

## Lafız-Mana İlişkisi Açısından Hakikat ve Mecâz\*

### Truth and Tralatition in Terms of the Relationship Between Word and Meaning

Nurullah ŞENTÜRK<sup>1</sup> 



\*Bu çalışma, Prof. Dr. Kadir Kınar danışmanlığında Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı'nda Kayseri'de Temmuz-2020 tarihinde savunulan 'İstiâre ve Belâgat İlmindeki Yeri' adlı doktora tezinden üretilmiştir.

<sup>1</sup>Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye

ORCID: N.Ş. 0000-0003-4664-5923

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Nurullah ŞENTÜRK (Dr.),  
Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye  
E-posta: nurullahsenturk@hotmail.com

**Başvuru/Submitted:** 17.01.2022

**Revizyon Talebi/Revision Requested:**  
22.02.2022

**Son Revizyon/Last Revision Received:**  
23.02.2022

**Kabul/Accepted:** 04.03.2022

**Atıf/Citation:** Senturk, Nurullah. "Lafız-Mana İlişkisi Açısından Hakikat ve Mecâz". *Şarkiyat Mecmuası - Journal of Oriental Studies* 40 (2022), 145-171.  
<https://doi.org/10.26650/jos.1059050>

#### ÖZ

Lafızlar içimizde saklı anlam hazinesini gösteren birer şifredir. İçimizde cereyan eden duygu ve düşünceleri lafızlar sayesinde dışarı vurur, manaya deyim yerindeyse hayatiyet kazandırırız. Lafızlar manayı kuşatan, sarıp sarmalayan kıyafetlerdir. Lafız içimizdeki anlamı ne eksik ne fazla yani tam olarak yansıtırsa buna "lafız-mana uyumu" denir. Bu, usulcüler tarafından delâlet-i mutâbaka diye adlandırılan durumdur. Lafız içimizde var olan anlamın bir kısmına aracılık ediyorsa buna delâlet-i tedammun denir. Lafız bazen de aralarında nedensellik ilişkisi bulunduğu için anlamın dışına taşar, yani lafzın ifade ettiği şey yalın anlamının çok ötesine geçer ki bu durum da delâlet-i iltizâm adıyla anılır. Lafzın bu kullanımlardan hangisini ifade etmesi gerektiğini hiç kuşkusuz konuşan veya yazan belirleyecektir. Ancak bu konuda "muktezâ-i hâil" denilen durum ve vaziyetin gerektirdiği şekle uygun konuşma birtakım şartlarla kısıtlanmıştır. Bu şartlar en geniş anlamda belâgat olarak ifade edilmektedir. Daha özel anlamda "ilm-i beyân" denen ve lafızların kullanımını, kullanımın sonuçlarını ve hangi anlama delâlet ettiğini ele alan fenomen hakikat veya mecâz diye karşımıza çıkar. Hakikat daha çok sözlük anlam denen olguyu çağrıştırmakta olup, doğrudan belâgatin konusu değildir. O halde lafzın hakikî anlamının dışında ilave başka anlamlar ifade etmek için kullanılması yani "mecâz" çalışmamızın ana eksenini oluşturmaktadır.

Bu çalışmada beyân ilmi açısından kullanılan lafızların hakikat-mecâz olarak tasnifi, mecâzî lafızların neler oldukları ve mecâz kullanımının hangi şartlarda hakikatten daha belîğ olduğu konusunu üzerinde durulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Lafız, Hakikat, Mecâz, Delâlet, İstiâre

#### ABSTRACT

Words are like codes that reveal the treasure of meaning buried deep within us. We express the feelings and thoughts that emerge within us through words, thus giving life to meaning. When wording reflects our inner meanings, it is referred to as *word-to-meaning harmony*. The Methodists call it *dalalat of motaabakah*/indication of signification conformity. If words indicate a part of the meaning within us, it is called *dalalat of tadammun*/indication of the inclusion. Because there is a causal relationship between words, words can occasionally go beyond literal meanings, which is also known as the *dalalat of iltizam*/indication of commitment.

These are issues that are undoubtedly determined by the speaker or author. However, under certain conditions, the situation called *muqtada al-hal*/suitability of meaning for the situation and speaking in accordance with the form required by the situation are restricted. These conditions are expressed as rhetoric in the broadest sense. More specifically, the phenomenon of semantics deals with the use of words, their consequences, and the meanings they convey as truth or metaphor. Truth evokes the phenomenon of lexical meaning and is not the direct subject of rhetoric. However, using words to express meanings in addition to the literal meaning—namely, “metaphor”—constitutes the primary focus of our study. In this study, the classification of words used in terms of declaration science as “truth” and “metaphor,” metaphorical words, and the conditions under which the use of “metaphor” is more meaningful than “truth” are all highlighted..

**Keywords:** Word, Truth, Metaphor, Signification

## EXTENDED ABSTRACT

We first envision the objects we see in the world; next, we symbolize and describe them in such a way that each word relates to a specific object. Therefore, every word has been placed to depict an object that we see in nature in the first place. Thus, words have not come into existence haphazardly.

However, words are used beyond their literal meaning at times. The term “trope” refers to the use of words outside of their meaning because of a relationship between them. It is possible to use words in their true sense, and their use with the necessary/connotative meaning associated with the true meaning is expressed as *kinaya*. Because the use of words beyond these three contexts does not imply any meaning, it is regarded as *ghalat*/meaningless.

Rhetoric has an important place in all world languages. So, there is Rhetoric in all of languages of the world. Truth and metaphor are inseparable two parts of a sentence. The word use in the dictionary meaning is called truth.

The only way to distinguish words as “truth” and “trope” is using the words in a sentence. In other words, a word that is not used in a sentence, usually evokes its real meaning. If the word has used by a speaker or author, it must mean that means the people can understand. the art of the saying that the public does not understand does not add beauty to the expression. Then the word chosen in the metaphor should be familiar to the audience to whom we are addressing.

When we ask someone for something, if what we ask is easily understood and our request is granted, the word has been used in a literal sense. For example, when we say to our interlocutor, “أعطني الكرسي” give the chair to me,” the word “chair” in this sentence refers to the chair itself.

Therefore, because the word *al-kursi* الكرسي refers to the chair, *al-kursi* is called the indicator/*al-daall*, the chair signifies the chair tool. It is termed as indicated/*madlool*, which means what is shown in this context is the truth.

If linguists use the term “truth,” it is called “linguistic truth,” Sharia (Allah and the Prophet) puts the word as “shari’a truth,” and in the realm of art, it is called “conventional truth.” However, if the utterer of words is unknown, it is known only as truth. Accordingly, when we use the word “أسد” for the predator we know, it becomes linguistic truth. When we use the

“Salat صلاة” during prayer activities, it becomes shari’a truth. However, in the study of Arabic grammar, when the word “fi فعل” which means verb, is used to express action and time, it becomes “special customary truth,” and when the word “dabba دابة,” which means moving, is used for all four-legged animals, it becomes “general customary truth.”

Therefore, if the word is used in one of the above expression styles, it is called truth, if not, it is called metaphor. For example, the use of the word “lion” in language, referring to a predatory animal, is the truth. Salat/pray word in the religious language is the truth. The word “f’il,” meaning “verb” in Arabic grammar, denotes the truth. However, the use of the same words beyond these meanings is metaphorical.

The speaker depends on a number of rules such as fluency and eloquence when choosing the words he will use. He should also know the relationship between “indicators”. If the speaker knows his “knowledge of rhetoric” he does not choose the wrong word. Therefore, he knows that using the word with the first meaning that comes to mind is truth, and using it out of context is a metaphor.

Abdulkahir did not keep the metaphor issue limited to a definition but rather tried proving his claims in the field of practice. He has analyzed the relationship between the original and secondary meaning (the new meaning of the word after its metaphorical use) and has emphasized that the mandatory “relevance”/relationship between words and meanings should be looked into. He believes in linguistic truth because the realities depend on the states, appearances, temperament, and behavior of beings; that is, the word “hand” and the element that comes from the hand—that is, the blessing—will be achieved.

Thus, the relationship between the “hand,” which is the organ, and the “blessing,” which comes from the hand, will arise spontaneously. Therefore, the first “hand” is “truth” in the sense of organ, according to its relevance. The second “hand”—that is, meaning blessing, is a metaphor. Thus, the above consideration should be considered in every metaphorical use.

Accordingly, the connection/interest between the original and secondary meaning that it acquires should be consistent and logical and not random.

However, to gain a better understanding, what is a metaphor? A metaphor is a figure of speech in which a word or phrase is applied to an object or action to which it is not literally applicable, with a “qareena mani’a” indicating that the original meaning is not meant. If there is a similarity between two meanings, it causes the speakers and writers to use words other than the real meaning. Thus, we can state that it is the reason for using metaphors.

Nevertheless, when a word goes beyond the limits of its meaning due to “physical proximity,” it is called “Metonymy.” If one word is used interchangeably with the assertion that the words used interchangeably are the same, this art that goes beyond similarity is called “istiara/metaphor”.

There are none of these in the term “trope.” The word used in its original meaning has a hidden meaning that it is used for in these sentences. However, the motivation that prompts

the speaker to use the word in this composition is the secret meaning they hide behind the “truth meaning”—the sentence that was written for it to serve as a cover that conceals the secret purpose.

*Majaz* is an Arabic metaphor, which is a type of speech that speakers and writers use frequently in daily conversation and writing that decorates their speech, and it affects the listeners.

## Giriş

İnsanoğlu meramını anlatma bakımından yeryüzündeki diğer canlılardan ayrılmaktadır. İslam inancına göre duygu ve düşüncelerini ifade edebilme melekesi olan “beyân” insana bizzat Allah (c.c) tarafından öğretilmiştir. Bir nevi ifade tarzı anlamına gelen “beyân” birtakım kural ve kaidelere bağlı kalınarak sözlü ve yazılı olarak amacımızı farklı metotlarla dile getirme kaide ve kurallarının bütününe verilen isimdir. Konuşanın veya yazanın meramını çeşitli yollarla anlatması mümkündür. Kişi sözcükleri ister hakikî anlamıyla, isterse teşbih ve istiâre vb. gibi mecâzî anlamlarıyla kullanabilir. Beyân ilmi bu durumlarda muhâtabın durumuna göre, lafzın manaya delâletinin açık oluşuna göre, hakikî veya mecâzî kullanımdan birini seçmeye olanak sağlar.

Seçilen lafzın anlama delâleti doğrudan ise, buna hakikat, değilse mecâz denir. Lafızla delâlet ettiği anlam arasında ilişki dolaylı olduğundan mecâzî kullanımda lafzın delâleti anlaşılır olmalıdır. Son derece açık bir üslup tercih edildiğinde belâğatin yok olacağını unutmamak gerekir. Zira pek çok söz sanatının ortaya çıkmasında ifadelerin biraz kapalı (müphem) kalmasının doğrudan rol oynadığı da hatırdta tutulmalıdır.<sup>1</sup>

## 1. Hakikat-Mecâz Açısından Edebi Üslup

Türkçemizde eda, tarz, anlatı hatta biçem gibi kelimelerle ifade edilen üslup,<sup>2</sup> modern Arapçada “الأسلوب” veya “الأسلوبية”<sup>3</sup> kelimeleri ile ifade edilmektedir. Batı kökenlidir ve “kalem” anlamına gelen Latince “stylus” kökünden türetilmiştir. Zamanla “style” olarak ifadesini bulan terim ile “insanın kendini yazıyla dile getirme biçimi”<sup>4</sup> kastedilmektedir. “el-Uslûbiyye: الأسلوبية” Türkçedeki biçembilim veya üslupbilim terimlerinin Arapçadaki karşılığı olarak kullanılmaktadır.<sup>5</sup>

Belâgat biliminde üslup, düşünce ve duygularımızı seçtiğimiz kelimedenden onları cümle içerisinde kurgulamaya, cümle içerisinde farklı vurgu ve tonlamayla kullanmaya kadar her türlü edebi faaliyet için kullanılan teknik bir terimdir.<sup>6</sup>

Üslubun ortaya çıkmasını sağlayan en önemli hareket noktası estetik kaygısıdır. Yazılı veya sözlü hangi üslup türü olursa olsun asıl olan estetik olduğuna göre tasvirlerdeki incelik, olaylar arasındaki benzeşme, somutu soyut, soyutu somut olarak hayal etme ve niteleme üslubun en önemli vasfıdır.<sup>7</sup>

Edebi üslup ise edip ve şairlerin nesir ve şiirde kullandıkları üsluptur. Güzellik, bu üslubun en açık ve en bariz vasıflarındandır. Bunun yanı sıra manevi şeyleri maddi, maddi şeyleri de manevi şekilde sunması da güzelliğine güzellik katmaktadır.<sup>8</sup>

1 Geniş bilgi için bkz. M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belagat*, (İstanbul: 3F Yayınevi, 5. Baskı, 2007) 17, 103 vd.

2 Alim Kahraman, “Üslup”, *DİA*, (İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2012), 42/ 387-388.

3 Muhammed Abdulmuttalib, *el-Belağâ ve 'l-Üslûbiyye*, (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirün, 1994).

4 İsmail Durmuş, “Belagat”, *DİA*, (İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2012), 42/ 383-385.

