

62609

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOĞU DİLLERİ VE EDEBİYATLARI
(ARAP DİLİ VE EDEBİYATI)
ANABİLİM DALI

ARAP BELÂGATİNDE TEŞBİH VE MECAZ

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan
S. Zafer KIZIKLI

Danışman
Prof. Dr. Rahmi ER

ANKARA 1997

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	III
TRANSKRİPSİYON.....	IV
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ.....	1-16

I. BÖLÜM

TEŞBİH.....	17
TEŞBİHİN ÖĞELERİ.....	18
TEŞBİH TÜRLERİ.....	19-22
TEŞBİHİN AMAÇLARI.....	23-24
TEŞBİHİN FONKSİYONU.....	25-32
TEŞBİHİN BELÂGAT BAKIMINDAN DEĞERİ.....	33-34
ARAP EDEBİYATINDA ÇOK SIK KULLANILAN TEŞBİHLER.....	35-37
TEŞBİHİN TARİHSEL SÜRECİ.....	38-54

II. BÖLÜM

MECAZ.....	55-58
MECAZIN BÖLÜMLERİ.....	59-62
MECAZIN KAVRAMSAL VE TEORİK YÖNDEN TARİHSEL SÜRECİ.....	63-84
A. DİLBİLİMCİLERE GÖRE.....	63-73
B. EDEBİYATÇI VE BELÂGATÇİLERE GÖRE.....	74-84
MECAZA BAKIŞTA ARAP MİLLİYETÇİLİĞİ'NİN YÖNLENDİRİCİ ROLÜ..	85-86
SONUÇ	87
ABSTRACT.....	89
BİBLİYOGRAFYA.....	91-95
İNDEX.....	96-100

KISALTMALAR

- a.e. : aynı eser
- a.g.e. : adı geçen eser
- B k z. : Bakınız
- C. : Cilt
- Çev. : Çeviren
- Nşr. : Neşreden
- ö. : ölüm tarihi
- s. : sayfa
- T.D.V. : Türkiye Diyanet Vakfı
- Thk. : Tahkik eden
- Tsh. : Tashih eden
- tsz. : tarihsiz

TRANSKRİPSİYON

Bu çalışmamızda aşağıdaki transkripsiyon alfabesi kullanılmıştır:

Sesliler:

â	:	آ، آءِى
î	:	اِي
û	:	اُو
(İnce okunan harflerde: e)	:	اِ
a	:	اَ
i	:	اِءِ
u	:	اِءِءِ

Sessizler:

’	:	ء
b	:	ب
t	:	ت
s	:	ث
c	:	ج
h	:	ح
h	:	خ
d	:	د
z	:	ذ
r	:	ر
z	:	ز
s	:	س
s	:	ش
s	:	ص
d	:	ض
.	:	ظ

t	:	ط
z	:	ظ
'	:	ع
ğ	:	غ
f	:	ف
ḳ	:	ق
k	:	ك
l	:	ل
m	:	م
n	:	ن
h	:	ه
v	:	و
y	:	ي

Harf-i tarifler cümle başında da küçük yazılmıştır.
Örneğin: el-Ferrâ, el-Curcânî gibi.

Harf-i tarif ile gelen kelimelerin başındaki şemsî harflerin okunuşu belirtilmiştir. Örneğin: es-Sekkakî, et-Tîbî gibi.

İzafet terkibi şeklinde bulunan ibarelerde ve vaslı gerektiren yerlerde muzaf ve muzafun ileyh'in irabı yazıda gösterilmiştir. Örneğin: Dîvânu 'Imri'i'l-Kays gibi.

Terkip halindeki ad ve lakapların cüzleri ayrı değil, bitişik yazılmış ve kaynaşan kelimelerden ilkinin bulunduğu yere göre irabında meydana gelen değişiklikler yazıda gösterilmiştir. Örneğin: 'Abdulkâhir, Faḥruddîn gibi.

ÖNSÖZ

Bu çalışmada Arap belagatının önemli söz sanatlarından olan teşbih ve mecaz konusu ele alınmıştır. Ülkemizde bu alanda şimdiye kadar yapılan çalışmalar son derece azdır ve yetersizdir. Oysa Arap edebiyatının klasik dönemlerinde, özellikle de III. ve IV. Abbasî dönemlerinde şiiriyle ve nesriyle edebiyat tamamiyle söz sanatlarının egemenliği altına girmişti. Bu dönemlerde ve hatta modern döneme kadar içerik biçime feda edilmiş ve söz sanatları edebi ürünler için araç olmaktan çıkıp, edebi ürünler adeta söz sanatlarının sergilenmesi için bir araç konumuna gelmiştir. Dolayısıyla bu dönemin şair ve ediplerini ve onların edebi ürünlerini doğru ve sağlıklı değerlendirebilmek, ancak çok büyük önem verilen söz sanatlarının inceliklerini bilmekle mümkündür. Biz de bu yüzden bu çalışmamızda, söz sanatlarından teşbih ve mecaz konusunu işlemeye çalıştık. Fakat bu konuya başlamadan önce, giriş bölümünde belagat literatürü ile ilgili tanıtıcı bilgiler vermeyi uygun gördük.

Bu çalışmada bir yandan teşbih ve mecazın özellikleri ortaya konmaya çalışılırken, diğer yandan bu söz sanatları ile ilgili eleştirmenlerin yaklaşımları ve görüşleri kronolojik bir sıra izlemek suretiyle aktarılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla bu eserin, bir bakıma Arap edebiyatında eleştirinin gelişimine de ışık tutan bir nitelik kazanması için gayret sarfedilmiştir.

Çalışmamızda sadece teşbih ve mecaz konu edilmiş olmakla birlikte mecazın bir türü olması hasebiyle istiareden de kısaca söz edilmiştir. Bu sözediş başlıbaşına bir söz sanatı olan istiareyi ortaya koyma girişimi olmayıp, mecazın istiareden farkını belirtebilmek amacıyla başvurulmuş bir yoldan ibarettir.

Teşbih ve mecaz konusu belli başlı klasik eleştiri ve belagat kaynaklarına inilerek işlenmeye çalışılmış ancak daha çok bu konularda yer verdikleri bilgiler ve yaptıkları değerlendirmelerle otorite kabul edilmiş olan ‘Abdulkâhir el-Curcânî ve es-Sekkâkî’den yararlanılmıştır.

Çalışmanın hem teşbih ve mecaz konusunda hem de Arap edebiyatında eleştirinin gelişimi konusunda bilgi verici olmasını ümit ediyor, yardımlarını esirgemeyen ve tezin yazımında büyük katkıları olan sayın hocam Prof. Dr. Rahmi Er’e teşekkürlerimi sunuyorum.

GİRİŞ

Arap dilinde “belâgat” sözcüğü sözün düzgün, açık ve akıcı olması” anlamında mastardır. Aslında “belâğa” fiili “erişmek, ulaşmak, varmak” anlamlarına gelir⁽¹⁾. Terim olarak ise, biri“meleke” diğeri “bilim” olmak üzere iki tür anlamı vardır. Batı dillerinde meleke anlamında belâgate karşılık “eloquence”, bilim anlamında da “rhetorique” sözcükleri kullanılır⁽²⁾. Meleke olarak belâgat terimini şöyle tanımlayabiliriz:

“Sözün konuşulduğu yere, duruma ve muhatabına uygun olması yanısıra, ifade edilmek istenenin doğru, açık bir biçimde ve yeterli sözcüklerle dile getirilmesidir”⁽³⁾.

Bilim olarak belâgat, düzgün ve yerinde söz söyleme yöntem ve kurallarının incelenmesi anlamına gelmektedir. Bu anlamda belâgat, beyân, meânî ve bedî olmak üzere üç dala

(1) Bkz. İbnu Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, Beyrut, tsz., VIII, 419; el-Firûzâbâdî, Muhammed b. Yâkûb, **el-Kâmûsu'l-Muhîf**, Beyrut, 1986, s. 1007.

(2) Kılıç, Hulusi, “Belagat” **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1992, V, 380.

(3) el-Cârim, Âli - Emîn, Muştafâ, **el-Belâgatu'l-Vâdiha**, İstanbul, 1991, s. 8.

ayrılır. Beyân, teşbih, mecaz ve kinayeden oluşur. Meânî, haber (bildirme) ve inşa (dilek) kiplerini detaylı bir şekilde konu edinir. Bedi'ise anlam ve sözcükle ilgili süsleme sanatlarını inceler. Belâgat, Arap dili ve edebiyatıyla ilgili bilimlerde içinde bağımsızlığına en geç kavuşanlardan biridir. Çünkü Kuran-ı Kerim'in i'câzını anlayabilmek için Müslüman milletlerin ve çeşitli nesillerin uzunca bir süre bu konu üzerinde çalışıp belâgatın ilkelerini, metod ve terminolojisini ortaya koymalarını beklemek gerekiyordu. Ancak bu tarihi süreçten sonra belâgat bağımsız bir bilim olabilmıştır⁽⁴⁾. Bununla birlikte belâgatın dilden tamamen bağımsız olması söz konusu değildir. Bilakis belâgat, dile ifade görevinin icrasında yardım eder, dilin anlam ve lafız olan her iki ögesini kapsar⁽⁵⁾.

Belâgatli konuşan kişiye ve belâgat niteliklerini taşıyan söze "belig" denir. Her belig olan söz ya da kimse aynı zamanda fasihtir. Fakat her fasih olan şey belig değildir. Çünkü fesahat belâgatın öğelerindedir. Belâgat bilimine göre fesahat, ilk anda anlaşılabilen, açık, belirgin, şair ve yazarlar arasında kullanımı alışılmış estetiksel konumlu sözlerden oluşan bir anlatımdır. Ancak bu anlatımın "durumun gereklerine" uyması şart değildir. İşte bu da fesahati, belâgatten ayıran özelliktir.

(4) Kılıç, Hulusi, a.g.e., s. 381.

(5) el-Mubârek, Mâzin, el-Mu'cez fi Târîhi'l-Belâga, Şam, tsz., s. 18-19.

Arap nesrinin en büyük öncülerinden biri olan el-Câhiz (ö. 869) yazdığı **el-Beyân ve't-Tebyîn** adlı eserinde uslub ve anlatım sanatlarından söz ederken belâgat konusuna da değinir, bu sözcüğün milletlere göre farklı anlamlar kazanmış olmasına dikkat çeker. el-Câhiz, dünyada dört farklı millet olduğu görüşündedir⁽⁶⁾ ve belâgatin de sadece bu dört millette taşıdığı farklı anlamlar üzerinde durur. Ona göre Araplar dışında geriye kalan üç millette de belâgat şu anlamlara gelmektedir:

1- İranlılara göre belâgat sözün amacının belirlenmesi yönünde işlev görür.

2- Yunanlılara göre sözün düzgün olması ve sözcüklerin iyi seçilmesidir. Romalılara göre ifadenin açık ve irticali olmasıdır.

3- Hintlilere göre ise belâgat, sözün anlamının belirgin, yerli yerinde ve anlatımın güzel olmasıdır⁽⁷⁾.

el-Câhiz, Araplarda belâgat teriminin ne anlama geldiğinin cevabını kendisi vermez ve bu noktada çeşitli kimselerin görüşlerini aktarmakla yetinir. el-Câhiz belâgatle ilgili değişik rivayetlere yer verirken, görüşlerini aktardığı kişilerden ilkinin kentli, ikincisinin bedevi, üçüncüsünün

(6) el- Câhiz, 'Amr b. Bahr **el-Beyân ve't-Tebyîn**, (Thk. Hasan es-Sendûbî), Beyrut, 1993, I, 142.

(7) a.e., I, 95.

sonradan araplaşmış bir kişi, sonuncusunun ise bir Mu'tezile kelamcısı olması dikkat çekicidir. Bu rivayetleri şu şekilde aktarmak mümkündür:

İbnu'l- 'Arabî'nin naklettiğine göre, Mu'aviye b. Ebî Sufyân, Suhar b. 'Ayyâş el- 'Abdi' ye:

- "Belâgat nedir?" diye sormuştur.

O da şöyle cevap vermiştir:

- "Belâgat, kalbimizin coşup dilimize attığı şeydir."

Yine İbnu'l- 'Arabî, el-Mufađđal b. Muhammed ed- Dabbî'nin kendisine şöyle dediğini belirtmiştir:

- "Bir bedeviye 'Belâgat nedir' diye sordum. O da bana şöyle karşılık verdi:"

"Güçlük çekmeden sözü kısa ve öz olarak ifade edebilmek, hata yapmaksızın, sözü uzatabilmektir." Ben de bunun üzerine ed- Dabbî'ye:

- "Peki, sözün öz hale getirilmesi nedir?" diye sordum. O da bana:

- "Fazlalıkları atmak, uzak olanı yaklaştırmaktır," diye cevap verdi⁽⁸⁾.

⁽⁸⁾ el-Câhiz, a.g.e., I, 103.

el- Câhiz'in belâgat konusunda değerlendirmesini önemli gördüğü, sonradan araplaşmış kişi İbnu'l-Muķaffa' dır. İbnu'l-Muķaffa' ya göre belâgat bir çok anlamı kapsayan bir sözcüktür. Yerine göre susmak, dinlemek, ima etmek, konuşmak, delil getirmek, cevap vermek, şiir söylemek, secili konuşmak, nutuk atmak, risale yazmak gibi anlamlara gelir⁽⁹⁾.

el-Câhiz, kendisi gibi bir Mutezile mezhebi mensubu olan Biş b. Mu'temir'in lafızda belâgat için gerekli gördüğü şartları da şöyle sıralar:

1- Sözcük düzgün, tatlı ve kolay olmalı, anlamı belirgin, açık ve hem entellektüel kesimin hem de halk tabakasının rahatça anlayabileceği şekilde olmalıdır.

2- Anlam  n planda tutulmalı, sözün merkezi ve amacı kafiye olmamalıdır.

3- Sözü söyleyen kişi anlamın kapsamını tanınalı, hem muhatap hem anlam hem de durum arasındaki dengeyi gözetmelidir⁽¹⁰⁾.

Her ne kadar Arap edebiyatının bize ulaşan ürünleri, en çok M.VI. yüzyıla kadar geriye gidiyorsa da, cahiliye dönemi olarak adlandırılan İslam  ncesi bu yaklaşık bir asırlık döneme

⁽⁹⁾ el-Câhiz, a.g.e., I, 121.

⁽¹⁰⁾ a.e., I, 140-141.

ait eldeki ürünler edebî yönden yüksek bir düzeye sahiptir. Hatip veya şair belâgatçiler zihinlerine gelen her şeyi hemen benimsemezler, onları ayıklarlar, kaliteli hale getirmek için uğraşırlardı. Edebi ürünlerini vermeden önce düşünürler, konuya farklı boyutlarla bakmaya çalışırlar, hem isabetli anlamlar hem de seçkin sözler yakalamak için çaba sarfederlerdi. Hitabette secili konuşmaya özen gösterirlerdi⁽¹¹⁾.

Cahiliye şairlerinin bazıları şiirlerine son şeklini hemen vermezlerdi. Şiiri söyledikten sonra, bir yıl hatta daha uzun süre, o şiire değişik açılardan bakarlar, üzerinde kafa yorarlardı, başkalarıyla o şiir hakkında tartışırlardı ve bir takım ölçütlerin süzgeçinden geçirdikten sonra ona son şeklini verirlerdi. İşte bu yüzden de bu şiirler *havliyyât*, *mukalledât*, *munakkaḥât*, *muḥkemât* gibi adlar alırlardı⁽¹²⁾.

Araplarda belâgat zevkinin oluşması ve gelişmesinde en büyük etken cahiliye döneminde kurulan panayırlar olmuştur. Bu panayırların içinde en etkilisi Mekke yakınlarındaki 'Ukâz panayırı idi. Bu panayırlarda şairler birbirleriyle yarıştırlardı. Şiir kalitesinde fesahat ve belâgatın yeri çok büyüktü. İbnü'n-Nedîm (ö.955) bu konuya dikkat çekmiş ve ünlü fesahatçi ve belâgatçilerin isimlerini **el-Fihrist** adlı eserinde vermiştir⁽¹³⁾.

(11) Dayf, Şevkf, **el-Belâğa Taṭavvur ve Târîh**, Kahire, 1983, s. 9.

(12) el- Câhiz, **a.g.e.**, I, 200; Hulusi, Şafa -'Abd 'Alf, 'İsâm, **en-Nakdu'l-Edebî ve Mevâzinu's-Şir**, Bağdat, 1972, s. 20.

(13) Bkz. İbn Nedîm, **el-Fihrist**, (Nşr. Ş. İbrahim Ramadân), Beyrut, 1994, s. 66-88; s. 157.

Cahiliye döneminin belâgat ve fesahate dayalı kültürel atmosferinin içinde söz bilimleriyle ilgili mulahazalar gelişmeye başlamış İslamın ortaya çıkışından sonra da bu gelişme Kur'an ve hadislere dayalı yeni bir ivme kazanarak devam etmiştir. Bu gelişmeyi etkileyen faktörleri şöyle sıralayabiliriz:

a) Kentleşme

b) Fetihler yoluyla yeni coğrafi bölgeleri tanıma

c) Düşünce dünyasının genişlemesi

d) Farklı dini ve siyasi gruplar arasındaki münakaşalar ve münazaralar.

Abbasiler dönemine gelindiğinde belâgatle ilgili değerlendirmelerin derlenip toplandığını ve kayda geçirildiğini görüyoruz.

Arap dilinin Kûfe ekolünün öncülerinden ünlü dil bilimci el- Ferrâ (ö.822) yazdığı **Meâni'l-Kur'an** adlı eserinde ve ünlü filolog Ebû 'Ubeyde b. el-Muşennâ (Ö.825) **Mecâzu'l-Kur'an** adlı çalışmasında Kur'an-ı Kerim'in belâgat yönü üzerinde durmuşlardır.

el-Câhiz, el- Ferrâ ve Ebû'Ubeyde'den farklı olarak, şiir, belâgat, söz sanatları, şairlerin yaşam öyküleri ve şiirlerinden bazı örnekler başta olmak üzere dil ve edebiyata dair kendisine ulaşan bir çok rivayeti kendi görüşlerini de bunlara ekleyerek

kaleme almış ve bu eserine **el-Beyân ve't-Tebyîn** adını vermiştir.

el-Câhiz'in din dışı belâgat ve edebiyat konularına ağırlık veren bir eser yazmasının asıl nedeni ise Mutezile mezhebine mensub olan kimselerin, karşıt mezhep mensuplarıyla yaptığı sözlü münakaşalarda daha etkili olabilmeleridir. Çünkü savunulan düşüncelerin gücü ve tutarlılığı kadar bunların ifade ediliş şekli de, muhatabı ikna etme konusunda çok önemli bir faktördür.

Basra dil ekolünün öncülerinden el-Mubberred (ö. 898) **el-Kitâbu'l-Kâmil** adını verdiği eserinde dil konularına değinmesi yanısıra belâgate de önem vermiştir. Teşbih hakkında açıklamalar yapmış ve teşbih türleri hakkında bilgiler vermiştir.

er-Rummânî (ö.994) yine Kur'an belâgati ile ilgili kitap yazmış bir diğer belâgatçidir. Onun belâgat konularına değindiği 10 bölümden oluşan kitabının adı **en-Nuket fi İ'câzi'l-Kur'ân** adını taşır.

X. yüzyılda ise belâgat temeline dayalı edebi eleştiri kitapları yazılmıştır. Bu çalışmalara el-Âmidî'nin (ö. 981) **el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî** adlı eseri ilk örnektir. Bu kitabında el-Âmidî, Ebû Temmâm ve el-Buhturî'nin şiir tarzları, yaratıcılıkları ve birbirinden ayrılan yönlerini ortaya koyar. Bunları yaparken de bu iki şairi belâgat yönüyle bir eleştiri süzgeçinden geçirir.

el-Kâdı el-Curcânî (ö. 975) de el-Âmidî'nin tarzında bir eser yazmıştır. Onun eserinin adı **el-Visâta beyne'l-Mutenebbî ve Huşûmih**'tir. el-Curcânî bu eserinde şair el-Mutenebbi ile ona eleştiri yönelten kişilerin şiirleri arasında bir değerlendirme yapar. Ancak bu eser bir belâgat kitabı olmaktan çok aslında bir edebi eleştiri kitabıdır.

İbn Reşîk el-Ğayravânî(ö. 1070)'nin yazdığı **el-'Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih** adlı kitap yukarıda örneklerini verdiğimiz türe dahil edebileceğimiz bir başka eserdir. İbn Reşîk bu kitabında Arap şiirinden de bir çok örnekler verir. Bu şiirlerin belâgat yönlerini ele alıp onlardaki söz sanatlarından bahseder.

Bu tür çalışmalara verebileceğimiz son bir örnek de Ebû Hilâl el- 'Askerî (ö. 1005)' nin **Kitâbu's- Şinâ'ateyn** adlı eseridir. Bu eser 10 bölümden oluşmaktadır. Nazım ve nesir tekniği, belâgat, teşbih, seci gibi konularda bilgi veren müellif, ayrıca kendinden önceki belâgat ve edebi eleştiriyle uğraşan kimselerin görüşlerine de yer verir⁽¹⁴⁾.

