



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı

KLASİK BELÂGATTE MECAZ VE MECAZİ ANLATIM

Oğuzhan ET

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2021

KLASİK BELÂGATTE MECAZ VE MECAZİ ANLATIM

Oğuzhan ET

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı

Yüksek Lisans

Ankara, 2021

KABUL VE ONAY

Oğuzhan ET tarafından hazırlanan ‘‘Klasik Belâgatte Mecaz ve Mecazi Anlatım’’ başlıklı bu çalışma, 11.06.2021 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Fatma Sabiha KUTLAR OĞUZ (Başkan)

Prof. Dr. Osman HORATA (Danışman)

Prof. Dr. Özge ÖZTEKİN (Üye)

Prof. Dr. Tuba Işınsu İSEN DURMUŞ (Üye)

Doç. Dr. Derya SUBAŞI (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŐEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

11/06/2021

Oğuzhan ET

I“*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*”

- (1) *Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.*
- (2) *Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internette paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.*
- (3) *Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.*
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

** Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.*

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. Osman HORATA** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Oğuzhan ET

TEŞEKKÜR

Çalıőmamım konusunu belirleyen ve her aőamasında bana yol gösteren, hiçbir zaman yardımlarını esirgemeyen, engin tecrübesiyle tezimi en iyi şekilde tamamlamamı sağlayan kıymetli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Osman HORATA'ya; yüksek lisans eğitimim boyunca kendilerinden aldığım derslerle ufkumu geniőleten, bilimsel çalışma disiplini kazandıran ve bu alanı daha da sevdiren saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Mustafa İSEN, Prof. Dr. Fatma Sabiha KUTLAR OğUZ, Dr. Öğr. Üyesi Necmettin TURİNAY, Prof. Dr. Özge ÖZTEKİN, Prof. Dr. Tuba Iőınsu İSEN DURMUŞ, Prof. Dr. Ayşe YILDIZ ve Dr. Öğr. Üyesi Fazile EREN KAYA'ya; Arap edebiyatı hususunda tezime önemli katkılarda bulunan Sayın Doç. Dr. Derya ADALAR SUBAŞI'ya içtenlikle teşekkür ederim.

Hayatım boyunca en büyük destekçim olan ve sevgisini her daim hissettiren canım anneme ayrıca teşekkür ederim.

2210-a Genel Yurt İçi Yüksek Lisans Programı ile yüksek lisans eğitimimi destekleyen TÜBİTAK'a da teőekkürlerimi sunarım.

Oğuzhan ET

ÖZET

ET, Oğuzhan. *Klasik Belâgatte Mecaz ve Mecazi Anlatım*, Yüksek Lisans, Ankara, 2021.

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde mecazi ifadelerin varlığı fark edilmekle birlikte, mecaz kavramının terimleşmesi yüzyıllar almıştır. Bu süreçte mecaz, Arapçaya özgü bir üslup özelliği olarak görülmüş ve dolaylı anlatıma dayanan söz sanatlarını kapsayacak şekilde açıklanmıştır. Mecazın terimleşmesi ve detaylı tasnifi Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) ile gerçekleşmiştir. Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229), mecaz konusunu, Cürcânî'nin görüşlerini esas alarak mantık ilmi etrafında sistemleştirmiştir. Sekkâkî'yi takip eden Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338), mecaz meselesini eleştirel bir yaklaşımla ele almış ve son şeklini vermiştir. Sa'düddîn et-Taftâzânî (ö. 792/1390) ise bu konuda büyük oranda Kazvînî'ye bağlı kalmıştır.

Mecaz konusu Arap edebiyatında olgunluğa ulaştığından Türk edebiyatında yeni bir yaklaşım geliştirilmemiştir. Türk belâgatçiler Arap edebiyatına bağlı kalmış ve çoğunlukla Kazvînî'yi takip etmiştir. Tanzimat Dönemi sonrasında Batı retoriğinin tesiriyle yazılan eserlerde de Recâizâde'nin *Ta'lîm-i Edebiyyât*'ı dışında önemli bir yenilik görülmemiştir. Bu dönemde de yazarlar mecazda klasik belâgat çizgisinde kalmışlardır.

Klasik Türk edebiyatında şairler hayalî tasvirler oluştururken mecazlardan çokça yararlanmışlardır. Soyut duyguların dışavurumunda önemli işlevi olan istiareler, diğer mecaz türlerinden daha çok tercih edilmiştir. Lirizmin yüksek olduğu şiirlerde mecazi anlatım ağırlık kazanmıştır. Buna bağlı olarak şairler, mecazi anlatıma en çok gazelde, sonra kaside ve mesnevilerde başvurmuştur.

Bu alışmada, Arap ve Türk edebiyatında belagatilerin mecazla ilgili görüşleri kronolojik olarak ele alınmış ve klasik belâgatin mecaz konusunda çizdiği ereve belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca belâgatin mecazla ilgili teorik bilgileri esas alınarak klasik Türk edebiyatından seçilen gazel, kaside ve mesnevilerde kullanılan mecazlar ve mecazi anlatım incelenmiştir.

Anahtar Sözcükler: Klasik Belâgat, Klasik Türk Edebiyatı, Mecazi Anlatım, Edebî Sanatlar, Mecaz, Mecaz-ı Mürsel, İstiare

ABSTRACT

ET, Oguzhan. *Metaphor and Metaphorical Expression in Classical Balagha*, Master's Thesis, Ankara, 2021.

The existence of figurative expressions has been noticed in *the Quran* and hadiths, but it took centuries for the concept of trope to grow into a term. In this period, trope was seen as a stylistic feature peculiar to Arabic and was explained in a way to include literary arts based on indirect speech. The invention and classification in detail of the term trope were made by Abd al-Qâhir al-Jurjânî (d. 471/1078-79). Abû Ya'qûb al-Sekkâkî (d. 626/1229) systematized the subject of trope on the basis of the logic based on the views of al-Jurjânî. Hatîb al-Qazwînî (d. 739/1338), who followed Sekkâkî, examined the trope issue with a critical approach and gave it its final form. Sa'ad al-Dîn al-Taftâzânî (d. 792/1390) followed Qazwînî to a large extent.

Since the trope has reached to maturity stage in Arabic literature, a new approach has not developed in Turkish literature. Turkish balagha writers remained attached to Arab literature and mostly followed Qazwînî. In the works written under the influence of the Western rhetoric after the Tanzimat Period, no significant novelty has seen except the *Ta'lîm-i Edebiyyât* of Recâizâde. During this period, the writers remained on the classical balagha in trope.

In classical Turkish literature, poets greatly benefited from tropes while creating imaginary depictions. The figures, which have an important function in the expression of emotions, were preferred over other types of tropes. In poems with high lyricism, the figurative expression has gained importance. Accordingly, poets mostly used figurative expression in ghazals, then in qasidas and masnavis.

In this study, the views of the balagha writers in Arabic and Turkish literature on trope were examined chronologically and the framework drawn by the classical balagha on trope was tried to be determined. Based on the theoretical information provided by the balagha, the tropes and figurative expressions used in ghazals, qasidas, and masnavis selected from classical Turkish literature were examined.

Keywords: Classical Balagha, Classical Turkish Literature, Figurative Expression, Literary Arts, Trope, Metonymy, Figure

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	İ
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	İİ
ETİK BEYAN.....	İİİ
TEŞEKKÜR.....	İV
ÖZET.....	V
ABSTRACT	Vİİ
ÖN SÖZ.....	XIV
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: MECAZIN TARİHİ GELİŞİMİ	48
1.1. ARAP EDEBİYATINDA MECAZ.....	51
1.1.1. Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79).....	51
1.1.1.1. Hakikat.....	53
1.1.1.2. Mecaz.....	54
1.1.1.2.1. Kelimedede Mecaz (Mecaz-ı Lugavi)	55
1.1.1.2.1.1. Mecaz-ı Mürsel.....	56
1.1.1.2.1.2. İstiare	56
1.1.1.2.2. Cümlede Mecaz.....	69
1.1.1.2.2.1. İspatta Gerçekleşen Mecaz (Akli Mecaz).....	70
1.1.1.2.2.2. Müspette Gerçekleşen Mecaz.....	71
1.1.1.2.2.3. Hem İspatta Hem Müspette Gerçekleşen Mecaz.....	72
1.1.1.2.3. Hazif ve Ziyade Yoluyla Mecaz	72

1.1.1.3. Mecazın Hakikatten Üstünlüğü	73
1.1.1.4. Değerlendirme	73
1.1.2. Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229).....	77
1.1.2.1. Hakikat.....	79
1.1.2.2. Mecaz.....	80
1.1.2.2.1. Mecaz-ı Gayr-i Müfide	82
1.1.2.2.2. Mecaz-ı Mürsel	82
1.1.2.2.3. İstiare.....	83
1.1.2.2.4. Hazif ve Ziyade Yoluyla Mecaz	97
1.1.2.2.5. Mecaz-ı Akli/Cümlede Mecaz/İspatta Mecaz.....	98
1.1.2.3. Sekkâkî'ye Göre Mecaz Tasnifi	99
1.1.2.4. Mecazın Hakikatten Üstünlüğü	100
1.1.2.5. Değerlendirme	101
1.1.3. Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338).....	106
1.1.3.1. Hakikat.....	107
1.1.3.2. Mecaz.....	108
1.1.3.2.1. Mecaz-ı Mürsel	111
1.1.3.2.2. İstiare.....	113
1.1.3.2.3. Mürekkep Mecaz (İstiare-i Temsiliyye).....	124
1.1.3.2.4. Hazif ve Ziyade Yoluyla Mecaz	125
1.1.3.3. Mecazın Hakikatten Üstünlüğü	126
1.1.3.4. Değerlendirme	126
1.1.4. Sa'düddîn et-Taftâzânî (ö. 792/1390).....	131
1.1.4.1. Hakikat.....	133
1.1.4.2. Mecaz.....	134
1.1.4.2.1. Mecaz-ı Mürsel	137
1.1.4.2.2. İstiare.....	139
1.1.4.2.3. Mürekkep Mecaz.....	154
1.1.4.2.4. Hazif ve Ziyade Yoluyla Mecaz	155
1.1.4.3. Değerlendirme	156
1.2. TÜRK EDEBİYATINDA MECAZ	160
1.2.1. Ahmedî (ö. 812/1410).....	160

1.2.1.1. Hakikat.....	162
1.2.1.2. Mecaz.....	162
1.2.1.2.1. Mecaz-ı Mürsel	162
1.2.1.2.2. İstiare.....	163
1.2.1.3. Değerlendirme	166
1.2.2. Ali Kuşçu (ö. 879/1474)	168
1.2.2.1. Hakikat.....	169
1.2.2.2. Mecaz.....	170
1.2.2.2.1. Mecaz-ı Mürsel	171
1.2.2.2.2. İstiare.....	171
1.2.2.3. Hazif ve Ziyade Yoluyla Mecaz	175
1.2.2.4. Değerlendirme	177
1.2.3. Molla Lütfi (ö. 900/1495).....	180
1.2.3.1. Hakikat.....	182
1.2.3.2. Mecaz.....	182
1.2.3.2.1. Mecaz-ı Mürsel	183
1.2.3.2.2. İstiare.....	184
1.2.3.2.3. Teşbih-i Belîğ.....	190
1.2.3.2.4. Tecrid	191
1.2.3.2.5. Mecaz-ı Akli.....	191
1.2.3.4. Değerlendirme	193
1.2.4. İsmail Ankaravî (ö. 1041/1631)	197
1.2.4.1. Hakikat.....	198
1.2.4.2. Mecaz.....	199
1.2.4.2.1. Mecaz-ı Mürsel	199
1.2.4.2.2. İstiare.....	201
1.2.4.3. Değerlendirme	204
1.2.5. Ahmed Hamdî Şirvânî (1828-1890)	206
1.2.5.1. Hakikat.....	208
1.2.5.2. Mecaz.....	209
1.2.5.2.1. Mecaz-ı Mürsel	210
1.2.5.2.2. İstiare.....	213

1.2.5.3. Değerlendirme	216
1.2.6. Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895).....	220
1.2.6.1. Hakikat.....	222
1.2.6.2. Mecaz.....	223
1.2.6.2.1. Mecaz-ı Mürsel	224
1.2.6.2.2. İstiare.....	226
1.2.6.2.3. Mecaz-ı Akli.....	232
1.2.6.2.4. Mecaz-ı Hazfî.....	233
1.2.6.3. Değerlendirme	234
1.2.7. Tanzimat Dönemi Sonrası Türk Edebiyatında Batı Retoriği Etkisiyle Yazılan Eserlerde Mecaz	238
2. BÖLÜM: KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA MECAZİ ANLATIM	252
2. 1. GAZEL.....	254
2.1.1. Ahmedî	254
2.2.1. Avnî.....	261
2.1.3. Necâtî Bey.....	266
2.1.4. Bâkî.....	271
2.1.5. Nâbî.....	275
2.1.6. Şeyh Gâlib	281
2. 2. KASİDE	286
2.2.1. Fuzûlî – Su Kasidesi	286
2.2.2. Nef'î – Der Medh-i Hazret-i Mevlânâ.....	306
2. 3. MESNEVÎ.....	317
2.3.1. Şeyhî – <i>Husrev ü Şîrîn</i>	317
2.3.2. Nâbî – <i>Hayriyye</i>	331
SONUÇ VE ÖNERİLER.....	346
KAYNAKÇA	368

EK 1. ORİJİNALLİK RAPORU	379
EK 2. ETİK KOMİSYON MUAFİYET FORMU	382

ÖN SÖZ

Dilde çok anlamlılığı sağlayan, üslubu daha çekici hâle getiren ve şiir dilinin özgünlüğünün sağlanmasında temel unsurlardan olan mecaz, Doğu edebiyatlarında belâgat ilmi içerisinde incelenmiştir. Başlangıçta *Kur'ân-ı Kerîm* ve hadislerde varlığı fark edilmekle birlikte, mecazın terimleşmesi belâgatin olgunlaşmış bir ilim olarak teşekkül etmesiyle mümkün olmuştur. Mecaz konusu, belâgatin anlamın farklı yollarla ifadesini araştıran beyan şubesinde hakikat terimiyle birlikte ele alınmış ve mantık ilmi temelinde detaylı bir şekilde tanımlanıp tasnif edilmiştir.

Arap edebiyatında mecaz konusu ayrıntılarıyla incelenmekle birlikte, Türk edebiyatındaki seyri üzerindeki çalışmalar birkaç makaleyle sınırlı kalmıştır. Aynı şekilde klasik Türk şiiri belagatin mecazla ilgili teorik zemininde yeterince incelenmemiştir. Bu sebeple tezimizde, mecazın klasik belagattaki tarihî gelişimi ve mecazi anlatımın klasik Türk edebiyatına yansımaları incelenmeye çalışılmıştır. Bu konuda, Arap edebiyatında birer dönüm noktası oluşturmuş belagatçiler ile Türk edebiyatında klasik belâgati takip eden yazarların eserleri esas alınmıştır. Bunlar, Arap edebiyatında Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229), Hafîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) ve Sa'düddîn et-Taftâzânî (ö. 792/1390); Türk edebiyatında ise Ahmedî (ö. 812/1410), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Molla Lütfî (ö. 900/1495), İsmail Ankaravî (ö. 1041/1631), Ahmed Hamdî Şîrvânî (1828-1890) ve Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895)'nin eserleridir. Fars edebiyatında ise mecaz konusunda klasik belâgatteki şekilde tanım ve tasniflere yer verilmemiştir. Bu sebeple Fars edebiyatı çalışmaya dâhil edilmemiştir.

Klasik Türk edebiyatında mecazi anlatımın incelenmesinde ise, klasik şiir estetiğini yansıtmada başarılı örnekler olmasına dikkat edilmiştir. Bu bağlamda Ahmedî, Avnî, Necâtî Bey, Bâkî, Nâbî ve Şeyh Gâlib'den birer gazel; Fuzûlî'nin “Su Kasidesi” adıyla meşhur olmuş naatı, Nef'î'nin “Der Medh-i Hazret-i Mevlânâ” adlı kasidesi ile Şeyhî'nin *Husrev ü Şîrîn*'i ve Nâbî'nin *Hayriyye*'sinden alınan bölümler değerlendirilmiştir. Söz

konusu metinler kaynak eserden aktarılırken transkripsiyon harflerinden yalnızca “ñ” gösterilmiş, uzun ünlüler “â, û, î ve ô” şeklinde yazılmıştır.

Çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte, belâgat ilminin teşekkülünden önce mecaz kavramının ortaya çıkışı ve terimleşme süreci incelenmiştir. Bu konuda Fetullah Yener’in *Hicri VII. Asra Kadar Arap Dilbilimcilerinde Mecaz ve Kinaye* adlı doktora tezi ve Zafer Kızıklı’nın *Arap Belâgatinde Teşbih ve Mecaz* adlı yüksek lisans çalışması temel alınmıştır. Girişte, ayrıca mecazın mantık ilmiyle ilişkisi incelenmiştir. Ardından yerli ve yabancı kütüphane kataloglarının taranması sonucu tespit edilen, Türkçe kaleme alınmış mecaz risaleleri kısaca tanıtılmıştır.

Çalışmanın 1. Bölümünde, Arap ve Türk edebiyatında mecaz tanım, tasnif ve örnekleri kronolojik sırayla irdelenip açıklanmıştır. Belâgatçilerin, mecaz konusundaki tanım, tasnif ve görüşleri aktarıldıktan sonra; her bir yazar öncekilerle karşılaştırılarak değerlendirilmiş ve getirdikleri farklı yaklaşımlar vurgulanmaya çalışılmıştır. Bunlara ek olarak, Tanzimat Dönemi sonrasında Batı retoriği etkisiyle kaleme alınan edebiyat nazariyatıyla ilgili eserlerdeki mecaz konusu da genel hatlarıyla değerlendirilmiştir.

Çalışmanın 2. Bölümünde klasik belâgatın sunduğu teorik bilgiler temelinde, klasik Türk edebiyatında mecazi anlatım ele alınmış, mecazın şiir diline katkıları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda gazel, kaside ve mesnevi nazım şekilleriyle yazılan şiirler incelenmiş, mecazi ifadeler tespit edilerek açıklanmış ve mecazların imgeler oluşturmadaki rollerine değinilmiştir.

Çalışmanın sonucunda, elde edilen veriler doğrultusunda tarihî gelişimi içinde mecaz konusundaki farklı görüşler belirlenmiş; Arap ve Türk edebiyatındaki farklı yaklaşımlar ortaya konularak mecaz ve mecaz çeşitleriyle ilgili nihai tanımlar önerilmiş; klasik Türk edebiyatında mecazi anlatım, istatistiki verilerden yararlanılarak yorumlanmıştır.

GİRİŞ

MECAZIN TERİMLEŞME SÜRECİ

Kur'ân-ı Kerîm ve Hadislerde Mecaz

İslamiyet öncesi Arap toplumunda şiir, sosyal hayatla kaynaşmış, önemi yüksek bir sanattı. Dolayısıyla Araplar, *Kur'ân-ı Kerîm*'in nüzûlünden önce de son derece gelişmiş bir şiir diline sahipti (Çetin, 1973, s. 1). Böyle bir ortamda vahyedilen *Kur'ân* ayetlerindeki estetik, Arapları son derece şaşırtmıştı (Yener, 2018, s. 16). Müşrikler, İslamiyet'in yayılmasını engellemek için *Kur'ân* ayetleri hakkında “eskilerden nakledilmiş bir sihir” (*Kur'ân-ı Kerîm*, Müddessir: 24)¹, “karışık düşler” (*Kur'ân-ı Kerîm*, Enbiyâ: 5) ve “eskilerin masalları” (*Kur'ân-ı Kerîm*, Furkân: 5) demişti. *Kur'ân-ı Kerîm*'de ise buna, “De ki: ‘Yemin ederim, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar.’” (İsrâ: 88) ayetiyle karşılık verilmiştir. Hz. Musa'nın asasını yılanı çevirip Mısırlı büyücüleri alt etmesi, Hz. İsa'nın hastaları iyileştirip ölüleri diriltmesi gibi; Hz. Muhammed'e verilen mucize, *Kur'ân-ı Kerîm*'in muhatabını aciz bırakan üslubu olmuştur (Smyth, 2013b, s. 171).

Kur'ân-ı Kerîm'in sahip olduğu “i'câz”ı tespit etme çabaları, belâgat ilminin yolunu açmıştır (Yener, 2018, s. 18). Ancak belâgatin bağımsız bir ilim olarak teşekkül edip sistemli bir hâl alması, 4-8./10-14. yüzyılları arasında yapılan çalışmalarla mümkün olmuştur (Kılıç, 1992, s. 382). 4./10. yüzyıla kadarki süreçte, daha sonra belâgat ilminin konularını oluşturacak meseleler; edebî tenkit, tefsir, gramer, kelam gibi yine *Kur'ân-ı Kerîm*'i anlama ve açıklamaya hizmet eden alanlarda yapılan çalışmalar içerisinde ele alınmıştır (ss. 381-382). Belâgat ilminin sistemli bir yapıya kavuşmasından sonra mecaz,

¹ Alıntı ve atıflar dışında aktarılan ayet tercümeleleri Diyanet İşleri Başkanlığının <https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir/> adresinden alınmıştır.

“beyan” kısmında ele alınacak konulardan biri olmuştur. Belâgatın klasikleşmesi ve bir ilim olarak teşekkülü gibi, mecazın terimleşmesi de hemen olmamış, zaman almıştır. Ancak daha İslam’ın ilk dönemlerinde, sınırları henüz belirlenmemiş olsa da mecazın *Kur’ân-ı Kerîm*’deki varlığı kavramsal olarak fark edilmiştir.

Sıffin Savaşı (37/657)’nin sürdüğü sırada ortaya çıkan hakem olayında İbn Abbas, Hz. Ali ile Hâricîler arasındaki görüşmeleri yürütmekteydi. İki tarafın da kendi düşüncelerini savunmak için *Kur’ân* ayetlerini öne sürmesi sorunu çözümsüz kılıyordu. Bu yüzden Hz. Ali, İbn Abbas’a *Kur’ân*’ın “zû vücûh” olduğunu söylemiş ve onun tartışmayı sünnet üzerinden yürütmesini istemiştir (es-Süyûtî ve Ebû Zeyd’den aktaran Afacan, 2014, s. 4). Afacan (2014), Hz. Ali’nin “zû vücûh” ibaresi ile *Kur’ân* ayetlerindeki çok anlamlılığı işaret ettiğine değinmiştir (s. 4). İbn Abbas, aynı olayda Hâricîler hakkında “Onlar *Kur’an*’ın muhkemine iman ediyorlar; ama müteşâbihinde helâka düşüyorlar.” (es-Süyûtî ve Ebû Zeyd’den aktaran Afacan, 2014, s. 4) demiştir. Hz. Ali’nin “zû vücûh” ve İbn Abbas’ın “müteşâbih” ifadeleri, *Kur’ân-ı Kerîm*’de mecazi anlatımın o dönemde fark edildiğini göstermektedir.

Bir rivayete göre Hz. Ömer, şu ayetteki meseli anlamamış ve çevresindekilere sormuştur:

“Sizden biri arzu eder mi ki, hurma ve üzüm ağaçlarıyla dolu, içinde ırmaklar akan ve kendisi için orada her çeşit meyvenin bulunduğu bir bahçesi olsun da bakıma muhtaç çocuk varken kendine ihtiyarlık gelip çatsın, bahçeye de içinde ateş bulunan bir kasırga isabet ederek yakıp kül etsin! Düşünesiniz diye Allah önünüze açık işaretler koyuyor.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Bakara: 266).

Orada bulunan İbn Abbas, bu ayeti şöyle açıklamıştır: “Sizden biriniz ömrünü son demlerine kadar hayır ve saadet ehli olarak geçiren, hayır üzere ömrünü tamamlamak üzereyken kötü bir iş yaparak bütün bu güzel amellerini heba eden kişi gibi olmak ister mi?” (Ebû Zeyd’den aktaran Afacan, 2014, s. 9). Bu olay da *Kur’ân-ı Kerîm*’de mecazi ifadelerin ve temsilî anlatımın olduğunu ve bunun İslâm’ın erken döneminde fark

edildiğine işaret etmektedir. Üstelik bu anlatım tarzı, *Kur'ân-ı Kerîm*'de açıkça ifade edilmiştir:

“Şüphe yok ki, Allah herhangi bir şeyi, bir sivrisineği, hatta onun da ötesindeki misal vermekten utanıp çekinmez. Bunun karşısında iman edenler onun, Allah'tan gelen gerçek olduğunu bilirler, inkâr edenler ise ‘Allah misal olarak bununla neyi kastediyor?’ derler. Allah birçok kimseyi onunla saptırır, birçok kimseyi de onunla doğru yola iletir; onunla başkalarını değil, ancak emrine karşı gelenleri saptırır.” (Bakara: 26).

“Fecirden siyah ip beyaz ipten sizin için ayırt edilir hâle gelinceye kadar yiyin ve için, sonra orucu geceye kadar tamamlayın.” (*Kur'ân-ı Kerîm*, Bakara: 187) ayeti nüzûl olunca sahabeden bazıları buradaki mecazı anlamamış, yastıklarının altına siyah ve beyaz ip koyup bunlar birbirinden ayırt edilene dek yemeye devam etmiştir. Bu yanlış anlama üzerine Hz. Muhammed; siyah iplikle gecenin karanlığı, beyaz iplikle ise gündüzün aydınlığının kastedildiğini açıklamıştır (Buhârî ve Müslim'den aktaran Yener, 2018, s. 70).

Kur'ân ayetlerinde olduğu gibi, hadislerde de mecazi anlatım bulunmaktadır. Hz. Muhammed, sözü estetik bir biçimde kullanmaya dikkat etmiş, belâgatte yüksek bir mertebeye ulaşmıştır (Yener, 2018, s. 18). Hacımüftüoğlu (1993), Hz. Muhammed'in “Rabbim beni edblendirdi, edebimi pek de güzel yaptı.” ve “Arapların en fasîhiyim, Kureyşliyim.” sözlerini aktarmış ve hadislerdeki belîğ üslubu şöyle açıklamıştır:

“Hadisler, vahşî ve garib kelimelerden salim oldukları gibi, mübtezel sokak laflarından da beridirler. Bu sözler Peygamberlik ismetiyle korunmuş, herkes tarafından hüsn-ü kabûl görmüştür. Talaffuzları kolay, manaları açıktır. Kelime ve cümlelerine bakıldığında: harflerde uyumsuzluk, dil kurallarına ters düşme ve müzikal hoşnutsuzluk görülmez. Tam bir ahenk içinde kelimeler birbirini kucakladığı gibi, maksadı ifâ ve manâyı edâda mükemmel bir tesânüd vardır. Daha özlü bir deyişle hadisler; mukteza-i hâle göre, fesahat ve belâgat ölçülerini çatlatırcasına söylenmiş sözlerdir.” (s. 274).

Örneğin Ekizer, “Her kim içinde Ümmü'l-Kur'an'ı (Fâtiha'yı) okumaksızın bir namaz kılsa, o namaz noksandır (güdüktür.)” (Müslim) hadisinde, “içerisinde Fatiha Suresi okunmadan kılınan namaz”ın, “devenin düşük doğmuş yavrusu anlamındaki hidâc”a benzetildiğini, benzetme yönünün “noksanlık” olduğunu ve burada istiare bulunduğunu ifade etmiştir (2016, s. 237). O, ayrıca “Ümmü'l-Kur'an / Kur'an'ın anası” lafzı ile “Fâtiha” suresinin kastedildiğini belirtmiş; ilk istiare “devenin düşük doğmuş yavrusu” ile bu ikinci istiare arasında “analık” üzerinden bir alaka kurulduğunu dile getirmiştir (ss. 237-238).

Hacımuftuoğlu'nun (1993) belirttiği üzere; *Kur'ân-ı Kerîm*'in dil özellikleri ve üslubu, indirildiği yıllardaki Arapların kolaylıkla anlayabileceği şekildeydi. Müteşabih ayetler Hz. Muhammed'e soruluyor, *Kur'ân-ı Kerîm*'in anlaşılması hususunda büyük bir problem yaşanmıyordu (s. 273). Ancak İslam topraklarının genişlemesiyle Arap olmayan ve dolayısıyla Arapçaya hâkim olmayan Müslümanların sayısının artması dilde yanlış kullanımlara sebep olmuş; bu durum da nahiv ve lügat çalışmalarını başlatmıştır (Yener, 2018, ss. 62-63). Bununla birlikte Arap asıllı olmayan Müslümanların *Kur'ân-ı Kerîm* ve hadisleri anlaması noktasında da sorunlar ortaya çıkmıştır (Birişik, 2011, s. 285). Bu meseleleri çözmek amacıyla yapılan nahiv ve lügat çalışmalarına eski Arap şiiri kaynaklık etmiştir (Çetin, 1973, s. 18). Bunda İbn Abbas (ö. 68/687)'in “Kur'an'dan bir şey okuyup da manasını anlayamazsanız, onu eski Arap şiirinde arayınız. Çünkü şiir, Arapların bütün bilgilerini içine alan divanlardır.” (Hacımuftuoğlu, 1993, s. 273) sözü etkili olmuş olmalıdır. Nitekim o, “Elbiseni tertemiz tut.” (*Kur'ân-ı Kerîm*, Müddessir: 4) ayetinde kastedilenin “günahtan temizlenme” olduğunu açıklamış ve Arap şiirinden bir delil göstermiştir: “Allah[’a] hamdolsun ki, bir facirin (günahkârın) elbisesini giymedim (günah işlemedim), yüzümü saklayacağım bir haksızlık ta yapmadım.” (Taberî'den aktaran Yener, 2018, s. 73). Bu örnekte olduğu gibi, ilk dönem tefsirlerinde terim olarak ortaya çıkmamış olsa da mecazi kullanımlar fark edilmiştir (Yener, 2018, s. 74). İbn Abbas'ı takip eden Mücahid, Said b. Cübeyr, İkrime, Hasan-ı Basri, Atâ b. Ebî Rebâh ve Katâde gibi müfessirlerin yaptıkları açıklamalar, aynı zamanda İslam dünyasındaki ilk dilbilimsel çalışmalar olarak görülmüştür (s. 65). Yener (2018), ilk dönem tefsir faaliyetlerinde, anlaşılmayan kelimelerin manalarının Arap şiirine

dayanarak izah edilmesinin ağırlıkta olduğunu ifade etmiş (s. 66); bu tür açıklamaların, ilerleyen dönemlerde mecazi anlatımın fark edilmesinde önemli bir aşama olduğunu belirtmiştir (s. 74). O, ilk dönem tefsir faaliyetlerinin birkaç asır sonra *Garîbu'l-Kur'an*, *Î'râbu'l-Kur'an*, *Lügâtu'l-Kur'an*, *Meâni'l-Kur'an* ve *Mecâzu'l-Kur'an* gibi adlarla anılacak eserlerin öncüsü olduğunu aktarmıştır (s. 65).

İlk Dönem Dilcilerinde Mecaz

İlk dönem dil çalışmaları daha çok nahiv ağırlıklı olsa da “lügat, esvat, sarf, istikak, kırâat, tecvit, şiir, aruz, meânî ve beyan” gibi konuları da içermekteydi (Yener, 2018, s. 77). Dolayısıyla bu eserlerde henüz terimleşmemişse de mecazi ifadelerin açıklamaları bulunmaktadır (s. 77). Ancak bu açıklamalarda mecaz kavramını belirginleştirmek ve bir terim olarak ortaya koymak gibi bir amaç bulunmamaktadır (s. 77).

Halîl b. Ahmed (ö. 175/791): Aruzu sistemleştirmesiyle meşhur olan Halîl b. Ahmed; “gramer”, “lügat”, ve “mûsiki” gibi alanlarla da ilgilenmiştir (Yener, 2018, s. 77). Yanısıra o, belâgat meseleleriyle ilgili izahlar da yapmıştır (İbn Reşîk ve Deveb'den aktaran Yener, 2018, s. 77), ancak bunlar kendi kitaplarından değil, öğrencisi Sîbeveyhi ve diğer âlimler aracılığıyla günümüze aktarılmıştır (Hüseyn'den aktaran Yener, 2018, s. 77). Halîl b. Ahmed'de mecaz kelimesi, terim anlamıyla değil sözlük anlamıyla (geçit) kullanılmıştır (Yener, 2018, s. 78). Ancak o, “âriye”yi “bir şeyden ödünç alınıp onunla isimlendirilen şey” olarak tarif etmiş (Ferâhîdî'den aktaran Yener, 2018, s. 79); dolayısıyla istiareyi, klasik belâgatteki terim anlamına yakın bir anlamda kullanmıştır. Yener'e göre Halîl b. Ahmed, istiareyi kavramsal olarak fark etmiştir; ancak o dönemde belâgat henüz bir ilim olarak teşekkül etmediğinden istiare belâgate ait bir terim olarak değil, “Arapların söz üsluplarından birini ifade eden bir mefhum olarak” kullanılmıştır (2018, s. 79).

Sîbeveyhi (ö. 180/796): Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı, Arap gramerine dair yazılmış ilk kitaptır (Kızıklı, 2006, s. 50). Eser bu yönüyle meşhur olsa da “sarf”, “belâgat” ve “kıraat” konularını da içermektedir (s. 50). Sîbeveyhi, *el-Kitâb*'ı yazarken büyük oranda hocası Halîl b. Ahmed'den aldığı derslerde edindiği bilgileri kullanmış; bunun dışında Yûnus b. Habîb, Ahfeş el-Ekber, Ebû Amr b. Alâ, Îsâ b. Ömer es-Sekafi, İbn Ebû İshak el-Hadramî ve Hârûn el-A'ver el-Kârî gibi âlimlerin görüşlerinden yararlanmış (Özbalıkçı, 2009, s. 130). O, *el-Kitâb*'ın bir kısım malzemesini doğrudan Necid ve Hicaz çöllerine giderek bedevîlerden derlemiştir (s. 131). *el-Kitâb*, dile dair birçok meseleyi içerdiğinden, daha sonra ortaya çıkacak dil ile ilgili ilimlerde başvuru, kaynak bir eser olmuştur (Yener, 2018, s. 80).

Sîbeveyhi, *el-Kitâb*'da; dilin az sözle çok şey anlatma olanağı vererek sağladığı genişliği ifade etmek üzere “ittisâ” (genişlik) ve “siatu'l-keîâm (söz genişliği)” kavramlarını kullanmıştır (Yener, 2018, s. 82). O, bu kavramlarla “hazif”, yani sözün kısaltılarak özlü bir şekilde kullanılması arasında bir alaka kurmuş; “îcaz” ve “ihtisar”ı anlam genişlemesinin bir yolu olarak görmüştür (s. 82). Onun bu bağlamda verdiği örneklerin bir kısmı, sonraki dönemlerde “mecaz” içerisinde ele alınmıştır (s. 83). Sîbeveyhi, “(Bize inanmıyorsan) gittiğimiz şehre ve kendileriyle birlikte olduğumuz kervana sor.” (*Kur'ân-ı Kerîm*, Yûsuf: 82) ayetinde geçen “şehre sor” ifadesinde “halk”ın hafzedildiğini ve aslında “şehir halkı”nın kastedildiğini söyleyerek buradaki mecaza bir işaretle bulunmuştur (Sîbeveyhi'den aktaran Yener, 2018, s. 84). Onun bu açıklaması, klasik belâgat geleneğinde Tanzimat Dönemi'ne kadar “hazif yoluyla mecaz” konusunda tekrarlanacaktır. Sîbeveyhi, “Gündüzün oruçlu, gecen ayaktadır.” cümlesini de “siatu'l-keîâm”a örnek olarak aktarmıştır ki daha sonra bu ifade “akli mecaz” içerisinde ele alınmıştır (aktaran Yener, 2018, s. 84). Nitekim Molla Lütfî, bu ifadenin “gecen ayaktadır” kısmını “Gicesi kâ'imdür.” olarak akli mecaza örnek göstermiştir (Aksoy, 1991, s. 110). Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'da, ittisâ'ya örnek olarak verdiği “Gece hilal gecesidir.” (aktaran Yener, 2018, s. 85) cümlesini Yener (2018), mecaz-ı mürsel olarak değerlendirmiştir (s. 85).

Sîbeveyhi, ayrıca sözü “mustakîm hasen (=düzgün güzel)”, “mustakîm kizb (=düzgün yalan)”, “mustakîm kabîh (=düzgün çirkin)” ve “muhâl kizb (=imkânsız yalan)” olarak tasnif etmiş ve mustakîm hasene “Dün sana geldim.” ve “Yarın sana geleceğim.”; mustakîm kizbe “Dağı taşıdım.” ve “Denizin suyunu içtim.”; mustakîm kabîhe “Zeyd’i herhalde gördüm.”; muhâl kizbe “Denizin suyunu dün içeceğim.” örneklerini vermiştir (Sîbeveyhi’den aktaran Kızıklı, 1997, ss. 63-64). Kızıklı, bunlardan “mustakîm kizb”in mecaza işaret ettiğini belirtmiş; “Dağı taşıdım.” örneğinde “dağ”ın “zor iş” veya “ağır yük” anlamında, yani mecazi anlamıyla kullanıldığını ifade etmiştir (1997, s. 64). Adalar Subaşı, Sîbeveyhi’nin mecazi ifadeleri “kizb (yalan)” başlığı altında değerlendirmesinin daha sonraki yıllarda yanlış yorumlanarak mecazın yalan ile eşdeğer görülmesine etki etmiş olabileceğini dile getirmiştir (2021).

Yener, Sîbeveyhi’nin “mecaz” kelimesini hiç kullanmasa da “ittisâ” ve “siatu’l-keîâm” ile “anlam genişlemesi”ni açıkladığını ve mecaz konseptini kavradığını; bu konudaki görüşleriyle mecazın temelini attığını ve bir öncü olduğunu ifade etmiştir (2018, s. 87). Kızıklı ise, Sîbeveyhi’nin “mecaz” ile “hakikat” arasındaki ayrımı fark ettiğini ancak günümüzdeki şekliyle açıklayamadığını belirtmiştir (1997, s. 65).

İlk Dönem Dilci Müfessirlerde Mecaz

Hicri ikinci yüzyılın sonları ile üçüncü yüzyılın başlarında *Garîbu’l-Kur’ân*, *Meâni’l-Kur’ân*, *Mecâzu’l-Kur’ân* ve *Müşkilu’l-Kur’ân* olarak anılan tefsir kitapları yazılmış; bu eserlerde ilk dönem müfessirlerinin yaklaşımı devam ettirilmiş ve *Kur’ân-ı Kerîm*’in bütünü tefsir edilmeyip yalnızca anlaşılmasında güçlük çekilebilecek ifadeler açıklanmıştır (Yener, 2018, s. 88). Bu dönem müfessirleri kelimeleri açıklarken “lügat”, “iştikak”, “nahiv”, “sarf” ve “anlam” yönünden incelemeler yaptığından aynı zamanda “dilci” olarak görülmüştür (s. 88).

Ebû Ubeyde (ö. 209/824): Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserinde *Kur'ân-ı Kerîm*'de kullanılan Arap üslubuna mahsus ifadeleri, Arapların günlük dilinden ve Arap şiirinden misaller göstererek izah etmiştir (Yener, 2018, s. 89). O aynı zamanda, bu eseriyle “meczaz” kelimesini kullanan ilk âlim olmuştur (s. 89). Fakat onda mecaz kelimesi “lafzın hakiki anlamının dışında kullanılması” şeklinde terimleşmemiş, daha çok sözlük anlamını işaret edecek biçimde, “Kur'an'ın manalarını anlamaya götüren yol, geçit” anlamında kullanılmıştır (s. 89). O, mecazın “yol, geçit” anlamıyla Arapların dili kullanım tarzı ile ilişki kurmuş, yani *Kur'ân*'daki kelimeleri anlamak için Arapların ifade “yol”unu bilmenin önemine dikkat çekmiştir (s. 90). Türcan, Ebû Ubeyde'de “meczaz”ın sözlük anlamıyla ilişkisini şöyle açıklamıştır:

“Şu kadar var ki mecâz kelimesi, Ebû Ubeyde tarafından, (...) 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. Mecâz, işte bu yol ve menzillerin, yani güzergahın kendisidir. Bu yolu (mecâzı) 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.” (2003, s. 97).

Aydın ise bu konu hakkında “Ebû Ubeyde, bir ayet veya kelimeyi açıklarken, مَجَازُهُ şeklinde formüle ettiği ifadeyle, Arapların söz üsluplarına dayalı olarak Kur'ân'ın literal anlamlarını belirlemeyi amaçlamıştır.” demiştir (2013, s. 25).

Ebû Ubeyde, mecazı “ihtisar, izmar, hazif, tekrar, tekit, istiare, teşbih, temsil, teşhis/intak, kinaye, takdim-tehir”i kapsayacak şekilde kullanmıştır (aktaran Yener, 2018, s. 90). Ebû Ubeyde'nin “Ölüden diri çıkarır.” (*Kur'ân-ı Kerîm*, Âl-i İmrân: 27) ayetindeki “ölü” ve “diri” ibarelerini “pisten temiz, kafirden Müslüman” olarak izah etmesi (aktaran Yener, 2018, s. 92); “Gökyüzünü ellerle yarattık.” (*Kur'ân-ı Kerîm*, Zâriyât: 47) ayetindeki “eller” kelimesinin “kuvvet” anlamında kullanıldığını ifade etmesi (Kızıklı, 1997, s. 66);

onun *Mecâzu'l-Kur'ân*'da zaman zaman mecazın terim anlamına uygun açıklamalar yaptığını göstermektedir.

Ebû Ubeyde, daha sonra “mecaz-ı mürsel” olarak adlandırılacak mecaz türüne uygun açıklamalar da yapmıştır. O, “Üzerlerine semâyı bol bol göndermiştik.” (*Kur'ân-ı Kerîm*, En'âm: 6) ayetini “Burada ‘semada/gökte kelimesinin anlamı ‘yağmur’dur. Nitekim ‘yağmurda kalmadık’ anlamında ‘semada/gökte’ kalmadık veya ‘yağmurun eseri’ anlamında ‘üzerimize semanın eseri yok’ denir.” diyerek açıklamıştır (aktaran Yener, 2018, s. 93). Bu ayette “sema” ile “yağmur” arasında, mecaz-ı mürselin “sebebiyyet” alakası bulunmaktadır.

Ebû Ubeyde, *Şerhu Nekâizı Cerîr ve'l-Ferazdak*'ta “istiare” kelimesini “falan şeyden istiare olarak kullandı” şeklinde kullanmıştır (aktaran Yener, 2018, s. 93). Ancak Yener (2018), Ebû Ubeyde'de istiarenin terim anlamını henüz kazanmadığını fakat “kavramsal anlamına” yaklaştığını belirtmiştir (s. 93). Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*'da ise “Yıkılmak isteyen (yıkılmaya yüz tutmuş) bir duvar” (*Kur'ân-ı Kerîm*, Kehf, 77) ayetini “Duvarın ve ölülerin iradesi olmaz. Bu, Arapların bahsettikleri dışındaki şeye isnatlarıdır.” şeklinde izah etmiştir (aktaran Yener, 2018, s. 94) ki duvarın yıkılmak istemesi istiareye bir örnektir. Fakat o, istiare içeren ayetlerde ayrıntıya inmeyip yalnızca ifadelerin gerçek anlamını aktarmıştır (Hüseyin'den aktaran Yener, 2018, s. 94).

Sonuç olarak Ebû Ubeyde, “mecaz” kelimesini Arapların üslubuna işaret ederek geniş kapsamlı bir şekilde kullanmıştır. Dolayısıyla onda mecaz, “kelimenin kendisine yüklenen anlamı dışında kullanılması” şeklinde terimleşmemiştir. Fakat o, mecazi ifadeler bulunan bazı ayetleri mecaz terimine uygun olarak yorumlamıştır.

el-Ferrâ (ö. 208/822): *el-Ferrâ*, *Meâni'l-Kur'ân* olarak da bilinen *Tefsîru Müşkili İ'râbi'l-Kur'ân*'da nahve ağırlık verse de yer yer belâgat konularına da temas etmiştir (Yener,

2018, ss. 95-96). O, “mecaz” kelimesini kullanmasa da mecazi ifadelerin bulunduğu ayetleri tefsir ederken mecazi anlama ilişkin izahlarda bulunmuştur (s. 96). Bununla birlikte o, Sîbeveyhi’nin kullandığı “sözde genişlik” tabirini kullanmıştır (Türcan, 2003, s. 99).

el-Ferrâ’nın, *Meâni’l-Kur’ân*’da “Genellikle Araplar şöyle der.” ve “Araplar bunu şöyle ifade eder.” gibi açıklamalar yapması (aktaran Türcan, 2003, s. 93), onun da mecaz konusunda Ebû Ubeyde gibi Arap üslubuna dayandığını göstermektedir. Nitekim o, “Doğruya karşılık sapkınlığı satın alanlar işte onlardır. Bu sebeple ticaretleri kâr etmemiş ve doğru yolu da bulamamışlardır.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Bakara: 16) ayetindeki mecazi ifadeyi şöyle açıklamıştır:

“Birisi, ‘ticaret nasıl kâr eder, ancak tacir olan kimse kâr eder’ diyebilir. Bu Arapların sözlerinde var olan şeylerdendir: Satışı kâr etti, zarar etti (gibi). Arap kelamından bir benzeri de ‘Bu uyuyan gecedir.’ sözleridir. ‘İş ciddiye binince’ (Muhammed 47/12) ayeti de bunun benzeridir. Çünkü ciddiyet kişiler içindir. Yukarıdaki ifadeyle sen ticarete kazanan veya kaybeden kişiyi kastedersin...” (aktaran Yener, 2018, ss. 96-97).

Türcan, el-Ferrâ ve Ebû Ubeyde’nin Sîbeveyhi’den farklı olarak, mecazi ifadeleri açıklarken “öz ifade” yerine “aralarındaki bir ilişki nedeniyle, iki farklı ifadenin bir biri yerine geçmesi” konseptine yaklaştığını ifade etmiştir (2003, s. 106-107).

el-Ferrâ, “İkisi açık bir imam üzerindedir.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Hicr: 79) ayetindeki istiareyi şöyle açıklamıştır: “Yani kendilerine ait, yolculuklarında kullandıkları bir yoldadırlar. Böylece yolu imam yapmıştır. Çünkü yola uyulur ve tabi’ olunur.” (aktaran Türcan, 2003, s. 114). el-Ferrâ, her ne kadar mecaz ve istiareden bahsetmese de, bu açıklaması hakikat ve mecaz arasındaki “alaka”yı sezdiğini göstermektedir (Türcan, 2003, s. 114).

Türcan, el-Ferrâ'nın mecaz konusunda kendisinden sonraki âlimlere tesirinin “kavramsal düzeyde” olduğunu; mecazın terimleşmesinde esas katkıyı Ebû Ubeyde'nin ve Câhız'ın sağladığını belirtmiştir (2003, ss. 119-120).

Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830): Sîbeveyhi'nin öğrencisi olan Ahfeş el-Evsat'ın *Me'âni'l-Kur'ân* adlı bir eseri bulunmaktadır (Koçak, 1988, s. 526). O, bu kitabında belâgat konularından çok nahve ağırlık vermiştir (Tayyar'dan aktaran Yener, 2018, s. 100). Ahfeş, mecaz kelimesini terim anlamıyla değil, Ebu Ubeyde'deki gibi “Arapların ifade tarzı”na işaret edecek şekilde kullanmıştır (Ahfeş'ten aktaran Yener, 2018, s. 100). Örneğin o, bir ayeti şöyle açıklamıştır: “‘Tadın bakalım cehennem dokunuşunu’ (Kamer 54/48) ayetinde sözün elverdiği bir durum olarak, cehennem dokunuşu tadılacak bir şey konumuna getirildi. Nitekim ‘dayağın tadını nasıl buldun?’ denilir. Bu mecazdır/dildeki bir kullanımdır.” (Ahfeş'ten aktaran Yener, 2018, s. 100).

Ahfeş'in açıkladığı bazı ayetlerde istiare örnekleri bulunmaktadır. O, “Nihayet karınca vadisine geldiklerinde, bir karınca şöyle dedi: ‘Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; aman, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin!’” (*Kur'ân-ı Kerîm*, Neml: 18) ayetini şöyle açıklamıştır: “Burada karıncalar hem aklını kullanıp hem de konuşunca insan gibi olmuşlardır. Nitekim ‘Bir yörüngede yüzmektedir.’² âyetinde de ayta güneş itâat edince insanlara benzet[il]miştir.” (Ahfeş'ten aktaran Kayagil, 2013, s. 242). Ahfeş, “O hemen meclisini çağırсын. Biz de zebanileri çağıracağız.” (*Kur'ân-ı Kerîm*, Alak: 18) ayetinde ise “meclis”le kastedilenin “meclisi oluşturan insanlar” olduğunu açıklamıştır (aktaran Kayagil, 2013, s. 243) ki bu bir mecaz-ı mürsel örneğidir. O, “Bilakis gece ve gündüzün tuzağı...” (*Kur'ân-ı Kerîm*, Sebe': 33) ayetini izah ederken tuzak kuranın gece ve gündüz değil, müşrikler olduğunu belirtmiştir (Ahfeş'ten aktaran Kayagil, 2013, s. 244). Burada ise fiilin gerçek failinden başka bir faile isnat edilmesiyle ortaya çıkan akli mecaz bulunmaktadır.

² *Kur'ân-ı Kerîm*, Enbiyâ: 33.

Ahfeş el-Evsat'ın *Meâni 'l-Kur'ân*'da belâgati ilgilendiren konularda verdiği örnekler ve yaptığı izahlar kısıtlı olduğundan onun bu eseri belâgatin gelişimine fazla tesir etmemiştir (Yener, 2018, s. 100). O, mecaz konusunda ise farklı mecaz türlerine değinmiş ancak bunları herhangi bir terimle ifade etmemiştir.

3-4/9-10. Yüzyıl Dil ve Edebiyatçılarında Mecaz

H. 3/ M. 9. yüzyıla kadar yapılan dil çalışmalarında nahiv, tefsir, belâgat vb. ilimler kesin sınırlarla ayrılmamıştı. Daha sonra belâgat ilminde ele alınacak konular ancak hicri 3. yüzyıldan sonra nahiv ve edebiyattan ayrılmaya başlamıştır. Mecaz da yine bu dönemden sonra bir terim hâlini almış, ancak sınırları belirlenip kesin olarak tanımlanmamıştır (Yener, 2018, ss. 103-104). İlk dönem tefsir ve dil çalışmalarında mecazi ifadelerin açıklandığı, dolayısıyla bu dönemde mecazi üslubun fark edildiği görülür. Ancak mecaz, edebiyatçıların çalışmalarıyla kavramsallaşmış ve daha sonra dilciler tarafından tarif edilmeye çalışılmıştır (s. 103).

Ebu Zeyd el-Kureşî (ö. 170/786): Ebu Zeyd el-Kureşî'nin bir mukaddime ve yedi bölüm olarak düzenlediği *Cemheretu Eş'âri 'l-Arab*'ı, ilk şiir derlemelerinden biridir (Yener, 2018, s. 104). el-Kureşî, eserin mukaddimesinde Arapların sosyal yaşamı ile Arap şiirine dair mühim bilgilere yer vermiş; Arapların dili ile *Kur'ân-ı Kerîm*'in üslubunu kıyaslamış ve *Kur'ân-ı Kerîm*'in yeni bir dil meydana getirmediğini ancak Arapçayı en güzel biçimde kullandığını belirtmiştir (Çöğenli, 1993, s. 324).

Esasında mecaz kelimesini ilk kez kullanan Ebû Ubeyde değil, el-Kureşî'dir; ancak bu kelime yalnızca bir yerde geçtiğinden üzerinde durulmamıştır (Yener, 2018, s. 104). O, *Cemheretu Eş'âri 'l-Arab*'ın mukaddimesinde mecaz kelimesini “farklı sözcük ve

anlamlarının mecazı” şeklinde kullanmış (el-Kureşî’den aktaran Kızıklı, 1997, s. 74) ve şu açıklamayı yapmıştır:

“Bir şey, bazen, aralarındaki yakınlığın herkes tarafından görülebilmesi için kendi cinsinden olmayan ve ona nispet edilmediği başka bir şeye benzetilir. Kur’an’da Arap kelamındaki gibi lafzı muhtelif anlamı çeşitli ifadeler bulunur. İmriu’l-Kays’ın şu sözü böyledir; ‘Durun, Ümmü Malik’i harabelere soralım, fakat, harabeler yok olup gidenden başka neyi söyler ki!’ Harabelerin bir soruya cevap veremeyeceği herkes tarafından bilinir. Dolayısıyla bu ifade ‘durun, harabelerde yaşayanlara sorun’ manasındadır.” (el-Kureşî’den aktaran Yener, 2018, s. 105).

Bu açıklamasından el-Kureşî’nin, mecazı bir terim olarak kullanmasa da onun kavramsal anlamını algıladığı anlaşılmaktadır (Yener, 2018, s. 104).

Asmaî (ö. 217/832): Ebû Ubeyde ve Ebu Zeyd el-Kureşî ile sınıf arkadaşlığı da yapan Asmaî, Arap şiirinin en büyük râvîlerinden biridir. O, şiir derlemek, nahiv ve lügat çalışmaları için veri toplamak amacıyla bedevîlerin arasına karışmıştır (Tülücü, 1991, s. 499). *el-Asma’iyyât* adlı antolojisinde, çoğu Cahiliye şairlerine ve bir kısmı İslam’ın ilk dönem şairlerine ait şiirler bulunmaktadır (s. 499). Câhız, onun şu sözlerini aktarmıştır: “Arapların sözden kasıtlarını ve ifade etmek istedikleri manaları gösteren deyişleri (emsal), çeşitli anlamları (iştikak), çeşitli yapıları (ebniye) ve bağlamları vardır. Bu lafızların farklı bağlamları da vardır. Bu yüzden onların, bilmeyenlerin kitap, sünnet, şahit ve meselleri anlayamayacağı delâletleri vardır.” (Câhız’dan aktaran Yener, 2018, s. 105). Yener, Asmaî’nin bu sözleriyle mecazı kastettiğini belirtmiştir (2018, s. 105).

İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846): Babası bir edip ve râvî olan İbn Sellâm el-Cumahî, şiir tenkidi alanına önemli yenilikler getirmiş ve bu alandaki kıstasları belirlemiştir (Tüccar, 1999, 313). O, *Tabakâtu Fuhûli’ş- Şuâra*’da Cahiliye döneminden Emevîlerin son yıllarına kadarki süreçte yaşamış şairlerin şiirlerini tenkit etmiş; bu şairlerin kullandıkları tabirleri aktarmıştır ki bunlardan bir kısmı mecazi ifadelerdir (Yener, 2018, s. 106).

Câhız (ö. 255/868): Basra’da Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Ahfeş, Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ, Ebû Zeyd el-Ensârî ve Asmaî gibi önemli ilim adamlarından ders alan Câhız; dil, edebiyat, kelâm, tarih, siyaset, ahlak, sanat gibi birçok sahada eser vermiş çok yönlü bir âlimdir (Şeşen, 1993, ss. 20-22). Câhız, eserlerinde -sistemik bir şekilde ele almasa da- kendi dönemindeki belâgat konularını bir araya getirmesi sebebiyle belâgatin ilk kuramcısı sayılmaktadır (Yener, 2018, s. 106). Yener, Câhız’ın kitaplarında meanîden çok beyân ve bedî’ konularına yer verdiğini belirtmiş, bunun sebebinin onun nahivciden çok edebiyatçı yönünün ağır basması olarak açıklamış ve bu durumu belâgatin tefsirden ayrılıp edebiyat alanına naklolması olarak yorumlamıştır (2018, ss. 106-107). Onun belâgat açısından en mühim eseri, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*’dir (s. 107). Câhız, eserlerinde Arap edebiyatını bir kaynak olarak kullanmıştır (Sellâm’dan aktaran Yener, 2018, s. 107). O, çalışmalarında teşbih, istiare, mecaz ve kinaye konularına da yer vermiş ancak bunlar için kesin kaideler belirlememiştir (Yener, 2018, s. 107). Câhız, mecazı tefsirden belâgate taşımış (Yener, 2018, s. 108); mecazın edebî bir terim olmasının yolunu açmıştır (Aydın, 2013, s. 27). Bir örneği açıklarken “Bu (kullanım) mesel yoluyladır, hakikat yoluyla değil.” diyerek hakikat ve mecazı ilk kez kesin bir şekilde ayıran kişi Câhız olmuştur (Dayf ve Atik’ten aktaran Yener, 2018, s. 108). Ahmet Matlûb, Câhız’ın “mecaz üslubuna el atarak hakikat dışındaki her kullanımı mecaz şeklinde kavramlaştırdığını” belirtmiştir (aktaran Yener, 2018, s. 108). Câhız, mecaza karşılık gelecek şekilde “teşbih”, “bedel” ve “mesel” kelimelerini kullanmıştır (Sellâm’dan aktaran Yener, 2018, s. 108).

Câhız, “yemek” fiiliyle yapılan teşbih ve mecazları aktardığı bir bâbda, “Ateşin yediği (yakıp tükettiği) bir kurban...” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Âl-i İmrân: 183), “Aslında karınlarında ateş yemiş olurlar.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Nisâ: 10), “Tırnakları kayayı yedi.” ve “Ondan ortaya çıkanı zaman yedi (bitirdi), geride sadece gizli sırrı kaldı.” gibi örnekleri aktarıp bunların mecaz olduğunu ifade etmiştir (aktaran Yener, 2018, s. 108). Daha önceki âlimler istiareden bahsetse de bu konudaki tanımı ilk kez Câhız yapmıştır (Yener, 2018, s. 109). O, istiareyi “Eğer yerini tam olarak tutabiliyorsa, o şeyi kendisinden başka bir isimle isimlendirmektir.” şeklinde tanımlamıştır (el-Câhız’dan aktaran Karuko, 2014, s.

170). Câhız, “Hesap gününde onların ağırlanması işte budur.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Vâkı’a: 56) ayetini şöyle açıklamıştır: “Azap bir ikram, sofraya değildir. Ancak bu azap, onlara, başkalarına nimet verilecek bir konumda sunulduğu için onun ismiyle isimlendirilmiştir... ‘gözleri kuraklıktan yarılmış toprakları için ağlıyor’ ifadesinde gözler bulutlara atfedilmiş, yağmur da istiare yoluyla bulutların ağlaması olarak isimlendirilmiştir.” (aktaran Yener, 2018, s. 109).

Câhız, Yezid b. Velid’in Mervan b. Muhammed’e yazdığı mektuptan “Bir ileri bir geri gittiğini görüyorum.” cümlesini aktarmıştır (aktaran Karuko, 2014, ss. 177-178). Henüz o dönemde istiare-i temsiliyyeden bahsedilmese de bu cümle, klasik belâgatte istiare-i temsiliyyenin neredeyse değişmez örneği olmuştur.

Câhız’ın, bir terim olarak tanımlamasına da, mecazî edebiyat sahasına taşınması ve üzerinde önemle durmasının kendisinden sonraki âlimlere önemli etkileri olmuştur (Yener, 2018, s. 110).

İbn Kuteybe (ö. 276/885): Bağdat’ta Câhız’dan ders alan İbn Kuteybe; hadis, tefsir, fıkıh, tarih, kelâm, dil ve edebiyat ile ilgilenmiştir (Yazıcı, 1999, s. 145). O, erken yaşlarda kelâm tartışmalarının yapıldığı toplantılara katılarak Mu’tezile mezhebiyle tanışmıştır (s. 145). Ancak İbn Kuteybe, daha sonra hocası Câhız’a ve Mu’tezile mezhebine karşı sert bir tavır takınmıştır (s. 146).

İbn Kuteybe, *Te’vîlu Müşkili’l-Kur’ân* adlı kitabında; Ferrâ ve Ebû Ubeyde’nin dağınık olarak aktardığı belâgat konularını tasnif etmiş (Hüseyin’den aktaran Yener, 2018, s. 111); “mecâz”, “isti’are”, “maklûb”, “kinâye” ve “ta’riz” gibi konuları sırayla aktaran ilk âlim olmuştur (Hacımuftuoğlu, 1993, s. 276). O, “Arapların sözlerinde mecazları vardır. Bunun (mecazın) anlamı; söz söyleme yolları ve sözün kaynaklarıdır.” demiş ve

mecazları aşağıdaki gibi sıralamış; bunların Arapçaya mahsus kullanımlar olduğunu ifade etmiştir:

“İstiare, temsil, kalb, takdim-tehir, hazf, tekrar, gizleme, izhar (açığa çıkarma), ta’rîz, ifsâh (sarih söyleme), kinaye, izah, tekil çoğul, çoğula tekil, tekil ve çoğula ikil sığayla hitap etme, husus lafızla umum, umum lafızla husus mana kastetme ve inşaallah mecaz konularında göreceğin bir sürü şey. Kur’an, Arapçanın tüm bu söz söyleme biçimleriyle indirilmiştir. Bu yüzden hiç kimse– İncil’in, Tevrat ve Zebur’un başka dillere tercüme edilmesi gibi – onu başka bir dile tercüme edemez. Zira Arap olmayanlar, Arapların dilde sahip oldukları kadar geniş ifade imkanlarına sahip değildirler.” (İbn Kuteybe’den aktaran Yener, 2018, s. 112).

Yener (2018), onun burada mecaz kelimesini Ebû Ubeyde’deki gibi geniş kapsamlı bir şekilde, “Arapların söz üslupları” olarak adlandırdığını ifade etmiştir (ss. 111-112). Ancak o, İbn Kuteybe’nin mecazı kavramsal anlamıyla da ele aldığını belirtmiş (s. 112); fakat mecaz çeşitlerini birbirinden ayırt etmediğini, istiare ile mecaz kelimelerini birbirini karşılayacak şekilde kullandığını dile getirmiştir (s. 113). Örneğin o, Hristiyanların Hz. İsa’nın “Ben babama gidiyorum.” sözünü yanlış anladıklarını söyleyip Arapların buna benzer kullanımlarını aktarmıştır: “Araplar yeryüzünü ‘anne’ diye isimlendirirler. Çünkü o yaratılışın başlangıcı ve dönülecek yerdir. Rızıkları ondandır... Allah, cehennem/haviye ‘anne’ هَاوِيَةٌ فَأُمَّةٌ (Kâria 101/9) demiştir. Çünkü nasıl ki anne çocuğuna bakıyor onu besliyor, onun sığınağı ve terbiyecisi ise ateşte kafirler için sığınak ve terbiyecidir.” (İbn Kuteybe’den aktaran Yener, 2018, s. 112).

İbn Kuteybe, mecazı yalan söz olarak nitelendirenlere karşı şöyle demiştir:

“Bu onların ne kadar cahil, ne kadar kötü bir bakış açısına sahip ve dar görüşlü olduklarına en güzel delildir. Eğer mecaz yalan ve canlılar dışında bir şeye nispet edilen her fiil batıl olsaydı sözümün çoğu fasit olurdu. Zira biz ‘bitki büyüdü’, ‘ağaç uzadı’, ‘meyve olgunlaştı’, ‘dağ dikildi’ ve ‘fiyat düştü’ ifadelerini kullanıyoruz.” (aktaran Yener, 2018, s. 112).

İbn Kuteybe, mecazi ifadelerin tespitinde ifadenin siyâk-sibâkına bakılması gerektiğini vurgulamıştır (Arpa, 2011, s. 36). Böylece o, daha sonra belâgatçiler tarafından mecazın şartları sayılacak “alaka” ve “karine-i mânia”ya ilk kez işarete bulunan kişi olmuştur (s. 37).

İbn Kuteybe, istiareyi ise şöyle açıklamıştır:

“Araplar bir kelimeyi istiâre yoluyla başka bir kelimenin yerinde kullanırlar. Ancak bu nakil ameliyesinde müsteâr minh (kendisinden ödünç alınan) ile müsteâr leh (kendisi için ödünç alınan) arasında mücâveret, müşâkele veya birtakım sebeplerin olması lazımdır. Mesela Araplar, nebâtata نوء “yağmur” derler. Çünkü nebâtat yağmurdan oluşur. Yine Araplar yağmur kelimesi için “سماء” kelimesini kullanırlar.” (aktaran Arpa, 2011, s. 37).

Fakat burada İbn Kuteybe’nin istiare içerisine mecaz-ı mürseli de dâhil ettiği görülmektedir. Klasik belâgate göre kelimenin mecaz ile hakiki anlamı arasında bir “alaka” bulunması şartı vardır. Bu alaka benzetme ise “istiare”, benzetme dışında bir şey ise “mecaz-ı mürsel” söz konusudur. İbn Kuteybe’nin kullandığı “müşâkele” kavramı istiare için uygun düşse de, zikrettiği “mücâveret” ve “birtakım sebepler” ibareleri mecaz-ı mürsele işaret etmektedir. Bununla birlikte İbn Kuteybe’nin aktardığı örnekler arasında istiareye uygun olanlar da vardır. O, “Ölü iken kendisini dirilttiğimiz ve insanlar içinde yürümesi için kendisine bir ışık verdiğimiz kimsenin durumu, karanlıklarda kalıp orada bir çıkış bulamayanın durumu gibi midir?” (*Kur’ân-ı Kerîm*, En’âm: 122) ayetinde, aralarında benzerlik bulunduğu için “küfür” yerine “ölüm”; “hidâyet” yerine “hayat” ve “iman” yerine “nur”un istiare edildiğini açıklamıştır (İbn Kuteybe’den aktaran Arpa, 2011, s. 38).

Müberred (ö. 286/899): Henüz on beş yaşında Sîbeveyhi’nin *el-Kitâb*’ını okuyan Müberred, Basra dil okulunun Sîbeveyhi’den sonra en önemli ismi olmuştur (Durmuş,

2006, s. 432). O, aynı zamanda Câhız'ın öğrencisi olmuştur (s. 432). Müberred'in *el-Belâga'sı*, belâgat üzerine yazılmış ve bu ismi almış ilk eserdir (Yener, 2018, s. 115).

Müberred, *el-Kâmil* adlı kitabında birçok belâgat konusunu ele almıştır (Yener, 2018, s. 115). O, bu eserde çok açık olmasa da mecaz konusuna yer vermiş; ancak mecazı ifade edecek bir terim kullanmamıştır (s. 115). Müberred, *el-Kâmil*'de mecaz örneklerini "bunların hakikisi şöyledir" veya "aslı böyledir" şeklinde açıklamıştır (aktaran Kızıklı, 1997, s. 67). O, zaman zaman Sîbeveyhi'nin etkisiyle "ittisâ'" kavramını da kullanmıştır (Yener, 2018, s. 116).

Abdullah b. Mu'tezz (ö. 296/908): Döneminin büyük şairlerinden sayılan Abbâsî halifesi İbnü'l-Mu'tezz, belâgate dair yazılan ilk müstakil kitap olan *el-Bedî*'nin sahibidir (Durmuş, 2000, ss. 144-146). O, bu eserinde on sekiz söz sanatını ayet, hadis, sahabe sözleri ve eski Arap şiirinden örneklerle açıklamıştır (s. 146). İbnü'l-Mu'tezz, *el-Bedî*'de, çağdaşı olan şairlerin kullandığı edebî sanatların *Kur'ân-ı Kerîm* ayetleri, hadis ve eski Arap şiirinde olduğunu göstermeyi amaçlamıştır (aktaran Durmuş, 2000 s. 146). O, bu eserde "istiare", "tecnis", "mutâbakat", "reddü'l-acüz ale's-sadr" ve "el-mezhebü'l-keîâmî" sanatlarını "usûl"; diğer on üç sanatı ise "mehâsinü'l-keîâm" adıyla ele almıştır (Durmuş, 2000, s. 146).

İbnü'l-Mu'tezz, bu eserinde mecaz kelimesini hiç kullanmamıştır; ancak onun verdiği istiare örnekleri, terim olarak istiareye tam anlamıyla uymaktadır ki bu durum istiarenin o dönemde kavramsallaştığını göstermektedir (Yener, 2018, s. 117).

İbn Cinnî (ö. 392/1002): 4/11. asrın önde gelen dilcilerinden olan İbn Cinnî'nin neredeyse tüm çalışmaları dil üzerinedir (Yavuz, 1999, s. 398). O, kendi dönemindeki geleneksel çalışmaların dışına çıkarak dilin felsefi boyutuna odaklanmış ve dilin doğuşu, kaynağı,

dildeki kuralların sebepleri gibi konulara ağırlık vermiş; yöntem olarak da farklı bir yol tutmuş ve çalışmalarında mantığı ön plana çıkarmıştır (s. 398).

İbn Cinnî, *el-Hasâis* adlı eserinde hakikat ve mecaz arasındaki farkı vaz' açısından incelemiş, ilk kez bu iki kavramı birbirinin zıttı olarak aktarmış ve mecaz meselesinde önemli bir dönüm noktası olmuştur (Yener, 2018, s. 118). O, hakikat ve mecazı “Hakikat dilde konulduğu asıl anlamda kullanılandır. Mecaz ise bunun tersidir.” şeklinde tanımlamış ve mecazın ortaya çıkabilmesi için üç şart belirlemiştir: “Mecaz üç anlam/şey için gerçekleşir ve ancak bunlar için hakikat terkedilip mecaza başvurulur. Bunlar ittisâ (anlam genişlemesi), tekid ve teşbihtir. Bu sıfatların bulunmaması halinde hakikat kesin olarak ortaya çıkar.” (İbn Cinnî'den aktaran Yener, 2018, s. 118).

İbn Cinnî, mecazı yalnızca bir üslup özelliği olarak görmemiş, konunun mantıki boyutlarını da araştırmıştır (Yener, 2018, ss. 118-119). O, “Hakikatten mecaza geçilir.” diyerek “nakl”i vurgulamış; “asıl anlamın anlaşılmasına engel olan bir sebebin bulunması”ndan bahsederek “karine”ye dikkat çekmiştir (s. 119). Örneğin o, “Bir deniz gördüm.” diyen kişinin “deniz” ile “at”ı kastetmesi ve diğer kişinin bu kastı anlamaması durumunda “deniz”in gerçek anlamlı bir kelime olacağını söylemiştir (İbn Cinnî'den aktaran Kızıklı, 1997, s. 70).

İbn Cinnî, hakikat ve mecaz konusunda itikadî hassasiyetlerini gözeterek mecazın kapsamını gereğinden fazla genişletmiştir. O, insana ait bazı fiilleri de mecaz kabul ederek Allah'ı insanî vasıflardan tenzih etmek istemiştir. Bu bağlamda o, “Zeyd ayağa kalktı.” ve “Falanca kişi yemek yedi.” gibi cümlelerde de mecaz bulunduğunu iddia etmiştir (İbn Cinnî'den aktaran Kızıklı, 1997, ss. 70-71).

Yener (2018), İbn Cinnî'nin sonraki dönemlerde yapılacak mecaz tarifine önemli katkıları olduğunu; ancak mecaz kavramının sınırlarını belirleyemediğini ve bu kavramı net bir şekilde ortaya koymadığını ifade etmiştir (s. 120).

İbn Fâris (ö. 395/1005): İbn Cinnî'nin öğrencisi olan ve İbn Kuteybe'nin de tesirini taşıyan İbn Fâris, *es-Sâhibî fi fikhü'l-luğa* adlı eserinde Arapçanın birçok yönünü ele almış ve incelemiştir (Yener, 2018, s. 120). O, *Kur'ân-ı Kerîm*'in başka dillere tercüme edilmesi hususunda şöyle demiştir: “Çünkü acemler mecazda Arapların ulaştığı genişliğe erişememişlerdir.” (aktaran Yener, 2018, s. 121). Buradan İbn Fâris'in mecazı, Araplara ait üslup özellikleri olarak algıladığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte o, mecazı kavramsal olarak da açıklamıştır (Yener, 2018, s. 121). İbn Fâris, hakikati “İstiare, temsil, takdim-tehir olmaksızın asıldaki konumuna konulmuş olan sözdür.” şeklinde tanımlamış; mecazı ise şöyle tarif etmiştir:

“Hakiki kelam (hakikat anlamı) kendi kurallarına göre gelir, ona itiraz edilmez. Bazen başka bir şey ona yakınlığından dolayı kelimenin kök anlamının işaret ettiği gibi (جوازہ يجوز) için verilen kök anlam; ‘geçeni takip etti’) gelir. Bu da ancak teşbih, istiare ve ilkinde olmayandan vazgeçme şeklinde olur.” (İbn Fâris'ten aktaran Yener, 2018, s. 121).

İbn Fâris, “Köye sorun.” (*Kur'ân-ı Kerîm*, Yûsuf: 82) ayetinde “köy”den kastın “köy ehli” olduğunu ifade etmiş; araları bozulan kişiler için “Onların değneği yarıldı.” ve aşağılanan bir kişi için “eşek” dendiğini aktarmıştır (Aktaran Kızıklı, 1997, s. 72). O, bu mecaz örnekleri yanında şu hatalı örnekleri de vermiştir: “Falanca kişinin bağışı yağmur bulutudur.” ve “Falanca kişinin bağışı çok fazladır.” (İbn Fâris'ten aktaran Kızıklı, 1997, s. 72). İlk cümle “teşbih-i belîğ” örneği iken ikinci cümlede herhangi bir mecaz bulunmamaktadır.

Yener, İbn Fâris ile ilgili şu değerlendirmede bulunmuştur: “Bütün bunlardan İbn Fâris'in de mecazı sözün dilde konulduğu anlam dışında kullanılması olarak algıladığı ancak

mecaz kapsamına giren farklı türler arasında bir ayırım gözetmediği sonucuna ulaşabiliriz.” (2018, s. 122).

3-4/9-10. Yüzyıl Edebiyat Tenkitçilerinde Mecaz

Yener (2018)'in aktardığı bilgilere göre; hicri ikinci yüzyıldan sonra antoloji ve biyografi nitelikli eserlerde şiirler farklı açılardan değerlendirilmiş ve şairlerin diğerlerine olan üstünlüğü ortaya konmaya çalışılmıştır. İlerleyen dönemlerde bu çalışmalar daha düzenli bir hâl almış; şiirler üslup, içerik, şekil ve kullanılan söz sanatları gibi hususlar dikkate alınarak tenkit edilmiştir. Dil çalışmalarında eski Arap şiirinin kaynak olarak kullanılması, âlimleri bu alanda sistematik çalışmalar yapmaya sevk etmiş, bu nedenle edebî tenkit bir ilim hâlini almıştır. Bir ilim olarak belâgatten önce teşekkül eden edebî tenkit, belâgate ait birçok konuyu da ele almıştır. Bunlardan bazıları “mecaz”, “istiare” ve “kinaye”dir. 2/8. yüzyılın ikinci yarısından sonra söz konusu konular tenkit kriterlerinden biri olmuş, şairler bu sanatları kullanmaktaki başarısına göre değerlendirilmiştir. Bunun sonucunda mecazın, edebî bir kavram olarak belâgate seyri hızlanmıştır (ss. 122-123).

Ebu'l-Abbas Sa'leb (ö. 291/904): Ebu'l-Abbas Sa'leb genç yaşta nahiv ve lugat sahasında ustalaşmış ve hayatını dil çalışmalarına hasretmiş bir âlimdir (Durmuş, 2009a, s. 26). Onun *Kavâ'idü'ş-şi'r* adlı eseri, şiir tenkidi alanındaki ilk eserlerdendir (Yener, 2018, s. 124). O, bu kitabında istiareyi “Bir şey için başka bir şeyin isminin veya manasını[n] kullanılmasıdır.” şeklinde açıklamış ve örneklendirmiştir (Sa'leb'den aktaran Yener, 2018, s. 124). Yener, Sa'leb'in bu tanımıyla Câhız ve İbn Kuteybe'yi takip ettiğini belirtmiştir (2018, s. 124).

Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948): Hristiyan asıllı olup sonradan İslam'ı seçen Kudâme b. Ca'fer; tarih, coğrafya, edebiyat, matematik, felsefe ve fıkıh alanlarında kendini geliştirmiş; Grek kültürüne hâkim bir âlimdir (Kallek, 2002, s. 311). Onun şiir tenkidi

hakkında yazdığı, beyân ve bedî' konularını da ele aldığı *Nakdu's-Şi'r* adlı eserinde mantık ve felsefenin etkisi görülmektedir (s. 311). Bu yönüyle *Nakdu's-Şi'r*, belâgat konularının mantık ve felsefe kaidelerine göre düzenlendiği ilk eser olma özelliğini taşımaktadır (Yener, 2018, s. 124). Yener, Kudâme b. Ca'fer'in *Nakdu's-Şi'r*'de yeni bir tanımlama yapmayarak hâlihazırda bulunan mecaz ve istiare tanımlarını aktardığını, yer verdiği şiir örneklerindeki istiareleri değerlendirdiğini ve kötü olanları belirttiğini, istiarenin benzetme temelli olduğunu ifade ettiğini ve istiare, kinaye, teşbih ve temsil sanatlarında "tahyil"ın önemine değindiğini ifade etmiştir (2018, s. 125).

Hasan b. Bişr el-Âmidî (ö. 371/981): Usta bir şair olan Âmidî, aynı zamanda ilk tenkitçilerden biridir (Durmuş, 1991, s. 56). O, *el-Muvâzene Beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî* adlı eserinde Ebû Temmâm ve Buhtürî adlı iki ünlü şairi kıyaslamış ve Buhtürî'yi üstün görmüştür (s. 56). Âmidî, şairleri tenkit ederken onların kullandıkları istiarelere önem vermiş; Buhtürî'nin istiarelerini beğenirken Ebû Temmâm'ın istiarelerini eleştirmiştir (Yener, 2018, s. 125). O, hakikat ve mecazın farkına işaret etmiş; mecazların anlaşılması için Arapların kullandıklarına müracaat etmek gerektiğini belirtmiş; mecazı "sözde genişlik" olarak açıklamıştır (Âmidî'den aktaran Yener, 2018, s. 125). Âmidî, istiare ile mecazı farklı kavramlar olarak değerlendirmiş; mecazda, mecaz-ı mürsel ve akli mecaz örneklerini aktarmıştır (Yener, 2018, s. 126). O ayrıca, istiarelerde benzeyen ile benzetilen arasındaki ilişkinin anlaşılır olması gerektiğini savunmuş, böylece istiarelerin kapalılıktan uzak olup şairin iç dünyasını kolayca yansıtabileceğini belirtmiştir (Sâvî'den aktaran Yener, 2018, s. 126).

Ali b. Abdilaziz el-Cürcânî (ö. 392/1002): Ali el-Cürcânî, belâgat tarihinde önemli bir merhale olan Abdülkâhir el-Cürcânî'yi fikirleriyle etkilemiş bir tenkitçidir (Günel, 1993, s. 132). O, günümüze ulaşan tek eseri *el-Vesâta Beyne'l-Mütenebbî ve Husûmih*'te, Sâhib b. Abbâd'ın haksız eleştirilerine karşı şair Mütenebbî'yi savunmuş; bunu yaparken mantığa dayalı bir metod uygulamıştır (s. 132). Ali el-Cürcânî, söz konusu kitabında istiareye ayrı bir önem vermiş; istiare hakkında şu açıklamayı yapmıştır: "İstiare, asıldan müstear olan (ödünç olarak alınan) isimle yetinilen şeydir. Kelime nakledilir ve başka bir

kelimenin yerine konulur. Bunu ortaya çıkaracak olan şey benzerlik ve alınan kelime ile yerine konulduğu kelimenin arasındaki münasebettir.” (aktaran Yener, 2018, s. 126). O, istiare ile temsil ve teşbihin farkına da dikkat çekmiş, bu konudaki görüşleriyle Abdülkâhir el-Cürcânî’yi etkilemiştir (Yener, 2018, s. 126).

Mu’tezile Âlimlerinin Mecaza Katkısı

İslam topraklarının genişlemesi ile Müslümanlar, farklı kültür ve inançlarla karşılaşır. Bu etkileşim sonucunda İslamiyet’e yönelik olumlu-olumsuz çeşitli eleştiriler gelmeye başlar. Böyle bir süreçte, çeviriler yoluyla eski Yunan felsefesini öğrenen Mu’tezile kelimcileri, İslam’ı fikrî yönden müdafaa faaliyetlerine başladılar (Yavuz, 2002, s. 197). Onlar, felsefe ve mantıktan edindikleri metodlarla belâgat ilminin sistemleşmesi için de bir zemin hazırladılar (Hacımüftüoğlu, 1993, s. 277). Mu’tezile âlimleri, *Kur’ân-ı Kerîm*’deki mecazi anlatımı fark etmiş, Allah’ı mahluka özgü vasıflardan tenzih etmek için mecazlara dikkat çekmiştir (Durmuş, 2003, s. 219). Bu bağlamda Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye (ö. 100/718 [?]), Allah’a özgü bir fiilin yaratılmışlara isnat edilmesinin akli/isnatta mecaz olduğunu dile getirerek bu tür mecazlara işaret eden ilk âlim olmuştur (Ess’ten aktaran Durmuş, 2003, s. 219). Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), mecazı Ebu Ubeyde’deki şekliyle algılamış; *Kur’ân-ı Kerîm*’de Allah’a isnat edilen çoğul kelimelerin Araplar arasında da kullanıldığını ve bunun bir üslup özelliği olduğunu vurgulamış; bunların gerçek anlamlı olmadığını ifade etmiştir (aktaran Yener, 2018, s. 127).

Mu’tezile’nin beş inanç esası olan “usûl-i hamse”nin temel ilkesi “tevhid”e göre Allah, “zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek”tir (Çelebi, 2006, s. 395). Mu’tezile âlimleri bu prensip ile Allah’ı, maddi nispetlerden ve insani vasıflardan tenzih etmişlerdir (s. 395). Dolayısıyla onlar, “Allah’ın eli, yüzü” gibi ifadeleri mecaz olarak açıklamışlardır (Öztürk, 2018, ss. 62-63).

Yavuz (2000)'un aktardığı bilgilere göre, yabancı din ve kültürlerin etkisiyle *Kur'ân-ı Kerîm*'in çelişkili ifadeler barındırdığına yönelik eleştirilerin artması üzerine İslam âlimleri çeşitli çalışmalar yapmış ve karşı görüşler ortaya koymuştur. Mu'tezile kelamcıları *Kur'ân-ı Kerîm*'in mucizeli söyleyişini ispat etmek üzere *İ'câzî'l-Kur'ân* adı verilen eserler kaleme almıştır. *Kur'ân*'ın i'câzî ile ilgili ilk görüş, Nazzâm'ın “sarfe” teorisidir. Bu teoriye göre Allah, *Kur'ân-ı Kerîm*'in bir benzerini yazma yeteneğini insanların ellerinden almıştır. Câhız, hocası Nazzâm'ın bu fikrine karşı çıkararak i'câzî *Kur'ân*'ın “nazm”ına dayandırmıştır. Bu görüşe göre *Kur'ân*'da dil, bütün yönleriyle “tam bir uygunluk” içerisinde kullanılmıştır (s. 404).

Bu fikirler arasında Rummânî, *en-Nuket fi İ'câzî'l-Kur'ân* adlı eserinde i'câzın yedi şekilde oluştuğunu ortaya koymuş, bunlar arasında “belâgat”i de zikretmiştir. O, belâgati on bölüme ayırmış ve istiareyi bu kısımda açıklamış ve “beyan (vuzuh) amacıyla bir ibarenin dilde konulduğu asıl dışında bir yere iliştilmesi (konulmasıdır)” şeklinde tanımlamıştır. Rummânî, istiare ile teşbihin farkına da değinmiş ve teşbihte benzetme edatı bulunduğunu dile getirmiştir. O, istiarede benzeyen ve benzetilen arasındaki benzetme yönünü “câmi” terimiyle karşılamış; istiarenenin hakikatten üstünlüğünü vurgulamıştır. Bununla birlikte Rummânî, istiare adı altında açıkladığı örneklerde akli mecaz ve mecaz-ı mürsele de yer vermiştir (Rummânî'den aktaran Yener, 2018, ss. 129-130).

Yener, Mu'tezile kelamcılarının mecazın “teolojik” yönünü inceleyerek terimleşmesini hızlandırdığını ve konuyu müstakil olarak incelemeye hazır hâle getirdiğini ifade etmiştir (2018, s. 130).

İlk Müstakil Belâgat Kitaplarında Mecaz

Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395/1005): *Ebû Hilâl el-Askerî, es-Sinâteyn: el-Kitâbe ve 'ş-Şi'r* adlı ilk müstakil belâgat kitabını kaleme almıştır (Yener, 2018, s. 130). O, istiare ve mecaz

konusuna bu eserin “Bedî” bölümünde yer vermiştir (Askerî’den aktaran Yener, 2018, s. 131). Askerî, istiareyi şöyle açıklamıştır: “Bir amaç sebebiyle ibarenin/kelimenin dilin aslında kullanıldığı konumdan başka konuma nakle[dilmesidir]. Bu amaç, mananın açıklanması, tekidi, mübalağası, kendisine az lafızla işaret edilmesi veya sunumu güzelleştirmesi gibi şeyler olabilir.” (s. 131). Bu ifadelerde o, teknik bir açıklama yapmaktan çok istiarenin dile kattığı estetik üzerinde durmuştur. Askerî’de istiare; kinaye, teşbih, akli mecaz ve mecaz-ı mürseli içerecek şekilde kapsamlı bir kavramdır (aktaran Yener, 2018, s. 131). O, mecaz konusunda dönemine göre bir yenilik getirmemiştir (Yener, 2018, s. 131).

Şerîf er-Radî (ö. 404/1013): Rummânî ve İbn Cinnî gibi isimlerden ders alan Şerîf er-Radî, *Telhîsu’l-Beyân fî Mecâzâtî’l-Kur’ân* ve *el-Mecâzâtü’n-Nebeviyye* adlı eserlerinde ayet ve hadislerde geçen mecazi ifadeleri tahlil etmiştir (Özel, 2010, s. 4). *el-İsti’ârât fî’l-Kur’ân* adıyla da bilinen *Telhîsu’l-Beyân*, müstakil olarak mecaz konusunun ele alındığı ilk eserdir (s. 5). Şerîf er-Radî, “istiare” kelimesini; mecaz, kinaye ve teşbihi de kapsayacak şekilde kullanmıştır (Yener, 2018, s. 131). O, mecaz ve istiareyi kavramsal olarak algılasa da teknik bir mesele olarak ele almamıştır (s. 132). Ancak Şerîf er-Radî’nin *Telhîsu’l-Beyân fî Mecâzâtî’l-Kur’ân* adlı eserinde mecazi bağımsız bir konu olarak incelemesi önemli bir aşama oluşturmuştur (s. 132).

Ebû Mansûr es-Seâlibî (ö. 429/1037): Ebû Mansûr es-Seâlibî, *el-Fevâid ve’l-Kalâid* adlı eserinde “beyân”ı “me’ânî”den ayırarak “belâgat”i bu iki ilmi kapsayacak şekilde açıklamıştır (Hacımüftüoğlu, 1993, s. 286). O, *Fıkhü’l-Luğa ve Sirru’l-Arabiyye* adlı eserinde ise “mecaz” konusuna bir bab ayırmış; Câhız’ın “mecaz” kelimesini kullanmasa da aktardığı bazı örneklerin mecaza dâhil olduğunu ifade etmiştir (Seâlibî’den aktaran Yener, 2018, s. 132). Yener, onun bu yorumunun mecazın gelişim sürecine işaret etmesi açısından önemli olduğunu belirtmiştir (2018, s. 132). Seâlibî, “Mecaz” babında mecaz-ı mürsel örneklerini aktarmış; istiareyi ayrı bir bölümde “Bir şey için başka bir yerden alınan kendisine uygun bir kelime kullanmak” olarak tarif etmiş; bunlar dışında mecazdan hiç bahsetmese de “Arapların bir şeyi sebebiyle veya mücaviriyle ya da içinde bulunduğu

şeyle isimlendirdiklerine dair örnekler” göstermiştir (Seâlibî’den aktaran Yener, 2018, s. 132-133). Yener, Seâlibî’nin bu tutumunu, “mecazın kısımlarının da belirginleşmeye başlama[sı]” olarak değerlendirmiştir (2018, s. 133).

İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 463/1071): İbn Vekî’, Hasan b. Bişr el-Âmidî, Hâtimî, Rummânî, Câhız, İbn Sellâm el-Cumahî ve İbn Kuteybe’den etkilenen İbn Reşîk, edebî tenkit ve belâgat üzerine *El-Umde fî Mehâsini’ş-Şi’ri ve Âdâbihî* adlı kitabı kaleme almıştır (Tüccar, 1999, s. 248). O, bu eserde mecaz, istiare, temsil ve teşbih konularına yer vermiştir (İbn Reşîk’ten aktaran Yener, 2018, s. 133). İbn Reşîk, Arapların mecazları kullanmada usta olduklarını ve onlara dilde üstünlük sağlayan bu yönleriyle övündüklerini dile getirmiştir. O, mecazın hakikatten daha tesirli ve estetik olduğunu belirtmiş; istiare, teşbih ve kinayeyi mecaza dâhil etmiş; mecazı “... bir şeyin, yakınında olan veya sebebi olan bir şeyin ismiyle isimlendirilmesidir.” şeklinde tanımlamış ve istiareyi mecazın zirvesi olarak nitelendirmiştir (İbn Reşîk’ten aktaran Yener, 2018, s. 133-134).

İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073): İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırru’l-Fesâha* adlı eserinde fesahat ve belâgatin farklarından söz etmiş; fesahatin lafızda, yani sözün şekli yönünde, belâgatin ise anlam taşıyan lafızda, yani sözün özünde olduğunu dile getirmiştir (aktaran Yener, 2018, s. 134). O, söz konusu eserinde mecaz ve istiareye de yer vermiş; bu ikisini, sözü doğru ve güzel kullanmayı sağlayan unsurlar olarak aktarmıştır (s. 135). Hafâcî, istiare konusunda Rummânî’den etkilenmiştir. O, istiareyi, benzeyen ve benzetilen arasındaki benzetmenin derecesine göre “karîb” ve “baîd” olarak iki kısma ayırmıştır (Hafâcî’den aktaran Yener, 2018, s. 136).

Yener, belâgatin müstakil eserlerde yer almaya başladığı bu devirde mecazın belirginleştiğini ancak ona kesin bir sınır çizilmediğini, daha çok pratik düzeyde ele alındığını ve nazari yönüne ağırlık verilmediğini ifade etmiştir (2018, s. 135). Mecaz konusu Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79)’de ayrıntılı bir şekilde incelenmiş, tasnif

edilmiş ve terimleşerek zirveye ulaşmıştır. Cürcânî'den sonraki belâgat âlimleri de onun tesirinde kalmış ve mecaz konusunu daha sistemli bir şekilde ele almışlardır. Çalışmamızın 1. Bölümünde Abdülkâhir el-Cürcânî ve ondan sonra gelen önemli belâgat âlimlerinin mecazı ele alış şekli detaylı bir şekilde incelenecektir.

MECAZIN FELSEFİ ZEMİNİ: MANTIK

Mantık, “konuşmak” anlamındaki “nutk”tan türetilmiştir (Fârâbî, 2018, s. 108). Nutk, “akıl” ve “konuşma, söz” anlamındaki Yunanca “logos” kelimesinin Arapça karşılığıdır (Emiroğlu, 2003, s. 19). Fârâbî (ö. 339/950)'ye göre mantık, üç farklı anlamda kullanılmıştır:

“... biri ses ile dışlaşan sözdür ki dil, içte olanı onunla ifade eder. İkincisi, nefiste yerleşik olarak bulunan söz, yani lafızların delâlet ettiği düşünürlerdir. Üçüncüsü, insanda fitrî olarak bulunan nefsânî yetidir ki insan, onunla, insana has olup onun dışındaki hayvanlarda bulunmayan temyizi gerçekleştirir; insanda düşünürlere, ilimler ve sanatlar onun vasıtasıyla oluşur...” (2018, s. 108).

Fârâbî, mantık ilmini “düşünme yetisini, yanılısamanın mümkün olduğu her şeyde doğruya yönlendiren şeyleri kapsayan ve akıl ile çıkarsanma özelliğine/*doğasına* sahip olan her şeyde yanılmaktan koruyan her şeyi bildiren sanat” olarak tanımlamıştır (2018, s. 16). Ona göre mantık, “kesin bilgiye ulaştırıcı bir alet”tir (s. 24). Muhammed Mehran'ın aktardığı üzere bir kısım İslam âlimlerince mantık yalnızca alet değil, hem bir alet hem de felsefeye dâhil bir ilim olarak görülmüştür (Rescher, 2018, s. 26). Fakat mantığın diğer ilimlerin aleti olduğu görüşü İslam dünyasında daha yaygın bir şekilde kabul edilmiştir (Emiroğlu, 2003, s. 19).

Mantık ilmi belâgate de tesir etmiştir. Belâgatin “felsefe ve kelâm ekolü”nde tasnif, tanım ve tarifler yapılırken mantık kaidelerinden yararlanılmıştır (Kılıç, 1992, s. 382). Kadriye Yılmaz Orak ve Bayram Orak da belâgatteki tanım ve tasniflerin, mantık içerisinde ele

alınan “beş tümel”, “kategoriler” ve bunların ortaya koyduğu “tanım teorileri”ne dayalı yapıldığını ifade etmiştir (2012, s. 226). Tanzimat Dönemi’nin önde gelen ismi Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniye*’nin mukaddimesinden sonra bir kısım mantık konularını ele aldığı bir ek (lâhika) koymayı ihmal etmemiştir (2017, ss. 36-43).

Sekkâkî (ö. 626/1229), *Miftâhu ’l-Ulûm* adlı eserinin üçüncü bölümünde belâgati mantığa dayalı tanım ve tasniflerle sistemli bir ilim hâline getirmiştir (Durmuş, 2009b, s. 333). Dolayısıyla Sekkâkî; mantığı, belâgat ilminin bir aleti olarak kullanmıştır. Sekkâkî’nin bu eseri İslam dünyasında temel belâgat kitaplarından birisi olmuş; şerh ve haşiyelerle takip edilmiştir. Böylece onun kurduğu yapı, takipçileri tarafından devam ettirilmiştir.

Sekkâkî, belâgatin üç bölümünden ikincisi olan ve teşbih, mecaz ve kinayenin ele alındığı “beyân ilmi”ni, mantığın bir konusu olan “delâlet” kavramı üzerine inşa etmiştir. Delâlet, klasik mantıkta “bir şeyin öyle bir hâl ve keyfiyette olmasıdır ki onu bilmekle başka bir şeyin de bilinmesi lâzım gelir” şeklinde açıklanmıştır (Bolay, 1994, s. 119). Delâlete dâl (gösteren) ile medlûl (gösterilen) arasındaki ilişki de denilebilir. Delâlet sözlü (lafzî) ve sözsüz (gayr-ı lafzî) olarak iki kısma; bu ikisi de “tabîî”, “akli” ve “vaz’î” olarak üç kısma ayrılmıştır (Öner, 2019, s. 31). Tabîî delâlette, dilde özel olarak bir anlam yüklenmemiş doğal bir durum ve onun işaret ettiği şey; akli delâlette başka hiçbir şeye ihtiyaç duymadan, aklen kavranan, akıl yoluyla ulaşılan bir şey; vaz’î delâlette ise insanlar tarafından özel olarak bir anlam yüklenmiş ve bu anlamda uzlaşmış bir şey söz konusudur:

1. *Sözlü tabîî delâlet*: “Ah”, “of” gibi özel olarak bir kelime anlamı yüklenmemiş doğal seslerin bir duyguya delâlet etmesi gibidir.

2. *Sözlü akli delâlet*: Öten bir kuşun sesinin, kuşun varlığına delâleti gibidir. Kuşun sesine özel bir anlam yüklenmemiştir. Onun sesini duyan bir kişi, “aklen” onun var olduğunu anlayabilir.

3. *Sözlü vaz’î delâlet*: “İnsan” kelimesinin “düşünen hayvan” a delâlet etmesi gibidir.

4. *Sözsüz tabiî delâlet*: Bir kişinin kaşını çatmasının, öfkelenmesine delâlet etmesi gibidir.

5. *Sözsüz akli delâlet*: Dumanın ateşe delâlet etmesi gibidir.

6. *Sözsüz vaz’î delâlet*: Trafikte kırmızı ışığın durmak gerektiğine delâlet etmesi gibidir (Öner, 2019, ss. 31-32). Mantık, bu delâletlerin belirli bir anlam yüklenmiş sözlere dayanan “sözlü vaz’î” kısmıyla ilgilenmiştir (s. 32).

Bu sınıflandırmanın dışında sözlü delâlet ilk kez İbn Sînâ (ö. 428/1037) tarafından “mutabakat”, “tazammun” ve “iltizam” olmak üzere üçe ayrılmıştır (Yılmaz, 2016, s 103). İbn Sînâ, bu delâletleri şöyle açıklamıştır: “Mutâbakat delaleti. Canlının, nefis sahibi ve duyumsayan cismin bütününe delaleti gibi. Tazammun delaleti. Canlı lafzının, cisme delaleti gibi. Lüzum delaleti. Tavan lafzının, temele delaleti gibi.” (2017, s. 36). Bolay ise bu terimleri şöyle izah etmiştir:

“Bir nesneyi veya bir kavramı ifade etmek üzere kullanılan lafzın o nesnenin veya kavramın bütün varlığına ve unsurlarına delâlet etmesine mutabakat, bu unsurlardan birine veya birkaçına delâlet etmesine tazammun denir. ... Bir lafzın doğrudan doğruya konusunun yanında bir de zihnin bu konuyla bağlantılı gördüğü başka bir varlık veya anlama delâlet etmesine iltizam denir.” (1994, s. 119)

Filizok (2015)'a göre bu sözlü delâlet türlerinin ilkinde, lafız ile anlam arasında bir uygunluk, tam bir denklik söz konusu olduğundan “mutabakat (=uygunluk)” adı verilmiştir. “Tazammun (=içerme)”da lafzın taşıdığı anlamın bir kısmına; “iltizam (=gerektirme)”da ise lafzın anlamının gerektirdiği, akla getirdiği başka bir şeye işaret edilmektedir (s. 103).

Sekkâkî (2017), *Miftâhu'l-Ulûm*'un belâgat bölümünde, “teşbih”, “mecaz” ve “kinaye”nin ele alındığı beyan ilmini, “delâlet-i iltizam”a dayandırarak açıklamıştır. O, beyan ilminin girişinde, esas konulara girmeden önce anlamın çeşitli şekillerde ifade edilmesinden ve sözlü delâlet çeşitlerinden bahsetmiştir. Ona göre anlamın, delâletin açıklığının azlığı ya da çokluğuna göre farklı yollarla aktarılması vaz'î delâletle imkânsızdır. Çünkü vaz'î delâlette lafız, doğrudan kendisine yüklenen anlamı işaret etmektedir. Burada tek bir aşama söz konusudur. Bu durumda ifadenin farklı yollarla aktarılması söz konusu değildir (ss. 363-364). Hâlbuki beyan ilminde temel olarak “ifadenin farklı yollarla aktarılması” ele alınmaktadır. Bu da “akli delâlet” ile gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Sekkâkî, beyan ilmini anlamak için sözlü delâlet çeşitlerinin iyi anlaşılması gerektiği kanısındadır (2017, s. 364).

Sekkâkî (2017), “delâlet-i mutabakat”ı, “bir kelime bir mânâ için vazedildiği zaman, bu kelimenin bu mânâyâ vaz' açısından eksik ya da fazla olmadan delâlet etmesi”; “delâlet-i tazammun”u “[delâlet-i mutabakatla ulaşılan aslî mananın] başka bir mânâyla daha alakası varsa, bu takdirde bu kelimenin, aralarındaki alaka vasıtasıyla, akıl açısından, bu diğer mânâyâ da delâlet etmesi”; “delâlet-i iltizam”ı ise “ikinci mânâ[nın], aslî mânâyâ dâhil olmayan bir mânâ da ol[ması]” şeklinde açıklamıştır (s. 364). Ona göre “delâlet-i mutabakat” “vaz'î” delâlete dâhildir. Kelime kendisine vazedilen (konulan) anlamda kullanıldığından, aklen bir çıkarım yapmaya gerek yoktur. Hâlihazırda, o kelimenin anlamı vazedildiği şekilde zihinde belirlemektedir. “Delâlet-i tazammun” ve “delâlet-i iltizam” ise “akli” delâlete dâhildir. Çünkü bu iki delâlet türünde anlama, akıl yoluyla ulaşılmaktadır. Burada asli anlamın dışında, bu anlamla ilişkili ikincil anlamlar da söz

konusudur. Sekkâkî'ye göre ikincil anlamlara sadece akıl yoluyla değil, itikat ve örfün getirdiği bilgilerle de ulaşılmaktadır (s. 364).

“Delâlet-i iltizam”ın iki yönü vardır: Melzum ve lazım. Melzum, “kendisinden başka bir şeyin zorunlu olarak doğduğu şey”; lazım, “başka bir şeyi zorunlu olarak takip eden şey”dir (Smyth, 2013a, s. 225). Sekkâkî (2017)'ye göre beyan ilminin temelini bu iki yön oluşturmaktadır. Melzumdan lazıma intikallerde mecaz, lazımdan melzuma intikallerde ise kinaye söz konusudur. Sekkâkî mecaza örnek olarak “Yağmuru otlattık.”³ cümlesini vermiştir. Yağmurdan kasıt, bitkidir. Bitki, yağmurun lazımıdır. Bitkinin çıkması (otlaması) için yağmur gereklidir. Burada yağmur, melzum konumundadır. Dolayısıyla melzum zikredilip onun lazımı kastedildiğinden mecaz ortaya çıkmaktadır. Kinayede ise intikal, lazımdan melzumadır. Sekkâkî buna “Falanın kılıcının bağı uzundur.” cümlesini örnek göstermiştir. Kılıcın bağının uzun olmasıyla o kişinin boyunun uzunluğu kastedilmiştir. Çünkü uzun boy, uzun kılıç kullanmayı gerektirir. Yani burada kılıcın bağının uzunluğu “lazım”, boyun uzunluğu ise “melzum”dur. İntikal, lazımdan melzuma doğru olmuştur. Sekkâkî ayrıca, melzumdan lazıma intikalin, lazımdan melzuma intikalden daha “açık” olduğunu; dolayısıyla lazımdan melzuma intikallerde yani kinayede, lazımın melzumla denk yahut melzumdan daha özel bir şey olması gerektiğini ifade etmiştir (2017, ss. 365-367).

Sekkâkî, mecazın bir türü olan istiarelerde intikalin doğrudan melzumdan lazıma olmadığını; ancak “önce bir şeyi lazımında melzuma benzetmek” suretiyle olabileceğini söylemiştir (2017, s. 367). O, bu bağlamda istiare-i musarrahayı şöyle açıklamıştır:

“Bu çeşit istiâre, hakikatleri değişik iki melzum [mefhum, şey] arasında birisinde daha güçlü birisinde daha zayıf olmak üzere ortak bir özellik gördüğünde ve ikisini eşit kılacak şekilde zayıf olanı güçlü olana katmak istediğinde, zayıf olanın melzumunun, güçlü olana zayıf olanın ismini verecek şekilde, güçlü olanın melzumunun cinsinden olduğunu iddia etmen demektir. Bunu yaparken de bu türün

³ Bu bir mecaz-ı mürsel örneğidir. Bu örnekte melzumdan lazıma intikal daha açıktır. İstiarede ise aşağı açıklandığı üzere durum biraz farklıdır.

teşbih üslubuna girmemesi için, sadece güçlü olan melzumu [müsteârun minhu] cümle içerisinde zikretmendir. Niyetin ise melzumlar eşit olduğunda lazımların da eşit olmasının zorunlu olduğunu vurgulamaktır.” (2017, s. 435).

İstiareler benzetme esaslı mecazlardır. Bu tür mecazlarda zayıf taraf olan benzeyenin, güçlü taraf olan benzetilenin cinsinden olduğu iddia edilir. Bu iddia ile zayıf olan melzum ve güçlü olan melzum eşitlenmiş olur. Sekkâkî’ye göre bu iki melzum eşitlendiğinde bunların lazımlarının da eşit olması zorunlu hâle gelmektedir. Güçlü olan melzum (benzetilen) zikredildiğinde, zayıf olan melzum (benzeyen) ile ortak olan benzetme yönüne, yani lazıma intikal edilir. Sekkâkî, buna, cesur bir insanın bir arslana benzetilerek “Bir arslan gördüm.” denmesini örnek göstermiştir (2017, s. 436). Bu istiarede “arslan”, güçlü olan melzum; “cesur kişi” ise zayıf olan melzumdur. Her ikisinin de lazımı, benzetme yönü olan “cesaret”tir. Ancak zayıf taraf olan “cesur kişi”, “arslan” ile eşit sayıldığından, ikisinin lazımı olan “cesaret” de eşitlenmiştir. Dolayısıyla “arslan” lafzı zikredildiğinde, “cesur insan”ın da sahip olduğu cesarete intikal edilir. Bu ortak ve eşitlenmiş cesaret vasfı üzerinden dolaylı olarak “cesur insan”a intikal gerçekleşir.

Kazvîni (ö. 739/1338), Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-Ulûm*’unun belâgat bölümüne özet olarak yazdığı *Telhîs*’te, beyan ilmini “kendisine açıkça delâlet etmede birbirinden farklı yollarla dile getirmenin kendisiyle öğrenildiği ilim” olarak tanımlamış; Sekkâkî’nin beyan ilminin girişinde bahsettiği delâlet konusunu oldukça kısa bir şekilde özetlemiştir (2006, s. 93). Ancak o, Sekkâkî’nin mecaz ile kinayede intikalin farklı yönlerde olduğu görüşüne karşı çıkmıştır: “(Kinâye ile mecâzın arası) kinâyede intikâlin lâzımdan (melzûma), mecâzda ise melzûmdan (lâzıma) olmasıyla ayırt edilmiştir. (Bu ayırt edilme) lâzım melzûm olmadığı sürece lâzımdan (melzûma) intikal olmaz gerekçesiyle reddedilmiştir. Lâzım melzûm olduğu zaman, intikal melzûmdan (lâzıma) olur.” (ss. 125-126). Ona göre mecazda da kinayede de intikal melzumdan lazımadır (s. 128). Kazvîni, mecaz ile kinaye arasındaki farkı; mecazda karinenin bulunması, kinayede ise bulunmaması olarak belirlemiştir (2006, s. 93).

Taftâzânî (ö. 792/1390), *Muhtasaru'l-Meânî*'de beyan ilminin girişinde delalet çeşitlerini detaylı bir şekilde açıklamış (2014b, ss. 377-414); mecaz ile kinaye arasındaki farkın karine ile olduğunu belirtmiş ve Kazvîni'nin hem mecaz hem kinayede intikalin melzumdan lazıma olduğu görüşüne yer vermiştir (s. 415). Taftâzânî, kinaye bahsinde ise Kazvîni'nin Sekkâkî'ye itirazına yer vermiş; lazımın melzumdan genel olduğunu ve bu yüzden intikalin melzumdan lazıma olacağını ifade etmiştir (2015, ss. 91-94).

Molla Lütfî (ö. 900/1495), *Risâle-i Mevlânâ Lütfî*'nin "Hâtîme" bölümünde beyan ilmini ele almış; bu bölümün girişinde delâlet türlerinden söz etmiştir (Aksoy, 1991, ss. 99-100). O, mecaz konusunda delâletten söz etmemekle birlikte, kinayeyi tanımlarken "lazım" kavramını kullanmıştır (s. 110).

Ahmed Hamdî Şîrvânî (ö. 1308/1890), *Belâgat-i Lisân-ı Osmânî*'de beyan ilminin girişinde delâlet türlerinden söz etmiş, Sekkâkî'nin açıklamalarına oldukça benzer açıklamalar yapmıştır. Fakat burada mecaz ile kinayenin farkından bahsederken melzum ve lazım arasındaki intikalin yönünü değil, Kazvîni'ye uyarak "engel karine"nin bulunup bulunmamasını dikkate almıştır (Orak, 2013, ss. 115-116).

Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1313/1895), *Belâgat-ı Osmâniye*'nin "Bâb-ı Sâni" kısmında beyan ilmini ele almıştır. Fakat bu bölümün mukaddimesinde delâletten söz etmemiştir. "Lazım" ve "melzum" kavramlarını yalnızca kinayeyi açıklarken kullanmıştır (Karabey ve Atalay, 2017, s. 114).

Sekkâkî'nin beyan ilmini ve dolayısıyla mecaz konusunu iltizami delâlet temelinde ele alışı ve bu konularda yaptığı açıklamalar -her ne kadar intikalin yönü hakkında Kazvîni tarafından itirazlar olsa da- diğer belâgatçileri de etkilemiştir. Taftâzânî'den sonra detaylı açıklamalar bulunmasa da, belâgat âlimleri iltizami delâletten söz etmiştir.

TÜRKÇE MECAZ RİSALELERİ

Çalışmamızın bu kısmında yerli ve yabancı kütüphane kataloglarından taranıp tespit edilen, mecaz üzerine Türkçe yazılmış risaleler kısaca tanıtılmış; bu risalelerin müellifleri hakkında kaynaklardan erişilen bilgiler aktarılmıştır. Bu kapsamda, mecazın birer türü olan istiare ve mecaz-ı mürselden söz eden risalelere de yer verilmiştir. Tarama yapılırken yalnızca “Türkçe” veya “Osmanlı Türkçesi/Osmanlıca” olarak kataloglanan eserler dikkate alınmıştır.

Taranan kataloglar şunlardır:

a. Ulusal Toplu Katalog (<http://www.toplukatalog.gov.tr/>).

b. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığının birçok yerli ve yabancı kütüphane katalog bilgilerini içeren dijital katalog (<http://www.yazmalar.gov.tr/>).

c. Koç Üniversitesi El Yazmaları Koleksiyonu (<https://librarydigitalcollections.ku.edu.tr/en/collection/koc-university-manuscripts-collection>).

d. TBMM Kütüphanesi Açık Erişim Koleksiyonu (<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/handle/11543/1>).

e. Raza Kütüphanesi Türkçe El Yazmaları Eserler Kataloğu (Kardaş, 2013, ss. 200-209).

f. Yale Üniversitesi Beinecke Nadir Kitap ve Yazma Kütüphanesi (<https://orbis.library.yale.edu/>).

Taranan bu kataloglardan yalnızca Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı ve Ulusal Toplu Katalog'da Türkçe yazılmış mecaz risaleleri tespit edilmiştir. Aşağıda risalelerle ilgili aktarılan bilgiler, bu kataloglardan alınmıştır.

1. *Terceme-i Risâle fî'l-Hakikat ve'l-Mecâz*: Risalenin müellif/müstensihi ve telif/istinsah tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Risale, bulunduğu nüshanın 237b-240b varakları arasındadır. Satır sayısı on birdir. Talik hatla yazılmıştır. Risale, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde 37 Hk 798/11 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

2. *Emsiletü'l-Hakika ve'l-Mecâz*: Risalenin müellifi Muhyî ed-dîn İbn Yazıcı Hüseyin Gelibolulu olarak kaydedilmiştir. Telif tarihi belli değildir. Nesih hattıyla yazılmıştır. Bulduğu nüshanın 25-52. varakları arasındadır. Satır sayısı yirmi birdir. Risale Avusturya Dükalık Kütüphanesi'nde Gotha Koleksiyonu Türkçe Yazmaları'nda bulunmaktadır ve Halep 388/12 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde NECTY03937/03 demirbaş numarasıyla *Misalü'l-Hakika ve'l-Mecâz* adlı bir risale daha kayıtlıdır. Eserin müellifi "Muhyiddin b. Yazıcı" olarak kaydedilmiştir. Risale, 64a-88a varakları arasındadır. Satır sayısı on dokuzdur. Telif tarihi hakkında bir bilgi yoktur.

3. *Risâle der Kavâ'id-i Şi'riye ve Tecnisât ve Teşbihât-ı Gazeliyât ve Mecâzât-i Mürsel ve Arûz ve der Asl-i Ta'miye*: Risalenin müellif/müstensih adı ve telif/istinsah tarihi

hakkında bir bilgi belirtilmemiştir. Risale, Berlin Devlet Kütüphanesi Doğu El Yazmaları Koleksiyonu'nda Ms. or. oct. 1064 numarasıyla kayıtlıdır. Bulduğu mecmuanın 74a-80b varakları arasındadır. Satır sayısı on beştir.

Katalogda belirtilmese de bu risale, Şeyh Ahmed el-Bardahî el-Amidî'nin 907/1501-1502'de tamamladığı *Câmi'-i Envâ'ü'l-Edebi'l-Fârisî* adlı eserinin beşinci bölümü olan “Der Kavâ'id-i Şi'riyye vü Tecnîsât ü Teşbihât-ı Gazeliyyât ve Mecâzât-ı Mürsel ü Ârûz u Asl-ı Ta'miyye”nin bir kopyası olmalıdır. Fatih Millet Kütüphanesi Ali Emîrî Yazmaları Lügat Bölümü 39 numarada kayıtlı bulunan *Câmi'-i Envâ'ü'l-Edebi'l-Fârisî*'nin bu bölümünü Kâzım Yetiş, “XVI. Yüzyıl Başında Yazılmış Bir Kavâid-i Şiiriyeye Risalesi” adlı makalesinde incelemiş ve neşretmiştir (2000, ss. 285-343).

Şeyh Ahmed el-Bardahî hakkında fazla bilgi yoktur. Ali Emîrî, müellifin 850/1446-7 yılında Amid (Diyarbakır) şehrinin Bardaklı mahallesinde doğduğunu, Uzun Hasan ve valileri Sultan Yakub ile Kasım Padişah bin Cihangir'in yönetimini idrak ettiğini ifade etmiştir (aktaran Erarslan, 1980, s. 4).

4. *Risâle-i Mecâz*: Risalenin müellif/müstensihi, telif/istinsah tarihi, satır sayısı ve varak numaraları hakkında bilgi yoktur. Talik hatla yazılan risale, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda 42 Kon 583/1 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

5. *Risâle-i Ta'bîrât-ı İsti'âre*: Risalenin müellif/müstensihi hakkında bilgi yoktur. İstinsah tarihi 1280/1863-64 olarak kayıtlıdır. Talik hattıyla yazılmıştır. Satır sayısı otuz birdir. Varak numarası katalogda “1” olarak kaydedilmiştir. Risale, Kütahya Vahidpaşa İl Halk Kütüphanesi'nde 43 Va 3120 demirbaş numarası ile kayıtlıdır.

6. *Hâşiyetü alâ Şerhi'l-İsam 'alâ Risâleti'l-İsti'âre*: Risalenin müellif/müstensih ve telif/istinsah tarihi hakkında bilgi yoktur. Ancak dijital katalogda “Notlar” kısmına 833/1429 tarihi düşülmüştür. Hat ve satır sayısı bilgisi belirtilmemiştir. 17-41 varakları arasında bulunmaktadır. Risale Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi’nde 34 Nk 4474/2 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

7. *Risâle fî Beyâni'l-İsti'âre*: Risalenin müellif/müstensih ve telif/istinsah tarihi hakkında bilgi yoktur. Risale 46b-47b varakları arasındadır. Satır sayısı kırktır. Talik hatla yazılmıştır. Risale Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Konya İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu’nda 42 Kon 4260/2 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

8. *Hâşiye Risâle-i İsti'âre*: Risalenin müellif/müstensih ve telif/istinsah tarihi hakkında bilgi yoktur. Dijital katalogun “Notlar” kısmında, katalogtaki “Haşiye Risâle-i İsti'âre” adının risalenin konusuna göre verildiği belirtilmiştir. Risale, 159a-169b varakları arasındadır. Satır sayısı yirmi üçtür. Talik hatla yazıla eser, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Konya İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu’nda 42 Kon 5782/40 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

9. *Takrîrü'l-İsti'âre*: Gözübüyükzâde İbrâhim Efendi (d. 1160/1747-ö. 1253/1838)’nin Ebü'l-Kâsım el-Leysi’nin *Risâletü'l-İsti'âre*’si ve bu esere el-İsferâyînî’nin yazdığı şerhin Türkçe takrirleridir (Gözübüyük, 1996, 161). Gözübüyükzâde; Kayseri’de doğmuş, ilk öğrenimini memleketinde görmüş, daha sonra Hâdim’e giderek Ebû Saîd el-Hâdimî ve Büyük Hüseyin Efendi’den dersler almıştır. Bu âlimlerden icazet aldıktan sonra Kayseri’ye dönmüş ve yeni bir medrese kurmuş; Arapça, mantık, kelâm, tefsir ve hadis alanlarında dersler vermiştir. Gözübüyükzâde’nin bu sahalarda Arapça ve Türkçe kaleme aldığı yaklaşık elli beş eseri vardır (ss. 160-161).

Yaptığımız taramalarda Gözübüyükzâde'nin *Takrîrü'l-İsti'âre*'sinin farklı kütüphanelerde yazma ve matbu olarak birden çok nüshası olduğunu tespit ettik. Bu nüshalar hakkındaki bilgiler aşağıdaki şekildedir:

a. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi'nde 19 Hk 4811/3 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan risale *Takrîrü'l-İsti'âre* adını taşımaktadır. Katalog bilgilerinde “Müstensih” kısmında “Sadık Efendi” ve “Gözübüyükzade Hüseyin” isimleri yer almaktadır. Risale 41b-48a varakları arasındadır. Satır sayısı “değişik” olarak belirtilmiştir. Risale talik hatla yazılmıştır. Telif/istinsah tarihi hakkında bir bilgi yoktur.

b. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda 07 El 2844/4 demirbaş numarasıyla kayıtlı, *Takrîrü'l-İsti'âre* adını taşıyan bir başka kopya bulunmaktadır. Müellif adı “Gözübüyük-zâde İbrâhîm b. Mehmed Kayserî” olarak kaydedilmiştir. Risalenin telif tarihi hakkında bir bilgi belirtilmemiştir. Risale, bulunduğu nüshanın 36b-51b varakları arasındadır. Hat, nesih kırmasıdır. Satır sayısı yirmi birdir.

c. Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde 45 Hk 1894/7 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan *Takrîrü'l-İsti'âre*, 245b-257b varakları arasındadır. Nesih hattıyla yazılmıştır. Satır sayısı yirmi üçtür. Müellif adı “Gözübüyük-zâde İbrâhîm b. Mehmed Kayserî” olarak kaydedilmiştir. Risalenin telif tarihi hakkında bir bilgi bulunmamaktadır.

d. Kayseri Raşit Efendi Eski Eserler Kütüphanesi 26210/4 demirbaş numarasıyla kayıtlı *Risâle-i İsti'âre* adlı eserin de söz konusu risalenin bir kopyası olduğunu düşünmekteyiz. Eserin müellifi “Gözübüyük-zâde İbrâhîm b. Mehmed Kayserî” olarak kaydedilmiştir. Risalenin telif tarihi ve hattı belirtilmemiştir. Risale, 110b-128a varakları arasındadır. Satır sayısı yirmi birdir.

e. Marmara Üniversitesi Kütüphanesi Nadir Eserler Koleksiyonu İSAM e-kitap Bölümü R159606 demirbaş numarasında *Takrîrü'l-İstiâre* adıyla kayıtlı matbu bir nüsha bulunmaktadır. İstanbul Basmahane-i Elhac Ali Rıza el-Karahisari'de 1274/1858'de basılan eser yirmi üç sayfadan oluşmaktadır.

f. Ankara Üniversitesi D.T.C.F. Kütüphanesi'nde DTC121328 demirbaş numarasıyla kayıtlı bir nüsha daha bulunmaktadır. 1274/1858'de Karahisari Matbaası'nda basılan ve yirmi üç sayfadan müteşekkil olan bu nüsha *Takrîr-i 'ale'l İsti'âre* adıyla kayıtlıdır.

g. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Öğüt Bölümü'nde OG0811 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan *Takrîrü'l-İstiâre* matbu bir nüshadır. Eser, İstanbul Makusyan Matbaasında 1274/1858 yılında basılmıştır. Yirmi üç sayfadan müteşekkildir.

h. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi Öğüt Bölümü'nde OG0874 demirbaş numarasıyla kayıtlı bir başka *Takrîrü'l-İsti'âre* nüshası, 1266/1849-50'de İstanbul'da Daru't-Tıbaati'l-Amire'de basılmıştır. Eser yirmi dokuz sayfadan oluşmaktadır.

ı. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Kütüphanesi'nde 297.2| ZİN numarasıyla kayıtlı bir nüshada *Kitabü İshan Zincânâ* ve *Risale fî Hakkı Vâlididiyi'n-Nebi* adlı yazma eserlerle birlikte ciltlenmiş matbu bir *Takrîrü'l-İsti'âre* bulunmaktadır. Nüshanın yayın yılı bilgisine 1144 tarihi düşülmüştür, ancak -Gözübüyükzâde İbrâhim Efendi'nin doğum tarihi düşünüldüğünde- bu tarihin *Takrîrü'l-İsti'âre*'ye ait olmadığı muhakkaktır.

i. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde NEK86101 demirbaş numarasıyla kayıtlı matbu bir nüsha daha bulunmaktadır. Eserin adı *Takrîr alâ'l-İsti'âre*, yazarın adı ise Gözübüyükzade İbrahim bin Mehmed olarak kaydedilmiştir. Eserin 1266/1850'de İstanbul'da basıldığı belirtilmiş ancak matbaa adı verilmemiştir. Nüsha yirmi dokuz sayfadan oluşmaktadır.

