



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ARAP DİLİ VE BELÂGATI BİLİM DALI

**ET-TİRÂZ ADLI ESERİ IŞIĞINDA
YAHYÂ B. HAMZA EL-'ALEVÎ'DE BEYÂN İLMİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mehmet Can NİŞLİ

BURSA - 2019



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ARAP DİLİ VE BELÂGATI BİLİM DALI

**ET-TİRÂZ ADLI ESERİ IŞIĞINDA
YAHYÂ B. HAMZA EL-'ALEVÎ'DE BEYÂN İLMİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mehmet Can NİŞLİ

**Danışman
Doç. Dr. Hüseyin GÜNDAY**

BURSA - 2019

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı'nda 701623058 numaralı Mehmet Can NİŞLİ'nin hazırladığı "ET-TİRÂZ ADLI ESERİ İŞİĞİNDA YAHYÂ B. HAMZA EL-ALEVÎ'DE BEYAN İLMİ" konulu Yüksek Lisans Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 02/01/2019 günü 15:00 - 16:00...saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı (başarılı / ~~başarısız~~) olduğuna oybirliği (oybirliği / ~~oyçokluğu~~) ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı

Doç. Dr. Hüseyin GÜNDAY
Bursa Uludağ Üniversitesi



Üye

Doç. Dr. Fadime KAVAK
Bursa Uludağ Üniversitesi



Üye

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YILMAZ
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi



İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Tarih: 19/12/2019

Tez Başlığı / Konusu: "ET-TİRÂZ ADLI ESERİ İŞİĞİNDA YAHYÂ B. HAMZA EL-'ALEVÎ'DE
BEYÂN İLMİ"

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 94 sayfalık kısmına ilişkin, 19/12/2019 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı %6'dır.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyân ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim

02.01.2020
Tarih ve İmza

Adı Soyadı: Mehmet Can Nişli

Öğrenci No: 701623058

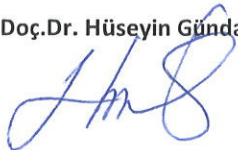
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: Arap Dili ve Belâgatı

Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman

Doç.Dr. Hüseyin Günday



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “ET-TİRÂZ ADLI ESERİ IŞIĞINDA YAHYÂ B. HAMZA EL-‘ALEVÎ’DE BEYÂN İLMİ” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

19/12/2019



Adı Soyadı: Mehmet Can NİŞLİ

Öğrenci No: 701623058

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: Arap Dili ve Belagatı

Statüsü: Yüksek Lisans

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Mehmet Can NİŞLİ
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: Arap Dili ve Belâgati
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: XI+87
Mezuniyet Tarihi	: / / 2020
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Hüseyin GÜNDAY

ET-TİRÂZ ADLI ESERİ IŞIĞINDA YAHYÂ B. HAMZA EL-‘ALEVÎ’DE BEYÂN İLMİ

Tezimizin konusunu “et-Tırâz Adlı Eseri Işığında Yahyâ b. Hamza el-‘Alevî’de Beyân İlmî” teşkil etmektedir. Belâgat ilmine dair kaleme alınan bu eseri konu alan çalışmamızda müellif Yahyâ b. Hamza el-‘Alevî’nin hayatı, talebeleri, ilmi kişiliği ve eserlerinin yanı sıra onun söz konusu eserinin beyân ilmi ile ilgili kısmının incelenmesi yer almaktadır.

Çalışmamız bir giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş kısmında belâgat ilminin ve belâgatin üç ana bölümünden biri olan beyân ilminin tanıtımına, Yahyâ b. Hamza el-‘Alevî’nin bu ilim dalında yazdığı mezkûr eser ve bu eserin belâgat alanındaki önemine yer verilmiştir. Birinci bölümde müellifin hayatı ve yaşadığı döneme dair bilgiler verilerek et-Tırâz adlı kitabı genel hatlarıyla tanıtılmıştır. İkinci bölümde ise beyân ilminin kısa tarihçesi verilerek müellifin adı geçen eserinde beyân ilmini işleyişi incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Belâgat, Beyân, et-Tırâz, Yahyâ b. Hamza el-‘Alevî.

ABSTRACT

Name and Surname : Mehmet Can NİŞLİ
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Basic Islamic Sciences
Branch : Arabic Language and Rhetoric
Degree Awarded : Master
Page Number : XI+87
Degree Date : / / 2020
Supervisor : Doç. Dr. Hüseyin GÜNDAY

BAYAN SCIENCE AT YAHYÂ B. HAMZA AL-ALAWI IN THE LIGHT OF HIS BOOK ET-TIRÂZ

The subject of our thesis based on “Bayan Science at Yahyâ b. Hamza al-Alawi in the Light of his book et-Tırâz”. In our study on the subject of eloquence, apart from the author Yahyâ b. Hamza al-Alawi’s life, students, scientific personality and the works, his mentioned book’s part related to eloquence has been discussed extensively.

Our study is constituted from an introduction, two chapters and a conclusion. In the introduction part, rhetoric science and eloquence which is one of the three main parts of rhetoric science; Yahyâ b. Hamza al-Alewi's work written in this branch of science and the importance of this work in terms of rhetoric has been mentioned. In the first part, information about authors life and the era he has lived in has been given and outlines of his book et-Tırâz has been introduced. In the second part, the brief history of the science of declaration was given and author’s writing about declaration science in the mentioned book has been examined.

Keywords: Rhetoric, Bayan, et-Tırâz, Yahyâ b. Hamza el-Alawi.

ÖNSÖZ

Yahyâ b. Hamza el-'Alevî, Şia nezdinde “el-Müeyyed” lakabını almaya hak kazanmış önemli bir kişiliktir. Bu lakap, kendini ilme adayarak bu sahada büyük mesafe kat etmiş, öte yandan insanlara nasihatte bulunabilecek ve ictihat yaparak fetva verebilecek donanıma sahip olan, etrafı tarafından imam kabul edilen kişilere verilmektedir. 'Alevî, Kur'ân'ı Kerîm'i ezberledikten sonra hadis ve şiir ezberine de yoğunlaşmış, dil ve tarih alanlarında da kendini geliştirmiştir. Birçok ilim dalında eserler veren 'Alevî'nin belâgat alanında kaleme aldığı iki eserden biri *et-Tırâz*'dir.

Arap dili ve edebiyatıyla ilgili ilimler içerisinde en geç müstakil bir ilim haline gelen Belâgat ilmi, dili düzgün ve yerinde kullanmanın usul ve kaidelerini incelemektedir. 'Alevî'nin *et-Tırâz* adlı eseri tam bu dönemler arasında yazıldığı için ayrı bir önem taşımaktadır. Zira kendisinin de belirttiği gibi mezkûr eser, muntazam tertibi, kolay ve anlaşılır üslubuyla ön plana çıkmaktadır. Ayrıca 'Alevî, kendinden önce belâgat ilminin gelişerek bağımsızlığını kazanmasında verilen emeklerden ve bu alanda açıkça ortaya çıkan görüşlerden de yararlanma imkânı bulmuştur.

Bu çalışmada 'Alevî'nin belâgat açısından önemli olan *et-Tırâz* adlı eserinde belâgat ilminin alt dallarından biri olan Beyân ilmini nasıl ele aldığı incelenmiş, Yahyâ b. Hamza el-'Alevî ve eseriyle ilgili genel bilgiler verilerek eserin hangi ortamda ve hangi amaçla yazıldığına değinilmiştir. *et-Tırâz* adlı eserde beyân ilminin ve onun alt dalları olan istiâre, teşbîh, kinâye ve temsîlin nasıl ele alındığı açıklanmıştır.

Bu çalışmamızın ilâhiyat araştırmalarına ve Türk ilim dünyasına bir nebze olsun katkıda bulunmasını ümit ederiz. Tezin yazım aşamasında her türlü desteği veren danışman hocam Doç. Dr. Hüseyin GÜNDAY'a, bana maddi manevi destek sağlayan ve zaman ayıran tüm dostlarıma ve çalışma arkadaşlarıma teşekkürü borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ	2

BİRİNCİ BÖLÜM

YAHYÂ B. HAMZA VE ET-TİRÂZ ADLI ESERİ

1. YAHYÂ B. HAMZA'NIN HAYATI	5
1.1 İLMİ KİŞİLİĞİ	7
1.1.1. Yahyâ b. Hamza'nın Hocaları	8
1.1.2. Yahyâ b. Hamza'nın Öğrencileri	9
1.1.3. Yahyâ b. Hamza el-'Alevî'nin Eserleri.....	11
1.1.3.1. Akâid ve Kelam İle İlgili Eserleri	11
1.1.3.2. Fıkıh ve Fıkıh Usulü İle İlgili Eserleri	12
1.1.3.3. Hadis İle İlgili Eserleri	12
1.1.3.4. Belâgat İle İlgili Eserleri	12
1.1.3.5. Nahiv İle İlgili Eserleri.....	13
1.1.3.6. Mantık İle İlgili Eserleri	13
1.1.3.7. Ferâiz İle İlgili Eserleri.....	13
1.1.3.8. Tasavvuf İle İlgili Eserleri.....	13
1.1.3.9. Edebiyat ve Diğer İlimler İle İlgili Eserleri.....	14
1.2. YAŞADIĞI DÖNEM	14
1.2.1. Sosyal ve Siyasi Yapı.....	14
1.2.2. İلمي Ortam.....	19
2. ET-TİRÂZ EL-MÜTEDAMMİN Lİ ESRÂRİ'L-BELÂGA VE 'ULÛMÎ HAKÂİKİ'L-İ' CÂZ	20
2.1. ESERİN YAZILIŞ YERİ VE TARİHİ.....	21
2.2. ESERİN YAZILIŞ AMACI	22

2.3. ESERİN MUHTEVASI VE FAYDALANDIĞI KAYNAKLAR.....	23
2.4. ESERİN ÖZELLİKLERİ.....	24
2.5. ESERİN BEYÂN İLMİNDEKİ YERİ	26
2.6. ESER ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALAR	27

İKİNCİ BÖLÜM

ET-TİRÂZ'DA BEYÂN İLMİ

1. BEYÂN İLMİNİN KISA TARİHÇESİ	29
2. ET-TİRÂZ'DA BEYÂN İLMİ	32
2.1. YAHYÂ B. HAMZA'NIN HAKİKAT VE MECÂZA BAKIŞI	35
2.1.1. Hakikat	37
2.1.2. Mecâz	41
2.1.3. Hakikat ve Mecâz Arasındaki Ortak Hükümler	46
2.2. İSTİÂRE	49
2.2.1. İstiârenin Mahiyeti ve Teşbîhten Farkı	50
2.2.2. İstiâre Örnekleri	54
2.2.3. İstiâre'nin Kısımları	56
2.2.4. İstiâre'nin Hükümleri	59
2.3. TEŞBİH	61
2.3.1. Teşbihin Mahiyeti	61
2.3.2. Müşebbeh ve Müşebbehün Bih Arasındaki İlginin Açıklanması	63
2.3.3. Teşbihin Faydası	64
2.3.4. Teşbihin Mertebeleri	65
2.3.5. İktisâb-ı Vechü't-Teşbih	66
2.3.6. Teşbihin Kısımları.....	67
2.3.6.1. Zâtı İtibarı İle Müfred – Mürekkebe	67
2.3.6.1.1. Müfredin Müfrede Teşbihi	67
2.3.6.1.2. Mürekkebin Mürekkebe Teşbihi.....	67
2.3.6.1.3. Müfredin Mürekkebe Teşbihi	68
2.3.6.1.4. Mürekkebin Müfrede Teşbihi	68
2.3.6.2. Hasen ve Kabîh Oluşuna Hüküm İtibarıyla.....	69
2.3.6.3. Muttarid ve Mün'akis Olması Açısından Şekli İtibarıyla	69
2.3.6.4. Benzetme Edatının Açık veya Gizli Olması İtibarıyla.....	71
2.3.7. Teşbihin Örnekleri	72
2.3.8. Teşbihin Görüldüğü Şekiller	73
2.3.9. Teşbihin Hükümleri	74
2.4. KİNÂYE	77
2.4.1. Kinâyenin Mahiyeti.....	77
2.4.2. Ta'rizin Mahiyeti ve Kinâyenin Ta'rizden Farkı	79
2.4.3. Kinâye Örnekleri.....	80

2.4.4. Kinâyenin Kısımları ve Hükümleri.....	81
2.5. TEMSİL.....	82
SONUÇ.....	83
KAYNAKÇA.....	84



KISALTMALAR

a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.yer	Aynı yer
b.	Bin
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
haz.	Hazırlayan
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm Tarihi
s.	Sayfa Numarası
thk.	Tahkik Eden
yy.	Yüzyıl

GİRİŞ

Sözlükte belâgat sözün açık ve seçik olması anlamına gelmektedir. Terim olarak ise meleke ve ilim anlamlarında kullanılmaktadır. Meleke olarak belâgat sözün, zamanında ve yerinde fasih bir şekilde ifade edilmesi demektir. Nitekim belâgat insanda doğduğu günden itibaren var olan bir yetenektir. Müstakil bir ilim haline dönüşmeden önce de şairlerin, yazarların ve hatiplerin dillerinde yer almıştır. Bu sahanın ilk temsilcileri olarak İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759), Câhız (ö. 255/869) Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948) ve Rummânî (ö. 384/994) bilinmektedir. Bunların yazdığı eserlerde yaptıkları tanımlarla bu sahada birçok soru ve sorunlara çözümler getirilmiştir.

Çağımızda Arap belâgati meânî, bedî ve beyân olmak üzere üç alt disiplin olarak değerlendirilmektedir. Bu çalışmada, bu üç disiplinden biri olan beyân ele alınmıştır. Beyân kelimesi sözlük anlamıyla; açık olmak, ortaya çıkmak, anlaşılır olmak ve açık bir şekilde ifade etmek vs. anlamlarına gelmektedir.¹ Öte yandan beyân kelimesi Araplar tarafından sözün düzgün ve açık olması anlamında da kullanılmıştır.² Bir belâgat terimi olarak ise beyân, anlatılmak istenen bir anlamı değişik açıklık derecelerinde farklı yollarla ifade etme usul ve kaidelerini ele alan ilim demektir.³ Beyân ilminin vaz'edilmesindeki ana gaye, istenilen anlamı ifade ederken sözün bu manaya uygun olduğundan emin olmaktır.⁴ Bu ilme beyân adının verilmesi de, içeriğinin ve amacının beyânın kelime anlamıyla ilgili olmasındandır.

Bu çalışmada Yahyâ b. Hamza el-'Alevî'nin *et-Tırâz* adlı eserinde beyân ilmini nasıl işlediği ele alınacaktır. Tezimiz bir giriş, iki bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir. Tezimizin birinci bölümü iki kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda Yahyâ b. Hamza el-'Alevî'nin hayatı, ilmî kişiliği, hocaları, öğrencileri, eserleri, yaşadığı dönem; ikinci kısımda ise eserin yazılış yeri ve tarihi, yazılış amacı, muhtevası, faydalandığı kaynaklar, özellikleri, beyân ilmindeki yeri ve eser üzerine yapılan çalışmalar ele alınmıştır. Çalışmamızın ikinci bölümünde ise beyân ilminin tarihi hakkında kısa bir

¹ Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 2. bs., Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987, s. 1526; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâdır, t.y., c. 13, s. 67.

² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 13, s. 68.

³ Nasrullah Hacımüftüoğlu, "DÎA", *BEYÂN*, t.y., c. 6, s. 22.

⁴ Celalüddîn Muhammed b. Abdurrahmân el-Hatîb el-Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh fi 'Ulûmi'l-Belâga*, 2. bs., Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1932, s. 235; Bedevî Tabâne, *Mu'cemu'l-Belâgati'l-'Arabiyye*, 3. bs., Cidde: Dâru'l-Menâra, 1988, s. 97.

bilgi verildikten sonra istiâre, teşbîh, kinâye ve temsîl başlıkları altında *et-Tirâz*'da beyân ilminin işlenişine yer verilmiştir.

Bu çalışmayı hazırlarken çalışmanın hazırlanması esnasında müracaat edilen kaynaklara değinmek yerinde olacaktır. İlk olarak müellifimizin de eserinde temel kaynak olarak kullanmış olduğu İbnu'l-Esîr'in *el-Meselü's-Sâir*, İbnu'z-Zemlekânî'nin *Kitabu't-Tibyân*, Fahrurrâzî'nin *Nihâyetü'l-Îcâz* ve İbn Sirâc el-Mâlikî'nin *el-Misbâh* adlı eserlerinden istifade edildi. Bunlar dışında Arap belâgatinin kurucu eserlerinden biri olan Câhîz'in *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı kitabına da tezimizin konusu için temel bir kaynak olması hasebi ile müracaat edildi. Yine Arap belâgatinin şeyhi olarak kabul edilen Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Esrârü'l-Belâga* ve *Delâilü'l-Îcâz* ve Arap bealgatinde çığır açmış bir âlim olan Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'Ulüm* ve Kazvîni'nin *el-Îzâh* adlı eserlerine başvurduk. Ayrıca Yahyâ b. Hamza el-'Alevî'nin hayatı ve eserleri ile belâgat alanındaki yeri hakkında bilgilere ulaşabilmek için Abdülazîz Atîk'in *'İlmu'l-Beyân*, Kermeli'nin *Bulûğu'l-Merâm*'ına, Şevkî Dayf'ın *el-Belâga Tatavvur ve Târîh*, Merâğî'nin *Târîhu 'Ulûmi'l-Belâga*, Şevkânî'nin *el-Bedru't-Tâli'*, Bedevî Tabâne'nin *el-Beyânu'l-'Arabî*, Ziriklî'nin *el-A'lâm*'ına başvurduk.

Bu tezi yazarken bazı zorluklardan bahsetmemiz de yerinde olacaktır. Müellifin hayatı hakkında kaynaklarda yeterli ve doyurucu bilginin olmayışı, bizim de bu konuda ulaşabildiğimiz bilgilerin sınırlı olmasına sebep olmuştur. Diğer bir husus da bu eser üzerine ülkemizde herhangi bir çalışmanın olmayışıdır. Burada esefle zikretmeye değer gördüğümüz bir başka konu da, araştırmalarımız sonucunda ulaştığımız ve tezimize çok faydalı olacağını düşündüğümüz Yemenli bir akademisyen olan Dr. Ali Abdürrab ile iletişim kurmuş olmamıza rağmen, hazırlamış olduğu Yahyâ b. Hamza el-'Alevî'nin *et-Tirâz* adlı eserindeki belâgat te'lif metodolojisini konu edindiği doktora tezinden istifade etmekten savaşın etkisi sebebiyle mahrum kalmamızdır.

Son olarak bu çalışmayı yapmaktaki amacımız Arap belâgati alanında önemli bir yeri olan Yahyâ b. Hamza el-'Alevî'nin ve mezkûr eserinin akademimizde daha iyi tanınmasına vesile olmaktır. Zira tezimizin konusu olan bu eser hakkında daha önce ülkemizde yapılmış herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Tezimizde belâgatin üç disiplinini de ele alan bu eserin yalnızca beyân bölümü üzerine çalışacağız. Yaptığımız

bu çalışmanın, eserin diğer bölümlerinin çalışılmasına bir zemin hazırlamış olmasını temenni ederiz.



BİRİNCİ BÖLÜM

YAHYÂ B. HAMZA VE ET-TİRÂZ ADLI ESERİ

1. YAHYÂ B. HAMZA'NIN HAYATI

Yahyâ b. Hamza 27 Safer 699/15 Ekim 1270 tarihinde San'a'da⁵, bazı kaynaklara göre de Hûs'da⁶ dünyaya gelmiştir. Tam adı, el-İmam Yahyâ b. Hamza el-Hüseynî el-'Alevî et-Tâlibî b. 'Ali b. İbrahim b. Muhammed b. İdris b. 'Ali b. Ca'fer b. 'Ali b. 'Ali b. Mûsâ b. Ca'fer b. Muhammed b. 'Ali el-Hüseyn b. 'Ali b. Ebî Tâlib el-Hâşimî'dir. Kendisine el-Müeyyed Billâh, el-Müeyyed bi Rabbi'l-'Izze ve Ebû İdrîs lakapları verilmiştir. ⁷ Yahyâ b. Hamza'nın soyu babası tarafından Hz. Ali'ye kadar varmaktadır.⁸ Babası Hamza, Irak'tan Hûs'a gelmiş, o dönemde Zeydîlerin imamı olan Muhammed es-Sirâcî'nin kızı en-Nâsır li Dîmillâh'ın kız kardeşi Süreyyâ binti's-Sirâcî ile evlenmiştir.⁹

Yahyâ b. Hamza'ya verilen el-Müeyyed lakabının Şîa nezdinde önemli bir yeri vardır. Bu lakabın, yalnızca hayatını ilme adayıp bu yolda büyük mesafe kat etmiş;

⁵ Abdullah Muhammed el-Habeşi, *Masâdiru'l-Fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen*, Abu Dabi: el-Mecma'u's-Sekâfi, 2004, s. 643; Hayruddin ez-Ziriklî, *el-'A'lâm Kâmûs Terâcim li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâ'i mine'l-'Arabi ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müştşrikin*, 15. bs., Dâru'l-'İlmi li'l-Melayîn, 2002, c. 8, s. 143; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini men ba'de'l-Karni's-Sâbi'* 1. bs., Kâhire: Matba'atü's-Sa'âde, 1348, c. 2, s. 321; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabiyyi*, 4. bs., Beyrut: Dâru'l-'İlmi li'l-Melayîn, 1981, s. 756;

⁶ Yahya b. Hamza el-Yemânî, *Tasfiyetü'l-Kulûb min Edrâni'l-Evzâri ve'z-Zünûb*, 3. bs., Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1995, s. 11.

⁷ "Tercemetü Yahyâ b. Hamza el-Hüseynî (Şârihu Nehcu'l-Belâğa)", t.y., arabic.balaghah.net/content/ترجمة-يحيى-بن-حمزة-الحسيني-شارح-نهج-البلاغة/ el-Yemânî, *Tasfiyetü'l-Kulûb min Edrâni'l-Evzâri ve'z-Zünûb*, s. 11; Abdülvâsî' b. Yahyâ el-Vasî'i, *Târîhu'l-Yemen el-Müsemmâ Fürcetü'l-Humûmi ve'l-Hüzni fi Havâdisi ve Târîhi'l-Yemen*, Kahire: el-Matba'atü's-Selefiyye ve Mektebetihâ, 1346, ss. 35-36; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini men ba'de'l-Karni's-Sâbi'*, c. 2, s. 331; ez-Ziriklî, *el-'A'lâm Kâmûs Terâcim li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâ'i mine'l-'Arabi ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müştşrikin*, c. 8, s. 143; Muhammed Muhammed b. Yahya Ziyara, *Târîhu'l-E'immeti'z-Zeydiyye fi'l-Yemen hattê'l-'Asri'l-Hadîs*, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y., s. 101.

⁸ el-Yemânî, *Tasfiyetü'l-Kulûb min Edrâni'l-Evzâri ve'z-Zünûb*, s. 11.

⁹ "Tercemetü Yahyâ b. Hamza el-Hüseynî (Şârihu Nehcu'l-Belâğa)".

etrafında bulunanların da kendisini imam olarak kabul edip kendisine uyduğu kişilere verildiği bilinmektedir. Bu lakaba layık olmak sadece ilmi alanda yeterli bir düzeye gelmekle mümkün değildir; aynı zamanda kişinin imâmetini ilan etmesi, insanlara nasihatte bulunması, müctehid ve fetvâ makamında olması, iyiliği emredip kötülükten men etmesi ve insanları sırat-ı müstakime götürmesi gerekmektedir. Yahyâ b. Hamza da, küçüklüğünden itibaren babasının yolunu tutmuş, ilim tahsili yolunda azim ve gayretle çalışmıştır. Küçük yaşlarından itibaren kendisini yetiştirmiş; Kur'ân-ı Kerîm hıfzını tamamladıktan sonra hadis-i şerifler başta olmak üzere, edebî yönünü geliştirmek adına birçok şiir ezberlemiş; bunun yanında dil ve tarih alanlarında kendisini geliştirmiştir.¹⁰ Yukarıda bahsettiğimiz gayretli ve azimli çalışmalarından dolayı Yahyâ b. Hamza'nın Zeydiyye nezdinde bu lakabı almasının oldukça yerinde olduğu anlaşılmaktadır.

Kendisini bütün bu ilim ve güzel hasletlerle donatan Yahyâ b. Hamza, 729/1329 tarihinde İmam el-Mehdî Muhammed b. Mutahhar'ın vefatından hemen sonra imametini ilan etmiştir.¹¹ Bazı kişiler kendisine muhalefet etse de, Zeydiyye mezhebinin önde gelenleri kendisine biat etmiş ve insanlar etrafında toplanıp davetine icâbet etmişlerdir.¹² Yahyâ b. Hamza; Sa'de, Zâhir ve Şeref bölgelerinde imâmetini ilan etmesinin ardından bölgenin ileri gelenleriyle birlikte San'â'ya hareket etmiş, burada bulunan Zahr Vadisinde dönemin İsmâilî dâî'si İbrâhim el-Hemedânî ile uzun süren kanlı savaşlar yapmıştır.

Şevkânî'nin deyişiyle Yahyâ b. Hamza, Allah'ın (c.c.) ilim ve ameli kendisinde bir araya getirdiği âdil ve zâhit bir imamdır. Duasının kabul olmasıyla meşhur olmuş ve hakkında birçok keramet rivayet edilmiştir. Yahyâ b. Hamza'nın vefat yılı hakkında kaynaklarda 705/1305-1306¹³, 745/1344-1345¹⁴, 747/1346-1347¹⁵, 749/1348-1349¹⁶

¹⁰ Halid Ahmed Zeyd Ebu Şeyha, Musa Hasan Muhammed Osman, *el-İmâm el-Müeyyed bi'llâh Yahyâ b. Hamza, h. 669-749 : Hayatuhu ve da'vetuhû fi Kitâbi'd-Da'veti'l-'Âmmeti ve Resâilîhi ve Vesâyâhu*, (Doktora Tezi), Sudan: Ümmü Derman el-İslâmiyye, 2013, ss. 31-32.

¹¹ ez-Ziriklî, *el-'A'lâm Kâmûs Terâcim li Eşheri'r-Ricâli ve'n-Nisâ'i mine'li ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikin*, c. 8, s. 143.

¹² Yahya b. Hüseyin es-San'ânî, *Gayetü'l-Emânî fi Ahbâri'l-Kutri'l-Yemânî*, 1. bs., kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî li't-Tıba'ati ve'n-Neşr, 1968, s. 511; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini men ba'de'l-Karni's-Sâbi'*, c. 2, s. 332.

¹³ eş-Şevkânî, a.g.e., c. 2, s. 331; Şevkî Dayf, *el-Belâga Tatavvur ve Târih*, 9. bs., Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, 1965, s. 320.

tarihleri olmak üzere dört farklı tarih zikredilmektedir. Yemen'deki Zemâr şehrinin kuzeyinde bulunan Hirran Kalesi'nde vefat etmiş;¹⁷ sonrasında Zemâr'a getirilerek burada bulunan el-Câmi'u'l-Kebîr'in¹⁸ yanında bulunan 'Ammâruddîn Mescidi'ne defnedilmiştir.¹⁹ Daha sonra bu kabir o bölgede meşhur bir ziyaretgâha dönüşmüştür.²⁰

1.1. İLMİ KİŞİLİĞİ

Yahyâ b. Hamza el-'Alevî, Zeydiyye'nin önde gelen âlimlerinden ve imamlarındandır. İlmî yönüyle öne çıkmış bir ailede dünyaya gelen Yahyâ b. Hamza, küçük yaşta Kur'ân-ı Kerîm'i ezberlemiştir²¹, çağın önde gelen âlimlerden birçok ilim alanında dersler almış ve bu alanlarda akranlarının önüne geçmiştir.²² Yakınları onu, çocukluğundan itibaren, keskin zekâlı ve üstün ahlâklı biri olarak tanımışlardır. el-Îmâm el-Mutahhar b. Muhammed onun hakkında “Bu çocukta üç güzel haslet var: İلمي, ezberi ve ahlâkı” diyerek onu övmüştür. Aynı zamanda Yahyâ b. Hamza, ilimdeki derinliği ve eserlerinin çokluğu sebebiyle kendi zamanında, “Kımatru'l-'Ulûm” (İlimlerin kütüphanesi) diye de anılmıştır.²³

Şevkânî (ö. 1250/1854) *el-Bedru't-Tâli'* adlı eserinde Yahyâ b. Hamza'dan şu şekilde bahsetmiştir: “Denildiğine göre Yahyâ b. Hamza'nın eserleri yüz cildi bulmuştur ve bu eserlerin sayfalarının sayısı ömrünün günlerinden fazladır. Öyle ki, hiçbir Zeydiyye imam onun kadar eser telif etmemiştir. Yahyâ b. Hamza, Zeydiyye'nin

¹⁴ ez-Ziriklî, a.g.e., c. 8, s. 143; Ferrûh, a.g.e., s. 752; Hüseyin b. Ahmed el-'Arşî, Anistâs Mârî el-Kermelî, *Bulûğu'l-Merâm fî Şerhi Miski'l-Hitâm fî Men Tevellâ Mülke Yemen min Melik ve İmam, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye*, t.y., s. 57.

¹⁵ es-San'ânî, a.g.e., s. 514; el-Vasî'î, a.g.e., s. 35; Muhammed 'Ali b. Yûnus İbn Fend, *Meâsiru'l-Ebrâr fî Tafsîli Mücmelâti Cevâhiri'l-Ahbâr*, 1. bs., Dâru'l-Îmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2002, s. 991.

¹⁶ Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Târîhu 'Ulûmu'l-Belâga ve't-Ta'rîf bi Ricâlihâ*, 1. bs., Mısır: Mustafa Albânî el-Halebî ve Evlâduhû bi Mısır, t.y., s. 138; el-Habeşî, a.g.e., s. 643; Öz, “DİA”, s. 483; el-Yemânî, a.g.e., s. 16.

¹⁷ Muhammed b. Yahyâ Ziyâra, a.g.e., s. 101; el-'Arşî, Anistâs Mârî el-Kermelî, a.g.e., s. 57; Ferrûh, a.g.e., s. 756; Öz, “DİA”, s. 483.

¹⁸ el-Yemânî, a.g.e., s. 16.

¹⁹ a.yer.

²⁰ Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, *'A'lâmu'l-Müellifîne'z-Zeydiyye*, 1. bs., Müessesetü'l-Îmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1999, s. 1124.

²¹ el-Habeşî, a.g.e., s. 643; Öz, “DİA”, *Müeyyed-Billâh, Yahyâ b. Hamza*, t.y., c. 31, s. 483.

²² eş-Şevkânî, a.g.e., c. 2, s. 331.

²³ el-Yemânî, a.g.e., s. 12.

Yemen'deki büyük imamlarından biri olup insaf ehli bir kişiliğe, aynı zamanda temiz bir dil ve iç dünyasına sahip oluşuyla bilinmektedir. İnsanları küfür ile itham etmekten uzak durmuş; sorunları tevil ile çözüme yoluna gitmiştir. Sahabeyi ve mezhep imamlarını çokça savunmuş ve insanların gözünde âdil ve zâhit bir kimse olmuştur.”²⁴

Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî ise; onun, imamların en faziletlisi, ilim ve amel yönünden en şerefli olduğu bahsetmiş; kendisinin birçok faydalı eserinin bulunmasının yanı sıra hakkında sayısız menkıbenin de olduğundan söz etmiştir.²⁵ Yine Şevkânî onun hakkında şu sözleri dile getirerek Yahyâ b. Hamza'nın çocukluğundan itibaren ilimle hemhal olan ve bütün İslâmi ilimlerde derinleşerek bu yolda kendisiyle birlikte ilim yolculuğuna çıkan akranlarını geride bıraktığını ifade etmiştir.²⁶

1.1.1. Yahyâ b. Hamza'nın Hocaları

Küçük yaşlarından itibaren ilim yolculuğuna koyulan Yahyâ b. Hamza, Yemen'de zamanın önde gelen birçok âliminden farklı alanlarda dersler almıştır.²⁷ Hocalarına dair kaynaklarda ulaştığımız isimler şunlardır:

1. Muhammed b. 'Abdullah b. Halîfe: *Şerhu'l-Cevhera* kitabının musannifidir.

2. İmam Yahyâ b. Muhammed es-Sirâcî: Hem hocası hem dayısıdır.

3. Muhammed b. el-Hasan el-İsfahânî: Fıkıh ilminin tahsilinde kendisinden istifade ettiği hocasıdır.

4. Ahmed b. Ebi'l-Hayr es-Semâhî ez-Zebîdî (ö. 8938/1488): Bir süre kendisinden hadis ilmini aldığı hocasıdır.

5. Fakîh Ahmed b. Zeyd eş-Şemmâh²⁸

²⁴ eş-Şevkânî, a.g.e., c. 2, s. 332.

²⁵ es-San'ânî, a.g.e., s. 511.

²⁶ eş-Şevkânî, a.g.e., c. 2, s. 331.