Edebi eleştiride, belâgat bir tür kriterdir. Çünkü edebi ürünleri, eleştiri süzgecinden geçirebilmek için bu edebi ürünlerin belâgat konularıyla olan ilişkisini dikkate almak gerekir. İşte bu yüzden yukarıda sözünü ettiğimiz eserler edebi eleştiriyle belâgatın sınırlarını ayırmadan yazılmış, her iki

⁽¹⁴⁾ 'Atîk, 'Abdulazîz, 'İlm' ul-Beyân, Beyrut, 1985, s. 7-19.

disipline de yönelik kaynaklardır.

‘Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 1078) , belâgatle ilgili ve edebi eleştiriden bağımsız iki ayrı kitap yazmıştır. Bunlardan ilki **Esrâru'l- Belâğa**'dır. Bu eser *teşbih, mecaz ve istiare* konularını ilk kez teorik olarak genişçe anlatan, bu kavramlara tanımlamalar getirip kurallar koyan, örnekler veren bir çalışmadır. el-Curcânî'nin ikinci eseri **Delâ'ilu'l-İ'câz** ise *mecaz, istiare, kinaye, teşbih, takdim, te'hir, hazf, fasl, vasl, haber çeşitleri* gibi temel belâgat konularını kapsar. Bu konulara tanımlar getirir ve örnekler verir. İşte bu yüzden ki ‘Abdulkâhir el-Curcânî, belâgat biliminin kurucusu olarak haklı bir kabul görmüştür.

Belâgatle ilgili doğrudan eser yazmamış olsa da, yazmış olduğu Kur'an tefsirinde belâgat konularına temas eden ez-Zemaşşerî (ö.1144) belâgat literatüründe önemli bir yere sahiptir. Onun bu ünü daha çok Kur'an belâgatiyle ilgili yaptığı yorumlara dayanır. Ayrıca **Esâsu'l- Belâğa** adlı eseri Arapça sözcüklerin hem gerçek hem de mecazi anlamlarını metin kanıtlarıyla birlikte veren önemli bir sözlüktür.

Daha sonra ise belâgat sahasında çalışmalar yapan ve aynı zamanda bir dilbilimci olan Ebu Ya'kûb es-Sekkâkî (ö.1229)'yi görüyoruz. es- Sekkâkî üç ana bölümden oluşan **Miftâhu'l-'Ulûm** adlı bir kitap yazmıştır. Bu kitabın ilk bölümü sarf ve iştikak, ikincisi nahiv, üçüncüsü ise belâgat konularına ayrılmıştır. Ancak es-Sekkâkî'ye asıl şöhret kazandıran üçüncü

bölümdür. es-Sekkaki bu bölümde belâgatın temel konularına çok veciz bir şekilde değinmiş, fazla örnek vermemiş, zaman zaman da kapalı ifadeler kullanmıştır. İşte bu yüzden bu eser için defalarca şerhler yazılmıştır. Sa‘duddîn et-Taftazânî’nin **Şerhu’l-Muhtaşar** adlı eseri, bu şerhlere bir örnek olarak verilebilir.

Bedruddîn İbn Mâlik (ö.1287), yukarıda bahsettiğimiz es-Sekkaki’nin eserinin belâgatle ilgili olan üçüncü bölümü için **el-Mişbâh fi ‘Ulûmi’l-Me‘âni ve’l-Beyân ve’l Bedi‘** adlı şerh mahiyetinde bir kitab yazmıştır. Ancak bu kitabın önceki belâgat kitablarından farkı beyân ve me‘ani’nin yanısıra “ilmu’l-bedi” diye ayrı bir bölüm daha içermiş olmasıdır.

Muhammed b. Muhammed et-Tenûhî (ö. 1293) belâgat konularının hepsini beyân adı altında topladığı **el-Akşâ’l-Karîb fi ‘İlmi’l-Beyân** adlı bir kitap yazmıştır.

İbnu’l-Esîr (ö.1239) yazdığı **el-Meselu’s-Sâ’ir fi Edebi’l-Kâtibi ve’s-Şâ’ir** adlı kitabında belâgat konularına değinmiştir. Ona göre “ilmu’l-beyân” ibaresi me‘ânî ve bedi‘ dallarını da içine alan bir ifadedir. **el-Meselu’s-Sâ’ir** adlı eser bir önsöz ve iki makaleden oluşur. Önsözde beyân biliminin metodu anlatılır. Birinci makale söz sanatları, ikinci makale ise anlam sanatları ile ilgili çok geniş ve detaylı bilgileri kapsar.

Görüldüğü gibi hem et-Tennûhî hem de İbnu-l-Esîr’de

“belâgat bilimi” nin karşılığı “beyân”dır. Bu sözcük onlara göre belâgatın tüm konularını içine alan kapsamlı bir ifadedir.

Bir nahivci ve aynı zamanda da belâgatçi olan Yaḥyâ b. Hamza (ö.1348) **et-Tırâzu'l-Mutedammin li Esrâri'l-Belâğa ve 'Ulûmi Hakâ'iki'l-İ'câz** adında bir eser kaleme almıştır. Bu eser mukaddimât (önsöz), makâsıt (amaçlar) ve tekmilât (ekler) olmak üzere 3 ana bölümden meydana gelir. Müellif bu üç bölümden her birine “*fen*” adını vermiştir.

Asıl adı Celaluddin Muhammed olan el-Ḥaṭîbu-l-Ḳazvîni (ö.1284), es-Sekkâkî'nin **Miftâhu'l-'Ulûm** adlı eserinin üçüncü cildindeki belâgat konularını özetleyen bir kitap yazmış ve adına da “**Telhîs**” demiştir. Daha önce benzeri bir çalışmayı İbn Mâlik ve Abdurrahman Şirâzî de yapmıştır. Ancak el-Ḳazvîni'nin **Telhîs** adlı şerh mahiyetindeki eseri özellikle Osmanlı döneminde Arap ve Türk medreselerinde daha çok rağbet görmüş ve ders kitabı olarak okutulmuştur. Bundaki başlıca etken ise el-Ḳazvîni'nin şerhinin diğer şerhlerden daha anlaşılır ve kısa olmasıdır. **Telhîsu'l-Miftâh** adı da verilen bu eser fesahat ve belâgatle ilgili bir önsöz ve 3 ayrı bölümden oluşur. Bu bölümlerin her birine “*fen*” adı verilmiştir. el-Ḳazvîni daha sonra bu eseri için bir de haşiye yazmış ve buna da **el-İdâh** adını vermiştir.

es-Suyûtî (ö.1506) ise, el-Ḳazvîni'nin **Telhîs**'ini nazm halinde yazmış ve adına da el-Cum'ân demiştir. Hatta sonradan bunu da şerh ederek **'Ukûdu'l-Cum'ân** adını vermiştir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz bu belâgatçilerin katkılarıyla belâgat bilimi şekillenmiştir. Yani belâgatin tanımı, belâgat biliminin dalları, bu dallara hangi konuların girdiği, bu konuların tanımları ve örnekleri kesinlik kazanmıştır. Artık bu dönemden sonra belâgat bilimi gelişim sürecini tamamlamış, ancak bu bilimin daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla yönelik yeni şerh ve haşiyeler yazılmaya devam edilmiştir⁽¹⁵⁾.

XIX. yüzyıldan itibaren İslam dünyasının Avrupa ile temasa geçmesi ile birlikte belâgatte de bir takım yenilik arayışları başlamıştır. Dolayısıyla bu dönemde yetişen belâgatçileri, diğer bir çok ilim dalında olduğu gibi, klasik tarz belâgat çalışmalarını devam ettirenlerle, ona modern bir veche vermek isteyenler olmak üzere iki gurupta ele almak mümkündür. XX. yüzyıl belâgatçilerinin özelliği, daha önceki dönemlerde yazılıp bu dönemin başlarında neşredilen metin, şerh ve haşiyelerden faydalanarak konuyu kendi düşüncelerine göre ifade etme yoluna başvurmalarıdır. Bu dönemde ufak tefek ilavelerle klasik tarzı devam ettiren belâgatçiler ve eserleri şunlardır:

Huseyn b. Aḥmed el-Marşafî (ö.1889) **el-Vesfletu'l-Edebiyye ile'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye.**

Aḥmed el-Hâşimî (ö.1943) **Cevâhiru'l-Belâğa.**

⁽¹⁵⁾ 'Atîk, 'Abdulaziz, **a.g.e.**, s. 27-58.

Ahmed Muştafâ el-Merâgî (ö.1952) **'Ulûmu'l-Belâga.**

Belâgata modern bir veche vermek isteyenler genellikle Batı edebiyatı okumuş, incelemiş bu edebiyattaki gelişmelerin etkisinde kalmış kimselerdir. Bunlar belâgatin edebi tenkitle içiçe olması ve Batı'daki gibi estetik çalışmalardan faydalanılması gerektiğini savunmuşlardır. En önemli temsilcileri Tâhâ Huseyn, Abbas Maħmûd el-'Akkâd ile İbrahim el-Mâzinî'dir. Bunların çoğu belâgatle doğrudan ilgili eserler kaleme almamakla beraber yazı ve kitaplarında belâgat konularına sık sık yer vermiş kimselerdir. Modern anlamda belâgat çalışmaları ortaya koyan belâgatçiler ve eserleri şunlardır:

Emîn el-Hûlî, **Fennu'l-Kavl ve el-Belâga ve 'İlmu'n-Nefs.**

Ahmed Hasen ez-Zeyyât, **Difa' 'ani'l-Belâga .**

'Ali Cârîm-Muştafâ Emîn, **el-Belâgatu'l-Vâdiha**⁽¹⁶⁾.

'Abdulazîz 'Atîk, **'İlmu'l-Beyân; 'İlmu'l-Me'ânî; 'İlmu'l-Bedi'.**

Bekrî Şeyh Emîn, **el-Belâgatu'l-'Arabiyye fî Sevbihe'l-**

⁽¹⁶⁾ Kılıç, Hulusi, **a.g.e.**, V, 383.

Cedfd.

Mâzin el-Mubârek, **el-Mu‘cez fi Târihi’l-Belâga.**

M. Berekât Hamdi Ebû ‘Ali, **Mefhûmu’l-Ma‘na beyne’l-Edebi ve’l-Belâga.**

Ahmed Cemal el-‘Umerî, **el-Mebâhişu’l-Belâgiyye.**

Ülkemizde ise Arap belâgatiyle ilgili yapılan en kapsamlı çalışma İsmail Durmuş tarafından hazırlanan doktora tezidir⁽¹⁷⁾. Bu tez Kur’an’daki teşbih, mecaz ve istiareleri konu alıp bunları cahiliye dönemindekilerle mukayase eden çok önemli bir kaynaktır.

Nasrullah Hacımüftüoğlu tarafından kaleme alınan “Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları” adlı makale⁽¹⁸⁾ ise, Arap belâgatinin geçmişi ve Anadolu Türkleri’nin bu sahaya katkılarını konu eden güzel bir çalışmadır.

Ayrıca Nusrettin Bolelli’nin Türkçeye **Belâgat** adıyla⁽¹⁹⁾ Arapçadan çevirdiği, belâgat biliminin ana hatlarını örneklerle

⁽¹⁷⁾ Bkz. Durmuş, İsmail, **Cahiliye Şiirinde ve Kur’ân’da Benzetme**, (Basılmamış doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü), İzmir, 1988.

⁽¹⁸⁾ Bkz. **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı, 8, Erzurum, 1988, s. 115-127.

⁽¹⁹⁾ Bkz. Nâşif, Hafnî-Diyâb, Muhammed-Muhammed Sultân-Tamûm, Muştafâ, **Belâgat**, (Çev. Nusrettin Bolelli), İstanbul, 1993.

kısa kısa anlatan eserde Arap belâgat biliminin bilgi ve teorilerinin güzel bir özetidir.



I. BÖLÜM

TEŞBİH

Teşbih (تَشْبِيه) sözcüğü tefil babından masdar isimdir. Sülası kökü şibh (شِبْه) ve şebeh (شَبَّه) tir. Sözcük anlamı “bir şeyin benzerini ortaya koymak, bir şeyi başka bir şeye benzetmek” şeklindedir. Temsil (تَمَثِيل) sözcüğüyle eş anlamlıdır. Bir şeyi başka bir şeye benzetirken ب harf-i cerri ile birlikte kullanılır⁽²⁰⁾.

Örneğin:

شَبَّهْتُ الرَّجُلَ بِالْأَسَدِ. (Adamı aslana benzettim)

Teşbih sözcüğü bir belâgat terimi olarak “İki şey arasında benzetme edatı kullanarak veya kullanmaksızın bir benzerlik kurmaktır”⁽²¹⁾. Ancak teşbih edatı kullanmaksızın ve benzerlik yönü belirtilmeksizin iki şey arasında kurulan benzerlik ilişkisi, en kaliteli teşbih olarak kabul görmüştür. Örneğin:

أَنْتَ كَالْأَسَدِ فِي الشُّجَاعَةِ. (Sen cesaret bakımından aslan gibisin) demek mümkünken, أَنْتَ أَسَدٌ (Sen bir aslansın) demek,

⁽²⁰⁾ Bkz. İbn Manzûr, a.g.e., XXIII s. 503- 506; el-Fîrûzâbâdî a.g.e., s. 1610

⁽²¹⁾ Bkz. el-Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf, et-Ta'rifât (Thk. İbrahim el-Ebyârî) Beyrut, 1992, s.81.

daha belif, yani daha değerli bir ifade biçimi olarak telakki edilir⁽²²⁾.

TEŞBİHİN ÖĞELERİ

Teşbihin dört öğesi vardır:

1- Benzeyen

2- Benzetilen

3- Benzetme yönü

4- Benzetme edatı (كَنْ، كَانْ، كَ) edatlarından biri)

Teşbih öğelerini şöyle bir cümlede örnekleyebiliriz:

أَنْتَ كَالشَّمْسِ فِي الضِّيَاءِ. (Sen parlaklık bakımından bir güneş gibisin).

Bu cümlede özne durumundaki أَنْتَ (sen) “benzeyen” dir. كَالشَّمْسِ (güneş) “benzetilen” dir. Benzetme yönü ضِيَاءِ (parlaklık) tır. Yani iki şey arasındaki benzetme başka yönlerden değil de “parlaklık bakımından” yapılmıştır. Bu yapılırken de (ك) harfi, “gibi” anlamında, edat olarak kullanılmıştır. Diğer teşbih edatlarından olan مِثْلَ ve شِبْهَ de aynı anlamı verir. Fakat ك harfinin kullanımını çok daha yaygındır. Bunun nedeni de tek

⁽²²⁾ Bkz.Şeyh Emîn, Bekrî, el-Belaġatu'l-'Arabiyye fi Şevbihe'l- Cedfid, Beyrut, 1995, II, 38-39.

bir harften ibaret olmasıdır denebilir. Çünkü telaffuz bakımından daha kolay ve pratiktir. كَانَ edatı ise diğer üçünden farklı olarak, zamirden önce kullanılır.

Benzeyen ve benzetilen teşbihin “iki yanı” (طَرَفَا التَّشْبِيهِ) diye adlandırılırlar. Bunlar olmadan teşbih olmaz. Fakat diğer iki öge olmadan da teşbih yapılabilir⁽²³⁾.

TEŞBİH TÜRLERİ

Mürsel Teşbih: İçerisinde edatın bulunduğu teşbihtir.

Örnek:

أَنْتَ كَالْأَسَدِ فِي الشُّجَاعَةِ. (Sen yüreklilik bakımından bir aslan gibisin)

Bu örnekte edat kullanılmıştır.

Müekked Teşbih: Teşbih edatının hazf edildiği teşbih türüdür.

Örnek:

أَنْتَ أَسَدٌ فِي الشُّجَاعَةِ. (Sen yüreklilik bakımından bir aslansın).

Burada edat hazf edilmiştir.

⁽²³⁾ Şeyh Emîn, Bekrî, a.g.e., II, 15.

Mücmel Teşbih: Benzetme yönünün bulunmadığı teşbihtir.

Örnek:

أَنْتَ كَالْأَسَدِ. (Sen aslan gibisin).

Bu örnekte benzetme yönü hazf edilmesine rağmen, bunu anlamdan çıkarabilmek mümkündür.

Mufassal Teşbih: Benzetme yönünün bulunduğu teşbihtir.

Örnek:

أَنْتَ كَالْأَسَدِ فِي الشَّجَاعَةِ. (Sen yüreklilik bakımından bir aslan gibisin).

Bu örnekte benzetme yönünün bulunması itibariye “mufassal”, edatın bulunması yönüyle de “mürsel” dir.

Teşbih Belig: Hem edatın hem de benzetme yönünün bulunmadığı teşbihe denir.

Örnek:

أَنْتَ أَسَدٌ. (Sen bir aslansın).

Teşbihu't-Temsîl: Teşbihin benzetme yönü bir kaç değişik şeyden alınmış bir biçim oluşturuyorsa “temsîl” diye adlandırılır ⁽²⁴⁾. İmri'u'l-Kays (ö.540)'ın şu beytinde geçen teşbih buna bir örnektir.

وَكَيْلٍ كَمَوْجِ الْبَحْرِ أَرْخَىٰ سُدُولُهُ ۖ عَلَيَّ بِأَنْوَاعِ الْهُمُومِ لِيَبْتَلِيَّ ⁽²⁵⁾

(Denizin dalgası gibi nice gece vardır ki, denemek için beni, örtülerini türlü türlü üzüntüyle indirmiştir üzerime).

Burada gece, denizin dalgasına benzetilmiştir, ancak teşbih bununla bitmemiştir, çünkü şair geceyi, türlü türlü üzüntülerle kendisini sınamak için örtülerini üzerine örtmekle nitelemiştir. İşte bu noktada gece açıkça belirtilmeyen başka şeylere de benzetilmiş ve basit bir benzetme olmaktan çıkarak karmaşık bir görünüm almıştır. Dolayısıyla teşbihin iki ögesinden birinin başka şeylerle nitelenerek teşbihin karmaşık bir hal alması, onun “temsîl” olarak adlandırılmasına neden teşkil etmektedir.

Kapalı (zımni) Teşbih: Benzeyen ve benzetilenin bilinen teşbih biçimlerinden her hangi birisine uymadığı, bilakis terkip halinde benzeyen ve benzetilene ima edildiği teşbih türüdür.

Örnek:

⁽²⁴⁾ el-Cârim, 'Ali - Emîn, Muşafâ a.g.e., s. 25-35.

⁽²⁵⁾ ez-Zevzenî, Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb', Kahire, tsz., s. 26.

إِذَا وَعَدَ الْكَرِيمُ أَعْطَى فَاَلْبَرْقُ يُعَقِّبُهُ الْمَطَرُ⁽²⁶⁾.

(Cömert kişi vaadde bulunduğunda yerine getirir, çünkü şimşegin peşinden yağmur gelir).

Burada birbirine atıfla bağlanmış iki ayrı cümle vardır. İlk cümledeki “cömert kişi” ikinci cümledeki “şimşeğe” dolaylı yoldan benzetilmiştir. Cümlelerin her ikisi de incelenip, aralarında ilgi kurulduktan sonra teşbih anlaşılabilir.

Ters (maklub) Teşbih: Benzetme yönünden daha güçlü ve belirgin olduğu iddiasıyla benzeyenin benzetilen haline getirilmesidir.

Örnek:

ذَلِكَ الْأَسَدُ كَأَحْمَدَ فِي الشُّجَاعَةِ⁽²⁷⁾.

(Şu aslan, yüreklilik yönünden Ahmet gibidir).

Burada normalde Ahmed'in, aslana benzetilmesi gerekirken, Ahmet'te yüreklilik öylesine fazla bir dereceye ulaşmıştır ki, artık bu noktada aslandan sözedilip onun yürekliliği anlatılmak istenirken, aslan Ahmet'e benzetilir hale gelmiştir.

⁽²⁶⁾ el-Cârim, 'Ali - Emîn, Muşafâ a.g.e., s. 45-47.

⁽²⁷⁾ a.e., s. 59-60.

TEŞBİHİN AMAÇLARI

1- Teşbihin her iki tarafı arasında benzerlik kurulmasının mümkün olduğunun ifade edilmesi: İki ayrı nesne arasında her durumda teşbih yapılmaz. Örneğin bir sinek, bir aslana benzetilemez. Böyle bir teşbih yapılsa da anlamsız olur ve belâgat değeri taşımaz. Ancak cesur bir kişi cesaret yönüyle aslana benzetilebilir, cesur kişinin aslan gibi olduğu iddiası ortaya atılabilir. Buradan da şöyle bir sonuç çıkarırız ki sineğin aslana benzetilmesi mümkün değildir, fakat cesur kişinin aslana benzetilmesi mümkündür.

