenmiştir.

İnsandaki bu somutlaştırma eğilimini *insani* bir özellik olarak gören Kur'an'ın, soyut konuları somutlaştırıcı tarzda ele alış biçimi eğitimcilerle ışıktutacak nitelikler taşımaktadır. Özellikle de akli ve zihni eğitirken temsil/benzetme yöntemine yer vermesine ve bu anlamda mesellere yüklediği fonksiyona bakmamız gerekiyor.<sup>103</sup>

Kur'an'daki temsili anlatımda en çok karşılaştığımız özelliklerden biri de somut bazı materyallerle soyut kavramlar arasında ilişki kurularak bu kavramların zihinlerde yer etmesinin sağlanmasıdır. Bu ele alış biçimiyle ilgili örnekleri inanç, amel ve âhiret hayatıyla ilgili konuların hepsinde görmek mümkündür. Örnek olarak şu ayetlere bakabiliriz:

*Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de mürekkep olsa, arkasından yedi deniz daha ona katılsa, Allah'ın sözleri (yazmakla) yine de tükenmez. Şüphesiz Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*<sup>104</sup>

Yüce Allah'ın ilminin sınırsızlığını tasvir eden bu temsili anlatıma muhatap olan herkes, eğitim düzeyi ne olursa olsun, Kur'an'ın bu konuda hedeflediği mesajı rahatlıkla algılayabilir ve bu konuda zihninde bir tasavvur oluşturabilir.

*Görmedin mi Allah güzel bir sözü nasıl misal getirdi? (Güzel bir söz), kökü sağlam, dalları göğe yükselen bir ağaç gibidir. Bu ağaç Rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara misaller getirir. Kötü bir sözün durumu da; yerden koparılmış, ayakta durma imkânı olmayan kötü bir ağacın durumu gibidir.*<sup>105</sup>

Okuyucusunu derin bir anlam denizine daldıran bu temsil, güzel söz ile kötü sözün tasvirini zihinlerde ve gönüllerde adeta kökleştirmektedir.

*Allah'tan başkalarını dost edinenlerin durumu, kendine bir ev edinen örümceğin durumu gibidir. Evlerin en dayanıksızı ise şüphesiz örümcek evidir. Keşke bilselerdi!*<sup>106</sup>

103 Bayraktar Bayraklı, *İslam'da Eğitim Batı Eğitim Sistemleriyle Mukayeseli*, İst., 1989., s. 206-207.

104 Lokman, 31/27

105 İbrahim, 14/24-26.

106 Ankebut, 29/41.

Örümcek yuvası deyince insanın aklına gelen öncelikli kavramlardan biri dayanıksızlıktır. İşte Kur'an, zihinsel ve duyuşsal olarak kolayca intibak edebileceğimiz bir temsil ile temel mesajlarından birini zihnimize kazıtmaktadır.

*Mallarını Allah yolunda harcayanların durumu, yedi başak bitiren ve her başakta yüz tane bulunan bir tohum gibidir. Allah dilediğine kat kat verir. Allah lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.*<sup>107</sup>

İslam'ın temel ilkelerinden biri olan infak konusu *yedi başak veren tohum* benzetmesiyle somutlaştırılmakta ve infakla gelecek olan maddi-manevi bereketin adeta resmi çizilmektedir. Yukarıda aktarılan ayetlere benzer daha birçok örnek verilebilir. Ancak verilen bu birkaç tane örnek bile emsâlul-Kur'an'ın soyutu somutlaştırıcı özelliğini anlamamız için yeterlidir.

Kur'an mesellerinde bulunan bu özellik sayesinde, muhatap soyuttan somuta geçmeye, mücerret anlamlarla, müşahhas anlamlar arasında karşılaştırma, kıyaslama yapmaya, gaybî gerçeklerle görünen âlem, cüzi olaylarla külli hakikatler arasında irtibat kurmaya alıştırmış ve böylece düşünce ufku genişletilmiş, ruh ve hayal dünyası zenginleştirilmiş olmaktadır.<sup>108</sup>

Kur'an'ın muhatabını somuttan soyuta doğru yükselten bu üslûbundan eğitimcilerin çıkaracağı en önemli ders şu olmalıdır: Soyut bir konuyu öğretmek için öğrencinin ilişki kurabileceği, zihninde anlamlandırabileceği ve deneyim alanında bir yeri olan materyalleri kullanmak zorundayız. Kur'an, sivrisinekten deveye; taştan dağa; yerden göğe; insanı çevreleyen her şeyi kullanarak insanın zihninde mesajlarını adeta inşa etmiştir. Biz de özellikle gelişen teknolojinin sağladığı tasarım ve sunum imkânlarını kullanarak Kur'an'ın işaret ettiği bu öğretim yöntemlerini ve tekniklerini etkin bir şekilde kullanabiliriz.

### 3. Bilinenden Bilinmeyene

En etkili öğrenme yolu bilinenden hareketle gerçekleşen öğrenme yaklaşımıdır. Çünkü öğrenci mevcut bildikleri ile yeni öğrenecekleri arasında ilişki kurunca daha iyi öğrenir.<sup>109</sup> Bu yaklaşım öğrenmeyi kolaylaştırdığı gibi aynı zamanda kalıcılık da sağlar.<sup>110</sup> Ancak bu ilkenin somutluk ilkesiyle karıştırılmaması gerekir. Çünkü bir konu ya da kavram somut olduğu halde herkes tarafından bilinmeyebilir. Örneğin uçak somuttur ancak onu görmeyen için bilinen değildir.<sup>111</sup>

Kur'an, soyut konuları işlerken sunduğu misallerde bilindik materyalleri kullanarak bilinenden bilinmeyene geçişimizi kılavuzlamaktadır. Çevreden, doğadan ve değişik canlılardan seçilen örneklerle, öğretim konusu edilen hu-

107 Bakara, 2/261.

108 Abdulmecid Beyânünî, *Darbu'l-Emsâl fi'l-Kur'ân Ehdâfuhu't-Terbeviyye ve Âsârühü*, Dimeşk, 1991, s. 89-90.

109 A. Dodurgalı, *age*, s. 269.

110 N. Kemal Önder, *Öğretimde Program İlke ve Yöntemleri*, Konya, 1986, s. 48.

111 M. Z. Aydın, *age*, s. 18.

suslar arasında kurulan bağ sayesinde nice bilinmezlerin bilinir hale gelmesi mümkün olmaktadır. Temsillerin öğrenmeyi kolaylaştıran bu özelliğiyle ilgili birkaç tane örnek verelim.

*Bir de kendi yaratılışını unutarak bize bir örnek getirdi. Dedi ki: "Çürümüşlerken kemikleri kim diriltecek?" De ki: "Onları ilk defa var eden diriltecektir. O her yaratılmışı hakkıyla bilendir."*<sup>112</sup>

Bu ayette işaret edildiği üzere, insan bildiği bir delil (çürümüş kemikler) den hareketle gaybi bir konunun imkânsızlığını iddia etmektedir. Buna karşın Yüce Allah o kişinin kullandığı yöntemin aynısını kullanarak ölümden sonraki dirilişin mümkün olduğunu kendisine bildirmektedir. Çünkü ölümden sonraki dirilişi imkânsız gören insan ilk yaratılışa şahit olmakta ve onu bilmektedir. Yüce Allah insana bildiklerini örnek göstererek bilmediklerini böylece öğretmektedir.

Değişik kavramları ve durumları kıyas yoluyla anlatan Kur'an-ı Kerim bu karşılaştırmaları bazen temsiller yoluyla da yapmaktadır. Mesela mü'minlerle kâfirlerin durumunu kıyaslayan şu ayette bu temsili anlatımı rahatlıkla görebiliyoruz:

*Bu iki zümrenin durumu, kör ve sağır ile gören ve işiten kimseler gibidir. Bunların durumları hiç birbirlerine denk olur mu? Hâlâ düşünmez misiniz?*<sup>113</sup>

Bu ayette kâfirlerin durumu görme ve işitme duyularından mahrum kimselerin, müminlerin durumu da gören ve işiten kimselerin durumuna benzetilmektedir. Bunlar gerçekleri görme, işitme, anlama, kabullenme ve faydalanma konusunda eşit olamayacakları gibi gerek Kur'an'dan gerekse evrendeki kevnî ayetlerden faydalanma, ibret alma ve doğru yolu bulma hususunda da eşit değildirlere.<sup>114</sup> Bu tür benzetmeler, okuyucunun zihninde iki farklı pozisyondaki kişilerin psikolojisi, algısı, duruşu hakkında belli bir farkındalık oluşturmaktadır.

#### 4. Yakından Uzağa

İnsan her türlü etkileşime yakın çevresinden başlar. Fiziksel çevreyle başlayan bu ilişki aşamalı olarak sosyal ve kültürel katmanlara doğru genişler. Bu hiyerarşik açılım insanın öğrenme yaşantısı için de geçerlidir. Dolayısıyla öğretmeye öğrencinin yakın çevresinden başlamak bir öğretim ilkesi olarak kabul edilmektedir.<sup>115</sup>

Kur'an-ı Kerim özellikle soyut konuları açıklamak üzere sunduğu misallerde muhataplarının yakın çevresinden iç içe oldukları materyalleri kullanmaktadır. Aşağıda aktarılan ayetlerdeki temsillerde buna uygun örnekler açıkça görülmektedir.

112 Yasin, 36/78-79.

113 Hûd, 11/24.

114 DİB, *Tefsir*, III, s. 160-161.

115 Önder, *age*, s. 49; M. Z. Aydın, *age*, s. 17.



*İnkar edenleri imana çağırın (peygamber) ile inkar edenlerin durumu, bağırıp çağır-madan başka bir şey duymayan hayvanlara seslenen (çoban) ile **hayvanların du-rumu gibidir**. Onlar sağurdurlar, dilsizdirler, kördürler. Bundan dolayı anlamazlar.*<sup>116</sup>

*Sonra bunun ardından kalpleriniz yine katılaştı, **taş gibi**; hatta daha katı oldu. Çün-kü taş vardır ki, içinden ırmaklar fışkırır. Taş vardır ki yarılr da içinden sular çıkar. Taş da vardır ki, Allah korkusuyla (yerinden kopup) düşer. Allah yaptıklarınızdan hiçbir zaman habersiz değildir.*<sup>117</sup>

*Tevrat'la yükümlü tutulup da onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerle kitap taşı-yan **eşeğin durumu** gibidir. Allah'ın âyetlerini inkar eden topluluğun hali ne kötü-dür! Allah, zalimler topluluğunu hidayete erdirmez.*<sup>118</sup>

*İnkâr edenlere gelince; onların amelleri **issız bir çöldeki** serap gibidir. Susamış kimse onu su sanır. Yanına geldiğinde hiçbir şey bulamaz. (Tıpkı bunun gibi kâfir de hesap gününü amellerinden bir şey bulamaz). Ancak Allah'ı yanında bulur da Allah onun hesabını tastamam görür. Allah hesabı çabuk görendir.*<sup>119</sup>

*Allah'a karşı gelmekten sakınanları Rahmân'ın huzurunda bir elçiler heyeti gibi top-layacağımız, suçluları da suya koşan **susuz develer** gibi cehenneme sevk edeceği-miz günü düşün!*<sup>120</sup>

*Bir topluluk diğer bir topluluktan daha (güçlü ve) çoktur diye yeminlerinizi aranızda bir hile ve fesat sebebi yaparak, ipliğini iyice eğirip büktükten sonra (tekrar) **çözüp bozan kadın gibi** olmayın. Allah bununla sizi ancak imtihan eder. Hakkında ayrılı-ğa düştüğünüz şeyleri kıyamet günü size elbette açıklayacaktır.*<sup>121</sup>

Yukarıda aktardıklarımıza benzer daha birçok ayette geçen temsiller o kadar canlı, o kadar hayatın içinden seçilmiştir ki, bu örneklerin gönderme-de bulunduğu kavramlar okuyucunun zihninde mücessem hale gelmektedir.

Yakından uzağa öğretim ilkesine uygun olarak düzenlenmiş olan bu ör-nek temsillerde, muhatapların hem doğal hem de sosyal olarak en yakın çevresinden hareket edilmiştir. Bu yakınlık bağı, sadece yer ve yaşayış açı-sından değil zaman açısından da dikkate alınmıştır. Çöl, serap, taş, suya koşan deve, kitap yüklü merkep gibi örneklerin tümü özellikle Kur'an'ın ilk muhataplarının günlük yaşantılarında birebir muhatap oldukları figürlerden seçilmiştir. Uzağı yakın kılan bu temsiller sayesinde öğretim daha etkin ve kalıcı olmaktadır.

Emsâlul-Kur'an'ın bu öğretici dilinden, öğretim yöntem ve teknikleri açısından alacağımız önemli dersler vardır. Özellikle din ve ahlâkın içeriğini oluşturan soyut kavramların öğretiminde geliştireceğimiz yöntemlere ışık tu-tacak bazı ilkelerin tespiti açısından bu analizler önem arz etmektedir.

116 Bakara, 2/171.

117 Bakara, 2/74.

118 Cuma, 62/5.

119 Nur, 24/39.

120 Meryem, 19/85.

121 Nahl, 16/92.

## SONUÇ

Dinin içeriğinde hâkim olan tema soyutluk iken dilinde ise bu içeriğe uygun olarak sembolik bir anlatım vardır. Başta Kur'an olmak üzere, ondan önceki kutsal kitaplara baktığımızda bu tabloyu rahatlıkla görebiliriz. Birbirini besleyen bu iki durumu dikkate almadan din eğitiminde başarı elde etmek mümkün değildir. Tefsir, fıkıh vb. alanlarda çok değişik açılımlara kaynaklık eden bu dilin, eğitim ve öğretim açısından değerlendirilmesi durumunda bu alana da çok ciddi bir derinlik ve imkân genişliği sağlayacağını düşünmekteyiz.

Kur'an'ın metafizik ve soyut içeriğine mutabık yöntemlerin kullanıldığını söylemek mümkündür. Kur'an'da yaygın olarak kullanılan temsili anlatım, içerik ve üslup bakımından eğitimcilere yol gösterecek ilkeler ve alternatifler sunabilir.

Emsâl'ul-Kur'an, soyut konuların *anlamlı bir şekilde öğretilmesinde* ve eğitim süreçlerine öğrencinin *aktif bir şekilde katılımını* sağlamada etkili bir araç olarak değerlendirilebilir.

Din eğitiminin ana eksenini oluşturan konuların neredeyse tamamı Kur'an'da temsili bir anlatımla sunulmaktadır. Dinin temel inanç esaslarıyla ilgili konularda, ibadetlerde, kavramlarda, ahlâki ilke ve değerler gibi bir çok konuda bu dilin kullanıldığını görmekteyiz.

Eğitimcilerin, Kur'an'ın bu üslûbundan yukarıda sıralanan konuların nasıl öğretileceğine ve bu amaçla düzenlenecek olan eğitim öğretim süreçlerinin sahip olması gereken niteliklerine dair veriler çıkarması gerekmektedir. Bu amaçla bir öğretim yöntemi olarak emsâl'ul-Kur'an üzerinde yapmış olduğumuz çalışmadan elde ettiğimiz sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Soyut kavramların öğretiminde öğrencinin *"bağlantı kurarak"* öğrenmesini sağlamak en etkili yaklaşımdır. Çünkü aklın işleyişi büyük ölçüde bağ kurmaya dayalı fonksiyonlardan oluşmaktadır.
2. Soyut olanın öğrenilmesi büyük ölçüde öğrenme durumunda olan kişinin anlamlandırmasına bağlıdır. Çünkü kendi zihninizde anlamlandıramadığınız bir olayı veya kavramı öğrenmiş sayılmazsınız.
3. Mecazın önemli bir versiyonu olan temsili dil, insanda dini kavrayışın yüzeysellikten kurtulup derinleşmesini ve adeta taklitten tahkîke yükselişi sağlayan bir araçtır.
4. Yüce Allah, insanın kavramasını istediği bir çok manevi konuyu temsil yoluyla anlatmaktadır. Eğer bu şekildeki bir anlatım olmasaydı Kur'an'ın üzerinde yoğunlaştığı birçok konu, özellikle mahsûsattan olan içerikler insan tarafından idrak edilemezdi.
5. Kur'an'daki temsili anlatım, metafizik ve soyut konuların nasıl öğretilmesi gerektiği konusunda öğrencilere önemli ipuçları sunmaktadır.
6. Emsâl'ul-Kur'an'da analogik dil, somuttan soyuta, yakından uzağa, bilinenden bilinmeyene vardırıan bir öğretim yaklaşımı mevcuttur.

7. Emsâl'ul-Kur'an'da oldukça zengin bir içerik ve bu içeriğin örnek olay, problem çözme, drama gibi farklı öğretim etkinlikleriyle işlenmesine uygun bir işleyiş bulunmaktadır.
8. Kur'an'daki temsillerin ve özellikle temsili kıssaların ilgili oldukları konular çerçevesinde ele alınarak öğretim faaliyetlerine uyarlanması gerekmektedir.
9. Gelişen iletişim teknolojisi kullanılarak Kur'an temsillerinden hareketle çok zengin ders materyalleri geliştirilebilir.
10. Eğitim sürecinde öğrenciler temsillerdeki ufuk açıcı sunumlarla muhatap kılınarak derslere katılım oranları yükseltilebilir.

### Bibliyografya

- Abdullah Özbek, *Kur'an'da Tevhid Eğitimi*, Esra Yayınları, Konya, 1996.
- Abdulmecid Beyânüni, *Darbu'l-Emsâl fi'l-Kur'ân Ehdâfuhu't-Terbevîyye ve Âsâruhü*, Dîmeşk, 1991.
- Abdurrahman Dodurgalı, *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler*, Marmara Üniv., İFAV Yayınları, İstanbul, 1999.
- Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma yayınları, İstanbul, 2010.
- Ali Murat Sünbül, *Öğretim İlke ve Yöntemleri*, Çizgi Kitabevi, Konya, 1. Baskı, 2007.
- Ali Şeriati, *Dine Karşı Din*, (çev: Hüseyin Hatemi), İşaret Yayınları, İstanbul, 1987.
- Annemarie Schimmel, "Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir ?", *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III-IV., Ankara 1954.
- Bayraktar Bayraklı, *İslam'da Eğitim Batı Eğitim Sistemleriyle Mukayeseli*, İfav Yayınları, İstanbul, 1989.
- Bedruddin Muhammed ibn. Abdillâh Ez-Zerekeşi, *el-Burhân fi Ulûm'il Kur'an*, Dâru't-Turâs Yaynevi, Kahire, ts.
- Beyza Bilgin, *Din Öğretimi Özel Öğretim Yöntemleri*, Gün Yayıncılık, Ankara, 5. Baskı, 2000.
- Beyza Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*, Ankara, 1980.
- Celal Kırcâ, *Kur'an'a Yönelişler*, Fecr Yayınlar, Ankara, 1993.
- Celâlu'd-din es-Suyuti, *el- İtkan fi Ulûm'il Kur'an*, Dâru'l-Ulûm'il İnsâniyye, Beyrut, 2. Baskı, 1993.
- Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 5. Bas., 2005.
- DİB, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Haz: Hayreddin Karaman ve Arkadaşları), DİB yayınları, Ankara, 2012.
- Ebu Muhammed İbn. Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an*, Daru't-Turâs, Kahire, 1973.
- Ebu'l-Bekâ, *el-Kulliyât*, (tahk.:A. Derviş, M.el-Mısri), Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1993.
- Erkan Perşembe, "Dinde Sembolün Fonksiyonu ve İslam'da Sembolik Değerlerin Bugünü", *Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, Samsun, 1998, Sayı: 10.
- Fatma Şahin, "Okul Öncesi Öğretmenlerin Fen Kavramlarının Öğretiminde Kullandıkları Metodların Tespiti." *II. Ulusal Fen Bilimleri Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1996.
- Güler Küçükturan ve Diğerleri, "Okul Öncesi Dönem 6 Yaş Grubu Çocuklarına Deprem Oluşumu, Deprem Fay ve Yer İlişkisinin Analoji Tekniği ile Öğretimi". *IV. Fen Bilimleri Eğitimi Kongresi Bildirileri* Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 2000.

- İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara, 1991.
- Kamuran Çilenti, *Eğitim Teknolojisi*, Kadıoğlu Matbaası, Ankara, 1979.
- M. Şevki Aydın, *Din Dersi Öğretmenlerinin Pedagojik Formasyonları*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri, 1996.
- Mehmet Özyürek, "Kavram Öğrenme ve Öğretme", *A.Ü.Eğitim Bilimleri Dergisi*, II, 1983.
- Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, Nobel Yayın Dağıtım, İstanbul, 3. Baskı, 2007.
- Mehmet Zeki Aydın, *Program Geliştirme Açısından Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri, İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı Yayınları, Kayseri, 1998.
- Mevlüt Kaya, "Eğitimde Program Geliştirme Sürecinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Geliştirilmesi", Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri, İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı, Kayseri 1998.
- Mualla Selçuk, "Din Öğretiminin Kuramsal Temelleri", *Uluslar arası Din Eğitimi Sempozyumu*, 20-21 Kasım, 1997.
- Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, TDV Yayınları, Ankara, 1991.
- Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, (çev: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İşaret Yayınları, İstanbul, 5. Baskı, 2002.
- Mustafa Tavukçuoğlu ve Hüsamettin Erdem, *Eğitim Fakülteleri İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2005.
- Münire Erden, Yasemin Akman, *Eğitim Psikolojisi*, Arkadaş Yay., Ankara, 17. Baskı, 2008.
- N. Kemal Önder, *Öğretimde Program İlke ve Yöntemleri*, Konya, 1986.
- Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1996.
- Necip Taylan, *Mantık Tarihi Problemleri*, M.Ü İlahiyat Vakfı Yay., No: 127, İstanbul.
- Osman Taştekin, "Kiyamet ve Ahiretle İlgili Kavramların Öğretimi", *Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Ün.Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Samsun, 1998, s.198.
- Özcan Demirel, *Öğretme Sanatı*, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 14. Baskı, 2009.
- Râğib el-İsfehâni, *Müfredâtü elfâzi'l Kur'an*, (Thk. Safvan Adnân Dâvûdi), Dâru'l Kalem, Şam, 2002.
- Raziye Günay Bilaloğlu, *Erken Çocukluk Döneminde Fen Öğretiminde Analoji Tekniği*, <http://egitim.cukurova.edu.tr/efdergi/download/42.pdf>.
- Richard Arends, *Learning To Teach*, Fourth Edition, McGraw-Hill, Boston, 1998.
- Sadık Kılıç; *İslamda Sembolik Dil*, İnsan Yay., İstanbul 1995.
- Suat Cebeci, "Din Öğretimi Yöntemleri", [www.ebsad.org](http://www.ebsad.org).
- Süleyman Akyürek, *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi*, Dem Yayınları, İstanbul, 1. Bas., 2004.
- Şadi Eren, *Kur'an'da Teşbih ve Temsiller*, Işık Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2002.
- Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yay. Kayseri, 1995.
- Turan Koç, "Din Dili Olarak Kur'an Dili", *I. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1995.
- Veli Ulutürk, *Kur'an'da Temsili Anlatım*, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- [www.tdk.gov.tr](http://www.tdk.gov.tr)

## FIRSATLAR ÜLKESİ VE EVSİZLER DİYARI İKİLEMİNDEKİ AMERİKA GÜNLERİME AİT SOSYAL VE TEKNİK BİR ANALİZ

Murat KAYRI\*

Eskiden yurtdışına gitmek bir yana, bunu hayal etmek bile kişide ayrı bir heyecan ya da ulaşılmaz duygular uyandırır. “Ben yurtdışında iken...” diye başlayan cümleler, karşı tarafta ya ironiye neden olur ya da havalı tutumlar olarak algılanırdı. Artık bu yargıların değiştiğini görmek mümkün... Çünkü çoğu birey yurtdışına kolaylıkla gidebiliyor artık. Eskiden, sadece bir grup insana sunulan bu imkânlardan şimdi şartları sağlayan herkes yararlanabiliyor. Bu durum çok sevindirici ve adilane... Yükseköğretim Kurulu’nun; niteliği artırma, akademisyenlerin teknik ve sosyal görgülerini geliştirme çabalarının amacına hizmet edebildiği kanaatindeyim. Bu hizmet; sadece YÖK tarafından değil, aynı zamanda TÜBİTAK, MEB, TİKA ve üniversitelerin kendi bütçeleri ile de desteklenmektedir. Akademisyenler, branşlarına uygun olan üniversiteler ile iletişime geçip, gitmeyi düşündükleri üniversitelerden “Kabul Yazısı (Acceptance Letter)” almak suretiyle bürokratik süreci başlatabiliyor. Bir akademisyen olarak, ben de YÖK bursu ile üç aylığına Amerika’ya gittim ve bazı izlenimlerimi faydalı olmak amacıyla özet bir yazı ile paylaşmak istedim.