²⁷ a.yer.

²⁸ Öz, "DİA", *Müeyyed-Billâh, Yahyâ b. Hamza*, t.y., c. 31, s. 483.

6. İmam el-Mutahhar b. Yahyâ: Kendisinden Ahmed b. Süleymân'ın *Usûlu'l-Ahkâm* adlı eserini okumuştur. Müellifimiz bu bilgiyi Ahmed b. Muhammed eş-Şagderî'ye yazdığı icazette zikretmiştir.

7. İmam el-Vâsık Muhammed b. Mutahhar b. Yahyâ

8. Allâme Muhammed b. Halîfe b. Sâlim b. Muhammed b. Ya'kûb el-Hemedânî: Hûs şehrinde kendisinden başta kelâm ilmi olmakla birlikte, birçok alanda ilim tahsilinde bulunmuştur.

9. Allâme 'Ali b. Süleymân el-Basîr

10. Afifuddîn Süleymân b. Ahmed: Kendisinden *Sünenü Ebî Dâvûd'û*, İbn Hişâm'ın *Sîre'sini*, Seyyid Ebî Tâlib'in *Âmâlî'sini* ve *Nehcü'l-Belâga'yı* dinlemiştir.

11. Allâme Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed eş-Şâverî: Kendisinden *el-Fâik fi'l-Hadîs* adlı kitabı okumuştur.

12. Muhibbüddîn Ahmed b. 'Abdillâh b. Muhammed et-Taberî el-Mekkî (ö. 694/1295)²⁹: Yahyâ b. Hamza bu hocasından *Kitâbu'l-Buhârî*, *Kitâbu't-Tirmizî*, *Kitâbu Müslim*, *Kitâbu's-Sünen li'n-Nesâî*, yine hadis ilminde, *Müsnedü Ebî Hâtim*, İsâ el-İklîsî'nin *en-Necm ve'l-Kevâkib*, Begavî'nin *Şerhu's-Sünne*, Muhammed b. Mûsâ el-Hârisî'nin *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* adlı eseri ve ayrıca tefsir alanında da el-Vâhidî'nin *el-Vasît* adlı eserini okumuş ve icazet almıştır.

13. Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. 'Abdillâh b. 'Ammûye el-Kureşî el-Bekrî es-Sühreverdî: Bu hocasından dil alanında Neşvân el-Hamîrî'nin *Şemsu'l-'Ulûm* ve tefsir alanında ise Hâkim el-Ceşmî'nin *et-Tehzîb* adlı eserinden icazet almıştır.

Hamza b. Ali, Yahyâ b. Hamza bu hocasından fıkıh alanında Ebu İshâk eş-Şirâzînin *el-Mühezzeb* adlı kitabı için icazet almıştır.³⁰

1.1.2. Yahyâ b. Hamza'nın Öğrencileri

Yahyâ b. Hamza'nın öğrencileri içinde öne çıkan isimler ise şunlardır:

²⁹ el-Yemânî, a.g.e., s. 14.

³⁰ Tercemetü Yahyâ b. Hamza el-Hüseynî (Şârihu Nehcü'l-Belâğa).

1. **Muhammed b. Süleyman el-Evzerî:** Yemen muhaddislerindendir.
2. **el-Hasan b. Muhammed en-Nahvî:** Fakih ve muhaddis olan bu alim hocasından *el-İntisâr li Mezâhibi 'Ulemâi'l-Emsâr* adlı kitabını okumuştur.
3. **Seyyid Muhammed b. el-Murtadâ b. el-Mufaddal:** Oğlu Abdullah b. Yahyâ b. Hamza, kendisine *el-İntisâr* kitabı için icazet vermiştir³¹.
4. **Allâme İsmâil b. İbrâhîm b. 'Atiyye en-Necrânî:** Kendisine *el-İntisâr* kitabı için icazet vermiştir. Allâme Ahmed b. Hamîd b. Sa'îd el-Hârisî, hocasından *Sahîh-i Buhâri* ve *Sahîh-i Müslim* 'i okumuştur.
5. **Allâme Ahmed b. Muhammed eş-Şagderî:** Yahyâ b. Hamza bu öğrencisine de birçok kitapta icazet vermiştir.³²

Çok yönlü bir âlim olan Yahyâ b. Hamza el-'Alevî, birçok alanda eserler vermiştir. Bu alanlar arasında kelâm, fıkıh, fıkıh usûlü, nahiv, belâgat, ferâiz ilmi ve tasavvufu saymak mümkündür.³³ Bu eserlerden kaynaklarda isimlerine ulaşabildiklerimiz şunlardır:

³¹ Öz, "DİA", *Müeyyed-Billâh, Yahyâ b. Hamza*, t.y., c. 31, s. 483.; el-Yemânî, a.g.e., ss. 13-14.

³² Tercemetü Yahyâ b. Hamza el-Hüseynî (Şârihu Nehcu'l-Belâğa).

³³ ez-Ziriklî, a.g.e., c. 8, s. 143; eş-Şevkânî, a.g.e., c. 2, s. 331; Ferrûh, a.g.e., s. 756; İbn Fend, a.g.e., s. 973.

1.1.3. Yahyâ b. Hamza el-'Alevî'nin Eserleri

1.1.3.1. Akâit ve Kelâm İle İlgili Eserleri

1. et-Temhîd li Edillet-i Mesâili't-Tevhîd
2. el-Cevâbu'r-Râik fi Tenzîhi'l-Hâlik
3. el-Cevâbu'l-Kâtî' li't-Temvîh 'ammâ Yuraddü 'ale'l-Muhkem ve't-Tenzîh
4. el-Cevâbu'n-Nâtik bi's-Savâbi'l-Kâtî' li 'Ura's-Şekk ve'l-İrtiyâb
5. el-Cevâbâtü'l-Vâfiye bi'l-Berâhîni's-Şâfiye
6. et-Tahkîk fi Edilleti'l-İkfâr ve't-Tefsîk
7. eş-Şâmil li Hakâiki'l-Edilleti'l-'Akliyye ve Usûli'l-Mesâili'd-Dîniyye
8. el-Me'âlimu'd-Dîniyye fi'l-'Akâidi'l-Îlâhiyye
9. Etvâku'l-Hamâme fi Hamli's-Sahâbe 'ale's-Sahâbe
10. er-Risâletü'l-Vâzi'a li'l-Mu'teddîn 'an Sebbi Sahâbeti Seyyidi'l-Mürselîn
11. er-Risâletü'l-Vâzi'a li Zevi'l-Elbâb 'an Fartî's-Şekk ve'l-İrtiyâb
12. el-Kâşif li'l-Gumme 'ani'l-İ'tirâz 'ale'l-Eimme
13. el-Kıstâs fi 'İlmi'l-Kelâm
14. Kitâbu'l-Va'd ve'l-Va'îd
15. el-İfhâm li Ef'îdeti'l-Bâtniyyeti't-Tağâm
16. Mişkâtü'l-Envâri'l-Hêdime li Kavâ'idi'l-Bâtniyyeti'l-Eşrâr
17. Mişkâtü'l-Envâr li's-Sâlikîn Mesâlike'l-Ebrâr
18. 'İkdü'l-Leâlî fi'r-Redd 'alâ Ebî Hâmid el-Gazzâlî
19. Min Kelâmi'l-İmâm Yahyâ fi Cevâzi't-Taklîd

1.1.3.2. Fıkıh ve Fıkıh Usulü İle İlgili Eserleri

1. el-İdâh li Ma'âni'l-Miftâh
2. el-Kevkebu'l-Vakkâd fî Ahkâmi'l-İctihâd
3. el-Hâvî li-Hakâiki'l-Edilleti'l-Fıkhiyye
4. İcâze li'l-Fakîh Ahmed b. Süleymân
5. el-İhtiyârât
6. Es'iletü'l-Fakîh Ahmed b. Süleymân el-Evzî ve'l-Ecvibe 'aleyhâ li'l-İmâm Yahyâ b. Hamza
7. Nihâyetü'l-Vusûl ilâ 'İlmi'l-Usûl
8. Cevâb 'alâ Suâl Verade İleyhi Mine's-Şâm
9. Cevâbâti Semâniye ve Selâsîn Suâlen Veradet 'ale'l-İmâm Yahyâ b. Hamza
10. el-'Umde fi'l-Fıkıh
11. el-'Udde fi'l-Medhal ile'l-'Umde
12. Fetâvâ
13. el-Mi'yâr li Karâ'ihî'n-Nuzzâr fî Şerhi Hakâiki'l-Edille el-Fıkhiyye
14. Min Kelâmi'l-İmâm Yahyâ fî Suâl Vuride 'aleyhi fî Raculin Erca'a Zevcetehu
15. *Min Kelâmi'l-İmâm Yahyâ fî'l-Men'i bi'l-Fetvâ bi Mezhebi'l-İmâm Nâsır*

1.1.3.3. Hadis İle İlgili Eserleri

1. el-Envâru'l-Mudîe Şerhu'l-Erba'în
2. Muhtasaru'l-Envâri'l-Mudîe Şerhu'l-Erba'în

1.1.3.4. Belâgat İle İlgili Eserleri

1. et-Tırâz li Esrâri'l-Belâga ve Hakâiki'l-İ'câz
2. el-İcâz li Esrâri Kitâbi't-Tırâz

1.1.3.5. Nahiv İle İlgili Eserleri

1. el-Hâdır Şerhu Mukaddimeti Tâhir
2. el-Minhâc fî Şerhi Cümeli'z-Züccâc
3. el-Ezhâru's-Sâfiye Şerhu Mukaddimeti'l-Kâfiye
4. el-Muhassal fî Şerhi Esrâri'l-Mufassal
5. el-İktisâr
6. el-Hâsır li Fevâidi'l-Mukaddime fî Hakâiki 'İlmi'l-İ'râb

1.1.3.6. Mantık İle İlgili Eseri

1. el-Kânûn fî 'İlmi'l-Mantık

1.1.3.7. Ferâiz İle İlgili Eseri

1. el-İdâh li Ma'âni'l-Miftâh

1.1.3.8. Tasavvuf İle İlgili Eserleri

1. Tasfiyetü'l-Kulûb min Edrâni'l-Evzâr ve'z-Zünûb
2. el-Muslih li'd-Dîn, el-Muvaddih Sebîle'l-Mürselîn

1.1.3.9. Edebiyat ve Diğer İlimler İle İlgili Eserleri

1. el-Lübâb fi Mehâsini'l-Âdâb
2. ed-Dîbâcü'l-Vadiyy fi'l-Keşf 'an Esrâri Kelâmi'l-Vasiyy
3. Sîretü'l-Îmâm Yahyâ b. Hamza
4. Hülâsatü's-Sîre
5. ed-Da'vetü'l-Âmme
6. Risâle fi Beyâni'l-Masâdir ve'l-Hâsıl leh
7. er-Risâletü'l-Müfide
8. er-Risâletü'l-Vêzi'a li Sâlihi'l-Ümme 'ani'l-Î'tirâd 'ale'l-Eimme
9. Sûratu Kitâb fihi Tevliyetü'l-Fakîh Mes'ûd el-Huveyt
10. 'Ahdu'l-Îmâm ilâ Ba'di Kudâtih
11. Min Kelâmi'l-Îmâm Yahyâ ve Kad Tâla'a Kitâbe't-Tasfiye
12. Nüshatü Kitâbi't-Ta'ziye bi'l-Fakîh Ahmed
13. Nüshatü Kitâbi't-Ta'ziye ile'l-Fakîh Ahmed
14. Vesâyâ'l-Îmâm Yahyâ b. Hamza ilâ Evlâdih ve Zevcâtih³⁴

1.2. YAŞADIĞI DÖNEM

1.2.1. Sosyal ve Siyasi Yapı

Bu başlık altında, Yahyâ b. Hamza'yı daha iyi anlayabilmek için onun yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal yapısı hakkında bilgi verilecektir. Bu bağlamda, müellifin yaşadığı hicri VII. y.y.'ın ikinci ve VIII. y.y.'ın birinci yarısı ele alınacaktır.

Yahyâ b. Hamza, Resûlî devletinin Yemen'de hüküm sürdüğü bir dönemde yaşamıştır. Resûlî devleti, başlarda Eyyûbilerin Yemen'deki bir koluyken, sonrasında bağımsızlığını ilan ederek müstakil bir devlet olmuştur.³⁵ Adını, kurucusu olan el-Melikü'l-Mansûr Nûreddîn Ömer'in dedesi ve Abbâsîlerin Eyyûbîlere gönderdiği

³⁴ el-Habeşî, a.g.e., ss. 644-50.

³⁵ Cengiz Tomar, "DÎA", *Yemen*, t.y., c. 43, s. 405; Şeyha, Osman, a.g.e., s. 22.

elçilerden biri olan Muhammed b. Hârûn b. Ebü'l-Feth er-Resûl'den alır.³⁶ Resûlî ailesinin kökenine gelince; Üçüncü Resûlî sultanı olan el-Melikü'l-Eşref II. Ömer'in (ö. 696/1296) yazdığı *Turfetü'l-Ashâb* adlı eserinde, Muhammed b. Hârûn'un Kahtânîlerin Kehlân koluna mensup Gassânîler'den olan Cebele b. el-Eyhem'in neslinden geldiğini; dolayısıyla Resûlî ailesinin Arap olduğunu iddia etmiştir.³⁷

el-Hazrecî (ö. 812/1410) ise, *el-'Ukûdu'l-Lü'lüyye* adlı eserinde Muhammed b. Hârûn'un atalarından Cebele b. el-Eyhem'in, Hristiyanlığı kabulünden sonra Rum diyarına göçtüğünü ve burada öldüğünü söylemektedir. Daha sonra çocukları Türkmen diyarlarına gidip "Mencik" adlı bir Türk kabilesinin yanına yerleşmiştir. Burada Türklere karışıp onların dillerini konuşmaya başlamışlar, daha sonra da Irak'a geçmişlerdir. Bu bölgede onları tanıyanlar tarafından Gassânîlere, tanımayanlar tarafından ise Türkmenlere nispet edilmişlerdir. Daha sonra Şam'a, oradan da Mısır'a geçmişlerdir.³⁸ Muhammed 'Abdül-'âl ise, *Benû Resûl, Benû Tâhir ve 'Alâkâtü'l-Yemen el-Hâriciyye fî 'Ahdihimâ 1517-1631* adlı kitabında, Resûlî ailesinin Arap kökenli olduğuna dair rivayetlerin meşruiyet kazanma amacıyla, devlet kurulduktan sonra uydurulduğunu ve bu tür durumlara tarihte sıkça rastlandığını ifade etmektedir.

İbn Hâtim (ö. 702/1302), bu hânedanla ilgili en eski ve en güvenilir kaynak olarak kabul edilen eserine "*es-Simtü'l-Gâli's-Semen fî Ahbâri'l-Mülûk mine'l-Ğuzz bi'l-Yemen*" adını vermiş ve içinde Hazrecî'nin aktardığı rivayetlerin hiçbirinden bahsetmemiştir. Tam aksine Resûlî ailesinin, bir Türk boyu olan Oğuzlardan geldiğini iddia etmiştir. Bu durum, onların Arap kökenli olduğuna dair rivayetlere şüpheyle yaklaşılmasına neden olmuştur.³⁹ Öte yandan, Muhammed b. Hârûn'un adına dönemin Abbâsî kaynaklarında rastlanmadığını ve elçisi olduğu halifenin isminin hiçbir kaynakta geçmediğini söyleyen Zetterstéen (ö. 1953) de bu kaynaklara itibar edilmesinin zor olduğunu söylemiştir.⁴⁰ Bütün bu bilgilere dayanan bazı tarihçiler, hanedan üyelerinin

³⁶ Cengiz Tomar, "DİA", *Resûlîler*, t.y., c. 35, s. 1; el-Melikü'l-Eşref Ömer İbn Yûsuf, *Turfetü'l-Ashâb fî Ma'rifeti'l-Ensâb*, Beyrût: Dâru's-Sâdir, 1992, s. 32.

³⁷ İbn Yûsuf, a.g.e., s. 89.

³⁸ Muhammed Besyûnî 'Asel, *el-'Ukûdu'l-Lü'lüyye fî Târîhi'd-Devleti'r-Resûliyye*, Mısır: Matba'atü'l-Hilâl, 1911, c. 1, ss. 27-28.

³⁹ M. Abdülâl Ahmed, *Benû Resûl ve Benû Tâhir ve 'Alâkâtü'l-Yemen el-Hâriciyye fî 'Ahdihimâ 1517 - 1631*, İskenderiye: Câmi'atü'l-Kâhire, 1979, ss. 48-49.

⁴⁰ İbn Yûsuf, a.g.e., ss. 32-33.

Türkçe konuşmasına bakarak, Muhammed b. Hârûn'un Selçuklu hareketiyle bölgeye gelen Oğuzlar'ın bir boyundan gelme ihtimalini daha yüksek görmektedir.⁴¹

Önceleri Abbâsî'lerin hizmetinde olan Muhammed b. Harûn, bir isyan sırasında Bağdat'tan ayrılarak Eyyûbî'lerin hizmetine girmiştir.⁴² Daha sonra Resûlî ailesinin fertleri, Eyyûbî'lerin ordusu içinde Yemen'e gelmiş ve farklı şehirlere vali olarak atanmıştır.⁴³ O dönemde Yemen, Eyyûbîlerin son hükümdârı olan el-Melikü'l-Mes'ûd'un ölümüyle, onun nâibi ve Muhammed b. Harûn er-Resûl'ün neslinden olan Mekke valisi Nûreddin Ömer b. Ali, Yemen bölgesini idaresi altına almıştır. Aklında bağımsızlık fikrini taşıyan Nûreddin b. Ömer, Yemen'deki hâkimiyetini sağlamlaştırıncaya kadar Mısır Eyyûbi Sultanı I. el-Melikü'l-Kâmil Muhammed'e bağlılığını sürdürmüştür. Bu zaman zarfında şehir ve kalelere, güvendiği kişileri vali tayin edip, güvenmediği kişileri ise idareden uzaklaştırmıştır. Nûreddin b. Ömer, Yemen'deki hâkimiyetini iyice pekiştirdiğine kanaat getirdiğinde "el-Melikü'l-Mansûr" lakabıyla 1235 yılında bağımsızlığını ilan etmiş, başkent olarak da Taiz'i seçmiştir.⁴⁴ Bu sırada haçlı seferleri ile meşgul olan Eyyûbîler ise Yemen'i tekrardan idareleri altına almak için herhangi bir çaba göstermemişlerdir.⁴⁵ Öte yandan, Resûlî ailesinin Yemen'deki hükmü Abbâsî halifesi Zâhir b. Nâsır ve oğlu Müstansır Billah tarafından da kabul görmüştür.⁴⁶ Ne var ki, Yemen'in kuzeyinde bulunan ve Sa'de'yi kendilerine karargâh edinen Zeydîler, Resûlîlerin hâkimiyetini tanımamış ve aralarında gerek milliyetçilikten gerekse mezhep farklılığından kaynaklanan birçok savaşlar yaşanmıştır.⁴⁷

Yemen'de Zeydîlerin siyasî faaliyetleri ilk olarak, Hz. Hasan'ın soyundan gelen Yahyâ b. Hüseyin'in Yemen'e gelmesiyle başlamıştır. Yahyâ b. Hüseyin davetler üzerine Sa'de'ye gelip hicrî 284 yılında "Emîru'l-Mü'minîn" lakâbı ve Hâdî İle'l-Hak ünvanıyla halktan biat almıştır. Böylece yaklaşık on bir asır sürecek olan Zeydî imâmeti kurulmuştur. Merkez olarak, destekçilerinin bulunduğu San'â ve Necrân'ın ortasında

⁴¹ Tomar, "DİA", Resûlîler, t.y., c. 35, s. 1.

⁴² a.yer.

⁴³ Tomar, "DİA", Yemen, t.y., c. 43, s. 405

⁴⁴ Tomar, "DİA", Resûlîler, t.y., c. 35, s. 1; Şeyha, Osman, a.g.e., ss. 5, 22.

⁴⁵ Subhî, *el-İmâmu'l-Müctehid Yahyâ b. Hamza ve Ârâ'uhû'l-Kelâmiyye*, s. 21.

⁴⁶ Abdullah b. Abdülkerîm el-Cirâfî, *el-Muktetaf min Târîhi'l-Yemen*, 2. bs., Müessesetü Dâri'l-Kütübi'l-Hadîs, t.y., s. 89; Tomar, "DİA", Resûlîler, t.y., c. 35, s. 1

⁴⁷ Subhî, a.g.e., s. 21.

bulunan Sa'de'yi seçen Zeydîler, nüfuz alanlarını genişletmek için çevredeki güçlerle sürekli bir mücadele içinde bulunmuşlardır.⁴⁸ Yemen'de kurulan küçük çaplı devletler, siyâsî veya mezhepsel tabiiyetten dolayı genellikle Abbasî, Fâtîmî veya Memlûklülük gibi İslâm âlemi düzeyindeki büyük devletlerle bir şekilde bağlantı içerisinde olmuşlardır. Zeydî hareketi ise mezhebî ve siyâsî yönden bağımsız olmasından dolayı bu devletlerden hiçbirisiyle kayda değer bir bağı olmamıştır.

Bölgedeki bir üçüncü grup olarak karşımıza çıkan İsmâîlîler ise San'â'nın batısında bulunan Hirâz'ı kendilerine merkez edinmişlerdir. Hem Zeydîlerin hem de sünnî olan Resûlîlerin hedefinde bulunan İsmâîlîler, ele geçirilmesi zor olan dağlık alanlarda yaşadıkları ve buraları kendilerine karargâh edindikleri için, bölgedeki varlıklarını sürdürmeyi başarmışlardır. Zeydîler, İmam Hâdî İle'l-Hak Yahyâ b. Hüseyin'in hicrî üçüncü asırda Yemen'e gelişinden itibaren İsmâîlîlere karşı amansız bir mücadeleye girişmişlerdir.⁴⁹ Hicri 689'da İmam Mütevekkil 'Alellah Muhammed b. Mutahhar'ın Cebelü'l-levz ve Havlân'ın dağlık bölgelerinde İsmâîlîlere karşı yürüttüğü savaflara Yahyâ b. Hamza da bizzat katılmıştır.⁵⁰ Resûlîler ile Zeydîler arasındaki mücadelelerin temel sebebi siyasi iken, bu iki grubun İsmâîlîler'e karşı yürüttüğü mücadeleler ise daha çok mezhep temelli ve onları ortadan tamamen kaldırma amaçlı olmuştur.⁵¹

Yemen'in dağlık ve engebeli yapısı, tarih boyunca merkezî otoritenin buraya tam anlamıyla nüfuz edemediği bir yer olmasına sebep olmuştur. Ayrıca Yemen, yapısından kaynaklı olarak sürekli bağımsızlığa meyleden bir karakter taşımış; muhalif grupların çalışmalarını yürüttüğü dolayısıyla da sürekli çatışmaların var olduğu bir bölge haline gelmiştir.⁵² Yahyâ b. Hamza'nın yaşadığı hicrî VII. ve VIII. asırlarda bu durum yine değişmemiştir. Bu üç grup buldukları bölgelerde sürekli olarak savaş içerisinde olmuş ve sınırları değişip durmuştur.⁵³

Yahyâ b. Hamza, İmam el-Mutahhar'ın vefatından sonra hicri 729 yılında el-Müeyyed Billah (veya el-Müeyyed bi Rabbi'l-İzze) lakabıyla imametini ilan etmiştir.

⁴⁸ İlyas Üzümlü, "DİA", *Zeydîler*, t.y., c. 44, ss. 324-26.

⁴⁹ Şeyha, Osman, a.g.e., ss. 4, 6, 7.

⁵⁰ Öz, "DİA", *Müeyyed-Billâh, Yahyâ b. Hamza*, t.y., c. 31, s. 483.

⁵¹ Şeyha, Osman, a.g.e., s. 7.

⁵² Subhî, a.g.e., s. 13.

⁵³ Şeyha, Osman, a.g.e., s. 5.

Sa'de, ez-Zâhir ve eş-Şeref bölgesinde nüfuzunu sağlamıştırdıktan sonra San'â'ya geçmiş, ardından ed-Dâî 'Ali b. İbrâhim el-Hemedânî'nin liderliği altında bulunan İsmâîlîler'e karşı savaşmıştır. Savaşın uzaması ve çok fazla insanın ölmesinden dolayı iki tarafta barışa razı olmak zorunda kalmıştır. Akabinde, Zemar yakınlarındaki Hısnü Hirrân'a giden Yahyâ b. Hamza, te'lif ve tedris faaliyetleriyle meşgul olmuştur.⁵⁴ Yahyâ b. Hamza yaşadığı dönem boyunca dört Resûlî hükümdarının yönetimine şahit olmuştur.⁵⁵

Yemen'in o dönemdeki sosyal yapısını ele aldığımızda, dönemin siyasi ve ekonomik durumunun sosyal yapı üzerinde oldukça etkili olduğunu görüyoruz. Zeydî imamların hâkimiyeti altında bulunan kuzey bölgeleri, gerek imamların kendi içlerindeki çekişmeleri, gerekse Resûlîler ile mücadeleleri yüzünden sürekli bir huzursuzluk içinde olmuşlardır.⁵⁶

Yemen'in sosyal yapısı aile ve kan bağı üzerine kurulmuştur. Geçmişteki bu durum günümüzde de devam etmektedir. Kabilelerden oluşan bu toplum örf, adet, gelenek ve göreneklerini koruya gelmiştir. Yemen'deki bu kabile toplumu daha çok kırsalda yaşayan, göçebe bedeviler ve çiftçilerden oluşan kesim olmuştur. Kırsaldan şehre göçen kesim ise kabile asabiyetini zamanla kaybetmiş; şehir toplumunun adet, gelenek ve göreneklerine ayak uydurmuştur.

Kabile reisleri yaşadıkları bölgelerde yerel nüfuza sahip olmuşlardır. Bu durum Yemen'de kurulan devletler için bir destek unsuru olduğu gibi aynı zamanda toplumdaki huzurun bozulması ve yıkılmalarının da sebebi olmuştur. Nitekim Zeydî imamların hâkimiyetinin Yemen'de yerleşmesinde de yine kabileler önemli rol oynamıştır. Özellikle Hemedân kabileleri tarih boyunca 'Alevîlere destek olmuştur.

Resûlî devletinin hâkimiyeti altındaki bölgeler ise; özellikle savaşlardan ve siyasi çalkantılardan uzak, güvenli bölgelerde bolluk, ticaret ve gelişimin söz konusu olduğu yerlerdir.

⁵⁴ el-Habeşî, a.g.e., s. 644.

⁵⁵ Subhî, a.g.e., s. 21.
el-Melikü'l-Muzaffer 1. Yusuf
el-Melikü'l-Eşref 2. Ömer
el-Melikü'l-Müeyyed Dâvûd
el-Melikü'l-Mücahid Ali

⁵⁶ es-San'ânî, a.g.e., s. 511.

İktisadi yöne gelindiğinde ise, bölgedeki siyasi durumun bu noktada etkili olduğu görülmektedir. Gerek imamların kendi aralarındaki mücadeleleri gerekse Resûlî devleti ile olan mücadeleleri, hâkimiyetleri altında bulunan yerlerde ekonominin gelişimini olumsuz etkilemiştir. Yemen'in temel üretim kaynakları olan hayvancılık ve tarım, ekonominin gelişmesi için yeterli değildir. Bu kaynaklar, ekonomi için bir zenginlik olmaktan ziyade, bazı sorunlar yaşanmasına sebep olmaktadır.

Resûlî devletinin hâkimiyeti altında olan bölgelerde ise ekonomik açıdan bir kalkınma yaşanmıştır. Özellikle, Resûlî hâkimiyeti altında bulunan Yemen'in güneyindeki sahil kentlerinde ticaret oldukça gelişmiştir. Bu durumun sebebi de, bu kentlerin sınırdaki çatışma ve savaşlardan uzak olmasının yanında Resûlîlerin yabancı ülkeler ile olan iyi ilişkileri olmuştur.⁵⁷ Doğu-batı yönünde yapılan deniz ticareti ve bu ticareten alınan vergiler sayesinde oldukça müreffeh bir dönem olmuştur.⁵⁸ Resûlî devletinin hüküm sürdüğü bölgeler, göze çarpan bir kalkınma yaşamış; bu bölgelerde büyük saraylar, medreseler ve camiler inşa edilmiştir.⁵⁹

1.2.2. İlmî Ortam

Yahyâ b. Hamza ilmi açıdan zengin bir çevrede yaşamıştır. Müctehid Zeydî âlim İmam Yahyâ b. Muhammed es-Sirâcî, Yahyâ b. Hamza'nın annesinin erkek kardeşidir ve aynı zamanda Yahyâ b. Hamza'nın hocalığını yapmıştır. Gençliğinde İmam Mutahhar b. Yahyâ'nın yanında bulunmuş, ondan iltifatlara mazhar olmuştur. Zeydî aileler bilhassa ilme özel önem vermişler, çocuklarını “hecr ve ma'âkil” adı verilen eğitim kurumlarına göndermişlerdir. Öte yandan Zeydîlerin, imamet için ilimde ictihat derecesine ulaşmayı şart koşmaları da Zeydî ailelerin ilme olan teveccühlerini artırmıştır.

Yahyâ b. Hamza'nın yaşayıp büyüdüğü çevre olan San'â'da bulunan el-Câmi'u'l-Kebîr bu asırdaki âlimler ve ilim talebeleriyle dolup taşıyordu. Yine Hûs'ta bulunan ve

⁵⁷ Şeyha, Osman, a.g.e., s. 12,13.

⁵⁸ Tomar, “DİA”, Resûlîler, t.y., c. 35, s. 2.

⁵⁹ Şeyha, Osman, a.g.e., s. 14,15; Cengiz Tomar, “Yemen'de Bir Türk Devleti: Resûlîler ve Âlim Sultanları”, *Osmanlı Araştırmaları*, sy. XXXIII (2009), ss. 234-35.

Zeydî okullarının en eskisi ve en meşhuru olan el-Medresetü'z-Zeydiyye asırlar boyunca âlimler yetiştirmeye devam etmiştir. ⁶⁰

Öte yandan Resûlî devleti ilme ve âlimlere değer vermiş, onlara büyük kolaylıklar sağlamıştır. Bu durum da çevredeki ilim ehlinin burada toplanmasına katkıda bulunmuştur. Hatta Resûlî devletinin hükümdarları bizzat kendileri kitaplar telif etmişlerdir. Medreseler ve kütüphaneler yaptırmışlar, ayrıca kurduğu vakıflarla da bunları desteklemişlerdir. el-Melikü'l-Müeyyed Dâvûd'ün, Taiz'de inşa ettirdiği medresenin kütüphanesinde yüz bin kitap bulunduğu rivayet edilmektedir. Yine el-Melikü'l-Eşref İsmâil ve el-Melikü'z-Zâhir Yahyâ'nın aynı şehirde inşa ettirdikleri Eşrefiyye ve Zâhiriyye medreselerinin de kütüphaneleri bulunmaktaydı. Resûlî hükümdarları diğer ülkelerden kitaplar getiriyor ve değerli bir kitap veya bir âlim geldiğinde ise bunları törenlerle bizzat kendileri karşılıyorlardı. Dışarıdan gelip Yemen'e yerleşen veya burada yetişen âlimlerin arasında Muhibbüddîn et-Taberî (ö. 694/1295), Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), 'Ali b. Hasan el-Hazrecî (ö. 812/1410), Abdülbâki b. Abdülmecid el-Yemenî, İbn Hâtim (ö. 702/1302'den sonra), Muhammed b. Yûsuf el-Cenedî (ö. 732/1332), İbnü'l-Ehdel (ö. 855/1451), İbnü'l-Mukrî el-Yemenî (ö. 837/1433) zikredilebilir. ⁶¹

2. ET-TIRÂZ EL-MÜTEDAMMİN Lİ ESRÂRİ'L-BELÂGA VE 'ULÛMÎ HAKÂİKİ'L-İ'CÂZ

Bu başlık altında Yahyâ b. Hamza'nın *et-Tirâz* adlı eserini genel hatlarıyla tanıtmaya çalışacağız.

⁶⁰ Şeyha, Osman, a.g.e., ss. 54-56.

⁶¹ Tomar, "DİA", *Resûlîler*, t.y., c. 35, s. 2; Tomar, "Yemen'de Bir Türk Devleti: Resûlîler ve Âlim Sultanları", ss. 221-35.