5 Mecma' u'l-luğati'l-Arabîyye, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, (Kahire: Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, 4. Baskı, 2004), 441; Emrullah İşler ve İbrahim Özay, *Türkçe Arapça Kapsamlı Sözlük*, (Ankara: Feer Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2010), 1126.

6 Kahraman, “Üslup”, 387.

7 Abdulmuttalib, *el-Belağâ ve 'l-Üslûbiyye*, 65.

8 Nusrettin Boilelli, *Belagat Beyan Meâni Bedi' İlimleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 6. Baskı, 2011), 31; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Ali el-Cârim ve Mustafâ Emîn, *el-Belağâtü'l-Vâdha*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 11-13.

## 2. Hakikat ve Mecâz

Dış dünyada algıladığımız nesnelere önce zihnimizde tasavvur eder, sonra her lafız bir nesneye denk gelecek şekilde sembolleştirip ifade ederiz. Buradan hareketle lafızlar ilk vaz'da tek başlarına var olmuş değerlerdir. Yani her lafız ilk etapta tabiatta karşılaştığımız bir nesneye delâlet etmesi için konulmuştur.

Bir lafzın aralarındaki bir ilgiden dolayı konulduğu anlamın dışında kullanılması mecâzdır. Yani söz konusu lafız, ilk vaz'daki anlamın dışında hakikî olmayan bir anlamda kullanılmaktadır. Buna karşın lafzın hakikî anlamıyla kullanılması mümkün olmakla birlikte, hakikî anlamın çağrıştırdığı lâzımî / yan anlamıyla kullanılması da “kinâye” diye ifade edilmiştir. Lafzın bunun dışında kullanılması ise hiçbir anlama delâlet etmediğinden “galat” kabul edilmiştir.<sup>9</sup>

Beyân ilmi “mecâzdr” desek hata etmiş olmayız. Beyânın güzelliği ancak istiâre, kinâye, temsil gibi ince ayrıntılara sahip mecâz türlerinde saklıdır. Bir terkipte ne kadar çok mecâz gerçekleşmişse, onun fesâhat ve belâgat yönü o denli şahane olur.

Hakikat ve mecâza ilişkin belâgat bilginlerinin iki türlü yaklaşımı vardır. Birinci yaklaşıma göre mecâz denilen olgu ne gündelik dilde ne de Kur'ân-ı Kerîm'de vardır. İkinci yaklaşım ise bunun tam tersini iddia etmekte ve “dilde olup biten her şey mecâzdr, hakikat diye bir şey yoktur” görüşünü savunmaktadır. Bu iki yaklaşım da hatalıdır. Dilde hakikati yadsımak “ifrat”, mecâzı yansımak ise tefrittir. Nitekim cesur bir adamı kastederek “رَأَيْتُ الْأَسَدَ: Aslanı gördüm”, görüldüğü gibi gündelik dilde mecâz yapmış oluruz. Dahası; “وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ: şehre sor”<sup>10</sup> “وَ الْخَيْضُ لُهُمَا جَنَاحُ الذَّلِّ”: Onlara tevazu kanatlarını indir”<sup>11</sup> ayetlerinde olduğu gibi Kur'ân-ı Kerîm'de şüpheye mahal bırakmayacak şekilde mecâz vardır. Dilde mecâz olduğuna göre bunun bir sonucu olarak hakikat de olmalıdır. Çünkü bir şeyin hakikati olmadan o şeyin mecâzı iddia edilemez.<sup>12</sup> Bunun bir sonucu olarak gerek Arap dilinde gerekse Kur'ân-ı Kerîm'de hem “hakikat” hem de “mecâz” vardır.

Bir kelimeyi hakikat veya mecâz diye ayırmanın yegâne yolu kelimeyi bir terkip veya cümlede kullanmaktan geçer. Başka bir ifadeyle bir cümleye dâhil olmayan lafız her zaman hakikî anlamı çağrıştırmaktadır. Lafızları bir araya getiren mütekellim yani konuşandır. Konuşan, lafızları ister herkesin bildiği anlamıyla isterse yeni anlamıyla yani mecâzen kullanır. Çünkü kelimenin “hakikat” veya “mecâz” diye nitelenebilmesinin ön şartı cümle içerisinde kullanılmasıdır.<sup>13</sup>

9 Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belagat*, 1,7,103 vd.

10 Yûsuf, 12/82.

11 el-İsrâ', 17/24.

12 Üçüncü Hâlin İmkânsızlığı için bkz. Ekrem Sefa Gül, “Klasik Mantık Açısından Çok Değerli ve Bulanık Mantık Sistemleri”, *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, Aralık, 2018, 5/ 631.

13 Ekmelüddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, el-Bâbertî, *Şerhu'l-Telhîs*, thk. Muhammed Mustafâ Ramadân Sufiyye, (Trablus: el-Münşeatü'l-Âmme li'n-Neşr ve'l-Tevzi' ve'l-İ'lân, 1983), 556-537; Semîr Ahmed Ma'lûf, *Hayeviyetü'l-Luğa beyne'l-Hakikati ve'l-Mecâz*, (b.y.: Menşûrâtü'l-İttihâdî'l-'Arab, 1996), 69.

Konuşanın dilediği lafzı seçmesi tamamen kayıtsız değildir. Bu, adına fesâhat<sup>14</sup> ve belâgat<sup>15</sup> denen birtakım kurallara bağlıdır. Bunlara ilaveten “*delâlet ilmi*”<sup>16</sup> denen gösterge ile gösterilen şey arasındaki ilişkiyi de bilmek gerekir.<sup>17</sup> Öyleyse lafzı ilk vaz’daki<sup>18</sup> anlamında kullanmak hakikat, bunun dışında kullanmak mecâzdir.

Usulcüler lafızların delâletini önce delâletü’l-mantûk ve delâletü’l-mefhûm diye ikiye ayırmışlar, sonra da delâletü’l-mantûk’u kendi içinde üçe ayırmışlardır. Buna göre lafız manaya üç şekilde delâlet etmektedir. Bu delâlet türleri lafzın ilk vaz’daki anlamı göz önüne alınarak yapılan bir değerlendirme olup, lafzın sonradan kazandığı mecâzi delâlet bunun dışında bırakılmıştır.<sup>19</sup>

**a. ed-Delâletü’l-Mutâbaka:** Lafız kendisini var eden mananın eksik veya fazla olmadan tamamına delâlet ediyorsa buna “*delâlet-i mutâbaka*” denir. “*Ev*” kelimesinin evi meydana getiren şeylerin tamamına delâlet etmesi bu türe örnektir.<sup>20</sup> Delâlet-i mutâbaka konusu lafzın hakikî anlamda kullanılması anlamına geldiğinden doğrudan beyân ilminin ilgi alanına girmez.

**b. Delâletü’t-Tedammun:** Lafız kendisini var eden mananın tamamına değil de bir bölümüne veya cüz’üne delâlet ediyorsa buna “*delâlet-i tedammun*” denir. “*Ev*” kelimesinin evi meydana getiren duvar, tavan, giriş vb. şeyleri de akla getirmesi bu türe misal olarak verilebilir.<sup>21</sup>

**c. Delâletü’l-İltizâm:** Lüzumluluk / zorunluluk delâleti anlamında kullanılan bu terimle lafzın genel manasından ayrı düşünülmesi mümkün olmayan zorunlu bir anlam ilişkisi kastedilmektedir. “*Delâlet-i iltizâm*” adı verilen bu delâlet türü ile “*tavan*” kelimesini kullanmakla tavanı ayakta tutan duvarın varlığını zorunlu olarak idrak etmemiz bu tür delâletin yani delâlet-i iltizâmın bir sonucudur.<sup>22</sup>

14 Fesahat: Sözlükte “hava vb. açık ve berrak olması, sütün yüzünü kaplayan köpükten arınıp saf ve halis olması” mânalarına gelir. Bundan hareketle sözün kusurlardan arınmış olmasına fesahat denir. Bu vasıflara haiz söze veya onu söyleyene de fasih denilmiştir. Fesahat önceleri belâgat, beyân ve berâat kelimeleriyle eş anlamlı olarak “güzel ve etkili söz” mânasında kullanılmıştır. Daha sonraları lafız güzelliğine fesahat, mâna güzelliğine belâgat, berâat ve beyân denilmeye başlanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Mustafa Çuhadar, “Fesahat”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 7/ 423-424.

15 Belâgat: sözlükte “sözün fasih ve açık seçik olması” anlamına gelen mastardır. Belâgat insanda doğuştan var olan bir melekedir. Meleke olarak belâgat, sözün, fasih olmakla beraber yer ve zamana da uygun olmasıdır. Diğer bir söyleyişle bir fikrin sözlü veya yazılı olarak yerinde, yeterince ve zamanında ifade edilmesidir. Geniş bilgi için bkz. Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/ 380-383; Tahsin Yazıcı, *DİA*, (İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 1992), 5/ 383-384; Kazım Yetiş, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/ 384-387.

16 Delâlet: Sözlükte “yol gösterme, kılavuzluk etme” anlamına gelen delâlet kelimesi dil ve edebiyat, mantık, cedel, fıkıh usulü gibi ilimleri yakından ilgilendiren ve söz, davranış, yazı, hareket, durum gibi herhangi bir şeyin belli bir bilgi, anlam ve hükümle bağlantısını ifade etmek üzere müştereken kullanılan bir kavramdır. Geniş bilgi için bkz. Hulusi Kılıç, “Delalet”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/ 119.

17 Kadir Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 11-16.

18 Vaz’: Lafzın kendinde var olan anlamı göstermesi için tayin edilmesi veya lafızların bir mânaya karşılık belirlenmesidir. Geniş bilgi için bkz. Abdulmüteâl es-Saîdî, *Buğyetü’l-İdâh li Telhisi’l-Miftâh fi Ulûmi’l-Belâğa*, (ys., Mektebetü’l-Âdâb, Cemâmîz, ts.), 3/ 85; Şükran Fazlıoğlu, “Vaz”, *DİA*, (İstanbul: TDV Vakfı Yayınları, 2012), 42/ 576-578.

19 Abdulcelil Menkûd, *İlmu’d-delâle Usûluhû ve Delâilühü fi’t-Türâsi’l-‘Arabî*, (b.y.: İttihâd Küttâbi’l-‘Arab, ts.), 103.

20 Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, 58.

21 Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, 58.

22 Detaylı bilgi için bkz. Ali Bardakoğlu, “Delalet”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/ 119-122; Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, 58.

Hakikat ve mecâz cümlelerin ayrılmaz bir niteliğidir. Sözlük anlamında kullanılan kelime “*luğavî hakikat*” diye adlandırılırken, sözlük anlamının hilâfına kullanılan “*luğavî mecâz*” diye adlandırılır.<sup>23</sup>

el-Câhız (ö. 255/869) hakikati “*lafzın asıl konulduğu anlamda kullanılması*”, mecâzı ise “*lafzın bir alâkadan dolayı konulduğu anlamın dışında hakikî anlamın kast edilmesine engel bir karine ile birlikte kullanılması*”<sup>24</sup> olarak görür. İbn Cinnî (ö. 392/1002) hakikati “*dilde asıl vaz’ı üzerine kullanımı kesinleşen şeydir*”<sup>25</sup> diye tanımlarken; İbn Fâris (ö. 395/1004) “*istiâre ve temsil(i istiâre) olmayan, takdim ve tehir de bulunmayan, olması gereken yere konulan kelimedir*”<sup>26</sup> diye tanımlamıştır.<sup>27</sup>

Müteahhirun dönemi dil ve belâgat bilginlerinden es-Sekkâkî (ö. 626/1229) hakikati “*vaz’da tevile gidilmeden konulduğu yerde (ki anlamında) kullanılan kelimedir*” diye tanımlamış, mecâzı ise “*ilk anlamı ile kullanıldığı yeni anlam arasında bir ilişkinin varlığı göz önünde bulundurulurken kullanılan kelimedir*” diye tanımlamıştır.<sup>28</sup>

Birinden adını vererek bir şey istediğimizde, istediğimiz şey hemen anlaşılıyor ve isteğimiz yerine getiriliyorsa, bu lafız hakikî anlamında kullanılmıştır. Mesela muhâtabımıza “*أعطني الكرسي: bana sandalyeyi ver*” dediğimizde, bu cümledeki “sandalye” lafzı adlandırılan şeyi yani sandalyeyi göstermektedir. Çünkü sandalyeye delâlet eden “el-kursî: الكرسي” lafzı, gösteren yani ed-dâll; sandalye adındaki varlık da gösterilen yani el-medlûldür. Bu cümle sadece bir anlamı göstermektedir. Konuşanın aklındaki şeyin aynısını muhâtaba ileten ve başka hiçbir ekstra anlam ifade etmeyen lafız-anlam uyuşmasına “*hakikat*” denir.<sup>29</sup>

Lafzın belirli bir anlamı göstermesini sağlayan dil bilginleri ise lafız luğavî hakikattir. Lafzı vaz’ eden Şâri’ ise lafız şer’î hakikattir. Lafzı belirli bir sanat erbabında konulmuşsa örfî hakikattir. Lafzı koyan bilinmiyorsa sadece “hakikat” olarak bilinir. Buna göre “*aslan: أسد*” bildiğimiz yırtıcı hayvan için kullanıldığında “*luğavî hakikat*” olur. “*Salat: صلاة*” beş vakit kılınan namaz için kullanıldığında “*şer’î hakikat*” olur. Buna karşın yapmak, etmek vb. anlama gelen “fiil: فعل” nahiv ilmindeki eylem+zamanı ifade etmek için kullanılıyorsa “*özel örfî hakikat*” olurken; debelenen, kıpırdayan anlamındaki “*dâbbe: دابّة*” lafzı tüm dört ayaklı hayvanlar için kullanıldığında “*genel örfî hakikat*” olur.<sup>30</sup>

23 Abduh Abdulaziz Kalkile, *el-Belâğatü'l-İstulâhiyye*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 3. Baskı, 1992), 60.