Gözübüyük, eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu 5901, Denizli Koleksiyonu 435/1 ve Bağdatlı Vehbi Efendi Koleksiyonu 2046/15 demirbaş numaralarında kayıtlı üç yazma nüshasının bulunduğunu bildirmiştir (1996, s. 161). Ancak söz konusu kütüphane ve koleksiyonlar Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'nın hazırladığı dijital katalogda (yazmalar.gov.tr) listelenmiş olmasına rağmen yaptığımız taramada bu kayıtlara rastlanmamıştır.

10. *Risâle-i İsti'âre*: Risalenin müellif/müstensihi ve telif/istinsah tarihi hakkında bir bilgi yoktur. Eser bulunduğu nüshanın 87a-89b varakları arasındadır. Dijital katalogda satır sayısı “değişik” yazı türü “dîvânî kırmacı” olarak belirtilmiştir. Risale, Milli Kütüphane Adana İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda 01 Mü 3941/5 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

11. *Terceme-i Şerh-i Risâle-i İsti'âre*: Risalenin müellif/müstensihi, telif/istinsah tarihi, satır sayısı, yazı türü ve varak numarası hakkında bir bilgi yoktur. Risale Milli Kütüphane Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda 03 Gedik 17735 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

12. *Hâşiye alâ Şerhi Ferâ'idi'l-Fevâ'id li Tahkîki Ma'âni'l-İsti'âre*: Risalenin müellif/müstensihi ve telif/istinsah tarihi hakkında bir bilgi yoktur. Risale 168a-178b varakları arasındadır. Satır sayısı yirmi üçtür. Talik kırmacı hatla yazılmıştır. Risale,

Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda 32 Ulu 113/18 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

13. Risâle-i İsti'âre: Risalenin müellif/müstensihi ve telif/istinsah tarihi hakkında bir bilgi yoktur. Eser, 140a-142a varakları arasındadır. Talik kırmasıyla yazılmıştır. Satır sayısı yirmi ikidir. Risale, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Isparta Uluborlu İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda 32 Ulu 133/14 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

14. Risâletü'l-İsti'âre: Risalenin müellifi “İbrâhîm b. Hüseyin Beypâzârî” olarak kaydedilmiştir. Telif tarihi belirtilmemiştir. Risale talik hatla yazılmıştır ve 130a-133b varakları arasındadır. Satır sayısı “değişik” olarak kaydedilmiştir. Risale, Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda 07 El 2541/20 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

15. İsti'âre: Risalenin müellif/müstensihi ve telif/istinsah tarihi hakkında bir bilgi yoktur. Dijital katalogun “Notlar” kısmında eser adının tespit edilemediği ancak istiare ile ilgili olduğu için *İsti'âre* olarak kaydedildiği belirtilmiştir. Risale 1b-4b varakları arasındadır. Satır sayısı yirmi dokuzdur. Nestalik hatla yazılmıştır. Risale, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi 37 Hk 1222/1 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

16. Risâle-i İsti'âre: Risalenin müellif/müstensihi ve telif/istinsah tarihi hakkında bilgi yoktur. Eser 113b-116a varakları arasındadır. Satır sayısı yirmi üçtür. Nesih hatla yazılmıştır. Risale, İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda 07 Tekeli 772/7 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

17. Risâle fi'l-İsti'âre: Eserin müellif/müstensihi ve telif/istinsah tarihi hakkında bilgi yoktur. Risale bulunduğu nüshanın 1b-5b varakları arasındadır. Satır sayısı yirmi beştir.

Talik hatla yazılmıştır. Eser, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde 37 Hk 3877/1 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

18. *Risâletü'l-İsti'âre*: Risalenin müellifi İsmâ'il b. Mustafâ Gelenbevî (d. 1143/1730 - ö. 1205/1791)'dir. Telif tarihi hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Eser 19a-22b varakları arasındadır. Satır sayısı yirmi üçtür. Nestalik hatla yazılmıştır. Risale, Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi'nde 05 Ba 951/4 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

Gölcük ve Yurdağur (1996)'ün aktardığı bilgilere göre İsmâ'il Gelenbevî, Manisa'nın Gelenbe kasabasında doğmuştur. Dedesi ve babası ilmiye mensubudur. İlk tahsilini doğduğu kasabadan aldıktan sonra İstanbul'a gitmiş ve dönemin ünlü âlimlerinden ders almıştır. 1177/1763 yılında müderris olmuştur. I. Abdülhamid'in kurduduğu Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun ve İstihkâm Mektebi'nde matematik dersleri vermiştir. Gelenbevî; belâgat, gramer, mantık, felsefe, kelam, matematik, astronomi gibi birçok sahada eserler kaleme almıştır (ss. 552-555).

19. *Risâle fi'l-İsti'âre*: Risalenin müellifi Nûr ed-dîn Hamza b. Turgud Aydınî (ö. 979/1572)'dir. Eserin telif tarihi hakkında bilgi yoktur. Risale 99b-100a varakları arasındadır. Satır sayısı yirmi dokuzdur. Yazı türü kırma nesihdir. Risale, Milli Kütüphane Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda 06 Hk 3042/8 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

Ali Bulut (2016)'un aktardığı bilgilere göre Aydın'da doğan Hamza b. Turgut Aydınî, Şeyhülislâm Kadizâde Ahmed Şemseddin Efendi'den icâzet almış; Bursa ve İstanbul'da çeşitli medreselerde müderrislik yapmış; Halvetiyye tarikatına girip Seyitgazi müftüsü olmuş; son olarak Çorlu'da Ahmed Paşa Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Onun *el-Mesâlik fi'l-me'ânî ve'l-beyân* adlı eseri Kazvîni'nin *Telhîs*'inin ihtisarıdır. Müellif bu eserini *el-Hevâdî fi şerhi'l-Mesâlik* adlı eserinde şerh etmiştir (ss. 527-528).

20. *Risâle fi'l-İsti'âre*: Risalenin müellif/müstensihi ve telif/istinsah tarihi hakkında bilgi yoktur. Eserin sekiz varaktan oluştuğu belirtilmiştir. Satır sayısı on beştir. Talik hattıyla yazılmıştır. Risale Koyunoğlu Şehir Müzesi ve Kütüphanesi'nde 11259 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

21. *Risâle-i İsti'âre*: Risalenin müellifi hakkında bilgi yoktur. Müstensihi Mustafa Mazhar Feridî olarak kaydedilmiştir. Eserin istinsah tarihi 1292/1875'tir. Risale 18b-25b varakları arasındadır. Satır sayısı on üçtür. Nesih hattıyla yazılmıştır. Risale, Türk Dil Kurumu Kütüphanesi Türkçe Yazmaları'nda Yz. A 262/3 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

22. *Risâle-i İsti'âre-i Ferîde*: Risalenin müellifi hakkında bilgi yoktur. Müstensihi Mehmed Said b. İbrahim'dir. İstinsah tarihi belli değildir. Eser beş varaktan oluşmaktadır. Satır sayısı on yedidir. Rik'a hattıyla yazılmıştır. Risale, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 5833 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

23. *Risâle-i İ'râbı İsti'âre ve Besmele*: Risalenin müellif/müstensihi ve telif/istinsah tarihi hakkında bilgi yoktur. 128b-129a varakları arasındadır. Satır sayısı yirmi beştir. Nestalik hattıyla yazılmıştır. Risale, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 5124/20 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

24. *Şerhu Risâleti'l-İsti'âre*: Risalenin müellifi İsmâ'il Ayvalı olarak kayıtlıdır. Müellifin 1120/1708'de hayatta olduğu belirtilmiştir. Eserin telif tarihi belli değildir. Risale 20b-42b varakları arasındadır. Satır sayısı yirmi birdir. Nestalik hattıyla yazılmıştır. Risale, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 1970/2 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

25. *Risâle-i İsti'âre*: Risalenin müellif/müstensihi ve telif/istinsah tarihi hakkında bilgi yoktur. Bulunduğu nüshanın 1b-7a varakları arasındadır. Satır sayısı on sekizdir. Talik hattıyla yazılmıştır. Risale, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 1989/1 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

26. *Risâle-i Ta'bîrât-ı İsti'âre*: Risalenin müellif/müstensihi ve telif/istinsah tarihi hakkında bilgi yoktur. 74b-82b varakları arasındadır. Satır sayısı on yedidir. Nesih hattıyla yazılmıştır. Risale, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 1006/12 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

27. *Mecmû'atu'l-İsti'âre*: Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 9385/1 demirbaş numarasıyla kayıtlı bu nüshanın 1b-19b varakları arasında birden fazla istiare risalesi bulunmaktadır. Risalelerin müellif/müstensihi ve telif/istinsah tarihi hakkında bilgi verilmemiştir. Satır sayısı 15-18 arası değişmektedir. Talik hattıyla yazılmıştır.

28. *Hâşiye Şerhu İsmâ 'alâ Risâleti'l-İsti'âre*: Risalenin müellif/müstensihi ve telif/istinsah tarihi hakkında bilgi yoktur. 1-41. varaklar arasındadır. Satır sayısı on yedidir. Nesih hattıyla yazılmıştır. Risale, İstanbul Millet Kütüphanesi Ali Emiri Koleksiyonu'nda 34 Ae Arabi 3524/1 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

29. *Risâle-i Suâl ve Cevâb*: Eser, Harputlu İshak Efendi (1801-1892)'ye aittir. Mustafa Kara (2000)'nin aktardığı bilgilere göre Harputlu İshak Efendi, Harput'un Perçene köyünde doğmuştur. İlk tahsilini Harput'ta gördükten sonra İstanbul'a gitmiş, Fatih medreselerinden icazet almıştır. Harput ve İstanbul'da ders vermiş daha sonra çeşitli devlet kademelerinde memurluk yapmıştır. Hıristiyanlık, Bektaşîlik ve Hurufîliği eleştiren eserler yazmıştır (ss. 531-532).

Risâle-i Suâl ve Cevâb'ın İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Kütüphanesi ve Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde farklı isimlerle kayıtlı nüshaları bulunmaktadır. Eser Arap grameri ve mantık üzerine açıklamalar içermektedir (Kara, 2000, s. 532). Eserde istiare ile ilgili açıklamalar da bulunmaktadır. Risalenin tespit edebildiğimiz nüshaları şunlardır:

a. İstanbul Sabahattin Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan nüshalar:

Nadir Eserler Koleksiyonu'nda 0022337 demirbaş numarasına *Suâl Emsile, Binâ, Maksûd, İzhâr, Kâfiye, Muhtasar, Îsâgûcî, Şemsiyeteyn, İsti'âre* adıyla kayıtlı bir nüsha bulunmaktadır. Bu matbu nüshanın 240 sayfa ve Osmanlıca olduğu bilgisi verilmiştir. Yayın yeri bilgisi bulunmamaktadır. Eserin Harputlu İshak Efendi'ye ait olduğu belirtilmemiştir.

Aynı koleksiyonda 0022462 demirbaş numarasına *Suâl-i Emsile* adıyla kayıtlı bir nüsha vardır. Bu matbu nüshanın 238 sayfa ve Osmanlıca olduğu belirtilmiştir. Yayın yeri İstanbul'dur.

Yine Nadir Eserler Koleksiyonu'nda 0023171 demirbaş numarasına *Suâl ve Cevâb-ı Emsile, Binâ, Maksûd, İzzi ve Merah* adıyla kayıtlı Osmanlıca bir matbu nüsha daha vardır. Nüshanın eksik olduğu belirtilmiştir. Yayın yeri İstanbul'dur.

b. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde bulunan nüshalar:

I0020366 demirbaş numarasına *Suâl Cevap* adıyla kayıtlı matbu bir nüsha bulunmaktadır. Eserin Osmanlıca olduğu, h. 1306'da İstanbul Matbaa-i Amire'de basıldığı ve 247

sayfadan oluştuğu bilgisi bulunmaktadır. Aynı niteliklere sahip bir başka nüsha, 02113/020366 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

I0002266 demirbaş numarasına *Risâle-i Süâl ve Cevâb (Sarf-Nahiv-Mantık-Maani-Adab Hk.)* adıyla kayıtlı matbu bir nüsha vardır. Eserin 230 sayfa olduğu belirtilmiştir. Yayın yeri hakkında bilgi bulunmamaktadır. Yine aynı isimle kayıtlı fakat 236 sayfa olduğu belirtilen bir başka matbu nüsha da I0001498 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Bu nüshanın da yayın yeri hakkında bir bilgi yoktur.

09748/OG0875 demirbaş numarasına *Süâl-i İsti'âre* adıyla kayıtlı matbu bir nüsha vardır. Eserin basım yeri İstanbul Ceride-i Havadis Matbaası'dır. H. 1277'de basılmıştır. Osmanlıcadır ve 170 sayfadan oluşmaktadır.

30. *Risâle Fi'l-Kiyâs ve'l-İsti'âre*: Risalenin müellif/müstensihi ve telif/istinsah tarihi hakkında bilgi yoktur. Yalnızca dört varaklık yazma eser olduğu bilgisi aktarılmıştır. Risale, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde 08755/HS0676 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

31. *Tahrîru'l-İsti'âre*: Risalenin yazarı Mehmet Kemal bin Hasan olarak kayıtlıdır. Matbu bir eserdir. H. 1274'te basılmıştır. Matbaa bilgisi bulunmamaktadır. Risale 23 sayfadan oluşmaktadır. Eser Kırklareli Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde 0021272 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

32. *İsti'âre Takrîri*: Risaleyi 1284/1867'de Izdırabzâde Abdullah Necîb Efendi telif etmiştir. Eser, dört farklı risalenin bulunduğu bir nüshada 1b-10a varakları arasındadır. Satır sayısı on beştir. Rik'a hattıyla yazılmıştır. Risale, Boğaziçi Üniversitesi Nadir Eserler Koleksiyonu'nda PJ6161 .T37 numarasıyla kayıtlıdır.

33. *Hâşiyeye alâ Risâleti'l-İsti'âre*: Risalenin yazarı Süleyman b. Süleyman el-Vehbî Kırk Ağacı olarak kayıtlıdır. Eser matbudur ve 64 sayfadan oluşmaktadır. İstanbul'da basılmıştır. Matbaa bilgisi bulunmamaktadır. Risale, Türk-Alman Üniversitesi Kütüphanesi Genel Koleksiyon'da 028934 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır.

1. BÖLÜM: MECAZIN TARİHİ GELİŞİMİ

Belâğatin bağımsız bir ilim hâline gelmesi ve klasikleşmesi diğer İslami ilimlerin teşekkülünden çok sonra olmuştur. Bu süreçte belâgat konuları edebiyat eleştirisi, tefsir, kelim, nahiv gibi dil çalışmalarının yapıldığı sahalarda ele alınmıştır. Sîbeveyhî (ö. 180/796), belâğatin meani kolunu oluşturacak konuları *el-Kitâb*'da incelemiştir. Belâğatin bağımsız bir ilim olmasındaki ilk aşama, Mutezile âlimi Câhız (ö. 255/869)'ın çalışmaları olmuştur. O, *el-Beyân ve't-Tebyîn* ve *el-Hayevân* adlı eserlerinde birçok belâgat meselesini ele almıştır. Abbâsî halifesi İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908), *el-Bedî*'de ilk defa söz sanatlarını müstakil olarak incelemiş ve belâğatin bedî' şubesine zemin hazırlamıştır. 4/10. yüzyılda Yunanca eserlerin tercümesi ile mantık ilminin tesirleri görülmeye başlamıştır. Kelamcılar ise *Kur'ân-ı Kerîm*'in insanları aciz bırakan üstün söyleyişini belâgat açısından değerlendirmeye çalışmıştır. Fakat belâgate esas yön veren Abdülkâhir el Cürçânî (ö. 471/1078/79) olmuştur. O, *Delâilü'l-Îcâz*'da belâğatin meani ilmini tesis etmiştir. *Esrâru'l-Belâgat*'te ise seci, cinas, teşbih, hakikat, mecaz ve istiare gibi çoğunlukla belâğatin beyan kolunu ilgilendiren konularını incelemiştir. Zemahşerî (ö. 538/1144), Cürçânî'nin beyan ve meani konusunda ortaya koyduğu fikirler çerçevesinde *Keşşâf* isimli eserinde *Kur'ân-ı Kerîm*'i tefsir etmiştir. Bu iki âlimden sonra zevk-i selime dayalı incelemeler, yerini felsefe, mantık ve kelamın etkisiyle kuru değerlendirmelere bırakmıştır. Bu yönelimin ilk temsilcilerinden Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), *Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Îcâz* adlı eserinde Cürçânî, Rummânî ve Zemahşerî'den yararlanarak bazı edebiyat meselelerini tanım ve tasnif ağırlıklı olarak incelemiştir. Onu takip eden Sekkâkî (ö. 626/1229), *Miftâhu'l-Ulûm* adlı kitabının üçüncü bölümünü belâgate ayırmış, belâgati “meani”, “beyan” ve “bedî” olarak üç şubeye ayırmıştır. O, Cürçânî ve Zemahşerî'nin eserlerinde ele aldığı konuları, mantık kaidelerine bağlı kalarak tasnif etmiş; belâgati sistemli bir hâle getirmiştir. Böylece o, belâgat tarihinde Cürçânî'den sonraki dönüm noktası olmuştur. Ancak Sekkâkî'nin bu yöntemi, belâgati sarf ve nahiv gibi kuru kurallarla dolu bir ilim hâline getirmiştir. Sekkâkî'den sonra *Miftâhu'l-Ulûm* temele alınarak bu yönelim devam ettirilmiştir. Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338), bu tarzı devam ettiren en önemli isim olmuştur. O, *Telhîsu'l-Miftâh*'ta *Miftâh*'ı özetlemiş, zaman zaman Sekkâkî'ye eleştiriler getirmiştir. Daha sonra bu eserini açıkladığı *el-Îzâh*'ı yazmıştır. Sa'düddîn et-Taftâzânî (ö. 792/1390) ise

Kazvîni'nin *Telhîs*'i üzerine *el-Mutavvel* ve *Muhtasaru'l-Meânî*'yi kaleme almış, *Telhîs*'teki meseleleri açıklamıştır. Sonraki dönemlerde belâgat, bu eserlere yazılan şerhler ile devam etmiş, donuk bir tablo çizmiştir. Arapça kaleme alınan bu çalışmalar dışında Farsça eserler de verilmiştir. Bunlardan bilinen ilk eser Muhammed b. Ömer er-Râdûyânî tarafından 481-507/1088-1114 tarihleri arasında yazılan *Tercümânü'l-Belâga*'dır. Bu eseri takiben Reşidüddin Vatvat (ö. 573-1177) *Hadâiku's-Sihr*'i yazmıştır. Osmanlı'da ise Tanzimat Dönemi'nde Batı retoriğinin etkisi görülene kadar iki çizgi oluşmuştur. Bunlardan ilki, *Miftâh*, *Telhîs* ve *Mutavvel*'i takip eden eserlerin oluşturduğu "klasik dönem-medrese çizgisi"dir. İkincisi ise "klasik dönem medrese dışı telif çizgisi"dir ki bunlar tam anlamıyla belâgat eserleri olmayıp "belâgat ile ilgili eserler"dir. Şeyh Ahmed el-Bardahî (d. 850-1446-7)'nin *Kitab Câmii Envâi'l-Edebi'l-Fârisî*'si, Muslihiddin Mustafa Sürûrî (ö. 969-1562)'nin *Bahrü'l-Ma'ârif*'i, Muidî (XVI. yy.)'nin *Miftâhu't-Teşbîh*'i ve Müstakimzâde Sadeddin (ö. 1202/1788)'in *Istilâhât-ı Şi'riyye*'sidir. Bunlardan *Miftâhu't-Teşbîh* haricindeki eserler, Vatvat'ın *Hadâiku's-Sihr*'ini takip etmektedir. Tanzimat Dönemi Türk edebiyatında ise Batı retoriğinin etkisiyle klasik çizginin dışına çıkan eserler de kaleme alınmıştır. Bu dönemde Batı retoriğini ve klasik belâgati takip eden iki kol oluşmuştur. Batı etkisini en iyi temsil eden eser Recâizâde'nin *Ta'lîm-i Edebiyyât*'ı; klasik çizgiyi en iyi yansıtan eser ise Ahmed Cevdet Paşa'nın *Belâgat-ı Osmâniye*'si olmuştur.⁴

Çalışmamızın giriş bölümünde bahsedildiği üzere gibi mecaz, belâgat ilminin teşekkülünden önce dil ile ilgili çeşitli çalışmalarda ele alınmış ancak bir terim hâlini almamıştır. Mecazın terimleşmesi ve mecaz konusunun tasnif edilmesi, belâgatin müstakil bir ilim olma seyriyle paralel ilerlemiştir. Yukarıda değinildiği gibi Cürçânî, iki eserinde beyan ve meanî kollarını tesis ederek belâgat tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Mecazın terimleşmesi ve detaylıca tasnif edilmesi onun incelemeleriyle mümkün olmuştur.

⁴ Bu tarihçe, Saraç'tan özetlenerek verilmiştir (2018, ss. 15-26).

Mecaz konusu, belâgat müstakil bir ilim hâlini alıp “meani”, “beyan” ve “bedi” şeklinde klasikleştikten sonra teşbih ve kinaye ile “beyan”ın üç aslını oluşturmuştur. Belâgatin beyan şubesinde mananın ifade edilme yolları incelenmiş; kinaye ve mecazın akli delâletle ortaya çıktığı ve ifadenin farklı yollarla aktarılmasını mümkün kıldığı vurgulanmıştır.⁵ Teşbih ise mecazın bir türü olan istiarenin temeli olması sebebiyle beyanın üç aslından biri kabul edilmiştir (Sekkâkî, 2017, s. 367).

Çalışmamızın bu bölümünde, konuları belirlenen, bağımsız bir ilim olarak teşekkül eden ve klasikleşen belâgatte mecaz konusu incelenmiştir. Bu kapsamda Arap edebiyatından Cürcânî, Sekkâkî, Kazvînî ve Taftâzânî’nin mecaz konusunda sunduğu bilgiler değerlendirilmiştir. Söz konusu belâgatçiler, yukarıda bahsedildiği gibi, belâgatin bir ilim olarak teşekkül edip sistemli hâle gelmesi sürecinde önemli katkıları olan isimlerdir. Bu sebeple Arap edebiyatında mecaz konusunda bu âlimlerin görüşleri ele alınmıştır.

Fars edebiyatında zikredilen belâgatçilerden Muhammed b. Ömer er-Râdûyânî’nin *Tercümânü’l-Belâga*’sı incelenmiş (Ateş, 1949); ancak bu eserin yalnızca belâgatin bedi şubesine hasredildiği ve mecaz konusuna yer verilmediği görülmüştür. Eserde istiare bahsi olmakla birlikte, bu konuda beyan ilmindeki detaylı inceleme yoktur. Fars edebiyatında önemli bir diğer eser Reşidüddin Vatvat’ın *Hadâiku’s-Sihr*’idir. Ahmed Ateş, bu eserin *Tercümânü’l-Belâga*’dan intihal olduğunu tespit etmiştir (1949, s. 45). Bununla birlikte, Sürûrî’nin *Bahrü’l-Ma’ârif*’inin Vatvat’ın *Hadâiku’s-Sihr*’inden özetlediği bilinen edebî sanatlar bölümü incelenmiş, mecaz ile ilgili yalnızca istiareye yer verildiği ve klasik belâgattekinden farklı olarak “Oldur ki lafzdan ma’nâ-yı hakîkî murâd olmayup manâ-yı mecâzî murâd ola.” tanımı yapıp birkaç örnek vermekle yetinildiği görülmüştür (Şafak, 1991, s. 434). Bu sebeplerle çalışmamızda Fars edebiyatına yer verilmemiştir.

⁵ bk. “Mecazın Felsefî Zemini: Mantık”

Türk edebiyatından ise klasik belâgat geleneğini devam ettiren ve buna bağlı olarak mecazı yalnızca bir edebî sanat olarak ele almayan, detaylı bir şekilde tasnif edip açıklayan belâgatçiler ele alınmıştır. Bunlar Ahmedî (ö. 812/1410), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Molla Lütü (ö. 900/1495), İsmail Ankaravî (ö. 1041/1631), Ahmed Hamdî Şirvânî (1828-1890) ve Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895)'dir. Bu belâgatçilere ek olarak Tanzimat Dönemi'nde Batı retoriği etkisiyle yazılan eserlerde mecaz konusu incelenmiş ve genel hatlarıyla bir değerlendirme yapılmıştır.

1.1. ARAP EDEBİYATINDA MECAZ

1.1.1. Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79)

Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), Cürcân'da doğmuş ve hayatını bu şehirde geçirmiş bir dil bilgini ve belâgatçidir (Hacımüftüoğlu, 1988, s. 247). Hocası Ebu'l-Hüseyn el-Fârisî (ö. 421/1030)'nin ölüm tarihi göz önünde bulundurularak Cürcânî'nin 4./10. yüzyılın son çeyreği ile 5./11. yüzyılın ilk yıllar arasında doğduğu tahmin edilmektedir (Boyalık, 2016, s. 13). Cürcânî, fıkıh ve kelâm alanında da iyi bir eğitim almış ancak bu konularda eser vermemiştir (Boyalık, 2016, s. 16). Fars asıllı olan Cürcânî eserlerini Arapça kaleme almıştır (Hacımüftüoğlu, 1988, s. 247). Boyalık (2016), onun ilim hayatını, 450/1058'e kadar nahiv ağırlıklı çalışmalar yaptığı ilk dönem ve belâgat ve edebî eleştirinin ağır bastığı ikinci dönem olarak ikiye ayırmıştır (s. 17). Cürcânî, en mühim eserleri olan *Delâilü'l-İ'câz* ve *Esrâru'l-Belâgat*'i bu ikinci dönemde yazmıştır (s. 19). O, *Delâilü'l-İ'câz* ile belâgatın meânî kolunu ve *Esrâru'l-Belâgat* ile beyân kolunu inşa etmiştir (s. 19).⁶

Cürcânî, yukarıda bahsedilen eserleriyle belâgat tarihinde öncü bir rol oynamıştır. Nitekim Zemahşerî, *el-Keşşâf* adlı eserinde Cürcânî'nin bu eserlerdeki teorik görüşlerini

⁶ Cürcânî'nin hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Boyalık, 2016, ss. 13-22 ve Hacımüftüoğlu, 1988, ss. 247-248.

Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirinde uygulamış; Sekkâkî ise onun eserleri temelinde *Miftâhu'l-Ulûm*'de belâgati sistemleştirmiştir (Yener, 2018, s. 136). Cürcânî, nahiv ve sarf alanındaki yetkinliği dolayısıyla “İmâmu'n-nihât (büyük dil bilgini)”, belâgat alanındaki üstünlüğü sebebiyle “Şeyhu'l-belâga (belâgat şeyhi)” lakabını almıştır (Hacımüftüoğlu, 1988, s. 247). O, *Kur'ân-ı Kerîm*'in i'câzı konusunda nazım teorisine yönelmiş, belâgat eserlerini de bu çerçevede kaleme almış; *Kur'ân*'ın mucizeli söyleyişini kelimelerde değil, cümlelerin yapısında, yani sözdiziminde aramıştır. Bu bağlamda o, lafızdan çok anlama önem vermiştir (s. 247).

Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*'da daha sonra meânî ilmi adı altında incelenecek konuları açıklamıştır. Bunlar; takdim-tehir, hazif, haber cümleleri, fasl ve vasl gibi konulardır. Ancak Cürcânî, belli bir plana bağlı kalmadığından *Delâilü'l-İ'câz* dağınık bir görünüme sahiptir. O, meseleleri yalnızca teknik açıdan değil, aynı zamanda güçlü bir tefekkürle yorumlayarak açıklamış; Arap şiirinden bolca örnek göstermiştir. Eserin çeşitli yerlerine esasen beyan ilmini ilgilendiren “mecaz, istiare, kinaye ve temsil” ile ilgili görüşlerini de serpiştirmiştir. Ancak Cürcânî'nin bu konulardaki açıklamaları fazla detaylı değildir.

Cürcânî, *Esrâru'l-Belâgat* adlı eserinde ise teşbih, temsil, hakikat, mecaz, istiare gibi belâgatin beyan koluna dair konuların yanında cinas ve seci gibi bedî' meselelerini de ele almıştır. Onun bu eseri de *Delâilü'l-İ'câz*'da olduğu gibi belli bir tertibe bağlı değildir. Bu düzensiz görünümün sebebi Cürcânî'nin teknik açıklamalar kadar yoruma da önem vermesi olabilir. O, meseleleri serbest bir şekilde ele almış; gerektiği yerlerde anlattığı konu ile ilgili gördüğü başka konulara da geçiş yapmıştır. Kılıç'a göre Cürcânî; *Esrâru'l-Belâgat*'i yazarken Sîbeveyhî, Câhiz, Müberred, Âmidî, Ebû Ali el-Fârisî ve Ebû Hilâl el-Askerî gibi bilginlerden yararlanmış (1995, s. 435). O, *Esrâru'l-Belâgat*'te konuları açıklarken birçok beyit örneği ile zenginleştirmiş, “zevk-i selim”e dayalı açıklamalarda bulunmuştur.

Çalışmanın bu kısmında büyük oranda, Cürcânî'nin mecaz konularını detaylıca işlediği *Esrâru'l-Belâgat*'ten yararlanılmış; ancak birkaç noktada *Delâilü'l-İ'câz*'a başvurma

gereği duyulmuştur. Cürcânî, *Esrâru'l-Belâgat*'te mecaz tanımından önce hakikati açıklamıştır.

1.1.1.1. Hakikat

Cürcânî (2018), hakikati kelimedede hakikat ve cümlede hakikat olmak üzere ikiye ayırmış ve kelimedede hakikati şöyle tanımlamıştır: “Kendisiyle, herhangi bir vâzın vaz’ esnasında belirlediği temel mânâ kastedilen -dilersen kendisiyle muvâzaa esnasında belirlenen temel mânâ kastedilen de diyebilirsin- ve bu mânâ hususunda vaz’dan başka bir şeye dayanmayan her kelimeye hakikat denmektedir.” (s. 415). O, hakikatin bu tanımının sonraki vaz’ları da kapsadığını ifade etmiş, böylece “alem-i mürtecel” ve “alem-i menkul”leri yani özel isimleri de hakikate dâhil etmiştir (ss. 415-416). Örneğin bir çocuğa “Nehir” ismini vermek, yeni bir vaz’ sayılmış ve hakikat kabul edilmiştir.

Cürcânî (2018), ilk vaz’a (lugavi vaz’) “bilinen yırtıcı hayvan” anlamını taşıyan “arslan” kelimesini örnek vermiştir. Bu kelimeye yüklenen ilk anlam, “dil koyucu”nun yüklediği lugavi anlamdır. O, lugavi vaz’dan sonraki vaz’ların da hakikat tanımına girmesi için tanıtımda “herhangi bir vâzı’nın vaz esnasında belirlediği temel mânâ” ifadesini kullandığını belirtmiştir (s. 417). Böylece Cürcânî, doğrudan zikretmese de “örfi” ve “şer’î” vaz’ları da hakikate dâhil etmiştir. Örneğin “salat” kelimesinin Arapçada lugavi anlamı “dua/ibadet” iken, *Kur’ân-ı Kerîm*’deki anlamı “namaz” olmuştur. Bu anlam değişimi mecaz değil, hakikat sayılmıştır. “Salat” lafzı lugavi bağlamda “dua/ibadet” anlamıyla, şer’î bağlamda “namaz” anlamıyla hakikat sayılmıştır.

Cürcânî, cümlede hakikat için şu açıklamayı yapmıştır:

“Kendisiyle ifade edilen hükmün akılda olan hükümle örtüşecek şekilde kurulduğu her cümleye hakikat denmektedir. Kuracağın cümle tevilden uzak/*tevilden soyutlanmış* olmadıkça hakikat olamaz. İfade ettiğin hükümde isabet etmen ya da

etmemen, doğru olman ya da olmaman ise cümlenin hakikat olmasına zarar vermemektedir.” (2018, ss. 454-455).

O, bu hakikate şu örneği vermiştir: “Allah mahlukatı yarattı, âlemi inşa etti ve kendi dışındaki tüm mevcudatı var etti.” Fakat o, yanlış itikada sahip kişilerin kendi akıllarındaki hükümlere uygun sözler sarf etmelerini, bu sözler yalan ve bâtil olsa bile mecaz saymamış; “Bu tür cümleler, bunları kuran kişiler nezdinde hakikattir.” dendiğini aktarmış; açıklamadaki “İfade ettiğin hükümde isabet etmen ya da etmemen, doğru olman ya da olmaman ise cümlenin hakikat olmasına zarar vermemektedir.” kaydını bu sebeple eklemiştir (ss. 455-456). Cürcânî, bu tür kullanımlara örnek olarak “Bizi ancak zaman öldürür.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Câsiye: 24) ayetini örnek göstermiştir (2018, s. 455).

1.1.1.2. Mecaz

Cürcânî, mecaz terimini, kelimenin lugavi anlamıyla ilişkilendirmiştir:

“مَفْعَلٌ بِجُوزِهِ الشَّيْءُ جَارَ الْمَجَازِ ‘Bir şeyi aştı/aşıyor.’ filinden türetilmiş bir kelimedir. Buna göre bir kelime dildeki aslî mânâsından alınıp başka bir mânâyâ nakledildiği vakit, bu kelime ‘Vazolunduğu aslî mânâdan onu aşırılar ya da o, ilk vazolunduğu mânâyı aştı.’ mânâsında mecaz olarak nitelenmektedir.” (2018, s. 467).

Cürcânî, mecazın ortaya çıkması için asıl mana ile “menkul” mana arasında bir “sebepe” yani “mulâhaza” gerektiğini belirtmiştir (2018, s. 467). Onun zikrettiği bu “mulâhaza” terimi, daha sonraki belâgat âlimleri tarafından “alaka” olarak kullanılacaktır. Cürcânî (2018), aralarında bir alaka bulunmayan ve farklı anlamlar taşıyan “müşterek” lafızların, yani eş sesli kelimelerin mecaz sayılmadığını belirtmiştir. Örneğin “en-nehâr” lafzı hem “gündüz” hem de “toy kuşunun yavrusu” anlamına gelmektedir, fakat bu iki anlam arasında bir alaka (mulahaza) bulunmamaktadır (s. 468). Dolayısıyla burada mecazdan bahsetmek mümkün değildir. O, ayrıca cins isimlerden özel isimlere aktarılmış “alem-i

menkul” lafızların da mecaz olmadığını ifade etmiştir (s. 469). Örneğin bir çocuğa “Kaya” isminin verilmesi mecaz sayılmamaktadır.

Cürcânî, mecazı da -hakikatte olduğu gibi- kelimedede ve cümlede olmak üzere iki kısımda incelemiştir (2018, s. 415).

1.1.1.2.1. Kelimedede Mecaz (Mecaz-ı Lugavi)

Cürcânî, kelimedede mecazı (mecaz-ı lugavi) şöyle tarif etmiştir:

“Kendisiyle, herhangi bir vâzı’ın vaz’ esnasında belirlediği ilk mânânın dışında, bu ilk mânâ ile ikinci mânâ arasındaki bir mulahazadan/*alakadan* dolayı, başka bir mânâ kastedilen her kelimeye mecaz denmektedir. Dilersen şöyle de diyebilirsiniz: Bir vâzı’ tarafından kendisi için belirlenen temel mânâdan alınıp, bu temel mânâ ile nakledilecek mânâ arasında var olan bir mulahazadan/*alakadan* dolayı -yeni/*ikinci* bir vaz’ söz konusu olmaksızın-vazolunmadığı başka bir mânâyâ nakledilen her kelimeye mecaz denmektedir.” (2018, s. 418).

Cürcânî, bu tanımda “yeni bir vaz’ söz konusu olmaksızın” ifadesiyle alem-i menkulleri mecaz olmaktan çıkarmıştır. O, “bir vâzı’ tarafından” diyerek yalnızca dildeki vaz’lardaki değil, “örfi” ve “şer’î” vaz’lardaki nakilleri de dikkate almıştır. Cürcânî’ye göre mecazdaki nakil “yeni bir vaz’” değildir. Çünkü yeni bir vaz’ın olması durumunda mecaz değil hakikat söz konusu olacaktır.

Cürcânî, bu tarifteki “mulâhaza” kelimesi hakkında “... kastedilen mecâzî anlamın cümlede ilgili kelimededen başka ekstra bir şeye istinat etmesi/*dayanması* mânâsında gelmektedir.” demiştir (2018, s. 418).

Cürcânî (2018), kelimedede mecazı ikiye ayırmıştır: Teşbih yoluyla yapılan/bir kelimenin başka bir şeye istiare yoluyla verildiği mecaz⁷ ve teşbih dışındaki münasebetlere dayalı mecaz⁸. Ona göre teşbih yoluyla yapılan mecazlarda, yukarıda bahsedilen alaka/mulâhaza güçlüyken, ikinci tür mecazlarda daha zayıftır (s. 419)

1.1.1.2.1.1. Mecaz-ı Mürsel

Cürcânî (2018), mecaz-ı lugaviyi açıklarken istiarenin teşbihe dayalı mecaz-ı lugavi olduğundan söz etmiş, mecaz-ı mürsel için ise “bunun [istiâre] dışındaki mecazlar” demiştir (s. 419). Yani ona göre mecaz-ı mürsel, alakası teşbih dışında bir şey olan mecaz-ı lugavi türüdür. O, mecaz-ı mürseli alakasına göre sınıflandırmamıştır. Cürcânî, “nimet”, “kudret” veya “yardım” anlamına gelen “el” kelimesini bu tür mecazlara örnek göstermiş; “Bu çobanın develer üzerinde bir parmağı, yani güzel bir tesiri vardır” cümlesinde “parmak”la kastedilenin çobanın develer üzerindeki “tesir”i olduğunu ifade etmiş; “Üzerinde kralın mührü var.” ve “Üzerinde keremden bir damga var.” cümlelerinde kastedilen anlamın “damga” ve “mühür” değil, “damganın ve mührün eseri” olduğunu söylemiştir (ss. 419-422).

1.1.1.2.1.2. İstiare

Cürcânî, *Esrâru'l-Belâgat*'in girişinde genelden özele bir sıra izlemek gerektiğini, yani söze hakikat ve mecazla başlayıp oradan teşbih ve temsile, bunların ardından istiareye geçmek gerektiğini belirtmiş; ancak bazı durumların önce istiareyi ele almayı gerektirdiğini, onun geniş kapsamlı konuları öğrenildikten sonra teşbih ve temsil

⁷ Cürcânî, istiare konusunu mecaz faslında anlatmamıştır. İstiareye mecaz bahsinden önce, ayrı bir fasıl olarak yer vermiştir. Kelimedede mecazdan bahsederken de istiare konusunda detaya girmemiş, yalnızca “Teşbih yoluyla yapılan mecaz derken bir kelimenin istiare yoluyla verildiği mecazı kastediyorum” demiştir (2018, s. 419).

⁸ Cürcânî'nin burada bahsettiği mecaz türü mecaz-ı mürseldir fakat bu terim henüz kullanılmamaktadır.

konularına geçildiğini aktarmıştır (2018, s. 55). Nitekim eserde önce istiare, sonra teşbih ve temsil, ardından şiirde intihal ve son olarak hakikat ve mecaz konuları ele alınmıştır.

Cürcânî, istiareyi şöyle tanımlamıştır:

“Bil ki istiâre kısaca bir lafzın lügavî vaz’da kendisi için belirlenmiş, bilinen bir mânâsının olup bir şairin ya da başkasının da bu lafzı kendisi için belirlenmiş bu asıl anlamının dışında kullanılması, yani bu lafzı sürekli değil de âriye [ödünç] gibi duracağı bir yere nakletmesi demektir.” (2018, s. 57)

Cürcânî (2018), “Zeyd arslandır.” gibi cümlelerde teşbih mi istiare mi olduğu konusunda şüphenin olduğunu belirtmiştir (s. 289). Fakat onun görüşü bunlara teşbih denmesi gerektiği yönündedir, çünkü bu cümlede müşebbeh (benzeyen) açıkça zikredildiğinden “onun müşebbehün bihin cinsinden olan bir şey şeklinde tevehhüm edilmesi” mümkün olmamaktadır. Bu cümleden anlaşılan Zeyd’in cesarete arslana benzer bir kişi olduğudur. Dolayısıyla burada teşbih vardır. Ona göre “Zeyd arslanlardan bir arslandır.” cümlesi için de aynı açıklama geçerlidir (ss. 382-384).

Cürcânî, istiareyi iki kısma ayırmıştır: Naklinde bir fayda (ekstra bir anlam) olmayan istiare (istiare-i gayr-ı müfide) ve naklinde bir fayda (ekstra bir anlam) olan istiare (istiare-i müfide) (2018, s. 57).

İstiare-i Gayr-ı Müfide

Cürcânî, bu tür istiareler için şu açıklamayı yapmıştır: “Naklinde bir fayda olmayan istiâre-i gayr-i müfide, vaz’ında bir genişlik ve anlamlarında da ince bir farklılık bulunan lafızlarda olmaktadır. Mesela tek bir organ için farklı canlı türlerine göre vazedilmiş lafızlar buna örnektir.” (2018, s. 57).

Arapçada insan dudağı, deve dudağı, at dudağı için ayrı ayrı kelimeler (sırasıyla “eş-şefet”, “el-mişfer”, “el-cehfele”) kullanılmıştır (Cürcânî, 2018, ss. 57-58). Cürcânî’ye göre bir şair bu kelimelerden birini, vazedildiği türün dışında başka bir tür için kullanırsa onu asıl manasından başka bir yere nakletmiş, yani istiare etmiş olur. O, bu kullanıma Accâc’ın şu sözünü örnek göstermiştir: “(Sevgilinin) kömür gibi siyah saçı ve lamba gibi parlayan burnu...” O, bu cümlede insan burnu yerine, hayvan burnu için vazedilen “el-mersin” kelimesinin kullanıldığını. “Tayımızın yanında oturup dudaklarından dikenleri çıkarmaya koyulduk.” örneğinde ise normalde insan dudağı için vazedilen “eş-şefet” kelimesinin tay dudağı yerine kullanıldığını ifade etmiştir (2018, s. 58).

Cürcânî (2018), istiare edilen kelime, yerine ödünçlenen kelimedenden daha fazla anlam taşımadığından, bu tür istiarenin manada değil yalnızca lafızda gerçekleştiğini söylemiştir. Dolayısıyla o, bu tür istiarelerin Arapça dışındaki dillerde var olmayacağını, varsa bile bu diğer dillerin sahiplerinin Araplarla aynı üsluba sahip olabileceklerini ifade etmiştir (s. 61). Ayrıca o, bu tür kullanımların aslında istiare olmadığını düşündüğünü fakat ulema bunları istiareye dâhil ettiği için onlara muhalefet etmediğini ve istiare kabul ettiğini belirtmiştir (s. 476).

İstiare-i Müfide

Cürcânî, bu istiare türünü şöyle tarif etmiştir: “İstiâre-i müfîde, ekstra bir fayda, mânâ ve gaye içeren, kullanılmadığı takdirde ise bu anlam ve gayelerin hiçbirinin olamayacağı istiâre çeşididir. Bu anlam ve gayelerin hepsi teşbih etrafında dönmektedir.” (2018, s. 59).

Cürcânî, “Bir arslan gördüm.” cümlesinde “arslan” lafzı ile “cesur bir adam”, “Bir deniz gördüm.” cümlesinde “deniz” lafzı ile “cömert bir adam”, “Bir dolunay ve güneş

gördüm.” cümlesinde “dolunay ve güneş” lafızları ile “parlak yüzlü bir insan”ın kastedildiğini ifade etmiştir (2018, s. 60).

Cürcânî, istiare-i müfidenin Arapça dışındaki dillerde de bulunduğunu ve tüm insanlara ait bir üslup olduğunu söylemiştir (2018, s. 61). Bu yorumuyla Cürcânî, mecazların Araplara mahsus olduğu görüşüne karşı çıkmış ve evrenselliğini vurgulamıştır.

Cürcânî, istiare-i müfideyi isimde ya da fiilde gerçekleşmesine göre ikiye ayırmıştır (2018, s. 71).

İsimde Gerçekleşen İstiare-i Müfide

Cürcânî, “İstiâre-i müfidenin gerçekleştiği kelime şayet bir isimse bu durumda isimde gerçekleşen bu istiâre iki kısma ayrılmaktadır.” demiştir (2018, s. 71). Bunlardan ilki “istiare-i musarraha (açık istiare)”, ikincisi “istiare-i mekniyye (kapalı istiare)” ve “istiare-i tahyiliyye”ye işaret etmektedir ancak Cürcânî bu terimleri kullanmamıştır.

Birincisi: Cürcânî, bunu şöyle açıklamıştır: “Bir ismi hakiki mânâsından alıp bilinen başka bir mânâyâ naklettiğin ve o mânâda kullandığın ve sıfatın mevsufu içerdiği gibi bu ismin de nakledildiği mânâyı içerdiği kısımdır.” O, “Bir arslan gördüm.” cümlesinde “arslan” ile “cesur bir kişi”nin, “Önümüze bir ceylan çıktı.” cümlesinde “ceylan” ile “bir kadın”ın ve “Bir nur gösterdim.” cümlesinde “nur” ile “hidayet”in kastedilmesini örnek vermiş; bu tür istiarenin, “işaret edilmesi mümkün olan şeyleri içer[diğini]” ve bu istiare ile ilgili “Bu isimle şu kastedilmiş, (...) bu isim istiare yoluyla ve teşbihte mübalağa yoluyla şunun için kullanılmıştır.” denebileceğini ifade etmiştir (2018, s. 71).

İkincisi: Cürcânî, bu tür istiareyi şöyle tanımlamıştır:

“Bir ismin hakiki mânâsından alınıp kendisine açık bir şekilde işaret edilemeyecek bir yere nakledildiği, yani açık bir şekilde ‘Bu isimle şu mânâ kastedilmiş, bu isim şu şey için istiâre edilmiştir, bu ismin aslî mânâsının yerine geçen mânâ şudur.’ denilemeyecek bir yere ismin nakledildiği kısımdır.” (2018, ss. 71-72).

Cürcânî, Lebîd’in şu beytini örnek vermiştir: “Sabah vaktinin yularının kuzey rüzgârının elinde olduğu zamanlarda, insanları nice kez böylesi rüzgârlı sabahlara ve soğuklara karşı korumuşumdur.” O, buradaki el kelimesinin işaret edebileceği belli bir kişi ya da nesne olmadığını belirtmiş; burada akla en fazla gelebilecek şeyin kuzey rüzgârının bir şeyin idaresini/yularını elinde bulundurup o şeyi evirip çeviren kişiye benzetildiğini, bunun da bir vehim yahut hayalden öteye gidemeyeceğini ifade etmiş, işaret edilecek somut bir zatın olmadığını söylemiştir. O, yine bu beyitteki yular kelimesi hakkında da el ile ilgili bu hükümlerin geçerli olduğunu belirtmiştir (2018, ss. 72-73). Bu açıklamalar bu tür istiarenin “istiare-i mekniyye” ve istiare-i mekniyyenin karinesi olan “istiare-i tahyiliyye”ye işaret etmektedir.

Cürcânî, isimde geçen istiare-i müfidenin birinci ve ikinci türü arasındaki farkı şöyle açıklamıştır:

“... birinci kısım istiârede, cesur bir kişiyi kastettiğin ‘Bir arslan gördüm.’ ibaresindeki benzerlik/özellik, lafzını istiâre olarak aldığın arslanda var olan bir özelliktir. Fakat ikinci kısım istiârede ‘Sabah vaktinin yuları kuzey rüzgârının elinde olduğu zamanlarda...’ cümlesinde kendisi için el lafzını istiâre ettiğin benzerlik/özellik elde var olan bir özellik değildir. Aksine buradaki özellik *elin* sahibine kazandırdığı el vasıtasıyla kişinin elde ettiği bir özelliktir ki o da el vesilesiyle kişinin herhangi bir şeyde istediği gibi tasarruf edebilme özelliğidir.” (2018, s. 77).

Filide Gerçekleşen İstiare-i Müfide

Cürcânî (2018), bu istiare çeşidine şu örnekleri vermiştir: “Hâl (dili) şunu söyledi.”, “Yüz hatları bana içindekinden haber verdi.” ve “Gözleri bana kalbinde olan şeyi anlattı.” O, bu örneklerde “söylemek”, “haber vermek” ve “anlatmak” fiillerinin “konuşmak” yerine istiare edildiğini; çünkü bu fiillerin, konuşmada olduğu gibi “bir şeye delalet etme, bir şeyin bilinmesine vesile olma” özelliğini taşıdığını ifade etmiştir (s. 78). O, fiilde gerçekleşen istiarenin aslında mastarda gerçekleştiğini, dolayısıyla isimde gerçekleşen istiare ile ilgili söylenenlerin fiilde gerçekleşen istiare için de söylenebileceğini belirtmiştir (s. 79). Fiilde gerçekleşen istiareler, daha sonraki belâgat âlimleri tarafından “istiâre-i tebeyye” olarak adlandırılacaktır.

İstiare-i Müfidenin Hakikate Yakınlığı Derecesinde Tasnifi

Cürcânî, istiarenin benzetmeye dayalı olduğunu belirtip bunları hakikate yakınlığı derecesinde tasnif etmiş; sıralamayı ise zayıftan güçlüye olacak şekilde yapmıştır (2018, s. 81).

Hakikate Yakın Olan İstiare: Cürcânî (2018)’ye göre bu istiare, “müsteârın hakiki mânâsının, cins açısından, müsteârın lehte de olduğu istiâre çeşididir.” (s. 83). O, bu istiareleri örnekler üzerinden açıklamıştır:

“Mesela uçmanın, sürat kastedilmek istendiği zaman kanatlı olmayan canlılar için istiâre edilmesi; yıldız kaymasının, yukarıdan aşağıya doğru hızlı hareket ettiği zaman at için istiâre edilmesi; yüzmenin, koşması suda yüzen bir kişinin hâlini andırdığı zaman yine at için istiâre edilmesi bu duruma birer misaldir. Mâlumdur ki uçma, kayma, yüzme ve koşma gibi durumların tümü mutlak mânâda bir hareket ifade etmeleri açısından aynı cinstendir.” (ss. 81-82).

Hakikate Yakın Olan İstiare Çeşidine Benzeyen İstiare Çeşidi: Cürcânî (2018), bu istiareyi, “Bu çeşit istiâre, benzerliğin, hem müsteârun lehte hem de müsteârun minhuda hakiki olarak var olan bir sıfattan alınmış olmasına dayanmaktadır.” şeklinde açıklamış; yüzü güneş gibi parlayan birini kastederek “Bir güneş gördüm.” demeyi örnek vermiş ve parlaklık sıfatının hem insanda hem de güneşte hakiki olarak bulunduğunu söylemiştir. O, “Bir arslan gördüm.” cümlesinde de bu tür bir istiare bulunduğunu ve cesaretin hem insanda hem de aslanda ortak bir sıfat olduğunu ifade etmiştir (s. 88).

Cürcânî (2018)’ye göre “hakikate yakın olan istiare”de benzeyen ile benzetilenin cinsleri aynıdır. Yani kuşun uçuşması ile atın koşması aynı cinse dahildir, her ikisi de mesafe katetmeyi ifade eder. Aradaki fark hız açısındandır. Fakat “hakikate yakın olan istiareye benzeyen istiare çeşidi”nde benzeyen ve benzetilen aynı cinsten değildir. İnsan ile güneş veya insan ile aslan farklı cinslerdir. Bu iki istiare çeşidindeki fark, benzeyen ve benzetilenin aynı cinsten olup olmamasıdır (s. 89).

İstiaresinin Üçüncü Çeşidi: Cürcânî, bu istiareyi “Bu çeşit istiâre öz ve hakiki olan istiâre çeşididir. Yani benzerliğin akli [soyut] suretlerden alındığı istiâre çeşididir.” diyerek açıklamış ve üç asla ayırmıştır (2018, ss. 91-92).

Birinci Asıl: Cürcânî (2018)’ye göre bu asıldaki istiareler, “Aklî [soyut] şeyler için benzerliğin, beş duyu organıyla algılanan [hissî] şeylerden alındığı istiâre”lerdir (s. 92). O, “...O’nunla beraber indirilen nura uyanlar (işte felâha erenler onlardır).” (*Kur’ân-ı Kerîm*, A’raf: 157) ayetinde benzerliğin “aklî bir şey için hissî bir şeyden alın[dığını]” belirtmiştir (s. 91). Yani akli bir şey olan “hüccet ve beyan” ile hissi bir şey olan “nur” arasında bir istiare gerçekleşmiştir. “Bizi doğru yola ilet!” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Fâtiha: 5) ve “Sen gerçekten insanlara doğru yolu gösterirsin.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Şûrâ: 52) ayetlerinde de hissi bir şey olan “yol”, akli bir şey olan “din” yerine istiare edilmiştir (s. 91).

İkinci Asıl: Cürcânî (2018), bu istiareyi şöyle tanımlamıştır: “Hissî şeyler için, benzerliğin yine hissî şeylerden alındığı ve fakat benzerliğin aslında aklî olduğu istiâre çeşitleri”dir. O, şu hadisi örnek vermiştir: “Gübrelerin arasındaki yeşillikten sakının!”. Cürcânî burada kötü ortamda yetişen güzel bir kadın ile gübrelerin arasında yetişen bitki arasında akli bir benzerlik kurulduğunu söyler. Her ikisi de somut (hissî) olmasına rağmen kastedilen kadının terbiyesi, yetiştiği ortamdan aldığı karakter özellikleridir. Dolayısıyla benzeyen ve benzetilen hissî (somut) şeyler olmakla birlikte kastedilen aklî (soyut) bir şeydir (ss. 93-94).

Üçüncü Asıl: Cürcânî (2018), bu tür istiareler için “Aklî şeyler için benzerliğin, yine aklî şeylerden alındığı istiâre çeşidi[dir].” demiştir. Ona göre bu istiareler “bazen bir şeyin varlığının yokluğuna benzetilmesi, bazen de yokluğunun varlığına benzetilmesi şeklindeki istiarelerdir.” (s. 99). Cürcânî, bu aslı iki tarza ayırmıştır.

Birinci Tarz: Cürcânî (2018)’ye göre bu tarz, “bir şeyin varlığının yokluğuna indirgendiği tarzdır.” O, buna örnek olarak cahil bir kimseyi, gerçekte hayatta olmasına rağmen, ölü olarak nitelermeyi göstermiştir (s. 99). Cürcânî, “Öte yandan (kendisine hidayetle serfiraz olmadığı için manen) ölü iken (imanla) hayat verdiğimiz...” (*Kur’ân-ı Kerîm*, En’am: 122) ayetinde de bu tarz istiaresinin bulunduğunu belirtmiştir. Nitekim burada kendisinde hidayet bulunmayan kişiler, hayatta olmasına rağmen ölü olarak nitelenmiştir. Böylece ölü sıfatıyla varlıkları yokluğa indirgenmiştir (s. 100).

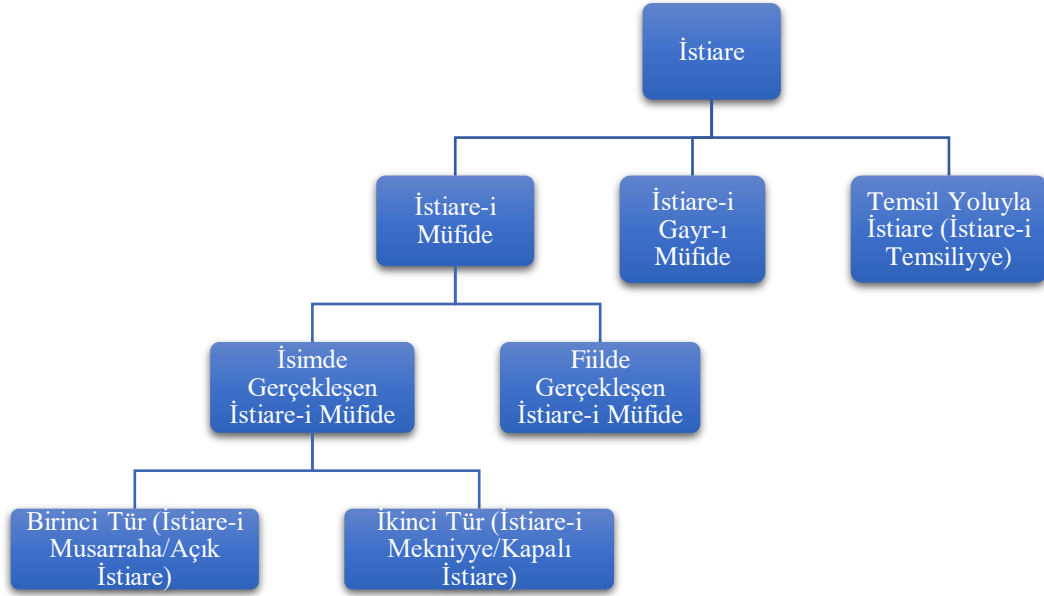
İkinci Tarz: Cürcânî (2018)’ye göre bu tarz, “... bir şeyin varlığını yokluğuna indirgeme[k] değil de istiâre edilen kelimenin zıddıyla beraber bir arada bulunabilen aklî bir sığata dayan[dırılmasıdır].” O, “Mesela bir şeyin son derece zor ve sevimsiz olduğunu vurgulama kastıyla ‘Ölümle karşılaştı.’ demek bu duruma bir örnektir.” demiş; bir şeyin zor ve sevimsiz olmasının hayatla çelişmediğini belirtmiştir. Yani ölümle kastedilen zor ve sevimsiz şey, ölümün zıddı olan hayatı zorlaştırmaktadır. İstiare edilen kelime (ölüm), zıddını da çağırıldığından buradaki örnek ikinci tarza uygundur (s. 104).

İstiare-i Temsiliyye

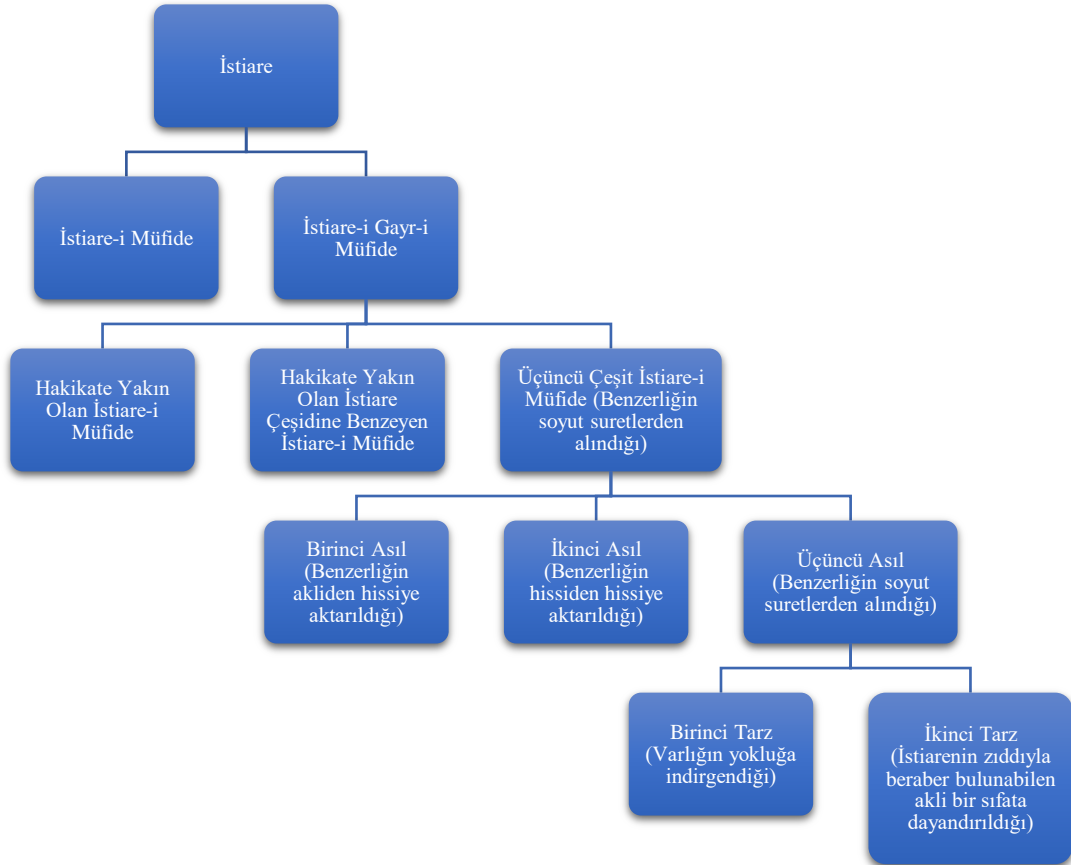
Cürcânî (2018), *Esrâru'l-Belâgat*'te temsili “birçok şeyin toplamından süzülüp çıkarılan bir teşbih” olarak tanımlamış ve temsilin “cümle ya da cümleler vasıtasıyla mümkün olabil[diğini]” ifade etmiştir (s. 283). O, *Esraru'l-Belâgat*'te temsili teşbihin bir türü saymış ve her temsilin bir teşbih olduğunu ancak her teşbihin bir temsil olmadığını söylemiştir (s. 121). Cürcânî, yine bu eserinde teşbihin mecaz sayılamayacağını, bu yüzden bir teşbih türü olan temsilin bir mecaz türü olan istiare olamayacağını ifade etmiştir (ss. 285-286). Onun temsile verdiği örneklerden, temsilde benzeyen, benzetilen ve benzetme yönünün söz içerisinde kullanılması gerektiği anlaşılmaktadır. Örneğin o, Mütenebbî'nin şu beytini aktarmıştır: “Kral olduğunu düşündüğüm kişiler arasında seni gördüm. Eğrililer arasındaki doğru gibiydin.” (s. 174). Bu beyitteki ilk cümledeki durum, “eğrililer arasında doğru olma” ile temsil edilmiştir. Benzeyen ve benzetilen taraf ile benzetme edatı zikredildiğinden bu temsil, aynı zamanda bir teşbihtir.

Yukarıdaki görüşlerinin aksine Cürcânî (2016), *Delâilü'l-İ'câz*'da temsilin “istiare yoluyla” da yapılabileceğini ifade etmiştir. O, bu tür temsile, kararsız kalan bir kişiye “Görüyorum ki bir ileri, bir geri adım atıyorsun.” denmesini örnek göstermiş; bu sözün aslının “Seni, bir ileri, bir geri adım atan gibi kararsız görüyorum.” olduğunu belirtmiştir (s. 72). Görüldüğü üzere, ikinci cümlede benzetmenin iki tarafı ve benzetme edatı kullanılırken, ilk cümlede yalnızca benzetilen taraf zikredilmiş; dolayısıyla istiare yapılmıştır. Cürcânî, bu tür temsiller için “istiare-i temsiliyye” terimini kullanmasa da temsilin istiare yoluyla da olabileceğini belirtmiştir. Yukarıda aktardığımız örnek ise, klasik belâgatte istiare-i temsiliyye konusunun değişmez örneği olmuştur.

Cürcânî'nin istiare tasnifi şu şekilde gösterilebilir:



İsimde gerçekleşen istiâre-i müfidenin hakikate yakınlığı derecesinde tasnifi ise şöyledir:



Cürcânî'nin İstiare Hakkındaki Görüşleri

Cürcânî (2018), sözün güzelliğinin lafızdan çok manadan kaynaklandığını ve lafızların ancak manaya bağlı kalarak bir güzellik katabileceğini öne sürmüştür. Ona göre “... lafızlar mânâların hizmetçileridir ve mânâların hükmüne tabidirler.” (s. 36). Yine o, “... mânâ kendi hâline bırakılırsa illa ki kendisine en uygun olan ve kendisini güzel gösteren elbiseyi bulup giyecektir.” demiştir (s. 42). İstiarede de güzellik, lafza bakılmaksızın ancak manada söz konusu olabilmektedir (s. 48).

Cürcânî (2018), bazı sözlerin sağlam temellere dayandığını yani anlamı/özü itibarıyla güçlü ve güzel olduğunu ve işlendiğinde daha da güzelleşebildiğini, fakat kendi başına dahi “saf altın” gibi kıymetli olduğunu söylemiş; bazı sözlerin de ancak belli sanatlarla güzel hâle geldiğini ve bir dönem çokça rağbet görebildiğini fakat zamanla sanatın kattığı güzellikler kaybolunca değerinin de düştüğünü ifade etmiştir. İşte bu sözler arasındaki değer farkı önce birtakım kurallar, belli başlı noktalar ve bazı söz sanatları iyice kavrandıktan sonra ortaya çıkmaktadır. Cürcânî’ye göre bu sanatların “ilki ve en önceliklisi ve derinlemesine incelenmesi gerekeni teşbih, temsil ve istiâredir.” Ona göre söz güzelliklerinin neredeyse tamamı bu üç sanattan doğmaktadır ve “bu üç asıl, mânâların kendileri üstünde dönüp durduğu eksenler ve mânâları dört bir tarafından çevreleyen köşegenlerdir.” (ss. 53-54).

Cürcânî, “İstiâre bir tür teşbih ve temsildir.” demiştir (2018, s. 48). Dolayısıyla onun bu konularda belirttiği fikirlerin istiare için de geçerli olduğu söylenebilir. Cürcânî (2018)’ye göre temsilin etkili olmasının bir sebebi bilinmeyen veya daha az bilinen bir şeyin bilinen bir şey üzerinden aktarılmasıdır. O, “kapalı ya da nazârî bir bilgiden sonra getirilen hissî ya da tabii/fitrî bilgiler ruhta bir ünsiyet hâsıl [etmektedir]” demiştir. Ona göre soyut bilgilerin somutlaştırılarak, yani akıl yürütmeyele ortaya çıkarılacak bilgilerin zihinde doğal olarak bulunan bilgiler üzerinden aktarılması bu “ünsiyet”e sebep olmaktadır ve

ruh hâlihazırda bildiği şeylere daha meyillidir (ss. 153-154). Bununla birlikte Cürcânî, “bir şeyi müşâhede etme, görme hususu[nun] kalp ve ruh için ekstra bir mânâ ifade et[tiği]” düşüncesindedir (s. 158). İstiareler de soyut şeyleri somutlaştırıp müşahede alanına sokarak onları görünür kılmaktadır.

Cürcânî (2018), temsilin etkili olmasının bir başka sebebini daha aktarmıştır: “Bir şey için kendi cinsinin dışında, kendi cinsinden çok farklı bir cinsten bir benzerlik arayıp bulmanın, ayrı bir incelik ve zarafeti ve akla da mâlum olduğu üzere farklı bir çekicilik ve güzelliği vardır.” Ona göre birbiriyle alakasız görünen iki şey arasında bir ilgi kurmak ve uyum sağlamak ruhta bir coşku meydana getirmekte ve büyük bir haz vermektedir. Çünkü insan, doğası gereği alışık olmadığı şeylere daha büyük bir merak duymaktadır (ss. 162-163). Fakat o, farklı görünen şeyleri bir araya getirirken “uygun ve mâkul bir benzerlik” şartını da eklemiştir (s. 185).

Cürcânî (2018)’ye göre “... bir mânâ ne oranda ince ise o oranda güç anlaşılabilmekte ve o oranda kapalı olmaktadır.” İnsan da doğası gereği bir çaba sonucu ulaştığı şeylerden daha fazla haz almaktadır. Dolayısıyla hemen anlaşılmayan ve tefekkür sonucu ulaşılan temsiller daha tesirlidir. Fakat Cürcânî, bu tefekkürün insanı bıktırarak ölçüde olmaması gerektiğini belirtmiş, temsildeki kapalılığın “ta’kîd”e varmaması gerektiğini bildirmiştir (ss. 173-176).

Cürcânî teşbihleri sıradan ve orijinal oluşlarına göre ayırmıştır:

“...sürekli görülen ve göz önünde bulunan bir şekle, sûrete ya da vasma dayanan benzerlikler üzerine kurulan tüm teşbihler sıradan ve müptezel teşbihlerdir. Bunların zıddı olan ve bunların tam karşı kutbunu tutan benzerliklere dayanan tüm teşbihler ise garip, nadir ve eşsiz teşbihlerdir.” (2018, ss. 198-199).

Cürcânî (2018)'ye göre bir teşbihi garip/orijinal yapan ise, iki tarafı akla kolayca gelmeyecek bir benzerlikle bağdaştırmaktır. Yani bu tür teşbihler bir tefekkür gerektirmektedir (s. 191). Bu tür teşbihlerin manasının anlaşılması için “tafsil”e ihtiyaç vardır. Yani “bir şeye birçok cihetten bakma[k]” gerekmektedir (s. 199). O, bu tür teşbihlerde “üstünlük/rekabet” söz konusu edilebildiğini de dile getirmiştir (s. 214).

Cürcânî, istiare hakkında “... istiârede fikri çalıştırma, ifade çeşitliliği ve ancak tadrîcîlik ve teenni ile keşfedilebilecek birtakım incelikler ve gizli nükteler vardır.” demiştir (2018, s. 115). Onun istiare hakkındaki bu düşüncesi, teşbih ve temsil hakkında söyledikleriyle bağdaşmaktadır.

Cürcânî, daha sonra mutlak anlamda istiareyi karşılayacak olan “istiare-i müfide”nin söze kattığı güzellik hakkında şunları demiştir:

“İstiâre-i müfide en geniş, en çeşitli, en çok kullanılan, en güzel, en derin ve de kısımları ile çeşitleri bir araya getirilemeyecek kadar çok olan bir istiâre çeşididir. Evet, istiâre-i müfide, en büyüleyici, gönlü en doyurucu, akli en memnun edici, nefsi/ruhu en eğlendirici, ünsiyeti en sağlayıcı ve cemal ile kemalin zirvesinde olan bâkir mânâları en aksettirici istiâre çeşididir. İstiâre-i müfide, bâkir mânâlar denizinden öyle benzersiz cevherler çıkartır ki şayet bildiğimiz cevherler bunlarla rekabet etmeye kalkışsa bunlar, şeref ve fazilete öyle bir kulaç atarlar ki kendilerine yetişilmez, yüksek vasıflardan öyle güzellikler izhar ederler ki inkâr edilemez (...) İstiâre-i müfideyi hakiki mânâda vâsfetmeye ve bütün güzelliklerini sayıp dökmeye ise imkân yoktur.” (2018, ss. 68-69).

Cürcânî (2018), istiare-i müfide ile bir lafzın birden çok anlam kazanabildiğini ve bu sayede sözün sürekli yeni bir biçimde söylenme olanağı bulduğunu ifade etmiştir. Bu durumu ise “tek bir sadeften birçok inci çıkarma ve tek bir daldan birçok çeşit meyve devşirme”ye benzetmiştir. Ona göre sözü güzelleştiren ve değerini artıran en üstün sanat istiare-i müfidedir (s. 69).

Cürcânî, istiâre-i müfidenin söze kattığı imkânları ve ifade yollarını nasıl genişlettiğini şöyle anlatmıştır:

“İstiâre-i müfide sayesinde cansız bir şeyin bir nevi canlı hâle geldiğini, meramını anlatamayanın fasih hâle geldiğini, dilsiz varlıkların konuşur olduklarını, kapalı mânâların ayan beyan hâle geldiğini görürsün. (...) Sonra içerisinde istiâre-i müfide barındırmayan teşbihlerin, genel anlamda güzel bulunmadıklarını görürsün. Ayrıca istiâre-i müfide, aklın hazinelerinden olan soyut mânâları gözle görülecek ölçüde somut bir hâle getirebilmekte ve ayrıca somut şeyleri de ancak vehimle ulaşılabilen soyut şeyler hâline getirebilmektedir.” (2018, ss. 69-70).

Cürcânî’ye göre esasında istiâre edilen lafız değil, anlamdır. O, bu durumu şöyle açıklamıştır:

“Biz her ne kadar istiâreyi kelimeye/*lafza* ait bir nitelik kılıp ‘*müsteâr/istiâre edilmiş kelime*’ ve ‘*Bu kelime burada istiâredir, şurada hakikattir.*’ desek de biz bununla aslında mânâya işaret ediyoruz. Yani biz kelimenin istiâre edilmişinden bu kelimenin en hususi mânâsını müsteârın lehe isnat etmeyi kastediyoruz.” (2018, s. 478).

Ancak Cürcânî, bu sözleriyle istiâre edilenin yalnız anlam olduğunu kastetmemektedir. O, istiâre edilen kelime ile o kelimenin anlamının da istiâre edildiğini ifade etmektedir.

1.1.1.2.2. Cümlede Mecaz

Cürcânî, cümlede mecazı şöyle tanımlamıştır: “Kendisiyle ifade edilen hükmün, bir çeşit tevil yoluyla, aklen sabit olduğu yerden çıkarıldığı her cümleye mecaz denmektedir.” (2018, s. 456).

Cürcânî cümlede hakikat ya da mecazın varlığını tespit etmek için cümleye şu iki yönden bakmak gerektiğini belirtmiştir:

“Birincisi: Cümlede vâki olan ispata/olumlamaya/isnada bakmalısın. Bu ispat/*isnat* olması gereken yerde midir? Yoksa olması gereken yerden zâil mi olmuştur?

İkincisi: Cümlede olumlanan mânâya/müspete/müsnede bakmalısın. -olumlanan mânâ/*müsbet* ile üzerinde ispatın/*olumlamanın* gerçekleştiği şeyi kastediyorum. Mesela ‘Allah Zeyd’e hayat verdi.’ cümlesindeki hayat gibi ya da ‘Allah başımı ağarttı.’ cümlesindeki ağartma gibi- Acaba bu mânâ hakikat üzere sabit midir? Yoksa hakikatin dışına mı çıkmıştır?” (2018, s. 438).

Cürcânî (2018), mecazın bâtil iddia ve yalandan farkını cümlede mecazı tanımladıktan sonra açıklamıştır. Ona göre mecazda “tevil” bulunması bu farkı ortaya çıkarmaktadır. Çünkü bâtil iddiada bulunan kişi, iddiasının hakikati yansıtmadığının farkında olmadığında herhangi bir tevilde bulunmaz. Yalan söyleyen kişi ise hakikati gizleme veya çarpıtma amacı taşıdığından herhangi bir teville girişmez. (s. 456-458).

Cürcânî, cümlede mecazı üç kısma ayırmıştır: İspatta gerçekleşen mecaz, müspette gerçekleşen mecaz ve hem müspet hem ispatta gerçekleşen mecaz (2018, ss. 439-440).

1.1.1.2.2.1. İspatta Gerçekleşen Mecaz (Akli Mecaz)

Cürcânî ispatta mecazı Cemîl’e ait “Ayrılık günleri saçlarımı ağarttı ve canımı boğazıma getirdi.” ve Saltan el-Abdî’ye ait “Sabah ve akşamın sürekli gelip gitmeleri küçüğü ihtiyarlatmış ve büyüğü de öldürmüştür.” beyitleri üzerinden şöyle açıklamıştır:

“Bu beyitlerde mecaz ağartmanın/*ihthiyarlatmanın* günlerin ve sabah ile akşamın gelip gidişinin bir fiili olarak ispatında/*olumlanmasında* gerçekleşmiştir. Bu durumda bu, ispat/*isnat* olması gereken yerden izale edilmiştir. Çünkü buradaki ispatın/*isnatın* hakkı -ağartmanın ispatını kastediyorum- Cenab-ı Hakk’a ve O’nun isimlerine ait kılınmasıdır. Bu açıdan saç ağartmanın/*ihthiyarlatmanın* Allah dışında başka birinin fiili olarak var olması doğru değildir. Bu iki beyitte ise bunlar günlere ve sabah ile akşama izafe edilmişlerdir. Hâlbuki bu ikisine, ne ağartma ne de başka bir şey, hiçbir fiil izafe edilememektedir. Burada müspette/*müsnette* ise mecaz

gerçekleşmemiştir. Çünkü senin de gördüğün gibi ihtiyarlık/ağarma mânâsı hakiki olarak mevcuttur.” (2018, s. 439)

Örneklerin açıklamasından yola çıkılarak ispatta gerçekleşen mecaz için şöyle bir tanım yapılabilir: Bir cümlede fiilin, gerçek failinden başka bir şeye isnat edilmesi, yani ispatın/isnatın olması gereken yerden izale edilmesidir.

Cürcânî ispatta gerçekleşen mecazın akli mecaz olduğunu şu cümlelerle ifade etmiştir:

“...bil ki mecaz ispatta/isnatta gerçekleştiği vakit böyle bir mecaz akıl tarafından telakki edilmekte[dir.] (...) ispatın/olumlamanın kaynağının **akıl** olduğunu ve ispat hakkında hüküm veren şeyin de *dil* değil **akıl** olduğunu bilirsin. Çünkü dil bir hüküm verme ya da bir hükmü ispat etme/olumlama ve nefyetme/olumsuzlama, bir hükmü nakzetme ve teyit etme işlevi görmemektedir.” (2018, ss. 441-442).

1.1.1.2.2. Müspette Gerçekleşen Mecaz

Cürcânî, müspette mecazı “(O yağmurla) ölü olan bir toprağa hayat veririz.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Fâtır: 9) ve ‘Ölmüş toprağa hayat veren, ölüleri de tekrar diriltir.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Fussilet: 39) ayetleri üzerinden izah etmiştir:

“Bu ayetlerde yeryüzünün, Allah’ın onda var ettiği bitkiler, çiçekler ve daha başka güzel şeylerle yeşermesi, canlılık ve parlaklık kazanması yeryüzü için bir hayat kılınmış [ve tüm bu şeyler hayat verme fiiliyle ifade edilmiştir.] Bu açıdan burada, hayat sahibi olmayan bir şeyin teşbih kasdıyla hayat sahibi bir şey kılınması açısından, müsbette mecaz gerçekleşmiştir. Buradaki ispat/*isnat* ise hakikattir. Çünkü burada tekrar diriltilmeye misal olarak zikredilen yeryüzüne hayat verme, Allah’ın bir fiili olarak ispat edilmiştir/*olumlanmıştır*. [Yani bu fiil, hakiki faili olan Allah’a isnat edilmiştir.] Hakikat vasfını bundan daha fazla hak edecek bir şey yoktur.” (2018, s. 440).

Cürcânî (2018), müspette gerçekleşen mecazın lugavi mecaz olduğunu şöyle ifade etmiştir: “... bil ki mecaz ... müspette/*müsnette* gerçekleştiği vakit ise dil cihetinden telakki edilmektedir.” (s. 441). O, ayrıca “Mecaz müspette/*müsnette* olduğu vakit ise, mesela daha önce de geçen ... ‘(O yağmurla ölü toprağa) hayat verdik.’ (Fâtır: 9) ayetinde olduğu gibi, bu tür mecazın da dayanağı/*kaynağı* dildir.” demiştir (s. 442). Müspette mecaz, cümlenin yüklemine dolayısıyla fiilde gerçekleşen mecazdır denilebilir.

1.1.1.2.3. Hem İspatta Hem Müspette Gerçekleşen Mecaz

Cürcânî, bir cümlede hem ispat hem de müspette mecaz gerçekleşebileceğini belirtmiş ve şöyle açıklamıştır:

“Bir mânâ diğer bir mânâya ya da bir sıfat başka bir sığata benzettir. Sonra biri için diğerinin ismi istiâre edilir. Sonra da istiâre edilen bu fiil, bu fiilin faili olamayacak bir şeyin/*failin* fiili kılınır. Dolayısıyla da hem ispatta hem de müsbette mecaz gerçekleşmiş olur. Buna bir adamın bir arkadaşına söylediği ve kendisiyle “...*bana ünsiyet verdi, beni sevindirdi.*” şeklinde bir mânâ kastettiği ... “*Seni görmek bana hayat verdi.*” cümlesini örnek verebiliriz. Burada görmekten hâsıl olan ünsiyet ve sevinç *hayat* kılınmış ve sonra da görmek bu hayat fiiline fail yapılmıştır.” (2018, s. 440).

1.1.1.2.3. Hazif ve Ziyade Yoluyla Mecaz

Cürcânî, “Şehre sor!” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Yûsuf: 82) ayetinin aslında “Şehir halkına sor!” şeklinde olduğunu, burada “halk”ın hazfedildiğini ve mecaz bulunduğunu belirtmiş; fakat her hazfın de mecaz olamayacağını söylemiş ve “Zeyd ayrılmıştır, Amr da.” cümlesini buna örnek göstermiştir (2018, s. 491).

Cürcânî, “Onun bir benzeri yoktur (شَيْءٌ كَمِثْلِهِ لَيْسَ)” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Şûrâ: 11) ayetindeki ziyade yoluyla mecazı şöyle açıklamıştır: “Burada *misl* kelimesindeki mecrurluk

mecazdır. Çünkü bu kelimenin aslı îrabı mansup olmaktır. Mecrurluk ise zâit ك kelimesinden ötürü bu kelimeye ârız olmuş bir îrabtır.” (2018, s. 493).

1.1.1.3. Mecazın Hakikatten Üstünlüğü

Cürcânî (2016), *Delâilü'l-Îcâz*'da belâgatçilerin kinayenin açık anlatımdan, mecaz üslubunun ise hakikatten üstün olduğu görüşünü aktarmış ve bunların sebeplerini açıklamıştır (ss. 73-75). O, kinaye ve mecazın manayı değiştirmediğini ancak manayı daha etkili ve güzel kıldiğını; dolayısıyla bu üslupların sözün özüne değil söyleniş şekline tesir ettiğini ifade etmiştir (s. 74). Cürcânî (2016), kinayenin doğrudan anlatımdan üstün olmasının sebebini “bir niteliği, deliliyle birlikte ifâde etmek” olarak açıklamıştır (s. 74). O, istiarenin üstünlüğünü ise cesur kişi yerine “aslan”ın istiare edildiği “Aslan gördüm.” cümlesi üzerinden izah etmiştir. Bu örnekte “cesur kişi”nin “aslan” olarak ifade edilmesi, onun cesur oluşunun delili gibidir. Çünkü bir aslanın cesaret sahibi olmasından şüphede edilmez. Fakat bu cümle teşbih yoluyla “Aslan gibi bir adam gördüm.” şeklinde ifade edildiğinde bu etki azalır. Çünkü ilk cümlede “cesur kişi” bir aslan kılınmişken, ikinci cümlede yalnızca aslana benzetilmiştir. Bu da onun cesaretinin “varlığı ile yokluğu mümkün olan bir şey” olduğunu söylemek gibidir (s. 75).

1.1.1.4. Değerlendirme

Cürcânî mecaz konularında yalnızca tanım ve tarif yapmamış, şahsi yorumlarını da tutarlı bir şekilde eklemiştir. Özellikle istiare hakkında yaptığı değerlendirmeler ve yorumlar ona ayrı bir önem kazandırmaktadır.

Cürcânî, hakikati açıklarken örfi, şer'î ve lugavi vaz'ı açıkça zikretmemiştir. Fakat yaptığı hakikat tanımının sonraki vaz'ları da kapsadığını söyleyerek bu vaz' türlerine de işaret etmiştir.

Cürcânî, mecaz-ı lugavi tanımında “engel karine”den bahsetmemiş, mulâhaza/alaka şartını yeterli görmüştür. Fakat o, tanıma karine şartını koymasa da başka bir fasılda şöyle bir açıklama yaparak karineye dikkat çekmiştir: “‘Bir arslan gördüm.’ dediğin vakit, bu cümle hem mâlum yırtıcı hayvandan bir tane gördüğünü kastetmene elverişlidir. Hem de çok cesur bir adam gördüğünü kastetmene elverişlidir. Hangisini kastettiğini belirleyen şey ise hâlin şehadeti [yani karine] ve cümlelerin siyak ile sibakıdır.” (2018, s. 286).

Cürcânî, mecaz-ı mürsele örnekler vermiş fakat alakasına göre sınıflandırmamıştır. *Esrâru'l-Belâgat*'in mütercimi Zekeriya Çelik, onun mecaz-ı mürselin alakalarıyla ilgili söylediklerinin kendisinden sonraki belâgat bilginleri tarafından sistemleştirildiğini bildirmiştir (Cürcânî, 2018, s. 469).

Cürcânî’de mecaz ve hakikatin detaylı bir şekilde tarif edildiği, sınırlarının belirlendiği ve tasnif edildiği; dolayısıyla birer terim hâlini aldığı söylenebilir. Ancak onda, mecazın alt türleri tespit edilmekle birlikte, bazı mecaz türlerini karşılayacak terimlerin olmadığı da dikkati çekmektedir. Örneğin o, istiare-i müfidenin hakikate yakınlığı derecesinde tasnifinde “hakikate yakın olan istiare”, “hakikate yakın olan istiare çeşidine benzeyen istiare” ve “istiarenin üçüncü çeşidi” şeklinde taksime gitmiş; “istiarenin üçüncü çeşidi”ni ise “birinci”, “ikinci” ve “üçüncü asıl” olarak ayırmış; “üçüncü asıl”ı da “birinci tarz”, “ikinci tarz” şeklinde tasnif etmiştir. Benzer şekilde Cürcânî; istiare-i musarraha (açık istiare), istiare-i mekniyye (kapalı istiare) ve mecaz-ı mürsel konusunda tanımlar yapmış ve doğru tespitlerde bulunmuş olmasına rağmen bu terimleri kullanmamıştır.

Cürcânî; *Esrâru'l-Belâgat*'te temsilin, teşbihin bir türü olduğunu ve mecaz olamayacağını açıklamasına rağmen *Delâilü'l-İ'câz*'de temsilin istiare yoluyla da mümkün olduğunu dile getirmiştir. Fakat o, bunun için “istiare-i temsiliyye” terimini kullanmamıştır. Yine de onun *Delâilü'l-İ'câz*'daki açıklamaları istiare-i temsiliyye için

bir temel oluşturmuştur. Nitekim istiare yoluyla yapılan temsile örnek gösterdiği “Bir adım ileri bir adım geri attığını görüyorum.” örneği sonraki belâgatçiler tarafından tekrarlanacaktır.

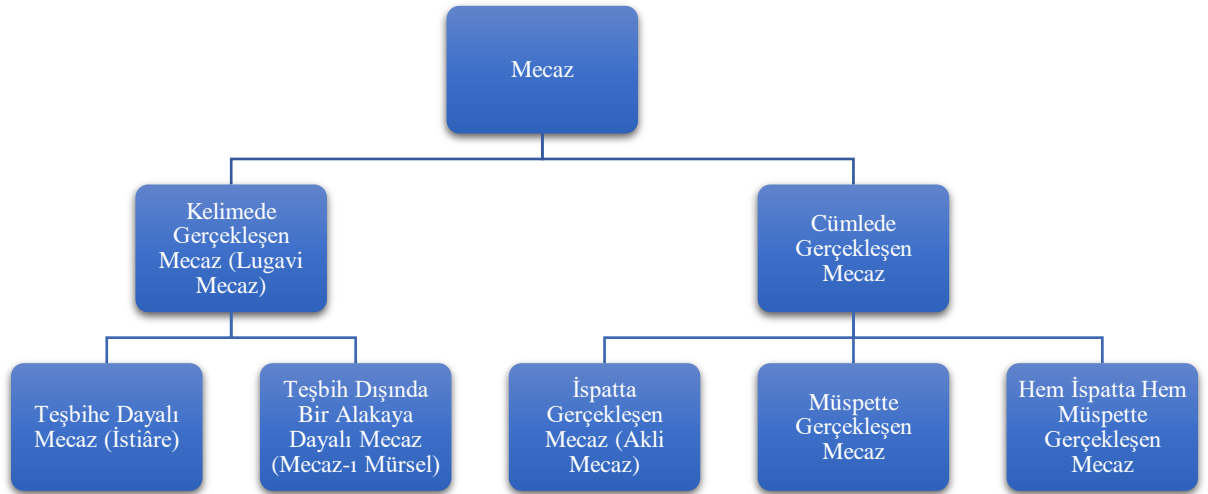
Cürcânî'nin istiare-i müfide konusunda yaptığı tasnifte bahsettiği “hakikate yakın olan istiareler” daha sonraki belâgat âlimlerinin “istiare-i vifakiyye” adını verdiği istiare çeşidine; “üçüncü asıl” istiareler olarak bahsettiği çeşit ise “istiare-i inadiyye” ve “istiare-i tehekkümiyye ve temlihiyye” çeşitlerine temel oluşturmuştur. Cürcânî'nin “isimde gerçekleşen istiare-i müfide” adını verdiği istiareler diğer belâgatçiler tarafından “istiare-i asliyye”, “fiilde gerçekleşen istiare-i müfide” adını verdiği istiareler ise “istiare-i tebeiyye” adıyla değerlendirilecektir.

Cürcânî; kinayenin açık anlatımdan, mecazın ise hakikatten, istiarenin de teşbihten üstün olduğunu vurgulamıştır. Onun bu konudaki yorumları Sekkâkî tarafından geliştirilip devam ettirilecektir.

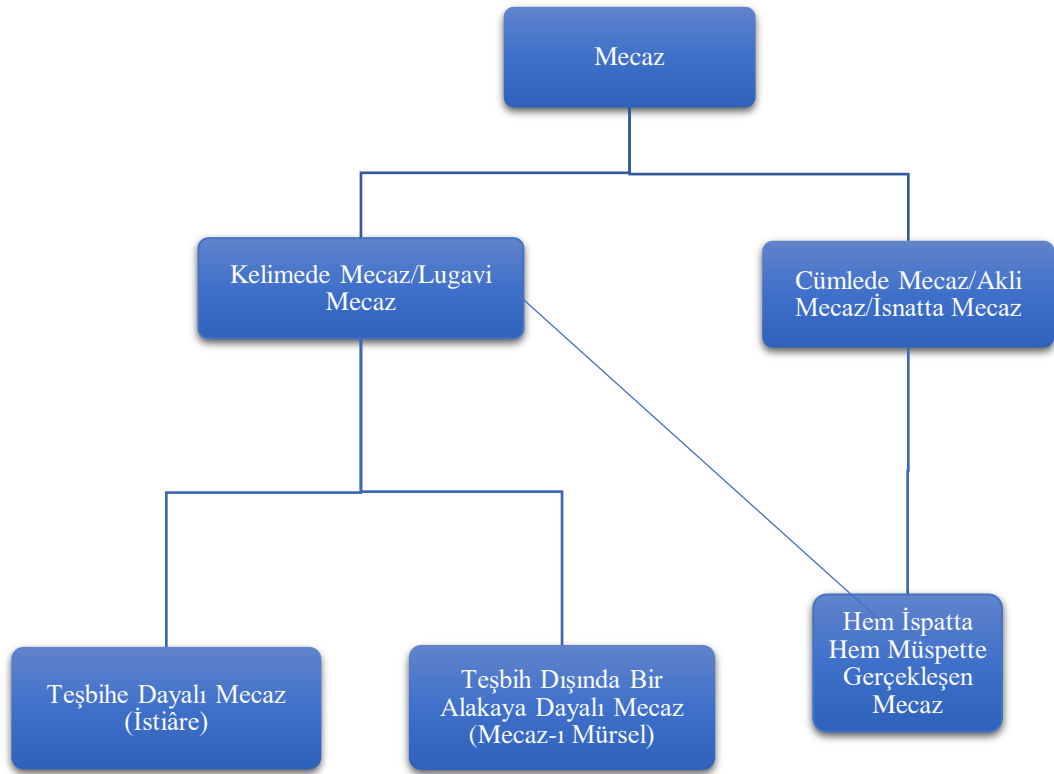
Cürcânî, mecazın bâtil iddia ve yalandan farkını “tevil” ile açıklamıştır. Çünkü mecazi anlama bir tür yorumlamayla ulaşılır. Bu yorumu mümkün kılan ise mecaz anlam ile hakiki anlam arasındaki alakadır. Cürcânî'ye göre bâtil iddia ve yalanda tevil bulunmaz. Çünkü bâtil iddianın sahibi söylediği sözün hakikat dışı olduğunun farkında değildir. Dolayısıyla onun hakikat ile mecaz arasında bir tevilde bulunması mümkün değildir. Yalan söyleyen kişi ise kasıtlı bir şekilde hakikati çarpıttığından, teville başvuramaz.

Cürcânî, mecazı “kelimedede” ve “cümlede” olmak üzere ikiye; “cümlede mecazı” ise “müspette”, “ispatta” ve “hem müspette hem ispatta” olacak şekilde üçe ayırmıştır. O, cümlede mecazı “Kendisiyle ifade edilen hükmün, bir çeşit tevil yoluyla, aklen sabit olduğu yerden çıkarıldığı her cümleye mecaz denmektedir.” şeklinde açıklayarak bu mecazın “akli” olduğunu işaret etmiş (2018, s. 456); fakat cümlede mecaza dahil ettiği

“müspette mecaz”ın “lugavi” olduğunu ifade etmiştir (ss. 441-442). Ayrıca Cürcânî, müspette mecaza örnek olarak verdiği “(O yağmurla) ölü olan bir toprağa hayat veririz.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Fâtır: 9) ve “Ölmüş toprağa hayat veren, ölüleri de tekrar diriltir.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Fussilet: 39) ayetlerini açıklarken “Bu açıdan burada, hayat sahibi olmayan bir şeyin *teşbih kasdıyla* hayat sahibi bir şey kılınması açısından, müspette mecaz gerçekleşmiştir.” diyerek buradaki mecazların teşbih asıllı, yani istiare olduğunu ifade etmiştir (s. 440). Fakat o, istiareleri ise kelimedeki mecaza dahil etmiştir. Dolayısıyla onun cümlede mecaz tasnifi hatalı görünmektedir. Müspette mecazı, kelimedeki mecaza dâhil etmek (mecaz-ı lugavi); ispatta mecazı ise cümlede mecazla (mecaz-ı akli) eş kabul etmek gerekmektedir. Cürcânî’nin mecaz tasnifi aşağıdaki gibidir:



Yukarıdaki açıklamalara göre tashih edilmiş tasnif ise aşağıdaki gibidir:



1.1.2. Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229)

555/1160 yılında doğan Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229) Türk asıllı bir dil ve belâgat âlimidir. Kalam, felsefe, mantık, fıkıh ve edebiyat alanlarında da uzmanlaşmış; yaşadığı çağda adını İslam dünyasının dört bir yanına duyurmuştur. Bu büyük şöhretine rağmen Moğol istilasını sebebiyle hayatı hakkındaki bilgiler sınırlı kalmıştır.⁹

Durmuş (2009b)’un verdiği bilgilere göre; Sekkâkî, asıl ününü Arapça yazdığı “ilimlerin anahtarı” anlamına gelen *Miftâhu’l-Ulûm* adlı eseriyle kazanmıştır. Onun bu kitabını sarf, nahiv ve belâgat bölümlerinden oluşmaktadır. Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*’da belâgati ilk kez felsefe ve mantık kaidelerine göre ele almış ve ona bilimsel bir hüviyet kazandırmıştır. Belâgat konusunda yararlandığı en önemli kaynaklar Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79)’nin *Delâ’ilü’l-İ’câz* ve *Esrâru’l-Belâgat*’i olmuştur. O, bu

⁹ Sekkâkî’nin hayatı hakkında bk. Durmuş, 2009b, ss. 332-334.

eserlerdeki “zevk-i selim”e dayalı incelemeleri çıkararak belâgat konularını mantıki tanım ve tariflere göre düzenlemiş, belâgati standart bir hâle getirmiştir. Belâgati; meânî, beyân ve muhassinat (bedî') olarak üç kısma ayırarak bu ilme son şeklini vermiştir (ss. 332-333).

Miftâhu'l-Ulûm'un üçüncü bölümü üzerine birçok şerh, ihtisar ve hâşiye yazılmıştır. Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338), bu bölümü *Telhîsü'l-Miftâh* adıyla özetlemiştir. Sadeddîn et-Taftâzânî (ö. 792/1390) ise Kazvînî'nin bu eserini şerh ettiği *el-Mutavvel*'i yazmış; *el-Mutavvel*'i ise *el-Muhtasaru'l-Meânî* adıyla özetlemiştir. Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) de, *el-Mutavvel* üzerine bir haşiye (*Hâşiye 'ale'l-Mutavvel*) yazmış, ayrıca *Miftâhu'l-Ulûm*'un üçüncü kısmını *el-Misbâh* adlı eserinde şerh etmiştir (Smyth, 2014, s. 172).

Miftâhu'l-Ulûm üzerine yazılan bu eserler Osmanlı medreselerinde belâgat üzerine okutulan temel ders kitapları olmuştur. Fatih Sultan Mehmet döneminde Sahn-ı Seman medreselerinin kurulmasıyla medreseler derecelerine göre tanzim edilmiş, müderrislerin günlük 30-35 akçe aldığı ve *Miftâhu'l-Ulûm*'un okutulduğu medreselere “Miftah medreseleri” adı verilmiştir (Hızlı, 2008, s. 35).

Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*'un üçüncü bölümünde belâgat konularına yer vermiş; “ilm-i meânî” ve “ilm-i beyân” hakkında bir mukaddimeden sonra “ilm-i meânî”yi ele almıştır. Bu kısımda haber cümlelerine dair isnad, müsnedün ileyh, müsned, fasıl-vasıl, îcâz-itnâb ve kasr konularını; talep cümlelerine dair temenni, istifham, emir, nehy ve nidâ konularını incelemiştir. Belâgatin ikinci bölümü olan “ilm-i beyân”ın girişinde ise önce delâlet çeşitlerinden bahsetmiş; bu ilmin iltizami delâlete dayandığını öne sürmüştü; teşbih, mecaz ve kinaye meselelerini detaylı bir şekilde açıklamıştır. İlm-i beyânın ikinci aslı olan mecaz kısmında hakikati açıkladıktan sonra mecaz-ı mürsel, istiare ve mecaz-ı akli gibi mecaz türlerini ele almıştır. Sekkâkî, fesahat meselesini ise bu bölümün sonunda ayrı bir

fasılda incelemiştir. Ardından söz sanatlarını anlama ve lafza dayalı olarak ikiye ayırıp bir fasıl içerisinde aktarmıştır.

1.1.2.1. Hakikat

Sekkâkî (2017) hakikat için üç farklı tanım yapmıştır: 1. “Hakikat, vaz’ında herhangi bir tevil olmaksızın vazolunduğu mânâda kullanılan kelimeye denmektedir.” (s. 409). 2. “Hakikati; müstakilen, bir karineye ihtiyaç duymaksızın, açık bir şekilde delâlet ettiği mânâda kullanılan kelime, şeklinde tarif etmek de mümkündür.” (s. 410). 3. “Aynı şekilde hakikati, [vazolunduğu mânâda] hakiki olarak kullanılan kelime şeklinde tarif etmek de mümkündür.” (s. 411). Örnek olarak “arслан” lafzının bilinen yırtıcı hayvan için kullanılmasını göstermiştir (s. 409). Sekkâkî açıkça belirtmemiş olsa da bu açıklamaları hakikat-i lugaviyyeyi işaret etmektedir.

Sekkâkî (2017), hakikat-i akliyye için şu tanımları yapmıştır: “Hakikat-i akliyye -ki hükmiyye ve isbatiyye [isnâdiyye] diye de adlandırılır- kendisiyle mütekellimin itikadındaki hükümün ifade edildiği cümledir.” (s. 473). O, bu tanımda “akıldaki hüküm” demek yerine “mütekellimin (konuşanın) itikadındaki hüküm” demesini hakikat-i akliyyenin kişinin inanışına/düşüncesine göre değişebilir olmasına bağlamıştır. Yani bir kişi “Doktor hastaya şifa verdi.” derken gerçekten hastayı iyileştirenin Allah değil doktor olduğuna inanıyorsa, akli bir hakikati dile getirmiş demektir. Fakat bu cümleyi kuran kişi hastayı iyileştirenin aslında Allah olduğuna inanıyorsa, bu cümle mecaz-ı akliyye olmaktadır (s. 473).

Sekkâkî, hakikatin hakikat-i lugaviyye, hakikat-i şer’iyye ve hakikat-i örfiyye şeklinde üçe ayrıldığını söylemiş ve bu üç çeşidi şöyle açıklamıştır:

“...vaz’ın sahibi dil koyucu ise bu şekildeki hakikate hakikat-i lugaviyye, şayet şâri’ ise buna hakikat-i şer’iyye dersin. Şayet vâzı’ın kim olduğu belli değilse bu durumda ise bu çeşit hakikate hakikat-i örfiyye dersin. Bu durum ayrıca, hakikatin, bölündüğü bu üç kısımdan daha fazla kısımlara bölünebilmesinin nefsu’l-emirde mümkün bir şey olduğunu da sana bildirmektedir.” (2017, s. 411).

Sekkâkî, beyân âlimlerinin hakikat tanımını da aktarmış; “Beyân âlimleri hakikati; kendisiyle, herhangi bir vâzı’ın vaz’ esnasında belirlediği mânâ kastedilen ve bu hususta vaz’dan başka bir şeye de dayanmayan her kelime şeklinde tarif ederler.” demiş ve “herhangi bir vâzı” ifadesi ile lugavi vaz’ dışındaki diğer vaz’ların (örfi ve şer’î) da tanım kapsamına alındığını belirtmiştir (2017, s. 415).

Sekkâkî, hakikat terimini kelimenin lugavi anlamıyla ilişkilendirmiştir:

“... ‘bir şeyi yerleştirmek, sabit kılmak’ mânâsına gelen حَقَّقْتُ الشَّيْءَ إِذَا أَثَبَّنْتُهُ إِذَا أَحَقَّقْتُهُ fiilinden فَعِيلٌ kalıbında türetilip مَفْعُولٌ kalıbının mânâsını veren bir kelimedir. Bu durumda bu kelimenin mânâsı ‘yerleştirilmiş, sabit kılınmış (müsbet)’ olmaktadır. Dolayısıyla bu mânâyâ göre, bir kelime ne zaman vazolunduğu mânâda kullanılıyorsa ve bu mânâyâ da bizzat delâlet ediyorsa, bu kelime aslî yerine yerleştirilmiş, sabit kılınmış olmaktadır. Ya da bu kelime ‘Bir şeyin zorunlu olması’ mânâsına gelen حَوَّ الشَّيْءَ إِذَا وَجَبَ fiilinden فَعِيلٌ kalıbında türetilip فَاعِلٌ kalıbının mânâsını veren bir kelimedir. Bu durumda bu kelimenin mânâsı ‘zorunlu’ yani ‘sabit’ olmaktadır. Dolayısıyla bu mânâyâ göre, bir kelime ne zaman vazolunduğu mânâda kullanılıyorsa, bu kelime aslî yerinde sabit olmuş ve bu yer kendisi için zorunlu olmuş demektir.” (2017, s. 414).

1.1.2.2. Mecaz

Sekkâkî (2017), mecazı şöyle açıklamıştır: “Mecaz, hakikatinin çeşidine nispetle hakiki olarak vazolunduğu mânâsının dışında kullanılan ve bağlı olduğu hakikat çeşidindeki mânâsının anlaşılmasına engel bir karinenin olduğu kelimeye denmektedir.” (s. 411). O, “hakikatinin çeşidine nispetle vazolunduğu hakiki mânâsının dışında kullanılan” ifadesini diğer hakikat çeşitlerini de tanıma sokmak için kullandığını belirtmiştir. Örneğin “salat”

lafzı, hakikat-i lugaviyyede “dua” anlamına gelirken hakikat-i şer’iyyede “namaz” anlamına gelmektedir. Bu lafız hakikat-i şer’iyyede “dua” anlamında kullanılırsa mecazi anlam taşıyacaktır. O, “Engel karine” şartını da kinayenin tanımdan çıkması için koyduğunu ifade etmiştir (ss. 411-412). Sekkâkî, mecaz için daha kapsamlı olan şu tanımları da yapmıştır:

“Mecazı, açık bir şekilde, herhangi bir karineye ihtiyaç olmadan delalet ettiği mânânın dışında kullanılan, hakikatinin çeşidine nispetle vazolunduğu mânânın dışında kullanılan ve bağlı olduğu hakikat çeşidindeki mânâsının herhangi bir karineye ihtiyaç olmadan anlaşılmasına engel karinenin olduğu kelime şeklinde tarif etmek de mümkündür.” (2017, s. 413).

Sekkâkî, beyan âlimlerinin mecaz tanımına da yer vermiştir: “Beyân âlimleri mecazı ise; kendisiyle herhangi bir vâzı’nın vaz’ esnasında belirlediği ilk mânânın dışında -bu ilk mânâ ile ikinci mânâ arasındaki bir alakadan dolayı- başka bir mânâ kastedilen her kelime şeklinde tarif ederler.” (2017, s. 416)

Sekkâkî (2017), daha sonra bu tanımların “mecaz-ı lugaviyye” yani kelimedeki mecaz tanımları olduğunu belirtmiş ve önceki belâgat âlimlerine göre mecazın lugavi ve akli olarak ikiye ayrıldığını ifade etmiştir (s. 417). O, kendisinden önceki âlimlerin mecaz tasnifinin şu şekilde olduğunu aktarmıştır: Mecaz-ı lugaviyye, kelimenin manasıyla ilgili olan mecaz-ı lugaviyye ve kelimenin hükmüyle ilgili olan mecaz-ı lugaviyye¹⁰ olarak ikiye ayrılır. Kelimenin manasıyla ilgili olan mecaz-ı lugaviyye de ekstra bir anlam ifade etmeyen ve ekstra bir anlam ifade eden çeşitlere ayrılır. Ekstra bir anlam ifade eden mecaz-ı lugaviyye de mecaz-ı mürsel ve istiare olarak iki kısımda ele alınır (s. 417).

Sekkâkî, bu yukarıdaki taksimi aktarıp açıkladıktan sonra kendi itirazlarını getirip yeni bir tasnife gidecektir. Sekkâkî’nin itirazlarına, ilgili mecaz konuları aktarılırken yer

¹⁰ Sekkâkî hazif ve ziyade yoluyla yapılan mecazları bu şekilde adlandırmıştır.

verilecektir. Ayrıca Sekkâkî’de “ekstra bir anlam ifade etmeyen mecaz-ı lugaviyye” Cürcânî’de “istiare-i gayr-ı müfide”; “ekstra bir anlam ifade eden mecaz-ı lugaviyye” ise “istiare-i müfide” adıyla ele alındığından bu kısımda da “mecaz-ı gayr-ı müfide” ve “mecaz-ı müfide” başlıkları tercih edilecektir.

Sekkâkî, hakikatte olduğu gibi mecazın lugavi anlamını da terim anlamıyla ilişkilendirmiştir:

“... mecaz ‘bir mekânı aşmak, geçmek’ mânâsında إِذَا يَجُوزُهُ إِذَا يَعْدَاهُ fiilinden جَاَزَ الْمَكَانَ يَجُوزُهُ kalıbında türetilmiş bir kelimedir. Dolayısıyla bu mânâyâ göre bir kelime vazolunduğu mânânın dışında, yani bizzat delâlet etmediği bir mânâda kullanılıyorsa, bu durumda kelime aslî yerini aşmış, geçmiş olmaktadır.” (2017, s. 414).

1.1.2.2.1. Mecaz-ı Gayr-i Müfide

Sekkâkî (2017), bu tür mecazı şöyle açıklamıştır: “Bu çeşit mecaz; bir kelimenin [lugavî, örfî ya da şer’î hakikat gibi] herhangi bir hakikat için bir kayıtla beraber vazedilmesi ve senin de böyle bir kelimeyi vazedildiği hakikat çeşidinde, kaydı olmaksızın, karine yardımıyla kullanmak demektir.” (s. 418). O, “yular takılmış burun” anlamına gelen “mersin” kelimesinin insan burnu yerine kullanılmasını buna örnek göstermiştir: “(Sevgilinin) kömür gibi siyah saç ve lamba gibi parlayan burnu...” Sekkâkî’ye göre bu mecaza ekstra bir anlam ifade etmeyen mecaz denmesinin sebebi, bu kelimelerin eş anlamlı kelimeler gibi olmasıdır. Nasıl ki “leys” ve “esed” kelimeleri “arşlan” anlamındaysa, yukarıdaki örnekteki “yular takılmış burun” da “insan burnu” da mutlak anlamda “burun” anlamında kullanılabilir (s. 419).

1.1.2.2.2. Mecaz-ı Mürsel

Sekkâkî (2017), mecaz-ı mürseli “Bu çeşit mecaz, kelimenin, karine yardımıyla aslî mânâsından alınıp, aralarındaki bir mülâhazadan ve de bir çeşit alakadan dolayı, başka bir mânâyâ nakledilmesidir.” şeklinde tarif etmiştir (s. 419). Ayrıca kendinden önceki âlimlere göre mecaz tasnifini aktarırken, mecaz-ı mürselin “teşbihte mübalağa ifade etme gibi bir husus içermeye[diğini]” zikrederek bu mecazdaki alakaların teşbih dışında alakalar olduğuna işaretle bulunmuştur (s. 417). O, “el” kelimesiyle “kudret” anlamı kastedilebildiğini, aralarındaki alakanın kudretin el aracılığıyla ortaya çıkması olduğunu ifade etmiş; “göz” kelimesiyle “insanın/casusun” kastedilmesindeki alakanın, gözcülüğün göz vasıtasıyla yapılması olduğunu ve gözün insanın bütününe karşıladığını söylemiş; “yağmur” ile “bitki” kastedilerek “Yağmur (bitki) otlattık.” denmesindeki alakanın yağmurun bitkinin çıkmasına sebep olması olduğunu; “sema” ile “yağmurun” kastedilerek “Semaya (yağmura) yakalandık.” cümlesindeki alakanın yağmurun gökyüzünden yağması olduğunu; “bitki” ile “yağmur” kastedilerek “Sema bitki (yağmur) yağdırdı.” cümlesindeki alakanın ise yağmurun bitkinin çıkmasına sebep olması olduğunu ifade etmiştir (ss. 419-420).

Sekkâkî, alakaları farklı türlerde mecaz-ı mürsel örnekleri vermesine rağmen bu örneklerin alakalarını ayrıca zikretmemiş, mecaz-ı mürseli alakasına göre tasnif etmemiştir.

1.1.2.2.3. İstiare

Sekkâkî (2017), istiareyi şöyle tanımlamıştır: “İstiâre; teşbihin iki tarafından birini zikredip, müşebbehin müşebbehün bihin cinsine dâhil olduğunu iddia ederek ve bu iddiaya da müşebbehün bihe has olan bir özelliği müşebbehe de isnat etme durumunu delil getirerek, diğer tarafı kastetmen demektir.” (s. 425). O, “Banyoda bir arslan gördüm.” örneğini verip buradaki “arslan” lafzının “cesur kişi” anlamında kullanıldığını; bu kişinin “arslan” cinsinden olduğu iddiası bulunduğunu; arslana ait olan cesaretin, cesur kişiye isnat edildiğini ve sadece benzeyen tarafın cümlede kullanıldığını ifade etmiştir. Bunun yanında “Ölüm, pençelerini geçirdi.” örneğini verip kendisinde yırtıcılık

bulunduğu iddiasıyla “ölüm”ün “yırtıcı hayvan”a benzetildiğini ve benzetilenin yani yırtıcı hayvanın bir özelliği olan “pençe”nin ölüme isnat edildiğini belirtmiştir (ss. 425-426). Sekkâkî'nin verdiği ilk örnek istiare-i musarraha (açık istiare), ikinci örnek ise istiare-i mekniyye (kapalı istiare)dir.

Sekkâkî, istiarenin mecaz-ı akli ve mecaz-ı lugavi olduğu yönünde iki görüş bulunduğunu belirtmiştir (2017, s. 428). Mecazi anlama “tevil” yoluyla ulaşılır. Yani mecazi anlam, kelimeye vazedilmiş yeni bir anlam değildir. İkincil anlamlar vazedilmiş manalar olsaydı bunlar hakikat olurdu. Nitekim özel isimler de kelimenin ilk anlamından bağımsız, yeni bir vaz sayılmış ve hakikat kabul edilmiştir. Sekkâkî (2017)'ye göre istiarelerin “akli” olduğunu düşünenler de, istiare edilen kelimenin gerçek anlamında kaldığını, bu yüzden “lugavi” olamayacağını öne sürmüştür. Yani “arlan” lafzının istiare edilmesi mecaz-ı lugavi olsaydı, bu kelimeye kendisine vazedilen “yırtıcı hayvan” anlamının dışında yeni bir anlam vazedilirdi. Onlara göre “cesur adam” yerine “arlan” lafzı istiare edildiğinde, bu kişinin hem hakiki anlamda arlan olduğunu iddia etmek hem de insan olduğunu iddia etmek çelişkilidir ve mümkün değildir. Oysa bu kişilere göre yalnızca “cesur kişi”nin arlan olduğu iddia edilmekte ve “arlan” yine gerçek anlamıyla kullanılmaktadır (s. 429). Kelime gerçek anlamında kaldığı için buradaki mecaza “aklen” ulaşılmaktadır. İstiarenin akli mecaz olduğunu düşünenler “Kendimden daha çok değer verdiğim bir zat kalkmış güneşe karşı bana gölge yapıyor. Ne garip bir durum! Bir güneş kalkmış güneşe karşı bana gölge yapıyor.” beytindeki taaccüpte bir güzellik bulunduğunu, burada “güneş” kelimesinin hem gerçek anlamında olmaması durumunda bu güzelliğin kaybolacağını; “Bir ayın üzerine düğmelenmiş elbisesinin eskimesine şaşırmayın!” beytinde ise “ay”ın gerçek anlamı dışında kullanılmamış olması durumunda “taaccüpten nehiy”in güzelliğinin kaybolacağını iddia etmiştir (Sekkâkî, 2017, ss. 429-430). Yani bu kişilere göre, ilk örnekte “güneş”, “yüzü güneş gibi güzel insan” anlamında kullanılsaydı hayret edilecek bir şey kalmayacak; ikinci örnekte ise “ay”, “ay gibi güzel sevgili” anlamında kullanılsaydı örnektekinin aksine hayret etmek gerekecekti. Dolayısıyla istiarelerin akli olduğunu düşünenlere göre bu örneklerde “güneş” ve “ay” hakiki anlamlarını korumuştur.

Sekkâkî (2017), bu görüşe karşı çıkmış ve istiarelerin lugavi mecaz olduğunu iddia etmiştir. O, yukarıda bahsedilen, bir kişinin hem arslan olduğunun iddia edilmesi hem de insan olduğuna dair bir karine getirilmesindeki çelişkiyi şöyle gidermiştir: “Arslan” kavramı “tevil yoluyla” ikiye ayrılır. Birincisi, arslan kelimesinin cesaret ve kuvvet sahibi, kendine has bir şekli olan dört ayaklı canlı anlamına işaret eden “mütearef” kısmı; ikincisi ise cesaret ve kuvvet sahibi olan ancak arslan görünümünde olmayan kişi anlamına işaret eden “gayr-ı mütearef” kısmıdır. Bir kelimenin bu şekilde iki anlama sahip olabileceğine dair bilgiler, “muhayyile-i örfiyye”de de bulunmaktadır. İstiarelerde karine ile, kelimenin mütearef anlamı engellenmekte ve “gayr-ı mütearef” anlamı ortaya çıkmaktadır. Böylece söz konusu çelişki ortadan kalkmaktadır (ss. 431-432). Sekkâkî, bu meseleyle ilgili şu açıklamayı da yapmıştır:

“Şöyle ki biz her ne kadar cesur kişinin arslan olduğunu iddia ediyorsak da, neticede cesaret mefhumunu aşır da adamın arslan suretinde, yapısında, kalın bir boynu, pençeleri, köpek dişleri olduğunu ve bunların dışında yine arslana ait, gözle görülen birtakım daha başka sıfatlara da sahip olduğunu iddia etmiyoruz.” (2017, s. 428).

Sekkâkî (2017), istiarelerin bâtil ve yalandan farkına da değinmiştir. Ona göre istiareler, “tevil” ile bâtil iddiadan ayrılmaktadır. Çünkü bâtil iddiada bulunan kişi, söylediklerinin hakikatle uyuşmadığının farkında olmadığından sözlerini bir gerçekmiş gibi aktarır ve teviden uzak durur. Sekkâkî, istiarenin yalandan farkının ise “karine” ile olduğunu ifade etmiştir. Çünkü karine, istiarenin gerçek anlamda kullanılmadığına dair bir delil taşır. Yalan söz söyleyen kişi ise bu tür bir karineden kaçınır (s. 433).

İstiare-i Musarraha-i Tahkikiyye-i Kat'iyye

Sekkâkî (2017), istiare-i musarrahayı (açık istiare) “... teşbihin iki tarafından zikredilen unsurun müşebbehün bih olduğu istiare çeşidi” olarak tanımlamış; tahkikiyyeyi ise “zikredilmeyen müşebbehin ya hissî ya aklî olmak üzere gerçek bir şey olduğu istiâre-i

musarraha çeşidi” olarak tarif etmiştir (s. 434). Onun istiare-i musarraha-i tahkikiyye-i kat’iyye hakkındaki açıklaması ise şöyledir:

“Bu çeşit istiâre; hakikatleri değişik iki melzum [mefhum, şey] arasında birisinde daha güçlü birisinde daha zayıf olmak üzere ortak bir özellik gördüğünde ve ikisini eşit kılacak şekilde zayıf olanı güçlü olana katmak istediğinde, zayıf olanın melzumunun, güçlü olana zayıf olanın ismini verecek şekilde, güçlü olanın melzumunun cinsinden olduğunu iddia etmen demektir. Bunu yaparken de bu türün teşbih üslubuna girmemesi için, sadece güçlü olan melzumu [müsteârun minhu] cümle içerisinde zikretmendir. Niyetin ise melzumlar eşit olduğunda lazımların da eşit olmasının zorunlu olduğunu vurgulamaktır. Tabii tüm bunları, müstakillen güçlü melzumun [müsteârun minhu] ilk akla gelen mânâsına yorulmasını engel olan bir karine vasıtasıyla yaparsın.” (ss. 435-436).

O, bu tür istiareye “Bir arslan gördüm.” örneğini vermiştir. Burada cesur kişi, cesaret yönünden arslana benzetilmiş ve onun arslan olduğu iddia edilmiştir. Böylece onun cesareti de arslanın cesareti derecesinde sayılmıştır. Bununla birlikte Sekkâkî, gerçek arslanın anlaşılmasına engel olacak “ok atan bir arslan”, “konuşan bir arslan” veya “banyoda bir arslan” karinelerinin de zikredileceğini belirtmiştir (s. 436).

İstiare-i Tehekkümiyye ve Temlihiyye

Sekkâkî (2017), istiare-i tehekkümiyye ve temlihiyyeyi, istiare-i musarraha-i tahkikiyyeye dâhil etmiş ve bu tür istiareleri şöyle açıklamıştır:

“İki zıt ya da iki nâkiz şeyden birinin ismini, zıt olan şeyleri birbiriyle uyumlu olan şeyler konumuna katma suretiyle (...) tehekküm ya da temlih yoluyla diğerine vermek ve birinin diğerinin cinsine dâhil olduğunu iddia etmek ve bunları yaparken de birini müstakillen zikredip cümle içerisine de bir karine yerleştirmek de bir istiâre çeşididir.” (s. 437).

O, örnek olarak şu cümleyi göstermiştir: “Falan kişinin öldürülmesi, mallarının talan edilmesi ve çocuklarının esir alınması hususunda müjdeler (yani uyarılar) tevatür seviyesine ulaşmıştır.” “Müjde” kelimesi asıl anlamının zıttı olan “uyarı” yerine istiare edilmiştir. Sekkâkî (2017), bu istiareye istiare-i tehekkümiyye veya istiare-i temlihiyye adı verildiğini söylemiş, dolayısıyla tehekkümiyye ile temlihiyye arasında bir ayırım yapmamıştır (s. 437).

İstiare-i Temsiliyye

Sekkâkî (2017), istiare-i temsiliyyeyi de istiare-i musarraha-i tahkikiyyeye dâhil etmiş ve “Her ikisi de birçok şeyden süzülüp çıkarılmış iki suretten birine ait bir vasfı diğer sureti nitelemek için istiâre etmek demektir.” şeklinde tanımlamıştır. Örnek olarak ise fetva verirken tereddütlü davranan müftünün bu hâlinin bir adım ileri bir adım geri gitmeye benzetildiği “Ey müftü! Bir ileri bir geri adım attığını görüyorum.” cümlesini vermiştir (s. 438).

İstiare-i Musarraha-i Tahyiliyye-i Kat’iyye

Sekkâkî (2017), istiare-i musarraha-i tahyiliyyeyi “zikredilmeyen müşebbehin sadece vehimde bir gerçekliği olan sırf vehmî bir şey ol[an] istiâre-i musarraha çeşidi” olarak tarif etmiştir (s. 434). O, bu istiare çeşidini şöyle açıklamıştır:

“Bu çeşit istiâre, gerçek bir suretin ismini, bu gerçek surete benzediğini takdir ettiğin sırf vehmî bir surete vermen demektir. Bunu yaparken de cümlede sadece o gerçek suretin ismini zikretmen ve cümleye, bu isimden ilk bakışta akla gelen hakiki mânâsının kastedildiğine engel olacak bir karine yerleştirmendir.” (s. 438-439).

