

PAPER DETAILS

TITLE: Hicrî 4. Asir Fikih Usûlü Geleneginde Mecazin Varligina Yönelik Tartismalar: Cessâs Örneği

AUTHORS: Ramazan ÇÖKLÜ

PAGES: 416-438

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2693394>



İHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

HİCRÎ 4. ASIR FIKİH USÛLÜ GELENEĞİNDE MECAZIN VARLIĞINA YÖNELİK TARTIŞMALAR: CESSÂS ÖRNEĞİ

DISCUSSIONS ON THE EXISTENCE OF METAPHOR IN THE 4TH CENTURY HIJRI
USÛL AL-FIQH TRADITION: THE CASE OF AL-JASSÂS

Ramazan ÇÖKLÜ

Öğr. Gör. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Anabilim Dalı

ramazan.coklu@bilecik.edu.tr, orcid.org/0000-0002-3639-1600

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

<https://doi.org/10.5281/zenodo.7513519>

Geliş Tarihi / Received: 06 Ekim 2022 / 06 October 2022

Kabul Tarihi / Accepted: 03 Kasım 2022 / 03 November 2022

Yayın Tarihi / Published: 20 Ocak 2023 / 20 January 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak – Bahar 2023/ January-Spring 2023

Cilt / Volume: 9, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 416-438.

Cite as / Atıf: Cöklü, Ramazan. “Hicrî 4. Asır Fıkıh Usûlü Geleneğinde Mecazın Varlığına Yönelik Tartışmalar: Cessâs Örneği” [Discussions on the Existence of Metaphor in the 4th Century Hijri Usûl al-Fiqh Tradition: The Case of al-Jassâs]. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi- İhya International Journal of Islamic Studies, 9/1 (Ocak/January 2023), 416-438.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



OpenAIRE TR DİZİN OPEN ACCESS

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihya>

Öz

Temel malzemesi Kur'an ve sünnet lafızları olan usûlcüler, hitaptaki lafız-anlam ilişkisini temellendirirken lafzın kullanıldığı manayı tespit etmeye önem vermişlerdir. Usûlcülerin çoğunluğuna göre sözün dilde ilk kullanıldığı anlam, onun hakiki anlamıdır. Karineyle delalet ettiği diğer anlam ise mecazdır. Çoğu kavram gibi mecaz da belirli bir süreç içerisinde ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Mecazın literal anlamını kazanarak iyice yaygınlaştığı hicrî 3. asırdan itibaren bazı fırkalar ve kişiler onun Arap dilindeki varlığına, bazıları da Kuran'daki varlığına karşı çıkmışlardır. Bu da o dönemde yazılan eserlerde mecaz konusunun, bir anlam olgusu olmanın yanında bir varlık problemi olarak da tartışılmasıyla sonuçlanmıştır. Mecazı bu bağlamda inceleyen âlimlerden biri de Cessâs'tır (ö. 370/981). Hicrî 4. asırda mecazın varlığına yönelik tartışmaların hala canlılığını koruması ve mecazın Arap dilindeki varlığına mutlak olarak karşı çıkan Ebû Ali el-Fârisî'nin Cessâs'ın dil ve gramer öğrendiği âlimlerden biri olması, bu çalışmayı önemli kılan yönlerden sadece bir tanesidir. Literatürde mecazın bir anlam olgusu olarak varlığına yönelik çalışmalar mevcut olsa da Cessâs'ın görüşüne yer veren müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Onun görüşleri, günümüze ulaşan en eski ve en kapsamlı usûl eserlerinden birinin yazarı olması nedeniyle önemlidir. Çalışmada önce mecazın İslâmî ilimlerde ortaya çıkışından söz edilecektir. Daha sonra mecazın varlığını reddedenlerin iddialarına yer verilecek, en sonunda da Cessâs'ın hakikat ve mecaz tanımı ile onun bu iki kavramın varlığı ve kullanımı hakkındaki görüşlerine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Cessâs, Hakikat, Mecaz.

Abstract

The methodologists, whose their basic material is the words of Qur'an and sunnah, gave importance to determine the meaning in which the utterance was used while grounding the utterance-meaning relationship in the address. According to the majority of the methodologists, the first meaning of the word in the language is its true meaning. Another meaning that it signifies with presumption is metaphor. Like most concepts, metaphor emerged and developed in a certain process. Since the 3rd century AH, when the metaphor gained its literal meaning and became widespread, some sects and people objected to its existence in the Arabic language and some of them to its existence in the Qur'an. This resulted in the discussion of the subject of metaphor in the works written at that time, not only as a phenomenon of meaning, but also as a problem of existence. One of the scholars who studied the metaphor in this context is Cessâs (d. 370/981). The fact that the debates on the existence of metaphor in the 4th century AH are still alive and that Abu Ali al-Farisi, who was absolutely opposed to the existence of metaphor in the Arabic language, was one of the scholars from whom Cessâs learned language and grammar is just one of the aspects that make this study important. Although there are studies on the existence of metaphor as a meaning phenomenon in the literature, no independent study has been conducted that includes Cessâs' view. His views are important because he is the author of one of the oldest and most comprehensive works of methodology that has survived to this day. In the study, firstly, the emergence of metaphor in Islamic sciences will be mentioned. Then, the claims of those who reject the existence of metaphor will be included, and finally Cessâs' definition of truth and metaphor and his views on the existence and use of these two concepts will be included.

Key Words: al-Fiqh, Usûl al-Fiqh, al-Jassâs, Truth, Metaphor.

Extended Abstract

The jurists, whose main material was the words of the Qur'an and the Sunnah, attached importance to determining the meaning in which the word was used while justifying the word-meaning relationship in address. According to the majority of jurists, the first meaning of a word in language is its literal meaning. The other meaning that it signifies by presumption is metaphor. Like most concepts, metaphor emerged and developed in a certain process. In the Islamic literature, attention was first drawn to some semantic phenomena that were accepted as metaphor in later centuries, but no technical expression was given. Later, in the 2nd century of Hijri, these semantic phenomena began to be referred to as "ittisâ" and similar names. In the same century, some scholars used the word metaphor themselves, though not in the literal sense. Subsequently, metaphor was defined as the use of the word in a sense other than the first meaning given to it in the language, and this definition was accepted by most scholars as a mature and technical definition. However, this process has gone through quite troublesome stages. Because from the 3rd century of Hijri, when the literal meaning of metaphor became widespread, some sects and individuals opposed the existence of metaphor in the Arabic language and some opposed its existence in the Qur'an. All this resulted in the discussion of metaphor as a problem of existence as well as a phenomenon of meaning in the works written in that period. One of the scholars who analyzed it under a separate title was al-Jassâs (öl. 370/981). He first explains the concepts of truth and metaphor in his usûl al-fiqh book al-Fusûl. According to him, truth is the use of the word in the first meaning given to it in language. Metaphor, on the other hand, is the use of the word in a meaning other than the first meaning given to it by a presumption. al-Jassâs then included five different types of metaphor that he thought were commonly used in the Arabic language. These are sentences in which an element is omitted, adjectives that have no effect on the meaning, expressions in which one word is used in place of another word, words by which the meaning of tesbîh is meant, and words that are called by the name of something else. Within the scope of the words that are called by the name of something else, he also mentioned the meaning of the words called menkûl and musterek in the usûl al-fiqh. In addition, while explaining each type of metaphor, al-Jassâs gave examples from verses and hadiths as well as Arabic poetry. Thus, he tried to prove that metaphor is a form of expression that has existed in the Arabic language since ancient times. According to him, metaphor is one of the most basic and technical semantic phenomena of the Arabic language. He argues in many places that metaphor is superior to truth in terms of expressing the meaning, and that it shows the order and harmony in kalam more beautifully than truth. According to al-Jassâs, those who oppose the existence of metaphor actually accept it as a phenomenon of meaning. They only object to this phenomenon of meaning being called metaphor. Therefore, al-Jassâs says that the opponents of metaphor who object to the name of something they use as a meaning are engaging in a superficial argument. al-Jassâs claims that the use of metaphor in language is undeniably widespread. According to him, linguists used metaphor in order for the interlocutor to understand the word better, and they sometimes called this semantic event metaphor, sometimes ittisâ and istiarah, and sometimes another name. In other words, according to al-Jassâs, the fact that the word is called metaphor is due to the fact that the word is used in a way other than its intended meaning, otherwise it was not given this name first and then the words were interpreted differently. The fact that the debates about the existence of metaphor were still alive in the 4th century of Hijri and that Abû Ali al-Fârîsî, who absolutely opposed the existence of metaphor in the Arabic language, was one of the scholars from whom al-Jassâs learned language and grammar is only one of the aspects that make this study important. Although there are studies on the existence of metaphor as a phenomenon of meaning in the literature, there is no detached study that includes al-Jassâs' view. His views are important because he is the author of one of the oldest and most comprehensive works of usûl.

Giriş

Genel olarak sözün vazolunduğu anlamın dışında kullanımı olarak ifade edilen mecaz terimi,¹ literatürde yaygın olarak kullanılmaya başlandıktan sonra dil, kelâm ve usûl âlimlerinin vazgeçilmez kavramlarından biri olmuştur. Konu, fıkıh usûlü kitaplarında genel olarak lafızlar bahsinde işlenilmiş ve lafzın delalet türlerinden biri olmanın yanında bir varlık problemi olarak da tartışılmıştır. Öyle ki ortaya çıktığı dönemden itibaren birçok usûlcü, mecazın Arap dilinin bilinen anlam olgularından biri olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Hicrî 4. asır fıkıh usûlü geleneğini mercek altına aldığımızda mecazın varlığına yönelik tartışmaların aynı canlılıkta devam ettiğini görmekteyiz. Şüphesiz bunun en temel nedenlerinden biri, o dönemde dilde ve Kur'an'da mecazın varlığını reddeden grupların ilmî hayatta aktif bir şekilde rol alması, hatta daha da önemlisi, Arap dilinde mecazı ilk reddeden kişilerin hicrî 4. asırda yaşamalarıdır.²

Konuyla ilgili görüşlerine yer vereceğimiz Cessâs'ın, kendi döneminde Bağdat'ta Hanefîlerin en büyük âlimi kabul edilmesi ve dilde mecazı reddeden dönemin meşhur Hanefî dilbilimcisi Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) talebesi olması,³ bu çalışmanın önemini gösteren en önemli etkidir. Zira aynı fikhî mezhebe mensup olup aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunan iki âlimin ihtilaf ettikleri bir konunun incelenmesi, dönemin ilmî hayatına ışık tutması bakımından önem arz etmektedir.