2.1. ESERİN YAZILIŞ YERİ VE TARİHİ

Yahyâ b. Hamza, çalışma konusu *et-Tirâz* adlı eserinin üçüncü bölümünün sonunda, eserin Cemâziyelâhir 728/1328 Nisan/Mayıs aylarında tamamlandığını belirtmektedir.⁶²

Eserin, Arap Edebiyatı'nda belâgat ilminin gelişim sürecinde hangi dönemde yazıldığına bakıldığında ise, hicrî IV. y.y.'ın sonlarından başlayıp VIII.y.y. sonlarına kadar devam eden ve belâgatın müstakil bir ilim halinde şekillenmeye başladığı ikinci dönemde yazıldığı görülmektedir. Ebû Hilâl el-Askerî'nin *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*'i, İbn Reşîk'in *el-'Umde*'si, İbn Sinân el-Hafâcî'nin *Sırrü'l-Fesâha*'sı ve Ebû Tâhir Muhammed b. Haydar el-Bağdâdî'nin *Kânûnü'l-Belâga*'sı bu dönemin önemli eserlerindedir. Yine Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz* ve *Esrâru'l-Belâga* adlı eserlerini bu dönemde yazmıştır. Zemaşerî meşhur *Keşşâf* adlı tefsirini de Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin bu iki eserini temel alarak yazmıştır. Bu dönemin sonlarına doğru yazılan eserlerde belâgat konuları beyân, meânî ve bedî'den ibaret olan klasik şeklini almıştır.⁶³ Yahyâ b. Hamza Abdülkâhîr el-Cürcânî'yi ve adı geçen iki eserini kitabında övmüştür. Zemaşerî'nin bu iki eseri esas alarak yazdığı *Keşşâf* adlı eseri ise, *Tirâz* adlı eserin yazılmasında temel sebep olmuştur.

Bedevî Tabâne de *el-Beyânü'l-'Arabî* adlı eserinde bu bağlamda şunları söylemiştir: “Yahyâ b. Hamza, eserini belâgat ilminin konularının olgunlaşmış düzene girdiği bir asırda yazmıştır. Bu asırda belâgat ilmi hakkındaki görüşler belirginleşmiş, bu ilmin sınırlarına ulaşılmış; bölümleri, kuralları ve sanatları belirlenmiştir. Yahyâ b. Hamza kendinden önceki asırlardan beri sarf edilmiş çabalardan ve oluşmuş metotlardan istifade etmiştir. Bununla da yazdığı bu eserin belâgat âlimleri nezdinde bütün bu çabaların hoş bir meyvesi olarak görülmesini amaçlamıştır.”⁶⁴

⁶² Yahyâ b. Hamza el-'Alevî, *et-Tirâzu'l-Mütedammin li Esrâri'l-Belâga ve Ulûmu Hakâiki'l-İ'câz*, 1. bs., Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2002, c. 2, s. 255.

⁶³ Hulusî Kılıç, “DİA”, *BELÂGAT*, t.y., c. 5, ss. 381, 382.

⁶⁴ Bedevî Tabâne, *el-Beyânü'l-'Arabî*, 7. bs., Cidde: Dâru'l-Menâra, 1988, s. 342.

2.2. ESERİN YAZILIŞ AMACI

Yahyâ b. Hamza bu eserin telif sebebini kitabının girişinde şu sözlerle ifade etmiştir: “Bazı kardeşlerimiz bizden, muhakkik âlim şeyh Zemahşerî’nin Keşşâf adlı eserini kendilerine okutmamızı talep etmişlerdir. Şeyh Zemahşerî, *Keşşâf*’ı bu ilmin (belâgat) kuralları üzerine tesis etmiştir. Böylece bu tefsir kitabı sayesinde Kur’ân-ı Kerîm’in i’câz yönü ortaya çıkmış, doğru tevili yanlış tevilden ayırmak kolaylaşmıştır. Kardeşlerimiz de, Kur’ân’ın i’câzının hakikatlerine vâkıf olmanın, sırlarını ve derinliklerini anlamının ancak ve ancak bu kitabı hakkıyla idrak etmekten geçtiğine kânî olmuşlardır. Nitekim bu özelliğinden dolayı bu tefsir, diğer tefsirler arasında ayrı bir yer edinmiştir. Zîrâ ben, meânî ve beyân ilmi üzerine tesis edilmiş başka bir tefsir bilmiyorum. Bunun üzerine bazı kardeşler benden, birbirinden ayrı tutulması mümkün olmayan lafız ve anlamı açıklayan bir kitap yazmamı istemişlerdir.”⁶⁵

Başlangıcından XIII. y.y. sonlarına kadar gelen belâgat çalışmaları, taşıdıkları özellikler bakımından genel olarak kelâm ve felsefe ekolü ile edebiyat ekolü olmak üzere iki ana kola ayrılmaktadır. Bunlardan ilki “efrâdını câmi, ağyârını mâni” mantık ilminin esaslarına dayanan tarifler, tasnifler, felsefî ve mantikî terimler kullanmışlardır. Belâgati ile öne çıkmış kişilerden bol örnekler vermek yerine mantık ilminin kaidelerine göre yapılan tanımlar ve bu tanımlara uygun misallerden oluşan, anlaşılması zor, yoğun bir metin ortaya koymuşlardır. Bu metinlerin anlaşılabilmesi için daha sonra şerh ve ta’liklere ihtiyaç duyulmuştur.⁶⁶

Edebiyat ekolüne gelince; bu ekolün mensupları felsefî, mantikî terimler ve tariflerden ziyade edebî zevk ve sanat ölçülerini esas almışlar; bol örnekler vererek edebî zevke dayalı bir belâgat üslubunun ortaya çıkmasına gayret sarf etmişlerdir. Bu ekole mensup eserlerin anlaşılması, kelâm ekolüne göre daha kolay olduğu için bunlarla ilgili şerh, haşiye veya ta’likata ihtiyaç duyulmamıştır.

⁶⁵ el-‘Alevî, *et-Tirâzu ‘l-Mütedammin.*, c. 1, s. 7.

⁶⁶ Abdülkâdir Hüseyin, *el-Muhtasar fî Târîhi ‘l-Belâga*, Kâhire: Dâru’l-Garîb, 2001, s. 12.

Yahyâ b. Hamza kaleme aldığı bu eserle yöntem açısından birbirine zıt olan bahsi geçen iki ekolün arasında her ne kadar bir yer tutmaya çalışmışsa da kendisinden sonra onun bu yöntemini takip eden olmamıştır.⁶⁷

2.3. ESERİN MUHTEVASI VE FAYDALANDIĞI KAYNAKLAR

Yahyâ b. Hamza *et-Tırâz* adlı eserin girişinde belâgat alanında yazılmış kitaplardan sadece dört tanesini okuma fırsatı bulduğunu ifade etmiştir. Bunlardan birincisi, İbnu'l-Esîr'in *el-Meseli's-Sâir*, ikincisi İbnu'z-Zemlekânî'nin *Kitabu't-Tibyân*, üçüncüsü Fahreddîn er-Râzî'nin *Nihâyetü'l-Îcâz* ve dördüncüsü ise İbn Sirâc el-Mâlikî'nin *el-Misbâh* adlı eserleridir.

el-'Alevî bu eserleri saydıktan sonra belâgat ilminin kurallarını ortaya koyan ve bunları düzenleyen ilk kişi olarak vafettiği Abdülkâhir el-Cürcânî'den bahsederek, onun ilmî kişiliğini övmüştür. Ardından Cürcânî'nin belâgat ilmi alanında kaleme almış olduğu *Esrâru'l-Belâga* ve *Delâilü'l-Îcâz* adlı meşhur eserlerinden bahsetmiş; çok istemesine rağmen bu kitapları okuma imkânı bulamadığını dile getirmiştir. Bu iki esere olan hayranlığını ifade eden Yahyâ b. Hamza, bu eserlerin muhtevaları hakkındaki bilgisinin sadece diğer âlimlerin kendi eserlerinde naklettiği bilgilerle sınırlı olduğunu da sözünün devamında belirtmiştir.⁶⁸

Müellifin, *et-Tırâz* üzerine yazdığı *el-Îcâz* adlı eserini tahkik eden Bin İsâ Bâ Tâhir eserin girişinde yazarın kitaptaki kaynakları için şunları söylemiştir: Yahyâ b. Hamza *et-Tırâz* adlı eserinin mukaddimesinde belâgat alanında yazılmış kitaplardan yalnızca dördünü okuma fırsatı bulduğunu zikretmiştir. Müellif, Cürcânî'nin “*Delâilü'l-Îcâz* ve *Esrâru'l-Belâga*” adlı eserlerini inceleme imkânı bulamadığını söylemekle birlikte, bu iki eseri çok beğendiğini dile getirmiştir. Nitekim Yahyâ b. Hamza'nın, sözü geçen bu iki eserden istifade ettiği açıkça görülmektedir.⁶⁹

⁶⁷ Kılıç, “DİA”, *BELÂGAT*, t.y., c. 5, s. 383.

⁶⁸ el-'Alevî, *et-Tırâzu'l-Mütedammin*, c. 1, s. 6.

⁶⁹ Yahyâ b. Hamza el-'Alevî, *el-Îcâz li Esrâri Kitâbi't-Tırâz fî 'Ulûm-i Hakâiki'l-Îcâz*, 1. bs., Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2017, s. 33.

Bedevî Tabâne ise *el-Beyânü'l-'Arabî* adlı eserinde, Yahyâ b. Hamza'nın belâgat sahasındaki okumalarının bu dört eserle münhasır kaldığı konusunda şüphesinin bulunduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu şüphesine delil olarak bu dört eserin muhteva ve ele alınan konular bakımından ne kadar zengin olursa olsun yine de Yahyâ b. Hamza'nın bahsi geçen kapsamlı eserinin kaynakları olabilme noktasında yeterli olmadıkları yönündeki görüşünü ifade etmiştir.

Eserin muhtevasına gelince, Yahyâ b. Hamza eserinin muhtevasını şu şekilde özetlemiştir: “Kitabımı üç bölüm olarak düzenlemeyi tercih ettim. Birinci bölüm mukaddimelerden oluşmaktadır. Bu bölümde beyân ilminin, onun mahiyetinin ve diğer edebî ilimler arasındaki konumunun açıklaması yapılmıştır. Daha sonra bu ilmi elde etmenin yolu ve ne tür faydaları olduğundan bahsedilmiştir. Belâgat ve fesâhat kavramlarının tanımları yapıp, aralarındaki fark belirtilmiştir. Aynı zamanda hakikat ve mecâzın tanımları yapılmış, kısımları ortaya konulmuştur. Bu eseri yazmadaki amacımızı gerçekleştirmek bir ön hazırlık mesabesinde görülebilecek diğer bilgiler de bu bölümde verilmiştir.

İkinci bölümde, meânî ilmiyle ilgili konulara değinilmiş, beyân ilmi ve kısımları ele alınmıştır. Ardından bedî' ilmi ele alınarak, bu ilmin özellikleri, kısımları ve hükümleri açıklanmıştır.

Üçüncü bölüme gelince, bu bölüm bahsi geçen iki bölümde ele alınan üç ilim için bir tekmile mesabesindedir. Burada Kur'ân-ı Azîm'in fesahatinden ve hiçbir sözün, ne kadar fasih olursa olsun onun seviyesine ulaşamayacağı, ona denk olamayacağı hususu açıklanmıştır. Kur'ân'ın î'câz yönüne değinilip, hiçbir yaratılmışın benzerini getiremeyeceği ifade edilmiştir. Kur'ân'ın bu î'câz yönleri de bu bölümde açıklanmış, ulemânın bu konudaki sözleri de ayrıca zikredilmiştir.”⁷⁰

2.4. ESERİN ÖZELLİKLERİ

Yahyâ b. Hamza eserin özelliklerini açıklarken, şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bu eserimin, belâgat alanında tasnif edilmiş diğer kitaplar arasında iki yönüyle öne

⁷⁰ el-'Alevî, *et-Tırâzu'l-Mütedammin*, c. 1, ss. 7-8.

çıkmasını umuyorum. Bunlardan ilki, eserimin son derece düzenli bir şekilde te'lif edilmiş olmasıdır. Bu sayede kitabı okuyan kişi, daha ilk bakışta bu ilmin gayelerini bilir ve sırlarını iyi bir şekilde kavrar. İkincisi ise, eserin kolay ve anlaşılır bir üsluba sahip olmasıdır. Zîrâ bu ilmin konuları oldukça hassas ve incedir; sırları da gayet gizlidir. Nitekim bu ilim açıklanmaya en çok ihtiyaç duyulan ilimdir. Ustaca işlenmesi ve derinlemesine ele alınması gerekmektedir. Bu kitabı bu minval üzere yazdığım için de onu “*et-Tırâz*”⁷¹ olarak adlandırdım.

Abdülaziz Atîk ise ‘*İlmu’l-Beyân* adlı eserinde, Yahyâ b. Hamza’nın *et-Tırâz* adlı eserinden şöyle bahsetmektedir:

“Yahyâ b. Hamza bu kitabını yazarken beş kitaptan etkilenmiştir. Bunlar, Sekkâkî’nin (ö. 626/1229) *el-Miftâh*, İbnu’l-Esîr’in (ö. 637/1239) *el-Meselü’s-Sâir*, İbnu’z-Zemlekânî’nin (ö. 727/1327) *Kitâbu’t-Tibyân fi ‘İlmi’l-Beyân*, Fahreddîn er-Râzî’nin (ö. 606/1210) *Nihâyetü’l-Îcâz* ve İbn Mâlik’in (ö. 672/1274) *el-Misbâh* adlı eserleridir.

Bu eserde müellifi öne çıkararak bariz bir üslup görülmemektedir. Müellif bu çalışmada başta Sekkâkî olmak üzere er-Râzî ve İbnu’l-Esîr’in kullandığı üslupların karışımı sayılabilecek bir üslup kullanmaktadır.”⁷²

et-Tırâz’ın tahkîkini yapan Abdülhamid b. Ahmed el-Hindâvî ise esere yazdığı mukaddimede şöyle demiştir: “Bu eseri okuyanlar, müellifin Sekkâkî’nin ortaya koyduğu ekolün sınırlarından çıkma çabalarına yeltendiğine şahit olmaktadır. Yahyâ b. Hamza kitabının birçok yerinde Sekkâkî’nin görüşlerini zikredip bunları tartışmakta ve cevap vermektedir. Ne var ki, Yahyâ b. Hamza Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-‘Ulûm*’unu okumuş ve ondan etkilenmiştir. Her ne kadar kendisinin, selîm bir zevk ve edebî bir yöntemle Sekkâkî ve onun ekolünün üstüne çıkmaya çalıştığı görülse de, kitabındaki bölümlerin çokluğu ve konuların dallanıp budaklanması incelendiğinde Sekkâkî ve er-Râzî’yi taklit etmekten kendini alıkoyamadığı farkedilmektedir.”

⁷¹ Hoş biçim, lüks elbise, her şeyin en iyisi bkz. Lisânu’l-‘Arab

⁷² Abdülazîz Atîk, ‘*İlmu’l-Beyân*, Beyrût: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye li’t-Tıbâ’a ve’n-Neşr, 1985, s. 46.

Ancak Merâgî; Yahyâ b. Hamza'nın bu eseri hakkında görüşlerini dile getirirken olumlu bir tavır içerisinde kendisinin “Anlaşılır bir üslubu ve güzel bir tertibinin olduğunu” ifade etmiştir.⁷³

Bunun dışında Yahyâ b. Hamza'nın sözü geçen eserinde bölümlerin ve bâbların çokluğu bir eleştiri noktası olmuştur. Nitekim bu eser içerisinde fıkıh, kelâm ve mantık gibi bahsi geçen ilimlerin ele alınmasında kuru ve karmaşık bir yöntem kullandığı görülmektedir. Bu durumun eserdeki edebî zevkin tam olarak ortaya çıkmasına gölge düşürdüğü görüşü iddia edilmiştir.⁷⁴

Hiç şüphesiz burada değinmemiz gereken bir diğer nokta da müellifimizin bu eserinden önce yazılan belâgat kitaplarında olduğu gibi bu eserde de asıl gaye Kur'ân-ı Kerîm'in i'câz yönünü ortaya koymak, onun sözlerindeki ve anlamlarındaki derinliği ifade etmektir. Nitekim müellifin eseri için uygun bulduğu isim ve eserin yazılması için öne sürdüğü sebep de bu gayeyi açık bir şekilde yansıtmaktadır.⁷⁵

2.5. ESERİN BEYÂN İLMİNDEKİ YERİ

Daha önce de zikri geçtiği gibi Yahyâ b. Hamza bu eserini belâgat ilminin gelişim sürecinin ikinci döneminin sonuna doğru yazmıştır. Kendisinden önce bu ilmin ana eserleri yazılmış olup biri edebî zevke, diğeri ise mantıkî kaidelere dayalı birbirinden farklı iki ekol şeklinde meydana gelmiştir. Yahyâ b. Hamza bu iki ekolün temsilcileri tarafından yazılan kitapları tanıma fırsatı bulmuştur.⁷⁶ Daha sonra müellif belâgat alanında yazdığı *e-Tırâz* adlı eseriyle bu iki ekolün görüşlerini birleştirmeye çalışmıştır. Kendisinden sonra bu yönde izinden gidenlerin sayısının çok olmamasına rağmen müellifin bu girişimi alandaki bu özelliğiyle öne çıkmıştır.⁷⁷

⁷³ el-Merağî, a.g.e., s. 138.

⁷⁴ Şevkî Dayf, a.g.e., s. 323; Melike b. Atâllah, '*Ulûmu'l-Belâga 'Inde'l-'Aleviyyi'l-Yemenî beyne't-Taklîd ve't-Teysîr ve't-Tecdîd*, (Yüksek Lisans Tezi), Kasdî Mirbâh, 2009, s. 21; Ali Şahtû, *Binâu'n-Nass 'Inde İbn Hamza el-'Alevî*, (Doktora Tezi), Cezâyir: Vahran Üniversitesi, 2016, s. 206; Tabâne, *el-Beyânü'l-'Arabî*, s. 342.

⁷⁵ Tabâne, *el-Beyânü'l-'Arabî*, s. 342; el-'Alevî, *et-Tırâzu'l-Mütedammin*, c. 1, s. 7.

⁷⁶ Atîk, '*İlmu'l-Beyân*, s. 46.

⁷⁷ Kılıç, '*DÎA*', *BELÂGAT*, t.y., c. 5, s. 383.

Yusuf Ebû Addûs, eser hakkında “Arap belâgatı alanında yazılmış eski kitapların en önemlilerindendir” ifadesini kullanmıştır.⁷⁸

Ahmed Matlûb ise, *el-Belâga 'inde's-Sekkâki* adlı eserinde *et-Tırâz* hakkında şu sözleri sarfetmiştir:

“Denilebilir ki, *et-Tırâz* adlı bu belâgat kitabı edebî ve kelâmî ekollerin çizgisinde yazılmış diğer kitapların yanında ayrı bir öneme sahiptir. Nitekim bu eser, zikri geçen iki ekolün eserlerinden faydalanmış ve bu ekolleri birleştirmiştir.

Kısaca ifade edilecek olursa bu eser, her ne kadar eleştirilere tabi tutulsa da, konularının işlenişi ve düzeni bakımından bu alanda kaleme alınmış önceki eserlerin yöntemini benimsemiş olsa da, bu eserin hicrî sekizinci asırda kaleme alınan en iyi belâgat kitaplarından biri olduğunu söylemek mümkündür.”⁷⁹ Ayrıca eser hakkında olumlu kanaat belirten âlimlerin de zikrettiği sözlerden bu hususun doğru olduğu anlaşılmaktadır.

2.6. ESER ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALAR

et-Tırâz üzerine yapılmış yüksek lisans ve doktora çalışmaları aynı zamanda yazılmış makaleler bir yana bırakılırsa, bu eser üzerine bir belâgat âlimi tarafından şerh, ihtisar vb. çalışma yapıldığına dair kaynaklarda bir bilgi bulunmamıştır. Bu bağlamda eser üzerine yapılan tek çalışma, yine müellifin kendisinin yazdığı “*el-Îcâz li Esrâri Kitâbi't-Tırâz fî 'Ulûmi Hakâiki'l-Îcâz mine'l-'Ulûmi'l-Ma'neviyye ve'l-Esrâri'l-Kur'âniyye*” adlı eseridir. Eserin tahkiki Bin Îsâ Bâ Tâhir tarafından 2004 yılında tamamlanmış⁸⁰ ve 2007 yılında da Dâru'l-Medâri'l-İslâmî tarafından tek cilt halinde ilk baskısı yapılmıştır.

Yahyâ b. Hamza bu eserinde, daha önce yazmış olduğu *et-Tırâz* adlı eserini sadeleştirmeye çalışmıştır. *el-Îcâz* muhtevası yönüyle eksiksiz bir kitap olup, düzen ve başlıklar bakımından *et-Tırâz*'dan daha düzgündür. Yöntem ve içerik bakımından

⁷⁸ Yûsuf Ebû 'Addûs, *Medhal ile'l-Belâga el-'Arabiyye*, 1. bs., Ammân: Dâru'l-Mesîra li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2007, s. 42.

⁷⁹ Ahmed Matlûb, *el-Belâga 'inde's-Sekkâki*, Bağdâd: Menşûrâ Mektebeti'n-Nahda, 1964, s. 367.

⁸⁰ el-'Alevî, *el-Îcâz li Esrâri Kitâbi't-Tırâz*, s. 9.

belâgat âlimlerinin kitaplarına daha yakındır. Konular bu kitapta daha büyük bir özenle işlenmiş; tanımlar ve terimler kolaylaştırılmış, edebi metinlerin analiz ve açıklamaları yapılmıştır.

Ayrıca bu kitapta, belâgat ilmini öğrenmeye talip olan kişiye Kur'ân-ı Kerîm'deki i'câz sırrını idrak etme noktasında yardımcı olmak; belâgat kurallarını ve inceliklerini *et-Tirâz*'a kıyasla daha kolay ve net bir üslup ile anlatabilmek noktasında müellifin çaba sarfettiği görülmektedir.⁸¹



⁸¹ el-^çAlevî, *el-Îcâz li Esrâri Kitâbi't-Tirâz*, s. 8.

İKİNCİ BÖLÜM

ET-TİRÂZ'DA BEYÂN İLMİ

1. BEYÂN İLMİNİN KISA TARİHÇESİ

Beyân kelimesi sözlükte; açık olmak, ortaya çıkmak, anlaşılır olmak ve açık bir şekilde ifade etmek gibi anlamlara gelmektedir.⁸² Aynı zamanda Araplar beyân kelimesini, sözün düzgün ve açık olması anlamında da kullanmışlardır.⁸³ Bir belâgat terimi olarak beyân, ifade edilmek istenen bir manayı farklı açıklık derecelerinde değişik yollarla ifade etme usul ve kâidelerini inceleyen ilim demektir.⁸⁴ Beyân ilminin vaz' edilmesindeki temel amaç, istenilen manayı ifade ederken sözün bu manaya uygun olduğundan emin olmak ve anlam karmaşasına düşmekten kaçınmaktır.⁸⁵ Bu ilme "beyân" adının verilmesi de kolayca anlaşılacağı üzere, içeriğinin ve amacının beyânın kelime anlamı olan açıklık ve ifade etme konularıyla alakalı olmasındandır.

Belâgat ilminin "meânî-beyân-bedî" olmak üzere, üç ayrı bölümde işlenmesi çok sonraları ortaya çıkmıştır. Daha önceki birçok belâgat âlimi bu ilimlerin tümüne birden "Beyân" adını vermiştir.⁸⁶ Bunun sebebi de, bütün bu konuların insanın duyu ve düşüncelerini açık ve anlaşılır bir şekilde ifade etmesi anlamındaki beyân ile alakalı olmasındandır.⁸⁷

Beyân kelimesinin bugünkü anlamına yakın bir şekilde kullanımına ilk örnek olarak Câhız'ın (ö. 255/869) "*el-Beyân vet-Tebyîn*" ismini verdiği eseri karşımıza çıkmaktadır. Bu eserde beyânın tanımını yapan Câhız'a göre beyân kelimesinin anlam dairesi oldukça geniştir. Ona göre beyân, kelime anlamı olan açık olmak ve ortaya

⁸² Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 1526; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 13, s. 67.

⁸³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. 13, s. 68.

⁸⁴ Hacımüftüoğlu, "*DİA*", *BEYÂN*, t.y., c. 6, s. 22.

⁸⁵ el-Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh fî 'Ulûmi'l-Belâga*, s. 235; Tabâne, *Mu'cemu'l-Belâgati'l-'Arabiyye*, s. 97.

⁸⁶ Tabâne, *el-Beyânü'l-'Arabi*, s. 25.

⁸⁷ Tabâne, *Mu'cemu'l-Belâgati'l-'Arabiyye*, ss. 97-98.

çıkarmak gibi anlamların yanı sıra, anlamak ve anlatmak anlamlarını da içermektedir. Câhız, aktarılmak istenen anlamın üzerindeki her türlü kapalılığı gideren, böylece muhatabın bu anlamın hakikatini anlamasını sağlayan her şeye beyân adını vermiştir. Ona göre anlam aktarımının gerçekleşmesini sağlayan her araç beyânın çatısı altına girmektedir. Bu bağlamda Câhız söz olan ve olmayan beyân araçlarının beş tane olduğunu ifade edip; bunları “lafız, işaret, el hesabı, yazı ve hâl” olarak sıralamıştır.⁸⁸

Câhız’ın ardından gelen İbn Vehb (ö. 335/946), onun *el-Beyân ve’t-Tebyîn* adlı eserini okuyup yetersiz bulan bir arkadaşının, kendisinden beyân hakkında bir kitap yazması talebi⁸⁹ üzerine yazdığı *el-Burhân fî Vücûhi’l-Beyân* adlı eserinde bu araçların dört tane olduğunu söylemiştir. Bunların ilkinin, eşyanın kendisini beyân etmesi olarak tanımlayan İbn Vehb, Kur’ân-ı Kerîm’de Allah-u Teâlâ’nın bazı olay ve olgulardan bahsedip sonrasında da “Düşünen ve akıl eden kimseler için bunlarda dersler vardır” şeklinde geçen ayetleri bu tür beyâna örnek olarak göstermiştir. Kısacası, eşyanın zahiri ile bir anlam ifade etmesi olarak tanımlamıştır. İkinci beyân aracı olarak ise itikâdî beyândan bahsetmiştir. Bu beyânı da akıl sahibi kişilerin eşyanın beyânına muhatap olduktan sonra, bunu kendi iç dünyalarında düşünüp işlemleri sonucu ortaya çıkan beyân olarak açıklamıştır. Üçüncü olarak ise kişinin iç âleminde meydana gelen bu duygu ve düşüncelerini, konuşarak beyân etmesi demek olan dil ile beyândan bahseden İbn Vehb, dördüncü ve son olarak da yazıyla beyânı zikretmiştir.⁹⁰

Yine İbn Vehb’in çağdaşı olan Rummânî (ö. 384/994), Kur’ân-ı Kerîm’in i’câzını belâgat yönüyle ispat etmek ve açıklamak için yazdığı *en-Nüket fî İ’câzi’l-Kur’ân* adlı eserinde beyânı; “Bir şeyi diğerinden ayıran ve kendisiyle neyin murat edildiği anlaşılan şeye denir” diyerek açıklamıştır.⁹¹ Bu tanıma göre bir şeyin beyân olabilmesi için, o şey ile neyin kastedildiği açık bir şekilde anlaşılması gerekmektedir.⁹² Öte yandan Rummânî, beyânı dört kısma ayırmış ve bunları “söz, durum, işaret ve alamet” olarak

⁸⁸ Ebû Osmân 'Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, 7. bs., Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 1998, c. 1, s. 76.

⁸⁹ Süleymân İbn Vehb, *el-Burhân fî Vücûhi’l-Beyân*, Kâhire: Mektebetü’ş-Şebâb, 1969, s. 49.

⁹⁰ Süleymân İbn Vehb, a.g.e., ss. 56-58.

⁹¹ Ebu’l-Hasan Alî b. İsmâ er-Rummânî, *Kitâbu’n-Nüket fî İ’câzi’l-Kur’ân*, Dehli: Mektebetü’l-Câmi’ati’l-Milliyeti’l-İslâmiyye, 1934, s. 38.

⁹² Celâleddîn Divlekçi, “Ali b. İsmâ Er-Rummânî’nin (ö. 384/994) İ’câz Anlayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sy. 35 (2016), s. 40.

isimlendirmiştir. Bu taksime bakıldığında Rummânî'nin de Câhız ve İbn Vehb'in yaptığı taksimlere yakın bir yol tuttuğu görülmektedir.⁹³

Arap Belâgati'nin en önemli isimlerinden biri olan Cürcânî (ö. 471/1078-79) ise belâgat, fesâhat, beyân ve benzeri kavramların, âlimler tarafından aynı anlamı ifade etmek için kullanılmış farklı kavramlar olduğunu söylemiştir. Cürcânî, kişilerin iç dünyalarındaki duygu ve düşünceleri ifade ederken bazı söz ve ifadeleri kullandığını, bu söz ve ifadelerin bazılarının diğerlerinden üstün olduğunu söyler. Öncesinde saydığı fesâhat, belâgat ve beyân terimleri ile de bu üstünlüğe ve onun özelliklerine işaret edildiğini ifade eder.⁹⁴

İbnu'l-Esîr, *el-Mes'elü's-Sâir* adlı eserinde beyân teriminin anlam dairesinin oldukça geniş olduğunu ifade eder. Aynı zamanda, fesâhat ve belâgati beyân ilminin konusu olan iki kavram olarak değerlendirir.⁹⁵ Buna bağlı olarak meânî ve bedî' konuları da ona göre bu geniş anlamıyla beyânın konularındandır. Beyân'ın önemi noktasında ise İbnu'l-Esîr, bir fıkıhçının hüküm verirken kullandığı fıkıh usulü ne ise manzûm ve mensûr eser telif eden bir kişi için de beyânın o olduğunu söyler.⁹⁶

Sekkâkî'ye geldiğimizde ise beyânın, özellikle kendinden önceki âlimlerde belâgatın tamamını kapsayan geniş anlamını kaybettiğini, bunun yerine belâgat ilminin bir alt disiplini haline gelip sadece teşbîh, mecâz ve kinâye türlerini kapsayacak şekilde daraldığını görürüz. Ardından gelen İbn Mâlik (ö. 672/1274) ve Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) de Sekkâkî'nin izinden gitmiştir. Daha sonra gelen belâgat âlimlerinin çoğu da Sekkâkî'nin çizdiği felsefi ve mantıkî kalıplar içinde belâgati incelemişlerdir. Bu asırdan sonra belâgatın gelişimi durmuş; sonrasında gelen belâgat âlimleri özgün eserler telif etmek yerine Sekkâkî'nin *Miftâh*'ı üzerine şerhler, ihtisarlar, hâşiyeler yazmakla meşgul olmuşlardır. Bazı âlimler ise *Miftâh*'ı manzûm hâle getirmişlerdir. Bunlar arasında Suyûtî'nin (ö. 911/1505) yazdığı '*Ukûdu'l-Cümân fi'l-Ma'ânî ve'l-Beyân*'ı ve Abdurrahmân el-Ahdarî'nin (ö. 983/1575-76) *el-Cevheru'l-Meknûn fi's-Selâseti'l-Fünûn* adlı eserleri sayılabilir.

⁹³ Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâgiyye ve Tetavvurihâ*, 1983, c. 1, s. 408.

⁹⁴ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, t.y., ss. 34-35.

⁹⁵ Diyâuddîn b. Esîr, *el-Mes'elü's-Sâir fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir*, Kâhire: Dâru Nahdati Mısr li't-Tıbbâ'ah ve'n-Neşr ve't-Tevzî', t.y., c. 1, s. 37.

⁹⁶ İbnu'l-Esîr, a.g.e., c. 1, s. 33.

2. ET-TIRÂZ'DA BEYÂN İLMİ

Yahyâ b. Hamza eserini üç bölüme ayırmıştır. Bu bölümlerden her birine “fen” adını veren müellif, beyân ilmi altında bulunan konularını *el-Mekâsidü'l-Lâika* (المَقَاصِدُ اللّائِقَةُ) adını verdiği ve kendi içinde dört bâba ayırdığı ikinci bölümün ilk bâbında ele almıştır. Birinci fende mecâzın mahiyetinin, kısımlarının ve hükümlerinin açıklamasını yapan ‘Alevî, bu bölümde mecâzın türlerini açıklamaya başlamıştır. ‘Alevî bu türleri kâide (قَاعِدَة) adını verdiği dört başlıkta ele almıştır.

