

## KUR'AN DİLİNDE KİNAYE VE TA'RİZ

Mustafa ÖZTÜRK\*

### ÖZET

Arap dili ve edebiyatında kinaye, mütekellimin maksat ve meramını üstü kapalı (örtülü) ama aynı zamanda edebî ve estetik tarzda dile getirmesiyle ilgili bir söz sanatıdır. Arapçadaki diğer söz sanatları gibi kinaye de Arap toplumunun kültürüne dair kodlar içerir. Daha açıkçası, kinayeli ifadelerde Arapların varlık ve eşyayı algılama tarzları, sosyal alışkanlıkları, ahlak anlayışları hakkında önemli ipuçları mevcuttur. Bu yüzden Arap dilindeki kinaye sanatını bilmek, çok sayıda kinayeli ifade içeren Kur'an'ın dil dünyasına aşinalık açısından önemli bir meseledir. Kur'an'daki kinaye örneklerinden önemli bir kısmı, açıkça söylenmesi hoş olmayan şeyleri örtülü biçimde anlatmaya yöneliktir. Bunun yanında maksadı etkili ve abartılı şekilde anlatmak, sözü kısaltmak, ifadeyi güzelleştirmek gibi hususlar da Kur'an dilindeki kinaye üslubunun hedef ve işlevleri arasında zikredilebilir.

**Anahtar kelimeler:** Kur'an, Belağat, İlm-i Belagat, Kinaye, Ta'riz.

### KINĀYAH (METONYMY) AND TA'RĪD (ALLUSION) IN THE QUR'ĀNIC LANGUAGE

#### ABSTRACT

Kināyah (metonymy) is a figure of speech that is related to one's making his point in an allusive, but at the same time stylistic and aesthetic manner. Just as other figures of speech in Arabic, kināyah or metonymy involves some of the cultural codes of Arab society. To say more explicitly, the metonymic expressions contain important clues about the Arabs' manner of conceiving beings and things, their social habits as well as their moral conceptions. Therefore, knowledge of the art of metonymy in the Arabic language is important in having access to the linguistic domain of the Qur'ān. An important portion of the cases of metonymy in the Qur'ān is employed to say allusively those things which are not graceful to say openly. Of the goal and functions of the Qur'ānic metonymic style, we can also mention making one's point effectively and exaggeratedly as well as shortening and decorating one's words.

**Key words:** the Qur'ān, eloquence, rhetoric, metonymy, allusion

### Giriş

Bir metin olarak Kur'an'ı anlayıp yorumlamak her şeyden çok dille, dil de her şeyden çok kültürle ilgili bir meseledir. Çünkü dilin varlığı insan, toplum ve kültürel zeminle kaimdir. Dil demek bir bakıma insan ve kültür demektir. Belli bir dilsel metni doğru anlayıp kavramak, o dille konuşup anlaşılan insanların kültürünü tanıyıp bilmeyi gerektirir. Hz. Peygamber'e gelen vahiy Arap dilinin ifade kalıplarıyla inzal/tenzil edildiğine göre Kur'an metnini yo-

\* Prof. Dr. Çukurova Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

rumlamak ve Kur'an ifadelerindeki asıl mana/maksadı kavramak da Arap toplumunun kültürel kodlarını bilmek ve aynı zamanda bu kodların şifresini çözmekle ilgili bir ameliyedir. Kur'an dili miladi yedinci yüzyılın Hicaz bölgesindeki Arap toplumunun dilidir. Bazı ayetlerde Kur'an vahyinin "lisân-ı arabî" (Nahl 16/103; Şuarâ 26/195) ve "hüküm-i arabî" (Ra'd 13/37) olarak nitelendirilmesi, Hz. Peygamber vasıtasıyla tebliğ edilmesi istenen mesajların Arap toplumunun akıl ve idrak yapısına uygun biçimde formüle edildiği, diğer bir deyişle ilâhî vahiydeki mazrufun Arabî zarf içinde gönderildiği anlamına gelir. İşbu zarf Arabî kültür evreninde vücut bulmuş olan Arap dilidir. Arap kültür evreni ise diğer beşerî kültürlerde tanık olunduğu üzere inançlar, algılar, alışkanlıklar, tabiat ve coğrafyanın çevrelediği fiziki yaşam alanları gibi müteaddit unsurlardan teşekkül etmiştir.

