

MECÂZ TERİMİNİN GELİŞİM SÜRECİNDE EL-FERRÂ'NIN YERİ*

Selim TÜRCAN**

ÖZET

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

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

ABSTRACT

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

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

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

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

Giriş

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

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

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

* * *

Mecâzu'l-Kur'ân konusu, Ebu Ubeyde Ma'mer ibn el-Musennâ'dan (ö.210h.) başlamak suretiyle ele alınır. Her ne kadar *mecâz*, Ebû Ubeyde'de henüz teknik bir terim olarak ortaya çıkmasa da, bu başlangıç isabetli bir tercihi göstermektedir. Çünkü lafız olarak "mecâz"ı, ilk defa bir takım *beyanî* hassasiyetler çerçevesinde kullanan, Ebû Ubeyde olmuştur.¹ Dolayısıyla söz konusu başlangıç, sadece, Ebû Ubeyde'nin *mecâzu'l-Kur'ân* teribini kitabına başlık olarak seçmiş olmasıyla² açıklanamaz.

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

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

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

Aslında *mecâz*'ın bir terim olarak ortaya çıkış süreci izlenirse, onun dilbilimsel değerinden çok, kelamî değerinin olduğu görülebilir. Bu tez, teknik anlamda *mecâz*'ın el-Câhız'la (ö.255h.) başladığına dair tespitlere⁶ veya Mutezile tarafından inşa edildiğine ilişkin görüşlere dayanır.⁷ Bunun tipik bir örneği, daha sonraki dönemde *beyân* terimlerinden olan *kinâye* ile ilgili olarak, kelimciler arasında geçecek tartışmadır.⁸

Bu noktada, *mecâzu'l-Kur'ân* bağlamında, her ne kadar zikri ihmal edilmiş olsa da⁹ yeterince ele alınmadığını gördüğümüz¹⁰ Ebû Zekeriyâ el-

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

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

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

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

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

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

9 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 156 vd.

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

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

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

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

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

12 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 103.

13 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 156.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

bilinen bir nüans olmalıdır. Anlama dair bu sıfat, Halil b. Ahmed (ö.175h.)'in *Kitâbu'l-ayn*'nında not edilmiştir. جاز kökünün التجوز şeklindeki tefe'ul babında anlamı, "namazdayken veya bir iş yaparken hafif yollu davranmak (kolay şekilde yerine getirmek) ve acele etmek" şeklindedir. Yine İbn Fâris'in naklettiği gibi sülâsi halinde taşıdığı iki temel anlamdan biri de قطع "kesmek, kat' etmek" anlamıdır.²¹ O zaman *tecevvûz* bir anlamda "kolay ve çabuk bir geçiş edinmek" demek olur. Bu durum, "mecâz" kelimesinin (yani *tecevvûzün* neticesinin ya da yerinin) "kolay ve çabuk" şeklinde bir niteliğini bildirir. Dikkat edilirse bu anlam, mecâzî ifadelerin, ilk önceleri hazfedilmiş cümleler gibi algılanarak yapılan ta'liklerle (takdirlerle) açıklanmaya çalışılmasıyla yakından ilgilidir. Çünkü kimi kelimeleri hazfedilmiş cümleler, konuşanın kullanırken kolaycı davrandığı ve acele ettiği cümlelerdir. Yine anlam açısından bir sorun çıkarmadığı hallerde, sözgelimi fiilin failinden başkasına nispeti, tekit amaçlı tekrarlar ve benzeri durumlar bile bir kolaylıktır. Bu ise toplumsal bir oydaşıma dayanmalıdır. Aksi takdirde kısaltılmış ya da öğeleri çevrilmiş bir cümle, anlaşılmasız bir söz olarak ortaya çıkar. Oydaşımla ortaya çıkmış ve adet olmuş kısaltmalar ve yer değiştirmeler ise, dilde ifade imkânlarının bolluğu anlamına gelir. Bu anlam, evvelki dilcilerin hemen hepsi tarafından *mecâzdan* önce kullanılan, السعة "genişlik, bolluk" kelimesinin ve türevlerinin²² kullanılma sebebidir. Hatta el-Ferrâ'nın, *mecâzî* bir ifadeyi açıklarken, bizzat استخفاف "hafif ve kolay