2- Sözüünü ettiğimiz bu benzetmenin miktarının ortaya konulması: İki farklı nesne arasında kurulan benzetmenin boyutlarının ortaya konulmasıdır. Örneğin denize benzetilen bir kimsenin, deniz kadar büyük olduğu vurgulanmış olur.

3- Bilinmeyen bir şeyin hükmünün açıklanması: Muhatabın bilmediği bir konuda, bilinenle benzetme yapılarak konunun açıklanmasıdır. Örneğin kar görmemiş bir kişiye karı tanımlarken onu pamuğa benzetmek gibi⁽²⁸⁾.

4- Benzeyenin durumu örneklendirilerek göz önüne serilmesi: Benzeyen öğeyle ilgili örnekler vererek onu daha

⁽²⁸⁾ er-Râzî, Fahrüddîn, Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Îcâz (Thk. Bekrî Şeyh Emîn) Beyrut, 1985 s. 216- 218.

anlaşılır ve somut hale getirmek için yapılır.

5- Benzeyenin süslenmesi veya çirkinleştirilmesi:

Benzetme yapacağımız şeyi iyi göstermek istiyorsak onu güzel şeylere, kötü göstermek istiyorsak çirkin şeylere benzetiriz. Örneğin bir kişinin aslana benzetilmesi ne kadar güzelse eşeğe benzetilmesi de o kadar çirkindir⁽²⁹⁾.



⁽²⁹⁾ el-Cârim, 'Ali - Emîn, Muştafa a.g.e., s.55,

TEŞBİHİN FONKSİYONU

Teşbihi, “iki tarafı yani benzeyenle benzetileni, bir nitelikteki bir durumdaki veya bu nitelik ve durumların tümündeki birlik ya da ortaklıklarından dolayı birleştirip bağlayan ilgi” şeklinde ifade edebiliriz. Bu ilgi bazen sezgisel bir benzerliğe, bazen de yargıda ya da zihinsel gereklilikteki benzerliğe dayanabilir. İşte bu durum birbirine yakın olan iki tarafı, bunların maddi bütünlük içinde veya sezgisel niteliklerin çoğunda ortaklaşma gereği olmaksızın birbirine bağlar.

İki taraf arasındaki bu benzerlik ister sezgi temeline, isterse akla dayansın bu iki tarafı birbirine yaklaştıran ilgi aslında bağlayıcı bir ilgidir. Bu ilgi “birlik” ya da “etkileşim” değildir. Çünkü sözcüklerin anlamlarında gerçek ötesine taşan bir aşırılık olmaz. Benzeyen nesne bezetilen halini alır. İki taraftaki sözcüklerin anlamları birbirleriyle etkileşerek yeni anlam oluşturur. İşte teşbih belirgin iki taraf arasındaki bizzat nitelikte ya da bu niteliğin gerekliliği ve yapısındaki ortaklıktır. Bu duruma dikkat çeken ‘Abdulḳâhir el-Curcânî “yanakla gülü” örnek vererek bu iki farklı nesnenin kırmızılık bakımından ve yine “güzel sözle” de “balın” tatlılık yönünden ortak olduklarını, bunun nedeninin de yargı ve işin gerektirmesi açısından ele alınabileceğini belirtmektedir⁽³⁰⁾.

⁽³⁰⁾ Bkz. el-Curcânî, ‘Abdulḳâhir, **Esrâru’l-Belâḡa**, (Thk. Helmut Ritter), Beyrut, 1983, s. 88.

et-Tenûhî de söz konusu bu benzerliğin iki taraf arasındaki nitelik veya başka yönlerden olduğunu, bir tarafın diğerini gölgede bıraktığını belirterek “durum şayet böyle olmamış olsaydı, benzeyenle benzetilen iki ifadeyi anlatan tek bir şey olurdu ki, o zaman da nesneyle bu nesnenin bizzat kendisi arasında bir benzerlik olmazdı” şeklinde açıklar ⁽³¹⁾.

İki şey arasındaki benzerliğin varlığını ortaya koymak biçim ve dış görünüşle ilgili bir durumdur. Bu, karşılaştırılan taraflar arasındaki mantıksal aidiyetin bir tür mülâhazasına dayanır. Aynı zamanda, sezgisel deneyim dokusundan oluşmuş beşeri tepki ve tavırlardan kaynaklanan “psikolojik uyum” diye adlandırılabilir temeller üzerine kurulmuştur. Teşbih bir şeyin karşılaştırılıp, biçimine sokulduğu şeyle nitelenmesidir. Bu ise bir veya birçok yönden olabilir, fakat bütün yönlerden olmaz. Örneğin, “gül gibi bir yanak” denildiğinde gülün yapraklarının kırmızılığı, tazeliği, parlaklığı, kokusu bakımından yanığın güle benzetildiği sonucu ortaya çıkar. Ancak yanakla gül arasında tüm maddi vasıflar bakımından tam bir birlik söz konusu değildir. İbn Reşîk bu konuyu şöyle açıklar: “Teşbih kesin olarak cevherler olmaksızın, arazlar üzerinde meydana gelir”⁽³²⁾. Yani iki tarafın birbiriyle kaynaşması müsamahaya ve ıstılaha dayanan bir durumdur,

⁽³¹⁾ et-Tenûhî, Ebu'l-Kâsım, el-Akṣa'l-Karîb fî 'İlmi'l-Beyân, Kahire, h. 1327, s. 41.

⁽³²⁾ İbn Reşîk el-Kayravânî, el-'Umde fî Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbih, (Thk. M. Karkazân), Beyrut, 1988, I, 488.

ancak gerçek değildir. Şair bir şeyi diğer şeyle karşılaştırdığı ve ona benzettiği zaman bu ikisi arasında tam bir birlik kastedilmez. Bu iki şey sezgi ve akıl yönünden de birlik oluşturmazlar. Ancak sadece sezgisel nitelikler, akli gerekliliklerden bir kaçında veya birçoğunda birbirlerine benzeyebilirler.

Teşbih başkalık ifade eder, aynılık ifade etmez. Her ne kadar nitelikler çok da olsa bunlar birbirleriyle içiçe girip kaynaşmaz, birbiri içinde erimez ya da bir taraf diğeriyle işdeş fonksiyonellik arzetmez. Aksine biri diğeri gölgeler ve daha çok sivrilir. İşte bu sivrilmenin akılsal görünümü teşbih edatıdır. Bu edat ise benzetilen iki tarafı birbirinden ayıran mantıksal bir perde konumundadır. Her iki tarafın özünde bulunan birbirinden bağımsız nitelikleri muhafaza eder. Öyle ki, şayet bu edat ünlü fesahat bilimcisi İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 1073)'nin dediği gibi kısa ve öz söylemek için⁽³³⁾, ya da 'Abdulkâhir el-Curcânî'nin söylediği gibi îhâm (vehme düşürmek) ve mübalâğa için⁽³⁴⁾ hazf edilmiş olsa bile ana prensip olan benzetme, yine de varlığını korur. Teşbihin her iki tarafı arasındaki pratik ve mantıksal sınırlar yokolmaz.

⁽³³⁾ el-Hafâcî, İbn Sinân, **Sırru'l-Feşâha**, Beyrut, 1982, s. 246.

⁽³⁴⁾ el-Curcânî, 'Abdulkâhir, **a.g.e.**, s. 206.

Teşbih nesnelere ya da varlıklar arasındaki sınırları ortadan kaldırmaz. Onların belirgin ve ayrılan yanlarını korur. Bu konuda el-Câhiz şöyle bir görüş öne sürer:

“Şairler ve belâgatçiler bazen insanı aya, güneşe, yağmura, denize, aslana, kılıca, yılan, yıldızla benzetirler, ancak bu anlamları insan sınırına kadar vurdurmazlar. İnsanı kötülemek için de köpek, domuz, maymun, eşek, öküz, keçi, tilki, akrep, buzağı, sözcüklerini kullanırlar. Fakat ne bu nesnelere kişilerin ya da adlarının sınırına girdirebilirler ne de onunla insanı bu sınırlara veya bu isimlere dönüştürebilirler⁽³⁵⁾.”

Bu konuyla ilgili olarak ünlü dilbilimci el-Muberrred de “teşbihin bir sınırı vardır”⁽³⁶⁾ diyerek hemen hemen el-Câhiz’la aynı görüştedir. Çünkü nesnelere bilinen yönlerinin dışında birbirleriyle benzeşmezler ve birbirlerinin sınırı içine girmezler.

Yine aynı konuda bir edebiyat eleştirmeni ve mantıkçı olan Kudâme b. Ca’fer (ö.923) de şu düşüncededir:

“Bilinen şey şudur ki, bir şey bir şeye , bütün yönlerden kendisiyle de başkasıyla da benzemez. Şayet iki şey bütün

(35) el-Câhiz, ‘Amr b. Baḥr, **Kitâb u’l-Ḥayavân**, (Thk. A. Hârûn - M. el-Bâlî el-Halebî), Kahire, 1948, I, 211.

(36) el-Muberrred, Ebu’l-‘Abbas, **el-Kâmil**, (Thk. M. Ebu’l-Fadl - es-Seyyid Şahhata), Kahire, tsz., III, 52.

yönlerden birbirleriyle benzeşecek olsaydı, bunlar arasında kesin ayrılık olmaz, bu iki şey tek bir şey halini alırdı⁽³⁷⁾.

Teşbihin sınırlarıyla ilgili yukarıdaki görüşü destekleyici mahiyette Ebû Hilâl el-‘Askerî de demektedir ki:

“Bir şeyin, diğer bir şeye her bakımdan benzemesi mümkün değildir. Eğer böyle olsaydı, o şey, öteki ile aynı olurdu⁽³⁸⁾.”

Teşbih öğeleri arasında birlik yoktur, birliktelik vardır. İşte bu da teşbihi istiarenden ayıran en belirgin özelliktir. Çünkü istiare, teşbihin aksine nesnelere arasındaki fonksiyonel sınırları tümüyle ortadan kaldırır.

Teşbihin başarılı olabilmesi için değişik şeyler arasındaki birliktelikte uyum olması esastır. Bu şeyler nitelik bakımından azami derecede ortak olmalıdırlar. İbn Sinân el-Hafâcî de bu noktaya dikkat çekerek “En güzel teşbih iki şeyden birinin diğerine pek çok nitelik ve anlam yönünden benzemesidir. Eğer bunun tersi olursa, o teşbih kötü teşbihtir”⁽³⁹⁾ demektedir. Aynı konuyu Kudâme b. Ca’fer ise “En güzel ve en kaliteli teşbih iki nesne arasındaki nitelik yönünden ortaklığın, yine nitelik

(37) Kudâme b. Ca’fer, *Nakdu’s-Şi’r*, (Thk. Kemal Muştafâ), Kahire, tsz., s. 109.

(38) el-‘Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn* (Thk. ‘Ali M.el- Becâvî- M.Ebu’l Fadl İbrahim) Kahire, 1952, s. 229.

(39) el-Hafâcî, İbn Sinân, *a.g.e.*, s. 246.

yönündeki bu nesnelere bireyselliğinden daha çok olmasıdır, öyle ki bu iki nesne birlik durumuna yaklaşsınlar⁽⁴⁰⁾” diyerek dile getirir.

İ'yâru's-Şi'r adlı kitabın yazarı ünlü şiir eleştirmeni İbn Tabatabâ (ö. 1309), Kudâme b. Ca'fer'in görüşüyle büyük benzerlik arzeden şu ifadeleri kullanır: “Bir nesnenin bizzat kendisine benzeyen her bir şey o nesne gibidir. O nesne ise biçim ve anlam yönünden benzetildiği şey gibidir⁽⁴¹⁾”.

İki nesne arasında teşbihin söz konusu olabilmesi ile ilgili olarak el-Âmidî şu düşünceleri benimser: “ Bir şey başka bir şeye ancak birbiriyle karşılaştırılırsa ya da anlamca yakın olursa benzer. Çünkü o şey, diğer şeyle, durumlarının bir çoğu bakımından benzerlik gösteriyorsa teşbih gerçekleşir ve uygun olur⁽⁴²⁾”.

Güncel yaşamımızda bazı nesnelere arasında benzerlik olduğunu görür ya da bunlar arasındaki ilgiyi sezeriz. Ancak bu sezgiyi usta bir şair kadar belirgin ve güçlü bir şekilde ifade edemeyiz. Örneğin güneşi hergün görürüz. Onun yuvarlak oluşu, parlaklığı ve ışığı hatırımıza gelir. Bazen de bu durum

⁽⁴⁰⁾ Kudâme b. Ca'fer, **a.g.e.**, s. 109.

⁽⁴¹⁾ İbn Tabatabâ, **İ'yâru's-Şi'r**, (Thk. Tahâ el-Hacerî, M. Zağlûl), Kahire, 1956, s. 11.

⁽⁴²⁾ el-Âmidî, Ebu'l-Kâsım, **el-Muvâzene beyne Şi'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî**, (Thk. Ahmed Şakr), Kahire, 1965, s. 351.

bizde parlak bir aynayı çağrıştırabilir. Hatta güneşle ayna arasında bir benzerlik de kurabiliriz. Fakat kurduğumuz bu benzerlik yüzeysel bir benzerliktir. Çünkü güneşi veya onun parıltısını detaylı ve çok boyutlu düşünüp bu benzerliği kurmamışızdır. Ancak usta bir şair, onun hareketini, parıltısının yayılışını, ışınlarının belirişini inceden inceye düşünür ve aynayla olan benzerliği bu bağlamda kurar.

‘Abdulkâhir el-Curcânî’ye göre bazı teşbihleri sürekli zihne getiren, bazılarını da ancak güçlkle hatırlayabilmemizin nedeni iki şeye dayanmaktadır:

1- Teşbihdeki detay

2- Nadir olan öğelere yer verilmesi

Teşbihin etkili olabilmesi ve zihinde yer edebilmesi için bu iki özelliğin ikisinin de teşbihte bulunması gereklidir.

el-Curcânî detay kavramının, yüzeysel görünüşleri algılamaya yarayan hızlı ve topluca bir bakışla çeliştiğini, çünkü böyle bir bakışın, nesnelerdeki incelikleri kavramamızı engellediğini, dolayısıyla detayları algılayabilmek için inceden inceye düşünmek ve bütünü oluşturan parçaların tümünü de tanımamız gerektiğini söyler. Buna da hızlı ve topluca bir bakışın iki şeyden hangisinin kırmızı olduğunu anlamamıza yaradığını, ancak detaylı bir bakışın ise iki rengin tonlarındaki ince farkları sezmemizi sağladığını örnek olarak gösterir. Ayrıca

bu detaylı bakış kişiyi s¼rekli hatıra gelmeyen nadir şeyleri algılamaya y¼nelttiđini de belirtir⁽⁴³⁾.



⁽⁴³⁾ el-Curcânî, ‘Abdulkâhir, **a.g.e.**, s. 151.

TEŞBİHİN BELÂGAT BAKIMINDAN DEĞERİ

Teşbih anlama açıklık kazandırır ve onu güçlendirir. Bu yüzdendir ki, teşbih yüzyıllardan beri kullanılagelmiştir. Teşbihin belâgati, kişiyi bizzat bir şeyin özünden, ona benzeyen hoş bir şeye ya da o şeye eşdeğerde olan güzel bir biçime aktarmaktan kaynaklanır. Bu aktarım akılda kalması az olan uzak bir şey ya da az çok hayalle karışık olursa teşbih kişiye daha güzel gelir, beğeniye daha yakın ve etkileyici olur. Örnek olarak şu cümleleri ele alalım:

“Şu kişi boyca diğer kişiye benziyor”.

“Yeryüzü şekil bakımından topa benziyor”.

“Britanya adaları, japon adalarına benzemektedir”.

Görüldüğü gibi bu teşbihlerin belâgat değeri yoktur. Çünkü bunlarda yaratıcılık edebi çaba ve hayal bulunmamaktadır. Bunlar sadece sıradan benzetmelerdir. Bu teşbihlerin yapılaş amacı yalnızca kastedilen şeyi açıklamak ve daha iyi anlatmaktır. Genellikle bunlar, bilim ve teknolojiye kullanılır⁽⁴⁴⁾.

Oysa bir de **Kelile ve Dimne**'yi Arapçaya tercüme eden ve İran asıllı olmasına rağmen Arap nesrinin önemli temsilcilerinden biri olan İbnu'l- Muḳaffa'(ö.759)'nın şu

⁽⁴⁴⁾ el-Cârim, Âli - Emîn, Muḳaffâ a.g.e., s. 65.

sözlerine bakalım:

“Dünya tuzlu su gibidir, ondan ne kadar çok içersen o kadar fazla susuzluğun artar.”

“Bilgi sahibinin üstünlüğü her ne kadar gizlense de misk gibidir, ancak üzeri örtülür, fakat kokusunun yayılışı engellenemez”⁽⁴⁵⁾.

İbnu'l-Muḳaffa⁶ ilk örnekte dünyayı tuzlu suya benzetmiştir. Ancak bu benzetme gelişi güzel bir benzetme değildir. Çünkü tuzlu su içildiğinde kişinin susuzluğunu arttıran bir özelliğe sahiptir, oysa ki susuzlukta su ile giderilern bir durumdur. Dolayısıyla tuzlu suyu içen kimsenin susuzluk hali dinmeyecek devam edecektir. Öyleyse dünyaya gönül veren bir kimsenin de dünyaya karşı olan özlemi ve arzusu bir doyuma ulaşamayacak daha da artacaktır.

İkinci örnekte de bilgi sahibinin üstünlüğü, misk kokusuna benzetiliyor. Koku nasıl üzeri örtüyle örtüldüğünde etrafa yayılışı engellenemezse bilgi sahibinin de üstünlüğü her ortamda kendini gösteren bir haslettir.

İbnu'l- Muḳaffa⁶ nın örnek cümleleri, daha önce sıradan teşbih için verdiğimiz örneklerle karşılaştırılırsa, sanatsal bir estetiğe sahip oldukları, sadece bilgi vermekle kalmayıp kişiyi düşünmeye sevk ettikleri sonucu ortaya çıkar.

⁽⁴⁵⁾ el-‘Askerî, a.g.e., 242-243.

ARAP EDEBİYATINDA ÇOK SIK KULLANILAN TEŞBİHLER

Cömert kişi, denize ve yağmura; **cesur kişi**, aslana; **güzel yüz**, güneşe ve aya; **keskin zeka**, kılıca; **yüksek mevki**, yıldıza; **vakarlı kimse**, dağa; **sahte arzular**, düşlere; **parlak yüz**, dinara; **siyah saç**, geceye; **berrak su**, gümüş eriyiğine; **gece**, denizin dalgasına; **ordu**, engin denize; **at**, rüzgar ve şimşeğe; **yıldızlar**, inci tanrıları ve çiçeklere; **dişler**, dolu tanecikleri ve inciye; **gemiler**, dağlara; **su arkları**, kıvrılmış yılanlara; **saçtaki aklık**, gündüze ve kılıcın parlaklığına; **atın başındaki beyazlık**, hilale; **korkak kişi**, deve kuşu ve sineğe; **alçak kimse**, tilkiye; **başı boş kişi**, kelebeğe; **hakir kişi**, kazığa; **sert bir nesne**, demir ve kayaya; **aptal ve tembel kişi**, eşeğe; **cimri kişi**, kurak tarlaya benzetilmiştir.

Araplar arasında bazı kimseler ise övgüye değer nitelikleriyle ün yapmış ve sembolleşmişlerdir. dolayısıyla bu kimselerle ilgili teşbihler yapılmıştır. Örneğin:

Sözüne sadık bir kimse es-Semev'el'e,⁽⁴⁶⁾

Cömert bir kişi Hâtim'e⁽⁴⁷⁾,

⁽⁴⁶⁾ Cahiliyye döneminde yaşamış vefasıyla ünlü Yahudi şairidir.680 yılında ölmüştür. Bkz. İbn Hallikan, **Vefeyâtu'l-A'yân**, Kahire, 1994 V , 189.

⁽⁴⁷⁾ 605 yılında ölmüş, Tayy kabilesinden cömertliği ile ünlü kişidir. Bkz.**Vefeyâtu'l-A'yân**, II, 14.

Adaletli kimse Hz. Ömer'e

Yumuşak ağır başlı bir kimse el-Ahnefe ⁽⁴⁸⁾,

Açık ve düzgün söz söyleyen kimse Saḥbân'a ⁽⁴⁹⁾,

Hitabeti güzel olan bir kişi Kuss b. Sâ'ide'ye ⁽⁵⁰⁾,

Cesur ve yürekli bir kimse 'Amr b.Ma'dikirb'e ⁽⁵¹⁾,

Hikmetli söz söyleyen bir kimse Lokman Hekim'e,

Zeki kişi İyas'a ⁽⁵²⁾ benzetilir.

Bazı kimseler de kötü nitelikleriyle özdeşleşmişler ve bu kişilerde teşbih sembolü haline gelmişlerdir:

⁽⁴⁸⁾ Hicri 68 yılında vefat etmiş, tabiinin önde gelenlerindedir. Kavminin arasında yumuşaklığı ile ün yapmıştır. Bkz. **Vefeyâtu'l-A'yân**, II, 461.