Özgürlükler ülkesi Amerika Birleşik Devletleri... Georgia Eyaleti’nin Atlanta şehrinde bulunan Georgia State Üniversitesi ile anlaşma sağladım ve YÖK’ün burs talebimi onamasıyla Amerika serüvenim başladı. Bir dizi bürokratik işlem ve ABD Konsoloslüğundan vize alımı için yapılması gerekenler oldukça zorlu bir süreç... Hele ailenizi de yanınızda götürmeyi planlamışsanız işte esas serüven o zaman başlıyor. Elektronik ortamda yapılması gereken bir dizi işlemin ardından yüz yüze görüşme için size verilen randevu saatinde Konsoloslukta bulunmanız gerekiyor. Bilimsel amaçlarla bir ülkeye gitmeye karar vermişsiniz, ne var ki kabul edilip edilmeme fobisi ile Konsoloslukta bulunuyorsunuz. Ve Konsolosluktaki görevli memurun iki dudağından çıkacak karara göre o ülkeye gidilebiliyor. Yani, YÖK personeli olmanızın ya da akademik bir titre sahip olmanızın hiç mi hiç değeri yok. Elinizde; gideceğiniz üniversiteden almış olduğunuz kabul yazısı, YÖK onayı, kurumunuzdan almış olduğunuz “personelimizdir” belgesi, banka hesabınızdaki hareketleri gösterir evrak gibi daha sayamadığım birçok belge mevcut; ancak bunların hiçbir önemi yok. Elektronik ortamda başvuru yaparken, ikili anlaşma yapmış olduğunuz üniversiteye kabulünüzle ilgili bilgileri aktardığınız halde ve bütün bunlar, veritabanlarında zaten detaylı bir şekilde mevcut olmasına

\* Doç. Dr. Muş Alparslan Ü. Eğitim Fakültesi

rağmen yine de sizleri bir dizi bürokratik işlemle baş başa bırakırlar. Tüm bunlardan sonra, Konsolosluktaki sizi aşağılayan tavırları ise işin cabası... O anda ülkenizde olmadığınızı düşünüyorsunuz ya da verecekleri kararda etkili olmak için yumuşak ve itaatkâr davranışlar sergiliyorsunuz. Kaldı ki tüm bunları mülteci olarak değil, bir akademisyen olarak yapıyorsunuz! ...

Ailem ile birlikte, elektronik ortamda belirlenmiş olan randevu saatinde Konsoloslukta bulduk. Konsoloslukta güvenlik amaçlı birçok aramadan geçiyorsunuz (bunu anlayabilirim), ardından, bekleme salonunda keyfi olarak 4-5 saat bekletiliyorsunuz. Meğerse bu zaman aralığında kameralardan izleniyormuşsunuz, sabrınız ve davranışlarınız ölçülüyormuş. Ben, bunun hiçte öyle olduğunu düşünmüyorum; aksine size aleni bir mobing yaşatılıyor ve örtük bir aşağılama seansına tabi tutuluyorsunuz. Hatta pişmanlık duygularına bile kapılmak üzereydim; doğru bir yere mi gidiyorum, gitmek zorunda mıyım diye içten içe düşünüyordum. Çünkü bu yaşananlar, yıllara yayılan emeklerle kazanılan onurlu bir meslek olan akademisyenliğe reva görülmemesi gereken bir tabloydu. Orada bile; “bu formalite için dayanmalıyım, göz ardı etmeliyim bu davranışları, çok iyi bir İngilizce ile olağanüstü bir bilim adamı olduğumu ispat etmeliyim” türünden kompleks dürtüleri salgılatıyor bekleme salonuna. Onlar dediğiniz kim; bir konsolos çalışanı ya da bir güvenlik personeli. Benim gibi Amerika'ya gitmek isteyen başka insanlar da vardı; özellikle “work and travel” programıyla gitmek isteyen gençler dikkatimi çekmişti. Öyle bir heyecan içerisindeydiler ki, anlatamam. Aralarındaki; “Bak şunu soracaklar, şu cevabı vermeliyiz, rahat olmalıyız” gibi telkinler çok üzücü ve şaşırtıcıydı doğrusu. Aynı gençlerin, Konsolosluk görevlisinin kendileri ile yaptığı görüşmede (interview), onun mimiklerine göre “ret” ya da “kabul” durumlarını tahmin etmeye çalışmaları da bir hayli ilginçti. Ret tahmini karşısında hüngür hüngür ağlayanları mı ya da “kabul” tahmini karşısında reflekse dayalı ilginç davranışlar sergileyenleri mi dersiniz, ne dersiniz deyin ama garip bir enerji ve sinerji ortamı. Tüm bu yaşananlar, özgürlükler ülkesi Amerika'ya gitmek için! ...

Toplamda 13-14 saat sürecek olan okyanus ötesine yolculuk başlıyor. Uçaktan indiğinizde, yoğun bir gümrük bürokrasisinden geçiyorsunuz. Konsolosluktaki davranış biçimi burada da devam ediyor. İkinci sınıf görme, sarkastik davranışlar sergileme burada da devam ediyor. Bu işlemlerden sonra artık hürsünüz. Dönüşünüze kadar bir daha ne polis ne de özel güvenlik kolluklarını görmeyeceksiniz. Kimlik sormak, araç durdurmak, kontrol noktaları yok... Bu yönüyle, gerçekten özgürlükler ülkesi, ama sadece bu yönüyle... Daha önce bir tanıdık vasıtası ile ev ve araç ayarlanmamışsa vaziyet kötü olacak. Çünkü kısa dönem için ev bulamayacaksınız. Tek başınıza gitmişseniz pek sorun yaşamayabilirsiniz ama ailenizle birlikte gidiyorsanız önceden bir organizasyon yapmış olmalısınız. Özgürlükler ülkesi Amerika... Halkın büyük çoğunluğu ortalama olarak aylık 2000-2500 dolar aralığında bir gelire sahip ama asgari geçim standardı 3500 dolar. Ev kiralari cep yakar vaziyette;

muhitine göre değişmekle birlikte, kiralar 1000 – 3000 dolar aralığında gezinmekte. Gıda, sağlık ve eğitim masrafları ise kira gelirinden daha pahalı. Özellikle sağlık masrafları başlı başına bir problem... Hastalanmamanız gerekir, yapılan sigortalar çok az şeyi kapsıyor. Sözün özü; sosyal yaşam koşulları ile özgürlükler algısı çok da orantılı değil.

Amerika'da; Türkiye'deki gibi hem özel hem de devlet üniversiteleri var. Ancak, devlet üniversitelerinde bile eğitim-öğretim harcı çok fazla... Devlet üniversitelerinde, lisansüstü eğitimde dönemlik harç miktarı 13000 dolar civarında. Eğer, o üniversitede yürütülen bir projede bursiyer olarak görevlendirilmişseniz bu harç miktarı 3.000 dolara düşüyor. Bir de proje süresince aylık 500-1000 dolar arasında bir burs alabiliyorsunuz. Ve sürekli olarak, bu durumda olan bursiyerlerin büyük bir korku içinde olduklarını görürsünüz. Çünkü proje yürütücüsü dilediği an, sizi projeden çıkarabiliyor. Bu korkular eşliğinde eğitiminizi sürdürüyorsunuz. Kısacası, Amerika'da her şey para, biraz da işinizi bilmiyorsanız hayat çok masraflı olacak. Amerika'daki üniversitelerde bilimsel üretim çok iyi durumda... Çünkü maaşınız performansla dayalı olarak belirleniyor. Maaşlar tek tip değil, Maliye Bakanlığı değil, bizzat bölüm başkanı ve dekan her yıl maaşınızı belirliyor. Bu yüzden, durmadan üretmek, üniversitenize yüksek bütçeli projeler getirmek zorundasınız. Aksi takdirde, piyasada yerinizi tutacak birçok insan var. Bu konuda yöneticilerin alternatifi çok, bundan dolayı verilen tüm kararlara itaat etmek zorundasınız, itiraz hakkınız yok. Doğrusu bu yöndeki sistemi çok işlevsel buldum. Keşke bizde de böyle olsaydı. Orada; hal hatır, sempatik kanal, ideolojinizin, yaşam tarzınızın hiçbir önemi yok. Gerçekten bunların hiçbir önemi yok, sadece birikiminize ve üretim gücünüze bakarlar. İşlerine yarıyorsanız varsınız, işlerine yaramıyorsanız tatlı ve kibar bir gülümseme ile yoksunuz orada. ABD'deki üniversitelerde iki türlü akademisyen vardır: Sadece eğitim-öğretim hizmetiyle uğraşanlar ile bilimsel araştırma ve projelerle ilgilenenler. Eğer, üniversite yönetimi ile sadece ders verme (clinical researcher) yönünde anlaşma sağladıysanız, asli göreviniz saatlerce ders vermektir. Anlaşmanız, bilimsel araştırma ve proje yürütmeye endeksli ise haftada en fazla altı saat derse girebilirsiniz, zamanınızın çoğunu bilimsel araştırma faaliyetleri ile geçirirsiniz. Kurulan bu sistem, doğal bir üretimi beraberinde getiriyor. Maalesef ki, ülkemizde durum böyle değildir. Bilim insanı, araştırma yapmaktan çok, zamanının büyük bir bölümünü sadece derse girmekle geçiriyor, ülkemizde. Kanun'da yer alan ek ders ücreti uygulaması da bu durumu tetikleemektedir. Amerika'daki üniversitelerde ek ders ücreti diye bir tanım yoktur. Bölüm veya anabilim dallarında ihtiyaç duyulacak kadar öğretim elemanı vardır ve öğretim elemanları yönetmelikte belirtilen ders yükünü karşılamakla sorumludur. Bundan dolayı, üniversitelerdeki öğretim elemanları özel ilgi alanlarına, kendilerine ve ailelerine zaman ayırabiliyorlar. Bu konuda profesyonel bir sistemden bahsetmek mümkün...

Amerika'da yaygın bir söz vardır: "Time is money." diye. Bu durum, o kadar hissediliyor ki, iki insanın uzun süreli bir sohbetine şahit olamıyorsunuz. Bu döngüye ayak uyduramazsanız her an kendinizi, bir parkta işsiz ve evsiz bulabilirsiniz. Bu yönüyle Amerika'da hayat çok acımasız geçer. Çok modern arabalara binersiniz (çünkü arabalar çok ucuz orada), mortgage ile evler alabilirsiniz, ancak "time is money" ilkesinden saparsanız sahip olduğunuz varlıkları çok kısa sürede kaybedebilirsiniz. Amerika'da komşuluk ilişkileri de yok denecek kadar azdır. Çoğu zaman bu manzarayı "mezar evler" diye tanımlardım. Geceleri bile evlerin ışığı loştur. Downtown'daki caf caflı ışık gösterisi evlerde yoktur, tam tersi bir durum söz konusu. İçten içe, bu sosyal yalnızlığa "şatafatlı sefalet" derdim. İnsanlar o kadar yalnız ki, bu yalnızlık kimi zaman okullarda bir teröre dönüşüyor ya da kaçınılmaz bir intiharla son buluyor. Amerika'nın bu konuda çok çaresiz olduğunu gördüm. Elbette ki, orada yardımsever insanlar var, elbette bu ülke kendi insanların haklarına çok saygılı (sadece kendi ülkesinde yaşayanların!), kurallar herkes için aynı ama içi doldurulmayan bir boşluk var hem de çok derin bir boşluk. Amerika'daki insanlar siyasetten bahsetmez, eşyayı değerlendirmez, eğitim ve sağlık sisteminin eksikliklerini yaşar ama bunları kitlesel olarak konuşamaz. Konuşamaz, çünkü buna vakti yoktur. Amerika'da saatler çok hızlı ilerler; geniş bir coğrafyaya yayılan alış-veriş merkezleri ve iş yerlerine gitmek ve eve dönmek o kadar sizi alıkoyar ki, farkına vardığınızda elinizde bastonla yürüyorsunuzdur. Artık iş işten geçmiştir. Maalesef, bizde tam tersi bir durum var; az üretim, çok sohbet (bazen de dedikodu). Biz çok sistemler kurar, yıkarız ama en çok eleştirenlerimiz aslında hiçbir şey yapmayanlarımızdır. Çünkü eleştirmekten diğer işlere vakit kalmıyor ki. Amerika, zenginliği-fakirliği, güzeli-çirkini, iyiyi-kötüyü bünyesinde barındıran çok ilginç, paradoksal bir coğrafyadır. Çok iyi ve örnek alınması gereken öyle yönleri var ki utanırsınız halinizden, çok kötü ve acımasız olan tarafıyla da içten içe bilirsiniz.

Amerika'daki her şehir, kırsal (rural) ve kentsel (urban) olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Tüm eyaletlerde bulunan şehirler bu şekilde ikiye ayrılmıştır. Kırsal kesim (varoş), ağırlıklı olarak siyahî ve göçmenlerin yaşam alanıdır. Amerika'nın temel (basic) altyapılarını burada da görmek mümkün, ancak temel şeyleri. Modern açlık ve sefaletin kokusu yayılmıştır o muhite. Orada yaşayanların geneli işsizdir ve aileden bir kişi çalışıyorsa şanslı olduklarını düşünürler, çünkü kiralarnı ödeyebiliyorlardır. Gıda, sağlık ve eğitim konusunda ne yaparlar bilmem; kocaman bir "unknown". Bizdeki 800 TL alan bir geçici personelin 8 nüfuslu bir aileyi idame etmesi gibi bir şey sanırım. Evet, bahsini ettiğim varoşlarda yaşayanlar Meksikalı, İranlı ya da Afrikalıdır. Mesela asla bir Çinli ya da Japon değildir, ya da asla bir Yahudi değildir. Amerika'da Çinli ve Yahudilerin çok özel bir yeri vardır. Çinliler beyin göçlerini çok iyi pazarlamış ve sadece Çinlilerin olduğu semtlerde yaşarlar ya da sadece Çinlilerin takıldıkları kafelerde görürsünüz onları. Yahudilere gelince, başlı başına bir ayrıcalık... Kaldığım muhit Yahudi semtiydi. Onları



çok yakından izleme şansım oldu. Aile geleneklerine muazzam bir şekilde bağlı olan Yahudileri, Amerika yaşam koşulları değiştirmemiştir. İnanıyorum ki, kendileri Amerika'yı değiştirmiştir. Çünkü Amerika'da ekonomik güç yani kapital Amerikalının değil, Yahudi lobilerinin elindedir. Bu anlamda; aslında Amerikalılar, Yahudileri desteklemiyor; Yahudiler, Amerika'yı destekliyor. Şaşırtıcı bir durum değil mi? Ama öyle... Amerika'da, Yahudiler yüksek bir öz güvenle yaşarlar, giyim tarzları asla değişmemiştir. Daima siyah ve hafif bol bir kumaş pantolon üzerine beyaz bir gömlek giyerler ve 2 yaşındaki bebekten 80 yaşındaki ihtiyara kadar her kesin başında kipa vardır. Bayanları ise geniş etek ve uzun kollu bir gömlek ile donanmıştır, hatta çarşaflı olanları da vardır. Doğrusu çok şaşırmıştım. Aslında bizleri birbirinden ayıran özellik, kendilerinin seçkinci bakış açılarıydı. Çünkü eğer Yahudi doğmamışsanız isteseniz de asla Yahudi olamazsınız. Onlara çok hayransanız Yahudi olamıyorsunuz ama sizi hizmetkârları olarak kabul edebilirler. Amerika'daki Yahudiler çok çalışkan ve sistemli insanlardı, eminim ki Orta Doğu'dakiler de öyledir. Yahudiler gibi Çinlilerin de çok özel yerleri var Amerika'da. Düşünemeyecek kadar Çinli yaşar Amerika'da. Çin'de istenen düzeyde çocuk yapılamıyor, bundan mıdır bilmem ama geniş bir coğrafyaya yayılan Amerika yoğun bir Çinli istilasına uğramış gibi ve Amerika'da diledikleri kadar çocuk yapabiliyorlar. Çok sistematik bir şekilde Çin milliyetçiliği yapmaktalar ve Amerika'da Çince çok rağbet gören bir dildir. Her milleti bünyesinde barındıran Amerika, aslında bu yönüyle dünyayı temsil etmektedir. Amerika'da yaşayan ırk ve toplumların sosyolojik, psikolojik analizini bu yazıya sığdırmak mümkün olmayacaktır. Bu yazıda, sadece satır başlıklarını vermeye çalışıyorum.

Geçmiş kısa ama tarihi zengin olan bir ülke, Amerika... Bilindiği üzere, Amerika'nın resmi kuruluş tarihi 4 Temmuz 1776'dır. Çok genç bir ülke olmasına rağmen Amerika hızla ilerlemiştir. Nüfusu yaklaşık olarak Türkiye'nin beş katı kadar; 350 milyon civarında. Devasa gökdelenler ile midtown ve downtown'ları çok heybetli, özellikle bir güç gösterisi olarak geceleri ışıldayan binalar şehre ayrı bir hava katmaktadır. Bununla birlikte Amerika'da muazzam bir israf vardır; işyerlerinin ışıkları sabaha kadar yanar, binaların mimari yapısı bu özellik dikkate alınarak tasarlanır. Amerika'nın su, yol, doğalgaz, güvenlik altyapıları mükemmel düzeyde oturmuştur ve tüm üst-yapı, altyapıya sorunsuz bir şekilde uyumlanır durumdadır. Evler, geniş bir hinterland'e yayılmıştır, evlerin büyük bir çoğunluğu müstakil ve bahçelidir. Hemen hemen her evin önünde, olası bir yangın için itfaiyecilerin ihtiyaç duyacağı su boruları konuşlandırılmış bir vaziyette. Anlayacağınız; "sokaklar dar, itfaiye aracındaki su bitti, hortum delindi" gibi memleket manzaraları ile asla karşılaşmazsınız. Yollarda çok nadir trafik kazaları görürsünüz, yollar alabildiğince geniş ve aracınızı çok rahat ve büyük bir keyifle sürebilirsiniz. Çünkü yollarda sürpriz bir çukurla karşılaşmayacaksınız, sahipsiz bir şekilde yayılmış hayvanlar önünüze çıkmayacak ve istisnalar dışında hiçbir

sarhoş sürücü görmeyeceksiniz. Amerika'da tanımlanmış kuralların dışına da çıkamazsınız, özellikle trafikte yapacağınız hataların büyük bedelleri vardır. Sadece para cezası değil, aynı zamanda hapis cezası da alabiliyorsunuz. Amerika ya da Avrupa'ya gidenler şunu çok iyi bilir ki; trafikte aracınızı yanlış bir yere park ettiğiniz durumda bile çok işiniz var demektir; aracınızı geri alabilmeniz için sadece para cezası ödemeniz yetmez, baş ağrıtan bir dizi bürokrasi de sizleri bekliyordur. Bu yüzden, ülkeye turist olarak gelenlerin ya da henüz oraya yerleşenlerin dışında kimse trafikte hata yapmaz. Çünkü bedelini çok iyi bilirler ve bu durumdan kendilerini ne bir müdür ne de üst düzey bir yönetici kurtarabilir. Kaldı ki, üst düzey yönetici bile olsanız hata yaptığınızda gereken işlemlerle karşı karşıya kalırsınız. Zira orada yönetici ile vasıfsız bir insanı ayırt edemezsiniz.

Amerika'nın çoğu yeri alabildiğince yeşil, yem yeşil... Muntazam bir peyzaja sahip Amerika... Belediyenin sorumlu olduğu alanların hepsi ter temiz ve her yer çimen. Çimenler aynı boyda ve bir seviyede. Vatandaş da evinin önündeki çimenlerin boyunu hep bir seviyede tutmak zorunda, aksi takdirde belediye adınıza bu işlemi yapar ve sizden 150 dolar kadar bir para tahsil eder. Dedim ya, kurallar noksansız işler. Amerika'da toplumsal kurallar polis tarafından denetlenmez; çok doğal bir oto-kontrol vardır. Evinizin önündeki peyzaj ile ilgili üzerinize düşeni yapmıyorsanız, komşunuz sizi uyarır, uyarı dikkate alınmadığı zaman hemen şikâyet edirsiniz. Bu oto-kontrol, trafikte ve güvenlikle ilgili her alanda da kendini gösterir. Yerler ter temiz olduğu için bırakın kaba çöplerinizi, izmaritinizi bile yere atmaya utanırsınız. Oturmuş bir kültür ve etik kurallar vardır Amerika'da. Tüm bunlara "sistem" adı verilecekse; tek kelime ile harika bir sistem... Bu yönüyle oradan alınacak çok dersler var. İnsan-insana ilişkiler de çok kibar. İçten olmasa bile sürekli gülümseyen yüzler pozitif bir aura oluşturur.

Herkesin bildiği üzere, Amerika'da yıllarca siyah-beyaz çatışması yaşandı. Hatta 1980'lere kadar çok hissedilir bir ırkçı ayırım (segregation) söz konusu idi. Beyazların gittiği okullara siyahiler gidemez, beyaz ve siyahiler ayrı otobüslere biner, aynı mahallede oturamazlardı. Bu faşizan ayırım her ne kadar düzelmiş gibi görünse de, aslında psikolojik harp hala devam etmektedir. Vasıfsız işlerin çoğunda maalesef ki siyahiler vardır. Siyahî olan üst düzey yönetici sayısı oldukça azdır. Siyahîlerin çoğu eğitimi sürdürmez; pazarda, çarşıda çalışarak hayatını idame etmekle meşguldür. Belki de bu imkânsızlıklar, siyahîlerin suç oranını artırmaktadır. Siyahîler, çoğu zaman kendilerini ezik hissederler. Oldukça sıcakkanlı, çok konuşan ve muhabbet ehlidir siyahî kardeşlerimiz. Genelde güvenilmez kendilerine; bir potansiyel hırsız, dolandırıcı ya da kavgacıdırlar. Bu şüphe kendileri ile bütünleşmiş adeta... Çok iyi durumda olan siyahîler ise, sınıf atlamışçasına kaderdaşlarını unutmuş gibidirler. Bir de homeless (evsizler) olayı var ki, içler acısı. Süreç içerisinde birçok Avrupa ülkesini gözlemleme şansım oldu; Amerika'da gördüğüm evsizler kitlesini hiçbir yerde görmedim. Park ve kafelerin etrafı, elle-

rinde küçük bir valizi olan “evsizler” ile dolu. Ev yok, bark yok, yemek yok, ailesi var mı bilinmez, yıkanma yok, hiçbir şey yok, baştan sona toplumdan izole edilmiş bir kitle, evsizler... Bunlarla ilgili yüzlerce tez yazılabilir, gördüklerimi bu yazıma sığdıramam. Devletin, bu durumdaki insanlara yönelik aldığı bir önlem de yok, en azından ben görmedim. Birkaçı ile bayağı dertleşmiştim. Oradaki evsizler; alkolik, ballici ya da yan kesici filan değil, sadece Amerika’da ekonomik şartlara güç yetirememiş bir grup. Büyük parklarda, yağmurdan korunmak için geniş yaprakları olan her bir ağacı mesken edinmiş evsizler... Kartondan kulübeler ile ısınmaya çalışırlar, zarar verecek tüm haşereler vücut salgılarını tanır, sokmaz kendilerini... Ellerindeki kalın kitapları ile ufka ve geleceğe dalmış durumdadır evsizler. Doğrusu bir süreden sonra hallerinden çok memnun gibi görünürler, ancak durum gösterdikleri gibi değil. Aylarca bir kat elbise ile idare eden çöpten topladıklarıyla beslenen bu insanlar; ancak yağmur suyu ile banyo yapma şansına sahipler. Hele bir de sosyal yalnızlığı da buna eklediğinizde durum algıladıkları gibi toz pembe olmuyor. Amerika’da yaşanan kriz, zengin ve fakir uçurumunu oldukça derinleştirmiştir. Bir sohbet esnasında evsiz bir Amerikalının söylediği şu söz hala kulağımda çınlıyor: “Amerika’da çalışmak ile çalışmamak arasında hiçbir fark yoktur. Çalışanlar, faturaları ödemek için çalışıyor ve sonuçta eşit oluyoruz, o da benim gibi sürünüyor. Aramızdaki fark ise; çalışan birey, işkenceyi dört duvar arasında, evinde yaşıyor ve bu onun için bir avantaj gibi gözüktür. Ben ise fatura ödeme stresi ile yaşamam, bu da benim için bir avantajdır.” Bu söz, Amerika’daki yaşamı oldukça güzel bir şekilde özetler niteliktedir. Çünkü bu söz, teorik olan bir bilimsel çalışmaya değil, hayatın pratik/en gerçekçi yönüne ait bir sözdür. O söz, vahşi kapitalizmin sokak ortasına attığı bir filozofa, bir evsize aittir. Eğer hala yaşıyorsa o filozof, O’na sessiz ama samimi selamlarımı gönderiyorum.

Bu özet yazıda, artısı ve eksisi ile Amerika deneyimimi sizlerle paylaşmak istedim. Elbette ki paylaşılacak daha çok şey var. Değişik dinlere mensup insanların yaşam modelleri, Uzak Doğulu (Çin, Japonya, Kore gibi) insanların Amerika’daki sosyal yaşamları, geleceğe dair projeleri, başlı başına bir Afroamerika fenomeni ya da Hindistan asıllı vatandaşların yaşamları da bu yazıda ele alınabilirdi. Bu konuların hepsi birer fenomen aslında, ancak bana tanıyan sayfa sınırımı zorlamak istemedim. Bu kısımları da Amerika’ya giden diğer akademisyenlerimizin yazmasını beklerim. Bu yazıyı, İslami İlimler Dergisinin bu sayısının editörlüğünü üstlenen değerli dostum Doç. Dr. Abdülcelil Bilgin’in telkinleri ile yazdım. Bu konuda beni tetiklediği ve derginizde bu sayfaları bana ayırdığı için kendilerine içten teşekkürlerimi sunuyorum. Yazdıklarımın ve düşüncelerimin ışık tutması dileği ile...



## ÜRDÜN HATIRALARI

Ramazan ŞAHAN\*

### Amman'a Varış

Türkiye'de YÖK ve Üniversitedeki işlemlerimi hallettikten sonra 25/06/2013 tarihinde İstanbul'dan gece 02:00'da uçağa binip sabah 05:00 sularında Ürdün'ün başkenti Amman Havaalanına indim.