Sekkâkî (2017), bu tür istiareye “Ölümün pençeleri” veya “yırtıcı hayvana benzeyen ölümün dişleri”; “Konuşan bir insana benzeyen hâlin dili şu hususu ifade ediyor.” ve “Kendini süren kişiye uymada deveye benzeyen hükmün yuları, falanın elindedir.” örneklerini vermiştir. İlk örnekte “ölüm”ün “yırtıcı bir hayvan”a benzetildiğini, sonra vehmin “yırtıcı hayvan”ın yırtıcılıkta kullandığı “diş” ve “pençe”yi “ölüm”e izafe ettiğini ve bu izafetin gerçek anlamın düşünülmesini engelleyen bir karine olduğunu belirtmiştir. İkinci örnekte “hâl”in konuşan bir “insan”a benzetildiğini ve konuşma organı olan “dil”in hayalî bir şekilde “hâl”e izafe edildiğini; üçüncü örnekte ise “hüküm”ün, insanın iradesine bağlı olarak istenilen yöne sürülen “deve”ye benzetildiğini ve bu hükme hayali bir “yular” icat edildiğini ifade etmiştir. O, üç örnekte de “benzeyen” kelimesini zikretmiştir (s. 439). *Miftâhu'l-Ulûm*'un mütercimi Zekeriya Çelik'in Seyyid Şerif el-Cürcânî'den aktardığına göre, Sekkâkî'nin bu tutumu istiarenin “ölüm”, “hâl” ve “hüküm” kelimelerinde değil “diş”, “dil” ve “yular” kelimelerinde olduğunu vurgulamak içindir (Sekkaki, 2017, s. 439). Böylece bu örnekler tahyiliyye örnekleri olacaktır. Nitekim “Ölüm pençesini geçirdi.”, “Hâl şunu söyledi.” ve “Hükümün yuları falanın elindedir.” gibi örnekler istiare-i mekniyyeye dâhil olmaktadır. Sekkâkî, söz konusu örneklerde “benzeyen” kelimesini kullanarak tahyiliyyenin istiare-i mekniyyeden bağımsız bir şekilde de ortaya çıkabileceğini göstermek istemiştir.

İstiare-i Musarraha-i Tahkikiyye-i İhtimaliyye ile Tahyiliyye-i İhtimaliyye

Bu istiare çeşidi hem tahkikî hem de tahyilî olarak yorumlanabilecek açık istiarelerdir. Sekkâkî (2017), bunları şu şekilde açıklamıştır: “Bu çeşit istiâre, daha önce zikrettiğimiz gibi, zikredilmeyen müşebbehin bir açıdan gerçekliği olan [hakiki] şeylere bir diğer açıdan da gerçekliği olmayan [hayalî] şeylere hamledilmeye uygun olduğu istiâre çeşididir.” (s. 440). O, “Kalp, Selma'nın sevgisinin sarhoşluğundan ayıldı ve yanlış şeyleri bıraktı. Ve aşkın atlarından ve bineklerinden el-etek çekti.” örneğini vermiştir. Sekkâkî'ye göre “atlar ve binekler” hayalî bir şekilde aşka izafe edilmiştir. “Atlar ve bineklerden el çekmek”le kastedilen âşıkken düşülen hataları gerçekleştirmek için bir araç kalmamasıdır. Sekkâkî, “zorlama bir yorum” olarak ise “at” ve “binek” kelimelerini “nefsin arzu ve

istekleri ile lezzetli şeyleri elde etmede nefiste var olan kuvve mânâlarına yorma” ihtimali bulunduğunu söylemiştir. Bu durumda istiare-i tahkikiyye söz konusu olmaktadır. Sekkâkî, ayrıca “Allah o kentin halkına açlık elbisesini giydirdi/tattırdı.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Nahl: 112) ayetini de örnek vermiştir. O, beyan âlimlerinin “elbise” lafzını tahyiliyye olarak yorumladıklarını belirtip tahkikiyye ihtimalinden de söz etmiştir. Ona göre “elbise” lafzı, “insanın açlık esnasında renginin değişmesi ve bedeninin bitkin düşmesi, yıpranması gibi hâllere bürünmesi, bu gibi hâlleri giyinmesi mânâsı için istiâre edilmiştir.” (ss. 440-441).

İstiare-i Mekniyye

Sekkâkî (2017), istiare-i mekniyyeyi şöyle açıklamıştır: “İstiâre-i mekniyye, bildiğin gibi, müşebbehi zikredip, cümle içerisinde zikredeceğin birtakım karinelere vasıtasıyla, müşebbehün bihi kastetmen demektir. Bu karine de, müşebbehe, müşebbehün bihe ait bir şeyin sıfat yapılması ya da izâfe edilmesidir.” (s. 441). O, “Ölümün pençeleri falana geçirildi.” cümlesinde ölümün yırtıcı hayvana benzetildiğini, benzetilen olan yırtıcı hayvanın zikredilmediğini fakat onun bir özelliği olan pençenin tahyiliyye yoluyla ölüme izafe edildiğini ve bu izafetin karine olduğunu söylemiş ve “Lisan-ı hâl şunu ifade ediyor.” ve “Hükümün yuları falanın elindedir.” örneklerini de zikretmiştir. Bu örneklerde pençenin ölüme, dilin hâle ve yuların hükme izafe edilmesi ise istiare-i tahyiliyyedir. Buna dayanarak Sekkâkî, istiare-i mekniyyenin bulunduğu her örnekte istiare-i tahyiliyyenin de bulunacağını ifade etmiştir (ss. 441-442).

İstiare-i Asliyye

Sekkâkî, istiare-i asliyyeyi “müsteârın adam, arslan, kalkma ve oturma kelimeleri gibi cins bir isim olduğu istiâre çeşidi” olarak tanımlamıştır. O, istiarelerin teşbihe dayandığını ve teşbihin de benzeyeni benzetilenle müşterek bir yönden nitelenen

şeylerin de cins isimler olabileceğini belirtmiştir (2017, ss. 443-444). İstiare-i asliyye de bu tür cins isim ve mastarlarda gerçekleşmektedir.

İstiare-i Tebeyye

Sekkâkî (2017), istiare-i tebeyyeyi şöyle tarif etmiştir: “İstiâre-i tebeyye; müsteârın [istiâre edilen lafzın] cins isim dışında fiil, müştak sıfat ve harf gibi kelime çeşitlerinden olduğu istiâre çeşididir.” (s. 444). O; fiiller, müştak sıfatlar ve harflerin nitelenemez olduğunu, fakat bunlarda istiare yapılanın mastarlar ve harflerin anlamlarının müteallâkları olduğunu ifade etmiştir. Böylece “... bu tür kelime çeşitlerinde istiâre ilk önce masdarlar ve harflerin mânâlarının mütealliklerinde gerçekleşir. Sonra da fiiller, müştak sıfatlara ve harflere intikal eder.” “Hâl, şu hususu ifade ediyor.” cümlesinde “ifade ediyor”, “delâlet ediyor” yerine; “Onları müjdele!” ifadesinde “müjdele”, “uyar” yerine istiare edilmiş ve istiare fiilde gerçekleşmiştir. Esasen burada istiare “ifade etmek” ve “müjdelemek”te yani mastarlarda yapılmış, daha sonra fiile aktarılmıştır (ss. 444-445).

Sekkâkî, harfle yapılan istiare-i tebeyyeye de örnekler vermiştir. “... bir insana iyilik yapıp sonra da ona eziyet eden akıl sahibi birini gördüğünde *ذَلِكَ أَنَّهُ قَدْ أَحْسَنَ إِلَيْهِ لِيُؤْذِبَهُ* ‘Eziyet etmek için ona iyilik yaptı.’ de[mek].” gibi. Burada “lam” harfinde istiare vardır (2017, s. 447). *Miftâhu’l-Ulûm*’u tercüme eden Zekeriya Kılıç, buradaki istiareyi dipnotta şöyle açıklamıştır:

“Normalde ‘Lam’ harfi sonraki durumun önceki durumun gayesi, amacı olduğu mânâsını ifade etmesi için vazedilmiştir. Bu mânâyâ göre *قَدْ أَحْسَنَ إِلَيْهِ لِيُؤْذِبَهُ* ‘Eziyet etmek için ona iyilik yaptı.’ dendiğinde buradaki “lam” harfi hakiki mânâsı üzere kalamaz. Çünkü eziyet etmenin iyilik yapmanın bir amacı oluşu imkânsız bir şeydir. O hâlde bu durumda ‘lam’ harfi eziyet etme ile iyilik yapma arasındaki hususi bir terettüp için istiâre edilmiştir.” (Sekkâkî, 2017, s. 447).

Sekkâkî, “Firavun’un ailesi onu, kendilerine ileride bir düşman ve başlarına bir dert olması için ırmakta bulup yanlarına aldılar.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Kasas: 8) ayetini de örnek göstermiştir. Burada da “lam” harfinde istiare gerçekleşmiştir. Çünkü Firavun’un Musa’yı yanına alıp yetiştirmesi, kendisine düşman olması amacıyla değildir. Fakat sonucu bu şekilde olmuştur (2017, s. 448).

Sekkâkî, istiare-i tebeıyyeyi istiare-i mekniyyeye çevirmiştir. Ona göre diğer belâgatçiler “Hâl şu hususu ifade etti.” cümlesini istiare-i musarraha kabul etmiştir. Dolayısıyla “ifade etti”, “delâlet etti” yerine istiare edilmiştir. Sekkâkî ise, burada “hâl”in insana benzetildiğini, insana ait bir özellik olan konuşma/ifade etmenin “hâl”e izafe edilip bu istiarenin karinesi yapıldığını düşünmektedir. Böylece bu istiare, istiare-i mekniyye olacaktır. Sekkâkî, istiare-i tebeıyyeyi istiare-i mekniyyeye dâhil etme sebebinin “istiâre çeşitlerini zapturabt altına alma[k]” olduğunu belirtmiştir (2017, ss. 450-451).

İstiare-i Mücerrede ve İstiare-i Muraşşaha

Sekkâkî, istiarede benzeyen veya benzetilene uygun kelimeler zikredilmesine göre mücerrede veya muraşşahadan söz edilebileceğini belirtmiştir. Ona göre “...bir istiârede müsteârün lehe uygun düşen birtakım sıfatlar ya da birtakım ayrıntılar getirildiği zaman bu çeşit istiâre istiâre-i mücerrede olarak isimlendirilir.” O, istiare-i mücerredeye şu örnekleri vermiştir: “Güçlü kuvvetli, mızrağı uzun ve de kılıcı parıldayan bir arslana saldırdım.” ve “İlmi acayip geniş, birçok hakikati cem etmiş ve de ince meselelere acayip derecede vâkıf olan bir denizle sohbet ettim.” İlk örnekte cesur bir kişi arslana, ikinci örnekte ise ilmi geniş kişi denize benzetilmiştir. Her iki örnekte de benzeyene (müsteârün leh) uygun özellikler zikredilmiştir (2017, ss. 451-453).

Sekkâkî, istiare-i muraşşahayı şöyle tanımlamıştır: “Ve yine bir istiârede müsteârün minhuya uygun düşen birtakım sıfatlar ya da ayrıntılar getirildiği zaman da bu çeşit istiâre

istiâre-i muraşşaha olarak isimlendirilir.” O, bu istiareye şu örnekleri vermiştir: “Avını parçalayan, yeleleri kocaman, pençeleri tam ve kükreyişi korkunç bir arslana saldırdım.” ve “Dalgaları sürekli birbiriyle çarpışıp duran, coşkunluğuyla bitmeyen ve dibi görünmeyen taşkın bir denize komşu oldum.” Bu örneklerde benzeyen ve benzetilen taraflar yukarıdaki iki örnekle aynıdır fakat burada benzetilene (müstearun minhu) uygun kelimeler kullanılmıştır (2017, ss. 452-453).

Sekkâkî, istiare-i muraşşahada sanki teşbih yokmuş gibi davranıldığını söylemiştir (2017, s. 453). İstiare benzeyenin benzetilen cinsine dâhil olduğu iddiasını taşımaktadır. İstiare-i muraşşahada ise benzetilene has özellikler zikredildiğinden bu iddia daha güçlü hâle gelir ve sanki teşbih yapılmamış da gerçekten benzeyen benzetilen cinsindenmiş gibi hissedilir. Sekkâkî (2017)’ye göre, bu tür istiarelerde benzetme o kadar belirsizleşir ki benzetilene (müstearun minhu) ait şaşırlacak bir durumun benzeyene (müstearun leh) has bir durummuş gibi ifade edilmesine dikkat edilmez bile (s. 454). “Ne garip bir durum! Bir güneş kalkmış güneşe karşı bana gölge yapıyor.” örneğinde parlak yüzlü kişi güneşe benzetilmiştir (s. 455). Burada şaşırtıcı olması gereken esas durum, bir güneşin başka bir güneşin önüne geçip gölge yapmasıdır. Fakat bu durum, yüzünün parlaklığı ve güzelliği yönünden güneşe benzetilen kişiye has kılınmıştır. Teşbih o kadar unutulmuştur ki, o kişi gerçek bir güneş sayılmış ve onun gölge etmesine şaşırmıştır. Sekkâkî, ilk örnekteki şaşırmamanın aksine, şaşırmamanın engellendiği “Bir ayın üzerine düğmelenmiş elbisesinin eskimesine şaşırmayın.” örneğini vermiştir (2017, s. 455). Burada şair, ay ışığının kumaşı eskittiği inancından dolayı, elbisenin eskimesinin olağan olduğunu söylemiştir. Fakat buradaki ay gerçek ay değil, bedeni aya benzeyen bir kişidir. Bu örnekte de benzeyene gerçekten benzetilen cinsindenmiş gibi muamele yapılmış, teşbih âdeti unutulmuştur. Bunu sağlayan ise benzetilene (ay) ait bir özelliğin (elbiseyi eskitme) zikredilmesidir.

İstiare Çeşitleri

Sekkâkî, istiareleri -benzetme temelli bir mecaz olduğundan- benzeyen, benzetilen ve benzetme yönüne (cami/vech-i şebeh) göre beşe ayırmıştır (2017, s. 458).

1. *Hissi Bir Câmi ile Hissi Bir Şey İçin Hissi Bir Şeyin İstiare Edilmesi*: Sekkâkî, bu çeşide “Başım ihtiyarlık aleviyle tutuştu.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Meryem: 4) ayetini örnek göstermiştir. Ona göre bu ayetteki benzeyen “ihtiyarlık”, benzetilen “alev” ve benzetme yönü “yayıma” hissidir¹¹ (2017, ss. 458-459).

2. *Akli Bir Câmi ile Hissî Bir Şey İçin Hissî Bir Şey İstiare Edilmesi*: Sekkâkî (2017), bu istiare çeşidine şu örneği vermiştir: “Âd halkında da alınacak dersler vardır. Onlara da kısır (ortalığı kasıp kavuran köklerini kurutan) bir rüzgâr gönderdik.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Zâriyât: 41). Bu ayette benzeyen rüzgâr, benzetilen insandır. Benzetme yönü (câmi) ise kısır olma yani bir sonucun çıkmasına mâni olma durumudur. Buna göre iki taraf hissî, câmi ise aklidir. Sekkâkî’nin bir başka örneği de, “Gece de kendileri için bir ayettir. Gündüzü ondan sıyrıp yüzeriz, hemen onlar artık karanlıkta kalıvermişlerdir.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Yâsîn: 37) ayetidir. O, buradaki istiareyi şöyle açıklamıştır: “Bu ayette müsteârun leh gecenin karanlığından gündüzün ortaya çıkmasıdır. Müsteârun minhu ise derisi yüzülen hayvanın deriden sıyrılıp ortaya çıkmasıdır. İstiârenin iki tarafı da hissîdir. Aralarındaki câmi de bir şeyin diğer bir şeye terettüp etmesi şeklinde akli bir durumdur.” (s. 459).

3. *Akli Bir Şey İçin Akli Bir Şey İstiare Edilmesi*: Sekkâkî, “Kim kaldırdı bizi yatağımızdan?” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Yâsîn: 52) ayetinde “uyuma”nın “ölüm” yerine istiare edildiğini, her ikisinin de akli bir şey olduğunu ifade etmiştir. Benzetme yönünü ise her iki durumda da kişinin bir eylemde bulunamayacak olması olarak açıklamıştır (2017, s. 459).

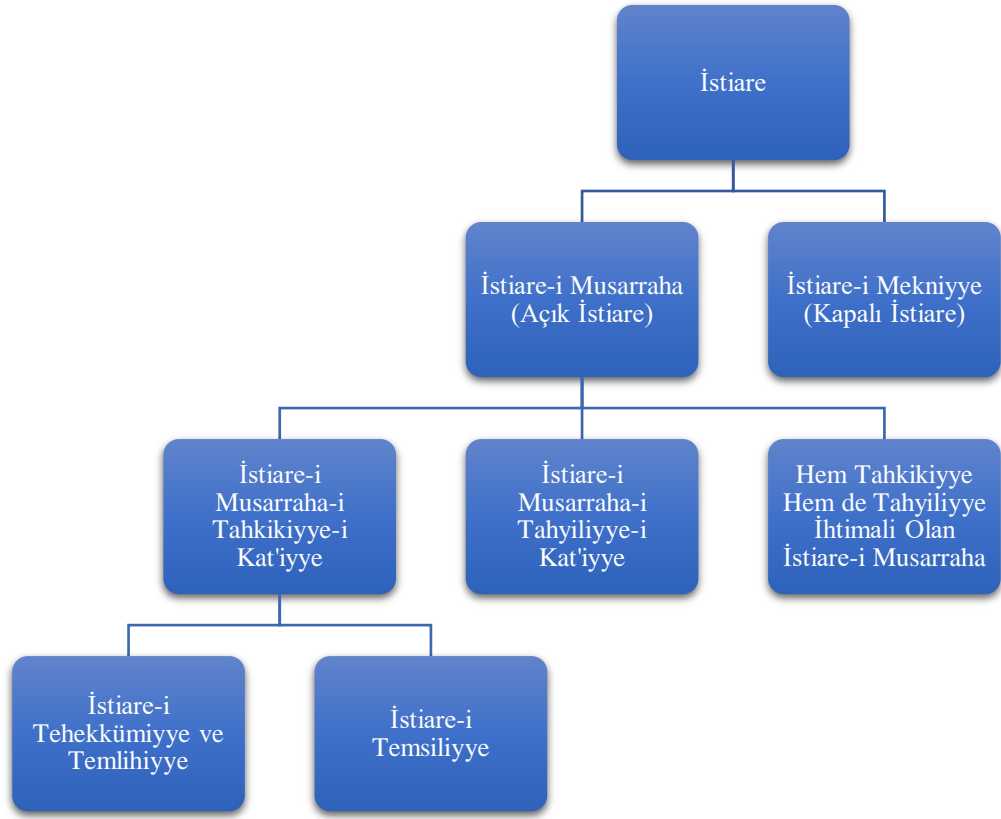
¹¹ Esasında saçın beyazlaması ve bu beyazlığın yayılması alevin yayılmasına benzetilmiştir.

4. *Akli Bir Şey İçin Hissî Bir Şey İstiare Edilmesi*: Sekkâkî'nin (2017) bu istiareye verdiği örneklerden biri “Onlara öyle bir yoksulluk öyle dayanılmaz bir zorluk dokundu ki...” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Bakara: 214) ayetidir. O, “dokunma” fiilinin “sıkıntılara maruz kalma” anlamında kullanıldığını belirtmiştir. Sıkıntıya maruz kalma akli bir şeyken yerine cisimlere özgü olan “dokunma” fiili kullanılarak akli bir şey yerine hissi bir şey istiare edilmiştir. Bir başka örnek de “Şimdi sen, sana ne emredilmişse onu açıkça onlara söyle.” (*Hicr*: 94) ayetidir. Sekkâkî, “الصَّدْعُ” kelimesi imkân ölçüsünde cam bir şeyi kırmak demektir. Ki bu da hissî bir şeydir. Ayette ise imkân ölçüsünde risaleti tebliğ etme mânâsında istiâre edilmiştir. Ki bu durum da aklî bir şeydir.” demiştir (s. 461).

5. *Hissî Bir Şey İçin Akli Bir Şey İstiare Edilmesi*: Sekkâkî, “Gerçek şu ki, su taşıdığı zaman, o gemide biz sizi taşıdık.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Hâkka: 11) ayetindeki benzeyenin kibirlenme, benzetilenin ise suyun taşması olduğunu belirtmiştir. Kibirlenme akli, suyun taşması ise hissi bir durumdur. Benzetme yönü (câmi) ise yüksekliktir. Bir başka örnek ise “Ve onunla (o suyla) ölü bir şehri dirilttik.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Kaf: 11) ayetidir. O, buradaki istiareyi şöyle açıklamıştır: “Diriltme aklî bir şeydir. Ayette ise bitki, ağaç ve meyvelerin ortaya çıkarılmaları mânâsında istiâre edilmiştir. Ki bu da hissî bir şeydir.” (2017, ss. 461-462).

Sekkâkî, bu istiare çeşitlerine verilen örneklerin açıklamalarının ashaba (beyan âlimleri) ait görüşler olduğunu, kendi görüşlerinde farklılıklar olabileceğini ifade etmiştir (2017, s. 462). Fakat o, bu örnekler hakkında kendi görüşlerini açıkça belirtmemiştir.

Yukarıda anlatılanlara göre Sekkâkî'den önceki belâgat âlimlerinin istiare tasnifi şu şekilde gösterilebilir:



İstiaresinin Güzel Olmasının Şartları

Sekkâkî (2017), istiarelerin güzel olmasının bazı şartlara bağlı olduğunu ve bu şartları yerine getirmeyen istiarelerin çirkin olabileceğini belirtmiştir. Onun birinci şartı “İstîâre-i musarraha-i tahkikiyye ve istiâre-i mekniyyedeki müsteârun leh ile müsteârun minhu arasındaki teşbihi güzel kılacak şeylere -ki bunlar teşbih konusunun teşbih-i makbul kısmında anlatılmıştı- riayet etmek[tir].” (s. 457). İstiare teşbih temelli olduğundan istiaresinin güzelliği, teşbihin güzelliğine bağlanmıştır. Sekkâkî, teşbihin makbul olmasını sağlayan şartların teşbihte benzetme yönünün her iki tarafta da bulunması, teşbihin amacına uygun olması ve sıradan olmaması olduğunu ifade edip açıklamıştır:

“... teşbihin gayesi şayet belirli bir renk, şekil ve miktar cihetinden ya da bunlar gibi daha başka cihetlerden müşebbehin durumunu beyan etmek ise ya da müşebbehin

miktarını beyan etmek ise bu durumda müşebbehün bihin bu açılardan daha meşhur ve hissî bir şey olması [gerekmektedir].” (2017, s. 400).

Sekkâkî, teşbihin güzel olma şartlarından “müşebbehün bihin meşhur ve hissî bir şey olması” şartını, nefsin bilindik şeylere daha fazla ilgi göstermesiyle açıklamıştır (2017, s. 400).

Sekkâkî’ye göre, teşbihin makbul olmasının bir başka şartı; benzeyen, benzetme yönünden daha güçlü kılınmak istendiğinde benzetilen ve benzetme yönü hissî ise “tam hissî” olmasıdır. Bunun sebebi de nefsin bilindik/meşhur bir şeye eğilimli olduğu gibi “tam olan şeyler”e de meyletmesidir (2017, s. 400).

Sekkâkî’ye göre benzetmenin güzel olmasının bir diğer şartı, amaç benzeyenin “var olması mümkün olan bir şey olduğunu” göstermek veya “süslü, güzel ya da çirkin göstermek” ise benzetilenin “hükmü sabit ve bilinen bir şey” olmasıdır (2017, s. 401). Benzeyen benzetilenin cinsine dâhil edilip onun üzerinden muhataba aktarılacağı için benzetilenin meşhur bir şey olması, benzetmeyi daha anlaşılır kılacaktır.

Sekkâkî, son şartın “orijinal bulunan teşbihlerde müşebbehün bihin, tasavvurdan uzak olmasından dolayı zihinde nadiren bulunan bir şey olması ya da müşebbehün bihin, aralarındaki uzak ilgiden dolayı, müşebbehle beraber nadiren zihinde bulunan bir şey olması” olduğunu söylemiş ve nefsin yeni ve ender şeylere meraklı olduğunu ifade etmiştir (2017, s. 401).

Temeli teşbihe dayansa da istiaredede daha özlü ve yoğun bir anlatım vardır. Benzetmenin tek bir tarafı zikredildiğinden istiaredede benzeyenin benzetilenin cinsine dâhil olduğu iddia edilir. Bu yüzden istiaredede, teşbihin belli edilmemesi bir diğer güzellik şartı olmuştur (Sekkâkî, 2017, s. 457). Burada Sekkâkî (2017)’nin “istiare-i muraşşaha”nın “teşbihi

unutmuş gibi yapma esasına dayanması” hakkında söyledikleri de hatırlanabilir (ss. 453-454). İstiarede benzetmenin çok fazla gizlenmesi ve benzetme yönünün anlaşılması ise istiareyi bilmeceye çevireceğinden önerilmemiştir: “... istiâre-i musarrahada müsteârun leh ile müsteârun minhu arasındaki benzerliğin bizatihi açık olmasını ya da insanlar arasında bilinir bir şey olmasını tavsiye ediyoruz.” (s. 457).

Sekkâkî, istiare-i tahyiliyenin güzelliğinin “istiâre-i mekniyyeye tâbi olduğu durumlarda mekniyyenin güzelliğine bağlı” olduğunu, “istiâre-i mekniyyeye tâbi olmayan istiâre-i tahyiliyye[nin] çok az belîğ güzellik taşı[dığını]” söylemiştir (2017, ss. 457-458).

1.1.2.2.4. Hazif ve Ziyade Yoluyla Mecaz

Sekkâkî (2017), hazif ve ziyade yoluyla yapılan mecazları “kelimenin cümledeki hükmüyle ilgili mecaz-ı lugavi” olarak adlandırmıştır. Ona göre bu mecazların “temeli bir harfe [diğer bir ifadeyle cümle içerisindeki bir haziften ya da ziyade bir kelimenin varlığından dolayı bir harfin harekesinin değişmesine] dayanmaktadır.” “Rabbin (in emri) geldi.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Fecr: 22) veya “Şehir (halkına) sor!” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Yûsuf: 82) ayetinde hazif yoluyla mecaz bulunmaktadır. “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” Onun benzeri yoktur.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Şûra: 11) ayetinde ise ziyade yoluyla mecaz vardır. “Kef” harfi burada zaittir. Sekkâkî’ye göre “bu cümlelerin aslı مِثْلَهُ شَيْءٌ şeklindedir.” (ss. 462-463).

Sekkâkî (2017), bu mecazları “aslî kullanımlarını aşp, aslî olmayan bir kullanıma intikal etmesi” açısından mecaza benzer kabul etmiş; fakat bunların mecaz sayılmaması gerektiğini bildirmiştir. Ona göre hazif ve ziyade yoluyla yapılan mecazlar mecaza dâhil değildir fakat benzer olmasından dolayı mecaza “ek”tirler. Sekkâkî’den önceki âlimler ise bu mecazları, tam olarak tanıma uymasa da mecaza dâhil etmiştir (s. 463).

1.1.2.2.5. Mecaz-ı Akli/Cümlede Mecaz/İspatta Mecaz

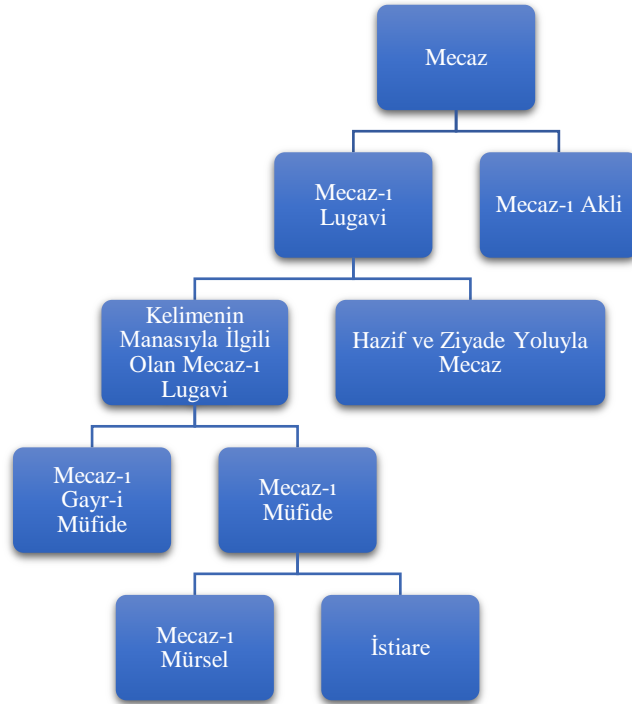
Sekkâkî (2017), mecaz-ı akliyi “...kendisiyle mütekellimin itikadındaki hükmün zıddının vaz’ vasıtasıyla değil [akıl vasıtasıyla] bir çeşit teville ifade edildiği cümledir.” şeklinde açıklamıştır. O, “İlkbahar baklagil bitirdi.”, “Doktor hastaya şifa verdi.”, “Halife Kâbe’nin örtüsünü örttü.”, “Kral orduyu yendi.” ve “Vezir saray yaptı.” cümlelerini örnek göstermiştir (ss. 463-464).

Baklagili bitiren, hastaya şifa veren hakikatte Allah’tır. Kâbe’nin örtüsünü örten halife değil emrindekiler, orduyu yenen kral değil askerleri, sarayı yapan vezir değil emrindeki işçilerdir. Örnek cümlelerdeki kelimeler mecazi anlamda kullanılmamasına rağmen, cümlelerdeki fiiller gerçek failleri dışındaki şeylere isnat edilmiştir. Dolayısıyla aklen ulaşılan mecazi bir anlam ortaya çıkmıştır.

Sekkâkî (2017), tanımında mutlak anlamda aklın vereceği hükmü değil konuşanın inancı doğrultusunda vereceği hükmü dikkate almıştır. O, bu durumu şöyle açıklamıştır: “...mesela dehrî birisi ya da başka bir cahil yanlış bir itikat sonucu baklagilin topraktan bitmesinin ilkbahardan kaynaklandığını itikat edip ‘İlkbahar baklagil bitirdi.’ diyebilir. Onların bu tür cümlelerine ise, hakikatte akla zıt da olsalar, mecaz-ı aklî denemez.” (s. 464).

Sekkâkî (2017), mecaz konularının sonunda diğer beyan âlimlerine itirazlarını dile getirmiştir. Bu itirazlardan biri mecaz-ı akli hakkındadır. O, mecaz-ı akliyi istiâre-i mekniyye saymış ve tüm mecazların lugavi olduğunu öne sürmüştür. “İlkbahar baklagil bitirdi.” örneğinde “ilkbahar”ın “istiârenin temeli olan teşbihte mübâlağa vasıtasıyla hakiki fâilden kinâye edilmiş bir istiâre-i mekniyye” olduğunu, “bitirme”nin ilkbahara dayandırılmasının ise karine olduğunu söylemiştir (s. 474).

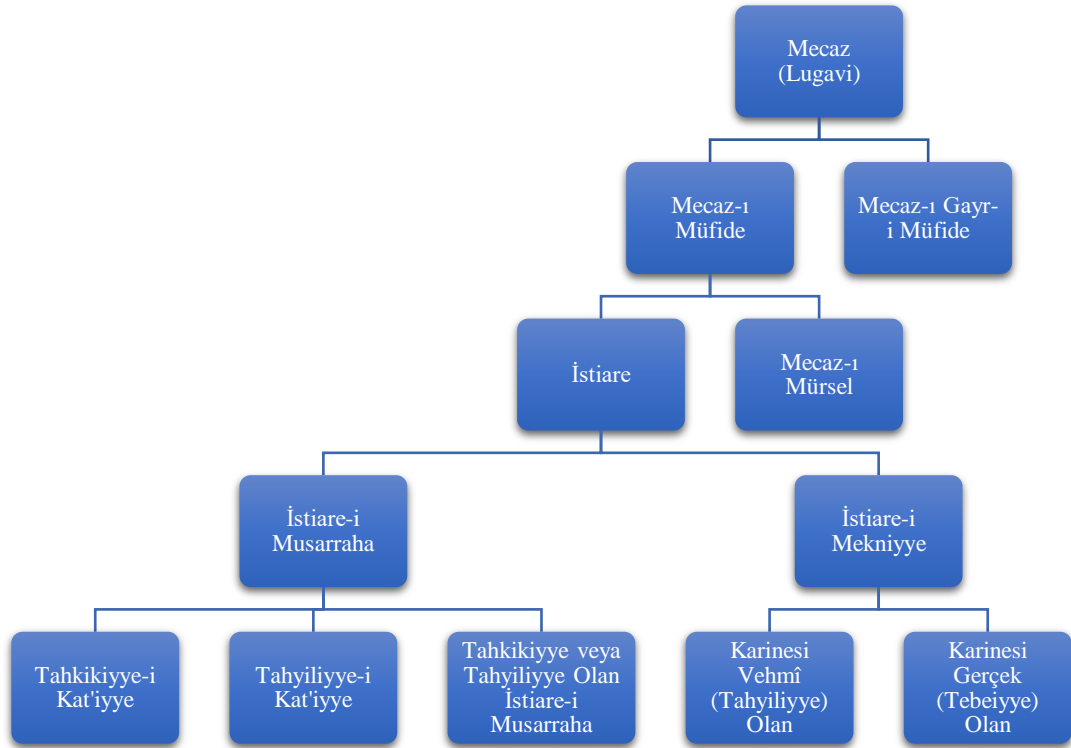
Yukarıda anlatılanlara göre Sekkâkî'den önceki belâgat âlimlerinin mecaz tasnifi şu şekilde gösterilebilir:



1.1.2.3. Sekkâkî'ye Göre Mecaz Tasnifi

Sekkâkî (2017), önceki âlimlere göre mecazı anlattıktan sonra itirazlarıyla birlikte kendi mecaz tasnifini aktarmıştır. O, mecaz-ı akliyi mekniyyeye eklemiş ve tüm mecazları lugavi kabul etmiştir (s. 475). Kelimenin cümledeki hükmüyle alakalı olan mecazı (hazif ve ziyade yoluyla mecaz) ise mecazdan çıkarmıştır (s. 463). İstiareyi musarraha ve mekniyye olarak ikiye ayırmıştır. Musarrahayı tahkikiyye ve tahyiliyye olarak ikiye; mekniyyeyi ise “karinesi vehmi bir şey olan mekniyye” ve “karinesi gerçek bir şey olan mekniyye” olarak taksim etmiştir (s. 476). Sekkâkî'nin mekniyyeyi ikiye ayırmasının sebebi tebeyyeyi de bu türe çevirmesidir. Sekkâkî'den önceki belâgatçilere göre her istiare-i mekniyyeyi, karinesi olarak istiare-i tahyiliyye takip eder. O, bunu “karinesi vehmi bir şey olan mekniyye” olarak, istiare-i mekniyyeye döndürdüğü istiare-i tebeyyeyi ise “karinesi gerçek bir şey olan mekniyye” olarak adlandırmıştır. Sekkâkî,

tahyiliyye ve tahkikiyyeyi ise kat'iyye ve ihtimaliyye olarak tasnif etmiş; yani tahkikiyye-i kat'iyye, tahyiliyye-i kat'iyye ve tahkikiyye veya tahyiliyye olma ihtimali olan istiare şeklinde üçe ayırmıştır (s. 476). Bu bilgilere göre Sekkâkî'nin istiare dâhil mecaz tasnifi şu şekildedir:



1.1.2.4. Mecazın Hakikatten Üstünlüğü

Sekkâkî (2017), beyan konularını tamamladıktan sonra bir fasılda hakikat-mecaz, istiare-teşbih ve kinâye-tasrih kıyaslaması yapmıştır. O; mecazın hakikatten, istiarenin benzetmeden, kinayenin ise tasrihten (açık anlatım) üstün olduğunu ifade etmiştir. Sekkâkî, mecazın hakikatten daha etkili ve güzel olmasını mecazların iltizami delâletle ortaya çıkmasına, yani melzum ile lazım arasındaki intikale bağlamıştır. O, melzum ile lazımın birbirinden ayrılamayacağını ifade etmiştir. Bu iki kavram birbirini gerektirdiğinden aynı zamanda birbirlerinin delili olmaktadır. Sekkâkî, bu duruma “yağmur”un zikredilip “ot”un kastedildiği “Yağmur (ot) otlattık.” örneğini vermiş;

melzumun (yağmur), lazıma (ot) bir delil olduğunu söylemiştir. Ona göre bir şeyi delili ile kullanmak, delilsiz kullanmaktan daha tesirlidir (s. 493).

Sekkâkî, teşbihle kıyasladığı istiarenin daha üstün olmasının iki sebebini açıklamıştır. Ona göre birinci sebep teşbihte benzetilenin benzeyenden üstün olduğunun açıkça söylenip itiraf edilmesidir (2017, s. 494). İstiarede ise bu yoktur. Aksine, benzeyen benzetilen cinsinden sayılır. Örneğin, “Bir arslan gördüm.” dendiğinde arslana benzeyen kişinin, arslanlardan bir fert olduğu ve dolayısıyla o kişinin cesaretle arslana denk olduğu iddia edilir. Ancak “Arslan gibi cesur birini gördüm.” dendiğinde arslanın o kişiden daha cesur olduğu itiraf edilmiş olur ki bu da sözün tesirini düşürür. Sekkâkî’ye göre istiarenin teşbihten üstün olmasının ikinci sebebi, bir mecaz olduğu için istiarenin bir şeyi deliliyle sunmasıdır (2017, s. 494).

Sekkâkî, kinayenin tasrihten daha etkili olmasının sebebini de yine kinayenin iltizami delalet ile ortaya çıkması ve bu sebeple bir şeyin delili ile zikredilmesine bağlamıştır (2017, s. 494).

1.1.2.5. Değerlendirme

Sekkâkî, hakikat ve mecazı lugaviyye, şer’iyye ve örfiyye olarak üçe ayırmıştır. Cürcânî’de bu ayrım net bir şekilde ifade edilmemiştir.

Sekkâkî, kendisinden önceki belâgat âlimlerinin mecaz taksimini aktarırken “hazif ve ziyade yoluyla mecaz”ı, “kelimenin hükmüyle ilgili olan mecaz-ı lugaviyye” olarak adlandırmıştır. O, bu tür ifadelerin mecaza benzediğini fakat aslında mecaz olmadıklarını belirtmiş; bunları mecaza ek olarak kabul etmiştir. Diğer âlimleri ise, mecaz tanımına uymadığı hâlde bunları mecaz saydıkları için eleştirmiştir.

Sekkâkî, yine önceki âlimlerin mecaz taksimini aktarırken Cürcânî'nin “istiare-i gayr-i müfide” olarak adlandırdığı türü “ekstra bir anlam ifade etmeyen mecaz (mecaz-ı gayr-i müfide)” adıyla ele almıştır. Sekkâkî, bu konuda Cürcânî'den farklı olarak bu tür mecazların eş anlamlı kelimeler gibi olduğunu ve bu yüzden “ekstra bir anlam ifade etmeyen mecaz” dendiğini ifade etmiştir.

Sekkâkî de, Cürcânî'nin yaptığı gibi mecaz-ı mürselin farklı alakalarına dayanan örnekler vermiş fakat bunları isimlendirip tasnif etmemiştir.

Cürcânî, mecaz ile bâtil söz ve yalanı kıyaslayıp mecazın bunlardan “tevil” ile ayrıldığını ifade ederken; Sekkâkî, bu kıyaslamayı daha özeldede, istiare üzerinden yapmıştır. Sekkâkî'ye göre istiare, bâtıldan tevil ile; yalandan ise karine ile ayrılmaktadır. Sekkâkî bu konudaki düşüncelerinde Cürcânî'den etkilenmişse de, istiare ve yalanın farkı konusunda “karine”den bahsederek farklı bir noktaya dikkat çekmiştir.

Sekkâkî, istiarede Cürcânî'den daha net ve teknik bir tanım yapmıştır. O, istiarede benzeyenin benzetilene dâhil edilip yalnızca teşbihin bir tarafının zikredildiğini belirtmiştir. Sekkâkî'de istiare konusunda terimlerin yerleştiği de görülmektedir. Cürcânî'nin “isimde gerçekleşen istiare-i müfide”de birinci ve ikinci tür olarak ele aldığı açık ve kapalı istiare, Sekkâkî'de “istiare-i musarraha” ve “istiare-i mekniyye” adını almıştır. Sekkâkî, bu iki istiare türünü daha detaylı ve anlaşılır şekilde açıklamıştır. Ayrıca Sekkâkî, bu istiareleri isimde gerçekleşen istiarelerden bağımsız olarak ele almıştır.

Sekkâkî, istiare-i musarrahayı; “istiare-i musarraha-i tahkikiyye”, “istiare-i musarraha-i tahyiliyye” ve “tahkikiyye veya tahyiliyye olma ihtimali olan istiare-i musarraha” olarak

üç ayırmıştır. “Yırtıcı hayvana benzeyen ölümün dişleri”nde olduğu gibi tahyiliyye için verdiği örneklerde benzeyenin iki tarafını da zikretmiştir. Sekkâkî'nin amacı, burada istiarenin “dişler”de gerçekleştiğini vurgulamaktır. Çünkü “ölümün dişleri” dendiğinde “ölüm” müşebbeh, “yırtıcı hayvan” ise gizlenen müşebbehün bihtir. Dolayısıyla istiare “ölüm”de gerçekleşmekte ve bu istiare, mekniyye adını almaktadır. Fakat “yırtıcı hayvana benzeyen ölümün dişleri” derken vehmi olarak uydurulan unsur “dişler”dir. Dolayısıyla burada tahyili istiare vardır. Bu örneklerle Sekkâkî, istiare-i tahyiliyyenin istiare-i mekniyyesiz de kullanılabileceğini göstermiştir.

Sekkâkî, “istiare-i tehekkümiyye ve temlihiyye”yi, “istiare-i musarraha-i tahkikiyye” içerisinde değerlendirmiştir. O, “tehekkümiyye” ve “temlihiyye” arasında bir anlam ayırımına gitmemiştir. Tanım ve örneklerden anlaşıldığı kadarıyla bu tür istiareler, Cürcânî'nin hakikate yakınlığı derecesinde tasnif ettiği istiarelerin üçüncü çeşidinin üçüncü aslına dayanmaktadır. Cürcânî, bu asıldaki istiareleri “bazen bir şeyin varlığının yokluğuna benzetilmesi, bazen de yokluğunun varlığına benzetilmesi” olarak açıklamıştır (2018, s. 99). Sekkâkî'nin “istiare-i tehekkümiyye ve temlihiyye” tanımında ise “zıt olan şeyleri birbiriyle uyumlu olan şeyler konumuna katma” esas alınmıştır (2017, s. 437). Yani Sekkâkî bu tarz istiareleri yalnızca varlık-yokluk tezadı üzerinden değil, daha geniş bir şekilde ele almıştır. Onun “tahkikiyye veya tahyiliyye olma ihtimali olan istiare-i musarraha” ayrımı da yalnız birkaç örneğe dayanmaktadır. Bu örneklerdeki “tahkikiyye” veya “tahyiliyye” olma durumu yoruma göre değişmektedir. Dolayısıyla burada istisnai bir durumu belirtmek yerine tasnifi genişletmek gereksiz bir detay olarak görünmektedir.

Sekkâkî, kendisinden önceki âlimlerin görüşlerini aktarırken her “istiare-i mekniyye”de “tahyiliyye”nin de bulunduğunu belirtmiştir. Cürcânî de kapalı istiare örneğini açıklarken bu vehmi/hayalî duruma dikkat çekmiştir (2018, s. 72). Dolayısıyla Cürcânî tarafından ayrı bir istiare türü olarak tanımlanıp net bir şekilde açıklanmasa da, “istiare-i tahyiliyye”nin Cürcânî'ye kadar uzandığı söylenebilir.

Sekkâkî, cins isimde gerçekleşen istiarenin “istiare-i asliyye”; fiil, müştak sıfat ve harfte gerçekleşen istiarenin ise “istiare-i tebeiyye” olduğunu belirtmiştir. Benzer türler Cürcânî’de de bulunmakla birlikte henüz belirli bir terimle ifade edilmemiştir. Ayrıca Cürcânî, istiareleri isimde veya fiilde gerçekleşmesine göre ayırırken müştak sıfat ve harfte gerçekleşen istiareleri dikkate almamıştır. Sekkâkî’de ise bu tür istiareler “istiare-i tebeiyye” içerisinde değerlendirilmiştir. Yine de bu yaklaşımın Sekkâkî’ye has olduğu söylenemez. Çünkü o, mecaz konularını kendinden önceki belâgat âlimlerine göre açıkladıktan sonra kendi itirazlarını dile getirmiştir. Sekkâkî seleflerinden farklı olarak “istiare-i tebeiyye”yi “istiare-i mekniyye”ye dâhil etmiştir. “İstiare-i tebeiyye” olarak değerlendirilen “Hâl şu hususu ifade etti.” örneğinde Sekkâkî, “hâl”in insana benzetildiğini ve “konuşma”nın da “hâl”e izafe edildiğini söylemiş ve bu örneği “istiare-i mekniyye” saymıştır. Fakat “istiare-i tebeiyye”yi “istiare-i mekniyye” sayarken harfte gerçekleşen “istiare-i tebeiyye” hakkında görüş bildirmemiştir. “Hâl”in “insan”a benzetilmesi mümkün olmakla birlikte bazı “istiare-i tebeiyye”lerde benzetmenin yalnızca fiilde olduğu görülmektedir. “Şiddetli vuruş”un mübalağa yoluyla “öldürme”ye benzetildiği “Adam beni öldürdü.” cümlesinde benzetme fiiller arasında gerçekleşmiştir. Bu tür örneklerde “istiare-i tebeiyye”yi “istiare-i mekniyye”ye dâhil etmek mümkün değildir. Dolayısıyla Sekkâkî’nin bir örnek üzerinden genelleme yapması hatalı görünmektedir.

Sekkâkî, cümlede benzeyen veya benzetilene uygun unsurların kullanılmasına dayanan “istiare-i mücerrede” ve “istiare-i muraşşaha”ya da yer vermiştir. Bu konuya Cürcânî’de rastlanmamaktadır.

Sekkâkî istiareleri benzeyen, benzetilen ve câmi/vech-i şebehe göre beş çeşide ayırmıştır. Onun bu taksimi Cürcânî’de istiarenin hakikate yakınlığı derecesinde yaptığı tasnifin üçüncü çeşidinde görülmektedir. O, üçüncü çeşidi üç asla ayırmış; birinci asılda benzeyenin akli benzetilenin hissi olduğu, ikinci asılda her iki tarafın hissi ve caminin akli olduğu, üçüncü asılda ise iki tarafın akli olduğu örnekleri ele almıştır. Sekkâkî bu

tasnifi genişletmiştir. Bununla birlikte, daha önce söylendiği gibi Cürcânî'deki üçüncü asıl, “istiare-i tehekkümiye ve temlihiyye” için de bir zemin oluşturmuştur.

Sekkâkî “mecaz-ı akli”yi “istiare-i mekniyye” saymıştır. “İlkbahar baklagil bitirdi.” cümlesinde “ilkbahar”da istiare-i mekniyyenin gerçekleştiğini, “bitirme”nin de bunun karinesi olduğunu söylemiştir. Fakat bu örneğin istiare-i mekniyye olması için “ilkbahar”ın “Allah” yerine istiare edilmesi ve istiare-i mekniyyenin tanımı gereği “ilkbahar”ın benzeyen, “Allah”ın benzetilen olması gerekmektedir. Fakat böyle bir durum söz konusu değildir. Onun bu yaklaşımı sonraki belâgat âlimleri tarafından kabul görmeyecektir.

Sekkâkî mecaz tasnifini müfret-mürekkap olarak yapmamıştır. O, tüm mecazları lugavi mecaz saymıştır. Dolayısıyla istiare-i temsiliyyeyi de lugavi mecazlara dâhil etmiştir. Fakat lugavi mecazın müfret olmasının beklendiği, istiare-i temsiliyyenin ise mürekkep mecaz olduğu gerekçesiyle Sekkâkî'nin bu tasnifi Kazvî'nin tarafından eleştirilecektir (2006, s. 123).

Sekkâkî istiarenin güzel olmasını belirli şartlara bağlamıştır. İstiare teşbih temelli olduğundan, güzelliğinin teşbihin güzelliğine bağlı olduğunu dile getirmiştir. Teşbihin makbul olması hakkında söyledikleri ise büyük oranda Cürcânî'nin yorumlarına dayalıdır. Nefsin meşhur şeylere gösterdiği alaka, teşbihin kapalı olmayıp anlaşılır olmasının gerekliliği, orijinal teşbihlerde iki taraf arasındaki benzerliğin nadir/uzak bir ilgiye dayanması gerekliliği gibi konularda söyledikleri, Cürcânî'nin teşbih ve temsil hakkında dağınık olarak yaptığı değerlendirmelerin düzenli bir derlemesi ve özeti gibidir. Yine de o, büsbütün Cürcânî'ye bağlı kalmamıştır. İstiarede teşbihin hissettirilmemesi, tahyiliyyenin güzelliğinin mekniyyenin güzelliğine bağlanması gibi meseleler Cürcânî'de bulunmamaktadır. Cürcânî, istiarenin güzel olma şartlarını bir başlık altında ele alıp derli toplu aktarmamıştır.

Sekkâkî, Cürcânî gibi; mecazın hakikatten, istiarenin teşbihten, kinayenin tasrihten üstün olduğunu dile getirmiştir. O; bu üstünlüklerin sebebinin mecaz, istiare ve kinayede bir şeyi delili ile iddia etmeye bağlamıştır ki bu fikir Cürcânî’de de bulunmaktadır. Ancak Sekkâkî bunu, iltizami delâlet ile ilişkilendirerek aktarmıştır. Ona göre mecaz ve kinaye iltizami delaletle ortaya çıkar. Dolayısıyla melzum ve lazım arasındaki ilişki aynı zamanda bir delil sunmakta, bu da ifadeyi güçlendirmektedir. Hakikatte sözün tek bir yönü vardır. Kelimeler yalnızca kendisine vazedilen anlamda kullanılır. Mecaz ve kinayede ise iltizami delâletten dolayı kelimeler, ilişkili olduğu başka anlamları da akla getirir. Örneğin, kişinin uzun boylu olduğunu kastetme amacıyla “Onun kılıcının kını uzundur.” dendiğinde o kişinin boyunun uzunluğuna, kılıcının kınının uzun olması delil olmaktadır. Sekkâkî’nin beyan ilminin temelini oluşturan mecaz ve kinayeyi iltizami delâlete dayandırarak açıklamasında; Cürcânî’nin, mecaz ve kinayenin deliliyle ifade edildiği yönündeki görüşü etkili olmuş olabilir.

Sekkâkî, Cürcânî’nin ele aldığı mecaz konularını sistemli ve detaylı bir şekilde işlemiştir. Bazı meselelerde eklemeler yapmış ve genişletmiştir. Cürcânî’nin aksine Sekkâkî’de mecazın alt türlerinde terimler belirlenmiştir. Bazen ise Sekkâkî’nin tasnifte aşırıya kaçtığı görülmektedir. Cürcânî’deki edebî yorum gücü Sekkâkî’de olmasa da onun mecaz konusunu bir sisteme oturttuğu ve mecazı bilimsel bir yaklaşımla açıkladığı söylenebilir.

1.1.3. Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338)

666/1268 yılında Musul’da doğan Kazvîni Arap asıllı bir belâgat âlimidir. İlk eğitimini başkadı olan babasından almıştır. 689/1290 yılında Memlûklerin elinde olan Şam’a göç etmiştir. Burada hadis, fıkıh ve Arap dili ve belâgati gibi alanlarda ders almıştır. Daha sonra çeşitli medreselerde müderrislik ve Şam Emeviyye Camii’nde hatiplik yapmış ve “Hatîb” lakabını burada almıştır. Memlûk Sultanı Kalavun’un isteğiyle Şam başkadısı olmuştur. İlerleyen yıllarda Mısır başkadılığına kadar yükselmiştir.¹²

¹² Kazvîni’nin hayatı ve eserleri hakkında bk. Durmuş, 2002, ss. 156-157.

Arapça, Türkçe ve Farsça bilen Kazvîni, yaşadığı çağda Arap belâgati, fıkıh ve kelam ilimlerinde zirve isim sayılmıştır. O, mantık kaidelerini temele alan tasnif, tanım ve tarifleriyle; “edebî ekol” ile “kelam ve felsefe ekolü” arasındaki çekişmeyi, “kelam ve felsefe ekolü”nün zaferiyle sonuçlandırmıştır. Bu ekol, Kazvîni ile nihai biçimini almış ve belâgat, bilimsel bir yapıya sahip olmuştur. Kazvîni’den sonra belâgat alanında büyük bir yenilik yapılmamış, daha çok onun eserlerine şerh, hâşiye ve ihtisar yazmaya odaklanılmıştır (Durmuş, 2002, s. 156).

Kazvîni’nin belâgat alanındaki ilk eseri, Sekkâki’nin *Miftâhu’l-Ulûm*’unun belâgat konularını ele aldığı üçüncü bölümünü özetlediği *Telhîsü’l-Miftâh*’tır. Kazvîni, bu eserinde *Miftâh*’ı özetlemesine rağmen tamamen Sekkâki’nin fikirlerine bağlı kalmamış; ona ciddi eleştirilerde bulunmuştur. O, Sekkâki’den farklı bir yaklaşımda fesahat ve belâgat bahsini beyan ilminden sonra değil, eserin girişinde incelemiştir. Sekkâki’nin ele aldığı söz sanatlarına eklemeler yapıp bedî’ ilmini belagâtin üçüncü şubesi olan bir ilim hâline getirmiştir (Durmuş, 2002, ss. 156-157). Kazvîni, beyan ilminde teşbih, hakikat, mecaz, istiare ve kinaye konularını ele almış ve bu konularda da Sekkâki’den farklı yaklaşımlar sergilemiştir. Çalışmamızda onun bu eseri esas alınmıştır.

Kazvîni’nin bir diğer belâgat eseri *el-Îzâh*’tır. Bu eserde o, *Telhîs*’i şerh ederek kapalı kalmış meseleleri aydınlatmıştır. *Telhîs*’e olduğu gibi bu eser üzerine de birçok şerh yazılmıştır (Durmuş, 2002, s. 157).

1.1.3.1. Hakikat

Kazvîni (2006)’ye göre hakikat “Konuşma istilahında konulduğu anlamda kullanılan kelimedir.” O, bu tanımdaki “vaz’ (konulma)” şartı ile mecazın hakikat tanımından çıktığını belirtmiştir. Çünkü “vaz”, “Lafzın tek başına bir manaya delalet etmek için

tain edilmesidir.” Mecazda ise vaz’ bulunmamaktadır. Mecazlarda anlama delalet eden şey karine (ipucu)’dir (s. 110).

Kazvîni’nin yukarıdaki tanımı, lugavi hakikatin tanımıdır. O, “beyan” bölümünde lugavi hakikat ve lugavi mecazı açıklamış, akli hakikat ve akli mecazı “meani” bölümünde “isnâd” başlığı altında değerlendirmiştir. Kazvîni (2006), akli hakikati şöyle tanımlamıştır: “Fiil veya fiil anlamlının mütekellime göre görünüşte ait olduğu şeye (gerçek özne veya sözde özneye) isnâd edilmesidir.” O, bu hakikate inançlı bir kişinin “Allah yeşillikleri bitirdi.” demesi ile inançsız bir kişinin “Bahar yeşillikleri bitirdi.” demesini örnek göstermiştir (s. 9).

Kazvîni (2006), lugavi hakikati dört kısma ayırmıştır: Lugavi, şer’î, örfî hass ve örfî ‘amm. “Arslan”, “yırtıcı hayvan” anlamında iken “lugavi hakikat”; “salat”, “ibadet” anlamında iken “şer’î hakikat”; “fiil”, “lafız” anlamında iken “örfî hass hakikat” ve “hayvan”, “dört ayaklı hayvan” anlamında iken “örfî ‘amm hakikat”tir (ss. 110-111).

1.1.3.2. Mecaz

Kazvîni (2006), mecazı “müfret” ve “mürekkep” olarak ikiye ayırmıştır. Onun bu tasnifi mecaz-ı lugaviyye için geçerlidir. O, müfret mecazı ise şöyle tanımlamıştır: “Konuşma istilahında, konulduğu anlamın kastedilmediğine karine ile birlikte konulduğu anlamın dışında doğru olacak şekilde kullanılan kelimedir.” Galat ve kinayeden ayırmak için ise mecazda “alaka” şartını koymuştur. Müfret mecazlar alakasına göre “istiare” ve “mecaz-ı mürsel” olarak ayrılmaktadır (ss. 110-111).

“Mürekkep mecaz” ise “temsili istiare” diye bilinen mecazlardır (Kazvîni, 2006, s. 120). Kazvîni (2006), mecazı da hakikatte olduğu gibi “lugavi”, “şer’î”, “örfî hass” ve “örfî ‘amm” olarak dörde ayırmıştır. Ona göre “arslan”, “cesur adam” anlamında iken “lugavi

mecaz”; “salat”, “dua” anlamında iken “şer’î mecaz”; “fiil”, “eylem” anlamında iken “örfi hass mecaz” ve “hayvan”, “insan” anlamında iken “örfi ‘amm mecaz”dır (s. 111).

Kazvîni, Sekkâkî’nin mecaz tanımına itirazda bulunmuştur. Sekkâkî, mecazı “Mecaz, hakikatının çeşidine nispetle hakiki olarak vazolunduğu mânâsının dışında kullanılan ve bağlı olduğu hakikat çeşidindeki mânâsının anlaşılmasına engel bir karinenin olduğu kelimeye denmektedir.” şeklinde tarif etmiş (2017, s. 411) ve tanıma istiarenin de girmesi için “hakiki olarak” kaydını eklemiştir. Çünkü istiare, kelimenin “tevil” ile yani yorum yapılarak vazolunduğu anlamda kullanılmasıdır. Kazvîni (2006), onun mecaz tanımına “tahkik” (hakiki olarak) kaydını eklemesini gereksiz bulmuştur. Çünkü ona göre “vaz” ile kastedilen, bir kelimeye hakiki anlamının yüklenmesidir. Yani “vaz”a, “tevil yoluyla vaz” dâhil edilmez (s. 122). Dolayısıyla “vaz” ile zaten “hakiki olarak anlam yükleme” kastedildiğinden ekstra bir “tahkik” kaydı getirmek fazlalık olacaktır.

Kazvîni, Sekkâkî’nin mecaz tanımındaki “konuşma istilahında (hakikatının çeşidine nispetle)” kaydının ise hakikatın tanımında da olması gerektiğini söylemiştir (2006, s. 122).

Kazvîni (2006), akli mecazı akli hakikatle birlikte “meani” bölümünün “isnâd” bahsinde ele almıştır. O, akli mecazı şöyle tanımlamıştır: “Fiil veya fiil anlamlının, bir ipucu ile, ait olduğu şeyin (gerçek özne veya sözde öznenin) dışında olan bir ilintilisine isnâd edilmesidir.” O, akli mecaza “hoşnut bir hayat”, “duygulu bir şiir”, “gündüzü oruçlu”, “Hükümdar şehri yaptı.” gibi örnekler vermiştir (s. 9). Bu örneklerde “hoşnut olmak”, “duygulu olmak”, “oruçlu olmak” ve “şehri yapmak” fiilleri gerçek faillerinin dışında bir faile isnat edilmiştir.

Kazvîni, Sekkâkî’de olduğu gibi, akli mecazda mutlak hakikati değil, konuşanın inancını temele almıştır. Bu sebeple o, şairin “Günlerin ve gecelerin geçmesi genci kocaltı,

kocamışı da yok etti (öldürdü).” sözünün, şairin inancına dair bir ipucu olmadığından mecaz olarak yorumlanamadığını ifade etmiştir (2006, s. 9). Şairin, “öldürmek” fiilinin gerçek failinin “günlerin ve gecelerin geçmesi” olduğuna inandığı bilinseydi, bu söz akli hakikat; bu fiilin gerçek failinin “Allah” olduğuna inandığı bilinseydi akli mecaz olarak yorumlanabilirdi.

Kazvî (2006), akli mecazları iki tarafın (müsned/yüklem ve müsnedün ileyh/özne) lugavi hakikat veya lugavi mecaz oluşuna göre dörde ayırmıştır ve şu örnekleri vermiştir:

1. *İki tarafın hakikat olduğu akli mecaz*: “Bahar yeşillikleri bitirdi.”

2. *İki tarafın mecaz olduğu akli mecaz*: “Zamanın gençliği yeri diriltti.”

3. *Öznenin hakikat, yüklem mecaz olduğu akli mecaz*: “Zamanın gençliği yeşillikleri bitirdi.”

4. *Öznenin mecaz, yüklem hakikat olduğu akli mecaz*: “Bahar yeri diriltti.” (s. 10).

Akli mecazın varlığı isnatla alakalıdır. Burada özne veya yüklem hakikat veya mecaz oluşu akli mecaza etki etmemektedir. Yukarıdaki örneklerde “zamanın gençliği”, “bahar” yerine; “diriltmek” ise “bitmek/yeşertmek” yerine istiare edilmiştir. Bu cümlelerdeki akli mecaz, “bitmek/yeşermek” fiilinin Allah’a değil, “bahar”a isnat edilmesiyle ortaya çıkmaktadır.

Kazvîni, akli mecazın da karine gerektirdiğini ve bu karinenin dört şekilde ortaya çıktığını ifade etmiştir: 1. Karine “lafzi”dir. 2. Fiilin isnat edildiği fail tarafından yapılması “aklen imkânsız”dır. 3. Fiilin isnat edildiği fail tarafından yapılması “âdeten imkânsız”dır. 4. Sözü söyleyen kişinin inancı hakkında bir bilgiye sahip olunması (2006, s. 11). Birincinin örneği, “Gecelerin geçmesi, saçları(mı) birer birer baş(ım)dan ayırdı; artık ister yavaşlayın ister çabuklaşın (ey geceler)!” diyen şairin bu sözün devamında “Onu Allah’ın güneşe, ‘doğ’ emrini vermesi yok etti.” diyerek sözlü karine göstermesidir (Kazvîni, 2006, s. 10). İkincinin örneği, “Sevgin beni sana getirdi.” sözüdür (s. 11). Sevginin bir kişiyi bir yere iletmesi aklen imkânsızdır. Ancak sevgi, bu hareketin “sebebi” olabilir. Üçüncünün örneği “Bey orduyu hezimete uğrattı.” sözüdür (Kazvîni, 2006, s. 11). Bir beyin tek başına orduyu yenmesi âdeten imkânsızdır. Bu durum, burada akli bir mecaz olduğunu göstermektedir. Dördüncünün örneği ise Allah inancı olduğu bilinen bir kişinin “[Günlerin ve gecelerin geçmesi] genci kocaltı.” demesidir (Kazvîni, 2006, s. 11). Allah inancı olan bir kişiye göre insanın yaşlanmasına sebep olan hakikatte zamanın akışı değil Allah’ın takdiridir. Bu sözü söyleyenin inançlı biri olması, burada akli mecaz olduğuna bir karinedir.

1.1.3.2.1. Mecaz-ı Mürsel

Kazvîni, müfret mecazı tanımladıktan sonra “Eğer [mecazi ile hakiki anlam arasındaki] alâka benzerlikten başka bir şey olursa mecaz mürseldir.” demiştir (2006, s. 111). O, mecaz-ı mürselin bazı alakalarından bahsedip örneklendirmiştir:

1. “Bir şeyin, parçasının adıyla adlandırılması”na “gözcü” anlamında kullanılan “göz” örnek verilmiştir. Gözcünün bir parçası olan göz ile bütünü kastedilmiştir.

2. “Bir şeyin, bütünü adıyla adlandırılması”na “parmak uçları” anlamında kullanılan “parmaklar” örnek verilmiştir. Burada da bütün zikredilip onun bir parçası kastedilmiştir.

3. “Bir şeyin sebebinin adıyla adlandırılması”na “Yağmuru otlattık.” örneği verilmiştir. “Yağmur” ile yağmurun sebep olduğu “bitki” kastedilmiştir.
4. “Bir şeyin, müsebbebinin adıyla adlandırılması”na “Gök bitki yağdırdı.” cümlesi örnek gösterilmiştir. “Bitki” ile, bitkinin çıkmasına sebep olan “yağmur” kastedilmiştir.
5. “Bir şeyin eskiden bulunduğu (durum) ile adlandırılması”na “Yetimlere mallarını veriniz.” (*Kur’an-ı Kerîm*, Nisâ: 2) ayeti örnek verilmiştir. “Yetimler” ile geçmişte yetim olan erişkin kişiler kastedilmiştir.
6. “Bir şeyin gelecekte alacağı (durum) ile adlandırılması”na “Ben kendimi şarap sıkarken görüyorum” (*Kur’an-ı Kerîm*, Yûsuf: 36) ayeti örnek gösterilmiştir. “Şarap” ile gelecekte şarap olacak “üzüm” kastedilmiştir.
7. “Bir şeyin, bulunduğu yer ile adlandırılması”na “O zaman çağırsın meclisini.” (*Kur’an-ı Kerîm*, Alak: 17) örneği verilmiştir. “Meclis” ile “mecliste bulunanlar” kastedilmiştir.
8. “Bir şeyin, içinde bulunan ile adlandırılması”na “Fakat yüzleri ak olanlar, hep Allah’ın rahmeti içinde olacaklar.” (*Kur’an-ı Kerîm*, Al-i İmrân: 107) ayeti örnek verilmiştir. “Rahmet” ile içinde rahmetin bulunduğu “cennet” kastedilmiştir.
9. “Bir şeyin, âletinin adıyla adlandırılması”na “Bana gelecekler içinde bir doğruluk dili tahsis eyle.” (*Kur’an-ı Kerîm*, Şu’arâ: 84) ayeti örnek gösterilmiştir. “Güzel söz” yerine onun âleti olan “dil” kelimesi kullanılmıştır (s. 111-112).

1.1.3.2.2. İstiare

Kazvîni (2006), müfret mecazı tanımladıktan sonra mecaza bir alaka gerektiğini belirtmiş, bu alanın benzerlik olmasına istiare demiştir. Ona göre istiare çoğunlukla “müşebbehün bih (benzetilen)in adının müşebbeh (benzeyen)in yerinde kullanılması anlamında” kullanılmıştır. Yani Kazvîni, istiare ile genellikle açık istiarenin kastedildiğini söylemiştir (s. 111).

Kazvîni (2006), istiarenin “lugavi” veya “akli mecaz” oluşu hakkındaki görüşlere yer vermiştir. Ona göre istiarenin mecaz-ı lugavi oluşunun kanıtı, “isti’ârenin müşebbehün bih için konulmuş olup, ikisinden (müşebbeh ve müşebbehun bih’den) daha genel için konulmuş olmamasıdır.” (s. 113). Yani “Bir arslan gördüm.” örneğinde istiare olan “arslan” lafzına konulan anlam, “bilinen yırtıcı hayvan”dır. Bu lafza konulan anlam “cesur kişi” veya “cesur kişi” ve “arslan”ı kapsayan ve bunlardan daha genel olan “cesur” anlamı değildir. Bu istiarede bir karine ile “bilinen yırtıcı hayvan” anlamındaki “arslan”ın “cesur kişi” anlamında kullanılması, lafzın kendisine konulan anlamı dışında kullanılmasıdır. Dolayısıyla istiare, lugavi mecazdır (Taftâzânî, 2020, ss. 234-235).

Kazvîni, istiarenin “mecaz-ı akli” olduğu yönündeki görüşü şöyle açıklamıştır: “Çünkü o (ödünç alınan kelime), ancak (müşebbehin) müşebbehün bihin cinsine dahil (yani cesur adamın arslan bireylerinden bir birey olduğu) iddiasından sonra müşebbehe itlak olduğu için istiârenin müşebbehte kullanılışı, konulduğu anlamda olur.” (2006, s. 113). Yani bu görüşe göre; “cesur adam”ın, “aslan” cinsine dâhil olduğu iddia edilir. Sonra “aslan” lafzı gerçek bir aslan sayılan “cesur adam” yerine kullanılır. Böylece “aslan” kelimesi gerçek anlamında kullanılmış olur. Kazvîni, bu görüşü savunanların verdiği taaccüp ve taaccüpten nehy örneklerini aktarmıştır: “Bana kendi nefsimden daha değerli olan bir nefis (kimse), beni güneşten gölgelemek üzere ayağa kalktı. Tuhaf olan (kendisi de) bir güneş (olan)ın beni güneşten gölgelemek üzere ayağa kalkmasıdır.” (2006, s. 113).

İstiare mecaz-ı aklidir diyenlere göre burada “parlak yüzlü ve saygın kişi”, “güneş”e dâhil edilmiştir. Bir güneşin başka bir güneşi gölgelemesi imkânsız olduğundan bir “şaşkınlık” ortaya çıkmıştır. Yani güneşe benzeyen “parlak yüzlü ve saygın” kişi, gerçek bir güneş kılınmıştır. Dolayısıyla buradaki “güneş” lafzı gerçek anlamında kullanılmıştır. “Siz onun iç gömleğinin eskimesine hayret etmeyin! Zira onun düğmeleri ayın üzerine iliklenmiştir.” örneğinde ise şair, ay ışığının sevgilisinin kıyafetini eskitmesinin şaşırılmayacak bir şey olduğunu, çünkü sevgilinin gerçek bir ay olduğunu söylemiştir. Kazvînî (2006), buradaki durumun istiarelerin mecaz-ı akli olduğu yönündeki görüşe delil olarak sunulmasını “... taaccüb ve taaccübden nehy ise, mübâlağanın hakkını yerine getirmek üzere teşbîhi (benzetmeyi) unutmuş görünmek üzere kurulmasındandır.” diyerek reddetmiştir (s. 114). O, istiarelerin mecaz-ı akli olduğu yönündeki görüşü “müşebbeh (benzeyen)in müşebbehün bih (benzetilen)in cinsine dahil olduğu iddiasının, isti’ârenin konulduğu anlamda kullanılmış olmasını gerektirmeyeceği” gerekçesiyle reddetmiştir (s. 114). Bu sözüyle Kazvînî, Sekkâkî’nin “mütearef ve gayr-ı mütearef” taksimine işarette bulunmuştur.

Kazvînî (2006) istiarenin özel isimlerde olmayacağını belirtmiştir. Fakat bir kişiye cömertliğinden dolayı “Hâtem” lakabının verilmesi gibi niteliğe dayalı özel isimlerde istiare bulunabileceğini söylemiştir (s. 114).

Kazvînî (2006) istiarenin yalandan farkını şöyle açıklamıştır: “İsti’âre, yorum üzerine ve dış görünüme aykırı bir anlam kastedildiğine dair bir karîne (ipucu) konulması sebebiyle yalandan ayrılır.” (s. 114).

İstiare-i Tahkikiyye

Kazvînî (2006), istiare-i musarrahadan bahsetmemiştir. Fakat onun istiare-i tahkikiyye olarak verdiği örnekler aslında birer istiare-i musarrahadır. O, ayrıca belirtmemiş olsa da

“Çoğu kere isti’âre (lafzı) müşebbehün bih (benzetilen)in adının müşebbeh (benzeyen)in yerinde kullanılması anlamında söylenir.” (s. 111) diyerek istiare-i musarrahanın tanımını yapmıştır. Bununla birlikte Kazvîni, aşağıda açıklanacağı üzere, istiare-i mekniyye ve istiare-i tahyiliyyeleri -bunlarda kelimeler gerçek anlamıyla kullanıldığından- lugavi mecaz olarak kabul etmemiştir. İstiare-i mekniyye ve istiare-i tahyiliyyenin lugavi mecaz olmaması durumunda, lugavi mecaza dâhil edilen istiarelerin tamamı hem istiare-i musarraha hem de istiare-i tahkikiyye olmaktadır. Bir istiare, mekniyye ise musarraha değildir. Aynı şekilde bir istiare, tahyiliyye ise tahkikiyye değildir. Bunlar birbiriyle kesişmeyen kümelerdir. Ancak geriye sadece tahkikiyye ve musarraha kaldığında bunlar ortak bir küme oluştururlar. Yani Kazvîni’ye göre musarraha olan istiarenin tahkikiyye olmaması mümkün değildir; çünkü o, istiare-i tahyiliyyeyi lugavi mecazlardan çıkarmıştır.

Kazvîni tahkikiyyeyi tanımlamamıştır. O, bunun yerine “İsti’âre bazen, anlamı hissen (duyusal) veya aklen (soyut) olarak gerçekleştiği için, tahkikiyye ile kayıtlanır.” demiş ve iki örnek vermiştir: “Tehlikelere atılmış pür silah bir arslan” sözü ve “Bizi doğru yola ilet.” (*Kur’an-ı Kerîm*, Şu’arâ: 84) ayeti (2006, ss. 112-113). Kazvîni belirtmese de, ilki “hissen” gerçekleşen istiare-i tahkikiyye, ikincisi ise “aklen” gerçekleşen istiare-i tahkikiyye örneğidir.

İstiare-i Vifâkiyye

Kazvîni (2006), iki tarafın (benzeyen ve benzetilen) bir araya gelmesinin mümkün olduğu istiarelere “istiare-i vifâkiyye” dendiğini belirtmiştir. Örnek olarak “Ölü iken dirilttiğimiz kişi bir olur mu?” (*Kur’an-ı Kerîm*, En’âm: 122) ayetini göstermiş, “diriltmek” ile “hidayete erdirmenin” kastedildiğini söylemiştir (s. 115).

İstiare-i İnâdiyye

Kazvîni (2006), benzeyen ve benzetilenin bir araya gelmesinin imkânsız olduğu istiarelere “istiare-i inâdiyye” dendiğini ifade etmiştir. O, “istiare-i tehekkümiyye” ve “istiare-i temlihiyye”nin de “inadiyye” olduğunu söylemiştir (s. 115).

İstiare-i Tehekkümiyye ve İstiare-i Temlihiyye

Kazvîni (2006), bu tür istiarelerin “istiare-i inadiyye”ye dâhil olduğunu ve bunların “gerçek anlamın zıddında kullanıldığını” söylemiştir. Örnek olarak “Onları acı bir azap ile müjdele!” (*Kur’an-ı Kerîm, Âl-i İmrân: 21*) ayetini vermiştir (s. 115). “Müjdelemek”, sevindirici haber vermek iken burada zıttı bir anlamda kullanılmıştır. Kazvîni, “tehekkümiyye” ile “temlihiyye” arasında bir anlam ayrımı yapmamıştır.

Câmi (Benzetme Yönü)ye Göre İstiare

Kazvîni (2006), câmi (benzetme yönü)nün iki tarafın (benzeyen ve benzetilen) anlamına dâhil olup olmamasına göre ikiye ayırmıştır. Dâhil olana “Her ne zaman bir feryâd duysa oraya (doğru) uçar.” cümlesini örnek göstermiş; “Koşmakla uçmak arasındaki ortak özellik, mesafeyi hızla katetmektir.” demiştir. Dolayısıyla câmi, iki tarafa da dâhildir. Câmînin iki tarafa dâhil olmadığı istiareler için “... yukarıda geçtiği gibi, [câminin] iki tarafın (müste’ârun minh ve müste’ârun lehin) anlamına dahil değildir.” demiş, fakat hangi örnekleri kastettiğini açıkça belirtmemiştir (s. 115). Ancak *Telhis*’i şerh eden Taftâzânî, *Mutavvel*’de “... ‘cesur adam’ için ‘aslan’ lafzının ve ‘parlak bir yüz’ için ‘güneş’ lafzının istiare edilmesi böyledir.” demiştir (2020, s. 258)

Kazvîni (2006), istiarelerin câmiye göre “ammiyye” ve “hassiyye” olarak da ikiye ayrıldığını söylemiştir. ‘Ammiyye, câminin herkes tarafından açıkça bilindiği

istiarelerdir. Kazvîni buna, “(Ok) atan bir arslan gördüm.” cümlesini örnek göstermiştir. Hassiyye ise ancak belirli kişilerin anlayabileceği, daha kapalı istiarelerdir. Kazvîni “Onun (o atın) eyer kaşı kendi dizgini ile kenetlendiği zaman, sahibi ziyaretten dönünceye kadar gemini geveleyip durdu.” örneğini vermiş fakat açıklamamıştır (s. 116).

Câmi, Benzeyen ve Benzetilene Göre İstiare Çeşitleri

Kazvîni (2006), istiareyi câmi, benzeyen ve benzetilene göre altı kısma ayırmıştır:

Üçünün de hissî olduğu istiareler: “Derken onlara böğürmesi olan bir dana heykeli çıkardı.” (*Kur’an-ı Kerîm*, Tâhâ: 88) ayetinde benzetilenin “inek yavrusu”, benzeyenin “Allah’ın Kıptîlerin zinet eşyalarından yarattığı hayvan”, câminin ise şekil olduğunu ve bu üçünün hissî olduğunu ifade etmiştir (s. 116).

İki tarafın hissî, câminin akli olduğu istiareler: “Gece de onlara bir delildir, ondan gündüzü soyarız.” (*Kur’an-ı Kerîm*, Yâsîn: 37) ayetinde benzetilenin “koyun ve benzerinden deriyi yüzmek”, benzeyenin “gecenin mekânından aydınlığı açmak” olduğunu söylemiştir. Bu ikisi hissîdir. Câminin ise “bir işin başka birinin ardından meydana gelmesi” olduğunu ve bunun da aklen anlaşılır bir şey olduğunu söylemiştir (s. 117).

İki tarafın hissî, câminin muhtelif olduğu istiareler: Kazvîni (2006), buna bir kişinin güzel/parlak bir yüze veya yüksek saygınlığa sahip olması yönünden güneşe benzetilip “Bir güneş gördüm.” denmesini örnek göstermiştir. İki durumda da benzeyen (insan) ve benzetilen (güneş) hissîdir. Fakat ilkinde benzerlik yüz parlaklığı ve güzelliştir. Yani câmi hissîdir. İkinci durumda ise benzerlik şanın yüceliğidir. Bu durumda câmi aklidir (s. 117).

Üçünün de akli olduğu istiareler: “Bizi uyuduğumuz yerden kim kaldırdı?” (*Kur’an-ı Kerîm*, Yâsîn: 52) örneğinde “ölüm”, “uyku”ya benzetilmiştir. Câmi “fiilin açıkça görünmemesidir”. Üç unsur da aklidir (s. 117).

Câminin ve benzeyenin akli, benzetilenin hissî olduğu istiareler: “Şimdi sen ne ile emrolunduysan kafalarına çatlat.” (*Kur’an-ı Kerîm*, Hicr: 94) ayetinde benzetilen “camı kırmak” hissîdir. Benzeyen “tebliğ etmek” ise aklidir. Câmi ise “tesir”dir ve bu da aklidir (s. 117).

Câminin ve benzetilenin akli, benzeyenin hissî olduğu istiareler: “Oysa Biz, o su kabardığı zaman sizi akan gemide taşıdık.” (*Kur’an-ı Kerîm*, Hâkka: 11) ayetinde ise benzetilen “kibirlenmek” akli, benzeyen “suyun kabarması” hissîdir. Câmi ise “aşırı yükselme isteği”dir ve bu da aklidir (ss. 117-118).

İstiare-i Asliyye

Kazvîni (2006) “... müste’âr cins ismi olursa, (isti’âre) asliyyedir.” demiştir. “Cesur adam” yerine kullanılan “arslan” ve “şiddetli vuruş” anlamında kullanılan “öldürme” örneklerini vermiştir (s. 118).

İstiare-i Tebeyye

Kazvîni (2006), “istiare-i tebeyye”yi şöyle açıklamıştır: “(Müste’âr lafız cins ismi) değilse (isti’âre) tebeyyedir. Fiil, (ism-i fâil, ism-i mef’ûl, sıfat-ı müşebbehe v.b.) ondan türetilenler ve harf gibi. İlk ikisinde (fiil ve ondan türetilenlerde) teşbih mastarın mânâsı,

üçüncüde (harfte) ise mânâsının muta'allakı içindir.” “Durum bunu dile getirdi.” örneğinde “dile getirmek/konuşmak” “delâlet etme”ye benzetilmiş ve onun yerine istiare edilmiştir. Dolayısıyla istiare fiilde gerçekleşmiştir. Kazvîni “lâmu't-ta'lîl (neden bildiren lâm)”a ise şu örneği vermiştir: “Bunun üzerinde Firavun hanedanı onu (Mûsâ a.s'ı) yitik olarak aldılar, çünkü o, ileride kendilerine bir düşman, bir tasa olacaktı.” (*Kur'an-ı Kerîm*, Kasas: 8) (s. 118). “Lâm” harfi cümleye “için” anlamı katmıştır. Hâlbuki Firavun Hz. Musa'yı sarayına kendine düşman olsun diye almamıştır. Düşmanlık daha sonra ortaya çıkmış bir neticedir. Dolayısıyla “lâm” harfinde bir istiare gerçekleşmiştir.

Kazvîni (2006), Sekkâkî'nin “istiare-i tebeiyye”yi “istiare-i mekniyye”ye dâhil etmesini eleştirmiştir. O, Sekkâkî'nin “isti'âre-i tebe'iyenin karînesini mekniyye, tebe'iyeyi de mekniyyenin karînesi yap[tığımı]” belirtmiştir. Yani “Durum bunu dile getirdi.” cümlesindeki mecaz istiare-i tebeiyye sayıldığında; “dile getirmek/söylemek”, “delâlet etmek” yerine istiare edilmiştir ve karinesi “durum”dur. Çünkü “durum”un bir şeyi dile getirmesi mümkün değildir. Sekkâkî'nin iddia ettiği gibi buradaki istiare, mekniyye kabul edildiğinde ise; “durum” “insan”a benzetilmiştir ve karinesi “dile getirmek” olmuştur. Yani Sekkâkî, Kazvîni'nin dediği gibi “istiare-i tebeiyye”nin karinesini (durum), “istiare-i mekniyye”; “tebeiyye”nin kendisini (dile getirmek) ise “mekniyye”nin karinesi yapmıştır. Bu durumda Kazvîni; “mekniyye”nin karinesi sayılan “tebeiyye”nin hakikat sayılamayacağını, çünkü “istiare-i mekniyye”nin karinesinin “istiare-i tahyiliyye” olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla “tebeiyye”nin “tahyiliyye” olması gerekince, “Tebeiyye, hakikattir.” denilemez. “Tebeiyye” hakikat değil mecaz sayıldığında ise mecaz fiilde gerçekleşmiş ve bir fiil başka bir fiil yerine istiare edilmiş demektir. Bu durumda da “istiare-i tebeiyye”yi “istiare-i mekniyye”ye çevirmenin bir anlamı yoktur (ss. 123-123).

İstiare-i Mutlaka

Kazvîni, “istiare-i mutlaka”yı “Bir sifata ve (müsteârun minh ve müsteârun lehe uygun gelecek) bir kısımlandırmaya yakın olmayan istiâredir.” şeklinde tanımlamıştır (2006, s. 119). “İstiare-i mutlaka”da ne benzeyene ne de benzetilene uygun bir sıfat kullanılmaktadır (s. 119).

İstiare-i Mücerrede

Kazvîni, “istiare-i mücerrede”yi şöyle tanımlamıştır: “Müsteârun lehe uygun olana yakın olan istiâredir.” (2006, s. 119).

İstiare-i Muraşşaha

Kazvîni’ye (2006) göre “istiare-i muraşşaha”, “Müsteârun minhe uygun olana yakın olan istiâredir.” (s. 119). Kazvîni, bazen “istiare-i mücerrede” ve “istiare-i muraşşaha”nın birlikte kullanıldığını ifade etmiştir. O, “İki omuzu arasında keçeleşmiş kılları ve kesilmemiş turnakları olan tehlikelere atılmış pür silah bir arslanın yanında” sözünü buna örnek olarak göstermiştir. Burada “cesur kişi”, “arslan”a benzetilmiş; hem benzeyene hem benzetilene özgü sıfatlar kullanılmıştır (ss. 119-120).

İstiarrede mübalağa yolu ile benzeyenin benzetilen cinsinden olduğu iddia edilir. Terşihde benzetilene uygun özellikler zikredilerek benzeyen gerçekten benzetilen cinsindenmiş gibi hissettirilir. Böylece ortada bir teşbih yokmuş gibi görünür. Kazvîni, bu sebeple terşihin diğerlerinden daha makbul olduğunu ifade etmiştir (2006, s. 120).

Kazvîni (2006) taaccüp ve taaccüpten nehy örneklerinin de böyle olduğunu belirtmiştir (s. 120). “Bana kendi nefsimden daha değerli olan bir nefis (kimse), beni güneşten

gölgelemek için ayağa kalktı. Tuhaf olan (kendisi de) bir güneş (olan)ın beni güneşten gölgelemek üzere ayağa kalkmasıdır.” sözünde taaccüp vardır (s. 113). Esasında hayret edilecek şey, bir güneşin başka bir güneşin önüne geçip gölge oluşturmasıdır. Fakat gerçekte gölgeyi oluşturan bir insandır. Taaccübün devam etmesi, benzeyenin (insan) benzetilen (güneş) cinsinden sayıldığı düşüncesini güçlendirmektedir. Dolayısıyla bu istiarede teşbih hissedilmez. Söz konusu kişiye gerçekten bir güneşmiş gibi muamele edilir. “Siz onun iç gömleğinin eskimesine hayret etmeyin! Zira onun düğmeleri ayın üzerine iliklenmiştir.” örneğinde ise taaccüpten nehy vardır (s. 113). Burada da bir insan aya benzetilmiştir. Ay ışığının kumaşı eskittiği düşüncesinden yola çıkılarak, aya benzetilen kişinin gömleğinin eskimesine şaşırılmaması gerektiği söylenmiş ve muhatap taaccüpten nehyedilmiştir. Böylece benzeyene (insan) gerçekten benzetilen (ay) cinsindenmiş gibi muamele edilmiş, istiaredeki teşbih hissi ortadan kaldırılmıştır.

İstiare-i Mekniyye ve İstiare-i Tahyiliyye

Kazvî (2006), “istiare-i mekniyye”yi şöyle açıklamıştır: “Bazen teşbih (konuşan tarafından) içte gizlenip müşebbehten başka teşbih rükünlerinden hiçbiri açıklanmaz; ona (teşbihe), müşebbehün bihe mahsus bir durumun müşebbehe mal edilmesiyle işaret edilir ve (içte gizlenen) bu teşbih, isti’âre bi’l-kinâye veya isti’âre-i mekniyye diye adlandırılır.” O, tanımdaki “müşebbehün bihe mahsus bir durumun müşebbehe mal edilmesi”nin ise “istiare-i tahyiliyye” olduğunu ifade etmiştir. “Ölüm tırnaklarını iliştiirdiği zaman, bütün nazarlıkların fayda vermediğini görürsün.” örneğinde “ölüm”, “yırtıcı hayvan” a benzetilmiş; “ölüm” e, yırtıcı hayvanın can almada kullanacağı “tırnaklar” izafe edilmiştir. “Andolsun ki, ben senin iyiliğinin şükürünü açıktan söylesem bile, lisân-ı hâlim şikâyeti daha açık söylemektedir.” cümlesinde ise kişinin hâli, bir insana benzetilmiş ve insanın konuşma organı olan “dil” “hâl” e izafe edilmiştir. Bu örneklerde “ölüm” ün “yırtıcı hayvan” a benzetilip yırtıcı hayvanın zikredilmemesi ve “hâl” in “insan” a benzetilip insanın zikredilmemesi “istiare-i mekniyye” dir. Yırtıcı hayvana ait olan “tırnaklar” ın “ölüm” e ve “dil” in “hâl” e vehmî olarak mal edilmesi ise “istiare-i tahyiliyye” dir (s. 121).

Kazvî (2006), Sekkâkî'nin "tahyiliyye veya tahkikiyye olma ihtimali olan istiare-i musarraha" için kullandığı örneği "istiare-i mekniyye"de vermiştir: "Selmâ'nın aşkından kalpçe unutmaya hasıl olup (artık kalbin ona meyletme) saçmalığı azaldı. Çocukluğun atları ve yük hayvanları da (yolculuk giysilerinden) soyuldu." O, gençliğin "hac ve ticaret gibi amaçlarına ulaşıp araçları terkedilen bir tür yolculuğa" benzetildiğini ve at ile yük hayvanlarının da gençliğe mal edildiğini söylemiştir. Bu açıdan burada "istiare-i tahyiliyye" söz konusudur. Kazvî, atlar ve yük hayvanları ile gençlik hevesinin kastedilmiş olabileceğini ve bu durumda istiarenin "tahkikiyye" olacağını belirtmiştir (ss. 121-122).¹³

Kazvî (2006), Sekkâkî'yi "istiare-i tahyiliyye" konusunda eleştirmiştir. Sekkâkî'nin "ölümün tırnakları" örneğini; ölümün yırtıcı hayvana benzetildiği ve zihnin yırtıcı hayvanın can almada kullandığı "tırnak" şeklini vehmettiği, sonra bu hayalî görüntüye "tırnak" adı verildiği yönündeki açıklamayı "zorlama" bulmuştur (s. 123). Sekkâkî'nin bu açıklamasından, "tırnak" lafzının gerçek anlamının dışında kullanıldığı, gerçek tırnak olmayıp hayalî bir tırnağa karşılık geldiğini düşündüğü; dolayısıyla "istiare-i tahyiliyye"nin "lugavi bir mecaz" olduğunu iddia ettiği anlaşılmaktadır. Kazvî'nin itirazından ise onun düşüncesinin "tırnak" lafzının gerçek anlamda kullanıldığı yönünde olduğu anlaşılmaktadır.

Kazvî (2006), Sekkâkî'ye "istiare-i mekniyye" konusunda da itiraz etmiştir. O, Sekkâkî'nin "ölümün tırnakları" örneğinde "ölüm"ün "yırtıcı hayvan" anlamında kullanıldığı yönündeki görüşünü reddetmiştir. Sekkâkî'ye göre "istiare-i mekniyye", "lugavi bir mecaz"dır. Kazvî ise bu örnekte "ölüm"ün gerçek anlamda kullanıldığını düşünmektedir. "Tırnaklar"ın hayalî olarak "ölüm"ün bir parçası olarak düşünülmesinin "ölüm"e "yırtıcı hayvan" anlamı yüklediği, bunun yalnızca içte gizlenen teşbihin bir

¹³ Bu durumda istiare, istiare-i musarraha olacaktır.

karinesi olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Kazvîni'ye göre “istiare-i tahyiliyye” ve “istiare-i mekniyye”de kelimeler gerçek anlamında kullanılmıştır (ss. 123-124).

Kazvîni, Sekkâkî'ye “istiare-i tahyiliyye” konusunda başka bir eleştiri daha getirmiş ve “(Sekkâkî'nin isti'âre-i tahyîliyye hakkındaki sözleri), *terşîh*in (*isti'âre-i tahyîliyye* olmasını gerektirir. Çünkü Sekkâkî'nin (*isti'âre-i tahyîliyyede*) söylediği şeyin benzeri *terşîh*de de gerekir.” demiştir (2006, s. 123). Fakat o, buradaki problemi çözecek bir açıklama yapmamıştır.

Kazvîni, mecazın müfret ve mürekkep türlerini açıklayıp istiareye dair tüm meseleleri ele aldıktan sonra ayrı bir “fasıl”da istiare-i mekniyye ve tahyiliyye meselesini değerlendirmiştir (2006, ss. 121-122). Dolayısıyla o, istiare-i mekniyye ve istiare-i tahyiliyyeyi müfret yahut mürekkep lugavi mecazlardan birine eklememiştir. *Telhis*'i şerh eden Taftâzânî, bu konuda *Mutavvel*'de şöyle demiştir:

“İstiare-i mekniyye ile istiare-i tahyiliyye Kazvîni nezdinde mana ile ilgili iki şey olup mecazın tarifine dâhil olmadıkları için Kazvîni bu iki istiare çeşidi için istiare bahsinin zeylinde, istiarenin kısımlarını tamamlamak ve istiare adı verilen manaları tekml etmek için ayrı bir fasıl açmış[tır].” (2020, s. 309)

Taftâzânî'ye göre Kazvîni, “ölümün pençeleri” örneğindeki “ölüm” ve “pençe” kelimelerinin hakiki anlamıyla kullanıldığını ve bunların mecaz-ı lugavi olmadığını düşünmektedir (2020, s. 313). Taftâzânî, bu örnek üzerinden şu açıklamayı yapmıştır: “[Kazvîni'ye göre] Burada mecaz sadece bir şeyi ait olmadığı diğer bir şey için var kılmada gerçekleşmiştir. Bu ise daha evvel geçtiği üzere ilkbahar için bitki büyütmeyi var kılmada olduğu gibi aklî bir şeydir/*mecaz-ı aklîdir*.” (2020, s. 313).

Yani Kazvîni'ye göre istiare-i mekniyye lugavi bir mecaz değil, içte gizlenen teşbihtir. Buradaki mecaz, fiilin gerçek failinden başka bir faile isnat edilmesi gibi, benzetilenin bir unsurunun benzeyene isnat edilmesiyle ortaya çıkan akli bir mecazdır. Dikkat edilmesi gereken nokta, Kazvîni'nin mekniyye ve tahyiliyyeyi lugavi mecazlardan çıkarmış ancak istiare olmaktan çıkarmamış olmasıdır. Onun mekniyye ve tahyiliyyeye “beyan”da yer vermesinin nedeni, bunların lugavi mecaz olması değildir. Kazvîni'nin maksadı istiare konularını tamamlamaktır.

İstiarenin Güzel Olmasının Şartları

Kazvîni (2006)'ye göre “istiare-i tahkikiyye” ve “istiare-i temsiliyye”nin güzel olma şartı “teşbîh güzelliğinin yönlerine riâyet ve lafızca teşbih kokusunun alınmaması”dır. O, istiarenin bilmeceye dönmemesi için benzerliğin açık olması gerektiğini belirtmiştir (s. 124).

Kazvîni, “ilim ve aydınlık” ve “şüphe ve karanlık”ta olduğu gibi eşit derecede olan benzeyen ve benzetilenlerin bir araya gelmesi durumunda istiare yapmanın teşbihten daha güzel olacağını açıklamıştır (2006, ss. 124-125). Onun bu açıklaması Sekkâkî'de bulunmamaktadır.

Kazvîni (2006), “istiare-i mekniyye”nin güzellik şartının da “istiare-i tahkikiyye”deki gibi olduğunu ifade etmiştir. “İstiare-i tahyiliyye”nin güzelliğini ise “istiare-i mekniyye”nin güzelliğine bağlamıştır (s. 125). Kazvîni, genel olarak Sekkâkî'nin sıraladığı güzellik şartlarını özet bir şekilde aktarmıştır.

1.1.3.2.3. Mürekkep Mecaz (İstiare-i Temsiliyye)

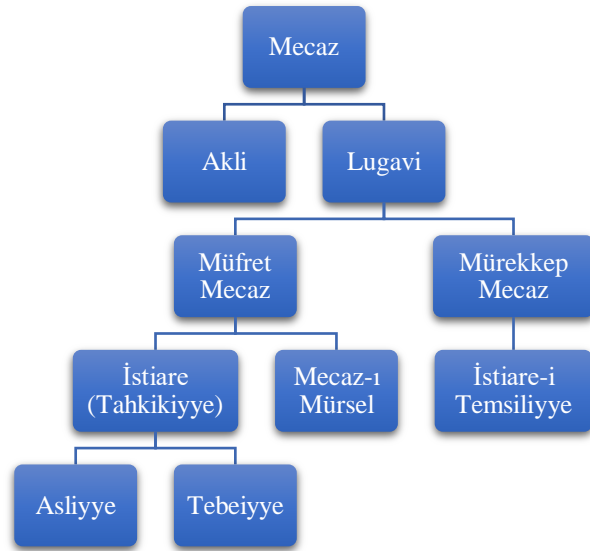
Kazvîni (2006), mecazları müfret-mürekkep olarak ayırdığı için “istiare-i temsiliyye”ye “mürekkep mecaz” demiştir. O, “istiare-i temsiliyye”yi şöyle açıklamıştır: “... mübâlağa için, temsîlî benzetme biçiminde asıl mânâsına benzetilen mânâda kullanılan lafızdır.” İkilemde kalan biri için “Seni, bir adım ileri bir adım geri atarken görüyorum.” denmesini örnek göstermiştir. Kazvîni, “Bu, istiâre yoluyla temsil, bazen de mutlak temsil diye adlandırılır.” demiştir. Yani yalnızca “temsil” dendiğinde anlaşılması gereken teşbih-i temsil değil, istiare-i temsiliyyedir (s. 120). Kazvîni, bu açıklamalara ek olarak “istiare-i temsiliyye”nin yaygınlaştığında “mesel” adı aldığını ve meseller üzerinde değişiklik yapılamayacağını ifade etmiştir (s. 121).

Kazvîni (2006), Sekkâkî’nin mecaz tasnifi içinde “istiare-i temsiliyye”yi koyduğu konumu eleştirmiştir (s. 123). Sekkâkî, mecazları “istiare” ve “mecaz-ı mürsel”; istiareyi ise “musarraha” ve “mekniyye” şeklinde taksim etmiştir. “İstiare-i musarraha”yı ise “tahkikiyye” ve “tahyiliyye” diye ayırıp “istiare-i temsiliyye”yi “istiare-i tahkikiyye”ye dâhil etmiştir. Bu tasnifi Kazvîni, “Ancak o (temsîlî istiâre), ifrâda (tek kılmaya) aykırı olan terkîbi (bileşîği) gerektirir gerekçesiyle reddedilmiştir.” diyerek eleştirmiştir (s. 123). Nitekim kendisi, “istiare-i temsiliyye”yi istiare bahsinde değil, “mürekkep mecaz” bahsinde ele almıştır.

1.1.3.2.4. Hazif ve Ziyade Yoluyla Mecaz

Kazvîni (2006), “bazen bir lafzın hazfedilmesi veya bir lafzın eklenmesi”nin de mecaz olduğunu belirtmiştir. O, “Rabb’in(in emri) geldi.” (*Kur’an-ı Kerîm*, Fecr: 22) ve “Köy (halkın)a sor.” (*Kur’an-ı Kerîm*, Yûsuf: 82) ayetlerini “hazif yoluyla mecaz”a, “O’nun benzeri gibisi (dahi) yoktur.” (*Kur’an-ı Kerîm*, Şûrâ: 11) ayetini ise “ziyade yoluyla mecaz”a örnek olarak vermiştir (s. 125).

Kazvîni’nin mecaz tasnifi şu şekilde gösterilebilir:



1.1.3.3. Meeazın Hakikatten Üstünlüğü

Kazvîni, beyan ilminin sonunda ayrı bir fasılda mecaz ve kinayenin hakikat ve tasrihten daha edebî olduğunu belirtmiş, sebebini mecaz ve kinayede melzumdan lazıma intikal olması ve bu nedenle sözün deliliyle söylenmesi olarak açıklamıştır (2006, s. 128). O, istiarenin teşbihten üstün olma sebebini ise mecazın bir türü olmasına bağlamıştır (s. 128)

1.1.3.4. Değerlendirme

Kazvîni, Sekkâkî'nin hakikat ve mecaz tanımlarını eleştirmiştir. Ona göre mecazdaki “konuşma ıstılahında” yani “hakikatinin çeşidine nispetle” kaydı hakikatte de bulunmalıdır. O, Sekkâkî'nin mecazdaki “tahkik” kaydını, mutlak anlamda vaz’ ile zaten hakiki anlamın konulması kastedildiğinden, gereksiz görmüştür. Bu sebeplerle Kazvîni, kendi hakikat tanımına “konuşma ıstılahında” ibaresini eklemiş ve mecaz tanımındaki “tahkik” kaydını kaldırmıştır.

Sekkâkî, mecaz konularını kendinden önceki âlimlere göre aktarıp açıklamış, daha sonra kendi itirazlarını dile getirmiştir. “İsnatta/ispatta mecaz”ın “akli” değil “lugavi” olduğunu öne sürerek tüm mecazların “lugavi” olduğunu iddia etmiştir. Böylece Sekkâkî’nin “beyan” bölümünde açıkladığı tüm mecaz türleri lugavi mecaz sayılmıştır. Kazvîni ise akli mecazları lugavi mecaz saymamış, ancak “beyan”dan çıkararak “meani” bölümünde “İsnâd” başlığı altında incelemiştir. Kazvîni akli mecazları reddetmemesiyle Sekkâkî’den ayrılmış, ancak “beyan” bölümünde lugavi hakikat ve mecaza öncelik vermesi yönüyle Sekkâkî’ye benzer bir yaklaşım sergilemiştir. Kazvîni’nin akli mecaz saydığı istiare-i mekniyye ve istiare-i tahyiliyyeyi, lugavi mecazları açıkladıktan sonra ayrı bir fasılda ele alması da bu yaklaşımın sonucudur.

Kazvîni, Sekkâkî gibi, akli hakikat ve akli mecazda mutlak hakikati değil, konuşanın kabul ettiği hakikati temele almıştır. Yani ona göre inançlı bir kişinin “Allah bitkileri yeşertti.” demesi akli hakikat, “İlkbahar bitkileri yeşertti.” demesi ise akli mecazdır.

Sekkâkî, istiareinin batıldan “tevil” ile, yalandan ise “karine” ile ayrıldığını belirtmiştir. Kazvîni ise istiareinin yalandan ayrılması için “tevil” ve “karine”yi şart koşmuştur. Batıl ile farkını zikretmemiştir. Ayrıca o, buna benzer ayrımı “mecaz” ile “galat ve kinaye” arasında yapmış; galat ve kinayenin mecaz tanımından çıkması için mecazda bir “alaka” olması gerektiğini söylemiştir.

Kazvîni, mecaz konularını anlatırken “istiare-i mekniyye” ve “istiare-i tahyiliyye” kısmına kadar ayrı bir “fasıl (bölüm)” açmamıştır. İstiareinin çoğunlukla “benzetilenin benzeyenin yerine kullanılması” -yani istiare-i musarraha (açık istiare)- olduğunu ifade etmesi; istiareiden mutlak anlamda “istiare-i musarraha”yı anladığını göstermektedir. Nitekim Kazvîni, “musarraha”yı ayrıca açıklama gereği duymamıştır. Dolayısıyla o, “istiare-i mekniyye ve istiare-i tahyiliyye”yi anlattığı bölüme kadar olan kısımda, “lugavi” olan istiarelerden bahsetmiştir. Kazvîni, Sekkâkî’nin “istiare-i mekniyyeyi” “lugavi” kabul etmesini, “mekniyye”de “benzeyen”in gerçek anlamda kullanıldığını

belirterek reddetmiştir. Aynı şekilde, ona göre “istiare-i mekniyye”nin karinesi olan “istiare-i tahyiliyye” de gerçek anlamında kullanılmıştır. Söz konusu iki istiare türü lugavi mecaz değildir.

Kazvîni, “istiare-i musarraha”yı ayrıca açıklamamış, fakat “istiare-i tahkikiyye” ile “istiare-i musarraha”yı kastetmiştir. Nitekim “tahkikiyye” için verdiği örnekler, “istiare-i musarraha”dır. O, istiare-i mekniyye ve istiare-i tahyiliyyeyi lugavi mecazlardan çıkarmıştır. Bu durumda, lugavi mecaza dâhil olan istiareler için “tahkikiyye” ve “musarraha” seçenekleri kalmaktadır. Ancak -Kazvîni’ye göre- tahyiliyye, lugavi bir mecaz olmadığından, istiare-i musarrahanın tahyiliyye olması imkânsızdır. Yani bir istiare musarraha ise, zorunlu olarak tahkikiyyedir. Kazvîni’nin musarraha terimini ayrıca kullanmama sebebi bu olmalıdır.

Kazvîni de Sekkâki gibi özel isimlerde istiare olmayacağını dile getirmiş, ancak ondan farklı olarak istisnai bir durumu belirtmiştir. Kazvîni’ye göre cömertliğinden dolayı bir kişiye “Hâtem” denmesi gibi nitelikten kaynaklanan; yani özel isimle, isimlendirilen şey arasında bir alaka bulunan durumlarda istiarenden söz edilebilmektedir.

Kazvîni, “hazif ve ziyade yoluyla mecaz” konusunu da ayrı bir “fasıl”da ele almış; tüm mecaz konularını anlattıktan sonra bu tür mecazlara yer vermiştir. Onun bu yaklaşımı, Sekkâki’nin mecaz olarak adlandırılan bu tür ifadelerin aslında mecaz olmadığı yönündeki açıklamalarına katıldığını göstermektedir.

Kazvîni hakikat ve mecazı “lugavi, şer’î, örfi hass ve örfi ‘amm” olarak dörde ayırarak temelde Sekkâki’nin yaptığı taksime bağlı kalmış, ondan farklı olarak “örfi hakikat” ve “örfi mecaz”ı, “hass” ve “‘amm” olarak ikiye ayırmıştır. Kazvîni, mecaz tasnifini Sekkâki’den farklı yapmış ve müfret-mürekkep ayırımına dikkat etmiştir. Bu sebeple “istiare-i temsiliyye”yi “mürekkep mecaz” başlığında değerlendirmiştir. Diğer tüm

mecazları ise “müfret mecaz”a dâhil etmiştir. Sekkâkî’nin mürekkep mecaz olan “istiare-i temsiliyye”yi, “istiare-i musarraha-i tahkikiyye” içinde ele almasını hatalı bulmuş ve eleştirmiştir.

Sekkâkî, mecazları “müfide” ve “gayr-i müfide” olarak ayırırken Kazvîni bu ayırmadan söz etmemiştir. “Mecaz-ı gayr-i müfide”den hiç söz etmeyişinden, onun bu tür kullanımları mecaz saymadığı anlaşılmaktadır. Cürcânî bu tür mecazları istiare içinde değerlendirmiş, bu ifadelerin esasında istiare sayılmaması gerektiğini fakat kendisinden önceki belâgat âlimleri bu tür istiareden söz ettiği için bu konudan bahsettiğini belirtmiştir. Sekkâkî ise “gayr-i müfide”yi istiare bahsinden çıkarmış, daha genel olacak şekilde “mecaz-ı gayr-i müfide” olarak değerlendirmiştir. O, bu tür mecazların “eş anlamlı” kelimeler gibi değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Kazvîni ise bu mecazlardan hiç söz açmamıştır. Dolayısıyla Cürcânî’den Kazvîni’ye gayr-i müfide meselesi kademeli olarak belâgatten çıkarılmıştır.

Kazvîni, “mecaz-ı mürsel” örnekleri verirken tüm alakaları zikretmese de dokuz farklı alakadan bahsetmiş ve bunlara uygun örnekler vermiştir. Cürcânî ve Sekkâkî, alakasına göre farklı “mecaz-ı mürsel” örnekleri vermelerine rağmen bu alakaları isimlendirmemiştir.

Kazvîni, istiareler hakkındaki “mecaz-ı akli” veya “mecaz-ı lugavi” tartışmasını ele almış, Sekkâkî’nin görüşlerini özetlemiş ve istiarelerin “mecaz-ı lugavi” olduğu yönündeki kanaatini dile getirmiştir. O, Sekkâkî’den farklı olarak, istiarenin mecaz-ı akli olduğunu savunanların taaccüp ve taaccüpten nehy delillerini “... mübâlağanın hakkını yerine getirmek üzere teşbîhi (benzetmeyi) unutmuş görünmek üzere kurulmasındandır.” diyerek reddetmiştir (Kazvîni, 2006, s. 114).

Kazvîni, “istiare-i mekniyye”nin “istiare bi'l-kinaye” şeklinde de adlandırıldığını belirtmiştir. Bu adlandırma Sekkâkî’de bulunmamaktadır. Ayrıca Kazvîni, Sekkâkî’den farklı olarak “istiare-i mekniyye” tanımında bu istiarenin “içte gizlenen bir teşbih” olduğunu vurgulamıştır. Onun bu yaklaşımı, “istiare-i mekniyye”yi “lugavi” kabul etmemesinden kaynaklanır. Yani Kazvîni’ye göre “istiare-i mekniyye” kelime gerçeğinden bir mecaz değildir. Yalnızca içte gizlenen bir teşbihtir ve “aklen” anlaşılmaktadır.

Kazvîni, benzeyen ve benzetilenin bir araya gelmesinin mümkün olup olmasına göre “istiare-i vifakiyye” ve “istiare-i inadiyye”den söz etmiştir. “İstare-i tehekkümiyye” ve “istiare-i temlihiyye”nin ise “istiare-i inadiyye”den olduğunu belirtmiştir. “İstare-i vifakiyye” için “Ölü iken dirilttiğimiz kişi bir olur mu?” (*Kur’an-ı Kerîm*, En’âm: 122) ayetini örnek vermiştir. Burada “diriltme”nin “hidayet verme” yerine istiare edildiğini ve ikisinin bir araya gelebileceğini ifade etmiştir. Aynı ayeti Cürânî, hakikate yakınlığına göre tasnif ettiği istiarelerden, üçüncü çeşidin üçüncü aslının birinci tarzına yani “bir şeyin varlığının yokluğuna indirildiği tarz”a örnek olarak kullanmıştır. Fakat Cürânî, “ölü” ile “kendisinde hidayet bulunmayan kişi” arasındaki istiareye dikkat çekmiştir. “İstare-i tehekkümiyye ve temlihiyye”nin dâhil edildiği “istiare-i inadiyye” ise Cürânî’nin “zıddıyla bir arada bulunabilen istiare” olarak tarif ettiği “ikinci tarz”a benzemektedir. “İstare-i vifâkiyye” ve “istiare-i inâdiyye”, Sekkâkî’de görülmemektedir.

Kazvîni, istiareleri câminin iki tarafın (benzeyen ve benzetilen) anlamına dâhil olup olmasına göre ikiye ayırmıştır. Dâhil olana (vifâkiyye) örnek verdiği “Her ne zaman bir feryâd duysa oraya (doğru) uçar.” cümlesi, Cürânî’nin “hakikate yakın olan istiare çeşidi”ne verdiği örnektir. Her ikisi de “uçma” ile “koşma”nın ortak özelliğinin “bir mesafeyi hızla kat etme” oluşuna dikkat çekmiştir. Kazvîni, “istiare-i inadiyye”nin caminin iki tarafın anlamına dâhil olmayan istiarelerden olduğunu belirtmiştir. Onun bu tasnifi de Sekkâkî’de bulunmamaktadır.

Kazvîni, istiareleri benzeyen, benzetilen ve camiye göre altı kısma ayırmıştır. Sekkâkî ise beş kısımdan söz etmiştir. Kazvîni, Sekkâkî'ye ek olarak “iki tarafın hissi, caminin muhtelif olduğu” çeşidi açıklamıştır. “Bir güneş gördüm.” örneğinde bir insanın hem yüzünün parlaklığı hem de yücelik/saygınlık yönünden güneşe teşbih edildiğini, yani caminin bir yönüyle hissî (parlaklık), bir yönüyle akli (saygınlık) olduğunu söylemiştir.

Kazvîni, istiare çeşitlerini Sekkâkî'ye göre genişletmiştir. Her ikisinin de bahsettiği istiare çeşitleri, temelde Cürcânî'ye dayanmaktadır. Fakat Cürcânî'den Kazvîni'ye yukarıda sözü edilen farklı yaklaşım ve açıklamalar ortaya çıkmıştır.

Kazvîni, “istiare-i mücerrede” ve “istiare-i muraşşaha”ya, benzeyene veya benzetilene uygun kelimeler kullanılmayan “istiare-i mutlaka”yı da eklemiştir. Kazvîni, istiaresinin güzel olmasının şartlarını da ayrı bir “fasıl”da aktarmıştır. Burada anlattıkları, Sekkâkî'nin istiaresinin güzel olma şartları için söylediklerinin bir özeti gibidir. Yalnız o, “ilim ve aydınlık” ve “şüphe ile karanlık” gibi eşit kuvvetteki taraflar bir araya getirilmek istendiğinde istiare yapmanın, teşbih yapmaktan daha güzel olacağını eklemiştir.

Kazvîni, *Telhis*'te mecaz konularını özetlerken tamamen Sekkâkî'ye bağlı kalmamış; “istiare-i temsiliyye”, “istiare-i tebeiyye”, “istiare-i mekniyye” ve “istiare-i tahyiliyye” gibi önemli konularda ciddi itirazlarda bulunmuştur. Bununla birlikte Kazvîni, Sekkâkî'nin bazı tasniflerini eklemeler yaparak genişletmiş, bazı konularda ise fazlalıkları gidermiştir. Eserin *Telhis* olması gereği Kazvîni, daha sade tanımlar yapmış ve ilave açıklamalar getirmemiştir.

1.1.4. Sa'düddîn et-Taftâzânî (ö. 792/1390)

722/1322'de Horasan'ın Nasâ yöresinin Taftâzân kasabasında doğan Taftâzânî; dil bilgisi, belâgat, mantık, felsefe, kelam, fıkıh, tefsir gibi birçok alanda eserler vermiş

büyük bir İslam âlimidir (Storey, 1979, s. 118). Yetiş, onun Türk asıllı bir âlim olduğunu kaydetmiştir (1992, s. 384). Henüz on altı yaşındayken İzzeddin ez-Zencânî'nin 'İzzî adlı sarf kitabını şerh ederek *Şerhu Tasrîfi 'z-Zencânî*'yi yazdığı bilinmektedir (Özen, 2011, s. 306). Taftâzânî'nin hayatı Horasan, Mâverâünnehir ve Hârizm bölgelerinde geçmiştir. Bu bölgelerde farklı dinî görüşleri tanıması, onun fikir dünyasını zenginleştirmiştir (Özen, 2011, s. 300). Hârizm'in alınmasından sonra Timur tarafından Semerkant'a çağrılmış ve orada büyük bir saygı ile karşılanmıştır. Daha sonra Timur'un sarayına bir başka belâgat âlimi Seyyid Şerîf Cürcânî de dâhil olmuştur. Fakat bu durum, aralarında bir rekabetin başlamasına sebep olmuştur (Storey, 1979, s. 118).

Taftâzânî, yaşadığı yıllarda birçok ilme vâkîf olması sebebiyle Doğu İslam topraklarının en meşhur âlimi olmuştur (Özen, 2011, s. 303). O, kendisinden sonra da etkisini sürdürmüş, eserleri Osmanlı medreselerinde okutulmuştur (s. 303). Özen'e göre eserlerinin rağbet görmesinin sebebi, Taftâzânî'nin meseleleri mantık kaidelerine bağlı bir şekilde, kapalı kalan kısımları açıklayıp fazlalıkları eleyerek, sağlam metotlarla bilimsel bir zeminde ele almasıdır (s. 303).¹⁴

Taftâzânî, çağına damgasını vurduğu belâgat alanında üç eser vermiştir. Bunlardan ilki *el-Mutavvel fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân*, *Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*, *eş-Şerhu'l-Mutavvel* ve *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'Ulûm* olarak bilinen, daha çok *el-Mutavvel* ismiyle meşhur olan eseridir. O, bu eserinde Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229)'nin *Miftâhu'l-'Ulûm*'unun belâgat konularını ele aldığı üçüncü bölümünün Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) tarafından özetlendiği *Telhîsü'l-Miftâh*'ı şerh etmiştir. Onun bu eseri üzerine birçok hâşiye çalışması yapılmıştır (Özen, 2011, s. 306). Taftâzânî'nin belâgat alanındaki ikinci eseri, *el-Mutavvel*'in ihtisarı olan ve *Muhtasarü'l-Mutavvel eş-Şerhu'l-Muhtasar* veya *Muhtasarü'l-me'ânî* şeklinde çeşitli adlandırmalara sahip olan, yaygın olarak *el-Muhtasar* adıyla bilinen eseridir. Onun bu eseri üzerine de pek çok hâşiye yazılmıştır (s. 307). Onun belâgate dair son eseri, doğrudan *Miftâh*'ın üçüncü bölümünü şerh ettiği

¹⁴ Taftâzânî hakkında bk. Özen, 2011, ss. 299-308; Storey, 1979, ss. 118-121.

Şerhu Miftâhi'l- 'Ulûm adlı eseridir. Bu kitap, diğer iki çalışması kadar meşhur olmamıştır (Storey, 1979, s. 119).

Taftâzânî'nin *Mutavvel* ve *Muhtasar*'ı, Kazvîni'nin *Telhîs*'i esas alınarak kaleme alındığından, *Telhîs*'le aynı plana sahiptir. Çalışmamızda *Muhtasar* esas alınmış, ancak gerekli yerlerde *Mutavvel*'e başvurulmuştur. Taftâzânî, “beyan” bölümünde mecazları açıklamadan önce hakikati tanımlamıştır.

1.1.4.1. Hakikat

Taftâzânî (2014b) hakikati şöyle tanımlamıştır: “Hakikat ıstılahta/terim olarak; konuşmanın kendisiyle olduğu ıstılahta kelimenin kendisi için konulmuş olduğu manada kullanılmasıdır.” (s. 560) O, Kazvîni'nin “kullanılmasıdır” ifadesini “kullanımdan önce olan kelimeleri tanımdan çıkar[mak]” için eklediğini söylemiştir. Çünkü dilde var olan fakat zikredilmeyen, yani bir bağlama sokulmayan kelimelerin hakikat veya mecaz olarak adlandırılması mümkün değildir. O, Kazvîni'nin “kendisi için konulmuş” ifadesini eklemesinin sebebini ise “galat”ın tanımdan çıkması için olduğunu belirtmiş ve bir kitabı gösterip “Bu attır.” demeyi “galat”a örnek olarak vermiştir. Nitekim “kitap” lafzına konulan anlam, “at” değildir. Yine “kendisi için konulmuş” ibaresi ile mecazın hakikat tanımından çıktığını ifade etmiştir. Çünkü mecazlarda vaz' değil, tevil (yorumlama) vardır. Taftâzânî, “vaz” ile, herhangi bir yorumlamaya ihtiyaç duymaksızın lafza bir anlam yüklemenin kastedildiğini vurgulamıştır. Mecazi anlamların ortaya çıkışı bu çeşit bir “vaz” değil, bir yorumlama sonucudur. O, “konuşmanın kendisiyle konulduğu ıstılahta” ifadesiyle, bağlı olduğu hakikat çeşidinin dışında kullanılan mecazların hakikat tanımından çıktığını söylemiştir. Örnek olarak “salat” lafzını vermiştir. “Hakikat-i lugavi”de “salat” için konulan anlam “dua”dır. Fakat “salat”ın “hakikat-i şer’î”deki anlamı “namaz”dır. Bu lafız şer’î bağlamda “dua” anlamında kullanılırsa mecaz olur. Bu yüzden lafzın, hangi hakikat çeşidinde kullanıldığı da hakikat tanımı için göz önünde bulundurulmuş bir husus olmuştur (ss. 560-562).

Taftâzânî (2015), Sekkâkî'nin hakikat tanımını eleştirmiş ve Kazvînî ile aynı görüşü paylaşmıştır. Ona göre Sekkâkî, mecaz tanımında kullandığı “konuşulan ıstılahta (hakikatinin çeşidine nispetle)” kaydına hakikatin tanımında da yer vermeliydi (ss. 29-30).

Taftâzânî (2014b), hakikati “lugavi”, “şer’î”, “örfi hass” ve “örfi ‘amm” olarak dörde ayırmıştır (ss. 578-579). O, “esed” lafzının “bilinen yırtıcı hayvan” için kullanılmasını “hakikat-i lugavi”ye, “salat” lafzının “namaz” anlamında kullanılmasını “hakikat-i şer’î”ye, “fiil”in “üç zamandan biriyle beraberlik eden ve kendi nefsinde bir manaya delalet eden lafız” anlamında kullanılmasını “hakikat-i örfi hass”a ve “dabbe” lafzının “dört ayaklı canlılar” anlamında kullanılmasını “hakikat-i örfi ‘amm”a örnek göstermiştir (s. 581).

Taftâzânî'nin yukarıdaki tanımı, lugavi hakikatin tanımıdır. O, akli hakikati Kazvînî'ye uyararak “meani” bölümünde ele almıştır. Taftâzânî, akli hakikati şöyle tanımlamıştır: “Hakikatı akliye fiil veya fiil manasında gelen mastar, ismi fail, ismi meful, sıfatı müşebbehe, ismi tafdil ve zarfın zahirde mütekelimin nazarında fiil veya fiil manası için gelen asıl müteallıklarına yani bina edildikleri şeye isnad edilmesidir.” (2014a, s. 164). O, “mütekellimin nazarında” diyerek bu hakikatin kişinin zihnindeki hakikate bağlı olduğunu vurgulamıştır. Taftâzânî, bu tür hakikate bir müminin “Allah sebzeyi yeşertti.” ve bir cahilin “Bahar sebzeyi yeşertti.” demesini örnek göstermiştir (2014a, s. 167).