21 Halil b. Ahmed, c. VI, s. 165. İbn Fâris (ö.395h.)'de kelimenin bizim yaptığımız şekilde bir yorumuna rastlamadık. Zaten terim anlamına da değinmiyor. Kelimenin temel olarak iki anlamı vardır. Birisi قطع الشيء "bir şeyi kesmek, vs. " diğeri de جوز yani "bir şeyin ortası" anlamlarıdır. Konuyla ilgili olarak, جزت الموضع nun "Bir yeri yürüdüm" anlamından bahsetmektedir. İşe اجزت ise "onu geride bıraktım" ve قطعته onu kestim, kat' ettim" anlamındadır. Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Ziyâd, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cil, Beyrut 1411/1991, c. I, s. 494. Biz bu iki temel kökün de bir biriyle ilgisinin yadsınmadan ele alınmasından yanayız ; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (ö.393h.) ise yukarıdaki anlamları toplamıştır. التجوز في الصلاة "Namazı hafif şekilde kılmak" ve التجوز في الكلام "sözde mecaza başvurmak" anlamları da geçmektedir. Ayrıca *mecâzın* "bir iş için bir şeyi mecâz edinmek; yani meslek ve yol edinmek" anlamına geldiğinden de bahseder. Belli ki bu anlamı sonradan kazanmıştır. Bir de cahiliyye döneminde Mina'da, Zu'l-mecâz adında bir yer ismi verir. Burada panayır-kurulduğu bir şüirden anlaşılıyor. *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâfu'l-arabiyye*, tahk.: Ahmed Abdulğafûr Atâr, Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, Beyrut 1404/1984, c. III, ss. 780, 781. Bir de Zu'l-mecâze diye bir yerden bahsedilir. Mekke'nin Basra yolu üzerinde geçtikleri konaklama yerlerinden birisidir. Şihâbüddin Ebû Abdullah Yâkub b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdadî (ö.h.672), *Mu'cemu'l-buldân*, tahk.: Ferîd Abdulazîz el-Cendel, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990, c. V, s. 66; Ebû'l-Fadl Cemâleddin Muhammed b. Mukerrem el-Misrî, İbn Manzûr (ö.711h.), yukarıda verilen anlamların hepsini kompoze etmiştir. تجوز fiilinin namazda hafifletme anlamına geldiğini ilgili hadisleri de zikrederek verir. Bu anlamın hemen ardından sözde *tecevvûzün*, konuşurken *mecâz* kullanmak anlamına geldiğini nakleder. Bununla beraber bu terimleşme sürecine hangi anlamdan hareketle gelindiğinden açıkça bahsetmez. Ayrıca cahiliyye döneminde Zu'l-mecâz (Mina'da veya Arafat'ta)ve Zu'l-mecâze (Basra-Mekke yolunda) isimli iki yerden bahseder. Bu isimlerin verilme nedeni olarak birincinin hacılar için icazet; ikincinin de bir tür konaklama ve geçiş yeri olmasından kaynaklanır. (İbn Manzûr Ebu'l-Fadl, *Lisânu'l-arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1410/1990, c. V, ss. 326-330; *Lisânu'l-lisân tehzibu lisânu'l-arab*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993, c. I, s. 216. daha erken dönem bir kaynak için bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr el-el-Câhiz (ö.255h.), *Kitâbu'l-hayavân*, tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cil, Beyrut, ts., c. I, s. 69; c. V, s. 175; c. 69; c. V, s. 175; c. VII, s. 215). Bu isimler o dönemde *mecâz* kelimesinin ilk anlamıyla yaygın olarak kullanıldığını gösterir.