Diğer taraftan fakihler fikhî meselelerde sözün hakikat ve mecaz oluşunu önemsemişler, hatta sırf bu nedenle ihtilaf etmişlerdir. Mesela Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre “şu buğdaydan bir şey yemeyeceğim” diye yemin eden kişi bu sözle buğdayın bizzat kendisini çiğnemeyi kastetmiştir. Şayet söz sahibi bahsi geçen buğdaydan yapılan ekmeği yerse yemini bozulmuş olmaz. Çünkü yeminlerde hakiki anlama itibar edilir, mecâzî anlama bakılmaz. İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) ise sözü edilen kişinin ekmeği yediği anda yemininin bozulacağını söylemişlerdir.⁴ Görüldüğü üzere sözün hakikat ve mecaz oluşu Hanefî mezhebi imamlarının içtihatlarında belirleyici bir unsurdur. Dolayısıyla mecazın varlığı hakkında görüş beyan eden bir âlimin bunu fikh-dil ilişkisi içersinde makul bir zeminde temellendirmesi gerekmektedir. Ancak çalışmada sadece meselenin ontolojik boyutuna ve Cessâs'ın hangi durumlarda hakiki anlamdan mecazi anlama dönüleceğine yönelik

¹ Mesela bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dar-ı İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405/1985), 1/6; a.mlf., *el-Füsûl*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431/2010), 1/198; Ebû Bekr Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sagîr)*, thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd (B.y., Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 1/352; Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Meys (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982), 1/13.

² Bu konuda ayrıntılı bilgi ileride verilecektir.

³ Mevlüt Güngör, “Cessâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/427.

⁴ Mesela bk. Cessâs, *el-Füsûl*, 1/27-28.

görüşlerine değinilecek, mecazın fikhin fûrû'ndaki kullanımına yer verilmeyecektir. Yani çalışmamız daha çok Cessâs'ın fikh usûlü eserinde yer verdiği teknik bir konuya, onun mecazın varlığı ve dilde kullanımı hakkındaki görüşüne odaklanmaktadır. Mecazın varlığıyla ilgili tartışmaların en hararetli olduğu dönemde yaşayan ve günümüze ulaşan en eski ve en kapsamlı usûl eserlerinden birinin yazarı olan Cessâs'ın konuyla ilgili görüşlerine dair herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Dolayısıyla araştırmamız literatürde önemli bir ihtiyacı karşılama hedefindedir.

Çalışmada önce İslâmî ilimlerde mecazın ortaya çıkış sürecinden söz edilecektir. Açıkçası modern dönemde mecazın terimleşme süreci ile ilgili birkaç çalışma yapılmıştır.⁵ Fakat araştırmamızda bu çalışmaların tespit ettiği bazı bulgular sorgulanacak, bunun yanında Mu'tezile'nin mecazın terimleşme sürecine etkisi daha somut delillerle ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Zira Mu'tezilî dilbilimci Ebû Alî Kutrub'un (ö. 210/825) konuyla ilgili görüşüne yer vererek mecazın varlığıyla ilgili tartışmalara farklı bir bakış açısı getirmeyi hedeflemekteyiz. Çalışmada daha sonra kısaca Arap dilinde ve Kur'an'da mecazın varlığına karşı çıkan kişi ve fırkaların argümanlarından kısaca söz edilecektir. En sonunda da Cessâs'ın hakikat-mecaz tanımı ile mecazın varlığına ve dilde kullanımına yönelik görüşlerine yer verilecektir.

1. Mecazın İslâmî İlimlerde Ortaya Çıkışı

Mecaz kavramı, belirli bir süreçte ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Kaynaklarda geçtiğine göre herhangi bir somut kavram ortaya koymadan akli mecaz üslubuna işaret eden ilk kişi Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'dir (ö.100/718).⁶ Bu hususta ilk defa bir kavramsallaştırma denemesinde bulunan kişi ise meşhur Arap dilbilimcisi Sîbeveyhi'dir (ö.180/796). O, ileride mecaz türünün kapsamında incelenen konu ve kullanımlara yer verdiği meşhur *el-Kitâb* adlı eserinde bu üslubu *seatü'l-kelâm*,⁷ *ittisâ'*,⁸ *istihfâf*,⁹ *îcâz*¹⁰ ve *ihtisâr*¹¹ kavramlarıyla açıklamıştır. Sözelimi Sîbeveyhi, sonraki dönem kelâm, usûl ve belâgat eserlerinin mecaz üslubunu açıklarken kullandığı vazgeçilmez misallerden biri olan “Köye sor/الْقَرْيَةُ”¹² âyetinde, “köy” ile “köy halkı”nın kastedildiğini açıklamış,

⁵ Bunların bazıları şunlardır: Mustafa Öztürk, *Kurân Dili ve Retoriği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 1-270; Üsmetullah Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları no:418; 2018), 1-272; İsmail Aydın, “Hakikat ve Mecaz'ın Terimleşme Süreci”, *İslami İlimler Dergisi*, 8/1 (2013), 23-26.

⁶ İbn Hanefiyye, *er-Risâle fi'r-red ale'l-kaderiyye* adlı eserinde sebebiyet alakasıyla akli-isnadî mecaz yoluyla Allah'ın (c.c) sıfatlarından birinin yaratılmışlara isnat edildiğini söylemiştir. İsmail Durmuş, “Mecaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 28/219.

⁷ Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1409/1988), 1/176-177, 212.

⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/211-212.

⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/176.

¹⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/211-212, 216.

¹¹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/211-212, 219.

¹² Yûsuf, 12/82.

bu anlam olayını da ittisâ‘ü’l-keîâm ve ihtisâr olarak adlandırmıştır.¹³ Benzer şekilde o, Sebe’ süresinin 33. âyetinde geçen “*Hayır, bizi hidâyetten saptıran gece gündüz kurduğunuz tuzaklardır/بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ*”¹⁴ terki binde, zâhirî anlamın tuzak kurma işinin gece ve gündüze isnat edilmesini gerektirdiğini, fakat kastedilen anlamın tuzağın gece ve gündüzden birinde işlenmesi olduğunu seatü’l-keîâm ve istihfâf kavramlarıyla açıklamıştır.¹⁵ Sîbeveyhi’nin kelamın kısımlarından olan istifham, haber ve emrin gerçek anlamlarının dışında kullanılabileceğine dair açıklamaları da bulunmaktadır.¹⁶

Mecaz üslubunun oluşumuna katkıda bulunan bir diğer isim Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’dır (ö. 207/822). Arap dilinin inceliklerini âyetler üzerinde gösterdiği *Me‘âni’l-Kur‘ân* adlı eserinin birçok yerinde adını açıkça anmadan sonraki dönemlerde mecazın kapsamına dâhil olan bazı lafızların dildeki anlamlarının dışında kullanıldıklarını belirten Ferrâ, çoğu yerde tevil dediği bu üslubu nadir de olsa îcaz ve ittisâ‘ (tettesi‘u) kavramlarıyla da açıklamıştır. *Hayır, bizi hidâyetten saptıran gece* Mesela Ferrâ, “¹⁷ *gündüz kurduğunuz tuzaklardır/بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ*”¹⁸ âyetinde fiilin gece ve gündüze isnadını, Araplarca bilinen bir ifade formu ve dilde ittisâ olarak yorumlamıştır.¹⁹ Benzer şekilde “*Eğer Kur‘ân ile dağlar yürütölmüş olsaydı/إِن كُنَّا سَيَّرْنَا بِهَ الْجِبَالَ*”²⁰ ve “*Hârûn’a da peygamberlik ver/فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ*”²¹ âyetlerinde anlamın muhatap tarafından bilinmesinden dolayı hazif yapıldığını dillendiren Ferrâ, bu üsluba îcâz demiştir.²² Yine Ferrâ ileride mecaz türü içinde değerlendirilen meşhur misallerden Bakara süresinin 16. âyetindeki “*Onların ticaretleri kar etmedi/فَمَا رَبَحْتُ بِتِجَارَتِهِمْ*”²³ ifadesinde kar etmenin ticarete izafe edilmesinin Arap dilindeki meramı anlatma yollarından biri olduğuna dikkat çekerek bu üslubun Kur‘ân’ın anlaşılabilirliğine halel getirmeyeceğine işaret etmektedir.²⁴

Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Ferrâ’nın eserinde mecaz adını bizzat kullanmasa da “tecevveze-tecevvüz” kelimesini kullanarak mecaz teriminin gelişimine büyük katkı sağladığını söylemiştir. Ona göre Bakara süresinin 16. âyetindeki “*Onların ticaretleri kar*

¹³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/212, 3/247; Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 62-63; Aydın, “Hakikat ve Mecaz’ın Terimleşme Süreci”, 26.

¹⁴ Sebe’, 34/33.

¹⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/176; Öztürk, *Kur‘ân Dili ve Retoriği*, 171.

¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/338, 2/181, 215, 307; Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 63.

¹⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dârü’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, ts.), 1/17, 40, 47. Ayrıca bk. Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 63-64.

¹⁸ Sebe’, 34/33.

¹⁹ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, 2/363.

²⁰ er-Ra’d, 13/31.

²¹ eş-Şuarâ, 26/13.

²² Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, 2/63, 278.

²³ el-Bakara, 2/16.