Birinci kâideyi istiârenin açıklamasına ayıran ‘Alevî, bu kaideyi dört bahis altında incelemiştir. İlk bahsi istiârenin mahiyetini ve teşbîh ile arasındaki farkı açıklamaya ayıran ‘Alevî, burada farklı âlimlerin istiâre hakkında yaptığı tarifleri ele alıp irdelemiştir. İstiârenin ikinci bahsinde, sırasıyla Kur’ân-ı Kerîm ayetlerinden, hadîs-i şeriflerden, Hz. Ali’nin sözlerinden, ardından da Arapların, belâgat ve fesahatte öne çıkmış isimlerinin hutbe ve ifadelerinden istiâreye örnekler getirip bunları açıklamıştır. Son olarak şiirlerdeki istiâre örnekleri ile bu bahsi kapatmıştır. Üçüncü bahiste ise istiârenin kısımlarını ele almış ve bu kısımların dört adet olduğunu belirtmiştir. Bunları da zatı itibarı ile hakîki ve hayâlî, lâzımı itibarıyla mücerret ve muvaşşah, hükmü itibarı ile hasen ve kabîh, kullanım yöntemi itibarıyla ise mahsusun mahsusa, makulün makule, mahsusun makule ve makulün mahsusa istiâresi olarak kendi içinde alt kısımlara ayırarak incelemiş ve üçüncü bahsi böylece sonlandırmıştır. Dördüncü bahsi istiârenin hükümlerine ayıran ‘Alevî, bu hükümleri de yedi başlık altında işlemiştir. Birinci hükümde müsteârın lafız mı yoksa mana mı olduğunu tartışmıştır. İkinci hükümde ise istiâredeki mecâzın aklî mi yoksa lûgavî mi olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Üçüncü hükümde, istiârenin hangi tür isimler için geçerli olduğunu ele alan ‘Alevî, dördüncü hükümde istiârenin belâgat âlimleri nezdindeki konumunu ele almıştır. Beşinci hükme geldiğinde ise ‘Alevî, istiâre ve teşbîh arasındaki farka değinmektedir. Altıncı hükümde mücerret istiâre ve muvaşşah istiâre arasındaki farkı açıklamış ve son olarak yedinci hükümde muhakkak istiâre ve hayali istiâre arasındaki farkı belirterek istiâre hakkındaki açıklamalarını bitirmiştir.

İkinci kaidede ise teşbîh ele alınmıştır. ‘Alevî bu bölüme, teşbîhin mecâzdan sayılıp sayılmadığına dair belâgat âlimleri arasındaki farklı görüşleri zikrederek başlamış ve teşbîhi, mecâz sayanların tarafına meyleden bir üslup kullanmıştır. Ardından, teşbîh konusuna bir ön hazırlık mahiyetinde olması için dört konuyu, “Tembih” adını verdiği başlıklar altında incelemiştir. Birinci tembihi, teşbîhin mahiyetinin beyânına ayırmış ve burada teşbîhe dair iki farklı görüş serdedip, üçüncü olarak kendi görüşünü eklemiştir. Bu görüşlerden sonra tekrardan “Dakika” başlığı altında teşbîhin mecâz dairesine girip girmediğine dair görüşleri daha geniş bir kapsamda ele alıp karşılaştırmasını yapmıştır. İkinci tembihte ise müşebbeh ve müşebbehün bih arasındaki “ortak sıfat” konusunu ele almış, mezkûr sıfatın nasıl olması gerektiği hakkında bilgi vermiştir. Ardından da altı kısımda bu sıfatın türlerini açıklamıştır. Üçüncü tembihte teşbîhin faydalarını ele almış ve üç maksat ile teşbîhin kullanıldığını ifade ederek “Maksad” adını verdiği üç alt başlıkta örneklerle bunları izah etmiştir. Dördüncü tembihte teşbîhin yakın uzak, açık kapalı vs. olması açısından mertebelerini incelemiştir. Ne var ki müellif, mevzuya giriş yaparken dört konu hakkında açıklama yapacağını belirtmesine rağmen, dördüncü tembihten sonra beşinci bir tembih başlığı daha açarak, burada teşbîh yönünün temin edilmesini ele almıştır. Dikkatle bakıldığında, bu tembihte aslında müşebbeh ve müşebbehün bih arasındaki ortak sıfat konusunun ele alındığı ve ikinci tembihin kapsamına girdiği görülebilir.

Nihayetinde teşbîhe bir ön hazırlık mahiyetinde, tembih başlığı altında beş bölümü tamamladıktan sonra ‘Alevî; teşbîhin aksamı, teşbîhe dair örnekler, teşbîhin keyfiyeti ve teşbîhin hükümlerine dair konuları, “Matlab” adını verdiği beş başlıkta incelemeye koyulmuştur. Birinci Matlab’ta teşbîhin kısımlarını ele alarak zatı itibarıyla müfred ve mürekkebe, hükmü itibarıyla hasen ve kabîh, şekli ve oluşturulması itibarıyla doğru ve ters yönde teşbîh, son olarak da edatı itibarıyla açık ve gizli teşbîh olmak üzere dört kısımda bunları açıklamıştır. Ayrıca bu kısımların da kendi içlerinde birçok alt başlığa ayrıldığı görülmektedir. İkinci Matlab’ı ise teşbîhe dair örneklere ayırmıştır. Bu örnekler için beş farklı kaynak kullanmıştır. İlk olarak Kur’ân-ı Kerîm’den, ardından hadis-i şeriflerden sonrasında Hz. Ali’nin sözlerinden, daha sonra da belâgatte öne çıkan Arapların sözlerinden ve Arap şiirinden teşbîhe dair örnekler getirerek bunları detaylı bir şekilde açıklamıştır. Üçüncü Matlab’a teşbîhin keyfiyeti adını veren ‘Alevî, bu başlık altında beş tür keyfiyet zikretmiştir. Dördüncü Matlab’a geldiğinde ise teşbîhin

hükümlerini ele almış ve bu bağlamda beş hüküm zikrederek teşbih konusunu sonlandırmıştır.

Üçüncü kaidenin konusu ise kinâyedir. ‘Alevî bu bölüme, kinâyenin önemini belirten kısa bir açıklamayla giriş yaptıktan sonra konuyu fasıl adını verdiği dört başlık altında inceleyeceğini ifade etmiştir. Birinci fasılda kinâye kelimesinin önce sözlük anlamını, sonra halk arasındaki örfî anlamını vermiş, ardından da kinâyenin belâgat âlimleri tarafından belirlenen ıstılah anlamını açıklamaya girişmiştir. Bununla beraber kinâye hakkında birçok tanım yapıldığına işaret eden müellif, söz konusu tanımlar içinden en sağlamları olarak vafettiği, farklı âlimler tarafından yapılmış beş tanımı kinâye başlığı altında incelemiştir. Zikri geçen bu tanımları kapsamlı bir şekilde irdelemiş ve en sonunda kendi tanımını yaparak konuyu kapatmıştır. Kinâyenin tanımlarını yaptıktan sonra tembih ve dakika adı altında iki başlık açıp, tembih başlığı altında kinâyeyi mecâzdan saymayan İbn Hatîb er-Râzî’nin görüşünü zikretmiş ve hatalı olduğu noktaları beyân etmiştir. Dakika başlığı altında ise istiâre ile kinâyenin farkına değinmiştir. İkinci fasıl ise ta’riz ve ta’rizin kinâye ile arasındaki ayrımı hakkındadır. ‘Alevî bu başlık altında ilk önce ta’rizin sözlük anlamını vermiş ve ıstılah anlamı noktasında ilk önce İbnü’l-Esîr’in tanımını vererek bu tanımın kendisine göre kusurlu olan taraflarını uzunca açıkladıktan sonra kendi kinâye tanımını yapmıştır. İkinci faslı böylece bitiren ‘Alevî, sonrasında maksat adını verdiği iki bölümde ta’riz hakkındaki örnekler ve ta’rizin kinâyeden farkını açıklamıştır. Ta’riz hakkında örnek verirken önceki bölümlerde olduğu gibi Kur’ân, hadis, Hz. Ali’nin sözleri, belâgatte öne çıkan Arapların sözleri ve Arap şiirini kullanmıştır. İkinci maksatta ta’riz ve kinâyenin farkını ele alarak bunu da tembih adını verdiği üç alt başlığa ayırmıştır. Böylece birinci tembihte ta’rizin mecâzdan sayılmadığını açıklamış, ikinci tembihte ta’rizin gerçekleştiği yerleri belirtmiş, üçüncü tembihte ise kinâye ile arasındaki farkı ortaya koymuştur. Ta’riz hakkında verdiği kapsamlı bilgiden sonra fasıllara tekrar dönerek, üçüncü fasılda kinâyenin örneklerini ele alan ‘Alevî, diğer bölümlerde olduğu gibi burada da beş farklı kaynaktan kinâyeye örnekler getirerek bunları açıklamıştır. Dördüncü fasılda ise kinâyenin kısımlarını ve hükümlerini ele almış, bunları da iki bahis altında incelemiştir. İlk bahiste kinâyenin kısımlarını üç adet olarak belirleyen ‘Alevî, bunları zatı itibarı ile müfred ve mürekkeb, durumu itibarı ile uzak ve yakın, hükmü

itibarı ile hasen ve kabîh olarak ifade etmiştir. Dördüncü faslın ikinci bahsinde ise kısa bir şekilde kinâyenin hükmünü belirterek bu kaide hakkındaki açıklamalarını bitirmiştir.

Son olarak dördüncü kaidede temsîli ele almış ve bu konuyu tek başlık altında incelemiştir. Temsîlin anlamı ve incelikleri başlığını açan ‘Alevî, temsîl hakkında belâgat âlimlerinin iki gruba ayrıldığını, bunlardan bir grubun temsîl ile teşbîhi bir gördüğünü, diğer grubun ise bunları ayırdığını ifade etmiştir. Sonrasında bu ihtilafın lafızdan kaynaklı olduğuna işaret etmiş ve kendi görüşüne göre bu iki konunun birbirinden farklı olduğunu ifade ederek açıklamasını yapmıştır. Ardından temsîl hakkında önceki konularda kullandığı kaynaklardan örnekler serdedip temsîl konusunu bitirmiştir.

Temsîl konusunu bitirdikten sonra tembih adı altında bir başlık açan ‘Alevî, burada mecâzın hakîkatten üstünlüğünü tekrardan ifade etmiş, ayrıca söze kattığı güzellik ve inceliğe değinerek, belâgat ehlinin bu konu hakkında ittifak halinde olduğuna da işaret etmiştir. Böylece ‘Alevî, beyân konularını ele aldığı kitabının birinci bâbını noktalamıştır.

2.1. YAHYÂ B. HAMZA’NIN HAKİKAT VE MECÂZA BAKIŞI

Arap belâgatinde, mecâzın önemli bir yeri vardır. Çünkü lafızlardaki anlam genişlemesi, bir lafzın sınırlarını aşarak başka anlamlara delalet edecek hale gelmesi ancak mecâz ile mümkündür. Bu yönüyle mecâz, belâgat âlimleri tarafından özellikle üzerinde durulan bir konu olmuştur. Hatta İbnu’l-Esîr, *el-Mes’elü’s-Sâ’ir* adlı eserinde, belâgatın mecâzdan ibaret olduğunu söylemiştir.⁹⁷ ‘Alevî ise mecâzı belâgat ilminin en önemli kaidelerinden biri, hatta özü olarak görmüş; mecâzın etkisi ve güzelliği ölçüsünde sözün belâgat ve fesahatteki yerinin o denli yüksek olduğunu belirtmiştir.⁹⁸ Kendisinden önceki âlimlerden farklı olarak, mecâzı hususi bir şekilde ele alarak

⁹⁷ İbnu’l-Esîr, a.g.e., c. 1, s. 84.

⁹⁸ el-‘Alevî, *et-Tirâzu’l-Mütedammin*, c. 1, s. 27.

derinlemesine inceleyen ve kurallarının belirlenmesinde en büyük pay sahibi olan kişi ise Abdülkâhir el-Cürcânî olmuştur.⁹⁹

Öte yandan dilde ve Kur'ân-ı Kerîm' de mecâz olup olmadığı hakkındaki tartışmalar erken devirlerde başlayıp günümüze kadar devam edegelmiştir. Bir grup dilin tamamının hakikat olduğunu öne sürmüş, ne dilde ne de Kur'ân'da mecâz olmadığını iddia etmiştir. Bu eğilimin sebepleri arasında ise mezhepçilik ve Kur'ân-ı Kerîm'i savunma içgüdüleri ön planda görülmektedir. Ne dilde ne de Kur'ân-ı Kerîm'de mecâzın olmadığını iddia edenler arasında bir Eş'arî kelâmcısı ve Şâfiî fakihî olan Ebû İshak el-İsferâyînî (ö. 418/1027), İbn Teymiyye ve onun öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye sayılabilir. Kur'ân'da mecâzın olmadığı konusundaki iddianın en güçlü temsilcisi ise, Zâhiriye mezhebinin önderi Dâvûd ez-Zâhirî'dir. Âlimlerin çoğunluğu ise mecâzı kabul etmişler ve mantikî delillerle bu görüşlerini desteklemişlerdir. Ferrâ, Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, Câhız, Bakıllânî, Rummânî, Abdülkahir el-Cürcânî gibi isimler mecâzı kabul eden âlimler arasında sayılabilir.¹⁰⁰

'Alevî kitabının birinci fennindeki üçüncü mukaddimeyi hakikat ve mecâz ifadelerinin açıklamasına ayırmıştır. Mukaddimenin başında mecâzı öven ve Arap belâgatindeki yerini gösterme adına bir giriş yapan 'Alevî, hemen ardından bir tembih başlığı altında mecâz hakkında söylenen farklı görüşleri irdelemiştir. 'Alevî burada dilin tamamının hakikat olduğu, ne dilde ne de Kur'ân'da mecâzın vâki olmadığını öne süren ve aksi görüşte olup dilin tamamının mecâz olduğu, hakikatin söz konusu olmadığı görüşünü savunanların görüşlerinin batıl olduğunu ifade ederek söze başlamıştır. Dilde hakikati inkâr etmenin ifrat, mecâzı inkâr etmenin ise tefrit olduğunu söylemiştir. Mecâzın inkârının mümkün olmadığını ifade ederek örneklerle bu görüşünü pekiştirmiştir. Cesur biri anlamı kastedilerek "Aslan gördüm" dediğinde bu sözden maksadın o kişinin gerçekten bir aslan olduğu değil, cesur olduğuna işaret etmektir. 'Alevî, bu örnekle dilde mecâz yoktur diyenlere cevap vererek mecâzın varlığını ispatlamaya çalışmıştır. Bu şekilde dilde mecâzın varlığını ortaya koyduktan sonra mecâzın hakikate ihtiyaç duyduğunu, hakikatsiz mecâzın muhâl olduğunu ifade etmiştir. Ardından kendisinin de seçtiği görüş olan üçüncü görüşü; hem dilin hem de Kur'ân-ı

⁹⁹ Melike b. Atâllah, a.g.e., s. 35.

¹⁰⁰ Melike b. Atâllah, a.g.e., ss. 35-36.

Kerîm'in hakîkat ve mecâzı birlikte ihtiva ettiğini beyân etmiştir. 'Alevî burada hakîkat ve mecâzın birer tanımını da yapmış bulunmaktadır. Ona göre hakîkat, vaz'edildiği manada kullanılan lafızdır. Vaz' edildiği mananın dışında kullanılan lafız ise mecâzdır.¹⁰¹

Hakîkat ve mecâz bahsine böyle bir giriş yaptıktan sonra, "Kısım" adını verdiği üç başlıkta detaylı bir şekilde bunları açıklayacağını ifade etmiştir. Bu kısımların ilkinin sadece hakîkat bahsine, ikincisini mecâz bahsine, üçüncüsünü ise bu ikisinin ortak olduğu hususlara ayırmıştır.

2.1.1. Hakikat

'Alevî, ilk kısımda hakîkat ile ilgili hususlara girerken ilk önce hakîkatin sözlük anlamını vermiştir. Hakîkat (حَقِيقَةً) kelimesinin Arapçadaki (الْحَقُّ) kelimesinden türediğini ve (فَعِيلَةٌ) vezninde geldiğini belirtmiştir. Sabit, doğru ve sarsılmaz anlamlarında olan hakikat kelimesinin yok olan şey ve batıl anlamlarının karşıtı olarak kullanıldığını ifade etmiştir. Sonrasında, vaz'edildiği anlamda kullanılan kelimeye verilen hakîkat isminin, hakîkat mi yoksa mecâz mı olduğunu sorarak yine kendisi cevaplamış ve sözlük anlamıyla yok olmayan, sâbit şey anlamına gelen hakîkatin, vaz' edildiği anlamda kullanılan lafız için kullanımının mecâz olduğunu söylemiştir. Ardından bu kısmı da "Mes'ele" adı verdiği başlıklar altında inceleyeceğini beyân etmiştir. Bu isim altında üç başlık açan 'Alevî, ilk mes'ele'de bir belâgat ıstılâhı olarak hakîkat kavramını ve tanımını ele almıştır.

'Alevî, belâgat âlimlerinin ve usûlcülerin hakikati tanımlama noktasında birçok girişimi olsa da bunların istenilen düzeyde olmadığını iddia etmiş ve hakikat hakkında en kapsamlı tanımın Ebû Huseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) (مَا أَفَادَ مَعْنَى مُصْطَلَحًا عَلَيْهِ فِي) (الْوَضْعُ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ التَّخَاطُبُ "Belli bir ortamda, vaz'ı hususunda ittifak edilmiş bir mana ifade eden lafız" şeklindeki tanımı olduğunu öne sürmüştür. Ardından bu tanımı ibare ibare açıklamaya koyulmuştur.

¹⁰¹ el-'Alevî, *et-Tırâzu'l-Mütedammin*, c. 1, s. 27.

“Bir mana ifade eden” ibaresi genel bir ibare olup hem aklî hem de vaz‘î anlamları içermektedir. “Vaz‘ ı hususunda ittifak edilmiş” ibaresiyle ise, aklî anlamları dışarıda kalmakta, “Belli bir ortamda” ibaresiyle de, hakîkati, -lugavî, örfî, şer‘î ve ıstılâhî- tüm türlerini kapsamaktadır. ‘Alevî bu tanımı kapsamlı olarak tanımlayıp detaylı bir şekilde açıkladıktan sonra kendisi “belli bir ortamda, vaz‘ edilerek bir manaya delalet eden lafız” tanımını yapmış ve bu şekildeki bir tanımın daha doğru olacağını belirtmiştir. ‘Alevî, hakîkat hakkında yaptığı bu açıklamadan sonra farklı belâgat âlimlerinin yapmış olduğu hakîkat tanımlarını serdedip bunların hatalı yönlerini açıklamaya girişmiştir.

Bu bölümde dört farklı âlimin yaptığı tanımları ele almış ve nedenlerini belirterek detaylı bir şekilde hatalı yönlerini açıklamaya çalışmıştır. Bu âlimler; kitaptaki sırasıyla Ebû Abdullah el-Basrî, Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû'l-Feth el-Cinnî (ö. 392/1002) ve İbnu'l-Esîr'dir. Okuyucunun konu hakkında daha derinlemesine bir bilgi sahibi olmasını, böylece konunun künhüne vakıf olmasını amaçlamıştır. Ayrıca ‘Alevî Cürcânî dışındaki âlimlerin tanımları için “fâsid” kelimesini kullanırken, Cürcânî'nin tanımı için “iyi değil” (لَيْسَ بِجَيِّدٍ) ifadesini kullanmıştır. Onun bu tavrı, Cürcânî'ye verdiği değeri ve onu diğer belâgat âlimleri arasında farklı bir yere koyduğunu okuyucuya ihsas etmektedir.

İkinci Mes'ele ise hakîkatin türlerine ayrılmıştır. ‘Alevî bu başlık altında hakîkatin üç türü olduğunu söylemiş ve bunların lugavî, örfî ve şer‘î hakîkat olduğunu belirtmiştir. Belâgatle ilgilenenler arasında, usûlcülerden etkilenerek hakîkati bu şekilde üç türe ayıran ilk kişi Sekkakî'dir.¹⁰² Burada ‘Alevî'nin, hakîkati türlere ayıran Sekkâkî'den etkilendiğini görmekteyiz. Sekkâkî'den farklı olarak ise ‘Alevî, bu türler hakkında uzun uzun konuşmuş ve birçok örnekle açıklamaya çalışmıştır.

İlk önce lugavî hakîkati ele almış ve bu türe (السَّمَاءُ، الْأَرْضُ، الْإِنْسَانُ) “gökyüzü, yeryüzü, insan” kelimelerini örnek olarak vermiştir. Sonrasında bunların lugavî hakîkat olmalarına delalet eden iki unsurun olduğunu belirtmiştir. Ona göre bunların birincisi bu kelimelerin vaz‘ ı hususunda üzerinde ittifak edilen anlamlara delalet etmesi, ikincisi ise bu kelimelerin vaz‘ edildikleri lugavî bağlamda kullanılmasıdır. Öyleyse, bir lafız bu

¹⁰² Melike b. Atâllah, a.g.e., s. 37; es-Sekkâkî Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. 'Alî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 2. bs., Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987, s. 359.

şartlarda kullanıldığı takdirde, delalet ettiği anlam o lafzın hakîki anlamıdır. Eğer bu anlamın dışında bir anlamda kullanılıyorsa, o halde bu anlam o lafzın mecâzi anlamı olmaktadır. Yaptığı bu açıklamadan yola çıkan ‘Alevî, mecâzın ortaya çıkabilmesi için mutlaka bir hakîkate ihtiyaç duyduğunu, aksi takdirde mecâzın olamayacağını söyler. Çünkü mecâz, bir kelimenin hakîki anlamı dışında kullanılması demektir. Bu yüzden bir lafzın mecâzi anlamda kullanıldığını kabul ettiğimizde, zımnen o kelimenin hakiki anlamı dışında kullanıldığını da kabul etmeye götürür. Bu durum da ister istemez, hakîkatin dildeki varlığının ikrarını gerektirir. ‘Alevî’nin burada yaptığı bu açıklama, hakikat ve mecâz bahsinin başında zikrettiği dilde hakikat yoktur, dilin tamamı mecâzdır diyenlere bir cevap mahiyetinde olduğu görülmektedir.

‘Alevî, daha sonra hakîkatin ikinci türü olan örfî hakîkati ele almıştır. Örfî hakîkati, örfün bir lafzı, lugavî anlamından alarak başka bir anlamda kullanmaya başlaması olarak tanımlamış; âmm (genel) ve hâss (özel) olmak üzere iki kısma ayırmıştır.

Genel olan örfî hakikat ‘Alevî’ye göre iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bunların ilki; bir lafzın mecâz anlamının çok sık kullanılmasından dolayı hakikat anlamının ikinci planda kalması ve mecâz anlamının meşhur olmasıdır. ‘Alevî bu türe dair üç örnek serdetmiştir. Bunlardan biri, bir izafette muzafın hazf edilerek yerine muzafun ileyhın ikâme edilmesidir. Buna örnek olarak da “İçkinin günah olması ile ilgili” ayeti göstermiştir. Burada asıl haram kılınan içkinin kendisi değil, içkiyi içmektir. Fakat kullanıma bağlı olarak muzaf düşmüş ve onun yerine muzafun ileyh olan içki konulmuştur. Genel örfî hakîkatin karşımıza çıktığı ikinci şekli ise bir ismin sınırlarının daraltılarak delalet ettiği anlamın sadece bir kısmına delalet eder hale gelmesi, yani tahsis edilmesidir. Buna örnek olarak da (دَابَّة) “Dâbbe” kelimesini vermiştir. Bu kelime lugavî anlamıyla solucandan file kadar, hareket eden her türlü canlıyı ifade ederken sonradan anlam sınırı daraltılarak, yani tahsis edilerek yalnızca dört ayaklı hayvanları ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Kullanımı bu iki surette cereyan eden lafızlar genel örfî hakikat kapsamında değerlendirilmektedir.

Hâss yani özel örfî hakikat ise herhangi bir meslek veya bilim dalında kullanılan ıstılahları ifade etmektedir. Bu ifadeler vaz’ edildikleri lugavî anlamlarının dışında kullanılmış olsalar da kullanıldıkları ilgili meslek veya bilim dalında hakikat

mesabesindedir. Buna örnek olarak da nahiv ilminde kullanılan (مَرْفُوع) “merfû” kelimesi örnek verilebilir. Sözlük anlamıyla “yükseltilmiş” anlamına gelen bu kelime nahiv ilminde âmillerin etkisiyle sonunda ötre veya onun yerini tutan bir alamet olan kelimeyi ifade etmektedir.”¹⁰³ Bunun dışındaki (صَمَّة) “damme”, (فَتْحَة) “fetha”, (حَال) “hâl”, (مُبْتَدَأ) “mübteda” gibi terimler de yine hâss olan örfî hakikat çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu türden lafızların hakikat olarak kabul edilmesi, onların belli bir çevre ve bağlamda kullanıldığında o çevreyle ilgili olan tüm kişilerce aynı şeyin anlaşılmasından dolayıdır.

Son olarak da şer’î hakikati ele almıştır. Bu tür hakikati, vaz’ edildiği lugavî anlamından alınarak şeriatıta farklı bir manada kullanılan lafızlar olarak açıklayan ‘Alevî, bu türe örnek olarak da (صَوْم، صَلَاة، زَكَاة) oruç, namaz, zekât kelimelerini vermiştir. Şer’î hakikat hakkında bu açıklamaları yaptıktan sonra bu konu hakkında Zeydî, Mutezilî ve Eş’arî âlimlerin görüşlerini ve ihtilaf noktalarını tartışmış, ardından bu konudaki kendi görüşünü ifade etmiştir. Mutezilî ve Zeydî âlimlere göre bu tür lafızlar şeriat tarafından lugavî anlamlarından tamamen koparılmış ve lugavî anlamları unutulup gitmiştir. Bunların yerine artık şeriatın o lafızlara yükledikleri anlamlar geçmiştir. Bu görüşü zikrettikten sonra ‘Alevî, kendisi bir Zeydî imamı olmasına rağmen Zeydî âlimlerin görüşünün dışında bir görüş beyân etmiş ve bu lafızların lugavî anlamlarından tamamen kopmadığını ifade etmiştir.¹⁰⁴

Diğer mezheplerin isimlerini zikretmesi ve onların görüşlerine kitabında yer vermesi ‘Alevî’nin bir mezhep taassubu içinde olmadığını göstermektedir. Ayrıca fıkıh, usûl ve kelâm alanlarına yaptığı atıflar da onun ilminin genişliğine işaret etmektedir.

‘Alevî üçüncü meselede buraya kadar zikrettiği üç hakikat türünün hükümlerini ele almıştır. Bu hükümleri de; lugavî, örfî ve şer’î hakikatlere özel hükümler olarak üç başlıkta değerlendirmiştir.

İlk başlığı lugavî hakikatlere ayırmış ve bir lugavî hakikatin, hakikat olarak değerlendirilebilmesi için kendisi için vaz’ edildiği anlamda kullanılması gerektiğine hükmetmiş; eğer bunun dışında bir anlamda kullanılacak olursa o takdirde mecâz

¹⁰³ Muhammed Semîr Necîb el-Lubedî, *Mu’cemu’l-Mustalahâtî’s-Sarfiyye ve’n-Nahviyye*, 1. bs., Müessesetü’r-Risâle - Dâru’l-Furkân, 1985, s. 94.

¹⁰⁴ el-‘Alevî, *et-Tirâzu’l-Mütedammin*, c. 1, s. 33.

olacağını söylemiştir. Burada özel bir duruma dikkat çeken ‘Alevî, muhakkik olarak vasfettiği âlimlerin, ilk vaz’ın ne hakikat ne de mecâz olduğuna dair görüşlerini beyân etmiş ve bunu kendisi de tasdik etmiştir. Bunu da şöyle açıklamıştır. “Hakikat, bir lafzın vaz’î aslîsinde kullanılması demektir. Öyleyse hakikat dediğimiz şey ilk vaz’ın gerçekleşmesinden sonra ortaya çıkan bir şeydir. Mecâz da aynı şekilde bir lafzın vaz’î aslîsinin gayrısında kullanılması demektir ki, bu da aynı şekilde ilk vaz’ gerçekleştikten sonra ortaya çıkmaktadır. Öyleyse bir lafız hakikat veya mecâz diye nitelenebilmesi için ilk vaz’ın gerçekleşmesi gerekmektedir. Bu söylediklerimizin husulü için ise ilk vaz’ın hakikat ve mecâzdan hâli olması vaciptir.”¹⁰⁵

İkinci başlıkta ise örfî hakikatleri ele almıştır. Sözüne, örfî hakikatlerin lugavî hakikatlere dayandığını ifade ederek başlamıştır. Bunun sebebinin de örfî hakikatin, bir manaya delalet eden bir lafzın sınırları daraltılabilmesi veya mecâz anlamının hakiki anlamından daha bilinir hale gelebilmesi ya da ıstılahlaştırılabilmesi için, lugavî hakikatin öncesinde var olmasının zorunluluğuyla açıklamıştır. Öyleyse vaz’ı aslî olmadan lugavî hakikat, lugavî hakikat olmadan da örfî hakikatin olması söz konusu değildir.

Üçüncü başlıkta şer’î hakikatleri ele almış yine bunların da lugavî hakikatlere dayanması gerektiğine işaret etmiştir. Lugavî hakikatin ise diğer iki hakikat türünden hiçbirine dayanmadığını belirtmiştir. Ardından fer’ ismiyle üç başlık açarak buralarda şer’î hakikatle ilgili kelâmî tartışmalar yapmış ve hakikat ile ilgili hususları ele aldığı birinci kısmı sonlandırmıştır.¹⁰⁶

2.1.2. Mecâz

Hakikat ile ilgili hususları bitirdikten sonra ‘Alevî özel olarak mecâz ile ilgili hususları ele aldığı ikinci kısma başlamıştır. Hakikat kısmında olduğu gibi bu kısımda da söze mecâzın sözlük anlamını vererek başlamıştır. Mecâz kelimesinin, bir yerden bir yere geçmek veya izin anlamındaki (جَوَاز) “cevâz” kökünden türediğini belirtmiştir. Belâgat alanında kullanılan mecâz teriminin türediği kökün ise bir yerden bir yere geçmek anlamında olan ilk kök olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷ Ardından yine hakikatin konu

¹⁰⁵ el-‘Alevî, a.g.e., c. 1, s. 34.

¹⁰⁶ a.g.e., c. 1, ss. 34-35.

¹⁰⁷ a.g.e., c. 1, s. 36.

edildiği ilk kısımda olduğu gibi mecâzı da “Mes’ele” adını verdiği üç başlık altında incelemiştir.

Birinci mesele mecâzın mahiyeti ve tanımı hakkındadır. Âlimlerin mecâz hakkında bir tanım yapmak için çok emek verdiğiine işaret eden ‘Alevî, “Vârid olduğu ortamda vaz’ında ittifak edildiği manadan başka bir manaya, aralarındaki ilişki sebebiyle delalet eden lafız”¹⁰⁸ tanımını yaparak; bunun, yapılan en güzel tanım olduğunu söylemiştir. Ardından bu tanım kelime kelime açıklamaya başlamıştır. “Bir manaya delalet eden lafız” ibaresi hem hakîkati hem de mecâzı kapsayan bir ibaredir. “Vârid olduğu ortamda vaz’ında ittifak edildiği manadan başka bir manaya” ibaresi ise hakîkati bu tanımdan çıkarmaktadır. Buna cesur bir adam hakkında “aslan” kelimesinin kullanılmasını örnek verebiliriz. Nitekim burada “aslan” kelimesi, vaz’ında ittifak edildiği mananın dışında bir anlamda kullanılmıştır. “Aralarındaki ilişki sebebiyle” ibaresi ise mecâzın ikinci bir vaz’ olarak vehmedilmesinden kaçınmak içindir. Yukarıda verdiğimiz örnekte, kendisine aslan yakıştırması yapılan kişinin, cesaretle aslan mesabesinde olduğu düşüncesi olmasa bu kelime mecâz değil bilakis yeni bir vaz’ olacaktır. Bu yüzden ‘Alevî, tanıma bu kaydın konulmasının elzem görmüştür.

Okuyucunun aklına gelebilecek soruları adeta bir sohbet havasında “hayal ve tembih”, “vehm ve tembih” başlıkları altında tartışarak okuyucunun konuyu daha iyi kavramasını sağlamayı amaçlayan ‘Alevî, mecâzın tanımını açıklarken de bu yöntemi kullandığı dikkat çekmektedir. Tanımın istiâreyi dışarıda bırakacağını veya şer’î hakikatleri içereceğine yönelik yanlış anlama ihtimallerini ortadan kaldırmak için yaptığı tanım üzerinden soru-cevap şeklinde detaylı açıklamalar getirdiğini görmekteyiz.

‘Alevî mecâzın tarifini kendisi yaptıktan sonra dört farklı belâgat âliminin mecâz tanımlarını ele almış ve bunları irdeleyerek eksik yönlerini açıklamıştır. İlk olarak Cürcânî’nin tanımını ele almış, bu tanımın örfî ve şer’î hakikatleri mecâz kapsamına soktuğu için hatalı olduğuna işaret etmiştir. Ardından İbn Cinnî’nin tanımını ele almış, onun tanımının da bir önceki tanımda olduğu gibi örfî ve şer’î hakikatleri mecâz dairesine sokmasının yanı sıra bir insana özel isim olarak verilen “Aslan, kartal vs.” gibi isimleri de mecâza dâhil etmesinden dolayı hatalı olduğunu belirtmiştir. Arkasından

¹⁰⁸ ‘Alevî, a.g.e., c. 1, s. 36.