Giderken telefonumu uluslar arası kullanıma kapatmıştım. Havaalanına inince telefonsuz kendimi bir garip hissettim. Sağa sola baktım, tanış bulamadım. Önce ne yapacağımı bilemedim. Belli bir süre bekledikten sonra çaresiz aklım başıma gelince birilerinden "هاتف/hâtif" diyerek telefon isteyebildim. Oradaki öğrencilerimi arayıp bilgi alarak taxiye bindikten sonra yarım saatlik bir yolculuğun ardından "University of Jordan" dedikleri el-Camiatu'l-Urdûniyye'nin, Bevvâbu's-Şimaliyye<sup>1</sup> (Kuzey Kapısı) kenarında indim. Bu kısım önemlidir. Çünkü uçaktan inince, askere yeni giden biri gibi ne yapacağımı, ne diyeceğimi tamamen unutmuştum. Meğerse Araplar zaten taksiye aynen taxi diyorlarmış...

### Ürdün'de Barınma ve İskân

Ürdün'de yurt ve pansiyon imkânları bizdeki kadar yaygın değildir. Bekârlar için hazırlanmış bazı pansiyona benzer tek kişilik odaları bulunan yerler olsa da çok elverişli yerler değil. O yüzden ya kendinize ait suit küçük odalar tutacaksınız ya da üç-beş arkadaş büyük bir daire kiralayacaksınız. Ben de öyle yaptım. Önce birkaç gün öğrencilerimle beraber aynı evde kaldım. Sonra Türkiye'den, Rize'den giden iki öğretim üyesi arkadaşla birlikte bir daire kiraladık. Tabii ki kiralalar pahalı, 2+1 normal sıradan bir ev en az 400 dinar eder. Bu da Türk Lirası ile bir milyarı geçiyor. 19/09/2013 tarihinde dönünceye kadar üniversite civarında Türklerin de yoğun olarak kaldığı Mescid-i Faruk Camisine yakın bir yerde kaldık...

### Üniversite'de Eğitim

Ürdün'de birçok üniversite var. Ancak biz başkent Amman'daki Ürdün Üniversitesi'ne misafir olarak gittik. Yaz tatili olduğu için diğer üniversiteleri pek fazla gezip görme şansımız olmadı. Sadece Camiatu'l-Ulûm'u ziyaret edebildiysek de birkaç idarecinin dışında kimseyi görmedik.

Ürdün Üniversitesi üç dönem eğitim veriyor. Eylül'de başlayıp Ocağın sonlarına doğru Güz Dönemi; Şubatta başlayıp Mayıs'ta biten Bahar Dö-

\* Yrd. Doç. Dr. Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi. ramsahan@gmail.com

1 Araplar küçük kapılara "bâb" büyük girişlere "bevvâb" diyorlar.

nemi, bir de Haziran'da başlayıp Temmuz'un sonlarında biten yaz dönemi olmak üzere 3 dönem eğitim var. Ben de 26 Haziran'dan 31 Temmuz'a kadar Üniversitedeki dersleri takip etmeye çalıştım.

Misafir olarak derslere girmek serbest... Zaten Türkiye'den geliyorsanız ayrı bir özelliğiniz ve Arapların size ayrı bir sempaticileri var. En çok sevdikleri Recep Tayyip Erdoğan ve Murat Alemdar (Polat Alemdar).<sup>2</sup> Biz de bu sayede Türkiyeli olmanın avantajını yaşadık.

Bevvâbu's-Şimaliyye (Kuzey Giriş Kapısı), Cenubiyye (güney) ve Reisiyye (ana kapı) olmak üzere üniversitenin üç büyük kapısı var. Bu kapılardan kart göstererek girebiliyorsunuz. Ancak girişlerde "Ene dayfun indekum, Ene min Türkiya..." (Ben misafirinizim, Türkiye'den geldim" dediğiniz zaman kart vs. sormuyorlar. Neyse orada okuyan öğrencilerimize de sorarak isim/ün yapmış bazı hocaların derslerini takip ettik. Bunlardan Ahmet Nevfel'in "Kasasu'l-Kur'an"<sup>3</sup> dersleri, Muhammed Rayyan'ın Tefsîr dersleri ve yine her iki hocanın "es-Sekafetu'l-İslâmiyye/İslam Kültürü"<sup>4</sup> adlı dersleri benim için vazgeçilmezdi. Diğer hocaların derslerine de fırsat buldukça katılmaya çalıştım. Mesela Kelam Hocası aslen Urfalı Racih el-Kürdi, Tefsîr Hocalarından Süleyman ed-Dekur<sup>5</sup> ve Cihad Nasriyyât gibi hocaların derslerini fırsat buldukça takip etmeye çalıştım. Ama zaman zaman siyer, hadis, fıkıh derslerine de katıldım. Yaz tatili olduğu için Yüksek Lisans ve Doktora dersleri yoktu. Sadece "Bakeloryus" dedikleri normal lisans derslerine katılabildim.

Hocalar sınıf ortamında genelde espritüel bir edayla ders işliyorlar. Besmele-hamdele ve duayla başlayıp dersi duayla bitiriyorlar. Sadece der-

2 Bu iki ismi çok seviyorlar. Çünkü bu ikisinin çaresiz ve ezilen mazlum Müslümanların hâmisî olabileceğini düşünüyorlar.

3 Bu hocamız üniversitede ve halk arasında sevilen sayılan önemli bir fikir adamıdır. Genelde Kur'an-ı Kerim Kıssalarına dair dersler okutup eserler yazmaktadır. Eserlerinden bir kaçışunlardır:

Ahmet Nevfel, *Menâhicu'l-Bahsi ve't-Te'lif fi Kasasi'l-Kur'ânî*.

Ahmet Nevfel, *Tefsîru Sureti Yûsuf*.

Ahmet Nevfel, *Tefsîru Sureti'l-Kasas*.

Ahmet Nevfel, *Tefsîru Sureti'l-İsrâ*. Fakat hocamız, derslerde Kur'an Kıssalarına dair en az 20 kitap tavsiye etmesine rağmen kendi eserlerinden bahsettiğini asla duymadım. Bu da tevâzu' ve edebîn harika bir örneğidir. Hocamızın tavsiye ettiği eserlerden bazıları şunlardır:

Seyyid Kutup, *et-Tasvîru'l-Fenniyyu fi Kasasi'l-Kur'ân*.

İmad Züheyr Hafız, *el-Kasasu'l-Kur'ânî Beyne'l-Âbâi ve'l-Ebnâi*, Dârul-Kalem, Dimaşk, 1992.

Ebu'l-Kelam Azad, *Zilkarneyn*.

Muhammed Hayr Ramadan, *Zilkarneyn*.

Abdulalim/Abdulkerim Hadar, *Zilkarneyn*.

Ra'fet el-Misri, *Zilkarneyn el-Hakim es-Salih* (Master Tezi, kitap olarak basılmış).

Muhammed el-Meczum, *Nazarat et-Tahliliyye fi'l-Kissati'l-Kur'âniyye*.

Hasan Bacude, *Vahdetu'l-Mevduiyye Li'l-Kasasi'l-Kur'ânî*, (Yusuf Suresi).

Abdulkerim el-Hatib, *Kasasu'l-Kur'ânî fi Mantûkihi ve Mefhûmihi*.

Abdurrahman el-Kevâkibi, *Ummu'l-Kurâ*

Tihami Nekra, *Saykolociyyetu'l-Kissati Fi'l-Kur'ân*.

4 Ürdün Üniversitesi'nden 18 Hocanın ortaklaşa yazmış oldukları "es-Sekafetu'l-İslâmiyye ve Kadâya'l-Asr" adlı kitap genelde bu derslerde ders kitabı olarak okutulmaktadır.

5 Bu hocamızın "el-Menhec fi Kasasi'l-Kur'ânî" adlı eseri, kıssalara dair yazılmış küçük, hacimli fakat faydalı bir eserdir.

si/öğretimi değil, ahlak ve eğitimi de önemsiyorlar. Hele Ahmet Nevfel ve Muhammed Rayyan derslerde adeta tiyatro çevirip stand-up yapıyorlar. Hiç Arapça bilmeseniz bile hareketlerinden konuyu anlayabiliyorsunuz.

Üniversite’de kız-erkek karma eğitim var. Peçeli kızların olduğu sınıfta kot pantolonlu kızlar da okumaktadır. Ama çok özgür bir ortam var. Kimse kimseyi giyim kuşam ve diğer tavırlarından dolayı eleştirmiyor, kınamıyor. Genel ahlaki kuralların dışında çok sıkı kurallar ve mahalle baskısı hissetmiyorsunuz.

### Üniversite Dışında Eğitim

Okulun dışında da çeşitli camilerde (mescidlerde), kültür merkezlerinde ve dil kurslarında eğitim alıp Arapça öğrenme şansınız var. Camilerde farklı zamanlarda değişik ders halkaları oluyor. Özellikle komşu olduğumuz Mescid-i Faruk’ta haftanın belli günleri bazen akşam-yatsı arası, bazen yatsıdan sonra Tefsir, Fıkıh Hadis dersleri oluyordu. Biz de fırsat buldukça katılıyorduk. Yine Üniversitenin kocaman bir camisi vardı. Orada ve hemen yanı başındaki “Merkezu’s-Sekafati’l-İslamiyye/İslam Kültür Merkezi” denilen yerde de özellikle Ramazan ayında muhtelif dersler yapılıyordu. Yine yakın bölgede imamlık yapan Suriyeli meşhur Said Havva’nın oğlu Muaz Havva’nın hafta sonları yaptığı “*Hikem-i Atâiyye*”<sup>6</sup> derslerine katılmıştık. Sabah namazından sonra başlayıp saat 08:00’e kadar bu dersleri takip ettikten sonra üniversitenin kütüphanesine çalışmaya giderdik.

Amman’da çeşitli dil eğitim merkezleri var. Üniversite’nin içinde Merkezu’l-Luğa denilen Dil Eğitim Merkezi’nin yanı sıra dışarıda da “Bu’du’l-Muhtelif”, “Kasıt” vb. dil eğitimi veren yerler var. Bunların fiyatları yerine ve anlaşmanıza göre değişebiliyor. Ancak ben serbest dolaşma arzusuyla bu kursları ziyaret edip eğitim kitaplarını aldıysam da sürekli buralara devam etmedim...

Gerek halk gerekse hocalar genelde ammice (yerel şiveyle) Arapça konuşuyorlar. Kur’ân-ı Kerim ve Hadis Diline ise “fusha” diyorlar. Biz hemen her karşılaştığımızda “*Ene la efhemu bil ‘ammıyye ve lâkin etekellemu bi’l-fushâ kalîlen...*” (*Ammiceyi anlayamıyorum ama biraz fûsha konuşabiliyorum...*) diyerek kendilerini uyarıyor, fûshaya davet ediyorduk. Onlar da bizi görünce veya yabancı olduğumuzu anlayınca ya Kur’ân-ı Kerim Arapçasıyla ya da İngilizce konuşmaya çalışıyorlardı...

Özellikle camilerde İmamlar, Hatipler fusha konuşuyor, ateşli vaazlar veriyorlar. Ürdün’de devlet halkın gazını almak için hocalara kısmi özgürlük tanıyor. Hocalar da her istediklerini rahatça konuşuyorlar. Ama elbette onun da bir sınırı var. Mescidlerin namaz kıldırın imamları ayrı, Cuma günü hutbe okuyan hatipleri ayrı. Bunların içinde en çok hoşuma giden Kalutî

6 Atallah el-İskenderî’nin “*Hikem-i Atâiyye*” adlı 4 ciltlik bir kitabı vardır.

Mescidi'nin<sup>7</sup> hatibi Ebû Musa denilen yaşlı bir zattı ki her haftaki konuşması ayrı bir gündem idi. Oğlu Muhammed Zeydan da İstanbul'da 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Arapça hocası olup zaman zaman talebelerini Ürdün'e Arapça kurslarına götürmektedir.

### Ürdün'de Ziyaret Edebildiğimiz Hocalar

Ürdün'de ziyaret ettiğimiz bazı âlimler ve tarihi turistik yerler oldu. Mesela Camiatu'l-Ulum Üniversitesinde Prof. Dr. Olan Salah Abdulfettah el-Halidî'yi evinde ziyaret ettik, sohbet edip tanıştık. Ona da *"Ene la ešhemu bil 'ammîye ve lâkin etekellemu bi'l-fusha kalîlen..." (Ammiceyi anlayamıyorum ama biraz fûsha konuşabiliyorum..."* diyerek yarım saat konuştuktan sonra *"İyi ki Arapça'yı az biliyorsun yoksa bana hiç söz hakkı kalmayacaktı..."* diye espri yapmıştı. Bu hoca da bizdeki akademisyenlerin aksine aynen diğer hocalar gibi evine yakın mescidde cuma günleri vaaz verip sohbetler yapmaktadır. Bu zat 53 tane kitap yazmış. "Kasasu'l Kur'ân" a dair dört ciltlik eserinden bahsettiyse de alamadık. Yine İbn Kesîr Tefsîrini 7 cilt halinde tahkîk edip yeniden bastırılmış. Daha önce bu zatın, *"et-Tefsîru'l-Mevdû Beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbîk, Ürdün 1997."* adlı eserini okumuştum.<sup>8</sup>

Hadîs âlimi yaşlı Şuayb el-Arnâvut'u da evinde ziyaret edip derslerini dinlemiştik. Bu zatın da hadîs alanında epey çalışmaları var ki erbabınca malumdur. Yine ziyaret ettiğimiz âlimlerden biri de Suriyeli Muhammed Ratub en-Nablûsî idi. Onunla da epey sohbet ettik. Türkiye'ye gidip geliyor, Suriye meselesinde çözümler arıyordu. Her ikisinin de Türkiye'ye karşı özel bir ilgisi vardı.

Ancak hiç tanımadığım halde en çok ilgimi çeken âlim aslen Filistinli olan Merhum Şeyh Fadıl Hasan Abbas (1932-2011) idi. Hemen herkes, gözleri a'mâ olan bu âlimden bahsediyordu. Türkiye'de iken adımı bile duymadığım bir zattı. Bu zatın en önemli özelliği hafızasının ve muhakeme yeteneğinin güçlü olmasıdır. 10 yaşında iken 51 günde Kur'ân-ı Kerim'i ezberlemiştir. Medreselerde okutulan birçok temel ders kitabını da hafızasına alan bu zat 20 yıl önce tokalaştığı bir insanı hiç sesini duymadan sadece musafaha etmek yoluyla yine tanıyabilmiştir. Mısır'daki Ezher Üniversitesinden mezun olan (1952) Fadıl Hasan Abbas, Muhammed Abdullah Draz gibi birçok ünlü âlimden de ders almıştır. Önce Lübnan'a ardından Ürdün'e giden Üstad çeşitli görevlerde bulunmuş, Kral Melik Hüseyin b. Tallâl'ın da özel iltifatına mazhar olup, 1978'de Ürdün Üniversitesi'nde hoca olmuştur. Uzun yıllar bu-

7 Genelde camilerde Terâvîh namazları 8 rek'at kılınırken bu camide 20 rek'at ve hatimle kılınmaktadır. Cuma günleri de hutbedeki hatip hangi ayetlerden bahsediyorsa imam da namazda aynı ayetleri okuyor. Müthiş bir ahenk meydana geliyor.

8 Yazarın önemli eserlerinden biri de *"Ta'rîfu'd-Dârisîn bi Menâhici'l-Müfesssîrîn"* adlı eseri olup Üniversitelerde tefsîr derslerinde ders kitabı olarak okutulmaktadır. Bir diğer eseri peygamberlerin ismetine dair *"Mevâkıfu'l-Enbiyâ fi'l-Kur'ân"* adlı kitabıdır. Yine Amman'da Mescid-i Faruk'ta namazı beklerken okuduğum *"Letâifu Kur'âniye"* adlı eseri gerçekten okumaya değer. Kur'ân'daki dil ve belâgat inceliklerini, lûgat farklılıklarını anlatan harika bir kitaptır.



rada Belağat ve Tefsir dersleri verdikten sonra 2011 yılında Amman'da vefat etmiştir. Tefsir, Belağat ve Fıkıh alanlarında birçok eseri mevcuttur.<sup>9</sup> Birçok kitabı da şu an "Külliyetü's-Şeria/İslami İlimler Fakültesi"nde ders kitabı olarak okutulmaktadır. Hemen her hoca kendisinden saygıyla bahsetmektedir. Bu zatın birçok kitabını almakla birlikte gelmeden birkaç gün önce kendisi gibi allame, Belka Üniversitesinde Tefsir ve Belağat dersleri veren kızını,<sup>10</sup> şimdi kütüphaneye çevrilmiş olan evinde ziyaret edip, babası hakkında epey bilgi aldık. Babası a'mâ olduğu için kitaplarının yazımında genelde bu kızı yardımcı olmuş, bazı kitaplarını ise özetlemişti. Fadıl Hasan Abbas iyi bir âlim olmasının yanısıra edebiyatla, ahlakıyla, hoşgörüsü ve tevazusuyla da üstün bir şahsiyettir. Dünya gündemiyle de yakından ilgilenmekte olan bu üstad bir ara görevden el çektilmişse de akademisyenlerin ve halkın yoğun talebinden dolayı tekrar görevine iade edilmiştir. Üstadın radyo konuşmalarından ibaret olan tefsir dersleri ise "*Cem'iyyetu'l-Muhâfezetu alâ'l-Kur'ân-ı Kerîm*"<sup>11</sup> tarafından 6 cilt halinde basılmak üzeredir.

Ziyaret ettiğimiz ilim adamlarından biri de 'Avde Ebû Avde'dir. Câmîiatu'l-Ulum Edebiyat Fakültesi'nde üstad olan 'Avde Ebû Avde ile Ürdün Üniversitesi'nin hemen yanındaki Arap Dilini Koruma ve Geliştirme Derneği'nde tanıştık. Arapça ve Türk-Arap ilişkileri üzerine konuştuk. Kendisi "*et-Tatavvuru'd-Delâli Beyne Lüğati's-Şî'ri'l-Câhili ve Lüğati'l-Kur'ân-ı Kerîm*" adlı eseriyle birlikte diğer kitaplarından bir kısmını<sup>12</sup> ve bazı yazmış olduğu makaleleri bize hediye etti.

### Ürdün'de Ziyaret Edebildiğimiz Mekânlar

Ürdün'de ayrıca bazı yerleri gezip ziyaret etme fırsatımız oldu. Amman'ın içinde de Amman Kalesi ve Müderrecü'r-Roman dedikleri antik tiyatro gibi yerleri gezdik. Gerçekten görülmeye değer. Suriye sınırında Ümm-ü Kaş Kalesini ziyaret edip hadislerde de adı geçen Taberiye Gölü'nü ve Golan Tepelerini uzaktan seyretmiştik. Çünkü şu an buralar İsrail'in işgali altında olup

9 Eserlerinden bir kaçını şöyle sıralayabiliriz:

*İtkânu'l-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'ân.*

*İ'câzu'l-Kur'ân-ı Kerîm.*

*Kasasu'l-Kur'ân-ı Kerîm, Sıdku Hadesin ve Sümüvvü Hedefin, İrhâfu Hissin ve Tehzibu Nefsin. Kadaya Kur'anıyye fi'l-Mevsûati'l-Britaniyye.* (Kur'ân'a dair İngilizce bir makaleye reddiyedir).

*el-Kuraâtu'l-Kur'âniyye ve Mâ Yeteallaku Bihâ.*

*el-Müfessirüne Menâhicuhum ve Medârisuhum.*

*el-Belağatu Funûnuhâ ve Efnânuhâ (1-2).*

*Esâlibu'l-Beyân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân.*

*Belâğatunâ'l-Müfterâ 'aleyhâ Beyne'l-Esâleti ve't-Teb'iyyeti.*

*Letâifu'l-Mennân ve Ravâ'u'l-Beyân fi Da'va'z-Ziyâdeti fi'l-Kur'ân.* Tefsir ve Belağata dair bu eserlerinin dışında fıkıh alanında da çeşitli kitapları ve makaleleri vardır ki bu kısaca yazımıza sığdıramayız. Bu zatı başlı başına özel anlatmamız icab eder.

10 Dr. Senâ Fadıl Hasan Abbas.

11 Bu müessese diğer hizmetlerinin yanında ağırlıklı olarak Ürdün'deki Kur'ân-ı Kerîm Kiraati ve hafızlık eğitimi ile ilgilenmektedir. www.hoffaz.org/E-mail: hoffaz@hoffaz.org. Ayrıca bu müessese *el-Furkan* adlı aylık bir dergi de çıkarmaktadır.

12 Bu kitaplarından biri Kur'ân'ın i'câzına dair "*Şevahidu'l-câzi'l-Kur'ân*" adlı eseridir. Bir diğeri de "*Hüve ve Hüye, Kıssatu'r-Raculi ve'l-Mer'ati fi'l-Kur'ân-ı Kerîm*" adlı eseridir.

girilememektedir. İki kere de Selahaddin Eyyubi'nin Kudüs'ün fethine bir hazırlık olarak yaptığı kalelerden biri olan Aclun Kalesi'ni<sup>13</sup> ziyaret ettik. Lut Kavminin Helak olduğu ve dünyanın en çukur bölgesi (Edna'l-Ardi, Akdeniz seviyesinden 396 metre aşağıda) olan Lut Gölü'nü ziyaret ettik ve orada yüzdük. Mute Savaşı'nın yapıldığı yerleri gezdik, Zeyd b. Harise, Cafer-i Tayyar ve Abdullah b. Revaha gibi sahabilerin kabirlerini ziyaret ettik. Ayrıca Salt şehrinde kurtuluş savaşında şehit olanların medfun olduğu Türk Şehitliğini gezdik. Gezip gördüğümüz yerleri anlatmak uzun sürer. Ancak beni en çok etkileyen Pembe Şehir/Petra ve Vadi-i İrem oldu. Petra; taşların yontularak meydana getirildiği 3000 yılı aşkın tarihi bir (ev değil) şehir.<sup>14</sup> Bazı binalar hala sapaşaglam ve şu an hiç boya badana yapmadan halı serilip rahatça oturulabilir. Su kanallarının bile taşlar yontularak yapıldığı bu kalıntı şehirde çok acayip oymacılık sanatlarını görebilirsiniz. Vadi-i İrem ise kumlarla kayalıkların iç içe olduğu Kur'an'da da adı geçen<sup>15</sup> bir yerleşim alanı. Buraları ziyaret ederken Vadi-i Musa, Kerek Kalesi ve Kızıldeniz'in sahilindeki Akabe şehri ise uğrayıp geçtiğimiz yerlerden bazılarıydı. Fakat o yol boyu seyrettiğimiz rengârenk volkanik dağlar adeta nakış nakış işlenmiş bir gerdanlık gibi gözlerimizi kamaştırıyordu.

Ziyaret ettiğimiz -belki de bütün Ürdün seyahatine değer diyebileceğimiz- en önemli yerlerden biri de Kudüs ve Mescid-i Aksa idi. Ramazan Bayramını ve o haftaki Cuma namazını eda ettiğimiz Mescid-i Aksa ve mübarek çevresi<sup>16</sup> ne yazık ki İsrail'in işgali altındadır. Mescid-i Aksa'nın çevresi ve tam karşısındaki Zeytin Dağı'nda birçok kilise vardır. Bu kiliseleri de ziyaret ettik ve özellikle Zeytin Dağı'ndan kuş bakışı Mescid-i Aksa'yı doya doya seyrettik. Ömrümde hayal edemeyeceğim böyle bir kutsal mekânı ziyaretin verdiği sevinçle birlikte Yahudi karşısında ümmetin çaresizliğini görmek içimde buruk bir anı olarak düğümlemişti. Yahudiler "mustavtane" denilen yerleşim bölgeleri ile sınırlarını gittikçe genişletip Filistinli müslümanların alanını daraltırken müslümanlara karşı her zaman engel teşkil eden, uzaktan bakınca boz bir kobra yılanını andıran duvarları<sup>17</sup> ise gittikçe uzamakta, her gün bu surlara yenileri eklenmektedir. Hele sınırdan çıkarken İsrail'e 58 Dolar ödeyince Kudüs'ü ziyaret ettiğime de pişman olmuştum. Bu yıl sırf Ramazan ayında en az bir milyon kişinin Kudüs'ü ziyaret ettiği tahmin edilmektedir ki bu da en az 58 milyon dolar demek, İsrail ordusunun tank parası. Kudüs'tekilerin bizlere karşı misafirperver tavırları ise görmeğe değerdi. Öyle ki bir kere bile lokantada yemek yiyemedik. Onlar da Türkiye'den ve Tayyip Erdoğan'dan çok şey beklemekteler.

13 "Keşfu'l-Haşa" adlı kitabın yazarı Meşhür Aclunî işte bu şehirde doğup büyümüştür.

14 Eski kavimlerdeki bu taş yontma ve oymacılık faaliyetleri için bkz.: el-Araf, 7/74; el-Hicr 15/82; eş-Şuara 26/149.

15 el-Fecr, 89/6-9.

16 el-İsra, 17/1.

17 el-Haşr, 59/14. ayet Yahudilerin yaptığı bu duvara işaret etmektedir.