1.1.4.2. Mecaz

Taftâzânî (2014b), mecazın müfret ve mürekkep olarak ikiye ayrıldığını belirtmiş ve müfret mecazı şöyle tanımlamıştır: “Müfret mecaz kelimenin konuşulan ıstılahta asıl konulduğu mananın dışındaki bir manada kullanılmasıdır.” (s. 576). O, “kullanılmasıdır” ifadesi ile, hakikat tanımında olduğu gibi, bir bağlamda kullanılmamış kelimelerin tanımdan çıktığını söylemiş; “asıl konulduğu mananın dışında” ibaresinin ise hakikatin

tanımdan çıkması için eklendiğini ifade etmiştir. Taftâzânî ayrıca “konuşulan ıstılahta” kaydı ile, bağlı olduğu hakikat çeşidinin dışında kullanılan mecazları tanıma dâhil ettiğini belirtmiştir: “Salat” lafzının “hakikat-ı şer’î”deki anlamı “namaz” olmasına rağmen “hakikat-i lugavi” için konulan “dua” anlamında kullanılmasının mecaz olması gibi (ss. 576-577).

Taftâzânî (2014b), Kazvîni’nin “Konuşulan ıstılahta kelimenin asıl konulduğu mananın dışındaki bir manada asıl mananın irade edilmediğini gösteren bir karine ile sahih bir vecihle kullanılmalıdır.” tanımını da aktarmıştır (s. 577). O, Kazvîni’nin “sahihi bir vecihle” diyerek “alaka” şartı koyduğunu ve böylece “galat”ın mecazdan çıktığını söylemiş; yine Kazvîni’nin “karine” şartını “kinaye”nin mecaz tanımından çıkması için eklediğini ifade etmiştir (s. 578).

Taftâzânî, Sekkâkî’nin mecaz tanımına Kazvîni’nin getirdiği eleştiriyi de ele almıştır. Sekkâkî, mecazı “Mecaz, hakikatının çeşidine nispetle hakiki olarak vazolunduğu mânâsının dışında kullanılan ve bağlı olduğu hakikat çeşidindeki mânâsının anlaşılmasına engel bir karinenin olduğu kelimeye denmektedir.” şeklinde tarif etmiştir (2017, s. 411). O, “hakiki olarak” ibaresiyle istiarenin mecaz tanımından çıkmasını engellemek istemiştir. Taftâzânî (2015), onun bu yaklaşımına karşı çıkmış ve bu ibareyi gereksiz bulmuştur. Çünkü ona göre vaz’ ile kastedilen zaten lafza hakiki anlamının konulmasıdır. İstiarede ise tevil söz konusudur ve tevil, vaz’ sayılmamaktadır (ss. 27-28). Taftâzânî, bu konuda Kazvîni ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

Taftâzânî (2014b) mecazı, hakikatte olduğu gibi dörde ayırmıştır: “Lugavi”, “şer’î”, “örfi hass” ve “örfi ‘amm” (ss. 578-579). O, “esed” kelimesinin “cesaretli adam” yerine kullanılmasını “mecaz-ı lugavi”ye, “salat” kelimesinin “dua” anlamında kullanılmasını “mecaz-ı şer’î”ye, “fiil” kelimesinin “iş, eylem” anlamında kullanılmasını “mecaz-ı örfi hass”a ve “dabbe” kelimesinin “insanlar” anlamında kullanılmasını “mecaz-ı örfi ‘amm”a örnek göstermiştir (s. 581).

Taftâzânî'nin yukarıdaki açıklamaları lugavi mecazlar içindir. O, akli mecazı “meani” bölümünde açıklamıştır. Taftâzânî (2014a), akli mecazı tanımlamadan önce bu tür mecazlara “hükmi mecaz”, “ispattaki mecaz” ve “isnattaki mecaz” da dendiğini belirtmiştir (s. 168). Onun akli mecaz tanımı şöyledir: “Mecazi akli fiil veya fiil manasındaki bir şeyin, kendisi için geldiği ve bina edildiği şeyin dışındaki bir şeye yani fiile bağlı olan başka bir muteallıka isnad edilmesidir.” (s. 169).

Taftâzânî (2014a), akli mecazı müsned ve müsnedün ileyhin lugavi mecaz ya da hakikat oluşuna göre dörde ayırmıştır:

1. *İki tarafın hakikat olduğu akli mecaz*: “Bahar sebzeyi yeşertti.”

2. *İki tarafın mecaz olduğu akli mecaz*: “Zamanın gençliği yeri diriltti.”

3. *Öznenin hakikat, yüklem mecaz olduğu akli mecaz*: “Zamanın gençliği sebzeyi yeşertti.”

4. *Öznenin mecaz, yüklem hakikat olduğu akli mecaz*: “Bahar yeri yeşertti.” (ss. 180-182)

Taftâzânî (2014a), akli mecazda da karine gerektiğini belirtmiş ve şairin inancı kesin olarak bilinmediği için şu beytin mecaz olarak yorumlanamayacağını söylemiştir: “Sabahın tekrarı ve akşamın geçişi küçüğü kocattı, büyüğünü de yok etti.” (s. 177). O, akli mecazın “lafzen”, “aklen” veya “adeten” anlaşılabilirliğini söylemiştir (ss. 186-187).

Lafzi karineye örnek olarak Ebi Necm'in "Başından saçlarını döken gecelerin geçişi oldu. Ey geceler ister yavaş geçin ister çabuk saç döküldükten sonra fark etmez..." dedikten sonra "onu ebul necmi veya saçlarını yok eden Allah'ın güneşe doğ demesidir." sözünü göstermiştir (ss. 178-179). Şair, ilk cümlede saçlarının dökülüşünü gecelerin geçişine isnat etmiş, daha sonra bunun asıl nedeninin "Allah'ın güneşe doğ demesi" olduğunu söylemiş ve ilk cümlede akli mecaz olduğuna lafzi bir karine getirmiştir. Taftâzânî (2014a), akli mecazın "aklen" anlaşılmasına "Benim sana olan sevgim, beni sana getirdi."; "adeten" anlaşılmasına "Padişah orduyu hezimete uğrattı." örneğini vermiştir (s. 187). O, "Sabahın tekrarı akşamın geçişi küçüğü kocaltı, büyüğü yok etti." sözünü söyleyen kişinin inançlı olduğu biliniyorsa, burada akli mecaz olduğunu gösteren "manevi" bir karine olduğunu söylemiştir (s. 188).

1.1.4.2.1. Mecaz-ı Mürsel

Taftâzânî (2014b), "Kelimenin asıl manasının dışındaki kullanımı sahih kılan alaka hakiki ve mecazi mana arasında müşabehetten başka bir şey ise bu mecazi mürseldir." (s. 582). O, "Nimet" anlamında kullanılan "el" in mecaz-ı mürsel olduğunu ifade etmiştir (s. 585).

Taftâzânî (2014b), Kazvî'nin bazı alaka türlerine yer verdiğini belirtip bunları aktarmıştır:

1. *Bir şeyin parçasını (cüz') zikredip tamamını (küll) kastetmek*: "Ayn (göz)" lafzı ile casus/gözetleyen kişiyi kastetmek gibi.

2. *Bir şeyin bütünü (küll) zikredip bir parçasını (cüz') kastetmek*: "Parmak" lafzını kullanıp "parmak uçları" nı kastetmek gibi.

3. *Müsebbibi (sebeb) söyleyip müsebbibi (sonuç) kastetmek*: “Yağmuru gözetledik.” cümlesinde “yağmur” ile “bitki”nin kastedilmesi gibi.

4. *Müsebbibi (sonuç) söyleyip müsebbibi (sebeb) kastetmek*: “Gökyüzü nebat yağdırdı.” cümlesinde “nebat” ile “yağmur”un kastedilmesi gibi.

5. *Bir şeyi geçmişteki hâliyle adlandırmak*: “Yetimlere mallarını verin.” (Nisâ: 2) ayetinde kişilerin yetişkin olmalarına rağmen geçmişteki hâlleriyle isimlendirilmesi gibi.

6. *Bir şeyi gelecekteki hâliyle adlandırmak*: “Kendimi şarap sıkıyorken gördüm.” (Yûsuf: 36) ayetinde “şarap”la “üzüm”ün kastedilmesi gibi.

7. *Bir şeyi bulunduğu mahal ile adlandırmak*: “Nadideyi çağırın.” (Kur’ân-ı Kerîm, Alak: 17) ayetinde nadide (meclis) ile mecliste bulunan kişileri kastetmek gibi.

8. *Bir şeyi ona hulul eden (kendisinde bulunan) şeyle isimlendirmek*: “Yüzleri ak olanlar ise Allah’ın rahmetindedirler.” (Kur’ân-ı Kerîm, Âl-i İmrân: 108) suresinde “rahmet” ile hulul ettiği “cennet”in kastedilmesi gibi.

9. *Bir şeyi aletiyle adlandırmak*: “Ve bana gelecekler içinde güzel bir doğruluk lisanı ver.” (Kur’ân-ı Kerîm, Şu’arâ: 84) ayetinde “lisan” ile “anılma/zikredilme”nin kastedilmesi gibi (ss. 586-591).

1.1.4.2.2. İstiare

Taftâzânî (2014b), mecaz-ı mürseli “Kelimenin asıl manasının dışındaki kullanımı sahih kılan alaka hakiki ve mecazi mana arasında müşabehetten başka bir şey ise bu mecaz[-ı] mürseldir.” şeklinde tanımladıktan sonra “Eğer tashih edici alaka müşabehet ise bu istiaredir. Dolayısıyla bu tanıma göre istiare; bir alaka[-ı] müşabehetten dolayı kullanılmış bir lafzın asıl manasına benzetilmesidir.” demiştir (ss. 582-583). O, “Cesur adam” yerine istiare edilen “aslan” lafzını örnek göstermiştir (s. 585). Taftâzânî, ayrıca “İstiare mecaz olup ondaki alaka müşabehettir.” demiştir (s. 593). Bununla birlikte istiaredede kendisine konulan (hakiki) mananın anlaşılmasını engelleyecek bir karine gerektiğini belirtmiştir (s. 614).

Taftâzânî (2014b), Kazvîni’nin *Îzah*’ta “İstiare mevduu lehusunun manasına teşbihini barındıran bir lafızdır. O lafzın manasından kasıt ondan kastedilip, lafzın kendisi için kullanıldığı manadır.” (s. 596) şeklinde bir açıklama yaptığını aktarmıştır. O, bu açıklamaya göre “Zeyd aslandır.” sözünde “Zeyd” “aslan”a benzetilse de bir istiâre olmayacağını, çünkü “aslan” lafzının kendisine konulan anlamda kullanılmış sayıldığını ve bu durumda kendi anlamında kullanılan lafzın yine kendisine benzetilmesinin mümkün olmayacağını söylemiştir. Fakat Taftâzânî, “Zeyd aslandır.” sözünde “gibi” edatının hafzedildiği, aslında cümlenin “Zeyd aslan gibidir.” anlamında bir teşbih-i belîğ olduğu görüşünü reddetmiş, bir insanın aslan olamayacağını belirtmiştir. O, “aslan” lafzının burada “bilinen yırtıcı hayvan” anlamında kullanıldığı görüşüne karşı çıkıp “cesur adam” anlamında kullanıldığını iddia etmiştir. Bu yüzden buradaki “aslan” lafzının istiare olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu istiarenin karinesi ise “esed [aslan] lafzının Zeyd[’]e hamledilmesi”dir. (ss. 596-598).

Taftâzânî (2014b), “istiare-i müfide” ve “istiare-i gayr-ı müfide” ayrımı yapmamış fakat Sekkâkî’nin “istiare-i gayr-ı müfide” için kullandığı bir örneği istiareye dâhil etmiştir. O, Arapçada “deve dudağı” anlamına gelen “müşfir” kelimesinin kalınlık yönünden benzerlik kurularak “insan dudağı” yerine istiare edildiğini belirtmiş, fakat bu kelimenin

benzetme amacı gütmeksizin “insan dudağı” yerine kullanılmasının mecaz-ı mürsel olacağını söylemiştir (s. 593).

Taftâzânî (2014b), istiarenin “mecaz-ı lugavi” veya “mecaz-ı akli” oluşu üzerine bir tartışma olduğunu dile getirip iki görüşe de yer vermiştir. O, ilk görüşe göre “lafız[ın] alaka[-i] müşabehetten dolayı konulduğu mananın dışındaki bir manada kullanıl[ması]” sebebiyle istiarenin “mecaz-ı lugavi” olduğunu aktarmıştır (s. 600). Bu iddianın kanıtı ise “istiarenin müşebbehu bihi için olup müşebbeh için veya daha kapsamlı olarak hem müşebbeh hem de müşebbehu bihi için olmamasıdır.” (s. 600). Yani “Bir aslan gördüm.” örneğinde “aslan” lafzına konulan hakiki anlam, benzetilen taraf (hakiki aslan) içindir. İstiare edilen bu kelimenin gerçek manası “cesur adam” veya benzetmenin her iki tarafını kapsayacak “cüretkâr canlı” değildir. “Cesur adam” anlamına tevil ile ulaşılır. Dolayısıyla buradaki mecaz lugavidir (s. 601).

Taftâzânî (2014b), istiarenin mecaz-ı akli olduğu görüşünü şöyle açıklamıştır: “... bunlara [istiarenin mecaz-ı akli olduğunu savunanlara] göre istiare yani müstearın lafzı müşebbehin, müşebbehu bihinin cinsine dahil olduğu iddiasından sonra esed lafzı cesaretli adamda kullanılmıştır.” (s. 603) O, bu görüşteki âlimlere göre benzeyen “cesur adam”ın, benzetilen “aslan”ın cinsinin bir üyesi sayıldığını, yani benzeyenin benzetilene dâhil edildiğini; böylece istiare edilen lafzın (aslan), müşebbeh/benzeyen (cesur kişi) için kullanıldığında da gerçek anlamında kullanıldığını aktarmıştır. Yani “cesur kişi”nin “aslan” cinsine dâhil olduğu iddia edildikten sonra “cesur kişi” anlamında kullanılan “aslan” lafzının hakiki anlamda kullanıldığı kabul edilmiştir. Bu durumda istiare kelime gerçekleşmediğinden “lugavi” değildir. Burada bir insanı, gerçekte olmadığı hâlde aslanmış gibi göstermek “akli” bir durum olduğundan istiareler, mecaz-ı akli sayılmıştır. Bu görüşe göre taaccüp bulunan “Nefsimden daha kıymetli olan kimse beni güneşten korumak için ayağa kalkarak bana gölge oldu. Beni gölgelemek için ayağa kalktı. Hayret! Güneşten beni gölgeleyen de güzellik ve parlaklıkta güneş gibiydi.” örneği ve taaccüpten nehy bulunan “Sevgilinin elbisesinin çürüdüğüne şaşırmayın. O gömleğini

ay üzerinde iliklemiştir.” örneği, benzeyenin benzetilen kılındığının delilidir (ss. 603-607).

Taftâzânî (2014b), istiarenin “mecaz-ı akli” olduğu görüşünü reddetmiştir. Ona göre istiarede benzeyenin benzetilen cinsine dâhil edilmesi, istiarenin gerçek anlamda kullanıldığı anlamına gelmemektedir. O, bu düşüncesini Sekkâkî’nin istiare edilen kelimeyi “mütearef” ve “gayr-ı mütearef” olarak ayırması üzerinden açıklamıştır. Yani “aslan” lafzının bir “mütearef (bilinen)”, bir de “gayr-ı mütearef (bilinmeyen)” anlamı vardır. “Mütearef” manası “cesaret ve kuvvetin son mertebesinde olan hususi dört ayaklı cüsse”, “gayr-ı mütearef” manası ise “cesareti [olan], ama bu cesareti hususi bilinen dört ayaklı cüssedeki gibi [olmayan kişi]”dir. “Aslan” lafzına vazedilen anlam ilkidir. Onun gerçek (mütearef) anlamında kullanılmayıp “gayr-ı mütearef” anlamında kullanıldığına engel karine ile işaret edilir. Taftâzânî, taaccüp ve taaccüpten nehyin ise istiaredeki “mübalâğanın hakkını eda edebilmek” ve “teşbihin unutulduğunu izhar et[mek]” için olduğunu ifade etmiştir (ss. 608-610).

Taftâzânî (2014b), istiarenin yalandan iki şekilde ayrıldığını dile getirmiştir. Birincisi, istiarede benzeyenin, benzetilen cinsinden olduğu iddia edilirken benzetilenin “mütearef” ve “gayr-ı mütearef” olarak iki yönü olduğu şeklinde bir yorum yapılmasıdır. Yalanda böyle bir durum söz konusu değildir. İkincisi, istiarede gerçek anlamın kastedilmediğine bir karine getirilmesidir. Yalanda ise gerçek anlamı işaret edecek bir ipucu bulunmamaktadır. Aksine yalan söyleyen kişi, hakiki anlamı saklamaya çalışır (ss. 611-612).

Taftâzânî (2014b), özel isimlerde istiare olmayacağını söylemiştir. Fakat o, istisnai bir durum olduğunu şöyle ifade etmiştir: “Ancak eğer alem [özel] isim vasıflardan bir vasıfla meşhur olup, bir çeşit alemlik manasını barındırıyorsa bu müstesnadır.” O, cömert bir kişiye “Hatem” denmesini bu duruma örnek göstermiştir (s. 612).

İstiare-i Tahkikiyye ve İstiare-i Musarraha

Taftâzânî (2014b), “İstiare; tahyiliye ve mekniya anhadan ayırt edilmesi için bazen tahkikiye kaydı ile kayıtlanır. İstiare[-i] tahkikiye denilmesinin sebebi de, kendisinden kastedilen ve kullanıldığı şeydeki manası hissen veya aklen ortaya çıkmasındandır.” demiştir (s. 594). Bu açıklamadaki “tahyiliye ve mekniya anhadan ayırt edilmesi için” ifadesi, tahkikiyyenin musarraha ile eş tutulduğunu göstermektedir. Taftâzânî (2014b), “aslan” lafzının “cesur adam” için istiâre edilmesi örneğinde cesur adamın “hissen tahakkuk edilebil[diğini]” ifade etmiştir. O, akli olana ise “Bizi doğru yola ilet.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Fâtiha: 6) ayetini örnek vermiş, “doğru yol” ile “İslam dini”nin kastedildiğini ve bunun akli yolla gerçekleştiğini belirtmiştir (ss. 595-596).

İstiare-i Vifâkiyye

Taftâzânî (2014b), istiarenin “müstearu minhu” ve müstearu lehu” olarak iki kısma ayrıldığını söylemiş ve “... iki tarafın tek bir şeyde toplanması ya mümkündür ya da mümkün değildir.” demiş ve mümkün olanın “istiâre-i vifâkiyye” olduğunu belirtmiştir (s. 616). Örnek olarak “O ölü iken biz ona doğru yolu göstermedik mi?” (*Kur’ân-ı Kerîm*, En’âm: 122) ayetini vermiştir. O, bu ayetteki “diriltme” anlamındaki “ihya” lafzının istiare yoluyla “hidayet” anlamında kullanıldığını; “ihya”nın da “hidayet”in de tek bir şeyde toplanabileceğini ifade etmiştir (ss. 616-619). Taftâzânî, bu istiarenin “vifâkiyye” olarak adlandırılmasının sebebinin “iki şeyin tek bir şeyde *ittifak* etmesi” olduğunu söylemiştir (2014b, s. 619).

İstiare-i İnâdiyye

Taftâzânî (2014b), “istiare-i inâdiyye”yi “İstiarenin iki tarafının tek şeyde toplanması mümteni olan kısım[dır].” şeklinde tanımlamıştır (s. 619). Ayrıca o, “... yok olup gitmiş

olan bir şeye var olan bir şeyin ismini de vermek bu türdendir. Fakat yok olan bu şeyin güzel eserleri o yok olan kişinin zikrini diriltip, onun ismini halk arasında devam ettiriyor olması gerek.” demiştir (s. 619).

İstiare-i Tehekkümiyye ve Temlihiyye

Taftâzânî (2014b), “istiâre-i tehekkümiyye” ve “istiâre-i temlihiyye”nin “istiâre-i inadiyye”nin türlerinden olduğunu belirtmiş ve “Bu ikisi, kelimenin gerçek manasının zıttında veya manalarının nakzında kullanılır.” demiştir (s. 620). Tehekkümiyyeye örnek olarak “Onları acıklı bir azapla müjdele.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Tevbe: 34) ayetini örnek göstermiş; “müjdele” kelimesinin zıttı olan “uyarma” anlamında kullanıldığını, bunda “istihza kastı” olduğunu söylemiştir (s. 620). Taftâzânî (2014b), temlihiyyenin ise “zarafet kastı” taşıdığını belirtip korkak biri için “Ok atan bir aslan gördüm.” örneğini vermiştir. O, bu iki örnek için “Birbirine zıt olan müjdeleme ve korkutma yine cesaret ve korkaklığın tek bir şeyde toplanamaması açık bir şeydir.” demiştir (s. 621).

Benzetme Yönüne Göre İstiare Çeşitleri

Taftâzânî (2014b), istiareyi câminin (benzetme yönü/vech-i şebah) iki tarafın (benzeyen ve benzetilenin) anlamına dâhil olması yönünden ikiye ayırmıştır (s. 622). O, örnek olarak “İnsanların en hayırlısı atının dizginini tutup [b]ir feryat işitince oraya yardıma uçan kişidir.” hadisini vermiş, “uçma”nın “koşma” anlamında kullanıldığını ve her ikisinin anlamına “mesafeleri kısa sürede kat etme”nin dâhil olduğunu ifade etmiştir (ss. 622-623).

Taftâzânî (2014b), câminin iki tarafın anlamına dâhil olmadığı istiarelere ise “cesaretli adam” anlamında kullanılan “esed (=aslan)” lafzı ile “parlak yüz” anlamında kullanılan

“güneş” lafzını örnek göstermiştir. O, “cesaret”in “esed”in anlamına, “parlaklığın” da güneşin anlamına dâhil olmadığını söylemiştir (s. 627). *Muhtasarul Meani*’nin mütercimi Mehmet Ali Arslan’ın açıklamasına göre, Taftâzânî’nin “anlam” ile kastettiği şey söz konusu kelimelerin tanımıdır. Yani “Aslanın tanımı nedir?” dendiğinde cevap “parçalayan canlı” olacaktır. “Cesaret” aslanın bir vasfı olsa da onun tanımına dâhil değildir (2014b, s. 627).

Taftâzânî (2014b), istiareleri câmi yönünden “ammiyye” ve “hassiyye” olarak da ikiye ayırmıştır. O, “istiare-i ‘ammiyye’yi “Bu istiare herkesin bildiği anladığı umuma ait olan istiaresidir.” diye tarif etmiş; “Ok atan bir aslan gördüm.” cümlesini, yani “aslan” lafzının “cesur insan” yerine istiare edilmesini örnek göstermiştir (s. 628). Taftâzânî, “istiare-i hassiyye”yi ise “Bu da garip olandır. Yani herkesin anlayamayacağı ancak kendisine akıl verilen özel kişilerin akıllarını kullanmakla avam tabakasından üstün olan kişilerin bileceği kısımdır.” şeklinde açıklamıştır (s. 628). O, “Dizginini eğerinin halkasına bağladığın zaman o at[,] sahibi ziyaretten dönünc[e]ye dek gemini çiğner.” örneğinde atın eyeri ile ağız arasında uzanan dizginin şeklinin, “ihtiba”¹⁵ şekline benzetildiğini ve bu istiaresinin “garip” olduğunu ifade etmiştir (ss. 628-629).

Benzetme Yönü, Benzeyen ve Benzetilene Göre İstiare Çeşitleri

Taftâzânî (2014b), istiareyi câmi, benzeyen ve benzetilene göre altı kısma ayırmıştır:

Üçünün de hissi olduğu istiareler: “Onlara böğürmesi olan bir dana heykeli çıkardı.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Tâhâ: 88) ayetinde benzetilen “buzağı”, benzeyen “Kıptîlerin süs eşyalarından yaptığı, Allah’ın yarattığı hayvan”dır. Câmi ise “şekil”dir. Üçü de gözle görülebilen hissi unsurlardır (ss. 632-633).

¹⁵ Eserin mütercimi Mehmet Ali Arslan, ihtibanın “esir edilen bir adamın esir alınca kalçaları üzerine oturtulup, dizlerinin karnına doğru çekilerek iple bağlandığı oturuş şekli” olduğunu söylemiştir (2014b, s. 629).

İki tarafın hissi, câminin akli olduğu istiareler: “Gece de onlardan bir delildir. Ondan gündüzü soyar/çekip alınız.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Yâsîn: 37) ayetinde benzetilen, “koyun ve benzerlerinin derisinin soyulması” anlamındaki “selh”tir. Benzeyen “geceden gündüzün çıkarılması”dır. Her ikisi de hissidir. Câmi ise “bir emrin başka bir emir yerine tertib edilmesinden akledilen şey”dir. Taftâzânî, “... gündüzün ışığı gittikten sonra karanlığın ortaya çıkışı deri kendisinden soyulduktan sonra soyulanan [etin] ortaya çıkması menzilindedir.” demiş ve karanlığı “asıl”, aydınlığı “fer” saymıştır. O, Sekkâkî’nin *Miftâh*’ta tam tersini söylediğini yani “gecenin karanlığından gündüzün ortaya çık[tığını]” düşündüğünü ve bu düşüncenin hatalı olduğunu ifade etmiştir. Özetle Sekkâkî, bu ayette gecenin içinden gündüzün çıkarıldığını; Taftâzânî ise gündüzün soyulup/yüzülüp içinden gecenin çıkarıldığını düşünmektedir (ss. 633-635).

İki tarafın hissi, câminin muhtelif olduğu istiareler: “Güneşi gördüm.” cümlesinde “güneş” ile hem “parlak yüzlü bir kişi”nin hem de “zâtı yüce bir kişi” kastedilmiştir. Câmi “parlaklık” iken hissi, “yücelik” iken aklidir. Güneş ve güneşe benzeyen kişi ise hissidir (ss. 638-639).

Üçünün de akli olduğu istiareler: “Yattığımız yerden bizi kim kaldırdı?” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Yâsîn: 52) ayetinde “ölüm”, “uyku”ya benzetilmiştir. Câmi ise “uyuyanda da ölede de bir fiilin zahir olmayışı”dır. Bu üç unsur da aklidir (ss. 639-640).

Câminin ve benzeyenin akli, benzetilenin hissi olduğu istiareler: “Emrolunduğun şeyi açıkla.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Hicr: 94) ayetinde benzetilen “camın kırılması”dır ve aklidir. Benzeyen “tebliğ”dir ve aklidir. Aralarındaki ortak yön ise “tesir”dir ve bu da aklidir (ss. 641-642).

Câminin ve benzetilenin akli, benzeyenin hissi olduğu istiareler: “Sular iyice yükselince biz sizi gemiye bindirdik.” (Hâkka: 11) ayetinde benzetilen “kibir” akli, benzeyen “suyun çoğalması” ise hissidir. Aralarındaki ortak yön “aşırı büyüklenmesi isteme”dir ve aklidir (s. 642).

İstiare-i Asliyye

Taftâzânî, istiare-i asliyyeyi “... eğer müstearın lafzı hakiki bir cins isim ise veya nev veya sıfatla meşhur olan alemler gibi tevil ile olan bir cins isim ise bu istiare istiare-i asliyedir.” şeklinde açıklamış ve istiare-i asliyyeye “cesur adam” anlamında kullanılan “esed” lafzını ve “şiddetli darbe” anlamında kullanılan “ölüm” lafzını örnek vermiştir (2014a, s. 643).

Taftâzânî; “Hâtem” gibi, anlamıyla bir alaka kurularak istiare edilen özel isimlerin (alemler) de istiare-i asliyye olduğunu vurgulamak için tanıma “sıfatla meşhur olan alemler gibi tevil ile olan bir cins isim” ifadesini eklemiştir.

İstiare-i Tebeyye

Taftâzânî (2014a), istiare-i tebeyyeyi şöyle açıklamıştır: “Şayet müstearın lafzı, cins isim değilse bu da istiare-i tabiyedir. Fiil ve fiilden müştak olan, ismi fail, ismi mef’ul, sıfatı müşebbehe, ve bunun dışındakiler bu kısma misaldir. Yine müstearın lafzı harf olunca da istiare-i tabiye olur.” (s. 643). “Hâl şunu söyledi.” cümlesinde “hâl”in bir şeye “delalet etme”si, “söyleme/konuşma”ya benzetilmiştir. “Delalet etme” ile “söyleme/konuşma” arasındaki ortak yön “mananın izahı ve zihne ulaşması”dır (s. 649). Taftâzânî, burada iki türlü yaklaşım olabileceğini söylemiştir. Birincisi, açıklandığı gibi, “delalet etme”nin “konuşma”ya benzetilmesidir. Bu durumda istiare vardır. İkincisi ise “delalet etme”nin

“konuşma”nın bir sonucu olduğunun kabulüdür. Yani bu ikisi arasındaki alakanın benzetme olmadığı kabul edilirse, “meczaz-ı mürsel” söz konusudur (s. 650).

Taftâzânî (2014a), harfte gerçekleşen istiare-i tebeiyyeye “Firavun hanedanı ileride kendilerine bir düşman ve üzüntü kaynağı olması için [Musa’yı] aldılar.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Kasas: 8) ayetini örnek göstermiştir. “Ta’lîl lamı” “için” anlamı katmakta, yani amaç bildirmektedir. Firavun’un Hz. Musa’yı almasındaki amaç “sevmek ve evlatlık olarak almak”tır. Fakat neticede düşmanlık ortaya çıkmıştır. Ta’lîl lamı, mutlu olma amacı için kullanılması gerekirken “hüzün ve düşmanlık” için kullanılmıştır (ss. 650-651).

Taftâzânî (2014b); Sekkâkî’nin “istiare-i tebeiyye”nin karinesini “istiare-i mekniyye”, kendisini de “istiare-i mekniyye”nin karinesi sayarak “istiare-i tebeiyye”yi “istiare-i mekniyye”ye döndürdüğünü söylemiştir. Yani Sekkâkî, “Hâl konuştu.” örneğinde “hâl”i istiare-i mekniyye, “konuşma”yı ise bu istiarenin karinesi yapmıştır (ss. 61-62). Taftâzânî (2014b), Sekkâkî’nin bu yaklaşımını reddetmiştir çünkü istiare-i mekniyyenin karinesi, tahyiliyye olmayı gerektirir. Ona göre yukarıdaki örnekte “konuşma”, “tahkiki” sayılırsa, “istiare-i tahyiliyye” olamaz. Hâlbuki istiare-i mekniyyenin karinesinin “tahyiliyye” olması gerekir. “Konuşma” “tahyili” kabul edilirse, bu durumda fiilde istiare gerçekleşmiş olur. Sonuç olarak fiilde istiare gerçekleştiği için, “istiare-i tebeiyye”nin yok sayılması imkânsız hâle gelir (ss. 61-65).

İstiare-i Mutlaka, İstiare-i Mücerrede ve İstiare-i Muraşşaha

Taftâzânî, bu tür istiarelerde “istiare[nin] müstearu lehu ve müstearu minhunun özelliklerinden/sıfatlarından biriyle beraberlik etme[diğini]” söylemiştir (2014a, s. 656). Yani “istiare-i mutlaka”da ne benzeyene ne de benzetilene uygun bir sıfat/özellik zikredilir. Taftâzânî’ye göre istiare-i mücerrede benzeyenin özelliğinin zikredildiği

istiareler, istiare-i muraşşaha ise benzetilenin özelliğinin zikredildiği istiarelerdir (ss. 656-658).

Taftâzânî (2014a), istiarede benzeyenin mübalağa yoluyla benzetilen cinsinden olduğu iddiası bulunduğunu; “terşih”te de benzetilenin özellikleri/sıfatları zikredilerek bu iddianın güçlendirildiğini söylemiştir. Bu yüzden istiare-i muraşşaha, diğerlerinden daha makbuldür. Ayrıca o, istiare-i muraşşahanın temelini “teşbihin unutulması” olduğu ve böylece bu tür istiarelerde benzeyenin gerçekten benzetilen cinsindenmiş gibi görüleceği görüşündedir (ss. 659-660).

Taftâzânî (2014a), “teşbihin unutulması” konusunda “taaccüp” ve taaccüpten nehy”in de etkili olduğunu ifade etmiş; taaccübe “Ne aca[y]i[p] ki beni güneşten gölgelemek için ayağa kalkan da bir güneştir.” örneğini, taaccüpten nehye ise “Sevgilinin elbisesinin çürüdüğüne şaşırmanın. O gömleğini ay üzerinde iliklemiştir.” örneğini vermiştir (s. 662).

İstiare-i Mekniyye ve İstiare-i Tahyiliyye

Taftâzânî (2015), Kazvînî gibi “istiare-i mekniyye” ve “istiare-i tahyiliyye”yi ayrı bir fasılda ele almıştır. O, bunun sebebini şöyle açıklamıştır: “Bu ikisi [istiare-i mekniyye ve istiare-i tahyiliyye], musannıfın [Kazvînî] görüşüne göre manevi iki şey olunca ve mecazın tarifine de girmeyince, musannıf [da] bu ikisi için başlı başına bir fasıl getirdi.” (s. 10). Kazvînî, istiare-i mekniyye ve istiare-i tahyiliyyede kullanılan kelimelerin gerçek anlamında kullanıldığını; yani bunların lugavi olmayıp manevi (akli) olduğu görüşündedir. Taftâzânî de Kazvînî’ye uymuştur.

Taftâzânî (2015), Kazvînî’nin istiare-i mekniyye hakkında “... teşbih bazen müşebbehin dışında teşbih rükünlerinden hiç biri zikredilmeden zihinde saklı tutulur.” dediğini fakat

daha önce “müšebbehu bihinin zikrinin gerekli olduğunu” söylediğini aktarmıştır (s. 11). Yani Kazvî’ye göre istiarede benzetilenin zikredilmesi şarttır. İstiare-i mekniyye de ise teşbih zihinde saklıdır ve benzetilen zikredilmeyip benzeyen zikredilir. Dolayısıyla Kazvî ve Taftâzânî’ye göre istiarenden kasıt “istiare-i musarraha”dır. Çünkü istiare-i musarraha kelime üzerinde gerçekleşirken “istiare-i mekniyye” teşbihin içte gizlenmesine dayanır, yani kelimeler gerçek anlamlıdır ve buradaki mecaz, aklidir.

Taftâzânî (2015), istiare-i mekniyyede benzetmenin karinesinin, benzetilene has özelliklerin benzeyene izafe edilmesi olduğunu ve izafetin akli veya hissi gerçekliğinin olmadığını açıklamıştır. O, içte gizlenen bu benzetmenin “istiare-i bil kinaye” veya “istiare-i mekniyye” olarak adlandırıldığını; “kinaye” denmesinin nedeninin benzetilenin söylenmemesi olduğunu ifade etmiştir (s. 11).

Taftâzânî (2015), “Ölüm pençelerini birine takınca hiçbir koruma ve tedbirin faydası olmaz.” ifadesinde benzeyen “aslan”a ait “pençe”nin, benzetilen “ölüm”e izafe edilmesine “istiare-i tahyiliyye” dendiğini kaydetmiştir. Ona göre bu izafet, “teşbihteki abartıyı tahkik etmek içindir.” (ss. 12-13).

Taftâzânî, “[İstiare-i mekniyye ve istiare-i tahyiliyyeye] istiare denilmesinin sebebi; sadece isimeldir. Ve istiare olanla münasebeti de yoktur.” demiştir (2015, s. 12). Yani o, daha önce açıkladığımız gibi istiare-i mekniyye ile istiare-i tahyiliyyenin akli olduğunu ve bunların benzetilenin zikredildiği lugavi istiarelerden olmadığını düşünmektedir. Taftâzânî, Kazvî’den önceki belâgat âlimlerinin istiare-i mekniyye tanımının “Müstearın açıktan zikredilmeyip müsteara delalet edecek müradifinin/eş anlamlısının veya özelliklerinin zikredilmesidir.” şeklinde olduğunu, Kazvî’nin bu tür istiareler için yaptığı tanımın bundan farklı olduğunu ifade etmiştir (2015, s. 16). Yani diğer belâgat âlimleri istiare-i mekniyyeyi lugavi bir mecaz olarak tanımlamış, Kazvî ise istiare-i mekniyyede teşbihin içte gizlendiğini vurgulayarak bu istiarelerin akli olduğunun altını çizmiştir (s. 16).

Taftâzânî (2015), “Eğer açık bir şekilde dille senin iyiliklerini övmeye kalkışsam halimin lisanı şikayeti nutk eder.” cümlesinde “dil”in “hâl”e izafe edildiğini ve bu işlemin “istiare-i tahyiliyye” olduğunu söylemiştir (s. 14). Ona göre istiare-i tahyiliyye, istiare-i mekniyyenin karinesidir. O, ayrıca bu iki istiarenin gerçekleştiği kelimelerin gerçek anlamlı olduğunu ve bu yüzden bu istiarelerin lugavi mecaz olmadığını dile getirmiştir (s. 14).

Taftâzânî, istiare-i mekniyye olan yerde istiare-i tahyiliyye, istiare-i tahyiliyye olan yerde ise istiare-i mekniyye olduğunu ifade etmiştir (2015, s. 14). Sekkâkî (2017) ise istiare-i musarrahanın da tahyiliyye olabileceğini söylemiştir. Dolayısıyla Sekkâkî, tahyiliyyenin mekniyyeyi gerektirmediğini düşünmekteydi. O, “yırtıcı hayvana benzeyen ölümün dişleri” örneğinde “yırtıcı hayvan” ve “ölüm”ü zikrederek istiare-i mekniyyeyi kaldırmış ve “dişler”in tahyiliyye olduğunu belirtmiştir (s. 439). Buna karşılık Taftâzânî, “Canavara benzeyen ölümün tırnakları filankesi helak etti.” örneğinde “tırnaklar”ın istiare-i tahyiliyye değil, “teşbih için terşih” olduğunu ifade etmiştir (2015, ss. 14-15).

Taftâzânî (2015), “Kal[p] [S]elma[']nın sarhoşluğundan kurtuldu. Batılı boşa heveslenmeyi terk etti. Sibanın [gençliğin] atları ve binekleri (yani gençliğin deli doluluğu ile cehalete meyletme) çıplak kaldı.” anlamındaki şiiri de incelemiştir (s. 19). Ona göre gençlik dönemi, hac ve ticaret yolculuğuna benzetilmiştir. Şairin gençlik döneminde Selma’ya olan aşkının sona ermesi, yolculuk bitince yolculukta kullanılan aletlerin terk edilmesi gibidir. Dolayısıyla “gençliğin atları ve binekleri çıplak kal[mıştır].” Bu örnekte benzetme yönü “tam bir meşguliyyetin oluşu, her ikisinde [gençlik ve hac/ticaret yolculuğu] de zor yollardan geçilmesi ve bu yolculukta başa gelecek tehlikelerin önemsenmemesidir.” (s. 20). At ve bineklerin gençliğe izafe edilmesi ise istiare-i tahyiliyyedir (s. 20). Taftâzânî, “atlar ve binekler” ile “nefsin ve şehvetin ihtiyacını ve nefis ve şehvetin elde edilmesi için gerekli olan kuvveti”n de işaret edilmiş

olabileceğini; bu durumda istiare-i tahkikiyyeden söz edileceğini ifade etmiştir (ss. 21-22).

Taftâzânî (2015), Kazvîni'nin Sekkâkî'ye istiare-i tahyiliyye konusunda yaptığı itirazı değerlendirmiştir. O, önce Sekkâkî'nin istiare-i tahyiliyye hakkındaki görüşlerini aktarmıştır: “Ölüm pençelerini taktığı zaman hiçbir muskanın/nazar boncuğunun/tedbirin faydası olmaz.” cümlesinde “ölüm” “yırtıcı hayvana” benzetilmiş ve zihin, vehmi olarak tırnağa benzer bir sureti ölüme izafe etmiştir. Tırnak gibi hayal edilen bu şekil için “tırnak” lafzı istiare edilmiştir. Yani istiare-i tahyiliyye aynı zamanda istiare-i musarrahadır. Çünkü vehmi bir tırnak şekli, hakiki tırnaklara benzetilmiş ve benzetilen (hakiki tırnak) zikredilmiştir. “Tırnak” lafzının gerçek anlamında olmayıp “hayali bir tırnak” olarak kullanıldığını gösteren karine ise ölüme isnat edilmesidir. Sekkâkî'ye göre tahyiliyye, istiare-i mekniyye olmadan da kullanılabilir. “Canavarın tırnaklarına *benzeyen* ölümün tırnakları” örneğinde benzetmenin iki tarafı da zikredildiği için istiare-i mekniyye yoktur. Fakat Sekkâkî'ye göre bu ifadede “tırnaklar” istiare-i tahyiliyyedir (ss. 45-47).

Taftâzânî (2015), Sekkâkî'nin yukarıdaki görüşlerine karşılık Kazvîni'nin *Îzâh*'ta “Bu gerçekten uzak bir şey olup, kelimada bunun benzeri de yoktur.” dediğini ve istiare-i tahyiliyyenin bu şekilde tarif edilmesinde “zorlama” bulunduğu yönündeki düşüncesini aktarmıştır (s. 48). Fakat Kazvîni, “zorlama” ile tam olarak ne kastettiğini açıklamamıştır. Taftâzânî'ye göre Kazvîni, bununla Sekkâkî'nin “olmayan bir yolu edin[mesi]”ni kastetmiştir (s. 48).

Taftâzânî, tahyiliyye için yaptığı açıklamaların diğer âlimlerin açıklamasına uymadığı gerekçesiyle Sekkâkî'ye yapılan eleştirileri şöyle reddetmiştir: “[Sekkâkî] bu konularda uymak zorunda da değil ki! Çünkü denilebilir ki [M]iftah[']ın sahibi olan [S]ekkâkî, bu ilimde özellikle de bu ‘istiare’ konusunda başkasını taklit etme gayretinde değil ki...” (2015, s. 50).

Taftâzânî (2015), Sekkâkî'nin "istiare-i tahyiliyye" için yaptığı açıklamaların "terşih" için de geçerli olduğunu dile getirmiştir. Yani ona göre her ikisinde de benzetilene uygun bir özellik zikredilmektedir. O, bu ikisi arasındaki farkı şöyle açıklamıştır: İstiare-i tahyiliyyede; benzetilene ait bir hususiyetin izafe edildiği benzeyen, gerçek anlamıyla kullanılmıştır. "Ölümün tırnakları" örneğinde "ölüm" benzeyen, "yırtıcı hayvan" benzetilen, "yırtıcı hayvan"ın bir parçası olan "tırnaklar" ise "tahyiliyye"dir. "Tırnaklar"ın izafe edildiği "ölüm", gerçek anlamıyla kullanılmıştır. Terşihin bulunduğu istiarelerde ise benzetilen gerçek anlamının dışında kullanılır. "Hamamda yeledi bir aslan gördüm." denildiğinde "aslan" lafzı gerçek anlamda değil, "cesur kişi" anlamında kullanılmıştır. "Yeledi" vasfı ise terşihdir (ss. 51-53).

Taftâzânî (2015), Sekkâkî'nin "istiare-i mekniyye"nin "tahyiliyye"yi gerektirdiği görüşüyle, "mecaz-ı akli"yi "istiare-i mekniyye"ye dâhil etmesini çelişkili bulmuştur. Çünkü Sekkâkî'ye göre istiare-i mekniyyenin karinesi istiare-i tahyiliyyedir. Fakat o, mecaz-ı akli örneği olan "İlkbahar baklagil bitirdi." cümlesinde "ilkbahar"ı istiare-i mekniyye, "bitirme"yi ise bu istiarenin karinesi kılmıştır. Ve bu tür istiarelerin karinesinin "gerçek" anlamda kullanıldığını ifade etmiştir. Bu durumda karine, tahyiliyye olmamaktadır. Dolayısıyla onun bu yaklaşımı, "istiare-i mekniyyenin tahyiliyyeyi gerektirmesi" ile çeliştiğinden Taftâzânî tarafından eleştirilmiştir (ss. 67-68).

İstiaresinin Güzel Olmasının Şartları

Taftâzânî (2015), istiare-i tahkikiyye ve temsiliyyenin güzelliğinin, teşbihin güzellik şartlarına uyulması ölçüsünde olduğunu söylemiştir (s. 73). O, benzetme yönünün hem benzeyende hem benzetilende bulunmasının bunlardan biri olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bir diğer şart, istiaresinin "lafzen teşbihin kokusunu hissettirmemesi"dir. Çünkü istiareler, benzeyenin benzetilen cinsine dâhil olduğu iddiasına dayanır. İstiarede benzetmenin hissedilmesi ise bu iddiayı boşa çıkarır (ss. 73-74). Yani "Bir aslan gördüm." derken "cesur kişi"nin geçici olarak "aslan" cinsine dâhil olduğu iddia

edilmektedir. “Aslan gibi cesur bir kişi gördüm.” demek, bu iddiayı boşa çıkarır. O kişinin “aslan” değil “aslana benzer” olduğu ifade edilir.

Taftâzânî (2015), ayrıca istiarenin bilmece veya ta’kide dönüşmemesi için benzetme yönünün açık olması gerektiğini belirtmiştir. O, buna “Bir aslan gördüm.” cümlesinde “aslan”ı “ağzı kokan bir adam” anlamında kullanmayı örnek göstermiş; bir başka örnek olarak “Ben yüz deve gördüm içlerinde yük devesi olmaksızın.” sözünü vermiştir. O, “deve”nin “insan” yerine istiare edilmesi durumunda benzetme yönünün kapalı olacağını söylemiştir (s. 75).

Benzetmenin güzellik şartlarından biri, benzetme yönünün kolayca akla gelmeyecek bir şey olması yani tefekkür gerektirmesidir. Bu durum istiarede benzetme yönünün açık olma gereğiyle çelişiyor gibi görünmektedir. Taftâzânî bu itiraza cevap olarak “Elcevap; deriz ki: açıklık ve kapalılık kuvvet ve zayıflığı kabul eden şeydir. Dolayısıyla burada ilğazı oluşturmayacak bir açıklık, yine mübtezeli oluşturmayacak bir garabet kastedilmiştir.” demiştir (2015, ss. 76-77). Yani açıklık ve kapalılığın bir derecesinin bulunduğunu, istiaredeki makbul ölçünün bilmece olmayacak kadar açıklık; sıradan (müptezel) olmayacak kadar kapalılık olduğunu vurgulamıştır.

Taftâzânî (2015), ilim ve nur, şüphe ve karanlık gibi iki tarafın da eşit kuvvette olduğu benzetmelerin güzel olmayacağını; bu durumda istiarenin tercih edilmesi gerektiğini dile getirmiştir. O, eşit kuvvetteki şeylerin birbirine benzetilmesinin “bir şeyi kendi nefesine benzetmek gibi” olacağını belirtmiş; bir konuyu kavrayınca “Kalbime nur hasıl oldu.” denilebileceğini, “İlim nur gibidir.” denmemesi gerektiğini; kuşku içine girildiğinde “Karanlığa girdim.” denilebileceğini, fakat “Karanlık gibi bir şüpheye girdim.” demenin

-yani bu gibi durumlarda teşbihe başvurmanın- güzel olmayacağını ifade etmiştir (ss. 78-79).

Taftâzânî (2015), istiare-i mekniyyenin de içte yapılan bir benzetme olduğunu ve dolayısıyla güzel olmasının şartının istiare-i tahkikiyyede olduğu gibi benzetmenin güzellik şartlarına uymakla olacağını söylemiştir. O, istiare-i tahyiliyyenin güzelliğinin ise bağlı olduğu istiare-i mekniyyenin güzelliği ölçüsünde olacağını belirtmiştir (ss. 79-80).

1.1.4.2.3. Mürekkep Mecaz

Taftâzânî (2015), mürekkep mecazı “... abartma maksadıyla teşbih[-i] temsil ile asıl manasına benzetilen bir manada lafzın kullanılmasıdır.” şeklinde, teşbih-i temsiliyi ise “... vech[-i] şebbehi birkaç şeyden çıkarılmış olan teşbih çeşididir.” olarak tanımlamıştır (ss. 5-6). O, teşbih-i temsilî adlandırmasıyla “müfretteki istiarenin tanımdan çık[tığı]” belirtmiştir (s. 6).

Taftâzânî (2015), bir işi yapmada ikilemde olan birisi için “Seni bir adım ileri atıp bir adım geri attığının görüyorum.” denmesini “teşbih-i temsili”ye örnek göstermiştir (ss. 6-7). O, bu mürekkep mecaza “temsili ala sebili istiare” adı verildiğini kaydetmiştir (s. 7). Taftâzânî (2015), bu mecazlara “temsili” denilme sebebini “vech[-i] şebbehin birkaç şeyden çıkarıl[masına]”, “istiare yolu üzere (ala sebili istiare)” denmesinin sebebini ise istiarede olduğu gibi benzetilenin zikredilip benzeyenin kastedilmesine bağlamış, “temsili ala sebili istiare”ye yalnızca “temsili” dendiğini de ifade etmiştir (s. 7).

Taftâzânî (2015), Kazvî'nin mürekkep mecazı yalnızca “istiare-i temsiliyye”den ibaret görmesini hatalı bulmuştur. O, mürekkep mecazın alakasının benzetme olabileceği gibi

benzetme dışında bir şeyin de olabileceğini; yani bazı mecaz-ı mürsellerin de mürekkep mecaza dâhil edilmesi gerektiğini söylemiştir (s. 8). Ancak buna *Muhtasar*'da bir örnek vermemiştir. *Mutavvel*'de ise “Sevdiğim, Yemen kervanıyla beraber uzaklaşıp gitti.” beytini örnek göstermiş ve “Zira bu mürekkep ifade [beyitte bahsedilen durumu] ihbar/*haber vermek* için vazolunmuştur. Lakin bu ifadeden gaye ise hüznü ve tasayı izhar etmektir.” demiştir (Taftâzânî, 2020, ss. 304-305).

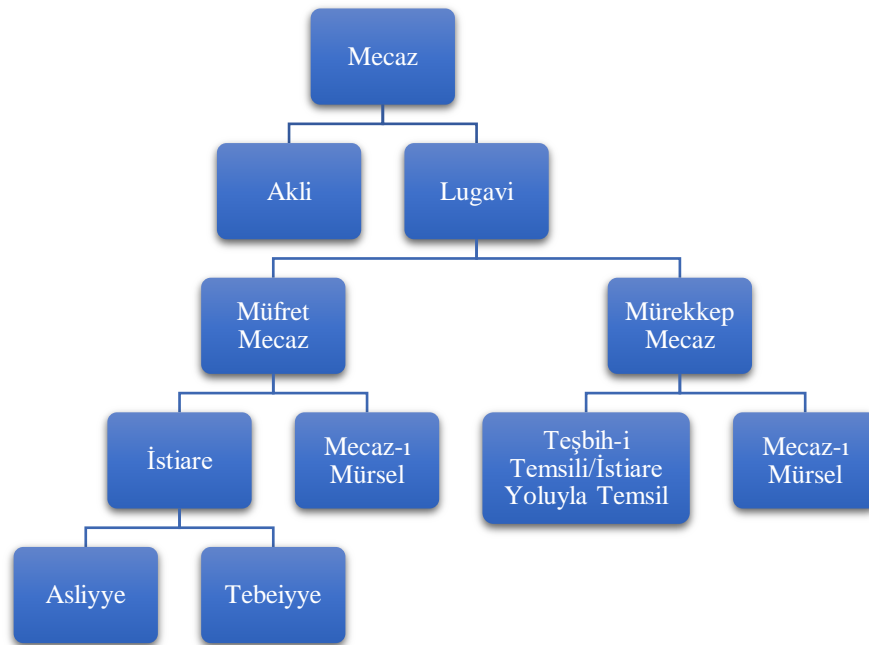
Taftâzânî (2015), istiare yoluyla yapılan mürekkep mecazın yaygınlaşınca “mesel” adını alacağını ve bu mesellerin değiştirilemeyeceğini söylemiştir. Bu yüzden o, mesellerin bulunduğu bağlama göre “müzekkerlik, müenneslik, müfretlik, tesniyelik ve cemliğine” dikkat edilmemesi ve olduğu gibi kullanılması gerektiğini ifade etmiştir (s. 9).

Taftâzânî (2015), Kazvînî'nin Sekkâkî'ye istiare-i temsiliyye konusunda yaptığı itirazı aktarmıştır. Ona göre Kazvînî, Sekkâkî'nin istiare-i temsiliyyeyi istiare-i musarraha-i tahkikiyyeye dâhil etmesini “temsilin terkibi gerektirdiğini, terkinin ise ifrada zıt olmasından dolayı reddedildiğini” söyleyerek reddetmiştir. Yani Sekkâkî, mürekkep mecaz olan istiare-i temsiliyyeyi, müfret mecaz olan istiarenin kısımlarından saymıştır (s. 40). O, Kazvînî'nin bu itirazını aktardıktan sonra Sekkâkî adına cevap vermiştir: “[Sekkâkî] burada temsili istiareyi, mutlak olan istiare-i musarraha[-i] tahkikiyyenin kısmından saymıştır. Yoksa mecaz[-i] müfret olan istiarenin kısmından saymamış ki! [M]üfret mecazın hem istiareye hem de istiarenin dışındakine taksim edilişi, her istiarenin mecaz[-i] müfret oluşunu gerektirmez ki!” (s. 41). Yani Taftâzânî'ye göre Sekkâkî, mecazları tasnif ederken müfret-mürekkep ayrımı yapmamıştır. Dolayısıyla istiare-i temsiliyyenin istiare-i musarraha-i tahkikiyye içinde ele alınmasında bir hata yoktur.

1.1.4.2.4. Hazif ve Ziyade Yoluyla Mecaz

Taftâzânî (2015), bu tür mecazları şöyle açıklamıştır: “Bazen mecaz; bir lafız hazfetme veya bir lafız eklemek s[u]retiyle irabının hükmü değişen kelimeye de yani i’raptaki hükmü değişen kelimeye de kullanılan bir tabirdir.” (s. 81). O, hazif yoluyla mecaza “Rabb’in geldi.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Fecr: 22) ve “Karyeye [köye] sor.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Yûsuf: 82) ayetlerini örnek vermiştir. İlk ayette “Rabb”den “emir”, ikinci ayette ise “karye”den “halk” hazfedilmiştir. Ziyade yoluyla mecaza ise “Onun benzeri [gibisi] yoktur.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Şûrâ: 11) ayetini örnek göstermiştir. Burada “kemislihi”de bulunan “kef” harfi zaittir (ss. 81-82).

Taftâzânî’nin mecaz tasnifi hemen hemen Kazvîni’nin tasnifiyle aynıdır:



1.1.4.3. Değerlendirme

Taftâzânî, mecaz konularının açıklanması ve tasnif edilmesinde genel olarak Kazvîni’ye bağlı kalmıştır. *Muhtasarı’l-Me’ânî*, *El-Mutavvel*’in ihtisarı ve *El-Mutavvel*, *Telhîs*’in şerhi olduğundan Taftâzânî, mecaz konularını anlatmada Kazvîni’nin planına uymuştur.

O, birçok konuda Kazvîni ile aynı görüşü paylaşmış, onun *Telhîs*'te kısaca anlattığı meseleleri ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Yine de Taftâzânî, bazı hususlarda Kazvîni'den farklı açıklamalarda bulunmuş ve Kazvîni'nin *Telhîs*'te temas etmediği noktalara açıklık getirmiştir. O, Kazvîni'nin Sekkâki'ye getirdiği eleştirileri de ele almış, zaman zaman Sekkâki'yi haklı bulmuştur. Bununla birlikte Taftâzânî, Sekkâki'ye Kazvîni'nin *Telhîs*'te değinmediği bazı itirazlarını dile getirmiştir.

Taftâzânî, Kazvîni'nin hakikat ve mecaz tanımlarındaki “kullanılma” ifadesi ile yalnızca dile dökülen kelimeler hakkında hakikat veya mecazın söz konusu olabileceğini açıklamıştır. Yine hakikat ve mecaz tanımındaki “konuşmanın kendisiyle olduğu ıstılahta” ibaresi ile kelimenin bağlı olduğu hakikat çeşidinin, kelimenin mecaz veya hakikat olmasındaki önemine dikkat çekmiştir. Tanımlar hakkındaki bu açıklamalar *Telhîs*'te bulunmamaktadır.

Taftâzânî, akli mecaz konusunu “beyan”da değil “meani” bölümünde incelemiştir. O, bu tür mecazlarda da karine gerektiğini belirtip dört çeşit karineyi örneklendirmiştir. Ayrıca akli mecazları müsned ve müsnedün ileyhin lugavi hakikat veya mecaz oluşuna göre dörde ayırmıştır. O, akli mecaz konusunda tamamen Kazvîni'ye bağlı kalmıştır.

Sekkâki; istiarenin batıldan “tevil”, yalandan “karine” ile ayrıldığını belirtmiştir. Kazvîni ise istiarenin yalandan farkının “tevil” ve “karine” ile olduğunu, mecazın da galat ve kinayeden “alaka” şartıyla ayrıldığını ifade etmiştir. Taftâzânî, Kazvîni'ye ek olarak hakikat tanımındaki “kendisi için konulmuş” ifadesiyle “galat”ın hakikatten çıktığını; mecazın “kinaye”den tefrik edilmesi için tanıma “karine” şartı eklendiğini söylemiştir.

Taftâzânî, mecaz-ı mürsel konusunda Kazvîni'nin bahsettiği dokuz alakayı sıralamış ve onun verdiği örnekleri yinelemiştir. Taftâzânî ayrıca, mürekkep mecaz bahsinde mecaz-ı mürsellerin de mürekkep olabileceğini belirtmiş ve “Sevdiğim, Yemen kervanıyla

beraber uzaklaşıp gitti.” beytini buna örnek göstermiştir. Ancak mecazda “hakiki anlamın düşünülmesini engelleyecek karine” şartı vardır. Bu örnekte ise gerçek anlama engel olacak bir karine bulunmamaktadır.

Taftâzânî, Kazvîni’nin *Îzâh*’ta “Zeyd aslandır.” sözünde istiare değil benzetme edatı hazfedilmiş bir teşbih olduğu ve burada “aslan”ın gerçek anlamıyla kullanıldığı görüşünü aktarmış, fakat buna karşı çıkmıştır. Ona göre “aslan”, gerçek anlamında değil, gayr-ı mütearef olan “cesur kişi” anlamında kullanılmıştır. Yani cümle “Zeyd cesur kişidir.” anlamına gelmektedir. Bu yaklaşım Sekkâkî ve Cürcânî’de de yoktur.

Taftâzânî, istiarede “müfide” ve “gayr-ı müfide” ayrımı yapmamıştır. Fakat o, Cürcânî’nin “istiare-i gayr-ı müfide”de, Sekkâkî’nin ise “mecaz-ı gayr-ı müfide”de kullandığı “müşfir” kelimesini istiareye örnek göstermiştir. O, “deve dudağı” anlamına gelen bu kelimenin, kalınlık sebebiyle “benzerlik” kurularak “insan dudağı” anlamında kullanılmasının istiare olacağını belirtmiştir. “Müşfir”in benzetme amacı gütmeksizin “insan dudağı” yerine kullanılmasının ise “mecaz-ı mürsel” olacağını söylemiştir. Yani o, Cürcânî ve Sekkâkî’nin “gayr-ı müfide” saydığı örnekleri, “mecaz-ı mürsel”e dâhil etmiştir.

Taftâzânî, “istiare-i vifâkiyye”nin adının bu istiarelerde iki tarafın bir şeyde “ittifak” etmesinden kaynaklandığını dile getirmiştir. Ayrıca o, “istiare-i tehekkümiyye”nin “istihza” ve “istiare-i temlihiyye”nin “zarafet” kastıyla kullanıldığını belirterek bu ikisi arasında anlam ayırımına varmıştır. Bu tür detaylar *Telhîs*’te bulunmamaktadır.

Taftâzânî, “iki tarafın hissi, câminin akli olduğu istiareler”i açıklarken Sekkâkî’nin “Gece de onlarda bir delildir. Ondan gündüzü soyar/çekip alırız.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Yâsîn: 37) ayetini hatalı yorumladığını belirtmiştir. Sekkâkî, bu ayeti “gecenin karanlığından gündüzün çıkması” şeklinde yorumlarken Taftâzânî, “geceden gündüzün

soyulması/çekip çıkarılması” şeklinde yorumlamıştır. O, bu eleştirisini *Telhîs*’ten bağımsız yapmıştır. Buradan da anlaşıldığı üzere Taftâzânî, eleştirilerinde tamamen Kazvîni’ye bağlı kalmamıştır.

Taftâzânî, istiare-i asliyyenin tanımında *Telhîs*’ten farklı bir yol tutmuştur. O, “Hâtem” örneğinde olduğu gibi, anlamıyla bir ilgi kurularak istiare edilen alemlerin (özel isimler) istiare-i asliyyeye dâhil olması için tanıma “sıfatla meşhur olan alemler gibi tevil ile olan bir cins isim” ifadesini eklemiştir.

Taftâzânî, istiare-i tebeiyyeye örnek olarak verilen “Hâl şunu söyledi.” cümlesinde “söyleme”nin bir yönden mecaz-ı mürsel de sayılabileceğini ifade ederek *Telhîs*’te bulunmayan bir yaklaşımı aktarmıştır.

Taftâzânî, “istiare-i temsiliyye”nin mecaz tasnifindeki yeri konusunda Kazvîni’nin Sekkâkî’ye getirdiği eleştiriyi de değerlendirmiş; Sekkâkî adına cevap vermiştir. O, Kazvîni’nin itirazına katılmamış ve Sekkâkî’nin tasnifinde bir hata görmemiştir.

Taftâzânî de istiare-i mekniyye ve istiare-i tahyiliyyeyi ayrı bir bölümde değerlendirmiştir. Sebebini bu iki istiarenin akli olup mecazın tanımına girmemesi olarak göstermiştir. Nitekim o, istiarenin tahkikiyye ile kayıtlanıp istiare-i mekniyye ve istiare-i tahyiliyyeden ayrıldığını söylemiştir. Taftâzânî, bu konuda daha kesin ve net açıklamalar yapması yönüyle Kazvîni’den ayrılmaktadır.

Telhîs’te olduğu gibi Taftâzânî, istiare-i mekniyyeye “istiare-i bil kinaye” de dendiğini belirtmiştir. Fakat o, Kazvîni’den farklı olarak, “kinaye” denmesinin sebebini benzetilenin söylenmemesi/içte gizlenmesi olduğunu açıklamıştır.

Sekkâkî, istiare-i tahyiliyyenin istiare-i mekniyye olmadan da kullanılabileceğini öne sürmüş ve “Canavara benzeyen ölümün tırnakları” örneğini zikretmiştir. O, “tırnaklar”ı tahyiliyye saymış ve bu tür örnekleri istiare-i musarraha olarak değerlendirmiştir. Taftâzânî, Sekkâkî’nin burada tahyiliyye saydığı “tırnaklar”ın “teşbih için terşih” olduğunu söylemiştir. Taftâzânî’nin, “istiare-i musarraha-i tahyiliyye”nin teşbihin “terşih”i olduğu yönündeki açıklaması *Telhîs*’te bulunmamaktadır.

Sekkâkî ve Kazvîni’nin “istiarenin güzel olmasının şartları” konusunda yaptığı açıklamalarda görünüşte çelişkili bir durum ortaya çıkmaktadır. İstiarenin güzel olmasının bir şartı “açıklık/anlaşılabilirlik” iken -güzelliğinin teşbihin güzelliğine bağlı olmasının gereği- bir şartı da iki taraf arasındaki benzetmenin orijinal (garip) olup hemen akla gelmeyecek ve tefekkür gerektirecek bir şey olmasıdır. Buna açıklık getiren Taftâzânî olmuştur. O, açıklığın ve kapalılığın dereceleri olduğunu; istiarelerin sıradan (müptezel) olmaması için hemen akla gelmeyecek ölçüde kapalı, ancak bilmeceye dönüşmeyecek ölçüde açık olması gerektiğini ifade etmiştir.

Sekkâkî, istiare-i mekniyyenin istiare-i tahyiliyyeden ayıramayacağını belirtmiştir. Fakat o, bu söylediğiyle çelişkili olarak mecaz-ı akliyi (ispatta/ısnatta mecaz) istiare-i mekniyyeden saymış ve bu tür istiare-i mekniyyelerin tahyile değil, gerçek bir şeye dayandığını ifade etmiştir. Bu çelişkiye dikkat çeken Taftâzânî olmuştur.

1.2. TÜRK EDEBİYATINDA MECAZ

1.2.1. Ahmedî (ö. 812/1410)

Asıl adı İbrâhîm, lakabı Tâceddin olan Ahmedî’nin 735/1334-35’te doğduğu tahmin edilmektedir. Kaynaklarda Ahmedî’nin Germiyanlı veya Sivaslı olduğunu bilgiler

olmakla birlikte, Kortantamer'e göre onun Amasya'da doğmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Şairin bir dönem Mısır'a gittiği ve Ekmelüddîn Bâbertî'nin öğrencisi olduğu bilinmektedir. O, Mısır'dan Anadolu'ya dönünce sırasıyla Aydınogullarından Ayas Bey, Germiyan Beyi Süleymân Şâh ve Osmanlı şahı Yıldırım Bâyezîd'e intisap etmiş, Ankara Savaşı'ndan sonra bir süre Timur'un yanında da bulunmuştur. Ahmedî, daha sonra Edirne'de Emîr Süleymân'ın hizmetine girmiştir. İntisap ettiği son hükümdar ise Sultân Mehmed Çelebi olmuştur. Ahmedî'nin Amasya'da, 812/1410 yılından sonra seksen yaşlarında öldüğü tahmin edilmektedir. Şairin eserleri şunlardır: *Dîvân, İskender-nâme, Cemşîd ü Hurşîd, Tervîhu'l-Ervâh, Mirkatü'l-Edeb, Mîzânu'l-Edeb, Mi'yârü'l-Edeb* ve *Bedâi'u'-Sihri fî-Sanâyi'i'-Şi'r*.¹⁶

Çalışmamızda Ahmedî'nin *Bedâyi'u's-sihri fî sanâyi'i'-Şi'r*'inden yararlanılmıştır. Eser, Reşîdüddin Vatvât (481/1088-578/1188)'in edebî sanatları açıkladığı ve örnekler verdiği belâgat kitabı *Hadayiku's-sihri fî dekâ'iki'-Şi'r* adlı kitabından özetlenmiştir (Temizel, 2002, s. 56). Bu eser ile Ahmedî'ye ait diğer Farsça eserler olan *Mirkâtu'l-edeb, Mîzânu'l-edeb* ve *Mi'yârü'l-edeb*'in bulunduğu mecmua, bilim dünyasına ilk kez Nihat M. Çetin tarafından tanıtılmıştır (1952). Ali Temizel, Farsça kaleme alınmış bu eserlerin metnini, yaptığı doktora çalışmasında inceleme, tercüme ve indeksleriyle birlikte sunmuştur (2002). Çalışmamızda da söz konusu tezin, *Bedâyi'us-sihri fî sanâyi'i'-Şi'r*'in Türkçe tercüme kısmından yararlanılmıştır. Eser, hamd u sena ve salat u selâm içeren üç varaklık Arapça mukaddime ile başlamıştır (Temizel, 2002, s. 47). Belâgat, fesahat, meânî ve beyan konuları -fazla detaya girilmeden- üç varaklık bir girişte anlatılmıştır (s. 47). Daha sonra edebî sanatlar açıklanmış (ss. 61-189), “Hatime” ise “şiir hırsızlığı” konusuyla tamamlanmıştır (ss. 189-202). Edebî sanatların açıklanması amacıyla yazılan *Bedâyi'u's-sihri fî sanâyi'i'-Şi'r*, bu yönüyle Saraç'ın “belâgat ile ilgili eserler” olarak nitelediği eserlere dâhil olmaktadır (2018, s. 25). Ancak Ahmedî, bu eserin istiare maddesinde, klasik belâgat eserlerinde olduğu gibi hakikat ve mecaz konularına da temas etmiş ve istiare türlerini açıklamıştır (ss. 106-112).

¹⁶ Ahmedî'nin hayatı ve eserleri Kartal (2015, <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ahmedi-taceddin-ibrahim-bin-hizir>)'dan özetlenmiştir.

1.2.1.1. Hakikat

Ahmedî, istiarenin anlaşılması için mecazın ve hakikatin de bilinmesi gerektiğini belirtip bu iki kavramı açıklamıştır. Ona göre “hakikat, bir kelimenin (aslî) manası karşılığında konulduğu anlamda kullanılmasıdır.” (Temizel, 2002, s. 106). Ahmedî, bir tanım yapmamakla beraber “hakikat-i lugaviyye” ve “hakikat-i şer’iyye”den bahsetmiş, ilkinde “arşlan” lafzının “yırtıcı hayvan”, ikincisine “namaz (salat)” lafzının “bilinen rükünler ve özel hareketler” anlamında kullanılmasını örnek göstermiştir (Temizel, 2002, s. 106).

1.2.1.2. Mecaz

Ahmedî, mecazı “[kelimenin] asıl anlamı dışında ve o anlamda kullanılmadığını gösteren bir karine ile (zikredilmesi)dir” şeklinde tanımlamıştır (Temizel, 2002, s. 106). Ona göre karine, “[mecazi anlamda kullanılan] kelime (lafız) ile mana arasındaki alakadır.” (s. 106).

1.2.1.2.1. Mecaz-ı Mürsel

Ahmedî, mecaz tanımında bahsettiği karinenin, lafız ile mana arasındaki “alaka” olduğunu belirtmiş ve bu alakanın benzerlikten başka bir şey olması durumunda o mecaza “mecaz-ı mürsel” denildiğini söylemiştir (Temizel, 2002, s. 106). O, mecaz-ı mürselin türlerine yer vermemiş, “Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Fetih: 10) ayeti ile “Bulut bitki yağdırdı.” cümlesini örnek göstermiş; ilk örnekteki “el” kelimesinin “nimet” ve “kudret” anlamında, ikinci örnekteki “bitki” kelimesinin “yağmur” anlamında kullanıldığını ifade etmiştir. Bunların dışında ayetlerden çeşitli örnekler vermiş ve bu tür ifadelerin *Kur’ân-ı Kerîm*’de çokça bulunduğunu söylemiştir (ss. 106-107)

1.2.1.2.2. İstiare

Ahmedî, mecazdaki alakanın benzerliğe dayalı olması durumunda “buna ‘isti’âre’, söyleyene ‘müste’îr’, müşebbehün bih lafzına ‘müste’âr’, müşebbehün bih manasına ‘müste’ârun minh’ ve müşebbeh manasına ‘müste’ârun leh’ denir.” demiştir (Temizel, 2002, s. 107).

Ahmedî, istiarelerin benzetme temelli olduğunu ve istiarelerde benzeyenin benzetilen cinsinden olduğunun iddia edildiğini vurgulamıştır. Bu yüzden o, taaccüp ve taaccüpten nehyin bu iddiayı güçlendireceğini düşünmektedir (Temizel, 2002, s. 108). Ahmedî, taaccüpten nehye örnek olarak “Elbisemin eski olduğuna bakma; o ilikler ay üzerine düğmelenmiştir.” cümlesini, taaccübe ise örnek olarak “Bana nefsimden kıymetli olan bir nefis, beni güneşten gölgelemek üzere kâim oldu; O bir güneş iken beni güneşten gölgelendirmek üzere kaim olması şaşılacak şeydir.” cümlesini vermiştir (Temizel, 2002, ss. 108-109).

İstiare-i Tahkikiyye

Ahmedî, istiarenin “tahkikiyye”, “tahyiliyye” veya “mekniyye” olabileceğini söylemiş, “musarraha”dan söz etmemiştir (Temizel, 2002, s. 107). “İstiare-i tahkikiyye”ye verdiği örneklerden anlaşıldığı kadarıyla Ahmedî bu tür istiareleri “istiare-i musarraha” ile birlikte düşünmüş, bu yüzden “musarraha”dan ayrıca bahsetmemiştir. O, “istiare-i tahkikiyye”yi ise “ister hissî, ister aklî olsun onun manasının, yani bizzat istenilen ve onda kullanılan anlamın gerçek olması” şeklinde açıklamıştır (s. 107). Hissi istiare, benzeyenle benzetilen arasındaki ilişkinin duyu organlarıyla algılanabildiği; akli istiare ise bu ilişkinin yalnızca akıl/düşünce aracılığıyla anlaşıldığı istiarelerdir. Ahmedî, hissi olan istiare-i tahkikiyyeye şu örneği vermiştir: “Yanımda tüylü, tırnakları kesilmemiş, silah atıcı bir arslan vardır.” O, bu beyitteki “arslan” lafzının “cesur adam” yerine kullanıldığını belirtmiştir (Temizel, 2002, s. 107). Ahmedî, akli olana ise şu ayeti örnek vermiştir: “Bize

doğru yolu göster.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Fatiha: 6). “Doğru yol” sözünden aklen “hak din”, yani “İslamiyet”in anlaşıldığını ifade etmiştir (s. 107).

İstiare-i Mekniyye

Ahmedî “istiare-i mekniyye”yi, “isti’âre-i bi’l-kinâye” olarak da adlandırmış ve bu türü “tahyiliyye” ile birlikte açıklamıştır:

“İsti’âre-i bi’l-kinâye ve tahyîliyye, benzetmeyi nefsinde gizleyen ve müşebbehten başka bir (unsuru) zikredilmeyen, müşebbehün bihe ait olan bir durumun müşebbehte gerçekleşmesine delalet eden isti’âredir. Kendisinde hissene veya aklen gerçekleşen bir durum olmaksızın ve o kapalı benzetmenin kendisinde olan bu isti’âreye, isti’âre bi’l-kinâye ve isti’âre-i mekniyye denir.” (Temizel, 2002, ss. 107-108).

Ahmedî bu istiare türüne şu örneği vermiştir: “Ölüm tırnaklarını iliştiirdiği zaman hiç bir nafi bulunmasın.” Burada ölümün yırtıcı bir hayvana benzetildiğini, yırtıcı hayvanlara ait tırnakların da “hayal” yoluyla ölüme izafe edildiğini belirtmiştir (Temizel, 2002, s. 108).

İstiare-i Tahyiliyye

“İstiare-i mekniyye”de bahsedildiği gibi, Ahmedî “istiare-i tahyiliyye”yi kapalı istiare ile birlikte ele almıştır (Temizel, 2002, s. 108). O, bu tür istiareyi “Müşebbehte var olan o özel durumun müşebbehün bihte olmasına isti’âre-i tahyîliyye derler.” şeklinde açıklamıştır (s. 108). “Ölüm tırnaklarını iliştiirdiği zaman hiç bir nafi bulunmasın.” örneğinde “ölüm”, “yırtıcı bir hayvan”a benzetilmiş; yırtıcı hayvanın “tırnaklar”ı hayal yoluyla ölümün bir uzvu gibi düşünülmüştür. Tırnağın ölüme izafe edilmesi istiare-i tahyiliyyeyi meydana getirmiştir (s. 108).

İstiare-i Mutlak

Ahmedî, “istiare-i mutlak”ı şöyle tanımlamıştır: “İsti’ârede, müste’âr ve müste’ârun leh hiç bir mülâyimi (ilgili unsuru) olmayınca *أَسَدٌ عِنْدِي* [Yanımda bir arslan var.] gibi o, isti’âre-i mutlak diye adlandırılır.” (Temizel, 2002, s. 109).

İstiare-i Mücerrede

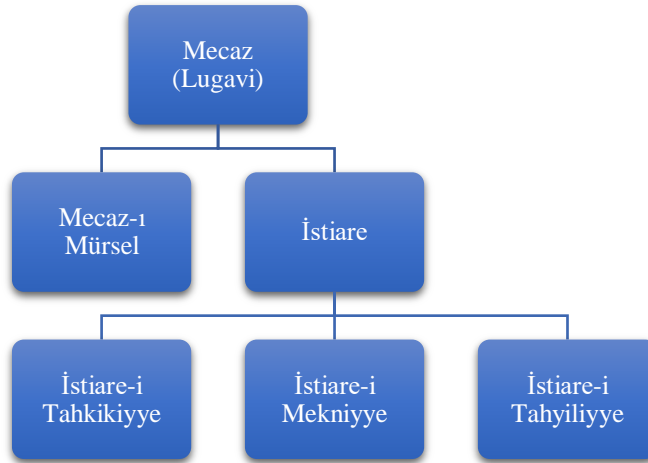
Ahmedî, “istiare-i mücerrede”yi şöyle açıklamıştır: “...müste’ârun leh’in mülâyimi (munasip unsuru)’nin bir şeyi olursa ona isti’âre-i mücerred denilir.” (Temizel, 2002, s. 109). O, istiare-i mücerredeye örnek olarak “O, çok cömerttir. Sonunda gülme (olan) tebessüme başladığında, bir gülüş sebebiyle malın tapusu, kapanın elinde kalır.” cümlesini vermiştir. “Aba, cübbe, şal” anlamındaki *رِدَا* (ridâ) kelimesinin “bağış” yerine istiare edildiğini, “ridâ”nın kişiyi “soğuk ve sıcak afetinden koruduğu gibi”, bağışın da kişinin “onurunu kınanmaktan” koruyacağını belirtmiştir. Dolayısıyla burada benzeyen “bağış”tır. Ona uygun olarak *غَمْر* “çok mal” kullanılmıştır (s. 109).

İstiare-i Muraşşaha

Ahmedî, istiare-i muraşşahayı ise şöyle açıklamıştır: “... müste’ârun minh’in mülâyimi (munasip unsuru)’nin bir şeyi olursa ona isti’âre-i müreşşaha denilir.” (Temizel, 2002, s. 110). O, “İşte onlar, hidayete karşılık delâleti satın alanlardır. Ancak onların bu ticareti kazançlı olmamış ve kendileri de doğru yola girmemişlerdir.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Bakara: 16) ayetini örnek göstermiş; “satın alma”nın “değiştirme” yerine istiare edildiğini ve “ticaret” ile “kazanç” kelimelerinin benzetilen taraf olan “satın alma”nın mülâyimi

olduğunu ifade etmiştir (s. 110). Ahmedî, ayrıca “terşih”in, “tecrid”den daha güzel olduğunu belirtmiştir (Temizel, 2002, s. 110).

Ahmedî’nin mecaz tasnifi şu şekilde gösterilebilir:



1.2.1.3. Değerlendirme

Ahmedî’nin mecaz tanımı, “mecaz-ı lugaviyye”nin tanımıdır. Ancak o, lugavi-akli ayrımından söz etmemiştir. Bununla birlikte Ahmedî, hakikati açıklarken “şer’î” ve “lugavi” türlerine birer örnek vermiş fakat ayrıntıya girmemiştir. “Örfi hakikat”ten ise hiç bahsetmemiştir. O, mecaz konusunda da bu çeşitlere yer vermemiştir. Ahmedî, hakikat ve mecazı tanımlarken “konuşma ıstılahında” veya “hakikatinin çeşidine nispetle” kaydını koymayarak söz konusu hakikat ve mecaz çeşitlerini dikkate almamıştır.

Ahmedî, mecazdaki karinenin “alaka” olduğunu söylemiştir. Fakat karine, alaka dışında bir şey de olabilmektedir. Örneğin “Hamamda bir aslan gördüm.” cümlesinde “aslan”ın gerçek manasında kullanılmadığını gösteren karine “hamam”dır. “Hamam” ise aslan ile cesur insan arasındaki alaka değildir.

Ahmedî, istiareyi mecaz tarifinde zikrettiği “alaka”ya göre açıklamış ve teferruata girmemiştir. O, Kazvîni’de olduğu gibi “istiare-i musarraha”dan söz etmemiş ve “istiare-i tahkikiyye”yi “istiare-i musarraha” ile aynı kabul etmiştir. Ahmedî ayrıca “istiare-i mekniyye”nin “istiare-i bi’l-kinaye” şekilde adlandırıldığından da söz etmiştir. Aynı açıklama Kazvîni’de de bulunmaktadır. Ahmedî, “istiare-i mekniyye”yi tanımlarken “içte gizlenen teşbih” olduğunu vurgulayarak Kazvîni’nin “istiare-i mekniyye” tanımını yapmıştır. Ancak o, istiare-i mekniyye ve istiare-i tahyiliyyenin lugavi yahut akli mecaz olduğuna dair bir açıklama yapmamıştır. Ahmedî’nin istiare bahsinde aktardığı taaccüp ve taaccüpten nehy örnekleri, Sekkâkî ve Kazvîni’de de bulunmaktadır.

Ahmedî, istiareleri anlattıktan sonra “İstiârede luzumlu olan (ihtiyaç duyulan)’ı kadarı özet hâlinde izah edildiğin[i]...” söylemiştir (Temizel, 2002, s. 111). Dolayısıyla onun amacı, mecazı tüm detaylarıyla açıklamak değil, özet olarak istiare konusunu aktarmaktır. Bu yüzden o, mecazları tasnif etmemiş; müfret-mürekkep ve lugavi-akli ayrımından söz etmemiş; istiareleri câmi, benzeyen ve benzetilene göre çeşitlerine ayırmamış; “istiare-i vifâkiyye”, “istiare-i inâdiyye”, “istiare-i tehekkümiyye”, “istiare-i temlihiyye”, “istiare-i asliyye”, “istiare-i tebeiyye”, “istiare-i temsiliyye”, “mecaz-ı akli” ve “hazif ve ziyade yoluyla mecazlar” a yer vermemiş; istiarenin güzel olmasının şartlarını zikretmemiştir. Ahmedî’nin amacı, bedî’ sanatları açıklamak olduğundan mecaz konusunu beyan ilmindeki gibi detaylı bir şekilde ele almamıştır. Daha önce belirtildiği gibi, Ahmedî’nin hakikat ve mecaz konusuna yer vermesi, “istiarelerin anlaşılabilmesi için” bu konuların anlaşılmasına ihtiyaç duyulmasındandır. Bu sebeple o, hakikat ve mecaz konusunda ayrıntıya girmemiştir.

Ahmedî’nin yaptığı tanımlar ve verdiği örnekler, mecaz ve istiare konusunda Kazvîni’den faydalandığını göstermektedir. Fakat o, eserin amacı gereği fazla ayrıntıya yer vermemiş ve Kazvîni’deki müfret-mürekkep tasnifini uygulamamıştır. Mecaz ve istiare bahsini klasik belâgat kitaplarındaki gibi kapsamlı bir şekilde ele almamasına rağmen Ahmedî,

bu eserde Reşîdüddin Vatvât'tan daha fazla detaya girmiş görünmektedir. Nitekim *Bahrü'l-Ma'ârif*'in edebî sanatlar bölümünü Vatvât'ın *Hadayiku's-Sihr fî Dekâ'iki'ş-Şi'r*'inden özetleyen Süruri (Şafak, 1991, s. 434), istiare maddesinde klasik belâgattekenden farklı olan “Oldur ki lafzdan ma'nâ-yı hakîkî murâd olmayup manâ-yı mecâzî murâd ola.” tanımını yapmış ve *Kur'an-ı Kerim* ve hadisten birer, Arapça nazım ve nesirden birer ve Farsça nazımdan bir örnek aktarmıştır (ss. 64-65). İstiarenin çeşitlerine değinmeyen Sürûrî, mecaz ve hakikatten de bahsetmemiştir. *Bedâyi'us-Sihr fî Sanâyi'i'ş-Şi'r*'i, *Hadayiku's-Sihr fî Dekâ'iki'ş-Şi'r*'den özetlemesine rağmen Ahmedî'nin istiare ve mecaz konusunda klasik belâgatteki tanım ve örneklerden -bilhassa Kazvîni'den- yararlanmasındaki etken, Mısır'da öğrencisi olduğu Şeyh Ekmeleddin el-Bâbertî olmalıdır. Nitekim Bâbertî'nin, Kazvîni'nin *Telhîs*'ini şerh ettiği *Şerhu't-Telhîs* adlı bir eseri bulunmaktadır (Aytekin, 1991, s. 378).

1.2.2. Ali Kuşçu (ö. 879/1474)

Esas adı Alâeddin Ali olan büyük Türk astronomunun Kuşçu lakabı, babası Muhammed'in Uluğ Bey'in doğancıbaşısı olmasından kaynaklanmaktadır. Ali Kuşçu'nun 15. yüzyılın başlarında Semerkant'ta doğduğu düşünülmektedir. O, ilk öğrenimini bu şehirde görmüş, daha sonra Bursalı Kadı-zâde-i Rûmî, Uluğ Bey ve Gıyâseddin Cemşîd'den matematik ve astronomi öğrenmiştir. Bir dönem Kirman'da bulunmuş ve dönüşünde Nasîrüddin Tûsî'nin *Tecrîdü'l-kelâm*'ına şerh ettiği *Şerhu't-Tecrîd* adlı eserini Uluğ Bey'e sunmuştur. 853/1449-50'te hamisi Uluğ Bey'in, oğlu Abdüllatif tarafından öldürülmesi üzerine hacca gitmek için izin alan Ali Kuşçu Semerkant'tan ayrılmıştır. Bu yolculuk sırasında Tebriz'e uğramış ve Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın himayesine girmiştir. Bu dönemde Akkoyunlular ve Osmanlılar arasında barışı sağlamak üzere, elçi olarak Fatih Sultan Mehmet'in huzuruna çıkmıştır. Ali Kuşçu, Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'da kalma teklifini kabul etmiş ve Tebriz'e dönüp elçilik görevini tamamladıktan sonra İstanbul'a gelerek Ayasofya medresesinde müderrislik yapmaya başlamıştır. Ali Kuşçu'nun İstanbul'a gelmesi, matematik ve astronomiye ilgiyi artırmış; diğer ilim adamları da onun derslerinden faydalanmıştır. Sinan Paşa dahi öğrencisi Molla Lütfi aracılığıyla Ali Kuşçu'nun

derslerini takip etmiştir. O, Sahn-ı Semân medreselerinin ders programını düzenleyerek Osmanlı ilmî teşkilatına da etki etmiştir. Ali Kuşçu yalnızca matematik ve astronomide değil; kelim, fıkıh, dil, gramer ve belâgat alanında birçok eser kaleme almıştır. 5 Şaban 879 (15 Aralık 1474)'da ölen Ali Kuşçu, Eyüp Türbesi yakınlarına defnedilmiştir. Ali Kuşçu'nun eserleri şunlardır: *Risâle fi'l-hey'e*, *Risâle fi'l-hisâb*, *er-Risâletü'l-fethiyye*, *er-Risâletü'l-Muhammediyye*, *Şerh-i Zîc-i Ulug Beg*, *Şerhu't-Tuhfeti's-Şâhiyye*, *eş-Şerhu'l-cedîd 'ale't-Tecrîd*, *Hâşiye 'ale't-Telvîh*, *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iyye*, *Risâle fi vaz'i'l-müfredât*, *'Unkûdü'z-zevâhir*, *Şerhu's-Şâfiyye li'bni'l-Hâcib*, *Fâ'ide li-tahkîki lâmi't-ta'rîf*, *Risâle Mâ ene kultü* ve *Risâle fi'l-hamd*.¹⁷

Ali Kuşçu'nun belâgat alanında yazdığı ve çalışmamızı ilgilendiren eseri *Risâle fi'l-İsti'âre*'sidir. Musa Yıldız, *Risâle fi'l-İsti'âre*'nin ve bu risaleye İsmail Ayvalı tarafından yazılan şerhin tenkitli metinlerini *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-İsti'âre*'si adlı kitabında yayımlamış; yine bu çalışmada, söz konusu risalenin bilinmeyen bir mütercim tarafından Arapçadan Osmanlıcaya tercümesinin Türkçe transkripsiyonu ile günümüz Türkçesine çevirisini aktarmıştır (2002). Tezimizde *Risâle fi'l-İsti'âre*'nin Osmanlıcaya yapılan tercümesinden yararlanılmıştır.

Adı *Risâle fi'l-İsti'âre* olsa da eser, esasen mecaz ve kinaye üzerine yazılmış bir risaledir. Ali Kuşçu, diğer belâgatçiler gibi mecaz bahsine hakikati tanımlayarak başlamıştır.

1.2.2.1. Hakikat

Ali Kuşçu, hakikati “Bil ki lafz-ı mevzû-ı müsta'mel gerek müfred olsun, gerek mürekkebb olsun; eğer ma'nâ-i mâ vuzî'a lehde isti'mâl olunursa hakikattir.” şeklinde tanımlamıştır (Yıldız, 2002, s. 153). Bu tanıma göre o, hakikati müfred ve mürekkep olarak ikiye ayırmış ve müfrede örnek olarak “bilinen yırtıcı hayvan” anlamındaki “esed(=aslan)” kelimesini,

¹⁷ Ali Kuşçu'nun hayatı ve eserleri Adıvar (1978, ss. 321-323) ve Aydın (1989, ss. 408-410)'dan özetlenmiştir.

mürekkebe örnek olarak ise “Bilinen yırtıcı hayvan (esed) öldürdü.” cümlesini vermiştir (s. 154). O, ayrıca hakikati “lugavi” ve “örfi” şeklinde ikiye ayırmış; örfi hakikati, “örfi hass” ve “örfi ‘amm” ve örfi hassı, “örfi şer’î” ve “örfi gayri şer’î” olarak taksim etmiştir (s. 163).

1.2.2.2. Mecaz

Ali Kuşçu’ya göre, “lafz-ı mevzû-ı müsta’mel gerek müfred olsun, gerek mürekkeb olsun; (...) eğer ma’nâ-i mâ vuzi’a lehin gayrida isti’mâl olursa -ma’nâ-i mâ vuzi’a lehin gayri olduğu haysiyyetten ma’nâ-i mâ vuzi’a leh irâden de mâni’ karîne ile ve mevzû’u leh ve gayri mevzû’u leh beyninde ‘alaka ile- mecâzdır.” (Yıldız, 2002, ss. 153-154). Yani mecaz, bir lafzın kendisine yüklenen (hakiki) anlam ve bu anlamın dışında bir anlam (mecazi anlam) arasında bulunan bir alaka ve hakiki anlamı düşünmeye engel bir karine ile, bu (hakiki) anlamın dışında kullanılmasıdır. Bu açıklamaya göre Ali Kuşçu, mecazı müfred ve mürekkep olarak ikiye ayırmıştır. O, hakikatte olduğu gibi mecazı da “lugavi” ve “örfi” olarak ikiye ayırmış; “örfi hakikat”i, “örfi hass” ve “örfi ‘amm” ve “örfi hâs”ı da “örfi şer’î” ve “örfi gayri şer’î” şeklinde tasnif etmiştir (s. 163). Mecazı ayrıca “lugavi” ve “akli” olarak ikiye ayırmış ve açıklamıştır.

Ali Kuşçu, lugavi mecazı şöyle tanımlamıştır: “...şol lafızdır ki ma’nâ-i mâ vuzi’a lehin gayride isti’mâl oluna, alâka ile mâbeynlerinde ve dahî karîne ile öyle karîne ki ma’nâ-i mâ vuzi’a lehi irâdeden mani’.” (Yıldız, 2002, s. 157). O, lugavi mecaz için “engel karine” ve gerçek anlam ile mecaz anlam arasında “alaka” bulunması şartını koşmuştur.

Ali Kuşçu, akli mecazı “Evvelki şeyi nisbettir; mâ huve lehin gayriye.” şeklinde tanımlamıştır (Yıldız, 2002, s. 157). Yani ona göre akli mecaz, bir şeyin ait olduğu yerden başka bir şeye nispet edilmesidir. O, “tırnaklar”ın “ölüm”e, “el”in “rüzgâr”a nispet edilmesini ve “İlkbahar baklagil bitirdi.” cümlesinde fiilin gerçek faili olan Allah’a değil de ilkbahara nispet edilmesini buna örnek olarak göstermiştir (ss. 157-158). İlk iki örnekte

“tırnaklar”ın “ölüm”e ve “el”in “rüzgâr”a nispet edilmesi aynı zamanda “istiare-i tahyiliyye” örneğidir. Son örnek ise “ispatta/isnatta mecaz” örneğidir. Ali Kuşçu, “ispatta/isnatta mecaz”ı “mecaz-ı akli”den çıkarmamış ve “istiare-i tahyiliyye”yi de “mecaz-ı akli”ye eklemiştir.

Ali Kuşçu, Sekkâkî'nin “ispatta/isnatta mecaz”ı istiare-i mekniyyeye dâhil ettiğini dile getirmiş, fakat diğer âlimlerin bu görüşü kabul etmediğini belirtmiştir (Yıldız, 2002, ss. 161-163).

1.2.2.2.1. Mecaz-ı Mürsel

Ali Kuşçu mecaz-ı mürseli “...eğer [‘alâka] müşâbehetin ğayrı olursa -lâzımiyyet ve melzûmiyyet ve hâlliyyet ve mahâlliyyet ve sebebiyyet ve müsebbebiyyet gibi- mecâz-ı mürsel[dir].” şeklinde tanımlamıştır (Yıldız, 2002, s. 154). O, mecaz-ı mürseli de müfret ve mürekkep olarak tasnif etmiştir. Müfrede “Yağmuru otlattık.” örneğini vermiş, burada yağmurla bitkinin kastedildiğini, sebebin yani yağmurun zikredilip müsebbebin yani bitkinin kastedildiğini belirtmiştir. “Gökyüzü bitki yağdırdı.” örneğinde ise müsebbebin yani bitkinin zikredilip sebebin yani yağmurun kastedildiğini ifade etmiş ve bu iki örneğin “sebebiyyet-müsebbebiyyet” alakasına dayandığını söylemiştir. Bir başka müfret örneği olarak “Nehir aktı.” ve “Oluk aktı.” cümlelerini göstermiştir. Buradaki “nehir” ve “oluk” lafızlarıyla “su”yun kastedildiğini ve aralarındaki alakanın “mahal-hâl” olduğunu ifade etmiştir. Mürekkep mecaz-ı mürsele ise “Sevgilim Yemen kervanıyla çıkmaktadır.” ve “Rabbim, ben onu kız doğurdum.” cümlelerini örnek vermiştir. Bu iki cümlede kastın, kişinin üzüntüsünü belirtmek olduğunu söylemiştir. Yani burada da “sebebiyyet-müsebbebiyyet” ilişkisi vardır. Ona göre üzüntünün sebebi zikredilip kendisi kastedilmiştir. (s. 155).

1.2.2.2.2. İstiare

Ali Kuşçu'ya göre "... [mecazdaki] 'alâka müşâhebet olursa isti'âredir.'" (Yıldız, 2002, s. 154). O, istiareyi müfret ve mürekkep olarak ikiye ayırmış; müfret istiareye "cesur adam" anlamında kullanılan "esed (=aslan)" ve "şiddetli vuruş" anlamında kullanılan "öldürmek" lafzını, mürekkep istiareye ise cevap vermekte ikileme düşen müftünün bu hâlinin bir adım ileri bir adım geri adım atmaya benzetilerek "Bir adım ileri bir adım geri attığımı görüyorum." denmesini örnek göstermiştir (s. 154).

İstiare-i Musarraha

Ali Kuşçu, istiare-i musarrahayı "O bir lafızdır, öyle lafz ma'nâ-i aslîsine müşâbih, şeyde müsta'meldir. Ma'nâ-i aslını irâddan mani' karîne ile..." şeklinde tanımlamıştır (Yıldız, 2002, s. 156). Yani istiare-i musarraha; gerçek anlamını düşünmeyi engelleyecek bir karine şartı ile, bir lafızla o lafzın gerçek anlamına benzetilen başka bir şeyi kastetmektir. Ali Kuşçu, bu istiare türüne "Hamamda bir aslan gördüm." ve "Senin bir adım ileri bir adım geri attığımı görüyorum." örneklerini vermiştir (s. 156). Bu örneklerden ilki müfret, ikincisi mürekkep istiare-i musarraha örneğidir. O ayrıca istiare-i tasrihiyyenin asliyye ve tebeyye olarak ikiye ayrıldığını söylemiştir (s. 160).

Ali Kuşçu, istiare-i musarrahanın tahkikiyye veya tahyiliyye olabileceğini söylemiştir (Yıldız, 2002, s. 160). O, tahkikiyye için olana "İslam dini" anlamında kullanılan "sirâti'l-müstakîm (=doğru yol)" lafzını; tahyiliyye olana ise "ölüm"e izafe edilen "tırnaklar" lafzını örnek vermiştir (s. 160). Ali Kuşçu'ya göre, "ölümün tırnakları" dendiğinde zihin "ölüm"e hayali bir tırnak ekler. Daha sonra bu "hayali" tırnaklar şeklen "gerçek" tırnaklara benzetilir ve "tırnak" lafzı bu vehmi tırnaklar yerine istiare edilir. Dolayısıyla ona göre buradaki istiare, istiare-i musarrahadır (s. 160). Ali Kuşçu, belirtmese de bu görüşleri Sekkâkî'den aktarmıştır.

İstiare-i Mekniyye

Ali Kuşçu istiare-i mekniyyeyi Kazvîni'ye atıfla şöyle tanımlamıştır: “O ki nefsinde bir şeyi bir şeye teşbîhtir; müşebbehten gayri erkân-ı teşbîhden bir şeyi tasrîh itmeme ile ve müşebbeh diye müşebbeh bihin havâssını izâfetle nefse muzmar olan teşbîh üzerine delâlet itsün için.” (Yıldız, 2002, ss. 156-157). Yani istiare-i mekniyye nefiste/içte bir şeyi bir şeye benzetip yalnızca benzeyeni kullanmak ve benzetme unsurlarını gizlemektir. Bununla birlikte bu istiarede benzetilenin bir özelliği benzeyene izâfe edilir. Bu izâfet de gizlenen benzetmenin bir işaretidir. Ali Kuşçu bu istiareye “ölümün tırnakları ve pençeleri” örneğini vermiştir. Burada ölüm, yırtıcı hayvana benzetilmiş; yırtıcı hayvanın pençe ve tırnakları ise ölüme izâfe edilmiştir. O, istiâre-i mekniyyeye “istiâre bi'l-kinâye” demiştir. Ayrıca o, Kazvîni'ye göre bu tür istiarelerin “içte gizlenen teşbih” olduğunu ve teşbih olması dolayısıyla mecazdan sayılamayacağını aktarmıştır (Yıldız, 2002, s. 157).

Ali Kuşçu, Sekkâkî'nin de görüşüne yer vermiştir. O, Sekkâkî'ye göre “istiare-i mekniyye”nin lugavi mecaz olduğunu, çünkü istiarenin benzeyen veya benzetilenden birinin zikredilmemesi ve zikredilenin gerçek anlamının dışında kullanılması olduğunu aktarmıştır (Yıldız, 2002, ss. 158-159). Dolayısıyla Sekkâkî'ye göre “ölümün pençeleri” örneğinde “ölüm”, “yırtıcı hayvan”a benzetilmiş ve benzeyen, benzetilen yerine kullanılmıştır. Yani burada “ölüm”ün manası mecazen “yırtıcı hayvan”dır ve kelime gerçek anlamının dışında kullanıldığı için lugavi mecaz söz konusudur.

İstiare-i Tahyiliyye

Ali Kuşçu istiare-i tahyiliyyeyi açıklarken Kazvîni'ye atıfta bulunmuş ve “Hafîb katında (...) bir şey için bir şeyi kılmadan hâl bu hâl ki ‘kulnâ’ ol şey için değildir.” demiştir (Yıldız, 2002, s. 157). Yani istiare-i tahyiliyye, bir şeyi aslında ait olmadığı bir şeye mal etmektir. Ali Kuşçu, tırnağın ölüme ve elin rüzgâra aitmiş gibi kullanılmasını örnek göstermiş, bu tür istiarelerin lugavi değil, akli mecaz olduğunu ifade etmiştir (s. 157).

Bununla birlikte o, Sekkâkî'nin istiare-i tahyiliyyeyi mecaz-ı lugavi olarak kabul ettiğini de aktarmıştır (s. 158).

İstiare-i Tahkikiyye

Ali Kuşçu, istiare-i tahkikiyyeyi tanımlamamıştır. İstiare-i musarrahanın tahkikiyye olabileceğini belirtmiş ve “İsti'âre ile murâd olunan hissên ve aklen mütehakkık olduğuyçün.” demiştir. Örnek olarak “İslam dini” anlamında kullanılan “sirâti'l-müstakîm (=doğru yol)” lafzını vermiştir (Yıldız, 2002, s. 160).

İstiare-i Asliyye

Ali Kuşçu, istiare-i tasrihiyyenin asliyye ve tebeiyye olarak ikiye ayrıldığını söylemiştir. Ona göre “Asliyyede müşebbehde müsta'mel olan müşebbeh bih lafz ism-i cins olur.” (Yıldız, 2002, s. 160). Yani benzeyen yerine kullanılan benzetilenin lafzı cins isimse istiâre-i asliyye olur. O, “cesur insan” yerine kullanılan “aslan” ve “şiddetli vuruş” yerine kullanılan “ölüm” lafzını istiare-i asliyyeye örnek göstermiştir (Yıldız, 2002, s. 160).

İstiare-i Tebeiyye

İstiare-i tebeiyyeyi istiare-i tasrihiyyenin bir türü olarak değerlendiren Ali Kuşçu şu açıklamayı yapmıştır:

“Ve tebe'iyede müşebbehde müsta'mel müşebbeh bih lafzı ism-i cinsin gayrı olur. Fiil ve fiilden müştâk olan ve hurûf gibi zira fiilde ve müştakkâtda isti'âre masdarda olan isti'âreye tabi'dir ve harfde olan isti'âre ma'nâ-i harfin müte'allakına tabi'dir

ve müte'allak şol şeydir ki; anıla ma'nâ-i harfden tabir olunur; ibtida ile ma'nâ-i 'min'den tabir olunduğu gibi." (Yıldız, 2002, ss. 160-161).

Yani tebeyye, cins isim dışında fiil, fiil türevleri ve harflerde gerçekleşir. Ali Kuşçu, Sekkâkî'nin istiâre-i tebeyyeyi istiâre bi'l-kinâye (istiare-i mekniyye) saydığını ifade etmiştir. O, Kazvînî ve cumhura göre "Hâl konuştu." cümlesindeki "konuşma"nın, "delâlet etmek" anlamında olduğunu ve burada istiare-i tebeyye bulunduğunu; Sekkâkî'ye göre ise "hâl"ın insana benzetildiği ve istiârenin "konuşmak"ta gerçekleşmediğini, dolayısıyla buradaki istiârenin "istiâre bi'l kinâye" olduğunu söylemiştir (Yıldız, 2002, s. 161).

İstiare-i Mutlaka, İstiare-i Muraşşaha ve İstiare-i Mücerrede

Ali Kuşçu, bu üç tür istiareyi şöyle açıklamıştır: "... eğer isti'âre müste'âr minh ve müste'âr lehin mülâyemetine mukârin olmazsa mutlaktır ve eğer müste'âr minh mülâyemete mukarin olur ise muraşşahadır ve eğer müste'âr lehin mülâyemete mukârin olursa mücerrededir." (Yıldız, 2002, s. 159). Yani istiarede benzeyen ve benzetilenle alakalı herhangi bir unsur zikredilmezse istiare-i mutlaka, benzetilene uygun bir unsur zikredilirse istiare-i muraşşaha ve benzeyene uygun bir unsur kullanılırsa istiare-i mücerrede söz konusudur. İstiare-i mutlakının örneği "Bir aslan gördüm.", istiare-i muraşşahanın örneği "Tırnaklı/pençeli bir aslan gördüm." ve istiare-i mücerredenin örneği "Silahlı bir aslan gördüm." sözüdür (Yıldız, 2002, s. 159). Ali Kuşçu, terşih ile tecridin bir arada bulunabileceğini söylemiştir. "Silahlı ve pençeli bir aslan gördüm." sözü buna örnektir (s. 159). O, istiarelerde "mübalağa" bulunduğunu ve terşihin bu mübalağayı güçlendirmesi sebebiyle diğerlerinden "beliğ" olduğunu ifade etmiştir (s. 159).

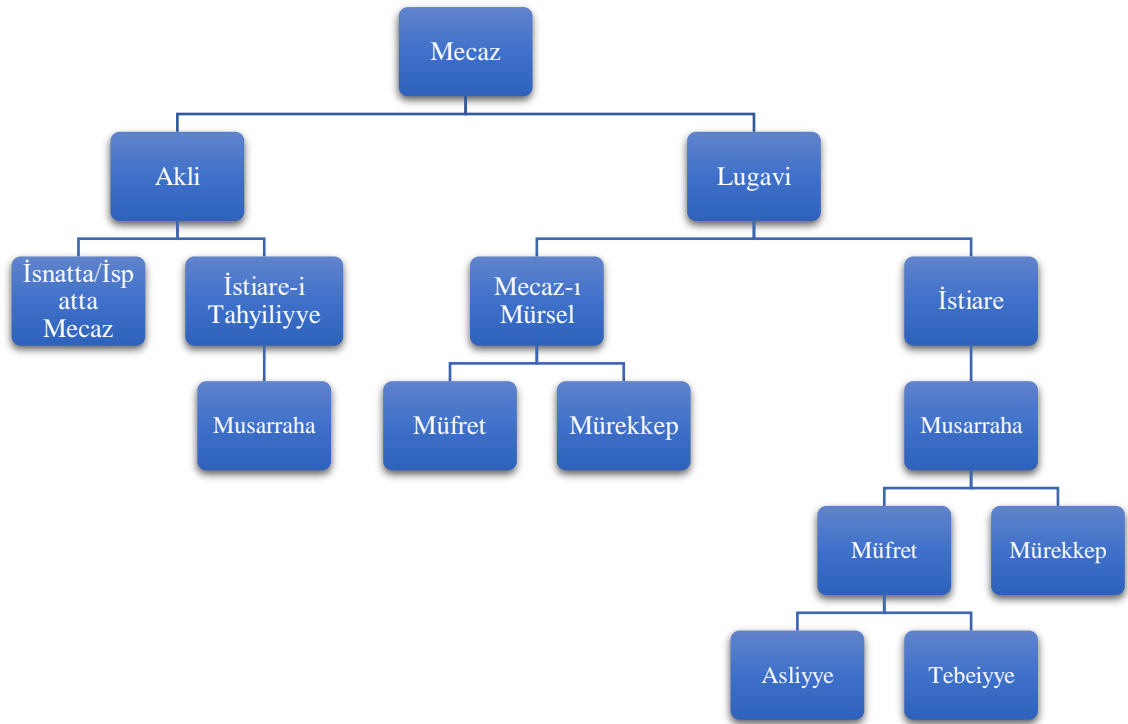
1.2.2.3. Hazif ve Ziyade Yoluyla Mecaz

Ali Kuşçu ziyade yoluyla mecazı (mecaz bi'z-ziyâde) tanımlamamış fakat bir örnekle açıklamıştır: “Onun benzeri gibisi yoktur” anlamındaki “Leyse kemislihi şey’un” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Şûrâ: 11) ayetinde “kef” harfi zaittir. Esasında “misluhu şey’un”, yani “Onun benzeri yoktur.” kastedilmiştir (Yıldız, 2002, s. 162).

Ali Kuşçu, hazif yoluyla mecazı da örnek üzerinden aktarmıştır. “Köyden sor.” (*Kur’an-ı Kerîm*, Yûsuf: 82) ayetinde “halk”ın hafzedildiğini, esasında “köy” ile “köy halkı”nın kastedildiğini belirtmiştir (Yıldız, 2002, s. 162). Fakat o, burada “köy”ün “halk”a benzetilmesi durumunda mecazın istiare bi'l kinaye (istiare-i mekniyye) olacağını, “köy”ün “halk”a mekân olması sebebiyle de akli mecaz sayılabileceğini ifade etmiştir. Bu örneği mecaz-ı akli örneği olan “İlkbahar baklagil bitirdi.” ile kıyaslamıştır. Baklagili çıkararak esasında Allah iken, fiil baklagilin çıktığı “zaman” olan ilkbahara isnat edilmiştir. Ali Kuşçu, buna benzer bir şekilde “Köyden sor.” ayetinde fiilin, halka “mekân” olan “köy”e isnat edildiğini ve bu mecazın da bu açıdan “akli mecaz” olduğunu söylemiştir (ss. 162-163).

Yukarıda aktarılan bilgilere göre Ali Kuşçu’nun mecaz tasnifi şöyle gösterilebilir:¹⁸

¹⁸ Ali Kuşçu istiare-i tahyiliyyeyi akli mecaza dâhil ettiğinden, tabloda “Lugavi”ye eklediğimiz “İstiare”, tahkikiyye ile kayıtlanan istiarelerdir.



1.2.2.4. Değerlendirme

Ali Kuşçu, hakikat ve mecaz tanımında “konuşma ıstılahında” veya “hakikatinin çeşidine nispetle” kaydını koymamış fakat bu tanımlardan sonra hakikat ve mecazı “lugavî” ve “örfî” olarak ikiye ayırmıştır. O; Sekkâkî, Kazvînî ve Taftâzânî’den farklı olarak “şer’î” hakikat ve mecaz çeşidini “örfî”ye dâhil etmiştir. Netice itibarıyla Ali Kuşçu, mecaz ve hakikat çeşitlerini şöyle tasnif etmiştir: “lugavî”, “örfî şer’î”, “örfî gayr-ı şer’î”, “örfî hass” ve “örfî ‘amm”.

Ali Kuşçu, müfret-mürekkap ayrımını mecaz ve hakikatin genelinde uygulamaya çalışmıştır. Ele aldığımız diğer belâgatçilerden farklı olarak hakikat konusunda da mürekkep hakikatten bahsetmiştir. O, mecaz-ı mürselin de mürekkep olabileceğini söyleyerek, Taftâzânî gibi, mürekkep mecazı istiare-i temsiliyyeden ibaret kılmamıştır. Onun bu konuda zikrettiği “Sevgilim Yemen kervanıyla çıkmaktadır.” cümlesi ve bu örnek hakkında yaptığı açıklamalar Taftâzânî’de de bulunmaktadır. Fakat bu cümle,

gerçek anlamı engelleyecek karinenin bulunmaması sebebiyle “kinaye” olarak da değerlendirilebilir.

Ali Kuşçu, mecaz-ı mürseli mecaz tanımına nispetle açıklamış ve mecazdaki alakanın benzetme dışında bir şeye dayanması durumunda mecaz-ı mürselden söz edilebileceğini belirtmiştir. O, mecaz-ı mürselin tüm alakalarından bahsetmemiş, tanımında “lâzımiyyet ve melzûmiyyet”, “hâlliyyet ve mahâlliyyet” ve “sebebiyyet ve müsebbebiyyet” alakarını zikretmiştir.

Ali Kuşçu'nun ilk mecaz tanımı, esasında lugavi mecazın tanımıdır. Fakat o, mecazı “akli” ve “lugavi” olarak ayırmış ve bunları da ayrıca tanımlamıştır. Onun ilk mecaz tanımı ile lugavi mecaz tanımı arasındaki temel fark, ilk tanımında “lafz-ı mevzû-ı müsta'mel gerek müfred olsun gerek mürekkebe olsun” ifadesini kullanmasıdır.

Ali Kuşçu'ya göre akli mecaz, bir şeyi olması gerekenden başka bir şeye isnat etmektir. Bu genel tanımla o, hem istiare-i tahyiliyyeyi hem de isnatta/ispatta mecazı, akli mecaza dâhil etmiştir. “Tırnaklar”ın “ölüm”e ve “el”in “rüzgâr”a nispetini örnek vermesi, istiare-i tahyiliyyeyi “akli” saydığını göstermektedir. “İlkbahar baklagil bitirdi.” örneğiyle ise bir fiilin gerçek faili dışında bir faile isnat edildiği isnatta/ispatta mecazları akli mecaz saymıştır. Sekkâkî'nin bu tür mecazları akli saymayıp istiare-i mekniyyeye dâhil ettiğini fakat diğer belâgat bilginlerinin bu görüşü reddettiğini ifade etmiştir. O, hem akli mecazı reddetmeyerek hem de istiare-i tahyiliyyeyi akli mecaza ekleyerek Sekkâkî'den ayrılmıştır.

Ali Kuşçu, istiareyi de mecaz tanımına göre açıklamış ve mecazdaki alakanın benzetme olması durumunda o mecazın istiare olacağını ifade etmiştir. O, istiareleri müfret-mürekkep olarak taksim etmiştir. Mürekkep olana “Bir adım ileri bir adım geri attığını görüyorum.” örneğini vermiştir. Bu, aynı zamanda istiare-i temsiliyyenin de bir örneğidir.

Nitekim Sekkâkî, Kazvîni ve Taftâzânî, mürekkep mecazların aynı zamanda istiare-i temsiliyye olduğunu belirtmiştir. Fakat Ali Kuşçu, böyle bir açıklamada bulunmamış ve istiare-i temsiliyye teriminden söz etmemiştir. Söz konusu örneği, istiare-i musarraha için de kullanmıştır.

Ali Kuşçu, istiare-i musarrahanın tahkikiyye veya tahyiliyye olabileceğini söylemiştir. Tahyiliyye olan istiare-i musarraha “ölümün tırnakları” örneğini vermiş ve buradaki hayali tırnak için gerçek tırnakları ifade eden “tırnak” lafzının istiare edildiğini belirtmiştir. Onun bu açıklaması esasen Sekkâkî’ye aittir ve Kazvîni tarafından reddedilmiştir.

Ali Kuşçu’nun aktardığı istiare-i mekniyye tanımı Kazvîni’nin istiare-i mekniyye tanımıdır. O, Kazvîni’nin, istiare-i mekniyyeyi “içte gizlenen teşbih” olarak kabul ettiğini ve bu istiareyi lugavi mecazlardan saymadığını belirtmiştir. Bununla birlikte o, Sekkâkî’nin istiare-i mekniyyeyi lugavi mecaz kabul ettiğinden de bahsetmiştir. Ali Kuşçu hangi görüşü desteklediğine dair kesin bir yargıda bulunmamıştır. Fakat önceliği Kazvîni’ye verdiği söylenebilir.

Ali Kuşçu, Kazvîni’ye göre istiare-i tahyiliyyenin lugavi değil akli mecaz olduğunu aktarmıştır. Sekkâkî’nin istiare-i tahyiliyyeyi lugavi mecaz kabul ettiğini belirtse de Ali Kuşçu bu konuda Kazvîni’ye yakın görünmektedir. Ancak o, istiare-i musarrahanın tahyiliyye olabileceğini söyleyerek Kazvîni’den ayrılmış, Sekkâkî’yi takip etmiştir.

Ali Kuşçu, istiare-i asliyye ve istiare-i tebeiyyeyi istiare-i musarraha içinde değerlendirmiştir. Bunun sebebi, Kazvîni’nin istiare-i mekniyyeyi “içte gizlenen teşbih” olarak tanımlayıp mecazlardan çıkarması ve Ali Kuşçu’nun da bu görüşe yakın olmasıdır.

Ali Kuşçu, istiare-i mutlaka, istiare-i mücerrede ve istiare-i terşihyyenin hangi tür istiarelere mahsus olduğunu belirtmemiştir. Ancak bu istiarelerde verdiği örnekler istiare-i musarrahadır. Dolayısıyla onun bu türleri mekniyye değil musarraha içerisinde değerlendirildiği düşünülebilir

Ali Kuşçu, istiarenin güzel olma şartlarından bahsetmemiştir. Yalnızca muraşşaha konusunda terşihin istiaredeki mübalağayı güçlendirmesi sebebiyle “tecrid” ve “mutlaka”dan daha güzel olduğunu ifade etmiştir.

Ali Kuşçu, hazif yoluyla mecaza örnek olarak verdiği “Köyden sor.” ayetine farklı yorumlar getirmiştir. Buradaki mecazın farklı yaklaşımlarla istiare-i mekniyye veya akli mecaz sayılabileceğini açıklamıştır. Onun bu yorumları ele aldığımız diğer belâgatçilerde görülmemektedir.

Ali Kuşçu, “istiare-i vifâkiyye”, “istiare-i inâdiyye”, “istiare-i tehakkümiyye” ve “istiare-i temlihiyye”den söz etmemiştir. Ayrıca o, istiareleri “câmi, benzeyen ve benzetilen”e göre tasnif etmemiştir.

Ali Kuşçu, mecazları açıklarken çoğunlukla Kazvîni’ye bağlı kalmış fakat zaman zaman Sekkâki’den de yararlanmıştır. Mekniyye gibi tartışmalı konularda kesin bir görüş belirtmek yerine Kazvîni’nin ve Sekkâki’nin görüşlerini aktarmakla yetinmiştir. Bunun dışında o, temelde büyük bir değişiklik yapmamakla birlikte, bazı noktalarda söz konusu belâgatçilerden farklı yorumlar da getirmiştir.

1.2.3. Molla Lütfi (ö. 900/1495)

Asıl adı Lutfullah olan, “Molla”, “Sarı”, “Deli” veya “Maktul” Lütfi olarak da anılan âlimin 850 (1446)’ye yakın bir tarihte doğduğu tahmin edilmektedir. Tokat’ta doğan Molla Lütfi, ilk derslerini devrinin önde gelen bilginlerinden olan babası Kutbüddin Hasan’dan almıştır. Ardından İstanbul’a giderek Sinan Paşa’nın öğrencisi olmuştur. Molla Lütfi, İstanbul’a gelen ünlü astronom ve matematikçi Ali Kuşçu’dan da ders almış, ondan öğrendiklerini hocası Sinan Paşa’ya aktarmıştır. O, Sinan Paşa’nın Fatih Sultan Mehmet’in veziri olmasıyla saray kütüphanesinde “hâfız-ı kütüb” olmuş ve kıymetli birçok kitaba ulaşarak çeşitli ilimlerde ilerleme fırsatını bulmuştur. Fakat Sinan Paşa’nın Fatih tarafından Seferihisar’a sürgün edilmesi üzerine bu görevini bırakarak beş sene hocasına eşlik etmiştir. Fatih’in ölümünden sonra İstanbul’a dönmüş, ardından II. Bayezid’in hükümdarlığında sırasıyla Bursa’da Yıldırım Bayezid Medresesi, Filibe’de Şihâbeddin Paşa Medresesi, Edirne’de Dârülhadis Medresesi, İstanbul’da Semâniye Medresesi, Bursa’da Murâdiye Medresesi ve tekrar İstanbul’da Semâniye Medresesi’nde müderrislik yapmıştır. Molla Lütfi, sivridilliliğiyle rahatsız ettiği âlimler tarafından dinsizlikle suçlanmış ve 25 Rebûlâhir 900 (23 Ocak 1495) tarihinde Atmeydanı’nda idam edilmiştir. Din, edebiyat, felsefe ve fen alanlarında çoğunlukla Arapça eserler veren Molla Lütfi’nin *Harnâme*’si ile belâgat üzerine yazdığı ve çalışmamızda yararlandığımız risalesi Türkçe kaleme alınmıştır. Onun diğer eserleri şunlardır: *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’ş-Şerhi’l-Metâli*, *Hâşiye ‘alâ evâ’ili Şerhi’l-Mevâkif, es-Sebu’ş-şidâd, Risâle fî tahkiki vücûdi’l-vâcib, Risâle (Kelimât) müte’allika bi-âyeti’l-hac, Zübdetü’l-belâga, Hâşiye ‘alâ Şerhi’l-Miftâh, Risâle fîmâ yete’allaku bi-hurûfi’t-teheccât, Taz’îfü’l-mezbah, Risâle fî’l-‘ulûmi’ş-şer’iyye ve’l-‘Arabiyye, el-Metâlibü’l-ilâhiyye, el-Ferec ba’de’ş-şidde*.¹⁹

Molla Lütfi’nin *Risâle-i Mevlânâ Lütfi*’si üzerine Mustafa Aksoy yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1991). Aksoy’un çalıştığı nüsha, şehzadeligi sırasında Kanuni Sultan Süleyman’a sunulmak üzere, Molla Lütfi’nin ölümünden sonra oğlu tarafından temize çekilmiş nüshadır (s. 58-59). Molla Lütfi’nin oğlu, risalenin girişinde belâgat ilimlerinin Arapça kaleme alındığını ancak Arapça bilmeyenlerin bundan faydalanamadığını, bu sebeple babasının “İsân-ı Türkî”de bir risale yazdığını ifade etmiştir (s. 57). O ayrıca, bu eserin “muhtasar” olduğunu belirtmiştir (s. 60). Orak’a göre bilinen ilk Türkçe belâgat

¹⁹ Molla Lütfi’nin hayatı ve eserleri Gökyay ve Özen (2005, ss. 255-258)’den özetlenmiştir.

eseri, sözünü ettiğimiz bu risaledir (2013, s. 171). *Risâle-i Mevlânâ Lütîfî*, mukaddime, iki bab, hâtîme ve tetimmeden oluşmaktadır. Mukaddimedede belâgati tanımlayıp öneminden bahseden Molla Lütîfî, ilk iki babı “meani”ye, hâtîmeyi “beyan”a ve tetimmeyi “bedi”ye ayırmıştır. O, hâtîme bölümünün ilk faslında “teşbih”, ikinci faslında “mecaz” ve üçüncü faslında “kinaye” konularını açıklamıştır. Dolayısıyla o, bu risalede belâgati tam kadrosuyla aktarmıştır. Molla Lütîfî, diğer belâgatçilerde olduğu gibi önce hakikati tanımlamış, daha sonra mecaz bahsine geçmiştir.