24 Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdusselâm Hârûn, (Kahire: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Baskı, 1966), 5/ 27-28.

25 Ebu'l-Feth 'Osmân İbn Cinnî el-Mevsilî, *el-Hasâis*, (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 4. Baskı, ts.), 2/ 444.

26 Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî, *Mu'cemü Makâyisi'l-Luğa*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn, (Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 197.

27 Abdulaziz Atîk, *fi'l-Belâğati'l-Arabîyye İlmi'l-Beyân*, (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabîyye, 1985), 136.

28 Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, thk. Ekrem Osmân Yûsuf, (Bağdat: Matba'atü Dâru'r-Risâle, 1982), 358-359.

29 Lafızların tasnifi için bkz. es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 359.

30 Ebu Alî, Muhammed Berakât Hamdî, *el-Belâğatü'l-'Arabîyye fî Dav'i Menhec Mütakâmil*, (Amman: Dâru'l-Beşîr, 1991), 25-26.



O halde lafzın yukarıda değindiğimiz delâlet türlerinin birinde kullanılması hakikat, bu delâlet türlerinin dışında kullanılması mecâzdır. Bir başka deyişle hakikat lafzın vaz' edildiği anlamda, mecâz ise çeşitli nedenlerle bu anlamın haricinde kullanılmasıdır. Mesela yurtcu hayvan olan aslanın gündelik dildeki anlamında, "salât" namazın din dilindeki anlamında, "fiil" kelimesinin nahivcilerin dilindeki anlamda kullanılması hakikattir. Aynı lafızların bu anlamların dışında kullanılmaları ise mecâzdır.

"*Mecâz*" kavramının isim babası, kaynakların tespitine göre "*Mecâzü'l-Kur'ân*" adlı eseriyle Ebû Ubeyde (ö. 209/824) Ma'mer b. el-Müsennâ'dır. Ancak Ebû Ubeyde "*mecâz*" ile anlamı kapalı kelimeleri açıklamak için kullanan "eş anlamlı" sözcükleri kastetmiştir.<sup>31</sup> Hakikat ve mecâz konusuna ayrı bir açıdan bakan bir diğer bilgin İbn Kuteybe (ö. 276/889) ed-Dîneverî'dir. O, mecâzî inkâr edenlere karşı reddiye yazmıştır. İbn Reşîk'ten alıntılanarak İbn Kuteybe'nin bu hususa şunları söylediğini öğreniyoruz. "*Eğer denildiği gibi mecâz yalan söylemek olsaydı, konuşmalarımızın çoğu batıl olurdu. Biz bakla bitti, ağaç uzadı, meyve olgunlaştı, dağ dikildi (ayağa kalktı), fiyatlar ucuzladı...deriz*" diyerek mecâza yöneltilen eleştirilere karşı çıkmıştır. Ona göre mecâz gündelik dilde yadsınamayacak bir gerçektir. Mecâzî inkâr edenlere, yukarıdaki fiillerin neye isnat edildiğinin sorulmasını istemektedir. Mecâza karşı çıkanların verecekleri cevaplar mecâzî teyit etmekten öteye gitmeyecektir.<sup>32</sup>

Mecâzın bir nakil yani "taşma" yönü olduğuna dikkat çeken ilk belâgat bilgini İbn Cinnî'dir (ö. 392/1002). O, lafzın ilk adlandırmadaki yalın / hakikî anlamından, mecâzın tâlî / yan anlamına doğru bir nakil olması gerektiğini söylemektedir. Bu bağlamda İbn Cinnî "hakikat"i lafzı asıl vaz'daki anlamında, yani başka bir anlama taşımadan olduğu gibi kullanmak, "mecâz"ı "bunun zıddı" yani lafzı başka anlama taşıyarak kullanmak olarak görür.<sup>33</sup>

Abdulkâhîr el-Cürcânî (ö. 471/1078-79)) ise hakikati "*başkasına isnâd edilmeyen ve vaz edenin vaz'ında vukû' bulan şeyin kastedildiği her bir kelimedir*" diye tanımlanmıştır. el-Cürcânî hakikati tanımlamak için tâ ilk vaz'a kadar gitmekte ve kelimenin ilk adlandırmadaki anlamda kullanılmasını "hakikat" olarak görmektedir. Mecâzî ise "*aralarındaki bir mülâhazadan dolayı birincinin (hakikat) ikincinin yerine (mecâz) kullanıldığı ve vaz'da vukû' bulan (anlam)dan başka bir şeyin kastedildiği kelimedir*" diye tanımlamaktadır.<sup>34</sup> el-Cürcânî'nin bu yaklaşıma göre hakikat, kelimenin ilk isimlendirmedeki anlamda kullanılmasıdır. Bunun dışındaki her kullanım ise mecâz kabul edilmelidir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak ilk vaz'daki anlamın dışında kullanıldıkları için "şer'î hakikat", "özel örfî hakikat" ve "genel örfî hakikat"teki lafızlar luğavî mecâz sayılmalıdır. el-Cürcânî'nin işaret ettiği bir diğer mecâz türü de "aklî" mecâzdır. O "başkasına isnâd edilmeyen" kaydıyla aklî mecâzın kelimedede veya terkipte değil, isnâdda meydana geldiği vurgulamıştır.

31 Ebû Ubeyde Ma'mar b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Basrî, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381h), 2/ 56-57.

32 Ebû Alî el-Hasen İbn Raşîk el-Kayravânî el-Ezdî, *el-Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihi ve Nakdihî*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, (b.y.: Dâru'l-Cil, 5. Baskı, 1981), 1/ 266.

33 el-Mevsîlî, *el-Hasâis*, 1/444..

34 Abdulkâhîr b. Abdurrahmân el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa fi İlmi'l-Beyân*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 247-249.

es-Sekkâkî (ö. 626/1229) hakikati “**vaz’ edildiği anlamda kullanılan**”, mecâzı da “**vaz’ın dışında kullanılan**” lafız olarak ele almıştır.<sup>35</sup>

Hakikat ve mecâz kavramlarını daha geniş anlamıyla yorumlayan Ziyâuddîn İbnü’l-Esîr (ö. 637/1239)’dir. O, hakikati “**konulduğu aslî anlama delâlet eden lafız**”, mecâzı da “**dilde vaz’ edildiği asıl anlamın dışında başka bir şeyin kastedildiği lafız**”<sup>36</sup> diye tanımlamıştır. Ona göre tüm varlıklar diğerlerinden ayrılabilme için isimlere ihtiyaç duyarlar. İsimlendirilen şeyi yani müsemâyı gösteren lafız, onun hakikî anlamına delâlet eder. Mesela “شمس :güneş” deyip bununla bildiğimiz ısı ve ışık yayan yıldız kastetmiş olsak, bu lafız ‘güneş’ için “**hakikat**” olur. Zira “شمس :güneş” bu yıldız için konulmuştur. Biz “güneş”i parlak yüzlü bir kişi için kullanırsak, mecâz yapmış oluruz.<sup>37</sup>

İbnü’l-Esîr “**güneş**” ve “**deniz**” lafızlarının iki ayrı “**delâleti**” olduğu iddiasındadır. Birincisi hakikîdir, diğeri de mecâzîdir. Ancak hakikat-mecâza ilişkin hakikî lafzın anlama delâleti ile mecâzî lafzın anlama delâleti farklıdır. Nitekim “**Güneş**” kelimesi aynı oranda hem bilinen yıldızla hem de parlak yüzlü birine delâlet etmez. Aksi halde bu yaklaşım beraberinde “müşterek lafız” problemini getirir.

Müşterek lafız, herhangi bir karine olmadan mutlak olarak kullanılan ve farklı iki anlamın kastedildiği lafızdır. Mesela güneş dediğimizde aklımıza yıldız, deniz dediğimizde ise akıllara büyük su birikintisi gelmektedir. Bildiğimiz bu anlamın dışındaki her farklı anlam ya yan anlam veya izâfî anlamdır. Çünkü bu lafızlar ilk vaz’da güneşi ve denizi göstermesi için vaz’ edilmiştir. Bunların parlak veya cömert birini ifade etmesi lafzın özünde yani ilk vaz’da olmayan ârizî bir vasıftır.

Çoğunlukla hatip ve şairler hakikî anlamda kullanılan lafızları mecâza taşıyarak anlam genişlemesine sebep olurlar. Hz. Peygamberin (sav) Huneyn Gazvesi’nin hemen başlarındaki gerilimi kastederek “الآن حَمِي الوطيس”: *Şimdi tandır ısındı*” rivâyeti bunun tipik örneğidir. “الوطيس” kelimesi ilk adlandırmada “**saç/tandır**” için konulmuştur. O halde ilk adlandırmada tandıra delâlet eden “الوطيس” lafzına, mecâz kullanımı sayesinde “istiâre/eğretileme” yapılarak yeni bir anlam kazandırılmıştır.<sup>38</sup>

İbnü’l-Esîr “**Her mecâzın bir hakikati vardır. Çünkü mecâz, hakikî anlamdan nakledildikten sonra mecâz olmuştur. Mecâz (ism-i mekân) nakledilen yer**”dir<sup>39</sup> diyerek hakikatin nasıl mecâza dönüştüğüne dikkat çekmiştir. Yani her mecâz içinde bir hakikati barındırmaktadır. Fakat hakikatin mecâzî olması bir zorunluluk değildir.

Mecâz: “جَارَ - يَجُورُ câze-yecûzu” filinden türetilen ismi zaman, ismi mekân ve mimli mastardır. Anlamı (bulduğu yerden) karşıya geçmek, birini bir şeyi karşıya geçirmek demektir.

35 el-Hatîb Celeleddîn b. Muhammed el-Kazvînî, *et-Telhîs fî ‘Ulûmî’l-Belâğa*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2009), 328-329.

36 İbnü’l-Esîr Ebu’l-Feth Dıyâ’üddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Meselü’s-Sâir fî Edebi’l-Kâtibi ve’s-Şâir*, thk. Ahmed el-Hûfî ve Bedevî Tabâna, (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.), 84.

37 Atîk, *İlmü’l-Beyân*, 139.

38 Atîk, *İlmü’l-Beyân*, 141.

39 İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâir*, 2/77, 78, 89.

Hakikî anlamında kullanılmayan lafza “mecâz” denmesinin nedeni, lafzın asıl anlamının dışına taşmasıdır.<sup>40</sup> Buradan hareketle mecâz kavramında zaman içerisinde sözlük anlamından terim anlamına doğru bir evrilme olmuştur, denebilir.

Abdulkâhîr el-Cürcânî “*Delâilü'l-i'câz*” adlı eserinde “*Bu konuda kelam etmek uzar gider. Bunun doğrusunu başka bir yerde zikrettim. Burada en meşhur ve en açık olanını zikretmekle yetineceğim. Mecâz adı ve şöhreti iki şeyden dolayıdır. Bunlar istiâre ve temsildir. Temsil ancak istiâre tanımına uygun düşerse mecâz olur*”<sup>41</sup> diyerek açıkça istiâre ve temsil sanatlarında lafız konulduğu anlamın dışına taşıdığı / taşındığı için “mecâz” (taşınma) adının öne çıktığını vurgulamaktadır.

Abdulkâhîr el-Cürcânî, mecâz meselesini sadece tanımla sınırlı tutmamış; iddialarını uygulama alanında ispat etmeye de çalışmıştır. O, asıl anlam ile fer’î anlam (lafzın mecâzen kullanımı sonrası anlam genişlemesiyle kazandığı yeni anlam) arasındaki ilişkiyi tahlil etmiş ve lafızla anlam arasındaki zorunlu “alâka” / ilintiye bakılması gerektiğini vurgulamıştır. Luğavî gerçekler varlıkların durumlarına, dış görünüşlerine, mizaç ve davranış tarzına bağlı olduklarından “el” lafzı ile elden sâdır olan şeye yani nimete ulaşılacağını belirtmiştir.<sup>42</sup>

Böylece organ olan “el” ile elden sâdır olan “nimet” arasındaki ilişki kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu alâkaya göre birinci “el” organ anlamında hakikattir. İkinci “el” yani nimet anlamındaki “el” ise mecâzdır. O halde her mecâzî kullanımda yukarıdaki ilgi göz önünde bulundurulmalıdır. Buna göre lafzın asıl anlamıyla sonradan kazandığı ikincil yan anlamı arasındaki bağ / ilgi, gelişi güzel değil tutarlı ve mantıklı olmalıdır.