Ramazan ayından sonra gezi ve ziyaretler dışında genelde kütüphanede vakit geçirirdik. Üniversitenin içindeki kütüphane oldukça zengin ve sabah 08:00'dan akşam 20:30'a kadar hizmete açık. İstedığınız kitabı kütüphanenin alt katında yahut götürüp dışarıda fotokopi yaptırabiliyorsunuz. Ayrıca kütüphanedeki bilgisayarlara kayıtlı olan makale ve tezleri belli bir ücret karşılığında flaş belleğinize alabiliyorsunuz.

Üniversitenin yemekhanesinde Ramazan dışında öğlen ve akşam vaktinde Ramazan'da ise sadece iftar vaktinde yemek çıkıyor. Cüz'î bir ücret karşılığında yemeğinizi burada yiyebiliyorsunuz.

### Ürdün'de Orta Öğretim ve Genel Kültür

Yaz sezonu olduğu için okulların çoğu tatil dönemine denk geldi. Birçok üniversiteden ancak bir ikisini ziyaret edebildik. Çok fazla eğitim öğretilimi inceleme fırsatımız olmadı. Sadece gelmeden birkaç gün önce "Medresetü'l-Ömeriyye" denilen bir ortaokulun erkek bölümünü ziyaret edip dersleri görebilme fırsatını yakaladık. Hocalar yine matematik, edebiyat gibi dersleri ya "ammice" ya da İngilizce anlatıyorlar. Ancak bizi görünce "fusha" anlatmaya çalışıyorlardı.

Okullarda dini tedrisat ve Kur'an-ı Kerim ağırlıkta olduğu için belli bir eğitimden geçen insanlar bizdeki normal bir İlahiyat Fakültesi mezunu kadar dini bilgiye sahip oluyorlar. Berbere gittiğinizde Kur'an ayetleriyle sohbet edebiliyorsunuz, taksi şoförüne bir ayet okuduğunuz zaman o size aynı konuya dair dört ayet daha okuyabiliyor. Bir de orada din kültürün içine karışmış, Carrefour ve Mecdi Mol gibi AVM tarzı büyük alışveriş merkezlerinde bile Kur'an-ı Kerim dinleyebiliyorsunuz. Bir bankadaki güvenlik görevlisi boş kalınca Kur'an-ı Kerim okuyabiliyor. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim kültürlerine yerleşmiş ve hayatlarına hâkim durumdadır.

Bir Hadis dersinde "Umdetu'l-Ahkâm"<sup>18</sup> diye bir kitap okunuyordu. Namazı hafif tutup uzatmamanın sebepleri anlatılıyordu. Ben "Cuma günü öğretmenlerin derse yetişmesi için imamın namazı uzatmaması" lazım deyince bütün sınıf kahkahayla gülmüştü. "Öğretmenin cuma günü okulda ne işi var?" diye alay edenler bile olmuştu. Çünkü orada cuma-cumartesi günleri resmi tatil ve kimse böyle bir sorun yaşamıyor. Ben de ilk gittiğim dekanla görüşmek istemiştım. Bana pazar günü saat 12:00'da randevu verince bayağı şaşırılmışım. Acaba evine mi davet edecek diye düşünmüştüm. Hâlbuki orada eğitim öğretim pazar günü başlıyormuş. Bunu da öğrenmiş olduk.

Son olarak şunu da belirtelim ki Amman'daki Ürdün Üniversitesi'nin Edebiyat Fakültesi'nde Türkçe eğitim veren bölüm de var. Türkiye'den sözleşmeli giden hocalar orada eğitim vermektedirler. Bu işe aracılık eden kurum ise

18 Takıyyuddin, Ebû Muhammed Abdulğani el-Makdisi (541-600/1146-1203), *Umdetu'l-Ahkâm min Kelâmi Hayri'l-Enâm (a.s.)*, Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Dimesşk, 1408/1988.

Yunus Emre Kültür Merkezi'dir. Zaten o kurum kendi içinde de öğrenmek isteyenlere Türkçe eğitimi vermektedir.

Üç ayın ilk ayı hemen hemen Üniversitedeki derslerle geçti. Ramazan ayı daha çok gezilerle ve ziyaretlerle geçti. Son bir ayda ise daha çok kütüphaneye ağırlık verdik. Oradaki gezi ve ziyaretlerimizde sağ olsun daha çok Abdülcelil Alpkıray<sup>19</sup> isimli müftü kardeşimiz bize rehberlik etti. Kendisine teşekkür ediyoruz. Onun gibi arkadaşlarla tanışmanız ayrı bir avantajdır. Daha önce liseden talebemiz olup da orada üniversite okuyan kardeşlerimizi de anlatsam reklam olur. Bir ülkeyi 3 ay gibi kısa bir dönemde ancak bu kadar tanıyabildim. Bir röportaj gibi 8-9 sayfalık yazıda da ancak bu kadar anlatabildim. Bu sadece bir ipucudur. İpin tamamı ordadır. Gidip gezmek, görüp yaşamak gerekir. Keşke imkân olsa da Türkiye'deki tüm üniversiteler veya İslami İlimler Fakülteleri, Arapça öğrenmek isteyenler için her yaz oraya düzenli kurslar düzenleyebilseler. İnsanın bazen hayal etmedikleri başına gelebiliyor. İnşallah buna benzer şeyler de zamanla olur.

Ürdün'deki 86 günlük eğitim ve seyahat amaçlı gezimizi işte bu şekilde değerlendirmeye çalıştık. 19 Eylül 2013 tarihinde de tekrar ülkemize geri döndük.

19 Yozgat'ın, Yenifakılı İlçesi'nde müftü olup, hadis alanında doktora yapmaktadır. Alanında araştırma ve eğitim için bir yıllığına, Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Ürdün'e gönderilmiştir.

## TASARLANMIŞ HAYATLAR ÜLKESİ: KANADA

İsmet KESEN\*

*“Bütün mutlu aileler birbirine benzer, her mutsuz ailenin mutsuzluğu ise kendine özgüdür.”*  
(Tolstoy, “Anna Karenina”, 1877)

Biz insanlar, genellikle kendimize ait hissiyatımız olduğunu sanır, ter-cihlerimizi kendimizin yaptığını inanır, yargılarımızın nesnel bilgilerimizden kaynaklandığını düşünerek yaşarız. Yani kendimize, içerisinde konforlu olduğumuz bir alan oluşturmaktan derin bir haz alırız. Ne rahat bir hayat... Peki, oluşturduğumuz bu alanın algılama yönetimi denilen bilimsel yöntemler kullanılarak egemen güçlerin üzerimize yağdırdığı güvenilir(!) bilgilerle oluşturulduğundan ne kadar haberdarız/kaç kişi haberdardır?

Dünyada ve Ülkemizde, değişik cümlelerle ifade edilse de anlamca pek fark etmeyen, bir yargı vardır: “Dünyanın yaşanabilir en güzel ülkesi Kanada’dır.” Diye... Bu yargı, ülkesinde rahat edebilecek bir mekân oluşturamamış/bulamamış her insanın rüyasında bir Kanada yaşamı oluşturmuştur. Bu yazı boyunca bu yargının ne kadar haklı veya haksız olduğunu ortaya çıkarmaya çalışmayacağım. Bunu yapabilecek güce, bilgiye ve deneyime de sahip değilim zaten. İki farklı zamanda (16 yıl arayla) bu ülkede yaşadığım üçer aylık zaman dilimindeki gözlemlerimi kendi sübjektif bakışım ile anlatmaya çalışacağım. Belki satır aralarında yargılarımızın bize ait olmadıkları mesajını vermeyi de başarabilirim. Sadece bu.

Kanada’ya ilk defa 1995 yılında gittim. Ülkemizin o yıllardaki kalkınmışlık düzeyine benim gençlik çağlarımı/toyluğumu da eklersek oradan nasıl bir hayranlık ile döndüğümü ve uzun yıllar oranın özlemi ile yaşadığımı tahmin edersiniz sanırım. Bu gezi bir iş gezisi idi ve Kanada’nın sadece iyi diyebileceğimiz yüzü ile karşılaşmış, bu ülkeye ayna tutabilecek dört önemli şehri görebilmiştik: Toronto, Vancouver, Kingston, Thunder Bay. Tek kelimeyle hayran olmuştum. Ülke hayranlık verecek düzeyde düzenli ve modern. İnsanlar son derece özgür, saygılı ve kibar. Kendi ülkesinde yasaklarla ve kavgalarla boğuşan, dünyanın her bölgesinden gelmiş insanların, istediği özgür imkânları bulabildiği bir rüyalar ülkesi. İlk gidişimden aklımda kalan iki önemli olay var: Queen’s Üniversitesi İnşaat Mühendisliği Bölümü’nden emekli olmuş, alanında dünya çapında uzman Türk bir akademisyen ile yaptığım görüşmeyi anlatmam lazım. Hocanın telefon numarasını bölümünden alarak onu aradım ve kendisi ile buluştum. Tek başına bu olay bile o yıllarda ülkemizde ender karşılaşılabilecek bir olaydı. Tanımadığı birisi bir hocanın

\* Muş Alparslan Ü. Eğitim Fakültesi

telefonunu alabilecek, Hoca da onunla buluşmayı kabul edecek ve gelecek. Görüşmemizde hoca Kanada için iyi şeyler anlattı, hatta geçmişte çok daha iyi olduklarından şöyle bahsetti: “Eskiden biz bir ülkeye konferans vermeye gidince her yere taksi kullanarak ulaşırdık ve taksiye verdiğimiz paranın cebimizden eksildiğini hissetmezdik. Yani ekonomik durumumuz çok iyi idi. Şimdi bir taksiye binmeden önce muhasebe yapmamız gerekiyor” demişti. Bahsettiği yıllar yetmişli ve seksenli yıllar. Buna rağmen doksanlı yıllar bile Kanada için şimdiye oranla refah seviyesinin çok yüksek düzeyde olduğu yıllardı. Şimdi ise orta sınıftan birinin Kanada’da sorunsuz yaşayabilmesi için “cent” düzeyinde muhasebe yaptıklarını biliyorum. Yani yaşamak için gittikçe daha çok çalışmak hatta bir iki işi birlikte yürütmek gerekiyor.

Belirtmek gereği duyduğum daha önemli bir husus ise şudur: Hoca’ya “Niçin Türkiye’den Kanada’ya geldiniz” diye sordum. Verdiği cevap galiba buraya kaçan önemli bir çoğunluğun kaçma nedenini açıklıyor: “Ben Almanya’da doktora yaptıktan sonra Ülkeme döndüm. İTÜ’de asistanlık yapıyordum. Hocalarımızın eğitim ve araştırma ile pek alakalarının olmadığını fark etmem uzun sürmedi. Para kazanmak için dışarıdan işler almanın derdindeydiler. Aldıkları işlerde biz asistanları çalıştırıyorlardı. Biz işleri yapıyor, onlar ise parayı alıyorlardı. Bize hiçbir ödeme yapılmıyordu. Yani ne eğitimde nitelik vardı ne de adaletli bir iş yapıyordu. Bu duruma pek fazla dayanamadım ve Almanya’daki hocamı aradım. Burada yapamayacağımı söyledim. O da beni Almanya’ya çağırdı. Oradan ise daha sonra Kanada’ya geldim.” dedi. Galiba bu cevap insanların, özellikle nitelikli insanların niçin Kanada gibi ülkelere kaçtığının gerekçesidir. Sadece bizim ülkemizde değil, tüm az gelişmiş ülkelerde durumun böyle olduğunu söyleyebiliriz. Bu olgu, bence Kanada için üzerinde durulması gereken en önemli husustur. Kanada sırrının burada yattığını söyleyebiliriz. Neden Kanada? Yoksa özgürlüğün sınırı Kanada’dan mı başlıyor? Bu soruya cevap aramak için Kanadadaki farklı toplumsal alanlardan örnekler üzerinde tartışalım. Şimdi yazacaklarım ise 2011 yılında Toronto Üniversitesi’nde üç aylık misafir araştırmacı olarak bulunduğum dönemde edindiğim izlenimlerden oluşacaktır.

Bir kısım insan, özellikle Müslümanlar, ülkelerinde dinlerini özgürce yaşayamadıklarını ve bu nedenle Kanada’ya geldiklerini söylerler. Kanada’da her din ve cemaat yasal kurallara uymak koşulu ile istedikleri ibadet yerlerini açabilmekte ve istedikleri şekilde ibadet edebilmektedir. Fakat tamamen yasal olarak... Bu durum Kanada için hiç bir sorun teşkil etmemekte, bilakis desteklenmektedir. Hatta seçim zamanlarında cemaatleri ziyaret edip onlara iyi niyet mesajları vererek oy bile istemektedirler. Sorun şu noktada başlamaktadır: Her hangi bir cemaat, Kanada hükümetini, devletini veya bu ülkedeki toplumsal hayatı, onların istemediği bir şekilde etkilemek, değiştirmek ya da manipüle etmek niyet, düşünce ve eylemine sahip olursa muhtemelen hemen yargılanacak ve ülkesine paketleneyecektir. Ortada ilginç bir durum var: Bu cemaatler, kendi ülkelerinde Kanada’daki gibi demokratik davranmadık-

ları var olan sisteme müdahale ettikleri veya müdahale etmek istedikleri için kabul görmemişlerdir. Oysa Kanada'da kazandıkları parayı orada harcayarak, iyi bir vatandaş ve iyi bir sivil toplum örgütü olarak sistemin daha iyi işlemesine hizmet etmektedirler. Hatta neredeyse her toplantılarında Kanada için iyi düşünce ve dualarını beyan etmektedirler. Ve bunları da inanarak yapmaktadırlar. Gelin görün ki Kanada'daki görünmeyen asıl gerçek, verilen gizli mesaj şudur: Hıristiyanlık büyük bir hoşgörüyü sahip evrensel dindir. Bu din öyle kutsal bir şemsiyesidir ki, o kadar kuşatıcıdır ki, bu şemsiye altında her din, her cemaat her mezhep güvenli ve hoşgörülü olarak yaşama hakkı bulabilmektedir. Fakat farklı din ve cemaatler Hıristiyanlık aleyhinde bir eylemde bulunmaya görsünler, tavır bellidir: Hemen sınır dışı. Diğer yandan Kanada'da Hıristiyanlık ev sahibiyken diğer dinler ise deplasmandadır. Bu ev sahibi din, öyle bir örgütlenmiştir ki ülkeye gelen insanlardan yaşa biraz ileri olanları hedef kabul etmemektedir. Onlara mevcut ve olası çocuklarının yüzüsu hümetine yaşama hakkı vermektedirler. Çünkü asıl hedef bu insanların çocuklarıdır. Bu çocuklar öyle bir eğitim sistemi ve toplumsal hayat örgüsünden geçerler ki kimliklerinde bulunan mevcut dinleri sadece mahalle baskısı dediğimiz etki ile demografik bir özellik olarak kalmaktadır. Yaşam tarzları, hayata bakışları ve davranışları tamamen "Canadian"dır, artık.

Bazı örnekler verelim. Toronto'da Müslümanlar Cuma namazları da dâhil ibadetlerini yapabilecek mekânlar bulabilmektedirler. Tabi ücreti karşılığında... Cuma namazları, şehir merkezinde eski bir banka olan binada cemaatin çokluğundan dolayı üç defa ardışık olarak kılınmaktadır. Bayramlarda ise bazen CN Tower'ın altındaki stadyumda, bazen en büyük fuar alanlarında topluca namaz kılınmaktadır. Biz oradayken bayram namazımızı en büyük fuar merkezinde, büyük bir kalabalık halinde kılmiştık. Namazdan önce cemaat önderinin hutbe niyetine söylediklerinden/okuduklarından sonra, yaklaşan seçimlerle ilgili biri bayan iki siyasi lider birer konuşma yapmışlar ve cemaat büyük bir heyecanla onları alkışlamıştı. Yanımdaki Araplara niçin onları çok sevdiklerini sorduğumda, "bunlar göçmenlere destek veriyorlar" demişlerdi. Nitekim o parti seçimleri kazandı. Fakat şu olguyu göremiyoruz bir türlü... Onların demokrasi dedikleri belirli bir yaşam tarzının daha kolay imkân bulabilmesi; insan hakları dedikleri ise bazı özel insan gruplarına daha konforlu, daha güvenli bir yaşam alanı açılabilmesidir. Bu olaya modern dilde "birlikte yaşamak", daha teknik olarak "çok kültürlü yaşam" veya "çok kültürlülük" denilmektedir. Çok kültürlü eğitim de bunun bir uzantısıdır. Bu çok kültürlülük, Kanada devletinin tüm dünyaya adeta pazarladığı ve bundan önemli bir miktarda güç ve para da kazandığı bir kavram...

Kanada, orijinal halkı Avrupa'dan göçmen olup, dünyada var olan tüm etnik köken, millet, ırk ne varsa hepsini barındıran bir ülkedir. Yerliler, yani Kızılderililerin çoğu etnik temizliğe uğramış, kalan azınlık kesim ise asimile edilmiştir. Sosyal hayatta bazen dilenci (Türkiye'deki dilencilikten çok farklı

olarak Kanada'daki dilenciler sadece içki parası isterler, çünkü devlet onların minimum geçim masraflarını karşılamaktadır.) olarak görülmektedirler. Çok kültürlülük, Kızılderili kültürü hariç diğer tüm kültürlerin oluşturduğu bir karma hayatı vurgulamaktadır. Çünkü diğer kültürler burada baskın bir hak iddiasında bulunamazlar, sadece yaşayabilecekleri bir alan isterler, karşılığında ise mevcut sistemin daha iyi işlemesine katkıda bulunurlar. Bir devlet için bu durumdan daha iyisi ne olabilir ki? Yaşasın çok kültürlülük. Çok kültürlülüğün sorunsuz işleyebilmesi için çok iyi işleyen denetim ve hukuk sisteminin varlığı gerekir. Kanada da bu var. Polis çok yetkili ve olaylara anında müdahale edebilecek bir yapılanması var. Bizim ülkemizdeki gibi polise hakaret, itiraz falan yapılamaz. Polis araçlarının arkası gezici bir hapisane gibidir. Her polis aracı tam teşekküllüdür. Şüpheli bir hareket halinde vurulabilirsiniz de. Hukuk sistemi de çok iyi işlemektedir. Kimse bir başka kişinin dinini ve etnik kimliğini soramaz. İnsanlar birbirine karşı aşırı bir saygı ilişkisi ile yaşar. Herkes yaptığı işin cinsi ne olursa olsun, ürettiği ürün veya hizmetin kalitesinden sorumludur. Bu ürün ve hizmetin sunumunda herhangi bir ayrımcılık uyguladığı takdirde sistem dışına itilecek bir yapılanma mevcuttur. Bu açıdan Kanada'da yaşamak, kişilik olarak yırtıcı ve uyanık olmayan, kendi halinde, üreten ve ürününün kalitesi oranında değer görmek isteyen insanların rahat yaşayabildiği bir yerdir diyebiliriz. Türkiye'deki gibi, bireysel olarak çok uyanık/kurnaz insanların daha iyi yaşayabildiği bir yer değildir. Maalesef Ülkemizde, hangi kesitte olursanız olun, aşırı bir uyanıklık ve kurnazlığa sahip değilseniz, hep kaybedersiniz. Haklarınızı koruyan bir sistem yoktur. Güçlü, uyanık, yalancı ve yırtıcı olan daima kazanır. İnsanlar güce göre pozisyon alırlar. Hatta hukuk bile. Oysa Kanada'da bu durum tam tersinedir. Çok iyi işleyen bir toplumsal düzen/hukuk sistemi vardır ve sizin hayatta kalabilmek için ekstra bir gayret göstermeniz gerekmez. Çalışırsanız kazanırsınız. Örneğin bir iş yerinde çalışıyorsanız, göreviniz ne olursa olsun, görev alanınıza giren bir işte ihmaliniz sonucu olumsuz bir sonuç doğarsa doğrudan siz sorumlu olacağınızdan hesap vermek ve tazminat ödemek zorunda kalırsınız. Kışın evinizin sınırına denk gelen kaldırımdaki karları temizlemelisiniz. Yoksa oradan geçen bir kişinin ayağı kayar da düşerse ona tazminat ödemek zorunda kalırsınız. Bir süpermarkette herhangi bir ürün yere dökülmüş ise buna basarak kayıp düşme tehlikesi geçiren kişiye yüksek miktarda tazminat ödenir. Bu durum aynı zamanda bazı uyanık tipler için gelir kaynağı olabilmektedir. Bunlar ürün ve hizmetlerdeki kusurları görüp şikâyet ederek gelir elde ederler. Bu olaylarda çok çabuk sonuç alınmakta şikâyet eden genellikle kazanmaktadır. Bu durum, kuralların uygulanabilmesi için otomatik bir denetim sistemi getirmektedir.

Her meslek saygındır. İster temizlik işinde çalışın isterse çok üst düzey bir akademisyen veya yönetici olun toplumdaki saygınlığınız kişiliğiniz üzerindedir. Mesleğiniz sizin değerinizi arttırmaz veya düşürmez. Başka birine dini ve milleti sorulmaz. Bu hem ayıp, hem de suçtur. Herkes kamusal alanda



bir profesyoneldir. Yani bir sahnede rol yapar gibi. Ama herkes rolünden de memnun görünür. Tek dert daha fazla kazanabilmektir. Hayatın her kesiti önceden tasarlanmış gibidir. Öyle bir alışkanlık edinilir ki Kanada'da, bir iş yapmadan önce detaylarına kadar tasarlanmadan, tatbikat yapılmadan o işe başlanmaz. Sürprizlere pek yer yoktur. Kimsenin başına bir inşaat tuğlası düşmez. Araçlar yoldaki bir çukura düşmez. Çok kar yağar ama yollarda kar görülmez. Yani "beklenmedik kaza" tabiri burada anlaşılır. Dağda pikniğe gitseniz, tuvalette kâğıt, kapınızın önünde kırılmış ve istiflenmiş odunlar hazır. Neredeyse aylar ve geyikler bile eğitilecek bu ülkede. Bu durum bizim gibi kaotik bir ortamda yaşayanlar için çok şaşırtıcı ve güzel görünebilir ama aslında bir süre sonra çok can sıkıcı da olabilir.

Eğitim sistemi de sosyal sistemin uygulanabilmesine ayarlıdır. İsteyen istediği alanda eğitim alabilmektedir. Bir işte çalışabilmenin temel koşulu o alanda eğitim almaya bağlıdır. Eğitim kurumları ciddi işlemekte, başarılı olamayanlar elenmektedir. Örneğin bir derste verilen ödevler kes kopyala yapıştır tarzında yapılırsa o dersten kesinlikle kalındığı gibi okul hayatı da bitebilmektedir. Oysa bizim Ülkemizde temel tezler, araştırma makaleleri veya kitaplar genellikle bu yöntemle yapılmakta ve yapanlar çok hızlı bir şekilde yükselmektedir. Üniversitelerde öğrenci hoca arasında bizde olduğu gibi bir hiyerarşik yapılanma yoktur. Herkes sorumluluğunun bilincinde işine odaklanmaktadır. İletişim son derece samimi ve insani temellere dayalıdır. Dersler çok özgür bir ortamda, hizmet alma ve verme temelinde geçmektedir. Lisansüstü derslerde ise nitelik daha yüksektir. Derslerde yemek içmek serbest olduğu gibi önerilmektedir de. Genellikle her derste bir kültürün yiyecekleri eşliğinde ders işlenmektedir. Derslerde her tür düşüncenin tartışılması serbesttir, fakat insani saygı ve disiplin esastır. Bize göre çok farklı bir disiplin anlayışları vardır. Özgürlük ve serbestlik ile akademik başarı için gerekli olan şartların oluşturduğu, insanları ürkütmeyen bir disiplin sistemi geliştirilmiştir. Bizde disiplin denince katı ve anlamsız kurallar; orada ise amaca ulaştırılan gereklilikler anlaşılmaktadır. Bizde insanların dıştan kontrol ile eğitilebileceği düşünülürken, onlarda kontrol daha çok içten olmaktadır. Aynı sınıfta yüzü kapalı elleri eldivenli bir Müslüman kız, başı takkeli bir Yahudi, mini etekli bir kız veya geleneksel kıyafetli bir öğrenci görmek çok sıradandır.

Yemek kültürleri berbattır. Türkiye'nin doğusundan batısına, kuzeyinden güneyine doğru giderken her köyde farklı bir lezzet, farklı bir damak tadı bulabilmenin ne kadar büyük bir zenginlik olduğunu insan her halde en iyi Kanada'da anlar. Çünkü Kanada'nın bir ucundan bir ucuna gidin yemekler aynıdır: Pizza, hamburger. Büyük şehirlerde farklı milletlerden gelen insanların kendi taşıdıkları mutfaklar var ve fakat bunlar orijinal olmayan çakma mutfaklardır. Çin mutfağı, Hint mutfağı vb.

Şehircilik açısından bence hayran olunacak bir ülke. Evler mümkün olduğunca yaygın, insanlar çok geniş bir coğrafyaya yayılarak yaşıyorlar.

Uçaktan çok düzenli, birbirini dik kesen caddelerden oluşmuş ağaçlarla evlerin iç içe geçtiği bir manzara çıkar karşınıza. Şehir merkezleri gökdelenlerle kaplıdır. Fakat merkezden uzaklaştıkça iki ve tek katlı evler alabildiğince uzanır. Ulaşım sorunu yoktur. Her semt otobüslerle metrolara, metrolardan şehir merkezine bağlıdır. Caddeler birbirini keser. Ve Türkiye’de olduğu gibi kavşaklarda alt üst geçitli çok katlı çirkin yollar yoktur. Araç kullananlar her kavşakta ışıktaki bekler ve bu çok zaman alır ama kimse şikâyet etmez. Şehirde başat unsur araçlar değil insanlardır. Herhangi bir yaya yola adımını attığında araçlar durur. Tüm caddeler birbirine benzer ve birbirine alternatif olduğundan trafik sorunu pek yaşanmaz. Şehrin merkezinde, gökdelenlerin altında dahi her yere bisikletle ulaşım mümkündür. Her yerde bisiklet park alanları vardır. Kaldırımlar betonarmeden yapıldır, her sene değiştirilmez, yoldan seviyesi fazla yüksek olmadığından çok kullanışlıdır. Engelli, bisikletli ve çocuk arabalı ulaşım çok kolaydır. Toplu taşımada imrenilecek bir kolaylık vardır.