²⁴ Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, 1/14.

etmedi/فَمَا رَحَّتْ تَجَارُئُهُمْ²⁵ ifadesinde Ferrâ'nın kastı sözü ifade de "tecevvüz"dür.²⁶ Aynı ifadeleri Ebû Zeyd'e atfı yapan Mustafa Öztürk de dile getirmiştir. Öztürk'e göre Ferrâ tecevvüz kelimesini kullanarak mecaz terimini Sîbeveyhi ve *Mecâzû'l-Kur'ân* müellifi Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'dan (ö. 209/824) daha belirgin bir ıstılahî kavram haline getirmiştir. Yine Öztürk'e göre bahsi geçen âyetteki kullanımın "kelamda tecevvüz" olarak değerlendirilmesi tecevvüz kelimesinin tam anlamıyla belâgat ilmindeki mecaz kavramının karşılığı olduğu anlamına gelmektedir.²⁷ Ancak *Me'âni'l-Kur'ân*'ın ilgili bölümüne bakıldığında Ferrâ'nın hem "tecevvüz" kelimesine yer vermediği hem de âyetin delaletini kavramsal çerçevede açıklamaya çalışmadığı görülmektedir. Aksine burada onun amacı, âyeti, lafzın dildeki anlamının dışında kullanımının Arapların yabancı olmadığı bir üslup olduğuna dikkat çekerek yorumlamak ve tevil etmektir. Haddi zatında Ferrâ bazı pasajlarda "tecevvüz" kelimesine yer vermiştir, fakat bunların hiç birinde kelimenin hakiki anlamının dışında kullanıldığını kastetmemiş, sadece kıraat farklılıklarının anlama etkisini göstermeye çalışmıştır. Dolayısıyla Ferrâ'nın mecaz kavramına katkısı bağlamında Ebû Zeyd'in ve Öztürk'ün dillendirdiği şekilde bir kavramsal kurgu ve öne çıkan bir anlam üslubu mevzu bahis değildir. Ferrâ eserinde daha çok te'vil kavramına vurgu yapmış, ittisâ ve icâz kavramlarını Sîbeveyhi kadar belirgin bir şekilde kullanmamıştır. Üstelik Ferrâ, tecevvüz kelimesine tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece altı yerde yer vermiştir.²⁸ Ebû Ubeyde ise mecaz kavramına üç yüz küsur yerde yer vermiştir. Ayrıca Ebû Ubeyde ittisâ kavramına da yer vermiştir.²⁹ Bu durum dikkate alındığında Ferrâ'nın mecaz kavramını Ebû Ubeyde'den daha belirgin hale getirdiğini iddia etmek pek doğru gözükmemektedir.

Mecazın oluşumuna katkıda bulunan âlimlerden biri de İmam Şâfiî'dir (ö. 204/820). Şâfiî, sonraki dönemlerde mecaz kapsamında değerlendiren bazı âyetleri mecazi kullanıma uygun şekilde yorumlamış ve bu anlam üslubunu ittisâ'-ı lisân olarak adlandırmıştır.³⁰ Mesela İmam Şâfiî *er-Risâle*'de zâhirî ifadesi âm olan lafızlarla has anlamın kastedilmesi olayının Arap dilinin bilinen anlam olgularından ittisâ'-lisân üslubu olduğunu dile getirmiştir. Yine *er-Risâle*'de 'köy' lafzıyla 'köy halkı'nın kastedildiğini açıklayan pasajlar yer almaktadır.³¹ Benzer şekilde Şâfiî *el-Ümm*'de tek bir kelimenin farklı anlamları kapsamasını, dâimîlerin bir kelimeye zıt iki anlam yüklemesini ittisâ'-lisân olarak adlandırmıştır.³²

²⁵ el-Bakara, 2/16.

²⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-akl fi't-tefsîr* (Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyi'l-Arabî, 1416/1996), 103.

²⁷ Öztürk, *Kurân Dili ve Retoriği*, 172-173.

²⁸ 1/82, 325; 2/223, 278, 296; 3/325, 345.

²⁹ 1/21.

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1358-1940), 50; a.mlf., *el-Ümm*, thk. m.y. (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410-1990), 5/151, 7/279; Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 165-166.

³¹ Şâfiî, *er-Risâle*, 55, 62.

³² *el-Ümm*, 5/151, 7/279.

İslâmî literatürde yaygın düşünceye göre isminde mecaz kelimesi geçen bir eser kaleme alan ilk kişi *Mecâzü'l-Kur'an* yazarı Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'dır.³³ Aslında o dönemde *el-Mecâz fî'l-Kur'an* yazarı Ebû Ubeyd Kâsım b. Selâm (ö. 224/838) ve *Mecâzü'l-Kur'an* ile *Kitâbü'l-Mecâz min kelâmi'l-'Arab* yazarı Mu'tezilî Kutrub gibi konuyla ilgili eserler kaleme alan başka müellifler de vardır.³⁴ Fakat Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın dil ve gramer ilimlerine dair bazı konularda ilk eser telif eden kişi olması, onun ilk *Mecâzü'l-Kur'an* adlı eser yazan kişi olma ihtimalini güçlendirmektedir. Haddi zatında *Mecâzü'l-Kur'an* adlı eser kaleme alan bu üç müellif aynı dönemde yaşamışlar ve yakın tarihlerde vefat etmişlerdir. Hangisinin eserini daha önce yazdığına dair net bir delil yoktur. Fakat Hatîb el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'an* türünde ilk eser yazanın Ebû Ubeyde, sonra Kutrub olduğunu, Ebû Ubeyd'in ise Ebû Ubeyde ve Kutrub'un eserlerine ilaveten Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) ve Ferrâ'dan da istifade ederek kendi *Me'âni'l-Kur'an*'ını oluşturduğunu aktarmaktadır. Bu nakle dayanarak *Mecâzü'l-Kur'an* adında ilk eser telif eden ve mecaz adını açık bir şekilde ilk kullanan dilbilimcinin Ebû Ubeyde olması kuvvetle muhtemeldir.³⁵

İsmetullah Sami, Arap dilinde mecaz ismini ilk kullanan kişinin Ebû Zeyd el-Kureşî (ö. ?) olduğunu dile getirmektedir.³⁶ Ancak bu bilgiye ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir. Çünkü Kureşî'nin yaşadığı dönem ihtilaflıdır. Bazıları onun hicrî 2. ve 3. asırda yaşadığını kabul ettiği gibi bazıları da 4. ve 5. asırda yaşadığını öne sürmüştür.³⁷

Hicrî 2. asırda yaşayan Ebû Ubeyd, Basra'nın birbiriyle rekabet eden en meşhur dil ve gramer âlimlerinden Kur'an yorumunda tevile yoğun bir şekilde başvuran Ebû Ubeyde ile tevile yol açacak her türlü kişisel görüş ve filolojik yorumdan titizlikle sakınan Ebû Saîd el-Asmaî'den (ö. 216/831) ders almıştır. Bunun yanı sıra Ebû Ubeyd, günümüze ulaşan en eski fıkıh usûlü eserinin müellifi ve aynı zamanda dilbilimci olan İmam Şâfiî'den fıkıh öğrenmiş, Ahmed b. Hanbel'in de sohbetlerine katılmıştır.³⁸ Kutrub ise hicrî 2. asrın en önemli dilcilerinden Sîbeveyhi'den gramer, Mu'tezilî bilgin Ebû İshâk en-Nazzâm'dan (ö. 231/845) kelimeler dersleri almıştır. Nazzâm'ın bir diğer öğrencisi Câhiz

³³ Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 65; İsmail Aydın, "Hakikat ve Mecaz'ın Terimleşme Süreci", 25; İsmail Durmuş, "Mecaz", 28/219.

³⁴ Muharrem Çelebi, "Kutrub", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/495; Zülfikar Tüccar, "Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/246.

³⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002) 14/392; Ebû'l Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetüllâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrî (şy.: Dârü'l-Fikr li't-tibâa ve'n-neşr, 1415-1995), 49/73.

³⁶ Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 65.

³⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. M. Sadi Çöğenli, "Cemheretü Eş'âri'l-Arab", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/ 324.

³⁸ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1417-1997), 97; Tüccar, "Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm", 10/244.

(ö. 255/869), Kutrub'u dilde güvenilir bulmaktadır.³⁹ Görüldüğü üzere mecazın ortaya çıkışında etkisi buluna âlimlerin bir kısmı arasında hoca talebe ilişkisi vardır.

Ebû Ubeyde'nin mecaz kullanımı literatürde bilinen ıstılâhî anlamında olmayıp daha çok şerh, tefsir ve manayı anlama yollarından bir üslup niteliğindedir. Aslında Ebû Ubeyde mecazı, terminolojideki ıstılâhî anlamında da kullanmıştır, fakat bu kasıtlı bir kullanım olmayıp az önce bahsettiğimiz şekilde tevil ve tefsir mahiyetinde bir yorumlamadır.⁴⁰ Meczazı İslâmî terminolojide şöhret bulan ve tartışma konusu olan ıstılâhî anlamıyla, yani hakikat karşıtı manasıyla bilinçli bir şekilde ilk kullanan Câhiz'dir.⁴¹ Sözgelimi Câhiz, “الْجُودُ” lafzının biri hakikat diğeri mecaz olmak üzere iki farklı anlama sahip olduğunu söylemiştir.⁴² Yine Câhiz'e göre “*Ancak ve ancak karınlarını dolduraya ateş yemiş olurlar*”⁴³ “إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا” âyetinde mecazi üslup kullanılmıştır.⁴⁴ Bu dönemde mecaz kavramını Câhiz gibi bilinçli bir şekilde kullanan bir diğeri isim Mu'tezilî Kutrub'tur. Cessâs'ın aktardığına göre Kutrub, siyah ve beyaz anlamlarına gelen “الْجَوْنُ”, boş ve dolu anlamlarına gelen “الْمَسْجُورُ” gibi birçok kelimenin hakiki ve mecazi anlamlara delalet ettiğini söylemiştir.⁴⁵ Câhiz ve Kutrub'un mecazın terminolojik içeriğine yönelik bilinçli açıklamalar yapması ve mecazın mahiyetiyle ilgili tartışmaların canlılığını koruduğu hicrî 4. asırda Cessâs'ın muhaliflerine karşı Kutrub'u referans göstermesi,⁴⁶ bize Mu'tezile'nin henüz hicrî 2. asrın sonu veya 3. asrın ilk çeyreği gibi erken bir dönemde mecazı literal anlamıyla teknik bir kavram olarak kullandığını düşündürmektedir. Bunun bir diğeri delili, Cessâs'ın, sırf birbirine zıt anlamlara delalet eden lafızları mecaz kabul ettiği için Kutrub'u eleştiren bir gruptan bahsetmesi ve iddialarını yetersiz bulduğu için onların argümanlarının Kutrub'un yaklaşımına zarar vermeyeceğini dile getirmesidir.⁴⁷ O halde Kutrub'un mecaz kavramını, kendisine muhalefet edilecek ölçüde bilinçli olarak kullandığı düşünülebilir. Nazzâm'ın talebeleri olan Kutrub ve Câhiz'in mecaz üslubunun terminolojideki anlamını kazanmasında oynadığı rolü göz önünde bulundurduğumuzda mecaz kavramının oluşumunda asıl payın Mu'tezile'ye ait olduğunu söylesek sanırım hata etmiş olmayız.⁴⁸

³⁹ Çelebi, “Kutrub”, 26/494.