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

olanı tercih etmek” tabirini kullandığını görüyoruz. Meseleye bu açıdan baktığımızda, dile ait bu olgunun ilkel düzeyde kavranışına dair, ilk elden tanımlayıcı bir ismin gündeme gelmiş olması doğaldır.²³ Benzeri şekilde, Ebû Ubeyde de bu kullanıma ara ara başvurmuştur. Bununla beraber o, dilin taşıdığı imkânların bolluğuna vurguda bulunan bir kelimeyi seçmekten çok, konuşmanın (Kur’ân) teknik donanımını belirginleştiren bir kelimeyi (*Mecâzu'l-Kur’ân*) seçmiş olmalıdır.²⁴ Ayrıca bu kelime, dildeki *taklîbî iştikâk* (bir kelimenin asıl harflerinin, yer değiştirse de aynı temel anlamı içermesi)²⁵ özelliği ile ele alınırsa, إيجاز “îcâz (öz ifade üstünlüğü)”²⁶ ile çok ilgilidir. Dikkat edilirse yukarıda verdiğimiz anlama yeniden dönmüş bulunuyoruz. Sîbeveyh’in (ö.180h.) *mecâz* konusunu ele alırken الاتساع و الإيجاز “genişlik ve îcâz” diye başlık kullanması ve bir de الاختصار “özet ifade” tabirini kullanmış olması²⁷ yaptığımız çıkarımların doğruluğunu göstermektedir. Çok manidardır ki, daha sonradan, bilinçli olduğunu düşündüğümüz bu tercihi takdir edip seçenler, el-Câhız²⁸ gibi dilci ve kelâmcı vasfıyla ön plana çıkanlar olmuştur.²⁹ Yine Mutezile’ye mensup bu seçkin dilcilerin, *Kur’ân’ın îcâzı* ve *i’câzı* ile yakından ilgilendiklerini biliyoruz.

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

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

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

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

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

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

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

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

30 Bu kökün cahiliyye dönemiyle ilgili bir rivâyetteki kullanımı bizi haklı çıkaracak şekildedir. Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Kitâbu'l-eğânî*, tahkik: Ali es-Sibâî, Abdülkerim el-Azbâvî, Mahmud Ganîm, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kütüb, by. 1994, c. XXII, s. 57.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

36 Sibeveyh, *Kitâb*, c. I, s. 211.

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

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

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

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

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

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

Bir başka *mecâz* (ya da *beyân*) terimi olan *kinâyenin*, el-Ferrâ'da sık denebilecek şekilde kullanıldığını görüyoruz. “Bir ismi başka bir isimle karşılama” ya da “(bir isim) yerine zamir kullanma” anlamlarına gelecek şekilde, yani “ikinci şeyle birinci şeyi kastetme” anlamında, *كنایة* (*kinâye*) ve türevlerini; mesela *المكنی* (*el-mekniyy*) kullanır.⁴¹ Görebildiğimiz kadarıyla, Sibeveyh de bu kelimeyi, *nahve* ait bir kavramı karşılamak üzere kullanmıştır.⁴² Bunun yanında el-Ferrâ, terim anlamına uygun bir şekilde de, *كنى عن* “kast etmek, kinayede bulunmak” fiilini kullanmıştır.⁴³ Her ikisinden de önce olan Halil b. Ahmed'in, bu kelimeyle ilgili, şaşırtacak düzeyde bir kavrayışa sahip olduğuna şahit oluyoruz. O, bu kelimenin neredeyse tam bir tanımını verir: “Bir isimden kinayede bulunmak, senin, bu isim hakkında, kendisiyle bu isme çıkarsamada bulunulacak başka bir isim (vasıtası) ile bahsettiğinde olur. Tıpkı *الجماع* ‘birleşme’, *إفاح* ‘açık arazi’ ve *الرفث* ‘İmüstehcen konuşma’ kelimelerinde olduğu gibi.”⁴⁴ Aslında bu kelimeler Kur'an'da geçmektedir⁴⁵ ve bu örneklerin, bu âyetlerin tefsirine yönelik verildiği anlaşılmaktadır. el-Ferrâ ise bu âyetlerde, *الرفث* kelimesinin, nakilde *الجماع* diye açıklandığını bildirmiştir.⁴⁶ Bakara suresi 235. âyette *سراً* “sır” kelimesini, “cinsel ilişki, nikâh” şeklinde açıklarken, *العائط* kelimesine de değinir. Burada her iki kelimeyi de, “Allah'ın kendisinden kinâyede bulunduğu şeylerden olduğu görülür” nitelmesiyle