Yaşadığım bir olay bu durumu çok iyi anlatabilir sanırım. Metro istasyonunda trenden indik ve otobüs bekliyoruz. Bebek arabamız var ve binme önceliği bizim. Yolcular çok birikmiş. Otobüs geldi, şoför bayandı. Biz binmek için kapiya yöneldik fakat bizi almadı. Otobüsten indi, yolcuları biraz geri yönlendirdi. Otobüsün basamak yerinden bir kapağı kaldırarak bir rampa oluşturdu. Sonra iki koltuğu dikleştirerek iptal etti. Ve otobüse binmek için bekleyen bir tekerlekli sandalyeli engelliye binmesini söyledi. Engelli akülü aracıyla otobüse bindi, koltuklar kaldırılarak ayrılmış bölüme aracını birkaç hamlede park etti ve bu başarılı operasyonu sayesinde bizlerden de güzel bir alkış aldı. Çünkü bu engellinin sadece çenesi oynuyordu. Aracı çenesiyle kumanda ettiği bir kol ile kullanıyordu. Her yeri engelli olan bu adam tek başına seyahat ediyordu. Refakatçisi yoktu. Yiyeceğini ise büyük ve kapaklı bir bardaktan çıkan pipet ile alıyordu. Bu engelli Toronto’da tek başına metro ve otobüs kullanarak şehrin istediği bölgesine seyahat edebilmekte ve her yerde öncelik ona verilmekte. İnsana verilen bu değer karşısında şaşırırmamak elde değil.

Evler ve mahalleler insan yaşamına çok uygun. Her evin bir ön bahçesi var. İster zengin olsun, ister fakir herkes evinin ön bahçesini çiçeklerle süslüyor. Evler ya iki katlı ya da tek katlı... Arka tarafta bir bahçe daha var ve genellikle çim kaplı. Herkes bahçesini hobisine göre tasarlıyor. Bu evler yan yana dizili, arka bahçeler diğer evin arka bahçeleriyle bitişik sonra karşı evler, karşı evlerin ön bahçeleri ve sokak. Tüm sokaklar bir ana caddeye, ana caddeler bulvarlara bağlı. İnsani bir hayat yaşamak için çok güzel bir tasarım. Her mahallede geniş parklar, bu parklarda spor, eğlence ve dinlenme mekânları var. Şehir merkezlerinde mutlaka çok büyük bir park var. Genellikle merkeze yakın. Şehrin ana merkezi insanların toplanabilecekleri şekilde tasarlanmış ve kültürel etkinlikler burada yapılmakta. Bizde ise şehir rant üzerine kurulu, merkezlerde mümkün olabilecek kadar çok katlı ve

çirkin binalar var. Dolayısıyla caddeler dardır ve evler güneş görmez. Park alanları neredeyse hiç yoktur. Alternatifi olmayan yollar, trafik problemi ve çözüm için bulunan çok katlı çirkin yollar. Hâlbuki geniş bir coğrafyamız var ve şehri yayabiliriz. Fakat şehirlerimiz de sosyal hayatımız gibi çok merkezi ve mutlakiyetçi.

Yaşamak çokta kolay değildir aslında. Çünkü her şey paradır Kanada'da. Çok kazanmak için iyi bir işiniz olmalı. Bunu elde etmek çok zordur. Çünkü Kanada'da eğitim seviyesi çok yüksektir. Taksi şoförleri bile doktoralıdır. Diğer ülkelerden buraya göçmen olabilmek için standart yüksek olduğundan, herkes iyi eğitimlidir. Rekabet çok üst düzeydedir. Hayat çok yıpratıcıdır aslında. Göçmenlere iş bulmak için destek veren bir devlet kurumundaki eğitimde çok acıklı hikâyelere şahit oldum. Kendi ülkelerinde üst düzey yönetici olan, en azı MBA mezunu birçok kişinin Kanada'da yıllardır kasiyerlik, garsonluk ve dolarama (ne alırsan al bir dolar) dükkânlarında çalıştığını öğrenince çok şaşırılmıştım. Bu insanlar niçin kendi ülkelerinden buraya gelirler anlamak gerçekten zor. Birileri bu işi organize ediyor olmalı. Bir tarafta nüfusu olmayan bir ülke özgürlük satarak nitelikli insan topluyor; diğer tarafta mutsuz nitelikli insanlar, kendi ülkelerinde asla razı olmayacakları işlerde çalışmayı kabul ederek buralara koşuyor. Kadınlar anlaşılabilir belki. Çünkü Kanada'da kadınlar son derece özgürdür ve güvenli yaşarlar. Kurallar ülkesidir Kanada. Bu kadar çeşit insanı bir arada tutmanın başka bir yolu yoktur çünkü. Ve bütün hayatları birbirine benzetir Kanada. Her şey tasarlanmıştı burada. Oysa buraya gelmeden önce ne kadar farklı bir hayatları vardır göçmenlerin.

İki tercih arasında kalmıştır modern insan: Ya rahatlık ya haysiyet. İkisine birden ulaşılabilir mi acaba? ... Rahatlık hissiyle içinde yan gelip yatacağımız bir dünyayı değil de insan haysiyetine yaraşır bir dünyayı istiyorsak eğer önce hayatımızın değerini düşüren yapaylıklardan kurtulmalıyız. Hayatımızın din, düşünce, sanat, meslek, siyaset gibi alanlarda yapay bir bölünme ile birbirinden ayrı akmadıklarını bilerek, hepsinde aynı ilkelerle yaşayabilmeliyiz. Oysa böyle bir bölünmüşlüğe alıştırmışızdır. Bu bir zorlamaya boyun eğişten başka bir şey değildir. Kısmi olarak yaşamaya rıza gösterişimiz başka türlü süneni görme gücünü yitirişimiz sebebiyledir.

Kanada'da imrendiğimiz ne varsa istersek en fazla beş yılda ulaşabiliriz bunlara... Maddi unsurlardır, bunlar. Ya manevi değerlerimiz, tarihimiz, vicdani yanımız? ... Bütün bu değerleri, kaç yıl geçse elde edebiliriz acaba? Kanada bize bunları da verebilir mi, sahi?



## İRAN GEZİ NOTLARI

Yılmaz KARADENİZ\*

İran, sahip olduğu coğrafi konum itibarıyla ilkçağlardan itibaren başka medeniyetlerin, imparatorların ve hükümdarların dikkatini celbetmiştir. Hem İpek Yolu güzergâhında bulunması hem de Hindistan'a açılan bir kapı olması, coğrafyasında birçok savaşların meydana gelmesine sebep olmuştur. M. Ö. 4000'lerde başlayan tarihi, M. Ö. 330'da III. Darius'un Büyük İskender'e yenilmesiyle Hahamenşi (Ahameni) dönemi sona ermiştir. Part ve daha sonra Sasani devrinde İpek Yolu üzerindeki ticaret Çin, Mısır, Mezopotamya, İran, Hindistan ve Roma medeniyetlerinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır ve modern dünyanın temellerinin atılmasına yardımcı olmuştur. İran coğrafyası, Ahamenilerden (M.Ö.550- M.Ö.331) Büyük İskender (M.Ö.330- M.Ö.323)'e, Selevkoslardan (M.Ö.312-129) Parthlara (M.Ö.247- M.S.224), Sasanilerden (M.S. 224-651) İslâm dönemine, Selçuklulardan Afşarlara, Kaçarlardan Pehlevilere ve İslâm Devrimi'ne kadar farklı milletlere, hanedanlara mekân olmuş bir coğrafyadır.

İran, sahip olduğu medeni unsurlar ve bulunduğu coğrafya itibarıyla beşeri dünyaya katkı sağlamaya devam ederken, XVII. Asırdan itibaren İngiltere başta olmak üzere batının sömürgecilik mücadelesine sahne olmaya başlamıştır. Dönemin iki Müslüman ülkesini birbirine düşürmek isteyen İngiltere, Shirley kardeşleri yeni silahlarla birlikte Safevilerden I. Şah Abbas'a göndererek onların Osmanlılara karşı savaşmalarını sağlamış, iki ülkenin savaş ile güçten düşmelerini istemiştir. İngiltere'nin bu siyaseti XIX. Asırdan sonra gerek Osmanlı ve gerekse İran üzerinde yoğunlaşmış, aynı sinsi yöntemlerle her iki devleti de adeta talan etmiştir. İki devletin İslami unsurlarına, idaresine ve mali yapısına müdahale ederek siyasi idarelerini yıpratmış, her iki devletin içerisinde elde ettiği devlet adamları vasıtasıyla emellerine ulaşmıştır. Osmanlı Devleti'nde İttihat ve Terakki ile çalışırken, İran'da ise tesis ettiği mason localarının elebaşları Malkom Han, İstanbul elçisi Mirza Hüseyin Han ve Ahundzade gibi devlet adamlarının eliyle işlerini yaptırmıştır. Osmanlı Devleti'nde buna müsaade etmeyen II. Abdulhamid tahttan indirilirken, İran'da ise bu talana karşı çıkan veziriazam Emir-i Kebir'i şahın eliyle katlettirmiştir. Bundan sonra İran'ın talan edilmesi süreci başlamıştır. Bugün Fransa'daki Louvre Müzesi'ndeki eserlerinin tamamının Sasanilere ait olması, bu ülkenin nasıl talan edildiğini açıkça göstermektedir. Bununla yetinmeyen İngilizler, içerde elde ettiği sözde devlet adamları vasıtasıyla halkın sahip olduğu dini değerlerin yok edilmesi sürecini Arap alfabesini değiştirme teşebbüsü ile başlatmıştır. İran'ın Müslümanlar tarafından fethinden

\* Doç. Dr. Amasya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

yaklaşık iki asırlık bir aradan sonra Fars dilinde kullanılmaya başlanan Arap alfabesi, on dokuzuncu asrın son yarısında İran nasyonalistlerinden ve İngiliz yanlılarından Mirza Feth Ali Han Ahundzade (Ahundov) ve Ermeni asıllı Mirza Yakup Han'ın oğlu Malkum Han'ın değiştirme teşebbüsü ile karşı karşıya kalmıştır. Ahundzade'nin İstanbul temaslarında aradığı destek Ali Suavi ve Münif Paşa ile sınırlı kalmıştır. İstanbul'dan eli boş döndükten sonra yeni alfabe konusunda ısrarını devam ettirmiş, Arap alfabesinin kaldırılmasını İran'daki İslâmi kurum ve değerlerin yıkılmasında görmeye başlamıştır. Bu yolda Cemaleddin Afgani metodunu uygulamaya çalışmışlarsa da alfabeyi değiştirmeye muvaffak olamamışlardır. Ancak devletin I. Dünya Savaşı gibi büyük bir felaketin içerisine sürüklenmesine ve daha sonra bağımsızlığının kabzedilmesine aracılık etmişlerdir.

İran, Birinci Dünya Savaşı öncesinde tarafsız kalacağını ilan ettiği halde, İngiltere ve onun elde ettiği bir grup devlet adamı tarafından savaşın içerisine çekilmiştir. Savaş sırasında toprakları İngiltere ve Rusya'nın işgaline uğramış, genç nüfusunun büyük bir kısmını kaybetmiş, siyasi ve ekonomik olarak yıpratılmıştır. Savaştan sonra devreye giren İngiliz diplomasisi, İran'ın sulh konferansına dâhil olmasını ve diğer devletlere derdini anlatmasını engelleyerek kendilerine mahkûm olmasını sağlamıştır. İran'ın petrollerini ve yer altı zenginliklerini başkalarına kaptırmak istemeyen Curzon, sadrazam Vusukuddevle ve bazı bakanları rüşvet ile elde ederek istediği şekildeki bir anlaşmayı imzalatmıştır. Anlaşma ile cömertçe vaat edilen mali yardımları vermemiş, aksine İran maliyesinin tamamını kontrol altına almıştır. İngiltere'den istediği rüşveti ve borç parayı alan tecrübesiz şah ise olaylara müdahale etmekte aciz kalmıştır.

İngiltere, 19. Asrın başlarından itibaren bölgede petrol bulunduğunun anlaşılmasından sonra, Osmanlı Devletinin yanı sıra, en çok İran'ı yıpratıp sömürmek istemiştir. Birinci Dünya Savaşı öncesinde İran'ın siyasi idaresini yıpratıktan sonra petrolünü sömürmeye başlayan İngiltere, savaş sonrasında da aynı durumun devam etmesi için siyasi oyunlara başvurmuştur. İngiltere, İran tarihinde "*Siyah Darbe*" olarak bilinen ve Kaçar iktidarının sonunu getiren askeri darbe ile Rıza Han'ı iktidara getirerek nüfuzunun devamını sağlamıştır. Darbe için bu kazak subayını emellerinin icracısı olarak tespit etmiş, onu daha önce temasta bulunduğu Ziyaeddin ile bir araya getirerek darbeyi gerçekleştirmiştir. Darbe sürecinde İran'da görevli bulunan İngiliz subay, elçi ve konsololar gayet gizli davranarak askerlere ve darbenin diğer figüranlarına para dağıtmışlardır. Darbe sonrasında İngiliz elçi Loraine'den İran tahtını isteyen Rıza Han, emeline ulaştıktan sonra İran'ı İngiltere adına yönetmeye başlamıştır.

Bu kısa açıklamalardan sonra gittiğim İran'dan bahsetmek istiyorum. Doktora tez aşamasında, "İran'da Kaçar Hanedanı (1795-1925)" konulu teze başladığım bir zamanda bu ülkeye gittim. Gitmeden önce çalıştığım kurum-

dan valiliğin yurtdışı iznini, ayrıca doktora yaptığım üniversiteden de araştırma izni aldıktan ve pasaport işlemlerimi de tamamladıktan sonra yola çıktım. Nisan 2001'de Ağrı'daki Gürbulak sınır kapısından İran'ın Bazargan kasabasına giriş yaptım. Bu arada İran gümrük kapısının düzen ve temizliği ile bizim tarafın harap olmuş hali çok dikkatimi çekmişti.

Sınırdan Bazargan'a üstü açık bir kamyonete yaklaşık altı yedi kişi bindik ve Maku'ya geldik. Maku, etrafı dağlarla çevrili şirin ve küçük bir şehir olarak çok hoşumuza gitmişti. Okulların duvarlarına asılan çok sayıdaki bayrak, bu binaların eğitim öğretim yeri olduğunu gösteriyordu. Maku'dan itibaren sık sık karşımıza çıkan ayaklı döviz bozucularının elindeki tümen ve dolar destelerine kimsenin bakmaması veya çalmaya tevessül etmemesi, ülkenin güvenilir bir ülke olduğu hissini uyandırmıştı bende. Ağrı'da öğrendiğime göre para bozdururken pazarlık etmek gerekiyormuş. Ben de pazarlık neticesinde dolarları tümene çevirdim. Ancak paranın üzerinde riyal yazılı olup bir sıfırı siz kendiniz yok sayıp tümen olarak hesap yapıyorsunuz. Elinizde 10.000 riyallik bir banknot varsa bu 1.000 tümen demektir. Doları tümene çevirirken bu tümenlerden bir deste verdiklerinde zengin olduk diye seviniyorsunuz.

Maku'dan Tebriz'e dolmuş taksi ile yolda giderken bazen kaysı bahçeleri ve bazen de geniş araziler karşımıza çıkıyordu. Nihayet Tebriz'e ulaştığımızda kendimi Orta Anadolu'nun bir kentinde hissetmeye başladım. Çünkü bu şirin, yeşil ve tarih kokan şehrin halkının büyük bir kısmı Azeri olup Türkçe konuşuyor, çarşısında genellikle Türkçe müzik kasetleri çalınmıyor, uğradığımız yerlerde esnafın dahi önünde defter kalemiyle İstanbul Türkçesini öğrenmeye çalıştığını görüyorsunuz. Gitmeden önce size çizilen çok karamsar tablonun yerini güven ve rahatlık alıyor. Büyük bir hevesle kitapları araştırmaya koyuluyorsunuz. Bu konuda en şanslı yerde olduğunuzu, çok büyük kütüphanelerin varlığından ve kültür kokan havasından anlıyorsunuz. Çarşı pazardaki büfelerde kitap satılmakta, halkın büyük çoğunluğu kitap ile iştigal etmektedir. Bunu da sıradan insanlarla konuştuğunuzda hemen anlıyorsunuz. Esnaftan biri size Mevlana'dan, Sadi Şirazi'den, el-Biruni'den din, ahlak, tarih ve felsefe ile ilgili bir beyit, bir cümle veya güzel bir söz okuyuveriyor. Ancak yemek yerken özellikle etli yemek yemeye niyetliyseniz etleri garsona verip ikinci kez pişirmesini istemelisiniz. Tebriz'den Tahran'a giderken de yer bulabilirsiniz çok ekonomik bir fiyata uçak ile gidebilirsiniz, eğer yer yoksa terminalde otobüsünüzü seçme hakkınız vardır. Otobüs terminaline daha varmadan sesler duyarsınız. Tehran Volvo sesleri kulağımızı rahatsız edecek kadar yüksektir. Meğer Tebriz-Tehran arası çalışan firmaların en lüks otobüsleri Volvo dedikleri otobüslermiş. Nihayet bilet ve yer ayarlama derken, akşamüstü otobüs ile yola çıktık. Tebriz'den Tahran'a yaklaşık on iki saat süren yolu tek sürücü ile nasıl aldığımızı ve sürücünün hiç uyumadan nasıl dayandığını anlayamadım. Ben de bundan kaynaklanan tedirginliğimi, otobüsün ortasına konulmuş olan plastik yapay çeşmeden su içen yaşlıları seyrederek, yanımda oturan gencin İstanbul ile Tahran arası yaptığı ticaretin

önemini dinleyerek atmaya çalıştım. Zaten hiç uyumadan şafak vakti ile birlikte meşhur Tehran Özgürlük Anıtı'nın ışıklarını gördük.

Tehran'a vardığımızda Nisan ayı olmasına rağmen hava sıcaktı ve şehrin üzerinde yoğun bir gaz kokusu vardı. Sabahın erken saatleri olduğu için ortalık tenha idi. Saat sekiz buçuk olmasına rağmen henüz açılmamış lokantaların kapılarının önüne büyük buz kalıpları indirilmişti. Bunun sebebini sorduğumda, işyerinin açılmasıyla beraber bu buzların içeriye alındığı ve temizlendikten sonra meyve suyu ve diğer içeceklerde kullanıldığı cevabını aldım. İşyerlerinin bizim saatimiz ile dokuza kadar açılmaması dikkatimi çekmişti. Bereket versin ki kelle paça ve çorba satan lokantalar açıktı. Ancak paça yarı pişmiş olduğu için ben de çorba içmeyi tercih ediyordum.

Tehran'da sabahın erken saatlerinde taksi ile geldiğim İstanbul caddesinde kahvaltı yaptıktan sonra Firdevsi caddesinden İnkılâb Meydanı'na doğru yürümeye başladım. Tehran'ın kalabalığı, gürültüsü, egzoz gazlarının yoğun kokusu, kaldırımlarda aranızda hızla geçen taksi motosikletleriyle karşımda duruyordu. Yolda yürürken sağ tarafımda Tehran Üniversitesi, sol tarafımda ise yani üniversitenin tam karşısında baştanbaşa sahaflar, kitapçılar ve kırtasiyeciler bulunuyordu. Ayrıca şehrin suyu az olmasına rağmen geniş yeşil alanlar ve büyük parklar dikkatimi çekmişti. Bir yandan gökdelenler, diğer yandan tarihi yapılar şehre çeşitlilik katıyordu. Kuzeyde hemen yükselen Elburz Dağlarının heybetli yüksekliği, Hazarın serinliğini adeta bıçak gibi kesmiş, şehri sıcak havaya mahkûm etmiştir.

İstanbul Caddesi'ndeki Türk elçiliğini ziyaretim, Prof. Dr. Meryem Mir Ahmedi ile tanışmama vesile oldu. Mir Ahmedi, bir nüshası Moskova'da, bir nüshası da kendisinde bulunan Türk Tarihi'nin kıymetli eserlerinden bir kitabı ertesi gün getireceğini söyledi. Beraberce elçilikte çay içtikten sonra ayrıldık. Ertesi gün sabah erkenden elçiliğe gittim. Burada çay içerken, Mir Ahmedi geldi ve sözünü ettiği kitabı getirdiğini; ancak kapıdaki görevlinin onu kendisinden aldığını söyleyince çok üzüldüm. Görevli, kitabı Türk Tarih Kurumu'na göndereceğini kendisine söylemişse de bu bana pek inandırıcı gelmemiştir.

İran'a gitmemin esas amacı olan Kaçar Dönemi kaynaklarına ulaşmamda bana yardımcı olan Prof. Dr. Muhammed Rıza Nasiri ile tanışmam ile birlikte yoğun koşuşturma başlamış oldu. Hocayı Peyam-ı Nur Üniversitesi'ndeki odasında ziyaretimde gördüğüm manzara harika idi. Bu ülkede üniversite ortamının ne kadar nezih olduğunu ilme ve ilim adamına ne kadar değer verildiğini bizzat müşahade etme fırsatı buldum. Hocanın odasında bize yer gösteren ve eşlik eden görevli çıktıktan sonra başka bir görevli ne içeceğimizi sormak için odaya girdi. Çay ve kahveden sonra Nasiri'nin tavsiyeleri doğrultusunda yayınevlerinde, arşivlerde ve kitapçılarda kaynakları taramaya, satın almaya koyuldum. Bu sırada Tebriz Üniversitesi sosyoloji bölümünden Naci Bey'in de bize çok emeği geçti. Tehran'ın tarihi yerlerini, önemli sahaflarını ve arşivlerini ondan öğrendim.



İran'da üniversitelerin oldukça nezih yerler olduğunu söylemiştim. Bu ortam üniversitelere biçilen mimari ile başlar ve bahçelerindeki göze hoş gelen ahenk ile devam eder. Üniversitelerin kütüphanelerindeki ferahlık ve sanat estetiği, sizin oradan dışarıya çıkmanızı engelleyecek güzelliكتedir. Üniversitelerin içyapısı yani fakültelerin oluşumu da farklı şekildedir. Fen fakültelerinin kapısında veya duvarında ince bir mimari ve sanat ile yapılan ve bu alandaki bir ilim dalını hatırlatan sembol, kendisini size hayranlıkla seyret-tirmektedir. İnsani ilimler ile ilgili fakültelerdeki bölümleri tarih, coğrafya, felsefe, sosyoloji, edebiyat, arkeoloji, sanat ve bazı üniversitelerde hukuk ve ilahiyat oluşturmaktadır. Bu fakültelerin de girişlerine ilgili semboller estetik ve çok zarif bir şekilde işlenmiştir. Dikkatimi çeken önemli hususlardan biri de üniversite öğrencilerinin en az iki yabancı dil biliyor olmalarıydı. Öğrendiğim kadarıyla bu işe ilköğretim ve liselerde çok ehemmiyet veriliyor, üniversitelerde ise başka bir yabancı dil öğretiliyor.

Üniversitelerde lisansüstü eğitim-öğretim de çok sıkı tutulmakta, sınav ile alınan bir aday, doktora bitiminden sonra yayınları istenilen sayıya ulaştıktan sonra hoca olarak atanmaktadır. Bu yüzden "üstad-ı yar" yani bizdeki yardımcı doçent unvanlı bir akademisyenin onlarca kitabını görmek mümkündür. Bu arada unutmadan "edebiyat, okul öncesi" gibi bazı alanlarda yayın olarak diğer ülkelere göre epey önde olduklarını söylemek mümkündür. Zaten dünyadaki gerek İran ile ilgili ve gerekse ilmi değeri takdir edilmiş eserler hemen Farsçaya çevrilip istifadeye sunuluyor. Üstüne kitapların ucuzluğu da eklenince geriye okumak kalıyor.

Tehran'ın hatırı sayılır yayınevlerinden İntişarat-ı Babek'in arşivinde kaynak taramak, öğleye doğru yayınevi sahibi üç yaşlı Azeri'nin işyerinde pişirdikleri menemeni beraberce yemek çok güzeldi. Kaynakların bulunmasında size sağladıkları kolaylık ve yardımlar takdire şayandır. Bazen de aradığınız kaynağı biraz yüksek fiyata satmak için yaptıkları pazarlıklar işin tuzu biberiydi. Ancak en çok sevdiğim şey, kitapların ucuzluğu ve yıllar önce hatta bin yedi yüzlerde basılan bir kaynağı bulabilmektir. Bir kitabı bulmak için adrese ulaşmada sıkıntı çekeceğinizi düşündüğünüz bir anda bir vatandaşın yahut bir devlet görevlisinin işini ve görev mahallini bırakıp önünüze düşmesi, istediğiniz yere kadar size refakat etmesi, ziyadesiyle sevindiriciydi. Biri bana; "İran'da bunun önemi yok. Herkes birbirine saygılıdır. Sen burada olduğun sürece kimse sana kimlik sormayacaktır. Burada vatandaş vatan-daşa, devlet vatan-daşa, vatandaş da devlete saygılıdır. Kimliğe gerek yok" demişti. İran seyahatim boyunca hiç polis kontrolüne takıldığımı hatırlamıyorum. Sadece eyaletler arası geçişlerde, pasaport alınarak mühürlenir ve tekrar büyük bir nezaketle size geri verilir.