⁴⁰ Velîd Kassâb, *et-Türâsü'n-Nakdî ve'l-Belâgî li'l-Mu'tezile (Hattâ Nihâyeti'l-Karnî's-Sânî'l-hicrî*, nşr. Dârü's-Sekâfe (Doha: Dârü's-Sekâfe, ts.) 335.

⁴¹ Velîd Kassâb, *et-Türâsü'n-Nakdî*, 336; Öztürk, *Kurân Dili ve Retoriği*, 173; Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Meczaz*, 68; İsmail Aydın, “Hakikat ve Meczaz'ın Terimleşme Süreci”, 27.

⁴² Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *Kitâbü'l-Buhalâ*, nşr. Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1419/1999), 227.

⁴³ en-Nisâ, 4/10.

⁴⁴ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424-2003), 5/13. Câhiz'in diğeri kulları için bk. Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/139, 4/298, 5/14, 6/531; Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Meczaz*, 68-69.

⁴⁵ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/204.

⁴⁶ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/204.

⁴⁷ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/204.

⁴⁸ Benzer bir açıklama için bk. Velîd Kassâb, *et-Türâsü'n-Nakdî*, 335.

Daha sonra Ahmed b. Hanbel⁴⁹ ve İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi mecaz lafzını istilahi anlamında kullanan başka bilginler de olmuştur. Böylece mecaz kavramı, hicri 3. asrın 2. yarısından itibaren literatürde yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanılmıştır. Kanaatimizce sonraki yıllarda Takıyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından ortaya atılan; mecazın hicrî 3. asırdan sonra ortaya çıktığı şeklindeki bilgiye ihtiyatla yaklaşmak gerekir.⁵⁰ Çünkü mecaz kavramı hicrî 3. asrın hemen ilk çeyreğinde vefat eden Kutrub tarafından bilinçli olarak kullanılmıştır. Mecazı teknik bir kavram olarak ilk kullanan kişinin Câhiz olması ve Kutrub'un mecazı Câhiz'e benzer bir şekilde kullanması, Câhiz'in de mecazı hicrî 3. asrın ilk çeyreğinde kullandığının önemli bir delili sayılabilir. Haddi zatında mecazın oluşum sürecinin kritik isimleri Nazzâm, Câhiz ve Kutrub'un başka ortak özellikleri de vardır. Her üçü de Basra'da doğan bu âlimler ilk eğitimlerini yine Basra'da almışlar, hicrî 200, 202 yıllarında, yani 3. asrın hemen başında Bağdat'a geldikten sonra Halife Me'mûn'un (ö. 218/833) teveccühünü kazanarak tercüme, telif ve tedris gibi birçok alanda faaliyet göstermişlerdir. Bu durumda üç bilginin mecaz düşüncelerini ilk eğitim aldıkları Basra'da şekillendirdiğini düşünmek de mümkündür. Fakat düşüncemiz, bu hususta kesin bilgiye sahip olamadığımız için şimdilik ihtimal seviyesini geçmese de Kutrub'un vefat tarihinin kaynaklarda 206, 210 ve 218 olarak rivâyet edilmesinden hareket ederek mecazın 3. asrın hemen ilk çeyreğinde teknik bir kavram olarak kullanıldığını kesin olarak söyleyebiliriz.⁵¹

Âlimlerin vefat tarihini dikkate alarak değerlendirme yapan İsmail Aydın ise mecazın tarihi serüveninde Ahmet b. Hanbel'i Câhiz'den daha önce zikretmiş ve Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eserinin, mecazın terimleşme sürecindeki mihenk taşlarından birisi olduğunu açıkladıktan sonra Câhiz'in rolüne değinmiştir.⁵² Ancak mecazdan bahseden ilk dilcilerden biri, hicrî 3. asrın hemen başında vefat eden Kutrub'tur. Çağdaşı olan dilcileri dikkate alarak Kutrub'un görüşlerini ve eserini hicrî 2. asrın 2. yarısında şekillendirmesi kuvvetli bir ihtimaldir. Câhiz ile Kutrub'un irtibatını göz önüne aldığımızda her ne kadar hicrî 3. asrın ortalarına kadar uzun bir ömür yaşasa da Câhiz'in mecaz düşüncesinin 2. asrın 2. yarısından itibaren şekillenme ihtimali vardır. Buna dayanarak Ahmed b. Hanbel'in mecaz kavramına, söz konusu kavram, Câhiz'in de içinde bulunduğu bir ekibin elinde oluştuktan sonra yer verdiğini ve bu hususta asıl payın Mu'tezile'ye ait olduğunu düşünmekteyiz.

Görüldüğü gibi mecaz, ilk dönemlerden itibaren meramı ifade etme yollarından biri olarak kullanılmakla beraber kendi adına belirli bir süreç sonunda ulaşmıştır. İlk önce

⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, thk. Sabri b. Selamet (ş.y.: Dârü's-sebât, t.y.), 92.

⁵⁰ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî, *el-İmân*, thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî (Amman: el-Mektebü'l-İslâmî, 1416/1996), 73-74.

⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Muharrem Çelebi, "Kutrub", 26/495; İlyas Çelebi, "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/466-469; Ramazan Şeşen, "Câhiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/20-24.

⁵² Bk. İsmail Aydın, "Hakikat ve Mecaz'ın Terimleşme Süreci", 26-27.

kendisine anlam olarak dikkat çekilmiş, sonra seatü'l-kelâm, ittisâ', istihfâf, îcâz ve ihtisâr gibi kavramlarla anılmaya başlanmış, en sonunda da literal anlamına kavuşmuştur. Mecazın, literal anlamını kazanmasında Mu'tezilî dilbilimciler olan Nazzâm, Kutrub ve Câhiz'in büyük katkısı olmuştur. Ne var ki mecaz, yeni literal anlamıyla birlikte bir sürü tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Zira birtakım kişi ve gruplar, mecazın dildeki ve Kur'an'daki varlığına karşı çıkmışlardır.

2. Mecazın Dildeki ve Kuran'daki Varlığına Yönelik İtirazlar

Küçük bir azınlık dışında Ehl-i sünnet, Mu'tezile ve diğer fırkalar arasında manayı ifade etme yollarından biri olan mecazın Arap dili ve Kur'an'da varlığı hususunda bir anlaşmazlık yoktur.⁵³ Sadece Zâhirîler ve Râfizîler gibi mecaz üslubunu mana bakımından kabul etmekle birlikte yeni bir terimle, özellikle de mecaz ismiyle anmayı yanlış bulan yahut sözün muhatap tarafından anlaşılmasını, onun hakiki anlamda kullanımı için yeterli gören bazı kişi ve fırkalar mecaza karşı çıkmışlardır.⁵⁴

Arap dilinde mecazın varlığını tümüyle reddeden çok az sayıda dilbilimci vardır. Bağdat'ta Eş'arî'nin öğrencisi Ebü'l-Hasen el-Bâhilî'den (ö. ?) fıkıh usûlü ve kelâm dersleri alan Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihi Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027)⁵⁵ ile Basra mektebine mensup olan Hanefî dilbilimci Ebû Ali el-Fârisî bunlardan ikisidir.⁵⁶

Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Tûfî (ö. 716/1316) ve Şemseddîn el-İsfehânî'nin (ö. 749/1349) aktardığına göre dilde mecazın varlığına karşı çıkanların iki iddiası vardır. Birincisi şudur: Bir kelâmın ifade ettiği anlamın muhatap tarafından birebir anlaşılması, o kelâmın hakiki anlamda kullanıldığını gösterir. Yani dilde mecaz karşıtları, kelâmın ifade ettiği anlama bizzat lafızlarıyla yahut karineyle delalet etmesi arasında hiçbir fark görmemektedirler.

Mecaz taraftarları bu argümanı lafzî-yüzeysel bir iddia olduğu gerekçesiyle reddetmiştir. Zira usulcülerin ve dilcilerin çoğunluğuna göre sadece karine olduğu zaman mecaza gidilir. Dolayısıyla lafzın vazolunduğu anlam hakiki, karineyle delalet ettiği anlam ise mecazidir. Onlara göre alaka ve karine bulunmadığında doğrudan sözün hakiki

⁵³ Velîd Kassâb, *et-Tûrâsü'n-Nakdî*, 343.

⁵⁴ Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sâ'lebî Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afîfî (Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, ts.), 1/45; Ebü'r-Rebî' Necmüddîn et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 1/532; Mahmûd b. Abdurrahman Ebü's-Senâ Şemseddîn el-İsfehânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Mazhar Beka (Mekke: Dârü'l-Medenî, 1407/1986), 1/230-231; Öztürk, *Kurân Dili ve Retoriği*, 162; Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 170.

⁵⁵ Ebü'l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Vüsûl ile'l-usûl*, thk. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd (Riyaz: Mektebetü'l-Maârif, 1403/1983), 1/97; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/45; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 1-532; Süyûtî, *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-lügâ ve envâ'ihâ*, thk/ Fuâd Ali Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998), 1/289; Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 170-172.