Arabî kültür öğelerine birçok ayette anahtar kavramlar olarak rastlamak mümkündür. Örnek vermek gerekirse, Arap toplumunun gündelik hayatında devenin çok önemli bir yere sahip olduğu malumdur. Bedevi Araplar deveye binlerce farklı isim takmışlardır.<sup>1</sup> Öyle ki devenin cinsi, yaşı, rengi ve diğer özellikleriyle yürüyüş biçimi gibi karakteristik vasıfları üzerine Arapçada yer alan kelimeler hacimli bir kitabı dolduracak kadar fazladır. Arap kültüründe çok büyük bir değer taşıyan ve "sefinetü's-sahrâ" (çöl gemisi) diye anılan deveyi Araplar en büyük yardımcıları olarak bilmiş ve gerektiğinde pratik hayatlarını dahi devenin isteklerine göre tanzim etmişlerdir.<sup>2</sup> Arapların kültürel dünyasındaki bu müstesna konumundan dolayı müşriklerin bazı inanç ve tabularından Allah'ın sınırsız kudretine, çehennem tasvirinden kıyamet ahvaline kadar pek çok farklı konuyla ilgili ayetlerde deveden söz edilmiştir. Mesela, Gâşiye 88/17. ayette, "Deveye bakmazlar mı nasıl yaratılmış?" mealinde bir ifadeye yer verilmiştir. İmam el-Mâtürîdî (ö. 333/944) bu ayeti yorumlarken, "Onca hayvan içinde niçin özellikle deveden söz edildi?" şeklindeki bir soruyu, "Deve Mekke halkı için en özel hayvandır. Mekke'deki Araplar develerle yolculuk yapar, eşyalarını bu hayvanlarla taşırlardı." diye cevaplamıştır.<sup>3</sup>

Kıyamet ahvalinin dehşetini tasvirle ilgili Tekvîr 81/4. ayette de, "Gebe develer başıboş bırakıldığı zaman" (*ve-ize'l-işâru uttilet*) mealinde bir ifadeye yer verilmiştir. Bu ayetteki mana ve maksadı anlamak için hem nüzul dönemindeki Arap toplumunda gebe develere ne kadar büyük değer biçildiğine, hem de Arap dilindeki söz sanatlarında deve imgesinin kullanım biçimine vakıf olmak gerekir. Zira ayetteki ifadenin çarpıcı bir örnek (mesel) olduğu ancak bu sayede anlaşılabilir. Kurtubî (ö. 671/1273) bu ayetin yorumunda şunları zikretmiştir: "Ayette özellikle hamile develerden söz edilmiştir; çünkü bu hayvanlar Araplar için en değerli nimettir. Öyle ki söz konusu develerin

1 Bkz. Avram Galanti, "İbranice'nin gelişmesine Arapçanın Katkısı", Sadeleştirilenler: Nurettin Ceviz-Musa Yıldız, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 16, Ankara 2005, s. 93-94.

2 Ahmet Önkal-Nebi Bozkurt, "Deve", *DİA*, İstanbul 1994, IX. 223.

3 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehi's-Sünne*, Beyrut 2005, X. 511.

sahipleri onları ancak kıyametin kopacağı vakit başıboş bırakırlar. Ayetteki ifadede bir misal vermek istenilmiştir. Yoksa kıyametin kopuşu esnasında gebe develerin bulunması söz konusu değildir. Ayette, 'Kıyamet günü öyle dehşetli olacak ki bir kimsenin doğumu yaklaşmış devesi olsa dahi onu başıboş bırakıp kendi başının derdine düşecektir.' şeklinde bir mesaj verilmek istenmiştir."<sup>4</sup>