Ebû Abdullah el-Basrî ve İbnu'l-Esîr'in tanımlarını da yine örfî ve şer'î hakikatları mecâz dairesine dâhil ettikleri gerekçesiyle hatalı tanımlar olarak nitelendirmiştir.¹⁰⁹

Mecâz ile ilgili hususları ele aldığı ikinci kısmın ikinci meselesi ise mecâzın taksimi hakkındadır. Mecâzın dildeki önemli rolüne işaret ettikten sonra, mecâzın müfred, mürekkeb lafızlarda ve bazen de her ikisinde birden görüldüğünü belirtmiştir. Sonra bunları tek tek açıklamaya geçmiş ve ilk önce “birinci mertebe” başlığı altında müfred lafızlarda görülen mecâzı ele almıştır. Buna örnek olarak cesur bir kişi hakkında “aslan” veya cömert bir kişi hakkında “deniz” kelimesinin kullanılmasını örnek vermiştir. Bu tür mecâzlara örnek verirken on beş tür zikreden ‘Alevî, bunların hepsini örneklerle açıklamıştır. Bu örnekleri verirken ayetlerden de sıkça yararlanmıştır. Bu on beş türü serdettikten sonra müfred lafızlardaki mecâz hakkında âlimlerin kabul ve ret noktasındaki tutumlarını değerlendirmeye geçmiştir. Muhakkik âlimlerin görüşlerinin “müfred lafızlarda mecâzın görüldüğü”, bir kısım âlimlerin görüşünün ise “müfred lafızlarda mecâzın görülmediği” yönünde olduğunu söylemiştir. ‘Alevî bu üslubuyla aslında konu hakkındaki kendi görüşünü de belli etmiştir. Zira ilk görüşü benimseyenler hakkında “muhakkik” ifadesini kullanırken, kabul etmeyenler için “bir kısım âlimler” ifadesini kullanmıştır. İlk önce bu tür mecâzı kabul etmeyen âlimlerin görüşlerini ve onların bu konuda öne sürdüğü delilleri zikredip, ardından bu görüşe reddiye kabilinden cevap vermiştir. Müfred lafızlarda mecâzı reddedenlerin “bir lafzın, mecâz yönüyle bir manaya delalet etmesi iki türlü olur. Ya bir karineyle ya da karine olmaksızın... Eğer bir karine yoluyla delalet ediyorsa o halde bu delalet mecâz değil hakîkattir. Aksi halde zaten bir anlam ifade etmeyecektir” şeklindeki delillerine şu doğrultuda itirazda bulunmuştur: “Bir lafzın karine ile delaletine hakikat demek yanlıştır. Zira karinenin delaleti vaz’ın delaleti değil, bilakis aklî bir delalettir. Bu kabul edilmediği takdirde lafzın delaletinde bir anlam karmaşası ortaya çıkacaktır.”¹¹⁰ ‘Alevî’nin görüşü burada isâbetli görünmektedir. Zira lafzın bir karine olmaksızın delaletini inkâr edenler vaz’î delaleti inkâr etmiş olmaktadır. Oysaki hakîkatin tanımında bir lafzın bir manaya hakikat cihetiyle delalet etmesi için koşulan şartlar arasında, lafzın o manaya delalet ederken bir karine taşıması bir şart olarak görülmemiştir.

¹⁰⁹ el-‘Alevî, a.g.e., c. 1, s. 38.

¹¹⁰ el-‘Alevî, a.g.e., c. 1, s. 41.

İkinci mertebede ise mürekkebe mecâzları ele almıştır. Mürekkebe mecâzı, her bir lafız müfred hali ile hakiki anlamında kullanılmış olmakla beraber, bu lafızların bir araya gelip oluşturdukları terkip ile ortaya çıkan mecâz olarak tanımlamıştır. Konunun daha iyi anlaşılması için Arap şiirinden ve ayetlerden örnekler getirmiştir.

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الْكَبِيرَ كَرُّ الْغَدَاةِ وَمَرُّ الْعَشِيِّ

Beytini mürekkebe mecâza örnek olarak vermiş ve şu şekilde açıklamıştır: “Bu lafızların her biri hakiki anlamında kullanılmıştır. Buradaki mecâz ise isnad yoluyla gerçekleşmiştir. (أَشَابَ) ve (أَفْنَى) fiilleri, (كَرُّ الْغَدَاةِ) ve (مَرُّ الْعَشِيِّ) öznelerine isnad edilmiştir. Hâlbuki bu fiiller ancak Allah’ın iradesi ile gerçekleşmektedir. Buradaki bu isnad ise mecâzîdir.”¹¹¹

Üçüncü mertebede hem müfred hem de mürekkebe lafızlarda aynı anda görülen mecâz türünü işlemiştir. Bu mecâz türünü övmüş, belâgatte en güzel yere sahip olduğunu söyleyerek söze güzellik ve tatlılık kattığını ifade etmiştir. Örnek olarak ise (أَحْيَانِي اِكْتِحَالِي بِطَلْعَتِكَ) cümlesini vermiştir. Bu cümledeki lafızlar hem müfred halleri ile hakiki anlamlarında kullanılmamış, hem de hakiki fâillerine isnad edilmemişlerdir. Dolayısıyla hem müfred hem de terkip olarak mecâz gerçekleşmiştir.

Mecâz ile ilgili hususları ele aldığı ikinci kısmın üçüncü meselesinde ise, mecâzın hükümlerini ele almıştır. Bu hükümler hakkında konuşmaya başlamadan önce müfred lafızlarda görülen mecâzı açıklarken zikrettiği on beş türe atıf yapan ‘Alevî, bunların aslında İbnu’l-Esîr’in mecâzın ana konuları olarak belirlemiş olduğu tevessu’ (anlam genişlemesi), istiâre, temsîl ve teşbîh’in konuları olduklarını ifade etmiştir.¹¹² Öncesinde bu on beş türü detaylı bir şekilde vermesinin sebebi olarak ise, İbn Hatîb er-Râzî’nin bunları kitabında zikretmesini göstermiştir. Ayrıca ‘Alevî burada İbn Hatîb er-Râzî’yi kitabındaki başlıkların ve bölümlendirmelerin çok olmasından dolayı üstü kapalı bir şekilde eleştirmesine rağmen, kendisinin de bu duruma düşmekten kurtulamadığını görüyoruz. Tembîh, dakika, maksat, mertebe, hüküm, fasıl, vs. gibi birçok alt ve yan

¹¹¹ el-‘Alevî, a.g.e., c. 1, s. 42.

¹¹² a.g.e., c. 1, s. 43; Melike b. Atâllah, a.g.e., s. 45.

başlık açması, okuyucunun zaman zaman ipin ucunu kaçırmak konudan kopmasına sebebiyet verdiğini söylememiz mümkündür.

İlk hükümde, lafızlarla asıl olanın hakîkate hamledilmeleri olduğunu söyleyen ‘Alevî, bir lafzın mecâz manası ile anlaşılabilmesi için muhakkak bir karineye ihtiyaç duyduğunu ifade etmiştir.

İkinci hükümde ise dilde mecâza niçin ihtiyaç duyulduğu noktasında bazı açıklamalar yapıyor. Bunları lafızdan, anlamdan ve her ikisinden kaynaklanan sebepler olarak üç kısımda değerlendiriyor. Her bir kısma maksat adı veren ‘Alevî, ilk maksatta sadece lafızdan kaynaklanan sebepleri ele alıyor. Bu sebeplerin de üç tane olduğunu söyleyip bunları; bazı durumlarda mecâzî ifadenin hakîkatten daha hoş olması ve dile hafif gelmesi, manzum metinlerde kafiyeye uygun olması ve son olarak da kullanım olarak mecâzî ifadenin hakîkatten daha yaygın olması olarak sıralıyor. İkinci maksatta ise yalnızca anlamdan kaynaklanan sebepleri ele alıyor. ‘Alevî’ye göre bu sebepler dört tanedir. Bunlar ta‘zîm, aşağılama, pekiştirme ve mübalağadır. Üçüncü maksatta ise hem lafız hem de mana göz önünde bulundurularak yapılan lafzın en güzel mecâz olduğunu ifade ediyor. Zira bir mana hakikat cihetiyle ifade edildiğinde o şey hakkındaki bilgi eksiksiz olarak aktarılmış olur. Bu durum ise muhatapın o şey hakkındaki merakını ortadan kaldırır. Oysa bir anlam mecâz ile ifade edildiğinde, muhatap onun tam bilgisine kavuşmak için daha çok meraklanır ve ilgisi artar. Bu yüzden mecâzın güçlü olduğu ölçüde ifade de güçlenir ve güzelleşir.

Üçüncü hükümde ise Kur’ân ve sünnette mecâzın yerini tartışmış; tahkik ehli din âlimlerinin, usulcülerin ve belâgatçıların, bunların her ikisinde de mecâzın varlığını caiz gördüğünü ifade etmiştir. Reddedenlere ise farklı açılardan cevaplar vererek ve ayetlerden örnekler getirerek görüşünü desteklemeye çalışmıştır. Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de ve sünnette en çok bulunan mecâz türlerinin istiâre, temsîl ve kinâye olduğunu söylemiştir. Bu bölümün sonunda “hayal ve tembih” adı altında bir başlık açan ‘Alevî, Kur’ân-ı Kerîm’de mecâzın caiz oluşuna dair itirazları, kelâmî bir üslupla tartışmış ve caiz oluşuna farklı açılardan deliller getirmeye çalışmıştır.

Mecâzın hükümlerinin dördüncüsünde ise, mecâzı kullanırken dikkat edilmesi gereken hususları ele almıştır. ‘Alevî ilk önce, müfred lafızlarda görülen mecâzları kullanırken dikkat edilmesi gereken hususları ele alıyor. Müfred lafızların bazılarında görülen mecâzî ifadelerin, diğer lafızlarda kullanılabilmesinin ancak dilin buna müsaade

etmesi ile mümkün olduğunu söyleyen ‘Alevî; bu konuda kıyasın caiz olmadığını belirtmiştir. Bunun daha iyi anlaşılabilmesi için ise üç tür örnek vermiştir. Bunlardan ilki (وَاسْأَلِ الشَّجَرَةَ وَاسْأَلِ الْجِدَارَ) gibi ayetlerde görülen mecâzdan yola çıkarak (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ)¹¹³ gibi ifadelerin câiz olmadığını söylemiştir. İkinci olarak, yine Kur’ân-ı Kerîm’de görülen (لا) ve (ما) gibi kullanılan zâid harflere kıyasla, (لَنْ) veya (لَمْ) gibi harfleri zâid olarak kullanmanın caiz olmadığını ifade etmiştir. Üçüncü olarak ise; cesaret konusundaki ortaklıklarından dolayı “aslan” isminin bir adama verilmesinden yola çıkarak, kuyruğu olan her şeye aralarındaki ortaklıktan dolayı “aslan” ismini vermenin de câiz olmadığını ifade etmiştir. Mürekkebe mecâzlarla geldiğinde ise, bu tür mecâzlarda kıyasın mümkün olduğunu söyleyerek örneklerle bu görüşünü pekiştirmiştir.

Beşinci ve son hükümde ise mecâzın vârid olduğu kelime türlerini zikretmiştir. Harf-i cerlerde ve özel isimlerde mecâzın söz konusu olmadığını; fiillerde ise, bir fiilin mastarı için mecâz söz konusu ise fiil için de söz konusu olduğunu, aksi takdirde olmadığını ifade etmiştir. Cins isimlerin ise, müfred lafızlar arasında mecâzın en çok görüldüğü kelime türü olduğuna işaret etmiştir.

2.1.3. Hakikat ve Mecâz Arasındaki Ortak Hükümler

‘Alevî, mecâz ile ilgili hususları bitirdikten sonra, hakikat ve mecâz bahsinin üçüncü kısmı olan hakikat ve mecâz arasındaki ortak hükümleri açıklamaya girişmiştir. Bu çerçevede beş hüküm serdetmiş ve ilk hükümde bir lafzın delaletinin hakikat mi yoksa mecâz mı olduğunu ayırt etme konusunda belâgat âlimlerinin belirlediği ölçüleri ele almıştır. Bunların bazısını (صَالِحَةٌ) “elverişli”, bazılarını ise (غَيْرُ صَالِحَةٍ) “elverişsiz” olarak nitelemiş ve “takrir” adını verdiği iki başlıkta bunları detaylı bir şekilde irdelemiştir.¹¹⁴

İlk takrirden lafzın delaletinin hakikat mi yoksa mecâz mı olduğunu ayırt etme konusunda elverişli ölçüleri ele almış, bunları da iki grupta değerlendirmiştir. Bunların ilkinde, lafzın delaletindeki bu kapalılığı kesin bir şekilde gideren bir ölçü olarak açıkladığı “tansîs”, ikincisine ise bu kapalılığı kesin olmayan bir şekilde gideren ölçü olarak açıkladığı “istidlâl” adını vermiştir.

¹¹³ Yusuf 12/82.

¹¹⁴ el-‘Alevî, *et-Tirâzu ’l-Mütedammin*, c. 1, s. 49.

“Mecrâ” adını verdiği ilk tahririn ilk alt başlığında tansîsi ele almış ve bunun da beş vechi olduğunu ifade etmiştir. Tansîsin, yani bir lafzın delaletindeki kapalılığı kesin bir şekilde gideren ölçülerin ilki; o lafzı vaz’ edenin açık bir şekilde “bu hakikat, bu da mecâzdır” demesidir. Bu tansîsin en açık vechidir. İkinci vechi olarak ise; yine vaz’ edenin, söz konusu lafzın hakikat ve mecâz anlamlarını açıklayan bir tanım irâd etmesidir. Üçüncü vechi ise; lafzın hakikat ve mecâz anlamlarından her birine has bir özelliğin zikredilmesi ve böylece bunların birbirinden ayırt edilmesinin temin edilmesidir. Dördüncüsü; lafzı vaz’ edenin, o lafzın nerelerde kullanıldığında hakikat, nerelerde kullanıldığında mecâz olduğunu açıkça belirtmesidir. Beşincisi ise; yine vaz’ edenin, lafzı mutlak olarak kullandığında hakikat, bir kayıt ile birlikte kullandığında ise mecâz anlamına geldiğini sarîh bir şekilde ifade etmesidir. Bu vecihlerden herhangi birisi gerçekleştiğinde, ‘Alevî’ye göre bu hükmü kabul etmek gerekir. Çünkü bu konuda karar verme yetkisine en çok sahip olan kişi, o lafzı vaz’ eden kişidir. ‘Alevî’nin burada zikrettiği beş maddeye baktığımızda bu maddelerin neredeyse birbirinin aynı olduğunu görmekteyiz. Kolaylaştırma niyetiyle yapılan bu aşırı taksim; konuyu takip noktasında okuyucunun dikkatini dağıtacağı gibi, aralarında neredeyse fark bulunmayan şeylerin birbirinden farklı şeylermiş gibi sunulmasının da kafa karışıklığına sebep olacağı muhakkaktır.¹¹⁵

İkinci mecrâda ise mecâz veya hakikat olma noktasında lafzın delaletindeki kapalılığı kesin olmayan bir şekilde giderme anlamında kullandığı istidlâli ele almıştır. ‘Alevî’nin burada istidlal ile kastettiği şey; tansîs bahsinde olduğu gibi lafzın hakikat veya mecâz anlamının, o lafzı vaz’ eden kişi tarafından açıkça belirlenmemiş olup, karinelere bakarak tayin etme çabasıdır. Bunları da ‘Alevî dört vecihte değerlendirmiştir. Bunların ilki, bir lafız iki anlamda kullanılıp bunlardan birisi herhangi bir karineye gerek duymadan, kolayca anlaşılakta; diğer mana ise karineye ihtiyaç duyuyorsa, o halde karineye ihtiyaç duymadan kolayca anlaşılan hakikat, diğeri ise mecâzdır. İkinci vechi ise, bir lafzın karine ile kullanılmasıdır. Bir lafız eğer karine ile kullanılmış ise, o halde mecâz anlamı kastedilmiş demektir. Çünkü hakikat karineye ihtiyaç duymaz, kısa ve öz bir şekilde ifade edilir. Mecâz ise karineye ihtiyaç duyar. Üçüncü veche gelince, lafzın kullanıldığı anlama delaletinin saçma ve akıldışı olmasıdır. Böyle olduğunda yine lafız mecâz anlamıyla kullanılmış demektir. Buna

¹¹⁵ el-‘Alevî, *et-Tırâzu’l-Mütedammin*, c. 1, s. 50.

örnek olarak ise (وَجَاءَ رَبُّكَ)¹¹⁶ “Rabbin geldiğinde” ayetini vermiştir. Allah-u Teâlâ’nın, lafzın zâhiri anlamı ile gelmesi-gitmesi söz konusu olamayacağı için burada gelme fiilinin Allah’a isnadı mecâzidir. Dördüncü vecih ise, vaz’î bir hakîkatin sınırları örf ile daraltılıp bundan bir örfî hakîkat icad edildikten sonra, bu örfî hakîkatin anlam sınırından daha dar bir anlama delaleti için kullanılması da yine mecâzdır.

‘Alevî sözünün sonunda bunların, lafzın hakîkat mi yoksa mecâz anlamında mı kullanıldığını tayin etmek için elverişli olarak belirlediği bu maddeleri, İbn Hatîb er-Râzî’den aldığını beyân etmiştir.¹¹⁷ ‘Alevî’nin burada ve kitabının başka yerlerinde kimden alıntı yaptığını zikretmesi onun ilim ahlakına sahip olduğunu ve diğer âlimlerin emeklerine duyduğu saygıyı göstermektedir.

Bir lafzın delaletinin hakîkat mi yoksa mecâz mı olduğunu ayırt etme konusunda elverişli ölçüleri ele aldığı ilk takririn ardından, bu iş için elverişli olmayan ölçüleri ele aldığı ikinci takrire başlamıştır. Burada, mecâz ile hakîkati birbirinden ayırabilmek için sadece Ebû Muhammed el-Gazzâlî’nin zikrettiğini söylediği bazı ölçüleri ele almış ve bunların hatalı yönlerini açıklamıştır. ‘Alevî, sözünün sonunda Gazzâlî’nin bu farkları belirlerken yaptığı en temel hatanın, onun çok genel özelliklere dayanmak olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁸ ‘Alevî’nin yaptığı bu yorum, onun konuya vukûfiyetini gösterdiği gibi, aynı zamanda da ilmî eleştiri ahlâkına sahip olduğunu göstermektedir.

Hakîkat ve mecâz hakkındaki ortak hükümlerin ikincisinde ise; her mecâzın bir hakîkate dayanma zorunluluğu olduğunu, fakat her hakîkatin bir mecâzı olma zorunluluğu olmadığını işlemiştir. Bu hükmü kısa bir şekilde açıkladıktan sonra hemen ardından üçüncü hüküm başlığını açmış ve burada da yine kısa bir şekilde kullanıma bağlı olarak zamanla hakîkatin mecâza, mecâzın da hakîkate dönüşebileceğini söylemiştir. Dördüncü hükümde ise; bir lafzın bazen sadece mecâz anlam, bazen de hem hakîkat hem de mecâz anlam içermesinin mümkün olmadığını ele almaktadır. Yalnızca mecâz anlam içermesi mümkün olmayan lafızları zamirler, işaret isimleri, müphem isimler olarak açıklarken; hem hakîkat hem de mecâz anlam içermesi mümkün olmayanları özel isimler ve aslî vaz’ olarak ifade etmiştir.

¹¹⁶ Fecr 89/22.

¹¹⁷ el-‘Alevî, *et-Tırâzu ’l-Mütedammin*, c. 1, s. 51.

¹¹⁸ a.g.e., c. 1, s. 53.

Beşinci ve son hükümde ise; bir lafzın hem hakikat hem de mecâz anlamı birlikte içerip içermeyeceğini almış, bunu da göreceli bir şekilde cevaplamıştır. Bir lafzın iki manayı birlikte barındırmasına göre bunun mümkün olduğunu, hatta birçok örneği bulunduğunu söylemiştir. “Aslan” örneğini burada kullanan ‘Alevî, bu lafzın hakikatinin muayyen bir yırtıcı hayvana delaleti söz konusu iken, aynı zamanda mecâz yönü ile de cesur kişiye delalet ettiğini söylemiştir. İki farklı vaz‘da tek bir manaya delaletine göre ise, bunun yine mümkün olduğunu söylemiştir. Örnek olarak da “dabbe” kelimesini vermiştir. Bu kelime dört ayaklı canlılar için hakikat konumunda iken, bunun dışındaki anlamlar için mecâzdır. Dolayısıyla “eşek” için bu lafzın kullanılması lugavî vaz‘ açısından hakikat iken, örfî vaz‘ açısından mecâzdır. Bir lafzın aynı anda, sadece bir vaz‘da hem hakikat hem de mecâz olarak kullanılmasının ise imkânsız olduğunu ifade etmiştir. Böylece ‘Alevî hakikat ve mecâz bahsini noktalamıştır.¹¹⁹

2.2. İSTİÂRE

İstiâre kelimesi Arapça (عَوْرَة) kökünden türemiş olup, “ödünç istemek, ödünç olarak almak” anlamlarına gelmektedir.¹²⁰ Belâgat âlimleri ise istiâreyi “bir kelime veya terkinin, teşbîhe mübalağa ve yorum gücü katmak için benzeşme ilgisiyle ve bir karineye dayalı olarak gerçek anlamı dışında kullanılması” şeklinde tanımlamışlardır. Câhız ve Cürcânî gibi belâgat âlimleri, benzeşme ilgisi sebebiyle istiâreyi bir teşbîh türü olarak kabul ederken;¹²¹ Fahreddîn er-Râzî, Sekkâkî ve daha sonra gelenler ise onu bir mecâz türü olarak görmüşlerdir.¹²²

‘Alevî’ye geldiğimizde ise; teşbîh ile istiâreyi mecâz başlığı altında iki ayrı konu olarak ele aldığını görmekteyiz.¹²³ ‘Alevî, “genişlemek” anlamına gelen tevessu‘¹²⁴ kelimesinin, mecâz kelimesi ile eş anlamlı olduğunu ifade etmiş ve mecâzın türleri olan istiâre, kinâye, temsîl ve teşbîhin tamamı için bu kelimeyi kullanmanın mümkün olduğunu söylemiştir. Zira bir lafız mecâz yoluyla, kendisi için vaz‘ edildiği mananın sınırlarını aşarak daha geniş anlamlara delalet edebilmektedir. Sonuç olarak lafzın

¹¹⁹ el-‘Alevî, *et-Tirâzu ‘l-Mütedammin*, c. 1, s. 55.

¹²⁰ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu ‘l-Muhît*, s. 573.

¹²¹ Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Esrâru ‘l-Belâga*, Cidde: Dâru ‘l-Medenî, 1991, s. 50.

¹²² İskender PALA, İsmail DURMUŞ, “DİA”, t.y., c. 23, s. 315.

¹²³ el-‘Alevî, *et-Tirâzu ‘l-Mütedammin*, c. 1, s. 135.

¹²⁴ İbn Manzûr, *Lisânü ‘l-‘Arab*, c. 8, s. 392.

anlam dairesinin genişlemesi söz konusu olmaktadır. ‘Alevî mecâz ve tevessu’ kelimelerinin arasındaki bu ilişkiye değindikten sonra istiâre konusuna giriş yapmıştır.

‘Alevî istiâre konusunu dört bahiste incelemiştir. Bunların ilkinde istiârenin mahiyeti ve teşbîh ile arasındaki farka değinmiş, ikincisinde istiâreye dair örnekler vermiş, üçüncüsünde istiârenin kısımlarını, dördüncüsünde de istiârenin hükümlerini ele almıştır.

2.2.1. İstiârenin Mahiyeti ve Teşbîhten Farkı

İstiârenin mahiyeti ve teşbîh ile arasındaki farka değindiği ilk bölüme, istiâre kelimesinin sözlük anlamını açıklayarak başlayan ‘Alevî; mecâzın bu türüne istiâre adının verilmesinin sebebini, bu terimin sözlük anlamı ile arasındaki ilişkiyle açıklamıştır. İki kişi arasında ödünç verme işleminin gerçekleşmesi için nasıl ki önceden bir tanışıklık ilişkisi olması gerekiyorsa, belâgat ilminin konusu olan istiâre için de aynı şey söz konusudur. Bir lafzın gerçek anlamının dışında başka bir lafız için kullanılabilmesi, bu iki lafız arasında manevi bir ilişki olmasına bağlıdır. Aksi takdirde istiârenin gerçekleşmesi mümkün olmayacaktır.¹²⁵ Burada ‘Alevî’nin, aynı sözleri kitabında serdeden İbnu’l-Esîr’den etkilendiği görülebilir.¹²⁶

‘Alevî, istiâre hakkında bu ön bilgiyi verdikten sonra kendinden önceki belâgat âlimlerinin yaptığı istiâre tanımlarını serdetmiştir. Bu bağlamda Rummânî, İbnu’l-Esîr ve Râzî’nin yaptığı tanımları ele alan ‘Alevî, bu tanımları verirken aynı zamanda onların eksik ve hatalı bulduğu yönlerini de kendi açısından açıklamıştır. Son olarak ise, kendi yaptığı istiâre tanımını detaylı bir şekilde, örnekler vererek açıklamıştır.

İlk önce Rummânî’nin Kitabü’n-Nüket’inde “Lafzın, vaz’ edildiği anlam dışında kullanılması”¹²⁷ şeklinde yaptığı istiâre tanımını ele almıştır. Bu tarifin üç sebepten dolayı hatalı olduğunu ifade etmiş ve bunları tek tek açıklamıştır. İlk olarak bu tanımın mecâz türlerinin tamamını kapsayan bir genişlikte olduğu için hatalı olduğunu söylemiştir. Zira mecâzın her bir türünü diğerinden ayıran farklı tanımları ve özellikleri vardır. İkinci olarak ise bu tanım, özel isimleri de kapsamına dâhil etmektedir. Oysaki özel isimler mecâzın hiçbir türüne girmemektedir. Üçüncü olarak ise bu tanım,

¹²⁵ el-‘Alevî, *et-Tirâzu ’l-Mütedammin*, c. 1, s. 104.

¹²⁶ İbnu’l-Esîr, a.g.e., c. 2, s. 77.

¹²⁷ er-Rummânî, *Kitâbü’n-Nüket fî İ’câzi ’l-Kur’ân*, s. 10.

“gökyüzü” kelimesini “yeryüzü” için rastgele kullandığımızda, istiâre olarak kabul etmiş olmaktadır. Böyle bir kullanım olmadığı için de burada bir mecâzdan söz etmemiz mümkün değildir.

Ardından İbnu'l-Esîr'in, kitabında zikredip hatalı bulduğu “Herhangi bir noktada aralarındaki ortaklığa dayanarak bir mananın bir lafızdan bir başka lafza nakledilmesi”¹²⁸ şeklindeki istiâre tanımını ele almıştır. ‘Alevî bunun da iki yönden hatalı olduğunu beyân edip bunları açıklamıştır. İlk olarak bu tanımın teşbîhi de kapsadığını, dolayısıyla istiârenin sınırlarını aştığını söyleyen ‘Alevî; ikinci olarak bu tanımın içine mutlak bir şekilde mecâzın mahiyetinin de girdiğini, fakat mecâz ve istiârenin ayrı şeyler olduğunu ifade etmiştir.

Üçüncü tanım olarak ise istiâre için İbnu'l-Esîr'in, kitabında kendi yaptığı tanımı ele almıştır. İbnu'l-Esîr bu tanımında, teşbîhi de kapsamı sebebiyle hatalı bulduğu en son zikrettiğimiz istiâre tanımına “Mananın kendisine nakledildiği lafız gizlenerek” kaydını eklemiştir. Böylece teşbîhi bu tanımın dışında bırakarak efrâdını câmi, ağyârını mânî bir istiâre tanımı yapmayı amaçlamıştır.¹²⁹ Ne var ki ‘Alevî bu tanımı da hatalı bulmuş ve fâsit olarak tanımlamıştır. ‘Alevî’ye göre, bazı istiâre türlerinde mananın kendisine nakledildiği lafzın takdir edilmesi hatta düşünülmesi dahi, o lafzın belâgat seviyesini düşürür. Ayetten buna örnek getiren ‘Alevî, “*Onlara merhamet ederek tevazu kanadını indir*”¹³⁰ ayetinde, müsteârun leh'in izhâr edilerek “*Onlara merhamet ederek tevazu kanatları gibi olan kollarını indir*” şeklinde söylenmesinin bu sözdeki belâgatı ortadan kaldıracağını ifade etmiştir. Buna dayanarak da İbnu'l-Esîr'in tanıma eklediği bu kaydın geçersiz olduğunu iddia etmiştir. Açıklamasına baktığımızda, ‘Alevî’nin itirazının tam yerinde olmadığını düşünmekteyiz. Zira İbnu'l-Esîr tanıma düştüğü kayıta zaten mananın kendisine nakledildiği lafzın gizlenmesinin gerekliliğine işaret etmiştir. ‘Alevî’nin itirazı ise, bu lafzın izhâr edildiği takdirde sözdeki belâgatin zarar göreceğidir. Buradan baktığımızda ‘Alevî’nin itirazının isabetsiz olduğunu görmekteyiz. Zira İbnu'l-Esîr tanımında, mananın kendisine nakledildiği lafzın zikredilmesinin değil, zikredilmemesinin gerekliliğini vurgulamıştır.

¹²⁸ İbnu'l-Esîr, a.g.e., c. 2, s. 83.

¹²⁹ a.yer.

¹³⁰ İsrâ 17/24.

Dördüncü olarak ise, İbn Hatîb er-Râzî'nin "Teşbîhte mübalağa için bir şeyi başka bir şeyin ismiyle zikredip, onun olmayan şeyi ona isnat etmektir" şeklindeki tanımını ele almıştır. Bunun da iki yönden hatalı olduğunu ifade etmiştir. İlk olarak, tanımda teşbîh kelimesinin zikredilmesinin, onu istiârenin tanımı olmaktan çıkardığını ifade eden 'Alevî, teşbîh ve istiârenin mahiyetlerinin ve hükümlerinin birbirinden farklı olduğunu söylemiştir. İkinci olarak ise Râzî'nin, yaptığı tanımda illet zikrettiğini ve bunun tanımın geçerliliğini ortadan kaldırdığını söylemiştir. Bu illetin de "mübalağa için" olduğunu belirtmiş ve tanımların mutlak bir şekilde tanımlanan şeyin mahiyetini tasvir için yapıldığını ifade etmiştir. Bu ikinci eleştirisine baktığımızda 'Alevî'nin mantık alanındaki bilgilerini burada kullandığı görülmektedir. Buraya bakarak 'Alevî'nin, her ne kadar Sekkâkî'nin mantık temelli belâgat üslûbundan çıkmaya çalışsa da, bazı noktalarda onun etkisinde kaldığı söylenebilir.

Beşinci ve son olarak ise 'Alevî kendi istiâre tanımını yapmıştır. 'Alevî istiâreyi; *تَصْيِيرُكَ الشَّيْءِ الشَّيْءَ وَلَيْسَ بِهِ وَجَعُكَ الشَّيْءَ لِلشَّيْءِ وَلَيْسَ لَهُ بَحِيثٌ لَا يُلْحَظُ فِيهِ مَعْنَى التَّشْبِيهِ لَا صُورَةً وَلَا (حُكْمًا)* "Şeklen ve hükmen teşbîhin hissedilmeyeceği bir şekilde, bir şeyi kendisinin dışında bir şey haline getirmek ve bir şeye ondan olmayan bir şeyi ona yakıştırmak" şeklinde tanımlamıştır.¹³¹ Görüleceği üzere 'Alevî tanıma birçok kayıt koymuştur. Bu kayıtların çokluğu ve karmaşıklığı, okuyucuya bir belâgat kitabı değil de, sanki mantık kitabı okuyormuş hissi vermektedir. Bu durum yine Sekkâkî'nin, 'Alevî üzerindeki etkisini göstermektedir.

'Alevî tanımındaki "Bir şeyi, kendisinin dışında bir şey haline getirmek" ibaresi ile bir anlama hakikat yönüyle delâlet eden lafzı bırakarak, aralarındaki bir benzerlik sebebi ile başka bir anlama delalet eden lafzın mecâz olarak kullanılmasını kastetmektedir. Buna örnek olarak, cesur bir insan kastedilerek söylenmiş olan "Bir aslan gördüm" cümlesi verilebilir. Tanımdaki "Bir şeye ondan olmayan bir şeyi yakıştırmak" ibaresine gelince, bir manaya delalet eden lafız olduğu gibi kullanılıp, öte yandan gerçekte onda olmayan bir özelliğin veya herhangi bir şeyin, onda varmış gibi kullanılması kastedilmektedir. Buna örnek olarak da "Savaşçı pençesiyle düşmanları yere serdi" cümlesi verilebilir. Pençe yırtıcı hayvanlara has bir şey iken, güç konusunda aralarındaki benzerlikten dolayı savaşçının eli yerine kullanılmıştır. 'Alevî, tanımdaki

¹³¹ el-'Alevî, *et-Tirâzu 'l-Mütedammin*, c. 1, s. 106.