⁵⁶ Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 170.

anlamı tercih edileceği için kelamın delaletinde bir problem oluşmaz.⁵⁷ Mesela “esed/أسد” lafzının “aslan” anlamında kullanımı hakikat, “cesur insan” anlamında kullanımı mecazdır. Benzer şekilde “himâr/حمار” lafzının “eşek” anlamında kullanımı hakikat, “ahmak insan” anlamında kullanımı mecazdır. Bu iki lafız bir karine bulunmadığı sürece hakiki anlamları olan “aslan” ve “eşek” anlamlarında kullanılırlar. Daha da önemlisi, “esed” ve “himâr” kelimelerinin hakiki ve mecazi anlamlarda kullanımını eşit ve hakiki anlam olarak görmek, onların müşterek bir lafza dönüşmesine yol açar. Bu durumda tüm anlamlara eşit seviyede delalet eden lafzın hangi anlamda kullanıldığını tespit etmek mümkün olmaz. Ayrıca Âmidî, mecaz ve hakikat ayrımının keyfe keder değil, önceki nesillerin yazı ve söz olarak aktarımıyla, hangi anlamın hakikat veya mecaz olduğunu tayiniyle öğrenildiğini söylemektedir.⁵⁸ Süyûtî de dilde mecazı reddedenlerin zarureti reddedeceğini söyler.⁵⁹

Dilde mecaz karşıtlarının ikinci iddiası, lafzın ilk vazolunduğu anlamda kullanılmasının hakikat, karineyle başka anlamda kullanılmasının ise mecaz olduğu şeklindeki yaygın görüşün dil bilimcilerin kullanımına zıt ve faydasız bir iş olduğudur. Onların nezdinde bir insana direk “ahmak/belîd” demek varken “ahmak” anlamını eşeğe/himâra aktarıp “himâr” sözcüğünü aracı yapmak, dili işlevsizleştirmek kabilinden gereksiz bir iştir.⁶⁰ Onlara göre lafız anlamına ya karineyle ya da karinesiz delalet etmektedir. Eğer lafız anlamına karineyle delalet ederse muhatap karineyi gözden kaçırıp manayı anlayamayabilir. Eğer lafız hakiki anlamında kullanılmamasına rağmen bunu gösteren karine yoksa kelamın asıl kastettiği mana anlaşılmaz. Bu durumda kelam işlevsiz olur.⁶¹

Bu argüman mecaz taraftarlarınca reddedilmiştir. Çünkü dilde mecaz üslubu boş değil, aksine nazmı güzelleştiren ve muhatapın sözü anlamasını kolaylaştıran güzel bir üsluptur. Dolayısıyla mecaz karşıtlarının iddia ettiği gibi bir durum söz konusu değildir.⁶²

⁵⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/45-46; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, 1-532; Şemseddîn el-İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, 1/231.

⁵⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/45; Şemseddîn el-İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, 1/231/

⁵⁹ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/289.

⁶⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/46; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, 1-532; Şemseddîn el-İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, 1/231.

⁶¹ Şemseddîn el-İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar*, 1/231.

⁶² Âmidî, *el-İhkâm*, 1/46; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-Ravza*, 1-533.

Kaynaklarda geçtiği kadarıyla Kur'an'da genel olarak mecaz bulunmadığını savunan fırka ve âlimler şunlardır; Zâhirîler,⁶³ Râfizîler,⁶⁴ Şâfiî âlim İbnü'l-Kâs (ö. 335/946), Mâlikî âlim İbn Huveyzmendâd (ö. ?) ve Mu'tezilî Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934).⁶⁵ Hücetü'l-İslâm el-Gazzâlî (ö. 505/111), Haşviyye'nin⁶⁶ de Kur'an'da mecazı reddettiğini söylemiştir.⁶⁷

Kur'an'da mecazın varlığına karşı çıkanların temel gerekçeleri; mecazın Kur'an'ın korunmuşluğunu ihlal edercesine yalan ve acziyet göstergesi oluşu, muhatabı aldatmaya yönelik bir davranış olup anlaşmazlığa yol açacağı, icmâa aykırı bir şekilde Allah'ın (c.c) mütecevviz diye anılmasını gerektirdiği, Kur'an'ın "hak" diye vasıflanmasının mecazi üsluba imkan vermeyeceği gibi iddialardır.⁶⁸ Ancak bu iddialar; mecazın yalan olmadığını, aksine mecazi anlam kasteden kişinin hakiki anlam kastettiğini söylediğinde yalan konuşacağını, akıl sahiplerinin yalan konuşanı kabih fiilinden dolayı kınamalarına rağmen istiare ve mecaz içeren formlarla konuşanı hüsün fiilinden dolayı beğendiğini, hakikate gücü yetenin mecazi anlatıma da güç yetireceğinden dolayı ortada acziyet sayılacak bir durumun olmadığını, mecazın anlaşmazlığa yol açmayacağı gibi kelimelerin daha fasîh ve edebî olmasına katkıda bulunduğunu, Allah'ın (c.c) isimleri tevkîfî yani vahiy yoluyla bilindiği için mecazi ifadelerden dolayı Allah'a (c.c) mütecevviz denmesi gibi bir durumun söz konusu olmayacağını, Kur'an'ın "hak" vasfının 'doğru' anlamında olup lafzın vaz'ı anlamında olmadığını dile getiren mecaz taraftarları tarafından reddedilmiştir.⁶⁹

Mecazın ontolojik kökenine yönelik tartışmalar fıkıh usûlü tarihi bakımından önemli olduğu kadar araştırmamıza konu olan Cessâs'ın yaşadığı yüzyıl, yani hicrî 4. asır

⁶³ İbn Hazm, Kur'an'da mecazın varlığını kısmî olarak reddetmektedir. Ona göre bir lafza mecaz demek için lafzın dildeki ilk anlamından başka bir anlama aktarılması işleminin bizzat nas, icmâ veya duyusal bir delille sabit olması gerekir. Allah'ın (c.c) Hz. Âdem'e tüm isimleri öğrettiğini söyleyen İbn Hazm, Kur'an'ın Arap diliyle indirildiğini açıklayan âyetleri delil getirerek dile kıyasla mecazın kullanım alanının genişletilmesini doğru bulmamaktadır. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Şeyh Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dârü'l-Âfaki'l-Cedîde, ts.), 4/28; Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 172-173

⁶⁴ İbn Berhân, *el-Vüsûl ile 'l-usûl*, 1/100; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/47; *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 2/28; Şemseddîn el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, 1/231.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî en-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fikh*, nşr. Dârü'l-Kütübî (b.y.: Dârü'l-Kütübî, 1414/1994), 3/48; a.mlf., *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1376/1957), 2/255.

⁶⁶ Nasslar hakkında akıl yürütmeye karşı çıkan, teşbih ve teciime varacak şekilde nassların zâhire bağlı kalanlara verilen isimdir. Metin Yurdağür, "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/ 426-427.

⁶⁷ Hücetü'l-İslâm Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Menhûl*, thk. Muhammed Hasan Heytû (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muâsir, 1419/1998), 137.

⁶⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/48; *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 2/28-29; Şemseddîn el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, 1/235-236; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 3/48-55; a.mlf., *el-Burhân*, 2/255; Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 177-178.

⁶⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/49; *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 2/29-31; Şemseddîn el-İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar*, 1/236; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 3/48-55; Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecaz*, 177-178.

usûlcüleri açısından da önemlidir. Zira mecazın Arap dilinde varlığını reddeden Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Ebû Ali el-Fârisî'nin her ikisi de hicrî 4. asırda yaşamışlar ve ilim tedrisi için bir süre Cessâs'ın ömrünün önemli bir kısmını geçirdiği Bağdat'ta ikamet etmişlerdir.⁷⁰ Daha da önemlisi, Ebû Ali el-Fârisî, Cessâs'ın ders aldığı hocalarından biridir. Aynı şekilde Kur'an'da mecazın varlığını reddeden bilginler de hicrî 3. ve 4. asırda yaşayan kimselerdir. Yine bu iki asır, mecaz karşıtı fırkalardan Zâhirîler'in ve Râfîzîler'in ilmî bakımdan oldukça faal oldukları bir dönemdir. Bu durum bize mecazın varlığıyla ilgili ihtilafların hicrî 3. ve 4. asrın en önemli delalet tartışmalarından biri olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Nitekim hayatının büyük kısmını Bağdat'ta geçiren hicrî 3. asrın önemli dil ve din bilgini İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde o dönemde dilde ve Kur'an'da mecazi üslubun varlığını reddeden⁷¹ ve Kur'an'da hakiki anlamda kullanılan bir lafız bulunmadığını benimseyerek âyetlerin büyük çoğunluğunu mecaza dönüştüren grupların⁷² bulunduğunu söylemiş, kendisi, Mu'tezile karşıtı tavrına rağmen mecazın dilde ve Kur'an'da yaygın bir şekilde kullanılan ifade formlarından biri olduğunu savunduğu gibi aksi görüşte olanları hocası Câhiz⁷³ gibi bilgisizlikle itham etmiştir.⁷⁴ Ona göre Kur'an'da mecazın varlığını inkâr edenler anlayışsız ve son derece cahil kişilerdir.⁷⁵

Mustafa Öztürk Kur'an'da mecaz tartışmalarının hicrî 3. asırda ortaya çıktığının söylenebileceğini, ancak tartışmanın bu dönemde alevlendiğini söylemenin zor olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu tartışma İbn Teymiyye'nin mecaz taraftarlarına yönelttiği sert eleştiriler sonrasında alevlenmiştir.⁷⁶ Ancak görüldüğü üzere mecazın hem dilde hem de Kur'an'da varlığına karşı çıkan ilk kişiler ve fırkalar hicrî 3. ve 4. yüzyılda ortaya çıkmış, mecaz karşıtı ilk ve asıl argümanlar o dönemde oluşmuştur. Hicrî 3. ve 4. asırda süregelen tartışmalar esnasında mecazın bir anlatım üslubu olarak literatürde yer almasına engel olmaya çalışan mecaz karşıtları kendi görüşlerini ispat etmek için mecaz taraftarlarının her bir delilini teker teker çürütmeye çalışmışlardır. İbn Kuteybe ve Cessâs gibi âlimlerin gerek Kur'an âyetlerinden gerekse Arap şiirleri ile şöhret bulan kullanımlarından çok misaller getirerek konuyu adeta bir tartışma ortamında ele almaları başka türlü nasıl açıklanabilir? Kaldı ki birazdan açıklayacağımız gibi Cessâs'ın *el-Füsûl*'ünde hakikat ve mecaz bölümü neredeyse mecaz karşıtlarına reddiye olarak

⁷⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Salih Sabri Yavuz, "İsferâyînî, Ebû İshâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/ 515-516; Mehmet Reşit Özbalıkçı, "Ebû Ali el-Fârisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/88-90.