1.2.3.1. Hakikat

Molla Lütîfî, mecazı bilmenin hakikati bilmeyi gerektirdiğini belirterek şöyle bir tanım yapmıştır: “Hakikat şol lafzdur ki vâzî’ vaz’ itdügi ma’nâda müsta’meldür.” (Aksoy, 1991, s. 103). O, örnek olarak “esed” lafzının “aslan” anlamında kullanılmasını göstermiştir (s. 103). Molla Lütîfî, hakikat tanımını yalnızca “lafzın kendisine konulan anlamda kullanılması” olarak değil; “lafzın, anlam koyucunun yüklediği anlamda kullanılması” şeklinde yapmıştır. Böylece o, hakikat tanımında kelimeye hangi vâzî’ tarafından anlam yüklendiğine ve dolayısıyla lugavi, şer’î ve örfî hakikate dikkat çekmiştir. Yani bir şârî’, “salat” lafzına “namaz” anlamını koyduğunda; şer’î bağlamda “salat”ın “dua” anlamında kullanılması da mecaz olacaktır. Molla Lütîfî, tanıma söz konusu hakikat türlerini dâhil etmesine rağmen bunlardan ayrıca söz etmemiştir.

1.2.3.2. Mecaz

Molla Lütîfî, mecazı şöyle açıklamıştır:

“Mecaz diyü şol lafza dirler ki vâzî’un vaz’ itdügi ma’nâdan geçüreler, anı bir ma’nâ-yı ahırda isti’mâl ideler. Bu ma’nânun ol vâzî’ vaz’ itdügi ma’nâya münasebeti var diyü bu vech üzerine isti’mâlüne eger ol gayrı ma’nâ murâd idüğine karîne getürmeyeler. Ol ma’nâ fehm olmaz belki gene ol ma’nâ-yı aslî fehm olur.” (Aksoy, 1991, s. 103).

Molla Lütü, tanımdaki “münasebet” ibaresiyle mecaz ile hakiki anlam arasında “alaka” olması gerektiğini vurgulamıştır. O, ayrıca gerçek anlamı düşündürecek bir ipucu bulunmaması gerektiğini söylemiştir. Molla Lütü, hakikat tanımında olduğu gibi mecaz tanımında da “anlam koyucu”yu dikkate almış; böylece “lugavi, şer’î ve örfî” mecazları tanıma dâhil etmiştir.

Molla Lütü, mecazın “istiare” ve “mecaz-ı mürsel” olarak taksim edildiğini belirtmiştir (Aksoy, 1991, s. 103). Bununla birlikte o, mecaz konularını ele aldığı “El-Aslü’s-Sânî”nin sonunda mecazların “mecaz-ı lugavi” ve “mecaz-ı akli” olarak ikiye ayrıldığını söylemiştir (s. 110). Bu durumda onun “istiare” ve “mecaz-ı mürsel” taksimi, “mecaz-ı lugavi” için geçerlidir ve yukarıda bahsedilen mecaz tanımı esasında “mecaz-ı lugavi” tanımıdır. Nitekim o, “mecaz-ı akli”yi “Tenbih (=Uyarı)” başlığı altında ele almış ve mecazın “eklerinden” sayıldığını dile getirmiştir (s. 109).

Molla Lütü, mecaz-ı lugaviyi “... lafz yirinden göçer asl ma’nâsından gayrı bir ma’nâda müsta’mel olur karîne ile.” olarak açıklamıştır (Aksoy, 1991, s. 110). O, bu tanımla “mecaz-ı lugavi” ile “mecaz-ı akli” arasındaki farkın “lafzın yerinden göçmesi” yani mecazın kelimedede gerçekleşip gerçekleşmemesi olduğunu vurgulamıştır.

1.2.3.2.1. Mecaz-ı Mürsel

Molla Lütü, mecaz-ı mürseli “[mecazdaki] münâsebet[in] müşabehetden gayrı nesne [olması]” olarak açıklamış ve benzerlikten başka alakaların çok olduğunu belirtmiş, bu alakaların belagat âlimleri tarafından on tür altında toplandığını ve diğer mecaz-ı mürsel türlerinin de bunlardan türetildiğini söylemiştir (Aksoy, 1991, s. 103).

Molla Lütü, beş farklı alakaya yer vermiş ve kalanın *Mutavvelât*'ta²⁰ yazılı olduğunu ifade etmiştir:

1. “*Bir şey’le şey’ün arasında külliyyet ve cüz’iyyet münasebeti*”: Bu ilişkiyi parça yerine bütünün, bütün yerine parçanın kullanılması olarak açıklamış; örnek vermemiştir.

2. “*Bir şey’i zamânla bir şey’i ahıra münkalib olmak münâsebeti*”: Molla Lütü’ye göre bu mecaz, henüz olmamış bir şeyin gelecekteki hâlini zikretmektir. O, buna örnek olarak “Rüyamda şarap sıktığımı gördüm.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Yûsuf: 36) ayetini vermiştir. Sıkılan esasen şarap değil, üzümdür. Fakat burada üzümün sıkıldıktan sonraki hâli zikredilmiştir.

3. “*Bir şey’i bir şey’den gitmek münâsebeti*”: Molla Lütü, bu alaka için “... gittiği şey’e giden nesnenün adın virürler andan girdüğüçün.” demiş; bir kişiye “paşa” denmesini örnek vermiştir.

4. “*Sebebiyyet ve müsebbebiyyet*” alakası: Molla Lütü bu alakaya örnek göstermemiştir.

5. “*Hâliyyet ve mahalliyyet*” alakası: Molla Lütü bu alakaya da örnek vermemiştir (Aksoy, 1991, ss. 103-104).

1.2.3.2.2. İstiare

²⁰ Aksoy (1991)’a göre Molla Lütü *Mutavvelât*’la, Taftâzânî’nin *Mutavvel*’ine yazılmış haşiyeleri kastetmiştir (s. 38).

Molla Lütü, istiareyi “Eger [lafzın] ma’nâ-yı asliyyesiyle sonragı ma’nâsı ortasında olan münasebet müşabehet ise [istiaredir].” şeklinde tanımlamıştır (Aksoy, 1991, s. 103). Yani lafzın hakiki anlamıyla mecazi anlamı arasındaki ilişki benzerlik ise buradaki mecaz, istiaredir. O, örnek olarak “Hammâmda bir aslan gördüm.” cümlesini vermiş; “aslan” lafzıyla “cesur kişi”nin kastedildiğini, gerçek anlamı düşünmeyi engelleyecek karinenin ise “hammâm” olduğunu ifade etmiştir (Aksoy, 1991, s. 103).

İstiare-i Asliyye

Molla Lütü, istiare-i asliyye için “...müşebbehünbih olanun adın müşebbehde asâletle isti’mâl ideler, bir gayrı isti’âre-i asliyyeye tâbi’iyyetden ötri olmaya.” demiştir (Aksoy, 1991, s. 104). O, tanımdaki “asâletle” ifadesiyle türetilmemiş kelimelerin istiare edilmesini kastetmiştir. Molla Lütü, istiare-i asliyyeye örnek olarak, “cesur kişi” yerine “aslan” lafzının istiare edilmesini göstermiştir (Aksoy, 1991, s. 104).

İstiare-i Tebeiyye

Molla Lütü, istiare-i tebeiyye için “Bu isti’âre ef’âlde ve ef’âlden müştak olanlarda olur, masdarlarının isti’âresine tâbi’ olup.” demiş ve “Fulan kişi fulan kişiyi öldürdi.” cümlesini örnek göstermiştir (Aksoy, 1991, s. 104). Ona göre burada öldürmekten kasıt, şiddetle vurmaktır. Şiddetli vuruş, mübalağa yoluyla öldürmeye benzetilmiş ve “vurmak” fiili yerine “öldürmek” fiili istiare edilmiştir (s. 104). Molla Lütü, bu tür istiarelerin harflerde de olduğunu belirtmiştir: “...bu harfi dahı dem olur kendü ma’nâsından gayrı bir ma’nâda dahı isti’âre idüp isti’mâl iderler ammâ ol isti’âre dahı bir gayra tâbi’ olduğün isti’âre-i tebâ’iyye dirler.” (Aksoy, 1991, s. 105). O, örnek olarak “Fe’t-takatahu el fir’avne liyekûne lehum ‘aduvven ve hazanan.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Kasas: 8) ayetini gösterip açıklamıştır:

“... ya'nî Fir'avn tâ'ifesi Mûsa'yı yerden götürüp beslediler kendülere 'aduv olmagıçün. Bu ma'nâ zâhire rast gelmez zîrâ ki 'aduv olmagıçün beslemediler, lâkin bunların beslemesine 'adâvet müterreddib oldığıçün gûya ki bunlar 'adâvet için beslediler. Bes lam ma'nâsı illiyyet için mevzu'ken ma'nâyı terettübde müsta'mel oldu isti'âre olup.” (Aksoy, 1991, s. 105).

Molla Lütüfî, lâm harfinin “illiyyet (sebeb)” anlamı taşıdığını; fakat esasen Firavun ailesinin Hz. Musa'yı kendilerine düşman olması için büyütmediğini; kastedilenin Hz. Musa'nın gelecekte Firavun ailesine düşman olacağı olduğunu ifade etmiştir (Aksoy, 1991, s.105). Dolayısıyla “lâm” harfi “sebeb” bildirmek için kullanılırken burada “ortaya çıkacak bir netice” için kullanılmıştır.

İstiare-i Musarraha

Molla Lütüfî, “istiare-i musarraha”yı “Bu isti'âre oldur ki lafz-ı isti'âre sarîh-i mezkûr ola.” şeklinde tanımlamıştır (Aksoy, 1991, s. 106). Yani ona göre açık istiare, ödünçlenen lafzın (benzetilen) açıkça zikredilmesiyle olur. O, bu istiareye “Hammâmda bugün aslan gördüm.” cümlesini örnek vermiş; istiare edilen “aslan” lafzı açıkça zikredildiğinden buna “istiare-i tasrihiyye” veya “istiare-i musarraha” dendiğini söylemiştir (Aksoy, 1991, s. 106).

İstiare-i Mekniyye

Molla Lütüfî, istiare-i mekniyyeye “isti'are bi'l-kinaye” de dendiğini belirtmiş ve şöyle açıklamıştır: “Bu şol isti'âredür ki sarîh lafz-ı isti'âre anda mezkûr olmaya velâkin ma'nâda mezkûr idüğün bir kinâyetle tuydırasun. Kinâyetle tuyıldıktan ötri isti'âre bi'l-kinâye dirler.” (Aksoy, 1991, s. 106). Yani ona göre istiare-i mekniyye, istiare-i musarrahanın aksine, istiare edilen lafzın (benzetilen) açıkça zikredilmemesi fakat ona dair bir işaretin bulunmasıyla olur. O, “Ölüm falan kişiye kıynagun urdı.” örneğini

vermiş; “ölüm”ün “yırtıcı bir hayvan”a benzetildiğini, “tırnak/pençe” anlamındaki “kıynak”ın ise bu benzetmenin delili olduğunu ifade etmiştir (ss. 106-107).

İstiare-i Tahyiliyye

Molla Lütfi, “istiare-i tahyiliyye”yi “istiare-i mekniyye” için verdiği “Ölüm falan kişiye kıynagun urdı.” örneği üzerinden açıklamıştır. “Ölüm”de pençe bulunmamasına rağmen hayalî bir pençe isnat edildiğinden “kıynak”, burada “istiare-i tahyiliyye” olmaktadır. Molla Lütfi’ye göre buradaki “istiare-i tahyiliyye” aynı zamanda “istiare-i mekniyye”nin karinesidir. Çünkü “kıynak”ın “ölüm”e izafe edilmesi, “ölüm”ün “yırtıcı hayvan”a benzetildiğine dair bir ipucudur (Aksoy, 1991, ss. 106-107).

İstiare-i Tahkikiyye

Molla Lütfi, “istiare-i tahkikiyye” için ayrı bir tanım yapmamıştır. O, “Kelimeye ki isti’are-i tahkikiyye dirler ve dahı isti’âre-i mutlaka dirler...” demiş, daha sonra “istiare-i muraşşaha” ve “istiare-i mücerrede”yi açıklamıştır (Aksoy, 1991, s. 107). Anlaşıldığı kadarıyla Molla Lütfi, bu üç istiare türünü istiare-i tahkikiyyeye dâhil etmiştir.

İstiare-i Mutlaka

Molla Lütfi, “istiare-i mutlaka”yı tanımlamamıştır. “Kelimeye ki isti’âre-i tahkikiyye dirler ve dahı isti’âre-i mutlaka dirler...” şeklinde bir açıklama yapmış, “Esedî gördüm hammâmda.” örneğini vermiştir (Aksoy, 1991, s. 107). Daha önce bahsedildiği gibi, Molla Lütfi, “istiare-i mutlaka”yı “istiare-i tahkikiyye”nin bir türü olarak görmüş olmalıdır.

İstiare-i Muraşşaha

Molla Lütü, “istiare-i muraşşaha”yı “... eger bilesince ya müşebbehünbihe münâsib ya müşebbehe münâsib nesne gelürse ol nesneye terşih dirler ve ol isti’âreye müreşşaha dirler.” şeklinde tanımlamıştır (Aksoy, 1991, s. 107). Fakat müşebbehe uygun bir vasfın zikredilmesi “istiare-i mücerrede” olduğundan bu tanım hatalı görünmektedir. Nitekim o, yaptığı tanımın tersine “istiare-i muraşşaha”ya “Kıynaklı esed gördüm hammâmnda.” örneğini vermiş ve “kıynak (pençe)”ın esed (aslan)’in yani “müşebbehün bih”in münasibi olduğunu söylemiştir (s. 107).

İstiare-i Mücerrede

Molla Lütü, istiare-i mücerredeyi şöyle tanımlamıştır: “Ve eger müşebbehe münâsib nesne gelürse ol nesneye tecrid dirler.” O, bu tür istiareye örnek olarak “Bir atıcı esed gördüm hammamda.” cümlesini göstermiştir (Aksoy, 1991, s. 107). “Atıcılık” aslanın değil, aslana benzeyen insanın bir özelliğidir. Dolayısıyla burada müşebbeh (benzeyen)’e uygun bir özellik zikredilmiştir.

Molla Lütü, “terşih” ve “tecrid”in birlikte kullanılabileceğini belirtmiştir: “Atıcı ve kıynaklı esed gördüm hammâmnda.” (Aksoy, 1991, s. 107). Bununla birlikte o, sadece “terşih”in kullanılmasının daha yerinde olacağını ifade etmiş; buna gerekçe olarak “... mübâlagada ol artuktur.” demiştir (s. 107). İstiarelerde benzeyen, mübalağa yoluyla benzetilen cinsine katılır ve o cinsten olduğu iddia edilir. “Terşih” ile bu mübalağalı iddia güçlendirildiğinden, Molla Lütü “terşih” kullanmanın daha güzel olacağını belirtmiştir.

İstiare-i Temsiliyye

Molla Lütü, istiare-i temsiliyyeyi “... teşbîh-i temsîli ki asl-ı teşbîhde geçdi, anun vaktâ ki harf-i teşbîhün zikrin tayy idesün ve müşebbehünbihi müşebbehe ıtlâk idesün. Ol elfâz-ı terkihiyyeye isti’âre-i ale’s-sebilü’t-temsîl dirler.” şeklinde açıklamıştır (Aksoy, 1991, s. 107). Yani Molla Lütü’ye göre istiare-i temsiliyye, “teşbih-i temsil”den benzetme edatı ve müşebbehin kaldırılmasıyla oluşturulur. O, teşbih-i temsili ise şöyle tanımlamıştır: “...bir ma’nâ-yı mürekkebi bir ma’nâ-yı mürekkebe teşbîh iderler ve ol teşbîhe teşbîh-i temsîli dirler.” (s. 101). O, istiare-i temsiliyyeye örnek olarak kararsız bir kişiye “Nedendür dâ’im seni görürem ayagın basarsun gene kaldırırsun.” denmesini göstermiş; bu kişinin tereddüdünün bir ileri bir geri adım atmaya benzetildiğini ifade etmiştir (s. 107).

Molla Lütü, “teşbih-i temsil”in “istiare” şekline getirilip yaygınlık kazanması durumunda “mesel” olduğunu ve bunların her dilde çokça bulunduğunu dile getirmiştir (Aksoy, 1991, s. 108). O, “Gel senünle bazan idelim bir vechile ki ne et yana ne şiş göyine.” örneğini vermiş ve şöyle açıklamıştır: “Bu sözleri didikleri yerde ne et vardır ne şiş. Bil ki dimekdür ki ne sen beni alda ne ben seni...” (s. 108).

İstiare-i Temlihiyye ve Tehkümüyye

Molla Lütü, “Teşbîh-i temlihînün harf-ı teşbîhin ve müşebbehin giderüp müşebbehünbihi müşebbehe ale’s-sabili’l-isti’âre ıtlak iderler, ol isti’âreye isti’âre-i temlihiyye dirler ve tehkümüyye dirler.” demiştir (Aksoy, 1991, s. 108). O, “teşbih-i temlihi” ve “teşbih-i tehkümü”yi ise şöyle açıklamıştır: “... iki şey’ün arasında zıddiyyet varken ol zıddiyyet cihetinden olan münâsebeti bir latîfeden ötri, ya istihzâdan ötri tenâsüb ve teşâbüh yirine korlar, ol zıddeyni birbirine teşbîh iderler.” (s. 102). Molla Lütü, istiare-i temlihiyye ve tehkümüyyeye, korkak bir kişi için “İşde *aslan* geldi.” denmesini örnek göstermiştir (Aksoy, 1991, s. 108). O, tehkümüyye ile temlihiyyenin farkının “istihza” ve “latife”ye göre olduğunu belirtmiştir: “Eger anı *masharalığa* almagıçün didünse lafz-ı aslana

isti'âre-i tehekkümiyye dirler ve eger kişiye bir *latîfe* itmek için didünse isti'âre-i temlihiyye dirler.” (s. 108).

İstiarenin Güzel Olmasının Şartları

Molla Lütfi, istiarenin güzel olması için dört şarttan söz etmiştir: Birincisi, istiarenin güzel bir teşbihe dayanmasıdır (Aksoy, 1991, s. 108). İstiareler teşbih temelli mecazlar olduğu için güzellikleri teşbihin güzelliğine bağlıdır. İkincisi, istiarede teşbih kokusunun alınmamasıdır (Aksoy, 1991, s. 108). İstiareler benzetme temelli olsa da belâgat âlimlerine göre teşbihten daha makbul kabul edilmiştir. Bu yüzden istiarede teşbihin hissedilmemesi bir güzellik şartı olmuştur. Üçüncüsü, istiarede benzeyen tarafın kokusunun alınmamasıdır (Aksoy, 1991, s. 108). Teşbihlerde benzetme yönü açısından “benzeyen”, zayıf; “benzetilen” ise güçlü taraftır. İstiarelerde benzeyen tarafın, mübalağa ile benzetilen tarafın cinsine dâhil olduğu iddia edilir ve güçsüz olan taraf, gerçekten güçlü olanın cinsindenmiş gibi muamele edilir. İstiarelerdeki bu iddiayı kuvvetlendirmek için benzeyenin vasıflarının ön plana çıkması gerekir. Dördüncü şart ise istiarenin “muamma” veya “lugaz” a dönmemesi için benzetme yönünün açık olmasıdır (Aksoy, 1991, s. 108). Her ne kadar hakikate göre kapalı bir anlatıma sahip olsa da, istiarelerin anlaşılır olması beklenmektedir.

1.2.3.2.3. Teşbih-i Belîğ

Molla Lütfi, mecaz konularını anlattıktan sonra “Tenbih” başlığı altında “akli delalet” e dâhil üç yol daha bulunduğunu, bunlar için ayrı bir kategori oluşturulmayıp üç asla (teşbih, mecaz ve istiare) “ek” sayıldığını ifade etmiştir (Aksoy, 1991, s. 108). Bunlardan ilki “teşbih-i belîğ” dir. Molla Lütfi, teşbih-i belîği “Teşbih-i belîğ oldur ki bir şey’i bir şey’-i ahire haml ideler, haml sahih degül iken mübâlaga kasd idüp anda harf-i teşbîh getürmeyeler.” şeklinde tarif etmiştir (Aksoy, 1991, s. 108). O, örnek olarak “Zeyd eseddür.” cümlesini vermiş; bununla kastedilenin aslında “Zeyd esed gibidür.” demek

olduğunu ve mübalağadan dolayı benzetme harfî/edatının kaldırıldığını, bu yüzden “teşbih” sayıldığını ifade etmiştir (s. 108).

Taftâzânî, “Zeyd aslandır.” örneğinin teşbih kabul edilmesine itiraz etmiş ve buradaki “aslan” lafzının mecaz olduğunu öne sürmüştür (2014, ss. 596-598). Molla Lütfi, teşbih-i belîği konusunu “teşbih”i anlattığı “El-Aslü’l-Evvel”de değil; “tenbih” başlığı altında ele almıştır (Aksoy, 1991, ss. 100-103). Onun bu tutumu, teşbih-i belîğin mecaz ya da teşbih olması konusunda kesin bir ittifakın bulunmayışından kaynaklanmış olmalıdır.

1.2.3.2.4. Tecrid

Molla Lütfi’nin “Tenbih” başlığı altında akli delalete dâhil olduğunu söylediği üç yoldan bir diğeri “tecrid”dir (Aksoy, 1991, ss. 109). O, tecridi şöyle tanımlamıştır: “Tecrid oldur ki bir şey’i bir şey’e haml idüp sarîh oldur diyü hükm itmeyeler lâkin ol şey’i bir vechile söyleyeler ki oldur dimek yirine ola.” (s. 109). Yani tecridde bir şey, aynı zamanda başka bir şeymiş gibi aktarılır. Molla Lütfi, tecride “Zeyd’den bir esede uğraşdum.” ve “Yanında bir esed gördüm.”²¹ örneklerini vermiş; amacın Zeyd’e “aslan” demek olduğunu söylemiştir (Aksoy, 1991, s. 109). Bu örneklerde Zeyd’in yanında bulunan “aslan”, yine Zeyd’in kendisidir.

Molla Lütfi, tecridin teşbih olmadığını, müşebbehin zikredilmesi sebebiyle de istiare sayılmadığını belirtmiş; akli delalette farklı bir yol olmasına rağmen görünüşte istiareye benzemesi sebebiyle istiareye “ek” kabul edildiğini ifade etmiştir (Aksoy, 1991, s. 109).

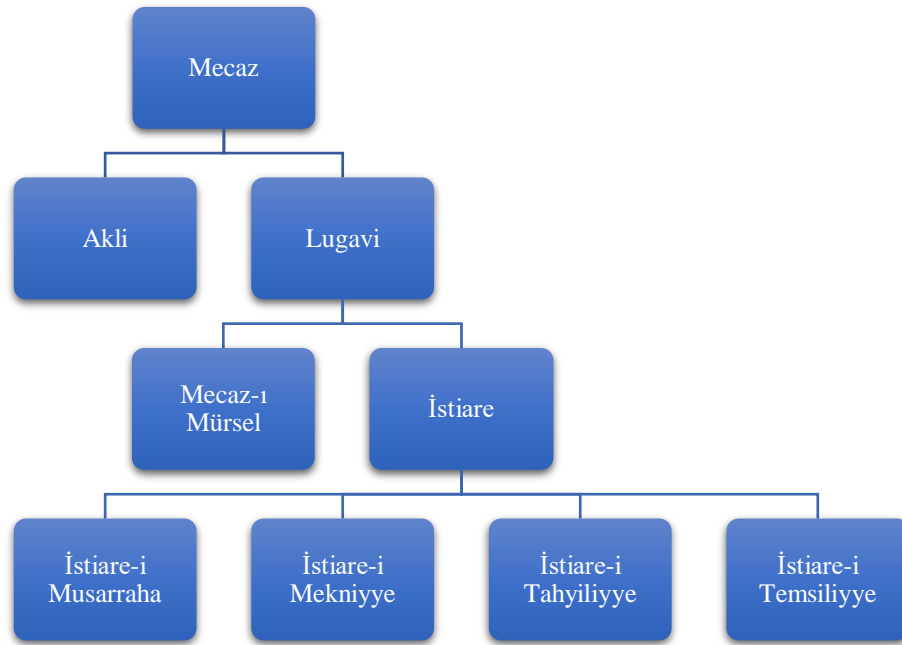
1.2.3.2.5. Mecaz-ı Akli

²¹ Bu örnek istiare ile karıştırılmamalıdır. Burada “esed”den kasıt, seslenilen kişinin yanında bulunan başka bir kimse değil, muhatabın bizzat kendisidir.

Molla Lütü, “meczaz-ı akli”yi de “Tenbih” başlığı altında ele almış ve bu türün de akli delalette farklı bir yol olduğunu fakat meczazın eklerinden sayıldığını dile getirmiştir (Aksoy, 1991, ss. 108-109). O, meczaz-ı akliyi şöyle açıklamıştır: “Meczâz-ı akli bir hâli bir şey’e isbât itmektür, ol isbât olınan hâl bu şey’ün hâli degül iken bir gayrun hâli iken. Ammâ ol isbât olanla bu şey’ün arasında bir ta’alluk var ki, gûya ki ol ta’alluk sebebiyle bu hâl gayrun hâli iken bu isbât itdigümüz şey’ün hâli olmuştur.” (s. 109). Onun bu mecaza örnek gösterdiği cümlelerden biri şudur: “Beg fulan askeri sıdı.” (s. 109). Molla Lütü, gerçekte düşman askerinin yenenin beyin kendisi değil, onun askerleri olduğunu; fakat aralarındaki alaka sebebiyle “yenmek” fiilinin “bey”e isnat edildiğini ifade etmiştir (s. 109). Yani Molla Lütü’ye göre meczaz-ı akli, bir fiilin -bir alaka ile- gerçek fâilinden başka bir fâile isnat edilmesidir. O, bu mecazlarda lafızların gerçek anlamında kullanıldığını belirtmiştir (s. 109).

Molla Lütü, “Tenbih”te akli delalette dâhil üç yolu (teşbih-i belîğ, tecrid ve meczaz-ı akli) açıkladıktan sonra mecazların “meczaz-ı lugavi” ve “meczaz-ı akli” olarak ikiye ayrıldığını aktarmış ve bu kısımda meczaz-ı akliyi tekrar tanımlamıştır: “Ve birine meczâz-ı ‘akli dirler ki lafz yirinden göçmez ve asl ma’nâsında müsta’meldür lâkin ol asl ma’nâsın *tasarruf-ı ‘aklile* kendü yirinden göçürdük ya’ni kimün hâliyse ana hâl itmeyüp bir hâli olmayana hâl itdük.” (Aksoy, 1991, s. 110). O, burada “Gicesi kâ’imdür.” örneğini vermiş; “kâ’im”in gerçek anlamda kullanıldığını söylemiştir. Ona göre “ayakta” olan gece değil, burada bahsedilen “kişi”dir. “Ayakta olma”nın geceye isnat edilmesinin sebebi ise o kişinin “gece” ayakta olmasıdır (s. 110).

Molla Lütü’nin mecaz tasnifi şöyle gösterilebilir:



1.2.3.4. Değerlendirme

Molla Lütü, hakikat tanımında “konuşma ıstılahında” veya “hakikatinin çeşidine nispetle” kaydını koymamış fakat “vâzı’ vaz’ itdügi ma’nâda” ibaresini ekleyerek hakikat çeşitlerini tanıma dâhil etmiştir. Meeaz tanımında da benzer şekilde “vâzı’un vaz’ itdügi ma’nâ” ifadesiyle hakikat çeşitlerini tanıma eklemiştir. Fakat o, hakikat ve mecaz konusunda “lugavi”, “şer’î” ve “örfi” hakikat veya mecaz çeşitlerinden söz etmemiştir.

Molla Lütü, mecaz tasnifini müfret-mürekkep olarak yapmamıştır. O, mecaz-ı akli ve mecaz-ı lugaviyi tanımlamış ve mecaz-ı akliye yalnızca isnatta mecazları dâhil etmiştir. Bu durumda, Molla Lütü ayrıca belirtmese de, bahsettiği diğer tüm mecaz çeşitlerini “lugavi” olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla onun yaptığı mecaz tanımı, lugavi mecazları kapsamaktadır. Molla Lütü mecazların istiare ve mecaz-ı mürsel olarak ikiye ayrıldığını ifade etmiştir. Onun bu tasnifi de mecaz-ı lugavi için geçerlidir. O ayrıca, mecaz-ı aklide kullanılan lafızların gerçek anlamlı olduklarına dikkat çekmiş; mecaz-ı lugavinin kelimedede gerçekleştiğini vurgulamıştır.

Molla Lütü, mecaz-ı mürselin alakasına göre birçok çeşidinin olduğunu ve belâgat âlimlerinin bunları on başlık altında topladığını belirtmiş; bunlardan beşini zikretmiştir. O, bu çeşitlerin *Mutavvel* üzerine yazılan hâşiyelerde bulunduğunu söyleyip daha fazla ayrıntıya girmemiştir. Risalenin Arapça bilmeyenlere belâgat öğretmek amacıyla kaleme alınmış muhtasar bir eser olması sebebiyle Molla Lütü, konularda fazla detaya gitmemiştir. O, aynı sebeple “istiare-i vifakiyye”, “istiare-i inadiyye” ve “hazif ve ziyade yoluyla mecaz” gibi türlere yer vermemiş; istiarelerin benzetme yönü, benzeyen ve benzetilene göre çeşitlerinden söz etmemiştir.

Molla Lütü, istiare-i mekniyyenin “lugavi” veya “akli” olması konusunda bir açıklama yapmamıştır. Fakat o, “mecaz-ı akli”yi isnatta/ispatta mecaz olarak açıkladığından “mekniyye”yi lugavi kabul etmiş olmalıdır. Bu tutumuyla Molla Lütü, Sekkâkî’ye yaklaşmakta; “mekniyye”yi “akli” kabul eden Kazvînî ve Taftâzânî’den ayrılmaktadır.

Molla Lütü, istiare-i tahyiliyyeyi, istiare-i mekniyyede de kullandığı “Ölüm falan kişiye kıynagun urdı.” örneği üzerinden açıklamış; ölüme hayalî bir pençenin “ispat” edilmesinin “istiare-i tahyiliyye” olduğunu belirtmiştir. Onun bu açıklaması, istiare-i tahyiliyyenin “mecaz-ı akli” olmasını gerektirir çünkü o, mecaz-ı akliyi “Mecâz-ı akli bir hâli bir şey’e isbât itmekdür, ol isbât olunan hâl bu şey’ün hâli degül iken bir gayrun hâli iken.” şeklinde tanımlamıştır. Fakat Molla Lütü’nin mecaz-ı akliye verdiği örnekler, fiilin gerçek fâilinden başkasına “ispat” edilmesine dayanan akli mecaz örnekleridir. Ayrıca onun istiare-i tahyiliyyenin akli olduğuna dair bir söz söylememesi, mecaz-ı akliyi “Tenbih” başlığı altında değerlendirip “mecazın eklerinden” sayması ve istiare-i tahyiliyyeyi lugavi mecazlarla ele alması bu konuda bir belirsizlik oluşturmaktadır.

Molla Lütü, istiare-i tahkikiyyeden söz etmiş; ardından istiare-i mutlaka, istiare-i muraşşaha ve istiare-i mücerredeyi açıklamıştır. O, tahkikiyyeyi tanımlamamış; fakat

anlaşıldığı kadarıyla istiare-i mutlaka, istiare-i muraşşaha ve istiare-i mücerredeyi istiare-i tahkikiyyeye dâhil etmiştir. Molla Lütfi, istiare-i muraşşahanın tanımında “... eger bilesince ya müşebbehünbihe münâsib ya müşebbehe münâsib nesne gelürse ol nesneye terşih dirler ve ol isti’âreye müreşşaha dirler.” demiştir. Buradaki “müşebbehe münâsib” ifadesi hatalı görünmektedir. Çünkü bu durumda istiare-i muraşşaha değil, istiare-i mücerrede söz konusu olmaktadır. Yine de Molla Lütfi, istiare-i muraşşahaya uygun örnekler vermiştir. Bu durum, tanımdaki hatanın müstensih kaynaklı olabileceğini göstermektedir.

Molla Lütfi, mecazları müfret-mürekkep olarak ayırmaması sebebiyle “istiare-i temsiliyye”nin mürekkep mecaz olduğundan bahsetmemiştir. O, “istiare-i temsiliyye”nin yaygınlık kazandığından mesel olarak adlandırıldığını belirtmiş ve buna Türkçeye mahsus bir örnek olarak “Ne et yana ne şiş göyine.” deyimini aktarmıştır.

Molla Lütfi, istiare-i temlihiyye ve istiare-i tehekkümiyye arasındaki farka dikkat çekmiştir. Ona göre istiare-i temlihiyyede kasıt “latife”, istiare-i tehekkümiyyede ise “istihza”dır. Molla Lütfi’deki bu ayırım, Taftâzânî’de de görülmektedir.

Molla Lütfi, istiarenin güzel olmasının şartlarını özet bir şekilde aktarmıştır. Onun bahsettiği dört şarttan üçü, Sekkâkî, Kazvînî ve Taftâzânî’de de bulunmaktadır. Molla Lütfi, bu belâgatçilerden farklı olarak istiarede müşebbehin kokusunun alınmaması şartını koşmuştur. Onun bu kriteri ekleme sebebi, istiarede benzeyenin mübalağa ile benzetilen cinsinden olduğu iddiasına dayanmaktadır. Benzeyen tarafın gizlenmesi ve benzetilenin ön plana çıkarılması bu iddiayı güçlendirecektir. Bu noktada benzetilene uygun özelliklerin zikredildiği “istiare-i muraşşaha” da hatırlanabilir. Belâgat âlimleri ittifak hâlinde “terşih”in, “tecrid”den daha güzel olduğunu ifade etmiştir. Molla Lütfi’nin eklediği bu şart, bu yaklaşımın yansıması olmalıdır.

Molla Lütü, mecaz konularını açıkladıktan sonra bir “Tenbih (=Uyarı)” bölümü açmış ve delalet-i akliyyeden üç yol olduğunu, bunların kendi başlarına bir asıl oluşturmayıp üç asla (teşbih, mecaz, istiare) ek sayıldıklarını ifade etmiştir. Bu üç yol; teşbih-i belîğ, tecrid ve mecaz-ı aklidir. Molla Lütü’nin teşbih-i belîği doğrudan teşbihlerle ele almayıp bu kısımda değerlendirmesi, Taftâzânî’nin bu teşbih türünün mecaz olduğu yönündeki görüşünü akla getirmektedir. Bu durum da belâgatte teşbih-i belîğin mecaz veya teşbih olduğu konusunda ihtilafın olduğunu göstermektedir. Molla Lütü, teşbih-i belîğin teşbihe ek sayıldığını aktarmıştır.

Molla Lütü, tecridin teşbih veya istiare olmadığını; fakat görünüşte istiareye benzemesi sebebiyle onun bir eki sayıldığını söylemiştir. Bu yaklaşım Cürcânî, Sekkâkî, Kazvîni ve Taftâzânî’de bulunmamaktadır. Cürcânî, *Esrâru’l-Belâgat*’te; Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*’da tecridden bahsetmemiştir. Kazvîni (2006), *Telhis*’te tecrid konusunu bedî’ sanatlar içerisinde (ss. 139-140); Taftâzânî (2015) de *Muhtasarü’l-Me’ânî*’de yine bedî’ sanatlar içerisinde değerlendirmiş (ss. 215-222) ve ikisi de tecridin istiare ile benzerliği hakkında bir görüş bildirmemiştir. Yine de bu yaklaşımın Molla Lütü’ye mahsus olduğu söylenemez. Çünkü o, “Tenbih”te “Agâh ol ki delalet-i ‘akliyyeden üç tarîk dahı vardır lâkin *kavm* anları üç asla levâhık kılup başka tarîk saymadılar.” derken bu görüşlerin diğer belâgat âlimlerinden aktarıldığını ifade etmiştir (Aksoy, 1991, s. 108).

Molla Lütü, “Tenbih” bölümünde son olarak mecaz-ı akliyi açıklamış ve bu mecazlarda kelimelerin gerçek anlamıyla kullanıldığını vurgulamıştır. O, mecaz-ı aklinin mecazların eki sayıldığını ifade etmiş; dolayısıyla mecaz konusunda “mecaz-ı lugavi”yi öncelemiştir. Bu tutumuyla Molla Lütü; Sekkâkî, Kazvîni ve Taftâzânî’ye yaklaşmıştır. Fakat onun bu yaklaşımında, söz konusu belâgatçilerin yaklaşımından bazı farklar bulunmaktadır: Sekkâkî, isnatta mecazları istiare-i mekniyyeye dâhil ederek akli mecazlardan çıkarmış ve tüm mecazları “lugavi” saymıştır. Molla Lütü ise mecaz-ı aklinin isnatta mecaz olduğunu açıklayarak akli mecazların varlığını reddetmemiş ve bu konuda Sekkâkî’den ayrılmıştır. Kazvîni ve Taftâzânî, istiare-i mekniyye ve istiare-i tahyiliyyeyi “akli mecaz” saymıştır. Molla Lütü ise mecaz-ı akliyi isnatta mecazdan ibaret görmüş ve istiare-i

mekniyye ile istiare-i tahyiliyyenin akli olduğuna dair bir açıklama yapmamıştır. Bu yönüyle o, Kazvînî ve Taftâzânî'den ayrılmış; Sekkâkî'ye yaklaşmıştır.

Sekkâkî, istiare-i tebeiyyenin esasında istiare-i mekniyye olduğunu iddia etmiş; Kazvînî ve Taftâzânî onun bu görüşünü eleştirmiştir. Molla Lütfi ise istiare-i tebeiyyenin istiare-i mekniyye olduğuna dair bir görüş bildirmemiştir. O, istiare-i tebeiyyeyi istiare-i mekniyye saymayarak Kazvînî ve Taftâzânî ile aynı çizgide kalmıştır.

Molla Lütfi'nin amacı yeni bir yaklaşım getirmek değil, var olan bilgileri anlaşılır bir şekilde ve özet hâlinde derlemektir. Bu sebeple o, mecaz tasnifinde belirli bir yöntem geliştirmemiştir.

1.2.4. İsmail Ankaravî (ö. 1041/1631)

16. yüzyılın ikinci yarısında Ankara'da doğduğu bilinen İsmail Ankaravî'nin doğum tarihi kesin olarak tespit edilememiştir. İlk öğrenimine Ankara'da başlayan İsmail Ankaravî, mutasavvıf olmadan önce şer'î ilimleri öğrenmiş ve Arapça ve Farsçasını bu dillerde eser verecek düzeyde geliştirmiştir. O, Ankara'da Bayramiyye tarikatına bağlanarak şeyhliğe kadar yükselmiştir. Daha sonra Konya'ya gitmiş ve orada Mevlevî şeyhi Bostan Çelebi ile tanışarak Mevleviyye tarikatına intisap etmiştir. Konya'dan İstanbul'a giden Ankaravî, 1610 yılında Galata Mevlevîhanesi şeyhi olmuş ve ölümüne kadar bu makamda kalmıştır. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine yazdığı şerh ile şöhret kazanan Ankaravî, "Hazret-i Şârih" olarak anılmıştır. O, şiirlerinde ise "Rusûhî" mahlasını kullanmıştır. Ankaravî, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, belâgat ve felsefe gibi birçok sahada eser kaleme almıştır. Bunlar: *Mecmûatü'l-letâif ve ma'mûretü'l-maârif*, *Fâtihu'l-ebiyât*, *Câmiu'l-âyât*, *Hall-i Müşkilât-ı Mesnevî*, *Tuhfetü'l-berere*, *Simâtü'l-mûkinîn*, *Makâsîdü'l-âliyye fî şerhi't- Tâiyye*, *Şerh-i Kasîdeti'l-Mîmiyye ve'l-Hamriyye*, *Minhâcü'l-fukarâ*, *Zübdetü'l-fuhûs fî nakşi'l-Fusûs*, *Îzâhu'l-hikem*, *Hüccetü's-semâ*, *er-Risâletü't-tenzihiyye fî şe'n'il-Mevleviyye*, *Hadîs-i Erbaîn Şerhi*, *Fütûhât-ı Ayniyye*,

Misbâhu'l-esrâr, el-Hikemü'l-münderice fî şerhi'l-Münferice, Risâle-i Uyûn-i İsnâ Aşere, Cenâhu'l-ervâh, Risâle-i Usûl-i Tarîkat-ı Mevlânâ ve Sülûknâme-i Şeyh İsmâil ve Miftâhu'l-belâga ve misbâhu'l-fesâha'dır.²²

Bunlardan belâgat alanında yazdığı *Miftâhu'l-Belâga ve Misbâhu'l-Fesâha* adlı eseri üzerine Fatih Ülken (1990) ve Abdülkadir Summak (1999) birer yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Çalışmamızda Summak'ın hazırladığı metin esas alınmıştır. Summak (1999) eser hakkında şu bilgileri vermektedir: Ankaravî, *Miftâhu'l-Belâga ve Misbâhu'l-Fesâha*'yı Kazvî'nin *Telhîs*'i ve Mahmud bin Muhammed el-Geylânî'nin *Menâzirü'l-İnşâ* isimli eserlerini temele alarak yazmıştır. Eserin yazılma sebebi ise İsmail Ankaravî'nin manevi çocukları olarak gördüğü Derviş Âmil ve Muhammed Sâdık Çelebi'nin *Telhîs*'i tam olarak kavrayamaması üzerine Ankaravî'nin söz konusu eseri Türkçeye çevirip şerh etmek istemesidir. Eser dört kısımdan oluşur: Birinci bölümde kelime, kelimeler, belâgat ve fesâhatten bahsedilmektedir. İkinci bölümde “beyân” konuları açıklanmaktadır. Üçüncü bölümde “bedî” ilminde yer alan söz sanatlarına yer verilmiştir. Son bölümde ise “inşâ” ilmiyle ilgili konular ele alınmıştır. Eser ayrıca 1284/1898 yılında Tasvîr-i Efkâr matbaasında basılmıştır (ss. VI-VII).

İsmail Ankaravî, “beyan”a ayırdığı ikinci bölümün ilk faslında mecaz konusunu ele almıştır. Ancak o da diğer belâgat âlimleri gibi önce hakikati açıklamak gerektiğini belirtmiş ve bu terimi tanımlamıştır.

1.2.4.1. Hakikat

Ankaravî, hakikati “...istilâhda şol bir ma'nâda müsta'mele olan kelimedir ki ol kelime ol ma'nâ için vaz' olundu. İstilâhda ki tehâtub ol istilâhla vâki' olur.” şeklinde tarif etmiştir (Summak, 1999, s. 32). O, “hakikat”te lafzın kendisine konulan anlamda kullanıldığını

²² İsmail Ankaravî'nin hayatı ve eserleri Yetik (1991, ss. 211-213)'ten özetlenmiştir.

ifade ederek “galat” ve “mecaz”ı tanımın dışında tuttuğunu belirtmiştir (s. 32). Çünkü galat ve mecazda lafız, kendisine vazedilen anlamda kullanılmaz. Yine Ankaravî, “ıstılahda” kaydını koyarak tanımında hakikat çeşitlerini dikkate aldığını dile getirmiştir (s. 32). O, bu çeşitleri açıklamamakla birlikte “salât” örneğini vermiş, bu lafza hakikat-i lugaviyyede “dua”, hakikat-i şer’iyyede “erkân-ı mahsûsa (=namaz)” anlamının vazedildiğini ifade etmiş ve şer’î bağlamda “salât” lafzının, “dua” anlamında kullanılmasının mecaz olacağını söylemiştir (s. 32).

1.2.4.2. Mecaz

Ankaravî, mecazı önce şöyle tanımlamıştır: “... mecâz bir kelimedir ki mevzû’un leh olan ma’nâdan gayrıda müsta’mel ola. Şol bir ıstılahda ki tehâtub anıñ[la] vâki’ olur.” (Summak, 1999, s. 32). O, “mevzû’un leh olan ma’nâdan gayrıda müsta’mel” ibaresi ile hakikati tanımın dışında bıraktığını belirtmiş; “Şol bir ıstılahda ki tehâtub anıñla vâki’ olur” yani “konuşmanın gerçekleştiği ıstılah” kaydıyla ise kendi hakikat çeşidinin dışında kullanılan mecazları tanıma dâhil ettiğini ifade etmiştir (s. 32). “Hakikat” tanımından sonra verdiği “salât” örneğini burada da tekrarlamış, bu lafzın şer’î bağlamda “dua” anlamında kullanılmasının mecaz olduğunu söylemiştir (s. 32). O, ayrıca mecazın kinayeden “karine” ile ayrıldığını da belirtmiştir (s. 32).

Ankaravî, ilk mecaz tanımıyla ilgili açıklamalar yaptıktan sonra şu genel tanımı aktarmıştır: “...her şol lafz ki ma’nâ-yı *mâ vuzı’a leh*²³inden gayrıda isti’mal olursa bir ‘alaka için ma’nâ-yı *mâ vuzı’a leh* murâd olmadığı karîne ile bile ana mecâz ta’bîr iderler.” (Summak, 1999, s. 33).

1.2.4.2.1. Mecaz-ı Mürsel

²³ Kaynakta Arap harfleriyle yazılmıştır.

Ankaravî, mecaz-ı mürseli şöyle tanımlamıştır: “Mecâz-ı mürsel oldur ki vech-i şebeh ve müşâbehe olmaksızın ma'nâ-yı mecâzî ile ma'nâ-yı hakîkî arasında ‘alâka tamâm ola.” (Summak, 1999, s. 33). Ankaravî, bu alakanın çeşitlerinin çok olduğunu, fakat on başlıkta birleştirildiğini ifade etmiştir:

1. “Bir şey’i cüz’iyle tesmiye eylemektir.” demiş ve örnek olarak rakibe “göz” denmesini göstermiştir.

2. “... yâr ve mu’în olana yed dirler.” demiş ve “yed (=el)” kelimesinin “nimet” ve “kudret” anlamında kullanılmasını örnek vermiştir.

3. “... bir şey’e küllînin ismiyle tesmiye kılmak[tir.]” demiş ve “enâmil (=parmak ucu)” yerine “esâbi’ (=parmaklar)”yi kullanmayı örnek göstermiştir.

4. “... bir şey’i ol şey’in sebebinin ismiyle tesmiye eylemek[tir.]” demiş ve “nebât (=bitki)” yerine onun sebebi olan “matar (=yağmur)”ı kullanmayı örnek göstermiştir.

5. “... bir şey’i müsebbebinin ismiyle tesmiye eylemek[tir.]” demiş ve “yağmur” yerine “bitki” kelimesini kullanmayı örnek vermiştir.

6. “... bir nesneye evvelde olduğu hâlin ismini ıtlak itmek[tir.]” demiş ve artık yetişkin olmuş kişilere “yetim” demeyi örnek göstermiştir.

7. “... bir şey’e zamân-ı müstakbelde müstakbelde olacak i’tibârıyla tesmiye eylemek[tir.]” demiş ve “Rüyamda şarap sıktığımı gördüm.” (*Kur’an-ı Kerîm*, Yûsuf: 36)

ayetini örnek vermiştir. Nitekim sıkılan esasında şarap değil, gelecekte şarap olacak üzümdür.

8. "... bir şey'e mahallinin ismini ıtlak eylemek[tir.]” demiş ve “nâdî (=meclis)” kelimesini kullanıp meclisteki kişileri kastetmeyi örnek göstermiştir.

9. "... bir şey'e hâlin ismiyle tesmiye [eylemektir.]” demiş ve “rahmet” kelimesi ile “cennet”i kastetmeyi örnek vermiştir.

10. "... bir şey'e âletinin ismiyle tesmiye [eylemektir.]” demiş ve “lisân-ı sıdk” ile “zıkr-i hasen”i kastetmeyi örnek vermiş; “lisân”ın, “zıkr”ın aleti olduğunu belirtmiştir. (Summak, 1999, ss. 33-34).

1.2.4.2.2. İstiare

Ankaravî, istiareyi şöyle açıklamıştır: “...isti’âre şol lafızdır ki isti’mâl olunmuş ola. Aslî olan ma’nâsına müşâbih olan mu’ayyende...” (Summak, 1999, s. 34). Ankaravî’nin yer verdiği bir başka tanıma göre istiare “...müşebbehün bihi müşebbehde isti’mâl eylemektir.” (s. 34). O, istiare-i tahyiliyye ve istiare bi’l-kinaye (istiare-i mekniyye)’nin bu iki tanıma dâhil olmadığını söylemiş ve Sekkâkî’nin tanımını aktarıp şöyle açıklamıştır: “Ya’ni isti’âre oldur ki sen teşbihin iki tarafından birini zıkr eylesen ve anımla taraf-ı âhiri murâd eyleyesin. Müdde’î oldugun hâlde müşebbehin duhûlünü müşebbehün bihin cinsinde (...) dâhil olmasını iddi’â eyle[yesin].” (s. 34). Ankaravî, bu tanıma istiare-i tahyiliyye ve istiare bi’l-kinayenin dâhil olduğunu ifade etmiştir (s. 34). Ayrıca o, Sekkâkî’nin bu tanımına itiraz edildiğini belirtmiş fakat ayrıntıya girmemiştir (s. 34).

İstiare-i Tahkikiyye

Ankaravî, istiare-i tahkikiyyeyi şöyle açıklamıştır: “... isti’âre-i tahkikiyye ma’nâsı mütehakkık olduğundan ötürü isti’âre-i tahkikiyye didiler gerekse ol ma’nâ hissî olmak cihetinden muhakkak olsun ve gerekse ‘aklî olmak cihetinden muhakkak olsun.” (Summak, 1999, ss. 34). O, hissîye örnek olarak “cesur insan” yerine “esed(=aslan)” lafzının istiare edilmesini, akliye örnek olarak “İslam dini” yerine “sırât-ı müstakîm (=doğru yol)”in istiare edilmesini göstermiştir (s. 35).

İstiare-i Mekniyye

Ankaravî, istiare-i mekniyye yerine “istiare-i bi’l-kinaye” terimini tercih etmiş ve şöyle açıklamıştır: “İsti’âre-i bi’l-kinâye şol teşbîhdır ki nefs-i mütekellimde muzmer ola ve müşebbehden gayrı anın erkânından aslâ bir şey’ tasrîh eylemeye belki hemân müşebbehi zikr eyleye fakat ve ol nefisde muzmer olan teşbîh üzere müşebbehün bihe muhtass olan bir emri müşebbeh için isbât eylemeklik delâlet kıla.” (Summak, 1999, s. 35). Yani istiare-i mekniyyede benzeyen zikredilir fakat benzetilen zikredilmez. Bunun yerine benzetilene mahsus bir özellik benzeyene isnat edilir. Ankaravî’ye göre bu istiareye istiare-i bi’l-kinaye denmesinin sebebi benzetmenin açık olmamasıdır (Summak, 1999, s. 35).

İstiare-i Tahyiliyye

Ankaravî, tahyiliyyeyi istiare-i mekniyye ile birlikte açıklamıştır: “...ol müşebbehün bihe muhtass olan emri müşebbeh için isbât eylemege isti’âre-i tahyiliyye dirler müşebbeh müşebbehün bihin cinsinden olması tahyîl olduğundan ötürü.” (Summak, 1999, s. 35). Yani istiare-i tahyiliyye, istiare-i mekniyyede benzetilene ait bir özelliğin benzeyene isnat edilmesidir. Benzeyenin, benzetilen cinsinden sayılması hayalî bir tasvir olduğundan bu

istiare, istiare-i tahyiliyye adını almıştır. Ankaravî buna, ölümün vahşi bir hayvana benzetilip tırnağın ölümüne izafe edilmesini örnek göstermiştir (Summak, 1999, s. 35).

İstiare-i Mutlaka

Ankaravî, istiare-i mutlakayı “...eger isti’âre müste’ârün leh ve müste’ârün minhe mülâyim bir şey’e mukârin olmazsa ana isti’âre-i mutlaka dirler.” şeklinde tarif etmiş ve “cesur insan” anlamında kullanılan “esed (aslan)” örneğini vermiştir (Summak, 1999, s. 35).

İstiare-i Mücerrede

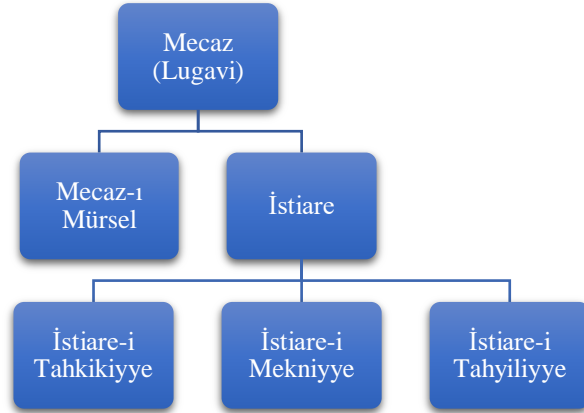
Ankaravî, istiare-i mücerredeyi şöyle tarif etmiştir: “...ve eger müste’ârün lehe ve müste’ârün minhe mülâyim bir şey’e mukârin olursa ana isti’âre-i mücerrede ta’bîr iderler.” (Summak, 1999, s. 36).

İstiare-i Muraşşaha

Ankaravî, istiare-i muraşşahayı “...isti’âre-i müreşşaha oldur ki müste’ârün minhe mülâyim olan şey’e mukârin ola.” şeklinde tanımlamıştır (Summak, 1999, s. 36). O, istiarenin mübalağaya dayalı olmasından ötürü, terşihin tecriden daha güzel olduğunu ifade etmiştir (s. 37).

Ankaravî, istiarenin dört kısma daha taksim edildiğini fakat sözü uzatmamak için bu konuya girmeyeceğini söylemiş ve anlattığı bu istiare türlerini yeterli görmüştür (Summak, 1999, s. 37).

Ankaravî'nin aktardığı kadarıyla mecaz tasnifi şu şekilde gösterilebilir:



1.2.4.3. Değerlendirme

Miftâhu'l-Belâga ve Misbâhu'l-Fesâha, Telhîs ve Menâzirü'l-İnşâ adlı eserler esas alınarak yazıldığına göre ilk üç bölümde *Telhîs*'ten, inşâ konularını ele alan son bölümde ise *Menâzirü'l-İnşâ*'dan yararlanılmıştır. Dolayısıyla Ankaravî, mecaz konularını Kazvîni'yi esas alarak açıklamıştır.

Ankaravî, hakikat tanımını yaparken “ıstılahta” kaydını koyarak hakikat çeşitlerini dikkate almıştır. Bu çeşitlerin tamamını açıklamamakla birlikte “salât” lafzının hakikat-i lugaviyye ve hakikat-i şer’iyyeye göre kazandığı anlamları aktarmıştır. Aynı kaydı mecaz tanımında da kullanmış ve yine “salât” örneğini vermiştir.

Ankaravî, hakikati tanımlarken galat ve mecazın tanım dışında kalmasına dikkat etmiş, mecazın ise kinayeden farkının karine ile olduğunu ifade etmiştir. Fakat o, mecazın galattan, istiarenin ise batıl ve yalandan farklarına işaret etmemiştir.

Kazvîni, *Telhîs*'te mecaz-ı mürselin dokuz alakasından bahsetmiş ve örnekler vermiştir. Taftâzânî de onu takiben aynı başlık ve örnekleri aktarmıştır. Ankaravî ise bu dokuz alakayı aynen tekrarlamış ve bunlara ek olarak, Kazvîni'nin mecaz-ı mürsele örnek olarak gösterdiği fakat ayrı bir alaka türü olarak zikretmediği, “kudret” ve “nimet” anlamında kullanılan “el” kelimesini de ek bir alaka olarak değerlendirmiş; sonuç olarak mecaz-ı mürseli, alakasına göre on başlıkta toplamıştır.

Ankaravî, verdiği ilk iki istiare tanımına istiare-i tahyiliyye ve istiare-i mekniyyenin dâhil olmadığını ifade etmiştir. Bu tanımlara göre istiare, benzeyen yerine benzetilenin zikredilmesidir. Dolayısıyla bu iki tanım esasında “istiare-i musarraha”nın tanımıdır. Bu sebeple tahyiliyye ve mekniyye bu tanıma dâhil değildir. Ankaravî'nin aktardığı bu iki tanım Kazvîni'den alınmıştır. Nitekim Kazvîni'ye göre mekniyye “içte gizlenen teşbih”, tahyiliyye ise akli mecazdır. Bu yüzden o, lugavi mecaza dâhil istiareleri “açık istiare”den ibaret görmüştür. Ankaravî, Sekkâkî'nin istiare tanımını da aktarmış ve istiare-i tahyiliyye ile istiare-i mekniyyenin bu tanıma dâhil olduğunu fakat buna itiraz edildiğini belirtmiştir. Ankaravî burada itiraz edenin ismini zikretmemiş fakat Kazvîni'yi kastetmiştir. Ankaravî, istiarenin tanımı konusunda kesin bir görüş belirtmemiş, iki belâgatçinin tanımını da aktarmıştır.

Ankaravî de Kazvîni gibi istiare-i musarrahadan ayrıca söz etmemiştir. Ancak yukarıda da bahsedildiği gibi Ankaravî'nin istiare için yaptığı ilk iki tanım istiare-i musarrahanın tanımıdır. Onun istiare-i mekniyye tanımı da Kazvîni'de olduğu gibi “içte gizlenen teşbih” şeklindedir. Ancak Ankaravî, mecazları açıklarken akli-lugavi ayrımı yapmamıştır. Kazvîni tahyiliyye ve mekniyyeyi lugavi mecaz saymazken o, bu konuda bir açıklamada bulunmamış; her iki istiare türüne de eserinde yer vermiştir.

Ankaravî, istiarenin güzel olma şartlarından bahsetmemiştir. Yalnızca terşihin mübalağayı kuvvetlendirmesi sebebiyle tecridden daha güzel olduğuna değinmiştir.

Ankaravî, mecaz konularında fazla detaya girmemiş; tartışmalı konulara değinip şahsî fikirlerini aktarmamıştır. O, yalnızca istiareyi açıklarken Sekkâkî'nin de görüşlerine yer vermiş, fakat bu görüşlerin reddedildiğini ifade etmekle yetinmiştir. Ankaravî, genel olarak eserde Kazvîni'ye bağlı kalmıştır. Nitekim onun *Miftâhu'l-Belâga ve Misbâhu'l-Fesâha*'yı yazma amacı, daha önce belirtildiği gibi, *Telhîs*'in Türkçeye tercüme edilip anlaşılmasına yardımcı olmaktır.

Ankaravî'nin Kazvîni'ye bağlı olmasına rağmen, *Telhîs*'te yer alan fakat *Miftâhu'l-Belâga ve Misbâhu'l-Fesâha*'da bulunmayan mecaz konuları şunlardır: Akli mecaz; istiare-i vifâkiyye; istiare-i inâdiyye; istiare-i tehakkümiyye; istiare-i temlihiyye; câmiye göre istiare çeşitleri; câmi, benzeyen ve benzetilene göre istiare çeşitleri; istiare-i asliyye; istiare-i tebeiyye; istiare-i temsiliyye; hazif ve ziyade yoluyla mecaz. Ankaravî, istiare-i muraşşahayı açıkladıktan sonra istiarenin dört kısma daha ayrıldığını ve sözü kısa kesmek adına bunlardan bahsetmeyeceğini söylemiştir. Fakat ele almadığı istiare konuları dörtten fazla olduğundan hangilerini kastettiği anlaşılamamaktadır. Ankaravî, ayrıca Kazvîni'nin müfret-mürekkep taksimine de yer vermemiştir.

Ankaravî, istiare konusunda Sekkâkî'nin tanımına yer verdikten sonra ona yöneltilen eleştiriler olduğunu ve görüşlerinin reddedildiğini aktarmış ve "... bu muhtasarda îradı münâsib görülmedi." demiştir (Summak, 1999, s. 34). Yukarıda sözü edilen eksiklerin ve mecaz konusunda fazla detaya girmemesinin sebebi, *Miftâhu'l-Belâga ve Misbâhu'l-Fesâha*'yı "muhtasar" olarak kaleme alması olmalıdır.

1.2.5. Ahmed Hamdî Şirvânî (1828-1890)

Ahmed Hamdî, 1828 yılında Şirvan’da doğmuştur. Babası Müderris Abdullah Efendi’dir. Fıkıh, dil, belâgat, coğrafya, astronomi, biyoloji, seyahat, fotoğrafçılık gibi farklı alanlarda yirmiden fazla eseri olan âlim, Osmanlı’da 19. yüzyılın tanınmış isimlerinden biri olmuştur. İstanbul’a gelip müderris ve mollalık yaptıktan sonra çeşitli devlet kademelerinde memur olarak çalışmıştır. Şiire de ilgisi olan Ahmed Hamdî’nin Arapça, Farsça ve Fransızcaya hâkim olduğu bilinmektedir. Ahmed Hamdî, 4 Ocak 1890 (12 Cemaziyelevvel 1307)’da vefat etmiş, Eyüp’te defnedilmiştir. Eserleri şunlardır: *Hindistân ve Sivât ve Afgânistân Seyâhatnâmesi*, *Suveru’l-kevâkib fî Harîtatî’s-semâ*, *Makâletü’l-‘urefâ fî Mesâ’ili’l-hukemâ*, *İlm-i Kavâfî ve’l-bedâyi’*, *Teshîlü’l-‘arûz ve’l-kavâfî ve’l-bedâyi’*, *Hulâsatü’l-ferâ’iz*, *Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî*, *‘İlm-i Münâzara*, *‘İlm-i Cedel*, *Telhîs-i Sarf ve Nahv-i Arabî*, *Nesâyihü’ş-şübbân*, *Münâzaradan Risâle*, *Muhtasar Mantık*, *Târîh-i Tabî’î Kısım-ı Evvel Kuşlar*, *Kavâ’id-i Selîmiye*, *Medhal-i İnşâ’*, *Kavâ’id-i Fârisî*, *Muhtasar Usûl-i Fıkıh*. Ahmed Hamdî’nin bu eserler dışında Fransızca ve Arapçadan tercümeleri de bulunmaktadır.²⁴

Ahmed Hamdî, *Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî*’de belâgat ilmini tam kadrosuyla aktarmıştır. O, bu eserini, Maârif Nâzırı Ahmet Cevdet Paşa tarafından “ilm-i belâgat hocalığı” ile görevlendirildiği sırada, ders notlarının bir araya getirerek oluşturduğunu belirtmiştir (Orak, 2013, s. 79). Atabey Kılıç, *Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî*’nin “inceleme-metindizin”ini yayımlamıştır (2007). Eser üzerine yapılan bir diğer çalışma Kadriye Yılmaz Orak’a aittir (2013). Orak’ın *Belâgat Geleneğimiz ve Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî* adlı bu çalışması giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Orak, bu kitabın giriş bölümünde belâgat kavramı, belâgatin gelişim aşamaları ve belâgat üzerine yazılan çalışmalar hakkında bilgiler vermiştir. Kitabın birinci bölümünü Ahmed Hamdî Şirvânî’nin hayatı ve eserlerine ayırmış, ikinci bölümde *Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî*’nin metnini aktarmış, üçüncü bölümde ise bu eserin belâgat geleneği içerisindeki yeri, eserdeki temel terimleri ve eserin çağdaş teorilerle ilişkisini incelemiştir. Çalışmamızda Orak’ın hazırladığı metin esas alınmıştır.

²⁴ Ahmed Hamdî Şirvânî’nin hayatı ve eserleri Orak (2013, ss. 37-44)’tan özetlenmiştir.

Ahmed Hamdî, klasik belâgat geleneğine uyarak mecaz bahsini “beyan” bölümünde ele almıştır. O, diğer belâgetçilerde olduğu gibi, mecazlardan önce hakikati açıklamıştır.

1.2.5.1. Hakikat

Ahmed Hamdî, hakikati “Bir lafız, ma’nâ-yı mâ-vuz’ia-lehinde isti’mâl olunur ise hakikat[tir.]” şeklinde tanımlamıştır (Orak, 2013, s. 125). O, “mürtecel”in de hakikat sayıldığını belirtmiş ve bu kavramı “... menkûl ile menkûl-ileyh beyninde münâsebet olmadığı hâlde bir ma’nâdan ma’nâ-yı âhara naklolunan lafız” şeklinde açıklamış; mürtecelin “vaz’-ı cedîd” yani yeni bir vaz sayıldığını belirtmiştir (s. 125). Ahmed Hamdî, mürtecele örnek göstermemiştir.

Ahmed Hamdî, hakikat tanımında hakikat çeşitlerine işaret etmese de “menkul” kavramıyla bu çeşitleri açıklamıştır. Ona göre menkul “... menkûl ile menkûlün-ileyh beyninde bir münâsebet karînesiyle mâ-vuz’ia-lehin gayrında isti’mâl olunan lafız”dır (Orak, 2013, s. 125). O, menkulü “menkûl-i ıstılâhî”, “menkûl-i ‘örfî” ve “menkûl-i şer’î” olarak üçe ayırmış ve ilkine “esmâ-yı ‘ulûm”u²⁵, ikincisine “at”a “hayvan” demeyi ve üçüncüsüne “erkân-ı mahsûsa ile olan du’â (=namaz)”ya “salât” demeyi örnek göstermiştir (s. 125).

Ahmed Hamdî, akli hakikati “ilm-i beyân” kısmında değil, “ilm-i me’ânî”de ele almış, “İsnâd-ı Haberînin Ahvâli Beyânı” bölümünde incelemiştir. Ona göre hakikat-i akliyye, “... kelâmıda fi’lin, fâ’il-i hakîkîsine isnâd olunması”dır (Orak, 2013, s. 89). Ahmed Hamdî, hakikat-i akliyyeye örnek olarak “Cenâb-ı Hallâk-ı ‘âlem, mukallib-i ahvâl-i

²⁵ Sözlük anlamı “anlamak, kavramak” olan “fıkıh”ın bir ilim dalının ismi olması buna örnektir.

ümem ve münbit-i nebâtât ve muhyî ve mümît-i benî âdemdir.” cümlesini vermiştir (s. 89).

1.2.5.2. Mecaz

Ahmed Hamdî, mecazı “Bir lafız, (...) ma'nâ-yı mâ-vuz'ia-lehin gayrında isti'mâl olunur ise mecâzdır.” şeklinde tanımlamıştır. O, akli hakikat ve akli mecazı “ilm-i beyân” kısmında değil, “ilm-i me'ânî”de ele aldığını, “ilm-i beyân”da “lugavi” mecazı açıkladığını ifade etmiştir (Orak, 2013, s. 125). Dolayısıyla buradaki tanım, lugavi mecazın tanımıdır.

Ahmed Hamdî, mecazı müfret ve mürekkep olarak ikiye ayırmış, mecaz-ı müfredi “... vaz'olundugu ma'nânın gayrında, ma'nâ-yı mevzû'nu irâdeye mâni' olan karînenin vücûduyla berâber vech-i sahîh üzere isti'mâl olunan kelimedir.” şeklinde, mecaz-ı mürekkebi ise “... mübâlaga için teşbîh ve temsîl tarîkıyla ma'nâ-yı aslîsine teşbîh olunan ma'nâda müsta'mel lafızdır.” şeklinde açıklamıştır (Orak, 2013, s. 125). O, bu tasnifi de lugavi mecaza göre yapmıştır. Ahmed Hamdî ayrıca, mecazın kinaye ve galattan farkının gerçek anlam ile mecaz anlam arasındaki “alaka” ile olduğunu belirtmiştir (Orak, 2013, s. 125).

Ahmed Hamdî, mecaz-ı akliyi ise “ilm-i me'ânî”nin ilk bölümünde, “İsnâd-ı Haberînin Ahvâli Beyânı” başlığı altında ele almıştır. Ona göre mecaz-ı akli, “... fi'lin, fâ'il-i hakîkîsinin gayrısına ya'nî, sebeb ve zamân ve mekâna ve emsâli müte'allikâtına isnâd olunması”dır (Orak, 2013, s. 89). O, fiilin sebebe isnat edilmesine “Fasl-ı bahâr, inbât-ı nebâtât ve ezhâr eyledi.” cümlesini örnek vermiş ve “bitkinin çıkması”nın gerçek failine (Allah) değil fiile sebep olana (bahar mevsimi) dayandırıldığını ifade etmiş; fiilin mekân ve sebebe isnat edilmesine ise “Cereyân-ı enhâr, ekâlîme ilkâ-yı şevk ü mesâr eyledi.” cümlesini örnek göstermiştir (s. 89). Nehirlerin akışı Ahmed Hamdî, mecaz-ı aklinin üç karinesinden söz etmiştir: “Karîne-i lafziyye”, “karîne-i 'âdiyye” ve “karîne-i akliyye”

(Orak, 2013, s. 89). O, karine-i lafziyyeye “Cenâb-ı Hallâk-ı ‘âlem, mukallib-i ahvâl-i ümem ve münbit-i nebâtât ve muhyî ve mümît-i benî âdemdir.” dedikten sonra “Âh bu surûf-ı leyâlî vü eyyâm, insânı îsâl-i fenâ ve mülâkî-yi ‘adem eyler.” demeyi örnek göstermiştir (s. 89). Yani “hayat verme” ve “can alma” fiilleri önce gerçek failine (Allah) isnat edilmiş ve lafzen bu fiillerin gerçek faili zikredilmiş; sonra “can alma/öldürme” fiili gerçek fail olmayan “günler ve gecelerin geçmesi”ne isnat edilmiştir. Ahmed Hamdî, karine-i ‘âdiyyeye ise “Filân ‘askerin kumandanı, ‘asâkir-i bî-şümâr-ı a’ dâyı münhezim ü perîşân eyledi.” cümlesini örnek vermiş; tek başına kumandanın düşman askerini bozguna uğratmasının “âdeten” imkânsız olduğunu ve esasında bu fiili gerçekleştirenin kumandanın askeri olduğunu belirtmiştir (Orak, 2013, s. 89). O, karine-i akliyyeye ise “Beni buraya senin muhabbetin getirdi.” ifadesini örnek göstermiş, eylemin “sebepe” dayandırıldığını söylemiştir (s. 90). Bu örnekte fiilin gerçek faile isnat edilmediği “aklen” anlaşılmaktadır.

1.2.5.2.1. Mecaz-ı Mürsel

Ahmed Hamdî, mecaz-ı mürseli şöyle açıklamıştır: “Eger bu ‘alâka-i musahhaha da ma’nâ-yı mecâzî ile ma’nâ-yı hakîkî beyinde müşâbehetin gayrı olur ise *mecâz-ı mürsel* denir. Mesela *kudrete el* denmesi gibi.” (Orak, 2013, s. 125).

Ahmed Hamdî, belâgat âlimlerinin mecaz-ı mürselin alakalarını yirmi beş adet olarak bildirdiğini, kendisinin Türkçede kullanılan mecaz-ı mürsellerin alakalarını aktarmayı yeterli gördüğünü ifade etmiş (Orak, 2013, s. 126) ve on yedi alaka sıralamıştır:

1. “Bunlardan birincisi sebebin ismini, müsebbebe ıtlâk etmedir.” demiş ve “köle” ve “cariye”ye “mâl” denmesini örnek vermiştir.

2. “Müsebbinin ismini sebebe ıtlâk etmektir.” demiş ve “yağmur”a “rahmet” denmesini örnek göstermiştir.
3. “Küllün ismini cüz’e ıtlâk etmektir.” demiş ve “enmile (=parmak ucu)”ye “parmak” ve “Mekke ve Medine”ye “Hicâz” denmesini denmesini örnek göstermiştir.
4. “Cüz’ün ismini külle ıtlâk.” demiş ve örnek olarak “Berrü’ş-Şâm”a “Sûriye” denmesini göstermiştir.
5. “Melzûmun ismini lâzıma ıtlâk etmektir.” demiş ve “Filân adamın hâli fakrına delâlet ediyor.” demek yerine “Hâli fakrını söylüyor.” denmesini örnek göstermiş ve “delâlet”in “söyleme”nin lâzımı olduğunu belirtmiştir
6. “Lâzımın ismini melzûma ıtlâk etmektir.” demiş ve “Filân adamı dögdüm.” demek yerine “Te’dib etdim.” denmesini örnek göstermiştir.
7. “Müşabihlerden birinin ismini âhara ıtlâkdır.” demiş ve örnek olarak “insân resmi”ne “insân” denmesini göstermiştir.
8. “Mutlakın ismini mukayyede ıtlâk etmektir.” demiş ve bir kişiye “Araba hayvanı al.” demek yerine “Bir hayvan al.” denmesini örnek göstermiştir.
9. “Âmmın ismini hâssa ıtlâkdır.” demiş ve “at”a “hayvan” denmesini örnek vermiştir.

10. “Hâssın ismini ‘âmma ıtlâkdır.” demiş ve “Filân adam Rahmân’a secde etmiyor.” diyerek o kişinin “namaz kılmadığının” kastedilmesini örnek göstermiştir.

11. “Mücâvireynden birinin ismini diğereine ıtlâk etmedir.” demiş ve “Oluk akıyor.” örneğini vermiştir. Esasında akan oluk değil, oluğun içindeki sudur.

12. “Âtîde olacak bir şeyin ismini şimdiki hâlde bulunan bir şey’e ıtlâkdır ki buna ‘alâka-yı istikbâliyyet derler.” demiş ve “Üzüm suyu”na “şarap” denmesi örnek vermiştir. Nitekim şarap, üzüm suyunun gelecekte alacağı hâldir.

13. “‘Alâka-i mâzî ya’ni geçmişde olan şeyin ismini şimdiki hâlde bulunan şey’e ıtlâk etmek.” demiş ve “‘atik”a “köle” ve “bâlig”a “yetim” denmesini örnek göstermiştir.

14. “Mahallin ismini hâle ıtlâkdır.” demiş ve örnek olarak “Çeşme akıyor.” ve “Köyden sù’al et.” cümlelerini vermiştir. “Çeşme” “su”yun, “köy” de “insanlar”ın mahallidir.

15. “Hâlin ismini mahalle ıtlâk etmektir.” demiş ve “Seyr mahalline gitdim.” yerine “Seyre gitdim.” denmesini örnek göstermiştir.

16. “Şeyin âletinin ismini o şeye ıtlâk etmektir.” demiş ve “Lugat”e “lisân” denmesini örnek göstermiştir. Nitekim “lisân”, “lugat”in âletidir.

17. “Bir zıddın ismini diğere bir zıdda ıtlâk etmektir.” demiş ve “istihzâ veya te[ml]ih” yoluyla “korkak adam”a “arслан” ve “câhil”e “‘âlim” ve “bahîl”e “sahî” denmesini örnek göstermiştir (Orak, 2013, s. 126).

1.2.5.2.2. İstiare

Ahmed Hamdî, istiareyi şöyle tarif etmiştir: “... isti’âre, ma’nâ-yı asliyyesine teşbîh olunan ma’nâda ‘alâka-i müşâbehetle müsta’mel lafız olmuş olur ki eger ‘alâka-i müşâbehet olmaz ise mecâz[-ı mürsel] olur.” (Orak, 2013, ss. 125-126). O, istiare hakkındaki şu açıklamasında “alaka” şartına dikkat çekmiştir: “İsti’âre, lugatde ‘âriyyet ya’nî egreti bir şey almaga derler. ‘Âriyyet alınan şeyde alan ile verenin arasında beheme-hâl ‘alâka ve münâsebet olacağından isti’ârede dahi müste’ârün-minh ile müste’ârün-leh beyinde ‘alâka ve münâsebet şarttır.” (s. 127).

Ahmed Hamdî, genellikle benzetilenin benzeyen yerinde kullanılmasına istiare dendiğini aktarmıştır (Orak, 2013, s. 127). Dolayısıyla ona göre istiare ile çoğunlukla “istiare-i musarraha” kastedilir. O, istiare yapan kişiye “müsta’îr”, benzetilenin anlamına “müste’ârü’n-minh”, benzeyenin anlamına “müste’ârün-leh” ve benzetilenin lafzına “müste’âr” dendiğini; bunların istiarenin üç rüknü olduğunu ifade etmiştir (Orak, 2013, s. 127).

Ahmed Hamdî, istiareyi dört kısımda incelemiştir: İstiare-i musarraha, istiare-i mekniyye, istiare-i tahyiliyye ve istiare-i temsiliyye.

İstiare-i Musarraha

Ahmed Hamdî, istiare-i musarrahayı “Müşebbehün-bihden ‘ibâret olan müste’ârün-minh zikrolunup karîne-i mâni’a delâletiyle müşebbehden ‘ibâret olan müste’ârün-leh murâd oluna.” şeklinde tanımlamış, “Bugün hamâmında bir arslan gördüm.” örneğini vermiş ve “arslan”ın “recül-i şüccâ’ (=cesur insan)” yerine istiare edildiğini ve “hamâm”ın karine

olduğunu açıklamıştır (Orak, 2013, s. 127). O, istiare-i musarrahayı “mutlaka”, “muraşşaha” ve “mücerrede” olarak üçe ayırmıştır.

İstiare-i Musarraha-i Mutlaka

Ahmed Hamdî, “İsti’âre-i musarrahada gerek müste’ârün-minh gerek müste’ârün-lehe mülâyim bir şey bulunmaz ise isti’âre-i musarraha-i mutlaka olur.” demiş ve “Hammâmda bir arslan gördüm.” örneğini vermiştir (Orak, 2013, s. 127).

İstiare-i Musarraha-i Mücerrede

Ahmed Hamdî’ye göre istiare-i musarraha-i mücerredede “müste’ârün-leh”e yani benzeyene uygun bir unsurun kullanılmasıdır. O, buna örnek olarak “Bugün müsellağ bir arslan gördüm.” cümlesini vermiştir (Orak, 2013, s. 127). “Müsellağ (=silahlı)” lafzı, “cesur insan”a yani benzeyen tarafa uygun bir kelime olduğundan burada “istiare-i musarraha-i mücerrede” vardır.

İstiare-i Musarraha-i Muraşşaha

Ahmed Hamdî’ye göre istiare-i musarraha-i muraşşahada “müste’ârün-minhe” yani benzetilene uygun bir kelime zikredilir. O, bu istiareye örnek olarak “Bugün keskin tırnaklı bir arslan gördüm.” cümlesini aktarmıştır (Orak, 2013, s. 127). Buradaki “keskin tırnaklı” lafzı, benzetilen taraf olan “arslan”ın bir özelliği olduğundan istiare-i musarraha-i muraşşahadır.

İstiare-i Mekniyye

Ahmed Hamdî, istiare-i mekniyyenin iki farklı tanımını aktarmıştır:

İstiâre-i mekniyyeyi ba'zılar musarrahanın 'aksi olarak müşebbehi zikir ve müşebbehün-bihi murâd etmekdir dediler ve ba'zılar istiâre-i mekniyye, nefsi-i mütakellimde muzmer olan teşbîhe delâlet etmek üzere müşebbehün-bihin havâssından birinin müşebbehe mukâreneti şartıyla bir şeyin şey-i âhara nefste teşbîhden sonra yalnız müşebbehün zikrine derler." (Orak, 2013, s. 127).

O, bu istiareye "Filân adam dil-sîr-i ikbâl olmuş." cümlesini örnek vermiş, "ikbâl"ın "nevâl ü nasîb"e benzetildiğini ve "nevâl (=kısmet)"e uygun olarak "dil-sîr (=gönlü tok)"ın kullanıldığını ve bu kelimenin de benzetmeyi işaret ettiğini söylemiştir (s. 127).

İstiare-i Tahyiliyye

Ahmed Hamdî, istiare-i tahyiliyyeyi tanımlamamış fakat istiare-i mekniyye için verdiği örnek üzerinden aktarmıştır (Orak, 2013, s. 127). Ona göre "Filân adam dil-sîr-i ikbâl olmuş." cümlesinde "ikbâl", "nevâl ü nasîb"e benzetilmiştir. "Dil-sîr" ise "nevâl"e uygun bir lafız olmakla birlikte "ikbâl"e isnat edilmiştir. Bu lafız aynı zamanda söz konusu benzetmenin yani istiare-i mekniyyenin "delâlet"i yani karinesidir. Ahmed Hamdî, bu lafza "istiare-i tahyiliyye" dendiğini ve bu tür istiarelerin her zaman istiare-i mekniyye ile birlikte bulunduğunu ifade etmiştir (Orak, 2013, s. 127).

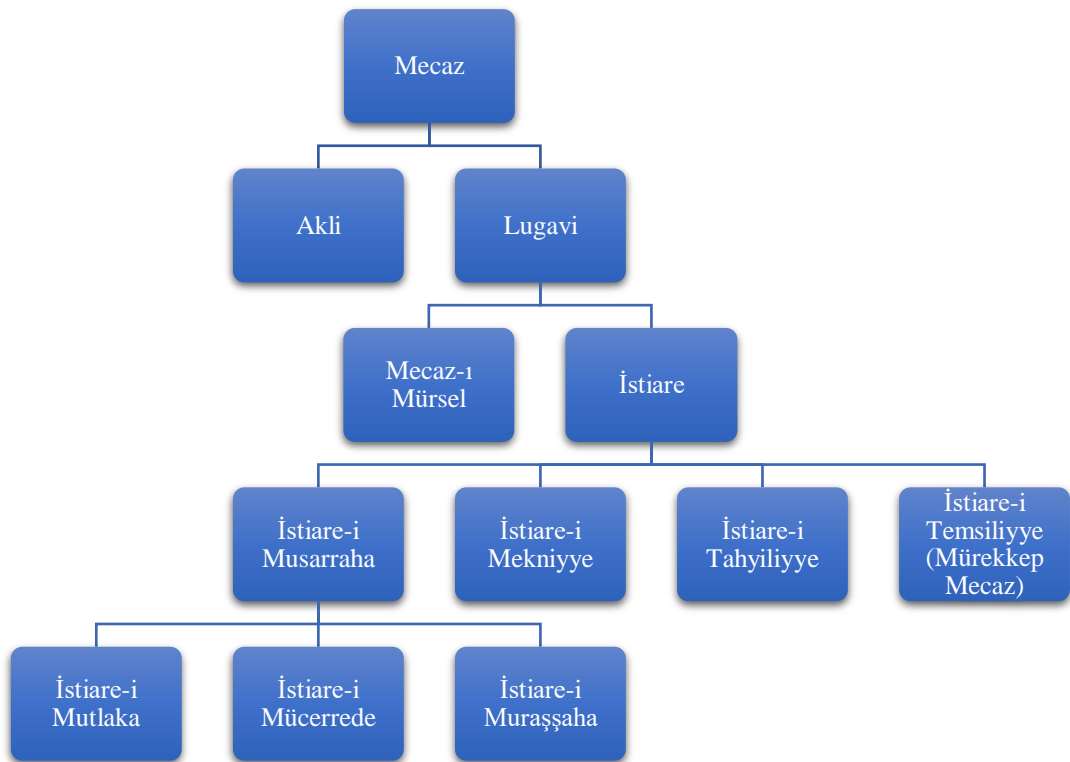
İstiare-i Temsiliyye

Ahmed Hamdî, istiare-i temsiliyyeyi "... bir takım mevâddan tereküb etmiş bir hey'eti âhar bir hey'ete teşbîh tarîkıyla istiâre yap[maktır]." şeklinde tanımlamış ve gizlice bir iş yapan kişi için "Filân adam saman altından su yürütür." denmesini örnek göstermiştir

(Orak, 2013, s. 128). O, bu istiareye “mecaz-ı mürekkep” adının da verildiğini ve bu mecazların yaygınlaşması durumunda “durûb-ı emsâl” olacağını belirtmiştir (s. 128).

Yukarıda “Mecaz” başlığında aktarıldığı üzere Ahmed Hamdî, mecaz-ı mürekkebi “... mübâlaga için teşbîh ve temsîl tarîkıyla ma'nâ-yı aslîsine teşbîh olunan ma'nâda müsta'mel lafızdır.” şeklinde de tanımlamıştır (Orak, 2013, s. 125).

Ahmed Hamdî'nin mecaz tasnifi şöyle gösterilebilir:



1.2.5.3. Değerlendirme

Ahmed Hamdî, hakikat çeşitlerine tanımda yer vermemiş fakat “menkul” kavramı ile ayrıca açıklamıştır. “Menkûl-i ‘örfi” ve “menkûl-i şer’î”ye örnek vermekle birlikte incelediğimiz diğer belâgat eserlerinden farklı olarak “menkûl-i ıstılâhî”den söz etmiş; ilimlere verilen isimlerin buna dâhil olduğunu belirtmiştir. Fakat o, bu bağlamlar arasında yapılan aktarmalarda mecazın ortaya çıktığı durumlara değinmemiştir.²⁶

Sekkâkî, akli mecazları istiare-i mekniyyeye dâhil etmiş ve tüm mecazların lugavi olduğunu ileri sürmüştür. Ahmed Hamdî ise akli hakikat ve akli mecazı “ilm-i me’ânî”de incelemiş, “ilm-i beyân”da lugavi hakikat ve lugavi mecaza yer vermiştir. O, akli mecazları istiare-i mekniyye saymaması yönüyle Sekkâkî’den ayrılmıştır. Ayrıca Ahmed Hamdî, mecaz-ı aklide de karine şartını koşmuş ve üç karine türünden söz etmiştir: Karine-i lafziyye, karine-i ‘âdiyye ve karine-i akliyye. O, akli hakikat ve akli mecaz konusunda tamamen Kazvînî’ye bağlı kalmıştır.

Ahmed Hamdî, mecazın kinaye ve galattan “alaka” ile ayrıldığını ifade etmiş; Kazvînî’nin görüşünü aktarmıştır. Fakat o, istiarenin batıl ve yalandan farkına değinmemiştir. Ahmed Hamdî’nin mecazda müfret-mürekkep ayrımı yapması da Kazvînî etkisini göstermektedir.

Ahmed Hamdî, “Hâli fakrını söylüyor.” cümlesinde “melzûm-lâzım” alakası bulunduğunu, “delâlet”in “söyleme”nin lâzımı olduğunu, dolayısıyla burada mecaz-ı mürsel bulunduğunu ifade etmiştir. Sekkâkî, buna oldukça benzer bir örnek olan “Hâl şu hususu ifade etti.” cümlesinin kendisinden önceki belâgatçilerin istiare-i tebeiyye olarak kabul ettiklerini belirtmiş, fakat bu görüşe katılmamıştır. Sekkâkî, “hâl”in “insan”a benzetildiğini ve “ifade etme”nin ise karine olduğunu öne sürerek istiare-i tebeiyyeyi, istiare-i mekniyyeye çevirmiştir. Taftâzânî ise yine buradakine benzer bir örnek olan “Hâl

²⁶ Örneğin “salat” kelimesinin hakikat-i lugaviyyede anlamı “dua” iken hakikat-i şer’iyyede kazandığı anlam “namaz”dır. Bu kelimenin hakikat-i şer’iyyede “dua”, hakikat-i lugaviyyede “namaz” anlamında kullanılması ise mecazdır.

şunu söyledi.” cümlesini ele almış, “hâl”in bir şeye “delalet etme”sinin “söyleme”ye benzetildiğini belirterek “söylemek”te istiare-i tebeiyye olduğunu açıklamıştır. Fakat o, “delalet etme”nin “söyleme”nin “lâzım”ı olarak kabul edilmesi durumunda bu örneğin mecaz-ı mürsel olabileceğini dile getirmiştir. Ahmed Hamdî, Taftâzânî’nin bu ikinci görüşünü dikkate almış, fakat söz konusu örneğin farklı bir yaklaşımla “istiare” de olabileceğini dile getirmemiştir.

Ahmed Hamdî, mecaz-ı mürselin alakasına göre on yedi çeşidini aktarırken “âmmın ismini hâssa ıtlâk etme”ye “at”a “hayvan” denilmesini örnek göstermiştir. Fakat o, aynı örneği hakikat konusunda menkul-i örfiye örnek olarak zikretmiştir. Bir kelime aynı anda hem mecaz hem hakikat olamayacağından, bu durum çelişkilidir. Yukarıda “Hâli fakrını söylüyor.” örneğinde olduğu gibi, klasik belâgatte bakış açısına göre farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Fakat Ahmed Hamdî, bu çelişkili durum için ilave bir açıklama yapmamıştır.

Ahmed Hamdî, mecaz-ı mürselin alakalarını aktarırken “Oluk akıyor.” ifadesinde “oluk” ile “su” arasındaki alakayı “komşu iki şeyden birini diğerrinin yerine kullanmak” olarak açıklamış; “Çeşme akıyor.” örneğini ise “mahal-hâl” alakası için örnek göstermiştir. O, neredeyse aynı olan bu iki örneği farklı alakalar içerisinde zikretmiş, bu hususta herhangi bir açıklama yapmamıştır.

Hazif yoluyla mecazdan bahseden Cürcânî, Sekkâkî, Kazvîni, Taftâzânî ve Ali Kuşçu, bu mecaz türüne “Köyden sor.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Yûsuf: 82) ayetini örnek göstermiş; “köy halkı”ndan “halk”ın hafzedildiğini belirtmişlerdir. Ahmed Hamdî, hazif yoluyla mecaza yer vermemiş fakat bu ayeti, “köy” ile “insanlar” arasında mahal-hâl alakası olduğunu söyleyerek “mecaz-ı mürsel” olarak değerlendirmiştir. Onun bu yaklaşımı diğer belâgatçilerde görülmemektedir. Yalnızca Ali Kuşçu; “sormak” fiilinin, halka “mekân” olan köye isnat edildiği kabul edilirse bu ayette “akli mecaz”ın söz konusu olabileceğini açıklamıştır.

Ahmed Hamdî, mecaz-ı mürsel alakalarından birini “bir zıddın ismini diğer bir zıdda ıtlâk etmek” olarak açıklamış ve “korkak adam” için “arslan”, “câhil” için “âlim” ve “bahîl” için “sahî” denmesini örnek vermiş; bu mecazların “istihza veya temlih” yoluyla yapıldığını ifade etmiştir. Ahmed Hamdî’nin mecaz-ı mürsele dâhil ettiği bu mecaz türü Sekkâkî, Kazvînî, Taftâzânî ve Molla Lûtfî’de “istiare-i tehekkümiyye ve istiare-i temlihiyye” olarak değerlendirilmiş, dolayısıyla buradaki alaka “benzetme” olarak görülmüştür.

Ahmed Hamdî, “istiare” ile çoğunlukla benzetilenin benzeyen yerine kullanılmasının yani “istiare-i musarraha”nın kastedildiğini söylemiştir. Onun bu yorumu Kazvînî’de de bulunmaktadır. Bu yaklaşımın sebebi, lugavi mecazların öncelenmesidir. Nitekim Ahmed Hamdî de “ilm-i beyan”da akli mecazlara yer vermemiş, lugavi mecazları aktarmıştır. Kazvînî ve Taftâzânî, istiare-i mekniyyeyi Sekkâkî’den farklı tanımlamış ve bu istiareyi “içte gizlenen teşbih” olarak değerlendirmiş; mekniyyenin karinesi olan “istiare-i tahyiliyye”yi ise “akli mecaz” saymıştır. Bu durumda istiareler içinde lugavi mecaza dâhil edilebilecek “istiare-i musarraha” kalmıştır. “İstiare” ile yaygın olarak “istiare-i musarraha”nın kastedilmesinin sebebi budur. Ancak Ahmed Hamdî, “beyan” bölümünde yalnızca lugavi hakikat ve mecazı aktardığını belirtmesine rağmen istiare-i tahyiliyye ve istiare-i mekniyyeyi de bu kısımda açıklamış; büyük oranda Kazvînî’ya bağlı kalmasına rağmen bunların lugavi mecaz olmadığını belirtmemiştir. O, bu hususta Kazvînî’den ayrılmıştır.

Ahmed Hamdî, istiare-i tahyiliyyeye değinmesine rağmen istiare-i tahkikiyyeden bahsetmemiştir. Benzer şekilde, Kazvînî de istiare-i tahkikiyyeyeden söz etmiş fakat istiare-i musarrahayı zikretmemiştir. Bunun sebebi, onun istiare-i tahkikiyye ile istiare-i musarrayı eş görmesindedir. Ahmed Hamdî’nin istiare-i tahkikiyyeden ayrıca söz etmemesinin sebebi de bu yaklaşımı benimsemesi olmalıdır.

Ahmed Hamdî, istiare-i mekniyyenin iki farklı tanımını aktarmıştır. Onun aktardığı ilk tanım Sekkâkî'nin, ikinci tanım ise Kazvînî'nin istiare-i mekniyye tanımıdır. Ahmed Hamdî, istiare-i mekniyyeye verdiği örneği ikinci tanıma göre açıklamıştır. Dolayısıyla o, bu konuda Kazvînî'nin yaklaşımını benimsemiş; yani istiare-i mekniyyeyi “içte gizlenen teşbih” olarak kabul etmiş olmalıdır. Bununla birlikte o, yukarıda değindiğimiz gibi, mekniyyenin lugavi mecaz olmadığından söz etmemiş ve bu istiare türünü, lugavi mecazları aktardığını belirttiği “beyan” bölümünde ele almıştır.

Ahmed Hamdî, istiare-i tahyiliyyeyi ise tanımlamamış fakat istiare-i mekniyye için verdiği örnek üzerinden aktarmış; bu tür istiarelerin her zaman istiare-i mekniyye ile birlikte bulunduğunu ve istiare-i mekniyyedeki teşbihe delalet ettiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla o, istiare-i tahyiliyyenin istiare-i mekniyyenin karinesi olduğu görüşündedir. O, ayrıca istiare-i tahyiliyyenin daime mekniyye ile kullanıldığını dile getirmiştir. Ahmed Hamdî, bu görüşüyle Sekkâkî'den ayrılmaktadır. Nitekim Sekkâkî, “yırtıcı hayvana benzeyen ölümün pençeleri” örneğinde “pençe”nin tahyiliyye olduğunu ve mekniyyeden bağımsız kullanıldığını iddia etmiştir.

Ahmed Hamdî şu mecaz konularına yer vermemiştir: İstiare-i vifâkiyye ve istiare-i inâdiyye²⁷; câmi yönüyle istiare çeşitleri; istiare-i ‘ammiyye ve istiare-i hassiyye; câmi, benzeyen ve benzetilene göre istiare çeşitleri; istiare-i asliyye ve istiare-i tebeiyye; istiarenin güzel olma şartları; hazif²⁸ ve ziyade yoluyla mecaz.

1.2.6. Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895)

²⁷ Ahmed Hamdî, Kazvînî'nin istiare-i vifakiyye içerisinde incelediği istiare-i tehakkümiyye ve temlihiyye örneklerini mecaz-ı mürsel olarak değerlendirmiştir.

²⁸ Ahmed Hamdî, diğer belâgat âlimlerinin hazif yoluyla mecaz olarak aktardıkları “Köyden sor.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Yûsuf: 82) manasındaki ayeti mecaz-ı mürsel olarak değerlendirmiştir.

Tanzimat Dönemi'nin önde gelen aydınlarından biri olan Ahmed Cevdet Paşa, 26-27 Mart 1823 (13-14 Receb 1238) tarihinde Lofça'da doğmuştur. Asıl adı Ahmed'dir. Cevdet mahlasını Süleyman Fehîm Efendi vermiştir. Babası Lofça'nın ileri gelenlerinden Hacı İsmail Ağa, annesi ise Topuzoğlu adıyla şöret bulmuş aileden Ayşe Sünbül Hanım'dır. Büyükbabası Ali Efendi de okur-yazar ve döneminin aydın bir kişiliğidir. Ahmed Cevdet Paşa, ilk derslerini Lofça müftüsü Hafız Ömer Efendi'den almış, Arapça öğrenmiştir. On yedi yaşında büyükbabası Ali Efendi'nin isteği ile tahsilini ilerletmek üzere İstanbul'a gitmiştir. Devrin önemli âlimlerinden medrese eğitimi almanın yanında yeni tarzda matematik öğrenimi de görmüştür. Murad Molla tekkesi şeyhi Murad Molla'dan Farsça öğrenmiş ve mesnevihan olmuştur. Bu dönemde şiire merak salan Ahmed Cevdet Paşa, şair Süleyman Fehîm'in konağındaki meclislere katılmış ve burada Şevket-i Buhârî ile Örfî-i Şîrâzî divanlarını okumuştur. O, Arapça ve Farsçanın yanında Fransızca ve Bulgarca da öğrenmiştir.

Ahmed Cevdet Paşa, 1844 yılında Premedi kazası kadılığı ile devlet hizmetine başlamıştır. Bu tarihten sonra o; müderrislik, dârülmualimîn müdürlüğü, vakanüvislik, kazaskerlik, valilik, nâzırlık ve vezirlik gibi hem idari hem de ilmi pek çok görevde bulunmuştur. Bu ciddi işlerinin arasında tarih, hukuk, mantık, dil, eğitim, sosyoloji gibi çeşitli alanlarda eserler vermiş; Tanzimat Dönemi'nin çok yönlü aydınlarından biri olmuştur. Hayatının son yıllarını ilmî çalışmalara ve çocuklarına ayıran Ahmed Cevdet Paşa, 26 Mayıs 1895 (2 Zilhicce 1312)'te İstanbul'da vefat etmiştir.²⁹

Belâgat-ı Osmâniye, Ahmed Cevdet Paşa'nın Mekteb-i Hukuk'ta verdiği edebiyat derslerinin notlarından müteşekkil, klasik belâgati tam kadrosuyla veren bir eserdir. Kitap ilk defa 1298/1881'de İstanbul'da basılmıştır (Karabey ve Atalay, 2017, ss. 19-20). Çalışmamızda Turgut Karabey ve Mehmet Atalay'ın hazırladığı metinden yararlanılmıştır (2017).

²⁹ Ahmed Cevdet Paşa'nın hayatı ve eserleri hakkındaki bilgi Halaçoğlu ve Aydın (1993, ss. 443-450) ve Ölmezoğlu (1977, ss. 114-123)'ndan özetlenmiştir.

Belâgat-ı Osmâniye mukaddime ve üç bölümden oluşmaktadır. Ahmed Cevdet Paşa, mukaddimedede fesâhat ve belâgatten bahsetmiş; birinci bölümde “meani”, ikinci bölümde “beyan”, üçüncü bölümde “bedi” konularını açıklamıştır. O, “beyan” a tahsis ettiği ikinci bölüme “hakikat” ve “mecaz” ı açıklayarak başlamıştır.

1.2.6.1. Hakikat

Ahmed Cevdet Paşa, hakikati şöyle tanımlamıştır: “... hakîkat, ma'nâ-yı mevzûun-lehinde müsta'mel olan lafızdır.” (Karabey ve Atalay, 2017, s. 95). O, bu tanımdan sonra birden fazla hakiki anlamı olan kelimelere “lafz-ı müşterek” dendiğini belirtip hem “görme organı” hem de “su kaynağı” anlamına gelen “göz” kelimesi ile “çan çalmak” ve “mal çalmak” anlamlarına gelen “çalmak” kelimesini örnek göstermiştir (s. 95).

Ahmed Cevdet Paşa, tanımında yer vermese de farklı hakikat çeşitlerini açıklamıştır. O, hakikat-i lugaviyyeden hakikat-i şer'iyye ve hakikat-i örfiyyeye yapılan aktarmalara “menkûl” adı verildiğini söylemiştir: “... bir ma'nâ-yı lugavîden, bir alâka ve münâsebet mebnî bir ma'nâ-yı şer'îye yâ örfîye nakl ile vaz' olunan kelimeye menkûl denilir ki bir cihetle hakîkat bir cihetle mecâz olur.” (Karabey ve Atalay, 2017, s. 95). O, tanımında, bu hakikat çeşitleri arasındaki aktarmalar için de bir “alaka” gerektiğini dile getirmiştir. Ahmed Cevdet Paşa, hakikat-i lugaviyyeden hakikat-i şer'iyyeye yapılan nakil için “salât” lafzını örnek göstermiş; bu lafzın hakikat-i lugaviyyede “duâ”, hakikat-i şer'iyyede ise “namâz” anlamına geldiğini ifade etmiş ve “duâ” anlamında kullanıldığında lugavi bağlamda hakikat, şer'i bağlamda mecaz olduğunu belirtmiştir (Karabey ve Atalay, 2017, s. 95). O, hakikat-i lugaviyyeden hakikat-i örfiyyeye yapılan nakle ise “dabbe” örneğini vermiş; bu lafzın hakikat-i lugaviyyede “yeryüzünde gezen hayvân” anlamını taşıdığını ve hakikat-i örfiyyede “feres (=at)” anlamı kazandığını söylemiş; “yeryüzünde gezen hayvân” anlamında kullanıldığında lugavi bağlamda hakikat, örfi bağlamda mecaz ve “feres” anlamında kullanıldığında ise örfi bağlamda

hakikat, lugavi bağlamda mecaz olduğunu ifade etmiştir (s. 95). Ahmed Cevdet Paşa, “menkul”e Türkçeden de bir örnek vermiş, “sarık” lafzının “sarılmış olan şey” anlamında olduğunu fakat hakikat-i örfiyyede “başa sarılan ve imâme denilen bez” anlamı kazandığını belirtmiştir (Karabey ve Atalay, 2017, s. 95).

Ahmed Cevdet Paşa, hakikatle ilgili önemli bir kavram olan “mürtecel”i de açıklamıştır: “Ve münasebet gözetilmeyerek bir ma’nâdan diğer ma’nâya naklen vaz’ olunan kelimeye, mürtecel denilir. Ve her kangı ma’nâda isti’mal olunursa ona mevzu olduğu cihetle hakikat olur. Bir münâsebet mülâhaza olunmaksızın çocuklara vaz olunan isimler gibi.” (Karabey ve Atalay, 2017, s. 95). Yani bir çocuğa “Nehir” isminin verilmesi, çocuk ile kelimenin lugatteki “akarsu” manası arasında bir ilişki kurulmadığından yeni bir vaz gibidir ve hakikattir.

Ahmed Cevdet Paşa, galatı “Ammâ vaz’ ü alâka olmaksızın bir lafzın, ma’nâ-yı mevzûun-lehinden başka bir ma’nâda isti’mâlî sahîh olmaz. Meğer ki galat olarak isti’mâl oluna.” şeklinde açıklamış ve buna bir kitabın göstererek “Tut şu atı!” denmesini örnek vermiştir (Karabey ve Atalay, 2017, s. 96).

1.2.6.2. Mecaz

Ahmed Cevdet Paşa, mecazı kinaye ile birlikte tanımlamıştır: “Ve bir lafz, bilâ-vaz’ bir alâkaya mebnî mevzûun-lehin gayri bir ma’nâda müsta’mel olduğu hâlde, eğer mevzûun-lehin irâdesine mâni’ karîne bulunmaz ise kinâye denilir ve ol vech ile karîne-i mânia bulunur ise mecâz denilir.” (s. 96). Bu tanımda Ahmed Cevdet Paşa, mecaz ile kinaye arasındaki farkın “karine” olduğunu vurgulamış; ayrıca “bilâ-vaz” ibaresiyle mecazın yeni bir “vaz” olmadığını belirtmiştir. O, bu tanımın ardından “Ve bazen mukayyed olarak mecâz-ı lugavî dahi denilir ki mecâz-ı aklî mukâbili olur.” demiştir (s. 96). Ahmed Cevdet Paşa, mecaz-ı aklinin “isnatta mecaz” olduğunu belirtip “mecaz” denildiğinde genellikle “mecaz-ı lugavi”nin kastedildiğini ifade etmiştir (s. 96).

1.2.6.2.1. Mecaz-ı Mürsel

Ahmed Cevdet Paşa, mecaz-ı mürseli şöyle açıklamıştır: “*Mecâz-ı mürsel*, ma’nâ-yı mevzûun-lehin irâdesine mâni’ karîne olduğu hâlde müşâbehetten başka bir alâkaya mebnî ma’nâ-yı mevzûun-lehin gayrisinde müsta’mel olan lafızdır.” (Karabey ve Atalay, 2017, s. 98). Bu tanımdan sonra o, “Lisân-ı Osmanî”de yaygın olan alakaları sıralamış ve açıklamıştır:

1. *Âliyet*: “Ma’nâ-yı hakîkinin, ma’nâ-yı mecaziye âlet olmasıdır.” demiş ve “konuşma aleti” olan “lisân” lafzının, “lugat” anlamında “lisân-ı Arab” veya “lisân-ı Türk” şeklinde kullanılmasını örnek göstermiştir.

2. *Mazhariyet*: “Ma’nâ-yı hakîkinin, ma’nâ-yı mecaziye mahall-i zuhûr olmasıdır.” şeklinde açıklamıştır. “Kol”da “kudret” açığa çıktığından bu anlamda kullanıldığını belirtmiş ve “Senin kolun, uzundur.” örneğini vermiştir.

3. *Hulûl*: “Ma’nâ-yı hakîkî ile ma’nâ-yı mecazîden biri, diğere mahall olmaktır.” demiş ve “Mangalî yak.” örneğini vermiştir. Esasında yananın “mangal” değil, içindeki “kömür” olduğunu belirtmiştir.

4. *Sebebiyet*: “Ma’nâ-yı hakîkî ile ma’nâ-yı mecazîden biri, diğere sebep olmaktır.” demiş ve “bereket” ile “yağmur”un kastedildiği “Bereket yağıyor.” örneğini vermiştir.

5. *Cüz’iyet*: “Ma’nâ-yı hakîkî ile ma’nâ-yı mecazîden biri, diğerin cüzü olmaktır.” demiş, “Tırnağımı kestim.” ve “Sakalımı kestirdim.” örneklerini vermiştir.

6. *Umûm*: “Ma’nâ-yı hakîkî ile ma’nâ-yı mecâzîden biri, diğ erinden eamm olmaktır.” demiş ve “hayvan” ile “at”ın kastedilmesini örnek göstermiştir. Fakat Ahmet Cevdet Paşa, bu alaka için özel bir durum zikretmiştir: “Ammâ âmmın, hâss zımnında tahakkuku i’tibâriyle bir ferdi murâd olduğu hâlde, *hakikat* olur. Meselâ “Bir hayvân gördüm.” denildikte, hayvân, efrâdından bir ferdi zımnında tahakkuku i’tibâriyle ma’nâ-yı mevzûun-lehinde isti’mâl olunmağ la *hakikat* olup, *mecâz* olmaz.”

7. *İtlâk*: “Ma’nâ-yı hakîkî ile ma’nâ-yı mecâzîden birinin, mutlak ve diğ erinin mukayyed olmasıdır.” demiş ve

Âlem, o âlem olmadığın, şimdi anladım

Âlemde âdem olmadığın, şimdi anladım

beytindeki “âdem” ile “kâmil ve vefâkar âdem”in kastedilmesini örnek göstermiştir.

8. *Kevniyet*: “Bir şeyi, hâl-i sâbıkının ismiyle tesmiye etmektir.” demiş ve “Yetîmlere, mâllarını veriniz ki sinn-i rüşdde bâliğ oldular.” (*Kur’an-ı Kerîm*, Nisâ: 2) ayetini örnek vermiştir.

9. *Evveliyet*: “Bir şeyi, sonra bulunacağı hâlin ismiyle tesmiye etmektir.” demiş ve “Ateş yak!” örneğinde “ateş” ile “ateş olacak kömür”ün kastedildiğini belirtmiştir (ss. 98-99).

Ahmed Cevdet Paşa, mecaz-ı mürselin “mürekkep” de olabileceğini söylemiş ve “Akrânım munkarız oldu; kadrime bilen kalmadı.” cümlesinde “sebebiyet alakasıyla” kişinin kederli olduğuna bir işaret olduğunu ifade etmiştir (Karabey ve Atalay, 2017, ss. 99-100).

Ahmed Cevdet Paşa, “Zıkr olunan alâkalar, bazen müşâhebet ile müctemi’ olur.” demiş ve yaklaşıma göre bir mecaz-ı mürselin istiare de sayılabileceğini dile getirmiştir. O, “Onun hâli böyle söylüyor.” cümlesinde “söyleme”nin “delâlet” anlamında kullanıldığını ve bu ikisi arasındaki alakanın sebebiyet kabul edilmesi, yani “söyleme”nin “delâlet”in sebebi sayılması durumunda mecaz-ı mürsel; alakanın benzerlik kabul edilmesi, yani “delâlet”in “söyleme”ye teşbih edilmesi durumunda istiare olacağını ifade etmiştir (Karabey ve Atalay, 2017, s. 100).

1.2.6.2.2. İstiare

Ahmed Cevdet Paşa, istiareyi şöyle tanımlamıştır: “İstiâre, müşâhebet alâkasıyla ve karîne-i mânia ile ma’nâ-yı mevzûun-lehin gayride müsta’mel olan lafızdır.” (Karabey ve Atalay, 2017, s. 110). O, istiareyi müfret ve mürekkep olarak ikiye ayırmış; istiare-i müfredeyi istiare-i musarraha ve istiare-i mekniyye, istiare-i musarrahayı da istiare-i asliyye ve istiare-i tebeiyye olarak taksim etmiştir (s. 110).

Ahmed Cevdet Paşa, “alem (özel isim)”lerde istiare olmadığını, fakat bir özelliğiyle meşhur olmuş isimlerin kullanılmasının “ism-i amm (cins isim)” gibi muamele göreceğini ifade etmiş ve örnek olarak cömert bir kişiye “Hâtem” denmesini göstermiştir (Karabey ve Atalay, 2017, s. 112).

Ahmed Cevdet Paşa, teşbih-i beliği istiare ile kıyaslamıştır. Ona göre “Zeyd, arslan gibidir.” cümlesinde Zeyd arslana benzetilmiş; teşbih-i belîğ örneği olan “Zeyd, arslandır.” cümlesinde ise Zeyd’in arslanların bir üyesi olduğu “iddia” edilerek benzetmedeki mübalağa artırılmıştır (Karabey ve Atalay, 2017, s. 110). O, istiarede ise mübalağanın daha ileri taşındığını şöyle ifade etmiştir: “Şöyle ki istiârede, müşebbeh, müşebbehün-bihin efrâdından olmak iddiâsı dahi geri bırakılarak, onun efrâdından olduğu müselleme i’tibâr olunur.” (s. 110).

İstiare-i Musarraha

Ahmed Cevdet Paşa, istiare-i musarrahayı şöyle tarif etmiştir: “İstiâre-i musarraha, müşebbehün-bihe dâll ve mezkûr ve ma'nâ-yı müşebbehte müsta'mel olan kelimedir.” (Karabey ve Atalay, 2017, s. 110). Yani istiare-i musarraha, benzetilenin zikredildiği ve benzeyen tarafın anlamının kastedildiği kelimedir. Yukarıda belirtildiği gibi, Ahmed Cevdet Paşa istiare-i musarrahayı asliyye ve tebeiyye olarak taksim etmiştir. Dolayısıyla onun istiare-i asliyye ve istiare-i tebeiyye için verdiği örnekler, aynı zamanda istiare-i musarraha örnekleridir.

İstiare-i Asliyye

Ahmed Cevdet Paşa'ya göre “... eğer [istiare-i musarraha] ism-i amm ise asliye olur.” (Karabey ve Atalay, 2017, s. 111). O, mastarda gerçekleşen istiarelerin de istiare-i asliyye olduğunu belirtmiş ve şu örnekleri vermiştir: “Bugün hammâmda bir arslan gördüm.” cümlesinde “cesur kişi” yerine istiare edilen “arslan” lafzı, “Dîn-i Hak (=İslamiyet)” yerine istiare edilen “tarîk-i müstakîm (=doğru yol)” lafzı ve “Su, tuğyân etti.” cümlesinde “tekessür (=çoğalma)” yerine istiare edilen “tuğyân” lafzı (s. 111).

İstiare-i Tebeiyye

Ahmed Cevdet Paşa, istiare-i tebeiyyeyi şöyle açıklamıştır:

“Ve eğer zât-ı fiil yâ fer'-i fiil ve yahut harf ise istiâre-i tebeiyye olur. Yani asl-ı fiil, istiâre-i asliye olup ona tebean, zât-ı fiil ile fer'-i fiil dahi istiâre-i tebeiyye olur. Ve

harflerin müteallikâtında istiâre-i asliye olup onlara tebean harfler dahi meâni-i cüz'iyesinde istiâre-i tebeiyeye olur.” (Karabey ve Atalay, 2017, s. 111).

Ahmed Cevdet Paşa, tebeiyeye örnek olarak “İmdi bu at uçuyor.” cümlesini vermiş ve atın seğırtmesinin hız yönünden uçmaya benzetildiğini belirtmiştir (Karabey ve Atalay, 2017, s. 111). O, “Uçmak” mastarının “seğırtmek” anlamında kullanılmasının “istiare-i asliyye”; “uçuyor” fiilinin “seğırtiyor” yerine istiare edilmesinin ise “istiare-i tebeiyeye” olduğunu söylemiştir (s. 111). Tanımda ve bu örnekte görüldüğü üzere, mastarların istiare edilmesi istiare-i asliyye, çekimlenmiş fiilin istiare edilmesi istiare-i tebeiyedir. Ahmed Cevdet Paşa, istiare-i tebeiyeye Nedim’in bir beytinden de örnek vermiştir:

Nâzdan hâmûşsun yoksa zebânın duymadan

İstesen bin dâstân söylersin ebrûlarla sen

Burada “söyleme”nin “ifâde” anlamında istiare-i asliyye, “söylersin”in ise “ifâde eylersin” anlamında istiare-i tebeiyeye olduğunu belirtmiştir (s. 111).

Ahmed Cevdet Paşa, harf/edatların tek başına anlam taşımadığını ancak bir kelime ile ilişkilendirildiğinde bir anlamın ortaya çıktığını ifade etmiştir (Karabey ve Atalay, 2017, s. 111). O, harf/edatlarda gerçekleşen istiare-i tebeiyeye için “Bu hâneleri harâb olmak için binâ ediyorlar.” örneğini vermiş; “için” edatının “harâb olmak” fiiline bağlı olarak istiare-i tebeiyeye olduğunu söylemiştir (s. 111). Esasında evlerin yapılma amacı harap olmaları değildir. Harap olmak, bir neticedir. Bu örnekte de “için” edatı amacı değil, neticeyi işaret edecek şekilde kullanılmıştır.

İstiare-i Temlihiyye ve Tehekkümiyye

Ahmed Cevdet Paşa, istiare-i temlihiyye ve istiare-i tehekkümiyyeyi birlikte açıklamış, ikisi arasında bir ayırım yapmamıştır: “İstiâre, eğer teşbîh-i temlîhî yâ tehekkümîye mebnî olur ise istiâre-i temlîhiye veya tehekkümiye denilir. Nitekim mizâh ya istihzâ

makâmında ‘Hâtem’ denilip de ‘bir bahîl adam’ murâd olunmak gibi.” (Karabey ve Atalay, 2017, s. 112).

İstiare-i Mekniyye

Ahmed Cevdet Paşa, istiare-i mekniyyeyi şöyle tanımlamıştır: “... bir şey, zihinde, diğer şeye teşbîh ve erkân-ı teşbîhden yalnız müşebbeh zikr ü tasrîh ve fakat müşebbehün-bihin levâzımından bir şeyin zikriyle ol muzmer zamîr olan teşbîhe remz olunur ise istiâre-i mekniye olur.” (Karabey ve Atalay, 2017, s. 112). O, örnek olarak “Ölümün tırnakları, filâna saplandı.” cümlesinde “ölüm”ün “yırtıcı hayvan”a benzetilmesini ve bu benzerliğe “tırnak” ile işaret edilmesini göstermiştir (s. 112).

İstiare-i Tahyiliyye

Ahmed Cevdet Paşa, istiare-i tahyiliyyeyi tanımlamamış fakat istiare-i mekniyye için verdiği “Ölümün tırnakları, filâna saplandı.” örneğini açıklarken “tırnaklar”ın “ölüm”e isnat edilmesinin istiare-i tahyiliyye olduğunu belirtmiştir (Karabey ve Atalay, 2017, s. 112). O, ayrıca istiare-i tahyiliyyenin istiare-i mekniyyeden ayrılmayacağını ve bu istiare türünün mecaz-ı lugavi değil mecaz-ı akli olduğunu ifade etmiştir (s. 112).

İstiare-i Mutlaka, İstiare-i Mücerrede ve İstiare-i Muraşşaha

Ahmed Cevdet Paşa, istiare-i mutlakayı “İstiârenin karînesinden başka müsteârün-lehin yâ müsteârün-minhin mülâyimi olan bir şey zikr olunmaz ise istiâre-i mutlaka denilir.” şeklinde, istiare-i mücerredeyi ise “Ve eğer müsteârün-lehin mülâyimi zikr olunur ise istiâre-i mücerrede denilir.” şeklinde açıklamış ve “Bugün kahvehânedeki müsellah bir arslan oturuyordu.” cümlesinde “kahvehâne”nin “karine”, “müsellah”ın ise “tecrid”

olduğunu belirtmiştir (Karabey ve Atalay, 2017, s. 112). O, istiare-i muraşşahayı “Ve eğer müsteârün-minhin mülâyimi zikr olunur ise istiâre-i muraşşaha denilir.” şeklinde tanımlamış ve “Bir bahr-i amîk ile mübâhase ettim.” cümlesinde “mübâhese”nin, “bahir”in “âlim” yerine istiare edildiğine bir “karine”, “amîk (=derin)”in ise “terşih” olduğunu ifade etmiştir (s. 112).

Ahmed Cevdet Paşa, istiare-i muraşşahaya istiare-i mekniyyeden de örnek vermiştir: “Onun lisân-ı hâli böyle söylüyor.” Burada “lisân”ın “hâl”e isnat edilmesinin istiare-i tahyiliyye ve “hâl”in “insan”a benzetildiğine bir karine; “söyleme”nin ise “terşih” olduğunu açıklamıştır (Karabey ve Atalay, 2017, s. 112).

Ahmed Cevdet Paşa, “terşih”in, benzetmeyi unutturmaya dayalı olması sebebiyle “mutlaka”dan; “mutlaka”nın da “mücerrede”den daha güzel olduğunu dile getirmiştir (Karabey ve Atalay, 2017, s. 113). Terşihde benzetilene uygun unsurlar zikredildiğinden benzeyen, gerçekten benzetilen cinsine dâhilmiş gibi aksettirilir. Bu yüzden istiareden teşbih kokusu alınmaz ki bu, aşağıda açıklandığı üzere istiarenin güzel olma şartlarından biridir. Tecridde ise benzetilene uygun unsurlar kullanıldığından, benzeyenin benzetilenin bir cinsi olduğu iddiası zayıflatılır. Bu yüzden terşih, mutlakadan; mutlaka da tecriden daha güzel sayılmıştır.

İstiare-i Temsiliyye

Ahmed Cevdet Paşa, istiare-i mürekkebeye istiare-i temsiliyye dendiğini belirtmiş ve bu istiareyi şöyle tanımlamıştır: “İstiâre-i mürekkebe, bir hey’et-i münteziaya dâll olan ibâredir ki teşbîh-i temsîliye mebnî müşebbeh olan hey’et-i münteziada müsta’mel olur.” (Karabey ve Atalay, 2017, s. 113). O, istiare-i temsiliyyeye, bir kişinin kararsızlığı için “Bir adım ileri gidiyor ve bir adım geri çekiliyor.” denmesini örnek vermiştir (s. 113).

Ahmed Cevdet Paşa, istiare-i temsiliyyenin yaygınlık kazanması durumunda “mesel” olduğunu ve lisan-ı Osmanî’de buna “darb-ı mesel” adı verildiğini belirtmiş, “Ayağını yorganına göre uzat.” meselini örnek göstermiştir (Karabey ve Atalay, 2017, s. 113).

İstiare-i ‘Ammiyye ve İstiare-i Hassiyye

Ahmed Cevdet Paşa, istiarelerin benzetme yönüne göre istiare-i ‘ammiyye ve istiare-i hassiyye olarak ikiye ayrıldığını ifade etmiş; istiare-i ‘ammiyyeyi şöyle tanımlamıştır: “Şöyle ki eğer vech-i şebahi, zâhir olur ise istiâre-i âmmiye ve istiâre-i mübtezele denilir.” (Karabey ve Atalay, 2017, s. 113). Yani istiare-i ‘ammiyye/istiare-i mübtezele, benzetme yönü herkesin anlayabileceği kadar açık ve sıradan olan istiarelerdir. Ahmed Cevdet Paşa, buna örnek olarak “cesur kişi” yerin istiare edilen “arслан” lafzını göstermiştir (Karabey ve Atalay, 2017, s. 113). O, istiare-i hassiyyeyi ise şöyle tanımlamıştır: “Ve eğer [vech-i şebeh] hafî olur ise istiâre-i hâssiye ve istiâre-i garibe denilir.” (s. 113). Örnek olarak Nedîm’in,

Bûydan hoş, rengden pâkîzedir nâzûk tenin

Beslemiş koynunda gûyâ kim gül-i ra’nâ seni

beytindeki “gül-i ra’nâ”nın, “anne”ye benzetilmesini göstermiştir (s. 113).