“Şeklen ve hükmen teşbîhin hissedilmeyeceği bir şekilde” ibaresinde ise, şeklen teşbîhten kaçınma sözüyle “Ahmet aslan gibidir” şeklindeki teşbîh edatının zahir olduğu ifadelerden kaçınmayı hedeflemiştir. “Hükmen” kaydı ile ise tek bir türden kaçınmayı hedeflediğini ifade etmiş¹³² ve buna da “Zeyd aslandır” cümlesini örnek vermiştir. Bu ibarenin istiâreden mi yoksa teşbîhten mi sayılacağına ihtilaflı olduğunu ifade eden ‘Alevî, belâgat âlimlerinin bu konuda iki gruba ayrıldığını belirterek bu iki grubun görüşlerini kitabında serdedip incelemiştir.¹³³

İlk olarak “Zeyd aslandır” ibaresindeki mecâzın istiâre değil, teşbîh olduğunu söyleyen grubu ele almıştır. İbn Hafîb er-Râzî ve Zemlekânî’nin temsil ettiği ve belâgat âlimlerinin de çoğunun dâhil olduğu bu grubun görüşüne göre burada istiâre değil, benzetme edatı gizli teşbîh vardır. ‘Alevî bu grubun görüşlerini temellendirmek için iki delilleri olduğunu söylemiş ve bunları açıklamıştır. İlk delil olarak “Zeyd aslandır” dendiği zaman, iki farklı zâtın tek bir zât olması mümkün olmayacağından dolayı, Zeyd’in aslan olmadığına delalet eden bir mana ortada kalmayacağını, binâenaleyh bu ibarede istiâreden beklenen mübalağanın hâsıl olmadığını savunmuşlardır. İkinci olarak ise istiâreden maksadın kendisine benzetilen şeyin özelliklerinin benzeyene aktarılması olduğunu söylemişlerdir. “Zeyd aslandır” ifadesinin ise Zeyd’in aslan olduğunu haber vermekten öteye gitmediğini, dolayısıyla buradaki “aslan” kelimesiyle ifade edilmek istenilen cesaret anlamının hâsıl olmadığını, buradan yola çıkarak istiârenin bu ifadede söz konusu olmadığını iddia etmişlerdir.

İkinci olarak da buradaki mecâzın teşbîh olduğu görüşünde olan grubu ele almıştır. Bu grubun temsilcilerinin Ebû Hilâl el-‘Askerî, el-Gânimî, Ebû’l-Hasen el-Âmidî ve bunların dışındaki başka belâgat âlimlerinin olduğunu söylemiştir. Bu grubun, görüşlerini temellendirmek için kullandığı iki delil olduğunu ifade etmiştir. İlk olarak bu grubun görüşüne göre “Zeyd aslandır” ifadesindeki mecâzın istiâre mi yoksa teşbîh mi olduğu noktasındaki ayırıcı unsur, benzetme edatının bulunup bulunmamasıdır. Bu tür ibarelerde eğer benzetme edatı yoksa buradaki mecâzın istiâre olduğuna hükmedilir, aksi takdirde teşbîh olduğuna hükmetmek gerekecektir. İkinci olarak ise “Zeyd aslandır” veya Zeyd kastedilerek söylenen “Aslanla karşılaştım” ifadelerinden

¹³² el-‘Alevî, *et-Tırâzu’l-Mütedammin*, c. 1, s. 106.

¹³³ a.yer.

anlaşılan mananın aynı olduğunu öne sürmüşlerdir. Burada kullanılan mecâzdaki mübalağa, her iki ifadede de bu grubun görüşüne göre eşittir. Dolayısıyla bu iki ifadedeki mecâz hakkında birisi için istiâre olduğuna dair hüküm verildiğinde, diğeri için de aynı hükmün verilmesi gerekmektedir.¹³⁴

Bu iki grubun görüşlerini öne sürdükleri delillerle zikretmiş ve ardından kendi görüşünü açıklamaya geçmiştir. ‘Alevî’ye göre (زَيْدٌ أَسَدٌ) “Zeyd bir aslandır” ve (زَيْدُ الْأَسَدِ) “Zeyd aslandır” gibi benzetme edatı gizli olan teşbîh kabilinden ifadeler iki türdür. (زَيْدُ الْأَسَدِ) ifadesinde olduğu gibi “aslan” kelimesinin marife (belirli) olarak kullanıldığı ifadeler teşbîh; (زَيْدٌ أَسَدٌ) ifadesinde olduğu gibi “aslan” kelimesinin nekre (belirsiz) olduğu ifadeler ise istiâre olmaya daha uygundur.

‘Alevî, bu başlığın altındaki son sözlerini istiâre ile teşbîh arasındaki farkın değerlendirilmesine ayırmıştır. Teşbîh ile istiâre arasındaki en ayırıcı özelliğin teşbîhte (الكَافُ وَمِثْلُ وَكَأَنَّ وَنَحْوُ) gibi teşbîh edatlarının bulunması, istiârede ise bu edatların hiçbirinin bulunmaması olduğunu söyleyerek bu başlıkla ilgili sözlerini noktalamıştır.¹³⁵

2.2.2. İstiâre Örnekleri

‘Alevî, istiârenin mahiyetine dair açıklama yaptıktan sonra konunun daha iyi anlaşılması için istiâre örneklerini vermeye geçmiştir. Bu örnekleri verirken beş çeşit kaynağa başvurmuştur. İlk olarak Kur’ân-ı Kerîm ayetlerinden faydalanmış, ardından hadislerdeki istiâre örneklerini ele almıştır. Sonrasında diğer belâgat âlimlerinden farklı olarak Hz. Ali’nin sözlerini de kaynak olarak kullanmıştır. Bu durum, onun Zeydî mezhebine mensup olması sebebiyle olduğu açıktır. Dördüncü olarak belâgat ve fesahatiyle öne çıkmış meşhur Arap hatiplerinin hutbelerinden örnekler kullanan ‘Alevî, son olarak Arap şiirinden istifade etmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması için bu beş türden, müellifimizin kitabında zikrettiği örneklerden birer tane vererek, buralarda bulunan istiâreleri açıklanmaya çalışılacak.

İlk olarak Kur’ân-ı Kerîm ayetlerindeki istiâre örneklerini ele alan ‘Alevî’nin istiâreye dair sunduğu örneklerden biri de şudur:

¹³⁴ el-‘Alevî, *et-Tırâzu ’l-Mütedammin*, c. 1, s. 108.

¹³⁵ a.g.e., c. 1, s. 109.

(الر ٤ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ) “Elif-lâm-râ. Bu, insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarman için sana indirdiğimiz kitaptır.”¹³⁶ Allah-u Teâla bu ayet-i kerîmede “aydınlık” kelimesini iman ve hidayet, “karanlık” kelimesini de küfür ve dalâlet yerine kullanmıştır.

Hadîs-i şeriflerdeki istiârelere dair verdiği örneklerden biri ise şudur:

(أَكْثَرُوا مِنْ ذِكْرِ هَازِمِ اللَّذَاتِ) “Lezzetleri kesip atanı çokça anın.” Bu hadis-i şerifteki istiârede ölüm kelimesi yerine hitabın daha etkili olması için “lezzetleri kesip atan” ifadesi kullanılmıştır.

Bir başka tür olarak Hz. Ali’nin sözlerindeki istiârelerden örnekler vermiştir. Müellif, bu tür altında verdiği örneklerde lafi oldukça uzatmış ve bu örneklerle özel bir önem atfederek Hz. Ali’ye ve onun belâgatteki yerine mübalağalı bir şekilde övgülerde bulunmuştur. Bu örneklerden birinde Hz. Ali’nin, İbn Abbas’a gönderdiği bir mektuptan şöyle bir alıntı yapmıştır: (إِنَّ بَنِي تَمِيمٍ لَمْ يَغِبْ مِنْهُمْ نَجْمٌ إِلَّا طَلَعَ لَهُمْ آخَرُ) “Beni Temîm’den bir yıldız batsa yerine yenisi doğar.” ‘Alevî bu sözdeki istiâreyi, liderliğin Benî Temîm’e ait oluşu, onların İslâm’a faydalarının devam etmekte ve aralarında hala iyi kimselerin var olduğu şeklinde açıklamıştır. Ardından “Garaz” adını verdiği iki başlık açan müellifimiz bunların ilkinde Hz. Ali’nin belâgat ve fesâhatteki yerinin yüceliğine vurgu yapmış; kimsenin onun makamına erişemediğini beyân etmiştir. İkincisinde ise kendinden önceki belâgat âlimlerinin, Hz. Ali’nin sözlerini kitaplarında kullanmayışlarını eleştirmiş buna anlam veremediğini ifade etmiştir. Bu durumun iki sebepten kaynaklanabileceğini söyleyen ‘Alevî, bunları cehalet ya da gereksiz görme olabileceği ile açıklamış ve bu konudaki sitemini izhar etmiştir.

Fesahat ve belâgatte öne çıkan Arap ediplerinin sözlerindeki istiâre örneklerini ele aldığı bölümde ise, ‘Alevî’nin Hz. Ali’nin onlara olan üstünlüğünü ispatlama çabasında olduğunu görüyoruz. Zikrettiği Arap ediplerinin sözlerini son derece kısa bir şekilde açıklayarak bazen de açıklamayarak geçen ‘Alevî, ardından Hz. Ali’ye ait uzun bir sözü alıp detaylı bir şekilde açıklayıp, övgülerde bulunduğu dikkat çekmektedir. Son olarak Arap şiirinden istiâre örnekleri serdetmiş ve bu örnekleri bir sohbet havasında açıklayarak bu üslubu okuyucunun edebiyat zevkini hissetmesini sağlamıştır. Bütün bunlara bakarak ‘Alevî’nin kullandığı üslubu, onun Sekkâkî ekolündeki belâgatçilerde

¹³⁶ İbrâhîm 14/1.

görülen kuru ve mantıki terimlerle dolu, okuyucunun kafasını karıştıran üslubu kırmaya çalıştığını düşündürmektedir.

2.2.3. İstiâre'nin Kısımları

‘Alevî, istiâreyi, zâtı itibarıyla hakîkî ve hayâlî; lâzımı itibarıyla mücerred ve muvaşşah; hükmü itibarıyla hasen ve kabîh; kullanılışı itibarıyla da mahsûsun mahsûsa, makulün makule, mahsûsun makule ve makulün mahsûsa istiâresi şeklinde dört kısma ayırmıştır. Bu kısımların açıklamasına geçecek olursak:

1. Zâtı İtibarıyla

‘Alevî istiâreyi zâtı itibarıyla hakîki ve hayâlî olarak iki kısma ayırmıştır. Bunların ilki müsteâr lafzın mutlak olarak zikredildiği ifadelerdir. Buna örnek olarak cesur bir insan kastedilerek söylenen “Bir aslan gördüm” cümlesini verebiliriz. Burada aslan kelimesi, kastedilen cesur insana mutlak olarak hamledilmiştir. Sonrasında bu müsteâr lafzın tecrid edilip edilmediğinin bir önemi yoktur. Tecrid edilmekten kastedilen ise, bir istiârenin ardından, benzeyene ait bir özelliğin zikredilmesidir. Buna örnek olarak “Atının üstünde savaşıyor bir aslan gördüm” cümlesi verilebilir. Burada “aslan” kelimesi mutlak şekilde cesur bir kişi hakkında istiâre olarak kullanıldıktan sonra, benzeyenin bir özelliği olan “atının üstünde savaşmak” ifadesi zikredilmiştir. Böylece müsteâr lafız, kendisine benzetilenin hükmünden tecrid edilmiş, yani soyutlanmıştır..

Hayâlî istiâreye gelince, istiârenin bu türünde müsteâr lafız (kendisine benzetilen) zikredilmez. Onun yerine, benzeyen hayâlî bir hakikat olarak düşünülüp, bu hayâlî hakikate ait özellikler ona izafe edilir. ‘Alevî, bu türe örnek olarak şu beyti vermiştir:

وإذا المنية أنشبت أظفارها ألفت كل تميمة لا تنفع

“Ölüm tırnaklarını sapladığı zaman, hiçbir muskanın fayda vermediğini görürsün.”

Bu beyitte şair, hayalinde ölümü tırnakları olan bir canavara veya yırtıcı bir hayvana benzetmiş, bu canavara veya yırtıcı hayvana ait özellikleri ölüme izafe etmiştir. Bu tür istiârelere hayalî istiâre adı verilmektedir.

Ayrıca ‘Alevî, istiârenin bu kısmını anlatırken tefsir alanına ait tartışmalara girmiş ve belâgat bilmemenin Kur’ân-ı Kerîm’i yanlış anlamaya ve itikatta hatalara düşmeye sebebiyet verebileceğini vurgulamıştır. ‘Alevî, zaman zaman konu dışına çıkarak kelâm, tefsir ve mantık ilmine ait konuları tartışmıştır. Bu durum onun bilgisinin genişliğini gösterse de okuyucunun konudan kopması ve dikkatinin dağılmasına sebep olduğu da bir gerçektir.

2. Lâzımı İtibarıyla

‘Alevî’ye göre istiâre lâzımı itibarıyla mücerred ve muvaşşah olarak ikiye ayrılmaktadır. Müellifin burada “lâzım” terimi ile müsteâr bir lafızdan sonra benzeyen veya kendisine benzetilenden herhangi birine ait zikredilen özelliklerdir.

Mücerred istiâre hakkında bir önceki başlık altında bu tür hakkında detaylı bir açıklama yapıldı. O yüzden burada tekrar etmeye gerek duymuyoruz. Muvaşşah istiâreye gelince, diğer belâgat kitaplarında istiâre-i terşîhiyye olarak geçen bu terimi belâgat literatürüne kazandıran ‘Alevîel-‘Alevî’dir.¹³⁷ Yazarın kendisi muvaşşah istiâreyi şöyle açıklamaktadır: “Muvaşşah istiârenin bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi şudur: “Tırnakları gür, kükremesi ürkütücü ve dişlerinden kanlar damlayan bir aslan gördüm” denildiğinde müsteâr lafzın özellikleri zikredilmiş ve istiâre tevşîh edilmiş, müsteâr lafza ait özelliklerin ve hükümlerin zikredilmesiyle tezyin edilmiş olur. Tevşîh ise derinin incilerle, mücevherler ile süslenmesi demektir.”¹³⁸

3. Güzel veya Çirkin Oluşuna Hüküm İtibarıyla

‘Alevî bir istiârenin güzel mi yoksa çirkin mi olduğunu değerlendirdiği bu bölümde bir istiârenin güzelliğinin ölçüsünü, o istiâredeki teşbîhin kapalılığı, lafız ve mananın uyumu ve istiârenin doğru bağlamda kullanılması ile eşdeğer bulmuştur. Bir istiâredeki teşbîh ne kadar kapalı olursa onu işitenlerin ilgisini ve beğenisini çekme oranı da o kadar artar. Zira insan gizemli olanın peşindedir. Öte yandan kapalı ifadeler konu hakkında insana yorum alanı bıraktığı için o konuda daha çok düşünmesini, hayal dünyasını kullanmasını sağlar. Aynı zamanda kullanılan lafızlar ile kastedilen anlamın arasındaki ilişki de önemlidir. İstiâre için seçilen lafız, kastedilen anlamı ifade edişindeki gücü ve çarpıcılığı ölçüsünde güzel olarak nitelenmeye lâyık olur. Öte

¹³⁷ Matlûb, *Mu’cemü’l-Mustalâhâti’l-Belâğîyye*, c. 1, s. 169.

¹³⁸ el-‘Alevî, *et-Tirâzu’l-Mütedammin*, c. 1, s. 123.

yandan bağlam her söz için nasıl büyük bir önem taşıyorsa, istiâre için de aynı durum geçerlidir. Övgü ifade edilmek istenilen yerde yergi anlamı taşıyan bir lafzın, istiâre olarak kullanılması veya tam tersinin olması o istiârenin değerini düşürecektir. ‘Alevî güzel ve çirkin olarak nitelediği istiârelere örnekler verdikten sonra, bu konunun gerçek ölçüsünün en başta duru bir zihin ve mutedil bir zevk olduğunu ifade ederek sözünü tamamlamıştır.¹³⁹

4. Kullanılışı İtibarıyla

‘Alevî, istiârenin kullanılışı itibarıyla dört vechi olduğunu söylemiş, ardından bunları açıklamaya girişmiştir.

‘Alevî ilk olarak mahsûsun mahsûsa olan istiâresini ele almıştır. Bu tür istiâreler ile kastedilen, beş duyuyu algılanabilen şeylerin birbirleri yerine istiâreyle kullanılmasıdır. (اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْئًا) “Saçlarım ağardı”¹⁴⁰ ayeti bu tür istiârelere bir örnektir. Bu ayetteki (اشْتَعَلَ) kelimesinden anlaşılan ateş, kendisine benzetilen (müsteârun minh), saçların ağarması ise benzeyen (müsteârun leh)’dir. Bunların ikisi de beş duyuya hitap eden özelliklerdir.

İstiârenin ikinci vechi olarak ise, makulün makule olan istiâresini ele almıştır. Bu tür istiâreler ile kastedilen ise akıl ile kavranabilen şeylerin birbirleri yerine istiâre yoluyla kullanılmasıdır. Bu türe örnek olarak ise (مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقِدًا) “Bizi yattığımız yerden kim kaldırdı”¹⁴¹ ayetini verebiliriz. Bu ayetteki (مرقد) kelimesinden anlaşılan uyku kendisine benzetilen (müsteârun minh), kastedilen ölüm ise benzeyen (müsteârun leh)’tir. Bunların ikisi de akılla kavranabilen, beş duyuya hitap etmeyen şeylerdir.

Üçüncü vechi ise, mahsûsun makule istiâresini ele almıştır. Bu tür istiâreye örnek olarak getirdiği örneklerden biri şudur: (بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ) “Biz, hakkı batılın üzerine atarız ve onun beynini parçalar.”¹⁴² Burada (نقذف) “atarız” ve (يدمغ) “parçalar” kelimeleri mahsûs olan şeyler için kullanılan fiillerdir. Hak ve batıl kelimeleri ise makul kavramlara delalet etmektedir. Dolayısıyla mahsûs olana ait fiiller makul olana izafe edilmiştir. Bu fiillerden anlaşılan, atılan ve parçalayan şeyler kendisine benzetilen (müsteârun minh), hak ve bâtil ise benzeyen (müsteârun leh)’tir.

¹³⁹ el-‘Alevî, *et-Tırâzu’l-Mütedammin*, c. 1, s. 125.

¹⁴⁰ Meryem 19/4.

¹⁴¹ Yâsîn 36/52.

¹⁴² Enbiyâ 21/18.

Dördüncü vecih olan makulün mahsûsa istiâresini ele alan ‘Alevî’nin bu bağlamda verdiği örneklerden biri (لَمَّا طَغَا الْمَاءُ) “su taşıdığı zaman”¹⁴³ ayetidir. Ayetteki (طغَا) fiilinin ifade ettiği aklî mefhum olan tekebbür kendisine benzetilen (müsteârün minh), mahsûs olan suyun çok olması ise benzeyen (müsteârün leh)’tir.

‘Alevî, açıkladığı bu dört vechin ardından bir tenbih başlığı açmış ve istiâre-i tehekkümiyye adını verdiği başka bir istiâre türünden bahsetmiştir. Bu tür istiârelerde övgü ifade eden lafızlar ile övgünün zıttı olan yergi kastedilmektedir. Tehekküm sözlükte “alay etmek” anlamına gelmektedir.¹⁴⁴ Bu tür istiârelere şu ayet örnek verilebilir: (فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ) “Acı verici bir azabı onlara müjdele.”¹⁴⁵ Burada azap kendisiyle müjdelenen değil korkutulan bir şeydir. Dolayısıyla burada “müjdele” kullanılması istiâre-i tehekkümiyye babındandır.¹⁴⁶

2.2.4. İstiâre’nin Hükümleri

‘Alevî istiârenin hükümlerini yedi başlık altında ele almıştır.

İlk olarak ‘Alevî, istiârede nakledilenin mana mı yoksa lafız mı olduğu konusunu irdelemiştir. İsim zikretmeden, bir grubun müsteârın (ödünç alınanın, nakledilenin) lafız olduğunu öne sürdüğünü söylemiş, bu ilimdeki uzman kişiler olarak nitelediği kişilerin ise müsteârın mana olduğu konusunda ittifak ettiğini ifade etmiştir. Bu son ifadesinden de anlaşılacağı üzere ‘Alevî, bu konudaki kendi görüşünün de müsteârın lafız değil mana olduğu yönünde olduğunu belirtmiştir.

İkinci olarak ise istiâredeki mecâzın aklî mi yoksa lugavî mi olduğunu ele alıp tartışmıştır. Sözüne istiâredeki mecâzın müfred ve mürekkebe olmak üzere iki şekilde geldiğini söylemiştir. Burada müfred ile kastedilen istiârenin tek bir isimde, mürekkebe ile kastedilen istiârenin ise fiil üzerinde gerçekleşmiş olmasıdır. ‘Alevî, ilk olarak istiâredeki mürekkebe mecâzı ele almış ve belâgat âlimlerinin istiâredeki mürekkebe mecâzın aklî olduğu hususunda ittifak ettiğini beyân etmiştir. Ardından kendi görüşünü serdederek mecâzın aklî hükümler ile değil, dil ile ilgili olduğunu söyleyerek mecâzın

¹⁴³ Hâkka 69/11.

¹⁴⁴ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, s. 1511.

¹⁴⁵ Âl-i İmrân 3/21.

¹⁴⁶ el-‘Alevî, *et-Tirâzu’l-Mütedammin*, c. 1, s. 127.

her türlüşünün lugavî olduğunu iddia etmiştir. Zira müellife göre müfred de olsa mürekkebe de olsa, istiârede söz konusu olan durum, bir lafzın vaz' edildiği mananın dışında bir mana için kullanılmasıdır.¹⁴⁷

İkinci olarak ise istiâredeki müfred mecâzı ele alan müellif bu konuda belâgat ulemasının ihtilaf ettiğine işaret etmiştir. Bu bağlamda, Cürçânî'nin *Esrâru'l-Belâga'sında* müfred mecâzın lugavî olduğuna ve *Delâilü'l-İ'câz* adlı eserlerinde ise aklî olduğuna dair birbirinin aksi olarak serdettiği görüşlerine yer vermiştir. Ardından, Cürçânî'nin *Esrâru'l-Belâga'sında* tercih ettiği görüşü benimsediğini belirterek, istiâredeki mürekkebe mecâzı açıklarken tüm mecâzların lugavî olduğuna dair görüşünü tekrar etmiştir.¹⁴⁸

Son olarak 'Alevî, "İşaret" adıyla not mahiyetinde bir başlık açarak burada istiâredeki mecâzın lugavî veya aklî olması hakkındaki tartışmanın çok bir fayda getirmediği, burada asıl olanın lugavî ve aklî terimleri ile kastedilenin anlaşılması olduğunu söylemiştir. Bunlar doğru bir şekilde anlaşıldıktan sonra bu tür tartışmalara girmenin önemsiz olduğuna dair görüşünü belirtmiştir. Müellifin bu üslubuna baktığımızda, okuyucunun mantikî ve felsefi tartışmalara takılı kalmamasını, konunun özüne yönlendirerek anlam ile ilgilenmesini sağlamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Onun tavrını da Sekkâkî ekolünün kuru ve ilmî metodundan uzaklaşp belâgatı zevke dayalı edebî bir metot ile işleme gayreti olarak değerlendirebiliriz.

Üçüncü hüküm olarak da istiârenin görüldüğü isim türlerini ele almıştır. İstiârenin en çok cins isimlerde görüldüğüne işaret etmiş, bunun yanında fiillerde ve bazen de işaret isimlerinde istiârenin görüldüğünü belirtmiştir. Özel isimlerde ise sadece istiârenin değil mecâzın hiçbir türünün görülmesinin mümkün olmadığını vurgulamıştır.

'Alevî son olarak zikrettiği dördüncü hükümde ise bazılarının istiâreyi abartılı bir şekilde kullandıklarını ifade etmiştir. Öyle ki müsteâr olarak kullandıkları lafzın kastedilen manaya delaletinin mecâz değil, hakikat cihetiyle olduğunu düşünmüşler ve bunun aksi yönündeki düşünceleri ise hayretle karşılamışlardır. 'Alevî bu tür istiârelere şiirden birkaç örnek verip açıklamıştır. Doğrusu 'Alevî'nin bu başlıkta söyledikleri bizce konuyla alakasız görünmektedir. Müellif burada bir olgudan bahsetmiş fakat

¹⁴⁷ el-'Alevî, *et-Tırâzu'l-Mütedammin*, c. 1, ss. 129-30.

¹⁴⁸ a.g.e., c. 1, s. 131.

istiâre ile alakalı herhangi bir hüküm belirtmemiştir. Dolayısıyla bu başlıkla ne amaçladığı okuyucu için pek anlaşılır görünmemektedir. ‘Alevî bu şekilde istiâre bahsini bitirmiştir.

2.3. TEŞBİH

2.3.1. Teşbîhin Mahiyeti

‘Alevî, teşbîhin mahiyetinden bahsederken ilk önce teşbîhi överek söze başlamıştır. Teşbîh sanatını layıkıyla anlamanın zor fakat bir o kadar da önemli ve faydalı olduğunu ifade etmiştir. İstiâreyi teşbîhten önce ele almasının sebebini ise, belâgat âlimlerinin istiâreyi mecâzın bir türü olarak görme hususunda ittifak etmeleri olarak açıklamıştır. Teşbîhe gelince ise, teşbîhin belâgatın bir bölümü olduğu hakkında âlimlerin ittifak ettiklerini fakat mecâz oluşu hakkında görüş ayrılığı yaşadıklarını ifade etmiştir. Bu bağlamda tahkik ehli belâgat âlimlerinin görüşünün, teşbîhin mecâz olmadığı yönünde olduğunu belirtmiş, bu görüşü destekleyenlerden birinin de Matrazî olduğunu söylemiştir. İbnu’l-Esîr’in ise, teşbîhi mecâzın bir türü olarak gördüğünü söyleyip, onun görüşünün iki noktada Matrazî’nin görüşünden üstün olduğunu ifade etmiştir. İlk olarak, Matrazî’nin kinâyeyi mecâzın bir türü olarak kabul ettiğini, teşbîhin ise mecâza kinâyeden daha yakın olduğunu söylemiş ve Matrazî’yi bu noktada eleştirmiştir. İkinci olarak da Matrazî’nin benzetme edatı gizli olan teşbîhi mecâzdan saydığını, dolayısıyla teşbîhi mecâzdan saymamasının bir anlamı olmadığını öne sürmüştür.¹⁴⁹

Ardından teşbîhin mahiyetini açıklamak üzere ilk önce teşbîhin sözlük anlamını, ardından da terim anlamını ele almıştır. Teşbîhin sözlük anlamını kısaca, aralarında ortak bir vasıf bulunan iki şeyi birbirine benzetmek olarak veren ‘Alevî, teşbîhin terim anlamını açıklamak üzere üç tanım zikretmiştir.

İlk olarak Matrazî’nin tanımını nakletmiştir. Buna göre Matrazî, teşbîhi “İki şeyin, kendilerinde mevcut olan bir vasıftaki ortaklığına delalet” olarak tanımlamıştır. ‘Alevî bu tanıma iki yönden eleştiri getirmiştir. İlk olarak tanımdaki delalet kelimesinin çıkarılması gerektiğini zira bir şeyin kendisine delalet etmesinin mümkün olmadığını

¹⁴⁹ el-‘Alevî, *et-Tırâzu’l-Mütedammin*, c. 1, s. 135.

ifade etmiştir. İkinci olarak da bu tanımın benzetme edatı gizli olan, istiâre bağlamında serdedilmiş teşbîh ile benzetme edatı kullanılan teşbîhi birbirinden ayırmadığı için hatalı olduğu yönündeki görüşünü beyân etmiştir.

İkinci olarak ise Abdülkerîm es-Semmâkî'nin tarifini ele almıştır. Semmakî teşbîhi “O belâgatın rükünlerindedir. Kapalı ve anlaşılması zor anlamları açık ve anlaşılması kolay hale getirir” şeklinde tanımlamıştır. ‘Alevî bu tanımın da iki yönden hatalı olduğunu belirtmiştir. İlk olarak, Semmâkî'nin yaptığı bu tanımın teşbîhin mahiyetinden çok faydasına işaret ettiğini, dolayısıyla amacının dışına çıktığını ifade etmiştir. İkinci olarak ise bu tanımın benzetme edatı gizli olan teşbîh ile benzetme edatı kullanılan teşbîhi birbirinden ayırmadığı için eksik olduğunu söylemiştir. ‘Alevî'nin bu tanımlara yaptığı eleştirilere baktığımızda, eleştirilerinin tanımlardaki mantikî hatalar üzerinde olduğunu görmekteyiz. Bu onun mantık alanındaki bilgisini gösterdiği gibi, belâgat ıstılahında bunlara dikkat etmesi bize onun Sekkâkî'nin üslubundan etkilendiğini de düşündürmektedir.

Üçüncü olarak da ‘Alevî, “Bir benzetme edatı vasıtasıyla iki veya daha çok şeyi bir manada bir araya getirmektir” şeklindeki kendi teşbîh tanımını yapmıştır. ‘Alevî bu tanımındaki “iki veya daha çok şeyi” ibaresi ile hem müfred hem de mürekkeb teşbîhi, “bir manada” ibaresi ile hem aklî hem de hissî tüm vasıfları kapsamayı amaçlamıştır. “Bir benzetme edatı vasıtasıyla” ibaresi ile de benzetme edatı gizli olan teşbîhi dışarıda bırakmayı amaçladığını ifade etmiştir. Zira benzetme edatı gizli olan teşbîh istiâreden sayılmaktadır.¹⁵⁰

Bu tanımları verdikten sonra ‘Alevî, tekrardan teşbîhi mecâzdan sayanlar ve saymayanlar arasında bir karşılaştırma yapmıştır. Bu konudaki asıl ihtilafın benzetme edatı açık olan teşbîhlerde vaki olduğunu ifade etmiş, benzetme edatı gizli olan teşbîhlerin mecâzdan olduğuna dair bir ihtilaf bulunmadığını belirtmiştir. Her iki görüşü destekleyenlerin görüşlerine tekrardan değindikten sonra, kendi görüşüne göre teşbîhin belâgatın bir konusu olduğu hakkında şüphe olmadığını belirtmiş fakat onun mecâzdan olup olmadığına dair kesin bir şey söylememiştir. Bu konudaki tartışmanın çok su

¹⁵⁰ el-‘Alevî, *et-Tırâzu'l-Mütedammin*, c. 1, s. 136.

götüreceğini, ne var ki bu tartışmanın özden ziyade lafızla ilgili olduğunu ve çok bir faydası da olmadığını söyleyerek bu tartışmaya girmemeyi tercih etmiştir.¹⁵¹

2.3.2. Müşebbeh ve Müşebbehün Bih Arasındaki İlginin Açıklanması

Bir şey başka bir şeye benzetilmek istendiğinde mutlaka bu iki şey arasında ortak olan bir vasıf olmalı ve bir mübalağa söz konusu olmalıdır. Bunun temini için de kendisine benzetilen benzeyenden üstün olmalıdır. Teşbîhin gerçekleşmesi için gerekli olan ortak sıfat konusunu ele alan ‘Alevî, söz konusu ortak sıfatın altı tür olduğunu ifade etmiş ve bunları tek tek açıklamıştır.¹⁵²

1. Kısım: Mahsûs (Duyusal) Sıfatlar

‘Alevî bu kısımda beş duyuyla algılanabilen sıfatları ele almış ve bunlara örnekler vermiştir. Bu örneklerden biri şu âyeti kerimedir: (كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ)

“Sanki onlar yakut ve mercandır” ayetinde cennetliklere vaat edilen huriler yakut ve mercana benzetilmiştir.¹⁵³ Buradaki ortak sıfat ise, görme duyusuna hitap eden kırmızılıktır.

2. Kısım: Duyulara Tâbî Olan Sıfatlar

‘Alevî’ye göre duyulara tâbî olan sıfatlar üç türdür: Boy ve yuvarlak olma gibi şekiller; yücelik, çokluk, azlık gibi miktarlar; yumuşaklık, sertlik gibi maddenin özellikleriyle ilgili olan sıfatlar. Buna da yumuşak bir şeyin ipeğe veya pamuğa benzetilmesini örnek olarak verebiliriz.

3. Kısım: Akli Sıfatlar

Bunlar, duyular ile idrak edilemeyen ancak akıl ile çıkarım yapılarak kavranabilen sıfatlardır. ‘Alevî bu sıfatlara şiddetli hastalığın ölüme, sağlıklı olmanın saltanata, fakirliğin küfre ve yolculuğun azaba benzetilmesi gibi örnekler vermiştir.

4. Kısım: Kalbî Sıfatlar

¹⁵¹ el-‘Alevî, *et-Tırâzu'l-Mütedammin*, c. 1, s. 137.

¹⁵² a.g.e., c. 1, s. 138.

¹⁵³ er-Rahmân 55/58.

‘Alevî bu tür sıfatlara ilmin hayata, cehaletin ölüme ve susuzluğun ateşe benzetilmesi gibi örnekler vermiştir.