Kitap, sahaf ve arşiv derken Tehran'ın meşhur Bazar-ı Bozurg'nu ziyaret etmemek olmazdı. Üstü kapalı ve çok geniş bir yapı olup içinde incik boncuktan gelinliğe, halıdan altına, her türlü yiyecek, baharat çeşidinden

tencere, tava, bakır kazanlara kadar ne ararsanız var. Gezerken yorulduğum zamanlarda ise bir çay evinde/bahçesinde dinlenebiliyor veya dışarı çıkıp geniş parkların çimlerinde yorgunluğumu atabiliyordum. Parklardaki dinlenme seansları, yorgunluğun verdiği rehavete dönüşünce uyuya kalır; ancak bekçilerin aniden çalan düdükleleriyle uyanıverirsiniz. Dinlenmeden sonra lokantalardan birine gider, çok ucuz bir fiyata sipariş ettiğiniz Adana Kebabı'nı ikinci kez pişirilmesi için geri gönderir, tekrar getirildikten sonra ise bitirmeye gayret edersiniz. Çünkü İran'da yemek ucuzdur ve bol miktarda servis edilir.

Günler geçtikçe satın aldığım kitap kolilerinin sayısı da artmaya başlamıştı. Nihayet bu ilim ve kültür memleketinden Tebriz üzerinden ayrılma vakti geldi. Maku ve Bazargan derken sınıra geldim. Sınırın İran tarafı o dönemde yani 2001'de çok modern olup İranlı memurlar, hiçbir zorluk çıkarmadan birkaç dakika içinde bizim tarafa geçmemi sağladılar. Hatta kitap kolilerinin içerisine bakmadan ne olduklarını kibarca sordular. Ben de kitap olduğunu söyleyince taşımama yardımcı olup bizim tarafa geçirdiler. Ancak bizim tarafta kitaplarımı teslim almam ve Doğubayezıd'a getirmem altı saatimi aldı. Gümrükte görevli memurların o dönemde döndürdükleri çarka katkı sağlayamayacağımı kendilerine söylediğim için adeta dalga geçerek altı saat beklettiler beni. Nihayet uzun uğraştan ve keyfi muamelelerden sonra kitaplarımı kurtarmıştım. Ama güzel memleketimin o dönemlerde içerisine düşmüş olduğu duruma da son derece üzülmüştüm. Vesselam.

## KİTAP TANITIM

Rudi Paret, *Mohammed und der Koran*, Kohlhammer, Stuttgart 1957.

Hüseyin POLAT\*

### Tasvir

Rudi Paret (1901-1983) tarafından kaleme alınmış “Mohammed und der Koran” adlı kitap, Kohlhammer yayınevi tarafından 1957 yılındaki ilk baskısından 2008 yılındaki onuncu baskısına kadar yarım asırlık bir zaman dilimini arkasında bırakmış bir eserdir. Çağdaşlarının çoktan tozlu raflarda yerlerini aldıkları göz önünde bulundurulduğunda on yıllardır okuyucunun dünyasında yer bulan bu çalışmanın eskimeyen ya da eskitilmeyen bir eser olma vasfından dolayı tanınmayı hak ettiği kanaatindeyiz. Yirminci yüzyılın önemli Alman oryantalistlerinden Paret bu kitabı, *Hz. Muhammed ve Kur’an algısı* üzerinden İslam dinine ilişkin görüş ve yaklaşımlarını son derece açık ve anlaşılır bir şekilde sunmak hedefiyle kaleme almıştır. Nitekim yazar “Der Koran Übersetzung” adlı meşhur Kur’an Tercümesinde Hz. Muhammed ve Kur’an başta olmak üzere İslam’la ilgili düşünce ve kanaatleri için okuyucularına bu eseri tavsiye etmektedir.

Yazar, aynı zamanda **Birinci bölümü** oluşturan giriş kısmında “**Çevre**” ana başlığı altında, Hz. Muhammed’in aralarında yetiştiği ve cahiliye toplumu olarak adlandırılan toplumun bölgeye yerleşmiş olan Yahudi kolonileri ve Hıristiyan misyonerleriyle etkileşim içinde olduğunu ifade eder. Ona göre bu etkileşimin siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel ve dini yansımaları göz ardı edilemeyecek kadar açıktır. Haddi zatında içinde yaşadığı kültürün bir çocuğu olan *Arap peygamberin* dini mesajlarında da benzeri yansımalar mevcuttur. Paret, yeni peygamberi ve onun mesajını kuşatan çevresel şartlar olarak değerlendirdiği siyasi, kültürel, dini ve sosyal unsurların oluşturduğu toplumsal yapıyı ele alarak dönemin Arap yarımadasının coğrafi ve beşeri özelliklerini tespit etmeye çalışır.

**İkinci bölümde “Peygamberlik Hayatının İlk Dönemi”** konu edinilir. Paret, bu bölümde peygamberlik iddiasıyla yeni bir din getirdiğini ilan eden *Hz. Muhammed’in bilgi kaynaklarını* ortaya koymaya çalışır. Yahudi veya Hıristiyanlıkla ilişkilendirdiği birtakım Kur’anî kavramlardan ve anlatımlardan hareketle Hz. Muhammed’in Ehli Kitap kaynaklarından beslendiğini savunur. Yazar bu görüşünü şu ifadeleriyle dile getirmektedir: *Kesinlikle kabul etmeliyiz ki Muhammed; gerek peygamberlik öncesi dönemde gerekse de pey-*

\* Ar. Gör, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümü. hsynplt23@hotmail.com.

*gamberliğinin Mekke döneminde/Medine'ye hicrete kadar ki dönemde Hıristiyan ve Yahudi düşünce birikimine sahipti.*

**Üçüncü bölümde Mesleki Tecrübe** başlığı altında yazar, peygamberin vahiy olarak tebliğ ettiği malzemenin, peygamberlik öncesi dönemde biriktirildiğini ve bunların vahyin inmeye başladığı ay olarak kabul edilen Ramazan ayında organize edildiğini söyler. Paret'e göre; *her şeyi yerli yerinde değerlendiren bir araştırmacı Muhammed'in büyük olasılıkla vizyonlar şeklinde bazı deneyimler yaşadığı kanaatine ulaşacaktır.* Kur'an'ın diliyle Arap kâhin ve falcılarının dili arasında ciddi bir örtüşme olduğu fikrini ileri süren yazar, Kur'an'da aya, güneşe, geceye ve gündüze yapılan yemin ifadelerini ve Huruf-u Mukataa'ları örnek vererek bu görüşünü temellendirmeye çalışır.

**Dördüncü bölümde** yazar, **Muhammed'de Vahiy Bilincinin Oluşması** başlığı altında, Hz Muhammed'in peygamberliğini bilinçli bir amaç ve plan çerçevesinde tasarım yaptığı fikrini işler. Paret'e göre önceki kitabî dinlerle tanışan Muhammed bu dinlerdeki peygamberlik kurumuna Arap toplumunun son derece ihtiyaç duyduğunu fark etti. Bu ihtiyacı giderme sorumluluğu hisseden Muhammed kendisini peygamberlik rolüne hazırladı. Tüm hayatını buna adayan Hz. Muhammed'in *peygamberlik bilinci ve rolü gereği ilahi olarak nitelediği ve yaşantısıyla içselleştirdiği vahiyler ruhsal çıkışlarla uzunca bir sürece yayılmıştır.*

Tüm bu özelliklerine rağmen Kur'an vahyi Muhammed'in dilinden çıktığı haliyle metin ve nakil açısından orijinal ve özgündür. Ne var ki incelendiğinde görülecektir ki o, Arap cahiliye kültürünün bir ürünü olmakla beraber önceki ilahi kitaplardan esinlemeler ve alıntılarla oluşmuş kompozisyonlardan yoksun kötü bir kopyadır.

**Beşinci bölümde İlk Mesajların İçeriği** başlığı altında yeni dinin inanç sistemi ele alınır. Paret'e göre ilk mesajların verildiği bu süreçte toplumun tanrı inancını düzeltmeye çalışan peygamberin bizatihi kendisinin tanrı tasavvurunda da gelişmeler olduğu gözlemlenmektedir. Örneğin ilk zamanlarda Bu *evir, yani Kâbe'nin Rabbi* olan tanrı zamanla *Âlemlerin Rabbi* olmuştur. Muhammed, kıyamet, yeniden dirilme, hesap verme, cennet ve cehennem gibi Ahireti inkâr eden muhataplarının yabancı olduğu olgulara dair bilgileri ehli kitaptan almıştır.

**Altıncı bölümde Her Şeye Kadir Yaratıcı Tanrı İnanıcı** başlığı altında yeni dindeki kelime ve kavramların kökenleri ile Kur'an'daki Tanrı tasavvuru ve temel inanç esaslarının önceki kitaplardakine benzerliği üzerinden kaynak sorununu irdelemeye devam eder. Ona göre bu nevezuhur dinin iman, İslam, şirk, küfür, hamd, kul, Rab gibi kelime ve kavramları Aramice, Süryanice veya İbranice kökenlidir. Bunlar ya Arap dilindeki karşılıklarıyla veya yakın anlama gelen başka sözcüklerle ifade edilmiştir.

**Yedinci bölümde** Paret, **Peygamberler/Vahiy Tarihi ( Heilgeschichte)** başlığı altında Hz. Muhammed'in peygamberliğini nasıl meşrulaştırdığını

açıklar. Ona göre Muhammed, bu konuda yarım yamalak malumatıyla Tevrat ve İncil'deki kıssalardan yararlanmış; peygamberleri, tevhid mücadelesinin önderleri olarak tarih boyunca farklı toplumlara ilahi mesajları götüren seçkin kişiler olarak takdim etmiştir. Onun amacı peygamber kıssalarını Kur'an'da sıklıkla işleyerek muhataplarında kendi konumuyla ilgili algıyı canlı tutmaktır. Tarih bilgisi kıt olan peygamber kıssa üretmede yeni bir yol keşfetmiş, kendi yaşantılarından yola çıkarak önceki peygamberlerin hayatları hakkında kurgulamalarda bulunmuştur.

**Sekizinci bölümde** Yazar, **Mekkelilerin İnkârı** başlığı altında peygamberin Mekke'de yeni dini tebliğ sürecini ele alır. Bu bölümde peygamberin tebliğ yönteminin genel özellikleri ve sürece göre faklılaşmasına değinilir. Ona göre Hz. Muhammed, Mekki dönemin ikinci evresinde şirkle ciddi bir şekilde mücadeleye girişmiş ve bu karşı duruşta Garanik olayında olduğu gibi zaman zaman tavizler vermiştir.

**Dokuzuncu bölümde Yahudilerle Anlaşmazlık** konusu işlenmektedir. Medineli Arapların İslam dinini kabul etmelerinde onların Yahudilik bilgilerinin önemli bir payı olduğuna işaret edilir. Yahudilikten esinlenme Medine dönemi boyunca devam etmiştir. Paret'e göre cuma namazı, hutbesi, namazın vakitleri, kible, aşure orucu gibi konularda Yahudi din geleneğinden esinlenilmiştir. Hz. Muhammed'in hicretten sonra ana hedefi Medineli Yahudilerin İslam'a kazandırılması olmuştur. Onların yeni dini benimsemeleri için çeşitli yöntemler deneyen peygamberin planları tutmayınca düşmanlık siyaseti geliştirilmiş ve Yahudi toplumu soykırıma varacak derecede zulümlere maruz bırakılmıştır.

**Onuncu bölümde Mekkelilerle Savaş** başlığı altında Mekke'nin Kâbe kültürünün merkezi, Namaz ibadetinin kiblesi ve ana vatan olması gibi önemli konumuna değinilir. Müslümanlara karşı şirk bloğunun muharrik gücü olması bir tarafa dini değerinden kaynaklanan cazibesi Müslümanların yönünü buraya çevirmiştir. Yapılan savaşlarda başarılı olan peygamber zaferini ebedileştirmek için Mekke'yi Harem ilan etmekle kalmamış Müellefe-i Külub uygulamasıyla Yahudilerin aksine müşfik bir politikayla müşriklerin kalplerini de kazanmıştır.

**On birinci bölümde Görevin Tamamlandığı Kemal Yılları** konu ediniilir. Yazar, kısa bir sürede Arap yarım adasında dini, siyasi ve sosyal büyük bir değişim ve dönüşüm gerçekleştirerek bölgede egemenliğini perçinleştiren Hz. Muhammed'in bu başarısındaki ana faktörleri tespit etmeye çalışır. Ona göre bu başarının altında Muhammed'in önderliği vardır. O, Müşrikler, Ehli Kitap ve Münafıklardan oluşan düşman gurupları sabrı ve onurlu duruşuyla yıldırmaı başarmıştır. Otoritesi güçlendikçe insanlara karşı zorbalık ve bencillikten uzak durması ve bir denge unsuru olarak Medinelilerin yanında kalması bunda etkili olmuştur.

**On ikinci bölümde *Peygamberin Şahsiyeti*** başlığı altında yazar, Hz Muhammed'in peygamberlik süreci boyunca birbiriyle çelişen davranış tarzları sergilediğini ileri sürer. Mekke'de daha özgürlükçü ve müşfik bir tavırla muarızlarına karşı yeni dini savunan aynı peygamber Medine'de çatışmacı ve savaşçı bir kişiliğe bürünmüş başta Yahudi medyası olmak üzere karşıtlarını sertlik kullanarak sindirme politikası gütmüştür.

**Eserin son bölümü olan *Ek: Kaynaklar ve Literatür*** kısmında peygamberin hayatıyla ilgili en doğru bilgilere ulaşmak için Kur'an'ın vazgeçilmez bir kaynak olduğunun çoğu zaman göz ardı edildiğini vurgular. Paret, çalışmasında hadis literatürünün yanında çağdaş dönemde batılı ilim adamlarının eserlerinden de istifade ettiğini belirtmektedir.

### **Değerlendirme**

Yukarıda içeriği ana hatlarıyla verilen bu çalışmada yazarın İslam peygamberi ve İslam dininin ana kaynağı Kur'an-ı Kerim hakkında ileri sürdüğü görüşlerin, yaptığı değerlendirme ve vardığı yargıların Müslümanlar açısından son derece menfi ve kabul edilemez olduğu ortadadır. Yahudi ve Hristiyan din adamları ve oryantalistlerin bu türden eleştirel görüşleri tarih boyunca dillendire geldikleri bilinmektedir. Bu çalışmasıyla Rudi Paret, Hristiyan ve Yahudi dünyanın bütünsellikten yoksun ve çelişkilerle dolu İslam karşıtı görüşlerini başarılı bir şekilde bir araya getirerek ve bunları kendisince Kur'an başta olmak üzere İslami referanslara dayandırarak güçlendirmeye çalışmıştır.

Bu çalışma batılı İslam araştırmacılarının, bütün bilgi birikimleriyle yeni yöntem ve üsluplar kullanarak oryantalistlerin meşhur ifadesiyle **Arap peygamber Muhammed**'i tarihi bir şahsiyet, Kur'an'ı da onun ürünü bir eser olarak ele almaya devam ettiklerini göstermektedir. Netice itibariyle yazar İslam peygamberi Muhammed'in peygamberliğinin sahte olduğu ve dolayısıyla din olarak insanlığa sunduğu mesajın da daha önceki kitabi dinlerden aşırılaşmış bilgilerin cahiliye Arap kültürüyle mezcedilerek vizyonlar gören kâhinlerin üslubuyla kurgulanmış, konu bütünlüğünden uzak kötü bir kopya olduğu fikrini temellendirmeyi hedeflemiştir. Bu yönüyle **Mohammed und der Koran** adlı eser, Hristiyan batının Muhammed (s) ve Kur'an-ı Kerim hakkındaki geleneksel/subjektif yaklaşımının yirminci yüzyılda aldığı görünümü göstermesi açısından dört başı mamur bir örneklem olarak değerlendirilebilir.

Burhan ATSIZ'

Abdulcelil Bilgin, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemaşeri'nin Keşşafı*, Ankara Okulu Yayınları, II. Baskı, 2014

Kur'an'daki Deyimler ve Zemaşeri'nin Keşşafı adlı kitap, Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN'İN Ankara Okulu Yayınları tarafından II. Baskısı yayınlanmış çalışmasıdır.

Bilgin'in çalışması Önsöz, Giriş, Birinci Bölüm (Deyim ve Dil), İkinci bölüm (Kur'an'daki deyimler) ve Sonuç kısımlarından oluşmaktadır.

Giriş bölümünde araştırmanın önemi, yöntemi, özellikleri ve kullanılan kaynaklarla ilgili bilgiler yer almaktadır. Araştırmanın önemi bölümündeki şu ifadeler, konunun hiç de yabana atılmayacak derecedeki niteliğini çok çarpıcı bir şekilde yansıtmaktadır. *Bizi deyimlerle ilgili böyle bir çalışmaya yönelten temel neden, Kur'an meallerinde gördüğümüz bu yöndeki eksikler/hatalardır. Öyle ki bu eksikler/hatalar süreç içerisinde hiç sorgulanmadıkları ve bir eleştiriye tabi tutulmadıkları için, artık bugün kesin doğrular olarak kabul görmektedirler. Galat-ı meşhur olmuş bu eksiklik ve yanlışlıklar zihinlerde bir soru işaretine de neden olmamakta ve ilahi hakikatlerin anlatıldığı, Allah'a ait sözler olarak algılanmaktadır. Mesela **odun hamalı, başımın sacı tutuştı, kemik gevşedi bende, kazıklar sahibi, kulakları üzerine ağırlık vurduk** gibi ifadelerin Türkçe konuşan bir insanın zihninde inşa ettiği anlamlar ile bunların orijinallerinin muhatabına ulaştırmak istediği anlamların örtüştüğünü savunmak mümkün değildir. Fakat Türkçe meallerde karşımıza çıkan bu tür ifadeler, her ne hikmetse -suf meallerde yer aldıkları için olsa gerek- yanlış olabilecekleri hiç düşünülmeden genel geçer doğrular olarak algılanmaktadır. Oysa gerek yukarıda sıraladığımız ve gerekse tezimize konu olan bu tür anlatımların doğru olduklarını kabul etmek bir yana, anlamlı birer ifade olduklarını söylemek bile zordur.*

Araştırmanın yöntemi bölümünde ise Bilgin, tezini, Zemaşeri'nin Keşşafını merkeze alarak hazırladığını belirtmekte, bunun nedenini ise Zemaşeri'nin, tefsirinde Kur'an'daki deyimler üzerinde önemle durmuş olması ve geniş açıklamalarla deyimsele ifadeleri inceleyerek Kur'an ayetlerini açıklamış olması şeklinde izah etmektedir. Bilgin, bu bölümde ayrıca tez konusunun sadece *Kur'an'daki Deyimler ve Zemaşeri'nin Keşşafı* olduğunu, Zemaşeri ve Keşşaf'ın başka yönlerinin ve özelliklerinin ise bu çalışma sürecine dâhil edilmediğini belirtmekte ve bunun nedenini şu şekilde açıklamaktadır. *Çalışmamızı bu şekilde sınırlandırmak; çok önemli olduğunu iddia ettiğimiz bir konuda, maksimum motivasyonla, çalışmanın kapsam ve sınırla-*

\* Muş Alparslan Ü. İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi

rina vakıf bir şekilde onun nerede başlayıp nerede biteceğini bilerek hareket etmek ve konuyu dağıtmadan, dallanıp budaklanmasına ve hedefini kaybetmesine imkân vermeden; konuya çalışan kişinin kendisini çevreleyen genel ve özel şartlar içinde yapabileceği kadarıyla yetkin ve yeterli bir çalışma ortaya koymasını sağlama çabasına matuftur.

Deyim ve Dil adlı birinci bölüm ise; deyim-dil ilişkisi, deyim dışındaki dil olayları, Arapçada deyim, deyim-atasözü ilişkisi ve çeviri-dil ilişkisi adlı konulardan oluşmaktadır. Bu bölümde deyim dil açısından önemi örneklerle geniş bir şekilde ele alınmakta ve hiçbir Kur'an müterciminin, Kur'an'daki deyimleri, dikkate almama lüksüne sahip olmadığı ısrarla vurgulanmaktadır. Bu bölümdeki Arapçada deyim başlığı altında, deyim Arapça karşılıkları üzerinde durulmakta ve sonuç olarak, Arapçada Türkçedeki gibi, sadece deyim için kullanılan herhangi bir karşılık bulunmadığı belirtilmektedir. Tabir, terakip, ıstilah/mustalahat ve mesel gibi Arapça karşılıklardan hiç birisinin sadece deyim için kullanılmadığı öne sürülmekte; ancak en uygun karşılığın, anlam alanı açısından, atasözleriyle beraber deyim için de kullanılabilir olan *mesel* kavramı olduğu çeşitli veri ve karinelerle izah edilmeye çalışılmaktadır.

Kur'an'daki deyimler adlı ikinci bölüm ise tezin temel konusunu oluşturmaktadır. Çünkü giriş ve birinci bölümdeki teorik bilgilerin, bu bölüme hazırlık niteliği taşıdığını konunun aslında burada incelenen deyimler olduğunu söyleyebiliriz. Bu bölümde 115 tane Kur'an deyiminden her birinin dört aşamada ele alındığı görülmektedir.

**1. Metin ve Yorum:** Bu bölümde, ele alınan deyimlerle ilgili metinlerin çevirileri, yazarın kısa yorumları ve bizce orijinal bir tercih olarak Kur'an'daki deyimlere karşılık Türkçe deyimler bulunmaktadır. Ancak ele alınan bütün Kur'an deyimleri için Türkçe deyimler önerilmediğini belirtmekte yarar görmekteyiz ki bu bizce daha fazla araştırılarak giderilebilecek bir eksiklik. Burada karşılık olarak yer verilen Türkçe deyimler gerçekten de Kur'an'daki deyimlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Aşağıdaki örneklerin bu kanaatimizi pekiştirdiğini düşünmekteyiz:

فَأَيْنَكَ بِأَعْيُنِنَا : Göz kulak olmak, gözü gibi bakmak vb.

وَبَلَّغْتَ الْفُلُوبِ الْحَاجِرِ : Gözleri dışarı fırlamak, gözleri fal taşı gibi açılmak, yüreği ağzına gelmek, vb.

حَمَّالَةَ الْخَطْبِ : İftira atmak, dedikodu çıkarmak, laf/lakırdı taşımak vb.

عَلَى حَرْفٍ : Pamuk ipliğiyle bağlanmak vb.

وَنَأَى بِجَانِبِهِ : Burun burmak, burun kıvrırmak, tepeden bakmak vb.

**2. Mealler:** Bu aşamada Kur'an'daki deyimlerin Türkçe meallerdeki karşılıklarına yer verilmiştir. Burada yaygın ve popüler meallerden alıntılar gördüğümüz gibi Elmalılı, Çantay gibi artık birer klasik olmuş meallerden de alıntılar görmek mümkündür.



**3. Değerlendirme:** Yazar bu aşamada mealleri mukayeseli olarak değerlendirmekte ve onlarla ilgili olumlu ve olumsuz kanaatlerini serimlemektedir.

**4. Öneri:** Bu bölümde ise yazar, Kur'an deyimini için öngördüğü öneriyi belirtmektedir. Bu önerinin kimi zaman kendisine kimi zaman doğru kabul ettiği herhangi bir mütercime ait olduğu görülmektedir.

Kitabın sonuç kısmında yazarın meallerde bulunması gerektiğini belirttiği özellikleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

- a.** Çeviri zor ve ciddi bir iş olduğu için bunu yerine getirecek şahısların maddi ve manevi olarak ağır bir yük yüklendiklerinin farkında olmaları elzemdir.
- b.** Tercüme, tefsirlerden bağımsız yapılmamalıdır.
- c.** Tefsir kaynaklarına müracaatla yapılacak tercümelerde, parantez ve dipnot kullanımından kaçınılmamalıdır. Çantay ve Esed 'in mealleri bu konuda başarılı örnekler olarak kabul edilebilirler.
- d.** Mütercim parantez veya dipnot kullanmadan çeviri yapmaktan yanay-sa Kur'an deyimini veya ibaresini, anlamayı zorlaştırmayacak bir belagatte tercüme edebilmelidir.

Bu çalışma, Kur'an'daki deyimler konusuna giriş olarak kabul edilebilir ve benzer incelemelerin yapılmasına yol açabilir. Oldukça geniş ve bir o kadar da netameli olduğu gözlenen deyim konusunun sadece bir çalışmayla üstesinden gelinebilecek bir alan olmadığı anlaşılmaktadır. Şunu belirtmeden geçmeyelim ki Bilgin'in çalışması, bundan sonra, Kur'an'daki deyimlerle ilgili yapılacak benzer çalışmalara yol gösterecek bir niteliktedir.



## TEZ TANITIM VE DEĞERLENDİRME

Tecelli KARASU\*

Yasin Taş, *Kadı Sicillerine Göre XIX. Asrın İkinci Yarısında Urfa'da Sosyal Hayat*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Ziya Kazıcı, İstanbul 2013, X+440 s.