İstiarenin Güzel Olma Şartları

Ahmed Cevdet Paşa, istiarenin güzelliğinin teşbihin güzellik şartlarına uymak ve teşbih kokusu hissettirmemekle olacağını ifade etmiştir. Bununla birlikte o, benzetmenin bilmeceye dönmeyecek derecede açık olması gerektiğini, benzetme yönünün çok kapalı olması durumunda istiare yapmanın uygun olmayacağını fakat benzetme yapılabileceğini belirtmiştir. O, “Fîlân âdemin, arslan gibi ağzı kokar.” denilebileceğini fakat “Ağzı kokar

bir insan gördüm.” cümlesinde “ağzı kokar bir insan”, “arlan” yerine kullanıldığında bunun “lugaz” sayılacağını söylemiştir (Karabey ve Atalay, 2017, s. 114).

Ahmed Cevdet Paşa, “ilm” ile “nûr” ve “şübhe” ile “zulmet” gibi iki tarafın kuvvetçe eşit olması durumunda benzetmenin değil, istiarenin tercih edilmesini gerektiğini dile getirmiştir (Karabey ve Atalay, 2017, s. 114).

1.2.6.2.3. Mecaz-ı Akli

Ahmed Cevdet Paşa, mecaz-ı akliyi şöyle tanımlamıştır: “Mecaz-ı akli, bir fiili, mâ-hüve-lehine yani inde’l-mütekellim, hakkı olan mülâbisine isnâd etmeyip de mâ-hüve-lehin gayri olan mülâbisine isnâd etmektir.” (Karabey ve Atalay, 2017, s. 96). O, mecaz-ı aklide de “alaka” ve “karine” bulunduğunu ifade etmiştir: “Fiile, fâili mülâbis olduğu gibi, zamân ü mekân ve sebebi dahi mülâbis olur. Ve bunların fiile mülâsebede fâil ile iştirâkleri, mecâz-ı aklînin alakasıdır. Fakat bunda dahi karîne-i mânia bulunmak şarttır.” (s. 96)

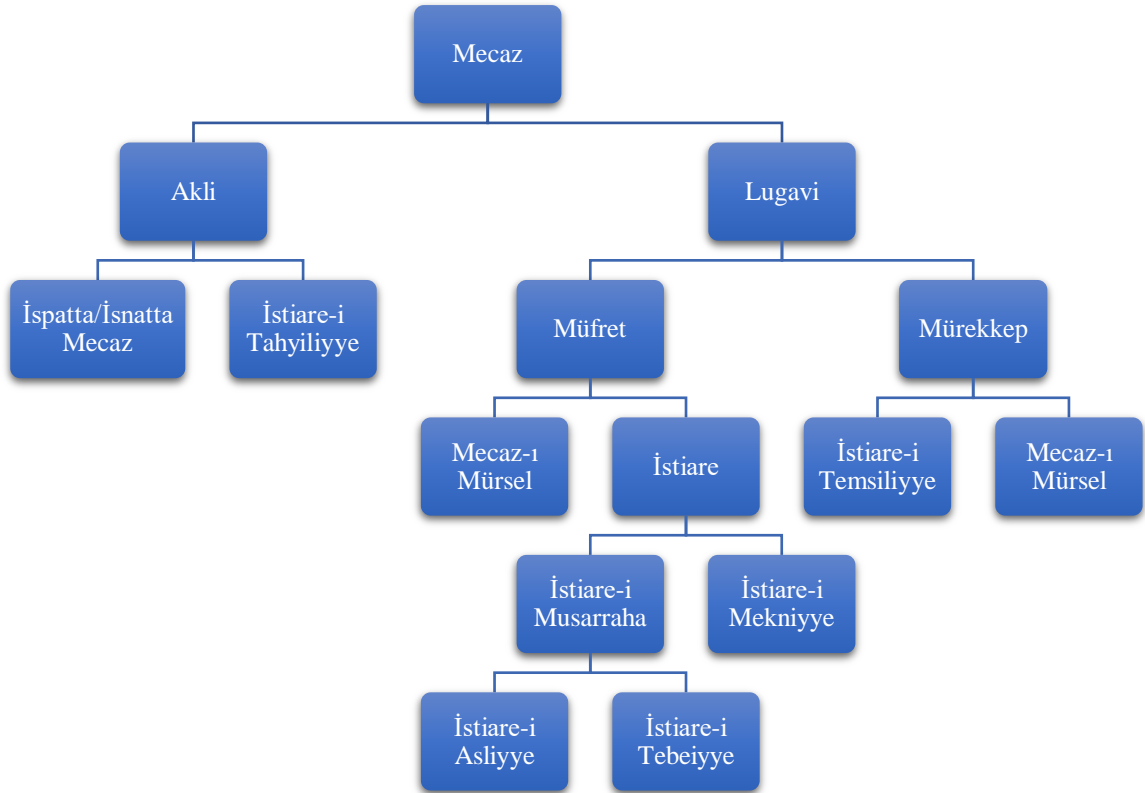
Ahmed Cevdet Paşa, mecaz-ı akliyi iki tarafın (müsned ve müsnedün-ileyh) hakikat veya mecaz-ı lugavi oluşuna göre tasnif etmiş; iki tarafın hakikat olduğu mecaz-ı akliye, inançlı bir kişinin “Mevsîm-i bahâr, otları inbât eyledi.” demesini örnek göstermiş, bu sözü söyleyen kişiye göre fiilin gerçek failinin “Allah” olduğunu fakat “inbât eylemek” fiilinin “Allah”a değil, “zaman”ına isnat edildiğini belirtmiştir (Karabey ve Atalay, 2017, s. 96). Fakat bu sözü söyleyen kişinin “dehrî” bir kişi olması durumunda cümlenin mecaz değil hakikat olacağını belirtmiştir (s. 96). İki tarafın mecaz olduğu mecaz-ı akliye ise “Zamânın nev-civânlığı, yeri ihyâ eyledi.” cümlesini örnek vermiş, “nev-civânlık” ve “ihyâ”nın mecaz olduğunu söylemiştir (ss. 96-97). Müsnedün-ileyhin hakikat, müsnedin mecaz olduğu mecaz-ı akliye “Mevsim-i bahâr, yeri ihyâ etti.” cümlesini; müsnedün-ileyhin mecaz, müsnedin hakikat olduğu mecaz-ı akliye ise “Zamânın nev-civânlığı, otları inbât eyledi.” örneğini vermiştir (s. 97).

Ahmed Cevdet Paşa, “Filân âdem, ayn-ı adâlettir.”, “adâlet-i mücessemedir” veya “adâlet odor” cümlelerinin de mecaz-ı akli olduğunu; esasında adaletin bizzat o kişi olmayıp onun yaptığı amellerin “müsned”i olduğunu, o kişinin çok âdil olmasından dolayı adaletin ona isnat edildiğini ifade etmiştir (Karabey ve Atalay, 2017, s. 97). O, “adâlet”ten tamlananın hazfedildiğini, bunun “sâhib-i adâlet” veya “ehl-i adâlet” olarak yorumlanabileceğini fakat bu durumda ifadeden beklenen “mübalağa”nın kaybolacağını ve bu sözün sıradan bir hâl alacağını belirtmiştir (s. 97).

1.2.6.2.4. Mecaz-ı Hazfî

Ahmed Cevdet Paşa, “mecaz-ı hazfî” konusunu “mecaz-ı akli”yi açıkladıktan sonra “Tezyîl” başlığı altında aktarmış ve şu tanımı yapmıştır: “... muzâf, hazf olunup da muzâfun-ileyh, onun makâmına ikâme olunduğu hâlde, mecâz-ı hazfî denir.” (Karabey ve Atalay, 2017, s. 97). O, örnek olarak “Ehl-i karyeden sor.” demek yerine “ehl”in hazfedilip “Karyeden sor.” denmesini örnek göstermiştir (s. 97). Fakat mecaz-ı hazfînin “mütekellim (=konuşan)”in niyetine göre ortaya çıktığını belirtmiş ve yıkık dökük, insanları perişan hâldeki bir köyün önünden geçen birinin yanındakine veya kendi kendine “ibret” veya “ikaz” amacıyla “Şu karyeye sor ki ahâlîsi ne oldu?” demesinin mecaz-ı hazfî olarak yorumlanamayacağını söylemiştir (ss. 97-98). O, ayrıca mecaz-ı akli için zikrettiği “Filân âdem, adâlettir.” ifadesinin de mecaz-ı hazfî olarak yorumlanmasının uygun olmayacağını, çünkü bu durumda “mübalağa”nın ortaya çıkmayacağını belirtmiştir (s. 98). “Filân âdem, adâlettir.” cümlesinde mecaz-ı hazfî olduğu kabul edilirse cümlenin aslının “Filân âdem, sâhib-i adâlettir.” olduğu ve yalnızca tamlananın kaldırıldığı düşünülür. Fakat cümlede mecaz-ı akli olduğu kabul edilirse, söz konusu kişinin âdil olmada çok yüksek bir mertebeye ulaştığı ve âdeti adaletin kendisi olduğu gibi mübalağalı bir iddia ortaya çıkar. Ahmet Cevdet Paşa, bu mübalağanın daha makbul olduğunu ve bu sebeple cümledeki mecazın mecaz-ı akli kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür (Karabey ve Atalay, 2017, s. 98).

Ahmed Cevdet Paşa'nın mecaz tasnifi şöyledir:



1.2.6.3. Değerlendirme

Ahmed Cevdet Paşa, hakikat ve mecaz tanımında hakikat ve mecaz çeşitlerini dikkate almamış fakat bunları “menkul” kavramı ile ayrıca açıklamıştır. O, hakikat çeşitlerinden “lugaviyye”, “şer’iyye” ve “örfiyye”ye değinmiş; Ahmed Hamdî’nin aktardığı “hakikat-i ıstılahi”den söz etmemiştir.

Ahmed Cevdet Paşa, hakikat bahsinde “lafz-ı müşterek (sesteş kelime)”lerin birden fazla hakiki anlama sahip olduğunu ifade etmiştir. O, hakikat içerisinde “mürtecel”i de açıklamış, çocuklara verilen isimleri buna örnek göstermiş ve bunların mecaz anlamı olmadığını belirtmiştir.

Ahmed Cevdet Paşa, “galat” ile “mecaz” ve “hakikat” arasındaki farkı belirtmemiştir fakat bir lafzın “vaz” ve “alaka” olmadan kullanılması durumunda “galat” olacağını belirtmiştir. Ahmed Cevdet Paşa’ya göre mecaz ile kinaye arasındaki fark ise “karine” ile olmaktadır. O, istiarenin yalan ve batıldan farkına değinmemiştir.

Ahmed Cevdet Paşa’nın mecaz tanımı, esasında mecaz-ı lugavinin tanımıdır. Nitekim o, yaptığı tanıma “mecaz-ı lugavi” de denildiğini ifade etmiş ve “mecaz” ile çoğunlukla “mecaz-ı lugavi”nin işaret edildiğini belirtmiştir.

Ahmed Cevdet Paşa, mecazı açıklarken müfret-mürekkep ayırımından bahsetmemiş fakat istiare ve mecaz-ı mürsel konularını açıklarken bu türlerin müfret ve mürekkep olabileceğini dile getirmiştir. Kazvîni, mürekkep mecazı istiare-i temsiliyyeden ibaret görürken Taftâzânî onun bu görüşüne itiraz etmiş ve mürekkep mecazların mecaz-ı mürsel de olabileceğini ifade etmiştir. İncelediğimiz belagâtçiler arasında Ali Kuşçu, Taftâzânî’den sonra bu düşüncede olan ikinci kişidir. Ahmed Cevdet Paşa da mecaz-ı mürsellerin mürekkep olabileceğini düşünmüş ve bu yaklaşımı sürdürmüştür. Ancak Ahmed Cevdet Paşa’nın mürekkep mecaz-ı mürsele verdiği “Akrânım munkarız oldu; kadrimi bilen kalmadı.” örneği, bizce gerçek anlamı düşünmeye engel bir karine olmaması sebebiyle mecaz değildir.

Ahmed Cevdet Paşa, mecaz-ı mürselleri alakasına göre tasnif ederken “Lisân-ı Osmanî”de yaygın olanları dikkate almıştır. Onun aktardığı bu alakaların çoğu Kazvîni’de de bulunmaktadır. Ahmed Cevdet Paşa Kazvîni’den farklı olarak mazhariyet, umûm ve ıtlâk alakalarını zikretmiştir.

Ahmed Cevdet Paşa, “Onun hâli böyle söylüyor.” cümlesinde “söyleme”nin “bir bakımdan mecaz-ı mürsel, bir bakımdan istiare olduğu yorumunu yapmıştır. Sekkâkî, bu örneğin kendisinden önceki belâgatçiler tarafından istiare-i tebeyye kabul edildiğini aktarmış fakat o, istiare-i tebeyyeyi istiare-i mekniyyeye dâhil ettiğinden buradaki istiareyi de mekniyye saymıştır. Ona göre “hâl”, “insan” yerine istiare edilmiş; “söylemek” ise bu istiarenin karinesi yani istiare-i tahyiliyye olmuştur. Kazvîni ise onun bu görüşünü reddetmiş ve istiare-i tebeyyenin istiare-i mekniyyeye döndürülemeyeceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla bu örnek, Kazvîni’ye göre istiare-i tebeyyedir. Taftâzânî de bu örneği istiare-i tebeyye kabul etmiş fakat “delâlet etme”nin “konuşma/söyleme”nin “lazım”ı olarak yorumlanması durumunda mecaz-ı mürsel olacağını belirtmiştir. Ahmed Hamdî ise bu örneği mecaz-ı mürsel olarak yorumlamış, istiare olduğuna dair bir görüş belirtmemiştir. Ahmed Cevdet Paşa’nın bu meseledeki yaklaşımı Taftâzânî’ye dayanmaktadır.

Ahmed Cevdet Paşa, istiare-i temlihiyye ve istiare-i tehekkümiyyeyi açıklamış fakat bu ikisi arasında bir fark olduğuna işaret etmemiştir. Bununla birlikte o, Kazvîni ve Taftâzânî tarafından bu istiare türlerinin dâhil edildiği “istiare-i inâdiyye”den ve istiare-i inâdiyyenin zıttı olan “istiare-i vifâkiyye”den söz etmemiştir.

Ahmed Cevdet Paşa’nın istiare-i mekniyye tanımı Kazvîni’ye dayanmaktadır. Dolayısıyla ona göre istiare-i mekniyye “içte gizlenen teşbih”tir. Ancak o, mekniyyenin lugavi mecazlardan sayılmayacağına dair bir görüş bildirmemiştir. O, istiare-i tahyiliyyeyi de istiare-i mekniyye ile açıklamış ve tahyiliyyenin “lugavi” değil, “akli” mecaz olduğunu belirtmiştir. Ancak onun yaptığı mecaz-ı akli tanımı, cümlede fiilin gerçek failinden başka bir faile isnat etmesi üzerinedir. O, mecaz-ı akli konusunda istiare-i tahyiliyyeyi de kapsayacak bir tanım yapmamıştır.

Ahmed Cevdet Paşa, istiarenin güzel olma şartlarını da aktarmıştır. O ayrıca, mutlaka, muraşşaha ve mücerrede konusunu açıkladıktan sonra terşihin mutlakadan, mutlakanın

da tecriden daha güzel olduğunu dile getirmiştir. Ahmed Cevdet Paşa'nın istiarenin güzel olma şartlarına dair yaptığı açıklamalar, Kazvî'nin görüşlerine paraleldir.

Ahmed Cevdet Paşa, mecaz-ı akli tanımında “inde'l-mütekellim” ifadesini bu tür mecazların “konuşanın inancına/düşüncesine göre” ortaya çıktığı için kullanmıştır. Sekkâkî de mecaz-ı akliyi tanımlarken bu hususa dikkat etmiştir. “İlkbahar baklagil bitirdi.” ifadesinde “bitirmek” fiili inançlı bir kimse için gerçek failinden, yani “Allah”tan başka bir faile isnat edildiğinden cümlede mecaz-ı akli vardır. Ancak “maddeci” bir kişi için cümle hakikattir. Ahmed Cevdet Paşa, bu tür bir açıklama yapmasa da tanımda “inde'l-mütekellim” ifadesini bu sebeple kullanmıştır.

Ahmed Cevdet Paşa, mecaz-ı akliyi “müsned” ve “müsnedün-ileyh”in hakikat veya mecaz oluşuna göre tasnif etmiştir. Onun bu tasnifi ve bu konuda verdiği örnekler, Kazvî'de de bulunmaktadır.

Ahmed Cevdet Paşa, mecaz-ı akliye “Filân âdem, ayn-ı adâlettir.” veya “adâlet-i mücessemedir” örneğini vermiş; burada “sâhib-i adâlet” veya “ehl-i adâlet” terkiplerinde tamlananın eksiltilmiş olarak yorumlanabileceğini fakat bu durumda akli mecazın kazandıracağı güzelliğin kaybolup ifadenin sıradan bir hâl alacağını belirtmiştir. Ardından konuyla ilişkili olarak “Tezyîl” başlığında “mecaz-ı hazfi”yi açıklamıştır. “Filân âdem, ayn-ı adâlettir.” gibi mecaz-ı akli örneklerinin, hazif yoluyla mecaz olarak değerlendirilmemesi gerektiğini ifade etmiştir. Ayrıca o, “Karyeden sor.” örneğinde mecaz-ı hazfi olduğunu ancak bu sözün, ibret veya uyarı olarak, bir köyün perişan hâlini göstermek için söylenmesi durumunda “mecaz-ı hazfi” olmayacağını; bu mecazın da konuşanın niyetine göre ortaya çıkacağını açıklamıştır.

Ahmed Cevdet Paşa'nın mecaz-ı hazfîyi "Tezyil" başlığında ele alması, Sekkâkî'yi hatırlatmaktadır. Nitekim Sekkâkî de bu türü mecaz saymamış ve mecazın "ek"i olarak değerlendirmiştir.

Ahmed Cevdet Paşa'nın Kazvîni'den farklı olarak şu konulara yer vermemiştir: İstiare-i inâdiyye³⁰; istiare-i vifâkiyye; ziyade yoluyla mecaz; câmiye göre istiare çeşitleri³¹; câmi, benzeyen ve benzetilene göre istiare çeşitleri. Ancak Ahmed Cevdet Paşa, mecaz konusunda genel hatlarıyla Kazvîni'yi takip etmiştir. O, "istiare-i tahkikiyye"den de bahsetmemiştir. Ahmed Cevdet Paşa, Kazvîni gibi, istiare-i musarrahayı istiare-i tahkikiyye ile eş tutmuş olmalıdır.

1.2.7. Tanzimat Dönemi Sonrası Türk Edebiyatında Batı Retoriği Etkisiyle Yazılan Eserlerde Mecaz

Tanzimat sonrası Batılı tarzda okulların açılması ve buradaki öğrencilerin Arapça bilgilerinin eksiklikleri, bu dönemde Türkçe belâgat kitaplarının artmasına yol açmıştır (Yetiş, 1992, s. 385). Mehmed Tâhir Selâm'ın Arapçadan tercüme ettiği *Mizânü'l-edeb*'i (İstanbul, 1257/1841) ve İsmail Ankaravî'nin *Miftâhu'l-Belâga ve Misbâhu'l-Fesâha*'sı (İstanbul, 1284/1867) basılan ilk Türkçe belâgat kitaplarıdır (s. 385). Bu dönemde klasik belâgati tam kadrosuyla veren ilk Türkçe kitap, Ahmed Hamdî Şirvânî'nin *Belâgat-i Lisân-ı Osmânî* (İstanbul, 1293/1876)'sidir (Yetiş, 2006, s. 71). Fakat klasik belâgat geleneğini sürdüren eserler arasında esas yankı uyandıran ve tartışmalara yol açan eser Ahmed Cevdet Paşa'nın *Belâgat-ı Osmâniye*'si (İstanbul, 1298/1881) olmuştur.³² Yenileşme döneminde Batı edebiyatına gösterilen ilgi edebiyat nazariyatı alanına da yansımıştır. Dolayısıyla bu dönemde klasik belâgat çizgisinde yazılan kitapların yanında, Batı retoriği etkisiyle yazılan eserler de verilmiştir (Saraç, 2018, s. 26). Saraç, klasik

³⁰ Ahmed Cevdet Paşa, istiare-i inâdiyyeden söz etmemiş fakat Kazvîni'nin bu tür istiarelere dâhil ettiği istiare-i tehakkümiyye ve temlihiyyeyi açıklamıştır.

³¹ Ahmed Cevdet Paşa, istiareleri caminin iki tarafın (benzeyen ve benzetilen) anlamına dâhil olup olmamasına göre tasnif etmemiştir. Fakat o, camiye göre yapılan "istiare-i ammiyye" ve "istiare-i hassiyye" ayırımına değinmiş ve açıklamıştır.

³² *Belâgat-ı Osmâniye* etrafında dönen tartışmalar hakkında bk. Yetiş, 2006, ss. 246-300.

belâgat geleneğini takip eden eserlerin en iyi temsilcisinin Ahmed Cevdet Paşa'nın *Belâgat-ı Osmâniye*'si; Batı retorîği etkisiyle yazılan kitapların en iyi temsilcisinin ise Recâizâde Mahmûd Ekrem'in *Ta'lim-i Edebiyyât*'ı olduğunu ifade etmiştir (2018, s. 26).

Bu kısımda Tanzimat Dönemi sonrası Türk edebiyatında, Batı retorîği etkisiyle yazılan kitapların mecaz konusunu ele alış şekilleri genel hatlarıyla incelenecektir. Bu eserler sırasıyla Süleyman Paşa'nın *Mebâni'l-İnşâ*'sı, Recâizâde Mahmûd Ekrem'in *Ta'lim-i Edebiyyât*'ı, Abdurrahman Fehmî'nin *Tedrîsât-ı Edebiyye*'si ve Menemenlizâde Mehmed Tâhir'in *Osmanlı Edebiyatı* adlı eseridir. Yetiş, söz konusu eserlerin Fransız yazar Emile Lefranc'ın *Traité Théorique et Pratique de Littérature* adlı kitabının tesirinde yazıldıklarını belirtmiştir (2006, ss. 319-323). Bu eserler Batı retorîği tesiriyle klasik belâgat geleneğinden ayrılmaları ve mecaz bahsini ihtiva etmeleri sebebiyle çalışmamızda inceleme konusu olmuştur. Bununla birlikte, Münif Paşa'nın *İlm-i Belâgat-La Rhétorique* (Kılıç, 2017) adlı eseri de incelenmiş ancak eserde mecaz konularına yer verilmediği görülmüştür.

Süleyman Paşa - Mebâni'l-İnşâ

Türk edebiyatında Batı retorîği tesiriyle yazılan ilk eser Süleyman Paşa'nın *Mebâni'l-İnşâ*'sıdır (Yetiş, 2006, s. 162). İki ciltten oluşan bu eserin ilk cildi 1288/1871, ikinci cildi ise 1289/1872 yılında basılmıştır (s. 162).³³ Süleyman Paşa, söz konusu eseri Mekteb-i Fünûn-ı Harbiyye'de "kitabet" hocalığı sırasında kaleme almıştır (s. 162). O, eserin "Dîbâce"sinde Arapçadan *Meselü's-Sâ'ir* ve *Îzâhü'l-Ma'ânî*, Farsçadan *Menâzirü'l-İnşâ* ve Fransızcadan Emile Lecranc'ın *Litterature*'ünden yararlandığını belirtmiştir. (Yıldız, 2016, s. 65). Süleyman Paşa, birinci ciltte "ilm-i inşâ" bahsinden sonra eseri yedi fasla ayırmış; ilk fasılda "kelime ve kelâm", ikinci fasılda "havâss-ı kelâm", üçüncü fasılda "şerâ'it-i kelâm", dördüncü fasılda "hakikat, mecâz, kinâye ve teşbîh", beşinci fasılda

³³ *Mebâni'l-İnşâ*'nın birinci cildi üzerine Fatma Yıldız (2016) ve ikinci cildi üzerine Nazife Benzer (2016) yüksek lisans tezi hazırlamıştır.

“fesâhat ve belâgat”, altıncı fasılda “terkîb” ve yedinci fasılda “erkân-ı kitâbet ile usûl-i inşâ” konularını açıklamıştır (Yıldız, 2016, ss. 68-69). Yetiş, ikinci fasıldaki “kelâm”ın klasik belâgatteki anlamıyla değil, Batı retoriğindeki “style”in karşılığı olarak kullanıldığını belirtmiştir (2006, ss. 68-69). Yine Yetiş’e göre altıncı fasıldaki “terkîp” ifadesi, “composition”un çevirisidir (s. 69). Süleyman Paşa, eserin ikinci cildinde “Sanâyi’-i Ma’neviyye” başlığı altında yaklaşık kırk söz sanatını açıkladıktan sonra şiir, kafiye, vezin ve nazım şekillerini ele almış; eseri “Âsâr-ı Edîbâne” başlığında aktardığı seçme metinlerle tamamlamıştır.

Süleyman Paşa, mecaz konularını yukarıda belirtildiği üzere *Mebâni’l-İnşâ*’nın birinci cildinin dördüncü faslında incelemiştir (Yıldız, 2016, ss. 103-111). Esasında bu faslı oluşturan mecaz, kinaye ve teşbih; klasik belâgatin “ilm-i beyan” kısmına mahsus konulardır. Ancak Süleyman Paşa, “ilm-i beyan” adlandırmasını tercih etmemiş; klasik belâgatteki teşbih, mecaz ve kinaye şeklindeki sıralamaya uymamış ve sırasıyla mecaz, teşbih ve kinayeyi açıklamıştır. Bununla birlikte Süleyman Paşa’nın mecaz meselelerini klasik belâgate bağlı kalarak ele aldığı görülmektedir. O, klasik belâgatte olduğu gibi, mecaz bahsinden önce hakikat tanımını vermiş; mecazları “mecaz-ı mürsel” ve “istiare” olarak taksim etmiştir (Yıldız, 2016, ss. 103-107). Paşa, mecaz-ı mürselin birçok alakasının bulunduğunu belirterek Türkçede yaygın olarak kullanıldığını ifade ettiği şu alakaları tarif edip örneklendirmiştir: “Külliyet-cüz’iyyet”, “masdariyyet”, “sebebiyyet-müsebbibiyyet”, “hâliyyet-mahalliyyet”, “isnâd”, “mazî”, “istikbâl”, “âliyyet ve hazfiyyet” (ss. 104-107). Süleyman Paşa, klasik belâgatte akli mecaz/isnatta mecaz olarak ele alınabilecek örnekleri “isnâd” alakasıyla mecaz-ı mürselde zikretmiş (Yıldız, 2016, s. 106); yine klasik belâgatte “hazif yoluyla mecaz” olarak yer alan mecazları “hazfiyyet” alakasıyla mecaz-ı mürsel olarak değerlendirmiştir (s. 107). Benzer bir yaklaşım Ahmed Hamdî’de de görülmektedir; ancak o, hazif yoluyla mecaz örneklerini “hazfiyyet” olarak değil, mahal-hâl alakası olarak aktarmıştır (Orak, 2013, s. 126). Süleyman Paşa, istiareyi ise dört kısma ayırmıştır: Musarraha, mekniyye, tahyiliyye ve temsiliyye (Yıldız, 2016, ss. 108-111). O, bunlardan musarrahayı ise “mutlaka”, “mücerrede” ve “mürâşşaha” olarak taksim etmiştir (ss. 108-109). Süleyman Paşa, mecaz konularını çoğunlukla divan şairlerinden alıntılacağı beyitlerle örneklendirmiştir. O, istiareye örnek olarak “cesur

insan” anlamında kullanılan “arşlan” lafzını (Yıldız, 2016, ss. 107-108), istiare-i mekniyye ve istiare-i tahyiliyyeye örnek olarak ise “ecel pençesi”ni zikretmiştir (s. 110) ki bunların klasik belâgatte tekrarlanageldiği görülmektedir. Süleyman Paşa, mecaz konularını tanımlarken tamamen klasik belâgate bağlı kalmıştır. Bu noktada onun hakikat ve mecaz tanımlarını aktarmak yeterli olacaktır: “Hakikat, ma’ânî-i mevzû’ada müsta’mel elfâza derler.” (Yıldız, 2016, s. 103) ve “Mecâz, bir ma’nâ-yı vaz’ olındığı lafzdan lafz-ı âhirin medlûlü olan ma’nâ-yı digere nakletmege derler ki ma’nâ-yı mâ-vaz’un lehin ‘adem-i irâdesi karînesinin vücûdu da şartdır.” (s. 103). Süleyman Paşa, klasik belâgatte yer alan mecaz konularının tamamını ele almamıştır; fakat o, aktardığı kısımlarda klasik belâgat geleneğine sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Dolayısıyla *Mebâni’l-Înşâ*’nın mecaz bahsinde, Batı retoriğinden çok klasik belâgat geleneğinin etkisi olduğu söylenebilir.

Recâzâde Mahmûd Ekrem - Ta’lîm-i Edebiyyât

Yetiş’in (1996) verdiği bilgilere göre; Recâzâde Mahmûd Ekrem, 1295/1879’da Mekteb-i Mülkiye’de “Edebiyat-ı Osmaniyye” derslerini vermeye başlamıştır (s. 33). Onun buradaki hocalığı, dönemin gazetelerinde de yankı uyandırmıştır (s. 36). Bu derslerin bir mahsulu olan *Ta’lîm-i Edebiyyât*’ın bilinen ilk taş baskı nüshaları 1296/1879 tarihlidir (s. 37). Daha sonra eserin başka taş baskıları da yapılmış (s. 45), nihayet 1299/1882’de bu baskıların gözden geçirilmesiyle ilk kez hurûfat baskısı yapılmıştır (s. 54). Recâzâde, *Ta’lîm-i Edebiyyât*’ı iki kısım olarak planlamış fakat yalnızca ilk kısmını tamamlayıp yayımlamıştır (s. 91). Eserin neşrinden sonra gazetelerde olumlu-olumsuz çeşitli tenkit yazıları çıkmıştır (ss. 323-505). Bununla birlikte *Ta’lîm-i Edebiyyât*, nazariyat sahasına getirdiği yeniliklerle klasik belâgatten farklı bir anlayış oluşturmuş ve sonraki dönemlerde de takip edilen bir eser olmuştur (ss. 505-611). *Ta’lîm-i Edebiyyât*’a esas teşkil eden eser, Fransız yazar Emile Lefranc’ın *Traité Théorique et Pratique de Littérature*’üdür ve *Ta’lîm-i Edebiyyât* ismi de söz konusu kitabın *Cours Elémentaire de Littérature* genel adından mülhemdir (1996, s. 105).

Türk edebiyatında önemli bir etkiye sahip olması sebebiyle, *Ta'lim-i Edebiyyât*'ın üzerinde biraz daha detaylı durulmuştur. İncelememizde Furkan Öztürk'ün hazırladığı metin esas alınmıştır (2016).

Ta'lim-i Edebiyyât, en başta bölümlendirilmesiyle klasik belâgatten ayrılmaktadır. Klasik belâgat, “ilm-i meânî”, “ilm-i beyân”, ve “ilm-i bedî”den müteşekkilen *Ta'lim-i Edebiyyât*, şu başlıkları taşıyan dört kısma ayrılmıştır: “Ma'nâ yâhud Fikr – Lafz yâhud Üslûb”, “Esâlib”, “Tezyînât-ı Üslûb, Envâ'-ı Mecâz” ve “Sanâyi'-i Lafziyye”. Recâizâde, bu tasnifi yaparken Batı retoriğinden faydalanmıştır (Yetiş, 2010, s. 515).

Recâizâde Mahmûd Ekrem, mecaz konusunu *Ta'lim-i Edebiyyât*'ın “Tezyînât-ı Üslûb, Envâ'-ı Mecâz” başlıklı üçüncü bölümünde ele almıştır. Bölüm başlığından da anlaşılacağı üzere Recâizâde, mecazı üsluba güzellik katan bir unsur olarak düşünmüştür. O, mecazı klasik belâgatteki gibi değil, daha geniş bir perspektifle algılamış ve bir üslup özelliği olarak aktarmıştır. Nitekim klasik belâgatte mecaz konusundan ayrı olarak incelenen birçok söz sanatını da mecazın çeşitleri olarak değerlendirmiştir. Recâizâde, üçüncü bölümde önce “üslûb-ı hakîkî” ve “üslûb-ı mecâzî”yi açıklamıştır (Öztürk, 2016, ss. 291-294). Ona göre “üslûb-ı hakîkî”, “fikr ü nazara ve muhâkemâta” dayanmakta; üslûb-ı mecâzî ise “zevk-i vicdânî” ve “hissiyyât”tan doğmaktadır (ss. 291-292). Recâizâde'nin konuya hakikat ile başlaması, klasik belâgatte mecazdan önce hakikatin tanımlanmasını hatırlatmaktadır. Fakat o, hakikat ve mecazı birer terim olarak açıklamamış; aralarındaki farkı üslup açısından değerlendirmiştir. Recâizâde'nin mecaz tanımı şu şekildedir:

“Mecâz denilen şey, ale'l-ıtlâk -gerek kelimâtın meânî-i asliyyesi tagyîr ü nakl olunmak sûretiyle olsun, gerek ibârâtın tertîb ü inşâ mantıkîsınca ihtirâs-ı nefsânî veyâ zevk-i vicdânîden münbais olarak daha yeni, daha cânlı, daha tuhaf ba'zı ta'dîlât-ı icrâsı tarîkiyle olsun- tebyîn-i merâmında kelâma bir tavr-ı mahsûs vermekden ve dogrudan dogruya olan tarîk-i ifâdeden az çok tebâüdle başka bir yolda söz söylemekden ibâretdir.” (Öztürk, 2016, s. 292).

Görüldüğü üzere, onun mecaz tanımı, klasik belâgatte “lafzın kendisine vazedilen anlamının dışında kullanılması” şeklindeki tanımdan daha kapsamlıdır. Nitekim onun, tanımın daha başında zikrettiği “gerek kelimâtın meânî-i asliyyesi tagyîr ü nakl olunmak sûretiyle olsun” ifadesi klasik belâgatın mecaz tanımına yakındır; fakat o, mecazı bununla sınırlamayıp bu ibarenin devamında mecazı, söze güzellik ve canlılık katan, sözü zenginleştiren, “doğrudan doğruya” olmayan bir ifade tarzı olarak açıklamıştır. Bu sebeple o, mecaz içerisine istiare ve mecaz-ı mürsel dışında birçok söz sanatını dâhil etmiştir.

Recâizâde Mahmûd Ekrem, mecazı iki ana bölüme ayırmış ve bunlara “mecâz-ı tahyîlî” ve “mecâz-ı teblîgî” adını vermiş (Öztürk, 2016, s. 297); “mecâz-ı tahyîlî”ye, “istiâre”, “istiâre-i temsîliyye”, “teşbîh”, “mecâz-ı mürsel”, “tâ’riz ve kinâyeye”, “tevriye ve telmîh”, “tezâdd ve mukâbele”, “edeb-i kelâm”, “teşhîs ve intâk”, “müşâkele”, “ihâm”, ve “mübâlaga” sanatlarını (s. 299), “mecâz-ı teblîgî”ye ise “iltifât”, “istifhâm”, “nidâ”, “kat”, “terdîd”, “rücû”, “aks”, “tekrîr” ve “tedrîc” sanatlarını dâhil etmiştir (s. 377). Bunlar dışında kalan lafza dayalı edebî sanatları ise eserin dördüncü bölümünde “Sanâyi’-i Lafziyye” başlığı altında açıklamıştır (s. 398).

Recâizâde, mecazı bu şekilde tasnif etmesinin sebebini şöyle açıklamıştır:

“... ma’nâ-yı vâhidi turuk-ı muhtelifle ile beyân etmek mesâilini dahi *ilm-i beyâna* tahsis ederler ki bu ilmin mevzû’u hakikat u mecâzdan ibâret olarak ihâtası mecâzın *istiâreye* ve *mecâz-ı mürsele* sûret-i inkisâmına ve *kinâyeye* ve bunların taksîmât u ta’rifâtına münhasır ve bunda *belâgatın* erkân-ı mühimmesinden olan *teşbihe* müteallık mebâhis ü tasfilâtın dâhil bulunması ise *teşbihin istiâreye* esâs add olunmasından münbaisdir. Hâlbuki bir fikri suver-i muhtelifle ile beyân etmek ya’nî bizin ta’bîrimizce *üslûb-ı mecâzî* dâiresini tamâmıyla tevsî’ eylemek için -âtîde her biri misâlleriyle izâh olunacağı vechile- *istifhâm* gibi hattâ *tezâdd* ve *mukâbele* gibi sanâyi’ e dahi ihtiyâc görünüyor ki bunların birtakımı *meânîden* birtakımı dahi *bedî’* mesâilinden oluyor.” (Öztürk, 2016, s. 295).

Yetiş (1996), Recâzâde'nin mecaz içerisinde ele aldığı söz sanatlarını “Esâlib” bölümünden sonra inceleyip üslupla ilişkilendirmesinde ve “üslûb-ı hakîkî” ile “üslûb-ı mecâzî” konularına yer vermesinde Lefranc'ın tesiri olduğunu (ss. 233-234), ancak onun “mecâz-ı tahyîlî” ve “mecâz-ı teblîgî” ayrımının kendine has bir tasnif olduğunu belirtmiştir (s. 240).

Recâzâde Mahmûd Ekrem'in “mecâz-ı tahyîlî” içerisinde zikrettiği istiare, mecaz-ı mürsel ve istiare-i temsiliyye konuları klasik belâgatte de mecaz içerisinde ele alınmıştır. Recâzâde, istiareleri klasik belâgatteki gibi ayrıntılı bir şekilde tasnif etmemiştir. Fakat o, istiare-i temsiliyyeden bahsetmiştir. Recâzâde, istiarede belirli bir tasnife gitmeme sebebini şöyle açıklamıştır: “Artık *istiâre* kaç nev'e münkasimdir? Nasıl olursa hangi nev'den ma'dûd olur? Buralarını aramaya pek de ihtiyâc görülemez. Ve belki envâ'ı teksîr etmek ve birbirine mugâyir ta'rîfâtı çoğaltmak bir dereceye kadar olsun zihni karışdırmaya sebep olabileceği için terki evleviyette görülür.” (Öztürk, 2016, s. 328). Yine de onda klasik belâgatin tesirlerini görmek mümkündür. Onun istiareye verdiği ilk örnek “cesur kişi” anlamında kullanılan “arslan” lafzıdır (Öztürk, 2016, s. 300) ki buna klasik belâgat eserlerinin neredeyse tamamında tesadüf edilmektedir. Recâzâde, istiare ile teşbihi kıyaslamış ve istiaresinin daha daha “müciz”, daha “belîğ”, daha “parlak” ve daha “müessir” olduğunu ifade etmiştir (Öztürk, 2016, s. 306). Yetiş, benzer düşüncelerin Lefranc'ta bulunduğunu söylemiştir (1996, s. 242). Ancak teşbih ile istiaresinin kıyası ve istiaresinin teşbihten üstün kabul edilmesi Sekkâkî (2017, s. 494) ve Kazvînî (2006, s. 128) gibi belâgatçilerde de görülmektedir.

Klasik belâgatte Abdülkâhir el-Cürcânî'den sonraki belâgatçilerde, istiaresinin söze kattığı estetikten fazlaca bahsedilmez. Cürcânî, istiaresinin işlevleri hakkında şunları söylemiştir:

“İstiâre-i müfide sayesinde cansız bir şeyin bir nevi canlı hâle geldiğini, meramını anlatamayanın fasih hâle geldiğini, dilsiz varlıkların konuşur olduklarını, kapalı mânâların ayan beyan hâle geldiğini görürsün. (...) Sonra içerisinde istiâre-i müfide barındırmayan teşbihlerin, genel anlamda güzel bulunmadıklarını görürsün. Ayrıca istiâre-i müfide, aklın hazinelerinden olan soyut mânâları gözle görülecek ölçüde

somut bir hâle getirebilmekte ve ayrıca somut şeyleri de ancak vehimle ulaşılabilen soyut şeyler hâline getirebilmektedir.” (2018, ss. 69-70).

Recâîzâde Mahmûd Ekrem’in istiarenin üsluba kattığı güzellikler üzerine yaptığı şu yorumun, Cürcânî’nin yukarıdaki sözleriyle benzeşmesi dikkat çekicidir:

“*İstiârenin üslûba bahş ettiği revnâk u letâfeti -kuvvet ü şiddeti hakîkî ifâde verse de nâdiren verebilir. Mücerredâtı teşhîs, ma’neviyyâtı tecsîm etmek, gayr-ı zî-rûha cân vermek, zî-rûhu cemâd menzilesinde göstermek, en mürde dil-i mahlûkata isbât-ı hayât ve isnâd-ı ef’âl u harekât eylemek mahsûsât-ı istiâredendir.*” (Öztürk, 2016, s. 306).

Recâîzâde Mahmûd Ekrem, istiare-i temsiliyyeye “mecâz-ı mürekkeb” de denildiğini belirtmiştir (Öztürk, 2016, s. 309). Bu istiare türüne klasik Türk edebiyatından ve çağdaşı olan edebiyatçılardan çeşitli nazım ve nesir örnekleri vermiştir. Ancak Recâîzâde’de dikkat çeken, bu konuda verdiği örneklerin uzunluğudur. Klasik belâgatte ise istiare-i temsiliyyeye verilen örnekler bir cümleyi aşmamıştır. Bunun sebebi, klasik belagatin mecazları kelime ve cümle düzeyinde incelemesi, alıntılanan metinlerin, yapılan tanımı destekleyici ve açıklayıcı örnekler olarak sunulmasıdır. Recâîzâde ise mecazlara bir üslup unsuru olarak yaklaştığı için, kısa örneklerin yanında uzunca bir paragrafı ya da bütün bir gazeli de aktarmıştır (Öztürk, 2016, ss. 309-313). Bunun da ötesinde o, istiare-i temsiliyyeye örnek olarak *Münâzara-i Gül ü Mül* ve *Hüsn ü Aşk* gibi eserleri zikretmiştir (s. 313).

Recâîzâde Mahmûd Ekrem, “İstiâre-i Âdiyye vü Temsiliyyede Mer’î Tutulacak Şerâit” başlığı altında istiarelerin güzel olmasının altı şartını sıralamış ve alıntıladığı nesir ve nazım örneklerini bu şartlara göre değerlendirmiştir (Öztürk, 2016, ss. 315-322). Yukarıda aktarıldığı üzere klasik belâgatte de istiarenin güzellik şartları belirlenmiştir. Burada tek tek şartları kıyaslamaktansa verilen örneklerin ne şekilde incelendiğinden bahsetmeyi, aradaki yaklaşım farkını göstermesi bakımından yeterli görüyoruz. Klasik belâgatte istiarenin güzellik şartları kısaca özetlenip bu şartlara birkaç istiare örneği

verilmiştir. Recâîzâde’de ise alıntılanan metinler, birer örnek olmanın ötesinde, zikredilen şartlara uygunluğu açısından değerlendirilmiş ve olumlu-olumsuz eleştiriye tâbi tutulmuştur. Recâîzâde’nin bu tutumu, bir üstteki paragrafta açıkladığımız gibi, mecaz konusunu üslup ile ilişkilendirmesindedir.

Recâîzâde Mahmûd Ekrem, mecaz-ı mürselde alakanın benzetme dışında bir şey olduğunu ifade edip bunların yirmi beş, otuza kadar çoğaltılabileceğini ancak bunları kapsayan beş alakayı aktarmanın yeterli olacağını söylemiştir (Öztürk, 2016, s. 337). Bunlar “cüz’iyyet-küllîyyet”, “hâllîyyet-mahallîyyet”, “sebebiyyet-müsebbibiyyet”, “umûmiyyet-hususiyyet” ve “lâzımıyyet-melzûmiyyettir” (Öztürk, 2016, ss. 337-341). Bu konuda da Recâîzâde’nin klasik belâgatten yararlandığı söylenebilir.

Recâîzâde Mahmûd Ekrem, *Ta’lîm-i Edebiyyât*’ta mecaz konularını açıklarken zaman zaman klasik belâgatten yararlanmış. Onun, yüzyıllarca işlenerek oluşan bu birikimden faydalanması gayet doğaldır. Ancak Recâîzâde’nin mecaz konusuna yaklaşımı klasik belâgatten çok farklıdır. O, Batı retorığının etkisiyle, mecazı üsluba ait bir unsur olarak yorumlamış, içeriğini genişletmiş ve tasnifte farklı yollar izlemiştir.

Abdurrahman Fehmî – Tadrîsât-ı Edebiyye

Ta’lîm-i Edebiyyât’ın etkisiyle yazılan ilk eser Abdurrahman Fehmî’nin *Tadrîsât-ı Edebiyye*’sidir (Yetiş, 1996, s. 507). Eser, Abdurrahman Fehmî’nin Mekteb-i Hukuk’ta verdiği Edebiyat-ı Osmaniyye derslerinin bir mahsulüdür (s. 507). *Tadrîsât-ı Edebiyye* 1885 yılında İstanbul’da basılmıştır (Çalık, 2008, s. 15). Gülşah Çalık, hazırladığı yüksek lisans tezinde eseri Latin harflerine aktarmış ve incelemiştir (2008). Yetiş, Abdurrahman Fehmî’nin *Tadrîsât-ı Edebiyye*’yi yazarken Recâîzâde’nin yanında Süleyman Paşa, Emile Lefranc ve Pellissier’den yararlandığını tespit etmiştir (1996, s. 510).

Tedrisât-ı Edebiyye, üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde yer alan konu başlıkları, “üslup ve şerâiti”, “vuzuh”, “hâliset”, “münakkahiyet”, “asâlet”, “ahenk” ve “muvafakat” (Çalık, 2008, s. 99); ikinci bölümde yer alan konu başlıkları “kavânin-i efkâra dâir bir iki söz”, “şerâit-i husûsiyye”, “üslûb-ı sâde”, “üslûb-ı mu’tedil”, “üslûb-ı âlî”, “ulviyyet-i sırfe”, “ulviyyet-i fikr”, “ulviyyet-i hiss” ve “ulviyyet-i hayâl”dir (s. 168). Bu iki bölüme ait özel bir başlık bulunmazken üçüncü bölüm “Üslûb-ı Mecâzî Yahut Turuk-ı İfâde” adını taşır (s. 220). Bu isimlendirmedeki “Üslûb-ı Mecâzî” ifadesi, *Ta’lîm-i Edebiyyât*’ın etkisini göstermektedir. Ancak başlığın ikinci kısmı olan “Turuk-ı İfâde” ise klasik belâğatin “ilm-i beyan” kısmını hatırlatmaktadır. Nitekim Ahmed Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniye*’nin ilm-i beyana ayrılmış “Bâb-ı Sâni”nin girişinde şöyle demektedir: “*Turuk-ı ifâde* beyânında olup bir mukaddime ile beş faslı müstemildir.” (Karabey ve Atalay, 2017, s. 95).

Tedrisât-ı Edebiyye’nin “Üslûb-ı Mecâzî Yahut Turuk-ı İfâde” başlıklı üçüncü bölümünde “hakikat”, “mecaz”, “teşbih”, “istiare” ve “kinaye” konuları ele alınmaktadır ki bunlar klasik belâğatin “ilm-i beyan” kısmını oluşturan konu kadrosudur. Abdurrahman Fehmî, hakikat, kinaye ve mecazı tanımladığı birinci mebhasta “İmdi bu hâssa-i celîleye hadim olan sûret-i beyân ki teşbih ve irsâl, istiâre ve kinâye namı verilen envâ’-ı mecâzâtın vücut bulur, bunlardan her birini birer mebhas-ı mahsûs ile zikredeceğiz.” demiştir (Çalık, 2008, s. 227). Onun bu sözlerinden teşbih, mecaz-ı mürsel, istiare ve kinayeyi; yani hakikat hariç ilm-i beyanı oluşturan konuların hepsini mecazın türleri olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak onun mecaz tanımı şu şekildedir: “Mecaz, o kelimedir ki karîne-i mâniaya müstenit ve münâsebet-i mahsûsaya mübtenei olarak diğer manada istimal olunur.” (Çalık, 2008, s. 221). Bu durumda onun, yukarıdaki sözlerinde geçen “envâ’-ı mecâzât” ile “üslûb-ı mecâzî”yi kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim o, “Teşbih” konusunda “... her ne kadar envâ’-ı mecâzdan ma’dûd değilse de onun en mühimi olan istiârenin mebnâsı ve bununla beraber vesâit-i zînet ve ihtişamın ilk tabakası olduğu için üslûb-ı mecâzi, ta’bîr-i âherle ilm-i beyânın mebâhisi arasında zikr ve ityân olunur.” demiştir (Çalık, 2008, s. 227). O, ayrıca bu açıklamasında “üslûb-ı mecâzî”yi “ilm-i beyan”ın karşılığı olarak kullandığını ifade etmektedir. Öyleyse Abdurrahman Fehmî, “üslûb-ı mecâzî” adlandırmasında Recâizâde Mahmûd Ekrem’den etkilenmiş,

ancak ondan farklı olarak bu kavramı “ilm-i beyan” konularıyla sınırlandırmıştır. Onun bu tutumu ve eserin üçüncü bölümü için belirlediği başlık, mecaz konusunda hem Batı retoriği hem de klasik belâgat geleneğinden yararlandığını göstermektedir.

Abdurrahmân Fehmî, mecaz-ı mürselin şu alakalarını örneklerle açıklamıştır: “Hâliyyet ve mahalliyyet”, “sebebiyyet ve müsebbibiyyet”, “umum ve husus”, “külliyyet ve cüz’iyyet”, “lazımmiyyet ve melzûmiyyet”, “masdariyyet”, “kevn-i lâhik ve kevn-i sâbık”, “hazfiyyet”, ve “âliyyet” (Çalık, 2008, ss. 240-246). O, istiareleri “musarraha” ve “mekniyye” olarak iki kısma ayırmış; musarrahayı ise hem “asliyye”, “tebeiiyye” hem de “mutlaka”, “mücerrede” ve “muraşşaha” olarak iki şekilde taksim etmiştir (ss. 247-248). Abdurrahman Fehmî, istiare-i mekniyyeyi açıkladıktan sonra istiare-i tahyiliyyeyi de tanımlayıp örneklendirmiştir (Çalık, 2008, ss. 249-250). O, tasnif ettiği bu istiare çeşitleri ile mecaz-ı mürselerin “mecâz-ı müfred” olduğunu belirtmiş; “mecâz-ı mürekkebe”nin ise “istiâre-i temsîliye” veya “teşbih-i temsîlî” olarak adlandırıldığını ifade etmiştir (s. 250). Abdurrahman Fehmî’nin mecaz-ı mürsel ve istiare için alıntılacağı örneklerin bir kısmı, *Ta’lîm-i Edebiyyât*’ta da bulunmaktadır. Bununla birlikte Abdurrahman Fehmî, istiare-i mekniyyeye “Ölüm filan adama tırnaklarını taktı.” (Çalık, 2008, s. 249); istiare-i temsiliyyeye ise “Görüyorum ki sen bir ileri bir geri gidiyorsun.” (s. 250) örneklerini vermiştir ki bunlar klasik belâgat kitaplarında yüzyıllarca kullanılagelen misallerdir.

Sonuç olarak Abdurrahman Fehmî, *Tedrisât-ı Edebiyye*’nin üçüncü bölümünde ilm-i beyan konularını klasik belâgat geleneğine bağlı kalarak aktarmış, mecazları da klasik belâgatte olduğu gibi tasnif etmiştir. O, teşbih ve kinayeyi mecaza dâhil etmese de bu sanatları “üslûb-ı mecâzî”nin birer unsuru olarak görmüştür. Onda “mecaz” ve “üslûb-ı mecâzî” kavramları birbirinden farklıdır. Abdurrahman Fehmî, mecazla “kelimenin kendisine vaz edilen anlamı dışında kullanıldığı” mecaz-ı mürsel ve istiareleri kastetmiştir. Ancak o, “üslûb-ı mecâzî”ye hem bu mecazları hem de ilm-i beyanda ele alınan “teşbih” ve “kinaye”yi dâhil etmiştir. Meseleye üslup açısından yaklaşımında Recâizâde’nin etkisi olsa da Abdurrahman Fehmî, “üslûb-ı mecâzî” içerisinde değerlendirdiği konuları klasik belâgate bağlı kalarak aktarmıştır.

Menemenlizâde Mehmed Tâhir – Osmanlı Edebiyatı

Menemenlizâde Mehmed Tâhir, *Osmanlı Edebiyatı*'nı idâdilerde okutulmak üzere yazmıştır (Yetiş, 2006, s. 85). Eser, 1310/1897 yılında İstanbul'da basılmıştır. Menemenlizâde, Mekteb-i Mülkiye'de Recâizâde Mahmûd Ekrem'den edebiyat dersi almış, dolayısıyla ondan etkilenmiştir (Yetiş, 1996, s. 526). Onun *Osmanlı Edebiyatı*'nın yazımında etkilendiği diğer kişiler Lefranc, Pellisier (Yetiş, 2006, s. 86) ve Abdurrahman Fehmî (Yetiş, 1996, s. 527)'dir. Menemenlizâde'nin *Osmanlı Edebiyatı* üç bölümden müteşekkildir. “Üslûb” başlıklı birinci bölümde “fesâhat”, “vuzûh”, “tabîat-ı ifâde”, “münakkahiyet”, “âhenk” ve “asâlet” konuları ele alınmıştır (Köksal ve Tok, 2013, ss. 191-240). “Sanâyi’-i Lafziyye” başlıklı ikinci bölümde, söze dayalı edebî sanatlar açıklanmıştır (ss. 243-257). “Sanâyi’-i Ma’neviyye” başlıklı üçüncü bölüm ise anlama dayalı sanatlara ayrılmıştır (ss. 261-303). Menemenlizâde Mehmed Tâhir, bu bölümde ele aldığı söz sanatlarını “sanâyi’-i-hissiyeye”, “sanâyi’-i hayâliyye” ve “sanâyi’-i fikriyye” şeklinde tasnif etmiş; mecazları “sanâyi’-i hayâliyye” içerisinde değerlendirmiştir. Recâizâde’de “mecâz-ı tahyîlî”, “mecâz-ı teblîğî” ve “sanâyi-i lâfziyye” olarak ayrılan “üslûb-ı mecâzî”, Menemenlizâde’de “üslûb-ı musanna” adını almış ve “sanâyi-i lâfziyye” ve “sanâyi-i mâneviyye” olarak taksim edilmiştir (Yetiş, 1996, s. 528).

Menemenlizâde (Köksal ve Tok, 2013), *Osmanlı Edebiyatı*'nda mecaz bahsine “hakikat”i tanımlamakla başlamıştır: “Hakikat bir kelimenin ma’nâ-yı mâ vuzia lehinde isti’mâli, mecâz ise bunun aksidir.” (s. 276). O, hakikat ve mecazdan bahsettikten sonra sırasıyla “teşbih”, “istiare”, “istiare-i temsiliyye” ve “mecaz-ı mürsel” konusunu açıklamıştır. Menemenlizâde'nin teşbihi, mecazlara dâhil etmesi, yaptığı mecaz tanımıyla çelişmektedir. Nitekim o, mecaz tanımını klasik belâgat geleneğine uyarak yapmıştır ki klasik belâgatte teşbihler mecaz sayılmamaktadır. Menemenlizâde, istiarelerin teşbihe dayandığını ve “teşbihin bir sûret-i belîğası” olduğunu ifade ederek “... istiâreyi ve ona tebe’an mecâz-ı mürseli teşbîh ile berâber ‘mecâz’ unvânı altında cem’ ile sanâyi’-i hayâliyye miyânına idhâl etmeği münâsib gördüm.” demiş ve teşbihi mecazlara ekleme

sebebini açıklamıştır (Köksal ve Tok, s. 291). O, teşbihi mecaz sayıp kinayeyi bunun dışında tutmasının sebebini ise şöyle ifade etmiştir:

“Ancak kinâye ekseren ta’rîz ile memzûc bulunur. Hattâ en latîf kinâyeler ta’rîz ile memzûc bulunanlarıdır, denilse yanlış olmaz. Ta’rîz ise sanâyi’-i hissiyye miyânından çıkarılamaz. Bu cihetten kinâyeyi de refîk-i gayr-i mufârikî olan ta’rîz ile birleştirerek sanâyi’-i hissiyye mebhasinde göstermege mecbûr oldum.” (Köksal ve Tok, s. 292).

Onun bu açıklamalarından, klasik belâgatın hakikat dışındaki “ilm-i beyan” konularını mecaza dâhil etme eğiliminde olduğu anlaşılmaktadır. Bu tutum ise yukarıda bahsedildiği gibi, “üslûb-ı mecâzî”yi “ilm-i beyan”ın karşılığı olarak kullanan Abdurrahman Fehmî’de görülmektedir. Menemenlizâde bu yaklaşımında Abdurrahman Fehmî’den etkilenmiş olmalıdır.

Menemenlizâde, istiare konusunda Recâizâde ve Ahmed Cevdet Paşa’nın istiare tanımlarını alıntılıyıp değerlendirdikten sonra “İstiâre bir kelimenin müşâbehet alâkasıyla ve karîne-i mânia ile ma’nâ-yı mevzûun ileyhin gayride isti’mâl olunmasıdır.” şeklinde kendi tanımını yapmıştır (Köksal ve Tok, s. 284). O, istiare konusunda, detaylı bir tasnif yapmamış, yalnızca “istiare-i temsiliyye”den bahsetmiştir. Bu noktada onun Recâizâde’ye bağlı kaldığı söylenebilir. Menemenlizâde, istiarelerin güzel olması için dikkat edilmesi gereken hususları da belirtmiştir (Köksal ve Tok, s. 286). O, bu konudaki açıklamalarında doğrudan Recâizâde’nin *Ta’lîm-i Edebiyyât*’ta “İstiâre-i Âdiyye vü Temsîliyyede Mer’î Tutulacak Şerâit” başlığı altındaki görüşlerinden yararlanmıştır (Öztürk, 2016, ss. 315-322). Menemenlizâde, “lisân-ı Osmânî”de mecaz-ı mürsellerin alakasına göre yedi çeşidinin kullanıldığını söylemiştir ki bunlar; “umûmiyyet ve husûsiyyet”, “cüz’iyyet ve külliyyet”, “hâliyyet ve mahalliyyet”, “sebebiyyet ve müsebbebiyyet”, “ıtlâk”, “âliyyet” ve “kevniyyet”tir (Köksal ve Tok, ss. 289-291).

Menemenlizâde Mehmed Tâhir, mecaz konusunda hocası Recâizâde Mahmûd Ekrem ve Abdurrahman Fehmî'den etkilenmiştir. Fakat o, Recâizâde'nin aksine, mecazları doğrudan üslupla ilişkilendirmemiştir. Menemenlizâde'nin mecaz bahsine hakikati tanımlamakla başlaması ve bu bahiste yaptığı diğer tanımlar, onda klasik belâğatin etkisinin sürdüğünü göstermektedir. Ancak onun mecazları, “sanâyi’-i ma’neviyye” içerisinde değerlendirmesi klasik belâgate aykırı bir tutumdur.

2. BÖLÜM: KLASİK TÜRK EDEBİYATINDA MECAZİ ANLATIM

Wellek ve Warren (2019), edebiyatı tanımlama arayışına cevap ararken edebiyat terimini “hayal gücüne dayalı edebiyat” ile sınırlandırmak gerektiğini belirtmiş ve bu tanımlama sorununu çözecek temel noktanın ise dil olduğunu vurgulamıştır (ss. 26-27).³⁴ Bu bağlamda edebiyat dili ile günlük dil ve bilim dilini kıyaslamış; edebî ifadelerin çok anlamlı, çağrışımlara dayalı ve etkileyici oluşunun altını çizmiştir (s. 28). Wellek ve Warren, şiirde iki çizgiden bahsetmiştir: “Duyusal çizgi” ve “söz sanatlarıyla ifade etme (figuration) veya ‘meczaz’ çizgisi”. Onlara göre duyusal (beş duyu organıyla ilgili) çizgi, “... şiiri müzik ve resme bağlayıp felsefe ve bilimden ayırır.” (s. 238). Meczaz çizgisi ise “... kısmen dünyaları karşılaştıran, temalarını başka deyimlere aktararak daha belirgin hâle getiren, böylece istiare ve mürsel mecazlarla konuşan ‘dolaylı’ söyleyiştir.” (238-239). Wellek ve Warren, bu iki çizginin edebiyatın özgün tarafı olduğunu ifade etmiştir (s. 239). Tüm bunlardan hareketle şiir dilinin çok anlamlılığa açık ve hayale dayalı olduğu söylenebilir. Şairler, iç dünyalarını yahut dış dünyadaki gerçekliğin iç dünyalarındaki yansımalarını en etkileyici şekilde aktarmak isterler. Ancak duyguların doğrudan aktarılması mümkün değildir. Bunun en iyi ve estetik yolu, duygularını dış dünyada herkesin gözlemediği ve tecrübe ettiği unsurlardan yararlanarak, bir tür dönüştürme ile aktarmaktır. Bu sebeple şairler, soyut duyguları somut nesnelere ilişkilendirerek hayalî tasvirler oluştururlar. Bunun dildeki yansıma ise mecazlardır. Klasik belâgatte belirtildiği gibi hakikat, “delâlet-i mutabakat”a dayanır ve tek yönlüdür. Hakikatle yalnızca kelimeye yüklenen anlam kastedilir. Çok anlamlılık ise “delâlet-i iltizam” ile mümkündür. Meczaz da bu delâlet türüyle ortaya çıkmaktadır.³⁵ Buna bağlı olarak mecazlarda anlam, delili ile ifade edilir. Bu yönüyle çok anlamlılığı mümkün kılan mecazlar, klasik belâgatte hakikatten üstün tutulmuştur. Örneğin, “Rahmet yağıyor.” cümlesinde “rahmet” ile kastedilen “yağmur”dur. Rahmet, yağmurun sebebidir. Ancak yalnızca bir kelime kullanılarak hem “yağmur” kastedilmiş hem de yağmurun sebebi olan “rahmet” zikredilmiştir.

³⁴ Klasik mantığın söz tasnifinde de şiir, “Bilgi kaynağı bakımından hayale dayanan sözlerden oluşan metin.” olarak tanımlanmıştır (Yılmaz Orak ve Orak, 2012, s. 225).

³⁵ Meczaz ve delâlet-i iltizam hakkında bk. “Meczazın Felsefi Zemini: Mantık”

Klasik belâgatte istiarelere mecaz-ı mürsellerden daha çok önem verildiği söylenebilir. Nitekim belâgatçiler, istiarelerin güzel olma şartları üzerinde dururken mecaz-ı mürsel için böyle bir hususa değinmemişlerdir. Cürcânî'nin istiareler hakkında söyledikleri, modern yorumlardan çok farklı değildir. O, istiaredeki çok anlamlılığı “tek bir sadeften birçok inci çıkarma ve tek bir daldan birçok çeşit meyve devşirme” şeklinde ifade etmiştir (2018, s. 69). Cürcânî'nin istiarelerin işlevi hakkında yaptığı yorumları burada tekrar aktarmayı gerekli görüyoruz:

“İstiâre-i müfide sayesinde cansız bir şeyin bir nevi canlı hâle geldiğini, meramını anlatamayanın fasih hâle geldiğini, dilsiz varlıkların konuşur olduklarını, kapalı mânâların ayan beyan hâle geldiğini görürsün. (...) Sonra içerisinde istiâre-i müfide barındırmayan teşbihlerin, genel anlamda güzel bulunmadıklarını görürsün. Ayrıca istiâre-i müfide, aklın hazinelerinden olan soyut mânâları gözle görülecek ölçüde somut bir hâle getirebilmekte ve ayrıca somut şeyleri de ancak vehimle ulaşılabilen soyut şeyler hâline getirebilmektedir.” (2018, ss. 69-70).

Klasik belâgatte ayrı bir önem verilen istiareler, birer metaforik ifadedir.³⁶ Buradan hareketle, metafor ve mecazların şiir dilinde işlevlerinin benzer olduğu söylenebilir. Nagehan Uçan Eke (2017), metaforların edebî metinlerin incelenmesinde önemli bir unsur olduğuna dikkat çekmiş, bu tür ifadelerin anlamı kolaylaştırdığını ve okuyucuya estetik bir zevk verdiğini ifade etmiştir. O, metaforların şiirde çok anlamlılığı sağladığını, edebî metinleri “sanatsal düzeye” çıkaran ve şiirin esasını oluşturan unsur olduğunu vurgulamış; gerçeklikle doğrudan kurulacak ilişkiyi ortadan kaldırarak farklı bir bakış sunduğunu belirtmiştir (s. 49).

Bu çalışmada mecazi anlatım ile kastedilen, kelimelerin gerçek anlamının dışında kullanıldığı, çağrışıma açık, çok anlamlılığa ve hayalî tasvirlerle dayalı anlatım tarzıdır. Bu bağlamda, klasik belâgatin açıkladığı teorik bilgilerden yararlanarak klasik Türk

³⁶ Metafor kavramının mecaz ve istiare ile karşılaştırılması için bk. Uçan Eke, 2017, ss. 32-35, 38-47.

edebiyatından seçtiğimiz gazel, kaside ve mesneviler incelenmiş; mecaz anlamlı ifadeler tespit edilmiş ve şiirin bütünlüğü içerisinde açıklanmıştır. Böylece mecaz konusunda teorik bir zemin oluşturan klasik belâğatin, klasik Türk şiirine pratikteki yansıması gösterilmiştir.

Çalışmamızın bu bölümünde gazel, kaside ve mesnevi olmak üzere Klasik Türk şiirinin üç farklı şiir biçiminden örnekler ele alınmış; Ahmedî, Avnî, Necâti Bey, Bâkî, Nâbî ve Şeyh Gâlib’den birer gazel, Fuzûlî’den “Su Kasidesi”, Nef’î’den “Der Medh-i Hazret-i Mevlânâ” adlı kaside, Şeyhî’den *Husrev u Şîrîn* ve Nâbî’den *Hayriyye* incelenmiştir. Seçilen gazellerin klasik Türk şiiri estetiğini yansıtmada başarılı ve meşhur örnekler olmasına dikkat edilmiştir. Bununla birlikte 14. yüzyıldan 18. yüzyıla farklı dönemlerde kaleme alınmış gazeller tercih edilmiştir. Klasik Türk edebiyatında daha pek çok meşhur gazel olmakla birlikte, incelediğimiz altı gazel mecazi anlatımı göstermede yeterli görülmüştür. Kasidelerde Türk edebiyatının şaheserlerinden sayılan “Su Kasidesi” ve kasideciliğiyle tanınan Nef’î’nin “Der Medh-i Hazret-i Mevlânâ”sı tercih edilmiştir. Seçilen iki mesnevinin ise farklı türlerde oluşuna önem verilmiş; böylece bir aşk mesnevisi ile nasihatnâme türünde yazılmış bir mesnevide mecazi anlatım arasındaki fark gösterilmek istenmiştir. Seçilen gazel ve kasidelerin tüm beyitleri, mesnevilerin ise farklı bölümlerinden aktarılan beyitler incelenmiştir. Örnekler çoğunlukla beyit beyit ele alınıp incelenmiş ancak bazı durumlarda anlam bütünlüğü oluşturan beyitler bir arada değerlendirilmiştir. Şiirler, her bir başlıkta kronolojik sıraya göre incelenmiştir. Beyitler alıntılanırken görülen bazı maddi hatalar düzeltilmiş ve dipnotta belirtilmiştir.

2. 1. GAZEL

2.1.1. Ahmedî

Ahmedî’nin bu gazelinin metni, Yaşar Akdoğan’ın hazırladığı *Dîvân*’dan alınmış (Akdoğan, yty., s. 526); diliçi çevirisi ve açıklamaları tarafımızca yapılmıştır. Gazelde, sevgili elinde yayı ve okuyla bir avcı, âşık ise onun avı gibi tasvir edilmiştir. Bu avcı

benzetmesine bağılı olarak sevgili, bazen bir şahin, bazen bir ceylan olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak şaşırtıcı şekilde bu ceylan, gözleriyle birçok erkek aslanı avlamaktadır. Bu av sahnelerinden sonra gazelde, sevgilinin klasik Türk şiirindeki birçok tipik güzellik unsuru yansıtılmıştır. Onun yanağı gül, amber kokulu saçı menekşe, misk kokulu beni esmer bir Hintli, boyu selvi, teni yaban gülü, gözü nergis, yüzü lale, dişi incidir. O, bu güzellikleriyle tapılası bir put gibidir. Bir padişah olan bu sevgilinin ettiği tüm eziyetler, âşığa tatlı gelmektedir. İşte bütün bu özellikler, gazelde benzetme ve mecazlarla hayalî tasavvurlar oluşturularak aktarılmıştır.

1. Ne gamzeñ ohı kim atsañ nişâna irer ey meh-rû

Yavuz göz görmesün sini eyâ Türk-i kemân-ebrû

Ey ay yüzlü sevgili! Hangi yan bakış okunu atsan hedefe varır. Ey keman kaşlı Türk güzeli! Seni kem göz görmesin.

Klasik Türk şiirinde kaşları yaya, kirpikleri oka benzeyen sevgilinin yan bakışıyla âşıkların gönlünü yaraladığı hayal edilmiştir. Bu beyitte de benzer bir imaj oluşturulmuştur. “Meh-rû” tamlamasında sevgilinin yüzü aya benzetilmiştir. Dolayısıyla bu bir teşbih-i belîğdir. Ancak “meh-rû” ifadesiyle sevgilinin yalnızca “ay yüzü” zikredilmiş, bununla sevgili kastedilmiştir. Yani güzelliğini ön plana çıkaran bir cüzü söylenip sevgilinin bütünü kastedilmiştir ki burada mecaz-ı mürsel bulunmaktadır. “Kemân-ebrû” tamlamasında ise sevgilinin kaşı, yaya benzetilerek teşbih-i belîğ yapılmıştır. Ancak burada “Türk-i kemân-ebrû” denildiğinden mecaz bulunmamaktadır.

“Göz” için de “meh-rû”dakine benzer yorumlar yapılabilir. “Yavuz göz” ile kastedilen “kötü bakışlı/art niyetli kişi”dir. Beytin geneli, “görme” duygusu ile ilişkilendirildiğinden, burada kötü niyetli/kötü bakışlı kişiyi karşılayacak şekilde “göz” kullanılmıştır. Bu mecaz da cüziyyet-külliyet alakasıyla bir mecaz-ı mürsel örneğidir.

2. Göñül zülfüñ ‘ukâbınuñ ‘ikâbı çengine düşmiş³⁷

Nite kim avda şâhînüñ³⁸ düşe çengâline tîhû

Göñül, tıpkı çil kuşunun avda şahinin pençesine düşmesi gibi saçının kartalının azap (verici) pençesine düşmüş.

Bu beyitte sevgilinin saçı, âşîğın gönlüne azap vermesi bakımından bir kartala benzetilerek teşbih-i belîğ yapılmıştır. Bu benzetmeye bağlı olarak sevgilinin saçının kıvrımlı ucu hem şekli hem de âşîğın gönlünü bir pençe gibi yakalaması bakımından “çeng”e benzetilmiş ancak burada benzeyen taraf yani saçın kıvrımlı ucu zikredilmemiştir. Dolayısıyla “çeng”, bir istiare-i musarrahadır. İlk mısradaki “gönlün sevgilinin kartal saçının pençe gibi olan kıvrımlı ucuna düşmesi” tasviri, ikinci mısradaki “avda şahinin pençesine düşen çil kuşuna” benzetilmiştir. Dolayısıyla burada “temsil” vardır. Fakat bu beyitte benzetmenin iki tarafı da zikredildiğinden bu temsil istiare yoluyla değil, teşbih yoluyla yapılmıştır. Bu sebeple burada mecaz değil, hakikat söz konusudur. İlk mısradaki âşîğın gönlünün sevgilinin kartal saçının pençesine düşmesiyle kastedilen, âşîğın sevgilinin saçına iştîyak duyması, ona tutulmasıdır. İşte bu hâl yerine “gönlün sevgilinin kartal saçının azap verici pençesine düşmesi” istiare edilmiştir. Dolayısıyla bir durum yerine başka bir durum istiare edildiğinden burada “istiare-i temsiliyye” vardır.

3. İ niçe şîr-i merdi³⁹ kim gözüñ âl-ile sayd itdi

Cihânda görmedi kimse bu resme şîr-gîr-âhû

Ey gözünün hile ile nice erkek arslanı avladığı sevgili! Dünyada kimse böyle aslan avlayan bir ceylan görmedi.

³⁷ Göñül zülfüñ ‘ukâbınuñ ‘ikâbı çengine düşmiş: Göñül zülfüñ ‘ukâbınuñ ‘ukâbı çengine düşmüş M.

³⁸ şâhînüñ: şâhinüñ M.

³⁹ şîr-i merdi: şîr-merdi M.

Bu beyitte sevgilinin âşıkları erkek aslanlara benzetilmiş, ancak bu benzetmede yalnızca benzetilen taraf “şîr-merd” kullanılmıştır. Dolayısıyla burada istiare-i musarraha vardır. Sevgilinin gözünün, aslana benzeyen âşıklarını avlaması; onları güzelliğiyle cezbetmesi ve kendine âşık etmesidir. Bu iki durumun (avlamak ve cezbetmek) ortak noktası, âşıkların ele geçirilmesidir. Bu yönden “cezbetmek, âşık etmek”, “sayd etme”ye benzetilmiş; “sayd etmek” istiare edilmiştir. Buradaki istiare, istiare-i musarrahadır. İstiare fiilde gerçekleştiğinden aynı zamanda “istiare-i tebeiyye” söz konusudur.

İlk mısradaki sevgilinin gözü ile aslana benzeyen âşıklarını avladığından söz edildiğinden, ikinci mısradaki sevgili yerine “âhû” istiare edilmiştir. Bu istiarenin türü musarrahadır. Beyitteki benzetme ve mecazlarla, aslanın ceylanı avlamasının aksine; bir ceylanın aslanı avladığından söz edilerek olağandışı ve şaşırtıcı bir tablo oluşturulmuştur.

4. Yüzün renginden itmişdür şakâyık yanağın gül-gûn

Saçun müşginden olmuşdur benefşe ‘anberîn-gîsû

Gelincik, yanağını senin yüzünün renginden gül renkli etmiş; menekşe, senin saçının misk kokusundan amber saçlı olmuştur.

İlk mısradaki gelinciğin yaprakları hem şekli hem de kırmızı rengi sebebiyle yanağa benzetilmiştir. Dolayısıyla “gelincik”, insana teşbih edilmiş; insan zikredilmeyip insana ait “yanak” gelinciğe isnat edilmiştir. Burada istiare-i mekniyye vardır. Gelinciğin insana benzetildiğinin karinesi olan “yanak” ise istiare-i tahyiliyyedir. Nitekim gelinciğin yaprakları, vehmî bir şekilde yanak olarak hayal edilmiştir. Burada istiare-i tahyiliyye aynı zamanda istiare-i musarrahadır. Çünkü gelinciğin yaprakları şekil, renk ve pürüzsüzlük yönünden yanağa benzetilmiş ve “yanak” kelimesi istiare edilmiştir. İkinci mısradaki ise menekşenin çiçeğinin yaprakları, bu bitkinin en tepesinde olması ve güzel kokması yönüyle saça benzetilmiş; yaprak yerine “gîsû” istiare edilmiştir. “Gîsû”nun menekşe yaprağı yerine istiare edilmesi istiare-i musarrahadır. Ancak gelinciğe yanak isnat edilmesi gibi, burada da menekşeye saç isnat edilmiştir. Dolayısıyla bir insana

benzetilen menekşede istiare-i mekniyye vardır. “Gîsû” ise bu istiarenin karinesi olması sebebiyle istiare-i tahyiliyyedir.

İstiare-i musarrahadada güçlü olan tarafın “benzetilen” zayıf olan tarafın “benzeyen” olması beklenirken burada tersi bir durum söz konusudur. Bunun nedeni, beyitte sevgilinin gelincikten de menekşeden de güzellikte üstün tutulmasıdır.

Bu mecazların dışında iki mısradada mecaz-ı akli bulunmaktadır. Gelinciğin gül renginde olması ve menekşenin güzel kokmasının sebebi sevgilinin yüzü ve saçı değildir. Dolayısıyla burada fiiller, gerçek failinden başka bir faile isnat edildiğinden mecaz-ı akli bulunmaktadır.

5. Yüzünde hâlûni gördi ‘acablayı gönül eydür

Ki Yâ-Rab bu gül-istâna ne vaktin girdi bu Hindû

Gönül, senin yüzünde benini görünce şaşırıp “Ya Rab, bu gül bahçesine bu Hintli ne zaman girdi?” der.

Bu beyitte insana ait olan “şaşıma” ve “konuşma” fiilleri gönle isnat edilmiştir. Dolayısıyla “gönül”de istiare-i mekniyye vardır. “Acablamak” ve “eyitmek”, gönlün insana benzetildiğinin karinesi; yani istiare-i tahyiliyyedir. Sevgilinin beni, koyu renginden dolayı esmer tenli bir Hintliye benzetilmiş; ancak bu benzetmede yalnızca “benzetilen” yani “Hindû” kelimesi zikredilmiştir. Dolayısıyla burada istiare-i musarraha vardır.

6. Nice ‘azb olmasın⁴⁰ baña şehâ ‘ışkuñ ‘azâbı kim

⁴⁰ Olmasın: olmasun M.

Cihânda yok señün bigi büt-i hoş-sûret ü hoş-hû

Ey sevgili! Bana aşkının azabı nasıl tatlı gelmesin? Dünyada senin gibi güzel yüzlü ve hoş tabiatlı bir put yok.

İlk mısradaki “şeh” kelimesinde bir istiare-i musarrahadır. Sevgili bir padişah, âşık ise onun bir kulu gibidir. Bu benzetmeye dayanarak şair, sevgili yerine “şeh”i istiare etmiştir. “Az b (tatlılık)”, yiyecek-içeceğe mahsus bir sıfattır. Ancak bu beyitte sevgilinin azabına isnat edilmiştir. Dolayısıyla sevgilinin azabı, tatlı bir yiyecek yahut içeceğe benzetilmiştir. Burada istiare-i mekniyye vardır. Bu istiarenin karinesi olan “az b” ise istiare-i tahyiliyyedir. Bu istiaredeki benzetme yönü, âşığın sevgilinin zulmüne uğradığında hissettiği duygunun tatlı bir şey yendiğinde/içildiğinde ruhta hasıl olan duyguya benzer olmasıdır.

İkinci mısradaki ise sevgili, tapılacak kadar güzel olması sebebiyle bir puta benzetilmiştir. Burada teşbih ile birlikte bir istiare de bulunmaktadır. Çünkü buradaki benzetmede bir kıyas da vardır. Sevgili, güzellik açısından gerçek anlamıyla bir putla değil; başka güzel kişilerle kıyaslanmıştır. Yani “señün bigi büt-i hoş-sûret ü hoş-hû” ifadesi aslında “senin gibi güzel huylu ve hoş tabiatlı put (gibi güzel kişi)” anlamındadır. Dolayısıyla burada “büt”, “put kadar güzel kişi” yerine istiare edilmiştir ve istiaredede yalnızca benzetilen taraf zikredildiğinden istiare-i musarraha vardır.

7. Kadüñ ‘ar’ar saçuñ ‘anber tenüñ nesrîn benüñ müşgîn

Gözüñ nergis sözüñ şeker yüzüñ lâle dişüñ lü’lü

Senin boyun dağ selvisi, saçın amber, tenin yaban gülü, benim misk kokulu, gözün nergis, sözün şeker, yüzün lale, dişin incidir.

Bu beyitte sevgilinin güzellik unsurları ve bu unsurların benzetmelikleri sıralanmıştır. Benzetmenin iki tarafı kullanılmış ancak benzetme edatı hafzedilmiştir. Dolayısıyla buradaki tüm benzetmeler teşbih-i beligdir ve kelimeler gerçek anlamıyla kullanılmıştır.

8. Eğer bt-hâneye sinñ cemâlüñ âyeti irse

Diye btler ta'allallah lâ Hallâka illâ h

Eğer puthaneye senin yüzünün ayeti girerse, putlar "Subhanallah! Ondan başka yaratıcı yoktur." derler.

Bu beyitte sevgilinin güzel yüzü, sureye benzetilerek istiare-i mekniyye yapılmıştır. "Âyet" ise bu istiarenin karinesi ve istiare-i tahyiliyyedir. Putlar ise insana benzetilmiş ancak insan zikredilmeyip onun konuşma özelliği putlara isnat edilmiştir. Burada bir istiare-i mekniyye vardır ve putların konuşması bunun karinesidir. Dolayısıyla "diye" kelimesi, "istiare-i tahyiliyye"dir. Nitekim bu beyitte putların konuştuğu "hayal" edilmiştir.

9. Bugün n Ahmedî sinñ hevâna âşinâ oldı

Cihân düşmen olur-ısa aña iy dost ne kaygu

Ey dost! Bütün dünya ona düşman olsa da Ahmedî kaygılanmaz çünkü o bugün senin aşkınla tanıştı.

"Âşinâ"nın "tanıdık, bildik" anlamı dışında "yüzücü" anlamı da bulunmaktadır. Kelime bu anlamıyla düşünüldüğünde âşık, sevgiliye duyduğu aşkı bir denize benzetmektedir. Bu benzetmenin karinesi "âşinâ olmak" yani "yüzmek"tir. Dolayısıyla "heva"da istiare-i mekniyye, bu istiarenin karinesi olan "âşinâ olmak"ta ise istiare-i tahyiliyye söz konusudur. "Cihân" ile kastedilen hakiki anlamıyla "dünya" değil, insanlardır. İnsanlar ile dünya arasında "hal-makam" ilişkisi bulunduğundan ikinci mısradaki "cihan", bir mecaz-ı mürseldir.

2.2.1. Avnî

Avnî'nin bu gazelinin metni, Muhammet Nur Doğan'ın *Fâtih Dîvânı ve Şerhi*'nden alınmış (2014, s. 171); diliçi çevirisi ve açıklamaları tarafımızca yapılmıştır. Gazelde, Galata'da yaşayan bir güzelden bahsedilmiş; onunla ilgili tasvirler, bir Hristiyan olmasından hareketle yapılmıştır. Tüm dünya bir uydu gibi bu güneş yüzlü meleğin etrafında dönmektedir. Galata'nın güzellik şahı olan sevgili, bir dolunay gibi karalar giymiş, nazla yürümektedir. Sadece onun zünnara benzeyen saçının kıvrıma gönül bağlayanlar hakiki âşık olabilirler. Sevgili, yan bakışının oklarıyla öldürdüğü âşıklarını, tatlı sözleriyle Hz. İsa gibi diriltir. Avnî mahlasını kullanan Fatih Sultan Mehmet, her ne kadar bir imparator olsa da, bu gazelde Klasik Türk şiiri geleneğine uygun bir şekilde, Galata şahı olan bu Hristiyan güzeline boyun eğmektedir. Bu gazeldeki mecazlar, genellikle sevgilinin bir Hristiyan güzeli olmasından hareketle, onun dini ile ilişkilendirilecek şekilde kullanılmıştır.

1. Bir güneş yüzlü melek gördüm ki 'âlem mâhıdır

Ol kara sünbülleri 'âşıklarınuñ âhıdır

Güneş yüzlü bir melek gördüm ki dünya onun ayıdır. Onun sümbüle benzeyen siyah saçları, âşıklarının âhıdır.

İlk beyitte sevgili, bir meleğe benzetilmiş; ancak bu benzetmede benzeyen (sevgili) zikredilmemiştir. Dolayısıyla burada istiare-i musarraha vardır. Halk arasında melekler, mükemmel güzellikte, insan görünümlü varlıklar olarak tahayyül edilmiştir. Bununla birlikte meleklerin insanlara görünmediğine inanılır. Toplumun meleklerle isnat ettiği bu özellikler benzetme yönünü oluşturmaktadır. Şair, sevgiliyi meleğe benzetmekle kalmamış; onun yüzünü bir güneş gibi hayal etmiştir. Burada ise teşbih-i belîğ bulunmaktadır. Dolayısıyla "güneş yüzlü" ifadesinde kelimeler gerçek anlamıyla kullanılmıştır. Güneş yüzlü sevgili hayaline bağlı olarak dünya aya benzetilmiştir. Ayın

ışığını güneşten alması gibi, dünyayı aydınlatan da güneş yüzlü sevgilidir. “‘Âlem” kelimesinin hakiki anlamı “kâinat” iken burada “dünya” yerine kullanılmıştır. Bu kullanımda gerçek anlam ile mecaz anlam arasındaki ilişki “cüziyyet-külliyet”tir. Yani burada “küll” olan ‘âlem zikredilmiş, onun bir “cüz”ü olan dünya kastedilmiştir. Dolayısıyla burada mecaz-ı mürsel söz konusudur. İkinci mısradaki ise sevgilinin saçları, koyu rengi ve güzel kokusu sebebiyle “sümbül”e teşbih edilmiş, ancak yalnızca benzetilen taraf zikredilerek istiare-i musarraha yapılmıştır. Bu benzetmenin devamında sevgilinin siyah saçları, âşıklarının sinelerinden kara bir duman şeklinde yükselen âhlarına benzetilmiştir. Burada benzeyen ve benzetilen taraf zikredilmekle birlikte benzetme edatı gizlenmiştir. Bu kullanım da bir teşbih-i belîğ olduğundan, hakikate dâhildir. Ancak bu benzetmenin benzeyen tarafı, yani sevgilinin sümbül saçları, buradaki teşbihten bağımsız olarak mecaz anlam taşımaktadır.

2 Karalar geymiş meh-i tâbân gibi ol serv-i nâz

Mülk-i Efrenğün meger kim hüsn içinde şâhidur

Dolunay gibi siyah elbiseler giyen o nazlı selvi, sanki Frenk ülkesinin güzellikte padişahıdır.

İlk mısradaki sevgili, bir selviye benzetilmiş; “sevgili” yerine “servi” istiare edilmiştir. Burada benzetme yönü, sevgilinin selvi gibi uzun boylu olması ve -divan şiirinde selvinin hafif hafif salınmasının nazlı bir yürüyüş gibi hayal edilmesinden hareketle- salınarak, nazla yürümesidir. Buradaki istiarenin türü ise musarrahadır. İstiare-i musarrahadaki benzeyenin, benzetilen cinsinden olduğu iddiası vardır. Nitekim istiareyi teşbihten daha etkili kılan da bu iddiadır. Ancak bu tür istiarelerde benzeyen unsurun, benzetilen tarafın cinsinden bir fert olduğu iddiasına rağmen; benzeyene ait bir niteliğin zikredilmesi, söz konusu iddiayı zayıflatmaktadır. Bu tür kullanımlara belâgatte “istiare-i tecridiyye” denilmiştir. Burada da sevgili, bir selvi olarak hayal edilmiş ancak insana ait bir özellik olan “nazlılık” da zikredilmiştir. Dolayısıyla “naz” kelimesi, bir istiare-i tecridiyyedir.

Bir nazlı selvi olarak hayal edilen sevgili, siyah elbiseler giymesi sebebiyle dolunaya benzetilmiştir. Nitekim dolunay da gece karanlığı içerisinde. Bu benzetmede kullanılan “karalar” ile “siyah elbiseler” kastedilmiştir. Buradaki mecazın “hazif yoluyla mecaz” olduğu düşünülebilir. “Köye sor.” cümlesinde “köy” ile “köy halkı”nın kastedilmesi gibi, “kara”da da tamlanan “elbise” hafzedilmiştir. Bu mecazın karinesi ise “giymek” fiilidir. Nitekim akıl, “karalar”ın giyilmesini kabul etmeyecektir. Başka bir bakış açısıyla burada “mecaz-ı mürsel”den de söz edilebilir. Siyah elbiseler ile “karalar” arasında benzetme dışında bir alaka kurulmuş; elbisenin rengi zikredilerek kendisi kastedilmiştir, denebilir.

Dolunay gibi siyah elbiseler giyinen ve selvi gibi nazla salınan sevgili, güzelliğiyle Frenk ülkesinin padişahı gibidir. Burada sevgili, padişaha benzetilmiştir. Nasıl ki padişah, ülkesinde hükmü geçen, en üst makamdaki kişiye; sevgili de güzellik açısından Frenk ülkesinin zirvesindeki kişidir. Şentürk, Frengistan kelimesinin “Frenklerin yaşadığı ülke” anlamıyla Galata’yı işaret ettiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla ikinci mısradaki “mülk-i Efreng” ile de Galata kastedilmiştir (2020, s. 40). Ancak burada, “Efreng” ile “Avrupalı” anlamı değil, “gayrimüslim” kastedilmiştir ki mecaz-ı mürseldir. Aradaki alaka, Avrupalı milletlerin gayrimüslim olmasıdır. “Mülk-i Efreng” ifadesi de bir mecaz-ı mürsel örneğidir. İfadenin gerçek anlamdaki karşılığı “gayrimüslimlerin yaşadığı yer” iken burada daha dar bir anlamda “Galata” kastedilmiştir.

3 ‘Ukde-i zünnârına her kimse kim dil bağlamaz

Ehl-i îmân olmaz ol ‘âşıklarun güm-râhıdur

(Sevgilinin) zünnarının düğümüne gönül bağlamayan kişi iman ehli olamaz; o, âşıkların yoldan çıkmıştır.

Zünnar, Hristiyanların bellerine bağladıkları bir kuşaktır. Ancak divan şiirinde sevgilinin saçı, hem şekil benzerliğinden hem de siyahlığının küfürle ilişkilendirilmesinden zünnara benzetilmiştir (Kurnaz, 2013, s. 441). Dolayısıyla burada zünnar, sevgilinin saçı yerine;

zünnarın düğümü ise saçın kıvrımı yerine istiare edilmiştir. Bu, istiare-i musarrahadır. Bir Hristiyan olan sevgiliye duyulan aşk, onun zünnar gibi olan saçının düğümüne/kıvrımına gönül bağlamak şeklinde temsilî bir ifadeyle aktarılmıştır. Burada temsil, istiare yoluyla yapılmıştır. Âşıkların sevgiliye bağlanmaları, ona duydukları aşk doğrudan zikredilmemiş; bunun yerine sevgilinin zünnara benzeyen saçının kıvrımına gönül bağlamak imajı istiare edilmiştir. Dolayısıyla buradaki mecaz, istiare-i temsiliyyedir. Beyitte, sevgilinin zünnar gibi olan saçına gönül bağlamayan âşığın “ehl-i îmân” olmadığı ifade edilmiştir. Buna bağlı olarak “aşk”ın bir dine benzetildiği söylenebilir. Bu bağlamda âşığın sevgiliye karşı duyduğu bağlılık, “iman etme”ye benzetilmiş ve bu bağlılığı karşılamak üzere “iman” istiare edilmiştir. “Ehl-i îmân” olmayan âşıkla da, sevgilisine yeterince bağlı olmayan âşık kastedilmiştir. İkinci mısradaki sözü edilen yol (râh) hakiki anlamda bir yol değil, aşk yoludur. Yani aşk, bir yola; âşık da yolcuya benzetilmiştir. Âşıkların, kendilerinden bekleneni yapmamaları, sevgiliye iman eder gibi bağlanmamaları ise “âşıkların yoldan çıkması” şeklinde temsilî bir ifade ile aktarılmıştır. Nasıl ki yoldan çıkan bir kişi hedefe varamayacaksa, aşkın gereğini yerine getirmeyen - sevgilinin saçına gönül bağlamayan- âşık da aşk yolunda istediği yere ulaşamayacaktır. Dolayısıyla “âşığın gümrah olması”, bu durumu ifade etmek üzere kullanılmış bir istiare-i temsiliyyedir.

4 Gamzesi öldürdüğüne lebleri cânlar virür

Var ise ol rûh-bahşuñ dîn-i ‘Îsâ râhıdur

Yan bakışının öldürdüğüne dudakları canlar verir. Galiba o can bahşedicinin yolu İsa'nın dinidir.

Klasik Türk şiirinde sevgilinin, yan bakışıyla âşıklarının gönlüne ok attığı; dolayısıyla onları öldürdüğü hayal edilmiştir. Bu öldürücülükle kastedilen, sevgilinin bakışlarıyla âşıkta bir tesir uyandırmasıdır. Bu durum, âşığın gönlünü perişan ettiğinden, “öldürmek” şeklinde ifade edilmiştir. Sevgilinin bakışlarıyla âşıkta oluşturduğu bu ıstırap verici etki, öldürmeye benzetildiğinden burada istiare bulunmaktadır. Bu istiarenin türü, musarrahadır. Klasik Türk şiiri geleneğinde sevgilinin dudağı, can vericidir. Sevgilinin

âşıkla konuşması, gösterdiği bu ilgi âşığa can verir. Bu beyitte de kastedilen, sevgilinin güzel sözlerle âşığı mutlu etmesi, âdeti ona hayat vermesidir. Burada da gamzede olduğu gibi bir tesir söz konusudur. Ancak bu tesir, ilkinin aksine âşıkta sevince neden olan bir şeydir. Nitekim bu durum “can vermek” istiare-i kullanılmıştır. Bu ifadede de istiare-i musarraha bulunmaktadır.

Bu beyitte Hz. İsa'nın bir mucizesine telmih yapılmıştır. İbnü'l-Esir'in aktardığına göre bir genç Hz. İsa'nın oynadığı çocuklardan birini öldürmüş, suç Hz. İsa'ya kalmıştır. Hâkim, Hz. İsa'ya olayı sorunca çocuğu öldürmediğini, ölen çocuğu getirdikleri takdirde kâtilin kim olduğunu ona soracağını söylemiştir. Çocuğun cesedi getirilince Hz. İsa Allah'a dua etmiş ve çocuk dirilmiştir. Hz. İsa kâtilin kim olduğunu sormuş, o da kendisini öldüren kişinin adını vermiştir (www.normalift.com/kitap/files/oth/%C4%B0BN%20ES%C4%B0R/SF/01/0083.htm).

Bu durumda, sevgilinin yan bakışı âşıkları o genç gibi öldürmekte; dudakları ise Hz. İsa gibi onlara can vermektedir. Şaire göre böyle bir sevgili, ancak Hz. İsa'nın dininden olabilir.

Sevgilinin gamzesi, öldürücülük yönüyle bir insana; dudakları ise can vericilik yönüyle Hz. İsa'ya benzetilmiştir. Dolayısıyla burada benzeyen zikredilip benzetilen zikredilmediğinden istiare-i mekniyye de söz konusudur. İstiare-i mekniyyenin karinesi istiare-i tahyiliyyedir. Bu yönden “öldürme” ve “can verme”nin istiare-i musarraha olmanın yanında “istiare-i tahyiliyye” de olduğu söylenebilir. Nitekim gamzenin âşığı öldürmesi ve dudakların âşığa can vermesi hayalî bir görüntü oluşturmaktadır.

Dudaklarıyla can vermesi sebebiyle sevgili, “rûh-bahş” yani “can bahşedici” olarak nitelenmiştir. Burada da dudakların âşığa can vermesine benzer bir istiare bulunmaktadır. Sevgilinin güzel sözlerle âşıkların gönlüne şevk vermesi, onlara can bahşetmeye benzetilmiştir. Dolayısıyla “rûh-bahş” da bir istiare-i musarrahadır.

İkinci mısradaki, can vericilik yönünden Hz. İsa'ya benzetilen sevgilinin yolunun Hz. İsa'nın dini olduğu ifade edilmiştir. Buradaki “râh”, gerçek anlamıyla değil, “din” anlamında kullanılmıştır. Benzer şekilde Cürcânî, “Bizi doğru yola ilet!” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Fâtiha: 5) ayetinde “yol”un, “din” yerine istiare edildiğini belirtmiştir (2018, s. 91).

5 ‘Avniyâ kılma gümân kim saña râm ola nigâr

Sen Sitanbul şâhısûñ ol [da] Kalâtâ şâhıdur

Ey Avnî, sevgilinin sana ram olacağını zannetme. Çünkü sen İstanbul’un padişahısın, o Galata’nın padişahıdır.

Yukarıda bahsedildiği gibi bu gazelde sözü edilen sevgili, Galata’da yaşayan bir Hristiyan güzeldir. Sevgili, güzellikte Galata’nın padişahı gibidir. Klasik Türk şiirinde maşuk ulaşılmaz, yüce bir konumdadır. Bu sebeple İstanbul padişahı Fatih dahi olsa âşığın makamı onun makamına denk değildir. Bu beyitte mecaz anlamda kullanılan tek kelime “nigâr”dır. Nigârın gerçek anlamı “resim, suret” iken, burada “sevgili” yerine istiare edilmiştir. Yalnızca benzetilen zikredildiği için bu bir istiare-i musarrahadır. Bu istiaredeki benzetme yönü ise güzelliktir. Sevgili, “tasvîr gibi güzel mahbûbe”dir (Kurnaz, 2013, s. 318).

2.1.3. Necâtî Bey

Necâtî Bey’in gazeli, Ali Nihat Tarlan’ın hazırladığı tenkitli metinden alınmış (1963, ss. 433-434); diliçi çevirisi ve açıklamaları tarafımızca yapılmıştır. Gazelde âşığın sevgili karşısındaki perişan hâlleri, “döne döne” redifi etrafında, mecazlarla kurulan tasvirlerle anlatılmıştır. Âşığın yanan gönlünden çıkan âhı, kıvılcımlar saçan kara bir duman şeklinde döne döne göğe çıkar ve gökte bir kandil gibi duran ayın ciğerini yakar. Uzun boylu sevgilinin saçlarına asılan âşık, ona ulaşmanın mutluluğuyla döne döne can verir. Güvercin, sevgilinin siyah saçlarının güzelliğiyle âşığın gönül ülkesini harap etmesini,

döne döne uçarak sevgiliye haber verir. Sevgilinin tek âşığı şair değildir. O raks ederken, saçları döne döne gümüş bedenini kucaklar. Âşık sevgilinin saçlarını kıskansa da boyun eğmek zorundadır. Sevgilinin âşığı olan ay ve güneş, Kâbe'ye benzeyen evini gece gündüz döne döne tavaf etmekte, aynalar dahi onu görebilmek için asılıp döne döne yolunu gözlemektedir.

1. Çıkalı göklere âhum şereri döne döne

Yandı kandîl-i sipihrüñ cigeri döne döne

Âhumun kıvılcımları döne döne göklere çıktığından beri, felek kandilinin ciğeri döne döne yandı.

Klasik Türk şiirinde âşıkların, aşk derdiyle gönüllerinin yandığı ve bu sebeple çektikleri “âh”ın ateşli ve dumanlı olduğu hayal edilmiştir. Bu beyitte de âşığın âhının kıvılcımları, döne döne göklere çıkmaktadır. Burada “âh” nidası, yanabilen somut bir nesneye teşbih edilmiştir. Bu benzetmenin karinesi ise “şerer”dir. Dolayısıyla “âh”da, istiare-i mekniyyenin bulunduğu ve “âh”a isnat edilen ve bu istiarenin karinesi olan “şerer”in istiare-i tahyiliyye olduğu söylenebilir. Âşığın âhının ateşli bir nesneye teşbihi, âha sebep olan ıstırabın da, ateşin yakıcılığının da olumsuz bir tesire sahip olması yönüyledir.

İkinci mısradaki “felek kandili”nin güneş olduğu düşünülebilir. Ancak Horata, burada kastedilenin ay olduğunu şöyle ifade etmiştir: “Ayın etrafındaki hâlelerle, âşıkın âhlarından çıkan dumanlar ve kıvılcımlar daha uyumludur.” (1998, s. 47). Bununla birlikte And, ayın bulunduğu birin kat göğe “sipihr” dendiğini bildirmiştir (2008, s. 359) ki bu beyitte de bu kelime zikredilmektedir. Burada ay, ışık saçması sebebiyle bir kandile benzetilmiş, ancak “ay” kelimesi zikredilmemiştir. Dolayısıyla istiare-i musarraha yapılmıştır. “Felek kandili” olarak ifade edilen “ay”a, “ciğer”in isnat edilmesi ise onun kişileştirildiğini, yani bir insana benzetildiğini gösterir ki bu, istiare-i mekniyyedir. Bu istiarenin karinesi olan “ciğer” ise istiare-i tahyiliyyedir. Bunun yanı sıra “ciğerin yanması” da “üzülmek” anlamında mecazi bir ifadedir. Duyguların içte zuhur etmesi,

üzüntünün yakıcılık gibi olumsuz bir tesire neden olması sebebiyle insanların kederli hâlleri; ciğerin yanmasına benzetilmiş; bu hâl yerine “ciğeri yanmak” sözü istiare edilmiştir. Daha önce aktarıldığı üzere klasik belâgatte, istiare-i temsiliyyenin yaygınlık kazanması durumunda “mesel” adını aldığı ifade edilmiştir. Buradaki “ciğeri yanmak” istiaresi de yaygınlık kazanmış ve bir deyim olarak dile yerleşmiştir. “Feleğin kandilinin ciğerinin yanması” ile ayın, bir insana benzetilip âşığın kederli hâline üzülmeye kastedildiği gibi; ayın parıldamasına da bir işaret bulunmaktadır. Âşığın, ayın ışık saçmasını âhının kıvılcımlarından yanmış olmasına bağlamasında hüsn-i talil sanatı vardır.

Bu beyitteki mecazi anlatım, yalnızca “âh”, “şerer”, “kandil-i sipîhr”, “ciğer” gibi kelimelerdeki istiarelerle açıklanamaz. Bir bütün olarak bakılırsa, âşığın içinde bulunduğu ıstıraplı durum; hayalî bir tasvire benzetilerek temsil yoluyla aktarılmıştır. Bu temsilde benzeyen taraf yani âşığın hâli açık bir şekilde ifade edilmeyip gizlenmiş, benzetilen yani âşığın hâlini temsil eden hayali tasvirler zikredilerek istiare yapılmıştır. Dolayısıyla bu beytin tümünün “istiare-i temsiliyye” olduğunu söylemek mümkündür.

2. Ayagı yir mi basar zülfüne ber-dâr olanuñ

Zevk u şevk ile virür cân ü seri döne döne

Senin zülfüne asılanın ayağı yere mi basar? Zevk ve şevkle canı ve başı döne döne verir.

Divan şairleri, âşıkların gönüllerinin sevgilinin saçına asılı olduğunu hayal etmiştir. Bununla kastedilen, onların sevgiliye kalpten bağlı olmasıdır. Bu beyitte de âşığın sevgiliyi canını verecek derecede sevmesi; sevgilinin saçına asılmış ve ayağı yerden kesilmiş, bu durumdan keyif alarak ölmekte olan âşik tasviriyle aktarılmıştır. Elbette bu, hakikati olduğu gibi aktaran bir ifade şekli değildir. Âşığın sevgiliye karşı duyduğu yoğun hisler, bu imajla temsil edilmiştir. Doğrudan ve açık bir şekilde bu hisleri aktarmak yerine, âşığın duygu durumu böyle bir hayalî tasvire benzetilmiştir. Dolayısıyla beytin bütününe bir istiare-i temsiliyye olduğunu söylemek mümkündür.

Beytin bütününe bakıldığında istiare-i temsiliyye söz konusudur ancak bu istiarenin içerisinde bazı ifadeler kinayeli kullanılmıştır. “Ayağı yer mi basar” ifadesi, içinde bulunduğu hayali bağlamda gerçek anlamda “ayağın yerden kesilmesi”ne karşılık geldiği gibi; “sevinmek, mutlu olmak” anlamında bir kinayedir. Bir kişinin sevinçli olması “melzum”, bu sevinç sebebiyle yerinde duramayıp havaya zıplaması ise “lazım”dır. Lazım söylenip melzuma intikal edildiğinden burada kinaye vardır. Yine bu deyimde, sevgilinin uzun boylu oluşuna bir ima vardır. Âşığın sevgilinin saçına asıldığında ayağının yerden kesilmesi, sevgilinin uzun boylu oluşuna işarettir. “Can ve baş vermek” de bir kinaye örneğidir. Can ve baş vermek “melzum”, ölmek ise bu fiili takip eden “lazım”dır. Burada kastedilen asıl anlam, “ölmek”tir.

3. Şâm-ı zülfüñle gönül Mısır harâb oldu diyü

Saňa iletdi kebûter haberi döne döne

Güvercin, saçının siyahlığıyla gönül ülkesinin harap olduğunun haberini sana döne döne iletti.

Şam kelimesi hem “Şam şehri”, hem de “akşam” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu kelime de tevriye vardır. Kelimenin “Şam şehri” anlamı ile “Mısır” arasında tenasüp vardır. “Akşam” anlamıyla “şam”, bir mecaz-ı mürsel örneğidir. Bununla esas kastedilen “siyahlık”tır. “Siyahlık” ile “akşam” arasında teşbih dışında bir alaka vardır. O da akşamın karanlık, yani siyah olmasıdır. “Mısır ülkesi” ve “ülke” anlamına gelen “Mısır” kelimesi de tevriyelidir. Âşığın gönlü bir ülkeye benzetilmiştir. Bir ülkeyi düşman askerlerinin yakıp yıkması gibi sevgilinin siyah saçları âşığın gönül ülkesini harap etmiştir. Dolayısıyla burada sevgilinin saçları, bir ülkeyi yakıp yıkan askerlere benzetilmiştir. Bu benzetmenin karinesi ise “harap etmek”tir. Burada istiare-i mekniyye bulunmaktadır. “Harap etmek” ise istiare-i mekniyyenin karinesi olması sebebiyle istiare-i tahyiliyyedir. Bu ifade ile kastedilen anlam, sevgilinin âşığın gönlünü perişan etmesi ve onu acı içinde bırakmasıdır.

4. Sen durub raks idesen karşıña ben boynum egem

İne zülfüñ koca sen sîm-beri döne döne

Sen kalkıp raks et, saçların sen gümüş bedenliyi kucaklasın; ben de karşında boynumu mu eğeyim?

“Boyun eğmek”, “razı olmak, kabullenmek” anlamında bir kinayedir. Âşık, gerçek anlamda boynunu eğmeyi ifade ettiği gibi, “kabullenme” anlamını da kastetmiştir. İkinci mısradaki sevgilinin saçları, insana benzetilmiştir. Burada istiare-i mekniyye vardır. Bu istiarenin karinesi, saçların sevgiliyi kucaklamasıdır. Dolayısıyla “kocmak”, istiare-i tahyiliyyedir. Bununla kastedilen, sevgilinin saçlarının dans ederken beline dolanmasıdır.

5. Ka’be olmasa kapuñ ay ile gün leyl ü nehâr

Eylemezlerdi tavâf ol güzeri döne döne

Senin kapın Kâbe olmasaydı, ay ile güneş gece gündüz orayı döne döne tavaf etmezdi.

Bu beyitte “kapı” kelimesi ile kastedilen sevgilinin evidir. Burada “cüz” zikredilmiş, “küll” kastedilmiştir. Dolayısıyla bu bir mecaz-ı mürseldir. Klasik Türk şiirinde sevgilinin evi, âşıklar için kutsal bir mekân sayıldığından ve âşıklar sürekli oraya dönük olduğundan Kâbe’ye benzetilmiştir. Bu beyitte ay ve güneş de birer âşık gibi hayal edilmiş, onların dünya etrafındaki dönüşü ise Kâbe’yi tavaf etmeye benzetilmiştir. Ay ile güneşin âşığa benzetilip âşığın zikredilmemesi istiare-i mekniyyedir. Bu istiarenin karinesi ise “tavaf etmek”tir. Bu durumda “tavaf etmek”, istiare-i tahyiliyyedir. Bununla kastedilen, ay ve güneşin dünya etrafında -dolayısıyla sevgilinin evinin etrafında dönmesidir. Ay ile güneşin dünyanın etrafında dönmesinin, sevgilinin Kâbe’ye benzeyen evini tavaf etme isteğine bağlanması hüsn-i talildir.

6. Sen olasan diyü yir yir asılıb âyîneler
Gelene gidene eyler nazarı döne döne

Aynalar, sen olabilirsin diye, yer yer asılıp döne döne gelene gidene bakarlar.

Bir önceki beyitte ay ve güneşin âşığa benzetilmesi gibi burada da aynalar, sürekli sevgiliyi gözleyen âşıklara teşbih edilmiştir. Benzetilen taraf zikredilmediğinden bu bir istiare-i mekniyyedir. Karinesi ise aynaların “nazar eyleme”leridir. İstiare-i mekniyyenin karinesi olması sebebiyle “nazar eylemek” bir istiare-i tahyiliyyedir. Gelip gidenlerin görüntülerinin aynalara yansımaları, aynaların nazar etmesi şeklinde hayal edilmiştir.

Hakikatte aynaları asan insanlardır. Ancak burada “asılma” işi aynalara isnat edilmiştir. Fiil, gerçek failinden başka bir faile isnat edildiğinden burada mecaz-ı akli söz konusudur.

7. Ey Necâtî yaraşur mutribi şeh meclisinüñ
Raks urub okuya bu şi'r-i teri döne döne

Ey Necâtî! Padişah meclisinin mutribi, bu yeni şiiri döne döne raks ederek okusa yaraşır.

Bu beyitte yalnızca “ter” kelimesi mecaz anlamlıdır. Taze olmak yeni olmayı gerektirdiğinden beyitte “yeni” anlamında “ter” kelimesi kullanılmıştır. Tazelik ile yenilik arasındaki alaka benzetmeye dayanmaz. Dolayısıyla buradaki mecaz türü, mecaz-ı mürseldir. Ancak burada, “şi'r”in bir bitkiye benzetildiği, “ter” kelimesinin de karine olduğu yorumu yapılırsa; “şi'r”de istiare-i mekniyye, “ter”de ise istiare-i tahyiliyye olduğu söylenebilir.

2.1.4. Bâkî

Bâkî'nin bu gazelinin metni, Sabahattin Küçük'ün hazırladığı *Bâkî Dîvânı*'ndan alınmış (Küçük, yty., ss. 82-83); diliçi çevirisi ve açıklamaları tarafımızca yapılmıştır. Gazelde, baharın gelmesiyle kır seyrine çıkan güzeller ve bunların âşıklar üzerindeki tesirleri “semt semt” redifi etrafında anlatılmıştır. Lale yanaklı güzeller, gül seyrine çıkıp bağı bahçeyi gezerler. Nehirler dahi selvi boylu sevgiliye âşık olmuş, onu bulmak için akmaktadır. Sevgilinin gamı bir ordu gibi âşğın gönül şehrine yerleşmiş ve onu harap etmiştir. Dertli âşğın gözyaşları o kadar çoktur ki bir deniz gibi her tarafı kaplar. Sevgili o kadar uzundur ki gül bahçesine girdiğinde yüce selviler onun karşısında kısa kalır. Şair bu tasvirleri benzetme ve mecazlardan yararlanarak çizmiştir.

1 Lâle-hadler kıldılar gül-geşt-i sahrâ semt semt

Bâg u râğı gezdiler idüp temâşâ semt semt

Lale yanaklı güzeller kırdı semt semt gül seyrine çıktılar. Taraf taraf bahçeleri ve çimenlikleri gezip seyrettiler.

Bu beyitte gül seyrine çıkan güzellerin yanakları, kırmızı olmaları yönüyle laleye benzetilmiştir. Yanı sıra güzellerin gül seyrine çıkması ile bu benzetme arasında bir tenasüp de oluşturulmuştur. Buradaki benzetme, teşbih-i belîğdir. Ancak “lâle-had” ile yalnızca “lale yanaklı” ifade edilip, lale yanaklı güzelin bütünü kastedilmiştir. “Lâle-had” ile “lale yanaklı güzel” arasında “cüziyyet- külliyyet” alakası olduğundan bu ifade bir mecaz-ı mürsel örneğidir.

2. ‘Âşık-ı dîdâr-ı pâkündür meger kim cûylar

Cüst ü cû eyler seni ey serv-i bâlâ semt semt

Ey selvi boylu sevgili! Galiba ırmaklar senin temiz yüzüne âşık oldukları için semt semt seni arıyorlar.

Sevgili, uzun boylu olması sebebiyle bir selviye benzetilmiş ve yerine “serv-i bâlâ” istiare edilmiştir. Bu istiarenin türü musarrahadır. Bu beyitte ırmakların kollara ayrılarak akışı, sevgilinin temiz yüzüne âşık olmaları sebebine bağlanarak hüsn-i talil yapılmıştır. Irmaklar insana benzetilmiş, ancak “insan” lafzı beyitte zikredilmemiştir. Dolayısıyla “cûylar”da istiare-i mekniyye vardır. Bu mekniyyenin karinesi ise ırmakların “âşık-ı dîdâr-ı pâk” olması ve “cüst ü cû eyleme”leridir. Irmakların sevgilinin yüzüne âşık olması ve her yerde onu araması, aynı zamanda istiare-i mekniyyenin karinesi olması sebebiyle istiare-i tahyiliyyedir. Nitekim bu iki durum, hayale dayanmaktadır.

3. Leşker-i gam geldi dil şehrine kondı cavk cavk

Kopdı yir yir fitne vü âşûb u gavgâ semt semt

Gam askerleri bölük bölük gelip gönül şehrine yerleşti. Yer yer fitne, semt semt kavga ve karışıklık ortaya çıktı.

“Leşker-i gam” ve “dil şehri” birer teşbih-i belîğdir. Güzellerin verdiği gam askere, âşıkların gönlü ise bir şehre benzetilmiştir. Âşığın gönlünün kederlenmesi, bir ordunun bir şehri istila etmesine benzetilmiştir. İlk beyitte güzellerin gül seyrine çıktığından bahsedilmişti. Bu güzelleri gören âşıklar, onların cazibesine kapılmış; ancak vuslata eremeyeceklerini bildiklerinden kederlenmişlerdir. Âşıkların gönüllerinde hissettikleri gam, bu beytin ilk mısraındaki “asker” ve “şehir” benzetmelikleriyle ifade edilmiştir. İkinci mısradaki ise gam askerlerinin gönül şehrine yerleşerek bir fitne ve kargaşaya neden olduğundan bahsedilmiştir. Bu düzensizlik, âşıkların şehre benzetilen gönüllerinde ortaya çıkmıştır. Nasıl ki bir şehre düşman askeri girdiğinde orada kargaşa çıkıyorsa, âşığın gönlüne aşk derdi yerleştiğinde de âşık, artık “bî-karar” olur ve gönlünde bir huzursuzluk/karışıklık meydana gelir. Âşıkların bu psikolojik durumu, ilk mısradaki benzetmelerin hazırladığı zeminde “gönül şehrinde semt semt fitne ve kargaşa kopması” şeklinde temsili bir ifadeyle aktarılmıştır. Bu temsil, istiare yoluyla gerçekleştiğinden “istiare-i temsiliyye”dir.

4. Giryeden cûy-ı sirişküm sû-be-sû oldı revân

Yine Kulzüm gibi cûş itdi bu deryâ semt semt

Gözyaşımın ırmağı gözümünden her yere aktı. Bu deniz Kızıldeniz gibi taraf taraf kabarıp coştı.

Âşık, döktüğü gözyaşlarını mübalağa ile bir ırmağa benzeterek teşbih-i belîğ yapmıştır. Bu gözyaşı ırmağı her tarafa akarak âdeta bir denize dönüşmüştür. Âşığın gözyaşlarının oluşturduğu birikintinin “deryâ”ya benzetilmesi de teşbih-i belîğdir. Bu denizin “Kızıldeniz” gibi coştığı söylenerek âşığın gözyaşlarının kanla karışık aktığına işaret edilmiştir. Bu beyitte mübalağalı teşbihlerden yararlanılarak âşığın aşk derdiyle döktüğü gözyaşları ve ıstırap dolu hâli tasvir edilmiştir.

5. Bir kadem bas lutf ile gel gül-şene ey serv-kad

Bileler eksükligin her serv-i bâlâ semt semt

Ey selvi boylu sevgili! Lütfedip gül bahçesine gel, semt semt ayak bas. Yüce selviler (seni görüp) eksik (kısa) olduklarını anlasın.

Sevgilinin gülşene gelmesi ve güzelliğini göstermesi âşıklar için bir lütuftur. Selvi boylu sevgili gülşene geldiğinde uzun boylu selviler onu görecek ve esasında kendilerinin ne kadar kısa olduğunu anlayacaklardır. Bu beyitte “serv-kad (selvi boylu)” ile “selvi boylu sevgili” kastedilmiştir. Bu ifadede “sevgili”nin hazfedildiği, dolayısıyla bunun “hazif yoluyla mecaz” olduğu söylenebilir. Yahut burada sevgilinin öne çıkan “selvi gibi uzun boylu olma” vasfının zikredildiği ve bu alakaya dayanarak “sevgili”nin kastedildiği; dolayısıyla “serv-kad”ın mecaz-ı mürsel olduğu yorumu yapılabilir.

Selvilerin sevgiliyi görmeleri üzerine kısa boylu olduklarının farkına varmaları; onların insana teşbih edildiğini gösterir. Fakat burada benzetilen taraf “insan” zikredilmediğinden

istiare-i mekniyye söz konusudur. Selvilerin eksikliklerini “bilme”leri ise bu istiarenin karinesi ve istiare-i tahyiliyedir.

6. Şi’r-i Bâkî seb’a-i iklîme oldukça revân

Okınursa yiridür bu nazm-ı garrâ semt semt

Bâkî’nin şiiri tüm dünyaya yayıldığında bu parlak şiir semt semt okunsa yeridir.

Eskiden dünyanın dört kısımdan oluştuğuna, bu dört kısmın birinde insanların yaşadığına ve bu bölgenin de yedi iklimden oluştuğuna inanılmaktaydı (Kurnaz, 2013, s. 223). Burada “yedi iklim” zikredilerek insanların yaşadığı tüm dünya kastedilmiştir ki bu bir mecaz-ı mürseldir. “Revân olma”nın asıl anlamı “akmak”tır, fakat burada “yayılmak” yerine istiare edilmiş; Bâkî’nin şiirinin dünyanın her yanına yayılması kastedilmiştir. Bu istiarenin türü istiare-i musarrahadır. Ancak Bâkî’nin şiirini bir akarsuya benzettiği de söylenebilir. Dolayısıyla burada istiare-i mekniyyeden de söz edilebilir. Bu durumda buradaki mekniyyenin karinesi “revân olmak” da istiare-i tahyiliyye olmaktadır. Yani Bâkî, şiirinin bir nehir olduğunu ve dünyanın dört bir yanına aktığını hayal etmiştir. Bu bakımdan, hakiki anlamıyla “garrâ (parlak)” kelimesi de şiir-nehir benzetmesiyle uyumlu olarak kullanılmıştır. Fakat bu ifadeyle esasen “güzel, gösterişli, şaşaalı olmak” kastedilmiştir. Buradaki mecaz türü, mecaz-ı mürseldir. Çünkü parlak nesnelere hemen göze çarpmaları nedeniyle daha gösterişli ve güzel kabul edilmiştir. “Parlak” ile “gösterişli” arasındaki bu ilişki benzetme dışında bir alaka olduğundan “garrâ” kelimesinde mecaz-ı mürsel söz konusudur.

2.1.5. Nâbî

Nâbî’nin bu gazelinin metni, Ali Fuat Bilkan’ın hazırladığı *Nâbî Dîvânı*’nın 2. cildinden alınmış (Bilkan, 2020, s. 49); diliçi çevirisi ve açıklamaları tarafımızca yapılmıştır. Klasik Türk edebiyatında hikemî tarzın en önemli temsilcisi olan Nâbî, “görmüşüz” redifli bu gazelinde, tecrübelerinden faydalanarak, makam mevki sahibi olan ve bununla

böbürlenen kişilere uyarılarda bulunmaktadır. Ancak Nâbî, bu hikmetli sözleri kuru bir dille doğrudan doğruya değil, mecazlardan yararlanarak oluşturduğu hayallerle estetik bir şekilde söylemiştir.

Şair, bir bahçe olarak hayal ettiği bu dünyanın baharını da hazanını da yaşamış ve deneyim sahibi olmuştur. O, talih meyhanesinde makamın verdiği güçle sarhoş olan ancak sonunda bu sarhoşluğun baş ağrısını çeken çok insan görmüştür. Şair, makam-mevki sahibi insanların ellerindeki gücü kaybedip itibardan düşmesini çeşitli temsillerle hayalî görüntüler oluşturarak dile getirmiştir: Mazlumların âhını topa, makamı ise taştan hisarlarla korunan bir ülkeye benzetmiş; bu âh toplarının makam kalelerini yerle bir ettiğini söylemiştir. Yine dertli insanların gözyaşlarının bir sel gibi yükselerek makam-mevki binasını yıktığını; bir süvari gibi dünya meydanında hızla yükselen ve makam kazanın kişilerin, haksızlığa uğrayanların âh okuna hedef olduğunu, dünya meclisinde makam ile sarhoş olan nüfuzlu kişilerin murat kadehinin dilenci kasesine döndüğünü dile getirmiştir.