Fahrüddîn er-Râzî, (ö. 606/1210) mecâzın luğavî tanımı ile ıstilahî tanımı arasındaki yakınlığına dikkat çekmiş ve Abdulkâhîr el-Cürcânî’nin “mecâz” tanımını olduğu gibi aktarmakla yetinmiştir.<sup>43</sup> Ancak mecâz es-Sekkâkî (ö. 626/1229) ile kendini bulmuştur. O, mecâzî “hakikî anlamın kastedilmesine mâni olan bir karine ile beraber konulduğu anlamın dışında kullanılan kelimedir”<sup>44</sup> diye tanımlamıştır.

Son olarak İbn Manzûr, (ö. 711) kendisine kadar ulaşan mecâz tanımlarını harmanlamıştır. Mecâz جُرْتُ الطَّرِيقَ :yolu geçtim / kat ettim” demektir.<sup>45</sup> Buradan mecâzın “geçilen / kat edilen yol” anlamına geldiği anlaşılacaktır. Kısaca lafzı hakikî anlamıyla kullanmayarak mecâz yapan kişi uzunca konuşup meramını anlatmak yerine yolu kısaltarak kestirmeden ifade etme olanağı bulunmaktadır.

Hakikat-mecâz ayırımına karşın çıkan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi âlimler de olmuştur. Ona göre lafızları hakikat-mecâz diye taksim etme geleneği hicri ilk yüzyılın sonlarına doğru

40 İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, 1/ 253; Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mekram İbn Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânü'l-Arab*, thk. İbrâhîm el-Yâzîci ve diğerkleri, (Beirut: Dâru Sâdir, 3. Baskı, ts.), 5/326; el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 278.

41 Abdulkâhîr b. Abdurrahmân el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, thk. Muhammed Ridvân ed-Dâye ve Fâyiz ed-Dâye, (Dimaşk: Dâru'l-Fikir Âfak Marife Müteceddide, 2007), 110.

42 el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 278.

43 Fahrüddîn Muhammed b. Umar b. El-Huseyn er-Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, (Beirut: Dâr'u Sâdir, 2009), 91-92.

44 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 589.

45 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/326.

kendini göstermeye başlayan ve hicri dördüncü yüzyılda kendini iyice belli eden sonradan çıkmış dilde aslı olmayan bir suni ayırımıdır.<sup>46</sup> İbn Teymiyye'nin lafızları hakikat-mecâz diye ayırmayı yanlış bulan yaklaşımını, Şevkî Dayf gibi kimi modern dönem araştırmacıları eleştirmiştir.<sup>47</sup>

Bu veriler ışığında “mecâz”ın sözcük anlamıyla terim anlamı arasında çok güçlü bir bağ olduğu âşikardır. Belâgat bilginlerinin mecâz tanımları oldukça birbirine yakındır. Mecâz bir yerden diğerine geçmek, bir yerden diğerine adım atmak” anlamında ele alınırsa, sözcük anlamı ile terim anlamı arasındaki yakın ilişki ortaya çıkmış olur. Nasıl ki insan yolu katederek bir yerden diğer tarafa geçiyorsa; kelime mecâzî esnek kullanımı ile ilk vaz'daki hakikî anlamından diğerine yani mecâzî anlama geçmektedir. Böylece mecâz sayesinde lafız ilk vaz'daki hakikî anlamından tâlî / yan anlama doğru kaymakta ve delâletinde bir aşınma meydana gelmektedir. O halde “*mecâz, lafzın ilk vaz'da olmayan yeni bir anlama delâlet etmesini sağlamaktır veya lafza ilk vaz'da yüklenmeyen anlamı yüklemektir*” diyebiliriz.

Bu tanımı şöyle temellendirmek mümkündür. Lafız, mecâzî kullanımı sayesinde ilk vaz'ın sınırlarını aşmış ve ilk vaz'daki anlam aynı kalarak karine ve durumların delâletiyle yeni bir kullanım alanına doğru kaymıştır, genişlemiştir. Böylece aynı lafız ilk vaz'ı itibariyle bir “hakikî” anlama, kullanımı itibariyle de bir “mecâzî” anlama sahip olmuştur. Ancak bu iki anlam (hakikî anlam-mecâzî anlam) arasındaki bağlantı, gelişigüzel değil, bir ilgi (alâka) sayesinde dir.

Mecâz, mananın açığa çıkmasını ve muhâtabın zihninde yer etmesini sağlar. Bundan dolayı insanoğlunun sıklıkla başvurduğu en iyi beyân yöntemlerinden biridir. Zira mecâzî anlatım dinleyicide hakikatin bırakmadığı etkiyi bırakmaktadır.<sup>48</sup>

Beyân bilginleri mecâzî iki ayırmışlardır. Bunlar somut ve soyut mecâzlardır.

## 2.1. Mecâz-ı Aklî (Soyut Mecâz)

Bu mecâz türünü Abdulkâhir el-Cürcânî “*mecâz-ı hükmî*” diye adlandırmaktadır. O, bu ibareyle isnatta meydana gelen bir mecâzî kastetmektedir. Mesela “(senin) gündüzün oruçlu, gecen ayakta (ibadetle geçsin): تَهَارَكَ صَائِمٌ وَلَيْلِكَ قَائِمٌ” cümlelerindeki “صائم: oruçlu” ve “قائم: ayakta” lafızlarında herhangi bir mecâz yoktur. Çünkü her ikisi de lafzın ilk vaz'da delâlet ettiği anlamda kullanılmıştır. Ancak mecâz bu iki lafzın isim cümlesinde “النهار gündüz” ve “الليل gece” kelimelerine haber (yüklem) yapılmasındadır. Çünkü gündüzün oruçlu olmasının ve gecenin de ayakta olmasının kabulü aklen mümkün değildir. Bundan dolayı “*aklî mecâz*”, öznde değil de hükümde, yani mahkûm'un (yüklem) hakikî olmayan mahkûm aleyh'e (özne) isnadında olduğu için de “*hükmî*” mecâz diye adlandırılmıştır. O halde “*mecâz-ı aklî*”, bir şeyi kendine ait olmayan başka bir şeye isnad etmektir. Söz konusu işlem hükümde gerçekleştiğinden

46 Takıyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm b. Abdusselâm İbn Teymiyye el-Harânî, *el-İmân*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Albânî, (b.y.: el-Mektebû'l-İslâmî, 1996), 73-86.

47 Bkz. Şevkî Dayf, *el-Belağatü Tetavvur ve Târih*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 9. Baskı, ts.), 56

48 Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevahiru'l-Belağa*, thk: Yûsuf es-Samu'elî, (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 249

“*mecâz-ı hükmî*” denir. Ayrıca isnâdın konusu olduğundan da “*isnâd-ı mecâzî*” denir. Bu mecâz türü sadece cümle kurulumunda yani yüklemde görülür. Cümleden bağımsız bir kelime tek başına “*aklî*” veya “*hükmî*” mecâz diye nitelenemez.<sup>49</sup>

## 2.2. Mecâz-ı Luğavî (Dilsel Mecâz)

Lafızların ilk vaz’deki luğavî hakikatlerinden soyutlanıp, aralarında yakınlıktan dolayı başka anlam veya anlamlara taşınması işlemidir. “*Mecâz-ı luğavî*” denmesinin nedeni kelimelerin hakikî anlamından alınıp mecâza hamledilmesinde birinci derecede lafızların rol oynamasıdır. Bu mecâz türü hem müfred (tek kelime) olarak hem de cümlede görülür.<sup>50</sup>

Mecâz-ı luğavî de kendi içerisinde ikiye ayrılır.

a. Hakikî anlamla mecâzî anlam arasındaki ilişkinin müşâbehet (benzerlik) olduğu mecâz türüdür ki buna “*mecâz-ı istiâre*”, bilindik adıyla “*istiâre*” denir.

b. Aralarındaki ilişkinin müşâbehet (benzerlik) olmadığı bir mecâz türüdür. Aralarındaki ilişki benzerlik olmadığından ve ayrıca sayılamayacak kadar çok olduğundan bu mecâz türüne “*kayit altına alınamamış, salverilmiş*” anlamında “*mecâz-ı mürsel*” denir.<sup>51</sup>

Mecâz-ı mürselde lafzın konulduğu anlam ile kullanıldığı anlam arasında istiâredeki gibi bir benzerlik ilişkisi yoktur. Bu ilişkiye “*alâka*” (ilgi) denir. Mecâz-ı mürselde alâka iç-dış, alt-üst, ön-arka, sağ-sol vb. kimilerine göre sayıları yirmiden fazla olan mülâsebet (yakınlık) ilişkisidir.

“Hakikat” yeri geldiğinde hem beyân hem de belâgattir. Konuşmada lafızların hakikî veya mecâzî anlamda mı kullanılacağını mütekellim (konuşan) ile birlikte dinleyicinin (alıcı kitle) durumu belirler. ***Konuşma veya yazıda çok fazla mecâz kullanmanın konuşma ve yazıyı daha belîğ hale getireceğine dair bir düşünce doğru değildir. Kayıtsız şartsız mecâzın hakikatten daha belîğ olduğuna dair yaklaşım da doğru değildir. Doğrusu, mecâza yönelmenin koşulları oluşmuşsa; mecâzî kullanım hakikatten daha belîğdir.***<sup>52</sup> Şartlar oluşmuşsa, mecâz kullanımı fesâhat ve belâgat bakımından hakikatten daha üstündür. Mecâz sözün anlamını hayal etme ve muhâtabın zihninde canlandırma bakımından hakikatten hem daha daha etkili hem de daha belîğdir.<sup>53</sup>

Bu durumu bir örnekle açıklamak gerekirse “زيد أسد: *Zeyd aslandır*” desek, bu sözden “زيد شجاع: *Zeyd cesurdur*” manası anlaşılır. Ancak tasavvur itibarıyla bu iki cümle arasında fark vardır. “زيد شجاع: *Zeyd cesurdur*” cümlesinde muhâtab sadece Zeyd’in cesaretini tasavvur etmektedir. Buna karşın; “زيد أسد: *Zeyd aslandır*” cümlesinde muhâtabın zihnine cesaret vasfına ilâveten aslanın resmi, şekli ve yırtıcılığı gibi daha pek çok imgeyi de nakşetmiş oluruz. Bu hiç kuşkusuz “زيد شجاع: *Zeyd cesurdur*” cümlesinden çok daha etkilidir.<sup>54</sup>

49 el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, 293-295 vd.; el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 247, 258-260.

50 Abdurrahmân b. Hasen Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-Arabîyye*, (Dimâşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 2/221.

51 Ebû Alî, *el-Belâğatü'l-Arabîyye*, 27.

52 Ebû Alî, *el-Belâğatü'l-Arabîyye*, 28.

53 İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, 87-89.

54 Atîk, *İlmü'l-Beyân*, 142.

Ancak genel yaklaşımını aksine İbnü'l-Esîr beklenen yarar gerçekleşecekse mecâz yerine hakikat kullanmanın daha iyi olacağı kanaatindedir. O “*sana hem hakikate hem de mecâza hamledebileceğin bir söz gelirse bak! Mecâza hamletmek anlama (ek) bir meziyet katmıyorsa onun sadece hakikate hamledilmesi gerekir. Çünkü hakikat asıldır mecâz ise fer'dir (onun bir şubesidir). Fer'e ancak bir fayda varsa itibar edilir. Bütün sözlerde durum böyledir. Şayet mecâzda hakikatin üzerine bir ziyade ve fayda olmayacaksa ona (mecâza) itibar edilmez*”<sup>55</sup> demektedir. Mecâz kelimâ süslemek, anlamı netleştirmek ve muhâtabın hayal ve tasavvur gücünü artırmak gibi birtakım ekstra yararlar sağlamayacaksa sırf sanat olsun diye mecâz yapmak doğru değildir. Özellikle muhâtabın durumu göz önüne alınmadan ağdalı bir mecâz kullanmanın yarardan çok zarar getireceği âşikârdır.

### 2.2.1. Mecâzî İfadeyi Hakikatten Daha Belîğ Hale Getirecek Amaçlar

1. Mütakellim anlamı alıcının zihnine yerleştirmek istiyor veya konuşulan şeyi somut bir hakikate yaklaştırmak gibi bir amaç güdüyorsa, bu hallerde mecâz kullanılması daha iyidir. Mesela birine etkileyici konuşmasından dolayı “*ağzından bal damlıyor*” denilir. Bu “*çok güzel konuşuyor*” cümlesinde olmayan “*tad*”ı bal gibi somut bir şeye yaklaştırmakta ve ifadeyi daha belîğ hale getirmektedir.

2. Manaya genişlik kazandırma çabası da mecâz kullanmaya sebebiyet verir. Örneğin ilmiyle meşhur birinin ilmüne vurgu yapmak için “*bugün bizi bir deniz ziyaret etti: زارنا اليوم بحر*” dersek anlamı genişletmiş oluruz. İlim gibi soyut bir şeyi deniz gibi somut, devasa su kütleleriyle ifade etmek hiç kuşkusuz muhâtabın zihninde ilmin uçsuz bucaksız oluşuna ve deniz gibi her alanı kapsadığına dair yapmış olduğumuz bir göndermedir.