5. Kısım: Hayâlî Şeyler

‘Alevî bu kısımda hayâlî şeylere örnek olarak; insanın uzakta gördüğü bir karaltıyı hayal dünyasında herhangi bir şeye benzetmesini vermiştir.

6. Kısım: Vehmî Şeyler

‘Alevî, kişinin sevdiğinden ayrıldığı hayal edip bunu vücudunun parçalanmasına benzetmesi gibi durumları vehmî şeylere örnek vermiştir. Hayali ve vehmi şeyler arasındaki ayrıma değinen ‘Alevî, hayal edilerek yapılan teşbihin daha çok duyuşal şeyler için geçerli olduğunu, vehmedilerek yapılan teşbihin ise hem duyuşal hem de duyuşal olmayan ve vehimde gerçekleşen şeyler için geçerli olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁴

‘Alevînin konuları kısımlandırma noktasında biraz abartılı bir yol izlediğini düşünmemiz yanında, kullandığı bu yöntemin, açtığı başlıkların içeriğinin net olmaması veya zaman zaman aynı içeriğe sahip olan iki başlık açması sebebiyle okuyucunun kafasını karıştırdığını ve onu yorduğunu da düşünüyoruz. Burada da özellikle dördüncü ve beşinci kısımların hem yeteri kadar net olmaması hem de içerik olarak çok fazla benzeşmesi okuyucunun kafasını karıştıran bir durum ortaya çıkarmıştır. Nitekim ‘Alevî bu durumu kendisi de fark ederek bu iki başlığın arasındaki farkı açıklama ihtiyacı duymuştur. Ne var ki bu açıklamasının da, ortaya çıkan karışıklığı giderecek derecede yeterli olmadığını düşünüyoruz.

2.3.3. Teşbihin Faydası

‘Alevî, teşbihin üç türlü faydası olduğundan bahsetmiş ve bu faydaları da maksat adını verdiği üç başlıkta ele almıştır.

1. Maksad: ‘Alevî bu maksatta teşbihin söylenen söze belâgat yönünden sağladığı faydayı konu etmiştir. Ona göre yapılan her teşbihin en önemli maksadı ve faydası söze belâgat yönünden kazandırdığı güzelliştir. Nitekim bu fayda hâsıl olmadığı

¹⁵⁴ el-‘Alevî, *et-Tirâzu'l-Mütedammin*, c. 1, ss. 138-41.

takdirde, bir teşbîhin varlığından söz etmek mümkün değildir. Bir teşbîhin ne kadar güzel ve etkili olduğunun ölçüsü ise o teşbîhteki mübalağanın derinliğidir. Mübalağa ne kadar derin ve güçlü olursa, teşbîh de o kadar güzel ve etkili olur. ‘Alevî’nin bu konuda verdiği örneklerden biri şudur:

“وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ”

Bu ayet-i kerimede denizde yolculuk edilen gemiler, büyüklük ve ihtişam yönüyle dağlara benzetilmiştir.¹⁵⁵

2. Maksad: ‘Alevî bu başlıkta teşbîhin, sözün veciz olmasına katkısını ele almıştır. İcâz ifade edilmek istenen bir anlamı, mümkün olan en az söz ile ifade etmek demektir. Bunu da bir örnekle açıklamıştır. “Zeyd aslan gibidir” dendiğinde bu teşbîh ile kastedilen cesaret, güç, kahramanlık, kudret gibi birçok lafzı kullanmaya ihtiyaç kalmaz. Bu da, kişiye az sözle çok anlam ifade etme imkânı verir.

3. Maksad: Teşbîh anlaşılması zor olan konuları kolaylaştırarak anlaşılır hale getiren bir sanattır. Bu yönüyle teşbîhin, anlatılmak istenen manayı îzâh ve beyân etmeye yardım eden bir faydası da vardır. Bu da, ‘Alevî’ye göre teşbîhin en büyük faydalarından biridir. ‘Alevî’nin bu konuda verdiği örneklerden biri şu hadîs-i şerîftir:

“كُنْ فِي الدُّنْيَا كَأَنَّكَ غَرِيبٌ أَوْ عَابِرُ السَّبِيلِ”

Bu hadis-i şerifte dünya, yol üzerindeki bir konağa veya bir gurbet yerine; insan da bir yolcuya veya gurbetçiye benzetilmiştir. Nasıl ki yolcu uğradığı bir konakta veya kişi gurbette olduğu zaman orada kalıcıymış gibi hesaplar yapmaz, oradan ayrılacağını bilip ona göre planlar yaparsa, insanın da bu dünyada kalıcı olmadığını ve ona göre yaşamasının gerekliliği anlatılmaktadır. Hadis-i şerifteki bu teşbîhler kastedilen mananın daha açık ve anlaşılır bir şekilde ifade edilmesine yardımcı olmaktadır.¹⁵⁶

2.3.4. Teşbîhin Mertebeleri

‘Alevî, teşbîhin derecelerini ele aldığı bu bölümde teşbîhin açıklık, kapalılık, yakınlık, uzaklık, eksiklik, fazlalık, vs. yönlerinden derecelere ayrıldığını ifade etmiştir. Kısaca geçtiği bu bölümde, daha çok fazla teferruata girmeden açık ve kapalı teşbîhi

¹⁵⁵ er-Rahmân 55/24.

¹⁵⁶ el-‘Alevî, *et-Tirâzu ’l-Mütedammin*, c. 1, ss. 142-45.

açıklamış ve örnekler vermiştir. ‘Alevî, güçlü ve cesur adamları aslanlara benzetmeyi yakın teşbîhe; yerde akan kanların kırmızı yakuttan bir nehre benzetilmesini ise uzak teşbîhe örnek olarak vermiştir. ‘Alevî uzak teşbîhi yakın teşbîhten daha etkili ve üstün görmüştür. Ona göre bir teşbîhin gerçekleşmesi veya gerçek dünyada varlığının hayal edilmesi ne kadar imkânsız olursa teşbîh o kadar etkili ve güzel olur.¹⁵⁷

2.3.5. İktisabı Vechü’t-Teşbîh

‘Alevî bu beşinci tembihte teşbîh yapılırken birbirine benzetilen şeyler arasında ortak bir vasfın bulunmasının gerekliliğini ele almıştır. Bir hareketi veya bir sureti kendi türünden başka bir şeye benzetmek isteyen kişi mutlaka bu iki şey arasında ortak olan bir nokta bulmalıdır. Teşbîhin gerçekleşmesi için bu iki şey arasındaki bütün vasıfların ortak olma zorunluluğu yoktur; bir vasıfta ortak olmaları teşbîhin yapılması için yeterlidir. ‘Alevî bu bağlamda İbn Mu’tez’in bir şiirini örnek vermiştir:

كَأَنَّ الْبُرْقَ مُصْحَفٌ قَارٍ قَائِطِبَاقًا مَرَّةً وَانْفِتَاحًا

Şair bu beyitte bir kişinin Kur’ân-ı Kerîm’i okumak için açıp kapamasını şimşegin çakmasına benzetmiştir. Nasıl ki şimşek çaktığında gecenin karanlığını yarıp etrafı aydınlatır, bir kişi de Kur’ân-ı Kerîm’i açtığında onun manevi dünyası aydınlanır ve bu aydınlık onun doğru yolu görmesine yardımcı olur.

Burada görüldüğü gibi şimşek ve bir kişinin Kur’ân-ı Kerîm’i açıp kapamasının arasındaki tüm vasıfların ortak olması istenmemiştir. Bir vasfın ortak olması teşbîhin yapılması için yeterli olmuştur. Burada dikkat çekmek istediğimiz bir nokta da şudur ki, ‘Alevî bu tembih başlıklarını açarken dört tembih zikredeceğini söylemiş fakat daha sonra bu tembihlerin sayısını beşe çıkarmıştır. Beşinci tembihin içeriği ikinci tembihin içeriği ile neredeyse aynıdır. Bu noktadan baktığımızda ‘Alevî’nin başlıklandırma yaparken çok özenli davranmadığı gözümüze çarpmaktadır. Daha önce de eleştirdiğimiz gibi aynı içeriğe sahip konuları farklı başlıklar altında değerlendirmiştir. Bize göre, bu durum okuyucunun kafasının karışmasına sebebiyet vermiştir.

¹⁵⁷ el-‘Alevî, *et-Tırâzu’l-Mütedammin*, c. 1, ss. 145-46.

‘Alevî bu beş tembihi bitirmesinin ardından, sözüne teşbîhin kısımlarını, edebiyattaki örneklerini, kullanımını ve hükümlerini matlab adını verdiği dört ayrı başlıkta açıklamaya geçmiştir.

2.3.6. Teşbîhin Kısımları

‘Alevî bu matlapta teşbîhin kısımlarını ele almıştır. Farklı itibarlar ile teşbîhin birçok kısma ayrıldığına değinen ‘Alevî, kendisinin teşbîhi dört kısma ayırmakla yetineceğini ifade etmiştir.¹⁵⁸

2.3.6.1. Zâtî İtibarı İle Müfred-Mürekkebe

‘Alevî bu başlığı şu sözler ile açıklamıştır: “Müfred teşbîh ile bir suretin bir surete veya bir suretin bir manaya teşbîhini; mürekkebe teşbîh ile ise bir şeyin iki veya daha fazla şeye teşbîhini kastediyoruz.” ‘Alevî bu şekildeki teşbîhlerin de dört çeşit olduğunu söyleyerek bunları tek tek açıklamıştır.¹⁵⁹

2.3.6.1.1. Müfredin Müfrede Teşbîhi

‘Alevî’nin bu tür teşbîhe verdiği örneklerden biri şu ayettir: (فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ) “Böylece Allah onları yenilmiş ekine çevirdi.”¹⁶⁰ Allah-u Teâla bu ayette Kâbe’yi yıkmaya gelip helak olan Ebrehe’nin ordusunu yenilmiş ekine benzetmiştir. Bu ayette Ebrehe’nin ordusu müfred bir manayı ifade etmektedir. Yine kendisine benzetilen yenilmiş ekin ibaresi de müfred bir manayı ifade etmektedir.¹⁶¹

2.3.6.1.2. Mürekkebin Mürekkebe Teşbîhi

‘Alevî’nin bu tür teşbîhe verdiği örneklerden biri şu ayettir: (وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ) “Kötü sözün durumu kötü bir ağacın durumu gibidir.”¹⁶² Burada sıfat tamlaması

¹⁵⁸ el-‘Alevî, *et-Tırâzu’l-Mütedammin*, c. 1, s. 147.

¹⁵⁹ a.g.e., c. 1, s. 148.

¹⁶⁰ el-Fîl 105/5.

¹⁶¹ a.g.e., c. 1, s. 151.

¹⁶² İbrâhim 14/26.

ile mürekkebe bir halde bulunan “kötü söz” ibaresi yine aynı şekilde mürekkebe olan “kötü ağaç” ibaresine benzetilmiştir. ‘Alevî bu ve benzeri örnekleri verdikten sonra, sıfat tamlaması ile terkip halinde olan ibarelerin aynı zamanda müfredin müfrede teşbîhine de örnek olarak verilebileceğini ifade etmiştir. Nitekim bir önceki başlıkta verilen ve müfred olarak değerlendirilen “yenilmiş ekin” ibaresi sıfat tamlaması halinde gelmiştir. Dolayısıyla bu ibare de mürekkebe olarak değerlendirmeye müsait bir ibaredir.¹⁶³

2.3.6.1.3. Müfredin Mürekkebe Teşbîhi

‘Alevî’nin bu tür teşbîhe verdiği örneklerden biri şu ayettir:

(مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ) “Rablerini inkâr edenlerin durumu şudur: Onların işleri, fırtınalı bir günde rüzgârın şiddetle savurduğu küle benzer.”¹⁶⁴ Bu ayette müfred olan kâfirlerin amelleri, terkip halinde bir ibare olarak gelen “fırtınalı bir günde rüzgârın şiddetle savurduğu küle” benzetilmiştir. Farklı bir bakış açısı ile bu ayetteki teşbîh, sıfat ve zarflar nazar-ı itibara alınmaksızın amellerin küle benzetilmesi olarak müfredin müfrede teşbîhine de örnek olarak verilebilir.¹⁶⁵

2.3.6.1.4. Mürekkebin Müfrede Teşbîhi

‘Alevî bu tür teşbîhin çok nadir bulunduğuna değinmiş, bunun sebebini de birçok şeyi tek bir şeye benzetme durumunda mübalağanın söz konusu olmamasına bağlamıştır. Bu tür teşbîhlerin iki vechi olduğunu belirtmiş ve bunların ilkinin anlamsal açıdan ortak noktaları bulunan iki şeyin tek bir şeye teşbîhi, ikincisinin ise aralarında hiçbir ortaklık bulunmayan iki şeyin başka bir şeye benzetilmesi olduğunu ifade etmiştir.

Anlamsal açıdan ortak noktaları bulunan iki şeyin tek bir şeye benzetilmesine Ebû Temmâm’ın şu beytini şiiirini vermiştir:

يَا صَاحِبِي تَقْصِيًّا نَظَرِيكُمَا تَرِيًّا وَجُوهَ الْأَرْضِ كَيْفَ تُصَوِّرُ

¹⁶³ a.g.e., c. 1, ss. 149-50.

¹⁶⁴ İbrâhîm 14/18.

¹⁶⁵ el-‘Alevî, *et-Tirâzu’l-Mütedammin*, c. 1, s. 151.

تَرِيَا نَهَارًا مُثْمِسًا قَدْ شَابَهُ زَهْرُ الرَّبَا فَكَأَنَّهَا هُوَ مُقْمِرُ

Şair bu beyitlerde beyazlık ve güzellikte ortak olan aydınlık gündüzü ve beyaz çiçekleri ay ışığına benzetmiştir.

İkinci vecih olan, aralarında hiçbir ortaklık bulunmayan iki şeyin başka bir şeye benzetilmesine ise Mütenebbî'nin şu beytini örnek olarak vermiştir:

تُسْرِقُ أَعْرَاضُهُمْ وَأَوْجُهُهُمْ كَأَنَّهَا فِي نُفُوسِهِمْ شَيْمٌ

Bu beyitte şair yüzlerin ve davranışların aydınlığını, güzel ahlakın aydınlığına benzetmiştir. Yüzün aydınlığından kasıt nurlu olması, davranışların aydınlığı ise onların iyi ve şerefli davranışlar olması bakımındandır. 'Alevî'ye göre bu iki aydınlık arasında ortaklık yoktur.¹⁶⁶

2.3.6.2. Hasen ve Kabîh Oluşuna Hüküm İtibarıyla

'Alevî'ye göre güzel olan teşbîh, hem etkili hem de şeklen güzel olan teşbîhtir. Benzeyen ve benzetilen arasında ortak bir nokta bulunmayan veya bu noktanın çok zayıf olduğu teşbîhleri ise çirkin teşbîhler olarak değerlendirmiştir.¹⁶⁷ Bu ifadesine baktığımızda, 'Alevî'ye göre bir teşbîhin güzel olabilmesi için o teşbîhte hem seçilen lafızların hem de anlamın güzel olmasına dikkat edilmelidir. Kulağı tırmalayan, telaffuzu zor lafızlar seçilerek yapılan ve benzeyen ile benzetilen arasındaki alakanın güçlü ve etkileyici olmadığı teşbîhler, çirkin teşbîhler olarak değerlendirilmiştir.¹⁶⁸

2.3.6.3. Muttarid ve Mün'akis Olması Açısından Şekli İtibarıyla

Teşbîhte asıl olan birbirlerine benzetilen iki şeyin arasındaki ortak olan vasfa dayalı bir mübalağanın söz konusu olmasıdır. Bu mübalağanın gerçekleşmesi için de kendisine benzetilen benzeyenden üstün olmalıdır. 'Alevî bu başlıkta, benzeyen ve kendisine benzetilen arasındaki mübalağaya dayalı bu ilişkinin iki şekilde geliştiğini belirterek bu iki şekli açıklamaya çalışmıştır.

¹⁶⁶ el-'Alevî, *et-Tırâzu 'l-Mütendammin*, c. 1, s. 152.

¹⁶⁷ a.yer.

¹⁶⁸ a.g.e., c. 1, ss. 153-55.

İlk olarak düzenli teşbîh olarak Türkçe'ye çevirebileceğimiz “muttarid” teşbîhi ele almıştır. Buna göre bir teşbîhte mübalağanın gerçekleşebilmesi için kendisine benzetilenin, ortak vasıf yönünden benzeyenden üstün olma zorunluluğu vardır. ‘Alevî buna örnek olarak şu ayeti vermiştir:

وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ

Daha önce de açıkladığımız gibi bu âyet-i kerime’de denizde yolculuk edilen gemiler büyük dağlara benzetilmiştir.¹⁶⁹ Dağlar büyüklük açısından gemilerden üstündür. Bu teşbîhte az büyük olan daha büyük olana benzetilmiştir. Bu tür teşbîhlere “muttarid” teşbîh adı verilmektedir.

İkinci olarak ise, Türkçede ters teşbîh olarak ifade edebileceğimiz “mün’akis” teşbîhi açıklamıştır. ‘Alevî’nin ifadesine göre bu tür teşbîhler çok nadir görülen teşbîhlerdir. Bu tür teşbîhlerde alışılmışın dışına çıkılarak, ortak vasıf noktasında daha üstün olan, kendisinden derece olarak daha altta olana benzetilir. ‘Alevî bu tür teşbîhlerin belâgatte önemli bir yeri olduğuna değinmiş ve övmüştür. Mün’akis teşbîhin kullanılmasında, ters çevrilen teşbîhin düzenli halinin meşhur olma şartı vardır. Aksi halde teşbîh çirkin olacaktır. ‘Alevî, Buhturî’nin şu beytini mün’akis teşbîhe örnek olarak verip açıklamıştır:

فِي طَلْعَةِ الْبَدْرِ شَيْءٌ مِنْ مَخَاسِنِهَا وَلِلْقَضِيبِ نَصِيبٌ مِنْ تَنْبِيهِهَا

Teşbîhte alışılmış olan sevgilinin aya benzetilmesidir. Zira ay parlaklık ve güzellik yönünden daha üstün kabul edilmekte ve sevgilinin güzelliği, aydınlığı abartılı bir şekilde ifade edilmek için ayın güzelliği ve aydınlığına benzetilmektedir. Fakat şair bu beyitte ayın doğuşundaki güzelliği sevgilisinin güzelliğine benzediğini söylemektedir. Bu şekilde şair, güzellik bakımından sevgilisinin aydan üstün olduğunu, dolayısıyla sevgilisinin aya değil, ayın sevgilisine benzetilmesinin daha uygun olduğunu ima etmektedir.¹⁷⁰

¹⁶⁹ er-Rahmân 55/24.

¹⁷⁰ el-‘Alevî, *et-Tirâzu ’l-Mütedammin*, c. 1, ss. 156-59.

2.3.6.4. Benzetme Edatının Açık veya Gizli Olması İtibarıyla

‘Alevî bu başlığı altında, benzetme edatının açık ya da gizli olması bakımından teşbîhlerin açıklamasına ayırmıştır. İlk olarak benzetme edatı gizli olan teşbîhi ele almış ve bu tür teşbîhin görüldüğü beş şekli tek tek örnekler vererek açıklamaya çalışmıştır.

İlk olarak benzeyen ve kendisine benzetilenin müfred olarak mübteda ve haber şeklinde gelen benzetme edatı gizli teşbîhlere örnekler vermiştir. Bu örneklerden biri de (زَيْدٌ أَسَدٌ) cümlesidir. İkinci olarak mübtedanın müfred, haberin ise izafet halinde mürekkebe bir şekilde geldiği teşbîhleri ele almıştır. Bu tür teşbîhlere verdiği örneklerden biri (الْكَمَاءُ جُدْرِيٌّ الْأَرْضِ) şeklindeki Hz. Ali’nin sözüdür. Üçüncü olarak ise hem mübteda hem de haberin izafet halinde mürekkebe bir şekilde geldiği teşbîhlerdir. Bu tür teşbîhe örnek olarak (إِفْدَامُهُ أَفْدَامَ الْأَسَدِ) cümlesi verilebilir. Dördüncü olarak da benzeyenin ve kendisine benzetilenin fiil ve fail ilişkisi içerisinde geldiği teşbîhleri ele almış, örnek olarak da (وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ)¹⁷¹ ayetini örnek olarak vermiştir. Bu ayetteki teşbîhi takdir etmek ‘Alevî’ye göre oldukça zordur. Burada iman edip kalpleri sükûnet bulan kişilerin bu hali, imanlarını bir konak ve mesken edinmelerine benzetilmiştir. Beşinci olarak da bu tür teşbîhlerin darb-ı mesel şeklinde verilmesi ele alınmış; bunların takdir edilmesi en zor teşbîhler olduğuna ve anlaşılabilmesi için keskin bir zekâyâ sahip olmanın gerekliliğine işaret etmiştir.

‘Alevî bu beş şekli açıkladıktan ve örneklendirdikten sonra bu şekillerde gelen, yani benzetme edatı gizli olan teşbîhin geldiği şekilleri üç dereceye ayırmıştır. Buna göre birinci şekil, barındırdıkları benzetme edatı gizli olan teşbîhleri takdir etme açısından en kolay olan şekillerdir. İkinci ve üçüncü şekiller ise takdir yönünden orta zorlukta olan, dördüncü ve beşinci şekillerde gelen benzetme edatı gizli olan teşbîhler ise takdir edilebilmesi açısından en zor olanlardır. Ardından da, benzetme edatı gizli olan teşbîhin bu beş şeklin hangisinde müfred veya mürekkebe geldiğini açıklayan ‘Alevî, bir nevi tekrara düşmüştür. Birinci şeklin müfredin müfrede benzetildiği hallerde, ikinci ve üçüncünün müfredin mürekkebe, dördüncü ve beşinci şeklin ise mürekkebin mürekkebe benzetildiği hallerde kendisini gösterdiğini belirtmiştir. Bu beş şekli anlatırken zaten değinmiş olduğu bu bilgileri ayrı bir başlık altında tekrar ele almasını, sözü boş yere uzatmak olduğunu düşünmekteyiz.

¹⁷¹ Haşr 9/59.

Benzetme edatı gizli olan teşbîh hakkındaki açıklamalarını bitirmesinin ardından benzetme edatı açık olan teşbîhi ele almış ve bu tür hakkında belâgat âlimleri nezdinde geniş tartışma alanının olduğuna işaret etmiştir. Benzetme edatı açık olan teşbîh hakkında herhangi bir kısımlandırmaya gitmeyen ‘Alevî, bu tür teşbîhe örnekler vererek sözünü tamamlamıştır.¹⁷²

2.3.7. Teşbîhin Örnekleri

‘Alevî, bu matlapta teşbîh örneklerini ele almıştır. Bu örnekleri verirken de istiâre bahsinde olduğu gibi yine beş çeşit kaynağa başvurmuştur. İlk olarak Kur’ân-ı Kerîm ayetlerinden faydalanmış, ardından hadislerdeki teşbîh örneklerini ele almıştır. Sonrasında Hz. Ali’nin sözlerini kaynak olarak kullanmıştır. Dördüncü olarak belâgat ve fesahatiyle öne çıkmış meşhur Arap hatiplerinin hutbelerinden örnekler kullanan ‘Alevî, son olarak Arap şiirinden istifade etmiştir. Sözü uzatmamak adına bütün bu türlere ait örnekler verip açıklamaya girmeyeceğiz. Zira teşbîhe ait önceki başlıklarda yeteri kadar örnek verdiğimizizi düşünüyoruz. Bunun yerine, müellifin bu örnekleri nasıl işlediğini anlatarak onun metodunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalışacağız.

Teşbîhe dair örnekler vermeye ilk önce Kur’ân-ı Kerîm ayetleriyle başlamıştır. Evvelâ benzetme edatı açık olan müfred ve mürekkebe teşbîhlere örnek teşkil eden birçok ayet zikretmiş ardından benzetme edatı gizli olan teşbîhlere örnek ayetler serdetmiştir. ‘Alevî, teşbîhe dair bu ayetleri olduğu gibi vermekle yetinmiş ayrıca bir açıklama yapmamıştır. Öte yandan verdiği bu örneklerin sonunda kelâmî tartışmalara da giren ‘Alevî, müşebbihe¹⁷³ inancına mensup olanların düştükleri hatayı, teşbîhin bu sırlarına vakıf olamamalarına bağlamaktadır. Bu noktada ‘Alevî’ye göre, nezih bir itikat sahibi olmanın yolu da teşbîhin sırlarını kavramaktan geçmektedir.¹⁷⁴

‘Alevî hadis-i şeriflerdeki teşbîhlere dair verdiği örneklerde de benzer bir metot kullanmıştır. İlk önce benzetme edatı açık olan müfred teşbîhlerin, sonrasında da mürekkebe teşbîhlerin bulunduğu hadisleri örnek vermiş; sonrasında da benzetme edatı

¹⁷² el-‘Alevî, *et-Tırâzu’l-Mütedammin*, c. 1, ss. 159-66.

¹⁷³ Terim olarak Allah’ı yaratıklara veya yaratıkları Allah’a benzeten yahut bu sonuçları doğurduğu ileri sürülen inançları benimseyenleri ifade eder. Bkz: YUSUF ŞEVKİ YAVUZ, "MÜŞEBBİHE", TDV İslâm Ansiklopedisi, c. XXXII, s. 156-158.

¹⁷⁴ el-‘Alevî, *et-Tırâzu’l-Mütedammin*, c. 1, ss. 167-68.

gizli olan teşbîhlerin bulunduğu hadisleri zikretmiştir. Bu hadislerdeki teşbîh örneklerini verirken de detaylı bir açıklama yapmamıştır. Sonrasında sırayla Hz. Ali'nin sözleri, meşhur Arap hatiplerinin hutbeleri ve Arap şiirindeki teşbîh örneklerini zikreden 'Alevî, buralarda da yukarıda izlediğini belirttiğimiz metodun benzerini kullanmıştır.¹⁷⁵

2.3.8. Teşbîhin Görüldüğü Şekiller

'Alevî, teşbîhin kullanım alanının çok geniş olduğunu ve çok sık görüldüğünü belirtmiş; bundan dolayı belâgat âlimlerinin teşbîhin ne şekillerde görüldüğünü tespit etmek için köklü çalışmalar yaptığını ifade etmiştir. 'Alevî bu bağlamda beş şekil zikredeceğini belirtmiş, bu şekilleri “keyfiyet” adını verdiği beş başlıkta açıklamıştır. Öte yandan zikrettiği bu şekillerin kendisinin sayacak olduklarından daha fazla olduğunu da sözüne eklemiştir.

Birinci keyfiyette teşbîhin amacı ele alınmıştır. Müellifimize göre teşbîhin amacı bir manayı açıklamaktır. Bu açıklama da iki türdür. Ya bilinmeyen bir şeyin hükmünü veya miktarı açıklama içindir. Bu bakımdan teşbîh ile açıklama iki türdür. Bunların ilki olan bilinmeyen bir şeyin hükmünü açıklama hakkında müellif şöyle bir örnek vermiştir:

فَإِنْ تَفُقِ الْأَنْثَامَ وَأَنْتَ مِنْهُمْ فَإِنَّ الْمِسْكَ بَعْضُ دَمِ الْغُرَالِ

Şair bu beytin ilk mısraında, övdüğü kişinin insanlardan biri olmasına rağmen sıradan bir insan olmayıp onlardan üstün ve farklı olduğunu ifade etmiştir. Bu durum ise zahiren mümkün değildir. Şair bu iddiasının mümkün olduğunu ispat etmek için ikinci beyitte miskin durumunu örnek vermiştir. Zira misk ceylanın vücudunun bir bölgesinde üretilen özel bir kandan elde edilmektedir. Miskin hammaddesinin ceylanın kanı olduğunu söylesek de bu bölgesinin dışındaki kanın misk olma özelliği yoktur. Dolayısıyla bu bölgenin kanı ceylanın diğer bölgelerdeki kanından üstündür. Şair iddiasının imkânını bu teşbîh ile ispatlamayı amaçlamıştır.

İkinci olarak ise teşbîh miktarları açıklamaya yardımcı olmaktır. 'Alevî bu sözünü açıklamak için de “geceden daha karanlık bir cehalet, güneşten daha açık bir delil” gibi örnekler vermiştir. Bu teşbîhlerde cehaletin karanlığı gecenin karanlığı,

¹⁷⁵ a.g.e., c. 1, ss. 167-76.

delilin açıklığı ve netliği de güneşin açıklığı ve netliği ile karşılaştırılıp onlara benzetilmiştir.

İkinci keyfiyette ise müellif, aralarında benzerlik ilgisi kurulan şeylerin birbirlerinden uzaklığı ve farklılığı ölçüsünde teşbîhin güzel ve etkileyici olacağını ifade etmiştir. Zira insan, doğası sebebiyle hiç aklına gelmeyen, beklemediği bir şeyin gerçekleşmesi karşısında daha büyük bir şaşkınlık, hayranlık hisseder ve bu durum karşısındaki teessürü de o kadar büyük olur.

Üçüncü keyfiyette ise 'Alevî, akıl ile idrak edilen soyut manaların daha kolay ve net anlaşılabilmesi için beş duyu ile algılanabilen somut şeylere benzetilerek ifade edilmesini açıklamıştır. Nitekim birisine iki şeyin arasındaki zıtlığı ifade etmek için ateş ve suyu gösterip "Bu ikisi eşit mi?" diyerek teşbîh ile açıklama yoluna gitmek bu mananın daha iyi anlaşılabilmesini sağlar.

Dördüncü keyfiyet olarak 'Alevî, teşbîhte asıl olanın daha az olanın daha çok olana, daha alçak olanın daha yüksek olana, az faziletli olanın çok faziletli olana benzetilmesi olduğunu söyleyip bazı durumlarda bunun aksi olduğuna işaret etmiştir. Bunun sebebinin de asıl benzeyenin hakkında yapılan mübalağanın güçlendirilmesi ve benzeyenin sanki kendisine benzetilenden daha üstün olduğu hissini verilmesi olduğunu ifade etmiştir. Beşinci ve son keyfiyette ise 'Alevî, teşbîhin bazen müfred bazen de mürekkebe gelebildiğini söylemiştir.¹⁷⁶

Bu başlıklara baktığımızda 'Alevî'nin yine tekrara düştüğünü görüyoruz. Daha önce farklı vesilelerle işlediği konuları biraz farklı bir bağlamda olsa da kayda değer bir fayda ve amaç olmadan tekrar ettiğini görüyoruz. Bunun yanı sıra başlık altında zikrettiği konuların aynı başlık altında toplanmaya çok elverişli olmayışı okuyucunun kafasını karıştıran bir unsur olduğunu düşünmekteyiz.

2.3.9. Teşbîhin Hükümleri

Bu hükümlerin çok olduğunu ifade eden 'Alevî, herhangi bir açıklama yapmadan bunların en önemlilerini zikredeceğini belirtmiş ve bu bağlamda beş hüküm saymış ve bunları açıklamıştır.

¹⁷⁶ el-'Alevî, *et-Tırâzu'l-Mütedammin*, c. 1, ss. 176-79.

İlk hüküm olarak benzetme yönüne özen gösterilmesinin gerekliliğini ele almıştır. Bu bir bakıma teşbîhin yapılma amacının korunmasına gösterilmesi gereken özendir. Zira bu konuda bir hata yapılırsa teşbîh amacından sapacak ve ifade edilmek istenen anlam zayi olacak, hatta yanlış anlaşılmalara kaçınılmaz olacaktır. ‘Alevî bu durumu bir cümle üzerinden verdiği örnekle güzel bir şekilde açıklamaktadır:

النَّخْوُ فِي الْكَلَامِ كَالْمِلْحِ فِي الطَّعَامِ

Araplar için söylenmiş olan bu söz, kişinin konuşurken söylediği sözlerde, kurduğu cümlelerde Arapça dilbilgisi olan nahiv kaidelerine dikkat etmesinin önemini ifade etmek için söylenmiştir. “Yemekte tuz ne ise dilde nahiv de odur” şeklinde tercüme edebileceğimiz bu ibaredeki teşbîh yönü dikkatten kaçtığı takdirde yanlış anlaşılma kaçınılmaz olacaktır. Bu cümledeki teşbîh ile tuzun yemekte bulunma gerekliliği, tuzsuz yemeğin tatsız ve lezzetsiz olacağı gibi nahiv kaideleri gözetilmeden yapılan konuşmaların da faydasız ve anlamsız olacağına işaret edilmiştir. Yoksa tuzun yemekte az bulunması yönüyle değerlendirilip, konuşurken nahiv kaidelerine çok az dikkat etmek yeterlidir; fazlası zarar verir anlamı kastedilmemiştir. Bu şekilde bir anlayışın yanlış ve hatalı olduğu, iletişimi olumsuz etkileyeceği açıktır.¹⁷⁷

Teşbîhin ikinci hükmü olarak ise ‘Alevî, yapılan bir teşbîhin parçalarına ayrılmasının mümkün olup olmamasını ele almıştır. Parçalara ayrılması sözüne baktığımızda bu hükmün konusunun mürekkebe teşbîhler olduğunu anlıyoruz. Zira tek bir şeyin başka bir şeye benzetildiği müfred teşbîhlerde böyle bir durumun söz konusu olmayacağı aşikârdır. ‘Alevî, bu bağlamda mürekkebe teşbîhleri parçalarına ayrılması mümkün olan ve mümkün olmayan teşbîhler olarak iki kısma ayırmıştır. Parçalarına ayrılması mümkün olan teşbîhe dair şu örneği vermiştir:

وَكَاَنَّ أَجْزَاءَ السَّمَاءِ لَوَامِعًا دُرٌّ تُنْزَرْنَ عَلَى بَسَاطِ أَرْزَقَ

Bu beyte bakıldığında, gökyüzünde parıldayan yıldızların mavi bir çarşaf üzerine saçılmış inci tanelerine benzetilmiştir. İstenildiği takdirde, yıldızların incilere ve gökyüzünün de mavi bir çarşafa olan teşbîhi ayrı ayrı değerlendirmek mümkündür. Yahut bu teşbîhi bir bütün olarak terkip halinde ele alıp müstakil bir şekilde yıldızlar incilere, gökyüzü de mavi çarşafa benziyor demek yerine, yıldızlar gökyüzünde

¹⁷⁷ a.g.e., c. 1, s. 180.

parlarken mavi bir çarşaf üzerine saçılmış incilere benziyor diyerek terkip haliyle de değerlendirilmesinde bir beis bulunmamaktadır.