⁽⁴⁹⁾ Fesahat ve belagatli söz söyleyen Vâil kabilesinden bir kişidir. Bkz. **Vefeyâtu'l-A'yân**, II, 445.

⁽⁵⁰⁾ Cahiliye döneminde yaşamış ünlü Arap hatibidir. Bkz. **Vefeyâtu'l-A'yân**, III,159.

⁽⁵¹⁾ Hicri 21 yılında ölmüş bir şövalyedir, yaptığı akınlarla ünlüdür. Bkz. **Vefeyâtu'l-A'yân**, VI, 108-109.

⁽⁵²⁾ Hicri122 yılında ölmüş, zeka ve sezgisiyle darb-ı mesel haline gelen Basra kadısıdır. Bkz. **Vefeyâtu'l-A'yân**, VI, s.247-250.

Meramını anlatamayan bir kişi, Bâkil'e⁽⁵³⁾

Ahmak kişi, Hebenekka'ya⁽⁵⁴⁾

Pişmanlık duyan kimse el- Kusâ'ye⁽⁵⁵⁾

Cimri kişi, Mârid'e⁽⁵⁶⁾

Yergi de bulunan kimse el-Huṭay'e'ye⁽⁵⁷⁾

Sert mizaçlı kişi el-Haccâc'a⁽⁵⁸⁾ benzetilmiştir⁽⁵⁹⁾.

(53) Bu kişi rivayete göre 11 dirheme bir ceylan satın almış ve kendisinden ceylanın fiyatı sorulduğunda iki elinin parmaklarını öne doğru uzatarak, dilini de dışarı çıkarmış 11 rakamını ifade etmek istemiş, bu sırada da ceylan kaçmıştır. Bkz. **Vefeyâtu'l-A'yân**, I, 450.

(54) Ebu'l-Vede'ât Yezîd b. Servân el-Ḳaysî'nin lakabıdır. Bu kişi aptallığıyla ünlüdür. Bkz. **Vefeyâtu'l-A'yân**, IV, 321-322.

(55) Asıl adı Gamid b. el-Hars'tır. Bir defasında avlanmaya çıkmış, uzakta duran vahşi hayvanlara beş tane ok fırlatmış, hiç birinin de isabet etmediğini zannederek öfkelenmiş ve yayını kırmıştır. Daha sonra beş okun beş ayrı hayvana isabet ettiğini görünce sinirinden başparmağını ısırıp koparmıştır. Bkz. **Vefeyâtu'l-A'yân**, VI, 100.

(56) Hilal oğullarından birinin lakabıdır. Asıl ismi Muḥârik'tir. Cimriliğiyle ünlüdür. Bkz. **Vefeyâtu'l-A'yân**, I, 450.

(57) Hicivleriyle ünlü muhadram şairlerindedir. Annesini, babasını hatta kendisini bile yeren şiirler söylemiştir. 650 yılında ölmüştür. Bkz. **Vefeyâtu'l-A'yân**, V, 191; Kehhâle, 'Umer Rıdâ, **Mu'cemu'l-Mu'ellifîn**, Beyrut, 1993, I, 484.

(58) el-Haccâc b. Yûsuf es-Sekâfî, Abdülmelik b. Mervan ve el-Velid dönemlerinde Irak ve Horasan valiliği yapmış, zulmüyle ünlü bir kişidir. Vâsıt kentinde h. 97 yılında ölmüştür. Bkz. **Vefeyâtu'l-A'yân**, I, 155.

(59) el-Cârim, 'Ali - Emîn, Muṣṭafâ, a.g.e., s. 67-68.

TEŞBİHİN TARİHSEL SÜRECİ

el-Câhiz'in **Kitâbu'l-Hayavân** adlı eserinde yer verdiği bir riyayete göre ünlü muhadram şair **Ḥassân b. Şâbit** (ö.674)'in oğlu 'Abdurrahman çocukken bir gün ağlayarak babasının yanına gelir ve ona:

- "Beni bir kuş gagaladı" der.

Bunun üzerine şair **Ḥassân**, çocuğundan kuşu nitelemesini ister ve çocuk da şu şekilde betimler:

- "Sanki o, pamuktan yapılmış bir elbise gibiydi".

Bu söz üzerine **Ḥassân** der ki:

- "Yemin ederim ki, oğlum şiir söyledi"⁽⁶⁰⁾.

Çocuk kuşu beyaz ve yumuşak tüylü olmasından ötürü pamuklu elbiseye benzetmiştir. Çocuğun bu ifadesi vezin ve kafiye den uzak olmasına rağmen içinde teşbih olmasından dolayı babası **Ḥassân**'a göre bir şiirsellik kazanmıştır.

Ünlü cahiliye şairi **Zuheyr b. Ebî Sulmâ** (ö.627) oğlu **Ka'b**'a çocukken şiir söylemeyi yasak etmişti. Bundan amacı oğlunun şiir söylemeye başlamadan önce nesnelere nitelemeyi iyice öğrenmesi ve güzel teşbihler kurabilmesiydi⁽⁶¹⁾. Buradan da şunu anlıyoruz ki, cahiliye şiirde teşbih vazgeçilmez bir

⁽⁶⁰⁾ el-Câhiz, **Kitâbu'l-Hayavân**, III, 65.

öğeydi. Güzel teşbihler yapabilmek şairliğin gereklerindendi. Muallaka şiirleri de türlü türlü teşbihlerle doludur. Cahiliye şiirinde teşbihe verilen önem, İslami dönemlerde de devam etmiştir.

Ebû 'Amr b. 'Alâ' (ö.770) "Şiir'İmri'u'l-Kays'la başladı, Zu'r-Rumme ile son buldu"⁽⁶²⁾ biçiminde bir değerlendirme yaparken, şiirde teşbihden hareket etmiş olsa gerek. Çünkü bu iki şairi, diğerlerinden üstün kılan asıl özellik yaptıkları güzel teşbihlerdir. Nitekim ünlü eleştirmenlerden, İbn Sellâm el-Cumahî (ö.846) de onları bu özellikleri dolayısıyla ayrıcalıklı bir konumda tutar ve "cahiliye döneminde en güzel teşbih yapabilen İmri'u'l-Kays, İslami dönemde ise Zu'r-Rumme'dir"⁽⁶³⁾ der. Ayrıca el-Esma'î (ö.832) de Zu'r-Rumme'nin teşbihdeki ustalığını teslim eder ve en iyi Arap şiiri olarak onun teşbih yaptığı şiirleri gösterir⁽⁶⁴⁾.

Her ne kadar ünlü filologlardan Ebû 'Ubeyde Kur'an-ı Kerim'in Bakara suresinde geçen "Kadınlarınız sizin için bir tarladır" mealindeki 223. ayeti yorumlarken, burada teşbih

⁽⁶¹⁾ el-Ezdî, İbn Zâfir, **Bedâi'u'l-Bedâ'e**, (Thk. M. Ebu'l-Fağl İbrahim), Kahire, 1970, s. 188.

⁽⁶²⁾ el-Câhîz, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, IV, 1040.

⁽⁶³⁾ el-Cumahî, İbn Sellâm, **Tabakâtu Fuḥûli's-Şu'arâ'**, (Thk, Maḥmûd M. Şâkir), Kahire, 1952, s. 46.

⁽⁶⁴⁾ el-İsfehânî, Ebu'l-Ferec, **Kitâbu'l-Egânf**, (Thk.İbrahim el-Ezbâvî), Beyrut, tsz., IXX, 9-10.

olduğunu⁽⁶⁵⁾; el-Ferrâ ise, Rahman suresinde “Gök yarılıp da, erimiş yağ gibi kırmızı bir gül olduğu zaman” mealindeki 37. ayeti açıklarken, göğün renginin gülün rengine benzetildiğini ifade ediyor⁽⁶⁶⁾ olsalar da bunlar teşbih sözcüğünü sadece dar kelime anlamıyla kullanmaktadırlar.

el-Fârâbî (ö.961), Aristo'nun **Poetika** adlı eserini Arapça olarak özetlemiş ve buna **Cevâmi'u's-Şi'r** adını vermiştir. el-Fârâbî bu çalışmasında teşbih yerine “muḥâkât” (مُحَاكَاة) sözcüğünü tercih eder ve bu kavramı, “sözde” ve “eylemde” muḥâkât (benzeşme) olmak üzere iki kısma ayırır⁽⁶⁷⁾.

el-Cahiz “şayet bir şey başka bir şeyin yerine geçebiliyorsa, bu iki şey arasında çoğu kez benzerlik kurmak Arapların adetlerindedir”⁽⁶⁸⁾ şeklinde bir ifadeyle teşbihe değiniyorsa da, onun bu açıklaması sadece bir üslup şekli ve konuşma gereğinin ifadesi olarak kalmış, terimsel bir anlam kazanmamıştır.

Teşbih sözcüğüne terimsel bir anlam yükleyen ve teşbihin teorik yönü üzerinde duran ilk kişi el-Mubberred'dir. el-

⁽⁶⁵⁾ Ebû 'Ubeyde, Ma'mer el-Muḥennâ, **Mecazu'l-Kur'ân**, (Thk. Fuad Sezgin), Beyrut, 1981, I, 73.

⁽⁶⁶⁾ el-Ferrâ, Ebû Zekeriyya, **Me'âni'l-Kur'ân**, (Thk. İsmâil Şelebî), Beyrut, tsz. III, 117.

⁽⁶⁷⁾ el-Fârâbî, **Cevâmi'u's-Şi'r**, (Thk. M. Selim Sâlim), Kahire, 1971, s. 173.

⁽⁶⁸⁾ el-Câhiz, **Kitâbu'l-Hayavân**, IV, 273.

Mubarred'e göre teşbih dört çeşittir:

- 1- Teşbih mufrit (aşırı benzetme)
- 2- Teşbih muşîb (isabetli benzetme)
- 3- Teşbih muķârîb (yakın benzetme)
- 4- Teşbih ba'îd (uzak benzetme)

Daha sonraki dönem belâgat bilimcileri tarafından benimsenmeyen bu teşbih tasnifi yalnızca el-Muberred'e özgüdür. Çünkü kendisinden sonra gelen 'Abdulķâhir el-Curcânî, es-Sekkâkî ve el-Ķazvînî gibi belâgatçiler teşbihi çok daha değişik adlar altında kategorilere ayırmışlardır.

el-Muberred'e göre bu dört türün en önemlisi **teşbih muşîb**dir. Çünkü bu tür bir benzetme, öğelerinin dış yönleri arasındaki uyumun niteliklerini ortaya koyar ve mantıksal bir liyakata dayanır. Yani diğer üç türden daha çok olmak üzere dış tutarlılığa ve mantıksallığa sahiptir⁽⁶⁹⁾.

el-Muberred teşbih muşîb için 'İmri'u'l-Ķays'ın şu beytini örnek olarak verir⁽⁷⁰⁾:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا لَدَى وَكْرَهَا الْعُنَابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِي .⁽⁷¹⁾

⁽⁶⁹⁾ Bkz. el-Muberred, a.g.e., III, 28.

⁽⁷⁰⁾ a.e., III, 32.

(Sanki yuvalarda bulunan taze ve bayat kuş yürekleri unnab ağacının meyveleri ve çürük hurmalardır).

İmri'ü'l-Ḳays bu beytinde, farklı iki durumdaki bir şeyi, farklı iki şeye benzetmiştir. Yani taze ve bayat durumda olan kuş yürekleriyle, unnab ağacının meyveleri ve çürük hurmalar arasında renk ve biçimsel nitelikler bakımından bir benzerlik kurmuştur. Rivayete göre, Abbasi şairlerinden Beşşar b. Burd (ö. 783),

كَأَنَّ مُشَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْيَافَنَا لَيْلٌ تُهَآوِي كَوَاكِبَهُ⁽⁷²⁾.

(Sanki başımızın üzerinde toz bulutları bir gecedir. Kılıçlarımız da gecenin yıldızları gibi -düşmana-inmektedir.) şeklinde ünlü beytini, İmri'ü'l-Ḳays'ın beytindeki teşbihe hayranlığının ve onu taklit etme arzusunun bir sonucu olarak söylemiştir. Ancak Ebû Hilâl el-'Askerî, Beşşar'ın bu beytindeki teşbihi, İmri'ü'l-Ḳays'inki kadar güzel bulmamış olsa da⁽⁷³⁾, kör olmasına rağmen, göze hitab eden böyle bir teşbih kullanabilmiş olması Beşşar açısından önemlidir.

'Abdulḳâhir el-Curcânî "bir şeye, başka bir şeye ait bir anlam veya yargı yüklemek" şeklinde teşbihi tanımladıktan sonra, teşbihte tarafların nitelikleriyle, onlar hakkındaki yargı

(71) **Divânu İmri'i'l-Ḳays**, Maṭba'a Hindiyye, Kahire, h. 1347, s. 64.

(72) **Divânu Beşşâr**, (Nşr. Ahmed Huseyn), Kahire, tsz., s. 101.

(73) el-'Askerî, **a.g.e.**, s. 250.

ve durumun gerekliliği arasında kesin sınırlarla bağlantı kurar. Beşşar'ın beytini ise el-Muberrred' in aksine, İmri'u'l-Ḳays'inkinden daha üstün tutar. Buna gerekçe olarak Beşşar'ın beytinin birden çok öğeyi içeren bir biçime dayanmasını gerekçe olarak gösterir⁽⁷⁴⁾. Aslında beytin öğeleri aynı cinstendir. İki ayrı biçim birbiriyle kaynaşmış ve üçüncü bir biçim halini almıştır. Ancak İmri'u'l-Ḳays iki şey arasında bir ilişki oluşturmayı kastetmemiş, sadece bu iki şeyi tek bir yerde ve bir arada göstermeyi yeğlemiştir. Bu ise sözü veciz yapmak ve sözcükleri güzel sınırlamak bakımından değerlidir. Şayet teşbihin öğeleri birbirinden ayrılrsa ve şöyle söylenmiş olsa,

كَأَنَّ الرُّطْبَ مِنَ الْقُلُوبِ عُنَابٌ وَكَأَنَّ الْيَابِسَ حَشْفٌ بَالٍ

(Sanki taze kalpler unnab ağacının meyvesidir. Sanki bayat olan şey çürük hurmalardır)

burada teşbihlerden biri diğerinin fonksiyonunu icra eder. Ancak Beşşar'ın beytindeki teşbihde durum böyle değildir. Çünkü aradaki terkibi bozup iki teşbihi ayrı ayrı ele alırsak, teşbihin değeri eksilir ve belâgati zayıflar. İşte bu yüzden teşbihin değeri ve fonksiyonu arasında büyük fark vardır.

Ebû Hilâl el-'Askerî, "iki nitelenenden birini benzetme edatıyla diğerinin yerine koymak" olarak teşbihe yaklaşır⁽⁷⁵⁾ ve

⁽⁷⁴⁾ el-Curcânî, 'Abdulkâhir, a.g.e., s. 176-177.

⁽⁷⁵⁾ el-'Askerî, a.g.e., s. 238.

teşbihi beş türe ayırır:

1- Bir şeyin başka bir şeye biçim yönünden benzetilmesi. el-'Askerî, bu tür teşbihe 'İmri'u'l-Ğays'ın şu beytini örnek olarak gösterir:

كَأَنَّ عَيُونَ الْوَحْشِ حَوْلَ خَبَائِنَا وَأَرْحُلِنَا الْجَزَعُ الَّذِي لَمْ يُثَقِّبْ⁽⁷⁶⁾.

(Çadırlarımızın ve develerimizin semerlerinin çevresindeki yabancı hayvanların gözleri sanki delinmemiş incidir).

Bu örnekte hayvanların gözleri delinmemiş inci tanelerine sadece şekil olarak benzetilmiş, iki nesne arasındaki büyüklük, yuvarlaklık dikkate alınmıştır.

2- Bir şeyin diğer bir şeye renk ve güzellik bakımından benzetilmesi. el-'Askerî buna da Kur'an-ı Kerîm'den şu ayeti örnek olarak verir:

كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ⁽⁷⁷⁾.

(Sanki onlar, yakut ve mercandırlar).

Bu örnekte daha önceki ayetlere dayalı olarak "onlar" diye kastedilenler cennetteki hurilerdir. Huriler, yakut ve

⁽⁷⁶⁾ Dîvânu 'İmri'i'l-Ğays, s. 80.

⁽⁷⁷⁾ Bkz. Kur'an-ı Kerîm, Rahman Suresi, 58. ayet.

mercan gibi değerli taşlara benzetilmiştir. Bu değerli taşlar hem kırmızı ve yeşil renkleriyle hem de güzellikleriyle birer sembol konumundadırlar.

3- Yalnızca rengin anlamını içeren benzetme. el-'Askerî, bu tür teşbihin örneğini ise, Züheyr b. Ebî Sulmâ'nın şiirinden seçer:

وَقَدْ صَارَ لَوْنُ اللَّيْلِ مِثْلَ الْأَرْنَدَجِ⁽⁷⁸⁾.

(Gecenin rengi siyah deri gibi oldu).

Gece somut bir nesne olmadığına göre onun renginden söz etmek mecazî bir anlatımdır. Burada kastedilen gecenin karanlığıdır. Bu karanlık, siyah deriye renk yönünden benzetilmiştir.

4- Hareket bakımından yapılan benzetme. el-'Askerî, bu tür teşbihi ise, el-A'sâ'nın şu beyti ile örneklendirir:

كَأَنَّ مَشِيَّتَهَا مِنْ بَيْتِ جَارَتِهَا مَرُّ السَّحَابَةِ لِأَرْنَبٍ وَلَا عَجَلٌ⁽⁷⁹⁾.

(Onun, komşusunun evinden ayrılırken yürüyüşü sanki bulutun geçişi gibi ne yavaş ne de hızlıdır).

(78) **Dîvânu Zuheyr b. Ebî Sulmâ**, Dâru'l-Kutubi'l-Mișriyye, Kahire, h. 1363, s. 323.

(79) **Dîvânu'l-A'sâ**, (Nşr, Rudolf Geyer), Wien, 1928, s. 42.

Kadının yürüyüşü, hareket bakımından bulutun geçişine benzetilmiştir.

5- Anlam bakımından yapılan benzetme. el-'Askeri, bu tür benzetmeye de en-Nâbiga ez-Zübyânî'nin şiirinden şu beyti örnek olarak verir.

فَإِنَّكَ شَمْسٌ وَالْمُلُوكُ كَوَاكِبٌ إِذَا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُنَّ كَوَكَبٌ⁽⁸⁰⁾

(Sen bir güneşsin, diğer hükümdarlar ise yıldızdırlar, güneş doğduğu zaman o yıldızların hiç biri de görünmez).

Şair, yukarıdaki beytinde muhatabı olan hükümdarı bir güneşe, diğer hükümdarları da yıldızlara benzetmiştir. Bu benzetme, güç ve kudret yönünden yapılmış ve güneşin diğer yıldızlardan üstün oluşu ile sözü edilen hükümdarın diğer hükümdarlara olan üstünlüğü arasında bir ilgi kurulmuştur⁽⁸¹⁾.

Edebiyat ve belâgat sahasında önemli bir konuma sahip olan İbn Reşîk teşbihin, bir nesnenin, diğerine bir veya bir çok yönden benzetilmesi olduğunu fakat tüm yönlerden iki ayrı nesnenin benzerlik göstermesinin mümkün olmadığını belirterek bunu şöyle örneklendirir: "Gül gibi yanak" denildiği zaman kastedilen şey, gülün yapraklarının kırmızılığı ve yumuşaklığıdır. 'Falanca deniz gibidir' veya 'aslan gibidir'

⁽⁸⁰⁾ **Dîvânû Nabîga ez-Zübyânî**, el-Maṭba'atu'l-Vehbiyye, Kahire, h. 1293, s. 17.

⁽⁸¹⁾ el-'Askerî, Ebû Hilâl, **a.g.e.**, s. 244-248.

denildiği zaman da o kimsenin cömertliği, cesareti söz konusudur. Diğer özellikler ve nitelikler buna dahil edilmez”.

İbn Reşîk, teşbih ve istiarenin kapalı ve anlaşılmaz olanı, açık ve anlaşılır duruma getirdiğini, uzağı yakınlaştırdığını ifade eder⁽⁸²⁾.

es-Sekkâkî, Miftâhu'l-'Ulûm adlı eserinin üçüncü bölümünde teşbih konusuna, bu kavramın, “benzeyen” ve “benzetilen” olmak üzere iki öğeyi çağrıştırdığını belirterek başlar. Bu iki öğenin gerçekte birbirleriyle ortak, fakat nitelik yönünden birbirlerinden farklı olduğunu ifade eder⁽⁸³⁾. Daha sonra ise bu öğelerin algılanışını beş kategoriye ayırır:

1- Hisle algılama: Yapılan teşbihin duyu organlarıyla değil de sezgi yoluyla kavranabilmesidir. Buna ise es-Sekkaki, “yüzün aya benzetilmesini” örnek olarak verir. Çünkü yüzün parlak olduğu ifade edilmek istendiğinde, parlaklık sembolü olarak düşünülen “ay”a benzetilebilir. Ama aydaki parlaklık ışığa dayalı gerçek bir parlaktır, oysa insanın yüzü için böyle bir şey söylemek söz konusu değildir. Ancak bu durum, gözün bu iki nesne arasındaki farkı sezmesiyle mümkündür.