Bu ayetle ilgili olarak Fahreddin er-Râzî de (ö. 606/1210) İbn Abbas'tan şunu nakletmiştir: "Gebe develere sahip olan kimseler kıyamet günündeki o dehşetli manzaralar karşısında bu develeri bile kendi hallerine bırakacaklar. Oysa Araplar nezdinde hamile develerden daha sevimli ve değerli bir şey yoktur. Araplara gebe develer meselesine atıfla hitap edilmiştir. Çünkü onların malları ve medar-ı maişetleri büyük ölçüde deveye bağlıdır (...) İkinci bir yorumu göre ayetteki *işâr* (gebe develer) kelimesi yağmur suyunu boşaltan bulutlardan kinayedir. Araplar bulutları gebe develere benzetirler."<sup>5</sup>

Bu son izahtan anlaşılacağı gibi Kur'an'ın doğru ve sağlıklı biçimde yorumlanmasında Arap dilindeki darb-ı meseller ile teşbih, temsil, mecaz, istiare, kinaye, ta'riz gibi söz sanatlarıyla ilgili inceliklere de vakıf olmak gerekir. Aksi takdirde birçok Kur'an ifadesindeki asıl mana ve maksadı anlayıp kavramak mümkün olmayabilir. Bu hususla ilgili olarak, *innehâ termî bi-şerarin ke'l-kasr; ke-ennehû cimâletün sufr* şeklindeki Mürselât 77/32-33. ayetler örnek verilebilir. Bu ayetlerdeki *kasr* ve *cimâle* (*cimâlât-cümâlât*) kelimeleri farklı kıraatlara göre farklı şekillerde izah edilmiş; ancak *kasr* kelimesine genellikle "saray/köşk" manası verilmiştir. *Cimâle* ise genellikle ya "sarı/kızgın halatlar" ya da "sarı develer" şeklinde tefsir edilmiştir. Lakin Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Arap toplumunun tecrübe dünyası dikkate alındığında, cehennemdeki ateşin köşk-halat veya saray-deve benzetmesiyle tasvir edilmesinin pek anlamlı olmadığı söylenebilir. Bu yüzden *kasr* kelimesine hurma kütükleri, *cimâle* kelimesine "kızıl deve" manası vermek daha isabetli olsa gerektir.<sup>6</sup>

Kur'an'ı doğru anlama ve yorumlama hususunda nüzul dönemindeki Arap toplumunun sosyal alışkanlıklarını, kadın-erkek ilişkilerini, cinsiyet konusundaki kalıp yargılarını, ahlak-namus anlayışlarını ve bütün bunların dile nasıl yansıdığını da bilmek gerekir. Bu konuyla ilgili bir örnek vermek gerekirse, Sâd 38/23. ayette doksan dokuz koyundan (*tis'un ve tis'üne na'ce*) bahsedilir. Burada kastedilen, bildik anlamda koyun değil, kadın-

4 Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, XIX. 149.

5 Ebû Abdillâh Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut 2004, XXXI. 62.

6 Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethû'l-Kadîr*, Beyrut trs., V. 416. Bu konuyla ilgili olarak Â'râf 7/40. ayetteki *hattâ yelice'l-cemelü fi semmi'l-huyât* ifadesi de benzer bir örnek olarak zikredilebilir. Zira bu ayette Allah'ın ayetlerini yalan sayıp imana gelmeyi kibirlerine yediremeyenlerin cennet yüzü görmeyeceklerini vurgulamak için, "Deve veya kalın urgan iğne deliğinden geçmedikçe..." mealinde bir darb-ı mesel kullanılmıştır. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, Beyrut 1987, III. 197; Ebû'l-Hasen el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut 2007, II. 223.

dır. Çünkü Arap toplumunda kadın kinaye ve ta'riz yoluyla *na'ce* (koyun) diye anılır. Bunun sebebi, toplumun erkek egemen yapısında kadının uysal ve zayıf olarak algılanmasıdır. Arap toplumunda kadın "bakara" (inek), "hicr" (kısrak) ve "nâka" (dişi deve) diye de anılmış ve bu kinayelerde kısrak ve dişi devenin binek olarak kullanılmasıyla kadın arasında ilginç bir bağ kurulmuştur.<sup>7</sup>