3. Gizli olanı açığa çıkarma çabası da mecâz kullanmayı gerekli kılan sebeplerden sayılmaktadır. Mesela edebiyat ve belâgatte birtakım meziyetleri ile öne çıkan birisi için “*Falanca beyânında el-Câhız'dır: فلان الجاحظ في بيانه*” demekle, kamuoyu tarafından az bilinen birini herkes tarafından bilinen, tanırılığını fazla tarihi bir şahsiyetle adını yan yana getirerek tanırılık sağlanmış olmaktadır. Zira el-Câhız, erbabınca belâgat ve fesâhatte zevk-i selim sahibi biri olarak bilinir.<sup>56</sup>

4. Son derece açık olan bir şeyi gizleme çabası da mecâz kullanmayı gerekli kılan hallerden olabilir. Âyân-beyân herkes tarafından bilinen bir şeyi mecâz yoluyla gizlemek de mecâz sanatının amaçlarındandır.<sup>57</sup>

55 İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, 89.

56 Ebû Alî, *el-Belâğatü'l-Arabîyye*, 28-29

57 Geniş bilgi için bkz. İbrâhîm İvad, *Münkiru'l-Mecâz fi'l-Kur'âni*, (Kahire: Mektebetü'z-Zehrâi's-Şark, 2000), 10; Ebû Alî, *el-Belâğatü'l-Arabîyye*, 28-30; İvad, *Münkiru'l-Mecâz fi'l-Kur'âni*, 11 vd.

Mecâz, aslî anlamın kastedilmediğini gösteren bir “karine-i mâni’ a”<sup>58</sup> (engelleyici ipucu) ile birlikte lafzın bir alâkadan dolayı konulduğu anlamın dışında kullanılması olduğuna göre aslî anlam ile kullanılan yeni anlam (mecâz) arasındaki alâka (ilgi) benzerlik olabilir. Bu ilgi benzerlik dışındaki başka bir şey de olabilir. Eğer alâka benzerlik ise bu mecâz türü istiâredir. Şayet alâka benzerlik dışındaki başka bir şey ise buna mecâz-ı mürsel denir.<sup>59</sup> Karine “*lafzî*” olabileceği gibi “*hâfî*” de (durumdan anlaşılabilir) olabilir.

### 2.3. Mecâz-ı Müfred Mürsel

Vaz’î anlamın kastedilmesine mâni bir karine ile birlikte benzerlik dışındaki bir nedenden dolayı “*kasten*” aslî anlamının dışında kullanılan lafızdır. Sebebiyet alâkasıyla “el” kelimesinin “nimet/iyilik” için, “göz” kelimesinin de “casus” anlamında kullanılması bu duruma verilebilecek güzel örneklerdendir.<sup>60</sup> Dikkat edilecek olursa buradaki gerek “el” gerekse “göz” kelimesi bir terkip (cümle) içerisinde değil de tek başına gelmişlerdir. Söz konusu mecâzî kelime cümleden bağımsız tek başına kullanıldığı için de “müfred” olarak kayıtlanmıştır.

### 2.4. Mecâz-ı Müfred bi’l-İstiâre

Vaz’î anlamın kastedilmesine mâni bir karine ile birlikte lafzın kendisinden nakil yapıldığı anlam ile kullanıldığı anlam arasındaki ilginin benzerlik olduğu mecâzdır. Mesela cesur birini kastederek “*aslan*” denmesinde böyle bir “*mecâz*” vardır.<sup>61</sup> Aynı yukarıda olduğu gibi “mecâz” diye tanımlanan kelime terkipten soyutlanmıştır. Dolayısıyla cümlenin bir ögesi olmadığından “müfred” olarak kayıtlanmıştır.

### 2.5. Mecâz-ı Mürekkeb Mürsel

Cümlede görülen mecâz-ı mürseldir. Vaz’î anlamın kastedilmesine mâni bir karine ile birlikte aralarındaki müşâbehet dışındaki bir alâkadan dolayı kasten aslî anlamının dışında kullanılan cümledir.

a. İnşâ ifade eden cümlelerin haber veya haber ifade eden cümlelerin de inşâ ifade etmesi için kullanılması<sup>62</sup>. Başlıca sebepleri arasında;

1. Cümlesinin hayıflanma ve üzüntüyü dışa vurmak için kullanılması “mecâz-ı mürekkeb

58 Karine: Mütellimin lafzı vaz’ edildiği anlamın dışında kullandığını gösteren şeydir. Karinenin “mâni’ a” ile kayıtlanmasının sebebi kinayeyi dışarda bırakmaktır. Çünkü kinayede lafzın konulduğu anlamda kullanılmasına “mania” bir hal yoktur. Karine lafzi ve hâli diye ikiye ayrılır. Cümle kurulduğunda var olan ve telaffuz edilen bir şey ise karine lafzi, konuşanın durumu veya sözün bağlamından anlaşılıyorsa karine hâlidir. Bkz. el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa*, 252.

59 Mecâz-ı mürsel ve alâkaları için bkz. Nusrettin Bolelli, *Belagat Beyân Meânî Bedî İlimleri Arap Edebiyatı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, VI. Baskı, 2011), 144 vd.

60 el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa*, 252.

61 el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa*, 258; 273.

62 el-Haber: Belagat ilminde haber sözü söyleyen kişiye o söz doğrudur veya yanlıştır diyebileceğimiz cümleler için kullanılan teknik bir terimdir. Bkz. Nusrettin Bolelli, *Belagat Beyân Meânî Bedî İlimleri Arap Edebiyatı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, VI. Baskı, 2011), 189.



mürsel”e dâhildir. Örnek:

بَانَ شَبَابِي فَعَزَّ مَطْلَبُهُ وَأَثْبَتَ نَيْبِي وَبَيَّنَّهُ نَسْبُهُ

“Gençliğim gitti, artık onu elde etmek güçtür. Onunla benim aramdaki nesep (soy-sop) koptu” beytinde alâkası sebebiyet, karinesi hâlliyyet olan bir mecâz-ı mürekkep vardır. Bu beyitte şair haber verme (ihbar) niyetinde değildir. Bilakis gençliğinin elden çıkıp gitmesinden dolayı duyduğu üzüntü ve kedere dikkat çekmek istemektedir.<sup>63</sup>

Şair bir başka beyitte yine çocukluk yıllarının geçip gittiğinden dem vurmaktadır.

دَهَبَ الصَّبَا وَتَوَلَّتْ الْأَيَّامُ فَعَلَى الصَّبَا وَعَلَى الزَّمَانِ سَلَامٌ

‘Çocukluk gitti, günler birbirini kovaladı. Artık çocukluğa ve (geçip giden) zamana selam olsun.’<sup>64</sup> Görüldüğü gibi şair bu beyitte haber verme (ihbar) niyetinde değildir. Aksine çocukluk ve buna bağlı yılların çabuk geçip gitmesinden duyduğu üzüntü ve hayıflanmayı dile getirmektedir.

2. Cümlelerin bir zayıflığı ortaya koymak için kullanılması. Mesela “يَا رَبِّ! إِنِّي لَا أَسْتَطِيعُ اصْطِبَارًا”: Ey Rabbim! Ben (artık) sabredemiyorum. (Ne olur) Beni bağışla, ey tevbeleri kabul eden!” cümlesinde böyle bir durum vardır. Bu duayı yapanın amacı durumu her şeyi bilen Allah’a (c.c) arz etmek değil, bilakis acizliğini dile getirmektir.

3. Cümlelerin bir sevinci dışı vurma için kullanılması. “كُتِبَ اسْمِي بَيْنَ النَّاجِحِينَ”: adım başarılı olanların arasına yazılmış” cümlesinde mütekellimin amacı başarılı olduğunu bilgisini muhâtaba iletmek değildir. Tam tersine başarmış olmanın verdiği sevinci dışarı vurma ve başarısını başkalarıyla paylaşma arzusudur.

4. Cümlelerin bir dua ve arzuyu ifade etmesi için kullanılması. “نَجَّحَ اللَّهُ مَقَاصِدَنَا”: Allah bizim maksadımızı muvaffak eylesin”, “أَيُّهَا الْوَطَنُ! لَكَ الْبَقَاءُ”: Ey Vatan! Sonsuza kadar yaşayasın” cümlesinde konuşanın amacı haber vermek değil, cümlelerin içeriğinin gerçekleşmesi için dua (dilek) ve yakarıştadır.

5. Cümlelerin itimatsızlık ifade etmesi için kullanılması. “هل آمنكم عليه إلا كما امنتمكم على أخيه”: Onun hakkında size ancak, daha önce kardeşi hakkında güvendiğim kadar güvenebilirim?”<sup>65</sup> âyetinde Hz. Yâkub, herhangi bir soru sorma niyetinde değildir. O’nun amacı kendisinden oğlu Bünyamin’i isteyen kardeşlerine güvensizliğini ve itimatsızlığını ifade etmektedir.<sup>66</sup>

b. Emir, nehiy ve istifhâm gibi asıl anlamlarının dışına çıkıp başka anlamlarda kullanılan inşâ cümleleri. Hz. Peygamber (sav) şu hadisinde olduğu gibi;

63 Ömer Fârûk et-Tabbâ, *Dîvânü Ibnî'r-Rûmî*, (Beyrut: Dâru'l-Erkam, 2000), 394; Kalkile, *el-Belâğatü'l-İstîlâhiyye*, 89.

64 Mahmûd Sâmî el-Bârûdî, <https://www.aldiwan.net/poem8289.html>. Erişim, (07/10/2020); <https://www.hindawi.org/books/37141640/30/>. Erişim, (07/10/2020).

65 Yûsuf, 12/64.

66 <http://www.alshirazi.com/compilations/lals/balagah/part2/3.htm>. Erişim (07/10/2020).



من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار Kim benim adıma kasten yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın”<sup>67</sup> hadisinde metin “inşâ”<sup>68</sup> ifade etmektedir. Halbuki hakikatte Hz. Peygamber (sav) kendisine yalan hadis isnâd etmenin akıbetinin ateş olacağını haber vermektedir.<sup>69</sup>

## 2.6. Mecâz-ı Mürekkeb bi'l-İstiâre

İstiâre-i temsiliyye bu mecâz türüne dâhildir. Vaz'î anlamın kastedilmesine mâni bir karine ile birlikte lafzın aktarılan anlam ile kullanılan anlam arasındaki ilginin benzerlik olduğu mecâz türüne verilen addır. Ancak bu türde benzeyen ve benzetilen cümlede dağınık halde ve birden fazla bulunur. Yani müşebbehin dağınık halde bulunduğu bir resim, müşebbeh bihin dağınık halde bulunduğu diğer bir resme benzetilir. Bu temsili durum “*istiâre-i temsiliyye*” diye adlandırılır. Mesela bir şeyi zamanında elde etme imkânı varken, zamanı hoyrat kullanıp o şeyi elde etme imkânı olmayan bir başka zamanda elde etmeye çalışan kişiye söylenen bir darbı meselde “في الصَّيْفِ ضَيَّعَتِ اللَّيْلُ: (hizmetçi vb.) yazın sütü hebâ etti” denir.<sup>70</sup>

## 3. Luğavî Mecâz – Akfî Mecâz

“*Mecâz-ı luğavî*”, lafzın ilk adlandırmadaki anlamın dışına çıkması, anlamının bir kısmının hazfedilmesi veya anlamına birtakım eklemeler yapılması suretiyle lafızda meydana gelen değişiklikleri ifade etmek için kullanılan bir beyân terimidir. Mesela cesur insanı göstermesi için “*aslan*” lafzının seçilmesi, bir şeyi alıp yerine başka bir şey bırakılması durumunun “*alış-veriş*” diye adlandırılması, “*el*” lafzının güç-kuvvet ve nimet veren anlamında kullanılması, parmağın “*parmak ucu*” anlamına gelmesi gibi hakikî anlamının dışında kullanılan lafızlar “*mecâz*” diye nitelenebilir. Ayrıca “tarafardan birini seçemeyen” biri için de “*seni bir adım öne bir adım arkaya atarken görüyorum*” denmesi vb. “*mecâz-ı luğavî*”ye örnek olarak verilebilir.<sup>71</sup>

O halde dikkat edilecek olursa mecâz-ı luğavî lafzın anlamının daraltılması veya genişletilmesi suretiyle lafzın bizzat kendinde meydana gelen değişikliklerdir.

“*Mecâz-ı akfî*”, fiil veya fiil anlamı ifade eden ism-i fâil, ism-i mef'ûl ve mastarın mütekellim tarafından bir ilgiden dolayı olması gereken şeye isnâdına mâni bir karine ile birlikte zâhirde olmaması gereken bir şeye isnâd edilmesidir.<sup>72</sup> Fiil (eylem) gerçek fâiline değil de görece fâil başka olabilecek şeylere isnâd edilir. En meşhur akfî mecâz alâkaları şunlardır:

67 Taberânî, *Cüz*, 362, 364-365, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 22/71; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5/237; Ahmed b. Hanel, *Müsned*, 5/19; Müslim, *Mukaddime*, 1; İbn Mâce, *Mukaddime*, 5; İbn Hibbân, *Sahih*, 1/212.