(82) Bkz. İbn Reşîk, a.g.e., I, 488-489.

(83) es-Sekkâkî, Yusuf b. Ebî Bekr, Miftâhu'l-'Ulûm, Beyrut, tsz. s. 157.

2- Hayalle algılama: Kişinin gerçekte var olmayan şeyleri göz önüne getirerek bunlar arasında benzerlikler kurmasıdır. es-Sekkâkî buna “şekâ’îku’n-nu’mân” denilen çiçeğin zebercedden yapılmış okların uçlarındaki yakut bayraklara benzetilmesini” örnek olarak verir. Aslında, uçlarında yakut bayrakların olduğu zeberced oklar gerçek dışı şeylerdir, fakat bunu oluşturan, kişinin hayal gücüdür. Bu hayal ürünü nesneye bir çiçeğin benzetilmesi de ancak hayal ölçüleri içinde anlaşılabilir.

3- Akılla algılama: Mantıksal bağlantılar kurarak soyut kavramlar arasında benzetme yapmaktır. es-Sekkâkî bunun için “bilginin yaşama” benzetilmesini örnek olarak gösterir.

4- Vehmle algılama: Birtakım kuruntuları gözde canlandırarak bunlar arasında teşbih yapmak. es-Sekkâkî bu maddeye örnek olarak “bir ölünün şeklini vehmedip bu şekli pençeye veya köpek dişine” benzetilmesini verir. Çünkü ölüm, kişiye ürperti ve korku veren bir özelliğe sahiptir. Aynı özellik pençe ve köpek dişinde de vardır.

5- Vicdanla algılama: Vücudun nesnelere bizzat teması ya da vücuda içten ve dıştan gelen etkiler yoluyla teşbihin kavranmasıdır. es-Sekkâkî, “lezzet, acı, tokluk, açlık” gibi kavramlarla yapılan teşbihleri buna örnek olarak gösterir. Çünkü bu hisleri kişi daha önceden tatmamışsa, bunlarla yapılan teşbihleri de kavrayamaz. Yani acıya benzetilen şeyi kişinin anlayabilmesi için acıyı tatmış olması gerekir⁽⁸⁴⁾.

⁽⁸⁴⁾ Bkz. es-Sekkâkî, a.g.e., 158-159.

es-Sekkâkî, tüm bu bölümlenmeleri, aslında felsefecilerin ve kelamcılarının algılama biçimlerinin etkisinde kalarak yapmıştır.

Ona göre teşbihte bir ya da birden çok benzetme yönü bulunabilir. Ancak benzetme yönü hem benzeyen, hem de benzetileni kapsamalıdır. Durum böyle olmazsa teşbih bozuk olur⁽⁸⁵⁾.

Daha çok tefsirci olarak ün yapan, fakat belâgat bilimiyle ilgili yazdığı **Nihâyetu'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Î'câz** adlı eseriyle bu sahada da belli bir konuma sahip olan Fahrüddîn er-Râzî, teşbihteki benzerliğin ya gerçek bir nitelik ya da sonradan iliştilirilmiş bir durum olduğunu belirterek, gerçek niteliği maddî ve manevî olmak üzere ikiye ayırır. Maddî niteliğin ya duyu ile ilgili ya da duyu dışı olabileceğini, duyu ile ilgili olanların da şu şekilde iki kısma ayrıldığını söyler:

1- İşitme, görme, koklama, tatma ve dokunma duyuları.

2- Şekiller, miktarlar ve hareketler. er-Râzî, şekilleri düz ve eğri olmak üzere ikiye ayırır, düz şekil için “endamlı boy”un “dal”a benzetilişini, eğri için de “yuvarlak bir nesnenin”, “top”a veya “halka”ya benzetilişini örnek verir. Miktarlar için ise, “büyük bir cismin”, “dağ”a, veya “fil”e benzetilişini örnek gösterir. Hareket için örnek olarakta, “yolda dümdüz giden bir

⁽⁸⁵⁾ es-Sekkâkî, a.g.e., s. 161.

kimsenin”, “okun fırlatılışı”na benzetilebileceğini verir.

er-Râzî, maddî niteliğin duyu dışı olanına “sertlik” ve “yumuşaklığı” örnek olarak vermekte ise de, onun bu örnekleme yanlıştır. Çünkü sertlik ve yumuşaklık gibi nitelikler, insanların duyuları yoluyla algılanabilirler. Bu yüzden maddî niteliğin duyu dışı olanına örnek teşkil etmezler.

er-Râzî, manevî niteliği açıklarken de bunların içgüdüler, cömertlik, güç, bilgi, zeka, sezgi, uyanıklık, beceri gibi şeyler olduğunu ifade eder.

er-Râzî’ye göre, sonradan iliştilmiş durum, gerçek nitelik gibi değildir. Bunu da şöyle örneklendirir:

“هذه حُجَّةٌ كَالشَّمْسِ” (Bu güneş gibi bir kanıttır) cümlesinde benzeyen ve benzetilen arasındaki ortaklık, gerçek niteliklerden birinde değil, fakat ilişik durumdadır. Çünkü ona göre bu ikisinden her biri teşbihin sınırını ortadan kaldırmaktadır⁽⁸⁶⁾.

Eyyübîlerin meşhur katiplerinden biri olan ünlü belâgatçi İbnu’l-Eşîr yazar ve şairlerin dikkat etmesi gereken dil ve belâgat kurallarını anlattığı **el-Meselü’s-Sâ’ir fî Edebi’l-Kâtibi ve’ş-Şâ’ir** adlı eserinde teşbih sözcüğünün “temsîl” “تمثيل” sözcüğüyle eşanlamlı olduğunu ve “bir şeyin benzerini ortaya koymak” anlamını taşıdığını, ancak bu iki sözcüğün

⁽⁸⁶⁾ Bkz. er-Râzî, a.g.e., 196-198.

belâgatçiler tarafından ayrı ayrı kavramlarmış gibi düşünüldüğünü belirtir⁽⁸⁷⁾.

İbnu'l-Eşîr, teşbihi lafız yönüyle dört kategoriye ayırır:

1- Anlamın anlama benzetilmesi. Buna şu örneği verir:
"زَيْدٌ كَالْأَسَدِ" (Zeyd aslan gibidir).

Bu teşbihte benzeyen ve benzetilen arasında kurulan bağ cesaret ögesidir. Yani Zeyd ve aslan somut olan yanları itibariyle ele alınmamış, teşbih onların cesaretleri üzerinde kurulmuştur.

2- Biçimin biçime benzetilmesi. İbnu'l-Eşîr, buna da Kur'ân'dan şu ayeti örnek verir.

وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطُّرْفِ عَيْنٍ كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ⁽⁸⁸⁾

(Yanlarında güzel bakışlarını yalnız kendilerine tahsis etmiş iri gözlü eşler vardır. Sanki onlar, sedefler içine yerleştirilmiş incilerdir) *

Kadınların iri gözleri, sedefler içine yerleştirilmiş incilere benzetilmiştir. Teşbih yalnızca gözlerin biçimleriyle incilerin biçimlerini ifade etmektedir.

⁽⁸⁷⁾ İbnu'l-Eşîr, *el-Meşelu's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâ'ir*, (Nşr. Aḥmed el-Hûfi , Bedevî Tabâne), Kahire, 1983, s. 93.

⁽⁸⁸⁾ Bkz. **Kur'an-ı Kerîm**, Saffât Suresi, 48, 49. ayetler.

3- Anlamanın biçime benzetilmesi. İbnu'l-Eşîr, bunun için de Kur'ân'ın şu ayetini örnek gösterir:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ⁽⁸⁹⁾.

(İnkarcıların yaptığı işler, ıssız çöllerdeki serap gibidir).

İnkâr eden kimselerin yaptıkları işler soyut bir niteliğe sahiptir, oysa ıssız çöllerdeki serap her ne kadar gerçek dışı da olsa somut bir varlık gibi görünebilmektedir. Dolayısıyla soyut somuta benzetilmiştir.

İbnü'l- Eşîr'e göre bu tür teşbih en belâgatli teşbihtir.

4-Biçimin anlama benzetilmesi. İbnu'l-Eşîr bunu da Ebû Temmâm'ın şu beytiyle örnekler:

وَفَتَكَتَ بِالْمَالِ الْجَزِيلِ وَبِالْعَدَا فَتَكَ الصَّبَابَةَ بِالْمُحِبِّ الْمُغْرَمِ⁽⁹⁰⁾.

(O büyük serveti de düşmanları da, tıpkı gençliğin divane aşığı yok edişi gibi yok ettin).

Servetin ve düşmanların yok edilişi, gençliğin divane sevgiliyi yok edişine benzetiliyor. Benzeyen somut, benzetilen ise soyuttur.

(89) Bkz. Kur'an-ı Kerîm, Nûr Suresi, 39. ayet.

(90) Bkz. Dîvânu Ebî Temmâm, (Nşr. Muhammed 'Abduh 'Azzâm), Kahire, 1951, s. 313.

Bu tür teşbih İbnu'l-Esîr'e göre en latif teşbihtir⁽⁹¹⁾.

es-Sekkâkî'nin **Miftâhu'l-'Ulûm** adlı eserine önce **Telhîf** adlı bir şerh yazıp daha sonra buna kendi görüşlerini de ekleyerek **el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâğa** adını veren el-Hatîbu'l-Kazvîni teşbihi tanımlarken "bir şeyin diğeriyle anlamca ortak durumda olmasıdır" der ve ayrıca teşbihin istiare ile de karıştırılmaması gerektiğini vurgular⁽⁹²⁾

el- Kazvîni, teşbihi benzetme yönü itibariyle dört kısımda ele alır:

1-Teşbih temşîl: Eğer benzetme yönü birkaç şeyden oluşuyorsa teşbih bu şekilde adlandırılır.

2-Teşbih gayr-i temşîl: Benzetme yönü tek bir nitelikse bu adı alır.

3- Teşbih mucmel : Benzetme yönü zikredilmeden takdiri olarak belirlenen teşbihtir.

4-Teşbih mufaşşal : Benzetme yönü doğrudan belirtilen teşbih türüdür.

Edat bakımından da ikiye ayırır:

⁽⁹¹⁾ Bkz. İbnu'l-Esîr, a.g.e., II, 103-104.

⁽⁹²⁾ el-Hatîbu'l-Kazvîni, **el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâğa**, (Tsh. Behic Gazâvî), Beyrut, 1993, s. 201.

1- Teşbih muekked: İçinde edatı olmayan teşbih türüdür.

2- Teşbih mursel: Teşbih edatının zikredildiği teşbih türüdür.

el-Şazvîni, teşbihi amacı itibariyle de üç kısma ayırır, söylendiği amaca uygun olan teşbihe “teşbih maqbûl”, amacına ters düşen teşbihe “teşbih merdûd” ve yargı bakımından tutarlılığı olan fakat amaç kaygısı olmayan teşbihe de “musellemu'l-şukm” adını verir⁽⁹³⁾

⁽⁹³⁾ Bkz. el-Şazvîni, a.g.e., 233 - 248.

II. BÖLÜM

MECAZ

Mecazın tanımına geçmeden önce, mecaz kavramının karşıtı olan “hakikat” üzerinde durmak, bu kavramın açıklığa kavuşması açısından daha uygun olacaktır. Çünkü hakikat olmaksızın mecazın varlığından söz etmek mümkün değildir.

Hakikat sözcüğü, dilde “durumu itibariyle kabul edilen, benimsenen şey demektir”⁽⁹⁴⁾. Terim olarak ise, “konulduğu anlamda kastolunan isim” demektir. Bu sözcüğün sonundaki “te” harfi dişillik için değil, sıfat durumundan isim durumuna aktarım içindir⁽⁹⁵⁾.

es-Sekkaki’de bu kavramı şöyle tanımlar:

“Hakikat, konulmuş olduğu anlamda, te’vil (yorum) yapılmaksızın, kullanılan sözcüktür.” es-Sekkaki, bu kavramı üç kategoriye ayırır:

1- Dilsel hakikat

2- Şer’î hakikat

⁽⁹⁴⁾ Bkz. İbn Manzûr, a.g.e., X, 52.

⁽⁹⁵⁾ Bkz. el-Curcânî es-Seyyid eş-Şerîf, a.g.e., s. 121.

3- Örfî hakikat

Örneğin, “dâbbe” (دَابَّة) sözcüğü “yer yüzünde dolaşan canlı” anlamında kullanıldığında dilsel hakikattir. “Dört ayaklı” (hayvan) anlamına alındığında örfî hakikate girmektedir. Salat (صَلَاة) sözcüğü “dua” anlamında değil de “namaz” anlamında kullanıldığında şer’î hakikattir⁽⁹⁶⁾.

Mecaz sözcüğü ise mazi şekli جَاَزَ muzarisi يَجُوزُ olarak kullanılan ecvef fiilin ism-i mekân şeklidir. “Aşmak, geçmek, geçerli olmak, uygun olmak” anlamlarındadır. Bu fiilin türevleri de birbirine yakın nüanslarla bu anlamları verirler⁽⁹⁷⁾.

Terim olarak mecaz, aralarındaki bir ilişkiden dolayı sözcüğün konulduğu anlamın dışında kastettiği şeyin adıdır. Örneğin, cesaretli kişiye “aslan”denilmesi gibi⁽⁹⁸⁾. Dolayısıyla mecaz, sözcüğün asıl anlamı dışına çıkarak anlam yönünden bir değişime uğramasını ifade eder⁽⁹⁹⁾.

⁽⁹⁶⁾ es-Sekkâkî, a.g.e., 169-171.

⁽⁹⁷⁾ Bkz. İbn Manzûr, a.g.e., V, 326-330; el-Fîrûzâbâdî, a.g.e., s. 651.

⁽⁹⁸⁾ Bkz. el-Curcânî es-Seyyid eş-Şerîf, a.g.e., s. 257.

⁽⁹⁹⁾ et-Tuncî, Muhammed, el-Mu‘cemu’l-Mufaşşal fî’l-Edeb, Beyrut, 1993, II, 760.

Ünlü belâgat otoritesi ‘Abdulḳâhir el-Curcânî mecazı Şu Şekilde tanımlar: “Konulduğu anlamın dışında bir anlam taşıyan ve her ikisi arasında bir mûlahaza olan sözcüğe mecaz denir⁽¹⁰⁰⁾. Bu tanımdan, el-Curcânî’nin mecaz için iki koŐul ileri sürdüğünü görüyoruz. Bunlardan biri sözcüğün mecaz olabilmesi için gerçek anlamının dışında bir anlamda kullanılması, diğerisi ise sözcüğün gerçek anlamı ile kastedildiği yeni anlam arasında bir çağrıŐım bulunmasıdır. Burada el-Curcânî bizim “çađrıŐım” diye algıladığımız sözcük için “mûlahaza” kelimesini kullanmaktadır⁽¹⁰¹⁾.

es-Sekkâkî’ye göre de mecazın tanımı Şöyledir: “Gerçek anlamı dışında, gerçek anlamına veya anlamlarından birine nisbet etmeyi engelleyen bir ipucuyla birlikte kullanılan sözcüktür”⁽¹⁰²⁾.

Görüldüğu gibi bu tanımda es-Sekkaki, ‘Abdulkahir el-Curcânî’nin tanımından farklı olarak bir “ipucu” (ḳarîne) ifadesini kullanmıştır. Bu ipucunun iŐlevi, sözcüğün gerçek anlamında kullanıldığını göstermektir. el-Curcânî, tanımında “mûlahaza” kelimesini kullanmıŐtı, ama bu sözcük es-Sekkâkî’nin kullandığı “ḳarîne” sözcüğünün iŐlevini görmüyordu. Nitekim daha sonraki belâgatçılar da, el-

⁽¹⁰⁰⁾ el-Curcânî, ‘Abdulḳâhir, a.g.e., s. 325-326.

⁽¹⁰¹⁾ a.e., s. 325-327.

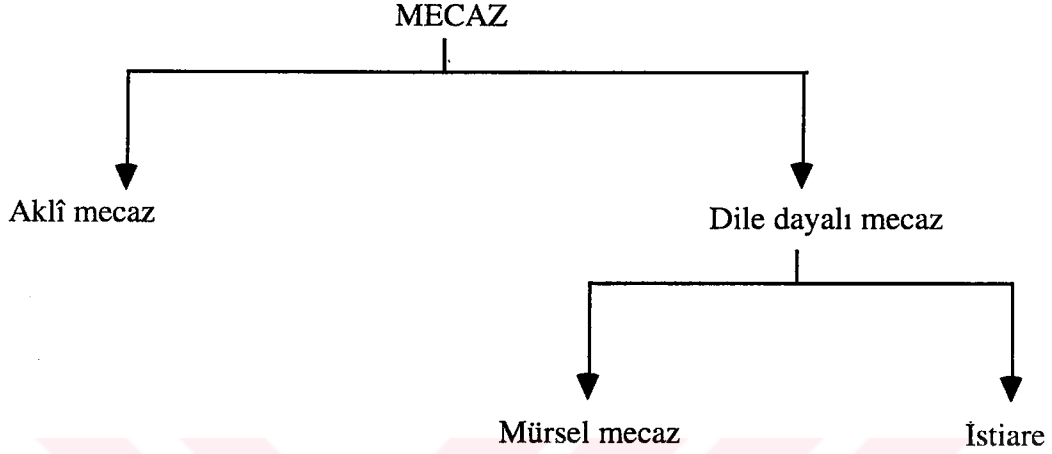
⁽¹⁰²⁾ es-Sekkâkî, a.g.e., s.172

Curcânî'nin değil, es-Sekkâkî'nin tanımını benimsemişler ve onun kullanmış olduğu **karîne** sözcüğünü ona bir de “mâni'a” sıfatı ekleyerek kullanagelmişlerdir⁽¹⁰³⁾.

es-Sekkâkî'nin bu tanımında yer alan “gerçek anlam veya gerçek anlamlar” şeklindeki ifade tamamıyla onun “gerçek” (hakikat) teriminden kendisine özgü anlayışının bir ürünüdür. Bir kelimenin birden çok gerçek anlam taşıyabileceği sonucuna varan sadece odur ve daha önce de belirttiğimiz gibi, es-Sekkâkî bir kelimenin kullanıldığı yere göre dilsel, örfi veya şer'i yönden farklı, ama gerçek anlamlar taşıyabileceğini ileri sürmüştür.

⁽¹⁰³⁾ Bkz. et-Teftezânî, Sa'duddîn, **Şerhu'l-Muhtaşar**, Kum, h.1349 II s. 62;el-Hâşimî, İbrahim, **Cevâhiru'l-Belâğa**, İstanbul 1984 s. 290-291.

MECAZIN BÖLÜMLERİ



Mecaz akla dayalı ve dile dayalı olmak üzere iki kısma ayrılır:

1- AKLA DAYALI MECAZ (el-Mecazu'l-'Aklî): Eylemin ya da anlamın, bir ilgiden dolayı gerçek anlama isnat edilmesini engelleyen bir ipucuyla, sahibinden başkasına dayandırılmasıdır.

Örnek 1:

أَنْشَأَتِ الْحُكُومَةُ جَامِعَاتٍ (Hükümet üniversiteler inşa etti).

Buradaki inşa etmek fiili, hükümete isnad edilmiştir. Oysa hükümet sözcüğü soyut bir ifadedir. Bu sözcükle, bakanlar, yöneticiler ve devlet işini idare eden kimseler kastedilmektedir. Ancak bunun da ötesinde bina yapma işini gerçekleştiren kimseler, işçi, mühendis, mimar gibi kişilerdir. Burada hükümet

yöneticileri sadece bir sebep teşkil eder. Bu örnekte fiil gerçek failinden başkasına dayandırılmış, böylece de aklî mecaz yapılmıştır. Gerçek isnadı engelleyen ipucu ise akıldır. Yani hükümet gibi soyut bir kavramın, inşa etmek gibi somut bir eylemi gerçekleştirmesinin imkansızlığını kavrayan ve “hükümet” sözcüğünde başka bir kanıt veya anlam arayan akıldır.

Örnek 2 :

سَالَتِ الْأَنْهَارُ (Nehirler aktı).

Bu cümlede özne durumunda olan nehir sözcüğü suyun, içerisinde aktığı çukurun adıdır, hareket etme özelliğine sahip değildir. Gerçekte akan bu çukur içindeki sudur. Burada fiilin nehirlerle isnat edilmesi akla dayalı bir mecazdır. Bu mecazın, gerçek anlamla ilgisi mekana dayalıdır.