Mürselât ve Sâd suresindeki bu örneklerin tanıklık ettiği gibi kinaye Kur'an dilinde hem Arap toplumunun varlık ve eşyayla ilgili algı/ıdrak tarzına gönderme yapar, hem de dildeki ifade ve üsluba edebî bir boyut katar. Hâl böyleyken bazı âlimler kinaye ve ta'rizi dil ve kültürden çok kelami-itikadi bir mesele gibi algılamış ve buna bağlı olarak kelâm-ı ilâhîdeki sıdkiyeti haleldar ettiği/edeceği gerekçesiyle kinayenin Kur'an'daki varlığını olumsuzlamıştır. Kinaye konusundaki bu yaklaşım Kur'an'da mecazı nefyetmenin muktezasıdır. Zira "Allah yalan konuşmaktan münezzehdir. Oysa mecaz yalanın kardeşidir. Öyleyse Kur'an'da mecaz yoktur" şeklindeki bir ön kabulden hareketle Kur'an'da mecazın varlığını reddeden Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd b. Ali (ö. 270/883), İbnü'l-Kâs diye tanınan Şâfiî âlimi Ebü'l-Abbâs Ahmed et-Taberî (ö. 335/946) ve Mâlikî âlimi Huveyzmenâz (ö. 400/1010[?]) gibi bazı âlimler kinaye konusunda da olumsuz görüş bildirmişlerdir. Buna mukabil âlimlerin büyük çoğunluğu mecaz ve kinayenin Kur'an'daki varlığını kabul etmiştir.<sup>8</sup>

Sekkâkî (ö. 425/1033) ve Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 478/1071) gibi dil ve edebiyat âlimleri kinayenin Araplar nezdinde maksat ve meramı açıkça ifadeden (tasrih) daha belîğ sayıldığını ve hüner gerektiren bir söz sanatı olarak algılandığını belirtmişlerdir.<sup>9</sup> Endülüslü âlim Ebû Bekr et-Turtûşî (ö. 520/1126) ise Araplara ait fasih meseller ve ifadelerin pek çoğunun kinaye yoluyla dile getirildiğini söylemiştir. Bu cümleden olarak Araplar ırz ve namusunu koruyan kimseleri "futası pak" (*afîfü'l-izâr*) ve "eteği temiz" (*tâhirü'z-zeyl*) diye vasıflandırmış; ayrıca cinsel ilişkiden kinaye olarak "balcağız" (*usayle*) lafzını, kadınlardan kinaye olarak, onların zarîf ve kırılğan tabiatlarına işaretle "sırça kadehler" (*kavârû*) lafzını, gözleri görmeyen kimseden kinaye olarak "örtülü-perdeli" (*mahcûb*) vafını, zevceden kinaye olarak da "evin sahibesi" (*rabbetü'l-beyt*) tabirini kullanmışlardır.<sup>10</sup>

Diğer dillerde olduğu gibi Arap dilindeki mecaz ve kinaye klişeleri de örf, âdet ve geleneklere, insan ve eşya ile tabiat ve varlıklar için geçerli olan genel durumlara göre şekillenmiştir. Mesela, verme eylemi mutat olarak elin açılıp içindekinin boşaltılmasıyla gerçekleştiği için bu beşerî olgudan "eli açık" ki-

7 Kurtubî, *el-Câmi'*, XV. 113-114.

8 Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002, II. 753, 789.

9 Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, Beyrut 2000, s. 523; Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, Beyrut 1994, s. 285-286.