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

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

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

42 Sibeveyh, *Kitâb*, c. II, s. 170.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b. Hazf ve Takdir

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

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

56 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 103.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c. Kıraat Farklılıkları

el-Ferrâ, naklettiği kimi kıraat farklılıklarının, *hakikâ- mecâzî* ifade ayrımı ile açıklanabilecek bir mahiyette olduğunu görmüştür. Bakara 191. âyet şöyledir: *ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم* "Onlarla Mescid-i Haram yanında savaşmayın, ta ki onlar orada sizinle savaşuncaya kadar. Eğer sizinle savaşarlarsa onları öldürün." Bu âyet Abdullah b. Mes'ud kıraatinde şöyledir: *ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه* "Onları Mescid-i Haram yanında öldürmeyin ta ki onlar sizi öldürünceye kadar." el-Ferrâ bu son ifadenin "onlar sizi öldürmeye başlarsa" anlamına geldiğini, Araplar'ın "falancaoğulları öldürüldü" gibi bir kullanımı, falancaoğullarından biri öldürüldüğünde kullandıklarını söyler.⁶⁷ Burada Abdullah b. Mes'ud kıraatinin *mecâzî* bir ifade taşıdığını görüyoruz.

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

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

64 Sibeveyh, *Kitâb*, c. I, s. 221.

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

66 İbn Kuteybe, *Te'vîl*, s. 210 vd.

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

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

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

d. İtikadî Duyarlılıklar

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

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

İnanç konularını içeren âyetlerin tefsirinde, el-Ferrâ'nın belli bir duyarlılık taşıdığını gösteren çok açık örnekler vardır. Mesela, Maide suresi 112. âyette *هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء* ifadesinde kıraat olarak, Hz. Ali ve Hz. Aişe'den gelen *تستطيع* şeklinde muhatap sığasını tercih etmesi⁷³ bunu gösterir. Çünkü birinci okuyuş tarzında soru, Allah'ın güç yetirebilmesine yöneliktir ki, bu itikadî anlamda rahatsızlık verir. İkincisi ise güç yetirebilmeyi Hz. İsa'ya atfedip sorar ve bu tür bir sonuç doğurmaz. Yeri gelmişken belirtelim ki onun, bunu kıraatlerde bile bir tercih ölçütü haline getirmiş olması manidardır. Bu âyetle ilgili olarak Ebû Ubeyde, belki de aynı kaygıyla, "yanı Rabb'in istiyor mu?" anlamı vermiştir.⁷⁴

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

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

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

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

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

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

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

Beyânî anlamda önemli olabilecek kimi örnekler de şöyledir:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

81 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. II, s. 314

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

83 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. III, s. 65

84 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. II, s. 406.

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

86 el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. I, s. 218

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

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

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

3. el-Ferrâ'nın Mecâzî İfadelere Dair Açıklamaları

a. Mecâzın Unsurları Bakımından el-Ferrâ

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

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

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

Yûsuf suresi 82. âyette geçen *وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كَانَتْ فِيهَا* ifadesiyle ilgili yaptığı açıklamada "şehre sormak, şehir ehline sormaktır" der.⁹⁰ Burada birinci kav-

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

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

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

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

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

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

Hicr suresi 79. âyette geçen bir örnek şöyledir: “*وانهما لمام ميين* ‘o ilcisi açık bir imam üzerindedir.’ Yani kendilerine ait, yolculuklarında kullandıkları bir yoldadırlar. Böylece yolu imam yapmıştır. Çünkü yola uyulur ve tabi olunur”⁹⁶ der. Ebû Ubeyde de benzeri bir şekilde *الامام كل ما اتممت به و اهتديت به* “İmam kendisine uyduğun ve kendisiyle ulaştığın her şeydir” der.⁹⁷ Ne var ki burada el-Ferrâ, *mecâzî* kavrayışını işletmiştir. Ebû Ubeyde ise “imam”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Çoğul veya tesniye zikredip tekili kast etmek:

Alu İmran suresi 29. âyette "*melekler ona seslendi*" derken sadece Cebrail kastedilir.¹⁰¹

2. Sebep zikredip müsebbebi kast etmek ve tersi

Bakara 208. âyette "*şeytanın adımlarına tabi olmayın*" derken "adımlar"dan "onun izleri" kastedilir.