68 el-İnşâ: Belâgat ilminde inşâ sözü söyleyen kişiye “o söz doğru veya yanlıştır” diyemeyeceğimiz cümleler için kullanılan teknik bir belâgat terimidir. Bkz. Bolleli, *Belâgat Beyân Meâni Bedi İlimleri Arap Edebiyatı*, 190..

69 Geniş bilgi için bkz. <http://quranic.uobabylon.edu.iq/lecture.aspx?fid=19&lcid=75229> Erişim, (07/10/2020).

70 el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 275; Rabi' b. Mahlûf, “el-Mecâz beyne Te'sili'l-Belâği'l-Arabî ve'n-Nazariyyati'l-Üslûbiyyeti'l-Hadîse”, Doktora Tezi, Cezâyir: Batna Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, 2018, 188.

71 Geniş bilgi için, el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 258.

72 Mahlûf, *el-Mecâz*, 118.

### 3.1. Zamana İsnâd Etmek

Mesela *سَاءَتْهُ أَرْمَانٌ، مَنْ سَرَّهَ رَمْنٌ*: bir zamanın sevindirdiği birini başka zamanlar üzer” sözünde sevindirme ve üzme eylemi zamana isnâd edilmiştir. Her ne kadar da bu eylemler belli bir zamanın içinde gerçekleşmiş olsa da hakikatte kişiyi sevindiren ve üzen zaman değil, zamanın içindeki yaşanmışlıklardır. Gerçek fâili zaman olmadığı halde üzme ve sevindirme eylemini fâilmişçesine zamana isnâd edilmiştir.

### 3.2. Mekâna İsnâd Etmek

“وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ”: “Onların altlarından ırmakları akıttık”<sup>73</sup> ayetinde akma eylemi nehirlere isnâd edilmiştir. Hâlbuki nehir, içinden su akan yatağın adıdır. Akan yatağın içindeki sudur.

### 3.3. Sebebe İsnâd Etmek

“قِيلَ الْكَمَاءُ إِلَّا أَيْنَ الْمَحَامُونَ // إِنِّي لَمِنَ مَعْشَرِ أَفْنَى أَوْلَانِهِمْ” “silah kuşananlara “bizim koruyucularımız nerededir” dendiğinde, “ben onların elebaşlarını yok eden topluluktanım” denir’ beytinde “düelloya çıkacak var mı” diye sorulduğunda “yok etmek: الإِفْنَاءُ” eylemi yiğidin sözüne isnâd edilmiştir. Hâlbuki bu söz bu işin yani düellonun fâili değildir. Sadece sebebidir. Yani bu söz yüzünden düello yapılmaktadır.

### 3.4. Mastara İsnâd Etmek

سَيَذْكُرُنِي قَوْمِي إِذَا جَدَّ جَدَّهُمْ      وفي الليلة الظلماء يفقد البدر

“Kavmim beni dara düştüğlerinde hatırlayacaklardır. Çünkü dolunay karanlık gecede aranır”<sup>74</sup> beytinde “onların gayreti gayret edince” anlamındaki “جَدَّ” fiili, “جَدَّهُمْ” mastarına<sup>75</sup> isnâd edilmiştir.

### 3.5. Mecâz-ı Aklî ile Mecâz-ı Lafzî Arasındaki Farklar:

Bütün mecâzlar lafızda görülmesine karşın mecâz-ı aklî sadece isnâta olur.<sup>76</sup> Aklî mecâza, mecâz denmesi de ayrıca bir mecâzdır. Çünkü mecâz-ı aklîde hem mûsned hem de mûsnedün ileyh her ikisi de hakikattir. Ne var ki aralarındaki ilişki hakikî değil, mecâzîdir. Bir başka

73 el-En`âm, 6/6

74 Atîk, *İlmu'l-Beyân*, 102; 102; Ahmed Muhammed Kâsım ve Muhyiddîn Dîb, *‘Ulûmu'l-Belâğa*, (Lübnan/Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003), 237.

75 Dikkat: “onların gayreti جَدَّهُمْ” diye Türkçeye çevirdiğimiz ibarede “جَدَّ” aynı zamanda mastardır. Yani “gayret etmek” demektir. Arapçada mastarlar aynı zamanda isim olduklarından diğer bir isme muzaf olmuş durumdadır. “Onların gayreti” tercümesi isim olduğundan, “onların gayret etme(k)si” tercümesi de mastar olduğundan tercih edilebilir. Dolayısıyla “cedde” fiilinin faili “cedde” fiilinden türeyen “ciddün” mastarıdır. Malum olduğu üzere “gayret etmek” anlamındaki “ciddün جَدُّ” mastardır ve hiçbir eylem gerçekleştiremez.

76 İsnâd: mûsnedle (yüklem) mûsnedün ileyh (özne) arasındaki illiyet belirtmeyen yoruma dayalı anlam ilişkisini ifade eden bir meânî ilmi terimdir. Bkz. Recep Şentürk, “İsnâd” *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/ 153-154.

ifadeyle cümlenin yüklemi mecâzen öznesine isnâd edilmiştir. Dolayısıyla aralarındaki mecâz lafızda değil de isnâta meydana gelmiştir.<sup>77</sup>

#### 4. Mecâz-ı Mürsel

Luğavî mecâz türlerinden biridir. Cesur insan için “aslan” denmesi, iyilik ve ihsan anlamında “el” kelimesinin kullanılmasıdır. Dikkat edilecek olursa lafızlar vaz’ edildiği anlamın dışında müfred olarak kullanılmıştır.<sup>78</sup> Mecâz-ı mürsel adı verilen bu mecâz türünde lafzın vaz’ edildiği anlam ile kullanıldığı anlam arasındaki teşbih dışında bir alâka vardır ki buna “mülâbeset” (fiziki yakınlık) denir. ez-Zerkeşi (ö. 794/1392) bu türü “el-mecâzü’l-ıfrâdî”<sup>79</sup> diye adlandırmıştır. Suyûtî (ö. 911/1505) bu mecâz türünü hem “el-mecâz fi’l-müfred” hem de “el-mecâzü’l-luğavî” diye nitelemeyi yeğlemiştir.<sup>80</sup>

Mecâz-ı luğavî, lafzı hakikî anlamından aralarında bir ilgi ve münâsebet olan başka bir lafız veya lafızlara taşımakla meydana gelir. Bu tür lafızda gerçekleştiği için de “mecâz-ı müfred” diye de adlandırılmışlardır. el-Kazvinî (ö. 939/1338) mecâz kavramını, “**mecâz-ı mürsel**” ve “**istiâre**” diye ikiye ayırmıştır. Ona göre mecâz-ı mürsel “vaz” edilen anlam ile kullanılan anlam arasındaki alâkanın benzetme dışındaki bir mülâsebetin (fiziki yakınlık) olduğu şeydir”.<sup>81</sup> O halde vaz’ edilen anlam ile kullanılan anlam arasındaki alâka benzetme / teşbih ise bu tür mecâzlara “**istiâre**” denir. Vaz’ edilen anlam ile kullanılan anlam arasındaki alâka “alt-üst, ön-arka, sağ-sol” gibi benzetme dışında fiziki yakınlıktan dolayı iç içe geçme yani “mülâbeset” ise bu mecâza “**mürsel mecâz**” adı verilir.

Bu mecâz türünün “mürsel” diye adlandırılması Arapçadaki “ırsâl kelimesinin bırakma / salıverme, serbest bırakma” anlamına gelmesindedir. Öte yandan “mecâz-ı istiâri” yani istiâreli mecâzda ise “*müşebbeh (benzeyen) müşebbeh bihin (benzetilen) cinsindendir*” iddiasıyla bir kayıtlanma vardır. Fakat mürsel mecâzda bu kayıtlanma yoktur. Çünkü mecâz “benzerlik” kaydından kurtulmuştur. Dolayısıyla mürsel olmuştur. Ayrıca istiârenin tek alâkası vardır. O da müşâbehet yani benzerliktir.<sup>82</sup>

Mecâz-ı mürselin isim babası kaynakların tespitine göre es-Sekkâkî’dir (ö. 626/1229).<sup>83</sup> İlk dönem belâgat bilginleri mürsel mecâzdan bahsetmişler; fakat genel olarak “mecâz” diye yetinmişlerdir. Mesela el-Ferrâ’ (ö. 207/822) “فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ: haydi o da kendi meclisini çağırсын”<sup>84</sup>

77 A. Muhammed Kâsim vd., *Ulûmu’l-Belâğa*, 233.

78 el-Meydânî, *el-Belâğatü’l-Arabiyye*, 2/223.

79 Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübi’l-Arabiyye & Dâru’l-Ma’rife, 1957), 2/ 258.

80 Celâlüddîn Abdurrahmân Ebû Bekr es-Süyûtî, *Mu’terakü’l-Akrân fi l’câzi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Şemsüddîn, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1988), 1/ 187.

81 el-Kazvinî, *el-İzâh*, 236-237; el-Kazvinî, *et-Telhis*, 72; Hamid Avnî, *el-Minhâcü’l-Vâdih li’l-Belâğa*, (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, ts.), 1/ 133.

82 Muhammed b. Ahmed b. Arafâ ed-Düsükî, *Hâşiyetü’d-Düsükî*, thk. Halil İbrâhîm Halil, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2011), 4/ 29.

83 es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, 625.

84 el-Alak, 96/17.

ayeti için “Araplar nâdi (meclis) aleyhine şahitlik ediyor derler”<sup>85</sup> diyerek bunun bir mecâz olduğunu belirtmiş, fakat türünü beyân etmemiştir.

Yine el-Âmidî (ö. 371/981) mecâz-ı mürsel alâkalarından kabul edilen sebebiyet ve mücâverete ilişkin şunları kaydetmiştir. Arapların “ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم”: size gelinceye dek gök(yüzü)ne bastık durduk” sözünde “yağmur” yerine “gökyüzü” kelimesi kullanımına dikkat çekmiştir. Şair bir beytinde;

إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا

“Gök(yüzü) bir kavmin toprağına yağmur indiği zaman, onlar öfkeleneler bile, biz ondan hayvanlarımız otlatırdık” diyor. Yani yağmurdan kaynaklanan ot vb. şeylerle hayvanlarımızı otlatırdık. Ayrıca bitki de “yağmur” diye adlandırılmıştır. Çünkü bitki yağmurdan meydana gelmektedir. Araplar güç kuvveti yok anlamında “onun eti budu ne ki?” derler. Çünkü güç kuvvet bunlardan oluşur. “Hayvanın sırtına yüklenen azık” “râviye: الراوية” diye adlandırılır. Asıl “râviye” sulanan hayvandır. Zamanla hayvanların su içtiği kaba da “râviye” denmiştir. Ev gereçlerine “hafad: حفص” denir. Dolayısıyla bu eşyaları taşıyan deveye de “حفص: hafad” denilmektedir.<sup>86</sup>

Bunlar müteahhirûn âlimlerin bahsettikleri mecâz türleridir. Şair geçimini fahiş fiyata su satmakla sağlayanlar için şöyle diyor:

دَرُّ الْأَكْلِيْنَ الْمَاءِ ظُلْمًا فَمَا أَرَى يَتَأَلَوْنَ خَيْرًا بَعْدَ أَكْلِهِمُ الْمَاءِ

“Bırak şu zorla “su” yiyenleri. Bilmem onlar suyu yedikten sonra bir hayra nâil oldular mı?!”. Şair bu beyitte müsebbeb yerine sebeple yetinmiştir. “**Su yemek**” ifadesiyle su satıp parasıyla geçimini temin etmeyi kastetmektedir. Yiycekleri teker teker saymaktansa yiyeceğin sebebi olan suyu zikretmekle yetinmiştir.<sup>87</sup> İbnu'l-Esîr İmam-ı Gazalî'nin mecâz-ı çoğunluğu mecâz-ı mürsele dâhil olan on dört çeşide ayırdığından söz etmektedir. İbnü'l-Esîr mecâzı tevessu' (anlamı genişletme), teşbih (benzetme) ve istiâre (ödünçleme/eğretileme) amaçlarıyla yapıldığı savını ortaya atmış ve İmam-ı Gazalî'nin bahsini ettiği on dört türü bu üç gruptan birine dâhil etmiştir.<sup>88</sup> Abdulkâhîr el-Cürcânî bu mecâz çeşidini mecâz-ı mürsel değil de “mecâzî luğavî” diye tanımlamıştır.<sup>89</sup> Kaynakların bildirdiğine göre bu mecâz türüne mecâz-ı mürsel adını veren dilci es-Sekkâkî'dir. Bedrüddîn b. Mâlik (ö. 686/1287),<sup>90</sup> el-Kazvînî (ö. 739/1338) ve et-Telhîs şârihlerinin diğerleri es-Sekkâkî'yi izleyerek bu mecâz türü için mecâz-ı mürsel adını vermeyi uygun görmüşlerdir.<sup>91</sup> el-Alevî (ö. 749/1348)<sup>92</sup> ve ez-Zerkeşî'nin (ö.

85 Ebü Zekeriyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr el-Ferrâ ed-Deylemî, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Alî en-Neccâr ve Abdulfettâh İsmâil eş-Şelebî, (Kahire: Dâru'l-Mısıriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.), 3/ 279.