Parçalarına ayrılması mümkün olmayan teşbîhlere dair ise ‘Alevî, şu ayeti örnek olarak vermiştir.

178 وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ

Çirkin sözün kötü bir ağaca benzetildiği bu ayet-i kerimedeki terkipi parçalamak mümkün değildir. Buradaki terkip birbirine benzetilen şeylerin sıfat tamlaması durumunda olması iledir. Teşbîh de onların bu halleri ile birbirlerine benzetilmeleri üzerine kuruludur. Yani ayette zikredilen “söz” mutlak bir şekilde bir ağaca benzetilmemiştir. Bilakis sıfatıyla birlikte “çirkin söz”, “kötü ağaca” benzetilmiştir. Bu kelimeler sıfatlarından ayrıldığında anlam bozulacak, dolayısıyla teşbîh anlamsız olacaktır.¹⁷⁹

Üçüncü hüküm olarak ise ‘Alevî, teşbîhin anlaşılmasının kolaylığı ve zorluğuna göre ikiye ayırmış, kolay anlaşılana teşbîhe yakın anlamına gelen “karîb”, anlaşılması zor olan teşbîhe ise yabancı, alışılmamış anlamlarına gerek “ğarîb” adını vermiştir. ‘Alevî’nin bu bağlamda verdiği örneklerle baktığımızda aslında bir teşbîhin “ğarîb” mi yoksa “karîb” mi oluşunun o dili konuşanların veya o teşbîhi kullananlara göre belirlendiğini yani göreceli bir hal taşıdığını söyleyebiliriz.

Dördüncü hükümde ise ‘Alevî, teşbîhin olmazsa olmaz temel unsurlarını ele almıştır. Bu unsurların dört tane olduğunu ifade etmiştir. Bunları, “benzeyen, kendisine benzetilen, ortak sıfat ve teşbîhin keyfiyeti” olarak belirlemiştir. Ortak sıfatların arttığı ölçüde teşbîhin etkili ve güçlü olacağına işaret etmiştir.

Beşinci ve son teşbîhe geldiğinde ise ‘Alevî, bazı kişilerin mürekkebe teşbîhin cüzlerine ayrılamayacağı zannına cevap vermiş ve mürekkebe teşbîhin cüzlerine ayrılabilirliğini söylemiştir. Hükümlere baktığımızda ikinci hüküm ile beşinci hükmün konusunun aynı olduğunu görmekteyiz. Müellif, beşinci hükmü müstakil bir şekilde ele almak yerine, bu konuyu daha kapsamlı ele almış olduğu ikinci hükümde zikretmesinin daha yerinde olduğunu düşünüyoruz.¹⁸⁰

¹⁷⁸ İbrâhîm 14/26.

¹⁷⁹ el-‘Alevî, *et-Tirâzu'l-Mütedammin*, c. 1, ss. 181-82.

¹⁸⁰ el-‘Alevî, *et-Tirâzu'l-Mütedammin*, c. 1, ss. 182-84.

2.4. KİNÂYE

Sözlükte “bir şeyi bir şeyle örtmek” anlamına gelen kinâye kelimesi edebî sanat olarak “örtülü anlatım” demektir. Beyân âlimlerine göre kinâye, söz içinde geçen asıl anlamın yanında bir başka lâzımî mânanın anlatıldığı kelime veya terkiptir. Söz içinde geçen asıl ve gerçek anlamındaki unsura “meknî (mükennâ) bih” veya “kinâye”, bununla kendisine işaret edilen ve söz içinde geçmeyen unsura da “meknî (mükennâ) anh” adı verilir. Meknî bih ile meknî anhe kapalı bir biçimde işaret edildiği için ilk unsur örten, ikinci unsur örtülen konumunda bulunduğundan kinâye (örtme) kelimesi kullanılmıştır. “Eli açık” (mebsûtu’l-yed) sözüyle cömert kimsenin, “eli sıkı” (maglûlü’l-yed) ifadesiyle de cimrinin örtülü bir biçimde anlatılması gibi.¹⁸¹ ‘Alevî, kinâyeyi belâgatın vadilerinden bir vadi ve mecâzın temel unsurlarından bir unsur olarak tanımlamış, çok dikkat isteyen hassas bir konu olduğunu vurgulamıştır. Zira ‘Alevî’ye göre, kinâyenin nerede caiz olup nerede olmadığını bilmeyen Bâtıniyye gibi birçok fırka yanlış tevillerden yapmışlar ve doğru yoldan sapmışlardır. ‘Alevî, kinâyeyi “fasıl” adını verdiği dört bölümde incelemiştir. İlk fasılda kinâyenin mahiyetini ele almış ve bu bağlamda beş farklı tanım serdetmiştir. Son olarak kendi görüşünü de serdettikten sonra bazı açıklamalar yaparak ikinci fasıla geçmiştir. İkinci fasılda “Ta’riz”in mahiyetini açıklamış, ardından ta’rize dair örnekler vermiştir. Ardından tariz ile kinâyenin farkını açıklamıştır. Üçüncü fasılda ise sırasıyla Kur’ân’dan, hadislerden, Hz. Ali’nin sözlerinden, Meşhur Arap fasihlerinin sözlerinden ve Arap şairinden örnekler vermiş, bunları açıklamıştır. Dördüncü ve son fasılda ise kinâyenin kısımlarını ve hükümlerini ele alarak bu kinâye bahsini sonlandırmıştır.

2.4.1. Kinâyenin Mahiyeti

‘Alevî, kinâyenin konuşma dilinde birçok rolü olduğunu; bu yüzden de hem sözlük, hem örfî, hem de ıstılah anlamı ile kullanıldığını ifade etmiş ve bu üç bakımdan kinâyenin tanımını yapmıştır. İlk olarak kinâyenin sözlük anlamını ele almış ve bir

¹⁸¹ İsmail Durmuş, "Kinâye", TDV İslâm Ansiklopedisi, C. XXVI, ss. 34-36

kişiyi “falanın babası, falanın annesi” şeklinde künye verilmesi anlamında olduğunu ifade etmiştir. Kinâyenin örfteki anlamını ise “Bir söz söylenip, bu söz ile kendisinin delalet ettiği anlamın dışında bir anlam kastedilmesi” olarak açıklamıştır.¹⁸²

Istılah anlamına gelince ise, ‘Alevî kinâyenin anlamını açıklamak için birçok tanım yapıldığını, kendisinin bunlardan en sağlam gördüklerini nakledeceğini ifade ederek söze başlamıştır.

İlk olarak Abdülkâhir el-Cürcânî’nin “Kinâye, konuşanın bir manayı ifade etme kastıyla, o manaya delalet eden lafızları bırakıp, onun sonuçlarını veya o manayla alakalı olan başka şeyleri zikrederek bunlarla kastettiği manayı ima edip bunları o manaya delil kılmasıdır”¹⁸³ şeklindeki kinâye tanımını ele almıştır. Bu tanımın üç yönden hatalı olduğunu ifade etmiştir. Tanımdaki “o manayla alakalı olan başka şeyler” ve “ima” ibarelerinin kapalı olduğunu ve açıklanması gerektiğini söylemiştir. Üçüncü hata olarak da bu tanımın istiâreyi de içine aldığı, dolayısıyla “ağyarını mani” bir tanım olmadığını ifade etmiştir. İkinci tanım olarak da Sirâc el-Malikî’nin el-Misbâh adlı kitabında yaptığı “bir şeyi açıkça söylemek yerine, yine o şeyin anlaşılması için, ona denk olan ve onu gerektiren şeyi söylemek”¹⁸⁴ şeklinde yaptığı tanımı ele almıştır. ‘Alevî bu tanımı açıklamış fakat herhangi bir yanlış içerdiğini ifade etmemiştir. Üçüncü tanım olarak ise İbnu’l-Esîr’in bazı beyân âlimlerinden aktardığı uzunca bir kinâye tanımını vermiş ve fakat bu tanımın da teşbîhle karıştığı, tanımın içinde kinâye kelimesi geçtiği, dolayısıyla bir şeyi kendisiyle tanımlama durumu ortaya çıktığı için hatalı olduğunu söylemiştir. Ardından yine İbnu’l-Esîr’in usûlcülerden naklettiğini söylediği bir tanımın da hatalı olduğunu söyleyip bunları açıklamıştır. Beşinci olarak İbnu’l-Esîr’in yapmış olduğu uzun bir kinâye tanımını serdedip hatalarını detaylı bir şekilde açıklayarak vermiştir. Bu tanımları lafi uzatmamak için vermeye gerek görmedik.¹⁸⁵

‘Alevî son olarak kendisinin seçmiş olduğu kinâye tanımını yapmıştır. “Herhangi bir vasıta olmadan ve kapalı bir şekilde hakikat ve mecâz olmak üzere iki farklı anlama bir anda delalet eden lafız” şeklindeki bu tanımındaki ibareleri ayrı ayrı

¹⁸² el-‘Alevî, *et-Tirâzu ’l-Mütedammin*, c. 1, ss. 185-86.

¹⁸³ el-Cürcânî, *Delâilü ’l-İ’câz*, s. 306.

¹⁸⁴ Bedreddin İbn Mâlik, *el-Misbâh fi ’l-Me’ânî ve ’l-Bedî’ ve ’l-Beyân*, 1989, s. 146.

¹⁸⁵ el-‘Alevî, *et-Tirâzu ’l-Mütedammin*, c. 1, ss. 186-89.

açıklamıştır. ‘Alevî’nin yaptığı bu açıklamalar okuyucunun, onun söylediği sözden muradını net bir şekilde anlamasına yardımcı olmaktadır.¹⁸⁶

2.4.2. Ta’rızın Mahiyeti ve Kinâyenin Ta’rizden Farkı

‘Alevî, ta’rızın mahiyetini açıklarken ilk önce kısa bir şekilde ta’rızın sözlük anlamını açıklamıştır. Ta’rızın, açıklamanın zıttı olduğunu ve bir kişinin bir ortamda bir söz söyleyip, söylediği bu sözün bir ucunun sözün söylendiği ortamdaki bir kişiye dokundurulmasına ta’riz dendiğini ifade etmiştir. Belâgat literatüründeki ta’rızın ıstılah anlamına gelince, ‘Alevî bu bağlamda iki tanım zikretmiştir.

İlk olarak İbnu’l-Esîr’in “Hakiki ve mecâz anlamıyla değil, mefhum yolu ile bir şeye delalet eden lafız” şeklindeki tanımını ele almıştır. Bu tanımın hatalı olduğunu söyleyip kabul etmemiştir. Bu tanımın devamında, uzunca soru cevap şeklinde bir tartışmaya girmiştir. Biz lafı uzatmama adına bu tartışmayı zikretmeye gerek görmüyoruz.

İkinci olarak ise müellifimiz kendisinin kabul ettiği tanıma yapmış ve açıklamıştır. Bu tanıma göre ta’riz, “Bir söz söylendiğinde, ondan bağımsız olarak anlaşılmanadır.” Buradaki “bir söz” ibaresiyle hem hakîkat hem de mecâz anlamlar kastedilmek istenmiştir. “Ondan bağımsız olarak” ibaresi ile ise sözün delalet ettiği hakîkat ve mecâza dair tüm anlamlar bu tanımın dışında bırakılması amaçlanmıştır.¹⁸⁷

Ta’rızın tanımı hakkında sözlerini bitirmesinin ardından “maksat” adını verdiği iki başlık altında önce ta’rızın örneklerini, ardından ta’rızın kinâyeden farkını ele almıştır. Birinci maksatta ta’rızın örneklerini daha önce zikretmiş olduğumuz beş kaynaktan ayrı ayrı veren ‘Alevî, bu bölümdeki sözüne, birçok belâgat âliminin kinâyeye ile ta’rızın mahiyetlerini ayırt edemediklerini ve bu yüzden de bu iki sanatın örneklerini karıştırdıklarını söyleyerek başlamıştır. Sözü uzatmadan, konunun anlaşılması için bu örneklerden bir tanesini vererek bu konuyu kapatacağız. Ta’rize verilebilecek en güzel örneklerden birisi Kur’ân-ı Kerîm’deki şu ayetlerdir:

(قَالُوا أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتِنَا يَا إِبْرَاهِيمَ * قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ)

¹⁸⁶ a.g.e., c. 1, ss. 189-90.

¹⁸⁷ a.g.e., c. 1, ss. 192-95.

“Sen mi yaptın bunu ilâhlarımıza Ey İbrahim” dediler. Dedi ki: “Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa, onlara sorun bakalım!”¹⁸⁸ Hz. İbrahim’in bu ayetlerde rivayet edilen müşriklere vermiş olduğu cevap, onların akıllarıyla ve inançlarıyla alay etme amacıyla verilmiş bir cevaptır. Bu cevabında ta’riz sanatını en güzel bir şekilde kullanmış olan Hz. İbrahim; kavmine dolaylı olarak, taptıkları putların kendilerini korumaya kudretleri olmadığı gibi, cevap vermeye de güç yetiremeyeceklerini dolayısıyla ilah olarak tapılmaya layık olmadıklarını ifade etmeyi amaçlamıştır.¹⁸⁹

İkinci maksatta ise ‘Alevî, kinâyeye ile ta’riz’in farkını üç maddede basit bir şekilde açıklamıştır. Bunların ilki kinâyeyin mecâzdan sayılırken, ta’rizin mecâz kapsamına dâhil edilmiyor oluşudur. Zira ta’riz ile kastedilen mana lafzın dışında bir karine ile anlaşılmalıdır. Mecâz ise lafzın vaz’ edildiği aslî mananın dışında kullanılması olup lafızdan anlaşılmalıdır. İkinci olarak ise kinâyeye hem müfred hem de mürekkebe ifadelerde görülebilirken ta’riz yalnızca mürekkebe ifadelerde görülmektedir. Son olarak ise ta’rizin kinâyeden daha kapalı olduğunu söylemiştir. Bunun sebebini de kinâyeyeyle kastedilen mananın mecâz yoluyla lafız üzerinden, ta’rizin ise lafzın dışında bir karine yoluyla anlaşılmasıyla açıklamıştır.¹⁹⁰

2.4.3. Kinâyeye Örnekleri

‘Alevî’nin kinâyeye örnek verirken daha önceki bölümlerde olduğu gibi beş kaynağı kullandığını konunun başında ifade etmiştik. Biz bunlardan seçtiğimiz iki örnek vermekle yetineceğiz.

Hakikat anlamıyla mı yoksa mecâz anlamıyla mı serdedildiği açık olmayan, dolayısıyla hem hakikat hem de mecâz anlamına hamledilmesi mümkün olan ifadeler kinâyeli ifadelerdir. Bu bağlamda (أَيُّجِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ) “Herhangi biriniz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz!”¹⁹¹ âyeti hem hakiki hem de mecâz anlamıyla anlaşılması mümkün olan bir ifadedir. Hakiki anlamı

¹⁸⁸ el-Enbiyâ 21/62, 63.

¹⁸⁹ el-‘Alevî, *et-Tirâzu ’l-Mütedammin*, c. 1, s. 196.

¹⁹⁰ a.g.e., c. 1, ss. 200-202.

¹⁹¹ el-Hucurât 49/12.

açık olan bu ifadeden aynı zamanda “ölü kardeşinin etini yemek” ifadesi ile gıybet de anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu ayet kinâye sanatı için güzel bir örnektir.¹⁹²

Yine, Hz. Peygamberin seferlerinden birinde, siyahi bir köle olan “Enceşe” adında bir adam develeri kontrol ederken onları hızlı bir şekilde sürmesinin üzerine Hz. Peygamber kendisine “Billurlara yumuşak davran ey Enceşe” diyerek kendisini uyarmıştır. Bu hadiste zahiri anlamına bakarak billurun hassas ve kırılğan olduğu, dolayısıyla onu taşırken dikkatli olunması gerektiği şeklinde anlaşılacağı gibi, develerin üzerindeki hanımların billurlara benzetildiği ve onlara karşı da yumuşak ve hassas bir şekilde davranılması gerektiği şeklinde de anlaşılması mümkün olan bir ifadedir. Bu hadis de kinâyeye verilebilecek güzel örneklerden biridir.¹⁹³

2.4.4. Kinâye'nin Kısımları ve Hükümleri

‘Alevî bu bölümü iki bahse ayırmış, ilkinde kinâyenin kısımlarını ikincisinde de hükmünü açıklamıştır. Kinâyeyi üç kısma ayırmıştır. İlk olarak zâtı itibarı ile mürekkebe ve müfred olarak değerlendirmiş; tek bir lafızda gerçekleşen kinâyeleri müfred, birden fazla lafızda gerçekleşen kinâyelerin ise mürekkebe kinâye olarak değerlendirildiğini ifade ederek bunlara örnekler vermiştir. İkinci olarak da durumu itibarı ile yakın ve uzak olması olarak değerlendirmiş ve yakını, yapılan kinâyede kastedilen manayı anlamının kolay olduğu kinâyeler, uzağı ise kinâyede kastedilen manayı anlamının zor olduğu kinâyeler olarak açıklamıştır. Üçüncü ve son olarak da güzel ve çirkin olması bakımından ikiye ayıran ‘Alevî, daha önce zikrettiği kinâyeleri güzel olarak değerlendirirken, kinâyeye arzulanan faydanın gerçekleşmediği kinâyeleri ise çirkin olarak değerlendirmiştir.¹⁹⁴

Kinâyenin hükmünü açıkladığı ikinci bahiste ise kinâyeyi övmüştür. Belâgatteki yerinin çok önemli olduğunu ve bir manayı kinâye ile ifade etmenin onu açıkça söylemekten çok daha etkili olduğunu ifade edip konuyu sonlandırmıştır.¹⁹⁵

¹⁹² el-‘Alevî, *et-Tırâzu 'l-Mütedammin*, c. 1, s. 202.

¹⁹³ a.g.e., c. 1, s. 206.

¹⁹⁴ el-‘Alevî, *et-Tırâzu 'l-Mütedammin*, c. 1, ss. 215-17.

¹⁹⁵ a.g.e., c. 1, ss. 218-19.

2.5. TEMSİL

‘Alevî çok kısa tuttuğu bu bölümde diğer bölümlerde olduğu gibi mahiyet, örnekler, kısım ve hükümler gibi ayrı başlıklar açmamıştır. Bu konuya herhangi bir tanımla da başlamayan müellif, ilk olarak belâgat âlimlerinin temsîli değerlendirmeleri bakımından iki grup olduğunu ifade edip bunların gruplarını tanıtmış ve görüşlerini beyân etmiştir. İlk grup olarak, temsîli teşbîhin kapsamında görüp aralarında herhangi bir ayırım yapmayanları ele almış ve Matrazî ve İbnü'l-Esîr'in bu gruptan olduğunu ifade etmiştir. İkinci grup olarak ise, temsîl ile teşbîhi birbirinden ayıranları ele almış; İbn Hatîb er-Râzî ve Zemlekânî'nin bu görüşte olduğunu belirtmiştir. Bu gruptaki âlimlerin görüşüne göre teşbîh mecâzdan sayılmazken temsîl mecâz sınırları kapsamındadır.

Bu iki grubun temsîl hakkındaki görüşlerini serdettikten sonra ‘Alevî, kendi görüşünü beyân etmiş ve temsîl ile teşbîhi birbirinden ayırmıştır. Ona göre benzetme edatının açık olduğunda gerçekleşen ortaya çıkan belâgat sanatına teşbîh denmektedir ve teşbîh mecâz kapsamında değildir. Temsîlin gerçekleşmesi için ise mutlaka benzetme edatının gizli olması gerekmektedir. Bu bakımdan temsîl ile istiârenin aynı şey olduğunu ifade etmiş, Zemahşerî'nin de tefsirinde bu ikisini ayırmadığını söylemiştir. ‘Alevî bu sözlerle temsîl hakkındaki sözlerini tamamlamış ve birkaç örnek vererek temsîl bahsini ve kitabının beyân bölümünü noktalamıştır.¹⁹⁶

¹⁹⁶ el-‘Alevî, *et-Tırâzu'l-Mütedammin*, c. 2, ss. 3-7.

SONUÇ

Beyân, ifade edilmek istenen bir manayı farklı açıklık derecelerinde değişik yollarla ifade etme usul ve kaidelerini inceleyen ilim demektir. Beyân ilminin vaz' edilmesindeki temel amaç, istenilen manayı ifade ederken sözün bu manaya uygun olduğundan emin olmak ve anlam karmaşasına düşmekten kaçınmaktır. Bu ilme beyân adının verilmesi de, kolayca anlaşılacağı üzere, içeriğinin ve amacının beyânın kelime anlamı olan açıklık ve ifade etme konularıyla alakalı olmasındandır.

Biz bu çalışmamızda bu sahaya katkı sağlayan 'Alevîel-'Alevî'nin *et-Tirâz* adlı eserinde beyân ilmine bakışını inceledik. Kitabını üç bölüme ayıran 'Alevî, ilk bölümü beyân ilminin konuları olan istiâre, teşbîh, kinâye, ta'riz ve temsile ayırmıştır. Bu konuların mahiyetleri, kısımları ve hükümleri hakkında doyurucu bilgiler vermiş; ardından da bunların iyi bir şekilde anlaşılabilmesi için çokça örnekler serdetmiştir. 'Alevî bu konuları ele alırken kendinden önce bu alanlarda söz söyleyen âlimlerden istifade etmiştir. Bu istifade onu taklitçiliğe itmemiştir. Zira müellif bu âlimlerin, adı geçen konulardaki sözlerini ilim ahlakı ve insaf çerçevesinde eleştiriye tabi tutmuş ve zaman zaman yenilikler önermekten çekinmemiştir. Aynı zamanda bu eser, edebiyat ve felsefe ekollerinin arasını bulma çabası taşıyan bir eser olarak da belâgat sahasında özel önem taşımaktadır.

Sonuç olarak bu çalışmamızda belâgat sahasında önemli bir yer teşkil eden 'Alevîve mezkûr eseri tanıtılmaya çalışılmıştır. Müellifin bu eserle alana yaptığı katkılar ve yenilikler üzerinde durulmuş, bunların önemine dikkat çekilmiştir.

KAYNAKÇA

- ‘ALEVÎ Yahyâ b. Hamza, *el-Îcâz li Esrâri Kitâbi't-Tirâz fî Ulûmi Hakâiki'l-Î'câz*, 1. bs., Dâru'l-Medâri'l-İslâmî, 2017.
- , *et-Tirâzu'l-Mütedammîn li Esrâri'l-Belâga ve 'Ulûmu Hakâiki'l-Î'câz*, 3 cilt, 1. bs., Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002.
- ARŞÎ Hüseyin b. Ahmed, Anıstâs Mârî el-Kermelî, *Bülûğu'l-Merâm fî Şerhi Miski'l-Hitâm fî Men Tevellâ Mülke Yemen min Melik ve İmâm*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.
- ASEL Muhammed Besyûnî, *el-'Ukûdu'l-Lü'lüiyye fî Târîhi'd-Devleti'r-Resûliyye*, Mısır: Matba'atü'l-Hilâl, 1911.
- ATÂLLAH Melike b., *'Ulûmu'l-Belâga 'Inde'l-Aleviyyi'l-Yemenî beyne't-Taklîd ve't-Teyşîr ve't-Tecdîd*, (Yüksek Lisans Tezi), Kasdî Mirbâh, 2009.
- ATÎK Abdülazîz, *İlmu'l-Beyân*, Beyrût: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1985.
- CÂHİZ Ebû Osmân 'Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 4 cilt, 7. bs., Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1998.
- CİRÂFÎ Abdullah b. Abdülkerîm, *el-Muktetaf min Târîhi'l-Yemen*, 2. bs., Müessesetü Dâri'l-Kütübi'l-Hadîs, t.y.
- CÜRCÂNÎ Abdülkâhir, *Delâilü'l-Î'câz*, Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, t.y.
- , *Esrâru'l-Belâga*, Cidde: Dâru'l-Medenî, 1991.
- DAYF Şevkî, *el-Belâga Tatavvur ve Târîh*, 9. bs., Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1965.
- DİVLEKÇİ Celaleddîn, “Ali b. İsâ er-Rummâni'nin (ö. 384/994) İ'câz Anlayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sy. 35 (2016), s. 40.
- EBÛ ADDÛS Yûsuf, *Medhal ile'l-Belâgati'l-'Arabiyye*, 1. bs., Ammân: Dâru'l-Mesîre li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2007.
- FERRÛH Ömer, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, 4. bs., Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1981.
- FÎRÛZÂBÂDÎ Mecidüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 2. bs., Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- HABEŞÎ Abdullah Muhammed, *Masâdiru'l-Fikri'l-İslâmî fî'l-Yemen*, Abu Dabi: el-Mecma'u's-Sekâfi, 2004.

HACİMÜFTÜOĞLU Nasrullâh, “DİA”, *BEYÂN*, t.y., c. 6.

HÜSEYN Abdülkâdir, *el-Muhtasar fî Târîhi 'l-Belâga*, Kâhire: Dâru'l-Garîb, 2001.

İBNU'L-ESİR Ziyâüddîn, *el-Mes'elü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve 'ş-Şâir*, 4 cilt, Kâhire: Dâru Nahdati Mısr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi', t.y.

İBN FEND Muhammed Ali b. Yûnus, *Me'âsiru'l-Ebrâr fî Tafşîli Mücmilâti Cevâhiri'l-Ahbâr*, 1. bs., Dâru'l-İmâm Zeyd b. 'Ali es-Sekafetü li'l-Neşr ve't-Tevzî', 2002.

İBN MÂLİK Bedruddîn, *el-Misbâh fî'l-Me'ânî ve'l-Bedî' ve'l-Beyân*, 1989.

İBN MANZÛR, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrût: Dâru Sâdır, t.y.

İBN VEHB Süleymân, *el-Burhân fî Vücûhi'l-Beyân*, Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 1969.

İBN YÛSUF el-Melikü'l-Eşref Ömer, *Turfetü'l-Ashâb fî Ma'rifeti'l-Ensâb*, Beyrût: Dâru's-Sâdır, 1992.

İSKENDER PALA, İSMAİL DURMUŞ, “DİA”, t.y., c. 23, s. .

KAZVÎNÎ Celalüddîn Muhammed b. Abdurrahmân El-Hatîb, *Telhîsu'l-Miftâh fî 'Ulûmi'l-Belâga*, 2. bs., Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1932.

KILIÇ Hulûsi, “DİA”, *Belâgat*, t.y., c. 5.

LUBEDÎ Muhammed Semîr Necîb, *Mu'cemu'l-Mustalâhâti's-Sarfıyye ve'n-Nahviyye*, 1. bs., Müessesetü'r-Risâle - Dâru'l-Furkân, 1985.

M. ABDÛLÂL AHMED, *Benû Resûl, Benû Tâhir ve Alâkâtü'l-Yemen el-Hâriciyye fî Ahdihimâ 1517 - 1631*, İskenderiye: Câmi'atü'l-Kâhire, 1979.

MATLÛB Ahmed, *el-Belâga 'Inde's-Sekkâkî*, Bağdâd: Menşûrâti Mektebeti'n-Nahda, 1964.

———, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâgıyye ve Tetavvuriha*, 3 cilt, 1983.

MERAGÎ Ahmed Mustafa, *Târîhi 'Ulûmu'l-Belâga ve't-Ta'rîfi bi Ricâlihâ*, 1. bs., Mısır: Mustafa Albânî el-Halebî ve Evlâdühû bi Mısır, t.y.

MUHAMMED B. YAHYÂ ZİYÂRA Muhammed, *Târîhu'l-Eimmeti'z-Zeydiyye fî'l-Yemen hatte'l-'Asri'l-Hadîs*, Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.

ÖZ Mustafa, “DİA”, *Müeyyed Billâh Yahyâ b. Hamza*, t.y., c. 31.

RUMMÂNÎ Ebu'l-Hasan 'Alî b. İsâ, *Kitâbü'n-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân*, Dehli: Mektebetü'l-Câmi'ati'l-Milliyeti'l-İslâmiyye, 1934.

SAN'ÂNÎ Yahyâ b. Hüseyin, *Gâyetü'l-Emânî fî Ahbâri'l-Kutri'l-Yemânî*, 1. bs., Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1968.

- SEKKÂKÎ Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. 'Ali, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 2. bs., Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- SUBHÎ Ahmed Mahmûd, *el-İmâmü'l-Müctehid Yahyâ b. Hamza ve Ârâuhû'l-Kelâmiyye*, 1. bs., t.y.
- ŞAHTÛ 'Ali, *Binâu'n-Nass 'Inde İbn Hamza el-'Alevî*, (Doktora Tezi), Cezâyir: Vahran Üniversitesi, 2016.
- ŞEVKÂNÎ Muhammed b. 'Ali, *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini men ba'de'l-Karni's-Sâbi'*, 2 cilt, 1. bs., Kâhire: Matba'atü's-Sa'âde, 1348.
- ŞEYHA Hâlid Ahmed Zeyd Ebû, Mûsâ Hasan Muhammed Osman, *el-İmâm el-Müeyyed bi'llâh Yahyâ b. Hamza, h. 669-749 : Hayatühü ve Da'vetühü fi Kitâbi'd-Da'veti'l-Âmme ve Resâilihi ve Vesâyâhu*, (Doktora Tezi), Sûdan: Ümmü Dermân el-İslâmiyye, 2013.
- TABÂNE Bedevî, *el-Beyânü'l-'Arabî*, 1 cilt, 7. bs., Cidde: Dâru'l-Menâra, 1988.
- , *Mu'cemu'l-Belâgati'l-'Arabiyye*, 3. bs., Cidde: Dâru'l-Menâra, 1988.
- Tercemetü Yahyâ b. Hamza el-Hüseynî (Şârihu Nehcu'l-Belâğa), t.y., arabic.balaghah.net/content/.
- TOMAR Cengiz, “DİA”, *Yemen*, t.y., c. 43.
- , “DİA”, *Resûliler*, t.y., c. 35.
- , “Yemen’de Bir Türk Devleti: Resûliler ve Âlim Sultanları”, *Osmanlı Araştırmaları*, sy. XXXIII (2009), ss. 221-35.
- ÜZÜM İlyas, “DİA”, *Zeydiler*, t.y., c. 44.
- VASÎÎ Abdülvâsî b. Yahyâ, *Târîhu'l-Yemen el-Müsemâ Fürcetü'l-Humûm ve'l-Hüzn fi Havâdisi ve Târîhi'l-Yemen*, Kahire: el-Matba'atü's-Selefiyye ve Mektebetihâ, 1346.
- VECÎH Abdüsselâm b. Abbâs, *A'lâmu'l-Müellifîne'z-Zeydiyye*, 1. bs., Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. 'Ali es-Sekâfiyye, 1999.
- YEMÂNÎ Yahyâ b. Hamza, *Tasfiyetü'l-Kulûb min Edrâni'l-Evzâr ve'z-Zünûb*, 3. bs., Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1995.
- ZİRİKLÎ Hayruddîn, *el-A'lâm Kâmûs Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-'Arab ve'l-Müsta'ribîn ve'l-Müsteşrikîn*, 8 cilt, 15. bs., Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 2002.

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	MEHMET CAN NİŞLİ
Tez Adı	ET-TİRÂZ ADLI ESERİ İŞİĞİNDA YAHYA B. HAMZA EL-ALEVİ'DE BEYÂN İLMİ
Enstitü	SOSYAL BİLİMLER
Anabilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Tez Türü	YÜKSEK LISANS
Tez Danışman(lar)ı	DOÇ. DR. HÜSEYİN GÜNDAY
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni Kısıtlama	<input type="checkbox"/> Genel Kısıt (6 ay) <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum.

Hazırlamış olduğum tezin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyân ederim.

Tarih : 03..01../ 2020

İmza : 