10 Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut trs., II. 300-301.

nayesi oluşmuştur. Eli kesik olan veya el açma hareketi yapmadan ihsanda bulunan kimsenin cömertliğini ifade etmek için de aynı tabir kullanılmıştır. Öte yandan Arap dilindeki "külü bol/külü çok" (*kesîrû'r-remâd*) tabiri eski zamanlarda odun yakılıp yemeklerin pişirilmesi âdetine istinaden klişeleşmiş, ama aynı zamanda ateş ve külle ilgisi bulunmayan cömert insanlardan kinaye olarak kullanılagelmiştir.<sup>11</sup>

### Kinaye ve Türleri

Sözlükte, "tasrih etmemek, gizlemek, ima/işaret etmek" gibi anlamlar taşıyan *kinay* kökünden türetilmiş bir mastar olan kinaye, "bir şeyi başka bir şeyle örtüp gizlemek" veya "açıkça ismini zikretmeksizin bir şeyi göstermek" manasında bir kelimedir.<sup>12</sup> Künye kelimesiyle de kökteş olan kinaye, belagatin beyan kısmına ait bir edebî sanat olarak tanımlandığında, kelamdaki asıl mananın yanında başka bir mananın (lâzımî mana) anlatıldığı kelime veya terkibe karşılık gelir. Belagat edebiyatındaki başka bir tarifile kinaye, aslî-hakikî mananın kastedildiğine engel oluşturmayan bir karineyle birlikte lâzım (aslî mananın gereği olan ikinci bir) mananın kastedilmesidir.<sup>13</sup> Buna benzer bir diğer tanıma göre ise kinaye, bir söz söylemek ve fakat o sözle zahirî manadan başka bir mana kastetmek yahut bir sözü dildeki gerçek (hakikî/aslî/vaz'î) manasında kullanıldığına engel teşkil edecek bir karine bulunmama şartıyla farklı bir manada serdetmektir. Kısaca kinaye sözlü veya yazılı bir ifade biriminin (kelime, terkip, tabir) dildeki hakikî veya aslî manasından farklı bir manaya gelecek şekilde kullanılmasıdır. Burada söz konusu olan farklı mana, ima/işaret yoluyla ifade edilen ikincil (tâli) bir mana olup ilk ve aslî manaya müradiftir (redîf). Ancak bu ifade tarzında sözün hakikî manaya hamledilmesi de söz konusu olabilir. Mesela, *fûlânun tavîlü'n-nicâd* sözü hakikî olarak, "Filanca, kılıç bağı uzun bir kişidir" gibi bir anlam içerir ve fakat bu söz filan kişinin uzun boylu olduğunu da gösterir. Çünkü kılıç bağının uzun olması uzun boylu olmayı gerektirir.<sup>14</sup>

Sekkâkî kinayeyi "mezkûrdan (lâfzen tasrih edilen) metrûka (lâfzen veya sarahaten ifade edilmeyen) geçmek maksadıyla açık ifade tarzını terk etmek" diye tanımlamıştır. Buna göre *fûlânun tavîlü'n-nicâd* (Filancı kılıç bağı uzun bir kişidir) sözündeki kinaye, o kişinin uzun boylu olmasıdır. *Fûlânetün neûmü'd-duhâ* (Filan kadın kuşluk vaktini uykuda geçirir) sözündeki kinaye ise söz konusu kadının ev veya bağ-bahçe işleriyle uğraşmayı gereksiz kılan bir maddî zenginlik, lüks ve refah içinde hayat sürdüğünü anlatmaya yöneliktir.<sup>15</sup> Ancak bu örneklerde hakikî mananın, yani *fûlânün tavîlü'n-nicâd* sözünde adamın gerçekten uzun bir kılıç bağına sahip olması, *fûlânetün*

11 İsmail Durmuş, "Kinaye", *DİA*, İstanbul 2003, XXVI. 34.

12 Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 301.

13 İrfân Mitrâcî, *el-Câmî li Fünûni'l-Luğati'l-Arabîyye*, Beyrut 1987, s. 165.

14 Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, Beyrut trs., s. 345.

15 Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 512; Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, s. 60.