Urfa'nın XIX. yüzyıl ikinci yarısındaki sosyal hayatını şer'iyye sicillerine göre inceleyen tez, giriş ve beş bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde kadı defterleri hakkında bilgi veren yazar, şer'iyye sicillerinin şehir tarihleri için son derece önemli kaynaklar olduğunu belirtmektedir. Urfa'nın Osmanlı döneminden kalma sicillerinin sadece 25 defterden müteşekkil bulunduğu ve bunların biri hariç neredeyse tamamının XIX. yüzyılın ikinci yarısına ait olduğu, söz konusu dönemden önceki kayıtların çeşitli isyan veya doğal afetler esnasında yok olmuş olabileceği ihtimali üzerinde durulmaktadır. Ancak mevcut sicillerin Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı bitimindeki yıllardan başladığını tespit eden yazar, önceki kayıtların bu isyan esnasında yok edilmiş olma ihtimalinin daha güçlü olduğunu ifade etmektedir.

Çalışmanın birinci bölümünde Urfa'nın insan ve mekân yapısı üzerinde durulmuştur. Bu dönemde şehirde Müslüman Türkler, Kürtler ve Araplarla birlikte Yahudiler ve Hıristiyan Ermeni, Süryani, Ortodoks ve Protestanlar bulunmaktadır. Dönem başlarında 40.000 civarında olan şehir nüfusu XX. yüzyıl başlarında 64.000'e yükselmiştir. Çeşitli zamanlarda farklılık göstermekle birlikte umumiyetle bu nüfusun 1/4 ile 1/5'i gayrimüslim, geri kalanının Müslüman olduğu ortaya konulmuştur. Bu bölümde ayrıca şehrin Osmanlı dönemindeki fiziki gelişimi özetlenerek, mahalle yapısındaki gelişmelerin tarihî seyri ele alınmış, XIX. yüzyılın ikinci yarısında mevcut olan mahalleler ve bu mahallelerde ikamet eden sakinlerin dinî ve etnik mensubiyeti belirlenerek çalışmanın sonuna ek olarak konulmuştur. Şehir çarşı pazarlarının yoğun bulunduğu merkezde daha ziyade Türkler, doğuda Ermeniler, kuzeyde Süryaniler ve Kürtler; güneyde Araplar ve Yahudiler bulunmakla birlikte birçok mahalle ve sokakta hem Müslüman unsurların hem de gayrimüslim zümrelerin birlikte ve bir arada yaşadığı tespit edilmiştir.

İkinci bölümde XIX. yüzyılın ikinci yarısında Urfa toplumunun aile hayatı ve miras konusu üzerinde durulmuştur. Ailenin teşekkülünde, Anadolu'nun

\* Ar. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İDKAB Bölümü.

diğer şehirlerindeki gibi nişan, mehir, başlık ve çeşitli hediye verme geleneklerinin bulunduğu, nadir de olsa berdelde gerçekleşen evliliklerin olduğu, nikâhların dinî geleneklere göre akdedildiği, ziynetle birlikte gündelik hayatta kullanılan her türlü eşya ve hayvanın mehir olarak verildiği ve nişanlanan gençler için “namzed” kavramının kullanıldığını anlaşılmaktadır. Bu konuda önemli bir tespitte bulunan yazar, kızın kendisine verilmesi gereken mehr-i mu’accelin bazen düğün ya da nikâhtan önce onun ailesine verilmek suretiyle başlık halini aldığını ve bu âdetin toplumun bazı kesimlerinde yaygın bir şekilde görüldüğünü ifade etmektedir. Çalışmada kullanılan arşiv kayıtlarından, bazı kızların evlilik sürecinde rızası alınmadığı, zorla evlendirilmek istendiği ve başlık için sevdiğine verilmediği gibi gerekçelerle baba veya velilerini; mehr-i muahharlarını alamayan kadınların ise kocalarını kadı mahkemesine şikâyet etmekten çekinmedikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca aile içi şiddet, eşler arasında anlaşmazlık, şiddetli geçimsizlik, şartlı talak, kocanın mehir ve nafaka vermede isteksizliği gibi faktörler boşanmanın önemli sebepleri arasında yer almaktadır. Çok eşlilik konusuna da temas eden yazar, incelediği 600 civarındaki tereke kaydından hareketle bu dönemde çok eşliliğin % 12.4 seviyelerinde bulunduğunu, ancak bu evliliklerde eşlere ait hakların dikkatle korunduğunu, mesela talep halinde her bir eşe tam teşkilatlı ayrı bir mekan temin etmenin dinî ve hukukî bir prensip olarak uygulandığını ifade etmektedir.

Osmanlı devletinin miras konusundaki genel uygulaması, vefat eden kimselerin geride bıraktığı terekelere, normal şartlar altında varislerden talep olmadıkça müdahalede bulunmamaktır. Ancak varislerin talebi halinde bu terekeler görevlendirilen kassamlar eliyle taksim edilmiştir. Urfa’da da durum bu şekilde cereyan etmiş olmanın yanı sıra birçok gayrimüslim kadın, murislerinden kalan malların şer’î ölçülere göre taksimi için talepte bulunmuştur. Tereke kayıtlarını birçok açıdan inceleyerek istatistikî veriler ortaya koyan müellif, şehir halkının sadece % 11’nin 1.000 kuruş altında bir mal varlığına sahip olduğunu, bu rakamın da hayatın ucuz olduğu şehirde gündelik temel ihtiyaçları karşılamak için yeteli bir miktar gibi görüldüğünü belirtmektedir. Aynı kayıtlardan hareketle şehirlî ve kırsal ailelerin ortalama büyüklüklerini belirleyen yazar, bu rakamın şehir merkezinde Müslüman ailelerde 3, gayrimüslim aileler de ise 3.4 seviyelerinde olduğunu ifade etmektedir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde öncelikle toplum hayatı ve insan ilişkileri üzerinde durulmuştur. Evlerin fizikî yapısına iklim şartları ve haremlik-selamlık uygulamasının etki ettiği, şehrin birçok mahalle ve sokağında, müslüman ve gayrimüslimlerin komşu olarak bulunduğu dolayısıyla bir arada yaşadıkları anlaşılmaktadır. Bu dönemde muhtarlık teşkilatı kurulmuş olmasına rağmen imamların, mahalle sakinleriyle ilgili bir takım eski görevlerine devam ettiği ve bilhassa çeşitli davalarda şer’î mahkemeye yardımcı oldukları vurgulanmıştır. Toplumdaki zümreler olarak seyyid-şeriflere, köle-cariyelere, Kiptilere ve aşiretlere temas eden yazar, şehirdeki seyyid ve şeriflerin dinî gö-

revlerin ifasıyla iştiğal ettiklerini, Çingenerin yaşantı ve gelenekleriyle müs-lüman olduklarını ve aşiretlerin günümüzdeki gibi güçlü bağlarla birbirlerine bağlı olduğunu belirtmektedir. Köle ve cariyelerle ilgili belgeleri tasnif ederek değerlendiren yazar, bu dönemde köle azad eden kimselerin, onlara ciddi oranlarda bağış ve vasiyetlerde bulunduğunu belirlemiş, bu durumu da söz konusu kimselerin zamanla aile bireyleri gibi görüldüğü anlayışının bir teza-hürü olarak değerlendirmiştir. Şehrin su taksimatı, hamamları ve sağlık hiz-metleri konusunda bilgi veren müellif, şehirde hamam kültürünün yaygın bir gelenek olduğunu ancak temel sağlık hizmetlerinin dönemin şartlarına göre yetersiz kaldığını ve aynı dönemde şehre yerleşmeye başlayan misyonerlerin söz konusu durumdan istifadeyle öncelikli olarak sağlık alanına yönelerek bu alanda faaliyet gösterdiklerini belirtmektedir.

Çalışmada asayiş olayları ve genel ahlaka aykırı fiiller üzerinde durularak, çeşitli öldürme ve yaralama suçlarında tarafların umumiyetle diyet üzerin-de anlaştığı ancak bazı davalarda kısas cezasının verildiği görülmekte ve bu cezanın ne şekilde icra edildiği etraflıca izah edilmektedir. Kısas ve diyet ce-zalarının adaletli bir şekilde uygulanmış olmasının, suçta caydırıcılık sağla-dığını belirten yazar, bu dönemde kan davalarının yaygın olmadığı değeren-dirmesinde bulunmaktadır. Toplumdaki yetim ve kimsesizlerin korunmasına yönelik tedbirlerin de ele alındığı çalışmada, vasilik, nazırlık ve kayımlık müesseselerinin, Osmanlının son döneminde dahi son derece muntazaman işlediği, eytam sandığı kayıtlarında büyük bit titizlik gösterildiği ve ihtiyaç sahibi bazı kimselere maaş bağlandığı aktarılmaktadır. Ayrıca söz konusu kimselere ait malların, mahkemeden izin alınmak suretiyle açık arttırmayla satıldığı, bu satışların mahalle imam ve muhtarlarıyla şer'i mahkeme yet-kilileri tarafından takip edildiği anlaşılmaktadır. Bu hususta dikkat çeken noktalarında biri de, cami avlularında bulunan bebeklerin, gönüllü aileler tarafından alınarak büyütüldüğü ve devletin, bu ailelere nafaka adı altında düzenli maddi yardımlarda bulunduğunu kaydedilmektedir.

Bilindiği gibi Osmanlı'da eğitim ve din hizmetleri umumiyetle vakıflar ta-rafından yürütülmüştür. Bu sebeple çalışmanın dördüncü bölümünde ya-zar, her üç müesseseyi bir arada ele alarak şehirdeki eğitim kurumlarını, dinî hayatı ve vakıf faaliyetlerini incelemiştir. Eğitime devam eden 10'u aşkın medrese, birkaç kütüphane ve çok sayıda mektep bulunduğu ancak bura-lardaki eğitimin, Osmanlının diğer bölgelerindeki gibi çağın ihtiyaçlarına ce-vap vermekten uzak olduğu anlaşılmaktadır. Dinî mekânlar olarak, camilere, mescitlere, tekke ve zaviyelere yer veren yazar, bu yapılar hakkında kıymetli tarihî bilgiler verdikten sonra tarikatların ve vakıfların çeşitli faaliyetlerine, şehrin ramazan, bayram, kandil gibi dinî gün ve gecelerdeki hayatına ilişkin bilgiler sunmaktadır. Aynı bölümün devamında Osmanlının Gayrimüslimlere tanıdığı din ve vicdan hürriyeti konusundaki uygulamalara işaret edilerek, Urfa'daki gayrimüslim toplumunun mabetleri ve din adamları tanıtılmakta-dır. Ayrıca sicillerde yer alan ihtida ilamlarını inceleyen müellif, 1848-1871

yılları arasında 30 kişinin ihtida ettiğini belirtmekte, mühtedilerin Müslümanlar ve gayrimüslimlerle ilişkilerini analiz ederek bu konudaki toplumsal hoşgörüyü işaret etmektedir.

“Vakıflar” başlığı altında, sicillerde yer alan vakfiyeler ve vakıf davaları incelenmiş, bu vakıfların isimleri çalışmanın sonuna ek olarak konulmuştur. Vakıf kültürünün şehirdeki Halilu'r-Rahman ve Aynzeliha gölleri ile Hz. Ey-yüb Makamı gibi dinî mekânlardan dolayı çok erken bir dönemde başladığı ifade edilmekte, mevcut vakıfların hizmet alanları, idareleri, yaşanan çeşitli suiistimaller üzerinde durulmaktadır. Urfa'daki gayrimüslim vakıflarını ayrı bir başlıkta ele alan araştırmacı, bu vakıfların ne şekilde tescil edildiği, vakfiyelerinde hangi şartların bulunduğu ve hizmetleri konusunda önemli bilgiler vermekte, kilisedeki din adamlarının belli yıllarda kiliseye yapılan bağışları organize ederek, bu yardımları gayrimüslim toplumun öncelikli ihtiyaç hissettiği alanlara yönlendirdiğini ifade etmektedir.

Çalışmanın son kısmı olan beşinci bölümde, Urfa'nın söz konusu dönemdeki ekonomik hayatı ele alınmıştır. Şehrin ticarî açıdan önemli bir güzergâhta bulunmasına rağmen iktisadî hayatın istenilen düzeyde gelişmediği, halkın çoğunlukla yerli mamul kullanması hasebiyle ithalat ile ihracat arasında denge kurulduğu, bu sebeple şehirdeki gündelik ticarî hayatın sade ve ucuz olduğu anlaşılmaktadır. Çalışmada, şehrin ticarî hayatına yön veren unsurlardan, halkın kullandığı usuller, ölçü-tartılar, esnaf teşkilatları, narh uygulamaları, ticaret merkezleri üzerinde durulmakta, ahî babaların ve ahiliğin esnaf üzerindeki etkisine değinilmektedir. Tarım ve hayvancılığın en önemli geçim aracı olduğu bu dönemde, kırsal kesimin ekip biçtiği ürünler, yetiştirdiği hayvanlar, bu alanlarda ortaya çıkan ihtilaflar, akdedilen ortaklıkların çeşitleri ve bu husustaki diğer uygulamalara yer verilmektedir. Sicillerde yer alan satış akitlerini ve yüklü miktardaki borçlanma kayıtlarını inceleyen yazar, bu dönemde Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında tahmin edilenden çok daha zengin bir ticarî hayatın var olduğunu ortaya koymuştur.

Sonuç itibarıyla tanıtımını yapmış olduğumuz ve yazarın titiz bir çalışmasıyla ortaya çıkan bu tez, Urfa'nın Osmanlı'nın son dönemlerindeki sosyal hayatını birçok açıdan başarılı bir şekilde ortaya koymaktadır. Yaklaşık 25 defter taranarak hazırlanan bu çalışmada, çok sayıda defterden ve belgeden yararlanılmış olması, incelenen konuların gerek metin içinde gerekse de dipnotlarda etraflıca izahına imkân tanıdığı gibi bir takım özel uygulamaların genelleştirilmesi tehlikesini de bertaraf etmiştir. Açık ve anlaşılır bir üslupla kaleme alınan doktora tezinin, özeldir Urfa tarihine genelde ise Osmanlı sosyal hayatı alanında yapılacak yeni çalışmalara önemli katkılar sağlayacağı ve bu alana ilgi duyan herkese faydalı olacağı kanaatindeyim. En kısa sürede basılmasını temenni ettiğimiz bu çalışmaya incelenen döneme ilişkin harita ve resim gibi görsel materyallerin de eklenmesi, çalışmayı daha güzel hale getirecektir.

Mustafa GÜNERİGÖK

Ayhan Ercüment, *Cumhuriyet Türkiye'sinin Kuruluş Sürecinde Ulus-Devlet – Din İlişkileri (1920-1937)*, Y. Lisans Tezi, Danışman: Doç. Dr. İhsan Toker, Ankara 2012, 317 s.

Günümüz Türkiye'sinin sosyo-politik gündemini kuşatan tartışmalar büyük oranda din, milliyetçilik ve ulus-devlet konuları etrafında örülmüştür. Modernleşme kaygısıyla, dinin esas kolektif kimlik olduğu bir sosyo-politik düzenden, pozitivist, laik ve milliyetçi temeller üzerinde yükselen seküler bir ulus-devlete hızlı ve keskin geçiş günümüze kadar süren çeşitli sorunlara yol açmıştır. Çünkü ulus-devlet tamamen Batılı bir olgu olup Batı'nın kendi özgül koşullarında ortaya çıkmıştır. Ulus-devlet Batı Avrupa'da, genel olarak, siyasi iktidarın Kilise'den bağımsızlaşması ve onunla iktidar mücadelesine girerek egemenlik alanını Kilise aleyhine olacak şekilde genişletmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla ulus-devlet seküler bir içeriğe sahiptir. Ulus-devletin, din-devlet ilişkilerinin Batı'dan çok farklı bir seyre sahip olduğu İmparatorluk bakiyesi topraklarda bir modernleşme aygıtı olarak, gerekli entelektüel ve toplumsal dönüşüm yaşanmadan yukarıdan bir şekilde uygulamaya konması ulus-devlet ve din arasında gerilimli bir ilişkiye yol açmıştır. Ayhan Ercüment tarafından Doç. Dr. İhsan Toker danışmanlığında hazırlanan ve 2012 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalında savunulan yüksek lisans tezi, ulus-devlet ve din arasındaki ilişkileri Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş süreci ekseninde konu ediniyor.

Üç bölümden oluşan araştırmanın birinci bölümünde Cumhuriyet Türkiye'sinin ulus-devlet tecrübesinin anlaşılabilmesi için ulus-devletin genel olarak teorik bağlamı ve Avrupa'daki tarihsel seyri izlenmeye çalışılmıştır. Çünkü araştırmacıya göre Türkiye'de ulus-devlet, Batılılaşma ülküsü doğrultusunda bir modernleşme projesi olarak uygulamaya konmuştur. Bu bağlamda, birinci bölümde milliyetçilik ve ulus-devlet olgusuyla ilgili kavram kargaşasının önüne geçebilmek için ulus, ulus kuramları ve milliyetçilik ile ulus-devletin dinle ilişkileri irdelenmiştir.

“Ulus-Devlete Giden Yolda Cumhuriyet Öncesi Dönem” başlıklı ikinci bölümde Cumhuriyet Türkiye'sinin birçok yönden Tanzimat sonrası modernleşme hareketleriyle süreklilik arz ettiği ve ulus-devletin entelektüel temellerinin bu dönemde atıldığı düşüncesinden hareketle, özellikle Tanzimat

\* Öğr. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi.

sonrası dönemde gerçekleşen siyasi ve sosyal gelişmeler genel hatlarıyla ele alınmıştır. Araştırmaya göre, resmi tarih yazıcılığında, imparatorluk bakiyesi topraklar üzerinde, modernleşme isteği doğrultusunda bir ulus-devlet olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile imparatorluğun geleneksel siyasi yapısından kesin bir kopuşun meydana geldiği ve ikisi arasında büyük farklılıkların bulunduğu kabul edilir. Fakat bir ulus-devlet olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin milliyetçilik, modernizm ve laikliğe dayalı temellerinin düşünsel kökleri, Osmanlı'nın son yüzyılı içinde atılmıştır. Cumhuriyet ile imparatorluk arasında kurulan entelektüel devamlılık ilişkisine rağmen, bu dönemdeki milliyetçiliğin dışlayıcı olmadığı, modernleşmenin Cumhuriyet dönemindeki gibi topyekûn bir batılılaşma ülküsü doğrultusunda "halka rağmen halk için" anlayışıyla yapılmadığı ve laikleşme örneklerine de rastlanmakla birlikte, laikliğin dinin etki alanını sınırlamaya yönelik olmadığı ifade edilerek pratikteki farklılıklara da işaret edilmiştir.

Osmanlıcılığın eşit vatandaşlığa dayalı bir modern ulus-devlet ideolojisi olarak değerlendirildiği araştırmaya göre, milliyetçilik tehdidine karşı, farklı etnik ve dini unsurlardan oluşan sosyal yapıyı bir arada tutmak için geliştirilen Osmanlıcılık, modern Türkiye ulus-devletinin temellerini oluşturmuştur. Müslümanların birliğini sağlamaya yönelik olarak geliştirilen İslamcılık politikasında da İslam, ortaya çıkmakta olan Osmanlı-Müslüman kimliği ve daha sonra ortaya çıkacak olan Türk ulus-devletine uygun siyasi terimlerle tarif edilmiştir. Dolayısıyla araştırmacıya göre, Cumhuriyet'ten önce uluslaşma ve ulus-devlet bir ivme kazanmıştı. Kemalizm, bu doğal gelişim seyrine müdahale ederek siyasal sistemin meşruiyet temelini köklü bir şekilde değiştirmiş ve daha önce tanımlanmaya başlanan ve Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük bireşiminin oluşturduğu milli kimliği seküler bir şekilde inşa etme çabası içine girmiştir.

Ercüment, resmi tarihteki yaygın kaniya uyararak, Osmanlı toplumunda dinin, etnik kimliklerin üzerini örttüğünü hatta Türkler söz konusu olduğunda bu örtünün daha da kalınlaştığını, İslam'ın Türk etnik kimliğini örtmesi dolayısıyla da Türk milliyetçiliğinin doğuşunun geciktiğini kabul etmektedir. Fakat yine bu kanaat üzerinden giderek, etnik kimliğe dayalı Türk ulusal bilincinin, laikleşme hareketlerine paralel bir şekilde geliştiğini ileri sürüyor. Ona göre, modern Türk kimliği, oluşturduğu ilk dönemlerde etnik bir anlama sahip olmayıp bütün Müslümanları içeren bir kapsama sahipti. Jön Türkler döneminde bu kültürel Türk kimliği siyasileşmiş ve Türklük hâkim etni haline getirilmiş ve bu çerçevede işlenen milliyetçilik, Türk ulus-devletinin ideolojik temelini oluşturmuştur.

Araştırmanın esas konusunun ele alındığı "Kuruluş Dönemi Cumhuriyet Türkiye'sinde Ulus-Devlet ve Din" başlıklı üçüncü bölümde ilk olarak, Türkiye Cumhuriyeti'nin bir ulus-devlet olarak kuruluşu ve Türk ulusal kimliğinin inşasında esas alınan kriterler gözden geçirilmiştir. Daha sonra da ulus-



devlet ve din ilişkileri kapsamında laiklik ve laiklik pratiklerinin Türk ulusal kimliği inşasındaki yeri ve bunun sonuçları ele alınmıştır. Bu bölümün genel mantığına göre, Türkiye Cumhuriyeti tecrübesinde ulus-devlet ile din arasında çok yönlü ve değişken bir ilişki vardır. Din, bazen pragmatist bir bakış açısıyla bütünleştirici özelliği göz önünde bulundurularak ulus-devletin amaçları doğrultusunda işe koşulurken bazen de kontrol altında tutulması gereken bir tehlike olarak görülmüştür.

Araştırmaya göre, resmi ideoloji tarafından tanımlanan ulusun sınırları hiçbir zaman net olmayıp işlevsel faydası bakımından dönemsel olarak farklı tanımlar ön plana çıkarılmıştır. Buna göre, Milli Mücadele'nin başlangıcından hilafetin kaldırılmasına kadar olan ilk dönemde ulusun sınırları dine göre belirlenmiştir. Türk ulusal kimliğinin, baskın bir dini karaktere sahip olduğu bu dönemde etnik kimliklerine bakılmaksızın bütün Müslümanlar Türk ulusunun asli ve eşit bir parçası olarak kabul ediliyordu. Bu dönemde, Türklük Müslümanlıkla örtüşüyordu. Bununla birlikte ulus-devletin dinle olan ilişkilerinde, bu dönemde dine karşı pragmatist bir tutumun hâkim olduğu ileri sürülüyor. Buna göre Mustafa Kemal, modern bir ulus inşasında dinin engelleyici olduğuna inanmasına rağmen, dinin esas kolektif kimlik olduğu bu dönemde, halkı kurtuluş mücadelesine sevk etmek ve farklı etnik gruplar arasında güçlü bir dayanışma sağlamak için dinden yararlanmıştı.

1924'ten 1929'a kadar uzanan ikinci dönemde, toprağa dayalı bir hukuki tanımlama belirleyici olmuştur. 1924 Anayasası'nda somutlaşan bu tanım din ve etnisite ayrımı yapmaksızın, Türkçe konuşmaları ve Kemalist çağdaşlaşma ülküsünü benimsemeleri şartıyla, bütün vatandaşları Türk kabul ediyordu. Bununla birlikte bu dönemdeki uygulamalar teorik kabulden farklılık arz etmiş, laiklik reformlarına paralel olarak dini tanımdan radikal bir kopuş yaşanmış, çoğulcu söylem terk edilmiş böylece Türk ulusal kimliğinin homojenleştirici yönü belirginlik kazanmıştır. Dinin siyasi alandan dışlanmasıyla yetinmeyerek sosyal görünürlüğü'nün de yok edilerek yalnızca "vicdanlarda ve mabetlerde" yaşanmasını öngören jakoben bir sekülerizm bu dönemin temel özelliğidir.

Türk ulusal kimliğini inşa sürecinin üçüncü dönemi olan 1929-1938 tarih aralığında, ulusal topluluk etniklik ekseninde tanımlanmış ve ırkî-soya dayalı motifler ön plana çıkmıştır. Bu tanım en fazla pratikte, yani devletin günlük muamelelerinde gözlenmekteydi. Buna göre, sadece etnik Türkler, "Türk" olarak kabul ediliyordu. Bununla birlikte Kemalist ideoloji, Türkçeyi benimseyerek asimile olmaları şartıyla, Türk olmayan Müslümanları -gerçek anlamda olmasa da- Türk olarak kabullenmeye de razıydı. Bu yüzden diğer Müslüman toplulukların ayrı bir milli kimlikleri olduğunu reddetmiş ve onları asimile etmeye yönelik politikalar geliştirmiştir. Kemalist kadro, Türk olmayanların Türklerle ortak bir dini kimliğe sahip olmaları dolayısıyla, Türklerle kaynaştırılarak asimile edilebileceğine inanyordu.

Nüfus mübadelesi, iskân kanunları ve çeşitli gündelik politikalar üzerinden değerlendirmelerde bulunan Ercüment'e göre, Türk milliyetçiliği, resmi söylemde teritoryal-hukuki dolayısıyla da sivil bir milliyetçilik olmakla birlikte pratikte, din ve etnisite belirleyici olmaya devam etmiştir. Din, gayrimüslimlere yönelik politikanın belirlenmesinde etkili olup onların Türk ulusal kimliğinden dışlanmalarına yol açmış, etnisite de Türk olmayan Müslümanları ötekileştirici bir fonksiyon görmüştür.