⁷¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, b.y., t.y.), 73, 85

⁷² İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 71.

⁷³ İbn Kuteybe'nin hayatı ve hocaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Yazıcı, "İbn Kuteybe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/ 145.

⁷⁴ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 85. Câhiz'in görüşü için bk. Velîd Kassâb, *et-Türâsü'n-Nakdî*, 342.

⁷⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 85. İbn Kuteybe'nin mecaz kullanımı için ayrıca bk. Salih Zafer Kızılkı, "Kur'ân'ın İ'câzı Bağlamında Dil-İnanç İlişkisi", *Ekev Akademi Dergisi*, c.y./58 (2014), 272.

⁷⁶ Öztürk, *Kurân Dili ve Retoriği*, 164.

yazılmıştır. Bu yüzden mecaz tartışmasının hicrî 3. ve 4. yüzyılların sıcak tartışmalarından kabul edilmesini daha doğru buluyoruz.⁷⁷

3. Cessâs’a Göre Hakikat ve Mecazın Terim Anlamı

Cessâs, eserlerinin çeşitli yerlerinde hakikati; “Vazolunduğu manada kullanılan lafız/الَلْفُظُّ الْمُسْتَعْمَلُ فِي مَوْضِعِهِ” ve “Bir şeyin dilin kökeninde ve vazolunduğu anlamda kendisiyle isimlendirildiği şey/مَّا سُمِّيَ بِهِ الشَّيْءُ فِي أَصْلِ اللَّغَةِ وَمَوْضُوعِهَا” olarak tarif etmektedir. O, mecazı ise “Kendisiyle vazolunduğu anlamdan başka bir anlama dönülendir/مَا عُدِلَ بِهِ عَنْ مَوْضِعِهِ إِلَى غَيْرِهِ” ve “Dilin kökeninde hakikat olarak vazolunduğu yeri geçendir/هُوَ مَا يَجُوزُ بِهِ الْمَوْضِعُ الَّذِي هُوَ حَقِيقَةُ لَهُ فِي الْأَصْلِ” olarak tanımlamaktadır.⁷⁸ Bu durumda Cessâs’a göre bir lafzın dilde vazolunduğu ilk anlamı hakikat, bundan sonraki anlamlar ise mecazdır.

Cessâs’ın hakikat ve mecaz tanımlardaki asıl ve aslî’l-lüga ifadeleri önemlidir. Zira dillerin kökeni teorisine⁷⁹ işaret eden bu ifadeler, bütün dillerin Allah (c.c) tarafından vahiy yoluyla yani tevkîfî olarak öğretildiğini savunan Cessâs’ın⁸⁰ hakiki anlamı sadece lafzın dilde ilk vazolunduğu anlamla sınırlı tuttuğunu ve ilk anlam dışındaki bütün anlamları mecazî kabul ettiğini göstermektedir. Nitekim o, *el-Füsûl*’de mecazın tanımının hemen akabinde, kendisine hakikat denilmeyen lafza mecaz denileceğini söylemektedir.⁸¹

4. Cessâs’ın Mecazın Dildeki ve Kur’an’daki Varlığı ve Kullanımı Hakkındaki Görüşü

Cessâs, *el-Füsûl*’de hakikat ve mecazı tanımladıktan sonra mecazi üsluba yönelik âyet, hadis ve Arap şiiriyle istişhâd ettiği, bunun yanında sözün mecazlığını kabul etmeyenleri eleştirdiği çeşitli kullanımlara yer vermiştir. Bu kullanımlar şu şekildedir:

1. Sözü, konuşanın anlamca kastettiği bazı kelimeleri hazfederek (noksan) telaffuz etmek mecazdır. Mesela “Çünkü Allah (c.c.) ve resûlüne eziyet edenler/إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ”⁸² âyeti “Allah’ın dostlarına eziyet edenler/الْأَوْلِيَاءُ” anlamında mecazi bir sözdür. Anlamca kastedilen “dostlar/الأولياء” ifadesinin hazfedildiği bu hitapta karine, Allah (c.c.) hakkında ezâ, fayda ve zarardan hiçbirinin asla söz konusu olmamasıdır.⁸³ Benzer şekilde “Hem bulunduğumuz köye sor/وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا”⁸⁴ âyeti, “köy halkına sor” anlamında “halk/أهل” kelimesinin hazfî nedeniyle mecazi bir kullanımdır. Cessâs’a göre bu hitabın hakikat olduğunun iddia edilmesi durumunda köyün bizzat kendisine

⁷⁷ İbn Teymiyye’nin görüşleri için bk. İbn Teymiyye, *el-Îmân*, 73-76.

⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Cessâs, *el-Füsûl*, 1/198; a.mlf., *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/6.

⁷⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Çöklü, *Fıkah Usûlî Kelâm İlişkisi-Hicrî 4. Asır Usûlcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili (Cessâs, Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebâr Mukayesesi)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 67-81.

⁸⁰ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/36-37.

⁸¹ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/198.

⁸² *el-Ahzâb*, 33/57.

⁸³ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/198.

⁸⁴ *Yûsuf*, 12/82.

sorulması gerekecektir ki duvarlara soru sormanın mantıklı bir iş olmadığı herkes tarafından bilinen bir şeydir.⁸⁵

Cessâs sözü edilen hitapla ilgili “Köy halkı köyde bulunduğu zaman onlara köy demek caizdir” şeklinde kendine yönelttiği bir soruya şu şekilde karşılık vermiştir:

“Bu dediğin doğru olsaydı bizim de köydeki adamlara işaret edip: ‘Bunlar ‘köy’dür, biz ‘köy’le binaları değil sadece adamları kastediyoruz’ dememiz de caiz olurdu. Böyle bir şey mutlak olarak herkese göre imkânsızdır. Yine senin dediğin gibi olsaydı köyün adamları köyden dışarı çıktıklarında da onlara “köy” dememiz caiz olurdu. Çünkü mecazı yok sayan kişiye göre “köy” lafzı “adamlar” hakkında hakikattir. Bu durumda onlara köyde olduklarında “adamlar” demeye bir engel bulunmadığı gibi köyden çıktıklarında da “köy” demeye bir engelin bulunmaması gerekir. İşte bir grup adamlara “köy” demenin caiz olmaması, “köy” kelimesinin hiçbir durumda ‘adamlar’a isim olamayacağını ve “وَاسَلَّ الْقَرْيَةَ”⁸⁶ âyetinde “halk” kelimesinin gizlendiğini gösterdi.”⁸⁷

Cessâs’ın yukarıdaki alıntıda yer alan “Çünkü mecazı yok sayan kişiye göre ‘köy’ lafzı ‘adamlar’ hakkında hakikattir” şeklindeki ifadesi, o dönemde bir grubun açık bir şekilde mecazı reddettiğini ve “وَاسَلَّ الْقَرْيَةَ”⁸⁸ âyetini, manasına hakikaten delalet eden bir hitap olara kabul ettiğini göstermektedir. Cessâs da onları eleştirerek, mezkûr hitabın hazif yoluyla mecaz olduğunu savunmuş, böylece o dönemde ontolojik açıdan tartışılan mecazın varlığını ispat edici açıklamalarda bulunmuştur.⁸⁹

2. Kelamda, manaya hiçbir şekilde etki etmeyen ziyade bir harfin bulunması mecazdır. Mesela “*Hiçbir şey onun benzeri değildir*”⁹⁰ *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* âyetindeki ‘kef’ harfinin -okurken telaffuz edilmesine rağmen- anlama bir etkisi bulunmamaktadır. Bundan ötürü Cessâs, âyetin “*O’nun benzeri yoktur*”⁹¹ *لَيْسَ مِثْلُهُ شَيْءٌ* anlamına delalet ettiğini söylemektedir. Aksi takdirde, yani ‘kef’ harfinin teşbih anlamında kullanılması durumunda, sanki Allah’ın (c.c.) bir benzeri varmış da ona teşbihten tenzih ediliyormuş gibi bir anlam ortaya çıkar ki tevhide aykırı bu mana caiz değildir. Bu yüzden âyetin delaleti mecazidir.⁹¹

Cessâs, bu konuda şu beyti de delil getirir:

“Ateşler taşların üstünde olduğu gibi/ *وَصَالِيَاتٍ كَمَا يُوقَعْنَ*”.

Bazı olaylarda “Ay, çanağın yarısı gibi yarıldı/ *وَأَشَقَّ كَنَصْفِ الْقَمَرِ الْجَفَنَةِ*”

⁸⁵ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/199.

⁸⁶ Yûsuf, 12/82.

⁸⁷ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/199.

⁸⁸ Yûsuf, 12/82.

⁸⁹ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/199.

⁹⁰ eş-Şûrâ, 42/11.

⁹¹ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/199.