Dolayısıyla aklî mecazda, bir takım ilgiler vardır ve akıl bu ilgilerden yola çıkarak, eylemin gerçek faile yüklenemeyeceğine hükmeder. Aklın hareket noktasını oluşturan bu ilgiler şunlardır:

- a- Nedensel ilgi,
- b- Zamansal ilgi,
- c- Yersel ilgi,
- d- Masdar ilgisi,

e- Öznesel ilgi,

f- Nesnesel ilgi ⁽¹⁰⁴⁾

2 - DİLE DAYALI MECAZ (el-Mecazu'l-Luğavî):

Bir sözcüğün, açık ya da imalı bir ipucuyla, bir ilgiden dolayı gerçek anlamının dışında kullanılmasıdır. dile dayalı mecaz kendi arasında ikiye ayrılır:

A- Mürsel Mecaz (el-Mecazu'l-Mursel):

Gerçek anlamla mecazî anlam arasındaki ilginin benzerlik dışında kurulduğu mecaz türüdür.

Mürsel mecaz için şu cümle örnek olarak verilebilir:

لَا حَمْدَ عَلَيَّ يَدُنْ أَنْسَاهَا مَا حَيَّتُ.

(Ahmet'in benim üzerimde, yaşadığım sürece unutamayacağım bir eli var).

Bu ifadeyi kullanan bir kimse “el” sözcüğünü mecazî anlamda kullanmış olur. Çünkü gerçek elin, kişinin üzerinde olması söz konusu değildir. Bu sözcükle kastedilen şey “iyilik” veya “yardım” olarak açıklanabilir. Burada “el” sözcüğü “iyilik” sözcüğünü çağrıştıran bir nedendir. Gerçek anlamla, mecazî anlam arasındaki ilgi benzerliğe dayanmadığından dolayı bu

⁽¹⁰⁴⁾ Şeyh Emîn Bekrî, a.g.e., II, 73-74.

örnekteki mecaza mürsel mecaz adını veririz.

B- İstiare: Mecazi anlamda kullanılan sözcüğün, gerçek ve mecazi anlamları arasındaki ilgi benzerliğe dayanıyorsa“ istiare” adını alır. İstiare iki tarafından biri hazf edilmiş teşbihtir.

Örnek:

عَادَ الْأَسَدُ مِنَ الْمَعْرَكَةِ. (Aslan savaştan döndü).

Bu cümlede geçen “aslan” sözcüğü gerçek anlamda değildir. Burada kastedilen cesur bir kişi vardır. Ancak bu cesur kişi teşbih yoluyla aslana benzetilmemiş, istiare yapılmıştır. Eğer teşbih kullanılmış olsaydı kişinin kendisinin de zikredilmesi gerekirdi. Oysaki kişinin adından hiç söz edilmeyip aslan sözcüğüyle o kişi kastedilmiştir. Bunu da sözün söylendiği durum ve ortamdan anlamak mümkündür⁽¹⁰⁵⁾.

⁽¹⁰⁵⁾ Şeyh Emîn Bekrî, a.g.e., s. 82-101.

MECAZIN KAVRAMSAL VE TEORİK YÖNDEN TARİHSEL SÜRECİ

A - DİLBİLİMCİLERE GÖRE

Arap gramerinin babası diyebileceğimiz Sibeveyh (ö. 792) yazdığı **el-Kitâb** adlı Arap dilinin ilk kapsamlı dilbilgisi eserinde mecaz konusuna doğrudan temas etmemiş olsa da mecaz kavramını çağrıştıracak ifadeler kullanmıştır. Sibeveyh sözü nitelik (keyfiyet) bakımından "mustakîm" ve "muḥâl" olmak üzere iki kısma ayırmış, sonra bunları da tekrar kendi aralarında şöyle bölümlendirmiştir:

1- *Mustakîm* söz (Düzgün söz)

a- *Mustakîm ḥâsen* (Güzel düzgün söz)

Örnekler:

أَتَيْتُكَ أَمْسَ (Dün sana geldim.)

سَأَتِيكَ غَدًا (Yarın sana geleceğim.)

b - *Mustakîm kizb* (Yalancı düzgün söz)

Örnekler:

حَمَلْتُ الْجَبَلَ (Dağı taşıdım.)

شَرِبْتُ مَاءَ الْبَحْرِ (Denizin suyunu içtim.)

c - *Mustakîm kabîh* (Çirkin düzgün söz)

Örnek:

قَدَزَيْدًا رَأَيْتُ (Zeyd'i herhalde gördüm.)

2 - *Muhâl kizb* (Olanaksız yalan söz)

Örnek:

سَوْفَ أَشْرَبُ مَاءَ الْبَحْرِ أَمْسِ (Denizin suyunu dün
içeceğim)⁽¹⁰⁶⁾.

Sibeveyh'in "mustakîm kizb" olarak adlandırdığı gruba giren cümleler aslında mecazî ifadelerdir. "Dağı taşıdım" cümlesini kullanan kişinin kastettiği dağ gerçek dağ değildir. Çünkü gerçek dağ, taşınması mümkün olmayan bir kütledir. Dağ sözcüğüyle anlatılmak istenen şey "zor iş" veya "ağır yük"tür. Dolayısıyla dağ sözcüğü gerçek anlamının dışında kullanılmış mecazî bir sözcüktür.

Sibeveyh, bu konuyla ilgili verdiği başka bir örnekte de "صَدْنَا قِنُونٍ" "Kinvîn'i avladık" cümlesini kullanıyor⁽¹⁰⁷⁾. Kinvîn bir av hayvanının adı olmadığına göre, bir yer ismi olabilir, dolayısıyla burada kastedilen şey Kinvîn'deki vahşi hayvanların avlanması ya da Kinvîn denen yerde av eyleminin

⁽¹⁰⁶⁾ Sibeveyh, *el-Kitâb*, el-Maṭba'atü'l-Emîriyye, h. 1317, I, 8.

⁽¹⁰⁷⁾ a.e., I, 109.

gerçekleşmesidir.

Buradan da şu sonucu çıkarıyoruz ki: Sibeveyh, mecaz ve hakikat arasındaki farkı sezmiş, ancak bunu belirgin ve bu günkü anladığımız şekliyle ortaya koyamamıştır.

el-Ferra ise, Kur'an'ı Kerim'in Bakara suresindeki **فَمَا رِيحَتْ تِجَارَتُهُمْ** (Onların ticaretleri kâr etmedi.) şeklinde 16. ayete dikkat çekerek, ticaretin kâr edemeyeceğini, ancak ticaret yapan kimselerin kâr etmelerinin mümkün olacağını belirtiyor⁽¹⁰⁸⁾.

Yine Kur'an-ı Kerim'deki **لَيْلٌ نَّائِمٌ** (uyuyan gece) ve benzeri pek çok mecaz türüne giren ifadeleri ele alırken bunlara mecaz adını vermeyip, bu tür ifadelerin Arapların öteden beri kullanageldikleri ifade türü olduğunu ve bu ifadelerden kastın anlamlarından hareketle anlaşılabilceğini belirtmekle yetinir⁽¹⁰⁹⁾. el-Ferrâ'nın, yukarıda bir-iki örneğini verdiğimiz Kur'an'daki mecazlı ifadeleri mesele edinmesi ve onları açıklama ihtiyacı duyması gösteriyor ki, el-Ferrâ mecazî anlatım biçimini ve mecaz kavramını sezmiş, ancak bunu "mecaz" veya başka adla isimlendirememiştir. Hatta bu konuda el-Ferra, Sibeveyh'ten biraz daha geri durumdadır. Çünkü Sibeveyh, mecazı sezmenin ötesinde, onu "mustekîm kizb" diye adlandırmıştı.

⁽¹⁰⁸⁾ el-Ferrâ, a.g.e., I, 35.

⁽¹⁰⁹⁾ Bkz. a.e., II, 280.

Sibeveyh ve el-Ferrâ'dan sonra üçüncü büyük dilbilimci olarak kabul gören Ebû 'Ubeyde b. Muşennâ "mecaz" sözcüğünü ilk kullanan kişidir. **Mecazu'l-Kur'ân** adlı bir kitap yazmış ve Kur'an'daki Zariyyat suresi 47. ayetinde وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ (Gök yüzünü ellerle yarattık.) cümlesindeki "أَيْدٍ" "eller" ifadesinin aslında "kuvvet" olduğunu belirtir⁽¹¹⁰⁾. Ayrıca "el" kelimesinin başka bir kullanımda "iyilik" anlamına da gelebileceğini vurgular⁽¹¹¹⁾. Ancak Ebû 'Ubeyde "mecaz" sözcüğüne terimsel bir anlam yükleyememiştir. Yani "hakikat" sözcüğüyle arasındaki farkı belirleyememiştir.

İbn Kütaybe (ö.890), pek çok kişinin, mecazı bilmemekten kaynaklanan bir takım hatalara düşmüş olduğuna dikkat çeker. Ona göre: Hıristiyanlar bazı mecazi ifadeleri anlayamadıklarından dolayı Hz. İsa hakkında yanlış inanışlara saplanmışlardır. Öyle ki bazı sözcükleri gerçek anlamda kabullenmişlerdir. Buna örnek olarak, İbn Kütaybe, "rab" kelimesinin "baba" anlamında algılandığını gösterir. İncil'de Hz. İsa'nın ifadesiyle: "Babama dua ederim", "Babama giderim" gibi cümleler bulunduğunu Hıristiyanların bunu gerçek baba anlamında kabul ettiklerini söyler⁽¹¹²⁾.

⁽¹¹⁰⁾ Ebû 'Ubeyde, **a.g.e.**, I, 246.

⁽¹¹¹⁾ **a.e.**, I, 170.

⁽¹¹²⁾ Bkz. İbn Kütaybe, **Te'vilu Muşkili'l-Kur'ân**, (Thk. es-Seyyid Ahmed Sakr- 'İsâ el-Halebî), Kahire, h. 1373, s. 103.

İbn K̄uteybe, Yahudilerin kutsal kitabı Tevrat'ın Tekvin bölümü ikinci babında yer alan, "Allah yaptığı işi yedinci günde bitirdi; ve yaptığı bütün işten yedinci gününde istirahate çekildi. Ve Allah yedinci günü mübarek kıldı ve onu takdis etti." şeklindeki ifadelerde geçen "istirahat" sözcüğünün Yahudilerce gerçek anlamda kabul edildiğini hatta cumartesi (yedinci gün) çalışmanın dahi haram sayıldığını, oysa istirahat sözcüğünün burada "iş bitirmek" anlamında mecazi bir ifade olduğunu belirtiyor⁽¹¹³⁾.

İbn K̄uteybe sözcükler arasındaki anlamca yakınlık ya da benzerlikten dolayı bazı sözcüklerin de birbirinin yerine kullanıldığını ifade etmiş ve "yağmur" için "gökyüzü" denildiğini buna örnek olarak göstermiştir⁽¹¹⁴⁾.

el-Muberrred'de **el-Kâmil** adlı eserinde mecaz konusuna özel bir önem verir. Mecazî anlamları açıklayarak "bunların hakikisi şöyledir" veya "aslı böyledir" biçiminde konuyu işler. İşleyiş biçimi, onun öncekilere oranla daha fazla mecazi anladığını göstermez. O mecaz için bir tanım getirmemekle birlikte verdiği örnek cümleler içinde bulunan mecaz sözcükleri tesbit edip bunların gerçek anlamda olmadığını belirtip, bunlarla kastedilen anlamları açıklama yoluna gitmiştir.

⁽¹¹³⁾ İbn K̄uteybe, **a.g.e.**, s. 105.

⁽¹¹⁴⁾ **a.e.**, s. 135.

el-Mubberred'in mecaz için verdiği örneklerin bazıları şöyledir:

Kur'an-ı Kerîm'in Yusuf suresi 82. ayetindeki **وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ** (Köy halkına sorun) şeklinde olduğunu "أهل" (halk) kelimesinin hazf edildiğini, köyden kastın "köy halkı" olduğunu belirtir⁽¹¹⁵⁾.

el-Mubberred, uzun ömürlü bir kimse için bir atasözünde şöyle denildiğini söyler: **أَكَلَ الدَّهْرُ عَلَيْهِ وَشَرِبَ** (Zaman onun üzerinde yemek yedi ve su içti). Bu sözle kastedilen şeyin, o kimsenin uzun zaman yemek yiyip, su içeceğini, yani uzun süre yaşayacağını ifade edilmesi olduğunu vurgular.

el-Mubberred Arapların **نَهَارُكَ صَائِمٌ وَكَيْلُكَ قَائِمٌ** (Senin gündüzün oruçlu ve gecen ayaktadır) diye kullandıkları ifade de muhatap kişinin gündüz oruç tuttuğunun ve gece de uyanık, yani ayakta olduğunu anlaşılması gerektiğini dile getirir⁽¹¹⁶⁾.

Arapçayı filolojik yönden tahlil ettiği **el-Hasâ'îş** adlı eseriyle haklı bir şöhrete sahip olan İbn Cinnâ (ö.1002) bu eserinde hakikat ve mecaz konusunu da işlemiş ve "dilde konulduğu kök üzere, kullanımını kabul edilen şeye hakikat denir, mecaz ise bunun zıddıdır" şeklinde bir tanımlama yaptıktan sonra bir sözcüğün mecaz olabilmesi için o sözcükte

⁽¹¹⁵⁾ el-Mubberred, **a.g.e.**, I, 151.

⁽¹¹⁶⁾ **a.e.**, I, 219.

şu üç özelliğın bulunması gerektiğini söyler:

1- *Genişlik*: Sözcüğün anlamı geniş ve kapsamlı olacak, yani söylendiğı zaman birden çok anlamı çağrıştırabilecek.

2- *Vurgu*: Cümle içinde mecaz olan sözcüğe vurgu yapılacak, o sözcük üzerine dikkat çekilecek.

3- *Benzetme*: Mecaz olan sözcükle o sözcüğün gerçek anlamı arasında bir benzetme yapılacak ve ilgi kurulacak.

Eğer bir sözcükte bu üç özelliğın üçü de yoksa o durumda, o sözcük gerçek anlamlıdır⁽¹¹⁷⁾.

Yazdığı **el-Meşelu's-Sâ'ir** adlı eserinde mecaz konusuna ayrı bir bölüm ayıran İbnu'l-Eşîr bu bölümde "İbn Cinnî'ye cevap" başlığı altında, İbn Cinni'nin Mecazın oluşması için belirttiğı üç özellikten yalnızca birinin dahi bir sözcükte bulunması durumunda o sözcüğün mecaz olarak kabul edilebileceğini savunur. Ayrıca İbnu'l-Eşîr, vurguyu benzetme kapsamında ele alır ve İbn Cinnî'nin ayrı ayrı özellik olarak öne sürdüğü bu iki kavramın aslında aynı olduğunu belirtir⁽¹¹⁸⁾.

⁽¹¹⁷⁾ Bkz. İbn Cinnî, **el-Haş'âiş fi'l-Luğâ**, (Thk. M. 'Ali en-Neccâr), Kahire, 1956, II, 442.

⁽¹¹⁸⁾ İbnu'l-Eşîr, **a.g.e.**, II, 69.

İbn Cinnî mecazın yapılabilmesi için karinenin de mutlaka bulunması gerektiğini ve ancak sözcüğün mecaz olduğuna böylece hükmedileceğini söyleyerek bunu şöyle örneklendirir: “Bir deniz gördüm” diyen kimsenin “deniz” sözcüğünden kastı “at” olmuş olsa, fakat muhatabı olan kimse bunu anlayamazsa o takdirde “deniz” sözcüğü gerçek anlamdadır. Çünkü burada mecazı çağrıştıracak her hangi bir karine yoktur⁽¹¹⁹⁾.

İbn Cinnî mecaz için şu örnekleri de verir:

قَامَ زَيْدٌ (Zeyd ayağa kalktı). İbn Cinnî bu cümlede mecaz olduğunu iddia eder. Buna gerekçe olarakda cümlenin fiilin cinsiyet anlamı taşıdığını ileri sürer.

أَكَلَ فُلَانٌ لَطْعَامًا (Falanca kişi yemek yedi)

İbn Cinnî verdiği bu örnekde de iki tane mecaz olduğunu, bu cümlenin hem öznesinin hem de nesnesinin mecaz durumunda bulunduğunu iddia eder, ancak bunları mecaz kabul edişinin nedenlerine hiç değinmez.

İbn Cinnî'nin bu görüşlerine katılmak mümkün değildir. Çünkü bunlar tutarsız ve anlamsızdır. Mecaz kavramının anlamını bu kadar geniş tutmasının nedenini Allah'ı çeşitli şeylerden tenzih etmek şeklinde açıklamaktadır. Örneğin ona

⁽¹¹⁹⁾ İbn Cinnî, a.g.e., II, 442.

göre, Allah'ın fiilleri, yani gökleri, yeri vs. yaratması, insanların yaratması gibi değildir. Şayet insanların fiilleri mecaz değil de hakikat olarak kabul edilirse, insanda yaratıcı olarak kabul edilmiş olur⁽¹²⁰⁾.

İbn Cinni daha da ileri giderek “dilin çoğunluğu mecazdır, hakikat değildir” diyebilmiştir⁽¹²¹⁾.

İbn Cinnî'nin öğrencisi olan Ahmed b. Faris (ö.1004) yazdığı **eş-Şâhibî fi Fıkhî'l-Luğa** adlı eserinde filolojik konulara değinirken mecaza da yer verir ve şu açıklamayı yapar:

“Arapların ilmi asli ve tali olmak üzere ikiye ayrılır. Tali olanlar isim ve sıfatları tanımaktır. Örneğin: Adam, at, uzun, kısa gibi. Dilin öğrenimi bunlarla başlar. Fakat asli olan ise dilin konusu, başlangıcı ve gelişimi hakkında söz söylemektir. Gerçek ve mecazi ifadelerle konuşmalarda sanat yapmaktır”⁽¹²²⁾.

İbn Fâris'in mecazî ifade diye burada sözünü ettiği şey gerçek anlamının dışında kullanılan sözcüktür.

Mecaz konusuna örnek verirken de şu cümleleri kullanır:

⁽¹²⁰⁾ Bkz. İbn Cinnî, **a.g.e.**, II, 449.

⁽¹²¹⁾ **a.e.**, II, 447-448.

⁽¹²²⁾ İbn Fâris, **eş-Şâhibî fi Fıkhî'l-Luğa**, (Thk. Ömer et-Tabba'), Beyrut, 1993, s. 3.

عَطَاءٌ فُلَانٍ مُرْنٌ (Falanca kişinin bağıışı yağmur bulutudur)

عَطَاءٌ فُلَانٍ كَثِيرٌ وَآفٍ. (Falanca kişinin bağıışı çok fazladır)⁽¹²³⁾.

Ancak İbn Fâris'in mecazı anlatırken örnek olarak verdiği bu iki cümlelerin ikisi de mecazla ilgili değildir. Birinci cümlede kişinin yaptığı bağıış yağmur bulutuna benzetilmiş ve teşbih yapılmıştır. Edat ve benzetme yönü kullanılmadığı için bu teşbih, teşbih belig sınıfına girmektedir. İbn Fâris'in mecaz için verdiği ikinci örnek ise, aslında her hangi bir belâgat sanatı içermeyen normal bir cümledir. Kişi hakkında verilen doğrudan bir yargıyı ifade eder ve hiç bir belâgat sanatı göze çarpmaz.

İbn Fâris, her ne kadar bu örneklerinde hatalı olsa da yine aynı eserinde Kur'an'dan verdiği mecaz örneklerinde doğru tesbitler yapmıştır. Örneğin وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ (Köye sorun) ifadesiyle başlayan Yusuf suresinin 82. ayetini yorumlarken köyden kastın onun halkı (ehli) olduğunu belirtmesi gibi.

Ayrıca birbirlerinden ayrılan, aralarındaki bağı kopan kimseleri ifade ederken (انْشَقَّتْ عَصَاهُمْ) (Onların değneğı yarıldı) tabirinin kullanıldığını, yine kötülünen bir kimseye “eşek” dendiğini örnek olarak gösterir⁽¹²⁴⁾.

⁽¹²³⁾ İbn Fâris, a.g.e., s. 203-204.

⁽¹²⁴⁾ a.e., s. 209-210.

Buradan şu sonuç ortaya çıkmaktadır: İbn Fâris mecazı kavramsal çerçevede anlamış, mecazın teorik yönünü algılamış, fakat uygulamaya dokerken bazı örneklerinde hataya düşmüştür.



B. EDEBİYATÇI VE BELĀGATÇİLERE GÖRE

Ebû Zeyd el-Ḳureşî (ö.788), cahiliye ve İslamî dönem şiirine kaynaklık eden **Cemheratu Eş'âri'l-'Arab** adlı kitabın mukaddimesi ve bu mukaddimenin içinde “farklı sözcük ve anlamlarının mecazı” ibaresini zikrederek mecaz sözcüğünü iki kez kullanır⁽¹²⁵⁾. el-Ḳureşî mecazî usulpla ilgili de İmri'u'l-Ḳays'ın şu beytini örnek olarak verir:

قَفَا فَاَسْأَلَا الْأَطْلَالَ عَنْ أُمَّ مَالِكٍ وَهَلْ تُخْبِرُ الْأَطْلَالَ غَيْرَ التَّهَائِكِ.