1. Bâğ-ı dehrüñ hem hazânın hem bahârın görmüşüz

Biz neşâtuñ da gamuñ da rûzgârın görmüşüz

Dünya bahçesinin hem sonbaharını hem de ilkbaharını görmüşüz. Biz mutluluğun da kederin de zamanını görmüşüz.

“Dehr”in asıl anlamı, “mutlak zaman”dır (Altıntaş, 1994, s. 107). Nitekim *Kur’ân-ı Kerîm*’de “dehr”, zaman anlamıyla kullanılmıştır: “Bir de şöyle demektedirler: ‘Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir.’” (Câsiye: 24) (DİB Tefsir). Bunun yanı sıra dehr, “dünya” anlamında da kullanılmaktadır. Ancak bu ikinci anlam, mecaz-ı mürsel yoluyla ortaya çıkmış olmalıdır. Nitekim “zaman” ve “dünya”, yaşamla ilişkili kavramlardır. Fakat dehrin “dünya” anlamı, bir gezegen olarak dünya değil; “dünya hayatı/yaşam” olarak düşünülmelidir. Bu şekilde kelimenin “zaman” ve “dünya” anlamı arasındaki alaka anlaşılır olacaktır.

İlk mısradaki dünya, bir bahçeye benzetilmiştir. Beyitte bu benzetmeyle tenasüp oluşturacak şekilde “hazân”, “bahâr” ve “rûzgar” kelimeleri de kullanılmıştır. “Hazân” ile “yaşlılık dönemi”, “bahâr” ile “gençlik dönemi” kastedilmiştir. Sonbaharda yaprakların dökülmesi, doğanın canlılığını kaybetmesi ve durağanlığın başlaması ile yaşlılık; ilkbaharda doğanın canlanması ve hareketliliğin artması ile gençlik arasında bir benzerlik kurulmuştur. Burada benzeyen gizlenip benzetilen taraf zikredildiğinden, istiare-i musarraha söz konusudur. İkinci mısradaki ise sonbahar-yaşlılık ve ilkbahar-gençlik ile ilişkili olarak “neşât” ve “gam” kelimeleri kullanılarak leff ü neşr sanatından yararlanılmıştır. Yani şair, gençlik döneminde mutluluğu; yaşlılık döneminde ise kederi yaşadığını ve hayat hakkında oldukça tecrübe kazandığını kastetmektedir. Bu gazelin “görmüşüz” redifi de mecaz anlamdadır. Şair, hakiki anlamda görmeyi değil; “yaşama ve tecrübe etme”yi kastetmiştir. Nitekim “görmek” ile “tecrübe etmek” arasında bir sebep-sonuç ilişkisi vardır. Dolayısıyla “görmek” kelimesi, “tecrübe etmek” anlamında bir mecaz-ı mürseldir.

2. Çok da magrûr olma kim mey-hâne-i ikbâlde

Biz hezârân mest-i magrûruñ humârın görmüşüz

İkbal meyhanesinde fazla gururlanma. Çünkü biz, binlerce gurur sarhoşunun sonunda baş ağrısı çektiğini görmüşüz.

Bu beyitte baht açıklığı anlamına gelen ikbal, bir meyhaneye benzetilmiştir. Bu, teşbih-i belîğdir. Şair, bu meyhanedeki kişilere, yani baht açıklığıyla makam mevki sahibi olanlara gururlanmamaları konusunda bir uyarıda bulunmaktadır. İkinci mısradaki bu gururlanma hâli sarhoşluğa benzetilerek teşbih-i belîğ yapılmıştır. Bir sarhoşun kendinden geçip taşkınlık yapması ve etrafına zarar vermesi gibi, gururlanan kişi de kibriyle kendinden zayıf kişilere zulmedebilir, onları aşağılayabilir. Bunun yanında sarhoşluk da fazla gururlanmak da insana bir tedbirsizlik getirir. Bunun sonucunda insan, etrafını görmez olur. İşte bu yüzden şair, gurur sarhoşu olan kişileri uyarmaktadır.

Nitekim o, bu sarhoşların daha sonra içkinin verdiği baş ağrısını çektiğini görmüştür. Burada mağrur olma ve sarhoşluk arasındaki benzetmeye bağlı olarak “humâr” kelimesi, kişinin fazla gururlanıp sonunda makamını ve itibarını kaybedip sıkıntıya düşme hâli yerine istiare edilmiştir. Dolayısıyla “humâr” ile gerçek anlamda “içki içtikten sonra yaşanan baş ağrısı” kastedilmemektedir. Burada istiare-i musarraha vardır.

3. Tûb-ı âh-ı inkisâra pâydâr olmaz yine

Kişver-i câhuñ nice sengîn-hisârın görmüşüz

Biz, makam mevki ülkesinin nice taştan kalelerinin kırgınlıkla edilen âh toplarına dayanamayıp yıkıldığını görmüşüz.

“İnkisâr”, “kıрма” anlamındaki “kesr”den türetilmiş Arapça bir kelimedir. Esas anlamı “kırılmak” iken, mecazi anlamda “incinme, üzülmeye”ye işaret etmektedir. Bu beyitte de “incinme, kırgınlık” anlamını taşımakla birlikte; gerçek anlamıyla, makam ve mevki ülkesinin taştan kalelerinin yıkılmasıyla uyumlu kullanılarak iham-ı tenasüp yapılmıştır. Beyitte mazlumların kırgınlıkla ettikleri âh, topa benzetilmiştir. Bu benzetme teşbih-i belîğdir. Aynı şekilde makam ve mevki anlamındaki “câh” da ülkeye benzetilerek teşbih-i belîğ yapılmıştır. “Taştan kale” anlamındaki “sengîn hisâr” ise hayalî bir tasvirdir. Şair, ikinci mısradaki “makam ve mevkinin taştan kaleleri” anlamında bir ifade kullanıp “câh (ülke)”ı zikretmeseydi; burada istiare-i mekniyye söz konusu olurdu. Bu istiare-i mekniyyenin karinesi olan “sengîn hisâr” ise vehmî bir unsur olduğundan istiare-i tahyiliyye sayılırdı. Ancak burada makam ve mevki açıkça ülkeye benzetilerek istiare değil, teşbih yapılmıştır. Bu benzetmenin devamında, “sengîn hisâr” hayal edilmiştir. Daha önce aktardığımız gibi Sekkâkî’ye göre istiare-i tahyiliyye, istiare-i mekniyyeden bağımsız olarak kullanılabilir. Örneğin “ölümün pençeleri” demek yerine “yırtıcı bir hayvana benzeyen ölümün pençeleri” dendiğinde de “pençe”, istiare-i tahyiliyyedir. Taftâzânî ise bu görüşe karşı çıkmış ve bu örnekte “pençe”nin, öncesindeki teşbih için terşih olduğunu ifade etmiştir. Bu beyitte de benzer bir durum söz konusudur. Ülkeye benzetilen makam ve mevkiye, hayalî bir “taştan kale” isnat edilmiştir. Bu durumda “sengîn hisâr”, Sekkâkî’ye göre istiare-i tahyiliyye, Taftâzânî’ye göre ise teşbihi

açımlayan ve pekiştiren bir unsurdur. Bu yorumların dışında biz; “sengîn hisâr”ın, ülkeye benzetilen makam ve mevkinin toplum içerisinde kişiye sağladığı “güç/güven/konfor alanı” yerine istiare edildiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda taştan kalenin “pây-dâr olmama”sı da, makam ve mevkinin kaybedilip, bu gücün kaybedilmesidir. Bu iki istiare birbirine bağlı bir şekilde kullanıldığından “sengîn hisârın pây-dâr olmaması”nın, “makam ve mevkinin yıkılıp sağladığı gücün ortadan kalkması” yerine istiare edildiğini, dolayısıyla burada istiare-i temsiliyye olduğu söylenebilir.

4. Bir hurûşiyle ider biñ hâne-i ikbâli pest

Ehl-i derdüñ seyl-i eşk-i inkisârın görmüşüz

Dertli insanların kırgınlıkla döktükleri gözyaşlarının selinin, coşmasıyla bin ikbal evini yıktığını görmüşüz.

Bu beyitte dertli insanların kırgınlıkla döktükleri gözyaşları, mübalağa ile sele benzetilmiş ve teşbih-i belîğ yapılmıştır. Burada mazlumların dökülen gözyaşları, beddua gibidir. Onların gözyaşı selinin coşup, eve benzetilen baht açıklığını yıkması ise bu bedduanın karşılık bulmasıdır. Dolayısıyla bir durumu açıklamak üzere temsîlî ifadeler kullanılmış; dertli insanların gözyaşının oluşturduğu selin -tıpkı coşkun bir nehrin taşarak etrafındaki evleri yıkması gibi- kabarak ikbal evini yıktığı tasviri oluşturulmuştur. Bu tasvir, söz konusu durumu temsilen aktarmak üzere istiare edildiğinden burada istiare-i temsiliyyeden bahsedilebilir. Daha detaya inildiğinde, gözyaşı selinin hurûş etmesi, mazlum insanların beddualarının tesirinin artması yerine; bu selin ev olarak hayal edilen ikbali “pest etme”si ise bedduanın karşılık bulup nüfuzlu insanların makam ve mevkinini kaybetmesine neden olması yerine istiare edilmiştir. Bu istiarelerin karinesi ise, beyit içerisindeki teşbihler ve beytin bağlamıdır.

5. Bir hadeng-i cân-güdâz-ı âhdur sermâyesi

Biz bu meydânuñ niçe çâpük-süvârın görmüşüz

Biz bu meydanda birçok hızlı süvari gördük ki onların sermayesi, âh okunun can delen ok uçlarıdır.

Bu beyitte mazlumların ettiği âhlar, oka benzetilmiş fakat “ok” lafzen zikredilmemiştir. Ancak okun ucundaki demir kısım “hadeng”, “âh”a isnat edilmiştir. Dolayısıyla “âh”ın oka benzetilmesinde istiare-i mekniyye, “hadeng”in “âh”a isnat edilmesinde ise istiare-i tahyiliyye vardır. Bununla vurgulanan, mazlumların ettiği âhların ok gibi güçlü bir tesire sahip oluşudur. Bu beyitte “meydân”, “dünya” yerine istiare edilmiştir. Bu, istiare-i musarrahadır. Bu dünya meydanında kimi haksız yere makam ve mevki sahibi olmuş, kimi ise zulme uğrayıp hak ettiği itibarı görememiş ve gözden düşmüştür. İşte bu dünya meydanında haksız yere makam ve mevki sahibi olan ve hızla yükselen kişiler, hızlı bir süvariye benzetilmiştir. Dolayısıyla “çâpük-süvâr” bir istiare-i musarrahadır. Mazlumların can delen âh oku, nüfuzlu kişilerin nihayetinde ellerinde kalan sermayeye benzetilmiştir. Yani makam ve mevki sahibi kişilerin nihayetinde elde edeceği şey, -tıpkı bir süvarinin bedenine isabet eden bir ok gibi- mazlumların can delici âhlarının okudur.

6. Bir gün eyler dest-beste pâygâhı câygâh

Bî-‘aded magrûr-ı sadr-ı i‘tibârın görmüşüz

İtibarlı makamlarla gururlanan sayısız insanın gün gelip el bağlayarak pabuçluğu mekân tuttuğunu görmüşüz.

El bağlamak, hizmetkâr olmaktan kinayedir. “Pabuçluk” anlamındaki “pâygâh”, evin itibarsız yeridir. Şair bu beyitte, sahip olduğu makamla gururlanan birçok kişinin zamanı gelince bir hizmetçi gibi el pençe divan durarak kapı diplerinde dolaştığını gördüğünü ifade etmiştir. Bu beyitte mecaza başvurulmamış; bir tecrübe, söz konusu kinaye haricinde hakiki anlamlı ifadelerle aktarılmıştır.

7. Kâse-i deryûzeye tebdîl olur câm-ı murâd

Biz bu bezmüñ Nâbiyâ çok bâde-h'ârın görmüşüz

Ey Nâbî! Biz bu içki meclisinde murat kadehi dilenci kasesine dönen çok şarap içici görmüşüz.

Bu beyitte dünya, bir içki meclisine benzetilmiş ve yerine “bezm” istiare edilmiştir. Bu, istiare-i musarrahadır. Makam ve mevki sahibi olup rahat içerisinde yaşayan insanlar ise, bu içki meclisinde şarap içenlere (bâde-hâr) benzetilmiştir. Şarabın insana keyif vermesi gibi, murat kadehinden içen makam ve mevki sahipleri de neşeyle kendinden geçmiştir. Buradaki “bâde-hâr” ifadesi, bir istiare-i musarrahadır. Fakat şair, bu insanların gün gelip ellerindeki kaybettiğini ve zavallı bir konuma düştüğünü görmüştür ve bu durumu ilk mısradaki “murat kadehinin dilenci kasesine dönmesi” şeklinde ifade etmiştir. Bu, temsilî bir anlatımdır. Bir durum, benzerlik kurularak başka bir durumla aktarılmıştır. Dolayısıyla “Kâse-i deryûzeyeye tebdîl olur câm-ı murâd” mısrası bir istiare-i temsiliyyedir.

2.1.6. Şeyh Gâlib

Şeyh Gâlib'in bu gazelinin metni, Naci Okçu'nun *Şeyh Gâlib Dîvânı*'ndan alınmış (yty., ss. 401-402); diliçi çevirisi ve açıklamaları tarafımızca yapılmıştır. Gazelde âşık, kırgınlıklarını, şikayetlerini melankolik bir havada anlatmaktadır. Bu anlatımda sık sık mecazlara başvurmuş ve duygularını tasvirlerle dönüştürerek aktarmıştır. O, gönlünü bir şişeye benzetmiş, kırgınlığını bu şişenin taşlı bir yola düşüp paramparça olması şeklinde ifade etmiştir. Bezm-i eleste insanların kaderlerinin belirlenmesini, bir dilek kumaşının paylaşılması şeklinde somutlaştırmış, kendi talihsizliğini payına paramparça bir gönül düşmesi olarak hayal etmiştir. Baharın gelmesiyle insanların mutluluğa erişmesini, bülbül ile gülün sohbetinin yenilenmesi şeklinde bir temsille dile getirmiş ve huzursuz gönlünün tahammül nöbetine başladığını söyleyerek onu bir insan gibi tasvir etmiştir. Sevgilinin yanağını burç, yüzünü ay, benini siyah bir yıldız olarak hayal etmiş; kendi talihine bu siyah yıldızın düştüğünü söylemiştir. Ceylana benzettiği sevgilisinin ölümü üzerine kederli bekleyişini, “yolunun intizara düşmesi” şeklinde mecazi bir ifadeyle dile getirmiştir.

1. Yine zevrak-ı derûnum kırılıp kenâre düşdü

Dayanır mı şişedir bu reh-i seng-sâre düşdü

Yine gönül zevrakım kırılıp kenara düştü. Bu bir şişedir, taşlı yola düşmeye dayanır mı?

“Derûn” kelimesinin asıl anlamı “iç” demektir. Ancak burada -içte olması sebebiyle- “gönül” anlamında kullanılmıştır. “Mahal” söylenip “hâl” kastedildiğinden “derûn”, bir mecaz-ı mürseldir. Arapça bir kelime olan “zevrak”ın anlamı “kayık”tır. Şemseddin Sâmî, zevrak hakkında, “Kayığın teknesine benzer bazı oyuklara ıtlak olunur.” demiştir (2016, s. 570). Dolayısıyla kayık ile benzerlik kurularak “zevrak”a “şişe, ibrik” anlamı da verilmiştir. Bu anlamıyla “zevrak”ın istiare-i musarraha olduğu söylenebilir. Âşık gönlünü bir şişeye benzetmiştir. İlk mısradaki “kenâr (sahil)” dikkate alındığında şairin bu kelimeyi her iki anlama gelecek şekilde kullandığı düşünülebilir. Ancak ikinci mısradaki “gönül”, açıkça şişeye benzetilmiştir. Beytin bütünü düşünüldüğünde “zevrak”ın “şişe” anlamının tercih edildiği, ancak “kayık” anlamıyla da ihâm-ı tenasüp yapıldığı söylenebilir. “Zevrak-ı derûn” tamlaması bir teşbih-i belîğdir. Bu benzetmeye dayalı olarak âşık, içinde bulunduğu hâli temsili bir ifadeyle aktarmıştır. Âşığın asıl anlatmak istediği hassas bir mizaca sahip olduğu, açık olarak ifade etmese de kendisine gereken itibarın gösterilmeyip gücendirildiğidir. Bu durum ise şişenin taşlı bir yola düşüp kırılması, kenara düşmesi şeklinde ifade edilmiştir. Şişenin kırılma durumu, âşığın gönlünün hassasiyeti ile ilişkilendirilmiştir. “Reh-i seng-sâr” ifadesinde ise taşın sertliği ile âşığa yapılan muamelenin inciticiliği arasında bir alaka kurulmuştur. Önem verilmeyen eşyaların bir “kenar” a kaldırılması gibi, gönlü kırılan âşık da bir kenara atılmış gibidir. Cürcânî (2018), *Esrâru'l-Belâgat*'te temsilin “birçok şeyin toplamından süzülüp çıkarıl[dığını]” vurgulamış (s. 283), *Delâilü'l-İ'câz*'da ise “istiare yoluyla” da yapılabileceğini belirtmiştir (s. 72). Yukarıdaki yorumlara dayanarak bu beyitte âşığın asıl anlatmak istediği şeyin “birçok şeyden süzülüp çıkarıldığı”ni söyleyebiliriz. Âşık, asıl anlatmak istediği duyguları açıkça ifade etmeyip temsili cümleler istiare ettiğinden bu beytin bütünü “istiare-i temsiliyye”dir.

2. O zamân ki bezm-i cânda bölüşüldü kâle-i kâm

Bize hisse-i mahabbet dil-i pâre pâre düşdü

Can meclisinde dilek kumaşının bölüşüldüğü zaman, bize muhabbet hissesi olarak parça parça olmuş bir gönül düştü.

“Bezm-i cân”, insanların dünyaya gönderilmeden önce, ruhların Allah’ın huzurunda toplandığı meclis, yani “bezm-i elest”tir. Burada insanların kaderlerinin belirlendiğine inanılır. Şair, bu mecliste insanlar için tayin edilen kaderi; yani dünya hayatında yaşayacakları her şeyi “kâle (kumaş)”ye benzetmiştir. Benzeyen yerine benzetilen zikredildiğinden burada istiare-i musarraha vardır. Muhabbet hissesi olarak âşığa düşen ise paramparça olmuş bir gönüldür. Gönül, duyguların zuhur ettiği yer olarak düşünülür. Bu sebeple acı veren hisler ifade edileceği zaman kalbin paramparça ve yaralı olduğu söylenir. Burada da soyut bir durumu, bir duyguyu ifade etmek için hayalî bir tasvir istiare edilmiştir. Âşığın payına parça parça bir gönlün düşmesi, istiare-i temsiliyyedir. Asıl kastedilen, âşığın hayatı boyunca ıstırap içinde yaşayacağına kaderine yazılmış olmasıdır.

3. Gehî zîr-i serde desti geh ayağı koltuğunda

Düşe kalka haste-i gam der-i lutf-ı yâra düşdü

Gam hastası; bazen eli başının altında bazen ayağı koltuğunda, düşe kalka sevgilinin lütuf kapısına düştü.

Aşk gamından hasta olan âşık; bazen eli başında, bazen ayağı koltuğunda, yani perişan bir hâlde düşe kalka sevgilinin kapısına gitmektedir. Burada “desti”, “şarap testisi”; “ayak” ise “kadeh” anlamında da kullanılarak tevriye yapılmıştır. Dolayısıyla hasta âşığın düşe kalka yürüyüşü, bir sarhoşun yürüyüşüne benzetilmiştir. Bunun yanında beyitte bir namaz tasviri de bulunmaktadır. Âşığın elini başının altına alması tekbir, ayağının

koltuğunda olması secde, düşüp kalkması ise kıyam ve rükûya işaret etmektedir (Özuygun ve Baysan, 2014, s. 326). Ancak bu çok katmanlı yapı mecazlarla değil, tevriye sanatı ile oluşturulmuştur.

4. Erişip bahâra bülbül yenilendi sohbet-i gül

Yine nevbet-i tahammül dil-i bî-karâra düşdü

Bülbül bahara erişti, gül sohbeti yenilendi. Tahammül nöbeti yine kararsız gönüle düştü.

Klasik Türk şiirinde bülbülün güle âşık olduğu kabul edilmiştir. Bu beyitte de baharın gelmesiyle bülbül, sevgilisi güle kavuşmuş; gül sohbeti nihayet tekrar başlamıştır. Burada asıl kastedilen, diğer insanların, bülbülün güle kavuşması gibi muratlarına ermesidir. Dolayısıyla ilk mısrada bir durum, başka bir duruma benzetilmiş; bu teşbihte yalnızca benzetilen taraf zikredilerek istiare-i temsiliyyeye başvurulmuştur. Diğer insanların isteklerine ulaşması karşısında âşığın yerinde duramayan gönlü yine tahammül etmek zorundadır. Âşık ile diğer insanlar arasındaki bu kıyaslama gazelin ikinci beytinde de bulunmaktadır.

“Bî-karar” olma insana ait bir durum iken ikinci mısrada âşığın gönlüne isnat edilmiştir. Dolayısıyla gönül kişileştirilmiş; istiare-i mekniyye yapılmıştır. İstiare-i mekniyyenin karinesi olan “bî-karar” ise istiare-i tahyiliyyedir.

5. Meh-i burc-ı ârızında gönül oldu hâle mâil

Bana kendi tâli’imden bu siyeh sitâre düşdü

Gönül, sevgilinin yanağının burcundaki ayda bulunan bene meyletti. Kendi talihimden bana bu siyah yıldız düştü.

Sevgilinin yanağı burca, yüzü ise o burçtaki aya benzetilmiştir. “Ârız” ve “burc” kelimeleri zikredildiğinden burada teşbih-i belîğ bulunmaktadır. Ancak âşık, sevgilinin yüzünü zikretmemiş, onu benzettiği “meh”i istiare etmiştir. Bu istiarenin türü musarrahadır. Gönlün sevgilinin ay yüzündeki bene meyletmesinde ise istiare-i mekniyye vardır. Gönül, burada bir insan kılınmıştır. İkinci mısradaki “siyeh sitâre”, sevgilinin benidir. Fakat burada “bu siyeh sitâre” denerek, ilk mısradaki “hâl”e atıf yapıldığından; istiare değil, benzeyen ve benzetilenin zikredildiği teşbih-i belîğ söz konusudur.

Şair bu beyitte sevgilinin yanağını burca, yüzünü aya, benini siyah bir yıldızla benzeterek; gök cisimlerinin insan hayatına etki ettiğine dair inanışa işaret etmektedir. O, bu çerçeveyi oluştururken teşbih ve mecazlara başvurmuştur.

6. Süzülüp o çeşm-i âhû dedi zevk-i vasla Yâ Hû⁴¹

Bu degildi neyleyim bu yolum intizâra düşdü

O ceylan gözler süzülerek kavuşma zevkine “Ya Hû!” dedi. İsteğim bu değildi fakat yolum bekleyişe düştü.

Bu beyitte sevgili yerine “âhû” istiare edilmiştir. Bu, istiare-i musarrahadır. Sevgilinin ceylan gözleri süzülüp kavuşma zevkine “Yâ Hû!” demiştir. “Yâ Hû”, “Ey Allah’ım!” anlamında olup bir şeyin bittiğini ifade eder. Mevlevî dervişleri gülbang adlı dualarını “Hû” sözüyle bitirirler (Alparslan, 1988, s. 129). Burada da sevgili, bakışlarıyla vaslın sona erdiğini bildirmiştir. Sevgilinin ceylan gözleri, konuşması bakımından insana benzetilmiştir. Dolayısıyla burada istiare-i mekniyye vardır. Bu istiarenin karinesi olan “demek” ise istiare-i tahyiliyyedir. Sevgilinin gözlerinin konuştuğu hayal edilmiştir. Kavuşmanın sona ermesi, âşığın istediği bir durum değildir. Bu sebeple onun yolu “intizâr”a düşmüştür. Burada “yol” gerçek anlamıyla kullanılmamıştır. Kastedilen, âşığın seyr-i süluktaki yani Mevlevîlik yolundaki manevi yolculuğudur. Nitekim aşağıdaki

⁴¹ Yâ Hû: Ya Hû M.

beyitte de “reh-i Mevlevî”den söz edilmiştir. Dolayısıyla “yol” kelimesi, istiare-i musarrahadır. Ayrılıktan sonra âşğın yapabileceği tek şey beklemektir. “İntizâr”ın hakiki anlamı “bakmak/gözlemek”tir. Beklenen kişinin yolu gözlenir. Bu alaka sebebiyle “intizâr”, “beklemek” anlamında kullanılmaktadır ki bu, teşbih dışında bir alakaya dayalı olduğundan mecaz-ı mürseldir. “Âşğın yolunun intizâra düşmesi” mecaz-ı aklidir. Burada fiil, gerçek faili dışında bir faile isnat edilmiştir. Yol, düşen değil düşülendir. “Yolu düşmek” şeklindeki bu kullanım Türkçede yaygındır.

7. Reh-i Mevlevîde Gâlib bu sıfatla kaldı hayrân

Kimi terk-i nâm ü şâna kimi itibâre düşdü

Gâlib Mevlânâ'nın yolunda bu hâlde hayran kaldı. Kimi şan şöhreti terk etme, kimi itibar kazanma derdine düştü.

Bir Mevlevî olan Gâlib, bu yola girenlerin hâline şaşırmıştır. Çünkü bunların bir kısmı şanı şöhreti terk ederken, bir kısmı da aksine itibar kazanmak istemektedir. Bu beyitte “reh” ile gerçek anlamda “yol” kastedilmemiştir. Bir Mevlevî'nin Mevlânâ'dan edinmesi gereken usul ve yöntemler, takip edilmesi gereken bir yola benzetilmiş ve yalnızca benzetilen “reh” zikredilmiştir. Bu, istiare-i musarrahadır.

2. 2. KASİDE

2.2.1. Fuzûlî – Su Kasidesi

Fuzûlî'nin bu kasidesi, K. Akyüz, S. Beken, S. Yüksel ve M. Cunbur'un hazırladığı *Türkçe Divan*'dan alınmış (1958, ss. 23-25); diliçi çevirisi ve açıklamalar tarafımızca yapılmıştır. Eserde kaside, “Kasîde Der-Na't-ı Hazret-i Nebevî” adını taşımakta ancak bu çalışmada şiirin meşhur olan “Su Kasidesi” adı tercih edilmiştir. Kasidenin 1-15. beyitleri nesib bölümü, 16. beyti girizgâh, 17-29. beyitleri medhiye, 30. beyti fahriye ve 31-32.

beyitleri dua bölümüdür. Kasidenin nesib bölümünde klasik Türk şiiri geleneğindeki âşık-sevgili tipleri görülür. Ancak kaside, bir naat olması sebebiyle bu sevgilinin Hz. Muhammed’i çağrıştırdığı da söylenebilir. Nitekim klasik Türk şiirinde âşığın ulaşmak istediği maşuk; bir güzel, bir padişah, Hz. Muhammed veya Allah olabilir. Fakat sevgili hep aynı remizlerle anlatılır. Nesib bölümünde şair gibi su da sevgiliye âşıktır. Bu sebeple şair, suyu kendisine rakip olarak görmüş, toprak olup onun yolunu kesmek istemiştir. Medhiye bölümünde ise su, bir avare gibi başını taştan taşa vurup gezen ve sevgilinin eşğine ulaşmak isteyen, bu sırada ona giden yolu nurlandıran bir âşıktır. Fuzûlî, bu kasidede su üzerinden Hz. Muhammed’e olan sevgisini samimi bir üslupla dile getirmiştir. Şiirde su yalnızca âşık tipinde kullanılmamıştır. O, âşığın gözyaşları, Allah’ın rahmeti, Hz. Muhammed’e kavuşmanın sembolü, bazen onun şefaati, bazen küfrü yok eden unsurdur. Kasidede suyun temizliği, parıltısı, ateşi söndürmesi, hayati bir unsur olması gibi birçok özelliğinden yararlanılmıştır. Fuzûlî, su redifi etrafında bu özelliklerden yararlanarak pek çok orijinal hayal oluşturmuş, bu imajları kurarken teşbih ve mecazlardan sıklıkla yararlanmıştır.

1. Saçma ey göz eşkden gönlümdeki odlare su

Kim bu deñlü dutuşan odlare kılmaz çâre su

Ey göz! Gönlümdeki ateşlere gözyaşlarıyla su saçma. Çünkü bu kadar çok tutuşan ateşlere su çare olmaz.

Bu beyitte âşığın ıstıraplı ve keder dolu hâli, gönlünde yanan ateş imajıyla aktarılmıştır. Âşığın gönlündeki acılar yerine “od” istiare edilmiştir. Bu istiaredeki benzetme yönü yakıcılıktır. Aşk derdinin yakıcılığı âdeta ateş gibidir. Buradaki istiarenin türü musarrahadır. Klasik belâgate göre istiarelerde benzeyenin benzetilen cinsine dâhil olduğu iddiası vardır. Bu iddia yan unsurlarla ne kadar kuvvetlendirilirse, istiare o kadar etkileyici olur. Okuyan/dinleyen, hakikaten benzeyenin benzetilen cinsinden bir fert olduğunu düşünür. Benzetilen taraf benzetme yönünden daha güçlü olduğu için, bu iddianın gerçekmiş gibi muamele görmesi sözün tesirini arttırır. Burada da aşk derdi yerine “od” istiare edilmiş; bununla birlikte bu odların “tutuştugu” söylenerek ifade

güçlendirilmiştir. Gönüldeki ateşin tutuşması, benzetilenle ilişkili bir unsur olduğundan istiare-i terşihyyedir.

Beyitte âşık gözüne seslenerek onu kişileştirmiştir. Dolayısıyla göz insana benzetilmiş, ancak “insan” zikredilmemiş ve istiare-i mekniyye yapılmıştır. Âşığın gözünün, gönlündeki ateşlere su saçması ise istiare-i tahyiliyyedir.

2. Âb-gündur günbed-i devvâr rengi bilmezem

Ya muhît olmuş gözümden günbed-i devvâre su

Dönüp duran kubbe (gökyüzü)nün rengi su rengi midir, yoksa onu gözümde akan yaşlar mı kaplamıştır?

Bu beyitte âşık, mübalağa ile gözyaşlarının tüm göğü kapladığını söyleyerek çektiği acıların büyüklüğünü ifade etmiştir. Âşığın, gökyüzünün su rengi (mavi) olma sebebini, göğün gözyaşlarıyla dolmuş olmasına bağlaması hüsn-i talildir. Bunu ifade ederken ilk mısradaki soru ise istifhamdır. “Günbed”in anlamı “kubbe” iken burada “gök” anlamında kullanılmıştır. Göğün şekli ifade edilip kendisi kastedildiğinden “günbed” kelimesi bir mecaz-ı mürseldir.

3. Zevk-i tîğünden ‘aceb yoh olsa gönlüm çâk çâk

Kim mürûr ilen bırağur rahneler dîvâre su

Kılıcının zevkiyle gönlümün paramparça olmasında şaşırılacak bir şey yoktur. Nitekim su da aka aka duvarda gedikler açar.

Klasik Türk şiirinde sevgilinin bakışları, âşığın gönlüne acı verdiği için; bir ok veya kılıç olarak hayal edilmiştir. Bu beyitte de sevgilinin kılıca benzeyen bakışları; âşığın gönlünü parçalamış, yarık yarık etmiştir. Sevgilinin bakışları yerine “tîğ”in istiare edilmesi,

musarrahadır. Âşık, çektiği ıstırapları “sevgilinin kılıca benzeyen bakışlarıyla gönlünün yarık yarık olması” şeklinde ifade etmiştir. Hisler gönülde zuhur ettiğinden, kederli hâlini gönlünün yaralanması imajıyla aktarmıştır. Bu, temsili bir ifadedir. Burada temsil, istiare yoluyla gerçekleştiğinden istiare-i temsiliyye söz konusudur.

Âşık, gönlünün sevgilinin kılıca benzeyen bakışlarıyla yaralanmasını; suyun duvarda gedik açmasına benzetmiştir. İkinci mısradaki ifade, ilk mısradaki anlatılan âşığın hâlinin bir temsildir. Ancak bu beyitte benzeyen (ilk mısra) ve benzetilen (ikinci mısra) zikredildiğinden bu temsil, teşbih yoluyla gerçekleşmiştir. Âşığın gönlü, üzerinde yarıklar oluşmuş duvarlara; sevgilinin kılıç gibi delici bakışları ise duvarda yarıklar oluşturan suya benzetilmiştir. Kılıç ile su arasında, delici olmaları yönünden bir benzerlik kurulmasının yanında; kılıç yapılırken çeliğe su verilmesi sebebiyle de bir ilişki bulunmaktadır.

4. Vehm ilen söyler dil-i mecrûh peykânun sözün

İhtiyât ilen içer her kimde olsa yâre su

Yaralı gönül, senin temren gibi olan kirpiklerinden korkuyla söz eder. Nitekim yarası olan suyu ihtiyatla içer.

Bu beyitte sevgilinin kirpikleri yerine “ok ucu” anlamındaki “peykân” istiare edilmiştir. Bu istiarenin türü musarrahadır. Sevgili, bakışlarıyla âşığın gönlüne ok atmış ve yaralamıştır. Âşığın gönlünün sevgilinin kirpiklerinden söz ederken korkması bu yüzdendir. Burada gönül, bir insana benzetilmiştir. Dolayısıyla istiare-i mekniyye yapılmıştır. Bu istiarenin karinesi ise gönlün vehme kapılması ve konuşmasıdır. Bu karine, aynı zamanda istiare-i tahyiliyyedir. Nitekim gönlün, sevgilinin kirpiklerinden korkarak söz etmesi hayalî bir tasvirdir.

İkinci mısradaki, bir önceki beyitte olduğu gibi, ilk mısradaki durumu örnekleyen bir temsil kullanılmıştır. Âşığın gönlünün sevgilinin kirpiklerinden korkarak söz etmesi, yaralı bir

insanın suyu ihtiyatla içmesine benzetilmiştir. Bu temsil, benzetmenin iki tarafı da zikredildiğinden teşbih yoluyla yapılmıştır. Burada da kılıç ve su arasındaki ilişkinin bir benzeri kurulmuştur. İkinci mısradaki temsilde suyun kullanılmasının sebebi, ok ucu yapılırken çeliğe su verilmesidir.

5. Suyu virsün bâğ-ban gül-zârı zahmet çekmesün

Bir gül açılmaz yüzün tek virse miñ gül-zâre su

Bahçivan hiç zahmet çekmesin ve gül bahçesini suya versin. Çünkü o, bin gül bahçesine su verse de yüzün gibi güzel bir gül açılmaz.

Bu beyitte sevgilinin yüzü, bir güle benzetilmiştir. Bahçivan, bin gül bahçesine su verse de, sevgilinin yüzü gibi eşsiz güzellikte bir gülün açmayacağı ifade edilmiştir. Bu yüzden bahçivanın boşa uğraşmayıp gül bahçesini sele vermesi istenmiştir. Bu beyitte mecazlardan ziyade, teşbih ve mübalağa ile sevgilinin yüzünün güzelliği yüceltilmiştir. İlk mısradaki “suya vermek” ile kastedilen, gül bahçesinin sel altında bırakılması ve tarumar olmasıdır. Burada bahçenin suya verilmesi hakikattir. Ancak bunun ötesinde kastedilen, bahçenin sel altında kalması sonucu bozulmasıdır. Bu ifadede iki anlamın da anlaşılmasına engel bir karine bulunmadığından kinaye söz konusudur.

6. Ohşadabilmez gubârını muharrir hattuña

Hâme tek bahmakdan inse gözlerine kare su

Hattat, kalem gibi bakmaktan gözlerine kara sular inse de, gubârî yazısını senin ayva tüyelerine benzetemez.

“Hatt”ın gerçek anlamı “çizgi, yazı”dır. Sevgilinin ayva tüyleri rengi ve görüntüsü yönünden yazıya benzetilmiş, yerine “hat” istiare edilmiştir. Bu, istiare-i musarrahadır. Bu istiareye dayalı olarak âşık, sevgilinin ayva tüyleri ile gubârî hattı kıyaslamıştır. “Gubâr”ın esas anlamı “toz”dur. Oldukça küçük ve ince yazılan yazılara “gubârî hat”

denilmiştir. Bu hat inceliği ve küçüklüğü sebebiyle çok fazla dikkat ve ustalık gerektirir. Âşık, hattatın ne kadar uğraşsa da yazısını sevgilinin ayva tüyelerine benzetemeyeceğini, bu yazının onun ayva tüyleri kadar güzel olamayacağını dile getirmiştir. “Gözlerine kara su inmek” deyimiyile kastedilen, uzun süren çaba sonucu yorgunluktan bitmek, tükenmektir. Bu hâl yerine söz konusu deyim istiare edildiğinden burada istiare-i temsiliyye söz konusudur. Kalem, sürekli olarak kâğıda dönüktür. Âşık bunu, “bakmak” şeklinde ifade etmiş, kalemi insana benzetmiştir. Dolayısıyla burada istiare-i mekniyye vardır. Bu benzetmenin karinesi olan “bakmak” ise istiare-i tahyiliyyedir. Hattat da kalem gibi sürekli ve dikkatle yazı yazacağı zemine bakmakta, yorgunluktan gözlerine kara sular inmektedir. Ancak o, yine de hattatın sevgilinin ayva tüyelerine benzetemez. İkinci mısradaki “gözlerine kara su inmek” deyimiyile kalemin siyah mürekkebinin akmasına da işarete bulunulmuştur.

7. ‘Ârızuñ yâdiyle nem-nâk olsa müjgânım n’ola

Zâyi’ olmaz gül temennâsiyle virmek hâre su

Senin yanağını andığım için kirpiklerim ıslansa ne olur? Gül elde etmek isteyerek dikene verilen su boşa gitmez.

Sevgilinin yüzünü hatırına getiren âşık, duyduğu özlem sebebiyle gözyaşı döker. İlk mısradaki âşığın kirpiklerinin ıslanması, ağlamaktan kinayedir. İkinci mısradaki ise ilk mısraı destekleyen bir temsile yer verilmiş; gül çıkmasını umarak dikene verilen suyun boşa gitmeyeceği dile getirilmiştir. Gül, sevgilinin yüzünü; diken, âşığın kirpiklerini; su ise gözyaşlarını temsil etmektedir. Ancak bu temsilde benzeyen taraflar ilk mısradaki zikredildiğinden istiare bulunmamaktadır. Temsil, teşbih yoluyla yapıldığından mecaz değil, hakikat söz konusudur.

8. Gam günü itme dil-i bîmârdan tîğün dirîg

Hayrdur virmek karañu gicede bîmâre su

Gam günü hasta gönülden kılıca benzeyen yan bakışını esirgeme. Nitekim karanlık gecede hastaya su vermek hayırdır.

Âşığın gönlü, ayrılık derdiyle hastalanmıştır. Burada gönül, bir insana benzetilerek istiare-i mekniyye yapılmıştır. Gönlün hasta olması ise istiare-i tahyiliyyedir. Âşık, ölmek üzere olan hasta gönlü için sevgilinin kılıca benzeyen bakışlarını istemektedir. Sevgilinin yan bakışı, bir kılıç gibi âşığın gönlünü yaralasa bile bu durum, âşığın arzuladığı bir şeydir. Âşık bu talebini ikinci mısradaki temsil ile gerekçelendirir. Sevgilinin bakışı yerine “tığ” istiare edilmiştir. Bu istiarenin türü musarrahadır. Daha önce bahsedildiği gibi, kılıç yapılırken çeliğe su verilir. Sevgilinin yan bakışı kılıca benzetildiğinden onun bu kılıçla âşığın gönlünü yaralaması; ona su vermesi gibidir. Âşık, ölmek üzere olan hastalara su verildiğini söyleyip sevgilinin de merhamet ederek gönlünü, bakışının kılıcıyla yaralamasını yani hasta gönlüne su vermesini istemektedir. Bu temsil, teşbih yoluyla yapıldığından ikinci mısradaki mecaz değil, hakikat söz konusudur.

9. İste peykânın gönül hecrinde şevkum sâkin it

Susuzam bir kez bu sahrâda menüm’çün are su

Gönül, ayrılık zamanında şevkimi yatıştırmak için onun temrene benzeyen kirpiklerini iste. Susuzum, bu çölde bir kez de benim için su ara.

Sevgiliden ayrı kaldıkça âşığın gönlünün kavuşma arzusu şiddetlenmektedir. Onu sakinleştirecek tek şey, sevgilinin ok gibi delici bakışlarıdır. Sevgili, oka benzeyen yan bakışıyla âşığın gönlünü vuracak ve sakinleştirecektir. Bu beyitte sevgilinin kirpiği yerine “peykân” istiare edilmiştir. Bu istiarenin türü musarrahadır. Âşığın gönlü ise kişileştirilerek istiare-i mekniyye yapılmıştır. Onun sevgilinin ok ucuna benzeyen kirpiğini “istememesi” ise istiare-i tahyiliyyedir. İkinci mısradaki âşığın özlemi “susuzluk”la ifade edilerek istiare-i musarraha yapılmıştır. Âşığın sevgiliye duyduğu özlem, çölde susuz kalmış birinin suya duyduğu iştihak gibidir. Bu mısradaki “sahrâ” da gerçek anlamıyla kullanılmamıştır. Bu kelimeyle kastedilen “aşk”tır. Aşk, bir çöle benzetilmiş;

yalnızca benzetilen kullanılarak istiare-i musarraha yapılmıştır. Âşık, bu aşk çölüne düşmüş, susuz kalmış, zavallı bir yolcudur. Yine ikinci mısrada kullanılan “su” ise “sevgiliye kavuşma” yerine istiare edilmiştir. Nitekim âşığın sevgiliye kavuşması, çölde susuz kalan birine su bulması gibi olacaktır. Bu kavuşma, sevgilinin âşığa oka benzeyen yan bakışını atmasıyla gerçekleşecektir. Bunun sonucunda âşık, aşk çölünde arzuladığı suya ulaşacaktır. Yine burada su ve çelik arasındaki ilişkiden yararlanılmıştır.

İkinci mısra bir bütün olarak ele alınırsa, istiare-i temsiliyye olduğu söylenebilir. Âşık, sevgiliden ayrı kaldığından ona büyük bir özlem duymaktadır. Onun tek istediği, sevgilinin kendisine yan bakış okunu atmasıdır. Âşığın bu durumu tıpkı çölde susuz kalan birinin suya ihtiyaç duyması gibidir. Dolayısıyla, gönlün susuz kalmış âşık için su araması; âşığın sevgiliye özlem duyan hâlini temsil etmektedir.

10. Men lebün müştâkıyam zühhâd kevser tâlibi

Nitekim meste mey içmek hoş gelür huş-yâre su

Ben dudağımı arzuluyorum, zahitler ise Kevser’e taliptir. Nitekim sarhoşa şarap içmek, ayık/akıllı olana ise su içmek hoş gelir.

Âşığın rehberi gönlü, zâhidin rehberi ise aklıdır. Âşık salt Allah aşkına nâil olmak isterken zâhit ahiret mükafatlarını düşünmektedir. Bu beyitte de bu tezada yer verilmiştir. Âşık, sevgilinin şarap bulunan dudağını arzulamaktadır. Bu şarap aynı zamanda âşığa sonsuz hayat bahşedecek âb-ı hayattır. Tasavvufî anlamda şarap, âşığı vahdet-i vücûda erdirecek ilahî aşktır. Âşık, yalnızca Allah aşkını arzularken zâhit, cennette bulunan bir nehir olan Kevser’e talip olmaktadır. İkinci mısrada bu durum, “Sarhoşa şarap içmek, akıllı/ayık olana ise su içmek hoş gelir.” denerek desteklenmiştir. Âşık, bir anlamda zâhidin talebini “su”dan ibaret görerek küçümsemiştir. İlk mısrada “leb (dudak)” zikredilmiş, ancak sevgilinin dudağındaki şarap kastedilmiştir. Mahal söylenip oradaki nesne kastedildiğinden bu bir mecaz-ı mürseldir. İkinci mısrada mey ile kastedilen ilahî aşk, mest ile kastedilen ise ilahî aşka kavuşmuş âşıktır. Âşık, aşk şarabını içerek bir sarhoş

gibi kendinden geçmiştir. Bu benzetmelerde benzeyen taraf gizlendiğinden “mest” ve “mey” kelimeleri birer istiare-i musarrahadır.

11. Ravza-i kûyına her dem durmayub eyler güzâr

‘Âşık olmuş gâlibâ ol serv-i hoş-reftâre su

Bir an bile durmadan sevgilinin cennete benzeyen mahallesine gider. Galiba su, o hoş gidişli selviye (sevgiliye) âşık olmuş.

Sevgilinin cennete benzetilen mahallesine akan su, bir âşık gibi hayal edilmiştir. Selvi ağacı genellikle nehir kenarlarında bulunur. Beyitte bu duruma da bir işaret vardır. Su ile kastedilen esasen “nehir”dir. Dolayısıyla burada mecaz-ı mürsel vardır. Sevgili bir selviye benzetilmiş ve yerine “serv” istiare edilmiştir. Bu istiarenin türü musarrahadır. “Hoş-reftâr” olmak insana ait bir özelliktir. Dolayısıyla bu istiarede benzeyen taraf olan sevgiliye ait bir özellik zikredildiğinden “hoş-reftâr” ibaresi bir istiare-i tecridiyyedir. Bu beyitte nehir ise bir insana teşbih edilerek kişileştirilmiş, ancak “insan” kelimesi zikredilmemiştir. Dolayısıyla burada istiare-i mekniyye söz konusudur. Bu istiarenin karinesi olan “âşık olmak” ifadesi ise istiare-i tahyiliyyedir.

12. Su yolın ol kûydan toprağ olub dutsam gerek

Çun rakîbümdür dahi ol kûya koymañ vare su

Toprak olup su yolunun sevgilinin mahallesine gitmesini engellemeliyim. Çünkü su rakibimdir, sevgilinin mahallesine varmasına izin vermem.

Bu beyitte de bir önceki beyitte olduğu gibi su ile “nehir” kastedilmiştir. Âşık, sevgilinin bir başka âşığı olduğundan nehri kendisine rakip olarak görmektedir. O, rakibine engel olmak için ölüp toprak olmak ve nehrin önünü kesmek istemektedir. “Toprak olmak” ifadesi bir kinayedir. Nehrin bir insan kılınması ise istiare-i mekniyyedir. Bu istiarenin

karinesi, nehrin âşığa rakip olmasıdır. Dolayısıyla “rakip” kelimesi de istiare-i tahyiliyedir.

13. Dest-bûsı ârzûsiyle⁴² ger ölsem dôtlar

Kûze eyleñ toprağum sunuñ anuñla yâre su

Dostlarım! Eğer sevgilinin elini öpme arzusuyla ölürsem, toprağımdan testi yapın ve bununla sevgiliye su sunun.

Âşığın amacı, sevgiliye ulaşip onun elini öpmektir. Ancak o, bu arzusu gerçekleşmeden ölmesi durumunda dostlarından, mezarının toprağı ile bir testi yapmalarını ve sevgiliye sunmalarını istemektedir. Böylece âşık, sevgiliye ulaşip onun elini öpmüş olacaktır. Beyitteki bu hayalî durum ifade edilirken kelimeler gerçek anlamlarıyla kullanıldığından burada mecaz değil hakikat söz konusudur. Ancak bu hayalden bağımsız olarak “yâr” kelimesi, Hz. Muhammed yerine istiare edilmiştir ve mecazdır. Bu istiarenin türü musarrahadır. Klasik Türk şiirinde âşık ve maşuk her zaman aynı remizlerle tasvir edilir. Gerek Allah gerek Hz. Muhammed gerek sevgili olsun; maşuk hep benzer niteliklere sahiptir ve âşık için ulaşılmaz bir makamdadır. Bu kasidede de maşuk, Hz. Muhammed’dir. Dolayısıyla “yâr” ile kastedilen de odur.

14. Serv ser-keşlük kılur kumrî niyâzından meğer

Dâmenin duta ayağına düşe yalvare su

Selvi, kumru yalvardığı için dik başlılık ediyor. Su, selvinin eteğini tutup ayağına düşsün ve yalvarsın.

Klasik Türk şiirinde bülbülün güle âşık olması gibi, kumrunun da selviye âşık olduğu hayal edilmiştir. Kumru ne kadar yalvarsa da selvi dik başlılık etmekte, âşığına yüz

⁴² ârzûsiyle: arzûsiyle M.

vermemektedir. Burada “ser-keş” ile selvinin uzun ve dik bir ağaç olması arasında da bir ilişki kurulmuştur. Şair, selvinin kumruya yüz vermemesi üzerine suyun, selvinin eteğini tutup ayağına kapanarak yalvarmasını istemektedir. Selvi ağacı, nehir kenarlarında yetiştiğinden şair, suyun onun ayağına kapandığını hayal etmiştir. Bu bağlamda burada da su, “nehir” anlamında kullanılan bir mecaz-ı mürseldir. Bu beyitte selvi, kumru ve nehir kişileştirilerek istiare-i mekniyye yapılmıştır. Selvinin etek ve ayağının olması, ser-keşlik etmesi hayalî imajlardır. Bu tasavvurlar aynı zamanda selvinin insana benzetildiğinin, dolayısıyla burada istiare-i mekniyye bulunduğu karinesidir ve istiare-i tahyiliyyedir. Aynı şekilde kumrunun “niyâz etmesi”, nehrin selvinin eteğinden tutup ayağına kapanarak yalvarması da istiare-i tahyiliyyedir.

15. İçmek ister bülbülüñ kanın meger bir reng ile

Gül budağınun mizâcına gire kurtare su

Gül, bir hile ile bülbülün kanını içmek ister. Su, gül budağının mizacına girip bülbülü kurtarsın.

Klasik Türk şiirinde sevgili, âşığına karşı her zaman acımasızdır. Bu beyitte de bülbülün sevgilisi olan gül, onun kanını içmek istemektedir. “Kanını içmek”, öldürmekten kinayedir. “Reng” kelimesinin anlamı “hile”dir. Ancak burada gülün ve bülbülün kanının kırmızılığı ile tenasüp oluşturacak şekilde kullanılarak “iham-ı tenasüp” yapılmıştır. Şair, suyun gülün mizacına girerek bülbüle karşı acımasızlığını yumuşatmasını istemektedir. Su burada “rahmet/merhamet” ile ilişkilendirilmiştir. “Mizaç”, insanın tabiatıyla, “iç” dünyasıyla alakalıdır. Suyun gül budağının damarlarına, yani içine girmesi; onun mizacına girmesi şeklinde hayal edilmiştir. Böylece su, gülün tabiatına etki edecek ve merhametsizliğini gidererek bülbülü eziyet çekmekten kurtaracaktır. Bu beyitte gül ve su kişileştirilmiş ve istiare-i mekniyye yapılmıştır. Gülün, bülbülün kanını içmek istemesi ve bir mizacının olması istiare-i tahyiliyyedir. Bu durum aynı zamanda gülün insana benzetildiğini gösteren bir karinedir. Aynı şekilde suyun gül budağının mizacına girmesi ve bülbülü kurtarması da birer karine ve istiare-i tahyiliyyedir.

16. Tînet-i pâkini rûşen kılmış ehl-i ‘âleme

İktîdâ kılmış tarîk-i Ahmed-i Muhtâr’e su

Su, Hz. Muhammed’in yoluna tabi olarak tüm insanlara temiz tabiatını göstermiştir.

Daha önceki beyitlerde suyun, Hz. Muhammed’in âşığı olduğu, dolayısıyla onun yolunda olduğundan bahsedilmişti. Bu beyitte de suyun, Hz. Muhammed’in yoluna girerek, tıynetinin temizliğini tüm insanlara gösterdiği ifade edilmiştir. Suyun, bir insana benzetilip “insan” kelimesinin zikredilmemesi istiare-i mekniyyedir. Ona isnat edilen “tînet”, onun Hz. Muhammed’in yoluna “tabi olması” ve bunu “rûşen kılması” bu istiarenin karineleridir ve istiare-i tahyiliyyedir. “Ehl-i ‘âlem” ile kastedilen insanlardır. Bu ifade bir mecaz-ı mürsel örneğidir. İkinci mısradaki “tarîk”, İslamiyet yerine istiare edilmiştir ve bu istiarenin türü musarrahadır. Bir yolun, yolcuyu gideceği hedefe ulaştırması gibi; İslamiyet de insanları doğruya, hakikate götürmektedir.

İlk mısradaki “rûşen kılma”nın hakiki anlamı “aydınlatmak”tır. Ancak burada gerçek anlamıyla kullanılmamış, “göstermek/açıklamak/bildirmek” yerine istiare edilmiştir. Bu istiarenin türü musarrahadır. Suyun, temiz tabiatını insanlara bildirmesi; “aydınlatma”ya benzetilmiştir. Su, bir ışık kaynağının karanlığı aydınlatıp oradaki nesnelere göstermesi ve bilinmeyeni ortaya çıkarması gibi, kendi tabiatının temizliğini göstermiş ve bildirmiştir. Bu açıdan “rûşen kılmak”, “açıklamak/bildirmek” anlamıyla “istiare-i musarraha”; suyun insana teşbihinin karinesi ve istiare-i mekniyyenin delili olması yönünden ise “istiare-i tahyiliyye”dir. Ayrıca bu ifade ile suyun parlaklığına da bir atıfta bulunulmuştur.

“Tînet-i pâk”ın, insana ait bir nitelik olduğunu ancak suya isnat edildiğini; dolayısıyla bu ifadenin bir “istiare-i tahyiliyye” olduğunu belirtmiştik. Ancak bu terkip de kendi içerisinde ayrı bir istiare içermektedir. Soyut bir kavram olan tıyete temizlik isnat edilmiş; dolayısıyla somut bir nesneye benzetilmiştir. Bu, istiare-i mekniyyedir. “Pâk” kelimesi ise istiare-i tahyiliyyedir. “Pâk”ın “tînet”e isnat edilmesinin sebebi, suyun

tabiatının iyilikle, doğrulukla dolu olması; küfürden arınmış olmasıdır. Bu isnat yapılırken aynı zamanda suyun temizlikte kullanılan temel unsur olması ile bir ilişki göz önüne alınmıştır.

Suyun temiz olması, Hz. Muhammed'in yoluna tabi olması sebebine bağlanarak hüsn-i talil yapılmıştır. Bu beyitte şair, iç içe geçmiş birçok mecazdan yararlanmış; kullandığı kelimeleri gerçek ve mecaz anlamları ve çağrışımları ile birbirine sıkı sıkıya bağlamıştır.

17. Seyyid-i nev'-i beşer deryâ-yi dürr-i ıstifâ

Kim sepübdür mu'cizâtı âteş-i eşrâre su

İnsanların efendisi, seçkin inciler denizi (Hz. Muhammed)nin mucizeleri kötülerin ateşine su serpmiştir.

Bu beyitte Hz. Muhammed bir denize benzetilmiş; yerine “deryâ” istiare edilmiştir. Bu istiarenin türü musarrahadır. “Dürr-i ıstifâ” ise deryâyâya mahsus bir unsur olarak benzeyenin benzetilen cinsinden olduğu iddiasını kuvvetlendirmektedir. Dolayısıyla bu ibarenin bir istiare-i terşihyye olduğu söylenebilir. Bunun da ötesinde, “dürr”ün Hz. Muhammed'in hadisleri olduğu şeklinde bir yorum yapılabilir. Hz. Muhammed bir denize, onun sözleri ise denizden çıkan seçkin incilere benzetilmiştir. Bu açıdan “dür”, bir istiare-i musarrahadır. İkinci mısradaki, ilk mısradaki “deryâ” istiaresine bağlı olarak bir temsil kullanılmıştır. Kötü insanların/müşriklerin yaptığı fena işler; “ateş”e benzetilmiştir. Bir denize benzeyen Hz. Muhammed'in mucizeleriyle bu kötülüğü ortadan kaldırması ve hakikati göstermesi; “... sepübdür mu'cizâtı âteş-i eşrâre su” şeklinde bir temsille aktarılmıştır. Dolayısıyla ikinci mısradaki bu ifade, istiare-i temsiliyyedir. Bu beyitte ayrıca, Hz. Muhammed'in doğumuyla Mecûsîlerin tapınaklarındaki ateşin sönmesi hâdisesine de bir telmih bulunmaktadır.

18. Kılmağ için tâze gül-zâr-i nübüvvet revnakın

Mu’cizinden eylemiş izhâr seng-i hâre su

O, peygamberliğin gül bahçesinin parlaklığını tazelemek için bir mucize göstermiş ve sert taştan su çıkarmıştır.

Hız. Muhammed son peygamberdir. Ondan önce Hız. İsa gönderilmiş ancak İslamiyet’e göre onun getirdiği ayetler tahrif edilmiştir. Beyitte peygamberlik bir gül bahçesine benzetilmiştir (teşbih-i belîğ). Peygamberler, mucizelerle peygamberliklerini tasdik ederler. Hız. Muhammed de taştan su çıkararak peygamberliğine bir delil getirmiş ve insanları doğru yola sevk etmiştir. O, vahyi tebliğ ederek, tahrif olmuş ayetlerle yanlış yola sapan insanları hakikate sevk etmiştir. Bu açıdan Hız. Muhammed, peygamberlik bahçesinin parlaklığını yenilemiştir. Parlaklık anlamındaki “revnak” ile, ayetlerin hakikat yolunu aydınlatarak insanlara doğruyu göstermesi arasında bir anlam ilişkisi kurulmuştur. Beyitteki “peygamberlik bahçesinin parlaklığını tazelemek” ifadesi, yukarıda açıklanan durum yerine istiare edildiğinden istiare-i temsiliyyedir.

19. Mu’cizi bir bahr-i bî-pâyân imiş ‘âlemde kim

Yetmiş andan miñ miñ âteş-hâne-i küffâre su

Onun mucizesi, âlemde uçsuz bucaksız bir denizmiş. Öyle ki kafirlerin binlerce ateşhane (tapınak)sine ondan su ulaşmıştır.

Bu beyitte Hız. Muhammed’in mucizeleri, uçsuz bucaksız bir denize benzetilerek teşbih-i belîğ yapılmıştır. Mecûsîlerin tapınaklarına ateşhane yahut ateşgede denmekteydi. Bu beyitte Hız. Muhammed’in doğmasıyla ateşperestlerin tapınaklarındaki ateşlerin sönməsi mucizesine bir telmih vardır. Fakat asıl kastedilen, onun gösterdiği mucizelerle İslamiyet’in hak din olduğunu kanıtlaması ve Mecûsîlik ile diğer inanışları geçersiz kılmasıdır. Bu durum, mucize denizinden kafirlerin binlerce ateşhanesine su ulaşması [ve oradaki ateşi (küfrü) söndürmesi] şeklinde temsilî bir şekilde ifade edilmiştir. Bu temsil, istiare yoluyla yapıldığından ikinci mısradaki istiare-i temsiliyye söz konusudur.

20. Hayret ilen barmağın dişler kim itse istimâ'

Barmağından virdüğü şiddet günü Ensâr'e su

Şiddet günü ensâra parmağından su verdiğini duyanlar, hayretle parmaklarını ısırırlar.

Hudeybiye Barışı'nın yapıldığı gün susuz kalan ashab, durumu Hz. Muhammed'e bildirir. Bunun üzerine Hz. Muhammed, elini tulumunun üzerine koyar ve parmaklarının arasında su akmaya başlar. Orada bulunanlar bu sudan içer ve abdest alırlar (Mevlânâ Şibli, 2014, ss. 334-335). Bu beyitte bu mucizeye telmih vardır. Söz konusu mucizeyi duyanın parmaklarını ısıracağı söylenerek mucizenin şaşkınlığı ifade edilmiştir. Bu beyitte mecaz bulunmamaktadır.

21. Dôstı ger zehr-i mâr içse olur Âb-i Hayât

Hasmı su içse döner elbette zehr-i mâre su

Onun (Hz. Muhammed'in) dostu yılan zehri içse bu zehir âb-ı hayat olur, düşmanı su içse bu su yılan zehrine döner.

Bu beytin her iki mısraında da istiare-i temsiliyye bulunmaktadır. Esasen, Hz. Muhammed'in dostlarının -yani inananların- zorluklarla karşılaşmalar bile nihayetinde sonsuz mutluluğa kavuşacağı; düşmanlarının -yani kafirlerin- ise geçirdikleri iyi günlerin bir gün son bulacağı ve akıbetlerinin cehennem olacağı kastedilmektedir. Bu durum, yılan zehrinin âb-ı hayata; suyun ise yılan zehrine dönmesi şeklindeki ifadelerin istiaresiyle, temsilî bir şekilde aktarılmıştır.

22. Eylemiş her katreden miñ bahr-i rahmet mevc-hîz

El sunub urgaç vuzû' için gül-i ruhsâre su

Abdest almak için el uzatıp gül yüzüne su vurunca, o suyun her bir damlasından bin rahmet denizi dalgalanmıştır.

Bu beyitte Hz. Muhammed'in yüzü güle, abdest almak üzere yüzüne çarptığı suyun sıçrayan damlaları, dalgalanan rahmet denizine teşbih edilmiştir. Bu beyitte teşbih-i belîğlerden yararlanılmış; mecaza başvurulmamıştır.

23. Hâk-i pâyine yetem dir 'ömrlerdür muttasıl

Başını daşdan daşa urub gezer âvâre su

Su, (Hz. Muhammed'in) ayağının toprağına ulaşmak için ömür boyu durmaksızın başını taştan taşa vurarak âvâre gibi gezer.

Suyun daha önceki beyitlerde Hz. Muhammed'e âşık olduğu ve ona ulaşmak istediğine değinilmişti. Bu beyitte de su kişileştirilerek istiare-i mekniyye yapılmıştır. "Avarelik", "baş", "ömür" gibi insana ait unsurlar suya isnat edilerek istiare-i tahyiliyye yapılmıştır. Bu unsurlar aynı zamanda söz konusu mekniyyenin karinesidir. "Başını taştan taşa vurması", suyun bu beyitte de "nehir" anlamında kullanıldığını göstermektedir. Dolayısıyla burada da mecaz-ı mürselden yararlanılmıştır. Nehrin Hz. Muhammed'in ayağının toprağına ulaşmak istemesi, onun için en kıymetsiz sayılacak nesnenin (ayağının toprağının) dahi ne kadar kutsal olduğunu göstermektedir.

24. Zerre zerre hâk-i der-gâhına ister sala nûr

Dönmez ol der-gâhdan ger olsa pâre pâre su

Su, (Hz. Muhammed'in) eşiğine giden yolun toprağının her bir zerresine nur salmak ister. Parça parça olsa da bu yoldan dönmez.

Bu beyitte su, “nehir” anlamında bir mecaz-ı mürseldir. Hz. Muhammed’e ulaşmak isteyen su, onun eşiğine giden yolun toprağının her bir zerresini nurlandırmak ister. İlk mısradaki “der-gâh” kelimesinde mecaz-ı mürsel söz konusudur. Esasında nehrin nur salacağı yer Hz. Muhammed’in eşiği değildir. Nitekim geleneğe göre âşığın sevgiliye ulaşması mümkün değildir. Nehir, ancak onun eşiğine giden yolu aydınlatabilir. Bu sebeple “der-gâh” ile “eşiğe giden yol” kastedilmiştir. Aynı durum, ikinci mısradaki “der-gâh” için de geçerlidir. Nehrin eşikten dönmesi için önce oraya ulaşması gerekir. Ancak böyle bir şey gerçekleşmemiştir. Burada kastedilen, Hz. Muhammed’in eşiğinden değil, oraya giden “yol”dan dönmektir.

Beyitte nehir kişileştirilerek istiare-i mekniyye yapılmıştır. Bu istiarenin karinesi, nehrin Hz. Muhammed’in eşiğine giden yoldaki toprağın her bir zerresine nur saçmak “isteme”sidir. Dolayısıyla nehrin bu isteği, “istiare-i tahyiliyye”dir. Şair, nehri Hz. Muhammed’e ulaşmak isteyen bir âşık olarak hayal etmiştir. Nehrin “parça parça” olması da, vücudu yara içerisinde, perişan bir insan imajı oluşturmaktadır. Nehre yapılan bu isnat da onun insana benzetildiğinin bir karinesi olmakla birlikte “istiare-i tahyiliyye”dir.

25. Zikr-i na'tüñ virdini dermân bilür ehl-i hatâ

Eyle kim def'-i humâr için içer mey-hâre su

İçkinin verdiği baş ağrısını gidermek için şarap içicilerin su içmesi gibi günahkârlar da (Hz. Muhammed'in) naatını tekrar tekrar zikretmeyi derman bilir.

Günahkârlar, günahlarından arınmak için Hz. Muhammed’in naatını defalarca zikretmektedirler. Bu durum, ikinci mısradaki bir temsille de desteklenmiştir. Şarap içiciler, sarhoşluğun verdiği baş ağrısından kurtulmak için su içerler. İşte günahkârlar da bunlara benzetilmiştir. Bu temsil, teşbih yoluyla yapıldığından mecaz değil, hakikat söz konusudur.

Beyitte, şarabın İslamiyet'te haram kılınması ve suyun rahmetle ilişkilendirilmesi sebebiyle bu temsil tercih edilmiştir. Günahkarların okuyacağı naat, onlar için Allah'ın rahmeti gibidir.

26. Yâ Habîba'llah yâ Hayre'l-beşer müştâkuñam

Eyle kim leb-teşneler yanub diler hemvâre su

Ey Allah'ın sevgilisi, ey insanların en hayırlısı (Hz. Muhammed)! Seni dudakları susuzluktan çatlayanların sürekli, yana yakıla su içmek istemesi gibi özlüyorum.

Bu beyitte âşık, Hz. Muhammed'e duyduğu özlemi ikinci mısradaki temsille ifade etmiştir. Onun duyduğu iştihak, susuzluktan dudağı çatlamış kişilerin sürekli olarak suyu arzulaması gibidir. Ancak âşık, beyitte bu temsille birlikte benzeyen durumu (ilk mısra) da zikrettiğinden buradaki temsil, teşbihe dâhildir.

27. Senseñ ol bahr-i kerâmet kim Şeb-i Mi'râc'da

Şeb-nem-i feyzüñ yetürmüş sâbit ü seyyâre su

Sen öyle bir keramet denizisin ki miraç gecesi senin feyzinin çiy tanesi gezegen ve yıldızlara su ulaştırmıştır.

Beyitte Hz. Muhammed, keramet denizine benzetilmiştir. Bir keramet denizi olan Hz. Muhammed'in verdiği feyiz ise çiy tanesine benzetilmiştir. Bu benzetmeler, teşbih-i belîğdir. Çiy taneleri (şeb-nem), gece olduğundan miraç gecesi ile tenasüplü kullanılmıştır. Şair, gezegen ve yıldızların parlaklığını miraç gecesinde Hz. Muhammed'in çiy tanesine benzeyen feyzinden aldığını ifade ederek hüsn-i talil yapmıştır. Bu beyitteki hayalî ifadeler, mecazlardan değil teşbih-i belîğlerden yararlanılarak oluşturulmuştur.

28. Çeşme-i hur-şîdden her dem zülâl-i feyz iner

Hâcet olsa merkadüñ tecdîd iden mi'mâre su

Senin kabrini yenileyen mimara su lazım olduğunda, güneş çeşmesinden her an feyzin tatlı suyu iner.

Hz. Muhammed'in kabrinin yenilenmesi için mimara su gerektiğinde, bu su bir çeşmeye benzeyen güneşten gelecektir. Söz konusu su, feyzin tatlı suyudur. Bu ifadelerle şair, gerektiğinde güneşin dahi hizmet edeceğini dile getirmiş ve Hz. Muhammed'i yüceltmıştır. Bu beyitte güneş, bir çeşmeye benzetilmiştir. "Çeşme-i hur-şîd", bir teşbih-i belîğdir. Güneş ışıkları ise bu çeşmeden akan "feyzin tatlı suyu"na teşbih edilmiştir. Ancak burada ışık zikredilmeyerek istiare-i musarraha yapılmıştır.

29. Bîm-i dûzah nâr-i gam salmış dil-i sûzânuma

Var ümîdüm ebr-i ihsânun sepe ol nâre su

Cehennem korkusu, yanık gönlüme gam ateşi salmış. Senin ihsan bulutunun o ateşe su serpeceğini ümit ediyorum.

Cehennem korkusu, âşığın yanık gönlüne gam ateşi salmıştır. Burada korkunun neden olduğu keder, ateşe benzetilerek teşbih-i belîğ yapılmıştır. Gönlün "sûzân" olması ise acı içerisinde olmasındandır. Gamin gönle verdiği ıstırap, ateşin yakmasıyla ortaya çıkan acı hissine teşbih edilmiş; dolayısıyla "acı, gamlı, kederli" yerine yanık anlamındaki "sûzân" istiare edilmiştir. Bu istiarenin türü musarrahadır. Hz. Muhammed'in mahşer günü inananlara şefaate edeceğine inanılır. Bu yüzden âşık, onun ihsan bulutundan gönlündeki gam ateşine su serpeceği ümidini taşımaktadır. Hz. Muhammed'in şefaate edip âşığın gönlündeki kederi gidermesi, "ihsan bulutunun ateşe su serpmesi" şeklinde temsilî bir ifade ile aktarılmıştır. Bu ifade, bir durum yerine istiare edildiğinden istiare-i temsiliyye söz konusudur. Bu temsil içerisinde ihsan buluta benzetilmiş ve teşbih-i belîğ yapılmıştır.

30. Yümn-i na'tünden güher olmuş Fuzûlî sözleri

Ebr-i nîsandan dönen tek lü'lü'-i şeh-vâre su

Fuzûlî'nin sözleri, nisan bulutundan düşen su damlasının iri inciye dönüşmesi gibi, senin naatının bereketinden inciye döner.

Fuzûlî; bu kasidesi Hz. Muhammed'i metheden bir naat olduğundan, onu övmenin bereketinin, sözlerini şahlara yaraşır iri incilere dönüştürdüğünü dile getirmiştir. Yani Fuzûlî'nin sözleri, Hz. Muhammed'den bahsederek kıymet kazanmıştır. O, bu durumu ikinci mısradaki temsilî duruma benzeter. Klasik Türk şiirinde denize düşen nisan yağmurunun istiridye içerisine girerek inciye dönüştüğü inancı vardır. Fuzûlî de sözlerinin tıpkı nisan yağmurunun inciye dönüşmesi gibi birer inciye döndüğünü ifade etmiştir. Buradaki temsil, teşbih yoluyla yapıldığından mecaza dâhil değildir.

İlk mısradaki Fuzûlî'nin sözleri inciye benzetilmiş; teşbih-i belîğ yapılmıştır. Bu beyitte mecazlardan değil, teşbihten yararlanılmıştır.

31. Hâb-i gafletten olan bîdâr olanda Rûz-i Haşr

Eşk-i hasretten tökende dîde-i bîdâre su

32. Umduğum oldur ki Rûz-i Haşr mahrûm olmayam

Çeşme-i vasluñ vire ben teşne-i dîdâre su

Âşık göz, mahşer günü geldiğinde gaflet uykusundan uyanıp hasretten gözyaşı döktüğünde; (güzel yüzünden) mahrum kalmayacağımı, kavuşma çeşmenin yüzüne özlem duyan bana su vereceğini umuyorum.

Klasik Türk şiirinde anlam genellikle tek beyitte tamamlanmıştır. Ancak burada anlam, kasidenin son iki beytinde tamamlandığından iki beyit beraber incelenmiştir. İlk beyitteki “hâb-ı gafletten olan bîdâr” ifadesi bir istiare-i temsiliyyedir. Âşık, dünya hayatının sonu erip ahiret hayatının başlamasını; gaflet uykusundan uyanmaya benzetmiş; bunun yerine söz konusu mürekkep lafzı istiare etmiştir. Bu temsildeki kelimeler ayrı ayrı değerlendirilirse; “gaflet uykusu”, dünya hayatına benzetilmiştir. Bunun sebebi, âşığın ömrünü Hz. Muhammed’i görmeden geçirmesidir. “Bîdâr olmak (uyanmak)” ise dünya hayatının sona ermesi, ahiret hayatının başlamasıdır.

Mahşer günü geldiğinde nihayet Hz. Muhammed’i görmek mümkün olacaktır. Bu yüzden âşık göz, hasret gözyaşları döker. Burada göz, bir insana benzetilerek kişileştirilmiş; istiare-i mekniyye yapılmıştır. Bu mekniyyenin karinesi ise göze, “bîdâre (âşık)” lafzının isnat edilmesidir. Bu kelime aynı zamanda istiare-i tahyiliyyedir. Beyitte âşığın, gözünün dahi Hz. Muhammed’e âşık olduğu ve hasretle onu görmeyi beklediği vurgulanmıştır.

Son beyitte Hz. Muhammed’e kavuşmak, bir çeşmeye benzetilerek teşbih-i belîğ yapılmıştır. Âşık, kendini “teşne-i dîdâr”, yani Hz. Muhammed’in yüzüne susamış biri olarak vafetmiştir. “Teşne”nin gerçek anlamı “susuz/susamış”tır. Ancak burada, âşığın duyduğu özlem susuzluğa benzetilmiş; yerine “teşne” istiare edilmiştir. Bu istiaresinin türü musarrahadır. Beytin bağlamı düşünüldüğünde “teşne” kelimesinin özellikle istiare edildiği görülmektedir. Beyitte su ile, “şeref” anlamındaki yüz suyuna da bir işaret olabilir. Yani âşık, mahşer günü Hz. Muhammed’in şerefli yüzünü görerek susuzluğunu (özlemine) giderebilecektir. Bu bağlamda son mısraa bir bütün olarak bakıldığında; Hz. Muhammed’in kavuşma çeşmesinin, onun yüzüne susamış (özlem duyan) âşığa su vermesi (şerefli yüzünü göstermesi) bir istiare-i temsiliyyedir. Burada bir durum/hâl; iç içe geçmiş, birbirine bağlı mürekkep mecazi ifadeler istiare edilerek aktarılmıştır.

2.2.2. Nef’î – Der Medh-i Hazret-i Mevlânâ

Nef'î'nin incelediğimiz “Der Medh-i Hazret-i Mevlânâ” kasidesi, Nef'î'nin matbu *Dîvân*'ından alınmış (1289, ss. 4-5), diliçi çevirisi tarafımızca yapılmıştır. Nef'î, kasideyi on sekiz beyitte tamamlayarak Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin özü olarak görülen, bir neyin ağzından ilahi aşkın sırlarının anlatıldığı ilk on sekiz beytine göndermede bulunur. Kaside doğrudan medhiyeyle başlar. İlk 12 beyit medhiye, 13-15. beyitler fahriye ve 16-18. beyitler dua bölümünü oluşturur. Nef'î, medhiyede Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine ağırlık vermiştir. O, daha ilk beyitte Mevlânâ'ya “*Mesnevî* incilerini ipe dizen nâzım” diye seslenir. Nef'î, manayı bir ülkeye benzetmiş, Mevlânâ'yı ise bu ülkenin padişahı olarak hayal etmiştir. İlahi sırlar taşıyan ve insanların gönlüne feyiz veren *Mesnevî*'yi dünyayı aydınlatan bir güneş şeklinde tasvir etmiştir. Mevlânâ'nın gönlünü hazine odasına benzetmiş, onun manevi sırlar taşıyan sözlerinin bu hazinenin açılmasıyla ortaya çıktığını söylemiştir. Ay ve güneş dahi Mevlânâ'nın cezbesine kapılıp bir Mevlevî gibi dönmektedir. Nef'î bu tür hayalî tasvirleri, mecazlardan yararlanarak çizmiştir.

Nef'î fahriye bölümünde, mucizeli sözler söylediğini belirtip kendisini Fars şairleri Senâî ve Emîr Hüsrev-i Dihlevî'den üstün görür. Bunun sebebi ise onun Mevlânâ'nın kölesi olmasıdır. Ancak o, Mevlânâ'nın da etkilendiği Feridüddîn ‘Attâr'a saygısını ifade etmeyi ihmal etmemiştir. Dua bölümünde Nef'î, bir güneş gibi dünyayı aydınlatan Mevlânâ'nın, bir yeni ay olan kendisini dolunaya çevirmesini, kemâle erdirmesini temenni eder. Son beyitte ise Mevlânâ'nın temiz ruhuna sonsuz dualarını gönderir.

1. Merhabâ ey hazret-i sâhib-kırân-ı ma'nevî

Nâzım-ı manzûme-i silk-i le'âl-i mesnevî

Merhaba ey manevî âlemin kutlu hükümdarı! Mesnevî incilerini ipe dizen nâzım!

“Sâhib-kırân” ifadesi, “uğurlu, kutlu, bahtiyar, tâlihi yaver, daima muzaffer, galip ve cihangir hükümdarlar” için kullanılan bir sıfattır (Alan, 2019, s. 443). Nef'î, manevi âlemi bir ülkeye benzetmiş, Mevlânâ'yı ise o ülkenin hükümdarı saymıştır. Burada istiare-i mekniyye vardır. O, büyük hükümdarlara has bir sıfat olan sahipkiran kelimesini,

Mevlânâ'ya isnat etmiştir. Bu isnat, mekniyyenin karinesi ve istiare-i tahyiliyyedir. Bununla birlikte manevi âlemin bir ülkeye benzetilmesi de istiare-i mekniyyedir. Buradaki istiarenin karinesi de yine Mevlânâ'nın sahipkırın olarak vasfedilmesidir.

İkinci mısra da şair, *Mesnevî*'nin beyitlerini birer inciye benzeterek “leâl”i istiare etmiştir. Bu istiarenin türü musarrahadır. Benzetme yönü ise beyitlerin birer inci kadar kıymetli, gösterişli ve güzel olmasıdır. “Manzûme” kelimesinin lugavi anlamı “tertip edilen”, “nâzım” kelimesinin lugavi anlamı ise “tertip eden”dir. Şiir söz konusu olduğunda “manzûme” kelimesi “vezinli, kafiyeli söz”; “nâzım” ise “vezinli, kafiyeli söz söyleyen kişi” anlamında birer terimdir. Şiir yazmak/söylemek, ipe inci dizmeye benzetildiğinden, “nâzım” ve “manzûme” kelimelerine bu ikinci anlamlar yüklenmiştir. Ancak bunlar şiir bağlamında mecaz değil, hakikat sayılmalıdır. Nitekim klasik belâgat, lugavi anlamı “dua” olan “salat” lafzının; şer’î bağlamda “namaz” anlamında kullanılmasını yeni bir vaz’ addederek hakikat saymıştır. Bu beyitte ise “nâzım” ve “manzûme” kelimeleri, lugavi anlamlarıyla kullanılmış, ancak şiir bağlamındaki anlamlarına da bir işaretle bulunulmuştur. Nef’î, *Mesnevî*'nin beyitlerini inciye benzetmiş; Mevlânâ'yı ise bu incileri bir ipliğe dizen kişi olarak vafsetmiştir. İkinci mısraa bir bütün olarak bakıldığında, *Mesnevî* incilerinin ipe dizilmesi; Mevlânâ'nın *Mesnevî*'yi yazması/tertip etmesi yerine istiare edilmiş bir temsildir.

2. Mesnevî ammâ ki her beyti cihân-ı ma’rifet

Zerresiyle âfitâbınun berâber pertevi

Mesnevî'nin her beyti bir marifet dünyasıdır. Onun zerresiyle güneşinin ışığı birliktedir.

Nef’î, *Mesnevî*'yi bir marifet dünyasına benzeterek teşbih-i belîğ yapmıştır. Ancak bu teşbihin benzetilen unsuru olan “cihân-ı ma’rifet” tamlamasında “cihân”, hakiki olarak “dünya” anlamıyla kullanılmamıştır. Bu lafızla kastedilen, tüm marifetlerin bir arada bulunduğu vehmî bir alandır. Bu alan yerine “cihân” istiare edilmiştir. “Bilim dünyası” derken kastedilenin gerçek anlamda bir gezegen olan dünya değil, “soyut bir alan”ın

olması gibi. Bu istiare ile bu soyut alan, somutlaştırılmıştır. Buradaki benzetmenin yönü, dünyanın yaşama dair her şeyi “bir arada bulundurma”sıdır.

Beytin ikinci mısraında “zerre” ile *Mesnevî*’nin en ufak birimi, yani her bir harfi; “âfitâb” ile ise eserin bütünü kastedilmiştir. “Zerre”, harfler yerine istiare edilmiştir. Bu istiaarenin türü musarrahadır. Ancak “âfitâb” kelimesi eserin tümünü, yani doğrudan kendisini ifade ettiğinden ve *Mesnevî* lafzı beyitte zikredildiğinden burada istiare değil, teşbih-i belîğ söz konusudur. Nef’î, *Mesnevî*’nin her bir harfinin hikmet dolu olduğunu ve bir güneşe benzeyen eserin bütünü gibi, insanların yolunu aydınlatarak onları hakikate sevk ettiğini ifade etmiştir. O, burada zerre-güneş tezasından yararlanmış; *Mesnevî*’nin en ufak parçasının dahi kıymetli olduğunu vurgulamıştır. Bir güneş gibi olan *Mesnevî*’nin birer zerresi olan harflerinin, “pertev” yani “ışık” olması; onların insanlara yol gösterici olması sebebiyledir. Dolayısıyla burada “pertev”, *Mesnevî*’nin harflerinin insanların yolunu aydınlatması yönüyle, “yol göstericilik” yerine istiare edilmiştir. Bu istiaarenin türü musarrahadır.

3. ‘Âlem-i ma’nâ ki hurşîd-i cihân-ârâ gibi

Devr ider girmiş semâ’a anda rûh-ı Mevlevî

(Mesnevî) mana âlemdir. Mevlânâ’nın ruhu, dünyayı süsleyen güneş gibi onda (Mesnevî’de) semâya başlamış döner.

Mesnevî, manevi/ilahî sırlarla dolu olduğundan bir “mana kâinatı”na benzetilmiş ve yerine “âlem-i ma’na” istiare edilmiştir. Bu istiaarenin türü musarrahadır. Mevlânâ’nın ruhu ise, dünyayı aydınlatan güneşe teşbih edilmiştir. Onun ruhu, tıpkı güneşin kâinatta dönüp durması ve dünyayı aydınlatması gibi, mana kâinatı olan *Mesnevî*’de semâ etmektedir. Bu beyitte, Mevlânâ’nın ruhunun bir mana kâinatı olan *Mesnevî*’de semâ etmesi bir istiare-i temsiliyedir. Esasen kastedilen, Mevlânâ’nın bedenlen dünyada olmasa da *Mesnevî*’si ile insanlara sürekli hakikati göstermeye devam ediyor olmasıdır. Nitekim *Mesnevî*, yüzyıllardır elden elde dolaşarak okunmaktadır.

4. Ya'ni sırrullâh-ı a'zam Hazret-i Mollâ-yı Rûm

Kim odur ma'nâda sâhib-mesned-i Keyhusrevî

Yani yüce Allah'ın sırrına vâkıf olan Mevlânâ Hazretleri ki mana (ülkesi)nün Keyhusrevlik makamının sahibi odur.

Bu beyitte Nef'î, Mevlânâ'nın yüce Allah'ın sırlarına vâkıf olduğunu; bu yüzden mana ülkesinin padişahı olduğunu ifade etmiştir. İkinci mısradaki mana, bir ülkeye benzetilmiş ancak ülkeden söz edilmemiştir. Bunun karinesi, Mevlânâ'nın manada Keyhusrevlik makamına sahip olmasıdır. Dolayısıyla “mana”da istiare-i mekniyye vardır. Makam anlamındaki “mesned” ise istiare-i tahyiliyedir.

5. Husrev-i endîşe kim 'aşk-ı Hüsâmeddîn ile

Oldı tîg-ı bâtını dünyâya bürhân-ı kavî

O, düşünce şahıdır. Hüsâmeddîn'in aşkıyla içindeki manevi sırlar kılıcı, dünyaya kesin, kuvvetli deliller olmuştur.

Nef'î, ilahî sırlara sahip olması sebebiyle Mevlânâ'yı düşünce şahına benzetmiş ve “husrev-i endîşe”yi istiare etmiştir. Bu istiare-i musarrahadır. Ancak bu terkipte bir istiare daha bulunmaktadır. Düşünce bir ülkeye benzetilmiş, ülke zikredilmemiştir. Bu sebeple “endîşe” kelimesinde istiare-i mekniyye bulunmaktadır. Bu istiarenin karinesi ise “endîşe”ye isnat edilen “husrev” lafzıdır. Bu açıdan “husrev”, istiare-i tahyiliyedir.

Hüsâmeddîn Çelebi, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'yi yazmasına vesile olan, çok sevdiği bir mürididir. Hatta o, *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytinden sonraki kısmının kâtibi olmuştur (Sevgi, 1998, s. 512). Nef'î, “aşk-ı Hüsâmeddîn” ile bu duruma işaret etmiştir. Nef'î, bâtinî sırları bir kılıca benzeterek teşbih-i belîğ yapmıştır. Bu sırlar gönülden doğar.

“Bürhân” ise aklın ortaya koyduğu ve kesinliğine şüphe duyulmayan delillerdir. Burada Nef’î gönül-akıl tezaadından yararlanmışır. Manevi sırların kılıca benzetilmesi ile “bürhân”ın kesinliği ve su götürmez gerçekliği arasında bir anlam ilişkisi bulunmaktadır. Ayrıca Nef’î, bu teşbihle “dinin kılıcı” anlamındaki “Hüsâmeddîn” ile de tenasüp oluşturmuştur. “Dünya” ile kastedilen “insanlar”dır. Burada mekân söylenip oradaki insanlar kastedilmiştir. Dolayısıyla “dünya”, mecaz-ı mürseldir. “Hüsâmeddîn’in aşkıyla manevi sırlar kılıcının dünyaya kesin deliller olması” şeklindeki ifade bir istiare-i temsiliyedir. Asıl kastedilen, Mevlânâ’nın gönlündeki ilahi sırların ortaya çıkması ve kesin deliller olarak insanlara aktarılması; yani *Mesnevî*’nin yazılmasıdır. Nef’î, *Mesnevî*’nin yazılmasını doğrudan, hakikat üslubuyla değil; istiare-i temsiliyye yoluyla aktarmıştır.

6. Ol hudâvend-i serîr-i ma’rifet kim feyzidür

Sâlik-i bî-tûşe-i güm-râha zâd-ı uhrevî

O, marifet tahtının hükümdarıdır. Onun feyzi, yoldan çıkmış azıksız yolcuya; uhrevi bir azıktır.

Nef’î, marifeti bir tahta benzeterek teşbih-i belîğ yapmıştır. Bu marifet tahtının şahı ise Mevlânâ’dır. Fakat Nef’î beyitte Mevlânâ’yı zikretmemiş, onun yerine “hudâvend”i istiare etmiştir. Bu istiarenin türü musarrahadır. Mevlânâ’nın ihsanı, yani manevi feyzi; yoldan çıkmış ve azıksız kalmış yolculara ahiret için bir azık gibidir. “Sâlik-i bî-tûşe-i güm-râh” yani “yoldan çıkmış azıksız yolcu” ile kastedilen; hakikatten uzaklaşmış, gönlü maddi güzelliklere bağlanmış, Allah aşkından mahrum kalmış ve ona ulaşamamış kişilerdir. Bu terkip, mürekkep bir mecaz olduğundan istiare-i temsiliyedir. Burada bahsedilen “yol (râh)”, gerçek anlamda bir yol değil; Allah aşkına giden manevi yoldur. “Sâlik (yolcu)”, bu yolda giden kişi, yani Allah aşkını arayan insan; “tûşe (azık)” ise kişinin gönlünde duyduğu şevk/aşktır. Mevlânâ’nın feyzi, hakikat yolundan sapmış yolculara onları ahirette mutluluğa kavuşturacak, Allah’a ulaştıracak bir azık gibidir.

7. ‘Aklı nûr-ı cevher-i zât-ı şerîf-i Ahmedî

Nutkî mağz-ı rûh-ı enfâs-ı latîf-i ‘Îsevî

Onun (Mevlânâ'nın) akli, Hz. Muhammed'in şerefli zatının özündeki nur gibi; sözleri ise Hz. İsa'nın hoş nefeslerinin ruhunun özü gibidir.

Bu beyitte Nef'î, benzetmeler yaparak Mevlânâ'yı yüceltmıştır. Ona göre Mevlânâ'nın akli, Hz. Muhammed'in şerefli zatının özündeki nura; sözleri ise Hz. İsa'nın latif nefesinin özüne benzemektedir. Bu benzetmeler birer teşbih-i belîğdir.

8. ‘İlm-i vahdetde sebakdâşî İmâm-ı Evliyâ

Hikmet-i ma'nâda şâkirdi Hakîm-i Gaznevî

Vahdet ilminde İmâm-ı evliyâ sınıf arkadaşı, mananın hikmetinde Hakîm-i Gaznevî öğrencisidir.

Nef'î, vahdet ilminde Mevlânâ'yı İmâm-ı Gazâlî⁴³ ile denk tutmuş; Hakîm-i Gaznevî (Senâî)'den üstün görmüştür. Esasında Mevlânâ, ilk mutasavvıf şairlerden olan Senâî'den etkilenmiştir. Ancak Nef'î, Senâî'yi Mevlânâ'nın öğrencisi olarak konumlandırmıştır. Bu beyitte kıyaslama yapılmış, Mevlânâ yüceltilmiş ancak mecaza başvurulmamıştır.

9. Bir gülistân-ı müferrihdür dil-i pür-feyzi kim

Aña rûh-ı Gülşenî'dür bâğ-bân-ı ma'nevî

Onun feyiz dolu gönlü ferahlık veren bir gül bahçesidir. O bahçenin manevî bahçivani ise Gülşenî'nin ruhudur.

⁴³ Kesin olmamakla birlikte Nef'î'nin İmâm-ı Evliyâ'dan kastının İmam-ı Gazâlî olduğunu düşünmekteyiz.

Nef'î, Mevlânâ'nın feyiz dolu gönlünü ferahlık veren bir gül bahçesine benzeterek teşbih-i belîğ yapmıştır. Bu hayalî bahçenin manevî bahçıvanı ise İbrâhim Gülşenî'nin ruhudur. İbrâhim Gülşenî, Gülşeniyye tarikatının kurucusudur. O, tasavvufî düşüncelerinde Mevlânâ'dan hayli etkilenmiştir. Öyle ki onun, *Mesnevî*'ye nazire olarak yazdığı *Ma'nevî* adlı bir eseri vardır (Azamat, 2000, ss. 301-304). Nef'î, "bağban-ı manevî" derken buna atıfta bulunmuştur. İbrâhim Gülşenî'nin ruhunun, Mevlânâ'nın gül bahçesine benzeyen feyiz dolu gönlüne manevi bahçıvan olması ile kastedilen; Gülşenî'nin, Mevlânâ'nın gönlündeki manevi sırları aktardığı *Mesnevî*'den feyiz alması ve bu esere bir nazire yazması sanki bir bahçıvan gibi ondaki mana çiçeklerini güzelleştirip korumasıdır. Dolayısıyla beytin bütünü bir istiare-i temsiliyye olarak görülebilir.

10. Der-güşâde yâ hazînehâne-i endîşedür

Anda çeşm-i Rûşenî'dür dîde-bân-ı münzevî

O, düşüncenin hazinehanesinin açık kapısıdır. O hazinehanenin münzevi bekçisi ise Rûşenî'nin gözüdür.

Nef'î, düşünceye bir "hazinehane" isnat etmiş ve onu bir hazineye benzetmiştir. Burada istiare-i mekniyye vardır. Düşünce, somutlaştırılmıştır. Hazinehane ise bu mekniyyenin karinesi ve istiare-i tahyiliyyedir. Şair, hazineye benzettiği düşüncenin vehmî bir hazinehanede bulunduğunu dile getirmiştir. O, Mevlânâ'yı ise düşünceye yani manevi sırlara açılan bir kapıya benzetmiştir. Bu benzetme teşbih-i belîğdir. Nef'î, bir hazine gibi saklanan bu sırlara Mevlânâ aracılığıyla ulaşabileceğini ifade etmiştir. Rûşenî, Halvetiyye şeyhi Dede Ömer Rûşenî'dir ki mesnevilerinde Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin tesiri büyüktür. Onun *Çobannâme* ve *Neynâme*'si konusunu *Mesnevî*'den alan tercüme-şerh mahiyetli eserlerdir (Uzun, 1994, s. 82). Nef'î, Rûşenî'nin gözünü, söz konusu düşünce hazinehanesinin münzevi bekçisine benzeterek teşbih-i belîğ yapmıştır. "Rûşenî'nin gözünün düşünce hazinehanesine bekçi olması" da; onun, Mevlânâ'nın ilahi sırları anlattığı *Mesnevî*'sindeki hikâyeleri şerh etmesi ve böylece bu manaları muhafaza etmesi anlamında bir istiare-i temsiliyye olarak görülebilir.

11. Gevher-i güftârınuñ kân müşterî-i müflisi

Kûçe-i esrârınuñ hurşîd düzd-i şeb-revi

Maden ocağı, sözünün cevherinin iflas etmiş müşterisi; güneş, sırlarının sokağının gece gezen hırsızdır.

Nef'î, Mevlânâ'nın sözlerini kıymetli ve gösterişli olması yönünden elmasa benzetmiştir. Maden ocağı dahi Mevlânâ'nın elmas gibi güzel ve parlıtlı sözlerinin müşterisidir. Maden ocağının iflas etmesinin sebebi, Mevlânâ'nın elmasa benzeyen sözlerinin rağbet görmesidir. Burada "kân"ın teşhisi, istiare-i mekniyyedir. Bu mekniyyenin karinesi; maden ocağının, Mevlânâ'nın sözlerinin iflas etmiş bir müşterisi olmasıdır. Dolayısıyla "müşterî-i müflis" ibaresi istiare-i tahyiliyyedir. İkinci mısradaki ise güneş, "düzd-i şebrev" karinesiyle bir insana benzetilerek istiare-i mekniyye yapılmıştır. Güneşe hırsızlık isnat edilmesi istiare-i tahyiliyyedir. Bu mısradaki Mevlânâ'nın sahip olduğu ilahi sırlar bir sokağa benzetilmiştir. Bu sırlar hakikat yolunu aydınlatmaktadır. Bu sebeple bir ışık kaynağı olmasına rağmen güneş dahi ilahi sırlara erişmek istemektedir.

Bu beyitte Nef'î, Mevlânâ'nın manevi sırlarla dolu sözlerinin kıymetini vurgulamak için "kân" ve "hürşîd"i kişileştirerek istiare-i mekniyye ve istiare-i tahyiliyyeden faydalanmıştır.

12. Feyz-i isti'dâd-ı zâtın gör kim itmiş tâ ezel

Cezbesi hurşîd ü mâh u âsumânı Mevlevî

Onun zatının feyiz veren yeteneğine bak! Cezbesi feleği, ayı ve güneşi ezelden beri (dönen) mevlevî yapmış.

Ay, güneş ve felek; Mevlânâ'dan feyiz almış ve bir Mevlevî gibi semâa başlamıştır. Nef'î, bu beyitte ay, güneş ve feleğin sürekli dönmelerini güzel bir sebebe bağlayarak hüsn-i

talilden yararlanmıştır. Ay, güneş ve feleğin kişileştirilmesi bir istiare-i mekniyyedir. Bunlara “mevlevilik” isnat edilmesi ise istiare-i tahyiliyyedir.

13. Nef’î-i mu’ciz-beyânâ bende-i Mollâ-yı Rûm

Ne Hakîm-i Gaznevî’yem ne Emîr-i Dehlevî

Ben ne Hakîm-i Gaznevî ne de Emîr-i Dehlevî’yim. Mevlânâ’nın kölesi, mucizeli sözler söyleyen Nef’î’yim.

Nef’î, kendisini Mevlânâ’nın bir kölesi addetmiştir. Bu sebeple o, mucize gibi sözler söylemeye başlamıştır. Senâî ve Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Fars edebiyatının ünlü mutasavvıf şairleridir. Ancak Nef’î, Mevlânâ’nın kölesi olması sebebiyle şiirde ikisinden de üstün olduğunu ifade etmiştir. O, dolaylı olarak Mevlânâ’yı da yüceltmıştır. Nef’î bu beyitte mecazlardan yararlanmamıştır.

14. Hâk-i pâ-y-ı Şeyh ‘Attâr’am ki oldı himmeti

Tab’uma üstâd-ı ders-i müşkilât-ı Mesnevî

Ben Şeyh Attâr’ın ayağının toprağıyım. Onun himmeti, şairlik tabiatıma Mesnevî’nin zorluklarını öğreten bir hoca oldu.

Fars şiirinin ünlü mutasavvıf ve şairi Ferîdüddin Attâr’ın Mevlânâ üzerinde önemli tesirleri vardır. Bu sebeple Nef’î, kendisini onun ayağının toprağına benzetmiştir. Şair, Attâr’ın himmetiyle *Mesnevî*’nin sınırlarına vâkıf olabilmıştır. Yani Nef’î, Attâr’ın mesnevilerini okuyup idrak ederek *Mesnevî*’nin kapalı manalarını çözebilmıştır. Bu durumu ise istiare-i mekniyye ve istiare-i tahyiliyyeden yararlanarak ifade etmiştir. Nef’î, Attâr’ın himmetine üstatlık isnat ederek onu kişileştirmiştir. Dolayısıyla “himmet” kelimesinde istiare-i mekniyye, “üstâd”da ise istiare-i tahyiliyye vardır. O, aynı şekilde şairlik tabiatını da bir insana benzeterek istiare-i mekniyye yapmıştır. Nef’î’nin şairlik

tabiatının Attâr'ın himmetinden “ders” alması, istiare-i mekniyyenin karinesi ve istiare-i tahyiliyyedir.

15. Tohm-ı mihreş mî feşândem ber-zemîn-i cân u dil

Çûn mesel bâşed ki her çîzî ki kârî bed-revî

*Ne ekersen onu biçersin atasözünde olduğu gibi, can ve gönül zeminine onun sevgi tohumunu ekerim.*⁴⁴

“Ne ekersen onu biçersin.” sözü, insanın -iyi veya kötü- yaptıklarının karşılığını alacağını ifade eden bir meseldir. Dolayısıyla bu bir istiare-i temsiliyyedir. Nef'î de bu mesele dayanarak, gönlüne Mevlânâ'nın sevgi tohumlarını ekeceğini dile getirmiştir. O, gönlünü ve canını toprak bir zemine; Mevlânâ sevgisini ise bir tohuma benzetmiştir. Bu benzetmeler teşbih-i belîğdir.

16. Kâfiye teng oldı âgâz-ı du'â itsem n'ola

Gerçi zabt itmek ne mümkün hâme-i çâ[pü]k-revi

Kafiye bulmak zorlaştı. Duaya başlasam şaşırtıcı olmaz. Gerçi hızlı giden kalemi zaptetmek mümkün değil.

“Teng”in gerçek anlamı “darlık”tır. Ancak bu beyitte “teng”, “zorluk” yerine istiare edilmiştir. Bu istiarenin türü musarrahadır. Nef'î, “çâpükrev” vasfını isnat ederek kalemini bir ata benzetmiştir. Dolayısıyla “hâme” kelimesinde istiare-i mekniyye vardır. “Çâpükrev” ise bu istiarenin karinesi ve istiare-i tahyiliyyedir. Nef'î, artık kafiye bulmak zorlaştığından kasideyi tamamlamaktadır. Onun kalemi hızlı bir at gibi olduğundan çabucak kasidenin sonuna, dua bölümüne gelmiştir.

⁴⁴ Çeviri Metin Akkuş'tan alınmıştır (2018, s. 30).

17. Tâ hisâb-ı mâh u sâl-i âlemi tahkîk için

Bedr ide mihr-i cihân-tâb-ı felek mâh-ı nevi

Feleğin dünyayı aydınlatan güneşi, âlemin yıl ve ayının hesabını doğrulamak için yeni ayı dolunaya çevirdiği müddetçe...

18. Her dem olsun rûh-ı pâkine du'â-yı bî-hisâb

Evliyâdan tâ ki hâlî olmaya dünyâ evi

Dünya evi, velilerden boş kalmasın diye her an onun temiz ruhuna sayısız dua olsun.

Son iki beyit birlikte bir anlam bütünlüğü oluşturmaktadır. 17. beyit merhun beyittir. Son iki beyitte şair aylar, yıllar geçtikçe yani kıyamete kadar Mevlânâ'nın temiz ruhuna selam yollamakta, onun için dua edilmesini temenni etmektedir. Son beyitte temiz anlamındaki “pâk”ın Mevlânâ'nın ruhuna isnat edilmesi istiare-i tahyiliyyedir. Bu, aynı zamanda onun ruhunun somutlaştırıldığı bir karinesidir. Dolayısıyla “rûh”, somut bir nesneye benzetildiğinden istiare-i mekniyyedir. “Pâk” ile kastedilen, Mevlânâ'nın ruhunun gûnahtan arınmış olmasıdır.

2. 3. MESNEVÎ

2.3.1. Şeyhî – *Husrev ü Şîrîn*

Şeyhî'nin *Husrev ü Şîrîn* mesnevisinin incelediğimiz 23 beyti, Funda Şan'ın doktora çalışmasından alınmış (2017); diliçi çevirisi ve açıklamaları tarafımızca yapılmıştır. *Husrev ü Şîrîn*'de Sâsânî hükümdarı Hüzmüz'ün oğlu Husrev ile Ermen melikesi Mihîn Bânû'nun yeğeni Şîrîn arasındaki aşk anlatılmaktadır. Bu maceradan ilk kez Firdevsî'nin *Şâhnâme*'sinde bahsedilmiş, ancak müstakil olarak bu konuyu ele alan ve klasikleştiren Nizâmî-i Gencevî olmuştur (Erkan, 1999, s. 53). Altın Orda şairi Kutb, 1341'de bu eseri Nizâmî'den tercüme ederek, Türk edebiyatına kazandıran ilk isim olmuştur (s. 55).

Anadolu Türkçesiyle yazılan ilk *Husrev ü Şîrîn* ise Fahrî'nin 1367 yılında Aydınoğlu İsâ Bey adına Nizâmî'den yaptığı tercümedir (s. 55). Daha sonra pek çok *Husrev ü Şîrîn* yazılmış olmakla birlikte, bunların en meşhuru Şeyhî'nin mesnevisi olmuştur. Şeyhî, eserin konusunu Nizâmî'den almış ancak birebir tercüme etmemiştir. Onun kaleme aldığı mesnevi; yaptığı eklemeler, olay akışındaki takdim-tehirler ve ilave edilen gazellerle bir “nakil” olarak değerlendirilmiştir (Özkan, 1999, s. 57). Özkan (1999)'ın aktardığı bilgilere göre Şeyhî, eseri II. Murad'a takdim etmek üzere kaleme almış; ancak tamamlayamadan ölmüştür. Bunun üzerine yeğeni Cemâlî, mesnevinin sonuna padişahı metheden 109 beyitlik bir zeyil eklemiştir. Eserin telif tarihi kesin bilinmemekle birlikte 1421-1430 yılları arasında yazıldığı tahmin edilmektedir (s. 56).

Hikâye özetle şöyledir: Medâyin tahtında oturan Hürmüz'ün oğlu Hüsrev, daha küçük yaşlarda at ve silah kullanmaktaki maharetini gösterir. Hüsrev, adamlarıyla birlikte çöle avlanmaya gidip geceyi güzel bir kentte geçirdiği sırada adamlarından biri bir bağdan koruk çalmış; has atlarından biri ise ekinlere zarar verir. Bu olayı duyan Hürmüz, ekin sahibine bolca ihşanda bulunur, suçluları ise cezalandırır. Hüsrev yaptığından pişman olarak babasından af diler. Hürmüz oğlunu affeder ve veliahd ilan eder. Bunun üzerine Hüsrev, günlerini takva içerisinde geçirir. Bir gece dedesi Nüşîrevân, Hüsrev'in rüyasına girer ve ona dört şey müjdelir: Şebdiz adında bir at, Baribed adında bir şarkıcı, şahlık tahtı ve gönül süsleyen bir sevgili. Bir gün Hüsrev'in nedimi nakkaş Şâvûr, ona Şîrîn'nin güzelliklerinden ve Şebdiz adındaki atından söz eder. Hüsrev Şâvûr'un anlattıklarının tesiriyle, daha görmeden Şîrîn'e âşık olur. Dostunu, Şîrîn'i istemesi için Ermen'e gönderir. Şâvûr, Şîrîn'in maiyetindeki güzellerle eğlendiği yeri bulur. Hüsrev'in resmini çizerek etraftaki ağaçlara asar ve Şîrîn'in de Hüsrev'e âşık olmasını sağlar. Şâvûr'dan Hüsrev'i öğrenen Şîrîn, Şebdiz'e biner ve Medâyin'e doğru yola çıkar. Bir pınar başında durur ve orada yıkanır. Hüsrev'in düşmanları bir oyun ile baba oğulun arasını açar. Hüsrev, adamlarıyla birlikte Medâyin'den kaçarak Ermen'e doğru yol alır. Bu sırada pınarda yıkanan Şîrîn'i görür, ancak ikisi de birbirini tanımaz. Hüsrev, Ermen'e gider. Şîrîn, Medâyin'e Hüsrev'in kendisi için inşa ettirdiği köşke gelir. Gördüğü gencin Hüsrev olduğunu öğrenir. Hüsrev, Ermen'de Şâvûr ile görüşür ve gördüğü güzelin Şîrîn olduğunu anlar. Bunun üzerine Şâvûr'u, Şîrîn'i getirmek üzere Medâyin'e yollar. Şâvûr,

Medâyin’de Şîrîn’i bulur ve beraber Ermen’e gitmek üzere yola koyulurlar. Bu sırada Hüsrev, babasının Behrâm adındaki bir kumandan tarafından tahttan indirildiği ve tahtın kendisine kaldığı haberini alır. Hüsrev, Medâyin tahtına çıksa da Behram kısa sürede tahtı ele geçirir. Hüsrev, Ermen’e giderken Şîrîn’le karşılaşır ve bu ikisi birbirini tanır. Bir içki meclisi kurup eğlenirler. Hüsrev, günlerce vuslata ermeyi beklese de Şîrîn halasının nasihatini dinleyerek buna izin vermez. Şîrîn, Hüsrev’e, gücünü Behrâm’a göstermesi gerektiğini söyler. Bu söze gücenen Hüsrev, Rum Kayserine sığınır. Kayser kızı Meryem’i ve tahtını Hüsrev’e verir. Kayserin desteğiyle Hüsrev Behrâm’ı mağlup eder ve Medâyin tahtına çıkar. Şîrîn yaptıklarına pişman olur. Halası Mehin Bânû ona sabretmesini öğütler. Bir gün Mehin Bânû hastalanıp ölünce yerine Şîrîn geçer. Şîrîn’in Medâyin’deki eski köşke geldiğini duyan Hüsrev, Şîrîn ile görüşmek ister ancak karısı Meryem buna izin vermez. Şîrîn’in köşküne süt getirmek için Şâvûr’un Çin’de aynı hocadan ders aldığı Ferhâd görevlendirilir. Ferhâd kısa sürede süt ırmağı kazar ve bir de havuz yapar. Ferhâd, Şîrîn’e âşık olur. Hüsrev, Ferhâd’ı bu aşktan vazgeçirmek ister ve ancak Bîsütun dağına kazıp bir geçit açarsa Şîrîn’e kavuşabileceğini söyler. Ferhâd bu işi başaracak olunca Hüsrev, bir yalan haberle Şîrîn’in öldüğünü duyurur. Ferhâd bu haberi alınca kendini dağdan atar ve ölür. Hüsrev’in karısı Meryem de ölünce Hüsrev’in Şîrîn’e kavuşması için bir engel kalmaz. Nedimi Şâvûr’dan Şîrîn’i getirmesini ister. Ancak Şîrîn bunu kabul etmez. O, Hüsrev’in kendisini nikahla almasını ister. Şîrîn’in hasretine dayanamayan Hüsrev, onun köşküne gider. Ancak Şîrîn onu içeri almaz. Şîrîn nikah ve düğün talebini bildirir. Hüsrev oradan ayrılınca pişman olur ve peşinden gider. Hüsrev’in düzenlediği bir eğlence sırasında, oradaki bir çadıra saklanır. İki sevgili burada kavuşurlar ve görkemli bir düğün yapılır. Hüsrev, dedesi Nûşîrevân’ın müjdelediği dört şeye de kavuşmuş olur. Ölüme yaklaştığını hisseden Hüsrev, Bozorgümid adında bir bilgeye yaratılış, yaratan, akl-ı küll, nefs-i küll, burçlar, felekler ve gezegenler hakkında sorular sorar (Çelebioğlu, 2018, ss. 238-242).

Şeyhî, mesnevinin besmele, tevhid, münâcât, naat ve sebep-i telif ve padişaha övgü bölümünden sonra “Matla’-ı dâsitân” başlığıyla asıl hikâyeye giriş yapmıştır. Şair, bu kısmın ilk beyitlerinde kendi benliğine, şairlik tabiatına seslenmektedir. Canı bir bahçeye benzeten şair, kendisini bu dünya bahçesinde garip bir kuş, bir bülbül olarak hayal

etmiştir. Ardından bülbül değil, güzel hayaller avlayan bir doğan olduğunu söylemiştir. Toprak kafeste yani bedende hapsolmuş bu kuş, kanat vurup göklere çıkacak, hakikatler çimenliğini, nokteler bahçesini seyredecektir. Gönlünü sıradan sözlerden temizleyecek, ilahi sırlar bahçesinde uçup göğün en tepesine çıkacaktır. Şair, mecazlarla kurduğu bu hayalî tasvirlerle, şairlik tabiatının kudretini dile getirmektedir. Aşağıda incelenen beyitler, bu bölümden alınmıştır (Şan, 2017, ss. 147-148):

770. gel ey cân gülşeninüñ ‘andelîbi

cihân bostânınıñ murg-ı garîbi

Ey can bahçesinin bülbülü, dünya bahçesinin garip kuşu gel!

771. ne bülbül belki şehbâz-ı ma’ânî

şikâruñ vâridâtı âsumânî

Bülbül değil, o bir mana doğanıdır. Onun avdan elde ettiği ilahi sırlardır.

Şair, şairlik tabiatını bir bülbüle benzetir. Bu bülbül, can bahçesinin güzelliklerini söyler. O, aynı zamanda gurbettedir. Çünkü dünya bahçesi onun asıl vatani değildir. İkinci beyitte şair, rücu ederek şairlik tabiatının bülbül değil, güzel hayaller avlayan bir doğan olduğunu söyler. Bu doğanın avı, ilahi manalardır. Nitekim şair, bir aşk hikayesi anlatacaktır. Bu beyitlerde şairlik tabiatından açıkça bahsedilmemekle birlikte, yerine “‘andelîb, murg, bülbül ve şehbâz” istiare edilmiştir. Bu istiarelerin türü musarrahadır.

772. ur ol pervâzı bu hâkî kafesde⁴⁵

ki eflâk ola seyrüñ her nefesde

Bu topraktan kafeste kanat vur ki her nefeste felekleri dolaşasın.

⁴⁵ kafesde: kafasde M.

has u hâşâke hâşâ ki_olasın üns

Seyir yerin kutsal bahçe iken, haşa ki çerçöpe yakın olasin.

Söz konusu doğanın, dolaştığı yer kutsal bir bahçedir. Bu kutsal bahçe, ilahi manaların bulunduğu bir bahçedir. Şair, doğana benzettiği şairlik tabiatının çerçöpten uzak olmasını istemektedir. “Has u hâşâk” ile kastedilen ise basit, sıradan hayallerdir. Dolayısıyla “ravza-yı kuds” ile “has u hâşâk” ifadeleri birer istiare-i musarrahadır.

776. kılursañ bu mülevvesden gönül pâk

kadem bas kim yerüñdür fark-ı eflâk

Bu kirden gönlünü temizlersen, göklerin en yücesi senin yerindir, oraya ayak bas.

Bu beyitte “mülevves (kir)” ile kastedilen, bir önceki beyitteki “has u hâşâk” yani hiçbir değeri olmayan sıradan hayallerdir. Şair, tabiatının bunlardan arınmış olması durumunda feleklerin de üstünde bir makama sahip olacağını ifade etmiştir. Nitekim daha önce de bahsedildiği gibi, onun doğana benzeyen şairlik tabiatı, göklerdeki yüce manaların, renkli hayallerin peşindedir. Bu beyitte de hayalî tasvirler istiare edilmiştir. Gönlün kirden temizlenmiş olması, şairin tabiatında sıradan manalar taşıyamasıdır. Şairin, şairlik tabiatının yerinin feleklerin en üstü olması ile kastedilen; onun, sıradan bir hayal yerine bir aşk hikâyesi, yani kutsal bir manayı aktararak yüksek bir konum elde etmesidir. Dolayısıyla bu ifadeler, istiare-i temsiliyyedir.

Aşağıdaki beyitler, “Gorihten-i Husrev ez-havf-ı Hürmüz ve resîden-i O be-Şîrîn der çeşmesâr” başlıklı bölümden alınmıştır (Şan, 2017, s. 213). Hüsrev ile babası Hürmüz’ün arasını açmak isteyen düşmanlar, Hüsrev adına sikke bastırmıştır. Bunun üzerine babasından korkan Hüsrev, emrindekiler ile Ermen’e doğru yola çıkar. Bu yolculuğu sırasında bir pınarda Şîrîn’in yıkandığını görür. Bu, onların ilk karşılaşmasıdır, ancak birbirlerini tanıyamazlar:

1771. semen-ber ol nazardan gâfil idi

ki sümbül nergisine mâylil idi

Yasemin göğüslü (Şîrîn), sümbül saçları nergis gözlerine indiğinden, o bakıştan habersizdi.

Pınar içinde yıkanan Şîrîn, Hüsrev’in kendisini izlediğinden habersizdir çünkü onun sümbül saçları, nergis gözlerinin önünü kapatmaktadır. “Semen-ber”, “yasemin göğüslü” demektir. Bununla kastedilen “yasemin göğüslü sevgili”dir. Burada ifadenin aslında “yâr-i semen-ber” iken “yâr”in hafzedildiği düşünülebilir. Bu durumda “hazif yoluyla mecaz” söz konusu olmaktadır. Bir başka bakış açısıyla sevgilinin bir güzellik unsuru zikredilerek onun bütününün kastedildiği de söylenebilir. Bu durumda “semen-ber” mecaz-ı mürsel olarak yorumlanabilir. Klasik Türk şiirinde sevgilinin saçları güzel kokusu ve şekli yönüyle sümbüle, gözleri de şekli sebebiyle nergise benzetilmiştir. Burada da sevgilinin saçı sümbüle, gözleri nergise benzetilmiş; ancak bu iki benzeyen unsur zikredilmemiştir. Dolayısıyla “sümbül” ve “nergis” kelimeleri birer istiare-i musarrahadır.

1772. çü gitdi gün yüzinden ebr-i miskîn

gözin açdı vü gördi şâhı Şîrîn

Yüzünden misk kokulu saçları gidince Şîrîn, gözünü açtı ve şahı gördü.

Şîrîn’in yüzü, şekli ve parlaklığı yönüyle güneşe benzetilmiştir. Burada benzetmenin iki tarafı zikredilerek teşbih-i belîğ yapılmıştır. Onun yüzünü örten saçları ise güneşin önündeki kara bulutlara benzetilmiş ve “ebr” kelimesi istiare edilmiştir. Bu istiarenin türü musarrahadır. Misk kokulu olmak sevgilinin saçlarına mahsus bir özelliktir. Burada Şîrîn’in saçları, benzeyen taraf olduğundan “miskîn” ifadesi bir istiare-i tecridiyyedir. Şîrîn, buluta benzeyen misk kokulu saçları güneş yüzünün önünden gittiğinde Hüsrev’i görmüştür.

1773. hemân gördi biner bir perr-i ‘ukâba

direk olmuş-durur serv âfitâba

Hemen güneşe bir direk (gibi) olmuş selvi (Hüsrev)nin bir kartal kanadına bindiğini gördü.

Şîrîn’in karşılaştığı manzara, bir kartalın kanadına binmiş ve güneşe direk olmuş selvidir. Burada Hüsrev’in atı, uçarcasına hızlı gitmesi sebebiyle bir kartal kanadına benzetilmiştir. Ancak “at” zikredilmediğinden “perr-i ‘ukâb” bir istiare-i musarrahadır. Hüsrev ise uzun boylu olması yönüyle bir selviye benzetilmiş, “serv” istiare edilmiştir. Bu istiarenin türü de musarrahadır.

1774. bu şerm ü havf-ıla ol çeşme-yi nâb

şu resme ditredi-kim suda mehtâb

Bu korku ve utançla o saf pınar, suda ay ışığının titremesi gibi titredi.

Şîrîn, Hüsrev’in kendisini pınarda yıkanırken görmesi üzerine korku ve utançla, ay ışığının suda titremesi gibi titremeye başlar. Bu beyitte Şîrîn, saf bir pınara benzetilmiş, yerine “çeşme-yi nâb” istiare edilmiştir. Bu istiarenin türü musarrahadır.

1775. ol ay bulmadı bundan gayrı çâre

ki gîsûların edindi sitâre

O ay gibi güzel olan Şîrîn, saçlarını örtü edinmekten başka çare bulamadı.

Şîrîn, çareyi uzun saçlarıyla bedenini örtmekte bulmuştur. Bu beyitteki “ay” kelimesi istiare-i musarrahadır. Arapça “setr”den türetilen ve “örtü” anlamına gelen “sitâre”,

Farsçada “yıldız” anlamındadır. Bu beyitte sitâre, yıldız anlamıyla “ay” ile tenasüp oluşturmaktadır. Dolayısıyla “sitâre” ile ihâm-ı tenasüp sanatı yapılmıştır.

1776. bürüندی saçlarını ol nazarda

geceyi gündüze eyledi perde

(Şîrîn) o bakışta saçlarıyla örtüdü. Geceyi gündüze perde etti.

Şîrîn, Hüsrev’in bakışlarından saklanmak için uzun saçlarıyla örtünmüştür. Şair bu durumu, ikinci mısra da “geceyi gündüze perde eylemek” şeklinde bir temsille ifade etmiştir. Şîrîn’in beyaz ve parlak tenini siyah saçlarıyla örtmesi, gecenin gündüze perde olması gibidir. Ancak ilk mısra da benzeyen taraf zikredildiğinden bu temsil, temsili teşbihtir.

1777. münîr eyler meh ü şî’râ-yı deycûr

nece olsun güneş şa’r-ıla mestûr

Karanlık Şî’râ yıldızını ve ayı nurlandıran güneş, bir saç ile nasıl örtülsün?

Şîrîn, ne kadar saçlarıyla örtmeye çalışsa da bedenini saklamayı başaramaz. Çünkü onun parlak bedeni bir güneş gibi ışıkmaktadır. Bu durum bir temsille ifade edilmiştir. Ayı ve Şî’râ yıldızını aydınlatacak kadar parlak olan güneşin, bir saç ile örtülmesinin mümkün olmaması gibi, Şîrîn’in güneş kadar parlak bedeni de saçıyla örtülmez. Beyitteki “nece olsun güneş şa’r-ıla mestûr” ifadesi bir istiare-i temsiliyyedir.

Aşağıdaki beyitler *Husrev u Şîrîn*’in “Firistâden-i Husrev Şâvûr-râ be-Şîrîn ü ‘itâb kerden-i Şîrîn” başlıklı bölümünden alınmıştır (Şan, 2017, ss. 424-425). Hüsrev, babasının tahtını ele geçiren Behrâm’a karşı destek almak için Rum Kayserine gider. Kayser, Hüsrev’e tahtını ve kızı Meryem’i verir. Hüsrev, kayserin yardımıyla kurduğu

ordu sayesinde Medâyin tahtına oturur. İstemese de Meryem’le evlenmiştir. Fakat Meryem, eceliyle ölür ve Hüsrev ile Şîrîn arasındaki bu engel ortadan kalkar. Şîrîn Hüsrev’e bir taziye mektubu gönderir ve bu mektupta onun gönlünü rahatlatacak sözler söyler. Bunun üzerine Hüsrev, tekrar Şîrîn’i görmek ister ve nedimi Şâvûr’u Şîrîn’e gönderir.

Şair, Meryem’in ölümünden sonra Hüsrev’in hissettiklerini mecazlarla somutlaştırarak ifade etmiştir. Meryem’in ölmesi ve Hüsrev’in tuttuğu matem sona ermesi, onun bu matem zincirinden kurtulması, önündeki seddin gitmesi, yolundaki dikenin ortadan kalkması şeklinde imajlarla ifade edilmiştir. Arada bir engel kalmayınca Hüsrev’in Şîrîn’e aşkı tekrar alevlenmiştir. Şâvûr’dan Şîrîn’i getirmesini isteyen Hüsrev, bu perişan hâlini mecazi ifadelerle anlatmaktadır:

5032. çü mâtem zahmetinden oldı âzâd

şehinşeh kıldı bâdeyle gönül şâd

Padişahlar padişahu (Hüsrev), matem sıkıntısından kurtulunca gönlünü şarapla neşelendirdi.