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

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

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

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

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

3. Bütünü zikredip bir kısmını kast etmek

Vakıa suresi 83. ve 84. âyetlerinde “hele can boğaza dayandığı zaman siz o vakit bakar durursunuz” ifadesinde bıkıp duranlar aslında ölmekte olanın yakınlarıdır.¹⁰³

4. Soru ile emir kast etmek

Maide suresi 91. âyette “Burakacaksınız değil mi?” ifadesi “bırakın” demektir.¹⁰⁴

5. Faili zikredip mef’ûlû kast etmek veya tersi:

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

6. Emir zikredip, ibâha kast etmek:

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

7. Benzerlik ilişkisinde benzeyeni kast edip kendisine benzetilene zikretmek

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

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

Hüd suresi 28. âyette “haberin gizlenmesi” ifadesinden kastın “Allah’ın haberi gizlemesi” olduğunu anlatırken açıkça “bu, Arap’ın fiili sahibinden başkasına çevirdiği şeylerdendir” der.¹⁰⁹

Ebû Ubeyde’ye baktığımızda, kitabına başlarken bu çeşitlerin hepsini ziyadesiyle sayarken buluruz. el-Ferrâ ise bu açıdan bir gruplama ve isimlendirme yoluna gitmemiştir. Bunun sebebi her ikisinin kitapları yazma şeklinin farklı oluşudur. Az sonra değinileceği üzere, el-Ferrâ eserini bir cemaatin huzurunda imla ettirmiştir. Bunun bir başka nedeninin de Araplar’ın dildeki adetlerini tespit etme açısından Ebû Ubeyde’nin daha duyarlı olmasıdır denebilir.

102 Aynı eser, c. I, s. 236

103 Aynı eser, c. III, s. 130

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

105 Aynı eser, c. II, ss. 15-16

106 Aynı eser, c. I, s. 183

107 Aynı eser, c. I, s. 83

108 Aynı eser, c. II, s. 91

109 Aynı eser, c. II, s. 12.

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

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

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

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

Yine bu çerçevede önem arz eden ve bu tezimizi destekleyen bir tarihi gerçek, onun bu kitabı oturup yazmadığı, bir cemaat karşısında imla ettirdiğidir.¹¹¹ Tabii ki bu eser söz konusu cemaatin soru ve ihtiyaçlarını da dikkate alıyordu. Sözelimi Bakara suresi 187. âyette geçen "siyah ipliğin beyaz iplikten ayrılması" ifadesiyle ilgili hadisi genel anlamıyla rivâyet emiş ve herhangi bir açıklamaya ihtiyaç hissetmeden geçmiştir.¹¹² Bu, konunun şöhretini ve meselede fazla durmaya ihtiyaç olmadığını gösterir. Yine kimi zaman sadece anlam problemi çözecek biçimde neticeyi söyleyip geçmesi, cemaat üzerinde daha olumlu bir etki bırakabilirdi. Onun açıklamalarının bu amacı taşıdığını görüyoruz. Mesela Bakara suresi 223. âyette geçen "*tarlanıza dilediğiniz yerden gelin*" ibaresini, sebep-i nüzülû bildiren rivâyetin ardından sadece "*ferce dilediğiniz yerden gelin!*" anlamındadır, diye izah etmekle yetinmiştir.¹¹³

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sonuç

el-Ferrâ'nın eseri, *belâgattan* çok *nahvi* esas alan bir çalışmadır. Bununla beraber *beyâna* ait kimi önemli kavram ve terimlere dair örnekleri ve açıkla-

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

115 *Aynı eser*, c. I, s. 273.

116 *Aynı eser*, c. I, s. 339.

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

118 *Aynı eser*, c. III, s. 41.

maları da içermektedir. Şu kadar var ki, bu eserde ne *mecâz* teriminin ne de türevlerinin geçtiğini görmüyoruz. Biz söz konusu terimin doğuş sürecinin, ilk defa Ebû Ubeyde ile başladığına dair tespitlere katılıyoruz. Hicri III. yüzyıla gelinceye dek, bu kavramın belirginleştirilmesinde, aslında pek çok dilcinin hizmeti olmuştur. Şüphesiz el-Ferrâ da, bunların en önemlilerindedir.