(Durun da Umm-i Mâlik'i sorun kalıntılara, yokolmuşluktan başka onlar ne bildirirler ki!..)

el-Ḳureşî bu beyti yorumlarken, kalıntıların soru sorulduğunda cevap veremeyeceğini, burada kalıntılardan kastın, bizatihi kalıntılar olmayıp, kalıntıların yakınında bulunan ve cevap verebilme kudretine sahip insanlar olduğunu belirtir⁽¹²⁶⁾.

el-Câhiz, Kur'an'ın Taha suresinin 20. ayetinde Hz. Musa'nın asasını attıktan sonra yılan olup yürümesi olayını yorumlarken, söz konusu yürümenin ancak ayaklı yaratıklarda olduğu, yılanın ise ayağı olmadığı için, bu yürümenin teşbih ve bedel yoluyla açıklanabileceğini ve bir şeyin başkasının

⁽¹²⁵⁾ el-Ḳureşî, Ebû Zeyd, **Cemheratu Eş'âri'l-'Arab**, Beyrut, 1963, s. 10.

⁽¹²⁶⁾ a.e., s. 11.

konumunda kullanılabileceğini hatta bizzat onun yerine geçebileceğini söyler⁽¹²⁷⁾. el-Câhiz'in, burada her ne kadar mecaz sözcüğünü kullanmamış olsa da, asıl anlatmak istediği mecazdır. Çünkü bir şeyin, başka bir şeyin yerinde kullanılabileceğinden hatta bizzat onun yerine geçebileceğinden söz etmektedir. Bu ise mecazdır.

el-Câhiz, şair Evs b. Hacer'in şiirinde söylediği وَقَدْ أَكَلْتَ أَظْفَارَ الصَّخْرِ (Onun tırnakları kayayı yedi) ifadesini açıklarken de bu yemenin "yontma, tırnaklama" anlamında olduğunu söyler⁽¹²⁸⁾.

Yine el-Câhiz'in "meşel"sözcüğünü, "hakikat"sözcüğünün mukabili olarak, yani "mecaz" sözcüğüyle eşanlamlı olarak kullandığını görüyoruz⁽¹²⁹⁾. Dolayısıyla, sözcüklerin anlam yönünden ikiye ayrıldığını ilk ortaya koyan kişi el-Cahiz'dir. Daha önce her ne kadar el-Ğureşi mecaz kavramına değinmiş olsa da o, sözcükleri anlam yönünden hakikat ve mecaz şeklinde bir tasnife tabi tutmamış, mecazı sadece bir üslup şekli olarak algılamıştı,

Kitâbu'l-Bedi' adındaki ilk sistematik belâgat kitabının yazarı olan İbnu'l-Mu'tezz bu çalışmasını 17 bölüme ayırır ve ilk bölüme de "istiare" adını verir.

(127) el-Câhiz, **Kitâbu'l-Ğayavân**, IV, 273.

(128) **a.e.**, V, 24.

(129) **Bkz. a.e.**, V, 133.

İbn'ul-Mu'tezz bu eserinde ne mecaz diye bir bölüme yer verir, ne de mecaz sözcüğünü kullanır. Aslında bu sözcük bir sanat terimi olarak daha önce kullanılmıştı. Buna rağmen İbnu'l Mütezz'in mecazdan hiç söz etmeyişi, onun bu yapıtının, sınırlı belâgat sanatlarından oluşuyor olmasıyla açıklamak mümkündür. Çünkü o bu yapıtında sadece *istiare, tecnis, mutabakat, ta'riz, kinaye ve teşbih sanatları* üzerinde durmuştur. Şu hususu da belirtmek önemlidir ki, İbnu'l-Mu'tezz bu yapıtında istiareye bir bölüm ayırmıştır. İstiare de mecazın bir türü olduğuna göre İbnu'l-Mu'tezz'in mecaz konusundan bihaber kaldığını düşünmek de yanlıştır. Dolayısıyla o bu eserine bütün söz sanatlarını değil, sadece bir kaçını almıştır⁽¹³⁰⁾.

Şii mezhebinin önde gelen temsilcilerinden biri olan Şerif er-Radiyy (ö.1014) dini metinlerdeki mecaz konusuyla ilgilenmiştir. O bu alanda, Hz. Muhammed'in sözlerindeki mecazları konu edinen **el-Mecazâtu'n-Nebeviyye** ve Kur'an'daki mecaz kelimeleri açıkladığı **Telhişu'l-Beyân fî Mecazâti'l-Kur'ân** adlı iki eseriyle ünlüdür. Onun mecaz konusuna yaklaşımını, verdiği şu örneklerden görebiliriz:

Örnek 1 :

Kur'an'ın Bakara suresi 10. ayette yer alan **فِي قُلُوبِهِمْ** (Onların kalplerinde hastalık vardır) ifadesini **مَرَضٌ**

⁽¹³⁰⁾ Bkz. İbnu'l-Mu'tezz, **Kitâbu'l-Bedî'**, (Nşr. Ignatyos Kratskovski), Beyrut, 1982.

yorumlarken, hastalık olgusunun insan vücudunda “gerçek” olduğunu fakat burada mecaz yapıldığını belirterek, burada hastalıktan kastın فساد “bozgunculuk” olduğunu söyler⁽¹³¹⁾.

Örnek 2 :

Âli ‘İmran suresi 7. ayetinde geçen هُنَّ أُمَّ الْكِتَابِ (Onlar, kitabın anasıdır) şeklindeki ibarede أُمُّ “ana” kelimesinin mecaz olup, bununla kastedilen şeyin aslında muhkem ayetler olduğunu, onların ana konumunda kabul edileceğini Kur’an’ın diğer ayetlerinin de onlara bağlanması gerektiğini ifade eder⁽¹³²⁾.

İbn Reşîk el-Ğayravânî, yazdığı **el-'Umde fi Mehâsini's-Şi'ri ve Adâbih** adlı kitabında mecaz için ayrı bir bölüm ayırır ve bu bölüme şu ifadelerle başlar:

“Araplar mecazı sık sık kullanırlar ve onu kendi dillerinin övünç kaynağı olarak kabul ederler. Çünkü mecaz, fesahatin delili belâgatın başıdır. Arapça mecaz sayesinde diğer dillerden ayrılır. Çoğu zaman mecaz, hakikatten daha belâgatlidir. Gönüllerde ve kulaklarda daha güzel etki bırakır. Teşbih ise söz güzelliği bakımından mecazın daha altındadır”⁽¹³³⁾.

⁽¹³¹⁾ Şerif er-Radî, **Telhîşu'l-Beyân**, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, tsz., s. 113.

⁽¹³²⁾ **a.e.**, s. 120.

⁽¹³³⁾ İbn Reşîk, **a.g.e.**, I, 455-456.

Görüldüğü gibi İbn Reşîk, mecazı çok üstün bir konuma yerleştirir. Ancak mecazı Arapçaya özgü bir söz sanatı olarak tanıtarak aşırılığa ve taassuba da kaçır.

İbn Reşîk, mecazla ilgili Kur'an'ın Neml suresi 16. ayetinde Hz. Süleyman'ın ifadesiyle **يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ** (Ey insanlar bize kuş dili öğretildi) şeklindeki ayeti örnek vererek, konuşan canlıların ancak insanlar, cinler ve melekler olduğunu, oysa kuşların konuşamayacağını, dolayısıyla ayette güzel ve kapsamlı bir mecazın bulunduğunu söyler.

Kur'an'ın Âli 'İmran suresi 21. ayetinde geçen **فَبَشِّرْهُمْ** (Onları elim bir azapla müjdele) ifadesindeki “müjdeleme” eyleminin mecaz olduğunu, çünkü azabın gerçek anlamda müjde gerektiren bir durum olmadığını anlatmaktadır⁽¹³⁴⁾.

İbn Reşîk, en-Nabîğa el-Ca'dî'nin şu beytini de mecaza örnek olarak gösterir:

سَأَلْتَنِي عَنْ أَنَاسٍ هَلَكُوا شَرِبَ الدَّهْرُ عَلَيْهِمْ وَأَكَلٌ⁽¹³⁵⁾.

(Bana ölüp gitmiş insanları sorar dururlar. Oysa zaman, hem su içti hem de yemek yedi onların üzerinde).

⁽¹³⁴⁾ Bkz. İbn Reşîk, a.g.e., s. 457.

⁽¹³⁵⁾ Bkz. Şi'ru'n-Nabîğa el-Ca'dî, 1964, Dımeşk, s. 92.

Burada zamanın, o insanların üzerinde yemek yiyip su içmesi mecazdır. İbn Reşîk burada diğer insanların, ölen kimselerden sonra yemek yiyip su içmelerinin kastedildiğini söylemektedir⁽¹³⁶⁾.

İbn Reşîk mecazla ilgili bu değerlendirmeleri yaptıktan sonra istiare konusuna geçer ve istiareyi mecazdan çok daha kapsamlı bir şekilde ele alır.

Belâgatın diğer dallarına olduğu gibi mecaza da en geniş yeri vermesi doğal olarak kendisinden beklenen ‘Abdulhâhir el-Curcânî, kullandığımız kaynaklar arasında konuyu enine boyuna işleyen bir eleştirmendir.

‘Abdulhâhir el-Curcânî mecazı dile dayalı ve akla dayalı olarak iki kategoriye ayırmaktadır. Ona göre dile dayalı mecaz müfret sözcüklerle ilgilidir. Bunlardaki mecaz, sözcüğün kendisine ya da anlamına dayanır. Buna örnek olarak “el” sözcüğünün “nimet”, “aslan” sözcüğünün “cesur insan” anlamında kullanılmasını verir. Fakat aklî mecaz cümlenin tümüyle bağlantılıdır. Sözcüklerin tek tek anlamları yerine, sözcüklerin tümüne birden yüklenen yargı bağlamında mecaz oluşur. el-Curcânî buna örnek olarak da “Bu yazı, ilkbaharın süslediği şeylerden daha güzeldir” cümlesini verir. Burada, ilkbahar özne konumundadır. Oysa süsleme işini asıl gerçekleştiren, yani fail durumunda olan ilkbahar değildir⁽¹³⁷⁾.

⁽¹³⁶⁾ İbn Reşîk, a.g.e., I, 459.

el-Curcânî mecazın istiareden daha genel olduğunu ifade ederek “Her istiare mecazdır, fakat her mecaz istiare değildir” görüşüne yer verir⁽¹³⁸⁾.

el-Curcânî’ye göre istiare, “ismin, aslından başkasına benzetme için mübalağa yoluyla aktarımıdır”. Ayrıca, istiare ve mecazın i’câzın temel direkleri olduğunu, onlar olmadan i’câzın da olamayacağını belirtir⁽¹³⁹⁾.

es-Sekkâkî ise mecazı, el-Curcânî’de olduğu gibi dile dayalı mecaz ve akla dayalı mecaz olarak iki bölüme ayırır. Ancak dile dayalı mecazı da kendi arasında tekrar iki bölümde ele alır:

1- Sözcüğün anlamına ilişkin olan

2- Sözcüğün söz içindeki yapısına ilişkin olan

Sözcüğün anlamına ilişkin olanları da terkip halinde olan ve olmayan şeklinde yine iki kısma ayırır. Terkip halinde olmayanları da, benzetme ögesi bulunan ve bulunmayan olarak bir kez daha ikiye ayırır. Benzetme ögesi bulunanlara ise “istiare” adını verir.

(137) Bkz. el-Curcânî ‘Abdulkâhir, a.g.e., s. 376-377.

(138) a.e., s. 378.

(139) Bkz. el-Curcânî, ‘Abdulkâhir, Delâ’ilu’l-İ’câz, (Tsh. M. Râşid Rıdâ), Kahire, 1961, s. 329-330.

Ayrıca es-Sekkâkî, mecaz için Kur'an ayetlerinden bazı örnekler verir. Örneğin Kur'an'ın Mü'min suresi 13. ayetinde geçen,

وَيُنزِلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا. (Gökyüzünden sizin için rızık indirir) şeklindeki ifdeyi yorumlarken burada sözü edilen “rızık” kelimesinin aslında “yağmur” anlamında olduğunu söyler ve bunu mecaz olarak niteler⁽¹⁴⁰⁾.

İbnu'l-Eşir, söz sanatlarını konu alan el-Meşelu's-Sâ'ir adlı eserinde, mecazı “sözdeki genişlik” ve “teşbih” olarak iki kısma ayırır. İbnu'l-Eşir'in sözdeki genişlikten kastı bir sözcüğün birkaç anlama gelebilmesi, teşbihten kastı da gerçek anlam ve mecazi anlam arasında bir benzetme kurulmasıdır. Teşbihi ise kendi arasında “tam” ve “hazf edilmiş” olarak tekrar iki bölüme ayırmaktadır. Tam olan teşbih, içinde benzeyen ve benzetilenin bulunduğu teşbihtir. Hazf edilmiş olan ise, benzetilenin olmadığı türdür ve İbnu'l-Eşir bunu da “istiare” diye adlandırır.

İbnu'l-Eşir'e göre mecaz ya anlamsal genişlik ya teşbih ya da istiare olur. Bu üçünün dışına çıkmaz. Ona göre istiare ve teşbih her ne kadar sınırları ve hakikatleri bakımından birbirlerinden ayrı da olsalar, aralarındaki benzetme ilgisi yüzünden her ikisi de aynı kökün iki farklı dalıdır⁽¹⁴¹⁾.

⁽¹⁴⁰⁾ es-Sekkâkî, a.g.e., s. 172-173.

⁽¹⁴¹⁾ İbnu'l-Eşir, a.g.e., II, 57-58.

İbnu'l-Eşir'in mecazla ilgili bu görüşleri tutarsız ve yanlıştır. Çünkü ne sözdeki anlamsal genişlik ne de teşbih mecazın kısımlarıdır. Sözün anlam yönünden genişliği mecaz değil, sadece mecazın niteliklerinden biridir. Teşbih ise mecazın bir bölümü değildir. Çünkü teşbih, mecazda olduğu gibi asıl anlamdan çıkıp başka anlama geçiş ifade etmez, ancak iki şey arasında kurulan ilgiye dayanır. Dolayısıyla İbnu'l-Eşir teşbih, mecaz ve istiare kavamlarını anlayamamış ve birbirleriyle karıştırmıştır.

el-Ḥatîbu'l-Kazvîni, es-Sekkâkî'nin **Miftâhu'l-'Ulûm** adlı eserinin üçüncü bölümünden esinlenerek yazdığı **el-İdâh fî'Ulûmi'l-Belağa** adlı kitabında mecaz konusunu diğer belâgatçiler gibi "beyân" bölümünde değilde "me'âni" bölümünde ele almıştır.

el-Kazvîni "filin ya da anlamının kendisiyle örtüşen bir şeye, o şeyin aynı olmamak koşuluyla te'vil yoluyla isnat edilmesi"nin mecaz diye tanımlanacağını belirttikten sonra fiille örtüşen öğeleri şöyle sıralar:

Fail, meful, mastar, zaman, mekan veya sebeptir.

el-Kazvîni mecazı müfred (tekil) ve mürekkep (bileşik) olarak ikiye ayırır. Müfret tek bir sözcük, mürekkep ise sözcüklerden oluşan mecazdır. Daha sonra da mecaz eğer gerçek anlamıyla "benzerlik" ilgisine sahipse "istiare", değilse "mürsel mecaz" adlarını verir⁽¹⁴²⁾.

el-Ḳazvînî mürekkep mecazı söyle tanımlar:

“Mübalâğa yapmak için teşbih-i temsil’in gerçek anlamına benzetilmesinde kullanılan lafızdır”. el-Ḳazvînî’nin burada anlatmak istediği nokta iki ayrı şeyin durumlarının birbirine benzetilmesidir. Buna ise şu örneği vermektedir:

إِنِّي أَرَاكَ تَقَدَّمْتُ رَجُلًا وَتَوَخَّرْتُ أُخْرَى⁽¹⁴³⁾.

(Bir adım ileri bir adım geri attığını görüyorum)

Bu örnekte tereddüt eden bir kişi betimlenmektedir. Ancak bu kişinin gerçek anlamda ayağını ileri veya geri atması söz konusu değildir. Burada sadece tereddüt eden kişinin durumuyla, ayağını bir ileri bir geri atan kimsenin durumu arasında benzerlik ilgisi kurulmuştur.

Din bilimleri ve Arap grameriyle ilgili yazdığı eserlerle haklı bir üne kavuşan es-Suyûfî (ö.1506) mecaz konusunda farklı bir tesbit yaparak Zâhiriyye mezhebi mensublarının⁽¹⁴⁴⁾ mecazı reddettiklerini ve mecaz kavramı için “yalanın kardeşi”(أخو الكذب) adını verdiklerini bildirir⁽¹⁴⁵⁾.

⁽¹⁴²⁾ el-Ḳazvînî, a.g.e., s. 254.

⁽¹⁴³⁾ a.e., s. 284.

⁽¹⁴⁴⁾ Zâhiriyye mezhebi için bkz. Goldziher, Ignaz, *Zahiriler*, (Çev. Cihad Tunç), Ankara, 1982.

⁽¹⁴⁵⁾ es-Suyûfî, *et-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur‘ân*, Kahire, tsz., II, 36.

Mecazın reddi konusunu ‘Abdulḳâhir el-Curcânî de ele alır ve mecazın yalan diye nitelenemeyeceğini, çünkü bir hükmün yalan olabilmesi için bunun ispat edilmesi gerektiğini, oysa mecazın iki şey arasındaki nitelik ya da benzerlik yoluyla verilen hükmün ve bir yorumun tezahürü olduğunu ifade eder⁽¹⁴⁶⁾. Aynı konuya İbn Kuteybe de “Şayet mecaz yalan olsaydı sözlerimizin çoğu geçersiz olurdu⁽¹⁴⁷⁾” şeklinde açıklık getirir.



⁽¹⁴⁶⁾ el-Curcânî, ‘Abdulḳâhir, **Esrâru’l-Belaġa**, s. 361.

⁽¹⁴⁷⁾ İbn Kuteybe, **a.g.e.**, s. 99.

MECAZA BAKIŞTA ARAP MİLLİYETÇİLİĞİ'NİN YÖNLENDİRİCİ ROLÜ

IX. yüzyılda el-Câhiz ve İbn-Küteybe, X.yüzyılda İbn Fâris ve XI. yüzyılda İbn Reşîk gibi dilci ve edebiyatçılar mecazı Şu'ûbiyye taraftarlarına karşı bir övünç vesilesi olarak kullanmak istemişler ve şu iddaları ortaya atmışlardır:

a- Arap olmayanlar, mecazda Arapların anlamsal genişliğine ulaşamazlar.

b- Arap kelamı tümüyle vahiy, işaret, istiare ve mecazdır.

c- Arapça mecaz bakımından diğer dillerden daha seçkindir.

d- Arapça, mecaz sayesinde, diğer dillere kıyasla fesahatin en yüce mertebesindedir⁽¹⁴⁸⁾.

Ancak 'Abdulkâhir el-Curcânî, yukarıdaki bilginlerden farklı bir tutum sergileyerek mecazın her dilde ve her dönemde mevcut bir gelenek olduğunu belirtir ve Arapçanın mecaz yönüyle diğer dillerden farklı olmadığını vurgular. Bunu, verdiği şu örnekle de somutlaştırır:

⁽¹⁴⁸⁾ Bkz. el-Hayavân, V, 32; Te'vîlu Muşkilî 'l-Kur'ân, s. 15; es-Şâhibi, s. 12-13; el-'Umde, I, 455-456/ 468.

«“Bir aslan gördüm” dediğinizde bununla söz konusu kişinin cesaretini nitelemek istersiniz ve kişiyi mübalâğa yoluyla aslan yerine koyarsınız. Bu ise Arap ve Arap olmayan herkesin dilinde eşit olan bir durumdur. Bunu Arap olmayanların bilemeyeceklerini ya da onların dillerinin buna uygun olmadığını iddia etmek mümkün değildir. Böyle bir iddia şuna benzer: “Cümle isim ve fiil cümlesi olarak ikiye ayrılır ve isim cümlesi de Araplara özgüdür.” İşte bu iddia nasıl mantıksızsa mecaz konusundaki iddia da aynen öyledir”⁽¹⁴⁹⁾.

⁽¹⁴⁹⁾ el-Curcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 32-33.