Yukarıdaki beyitlerde bulunan “ك” harfleri zait olup anlama etki etmemektedirler. Cessâs’a göre bu durum, hem iki beytin mecazi olduğuna hem de bir harf ziyadesiyle mecaz üslubunun Arap dilinde bilinen bir anlam olgusu olduğuna delalet eder.⁹²

3. Bir lafız başka bir lafız yerine koymak ve onun anlamında kullanmak mecazdır. Mesela “*O azap günü, her nefsin Allah’ın emirlerine karşı aşırı gitmemden ötürü bana yazıklar olsun diyeceği günden sakının*”/أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتًا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ⁹³ âyetinde “في جنب الله” ifadesi Cessâs’a göre “في أمر الله” anlamındadır. Yani “emir/أمر” lafzı, “yan-taraf/جنب” lafzının yerine ve onun anlamında kullanılmıştır.⁹⁴ Muhtemelen burada karine Allah’a (c.c.) yön ve taraf izafe edilmesinin doğru olmamasıdır. Yine Hz. İbrahim’den bahsedilen “*ve bana sonrakiler içinde bir güzel övgü nasip eyle*”/وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي⁹⁵ âyetinde “güzel övgü” anlamı kastedilmiş ve “söz/قول” lafzı “Lisan/لسان” kelimesiyle ifade etmiştir. Buradaki karine, dille konuşmanın insanlara mahsus bir özellik olmasıdır. Âyette bir bakıma konuşma aleti olan dil söylenilmiş, ama o aletle icra edilen söz anlamı kastedilmiştir. Diğer bir ayette ise “*Apaçık bir Arap lisanı ile*”/بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ⁹⁶ buyrulurken “لسان” lafzı, “لغة” lafzının yerine kullanılmıştır. Burada da karine, lügatin dilde ortaya çıkan bir olgu olmasıdır. Zira insanlar lügati dilleriyle konuşarak ortaya çıkarırlar. Yine bu âyette de hakiki mana mecazî mana için alet olmuştur.⁹⁷

Cessâs mecazın bu türüne Hz. Peygamber’in (s.a.v) sözünden de misal verir. Söz gelimi Fâtıma bnt Kays (r.anhâ) (öl. 54/674), kendisi ile evlenmek isteyenlerden biri olan Ebû Cehm (öl. 70/690) hakkında Resûlüllah’a (s.a.v), “*Ebû Cehm benimle evlenmek istiyor*” deyince, Resûlüllah (s.a.v), “*Ebû Cehm sopasını omzuna koymayan bir adamdır*” buyurmuştur. Cessâs’ın iddiasına göre Hz. Peygamber (s.a.v) bu sözle Ebû Cehm’in kadınları döven birisi olduğu kastetmiş ve kadınları dövme vasfında mübalağa için böyle bir ifade kullanmıştır. Bu durumda Hz. Peygamber’in (s.a.v) bu sözü, “ضرب” lafzı yerine ve mecazen “dövmek” anlamında kullanmıştır. Cessâs’a göre bütün bunlar, Arap dilinde mecazi anlamda kullanılan kelimelerin bulunduğunu gösterir.⁹⁸

4. Kendisiyle teşbih/benzetme kastedilen sözler de mecazdır. Cessâs’a göre bu tür sözlerde halin delaletiyle ve muhatabın manayı bilmesiyle yetinildiği için teşbih harfi hafzedilmektedir. Mesela, “*Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler, artık bunlar dönmezler*”/صُمُّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ⁹⁹ âyetinin manası şudur: Onlar işittikleri ve gördükleri

⁹² Cessâs, *el-Füsûl*, 1/199-200.

⁹³ ez-Zümer, 39/56.

⁹⁴ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/200.

⁹⁵ eş-Şuarâ, 26/84.

⁹⁶ eş-Şuarâ, 26/195.

⁹⁷ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/200.

⁹⁸ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/200.

⁹⁹ el-Bakara, 2/18.

şeylerden faydalanamama hususunda kör, sağır ve dilsiz kimseler gibidirler. Burada “gibi” anlamını veren teşbih edatı “kef” hazfedilmiş ve kelam mecaza dönüşmüştür.¹⁰⁰

Cessâs’ın aktarımıyla Câhiliye devri şairi Nâbiğa ez-Zübyânî’nin (öl. 604?) şu mısralarında da teşbih yoluyla mecaz kullanılmıştır;

“Sen güneşsin krallar ise yıldız/فَأِنَّكَ شَمْسٌ وَالْمُلُوكُ كَوَاكِبُ”

“Sen doğduğunda onlardan görülmez bir yıldız/إِذَا طَلَعْتَ لَمْ يَبْدُ مِنْهُمْ كَوْكَبُ”

Şiirde geçen “sen güneşsin/شَمْسٌ” ifadesi, “sen güneş gibisin/كَالشَّمْسِ” anlamındadır. Buradaki teşbih edatı olan “kef” harfi hazfedilmiş, böylece kelâm mecaza dönüşmüştür. Cessâs, başka şiirlerle de istişhâd ederek mecazın, kelâmı güzelleştirdiğini, hatta bu tür yerlerde hakikatten daha güzel bir ifade şekli olduğunu iddia etmektedir.¹⁰¹

5. Bir şeyin ceza veya karşılık vermek yoluyla -gerçekte kendi ismi olmayan- başka bir şeyin ismi ile adlandırılması mecazdır. Cessâs, bu madde kapsamında âyet ve şiirin yanı sıra fıkıh usûlünde menkûl olarak anılan ve müşterek kabul edilen lafızlardan da misal vermiştir. Söz gelimi Cessâs’a göre “Şüphesiz biz sizinle beraberiz. Biz ancak onlarla alay ediyoruz derler. Allah (c.c.) onlarla alay eder/قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ، اللَّهُ/يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ”¹⁰² âyetinde Allah’ın (c.c.) münafıklarla alay ettiği ifade edilmiştir. Fakat gerçekte Allah’ın (c.c.) alay etmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü Allah’ın (c.c.) böyle bir fiili yoktur. Dolayısıyla burada “Kötülüğün cezası da misli kötülüktür/وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا”¹⁰³ âyeti gereğince münafıkların çekeceği cezaya mecazî olarak “alay” denmiş, yani ceza alay adıyla isimlendirilmiştir.¹⁰⁴

Cessâs’a göre bazen iki şeyden birinin diğerine yakın/komşu (mücâveret) ve sebep (sebebiyet) olması nedeniyle de bir şey başkasının adıyla isimlendirilebilir. O, yakınlığa/mücâverete, su testisi anlamında kullanılan râviyeyi misal vermiştir. Râviye, üzerine su testisi ve azık yüklenen devenin adıdır.¹⁰⁵ Fakat bir kişi suyu testiden içtiği halde onu taşıyan hayvanın adını söyleyerek “râviyeden içtim” derse iki şeyin yakınlığından dolayı mecazî bir ifade kullanmış olur.

Benzer şekilde Araplar çocuğun saçını tıraş ederken kestikleri kurbanı akîka demişlerdir. Aslında akîka bizzat kesilen saçın adıdır. Fakat saç, kurban kesilmesine sebep (sebebiyet alakası) olduğu için zamanla kesilen kurbanı mecazen akîka denilmeye başlanmıştır. Yine cimâ kelimesi elle dokunmak ve cinsel ilişki anlamlarında kullanılabilmektedir. Bu gibi misallerin sayılamayacak kadar çok olduğunu belirten

¹⁰⁰ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/200.

¹⁰¹ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/200-201.

¹⁰² el-Bakara, 2/14-15.

¹⁰³ eş-Şûrâ, 42/40.

¹⁰⁴ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/201.

¹⁰⁵ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/201.

Cessâs, mecazın birçok yerde meramı ifade etme bakımından hakikate nazaran daha güzel bir ifade şekli ve anlam olgusu olduğunu savunmaktadır.¹⁰⁶

Cessâs'ın mecaz konusunu ele alış biçimi tamamıyla Arap dilinde ve Kur'an'da mecazın varlığını reddedenlere cevap şeklindedir. Zira o, yukarıdaki beş yolu aktarırken Arap dilinde benzer mecazî anlatım biçimlerinin bir hayli fazla olduğundan bahsederek mecazın Arap dilinin bilinen anlam olaylarından biri olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. O, böylece mecaz ismine karşı çıkan, fakat onu anlam bakımından kullanan kişileri kendileriyle yüzleştirmiş olmaktadır.

Cessâs'a göre dilciler, mecaz hakkında kitaplar yazarak hangi kullanımın hakikat hangi kullanımın mecaz olduğunu net bir şekilde ortaya koymuşlardır.¹⁰⁷ Bu yüzden Arapçayı azıcık bilenlerin dahi aksi görüşü savunması mümkün değildir. İsim vermeden bazı kişilerin dilde ve Kur'an'da istiarenin (mecazın) varlığına karşı çıktıklarını aktaran Cessâs'a göre onların bu tavırları tıpkı Câhiz ve İbn Kuteybe'nin dediği gibi bilgisizce konuşmaktan ibarettir. Zira bu kimseler lafzın hakiki anlamı kastedilmeden kullanımını caiz görmüşler, fakat bu anlam olgusunun mecaz olarak adlandırılmasına karşı çıkmışlardır. Başka bir ifadeyle, istiarenin adına karşı çıkmışlar, fakat manasını kullanmışlardır. Cessâs, istiarenin dilde kullanımının inkâr edilemeyecek derecede yaygın olduğunu, bu ifade tarzına mecaz denmesinin ise bir lafzın dilde ilk vazolunduğu anlamın dışında kullanıldığını gören dilcilerin muhatabın sözü daha iyi anlayabilmesi için onu bazen mecaz, bazen ittisâ ve istiare, bazen de başka bir isimle adlandırmasından kaynaklandığını dile getirmiştir.¹⁰⁸ Yani Cessâs'a göre sözün mecaz ismini alması, lafzın vazolunduğu anlamın dışında kullanılmasından kaynaklanmaktadır, yoksa ilk bu isim verilip âyetler farklı yorumlanmış değildir. Onun konuyla ilgili ifadesi şu şekildedir:

Allah'ın (c.c.) “*Açık parlak bir Arabî lisan ile* بِلسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ”¹⁰⁹ ve “*Muhakkak biz onu bir Arapça Kur'an kıldık*” إِنْآ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا¹¹⁰ âyetleriyle birlikte Arap dilinde anlattığımız şekilde mecaz ve istiarenin birçok çeşidi bulununca biz, Allah'ın (c.c.) bize Arap dilindeki mecaz ve istiare içeren âyetlerle hitap ettiğini öğrendik.¹¹¹

Cessâs, mecaz karşıtlarının; istiare yapanın müstaîr diye adlandırılacağı, ancak Allah'ın (c.c.) bu şekilde anılmasının caiz olmadığı şeklindeki iddiasını yanlış bulmaktadır. Ona göre mecazi kullanımdan dolayı Allah'ı (c.c.) müstaîr diye isimlendirmeye gerek yoktur. Çünkü yer gök Allah'ındır, insanlara dili öğretene O'dur

¹⁰⁶ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/201.