Araştırmaya göre, jakoben laiklik pratiğine rağmen, ulus-devletin gerekleri doğrultusunda dinin araçsal kullanımından da geri durulmamıştır. Bu iddiaya göre kurucu kadro, ulusun kendisi gibi inancının da homojen olması gerektiğine karar vermiştir. Bu amaç doğrultusunda; nüfusun çoğunluğunun Sünni olması ve ortodoksi özelliği nedeniyle denetim altında tutulmaya ve ulus-devletin amaçları doğrultusunda manipüle edilmeyle daha müsait olmasından dolayı, Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla resmileştirdiği İslam'ın Sünni yorumunu esas almıştır. Diğer taraftan da bütün inanç fahlıklarının eşit koşullarda kamusal alanda bulunmasını sağlamak yerine hepsini kamusal alandan dışlamıştır. Fakat Kemalist elit, dini kamusal alandan dışlamakla yetinmeyerek, ulus-devlet yolunda engel olmaması için denetim altına alınması gereğine inanmıştır. Böylece ulus-devletin dini denetim aygıtı olarak kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla, laik ulus-devlete uygun bir şekilde İslam'ın standart ve milli bir yorumu geliştirilmeye çalışılmıştır.

Araştırmada, modern bir ulus inşa etmeye yönelik olarak laiklik politikaları yürürlüğe konularak dinin ulusal kimliği belirleyici rolüne son verilmesinin, farklı etnik kimlikleri bir arada tutan birleştirici-bütünleştirici İslam bağının da çözülmesine yol açtığı ileri sürülmüştür. Yani araştırmacıya göre, Türk ulusal kimliği seküler bir şekilde tanımlanarak İslam'ın milli kimliği inşa edici rolüne son verilince, İslam'ın farklı etnik gruplar üzerindeki birleştirici etkisi yitirilmiştir. Bunu müteakiben ilk dönemde hukuken tanınan etnik çeşitlilik reddedilerek Türkleştirme politikaları yürürlüğe konmuştur. Diğer bir ifadeyle, laiklik uygulamalarına paralel olarak, Türk ulusal kimliği de seküler bir görünüme bürünmüştür. Sekülerliğin dozuna göre ise Türk ulusal kimliği etnik bir niteliğe sahip olmuştur. Homojen bir şekilde tanımlanan ulusal kimliğin etnik ve seküler bir özelliğe sahip olması, etnik ve dini farklılıkların dışlanmasına yol açmıştır. Buna rağmen arka planda, İslam'ın ulusal kimlikteki belirleyici rolü devam etmiş ve teoride olmasa da pratikte, Müslümanlık Türk olmanın bir şartı olarak kalmıştır.

Araştırmacı, yapılan devrimler sayesinde dinin siyaset, eğitim, ekonomi ve kültür gibi alanlarla ilişkisi kesildiği halde İslam'ın, geniş halk kitleleri açısından yegâne kimlik ve gündelik hayatın belirleyici öğesi olmaya devam etmesi nedeniyle, dinin laik ulus-devlet projesi doğrultusunda yeniden tasarlanmasına karar verildiğini ileri sürmüştür. Bu düşüncesine göre, İslam'ın

gündelik sosyal hayatı belirleyici rolüne tamamen son verilemediği için ulusal bir toplum yaratma çabasına uygun olarak dinin reforme edilerek modernleştirilip millileştirilmesine karar verilmiştir.

Ulus-devlet projesi doğrultusunda İslam'ın millileştirilmesi çabalarının ele alındığı çalışmada, ayrıca laikliğin milliyetçilikle birlikte formüle edilerek laikliğin milliyetçilik üzerinden meşrulaştırılması ve Kemalist milliyetçiliğin dinselleştirilmesi çabalarına da işaret ediliyor. Buna göre, Cumhuriyetle birlikte, modern bir ulus-devlet oluşturma idealine bağlı olarak dinin milli kimliği belirleyici rolü elinden alınmış ve yeri de laiklik üzerinde inşa edilen milliyetçilikle doldurulmaya çalışılmıştır. Fakat milliyetçilik dinin bütünleştirici rolünü yerine getiremediği gibi onun dışlanmasıyla oluşan manevi boşluğu da dolduramamıştır. Bundan dolayı Kemalist milliyetçilik dinsel bir renge bürünmüştür. Mustafa Kemal'in kişiliği etrafında bir kült oluşturulmuş, dini semboller milliyetçiliğe aktarılmış, milli bayramlar bir dini ritüel havasında derin huşu içerisinde, adeta kutsal gün olarak kutlanmıştır.

Sonuç olarak bir yüksek lisans tez çalışmasına göre hayli kapsamlı olduğu söylenebilecek bu araştırmanın günümüz Türkiye'sinde din, laiklik, modernleşme ve milliyetçilik kavramları etrafında şekillenen tartışmaların arka planını ortaya koyar bir nitelikte olduğu söylenebilir. Ayrıca, Batının kendi özgül dinamikleri sonucu ve özellikle ilerlemeci tarih algısı zemini üzerinde ortaya çıkan ulus-devlet olgusunun, din-devlet ilişkilerinin Batı'dan farklı bir tabiata sahip olduğu ve dinin sosyo-politik kimliği şekillendirdiği bir toplumda, modernleşme projesi kapsamında tepeden inmece bir şekilde yürürlüğe konulmasının neden olduğu paradoksların ortaya konulduğu söylenebilir.



## IX. DİN SOSYOLOJİSİ ANABİLİM DALI KOORDİNASYON TOPLANTISI ve “Taklitten Ari Sosyoloji ve Din Sosyolojisi İnşasının İmkân ve Sorunları” Sempozyumu

Ayhan ERCÜMENT\*

### Giriş

İlki 2004 yılında Çorum’da yapılan Din Sosyolojisi Anabilim Dalı koordinasyon toplantılarının dokuzuncusu 28-30 Haziran 2013’te, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin organizasyonu ile Sivas’ta yapıldı. Toplantı “Taklitten Ari Sosyoloji ve Din Sosyolojisi İnşasının İmkân ve Sorunları” adıyla bir sempozyum şeklinde yapıldı. Sempozyumda iki müzakereli oturum halinde üç tebliğ sunuldu ve bir de değerlendirme oturumu yapıldı. Toplantıya Türkiye’nin birçok İlahiyat ve İslami İlimler fakültesinden din sosyologu akademisyen ve din sosyolojisinde lisansüstü eğitim gören öğrenci katıldı. Sempozyum başlangıcında Sivas Belediye Başkanı Doğan Ürgüp, Cumhuriyet Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Ali Erkul, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Metin Bozkuş, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı öğretim üyesi Doç. Dr. Durmuş Tatlıhoğlu birer açılış konuşması yaptılar.

### Tanıtım

Prof. Dr. Niyazi Akyüz başkanlığındaki birinci oturumda Prof. Dr. Zeki Arslantürk, “Batılı Bilginin Eleştirisi: Sosyolojinin Evrenselliği ve Yerelliği” adıyla bir tebliğ sundu. Arslantürk daha önceki Rönesans ve Reform hareketlerinin bir yansıması olarak Fransız İhtilali ve Sanayi İnkılabı’nın sosyolojinin ortaya çıkışını sağlayan temel faktörler olduğunu, bu yönüyle sosyolojinin batılı bir bilim olarak doğduğunu belirtmiştir. Arslantürk daha sonra sosyolojinin bir alt dalı olarak din sosyolojisinin ortaya çıkış sürecini genel bir şekilde özetleyerek sosyolojinin ve din sosyolojisinin klasik dönem tarihçesinin bir panoramasını sunmuş oldu.

Türk modernleşme projesinde Fransız tecrübesinin daha çok örnek alınmasına rağmen Türkiye’deki din sosyolojisi çalışmalarında Alman etkisinin daha baskın olduğunu belirten Arslantürk’ün tebliğinde, genelde sosyolojinin, özelden ise din sosyolojisinin toplumumuzdaki sosyolojik meselelere eğilerek yerel olması gerektiği temennisi dile getirilmiştir.

Prof. Dr. Ünver Günay başkanlığındaki “Nasıl Bir Din Sosyolojisi: Alternatif Arayışlar, İsim-Konu-Metot ve Teori Meselesi” başlıklı ikinci oturumda Prof. Dr. Kemalettin Taş ve Doç. Dr. İhsan Toker birer tebliğ sundular. Prof.

\* Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi.

Dr. Kemalettin Taş genel olarak metodoloji konusu üzerinde durarak din sosyolojisinde kullanılan yöntemlerin arkasındaki paradigmatik özelliklerin farkında olunması gerektiğini ifade etti. Taş, bu doğrultuda nicel ve nitel paradigmların karakteristik özelliklerinin genel bir tasvirini yaptı.

Son tebliği sunan Doç. Dr. İhsan Toker Batı'da din sosyolojisindeki çağdaş yaklaşımlar hakkında bilgi vererek özellikle isim ve metodoloji bağlamında Türkiye'deki din sosyolojisinin durumuyla ilgili eleştirel bir sunum yaptı. Bir alternatif olarak pozitivist yönelimli Fransız sosyoloji geleneğinin karşısına konumlandırılan Alman anlayıcı-yorumlayıcı din sosyolojisinin de eleştiriden müstağni olmadığını, dolayısıyla yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ifade eden Toker, Türkiye'deki din sosyolojisi çalışmalarında hala klasik Avrupalı yaklaşımların etkisi söz konusu iken, son yıllarda din sosyolojisinde Amerikan din sosyolojisinin daha etkin bir hale geldiğini belirtti. Toker ayrıca, sosyolojinin kendi evrenselcilik iddiasına ters düşecek şekilde Batılı değerlerin şekillendirdiği kalıplarla bilgi ürettiğini öne sürerek, taklitten arı bir din sosyolojisinden bahsediliyorsa şimdiye kadar ihmal edilen İslam Sosyolojisiyle ilgili daha fazla çalışma yapılması gerektiğini belirtmiştir. Metodoloji konusunda ise Türkiye'de yapılan çalışmalarda metodolojik bir sınırlılığın olduğunu, yöntem çeşitliliğinin olmadığını, bu çalışmalarda daha çok nicel araştırma tekniklerinin uygulandığını oysa nicel yöntemin temelinde pozitivistimin bulunduğunu, bu yüzden nicel yöntemin din sosyolojisi araştırmalarında kullanılmasının problematik bir durum arz ettiğini ifade etti ve bunun yerine şimdiye kadar Türkiye'deki din sosyolojisi araştırmalarında pek rağbet görmeyen nitel yaklaşımın daha fazla kullanılması gerektiğini savundu. Toker'in İslam Sosyolojisi ve metodoloji konusunda da nitel paradigmayı gündeme getirmesi sempozyumun değerlendirme toplantısının bu konular üzerinde yoğunlaşmasını sağladı.

Değerlendirme toplantısında bir müzakerede bulunan Prof. Dr. Zeki Arslantürk, Doç. Dr. İhsan Toker'in İslam Sosyolojisi ile ilgili fikirlerine eleştiri yönelterek bu tartışmalara girmenin hala bilimsel anlamda olgunlaşma dönemine girmediğimizin bir göstergesi olduğunu ifade etti. Arslantürk, İslam Sosyolojisini gündeme getirmekle, sosyolojinin Türkiye'ye giriş dönemindeki isimlendirmeye ilgili tartışmalara geri dönmüş olacağımızı ileri sürdü. Arslantürk, "İslam dünyasında sosyolojinin öncüsü olarak kabul edilebilecek İbn Haldun'un 'Umran' ilmini geliştirebilseydik bugün biz 'sosyoloji' adını değil batılılar 'ilm-i umran' adını kullanırlardı" dedi. Ayrıca İbn Haldun'un "İslam sosyolojisi" gibi bir ifadeyi kullanmadığını ve İslam'ın başına veya sonuna herhangi bir sıfat eklemeye ihtiyacı olmadığını ifade ederek "İslam Sosyolojisi" gibi bir isimlendirmeye gerek olmadığını savundu. Nitekim İslam Sosyolojisi gibi bir ifadeyle İslam'ın, sosyolojinin ve ideolojinin emrine verilmiş olacağını ileri sürdü. Arslantürk, Türkiye'deki din sosyolojisi çalışmalarının nasıl isimlendirileceği konusunda hala bir kafa karışıklığının bulunduğunu, bunun da bilimsel ve metodolojik bakımdan olgunluğa ulaşmamış olmaktan

kaynaklandığını savundu. Son olarak da Türkiye'deki din sosyolojisi alanındaki çalışmaların çokluğuna rağmen din sosyologlarının teori ortaya koymadığını ifade etti.

Prof. Dr. Ali Akdoğan, bu toplantılar sayesinde fikirlerimizi ve çalışmalarımızı objektiflik ve evrensellik yönünden gözden geçirerek kendimizi test etme imkânı bulduğumuzu ve önyargılarımızdan kurtulduğumuzu ifade etti. Bu toplantıların alanı dinamik tuttuğunu söyleyen Akdoğan, batılı sosyologların kendi toplumları üzerinden sosyolojik analizlerde bulunduğu gibi bizim de İslam ve kendi toplumumuza yönelik çalışmalar yapmamız, fakat bu çalışmalarda dünyadaki çalışmalardan, metotlardan ve teorilerden hareketle yerellik ve evrensellik ilişkisini gözetmemiz gerektiğini belirtti.

Prof. Dr. Niyazi Akyüz de "Türk Din Sosyolojisi" mi yoksa "İslam Sosyolojisi" mi gibi isim tartışmalarının zaman ve enerji kaybına neden olduğunu, ayrıca İslam'ın önüne veya sonuna herhangi bir ek getirilemeyeceğini ifade etti. "İslam Sosyolojisi" söylemini "Bilginin İslamileştirilmesi" tezi bağlamında değerlendiren Akyüz, bunun İslam'ı ideolojikleştirmeye yol açacağını ileri sürerek bu söylemi doğru bulmadığını belirtti. Akyüz, evrensel bir bilim üretebilmek için önce kendi toplumumuzu incelememiz gerektiğini, fakat bunu yaparken suni sorunlar üzerinde değil de gerçek sorunlar üzerinde durmamız gerektiğini ifade ederek nicel paradigmanın pozitivist niteliği ile ilgili olarak da; nicel araştırma tekniklerinde Comte zamanındaki pozitivist anlayışın aynen devam etmediğini, bu din karşıtı pozitivist yönün kırıldığını, bu yüzden nicel paradigmanın tamamen reddedilmemesi, hatta objektiflik adına sahiplenilmesi gerektiğini savundu. Böylece nicel yaklaşımın pozitivist özelliğini kabul eden Akyüz, bugünkü pozitivistimin Comte pozitivistimi ile bir tutularak, din karşıtı olduğu iddiasıyla nicel yaklaşıma karşı çıkılmaması gerektiğini ileri sürdü. Akyüz son olarak, hem niceli hem de niteli bilerek yöntem konusunda bir taraf tutmamak, birini benimseyerek diğerini bütünüyle reddetmemek ve bu konuda önyargılı olmamamız gerektiğini belirtti.

Prof. Dr. Kemalettin Taş, Batı'da sosyolojinin her zaman ideolojilerin hizmetinde olduğunu belirterek bizim bunu nasıl aşabileceğimiz üzerinde düşünmemiz gerektiğini ifade ederek sosyolojinin metodolojisinin hala olgunlaşmadığını söylemenin doğru olmayacağını, bunun sosyolojinin dinamizminin bir göstergesi olarak kabul edilmesi gerektiğini, sürekli değişen toplumu konu edinen bir bilimin metodolojisinin de sürekli değişmesinden daha doğal bir şey olamayacağını belirtti. Taş, din sosyolojisinin hala Durkheim ve Weber gibi klasik dönem sosyologlarının fikirleri etrafında döndüğünü, fakat günümüz toplumunun onların dönemindeki toplumdan farklılaştığını, din-toplum ilişkisi ve dindarlık anlayışlarının değiştiğini, bu nedenle artık klasik yaklaşımları aşmamız gerektiğini ifade etti. Taş, meselelere ilahiyatçı gözüyle yaklaştığımız için, diğer alanlarda olduğu gibi din sosyolojisinde de Batı'daki teorileri, fikirleri aynen aktarıp şerh etmekten öteye geçemediğimiz şekilde

bir özeleştiri yaparak İslam Sosyolojisi şeklindeki bir isimlendirme ile ilgili tartışmanın ideolojik olduğunu, “Türk Din Sosyolojisi” formülasyonunda “İslam”ın zaten mündemiç olduğunu, dolayısıyla böyle bir tartışmaya gerek olmadığını ileri sürerek İslam Sosyolojisi söylemini kabul etmediğini ortaya koydu.

Prof. Dr. Ünver Günay, farklı inanç gruplarının sahiplenmeye çalıştığı din sosyolojisinin kimsenin tekelinde olmayan evrensel bir bilim olduğunu ifade etti. Günay’ın bu yorumuyla, din sosyolojisinin bir Katoliklik sosyolojisi veya Protestanlık sosyolojisi olarak görülemeyeceği gibi İslam Sosyolojisi gibi bir ifadeden de uzak durulması gerektiğini ifade etmek istediğini söylemek mümkündür. Günay, bu toplantılarda teorik tartışmaları tamamen bir kenara atmamakla birlikte daha somut konular üzerinde durmamız ve kendi içimize kapanmayarak diğer sosyologlarla etkileşim halinde olmamız gerektiğini ifade etti. Günay da Türkiye’deki din sosyolojisi çalışmalarında batıların yaptıkları çalışmalarını bütünüyle göz ardı etmeyip fakat aynen de tekrarlamayarak yerellik ve evrensellik dengesini gözetmemiz gerektiğini belirtti.

Son olarak, tebliği yoğun bir tartışma ortamı yaratan Doç. Dr. İhsan Toker, sempozyumun başlığıyla sunumların içeriği arasında bir çelişkinin ortaya çıktığını ve tebliğlerin adeta sempozyumun başlığını nefyettiğini savundu. Metodoloji ile ilgili olarak kendisine yöneltilen eleştiriler hakkında, Türkiye’deki din sosyolojisi çalışmalarında metodolojik bir kısırlığın mevzu bahis olduğunu, kendisinin de sadece metodolojik çeşitliliğe katkıda bulunmak istediğini ifade etti. Toker, bununla birlikte “nitel yaklaşımın nesnelikten uzak olduğu”nun öne sürülmesinin ve “nitel paradigmayı gündeme getirmenin toplantıya katılan genç araştırmacılarda metodoloji konusunda bir kafa karışıklığına yol açacağı” iddiasıyla eleştirilmesinin kendisinde hayal kırıklığı yarattığını dile getirdi. Bu doğrultuda, Türkiye’deki din sosyolojisi araştırmalarında ihmal edilen nitel paradigmanın daha fazla gündeme gelmesi gerektiğini savundu. Toker, din sosyolojisi araştırmacılarının nicel ve nitel yöntemlerin her ikisini bilmek ve uygulamak zorunda olmadıklarını ifade etti. Ayrıca, oradaki konuşmalardan sonra, daha objektif olduğu iddiasıyla ön plana çıkarılan nicel yöntemin SPSS uygulamalarından ibaret olduğunun zannedildiğini gördüğünü belirterek, böylece aslında toplantıya katılan kişilerin büyük bir kesiminin bırakan nitel yöntemi, savundukları nicel yöntemi bile yeterince bilmediklerinin ortaya çıktığı yolundaki karşı eleştirilerini dile getirdi. Toker, İslam Sosyolojisi tartışmalarıyla ilgili olarak da kendisinin orada bir İslam Sosyolojisi propagandası yapmadığını, ayrıca İslam Sosyolojisi fikrini Türk Din Sosyolojisi projesini yürütmek için de ortaya atmadığını belirtti. Toker, amacının taklitten arı bir din sosyolojisi arayışı içerisinde Türkiye’den farklı katkı imkânları üzerinde ortaya çıkan alternatiflere dikkat çekmek ve bunların tartışılması çağrısında bulunmak olduğunu söyledi. Bununla birlikte, Türk Din Sosyolojisinin zaten bir İslam Sosyolojisi de ihtiva



ettiği fikrinin tartışmaya açık olduğunu ve ayrıca İslam Sosyolojisinin de “bilginin İslamlaştırılması” projesine indirgenemeyeceğini ifade etti.

### **Değerlendirme**

“Taklitten Ari Sosyoloji ve Din Sosyolojisi İnşasının İmkân ve Sorunları” adlı sempozyumla gerçekleştirilen IX. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı’nın, sempozyum başlığından da anlaşılacağı üzere, ilk adımı I. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon toplantısıyla atılan, bir “Türk Din Sosyolojisi” ekolü inşa etme projesinin bir devamı niteliğinde olduğu söylenebilir. Bu izlenimin bir dayanağının da İslam Sosyolojisi söylemine yönelik yapılan tepkiler olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki, İslam Sosyolojisi fikrinin Türk Din Sosyolojisi inşa etme çabasına aykırı kabul edildiği izlenimi oluşmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla, taklitten uzak bir din sosyolojisi arayışının bir ürünü olarak gündeme geldiği söylenebilecek İslam Sosyolojisi söylemi, “İslami Sosyoloji” veya “İslamcı Sosyoloji” şeklinde anlaşılacak Türk Din Sosyolojisi idealine aykırı olarak algılanmış ve ideolojik olduğu iddiasıyla eleştirilmiştir.\*\*

Metodoloji ile ilgili tartışmalarda ise, tamamen Batılı bilim paradigmasının bir ürünü olduğu söylenebilecek nicel yöntem anlayışının pozitivistik bir niteliğe sahip olduğu kaygısıyla ve taklitten uzak bir din sosyolojisi arayışında metodolojik olarak daha uygun olabileceği ve bu doğrultuda daha fazla imkânlar sunabileceği düşüncesiyle nitel yaklaşımın Türkiye’deki din sosyolojisi çalışmalarında daha fazla kullanılması gerektiği önerisi ortaya konmuştur. Fakat bu öneri, Türkiye’deki uygulamalı din sosyolojisi araştırmalarında nicel yaklaşımın ağırlıklı olarak hâkim olması nedeniyle pek rağbet görmediği gibi nitel yaklaşımın nesnellikten uzak, öznel yükü olduğu şeklinde eleştirilmiştir. Bunun yanında, nitel yaklaşıma dayalı araştırma tekniklerinin daha fazla kullanılması gerektiği bir gerçeklik olmakla birlikte bu yöntemin uygulanmasının daha meşakkatli bir süreç olduğu için bir “adanimışlığı” gerektirdiği belirtilmiştir. Bu düşüncenin, uygulamalı din sosyolojisi çalışmalarında nicel yaklaşımın hâkim oluşunun nedenini açıklayıcı nitelikte olduğu söylenebilir.

Sempozyum başlığı dikkate alınırsa böylesine önemli bir konunun Genel Sosyoloji hatta Felsefe alanından akademisyenlerin de dâhil olduğu daha geniş bir katılımı tartışılması konuya farklı bir açılım sağlayabilirdi. Bunun yanında sempozyum boyunca birkaç defa zikredilen “batılı bilgi” ifadesiyle neyin kastedildiği ve bilginin neden “batılı” ve “doğulu” şeklinde bir ayrıma tabi tutulduğu, dahası İslam ve Batı arasındaki etkileşim göz önünde bulun-

\*\* “İslam Sosyolojisi”, “İslami Sosyoloji” ve “İslamcı Sosyolojisi” arasındaki ayrım için bkz. Kadir Canatan, *İslam Sosyolojisi*, Beyan Yay., İstanbul, 2005, İhsan Toker, “İslam ve Sosyoloji: Sorunlar ve Arayışlar”, *İslam ve Sosyoloji: Sosyal Bilimlerde İslami Arayışlar*, Ed. İhsan Toker, Eskişeyni Yay., Ankara, 2013, ss.1-10., Ali Coşkun, “Genel Sosyolojiden İslam Sosyolojisine”, *İslam ve Sosyoloji: Sosyal Bilimlerde İslami Arayışlar*, Ed. İhsan Toker, Eskişeyni Yay., Ankara, 2013, ss.1-10., s. 47.

durulduğunda böyle bir sınıflandırmanın mümkün olup olmadığı yeterince açıklığa kavuşmadı. Ayrıca metodoloji ile ilgili tartışmalarda, Türkiye’de yapılan din sosyolojisi çalışmalarının metodolojik yönden değerlendirmesi ve eleştirisi yapılarak konuya daha fazla somutluk kazandırılabilirdi. Bununla birlikte az sayıdaki tebliğler ekseninde yoğun bir fikir tartışmasının yapıldığı sempozyum, sosyolojide evrensellik/yerellik tartışmasına katkıda bulunduğu gibi İslam Sosyolojisi konusu etrafında bilgi-değer/bilim-ideoloji ilişkisinin daha geniş bir şekilde ele alınmasının gerekliliğini de gösterdiğini söylemek mümkündür.

Toplantıda ayrıca yeniden düzenlenmesi gündemde olan İlahiyat Fakültesi müfredatlarında felsefe ve sosyoloji ile ilgili bazı derslerin kaldırılması veya ders saatlerinin düşürülmesinin sakıncalarının ilgili platformlarda dile getirilmesi gerektiği kanaatine varılmıştır. Din sosyolojisinde lisansüstü eğitimlerini sürdüren yüksek lisans ve doktora öğrencilerinin birbirleriyle ve diğer üniversitelerdeki hocalarla tanışmalarına fırsat verdiği gibi bilgi paylaşımı ve alandaki yeni ve farklı yaklaşımların tartışılmasına da katkıda bulunan toplantı, bir sonraki toplantının nerede yapılabileceği ve hangi konuların ele alınabileceğinin müzakeresiyle sona erdi.