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

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

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

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

Bibliyografya

- Bulut, Ahmet, "Arap Dilinde İlk Sığa Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 1998, c. VII, ss. 709-735.
- el-Câhız , Ebû Osman Amr b. Bahr (ö.255h.), *Kitâbu'l-hayavân*, tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cil, Beyrut, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1989.
- Tefsir Usulü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1988.
- el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd (ö.393h.), *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhu'l- arabîyye*, tahk.: Ahmed Abdulğafûr Atâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1404/1984.
- el-Cürcânî, Abdulkâhîr b. Abdirrahmân (ö.471h.), *Esrâru'l-belâğa fi ilmi'l-beyân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1988.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer ibn el-Musennâ (ö.209h.), *Mecâzu'ul- Kur'ân*, tahk.: Mehmet Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1988.

- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhu'l-aklî fi't-tefsîr*, ed-Dâru'l-Beydâ, Kahire 1996.
- el-Ferrâ, Ebu Zekeriyya Yahya ibn Ziyâd (ö.207h.), *Meâni'l-Kur'ân*, tahk.: Ahmed Yûsuf Necâtî ve Muhammed Ali en-Neccâr (I.cilt), Muhammed Ali en-Neccâr (II.cilt), Abdulfettâh İsmâil Şelbî ve Ali en-Neccâr Nâsîf (III.cilt), Dâru's-Surûr, Beyrut, ts.
- el-Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Ferâhidî (ö.175h.), *Kitâbu'l-ayn*, tahk.: Mehdi el-Mazlûmî es-Sâmerrâî, Müessesetu E'lemî, Beyrut 1408/1988.
- el-Hasen, Muhammed Abdulganî, "Mukaddime", (*Telhîsu'l-beyân fi mecâzi'l-Kur'ân'a* yazdığı giriş), Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1955.
- Heinrichs, Wolfhart, "Contacts Between Scriptural Hermeneutics and Literary Theory in Islam: The Case of Mejaz" (Bu makaleyi nereden aldığımızla ilgili bilgiyi bulamadık) ss.253-284.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Ziyâd (ö.395h.), *Mu'cemu mekâyîsu'l-luğa*, tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cil, Beyrut 1411/1991.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Abdullah İbn Müslim (ö.276h.), *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, Dâru't-Turâs, Kahire 1393/1973.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mukerrem el-Misrî, (ö.711h.), *Lisânu'l-arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1410/1990.
- Lisânu'l-lisân tehzîbu lisâni'l-arab*, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1413/1993.
- İbn en-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed bin İshâk, *el-Fihrist*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1415/1994
- İbn Teymiyye, Şeyhu'l-İslâm Takiyyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed el-Harrânî (ö.728h.), *Kitâbu'l-îmân*, Matbaatu's-Saade, Mısır 1325 h.
- el-İsfehânî, Ebû'l-Ferec, *Kitâbu'l-eğânî*, tahkik: komisyon, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kütüb, by. 1994.
- İzzuddin Abdulaziz ibn Abdisselam, Ebû Muhammed (ö.660h.), *el-İşâre ile'l-icâz fi ba'di envâi'l-mecâz*, Dâru't-Tabaati'l-Âmira, by., 1313h.
- Mukâtil b. Süleymân (ö.h.150), *Tefsîru'l-hamsi mi'ti âyetin mine'l-Kur'ân*, talık.: İsaiah Goldfeld, İsrail 1980.
- er-Radiyy, eş-Şerîf (ö.406h.), *Telhîs'ul-beyân fi mecâzâtî'l-Kur'ân*, tahk.: Muhammed Abdulganî Hasen, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1955.
- Sezgin, Fuat, *Mukaddime*, (*Mecâzu'l-Kur'ân'a* yazdığı giriş), Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1988.
- Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber (ö.180h.), *Kitâbu Sibeveyh*, tahk.: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1408/1988.
- es-Suyûtî, Celaleddîn Abdurrahmân (ö.911h.), *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru Kahraman, İstanbul 1398/1978.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât, Ankara 2002.
- eş-Şafî, Muhammed b. İdris (ö.204h.), *er-Risâle*, tahk.: Ahmed Muhammed Şakir, Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Ya'kubî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâ'kub b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdadî (ö.672h.), *Mu'cemu'l-buldân*, tahk.: Ferid Abdulaziz el-Cendel, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990.
- ez-Zerkeşi, Bedruddîn Muhammed bin Abdillâh (ö.794h.), *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, tahk.: Yusuf Abdurrahman Maraşlı, Cemal Hamdi e-Zehebî, İbrahim el-Kurdi, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990.