¹⁰⁷ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/201-202.

¹⁰⁸ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/202.

¹⁰⁹ eş-Şuarâ, 26/195.

¹¹⁰ ez-Zuhrûf, 43/3.

¹¹¹ Cessâs, *el-Füsûl*, 1/202.

(c.c.). Ayrıca Allah (c.c.) Kur'an'da, kelâmullahı Arap diliyle indirdiğini beyan etmiş, bunun bir sonucu olarak Kur'an'da Arapların ifade üsluplarından mecaza yer vermiştir.¹¹²

Cessâs'ın açıklamalarını dikkate aldığımızda bir takım kişilerin özellikle mecaz isminden rahatsız olduğunu görmekteyiz. Haddi zatında mecazi kullanımlar daha önce Sîbeveyhi, Ferrâ ve Şâfiî gibi dilciler tarafından ittisâ, îcâz, tevessû ve benzeri terimlerle anılmış, fakat kimse bu kavramsallaştırmaya itiraz etmemiştir. Bu durum, Cessâs'ın belirttiği gibi tartışmanın mana itibarıyla değil, lafzî, yani mecaz adının terimleşmesine yönelik olduğunu göstermektedir. İşin ilginç tarafı, Zâhirîler yalan olduğu gerekçesiyle mecaza karşı çıkarken, Mu'tezile mecaza gidilmediği takdirde sözün yalan olacağını iddia etmiştir. Bu da âlimlerin konuyla ilgili yaklaşımlarında itikadî meyillerinin etkili olduğunu göstermektedir.¹¹³

Sonuç

Genel olarak sözün vazolunduğu anlamının dışında kullanımı olarak kabul gören mecaz kavramı belirli bir süreç içerisinde oluşmuştur. Bu bağlamda ilk olarak sözün farklı manalarda kullanıldığı bir anlam olayına dikkat çekilmiş, ardından sözün lügat anlamında kullanılmadığı bazı ifade formları ittisâ, îcâz, ihtisâr ve benzeri kavramlarla adlandırılmış, en sonunda da mecaz, hakikatin karşıtı bir terim olarak literal anlamını kazanmıştır.

Mecazın literal anlamını kazanmasında Mu'tezile mezhebinin büyük etkisi olmuştur. Nazzâm, Kutrub ve Câhiz, bu konuda öne çıkan kişiler olarak dikkat çekmektedirler. Onların mecaz kavramının oluşumuna yaptıkları katkı göz önünde bulundurulduğunda mecazın hemen hemen hicrî 3. asrın başından itibaren teknik bir dilbilgisi terimi olarak yaygınlık kazandığı söylenebilir.

Mecazın ilmi bir terim olarak ortaya çıktığı hicrî 3. asırdan itibaren bazı kişi ve gruplar mecazın Kur'an'daki varlığına karşı çıkmışlardır. Hicrî 4. asırdan itibaren onlara mecazı Arap dilinde mutlak olarak reddeden kişiler de eklenmiştir. Bu kişilerin, her ne kadar birtakım aklî, itikadî ve dilbilimsel delil getirirler de mecazın ifade ettiği anlamı kabul ettikleri, sadece bu anlam olayına mecaz denmesine karşı çıktıkları görülmektedir.

Mecazın varlığına yönelik tartışmalar hicrî 4. asırda dahi sıcaklığını korumuş ve Cessâs bu dönemde mecaz savunusu yapan âlimlerden biri olarak öne çıkmıştır. Cessâs'ın bu konuya eserinde yermesinde, onun dilde mecazı ilk reddeden iki kişiden biri ve fıkhıta kendisi gibi Hanefî olan Ebû Ali el-Fârisî'nin öğrencisi olması etkili olmuş olabilir. O, mecazın dilde ve Kur'an'da varlığını ispat etmek için eserinde beş farklı mecaz türüne yer vermiş ve onların birçoğunda Arapların halk arasındaki yaygın kullanımlarıyla, Kur'an âyetleriyle ve Câhiliye dönemi Arap şiirleriyle istihsân etmiştir.

¹¹² Cessâs, *el-Füsûl*, 1/202.

¹¹³ Mu'tezile'nin konuyla ilgili yaklaşımı için bk. Çöklü, *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi*, 244-245.

Cessâs, mecazın, Arap dilinin bilenen anlam olgularından biri olduğunu düşünmektedir. Onun kanaatine göre sözün anlaşılmasını kolaylaştıran ve nazmın ahengini güzelleştiren bir anlam olayı olarak mecaz birçok yerde hakikatten daha etkili bir anlatım biçimidir. Mecazın dildeki ve Kur'an'daki varlığının inkâr edilemez bir gerçeklik olduğuna vurgu yapan Cessâs, aksi görüşü savunanların bilgisizce davrandığını iddia etmiştir. Ona göre mecazın varlığına karşı çıkanlar, onu bir anlam olayı olarak kabul etmektedirler. Onlar sadece bu olgunun mecaz adıyla anılmasına karşı çıkarak yüzeysel bir tartışmaya girişmişlerdir.

Cessâs, Allah'ın (c.c.) Arap diliyle indirdiğini açıkladığı kitabında Arap dilinin meşhur ifade şekillerinden mecaza yer vermesinden daha doğal bir şey olmadığını düşünmektedir. Çünkü yerin ve göğün sahibi olan Allah (c.c.) dili istediği gibi kullanabilir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *er-Red ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*. thk. Sabri b. Selamat. b.y.y.: Dârü's-sebât, b.y., ts.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sâ'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, bas.y. ts.
- Aydın, İsmail. "Hakikat ve Mecaz'ın Terimleşme Süreci", *İslami İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 23-29.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-İrşâd (es-Sagîr)*. thk. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd. 3 Cilt. b.y. Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1418/1998.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ali b. Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Halil Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403/1982.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Kitâbü'l-Buhalâ*, nşr. Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2. Basım, 1419/1999.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Kitâbü'l-Hayevân*. nşr. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Füsûl fî'l-Usûl*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1431/2010.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dar-ı İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, b.y., 1405/1985.
- Çelebi, İlyas. "Nazzâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/466-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Çelebi, Muharrem. "Kutrub". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/494-495. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Çöğenli, M. Sadi. "Cemheretü Eş'âri'l-Arab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/ 324-325. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usûlü Kelâm İlişkisi-Hicrî 4. Asır Usûlcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili (Cessâs, Bâkullânî ve Kâdî Abdülcebbâr Mukayyesesi)*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Durmuş, İsmail. “Mecaz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/217-220. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me‘âni’l-Kur‘ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. 3. Cilt. Mısır: Dârü’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, 1. Basım, ts.
- Gazzâlî, Hücetü’l-İslâm Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ahmed et-Tûsî. *el-Menhûl*, thk. Muhammed Hasan Heytû. Beyrut: Dârü’l-Fikri’l-Muâsır, 3. Basım, 1419/1998.
- Güngör, Mevlüt. “Cessâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf. 16. Cilt. (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1. Basım, 1422/2002.
- İbn Asâkir, Ebü’l Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetüllâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. (b.y.y.: Dârü’l-Fikr li’t-tibâa ve’n-neşr, b.y., 1415/1995.
- İbn Berhân, Ebü’l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Vüsûl ile’l-usûl*. thk. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd. 2 Cilt. Riyaz: Mektebetü’l-Maârif, 1. Basım, 1403/1983.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*. thk. Şeyh Ahmed Muhammed Şâkir. 8 cilt. Beyrut: Dârü’l-Âfaki’l-Cedîde, b.y., ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te’vîlü müşkili’l-Kur‘ân*. thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, b.y., t.y.
- İbnü’n-Nedîm, Ebü’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya‘kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. (Beyrut: Dârü’l-Ma‘rife, b.y., 1417/1997.
- İbn Teymiyye, Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-İmân*. thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî. Amman: el-Mektebü’l-İslâmî, 5. Basım, 1416/1996.
- Kızıklı, Salih Zafer “Kur‘ân’ın İ‘câzı Bağlamında Dil-İnanç İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi* c.y./58 (2014), 265-280.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd. *el-İtticâhü’l-akl fî’t-tefsîr*. m.y. Beyrut: el-Merkezü’s-Sekâfiyyi’l-Arabî, 3. Basım, 1416/1996.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. “Ebû Ali el-Fârîsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Öztürk, Mustafa. *Kurân Dili ve Retoriği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 3. Basım, 1409/1988.
- Sami, Üsmetullah. *İslâm Hukuk Usûlünde Mecâz*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları no:418, 1. Basım, 2018.
- Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Müzhir fî ‘ulûmi’l-lügâ ve envâ’ihâ*. thk. Fuâd Ali Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1998.

- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1. Basım, 1358/1940.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. m.y. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, b.y., 1410/1990.
- Şemseddîn el-İsfehânî, Mahmûd b. Abdurrahman Ebü's-Senâ. *Beyânü'l-Muhtasar*. thk. Muhammed Mazhar Beka. 3 Cilt. Mekke: Dârü'l-Medenî, 1. Basım, 1407/1986.
- Şeşen, Ramazan. "Câhiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/20-24. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1407/1987.
- Tüccar, Zülfikar. "Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/244/246. (İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Velîd Kassâb. *et-Türâsü'n-Nakdî ve'l-Belâgî li'l-Mu'tezile (Hattâ Nihâyeti'l-Karnî's-Sânî'l-Hicrî)*. nşr. Dârü's-Sekâfe. Doha: Dârü's-Sekâfe, b.y., ts.
- Yavuz, Salih Sabri. "İsferâyînî, Ebû İshâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/ 515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yazıcı, Hüseyin. "İbn Kuteybe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/ 145-149. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yurdagör, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/ 426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî en-Minhâcî ez- eş-Şâfî. *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fikh*. nşr. Dârü'l-Kütübî. 8 Cilt. b.y: Dârü'l-Kütübî, 1. Basım, 1414/1994.
- Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1. Basım, 1376/1957.