*neūmū'd-duhā* sözünde de kadının kuşluk vaktinde uyuması kastedilmiş olabilir. Çünkü kinayeli ifadede hakikî manayı düşünmeye engel olacak bir karinenin bulunmaması şartı vardır. Fakat bu şarta rağmen hakikî mananın kastedilmesi zorunlu (vacip) değil, mümkündür (caiz).<sup>16</sup>

Klasik Arap dili ve belagatiyle ilgili klasik eserlerde tevriye, te'lif-i kelâm gibi kelime ve terkiplerle de ifade edilen kinaye,<sup>17</sup> lafız itibariyle hakikî manayı kastetme iradesini ortadan kaldırmaz. Oysa mecazda hakikî mananın kastedildiğine engel oluşturan bir karine bulunur. Mesela, *fi'l-hammâmi esed* (Hamamda aslan [gibi cesur bir adam] var) sözünde gerçekten aslanın kastedilmiş olması düşünülemez.<sup>18</sup> Şu halde, kinayeyi mecazdan farklı kılan temel özellik, kelâmın/sözün hem hakikî (*mekrî bih*) hem mecazi (*mekrî anh*) manaya hamledilebilir olmasıdır. Mesela, cömert kimseden kinaye olarak "külü bol" (*kesîru'r-remâd*) denildiğinde, bundan maksat söz konusu kimsenin cömertliğini dile getirmektir. Ancak bu kimsenin külünün bol olması da pekâlâ mümkündür. Hâlbuki mecazda hakikî anlamın kastedilmesi söz konusu değildir. Mesela, "hidayet karşılığında dalaleti satın aldılar" (Bakara 2/16) mealindeki Kur'an ifadesinde "satın almak" (*iştirâ*) fiili kinaye değil, "takas etmek, değişmek" (*istibdal*) anlamında mecazdır. Çünkü bu fiilin mefulü konumundaki dalâlet ve hidayetin alınıp satılır metaller olmaması, fiilin gerçek anlamına hamledilmesine engel olan, dolayısıyla bu sözde mecazi anlam arayışına yönelmeyi sağlayan bir karinedir.<sup>19</sup>

Sekkâkî'ye göre mecazla kinaye arasındaki ikinci fark -ki bu fark Kazvîni (ö. 739/1338) gibi bazı belagatçılar tarafından sorunlu görülmüştür-<sup>20</sup> ise kinayedeki lâzım manadan melzûm manaya geçilmesi, mecazda ise melzûmdan lâzıma intikal edilmesidir.<sup>21</sup> Buradaki lâzım sıfatı bir şeyin varlığına tâbi olan unsura karşılık gelir. Mesela, yiğitlik aslanın varlığına tâbi olduğundan aslanın (melzûm) anılıp yiğidin (lâzım) kastedilmesi mecaz olurken, "zalimin ellerini ısıracağı gün" (Furkân 25/27) örneğinde, tarifsiz bir nedamet hâlini tasvir eden "ellerini ısırarak" tabiri kinaye olur.

Kinaye Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239) tarafından kullanımı güzel olan ve güzel olmayan şekilde iki kısımda incelenmiş ve bu tasnif kapsamında ikinci tür kinaye kelâmında fahiş bir ayıp/kusur olarak değerlendirilmiştir. İbnü'l-Esîr kinayenin kimilerince temsil, irdâf ve mücâvere olmak üzere üç alt başlık altında incelendiğinden de söz etmiştir. Bu tasnifte sözü edilen temsil, herhangi bir hususu lâfzen çok farklı bir mana içeren bir ifadeyle anlatmaktır. Mesela, *fülânun nakıyyü's-sevb* ifadesindeki zahîrî-hakikî mana,

16 Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fi Ulûmi'l-Belâğa*, Beyrut 1980, II. 456; Sa'deddîn et-Teftazânî, *el-Mutavvel*, Beyrut 2007, II. 630-631.

17 Ebû Ali İbn Reşîk, *el-Umda*, Beyrut 1982, İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırru'l-Fesâha*, Kahire 1952, s. 192.

18 Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 513.