Şair, Hüsrev’in Meryem’in ölümü üzerine tuttuğu matem sıkıntısını bir zincire benzetmiştir. Matem onu bir zincir gibi bağlayarak hayatın güzelliklerinden, mutluluktan alıkoymaktadır. Ancak Hüsrev, Şîrîn’in mektubuyla bu eziyetten kurtulmuştur. İşte bu durum, “matem zahmetinden azat olmak” şeklinde temsilî bir ifadeyle dile getirilmiştir. Bu, istiare-i temsiliyyedir. Hüsrev, bu dertten kurtulunca şarap içerek gönlünü şad kılar. Esasında şad olan gönül değil kendisidir. Gönül, hislerin zuhur ettiği yer olarak buna aracılık etmektedir. Dolayısıyla burada “gönül” bir mecaz-ı mürseldir.

5033. öñinden getdi Meryem çekdügi sed

olur ‘Îsâ bigi pâk u mücerred

Meryem'in koyduğu engel (Hüsrev'in) önünden gitti ve (Hüsrev) Hz. İsa gibi saf ve mücerret oldu.

Hüsrev'in Meryem'le evli olması, onun Şîrîn'e kavuşmasına engel olmuştur. Ancak Meryem'in ölümüyle bu engel ortadan kalkmıştır. Bu hâl, "Meryem'in çektiği seddin önünden kalkması"na benzetilmiştir. Dolayısıyla burada istiare-i temsiliyye söz konusudur. İkinci mısradaki ise bir teşbih vardır. Hz. İsa'nın mücerret oluşu, dünya malına sahip olmayışı sebebiyledir. Çünkü dünya malı, onu Allah'tan alıkoyacak bir engeldir. O, maddi güzelliklere önem vermeyerek tamamen Allah'a yönelmiştir. Hüsrev'in Hz. İsa gibi pak ve mücerret oluşu da, Meryem'in ölmesiyle bir aşka dayanmayan evliliğinin sona ermesi ve bu engelden kurtularak tamamen sevgilisi Şîrîn'e yönelmesidir. Bu beyitte Meryem, İsa ve mücerred kelimeleriyle tenasüp sanatından yararlanılmıştır.

5034. çü görüldi yolından zahmet-i hâr

dedi vaktidur ola zevk-ı gülzâr

Yolundan dikenin eziyeti kalkınca "Gül bahçesinin zevkinin vaktidir." dedi.

Yukarıda olduğu gibi bu beyitte de istiare-i temsiliyyeden yararlanılmıştır. Hüsrev'in yolundan dikenin zahmetinin kalkması, matem günlerinin sona ermesidir. Böylece o, yaşadığı bu kederden kurtulacak, tekrar mesut günlerine dönebilecektir. İkinci mısradaki "gülzâr" ile kastedilen Şîrîn'in yüzü/yanağı olarak yorumlanabilir. Bu durumda "gülzâr", bir istiare-i musarrahadır. Hüsrev, tuttuğu matem sona ermesiyle artık sevgilisi Şîrîn'in gül bahçesine benzeyen yüzünü görmeyen zevkini yaşayabilecektir. Ancak iki beyit önce Hüsrev'in şarap ile gönlünü şad ettiği göz önüne alınarak, gül bahçesiyle "ayş u işret" in kastedildiği de söylenebilir. Matem günlerinin sona ermesiyle Hüsrev, tekrar içki meclisinin zevkini yaşayabilecektir. "Gülzâr", bu eğlencenin mekânı olduğundan mecaz-ı mürsel olarak yorumlanabilir.

5035. dimâgına erüp Şîrîn hevâsı
taraldı gözine dünyâ fezâsı

Zihnine Şîrîn'in arzusu ulaştınca, dünyanın sonsuz genişliği gözünde daraldı.

“Dimâg”ın “şuur, zihin” ve “burun”; “hevâ”nın ise “hava” ve “heves, aşk, arzu” anlamları vardır. Aynı şekilde “Şîrîn” hem bir özel isim hem de “tatlı, sevimli” anlamındadır. Bu kelimelerin her biri her iki anlamıyla okunabilecek şekilde, tevriyeli kullanılmıştır. Dolayısıyla ilk mısra “Hüsrev’in burnuna (Şîrîn’in) tatlı havası ulaştı.” şeklinde okunabildiği gibi “Hüsrev’in zihnine Şîrîn’in arzusu ulaştı.” olarak da okunabilir. Bu ifade, iki şekliyle de istiare-i temsiliyyedir. Çünkü iki durumda da asıl kastedilen, Hüsrev’in Şîrîn’e duyduğu aşkın tekrar ortaya çıkması ve onun ruhuna tesir etmesidir. Bu etki o kadar yoğundur ki âdetâ dünya Hüsrev’in gözünde daralmıştır. Böylece o; huzursuz, yerinde duramayan, bir an önce sevgilisine kavuşmak isteyen bir âşık olmuştur. İkinci mısradaki “Gözüne dünya fezası daraldı.” ifadesi de Hüsrev’in bu ruh hâli yerine istiare edilmiş bir temsildir.

5036. kıgırdı katına Şâvûrî tenhâ
telattuf gösterüp kıldı müdârâ

Şâvûr’u huzuruna yalnız çağırdı. Ona nazik davrandı ve güler yüzle yaklaştı.

5037. ki ey cân derdinüñ dermânı Şâvûr
neçeye dek olam dildârdan dûr

“Ey can derdinin dermanı olan Şâvûr! Daha ne kadar sevgiliden uzak kalacağım?” dedi.

Yukarıdaki iki beyitte Şeyhî, mecazlardan yararlanmamıştır. Hüsrev, en yakın dostu, nedimi Şâvûr’u huzuruna çağırır. Onu güler yüzlü bir şekilde karşılar. Ona “can derdinin dermanı” diye seslenen Hüsrev, Şîrîn’den uzak kalmanın verdiği ıstıraptan yakınıdır.

5038. neçe kalam gam-ı hicrân içinde

yüregüm od u bagrum kan içinde

Ne zamana kadar yüreğim ateş, bağrım kan içinde olacak ve ben ayrılık derdi içinde kalacağım?

İlk mısradaki “gam-ı hicrân” a “iç” isnat edilmiş ve ayrılık derdi somutlaştırılmıştır. “Gam-ı hicrân” sanki bir oda gibidir. Hüsrev de o odanın “iç”indedir. Soyut bir duygu olan ayrılık derdinin içi olduğu hayal edilmiştir. Dolayısıyla “gam-ı hicrân”, dünyada yer kaplayan bir mekâna benzetilerek istiare-i mekniyye yapılmıştır. Burada “iç” kelimesi istiare-i tahyiliyye ve bu mekniyyenin karinesidir. Bu istiarelerle şair, ayrılık derdini somutlaştırarak Hüsrev’in onunla kuşatıldığını ifade etmiştir.

Hüsrev’in yüreğinin ateş, bağrının kan içinde kalması; hakiki bir durum değildir. Bununla kastedilen, Hüsrev’in aşk derdinden perişan olmasıdır. Hüsrev’in ruh hâli, bu imajlar istiare edilerek ifade edilmiştir. Dolayısıyla ikinci mısra, bir istiare-i temsiliyyedir. Hüsrev’in sahip olduğu aşk derdi, sanki bir ateş gibi yüreğini yakmakta, bağrını kan içinde bırakmaktadır.

5039. neçe kahr-ıla katam kanı kana

demidür erüresin cânı cânâ

Ne zamana kadar kahırla kanı kana katayım? Vakti geldi, canı cana kavuştur.

Hüsrev, Şîrîn’den ayrı kaldıkça kahrolmakta, derdi sürekli artmaktadır. Şair, Hüsrev’in çektiği eziyetin durmadan artmasını doğrudan değil “kanı kana katmak” şeklinde bir temsil ile aktarmıştır. Sanki Hüsrev, aşk derdiyle yaralıdır ve sürekli olarak kanı akmaktadır. Bu hakiki değil, onun ruh hâlini ifade eden temsili bir tasvirdir. Dolayısıyla

söz konusu ifade, “Hüsrev’in, Şîrîn’in özlemiyle çektiği ıstırabın sürekli artması”nı dile getiren bir istiare-i temsiliyyedir.

İkinci mısradaki ilk “cân” ile kastedilen Şîrîn, ikinci “cân” ile kastedilen ise Hüsrev’dir. “Cân”, “ruh” ve “gönül” anlamıyla insanın bir cüzüdür. Dolayısıyla her iki kelime de “cüziyyet-külliyet” alakasıyla birer mecaz-ı mürseldir. Ancak Hüsrev için can kadar kıymetli olması sebebiyle Şîrîn yerine “cân”ın istiare edildiği şekilde bir yorum da yapılabilir. Bu durumda beyitte geçen ilk “cân” kelimesi bir istiare-i musarraha olur.

5040. getir ol ayı bir gece bu burca

nete-kim rûhı cisme la’lı dürce

Ruhu bedene, lal taşını mücevher kutusuna getirir gibi, o ay gibi güzel sevgiliyi bu burca getir.

Şîrîn, parlak yüzlü olması sebebiyle aya teşbih edilmiştir. Ancak beyitte Şîrîn zikredilmediğinden “ay” istiare-i murassahadır. Daha önce belirtildiği üzere, klasik belâgate göre istiarelerde benzeyenin, benzetilen cinsine dâhil olduğu iddiası vardır. Bu iddia kuvvetlendirilir ve benzeyene, hakikaten benzetilen cinsinin bir ferdiymiş gibi muamele edilirse; teşbih unutulur ve istiare daha makbul olur. İstiarenin bulunduğu cümlede benzetilene uygun bir unsurun zikredilmesi de bu iddiayı güçlendirmektedir. İstiarede benzetilene uygun olarak zikredilen unsur, “istiare-i terşihyye”dir. Burada da Şîrîn yerine “ay” istiare edilmiş ve devamında “burc” zikredilmiştir. Böylece Şîrîn’in aya benzemediği, bizzat bir ay olduğu ortaya konmuştur. “Burc” kelimesi de burada “istiare-i terşihyye”dir. “Burc”un, “ay” istiaresine göre “terşih” olmasının yanında; Hüsrev’in sarayı yerine istiare edildiği de söylenebilir. Bu durumda “burc”, bir istiare-i musarrahadır.

İkinci mısradaki ruhun bedene, lal taşının mücevher kutusuna girmesi ise birer temsili teşbihtir. Bir aya benzeyen Şîrîn'in Hüsrev'in sarayına gelmesi, ruhun bedene lal taşının mücevher kutusuna girmesine benzetilmiştir. Şîrîn'in gelmesi durumunda Hüsrev'in bir cevhere sahip olacağı ve âdeti can bulacağı ifade edilmiştir.

2.3.2. Nâbî – *Hayriyye*

Nâbî'nin *Hayriyye* adlı mesnevisinin aşağıda incelediğimiz 33 beyti, Mahmut Kaplan'ın hazırladığı metinden alınmış (2019), diliçi çevirisi ve açıklamaları tarafımızca yapılmıştır. Asıl adı *Hayri-nâme* olmasına rağmen eser, *Hayriyye* adıyla şöhret bulmuş (Kaplan, 2019, s. 3), uzun süre beğenilerek okunmuş ve Sümbül-zâde Vehbî, Remzî, Şerifi ve Necmeddin Efendi gibi isimler tarafından tanzir edilmiştir (s. 23). Nâbî, *Hayriyye*'yi 1701 yılında tamamladığında 61, oğlu Ebu'l-Hayr ise 7 yaşındadır (s. 3). Nâbî'nin tecrübelerini ve eleştirilerini aktardığı bu mesnevinin, Ebu'l-Hayr vasıtasıyla dönemin bütün gençleri için yazıldığı söylenebilir. Kaplan, bir nasihatname örneği olan bu mesnevinin orijinal bir eser olduğuna dikkat çekmiştir (2019, s. 3). Nâbî, eserde oğlu Ebu'l-Hayr'a nasihatler vermekle birlikte yaşadığı çağın siyasi, sosyal ve kültürel eleştirisini de yapmıştır (Bilkan, 2015, s. 108).

1660 beyitten oluşan *Hayriyye*, 35 bölüm olarak tertip edilmiştir. Mesnevide giriş ve eserin yazılış sebebinden sonra sırasıyla şu konulardan bahsedilmiştir: İslam'ın şartları, kelime-i şهادet, namazın faziletleri, oruç, hac, zekat ve sadaka, ilim bilmenin fazileti, marifet, İstanbul'un güzellikleri, hüsn ü cemalin şartları, gönül tokluğu, mizah ve hezlin zararları, cömertliğin fazileti, güzel ahlakın erdemi, iftiranın zararları, fal ve yıldız ilminin zararları, içkinin zararları, süslenmenin zararları, ayanların yoksullara zulmü, yalanın zararları, baharın güzellikleri, şiirin güzellikleri, sabırlı olmanın fazileti, tarım, paşalık, kaza ve kısmet, tavla ve satrançın zararları, divan hocalığı, kimya ilminin zararları, laf taşımının zararları, tıp ilminin önemi ve dua.

Giriş bölümündeki “Matlab-ı Mücmel-i Ahvâl-i Peder” bölümünden aldığımız aşağıdaki beyitlerde (Kaplan, 2019, ss. 40-41) Nâbî, oğlu Ebu'l-Hayr'a seslenerek onun babası olmaktan duyduğu mutluluğu dile getirmektedir. Şair, oğlunun dünyaya gelişinin kendisinde uyandırdığı duyguları ve oğlunun kendisi için kıymetini teşbih ve istiarelerle ifade etmektedir. Nâbî, Halep'te doğan Ebu'l-Hayr'ın bu şehri süslediğini dile getirmiştir. O, şairin ulu bir ağaca benzettiği talihinin yeni meyvesi, hayat ışıǒı, Allah'ın lutfu gözünün nuru, varlık bahçesinin süsüdür. Onun güzelliği, dünyaya bir ay gibi doğmuştur:

66. İy Ebu'l-Hayr Muhammed Çelebi

İy iden zâtı müzeyyen Haleb'i

Ey Ebu'l-Hayr Muhammed Çelebi! Ey zatı ile Halep'i süsleyen!

Nâbî, bu bölümün ilk beytinde oğlu Ebu'l-Hayr Muhammed Çelebi'ye “zatiyla Halep'i süsleyen” şeklinde seslenir. Ebu'l-Hayr, güzel ahlakıyla Halep şehrini süslemiş ve güzelleştirmiştir. Dolayısıyla onun zatı bir süse benzetilerek istiare-i mekniyye yapılmış, “müzeyyen” de bu istiarenin karinesi olmuştur. “Müzeyyen” kelimesi istiare-i mekniyyenin karinesi olduğundan aynı zamanda istiare-i tahyiliyyedir. Şair, oğlunun varlığıyla Halep şehrinin süslendiğini hayal etmiştir.

67. Cigerüm pâresi ‘ömrüm varı

Devha-i devletümüñ nev-bârı

Ciğerimin parçası, ömrümün tamamı! Talihimin ulu ağacının yeni meyvesi!

Bu beyit tek başına değerlendirildiğinde “ciğerimin parçası”, “ömrümün tamamı” ve “yeni meyve” ifadeleri istiare-i musarraha olarak yorumlanabilir. Ancak bir önceki beyitte Ebu'l-Hayr zikredildiğinden, bu ifadeler birer teşbih-i belîğdir. Nâbî, oğlunun kendisi için kıymetini ifade etmek için bu benzetmeleri yapmıştır.

68. Pertev-i nûr-ı hayâtum sensin

Mahz-ı hayr ü berekâtum sensin

Hayatımın parlak ışığı sensin. Hayır ve bereketimin ta kendisi sensin.

Bu beyit de teşbih-i belîğlerden oluşmuştur. Şair, oğlunu hayatının parlak ışığına benzetmiştir. Ancak bu benzetmenin benzetilen tarafı olan “pertev-i nûr-ı hayât”ta bir istiare-i mekniyye vardır. Soyut bir mefhum olan hayata “pertev-i nûr” isnat edilmiş ve bu kavram somutlaştırılmıştır. Hayata ışığın isnat edilmesi istiare-i tahyiliyye, parlak bir cisme benzetilen hayat ise istiare-i mekniyyedir.

69. Seni itdi kereminden i’tâ

Pederün Yûsuf-ı Nâbî’ye Hudâ

Allah, lutfedip seni baban Yûsuf Nâbî’ye ihsan eyledi.

Bu beyitte kelimeler gerçek anlamıyla kullanılmış, mecazlardan yararlanılmamıştır.

70. Sende zâhirdür eyâ tıfl-ı nebîh

Ma’ni-i “el-veledü sırru ebîh”

Ey şanlı çocuk! “Evlat, babanın sırrıdır.” sözünün anlamı sende zahir olmuştur.

Bu beyitte Nâbî, “Evlat babanın sırrıdır.” hadisini iktibas etmiştir. Bu hadisle kastedilen, çocukların anne-babasından maddi-manevi izler taşımasıdır. Şair bu sözün manasının, oğlunda zahir olduğunu ifade etmiştir. Bu beyitte de mecazlardan yararlanılmamıştır.

71. Oldı zâtuñ senüñ iy nûr-ı basar

Zînet-i gülşen-i hestî-i peder

Ey göz nuru! Senin zâtın, babanın varlığının gül bahçesine süs oldu.

Nâbî, oğlu Ebu'l-Hayr yerine göz nuru anlamındaki “nûr-ı basar” ibaresini istiare etmiştir. Bu, istiare-i musarrahadır. Şair, varlığını bir gül bahçesine; oğlunu ise bu bahçenin süsüne benzetmiştir. Bu benzetmeler teşbih-i belîğdir.

72. Salalı başuma zâtuñ sâye

Ben senüñle bakaram dünyâya

Zâtın başıma gölge saldığından beri dünyaya seninle bakarım.

Şairin oğlunun zatıyla başına gölge salması, bir istiare-i temsiliyyedir. Nâbî'nin bununla kastettiği, oğlunun varlığıyla rahata ermesi, huzur bulmasıdır. Bu durum, gölgede dinlenmeye benzetilmiştir. Nâbî'nin oğluyla dünyaya bakması da temsîlî bir ifadedir. Bununla gerçek anlamda dünyayı seyretmek kastedilmemiştir. Asıl kastedilen, şairin artık hayatını oğlunu düşünerek yaşaması, onun geleceğini düşünmesidir. Nitekim Nâbî'nin *Hayriyye*'yi yazmasının bir amacı da budur.

73. Seni virdi baña iy feyz-me'âb

Mevsim-i sinn-i kiberde Vehhâb

Ey feyzin sığınağı! Çokça ihsan bağışlayan Allah, yaşlılık mevsiminde seni bana verdi.

Nâbî, oğlu yerine feyiz sığınağı anlamındaki “feyz-me'âb” ibaresini istiare etmiştir. Bu istiarenin türü musarrahadır. İkinci mısradaki “yaşlılık mevsimi” ise bir teşbih-i belîğdir.

74. Togıcak ‘âleme hüsnüñ mâhı
Güzerân itmiş idüm pencâhı

Dünyaya güzelliğinin ayı doğduğunda, elli yaşını geçmiştim.

Nâbî, Ebu’l-Hayr’ın dünyaya gelişini doğrudan değil, “dünyaya güzellik ayının doğması” şeklinde bir temsille ifade etmiştir. Bu, istiare-i temsiliyyedir. Ayın geceyi aydınlatması ve ışığıyla dünyayı güzelleştirmesi gibi, Ebu’l-Hayr’ın doğumu da Nâbî’nin dünyasını güzelleştirmiştir.

“Matlab-ı Dâniş-i Enva’-ı ‘Ulûm” bölümünden alınmış aşağıdaki beyitlerde (Kaplan, 2019, ss. 63-64) Nâbî, ilim öğrenmenin önemi ve gerekliliğinden bahsetmektedir. Ancak bu kısımda hikemi üslup ön plana çıktığından şair mecazi ifadelerden çok gerçek anlamlı kelimeleri tercih etmiştir:

284. İy nihâl-i çemen-ârâ-yı edeb
Nûr-bahşâ-yı dil ü dîde-i eb

Ey edep çimenliğini süsleyen fidan! Babasının gözüne ve gönlüne nur veren!

Şair, edebi bir çimenliğe; oğlunu ise bu çimenliği süsleyen bir fidana benzetmiştir. Edebin çimenliğe benzetilmesi, benzetmenin yalnızca iki tarafı zikredildiğinden teşbih-i belîğdir. Ancak şairin oğlu (benzeyen) burada zikredilmediğinden “nihâl” kelimesi bir istiare-i musarrahadır. Şair, ikinci mısradaki oğlunun, gözüne ve gönlüne nur bahşettiğini ifade etmiştir. Elbette burada hakiki manada gözün ve gönlün nurlanması söz konusu değildir. Bu temsîlî bir ifadedir. Asıl kastedilen, Ebu’l-Hayr’ın dünyaya gelişiyile, yaşlı şairin gönlünün mutluluk bulması, hayata daha güzel bakmasıdır. Dolayısıyla “göze ve gönle nur nahşetmek” bir istiare-i temsiliyyedir.

285. Sa'y kıl 'ilm-i şerîfe şeb ü rûz
Kalma hayvân-sıfat ol 'ilm-âmûz

Gece gündüz şerefli ilme çalış. Hayvan gibi kalma, ilim öğren.

286. 'İlme sa'y eylememekden hazer it
'İlm ü sa'y ikisi birdür nazar it

İlme emek vermemekten sakın. Bak, ilim ve çalışmanın ikisi birdir.

287. Müdde'âma bu suhan şâhiddür
'İlm ü sa'yüñ 'adedi vâhiddür

İddiama bu söz şahittir. İlim ve çalışmanın sayısı birdir.

288. Bulamaz 'ilm bi-lâ-sa'y vücûd
Biri gitse biri olur nâ-bûd

İlim emeksiz vücut bulamaz. (Bunlardan) biri gitse diğeri yok olur.

289. Sıfat-ı Hazret-i Mevlâ'dur 'ilm
Cümle evsâfdan a'lâdur 'ilm

İlim yüce Allah'ın sıfatıdır. İlim tüm vasıflardan yücedir.

290. Matlab-ı 'ilme çalış ol a'lem
Farzdur didi Resûl-i Ekrem

İlim talep etmeye çalış, bilgin ol. Hz. Muhammet "(İlim öğrenmek) farzdır" dedi.

Şair, oğlu Ebu'l-Hayr'a nasihatler verdiği yukarıdaki altı beyitte mecazlardan yararlanmamış; sözlerini gerçek anlamıyla, doğrudan iletmiştir.

291. Dahı emr eyledi ol sâhib-i 'ilm
"Mehdden lahde dek ol tâlib-i 'ilm"

O ilim sahibi (Hz. Muhammet), şunu da emretti: “Beşikten mezara kadar ilme talip ol.”

Hz. Muhammet'ten iktibas edilen hadisteki “beşikten mezara kadar” ifadesi “ömür”den kinayedir. Nitekim hayat, beşik ve mezar arasında geçen süreden ibarettir.

292. ‘İlm için oldı şeh-i hıtta-i nûr

“Rabbi zidnî” talebiyle me’ mûr

Nur ülkesinin şahı, “Rabb'im (ilmimi) arttır.” talebiyle ilim (öğrenmesi) için görevlendirildi.

Nâbî, bu beyitte Tâhâ suresinin 114. ayetinden iktibas yapmıştır. Bu ayette Allah, Hz. Muhammet'e “Rabb'im ilmimi arttır.” diye dua etmesini emretmiştir. Şair, Hz. Muhammet yerine “nur ülkesinin şahı”nı istiare etmiştir. Bu istiarenin türü musarrahadır.

293. Bula gör eyle medîneye vusûl

Ki kapısı⁴⁶ ola damad-ı Resûl

(İlim) şehrini bul ve ona kavuş. O şehrin kapısı, Resul'ün damadı (Hz. Ali)dır.

Nâbî, bu beyitte ilim yerine şehri istiare etmiştir. Bu istiarenin türü, musarrahadır. İlim şehrinin kapısı ise Hz. Muhammet'in damadı, yani Hz. Ali'dir. Burada Hz. Ali ilim şehrinin kapısına benzetilerek teşbih-i belîğ yapılmıştır. Beyitte Hz. Muhammet'in “Ben ilim şehriyim, Ali de onun kapısıdır.” (Ukaylî, Taberânî, İbn Adî ve Hâkim'den aktaran Avcı, 2004, s. 372) hadisine telmih vardır.

⁴⁶ kapısı: kapusi M.

Aşağıdaki beyitler “Matlab-ı Hüsn-i Kelâm-ı Mevzûn” bölümünden alınmıştır (Kaplan, 2019, ss. 133-134). Bu beyitlerde Nâbî, oğluna şiir konusunda tavsiyeler vermiş; hangi şairleri okuması gerektiğini söylemiştir. Bu kısımda hayalî tasvirler ön plana çıkmadığından şair mecazi anlatıma fazla yer vermemiştir.

975. İy safâ-yâb-ı kelâm-ı mevzûn

Âşinâ-yı suhan-ı gûn-â-gûn

Ey vezinli sözlerle safa bulan, rengarenk sözlere aşina olan!

“Kelâm-ı mevzûn” ile kastedilen şiirdir. Şiirin, vezinli söz olma özelliği zikredilip kendisi kastedilmiştir. Burada mecaz-ı mürsel vardır. İkinci mısradaki ise “gûn-a-gûn” yani rengarenk kelimesi “suhan”a isnat edilerek şiir bir resme yahut bir rengarenk bir manzaraya benzetilmiştir. Dolayısıyla burada istiare-i mekniyye söz konusudur. Bu mekniyyenin karinesi olan “gûn-â-gûn” ise istiare-i tahyiliyyedir.

976. Tab’uñ eylerse eğer şi’re heves

Saña ma’nâsını fehm itmek bes

Tabiatın şiire heves ederse, sana onun manasını anlamak yeter.

Heves etmek, insana ait bir özelliktir ve bir idrak gerektirir. Ancak burada heves etme fiili, şairin oğluna değil; onun tabiatına isnat edilmiştir. Fiil gerçek failinden başka bir faile isnat edildiğinden burada akli mecaz vardır. Bu isnadın, insana değil onun tabiatına yapılmasının nedeni, bir şeye heves etmeye kişinin tabiatının/yaratılışının sebep olmasıdır. Bu durum, bu beyitteki akli mecazın alakasıdır. Bir başka açıdan, tabiatın insanın bir parçası olduğu ve burada cüzün (tabiat) zikredilip küllün (insan) kastedildiği söylenebilir. Bu durumda “tab” kelimesi mecaz-ı mürsel olacaktır.

977. Suhanân⁴⁷-1 şu‘arâ-yı eslâf

İder âyîne-i kalbi şeffâf

Evvelki şairlerin sözleri, kalp aynasını şeffaf eder.

Nâbî, ikinci mısradaki kalbi bir aynaya benzeterek teşbih-i belîğ yapmıştır. Kalp aynasının şeffaf olması bir istiare-i temsiliyedir. Bununla kastedilen, eski şairlerin sözleri okunduğunda/dinlendiğinde insanın ruhunda hoş bir duygunun ortaya çıkmasıdır. Bu durum, kalp aynasının şeffaflaşması şeklinde temsilî bir ifadeyle dile getirilmiştir.

978. Türki’de Nef’î ile Bâkî’ye bak

Gayri dîvânları da it mülhak

Türkçede Nef’î ve Bâkî’ye bak. Başka divanları da (bunlara) ekle.

Nef’î ve Bâkî ile kastedilen doğrudan bu şairlerin kendileri değil, onların divanlarıdır. Bu iki kelime mecaz-ı mürseldir.

979. Anlaruñ şi’ri metîndür ammâ

Gayrisinde dahı var çok ma’nâ

Onların şiirleri sağlamdır ama başka şairlerde de çok mana vardır.

Metin olmak, fiziki bir özelliktir. Burada şiirlerin sağlam olmasıyla kastedilen, sözdiziminin düzgün, ölçünün kusursuz, lafız ve mananın uyumlu oluşudur. Bu yönden Bâkî ve Nef’î’nin şiirleri, sağlam bir binaya benzetilmiştir. Bu benzetmenin karinesi

⁴⁷ Suhanân: suhanân M.

“metîn” kelimesidir. Dolayısıyla “şi’r”, istiare-i mekniyye; “metîn” ise istiare-i tahyiliyyedir.

980. Şu‘arâ-yı ‘Acem’üñ dîvânı

Hüsn-i ta‘bîr ü ma‘ânî kâfî

Fars şairlerinin divanı, güzel tabir ve mana kaynağıdır.

Nâbî, Fars şairlerinin divanlarını, güzel tabir ve manalar kaynağına benzeterek teşbih-i belîğ yapmıştır.

981. Tâlib ü Sâ‘ib ü ‘Örfî vü Selîm

Feyzi-i Hind ü Nâzîrî vü Kelîm

Tâlib, Sâ‘ib, ‘Örfî ve Selîm; Feyzi-i Hind, Nâzîrî ve Kelîm...

Şair, bir önceki beyte bağlı olarak başarılı bulduğu Fars şairlerini zikretmiş ve aşağıdaki beyitte bu şairleri saymaya devam etmiştir.

982. Tâze-gûyân-ı zamânda Şevket

Ma‘ni-i tâzeyeye virdi sûret

(Ve) zamanın yeni sözler söyleyenlerinden Şevket, taze manaya suret verdi.

Nâbî, çağdaşı olduğu Şevket-i Buhârî’yi yeni/orijinal şiirler söyleyen şairlerden saymıştır. İlk mısradaki yenilik, tazeliğe benzetilmiştir. Dolayısıyla buradaki “tâze” kelimesi bir istiare-i musarrahadır. Şair, ikinci mısradaki Şevket-i Buhârî’nin, taze manaya suret verdiğini, onu resmettiğini, görünür kıldığını söylemiştir. Nitekim şiir

yazmak/söylemek, zihindeki soyut manaların lafızlar aracılığıyla somutlaştırılmasıdır. Nâbî bu durumu, “taze manaya suret vermek” şeklinde bir temsille ifade etmiştir. Bu, istiare-i temsiliyyedir.

Aşağıdaki beyitler “Matlab-ı Dagdaga-yı Paşayî” bölümünden alınmıştır (Kaplan, 2019, ss. 149-150). Bu beyitlerde Nâbî, oğluna makam ve mevki sahibi olmaya heveslenmemesi yönünde tavsiyelerde bulunmaktadır. Bu beyitlerde her ne kadar nasihat ön plana çıksa da şair paşalığın kötü yanlarını tasvir ederken yer yer mecazi ifadelerle başvurmuştur. Ona göre paşalık, davul zurna ile ateşe girmek gibidir. Nâbî, insanları cezbeden bu makamın zorluklarını böyle bir temsille dile getirmiştir. Paşaların gönlünün viran olduğunu söyleyerek paşalığı bir harabeeye benzetmiştir. Dini bir eve benzetmiş ve paşaların insanlara zulmederek bu evi yıktığını söyleyerek hayalî bir görüntü oluşturmuştur.

1134. Olma paşalık için âvâre

Tabl u surnâ ile girme nâre

Paşalık için avare olma. Davul ve zurna ile ateşe girme.

Nâbî, oğluna paşalık sevdasıyla avare gibi kendinden geçmemesini öğütlemiştir. Paşalık, yüksek bir makam olması sebebiyle ilk etapta sevinçle karşılanacak bir şeydir. Ancak işin içerisine girildiğinde birçok sorumluluk ve zahmeti getirdiğinden, ateşe girmek gibidir. İşte bu durum, Nâbî tarafından “davul ve zurna ile ateşe girmek” şeklinde bir temsille ifade edilmiştir. Bu, istiare-i temsiliyyedir.

1135. Bağlama tantana⁴⁸-i tabla gönül

Dûrdan hoş gelür âvâz-ı dühül

⁴⁸ tantana: tantaña M.

Davulun tantanasına gönül bağlama. Davulun sesi uzaktan hoş gelir.

Bu beytin iki mısraı da birer istiare-i temsiliyyedir. “Davulun tantanasına gönül bağlamak”; paşalığın görkemine kapılmak, onu arzulamak yerine istiare edilmiştir. Paşalığın şaşaaası, davulun tantanası gibi etkileyicidir. İnsanlarda ona karşı bir istek doğurur. Arzu ve heves gibi duyguların gönülde zuhur ettiği düşünülüşünden; gönlün arzulanan şeye bağlandığı hayal edilmiştir. “Bağlamak” kelimesinin kullanılma sebebi ise, bağlanan iki şeyin birbirinden ayrılmamasıdır. Böylece arzulayan ile arzulanan hep bir arada kalacaktır. İlk mısradaki istiare-i temsiliyye, bu anlam ilişkilerinden yola çıkılarak oluşturulmuştur.

Nâbî, ikinci mısradaki “Davulun sesi uzaktan hoş gelir.” meselini kullanmıştır. Klasik belâgate göre meseller, istiare-i temsiliyyenin yaygınlaşmasıyla oluşur. Şair, bu meselle paşalığın dışarıdan cazip göründüğünü, ancak esasında görüldüğü kadar rahat olmadığını ve kişiye itibar kazandırmakla birlikte birçok sıkıntıyı beraberinde getirdiğini ifade etmiştir.

1136. Paşalık ‘ömre sürer mihnetdür

Hâsılı derd ü gam u kasvetdür

Paşalık ömür boyu süren bir eziyettir. Kısacası, dert, keder ve sıkıntıdır.

Nâbî, bu beyitte mecazlardan yararlanmamış ve öğüdünü doğrudan doğruya iletmiştir.

1137. Nâmı pür-kevkebe câhı ‘âlî

Lîk dûzahda geçer ahvâli

Adı ihtişam dolu, makamı yücedir. Fakat hâlleri cehennemde geçer.

Nâbî, paşalığın çok itibarlı, yüce bir makam olduğunu fakat buna karşılık paşaların hâllerinin cehennem gibi azap verici olduğunu söyleyerek oğlunu uyarmıştır. Paşaların sıkıntı dolu hâlleri, cehenneme benzetilmiştir. Dolayısıyla “dûzah” kelimesi “sıkıntı, dert, keder” yerine istiare edilmiştir. Buradaki istiarenin türü musarrahadır.

1138. Hâtırı mansıbı gibi vîrân

Sorma hiç âhiret ahvâli yaman

Gönlü makamı gibi virandır. Ahirette hâlleri yamandır.

Nâbî, paşaların gönlünün ve makamlarının “vîrân” olduğunu söyleyerek bu ikisini harabeye benzetmiştir. Ancak “harabe” lafzını zikretmeyip, ona has bir sıfat olan “vîrân”ı paşaların gönül ve makamlarına isnat etmiştir. Dolayısıyla bu beyitteki “hâtır” ve “mansıb” kelimelerinde istiare-i mekniyye, “vîrân” lafzında ise istiare-i tahyiliyye söz konusudur.

1139. Zulm iderse yıkılır hâne-i dîn

İtmese bulmaz umûrı temkîn

Zulmederse din hanesi yıkılır, etmezse işleri yolunda gitmez.

Nâbî, paşaların ister istemez insanlara zulmettiğini, yoksa işlerin yolunda gitmeyeceğini söylemiştir. Fakat bunun karşılığında onların din haneleri yıkılmaktadır. Burada şairin kastettiği, paşaların insanlara zulmederek günaha girmeleri ve ahiretlerini tehlikeye atmalarıdır. Bu durum, “din hanesinin yıkılması” ile temsil edilmiştir. Dinin bir haneye benzetilmesi bir teşbih-i belîğdir. Ancak bir bütün olarak bakıldığında “din hanesinin yıkılması”, bir durumu temsilen ifade etmek üzere kullanıldığından istiare-i temsiliyyedir.

İncelediğimiz şiirlerdeki mecaz sayıları ve dağılımı aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:⁴⁹

Şair – Şiir	İncelenen Beyit Sayısı	İstiare-i Musarraha	İstiare-i Mekniyye	İstiare-i Temsiliyye	Mecaz-ı Mürsel	Akli Mecaz	Toplam Mecaz Sayısı
Ahmedî – Gazel	9	9	7	1	3	-	20
Avnî – Gazel	5	12	1	2	3	-	18
Necâti Bey – Gazel	7	1	7	3	3	1	15
Bâkî – Gazel	6	2	3	1	5	-	10
Nâbî – Gazel	7	8	1	3	2	-	14
Şeyh Gâlib – Gazel	7	6	3	3	2	1	15
Fuzûlî – Su Kasidesi	32	21	20	10	10	-	61
Nefî – Der Medh-i Hazret-i Mevlânâ	18	8	13	8	2	-	31
Şeyhî – Husrev ü Şîrin	23	17	1	15	4	-	37

⁴⁹ Tespit ettiğimiz istiare-i tahyiliyyeler, istiare-i mekniyye ile bir arada bulunduğundan ayrıca sayılmamıştır. Tabloda Avnî, Bâkî ve Şeyhî’de mecaz-ı mürsele dâhil edilen birer örneği hazif yoluyla mecaz olarak yorumlamak da mümkündür.

Nâbî - <i>Hayriyye</i>	33	7	6	9	3	1	26
	147	92	62	62	37	3	256

SONUÇ VE ÖNERİLER

Mecazın varlığı *Kur'ân-ı Kerîm* ve hadislerde fark edilse de terimleşmesi yüzyıllar sürmüştür. Ancak bu süreçte tefsir, nahiv, edebî tenkit ve belâgat alanında yapılan çalışmalarda mecaza işaret edecek kavramlar kullanılmıştır. Sîbeveyhî'nin sözde genişliği ifade eden “ittisâ” ve “siatu'l-keîâm” kavramları mecazları kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Ancak bu kavramlar tam olarak mecazı karşılamamakta, daha çok “Arapların söz üslupları”nı ifade etmektedir. Sîbeveyhî'nin söz tasnifinde “mustakim kizb (düzgün yalan)” kategorisi de mecaza işaret etmiş ancak bir terim olarak mecazı açıklayamamıştır. İlk dönem müfessirleri *Mecâzü'l-Kur'ân* adı verilen tefsir kitapları yazmış, fakat buradaki mecazı “yol, geçit” anlamıyla ilişkilendirerek “*Kur'ân*'ın manalarını anlamaya götüren yol” olarak yorumlamışlardır. Bununla birlikte bu müfessirler, söz konusu “yol”un Araplara mahsus olduğunu düşünmüşlerdir. Bu bağlamda mecaz, yalnızca kelimenin gerçek anlamı dışında kullanılması olarak değil; teşbih, temsil, kinaye, takdim-tehir, hazf gibi Araplara özgü görülen tüm dolaylı anlatımları kapsayan bir kavram olarak algılanmıştır. Câhız, mecazi bir ifadeyi açıklarken bunun hakikat yoluyla söylenmediğini belirterek ilk defa mecaz-hakikat ayrımına dikkat çeken kişi olmuştur. Ancak o, mecaz terimini kullanmamış, “teşbih”, “bedel” ve “mesel” kelimelerini tercih etmiştir. İbn Kuteybe de mecazı Arapların söz üslupları olarak algılamış, *Kur'ân*'daki mecazi ifadelerin başka dillere çevrilemeyeceğini söylemiştir. Fakat o, bu ifadeleri tespit edebilmek için sözün siyak-sibakına bakılması gerektiğini söyleyerek ilk defa mecazda “alaka” ve “karine”ye işaretle bulunan âlim olmuştur. İbn Cinnî ise mecaz ve hakikat kavramlarını birbirinin zıttı olarak tanımlamış ve bir dönüm noktası oluşturmuştur. Nitekim klasik belâgatte mecazın anlaşılması için önce hakikat tanımlanmış ve mecazın bunun zıttı olduğu vurgulanmıştır. O, ayrıca hakikatten mecaza geçildiğini söyleyerek “nakil”in altını çizmiş; mecazda engel karine şartını dile getirmiştir. İbn Cinnî bu isabetli yorumlarına rağmen aşırıya giderek mecaz olmayan ifadeleri de mecaz saymıştır. Dolayısıyla o da mecaz için net bir sınır çizememiştir. Abdülkâhir Cürçânî'ye kadarki süreçte mecaz kavramsal olarak fark edilmiş, açıklamalar yapılmış, “mecaz” kelimesi kullanılmış ancak terimleştirilememiştir. Mecazın derinlemesine incelenmesi ve terimleşmesi Cürçânî ile mümkün olmuştur.

Cürcânî, mecazdan önce hakikati tanımlamış ve bu tezat üzerinden mecazı net bir şekilde tarif etmiştir. O, hakikatte kelimenin kendisine vazedilen anlamda kullanıldığını söylemiş; mecazda ise bir “mulahaza” şartı ile kelimenin gerçek anlamının dışında kullanıldığını ve mecazi anlamın vaza dayalı olmadığını ifade etmiştir. Cürcânî’nin mulahaza olarak zikrettiği kavram, sonraki belâgat âlimleri tarafından “alaka” olarak isimlendirilmiş ve mecazın değişmez şartı olmuştur. O, tanımda yer vermese de açıklamalarında mecazı ortaya çıkarmanın “hâlin şهادeti” ve cümlelerin “siyak ve sibak”ı olduğunu söyleyerek karine şartını da eklemiştir. Cürcânî, ilk vazdan sonraki vazların da hakikat olduğunu söyleyerek lugavi, örfi ve şer’î hakikatlere dikkat çekmiş ancak bu kavramları ayrıca zikredip açıklamamıştır. Akli hakikat ve mecazda mutlak gerçeği değil, sözü söyleyen kişinin bağlı olduğu/inandığı gerçeği dikkate almıştır. Onun bu yaklaşımı Sekkâkî, Kazvî ve Taftâzânî tarafından sürdürülmüştür.

Cürcânî, mecazın etimolojik tahlilini yaparak “aştı/aşıyor” anlamını mecazın terim anlamıyla ilişkilendirmiştir. Daha önce mecaz kelimesine “yol/geçit” anlamı isnat edilip “Arapların ifade tarzı” olarak yorumlanıyor, mecaz Araplara mahsus bir üslup özelliği olarak görülüyordu. Ancak bu yaklaşım, mecaz içerisine Arapların tüm dolaylı ifadelerini dâhil ediyor ve mecaz kelimesi “kendisine yüklenen anlamın dışında kullanılan lafız” olarak terimleşmiyordu. Cürcânî mecazı “aştı/aşıyor” anlamıyla ilişkilendirerek “Kelime ilk vaz olunduğu anlamı aştı.” şeklinde formüle etmiş ve bir sınır çizmiştir. Bununla birlikte o, mecazın yalnızca Araplara has bir ifade şekli olmadığını, evrensel olduğunun altını çizmiştir.

Cürcânî lugavi mecazları istiare ve “teşbih dışındaki münasebetlere dayalı lugavi mecaz” olarak ikiye ayırmıştır. O, “teşbih dışındaki münasebetlere dayalı lugavi mecaz” ile mecaz-ı mürseli kastetmiş ancak bu terimi kullanmamıştır. Benzer şekilde o, istiare türleri için de belirli terimler kullanmamıştır. Ancak bu konularda yaptığı tasnif ve tarifler diğer belâgatçilere bir zemin oluşturmuştur. Onun isimde ve fiilde istiare tasnifi daha sonra “istiare-i asliyye” ve “istiare-i tebeiyye” adını almıştır. İsimde gerçekleşen istiareyi ise ikiye ayırmıştır. Bunlar ise “musarraha” ile “mekniyye ve tahyiliyye”ye zemin

oluşturmuştur. Onun hakikate yakınlığına göre istiare tasnifi de diğer belâgatçiler tarafından farklı terimlerle isimlendirilerek sürdürülecektir. Cürcânî'nin “hakikate yakın olan istiare” adını verdiği tür “istiare-i vifâkiyye” ve “hakikate yakın olan istiare çeşidine benzeyen istiare” dediği tür “iki tarafın hissi olduğu istiare” olmuştur. Bunlara eklediği üçüncü çeşidi ise üç asla ayırmıştır. Birinci ve ikinci asıl, “câmi, benzeyen ve benzetilene göre istiâre” tasnifine; üçüncü asıl ise “istiâre-i inâdiyye”, “istiâre-i temlihiyye ve tehekkümiyye”ye zemin oluşturmuştur.

Cürcânî istiarenin söze kattığı tesir üzerinde önemle durmuştur. O, istiarelerin etkileyici olmasının sebebini soyut bilgileri somutlaştırarak aktarmasında bulmuş; bir şeyi kendi dışındaki bir şeye benzetip aktarmanın söze güzellik ve çekicilik kattığını belirtmiş; alakasız görünen iki unsurun arasında ilgi kurmanın ruhta bir hazza neden olacağını söylemiştir. Cürcânî ayrıca, çaba sonucu elde edilen şeylerin hoşla gittiğini, manasına hemen ulaşılmayan, bir tefekkür gerektiren istiarelerin de bu tesire sahip olduğunu ifade etmiştir.

Cürcânî, mecazın deliliyle zikredildiğini ve bu sebeple hakikatten üstün olduğunu dile getirmiştir. Onun bu yaklaşımı Sekkâkî'nin mecaz ve kinayeleri delâlet-i iltizama dayanarak açıklamasının yolunu açmıştır. Nitekim Sekkâkî de mecazın hakikatten üstün oluşunu “delili ile zikredilme” sebebiyle açıklamış ve bu durumun “delâlet-i iltizam”la ortaya çıktığını belirtmiştir. Kazvînî de Sekkâkî'nin bu görüşünü özet bir şekilde aktarmıştır.

Cürcânî'den sonraki belâgatçilerin mecaz hakkında yaptıkları yorumlar onun açıklamalarına dayanmaktadır. Bu âlimler Cürcânî'nin mecaz anlayışını özünü değiştirmeden, şekli değişiklikler yaparak ve daha düzenli hâle getirerek devam ettirmiştir.

Sekkâkî, Cürçânî'nin dağınık olarak ortaya koyduğu fikirleri düzenlemiş ve sistemli bir hâle getirmiştir. Onda, Cürçânî'de açıklanan mecaz türlerinin belirli terimlerle adlandırıldığı görülmektedir. Sekkâkî, hakikat ve mecaz tanımlarından sonra “lugavi, örfî ve şer’î” hakikatleri açıklamıştır. Sekkâkî'nin istiare-i musarraha ve istiare-i mekniyye tanımları daha tekniktir. O, bu iki tür arasındaki ayrımı Cürçânî gibi “istiare edilen isimle açıkça bir şeye işaret olup olmaması” üzerinden değil, “teşbihin iki tarafından birinin, zikredilmeyen diğerinin yerine kullanılması” üzerinden yapmıştır. Daha önce Cürçânî dile getirmiş olsa da, Sekkâkî'den sonra mecazlardaki alaka ve karine şartı daha açık bir şekilde zikredilir olmuştur. Sekkâkî, Cürçânî'nin müfide, gayr-i müfide ayrımını istiarede değil, mecazlarda yapmıştır. Ancak verdiği örnekler yine istiaredir. Sekkâkî, mecaz-ı gayr-i müfidenin eş anlamlı kelimeler gibi olduğunu ifade etmiştir. Sekkâkî'den sonra mecaz-ı gayr-i müfide terimi terk edilmiştir. Sekkâkî, Cürçânî'nin fikirlerinden yararlanarak istiarenin güzel olma kriterlerini belirlemiştir. Bunlar: a. İstiarenin teşbihin güzellik şartlarına uyması, b. İstiareden teşbih kokusu alınmaması, c. İstiarenin aşırı kapalı olmaması, anlaşılır olması. Bu şartlar Kazvîni, Taftâzânî, Molla Lütfî ve Ahmed Cevdet Paşa tarafından hemen hemen aynı şekilde tekrarlanmıştır. Bununla birlikte istiarelerde, benzeyene uygun olarak zikredilen kelime olan istiare-i muraşşahalar, tecridiyye ve mutlakadan üstün tutulmuştur. Bunun nedeni, istiare-i muraşşahanın benzeyenin benzetilen cinsinden olduğu iddiasını güçlendirmesi; teşbih kokusu aldirmamasıdır.

Sekkâkî, kendisinden önceki belâgat âlimlerinin mecaz tanım ve tasnifini aktardıktan sonra eleştirilerini dile getirmiş ve kendi yöntemini açıklamıştır. O, mecaz-ı akliyi istiare-i mekniyye olarak yorumlamış ve tüm mecazları lugavi saymıştır. “Hâl şu hususu ifade etti.” örneğinde “hâl”in insana benzetildiğini ve “ifade etmek” fiilinin buradaki istiare-i mekniyyenin karinesi olduğunu söyleyerek istiare-i tebeyyeyi istiare-i mekniyyeye dâhil etmiştir. Bunun sonucunda istiare-i mekniyyeyi ise “ölümün pençeleri” örneğindeki gibi “karinesi vehmî olan” ve “Hâl şu hususu ifade etti.” örneğindeki gibi “karinesi gerçek olan” şeklinde ikiye ayırmıştır. Onun bir diğer farklı yaklaşımı, istiare-i tahyiliyyenin istiare-i mekniyyeye karine olmadan da gelebileceği yönündeki görüşüdür. Sekkâkî, “Yırtıcı hayvana benzeyen ölümün pençeleri” örneğinde benzetmenin iki yönü de

zikredildiğinden istiare-i mekniyye olmadığını, ancak ölüme isnat edilen “pençe”nin yine istiare-i tahyiliyye olduğunu öne sürmüştür. Sekkâkî’ye göre istiare-i tahyiliyyeler aynı zamanda istiare-i musarrahadır. “Ölümün pençeleri” örneğinde vehmî olarak ölüme isnat edilen pençenin “benzeyen”, gerçek anlamda pençenin ise “benzetilen” olduğunu belirterek, ölüme isnat edilen hayalî görüntü yerine “pençe” lafzının istiare edildiğini söylemiştir. Bunlara ek olarak Sekkâkî, hazf ve ziyade yoluyla yapılan mecazların mecaz tanımına uymadığını, bu sebeple mecaz sayılmayıp mecazlara ek olarak görülmesi gerektiğini ifade etmiştir. Onun bu düşüncesi Kazvîni’de karşılık bulmuştur. Kazvîni, bu türün mecaz olmadığını zikretmese de, hazf ve ziyade yoluyla mecazları mecaz konularının sonunda, ayrı bir fasılda ele almıştır. Bu da hazf ve ziyade yoluyla mecazlara fazla önem verilmediğini göstermektedir. Nitekim Kazvîni, istiare-i mekniyyeyi de lugavi mecaz saymadığından ayrı bir fasılda, lugavi mecazlardan sonra değerlendirmiştir. Cürcânî’deki gibi edebî zevke dayalı yorumlar bulunmasa da Sekkâkî’nin mecaz konusunu detaylı bir şekilde ele alıp tasnif ettiği ve bir sisteme oturttuğu söylenebilir.

Kazvîni, Sekkâkî’nin *Miftâh*’ını özetlemiş olmasına rağmen mecaz konusunda *Telhîs*’te Sekkâkî’ye bağlı kalmamış ve önemli eleştirilerde bulunmuştur. O, Sekkâkî’nin aksine akli mecazları istiare-i mekniyyeye dâhil etmemiştir. Ancak bu konuyu beyanda değil, meanide ele almış; beyanda lugavi mecazlara öncelik vermiştir. Onun bu yaklaşımının bir yansıması olarak, istiare-i mekniyye ve tahyiliyye konusu; diğer mecaz türleri açıklandıktan sonra ayrı bir fasılda ele alınmıştır. Bunun nedeni, Kazvîni’nin istiare-i mekniyyeyi lugavi mecaz değil, “içte gizlenen teşbih” olarak kabul etmesidir. O, istiare-i tahyiliyyenin de lugavi değil akli mecaz olduğunu düşünmüştür. “Ölümün pençeleri” örneğinde benzetilen “yırtıcı hayvan” zikredilmemiş olsa da, burada “ölüm” “yırtıcı hayvan” anlamında kullanılmamıştır. Dolayısıyla kelimedede bir anlam değişikliği yoktur. Kazvîni, Sekkâkî’nin “pençe”yi musarraha olarak yorumlamasını da zorlama bulmuştur. Ona göre “pençe” lafzında da bir anlam değişikliği meydana gelmemiştir. Buradaki mecaz, lugavi değil aklidir. Dolayısıyla Kazvîni için lugavi mecaz söz konusu olduğunda istiareden anlaşılması gereken “benzetilenin benzeyen yerinde kullanılması” yani istiare-i musarrahadır. Ancak o istiare konusunda “musarraha” terimini kullanmamıştır. Bunun nedeni Kazvîni’de mutlak anlamda istiarenin, “musarraha” olmasıdır. Nitekim

Kazvî'nin istiare ve istiarenin çeşitleri konusunda verdiği tüm örnekler istiare-i musarrahadır. Sonuç olarak Kazvî, yalnızca benzetilenin benzeyen yerine istiare edildiği açık istiareleri lugavi mecaz saymıştır. Tahyiliyye ve mekniyyeyi lugavi mecazlardan çıkarması sonucunda ise lugavi mecaza dâhil olan her istiare, tahkikiyye ve musarraha olmaktadır.

Kazvî'nin Sekkâkî'ye bir başka önemli eleştirisi istiare-i tebeiyeyi istiare-i mekniyyeye çevirmesi konusundadır. Kazvî'ye göre istiare-i tahyiliyye, istiare-i mekniyyeden ayrı düşünülemez. “Hâl şu hususu ifade etti.” örneğinde istiare-i tebeiyeye (ifade etmek)'nin hakikat sayılması durumunda Sekkâkî'ye göre tahyiliyye olamayacağını çünkü Sekkâkî'nin tahyiliyyeyi mecaz saydığını söylemiş, yine tebeiyeye (ifade etmek)'yi hakikat değil de mecaz sayarsa bu durumda tebeiyeyi mekniyyeye dâhil etmenin anlamının olmayacağını belirtmiştir. Onun bu görüşü karşılık bulmuş, sonraki belâgatçiler istiare-i tebeiyeyi istiare-i mekniyyeden bağımsız açıklamıştır.

Kazvî, mecazları müfret-mürekkep olarak ayırmıştır. Ona göre istiare-i temsiliyyeler mürekkep mecaz, diğer tüm mecaz çeşitleri ise müfret mecazdır. O, Sekkâkî'yi istiare-i temsiliyyeyi istiare-i musarraha dâhil etmesi sebebiyle eleştirmiştir. Ancak Kazvî bu hususta haksızdır. Çünkü Sekkâkî, mecazları müfret-mürekkep olarak ayırmamıştır. Üstelik istiare-i temsiliyyeler, benzetilen temsilin benzeyen durum yerine istiare edilmesi bakımından istiare-i musarraha olarak kabul edilebilir.

Kazvî, Sekkâkî'nin hakikat ve mecaz tanımlarını da eleştirmiştir. Sekkâkî mecazı, “Mecaz, hakikatının çeşidine nispetle hakiki olarak vazolunduğu mânâsının dışında kullanılan ve bağlı olduğu hakikat çeşidindeki mânâsının anlaşılmasına engel bir karinenin olduğu kelimeye denmektedir.” şeklinde tanımlamıştır. Kazvî, bu tanımdaki “hakiki olarak” kaydını eleştirmiştir. Çünkü her bir vaz, aslında kelimeye hakiki bir anlam yüklemektedir. Mecazda ise vaz bulunmaz. Mecazdaki anlam değişikliği “tevil” yani yorumlama ile gerçekleşir. Dolayısıyla Kazvî'ye göre Sekkâkî'nin mecaz tanımındaki

“hakiki olarak” kaydı gereksizdir. O, Sekkâkî’yi hakikat tanımına “hakikatinin çeşidine nispetle” kaydını koymaması noktasında da eleştirmiştir. Çünkü bir kelimeye farklı bağlamlarda farklı anlamlar vazedilebilir. Örneğin “salat” lafzı hakikat-i lugaviyyede “dua”, hakikat-i şer’iyyede “namaz” anlamını taşır. Ancak bu kelime şer’î bağlamda “dua” anlamında kullanılırsa mecaz sayılır. Sekkâkî tanımında bu hususa dikkat etmemiştir.

Kazvîni’nin Sekkâkî’ye yaptığı tüm eleştiriler, onun tutarlılık arayışından kaynaklanmaktadır. Görüldüğü üzere Kazvîni, en ufak ayrıntıya dahi dikkat etmiş ve gördüğü kusurları gidermeye çalışmıştır. Aynı şekilde Sekkâkî de kendisinden önceki âlimlere getirdiği eleştirilerde kendince bir tutarlılık oluşturmaya çalışmıştır. Bu durum da mantık ilminin klasik belâgatte mecazın tanım ve tasnifinde ne derece etkili olduğunu göstermektedir.

Taftâzânî, *Mutavvel*’de Kazvîni’nin *Telhîs*’ini şerh etmiş; *Muhtasar*’da ise söz konusu şerhi özetlemiştir. O, mecaz konusunda Kazvîni’ye bağlı kalmıştır. Ancak birkaç noktada Kazvîni’den farklı yorumlar yapmıştır. Bunlardan biri teşbih-i belîği mecaz saymasıdır. Taftâzânî’ye göre “Zeyd aslandır.” cümlesinde teşbihin iki tarafı zikredilse de “arslan” lafzı “cesur insan” anlamında bir mecazdır. Ona göre bu cümlenin anlamı “Zeyd aslan gibidir.” değildir. O, burada gizli bir benzetme edatı olduğuna dair bir delil olmadığını söylemiştir. Taftâzânî’nin bu görüşü sonraki belâgatçilerce benimsenmemiştir. Ancak Molla Lütfi’nin teşbih-i belîğ konusunu teşbihi anlattığı fasılda değil, mecazları anlattıktan sonra “tenbih” başlığında ele alması, bu yaklaşımın bir tesiri olmalıdır.

Taftâzânî, Kazvîni’den farklı olarak mürekkep mecazları istiare-i temsiliyyeden ibaret görmemiş; bazı mecaz-ı mürsellerin mürekkep olabileceğini öne sürmüştür. Onun bu yaklaşımını Ali Kuşçu ve Ahmed Cevdet Paşa da sürdürmüştür. Ancak bu belâgatçilerin verdiği mürekkep mecaz-ı mürsel olarak verdiği örneklerde gerçek anlamı düşünmeyi engelleyecek bir karine bulunmamaktadır. Dolayısıyla verdikleri örnekler mecaz değildir.

Arap edebiyatında Cürcânî, mecaz konusu hemen hemen her yönüyle aydınlatmıştır. Ondaki sonraki belâgatçiler onun sunduğu bilgileri tasnif ederek ve eklemeler yaparak daha sistemli bir hâle getirmiştir. Ancak Cürcânî'den sonra istiarenin tesirli oluşunun sebebi gibi konularda tefekküre ve edebî zevke dayalı yorumlar yapılmamıştır.

Arap edebiyatında mecaz konusunda her belâgatçi, eklemeli belâgatçiye eleştiriler getirerek yeni yaklaşımlar sunmuş; tasnif ve tanım konusunda en iyi formu bulmaya çabalamıştır. Ancak bu eleştiriler edebî zevkten çok kaideleri belirlemek üzerine olmuştur. Genellikle aynı örnekler üzerinden tartışmalar sürdürülmüş, farklı edebî metinlerde kullanılan mecazlar zevk-i selime dayalı olarak incelenmemiştir. Bundaki en önemli etken, mantık ilminin belâgate tesir etmesi ve ona kaideci bir yapı kazandırmasıdır.

Ahmedî'nin *Bedâyi'ü's-Sihr fî Sanâyi'i 'ş-Ş'ir* adlı eseri söz sanatlarını açıklamak üzere kaleme alınmış olup tam bir belâgat kitabı değildir. Ancak bu eserde mecaz konusu klasik belâgatteki şekliyle ele alınmıştır. Bunda Ahmedî'nin Mısır'da öğrencisi olduğu Ekmelüddîn Bâbertî'nin etkisi olmalıdır.

Ahmedî'nin istiare-i mekniyyeyi "istiare-i bi'l-kinaye" olarak adlandırması ve "içte gizlenen teşbih" olarak açıklaması Kazvînî etkisini göstermektedir. O, eserini pratik bir amaçla, söz sanatlarını açıklamak için kaleme almıştır. Bu yüzden, mecazları klasik belâgatteki gibi tasnif etse de fazla detaya girmemiştir.

Ali Kuşçu'nun mecazları müfret-mürekkep olarak tasnif etmesi, akli mecazı reddetmemesi, istiare-i tahyiliyyeyi akli mecaza dâhil etmesi Kazvînî çizgisinde olduğunu göstermektedir. Ancak o, Kazvînî'nin aksine istiare-i musarrahanın tahkikiyye veya tahyiliyye olabileceğini de söylemiş ve bu konuda Sekkâkî'ye yaklaşmıştır. Ali Kuşçu mecaz-ı mürselin de mürekkep olabileceğini söyleyerek Taftâzânî'nin yaklaşımını

benimsemiştir. O, istiare-i mekniyye konusunda önce Kazvîni'nin tanımını aktarmış ve mekniyyenin lugavi mecaz sayılmadığını belirtmiştir. Ardından Sekkâkî'nin istiare-i mekniyyeyi lugavi mecazlar içerisinde değerlendiğini söylemiştir. Ancak Ali Kuşçu, bu tartışmalı konuda kesin bir fikir belirtmemiştir. O, mecaz konusuna bir yenilik getirmemiş; var olan bilgileri daha çok Kazvîni çizgisinde kalarak aktarmıştır.

Molla Lütü, mecazları müfret-mürekkep olarak tasnif etmemiştir. O, mecaz-ı akliyi reddetmemiş ancak “mecazın eki” olarak görmüştür. İstiare-i tahyiliyyenin akli olduğu yönünde bir açıklama yapmamış, bu istiare türünü lugavi mecazlarla birlikte incelemiştir. İstiareleri asliyye ve tebiyye olarak ayırmış, dolayısıyla tebiyyeyi mekniyye saymamıştır. Mecaz-ı mürselin alakasına göre beş çeşidini zikredip daha fazlasının *Mutavvel* üzerine yazılan eserlerde bulunduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte o, Taftâzânî'de olduğu gibi istiare-i temlihiyyenin “latife” kastıyla, istiare-i tehakkümüyyenin ise “istihza” kastıyla söylendiğini belirtmiştir. Genel olarak Molla Lütü'nin Taftâzânî'den ve Kazvîni'den yararlandığı söylenebilir. Onun farklı olarak zikrettiği tek mesele “tecrid”dir. O, tecridin teşbih veya istiare olmadığını ancak istiareye yakın olduğunu ifade etmiştir. Ancak o, bu fikri başka belâgat âlimlerinden aktardığını belirtmiştir.

İsmail Ankaravî, *Miftâhu'l-Belâga ve Misbâhu'l-Fesâha* adlı eserini *Telhîs*'i esas alarak yazmıştır. Dolayısıyla o, mecaz konusunda Kazvîni'ye bağlı kalmıştır. Yine de istiare-i mekniyye ve istiare-i tahyiliyye konusunda hem Kazvîni'nin hem de Sekkâkî'nin görüşlerine yer vermiştir. Ancak bu tartışmalı meselede şahsi fikirlerini sunmamıştır. Ankaravî, mecazla ilgili pek çok konuyu ele almamıştır. Bunda *Miftâhu'l-Belâga ve Misbâhu'l-Fesâha*'yı muhtasar olarak yazmasının etkisi olmalıdır.

Ahmed Hamdî, akli mecazları Kazvîni'de olduğu gibi “meani”de ele almış, beyan ilminde yalnızca lugavi mecazları değerlendirmiştir. Onun akli mecaz konusunda açıkladığı üç karine türü, Kazvîni ve Taftâzânî'de de bulunmaktadır. Ahmed Hamdî, yine

Kazvîni'ye benzer şekilde istiare ile kastedilenin çoğunlukla benzetilenin benzeyen yerine kullanılması olduğunu söylemiştir. Fakat o, istiare-i tahyiliyyenin akli olduğu yönünde bir görüş bildirmemiştir; bu istiareyi lugavi mecazları incelediğini söylediği “beyan” bölümünde tarif etmiştir. İstiare-i mekniyye konusunda ise hem Sekkâkî'nin hem de Kazvîni'nin tanımını aktarmıştır. Ahmed Hamdî, genel olarak Kazvîni'ye bağlı kalsa da *Telhîs*'te yer verilen her istiare çeşidini aktarmamıştır.

Ahmed Cevdet Paşa, akli mecazı iki tarafın (müsned ve müsnedün ileyh) hakikat veya mecaz oluşuna göre tasnif etmiştir. Bu tasnif Kazvîni ve Taftâzânî'de de bulunmaktadır. O, mecaz-ı mürselin de mürekkep mecaz olabileceğini dile getirmiştir ki bu görüş Taftâzânî'ye dayanmaktadır. Ancak Ahmed Cevdet Paşa'nın duyulan üzüntünün kastedildiğini söylediği “Akrânım munkarız oldu; kadrımı bilen kalmadı.” örneği bizce mecaz değildir. Çünkü mecazlarda gerçek anlamı engelleyecek karine şartı bulunmaktadır. Ahmed Cevdet Paşa, istiare-i mekniyye konusunda Kazvîni'nin tanımına yer vermiştir. Ancak o, mekniyyenin lugavi olmadığına dair bir açıklama yapmamıştır. İstiare-i tahyiliyyenin lugavi değil, akli mecaz olduğunu bildirmiştir. Genellikle Kazvîni ve Taftâzânî çizgisinde olan Ahmed Cevdet Paşa da her mecaz konusundan bahsetmemiştir.

Türk edebiyatında belâgatçiler, Arap edebiyatında olduğu gibi kendi içlerinde bir zincir oluşturmamış, doğrudan Sekkâkî, Kazvîni ve Taftâzânî gibi isimlere bağlanmışlardır. Onlarda, mecaz konusunda daha çok Kazvîni ve onu takip eden Taftâzânî'nin etkisi hissedilmektedir. Zaman zaman tartışmalı konularda Sekkâkî'nin tanımlarına da yer verilmiş ancak çözümleyici bir yorum yapılmamıştır. Genel tavır, mevcut bilgileri eleştiri süzgecinden geçirip yenilikçi bir yaklaşım oluşturmaktan çok derlemek ve özetleyerek aktarmaktır. Bunun sebebi, mecaz konusunda söylenecek her şeyin Arap edebiyatında söylendiği kanaati olabilir. Nitekim Taftâzânî'den sonra belâgatte genel bir durgunluk baş göstermiş, *Miftâh*, *Telhîs* ve *Mutavvel* gibi eserler kaleme alınmamış, bu eserler üzerine yapılan çalışmalarla yetinilmiştir. Bir başka sebep de Türk edebiyatında belâgat kitaplarının yazılış amacı olabilir. Ahmedî'nin *Bedâyi'u's-Sihr fî Sanâyi'i's-Ş'ir'i*,

derinlemesine bir inceleme yapmak için değil, söz sanatlarını anlaşılır bir şekilde açıklamak için pratik bir amaçla yazılmıştır. Ali Kuşçu ve Molla Lütü'nin risaleleri ise medreselerde okutulmak üzere kaleme alınmış olmalıdır. İsmail Ankaravî, *Miftâhu'l-Belâga ve Misbâhu'l-Fesâha*'yı manevi çocukları olarak gördüğü Derviş Âmil ve Muhammed Sâdık Çelebi'nin *Telhîs*'i anlayabilmesi için Türkçeye aktardığını belirtmiştir. Ahmed Hamdî'nin *Belâgat-i Lisân-ı Osmânî*'si ve Ahmed Cevdet Paşa'nın *Belâgat-ı Osmâniye*'si ise ders notlarının bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş kitaplardır. Dolayısıyla bu eserlerin yeni bir bilgi üretme iddiasıyla yazıldığı söylenemez. Buradaki amaç, mevcut bilgilerin düzenli bir şekilde aktarılmasıdır.

Tanzimat Dönemi sonrasında, Türk edebiyatında klasik belâgati devam ettiren eserler olduğu gibi Batı retoriğinin etkisiyle de nazariyat kitapları yazılmıştır. Bunlardan ilki Süleyman Paşa'nın *Mebâni'l-İnşâ*'sı, en çok yankı uyandıranı Recâizâde Mahmûd Ekrem'in *Ta'lîm-i Edebiyyât*'ıdır. Bunlar dışında Abdurrahman Fehmî *Tedrîsât-ı Edebiyye*'yi, Menemenlizâde Mehmed Tâhir *Osmanlı Edebiyatı*'nı kaleme almıştır. Bu dört eserde de Fransız yazar Emile Lefranc'ın etkisi görülmektedir. Söz konusu eserlerde mecaz konusuna da yer verilmiştir. Ancak Recâizâde dışındaki yazarların mecaz bahsinde klasik belâgatin tesirinde olduğu tespit edilmiştir. Süleyman Paşa, *Mebâni'l-İnşâ*'da mecaz tanım ve tasnifinde klasik belâgate bağlı kalmıştır. Oadaki en büyük farklılık “ilm-i beyan”ı zikretmemesi olmuştur. Bunun dışında aktardığı mecaz konuları klasik belâgatin yöntemleriyle ele alınmıştır. Recâizâde Mahmûd Ekrem, *Ta'lîm-i Edebiyyât*'ta mecaza bir üslup özelliği olarak yaklaşmış; kelimenin gerçek anlamı dışında kullanılmasından bağımsız, sözü doğrudan aktarmayan, hayale dayalı tüm ifade yollarını mecaza dâhil etmiştir. O, klasik belâgatteki gibi teknik incelemeler yapmamış, mecaza dâhil ettiği edebî sanatların söze kattığı estetik üzerinde durmuştur. Abdurrahman Fehmî, *Tedrîsât-ı Edebiyye*'de Recâizâde'nin tesiriyle mecazı üslupla ilişkilendirerek açıklamaya çalışmıştır. Ancak onun bu çabası, klasik belâgate “beyan”da ele alınan teşbih, kinaye ve mecazı “üslûb-ı mecâzi” olarak adlandırmaktan ibaret kalmıştır. Aynı yaklaşım Menemenlizâde Mehmed Tâhir'in *Osmanlı Edebiyatı*'nda da görülmektedir. Sonuç olarak Tanzimat Dönemi sonrasında Batı retoriğiyle yazılan eserlerde mecaz konusunda en özgün yaklaşımı Recâizâde sergilemiştir. Diğer yazarlar, birkaç farklı

isimlendirme ve şekli değişiklik dışında klasik belâğatin tesirinde kalmış; mecaz konusuna bir yenilik getirmemiştir.

Klasik belâğatin mecaz konusunda sunduğu teorik bilgiler çerçevesinde klasik Türk edebiyatında mecazi anlatım incelenmiş; Ahmedî, Avnî, Necâtî Bey, Bâkî, Nâbî ve Şeyh Gâlib'in birer gazeli, Fuzûlî'nin "Su Kasidesi", Nef'î'nin "Der Medh-i Hazret-i Mevlânâ" kasidesi, Şeyhî'nin *Husrev u Şîrîn* mesnevisi ve Nâbî'nin *Hayriyye* adlı mesnevisinde mecazlar tespit edilip açıklanmıştır. Bu çalışmanın sonucunda söz konusu şairlerin hayalî tasvirler oluşturmasında mecazların temel unsur olduğu görülmüştür. Bununla birlikte teşbih-i belîğ ve teşbih-i temsilîlerin de bu imajları oluşturmakta önemli sanatlar olduğu tespit edilmiştir.

İncelenen 147 beyitte 255 mecaz kullanıldığı tespit edilmiştir. Her bir beyitte ortalama 1.73 mecaz kullanılmıştır. Bu oran gazel, kaside ve mesnevide farklılık göstermektedir. Ele alınan gazelerde 41 beyit incelenmiş, beyit başına mecaz kullanımı 2.24 olarak tespit edilmiştir. Bu oran kasidelerde incelenen 50 beyitte 1.84, mesnevilerde incelenen 56 beyitte 1.12'dir. Dolayısıyla mecazlar en yoğun gazelerde, sonra kasidelerde ve mesnevilerde kullanılmıştır. Gazeldeki mecaz yoğunluğunun sebebi, daha az beyitten oluşan bir nazım şekli olmasıyla açıklanabilir. Şairler gazelde daha kısıtlı bir alanda, olabildiğince yoğun, özlü ve etkileyici anlatıma başvurmak zorundadır. Bununla birlikte gazelerde aşk gibi lirizmin yüksek olduğu konular işlenmiştir. Bu sebeple şairler gazelerde, hayalî tasvirler kurulan, çok anlamlılığa, özlü söyleyişe ve çağrışıma imkân tanıyan mecazi anlatıma başvurmuştur. Kasidelerde beyit sayısı gazelden daha fazla olduğundan bu yoğunluk gazele nazaran daha düşüktür. Mesnevide ise şairin ifade imkânı daha geniş olduğundan mecaz yoğunluğu en düşüktür. Buna ek olarak mesnevilerin tahkiyeye dayalı metinler olması, bu nazım türünde zaman zaman neredeyse hiç mecaz kullanılmadan olay anlatılması da mecazi anlatımın gazel ve kasideden daha az yoğun olmasına etki etmiştir. Mesnevilerde Şeyhî'nin *Husrev ü Şîrîn*'i ile Nâbî'nin *Hayriyye*'si arasında da belirgin bir fark tespit edilmiştir. *Husrev ü Şîrîn*'de 23 beyitte 37 mecaz kullanılmıştır. Beyit başına mecaz oranı 1.60'tır. *Hayriyye*'de ise 33 beyitte yalnızca 26

mecaz kullanılmıştır. Beyit başına mecaz kullanımını 0.78'dir. Aradaki bu farkın temel sebebi, bu eserlerin farklı türlerde yazılmış olmasıdır. *Husrev ü Şîrîn* bir aşk mesnevisi olduğundan lirizm daha yüksektir ve duygular ön plandadır. *Hayriyye* ise bir nasihatnâme olması sebebiyle daha çok akla dayalı olarak, hikemî üslupla yazılmış bir eserdir. Bunda Nâbî'nin *Hayriyye*'yi oğlu Ebu'l-Hayr için kaleme alması, dolayısıyla sade ve anlaşılır bir üslup kullanması da etkilidir. Ancak, bu üslubu tercih etmesinin sebebi yine eserin nasihatnâme türünde olmasıdır.

Nâbî'nin "görmüşüz" redifli gazelinde 7 beyitte 14 mecaz tespit edilmiştir. Beyit başına ortalama mecaz kullanımını 2'dir. Bu gazelin de hikemî tarzda yazıldığı söylenebilir. Aynı şairin *Hayriyye* adlı mesnevisi ile arasındaki bu fark, yine gazelin yapısıyla açıklanabilir. Şair, gazelde az sözle çok şey anlatmak, daha etkili bir yol bulmak zorundadır. Bu ise mecazların kapı araladığı çarpıcı benzetmeler, hayalî tasvirler ve çağrışımlarla mümkündür. Ayrıca "görmüşüz" redifli gazel her ne kadar mesaj taşıyor olsa da, dert ehli insanların kederinden bahseden duygusal bir tarafa sahiptir.

Tüm bunlardan hareketle klasik Türk şiirinde nazım türlerinin mecaz kullanımına etki ettiği, imgelere dayalı, özlü, yoğun ve çarpıcı bir üslup gerektiren lirik şiirlerde mecazi anlatımın daha çok tercih edildiği sonucuna varılmıştır. Benzer şekilde daha az beyitle yazılan nazım biçimlerinin daha tesirli ve yoğun bir anlatım gerektirmesi nedeniyle bu metinlerde mecazi anlatıma daha çok ihtiyaç duyulduğunu söylemek mümkündür.

Tespit ettiğimiz 255 mecazın 91'i istiare-i musarraha, 63'ü istiare-i mekniyye, 61'i istiare-i temsiliyye, 37'si mecaz-ı mürsel ve 3'ü akli mecazdır. Bu noktada klasik belâğatin istiarelere verdiği önem anlaşılmaktadır. Mecaz-ı mürsellerin dile katkısı daha çok pratik bir söyleyiş sağlaması yönüyledir. Hayalî imajlar oluşturmada mecaz-ı mürseller, istiareler kadar işlevsel değildir. Ancak istiareler, benzetme temelli mecazlar olduğundan soyut-somut varlıklar arasında aktarmalar yapmaya, duyguları tasvirlerle dönüştürmeye uygun bir anlatım sunmaktadır. Cürcânî'nin değindiği gibi istiareler "aklın

hazinelere olan soyut mânâları gözle görülecek ölçüde somut bir hâle getirebilmekte ve ayrıca somut şeyleri de ancak vehimle ulaşılabilen soyut şeyler hâline getirebilmektedir.” (2018, s. 70). Bu sebeple klasik Türk şiirinde istiarelerden çokça yararlanılmıştır.

Klasik belâgat, bir sözün mecaz olması için gerçek anlamını düşünmeyi engelleyecek bir kare ve gerçek anlamla mecazi anlam arasında bulunacak alaka şartını ortaya koymuştur. Günlük dilde mecaz anlamı kelimeler, aklın ve örfün sunduğu bilgiler aracılığıyla anlaşılabilir. Ancak klasik Türk şiirinde mecazları tespit etmek için bunların yanında geleneğin getirdiği bilgilere de ihtiyaç vardır. Örneğin sevgilinin bakışının âşığı öldürmesi, şiir geleneğinde sevgilinin kirpiklerinin ok şeklinde hayal edilmesine dayanmaktadır. Buradaki alakayı ortaya çıkaran bu bilgidir. Bu sebeple klasik Türk edebiyatında mecazları tam olarak anlayabilmek için geleneğin iyi bilinmesi gerekmektedir.

Çalışmamızın sonucunda klasik belâgatte mecaz konusunda ele alınan hakikat ve mecaz çeşitlerine aşağıdaki tanım ve açıklamalar önerilmektedir:

Hakikat: Lugavi ve akli olarak ikiye ayrılır. Ancak hakikat denince çoğunlukla lugavi hakikat kastedilir.

Lugavi Hakikat: Hakikatinin çeşidine nispetle, kendisine yüklenen anlamda kullanılan kelimedir. Hakikat şu çeşitlere ayrılmaktadır: Lugavi, örfi, şer’î. Bunlardan örfi, hass ve ‘amm olarak ikiye ayrılır. Lugavi hakikat, kelimenin dilde kazandığı ilk anlamdır. Örfi ‘amm hakikat, kelimenin konuşma dilinde kazandığı anlamdır. Örfi hass hakikat kelimenin bilim dilinde kazandığı anlamdır. Şer’î hakikat ise kelimenin şeriatta kazandığı anlamdır. Kelimeye anlam yüklenmesine “vaz” denilir. İlk vaz, lugavi vazdır. Ancak lugavi vazla anlam kazanan bazı kelimeler örfi veya şer’î hakikatte ikinci bir vaz ile yeni

bir hakiki anlam kazanabilirler. Bu duruma “menkul” denilir. Örneğin, “fiil” kelimesinin lugavi hakikatte anlamı “iş, davranış” iken dil bilgisinde “iş, oluş, durum bildiren kelime” anlamı kazanmıştır. Bu işlem de yeni bir vaz sayılmış, kelime -kendi bağlamında bulunmak şartıyla- her iki durumda hakikat kabul edilmiştir. “Salat” lafzı lugavi hakikatte “dua” anlamında iken şer’î hakikatte “namaz” anlamını kazanmıştır. Lugavi anlamı “söz” olan “kelam”ın bir ilim adı olarak kullanılması “örfi hass” hakikattir. “Hayvan” kelimesinin “dört ayaklı hayvan” anlamında kullanılması “örfi ‘amm” hakikattir. Tanımda “hakikatinin çeşidine nispetle” denmesinin sebebi, bir kelimenin farklı hakikat çeşitlerinde farklı anlamlar kazanmasıdır. “Salat” lafzının lugavi hakikatte kazandığı gerçek anlam “dua” olsa da, şer’î bağlamda “dua” anlamında kullanılması mecaz sayılmıştır.

Hakikat konusunda bir diğer önemli husus, mürtecellerin de hakikat sayılmasıdır. Mürtecel, bir kelimenin arada bir alaka olmaksızın başka bir manaya nakledilmesidir. Bu işlem de yeni bir vaz gibi kabul edilerek hakikat sayılmıştır. Örneğin “nehir” kelimesinin anlamı “akarsu” iken, bu anlamıyla alaka kurmaksızın bir çocuğa “Nehir” ismini koymak mürtecedir. Ancak kelimenin anlamıyla bir alaka kurularak yapılan nakiller mürtecel değil istiare sayılmıştır. Cömert bir kişiye “Hâtem” demek mürtecel değil, istiaredir.

Akli hakikat: İfade edilen hükmün akıldaki hükme uygun şekilde kullanılmasıdır. Bir başka tanımla, fiil veya fiilden türetilmiş bir kelimenin, konuşana göre gerçek failine isnat edilmesidir. Örneğin inançlı bir kişinin “Allah bitkileri yeşertti.” demesi akli hakikattir. “Yeşertmek” fiili, gerçek faili “Allah”a isnat edilmiştir. Burada mutlak hakikat değil, konuşanın bağlı olduğu hakikat önemlidir. İnançsız birinin “İlkbahar bitkileri yeşertti.” demesi de akli hakikat sayılmıştır. Bu hakikate hükmi veya isnatta/ispatta hakikat de denilir.

Mecaz: Mecaz da lugavi ve akli olarak ikiye ayrılmıştır. Ancak “mecaz” ile daha çok lugavi mecaz kastedilir.

Lugavi mecaz: Bir lafzın, hakikatının çeşidine nispetle, bir alakaya dayalı olarak ve gerçek anlamı düşünmeyi engelleyecek bir ipucu (karine) ile konulduğu anlamın dışında kullanılmasıdır. Alaka, kelimenin hakiki ve mecaz anlamı arasındaki ilişkidir. Örneğin, “Bir aslan gördüm.” cümlesinde “aslan” ile “cesur kişi” kastedilmektedir. Bu ikisi arasındaki alaka benzerliktir. Söz konusu kişi, cesaretle aslana teşbih edilmiştir.

Alakanın olmadığı durumlarda kelime kendisine yüklenen anlamın dışında kullanılsa bile mecaz sayılmaz. Bu tür kelimeler “galat” adını alır. Örneğin bir kitabı uzatarak “Tut şu atı.” demek galattır.

Karine ise gerçek anlamı düşünmeyi engellemek içindir. “Savaş meydanında bir aslan gördüm.” denildiğinde gerçek anlamda bir aslandan bahsedilmediği “savaş meydanı” karinesinden anlaşılır. Karinenin sözlü olarak zikredilmesi şart değildir. İçinde bulunulan ortamdan veya durumdan da kelimenin mecaz anlamı olduğu anlaşılabilir. Karine şartı, mecazı kinayeden ayırır. Kinayede karine bulunmadığından sözü hem gerçek anlamıyla hem de mecaz anlamıyla algılamak mümkündür.

Tanımdaki “hakikatının çeşidine nispetle” kaydı lugavi, örfi ve şer’î hakikat çeşitlerini dikkate almak içindir. Bir lafzın belli bir hakikat bağlamında kazandığı anlam başka bir bağlamda aynen kullanılıyorsa mecaz ortaya çıkar. Örneğin “salat” lafzının lugavi hakikatteki anlamı “dua” iken, şer’î bağlamda da “dua” anlamında kullanılması mecazdır.

Mecazda vaz bulunmaz. Yani “aslan” lafzına hem “bilinen yırtıcı hayvan” hem de “cesur insan” anlamı konulmamıştır. Mecazda ikinci anlama tevil, yani yorumlamayla ulaşılır. Bu yorumu mümkün kılan ise gerçek anlamla mecaz anlam arasındaki alakadır.

Lugavi mecaz alakasına göre ikiye ayrılır. Alakası teşbihse istiare, teşbih dışında herhangi bir alaka ise mecaz-ı mürsel olur.

Mecaz-ı Mürsel: Bir lafzın, teşbih dışında bir alakaya dayalı olarak ve gerçek anlamı düşünmeyi engelleyecek bir ipucu (karine) ile konulduğu anlamın dışında kullanılmasıdır. Mecaz-ı mürsel, lugavi mecaz tanımına nispetle, “alakası teşbih dışında bir şey olan lugavi mecaz” olarak da tanımlanabilir. Külliyyet-cüziyyet, sebebiyyet-müsebbebiyyet, hâliyyet-mahalliyyet mecaz-ı mürselin alakalarından bazılarıdır. Örneğin “Meclis toplandı.” cümlesinde “meclis” ile “meclisteki insanlar” kastedilmiştir. Mahal, hâl yerine kullanılmıştır. “Rahmet yağdı.” cümlesinde “rahmet” ile “yağmur” kastedilmiştir. “Rahmet” sebep, “yağmur” müsebbebdir. “Komutan, düşman topraklarına üç göz yolladı.” cümlesinde “göz” ile “casus” kastedilmiştir. Burada casusun bir cüzü söylenip bütünü kastedilmiştir. Mecaz-ı mürseler teşbih dışındaki alakalara dayandığından bu alakaları çoğaltmak mümkündür.

İstiare: Mecaz tanımına nispetle, “alakası teşbih olan mecaz” olarak tanımlanabilir. İstiareye “lafzın, teşbih alakası ve gerçek anlamı düşünmeye engel karine ile kendisine konulan anlamın dışında kullanılması” da denebilir. Yahut istiare, teşbihin iki tarafından yalnızca birinin zikredilmesi şeklinde de tarif edilebilir.

İstiareler benzeyen veya benzetilenin zikredilmesine göre ikiye ayrılır: İstiare-i musarraha ve istiare-i mekniyye.

İstiare-i Musarraha (Açık İstiare): Engel karine şartıyla benzetilenin benzeyen yerine kullanılmasıdır. Örneğin “Savaş meydanında bir aslan gördüm.” cümlesinde “aslan” ile “cesur bir asker” kastedilmiştir. Benzeyen “cesur asker”, benzetilen “aslan” ve benzetme yönü “cesaret”tir. Buradaki karine ise “savaş meydanı”dır. Fakat istiarelerde de karinenin sözlü olma şartı yoktur. İstiare-i musarraha asliyye ve tebeiyye olarak ikiye kısıma ayrılır.

İstiare-i Asliyye: İsimde gerçekleşen istiareidir. “Derin bir denizle sohbet ettim.” örneğinde “deniz”in “bilgin” yerine istiare edilmesi istiare-i asliyyedir.

İstiare-i Tebeyye: Fiil, fiilden türetilen kelimeler ve edatlarda gerçekleşen istiareidir. “Haber alınca eve uçtu.” cümlesinde “uçtu”, “koştu” yerine istiare edilmiş, istiare fiilde gerçekleşmiştir.

İstiare-i Mekniyye (Kapalı İstiare): Teşbihin benzetilen tarafının gizlenip yalnızca benzeyen unsurun zikredilmesidir. Bu tür istiarelerin karinesi genellikle istiare-i tahyiliyyedir. Ancak bazen istiare-i tahyiliyye olmaksızın da kullanılırlar. “Rüzgârın eli” örneğinde rüzgâr insana benzetilmiş, benzetilen taraf yani “insan” lafzı zikredilmemiştir. Bununla birlikte insana ait bir uzuv olan “el”, rüzgâra isnat edilmiştir. Bu isnat hem istiare-i tahyiliyye hem de istiare-i mekniyyenin karinesidir. Orhan Seyfi Orhon’un “Hani ey gözyaşım, akmayacaktın?” (2007, s. 60) mısraında ise “gözyaşı”, “hani” ve “ey” hitabıyla kişileştirilmiş; dolayısıyla bir insana benzetilmiştir. Buradaki istiare-i mekniyyenin karinesi “hani ey” nidasıdır ve insana ait bir unsurun gözyaşına isnat edilmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla istiare-i tahyiliyye kullanılmadan benzeyen zikredilmiş, benzetilen “insan” gizlenmiştir.

İstiare-i mekniyyenin gerçekleştiği kelime gerçek anlamını korumaktadır. Yukarıdaki örneklerde “rüzgâr” ve “gözyaşı” kelimeleri kendilerine yüklenen anlamda kullanılmıştır. Dolayısıyla bu tür istiarelerde lugavi mecaz söz konusu değildir. İstiare-i mekniyye, “içte/nefiste gizlenen teşbih”tir. Ancak istiare-i mekniyyenin lugavi mecaz olmaması istiare olmasına engel değildir. Nitekim bu tür istiarelerde de bir “ödünçleme” söz konusudur.

İstiare-i Tahkikiyye: Anlamı hissen (beş duyu organıyla) veya aklen gerçek olan istiarelerdir. Hissi olanın örneği “Bir aslan gördüm.” cümlesinde “cesur insan” yerine istiare edilen “aslan” lafzıdır. Akli olanın örneği ise “Bizi dosdoğru yola ilet.” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Fâtîha: 6) ayetinde “dosdoğru yol”un “İslamiyet” yerine istiare edilmesidir. İstiare-i tahyiliyye, aklın uydurduğu, tamamen vehmî bir unsurken, istiare-i tahkikiyye soyut ya da somut bir gerçekliğe dayanır. Dolayısıyla istiare-i tahkikiyyenin istiare-i tahyiliyye olması imkânsızdır. İstiare-i mekniyyenin lugavi mecaz olmadığını ifade etmiştik. Aşağıda açıklandığı üzere istiare-i tahyiliyye de lugavi değil, akli mecazdır. Bu durumda her istiare-i musarraha, aynı zamanda istiare-i tahkikiyye olmaktadır.

İstiare-i Mutlaka, İstiare-i Muraşşaha ve İstiare-i Mücerrede: İstiarede benzetilene uygun bir unsurun zikredilmesi istiare-i muraşşaha, benzeyene uygun bir unsurun zikredilmesi istiare-i mücerrededir. Bunlara “terşih” veya “tecrid” de denir. Yalın hâlde yapılan istiareler ise istiare-i mutlaka adını alır. “Bir aslan gördüm.” örneğindeki “aslan” ifadesi istiare-i mutlaka, “Pençeleri keskin bir aslan gördüm.” örneğindeki “pençeleri keskin” ifadesi istiare-i muraşşaha, “Silahlı bir aslan gördüm.” örneğindeki “silahlı” ifadesi ise istiare-i mücerrededir. Tecrid ve terşih bir arada kullanılabilir: “Silahlı ve keskin pençeli bir aslan gördüm.”

İstiare-i Vifâkiyye: Benzeyen ve benzetilenin bir araya gelmesinin mümkün olduğu istiarelerdir. “Ölü iken dirilttiğimiz...” (*Kur’ân-ı Kerîm*, En’âm: 122) ayetinde “diriltmek”in “hidayet vermek” yerine istiare edilmesi buna örnektir.

İstiare-i İnâdiyye: Benzeyen ve benzetilenin bir araya gelmesinin imkânsız olduğu istiarelerdir. Hayatta olduğu hâlde cahil insanlar yerine “ölüler”in istiare edilerek “Şu ölülere bakın.” denmesi gibi. İstiare-i temlihiyye ve istiare-i tehekkümiyye bu türe dâhildir.

İstiare-i Temlihiyye ve İstiare-i Tehekkümiyye: İstiare edilen kelimenin anlamının zıttının kastedilmesidir. Korkak biri için “İşte aslan geldi.” demek buna örnektir. Bu istiarede alay kastı varsa temlihiyye, latife yapma kastı varsa tehekkümiyye söz konusudur.

İstiare-i Mübtezele/‘Ammiyye ve İstiare-i Garîbe/Hassiyye: Hemen akla gelebilecek, herkesin kolayca anlayabileceği, benzetme yönü açık olan istiarelere istiare-i mübtezele veya istiare-i ‘ammiyye denir. “Cesur insan” yerine “aslan”ın istiare edilmesi buna örnektir. Yalnız belirli insanların anlayabileceği, benzetme yönü kapalı istiarelere istiare-i garîbe veya istiare-i hassiyye denir. Klasik Türk edebiyatına aşina olmayan kişiler için, Hristiyanların bellerine doladıkları kuşak olan “zünnâr”ın, sevgilinin saçı yerine istiare edilmesi buna örnektir.

İstiare-i Temsiliyye: Bir durumun yerine, o durumun benzetildiği cümle veya söz grubunun istiare edilmesidir. Temsilî teşbihin benzetme edatının kaldırılması ve benzetilenin benzeyen yerine istiare edilmesi olarak da tanımlanabilir. Örneğin “Senin kararsız hâlin bir adım ileri bir adım geri atmaya benziyor.” demek yerine “Bir adım ileri bir adım geri atıyorsun.” demek istiare-i temsiliyyedir. “Benzetilen” taraf olan temsilin, “benzeyen” durum yerine istiare edilmesi sebebiyle bu tür istiareler aynı zamanda bir istiare-i musarrahadır. İstiare-i temsiliyyelere mürekkep mecaz da denir.

Akli Mecaz: Kelimenin anlamında değişiklik olmasından bağımsız gerçekleşen mecazlardır. Lugavi mecazlarda kelime, kendisine yüklenen anlamın dışında kullanılırken bu tür mecazlarda kullanılan kelimeler gerçek anlamlı olabilir. Buradaki mecaz, aklen anlaşılır. Akli mecaz ikiye ayrılır: İsnatta/ispatta mecaz ve istiare-i tahyiliyye.

İsnatta/İspatta Mecaz: İfade edilen hükmün akıldaki hükmün dışında kullanılmasıdır. Fiil veya fiilden türetilmiş bir kelimenin, konuşana göre gerçek failinden başka bir faile isnat edilmesi olarak da tanımlanabilir. Bu mecaza “hükmi mecaz” da denilir.

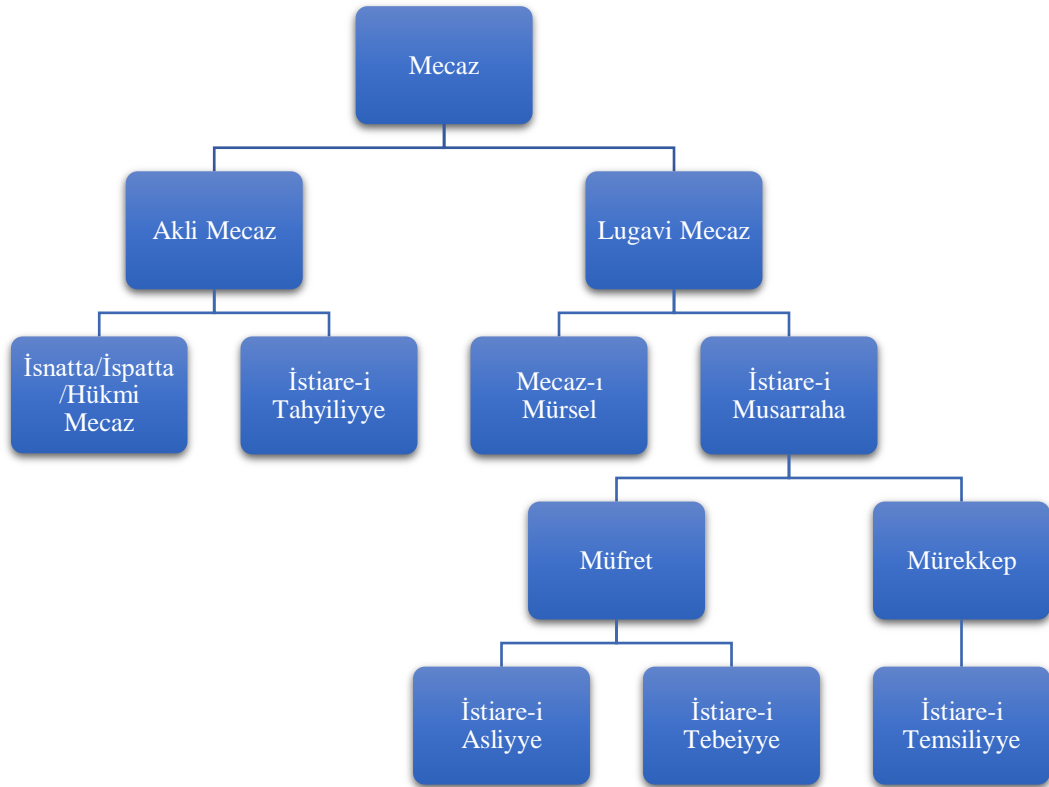
Akli hakikatte olduğu gibi isnatta mecazda da sözü söyleyen kişinin kabul ettiği gerçeklik esas alınır. İnançlı bir kişinin “İlkbahar bitkileri yeşertti.” demesi akli mecazdır. Çünkü “yeşertmek” fiilinin gerçek faili “Allah”tır. İsnatta mecazda da alaka bulunur: “İlkbahar”, bitkilerin yeşermesinin “zaman”ıdır. İsnatta mecaz, lugavi mecazdan bağımsız bir mecazdır. Bu mecaz, kelimelerin anlam değiştirmesiyle değil, akıldaki hükmün yer değiştirmesiyle ortaya çıkar. Bu mecazda da karine gereklidir. “İlkbahar bitkileri yeşertti.” diyen bir kişinin itikadi görüşü bilinmiyorsa bu cümle mecaz olarak yorumlanmaz. Ancak bu kişinin inançlı biri olduğuna dair bir ipucu varsa, söz konusu cümlede isnatta mecazdan söz edilebilir. İsnatta mecazda lugavi mecaz da bulunabilir. Ancak isnatta mecaz, lugavi mecazdan bağımsız olarak ortaya çıkar. Örneğin “İlkbahar bitkileri yeşertti.” yerine “İlkbahar bitkilere can verdi.” de denebilir. Burada “can vermek”, “yeşertmek” yerine istiare edilmiştir ve lugavi mecazdır. Fakat cümledeki akli mecaz, “can verme/yeşertme” fiilinin ilkbahara isnat edilmesiyle ortaya çıkmıştır.

İstiare-i Tahyiliyye: Bir unsurun ait olduğu yerden alınıp vehim yoluyla başka bir nesneye izafe edilmesidir. Bu tür mecazlarda kelime gerçek anlamını korumaktadır. Örneğin, “ölümün pençeleri”nde “pençe” kelimesi hayalî bir şekilde “yırtıcı hayvan”dan alınıp ölüme ait bir unsur olarak aktarılmıştır. Ancak burada “pençe” gerçek anlamını kaybetmemiştir. Dolayısıyla bu mecazlar lugavi değil, aklidir. Bu örnekte olduğu gibi istiare-i tahyiliyyeler genellikle istiare-i mekniyyenin karinesidir. Ancak “yırtıcı hayvana benzeyen ölümün pençeleri” dendiğinde benzetme açık bir şekilde ifade edildiğinden istiare-i mekniyye ortadan kalkmaktadır ve buradaki “pençe” lafzı istiare-i mekniyyeden bağımsız olarak “istiare-i tahyiliyye” olmaktadır.

Hazif Yoluyla Mecaz: Tamlanananın düşürülüp yalnızca tamlayanın söylendiği mecazlardır. “Şu binaya soralım.” örneğinde esas kastedilen “Şu binanın sakinlerine

soralım.”dır. “Rabbin (emri) gelip melekler de saf saf dizildiğinde...” (*Kur’ân-ı Kerîm*, Fecr: 22) ayetinde “Rab” söylenmiş “emir” hafzedilmiştir. Fakat kastedilen “Rabb’in emri”dir. Bu tür mecazlar “hazfiyyet” alakasıyla mecaz-ı mürsele dâhil edilebilir.

Yukarıdaki tanım ve açıklamalardan hareketle mecaz konusunda şu tasnif önerilmektedir: Mecaz akli ve lugavi olmak üzere ikiye ayrılır. Akli mecaz ise isnatta/ispatta/hükmi mecaz ve istiare-i tahyiliyye olarak ikiye ayrılır. Lugavi mecaz alakasına göre mecaz-ı mürsel ve istiare-i musarraha olarak ikiye taksim edilir. İstiare-i musarraha müfret ve mürekkep olarak iki kısımdan oluşur. Müfret olanlar istiare-i asliyye ve istiare-i tebeiyye olarak iki kısma ayrılır. Mürekkep olan istiare-i musarraha ise istiare-i temsiliyyedir. İstiare-i temsiliyye dışındaki tüm lugavi mecazlar müfrettir. Önerdiğimiz bu tasnif aşağıdaki tabloda gösterilmiştir:



KAYNAKÇA

- Adalar Subaşı, D. (2021). "Arap dilinde dünden bugüne hakikat-mecâz ilişkisi: tarihsel arka plan bağlamında mecâza dayalı edebî sanatlara ve günümüz dilbilimindeki izdüşümlerine bakış." H. Aynur, M. Çakır, H. Koncu, ve A. E. Özyıldırım (Ed.), *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları XV* (Baskıda). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Adıvar, A. A. (1978). Ali Kuşçu. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt. 1, ss. 321-323) içinde. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Afacan, H. (2014). Mecazın terimleşme süreci ve İbn Teymiyye öncesi mecaza itirazlar. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(30), 1-19.
- Akdoğan, Y. (yty.) *Ahmedî Divân*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10591,ahmedidivaniyasarakdoganpdf.pdf?0>. [Erişim tarihi: 20.04.2021]
- Akkuş, M. (2018). *Nefî Divanı*. Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57741,nefi-divanipdf.pdf?0>. [Erişim tarihi: 01.05.2021].
- Aksoy, M. (1991). *Molla Lütî'nin Risâle-i Mevlânâ Lütî'si* (Yüksek lisans tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir. Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> [Erişim tarihi: 20.05.2021]
- Alan, H. (2019). Sâhipkıran. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt EK-2, ss. 443-444) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Alparslan, A. (1988). *Şeyh Galib*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Altıntaş, H. (1994). Dehriyye. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 9, ss. 107-109) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- And, M. (2008). *Minyatürlerle Osmanlı-İslâm Mitologyası*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Arpa, A. (2011). İbn Kuteybe'nin belâgat ilminin teşekkülüne katkıları. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(3), 29-54.
- Ateş, A. (hızl.) (1949). *Kitâb Tarcumân al-Balâga (Muhammed b. 'Omar ar-Râdûyânî)*. İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi.
- Avcı, S. (2004). "Ben ilim şehriyim Ali de onun kapısıdır" hadisi üzerine. *Marife*, 3, 371-381.
- Aydın, C. (1989). Ali Kuşçu. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt. 2, ss. 408-410) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Aydın, İ. (2013). Hakikat ve Mecaz'ın terimleşme süreci. *İslâmî İlimler Dergisi*, 8(1), 23-29.
- Aytekin, A. (1991). Bâbertî. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt, 4, ss. 377-378) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Azamat, N. (2000). İbrâhim Gülşenî. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 21, ss. 301-304) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Benzer, N. (2016). *Mebâni'l-İnşâ-cild-i sâni* (Yüksek lisans tezi). Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın. Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> [Erişim tarihi: 20.05.2021]
- Bilkan, A. F. (2015). *17. yüzyıl Türk edebiyatı -klâsik estetikte yeni yönelişler- (1600-1700)*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bilkan, A. F. (2020). *Nâbi Dîvânı* (Cilt 2). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Birişik, A. (2011). Tefsir. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 40, ss. 281-290) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Bolay, M. N. (1994). Delâlet. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt. 9, s. 119) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Boyalık, M. T. (2016). *Dil, söz ve fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin sözdizimi nazariyesi*. İstanbul: Klasik Yayınları.

- Bulut, A. (2016). Hamza b. Turgut Aydınî. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt EK-1, ss. 527-528) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- [Cürcânî] Abdülkâhir el-Cürcânî. (2016). *Delâilü'l-i'câz: Sözdizimi ve anlambilim*. (O. Güman, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- [Cürcânî] Abdülkâhir el-Cürcânî. (2018). *Esrâru'l-belâgat: Belâgatin sırları*. (Z. Çelik, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Çalık, G. (2008). *Yeni bir edebiyat nazariyesi getirme çabası: Tadrîsât-ı Edebiyye* (Yüksek lisans tezi). Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne. Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> [Erişim tarihi: 20.05.2021]
- Çelebi, İ. (2006). Mu'tezile. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 31, ss. 391-401) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Çelebioğlu, Â. (2018). *Türk mesnevî edebiyatı: Sultan İkinci Murad devri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Çetin, N. M. (1952). Ahmedî'nin bilinmeyen birkaç eseri. *Tarih Dergisi*, 2(3-4), 103-108.
- Çetin, N. M. (1973). *Eski Arap şiiri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Çöğenli, M. S. (1993). Cemheretü Eş'âri'l-Arab. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 7, ss. 324-325) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- DİB Tefsir*. Erişim adresi: <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/sure/45-casiye-suresi> [Erişim tarihi: 07.05.2021]
- Doğan, M. N. (2014). *Fâtih Dîvânı ve şerhi*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
- Durmuş, İ. (1991). Âmidî, Hasan b. Bişr. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 3, ss. 55-56) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Durmuş, İ. (2000). İbnü'l-Mu'tez. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 21, ss. 143-147) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Durmuş, İ. (2002). Kazvîni, Hatîb. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 25, ss. 156-157) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.

- Durmuş, İ. (2003). Mecaz. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 28, ss. 217-220) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Durmuş, İ. (2006). Müberred. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 31, ss. 432-434) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Durmuş, İ. (2009a). Sa'leb. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 36, ss. 25-27) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Durmuş, İ. (2009b). Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 36, ss. 332-334) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Ekizer, D. (2016). *Belagat açısından Buhârî ve Müslim'de mecaz içeren hadisler* (Doktora tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Konya. Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> [Erişim tarihi: 20.05.2021]
- Emiroğlu, İ. (2003). Mantık. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt. 28, ss. 18-28) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Erarslan, K. (1980). Eski bir belağat kitabı. *Birinci Milli Türkoloji Kongresi, İstanbul, 6-9 Şubat 1978 Tebliğler* (ss. 3-8) içinde. İstanbul: Kervan Yayınları.
- Erkan, M. (1999), Hüsrev ü Şîrin. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 19, ss. 53-55) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- [Fârâbî] Ebû Nasr el-Fârâbî. (2018). *Mantiğa giriş risâleleri: et-tavtva, el-fusûlü 'l-hamse, kitâbu îsâgûcî*. (Çev. Yaşar Aydın). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Filizok, R. (2015). Anlam tasnifleri. *Türk Dili*, 109 (767-768), 121-140.
- K. Akyüz, S. Beken, S. Yüksel ve M. Cunbur (hzl.) (1958). *Fuzûlî Türkçe Divan*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Gökyay, O. Ş. ve Özen, Ş. (2005). Molla Lutfi. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt. 30, ss. 255-258) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Gölcük, Ş. ve Yurgagür, M. (1996). Gelenbevî. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 13, ss. 552-555) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.

- Gözübüyük, İ. N. (1996). Gözübüyükzâde İbrâhim Efendi. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 14, ss. 160-161) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Günel, F. (1993). Cürcânî, Ebü'l-Hasan. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 8, ss. 132-133) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Hacımuftuoğlu, N. (1988). Abdülkâhir el-Cürcânî. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 1, ss. 247-248) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Hacımuftuoğlu, N. (1993). Belâgat ilminin gelişmesine müessir olan kaynaklar. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (11), 268-298.
- Halaçoğlu, Y. ve Aydın, M. A. (1993). Cevdet Paşa. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt. 7, ss. 443-450) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Hızlı, M. (2008). Osmanlı medreselerinde okutulan dersler ve eserler. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 25-46.
- İbn Sînâ (2017). *Mantiğa giriş medhal*. (Ö. Türker, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbnü'l-Esir (yty.). *el-Kamil fi't-tarih*.
www.normalift.com/kitap/files/oth/%C4%B0BN%20ES%C4%B0R/SF/01/0083.htm. [Erişim tarihi: 23.06.2021].
- [Kazvînî] Hatîb el-Kazvînî (2006). *Telhîs ve tercümesi: Kur'ân'ın eşsiz belâgatı*. (Hzl. Nevzat H. Yanık, Mustafa Kılıçlı ve Sadî Çögenli). İstanbul: Huzur Yay.
- Kallek, C. (2002). Kudâme b. Ca'fer. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 26, ss. 311-312) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kaplan, M. (2019). *Nâbî Hayriyye*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/67684,nabi-hayriyyepdf.pdf?0&tag1=EC14749540EDDA04932E16674F39E835F8E3C7DE&crefer=5DDB11C44C8729C8EB734D440FDEE7B39FB07021705A875483E12EED21AC5DE4>. [Erişim tarihi: 18.05.2021].
- Kara, M. (2000). İshak Efendi, Harputlu. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 22, ss. 531-532) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.

- Karabey, T. ve Atalay, M. (hızl.) (2017). *Ahmed Cevdet Paşa Belâgat-ı Osmâniye*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kardaş, S. (2013). Raza Kütüphanesi Türkçe el yazma eserler kataloğu. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(28), 200-209.
- Kartal, A. (2015). Ahmedî, Tâceddîn İbrâhîm bin Hızır. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ahmedi-taceddin-ibrahim-bin-hizir>. [Erişim tarihi: 18.05.2021]
- Karuko, S. (2014). *el-Câhız ve belâgat*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Kayagil, S. M. (2013). *el-Ahfeş el-Evsat ve Me'âni'l-Kur'ân'ı* (Doktora tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya. Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> [Erişim tarihi: 20.05.2021]
- Kılıç, A. (2007). *Ahmed Hamdî, Belâgat-ı Lisân-ı 'Osmâni (İnceleme-metin-dizin)*. Kayseri: Laçın Yayınları.
- Kılıç, H. (1992). Belâgat. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 5, ss. 380-383) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kılıç, H. (1995). Esrârü'l-Belâga. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 11, s. 435) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kılıç, M. (2017). *Münif Paşa'nın İlm-i Belâgat-La Rhétorique isimli eseri ve Mebâni'l-İnşâ ile karşılaştırılması* (Yüksek lisans tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara. Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> [Erişim tarihi: 20.05.2021]
- Kızıklı, Z. (1997). *Arap belâgatinde teşbih ve mecaz* (Yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara. Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> [Erişim tarihi: 20.05.2021]
- Kızıklı, Z. (2006). Sîbeveyhi'nin "El-Kitâb"ında belâgat biliminin temelleri. *Nüsha*, (23), 49-60.
- Koçak, İ. (1988). Ahfeş el-Evsat. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 1, s. 526) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.

Koç Üniversitesi El Yazmaları Koleksiyonu.

<https://librarydigitalcollections.ku.edu.tr/en/collection/koc-university-manuscripts-collection> [Erişim tarihi: 29.04.2021]

Köksal, M. F. ve Tok, V. A. (hızl.) (2013). *Menemenlizâde Mehmet Tâhir Osmanlı Edebiyatı -Belâgat-*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.

Kurnaz, C. (hızl.) (2013). *Ahmet Talât Onay Açıklamalı divan şiiri sözlüğü: Eski Türk edebiyatında mazmunlar ve izahı*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.

Küçük, S. (yty.) *Bâkî Dîvânı*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.

<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10596,bakidivanisabahattinkucukpdf.pdf?0>.

[Erişim tarihi: 18.05.2021]

Mevlânâ Şiblî (2014). *Hz. Muhammed'in mucizeleri*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Nef'î (1289). *Dîvân-ı Nef'î*. İstanbul.

Okçu, N. (yty.). *Şeyh Gâlib Dîvânı*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.

<https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/10654,metinpdf.pdf?0> [Erişim tarihi: 18.05.2021]

Orak, K. Y. (2013). *Belâgat geleneğimiz ve Belâgat-i Lisân-ı Osmânî*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Orhon, O. S. (2007). *Orhan Seyfi Orhon bütün şiirleri*. İstanbul: Everest Yayınları

Ölmezoğlu, A. (1977). Cevdet Paşa. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt. 3, ss. 114-123) içinde. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Öner, N. (2019). *Klasik mantık*. İstanbul: Divan Kitap.

Özbalıkçı, M. R. (2009). Sîbeveyhi. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 37, ss. 130-134) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.

Özel, M. (2010). Şerîf er-Radî. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 39, ss. 4-5) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.

- Özen, Ş. (2011). Teftâzânî. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 40, ss. 299-308) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Özkan, M. (1999). Hüsrev ü Şîrîn. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 19, ss. 56-57) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Öztürk, F. (hızl.) (2016). *Recâzâde Mahmûd Ekrem Ta'lim-i Edebiyyât (Eleştirel basım)*. İstanbul: DBY Yayınları.
- Öztürk, M. (2018). *Kur'an'ın Mu'tezilî yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî örneği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Özuygun, A. R., ve Baysan, H. (2014). Şeyh Galib'in "düştü" redifli gazelinin şerhi ve yapısalılık açısından incelenmesi. *EKEV Akademi Dergisi*, 60, 321-338.
- Rescher, N. (2018). *İslam mantık tarihi*. (A. Kayacık, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Saraç, M. A. Y. (2018). *Klâsik edebiyat bilgisi: belâgat*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları.
- [Sekkâkî] Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî. (2017). *Miftâhu'l-ulûm: belâgat*. (Z. Çelik, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Sevgi, H. A. (1998). Hüsameddin Çelebi. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 18, s. 512) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Smyth, W. (2013a). Belâgat İlmi'nin standart hale gelen düzenlenişi ve es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm*'u. (A. Yıldırım, Çev.). *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası*, 22, 213-232.
- Smyth, W. (2013b). Retorik ve belâgat ilmi: Hıristiyanlık ve İslâm. (A. Yıldırım, Çev.). *Marife*, 13(1), 167-179.
- Smyth, W. (2014). Bir yorum geleneğinde tartışma: Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'unun akademik mirası. (Ö. Kara, Çev.). *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 47, 165-176.
- Storey, C. A. (1979). Teftâzânî. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 12/1, ss. 118-121) içinde. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

- Summak, A. (1999). *Miftâhu'l-belâga ve misbâhu'l-fesâha: Transkripsiyonlu metin* (Yüksek lisans tezi). Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa. Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> [Erişim tarihi: 20.05.2021]
- Şafak, Y. (1991). *Sürûri'nin Bahrû'l-Ma'ârif'i ve Enîsü'l-'Uşşâk ile mukayesesi* (Doktora tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum. Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> [Erişim tarihi: 20.05.2021]
- Şan, F. (2017). *Şeyhî'nin Husrev ü Şîrîn'i (İnceleme-metin-çeviri-dizin/sözlük)* (Doktora tezi). Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul. Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> [Erişim tarihi: 20.05.2021]
- Şemseddin Sâmî. (2016) *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Şifa Yayınevi.
- Şentürk, A. A. (2020). *Osmanlı şiiri antolojisi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Şeşen, R. (1993). Câhiz. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 7, ss. 20-24) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- [Taftâzânî] Sa'düddîn et-Teftâzânî (2020). *El-Mutavvel: Belâgat ilimleri beyân-bedî'* (Cilt 2). (Z. Çelik, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- [Taftâzânî] Sadeddin-i Taftazani (2014a). *Muhtasarul Meani tercümesi* (Cilt 1). (M. A. Arslan, Çev.). Diyarbakır: Seyda Yayınevi.
- [Taftâzânî] Sadeddin-i Taftazani (2014b). *Muhtasarul Meani tercümesi* (Cilt 2). (M. A. Arslan, Çev.). Diyarbakır: Seyda Yayınevi.
- [Taftâzânî] Sadeddin-i Taftazani (2015). *Muhtasarul Meani tercümesi* (Cilt 3). (M. A. Arslan, Çev.). Diyarbakır: Seyda Yayınevi.
- Tarlan, A. N. (1963). *Necatî Beg Divanı*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- TBMM Kütüphanesi Açık Erişim Koleksiyonu
<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/handle/11543/1> [Erişim tarihi: 29.04.2021]
- Temizel, A. (2002). *Ahmedî'nin Farsça eserleri: Tenkitli metin-inceleme-tercüme ve indeks* (Doktora tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara. Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> [Erişim tarihi: 20.05.2021]

- Tüccar, Z. (1999). İbn Reşîk el-Kayrevânî. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 20, ss. 247-249) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Tülücü, S. (1991). Asmaî. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 3, ss. 499-500) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Türcan, S. (2003). Mecâz teriminin gelişim sürecinde el-Ferrâ'nın yeri. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(3), 89-122.
- Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı*. <http://www.yazmalar.gov.tr/> [Erişim tarihi: 15.04.2021]
- Uçan Eke, N. (2017). *Klâsik Türk edebiyatında metaforik üslûp*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Ulusal Toplu Katalog*. <http://www.toplukatalog.gov.tr/> [Erişim tarihi: 15.04.2021]
- Uzun, M. İ. (1994). Dede Ömer Rûşenî. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 9, ss. 81-83) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Ülken, F. (1990). *Şeyh İsmail Ankaravî'nin Miftâhu'l-Belâga ve Misbâhu'l-Fesâha'sı*. (Yüksek lisans tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Wellek, R. ve Warren, A. (2019). *Edebiyat teorisi*. (Ö. F. Huyugüzel, Çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Yale Üniversitesi Beinecke Nadir Kitap ve Yazma Kütüphanesi*. <https://orbis.library.yale.edu/> [Erişim tarihi: 18.04.2021]
- Yavuz, M. (1999). İbn Cinnî. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 19, ss. 397-400) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2000). İ'câzü'l-Kur'ân. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 21, ss. 403-406) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2002). Kelâm. *İslâm ansiklopedisi* içinde (Cilt 25, ss. 196-203). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yazıcı, H. (1999). İbn Kuteybe. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 20, ss. 145-149) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.

- Yener, F. (2018). *Hicri VII. asra kadar Arap dilbilimcilerinde mecaz ve kinaye* (Doktora tezi). Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana. Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> [Erişim tarihi: 20.05.2021]
- Yetik, E. (1991). Ankaravî, İsmâil Rusûhî. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt. 3, ss. 211-213) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yetiş, K. (1992). Belâgat, Türk Edebiyatı. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 5, ss. 384-387) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yetiş, K. (2000). XVI. Yüzyıl başında yazılmış bir kavâid-i şiiyye risalesi. *İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 29, 285-343.
- Yetiş, K. (2006). *Belâgattan retoriğe*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Yetiş, K. (2010). Ta'lîm-i Edebiyyât. *İslâm ansiklopedisi* (Cilt 39, ss. 514-515) içinde. İstanbul: TDV Yayınları.
- Yıldız, F. (2016). *Mebâni'l-İnşâ cild-i evvel* (Yüksek lisans tezi). Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın. Erişim adresi: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/> [Erişim tarihi: 20.05.2021]
- Yıldız, M. (2002). *Bir dilci olarak Ali Kuşçu ve Risâle fî'l-İsti'âre'si*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.
- Yılmaz, F. (2016). Mutabakat, tazammun ve iltizam delâletlerinin kökeni ve fıkıh usûlüne girişi. *Usûl İslam Araştırmaları*, 26, 101-136.
- Yılmaz Orak, K. ve Orak, B. (2012). Belâgatin felsefî temeli: mantık. *Prof. Dr. Mine Mengi Adına Türkoloji Sempozyumu (20-22 Ekim 2011) Bildirileri* içinde. (s. 224-227). Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

EK 1. ORIJINALLİK RAPORU



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 07/07/2021

Tez Başlığı : Klasik Belâgatte Mecaz ve Mecazi Anlatım

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 367 sayfalık kısmına ilişkin, 06/07/2021 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 10 'dur.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç
- 4- Alıntılar dâhil
- 5- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

07.07.2021

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Oğuzhan ET
Öğrenci No: N18226105
Anabilim Dalı: Türk Dili ve Edebiyatı
Programı: Eski Türk Edebiyatı

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Prof. Dr. Osman HORATA



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
MASTER'S THESIS ORIGINALITY REPORT**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE DEPARTMENT**

Date: 07/07/2021

Thesis Title : Metaphor and Metaphorical Expression in Classical Balagha

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 06/07/2021 for the total of 367 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 10 %.

Filtering options applied:

1. Approval and Declaration sections excluded
2. Bibliography/Works Cited excluded
3. Quotes excluded
4. Quotes included
5. Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

07.07.2021

Date and Signature

Name Surname: Oğuzhan ET

Student No: N18226105

Department: Turkish Language and Literature

Program: Turkish Classical Literature

ADVISOR APPROVAL

APPROVED.

Prof. Dr. Osman HORATA

EK 2. ETİK KOMİSYON MUAFİYET FORMU



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 29/06/2021

Tez Başlığı: Klasik Belâgatte Mecaz ve Mecazi Anlatım

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Oğuzhan ET
 Öğrenci No: N18226105
 Anabilim Dalı: Türk Dili ve Edebiyatı
 Programı: Eski Türk Edebiyatı
 Statüsü: Yüksek Lisans Doktora Bütünleşik Doktora

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Prof. Dr. Osman HORATA

Telefon: 0-312-2976860

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
ETHICS COMMISSION FORM FOR THESIS**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
TURKISH LANGUAGE AND LITERATURE DEPARTMENT**

Date: 29/06/2021

Thesis Title: Metaphor and Metaphorical Expression in Classical Balagha

My thesis work related to the title above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, interview, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board/Commission for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

Date and Signature

Name Surname: Oğuzhan ET

Student No: N18226105

Department: Turkish Language and Literature

Program: Turkish Classical Literature

Status: MA Ph.D. Combined MA/ Ph.D.

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL

Prof. Dr. Osman HORATA