86 Ebu'l-Kâsim el-Hasen b. Bişr el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne Şi'ri Ebî Temmân ve'l-Buhturî*, thk. Ahmed Sakr, (Kahire: Dâru'l-Meârif, IV. Baskı, 1994) 1/ 35-36.

87 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/153.

88 İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâir*, 2/71.

89 el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 264 vd.

90 İbnü'n-Nâzım Bedrüddîn İbn Mâlik, *el-Mısbâh fi'l-Me'âni ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*, thk. Husnî Abdulcelîl Yûsuf, (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, ts.), 124.

91 el-Kazvînî, *el-İdâh*, 205; el-Kazvînî, *et-Telhîs*, 296; et-Teftezzânî, *Şurûhu't-Telhîs*, 231.

92 el-Alevî, *et-Tirâz*, 1/27.

794/1392)<sup>93</sup> başı çektiği bazı âlimler bu türü derinlemesine incelemişler ve pek çok mecâz-ı mürsel alâkasını bir araya getirmişlerdir.<sup>94</sup>

#### 4.1. Mecâz Sanatının Gereçekleri ve Hedefleri

Yukarıda uzun uzadıya değindiğimiz mecâz ve hakikat kullanımının birtakım amaçları olmalıdır. Bunları maddeler halinde sıralamak mümkün olursa şunları söyleyebiliriz.

a. Sözlü ve yazılı anlatımda mecâz çoğunlukla direkt anlatımdan hem daha etkili hem de daha kalıcıdır. Bu özelliğinden dolayı sıkça tercih edilen bir anlatım üslubudur.

b. Mecâzî ifade hakikî anlamın dile getiremeyeceği mübâlağa (abartı) içermektedir. Mübâlağa kullanımı tekid/pekiştirme, tavidih/açıklama için yapılır. Ayrıca ifadeyi süsleme ve güzelleştirme ile birlikte; güzeli çirkin gösterme ve hatta karalama gibi amaçlara hizmet eder.

c. Mecâzî kullanım ifade estetiğine hakikat kullanımının vermediği imkânları sağlar. Ölümsüz retorik tasvirlerin çoğu mecâz yüküdür.

d. Mecâz konuşan ve yazana meramını anlatmanın yanında artı pek çok anlamlı ve yaratıcı tasviri ortaya koyma imkânı sunar.

e. Mecâz-ı istiârî teşbihten daha belîğdir. Teşbih yapma gerekçelerden daha fazlası mecâz için de söylenebilir. Ancak mecâzda hele de istiârî mecâzda teşbihte olmayan benzeyen ile benzetilenin aynılaşması gibi birtakım sanatsal özellikler mevcuttur.

Alıcının kapasitesi uygun ise kişinin mecâzî ifade tarzını tercih etmesi sanatsal yetkinliğini açığa vurması bakımından çoğunlukla hakikat kullanımından daha elverişlidir.<sup>95</sup>

Özetle hakikat, konulduğu manada kullanılan lafız; mecâz da lafzın hakikî manasının kastedilmediğini gösteren bir karine veya zihni alâkadan hareketle konulduğu mananın dışındaki bir manada kullanıldığına hükmedilen lafız olduğundan kinâyenin hem hakikat hem mecâzla yakın ilgisi vardır. Bunun için kinâyenin hakikate mi mecâza mı dâhil olduğu usulcülerini fazlasıyla meşgul eden bir konu olup iki görüşün de savunucuları çıkmıştır. Ancak kinâyeye hem hakikî anlamda kullanılan kelimeler hem de mecâzî anlamda kullanılan kelimeler girebilir. Terkedilmiş hakikî manalarla herkes tarafından bilinmeyen ve meşhur olmayan mecâzlar da kinâyeden sayılır.<sup>96</sup>

“Onların köpeği korkaktır” cümlesi kinevî bir cümledir. Konuşan kişinin bu terkipteki maksadını / meramını doğrudan anlamak hemen hemen imkânsızdır. Çünkü konuşan bu terkip ile açıkça “köpeklerin korkak” olduğunun söylemektedir. Ne var ki bu cümledeki “korkak”

93 ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/256, 265, 285.

94 Bazı kaynaklarda mecâz-ı mürsel alâkalarından olmak üzere yirmiden fazla alâkadan söz edilmektedir. Bkz. Behâüddin Ebu'l-Vefâ' Abdullâh b. Mustafâ b. Cercîs el-Faydî el-Mevsûlî, *el-Mirkâtü fi Şerhu'l-'Alâkât*, thk. Ra'fet Luey Huseyin Âli Ferac, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018).

95 Bkz. el-Kâdî el-Beydâvî, *Minhâcü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, (Kahire: Matbaatü Muhammed Ali Sabîh, ts.), 1/ 280 vd; Alâüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Süleymân el-Merdâvî el-Hanbelî, *et-Tahbîr Şerhu'l-Tahrîr*, thk. Abdurrahmân b. Abdillâh el-Cebrîn, (Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, ts.), 1/ 236-237; Celâlüddin es-Süyûtî, *Şerhu'l-Kevkebi's-Sâtu' Nazmi Cem'i'l-Cevâmi'*, thk. Muhammed İbrâhîm el-Hafnâvî, (Kahire: Mektebetü'l-İmân, 2004), 1/ 298-300.

96 İsmail Durmuş, “Kinâye” *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/ 36-37.

sıfatıyla “çok yabancı gördüğü için insanlara alışkın olan köpeği” kastetmektedir. Bu durum da ancak köpeğin sahipleri cömert kişiler ise ve evlerine çokça misafir geliyorsa gerçekleşebilir. Bu cümleyi kuran “korkak köpek” üzerinden cömert sahiplerini kastetmektedir. Bu dolaylı bir anlatımdır, bir çıkarımın sonucudur. Buna göre bu terkibi kurabilmek için her şeyden önce karşımızda bize bu sanatı yapma fırsatını verecek bir kitle olmalıdır. Çünkü özellikle kinâye diğer mecâz ve istiâreye kıyasla dinleyiciye birtakım zihinsel çıkarım imkânı sunmaktadır. Konuşan, kinâye sayesinde muhâtabı edebi bir ortama dâhil etmektedir. Böylece muhâtab pasif bir dinleyici olmaktan çıkıp, daha fazla düşünme faaliyetinde bulunan ve sonuç çıkarılan bir edebi özneye dönüşmektedir. Bu hiç kuşkusuz konuşan ve dinleyende hem edebi bir zevk hem de belirli bir kapasite gerektirir.<sup>97</sup>

### Sonuç

Arapçada meramımızı anlatmak üzere konuşurken, yazarken hatta düşünürken bir dizi lafız seçeriz. Bu lafızlar bazen ilk vaz’daki anlamında kullanılır. Bazen vaz’ edildikleri anlamın dışında kullanılır. Konuşurken lafız seçimine çok dikkat etmeyiz. Ancak buna rağmen kullandığımız lafızlar ya hakikat ya da mecâz olur. O halde hakikat ve mecâzı belirleyen lafzın bir terkip içerisinde kullanıma girmesidir. Bir diğer ifadeyle lafız tek başına hakikat veya mecâz diye adlandırılmaz. Bunun bir sonucu olarak sözlük anlamında kullandığımız her lafız aynı zamanda hakikî anlamında kullanılmıştır, diyebiliriz.

Ne var ki lafzın ilk vaz’daki anlamının dışında yani mecâzî kullanımı gelişigüzel olmayıp, birtakım şartlara bağlıdır. Lafız, konulduğu anlamın dışında aralarında bir benzerlik ilişkisi (alâka) nedeniyle kullanılıyorsa burada istiâre yapılmış demektir. Ancak lafzın bu yeni kullanımı benzerlikten değil de iç-dış, alt-üst, ön-arka, sağ-sol vb. gibi bir alâkadan (ilgi) dolayı ise bu durumda istiâre değil mecâz-ı mürsel yapılmış olur. Çünkü mecâz-ı mürselde alâka benzerlik gibi bir şeyle sınırlı olmadığı için “kayıtsız” anlamında mecâz, mürsel ile sıfatlanmıştır.

O halde lafzın vaz’ edildiği anlam ile kullanılan anlam arasındaki alâka “teşbih” yani “benzetme” ise bu tür mecâza “*istiâre*”; aralarındaki alâka “mülâsebet” yani mekânsal “yakınlık” ise bu mecâza da “*mürsel mecâz*” veya “*mecâz-ı mürsel*” denir. Lafzın mecâzî da çağrıştıracak bir şekilde hakikî anlamda kullanılmasına da “*kinâye*” denir. Kinâye çoğu belâgat bilginine göre edebi sanatların zirvesidir. Çünkü mütakellim/konuşanın maksadı hakikî vaz’daki anlamıyla kullanılan lafzın ardına gizlenmiştir. Hakikî lafzı asıl maksadını gizlemek için kullanmıştır. Cümleyi kuranın maksadı hiçbir karine yardımı olmadan tamamen dinleyici veya okuyucuya bırakıldığı için de diğer sanatlardan daha üstün sayılmıştır.

Konuşma esnasında veya yazılı ifadeyle lafzın hakikat mi mecâz mı olacağını “durumun gerekliliği” anlamına gelen “muktezâ-i hâl” belirler. Şartlar elverişli ise mütakellim bir şeyin diğer şeye benzediğini teşbih sanatı ile ifade ettiğinde, kelamın terkinde taraflardan hem benzeyen hem benzetilen her ikisi de bulunur ve mevcudiyetlerini kaybetmiş değillerdir.

97 el-Meydâni, *el-Belâgatü l-Arabiyye*, 227-228.

Yine benzetme esasına dayalı “istiâre”de ise tarafların biri mevcudiyetini yitirmiştir. Artık benzetmenin de ötesine geçilmiştir. Bir tür “aynılık” başlamış demektir.

“Ali aslandır” önermesinde Ali’yi cesaretle aslana benzetme niyeti güdülmüştür. Burada hem Ali hem de aslan şahsiyet olarak vardır ve Ali bildiğimiz yırtıcı hayvana/aslana benzetilmiştir. Buna karşın “Aslan sınıfa girdi” terkinde benzeyen kişi hiç söylenmeden doğrudan benzetilen terkinin öznesi konumuna çıkartılmış ve benzeyen (muhtemelen bir kişi) ile benzetilenin neredeyse aynı yani “aslan” olması sağlanmıştır.

“Onların köpeği korkaktır” cümlesinde ise kinâye vardır. Mütekellimin bu terkipteki meramını doğrudan anlamak neredeyse imkânsızdır. Çünkü konuşan bu terkip ile köpeklerin çok yabancı gördüğü için insanlara alışkın olduğunu, bu da ancak cömert bir eve ait köpeğin bir vasfı olabileceğini dolaylı olarak dinleyene aktarmış olmaktadır. Bu anlam dolaylı bir anlatımın veya çıkarımın sonucudur. Kinâye diğer iki sanata kıyasla dinleyiciye birtakım zihinsel çıkarım imkânı sunmaktadır. Konuşan, kinâye sayesinde muhâtabı edebi bir ortama dâhil etmektedir. Böylece muhâtab pasif bir dinleyici olmaktan çok, daha fazlasını düşünen ve sonuç çıkararak edebi özneye dönüşmektedir. Bu da diğer iki sanatsal yaklaşımın daha ötesini göstermektedir.

O halde konuşanı hakikî anlamının dışında başka bir lafız kullanmaya sevk eden iki anlam arasındaki benzerlik ise, yapılan sanat “teşbih” olur. Lafız fiziki yakınlık nedeniyle bazen kendi anlam sınırlarının dışına taşarak diğer anlamda kullanılmış ise, bu sanata “mecâz-ı mürsel” denir. Teşbihin bir ötesine geçerek iki kavramın aynılığı iddiasından dolayı lafız diğerinin yerine kullanılmış ise yapılan sanat “istiâre” diye adlandırılır.

Kinâyede bunların hiçbiri yoktur. Lafız aslı yani hakikî anlamında kullanılmıştır. Ne var ki konuşanı, lafız bu terkipte kullanmaya sevk eden sâik, hakikî anlamın arkasına sakladığı gizli anlamdır. Lafız bu gizli amaca hizmet eden, onu gizleyen bir tür paravan görevi görmektedir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author has no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declared that this study has received no financial support.

## Kaynakça/References

Abduh, Abdulaziz Kalkîle. *el-Belâğati'l-İstîlâhiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 3. Baskı, 1992.

Atık, Abdulaziz. *fi'l-Belâğati'l-Arabiyye İlmi'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'n-Nahdai'l-Arabiyye, 1985.

el-Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdurrahmân. *Delâilü'l-İ'câz*. thk. Muhammed Ridvân ed-Dâye ve Fâyiz ed-Dâye.

Dimaşk: Dâru'l-Fikir Âfak Marife Müteceddide, 2007.

el-Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdurrahmân. *Esrâru'l-Belağa fi İlmi'l-Beyân*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut:

Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Abdumuttalib, Muhammed. *el-Belağa ve'l-Uslûbiyye*. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirün, 1994.