SONUÇ

Arap dili ve edebiyatının özellikle klasik dönemlerinde, belâgat çok önemli bir konuma sahiptir. Cahiliye dönemi edebi ürünlerinde güzel üslup, akıcı ifade, tasvir ve teşbih olarak karşımıza çıkan belâgat, IX. yüzyıldan itibaren sistemli bir bilim haline gelmeye başlamış ve bu süreç XIII. yüzyıla kadar devam etmiştir. Bu dönemde önemli belâgat eserleri kaleme alınmış ve belli kurallar oluşturulmuştur. Daha sonraki dönemlerde bu kitaplara şerh ve haşiyeler yazmakla yetinilmiş, orjinal eserler üretilememiştir. XX. yüzyılda ise Batı bilim ve kültürünün etkisiyle, eski belâgat kitaplarındaki temel kurallar, daha eğitici ve öğretici tarzda yeniden düzenlenerek ve işlenerek okuyucuya sunulmuştur. Gerek klasik gerekse modern dönemlerde ortaya konan belâgat kitaplarında en önemli yeri, hep teşbih ve mecaz konusu teşkil etmiştir.

Klasik dönem eleştirmenlerinin iyi şiiri belirlemede en önemli ölçütleri teşbih sanatı olmuştur. 'İmri'u'l-Kays ve Zu'r-Rumme gibi şairler kimi eleştirmenlerin yanında sırf nitelikli teşbihleri dolayısıyla saygın bir yer edinmişlerdir. Teşbih, edebi tasvirde en önemli fonksiyonu icra eden temel öge olarak kabul edilmiş, teşbihsiz edebî ürünler kuru ve yavan olarak görülmüştür.

Teşbih, el-Muberrred'e kadar edebi üslup için kullanılan sıradan bir benzetme iken, el-Muberrred'le sistemleşmiş, türlere ayrılmış, el-Qazvîni'ye kadarki geçen süreç içerisinde bir

belâgat terimi olarak son şeklini almıştır.

Mecaz ise cahiliye ve İslâm'ın ilk dönem edebî ürünlerinde kullanılmış olmasına rağmen, ancak Sîbeveyh'le birlikte bir belâgat terimi olarak algılanmaya başlamıştır. el-Câhiz tarafından "meşel" olarak adlandırılan mecaz kavramı yine ilk kez el-Câhiz tarafından "hakikat" kavramınının zıddı olarak kullanılmıştır.

el-Câhiz, İbn Kütaybe, İbn Fâris ve İbn Reşîk gibi dilci ve edebiyatçılar tarafından Arap dilinin övünç kaynağı olarak nitelenen mecaz, 'Abdulkâhir el-Curcânî ve es-Sekkâkî gibi belâgatçılar tarafından evrensel bir sanat türü anlayışıyla değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

'Abdulkâhir el-Curcânî, tüm belâgat sanatları içerisinde teşbih ve mecaza ayrı bir önem vermiş ve yalnızca bu iki sanat için **Esrâru'l-Belâğa** adlı bir kitap yazmıştır.

Günümüzde teşbih ve mecaz kavramları için modern perspektifler yaratabilmek hemen hemen olanaksızdır. Bu kavramlar doğal gelişim süreçlerini bilimsel platformda tamamlamış olup yeni açılımlara müsait olmayan bir yapıya sahiptirler. Ancak bunların eğitim öğretimi için yeni teknikler geliştirebilme imkanı her zaman için mevcuttur.

ABSTRACT

KIZIKLI, S. Zafer, "Simile and Metaphor in The Arabic Rhetoric" MSc Thesis

Supervisor, **Prof. Dr. Rahmi ER**, University of Ankara, Faculty of Literature, 1997, 100 pp.

The thesis is composed of an entrance and two chapters. In the entrance meaning of the word "rhetoric" in Arabic language, its development like a science, writers who wrote on rhetoric and their books. Without going into details general information were provided on these subjects.

In the first chapter, under the heading "Simile" the notion of simile and its theory in its historical evolution process were explained. The function of simile in Arabic rhetoric was expressed. In addition to that a lot of models of simile were given.

In the second chapter under the heading "Metaphor", the real notion of a word was pointed out, then general information and various kinds of the metaphor were given, later related a historical process of the metaphor according to Arab linguists and scientists of literature. In addition that rhetoric dimension of the metaphor was mentioned.

It's observed that the notions of "simile" and "metaphor" were becomed known by Arabs for a long ages in a scientific

platform and have an important position in their language and literature.

I hope that this work is useful for the science of rhetoric studies.



BİBLİYOGRAFYA

el-Âmidî, Ebu 'l-Kâsım, **el-Muvâzene beyne Şi'r Ebi Temmâm ve'l-Buhturî**, (Thk. Ahmed Sakr), Kahire, 1965.

el-'Askerî, Ebû Hilâl, **Kitâbu's--Sînâ'ateyn**, (Thk. M. el-Becâvî - Ebu'l-Fadl İbrahim), Kahire, 1952.

'Atîk, 'Abdulazîz, **İlm u'l-Beyân**, Beyrut, 1985.

el- Câhiz, 'Amr b. Baħr, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, (Thk. 'Abdusselâm Hârûn), I-IV, Kahire, 1968.

.....**Kitâbu'l-Hayavân**, (Thk. A. Hârûn - M. el-Bâbî el-Halebî), I-VII, Kahire, 1948.

el-Cârim, 'Ali - Emîn, Muştafâ, **el-Belâgatu'l-Vâdiha**, İstanbul, 1991.

el-Cumahî, İbn Sellâm, **Tabakâtu Fuhuli's-Şu'arâ'**, (Thk. Maħmûd M. Şâkir), Kahire, 1952.

el-Curcânî, 'Abdulķâhir, **Delâ'ilu'l-İ'câz**, (Tsh. M. Reşfd Rıda), Kahire, 1961.

.....**Esrâru'l-Belâga**, (Thk. H. Ritter), Beyrut, 1983.

el-Curcânî, es-Seyyid eş-Şerif, **et-Ta'rifât**, (Thk. İbrahim el-Abyârî), Beyrut, 1992.

Dayf Şevki, **el-Belâga Tatavvur ve Târîh**, Kahire, 1983.

Dîvânu'l-A'sâ, (Nşr. Rudolf Geyer), Wien, 1928.

Dîvânu Beşşâr, (Nşr. Ahmed Huseyn), Kahire, tsz.

Dîvânu Ebî Temmâm, Matba'a Hindiyye, Kahire, h. 1347.

Dîvânu Nâbiga ez-Zubyânî, el-Matba'atu'l-Vehbiyye, Kahire,, h. 1263.

Dîvânu Zuheyr b. Ebî Sulmâ, Dâru'l-Kutubi'l-Mışrıyye, h. 1363.

Durmuş, İsmail, **Cahiliye Şiirinde ve Kur'ân'da Benzetme**,
(Basılmamış doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal
Bilimler Enstitüsü), İzmir, 1988.

Ebû 'Ubeyde, Ma'mer el-Muşennâ, **Mecâzu'l-Kur'ân**, (Thk. Fuad Sezgin),
I-II, Beyrut, 1981.

el-Ezdî, İbn Zâfir, **el-Bedâi'u'l-Bedâ'e** (Thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim),
Kahire, 1970.

el-Fârâbî, **Cevâmi'u's-Şi'r**, (Thk. Muhammed Selim Sâlim), Kahire, 1971.

el-Ferrâ, Ebu Zekerıyyâ, **Me'âni'l-Kur'ân**, (Thk. A. İsmâ'il Şelebî), I-III,
Beyrut, tsz.

el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, **el-Kâmûs el-Muhît**, Beyrut, 1986.

Goldziher, Ignaz, **Zahiriler**, (Çev. Cihad Tunç), Ankara, 1982.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat
Çalışmaları", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi**, sayı, 8, s. 115-127, Erzurum, 1988.

el-Hafâcî, İbn Sinân, **Sirru'l-Fesâha**, Beyrut, 1982.

Hamdi Ebû 'Ali, M. Berekât, **Mefhûmu'l-Ma'nâ beyne'l-Edebi ve'l-
Belâga**, Amman, 1988.

el-Hâsimî, İbrahim, **Cevâhiru'l-Belâğa**, İstanbul, 1984.

el-Ĥatîbu'l-Kazvîni, **el-İdâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa**, (Tsh. Behic Gazâvî),
Beyrut, 1993.

Hulûsi, Şafâ - 'Abd 'Ali, 'İsâm, **en-Nakdu'l-Edebî ve Mevâzinu's-Şi'r**,
Bağdat, 1972.

İbn Cinnî, **el-Ĥaşâ'is fî'l-Luğa**, (Thk. M. 'Ali en-Neccâr), I-III, Kahire,
1956.

İbnu'l-Eşîr, **el-Meşelu's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâ'ir**, (Thk. A. el-
Hûfi - Bedevî Tabâne), I-IV, Kahire, 1983.

İbn Hallikân, **Vefeyâtu'l-A'yân**, I-VIII, Kahire, 1994.

İbn Faris, **eş-Şâhibi fî Fıkhî'l-Luğa**, (Thk. Ömer et-Tabbâ'), Beyrut,
1993.

İbn Kuteybe, **Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân**, (Thk. el-Seyyid Ahmed Saqr -
'İsâ el-Halebî), Kahire, h. 1373.

İbnu Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, I-XV, Beyrut, tsz.

İbnu'l-Mu'tezz, **Kitâbu'l-Bedî'**, (Nşr. İgnatyos Kratskovski), Beyrut, 1982.

İbn Nedîm, **el-Fihrist**, (Nşr. Ş. İbrahim Ramadân), Beyrut, 1994.

İbn Reşîk, **el-'Umde fî Meĥâsini's-Şi'r va Âdâbih**, (Thk. M. Karkazân),
Beyrut, 1988.

İbn Tabataba, **İ'yâru's-Şi'r**, (Thk. Tâhâ el-Ĥacerî - M. Zağlûl), Kahire,
1956.

el-İsfahânî, Ebu'l-Ferec, **Kitâbu'l-Egânî**, (Thk. İbrahim el-Azbâvî), I-XXIV, Beyrut, tsz.

Kehhâle, 'Umer Rıdâ, **Mu'cemu'l-Mu'ellifin** I-IV, Beyrut, 1993.

Kılıç, Hulusi, "Belâgat" **T.D.V. İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 1992.

Kudâme b. Ca'fer, Ebu'l-Ferac, **Nakdu's-Şi'r**, (Thk. Kemal Muştafâ), Kahire, tsz.

el-Kureşî, Ebû Zeyd, **Cemheratu Eş'âri'l-'Arab**, Beyrut, 1963.

el-Mubârek, Mâzin, **el-Mu'cez fi Târîhi'l-Belâga**, Şam, tsz.

el-Muberrred, Ebu'l-'Abbâs, **el-Kâmil**, (Thk. M. Ebu'l-Fadl - es-Seyyid Şahhâta), I-IV, Kahire, tsz.

Nâşif, Hafnî-Diyâb Muhammed-Muhammed Sultân-Tamûm Muştafâ, **Belâgat**, (Çev. Nusrettin Bolelli), İstanbul, 1993.

er-Râzî, Fahrüddîn, **Nihâyetu'l-İcâz fi Dirayeti'l-İ'câz**, (Thk. Bekrî Şeyh Emîn), Beyrut, 1985.

es-Sekkâkî, Yusuf b. Ebî Bekr, **Miftâhu'l-'Ulûm**, Beyrut, tsz.

Sîbeveyh, **el-Kitâb**, I-V, el-Maţba'atu'l-Emîriyye, Kahire, h. 1317.

es-Suyûtî, **el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân**, I-II, Kahire, tsz.

Şerif, er-Radiyy, **Telhîsu'l-Beyân**, Dâru'l-Fikri'l-'Arabiyy, Kahire, tsz.

Şeyh Emîn, Bekrî, **el-Balâgatu'l-'Arabiyye fi Sevbihe'l-Cedîd**, I-III, Beyrut, 1995.

et-Taftazânî, Sa'duddîn, **Şerhu'l-Muhtaşar**, I-II, Kum, h. 1349.

et-Tenûhî, Ebu'l-Kâsım, **el-Aksa'l-Karîb fî 'İlmi'l-Beyân**, Kahire, h. 1327.

et-Tıbî, Huseyn b. Muhammed, **Kitâbu't-Tibyân**, (Thk. Hâdî Âtiyye M. el-Hilâlî), Beyrut, 1987.

et-Tuncî, Muhammed, **el-Mu'cemu'l-Mufassal fi'l-Edeb**, I-II, Beyrut, 1993.

el-'Umerî, Ahmed Cemal, **el-Mebâhisu'l-Belâğiyye**, Kahire, 1990.

ez-Zevzenî, **Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'**, Kahire, tsz.



INDEX

A

- ‘Abbâs Maḥmûd el-‘Akkâd 14
‘Abdulazîz ‘Atîk 14
‘Abdulkâhir el-Curcânî 10, 25, 27, 31, 41, 42, 57, 79, 80, 84, 85, 88
‘Abdurrahman Şirazî 12
Aḥmed b. Fâris 71
Aḥmed el-Hâşimî 13
Aḥmed Ḥasen ez-Zeyyât 14
Aḥmed Muştafâ el-Merâgî 14
Aḥmed Cemal el-‘Umerî 15
el-Aḥnef 36
el-Aksa’l-Ḳarîb fî ‘İlmi’l-Beyân 11
‘Ali Cârîm 14
el-Âmidî 8, 9, 30
‘Amr b.Ma‘dikirb 36
Aristo 40
el-‘Askerî 44, 45, 46

B

- Bâkil 37
Bedruddîn İbn Mâlik 11
Bekrî Şeyḫ Emîn 14
el-Belâga ve ‘İlmu’n-Nefs 14, 15
Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları 15
el-Belâgatu’l-‘Arabiyye fî Şevbihe’l-Cedîd 14-15
el-Belâgatu’l-Vağîha 14
Beşşar b. Burd 42, 43
el-Beyân ve’t-Tebyîn 3, 8
Bişr b. Mu‘temir 5
el-Buḫturî 8

C

- el-Câhiz 3, 5, 7, 8, 28, 38, 40, 74, 75, 85, 88
Cemheratu Eş‘ârî’l-‘Arab 74
Cevâhiru’l-Belâga 13
Cevâmi’u’s-Şi‘r 40

D

ed- Dabbî 4
Dela'ilu'l-İ'caz 10
Difa' 'ani'l-Belâğa 14

E

Ebû 'Amr b. 'Alâ' 39
Ebu Hilal el- 'Askeri 9, 29, 42, 43
Ebû Temmâm 8, 52
Ebû 'Ubeyde 7, 39, 66
Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî 10
Ebû Zeyd el-Ḳureşî 74
Emîn el-Hûli 14
Esâsu'l- Belâğa 10
el-Esma'î 39
Esrâru'l- Belâğa 10, 88
Evs b. Ḥacer 75

F

Fahrüddîn er-Râzî 49, 50
el-Fârâbî 40
Fennu'l-Ḳavl 14
el-Ferrâ 7, 40, 65, 66
el-Fihrist 6

H

el-Ḥaccâc 37
el-Ḥaşâ'îş 68
Ḥassân b. Şâbit 38
Ḥâtîm 35
el-Ḥatîbu'l-Ḳazvîni 12, 53
Hebeneḳka 37
Ḥuseyn b. Aḥmed el-Marşafî 13
el-Ḥutay'e 37
Hz. İsa 66
Hz. Muhammed 76
Hz. Musa 74
Hz. Ömer 36
Hz. Süleyman 78

İ

İbnu'l-‘Arabi 4
İbn Cinnî 68, 69, 70, 71
İbnu'l-Eşîr 11, 50, 51, 52, 69, 81, 82
İbn Fâris 72, 85
İbn Kuteybe 66, 67, 84, 85, 88
İbn Mâlik 12
İbnu'l-Mukaffa 5, 33, 34
İbn'ul-Mu'tezz 75, 76
İbnu'n- Nedîm 6
İbn Reşîk 9, 26, 46, 47, 77, 78, 79, 85, 88
İbn Sellâm el-Cumahî 39
İbn Sinan el-Hafâcî 27, 29
İbn Tabataba 30
İbrahim el-Mâzinî 14
el-İdâh fî ‘Ulûmi'l-Belâğa 12, 53, 82
‘İlmu'l-Bedi‘ 14
‘İlmu'l-Beyân 14
‘İlmu'l-Me‘ânî 14
‘İmri’u'l-Kays 21, 39, 41, 42, 43, 44, 74, 87
İsmail Durmuş 15
İ‘yâru’s-Şi‘r 30
İyas 36

K

Ka‘b 38
el-Kâdî el-Curcânî 9
el-Kâmil 67
el-Kazvîni 41, 53, 54, 82, 83, 87
Kelile ve Dimne 33
Kinvîn 64
el-Kitâb 63
Kitâbu'l-Bedi‘ 75
Kitâbu'l-Hayavân 38
el-Kitâbu'l-Kâmil 8
Kitâbu's- Sınâ‘ateyn 9
Kudâme b. Ca‘fer 28, 29, 30
Kûfe 7
el-Kusâ‘î 37
Kuss b. Sâ‘ide 36

L

Lokman Hekim 36

M

Mârid 37

Mâzin el-Mubârek 15

Meâni'l-Kur'ân 7

el-Mebâhişu'l-Belâgiyye 15

Mecazu'l-Kur'ân 7

el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye 76

Mefhûmu'l-Ma'na beyne'l-Edebi ve'l-Belâğa 15

Mekke 6

el-Meselu's-Sâ'ir 11, 50, 69, 81

Miftâhu'l-'Ulûm 10, 12, 47, 53, 82

el-Misbâh fi 'Ulûmi'l-Me'âni ve'l-Beyân ve'l Bedi' 11

Mu'aviye b. Ebî Sufyân 4

el-Muberrred 8, 28, 40, 41, 43, 87, 67, 68

el-Mu'cez fi Târihi'l-Belâğa 15

el-Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî 4

Muhammed Berekât Hamdi Ebû 'Ali 15

Muhammed b. Muhammed et-Tenûhî 11

Muşafâ Emîn 14

Müte zile 5, 8

el-Muvâzene beyne Ebi Temmâm ve'l-Buhturî 8

N

en-Nâbiga el-Ca'dî 78

en-Nâbiga ez-Zubyanî 46

Nasrullah Hacımüftüoğlu 15

Nihâyetu'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İ'câz 49

en-Nuket fi İ'câzi'l-Kur'ân 8

Nusrettin Bolelli 15

P

Poetika 40

R

er-Rummânî 8

S

Sa'duddîn et-Taftazânî 11

Sahbân 36

eş-Şâhibi ft Fikhi'l-Luğa 71
es-Sekkâk 10, 11, 12, 41, 47, 48, 49, 53, 55, 57, 58, 80, 81, 82, 88
es-Semev'el 35
Sibeveyh 63, 64, 65, 66
Suhar b. 'Ayyâş el- 'Abdî 4
es-Suyutî 12, 83

Ş

Şerhu'l-Muhtaşar 11
Şerif er-Radiyy 76
Şii 76
Şu'ûbiyye 85

T

Tâhâ Huseyn 14
Telhîş 12, 53
Telhîşu'l-Beyân ft Mecâzâti'l-Kur'ân 76
Telhîşu'l-Miftâh 12
et-Tenûhî 26
et-Tırazu'l-Mutedammin li Esrâri'l-Belâğa ve 'Ulûmi Haka'iki'l-İ'câz 12

U

'Ukâz 6
'Ukudu'l-Cum'ân 12
'Ulûmu'l-Belâğa 14
el-'Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih 9, 77
Umm-i Mâlik 74

V

el-Vesîletu'l-Edebiyye ile'l-'Ulûmi'l-'Arabiyye 13
el-Visâta beyne'l-Mutenebbi ve Husûmih 9

Y

Yahya b. Hamza 12

Z

Zâhiriyye 83
ez-Zemahşeri 10
Zuheyr b. Ebi Sulmâ 38
Zu'r-Rumme 39, 87

KIZIKLI, S. Zafer, “Arap Belâgatinde Teşbih ve Mecaz”,
Yüksek Lisans Tezi

Danışman, **Prof. Dr. Rahmi ER**, Ankara Üniversitesi, Dil
ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, 1997, 100 sayfa.

Bu tez, bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır.

Girişte, Arap dilinde belâgat sözcüğünün anlamı, bir bilim olarak gelişimi, belâgatçiler ve eserleri hakkında detaya ineksizin genel bilgiler verildi.

Birinci bölümde, “Teşbih” başlığı altında, teşbih kavramı ve teşbih teorisi, tarihsel gelişim sürecine göre açıklandı. Teşbihin, Arap belâgatindeki fonksiyonu dile getirildi. Buna ek olarak bir çok teşbih örnekleri verildi.

İkinci bölümde “Mecaz” başlığı altında, hakikat kavramına temas edildi. Sonra genel bilgi ve mecazın farklı türleri verildi. Arap dilbilimcileri ve edebiyatçılarına göre mecazın tarihsel sürecine değinildi. Mecazın belâgat boyutundan söz edildi.

Açıkça görünmektedir ki, “teşbih” ve “mecaz” kavramları Araplar tarafından, bilimsel platformda asırlar öncesinden beri bilinmektedir ve onların dil ve edebiyatlarında önemli bir konuma sahiptir.

Bu çalışmanın belâgat bilimi araştırmalarında yararlı olacağını ümit ederim.