- el-Meydânî, Abdurrahmân b. Hasen Habenneke. *el-Belâğatü'l-Arabiyye*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996, I-II.
- el-Merdâvî el-Hanbelî, Alâüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Süleymân. *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*. thk. Abdurrahmân b. Abdillâh el-Cebrî. Riyâd: Mektebetü'r-Ruşd, I-V, ts.,
- Avnî, Hâmid. *el-Minhâcü'l-Vâdih li'l-Belâğâ*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, I-V, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Delalet". *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 19/119-122, 1994.
- Behâüddîn Ebu'l-Vefâ', Abdullâh b. Mustafâ b. Cercîs, el-Faydî el-Mevsilî. *el-Mirkâtü fi Şerhu'l-Alâkât*. thk. Ra'fet Luey Huseyin Âli Ferac. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018.
- Bolay, M. Naci. "Delalet". *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 19/119, 1994.
- Bolelli, Nusrettin. *Belagat Beyan Meâni Bedî' İlimleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 6. Baskı, 2011.
- Çuhadar, Mustafa. "Fesahat". *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 12/ 423-424, 1995.
- Dayf, Şevkî. *el-Belağâ Tetavvur ve Târîh*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâğatu Tetavvur ve Târîh*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 9. Baskı, ts.
- Durmuş, İsmail. "Belagat". *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 17/ 383-385, 2012.
- el-Kayravânî el-Ezdî, Ebû Ali el-Hasen İbn Raşîk. *el-Umde fi Mehâsini 'ş-Şi'r ve Âdâbihi ve Nakdihi*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. y.y.: Dâru'l-Cil, I-V, 5. Baskı, 1981.
- Ebû Ubeyde, Mu'ammar b. El-Müsennâ et-Temîmî el-Basrî. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, I-II, 1381h.
- İbn Manzûr, el-İfrîkî el-Mısırî, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mekram. *Lisânü'l-Arab*. thk. İbrâhîm el-Yâzîcî ve diğeri. Beyrut: Dâru Sâdir, 1-57, 3. Baskı, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Feth Dıyâ'üddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meselü ş-Sâir fi Edebi'l-Kâtibi ve ş-Şâir*. thk. Ahmed el-Hûfî ve Bedevî Tabâna. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.
- el-Âmidî, Ebu'l-Kâsim el-Hasen b. Bişr. *el-Muvâzene beyne ş'i'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*. thk. Ahmed Sakr. Kahire: Dâru'l-Meârif & Mektebetü'l-Hâncî, I-III, 4. Baskı, 1994.
- ed-Dâye, Fâyiz. *İlmü'd-Delâleti'l-Arabî*. Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 2. Baskı, 1996.
- ed-Düsûkî, Muhamed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Düsûkî alâ muhtasari'l-me'ânî li-Sa'diddin et-Teftezzânî*. thk. Muhammed Kıtta el-Adevî. Bulak/Mısır: el-Matbaatü'l-Âmira, 1290.
- ed-Düsûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafa. *Hâşiyetü'd-Düsûkî*. thk. Halil İbrâhîm Halil. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- el-Alevî, Yahya b. Hamze b. Ali b. İbrahîm. *et-Tırâz Li Esrâri'l-Belağâ ve Ulûmi Hakaiki'l-İ'câz*. thk. Abdulhalîm Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, I-III, 2002.
- el-Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *Şerhu't-Telhîs*. thk. Muhammed Mustafâ Ramadân Süfiyye. Trablus: el-Münşeatü'l-âmmê li'n-neşr ve't-tevzî' ve'l-i'lân, 1983.
- el-Bârûdî, Mahmûd Sâmî. <https://www.aldiwan.net/poem8289.html>. (Erişim: 07 Ekim 2020).
- el-Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-Hayevân*. thk. Abdusselâm Hârûn. Kahire: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, I-VIII, 2. Baskı, 1966.
- el-Cârim, Ali ve Mustafâ Emîn. *el-Belâğatü'l-Vâdihâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- el-Cürçânî, Abdulkâhir. *Delâilü'l-İ'câz*. thk. Muhammed Ridvân ed-Dâye ve Fâyiz ed-Dâye. Dimaşk: Dâru'l-fikir Âfak Marife Müteceddide, 2007.



- el-Cürcânî, Alî b. Abdulazîz. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Husûmihi*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm ve Alî Muhammed el-Becâvî. y.y.: Dâru İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- el-Cürcânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-İşârât ve't-Tenbihât fi İlmi'l-Belâğa*. thk. Abdulkâdir Huseyn. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1997.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Alî en-Neccâr ve Abdulfettâh İsmâil eş-Şelebî. Kahire: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, I-III, ts.
- el-Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-Belâğa*. thk. Yûsuf es-Samyîli. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- el-Hatîb el-Kazvîni, Celâlüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. 'Umar b. Ahmed b. Muhammed. *et-Telhis fi 'Ulûmi'l-Belâğa*. thk. Abdurrahmân el-Barkûkî. y.y.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- el-Hatîb el-Kazvîni, Celâlüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Umar b. Ahmed b. Muhammed. *el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâğa*. thk. İbrâhîm Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.
- el-Hatîb el-Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahmân b. Umar Celâlüddîn. *el-İdâh fi Ulûmi'l-Belâğa*. thk. Imâd Besyûni Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 2005.
- el-Hatîb el-Kazvîni, Celaledîn b. Muhammed. *et-Telhis fi 'Ulûmi'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, 2009.
- el-Hatîb el-Kazvîni, Celaledîn b. Muhammed. *et-Telhis fi Ulûmi'l-Belâğa*. y.y.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1904.
- el-Matlûb, Ahmed. *el-Kazvîni ve Şerhu't-Telhis*. Bağdat: Mektebetü'n-Nehda, 1986.
- el-Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâgiyye ve Tetavvurihâ*. Bağdat: Matbaatü'l-Mecma'i'l-İlmi'l-İrâkî, 1983.
- el-Merâğî, Ahmed Mustafâ. *Ulûmü'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- el-Mevsilî, Behâüddîn Ebu'l-Vefâ' Abdullâh b. Mustafâ b. Cercîs el-Faydî. *el-Mirkâtü fi Şerhu'l-Alâkât*. thk. Ra'fet Luî Huseyin âli Farac. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2018.
- el-Meydânî, Abdurrahmân b. Hasen Habenneke. *el-Belâğa el-Arabiyye*. Dimaşk, Dâru'l-Kalem, I-III, 1996.
- el-Useymîn, Muhammed Salih. *Şerhu'l-Belâğa min Kitâbi Kavâidi'l-Luğati'l-'Arabiyye*. Suudi Arabistan/ el-Kasîm: Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed b. Salih el-'Useymîn el-Hayriyye, h. 1424.
- en-Nüveyrî, Ahmed b. Abdulvahhâb b. Muhammed b. Abduddâyim Şihâbüddîn. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, I-XXXIII, 1423h.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Omar b. el-Huseyn. *Nihâyetü'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İcâz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. y.y.: Dâru sâdir, 2009.
- es-Sa'îdî, Abdulmüteâl. *İlmu'l-Meânî*. thk. Abdulkâdir Huseyn. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2. Baskı, 1991.
- es-Saîdî, Abdulmüteâl. *Buğyetü'l-İdâh li Telhisi'l-Miftâh fi Ulûmi'l-Belâğa*. Cemâmîz/b.y.: Mektebetü'l-âdâb, I-III, ts.
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî. *Miftâhu'l-Ulûm*. thk. Ekrem Osmân Yûsuf. Bağdat: Matba'atü dâru'r-risâle, 1982.
- es-Sübkî, Behâ'üddîn Ebû Alî b. Aldulkâfî. *Arûsü'l-Efrâh fi Şerhu Telhisi'l-Miftâh*. thk. Abdulhamîd el-Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye li't-tibâ'a ve'n-neşr, I-II, 2003.
- es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân Ebû Bekr. *Mu'arakü'l-Akrân fi İcâzi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, I-III, 1988.
- et-Tabbâ', Omar Fârûk. *Divânü İbnu'r-Rûmî*. Beyrut: Dâru'l-erkam, 2000.

- ez-Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır. *el-Burhân fî Ulûmi 'l-Kur 'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dâru İhyâi kütübi'l-Arabiyye & Dâru'l-ma'rife, I-VII, 1957.
- Fazlıoğlu, Şükrân. "Vaz". *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 42/576-578, 2012.
- Hacımuftüoğlu, Nasrullah. "Beyan". *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6/22-23, 1992.
- <http://quranic.uobabylon.edu.iq/lecture.aspx?fid=19&lcid=75229>. (Erişim 07 Ekim 2020).
- <http://quranic.uobabylon.edu.iq/lecture.aspx?fid=19&lcid=75229>. (Erişim 07 Ekim 2020).
- <http://www.alshirazi.com/compilations/lals/balagah/part2/3.htm>. (Erişim 07 Ekim 2020).
- <http://www.alshirazi.com/compilations/lals/balagah/part2/3.htm>. (Erişim 07 Ekim 2020).
- <https://www.aldiwan.net/poem8289.html>. (Erişim 07 Ekim 2020).
- <https://www.hindawi.org/books/37141640/30/>. (Erişim 07 Ekim 2020).
- <https://www.hindawi.org/books/37141640/30/>. (Erişim 07 Ekim 2020).
- Ivad, İbrâhîm. *Münkuru'l-Mecâz fî 'l-Kur 'âni 'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü'z-zehrâi'ş-şark, 2000.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Hasâis*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, I-III, 4. Baskı, ts.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris Zekeriyâ er-Râzî. *Mu'cemü Makâyisi 'l-Luğa*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, I-II, 1999.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîhi 'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379/1959.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm b. Abdusselâm b. Teymiyye el-Harrânî. *el-İmân*. thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Albânî. y.y.: el-Mektebü'l-İslâmî, 1996.
- İbnü'l-Esir, Dıyâ'üddîn. *Kifâyetü'l-Tâlib fî Nakdi Kelâmi 'ş-Şâir ve 'l-Kâtib*. thk. Nûri Hammûdî el-Kaysî, Hatim Sâlih ed-Dâmin ve Hilâl Nâcî. y.y.: el-Mevsil Üniversitesi Yayınları, Mektebetü'ş-Şâir Şefik Cebrî, ts.
- İbnü'l-Esir, Dıyâ'üddîn. *el-Meseli's-Sâir fî Edebi 'l-Kâtibi ve 'ş-Şâir*. thk. Ahmed el-Hûfî ve Bedevî Tabâna. Kahire: Dâru nahdati Mısır, I-IV, ts.
- İbnü'n-Nâzım, Bedruddîn İbn Mâlik. *el-Mısbâh fî 'l-Me 'âni ve 'l-Beyân ve 'l-Bedî*. thk. Husnî Abdulcelîl Yûsuf. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, ts.
- İbnü'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz b. Ali el-Fütühî. *Şerhu Kevkebi 'l-Munîr*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Nezîh Hammâd. Riyad: Suudi Arabistan Vakıflar Bakanlığı Yayınları, Mektebetü'l-Abikân, I-IV, ts..
- İşler, Emrullah ve İbrahim Özay. *Türkçe Arapça Kapsamlı Sözlük*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Baskı, 2010.
- Kahraman, Alim. "Üslup". *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, XLII/387-388).
- Kalkîle, Abduh Abdülazîz. *el-Belâğatü'l-İstılâhiyye*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 3. Baskı, 1992.
- Kâsım, Ahmed Muhammed ve Muhyiddîn Dîb. *Ulûmu 'l-Belâğa*. Lübnan/Trablus: el-Müessesetü'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003.
- Kılıç, Hulusi. "Belagat". *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7/ 380-383, 1992.
- Kınar, Kadir. *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Ma'lûf, Semîr Ahmed. "es-Sûratü'z-Zihniyye: (Dirâse fî Tasavvuri'l-Ma'nâ)". *Dimaşk Üniversitesi Dergisi*. c.26, sy.1-2.
- Ma'lûf, Semîr Ahmed. *Hayeviyetü 'l-Luğa beyne 'l-Hakikati ve 'l-Mecâz*. Kahire: Menşûratü'l-İttihâdî'l-Arab,

1996.

Matlûb, Ahmed. *Fünûn Belâğıyye*. Kuveyt: Dâru'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1975.

Matlûb, Ahmed. vd. *el-Belâğ ve 't-Tatbik*. Bağdat: Irak Yüksek Öğretim ve Bilimsel Araştırmalar Bakanlığı Yayını, 2. Baskı, 1999.

Mec'ma'u'l-luğati'l-Arabiyye. *el-Mu'cemü'l-Vasît*. Kahire: Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, 4. Baskı, 2004.

Mecma'u'l-luğati'l-Arabiyye. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. Beyrut: Dâru Umrân, 3. Baskı, 1985.

Menkûd, Abdulcelil. *İlmü'-d-Delâle Usûluhû ve Delâilühû fi 't-Türâsi'l-Arabî*. y.y.: İttihâdü Küttâbi'l-Arab, ts.

Rabî b. Mahlûf. *el-Mecâz beyne Te'sîli'l-Belâği'l-Arabî ve 'n-Nazariyyâti'l-Üslûbiyyeti'l-Hadise*. Batna (Cezayir): Batna Üniversitesi Yayınları, 2018.

Şentürk, Recep. “İsnâd”. *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 23/153-154, 2001.

Yazıcı, Tahsin. “Belagat”. *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5/ 383-384, 1992.

Yetiş, Kazım. “Belagat”. *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5/ 384-387, 1992.