19 Durmuş, "Kinaye", *DİA*, XXVI. 34.

20 Kazvîni, *el-İzâh*, II. 456-457.

21 Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 513.

kişinin temiz elbiseli olduğunu belirtir. Ancak bu ifadedeki asıl mesaj, söz konusu kişinin ayıp ve kusurlardan uzak olduğunu belirtmeye yöneliktir.<sup>22</sup>

Kinayenin bir türü olan irdâf, beyan ve bedî terminolojisinde birbiriyle alakalı iki mana ve fikir arasında öncelik ve sonralığı dikkate alıp sonuç ve tabi konumundakini anarak diğerini anlatmaya yahut söz içinde tabi unsur anılarak metbûu anlatmaya karşılık gelir.<sup>23</sup> Başka bir tarifile irdâf mütekellimin dile getirmek istediği manayı o mana için vazedilmiş lafızla değil, müradif bir lafızla formüle etmesidir. Mesela, Hûd 11/44. ayette "Allah'ın helâkini emrettikleri helak oldu; kurtuluşunu takdir ettikleri kurtuldu" yerine, "iş bitirildi" (*ve-kudiyê'l-emr*) denilmiş olması bir irdaf örneğidir. Bu ifade tarzı hem daha veciz olduğu hem de işin (tufan) mutlak kudret sahibi bir amirin emriyle meydana geldiğine dikkat çektiği için daha edebidir.<sup>24</sup> Arap dilindeki *fûlânun tavîlü'n-nicâd* sözü de bir irdâf örneğidir. Bu sözdeki yalın anlam, filancanın uzun kılıç askısına sahip bir kişi olduğuna delalet eder. Ama burada işaret edilen asıl mana filan kişinin uzun boylu olmasıdır. Kılıç bağının uzun olması, uzun boylu olmayı gerektirir. Dolayısıyla kılıç bağının uzunluğu uzun boylu olmanın irdâfi ve lâzımıdır. Kinayenin bir diğer alt türü olan mücâvere ise bir hususu zikretmek ve aynı zamanda ona ilişik/komşu (mücavir) olanı terk etmektir. Mesela, Antere'nin *bi-zücâcetin safrâe zâti esirre* beytindeki *zücâce* kelimesi içkiden kinaye olduğu halde şair burada sadece "kadeh" anlamındaki *zücâce* lafzını zikretmiş, fakat bu lafza mücavir olan "içki"den söz etmemiştir.<sup>25</sup>

Bazı beyan âlimlerince kinaye ile eş anlamlı kabul edilen irdâf, bedî âlimlerinin birçoğuna göre kinaye ve ta'rizden farklı bir sanattır. Bu bakış açısına göre irdâf ile kinaye arasındaki fark şudur: Hem kinayede hem irdâfda söz içinde geçen öge ve onun örtülü olarak anlattığı öge olmak üzere iki temel unsur vardır. Kinayede bu iki öge arasında lüzum ilgisi bulunur. Söz içinde geçen öge (lâzım), diğer ögenin (melzûm) ayrılmaz bir parçası, bir özelliği ve ön şartı konumundadır. Kinayede lâzım zikredilip melzûm kastedilir; dolayısıyla lâzımdan melzûma geçilir. İrdâfta ise iki öge arasında sebep-sonuç ilişkisi vardır. Tabi olan unsur anılarak metbûa (sonuç zikredilerek sebebe) işaret edilir: "Cömert, misafirperver" anlamında kinaye olan *kesîrû'r-remâd* (külü bol) ifadesindeki kül bolluğu çok ateş yakmak, çok yemek pişirmek, çok konuk ağırlamak gibi işler, bir kimsenin cömert ve misafirperver adını almasının ön şartları ve lâzımlardır. Söz içinde bunların zikredilmesiyle cömertliğin kastedilmesi kinaye olur. Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'e göre kinaye ile irdâf arasındaki bir diğer fark da kinayenin hem tek kelime hem terkip halinde olmasına mukabil irdâfın sadece terkip halinde bulunmasıdır.<sup>26</sup>

22 Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâir*, Kahire 1939, III. 58.

23 İsmail Durmuş, "İrdâf", *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 438.

24 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 792.

25 İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâir*, III. 58.

26 İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâir*, III. 59-60.

Kur'an'daki irdâf örneklerinden biri hurilerin tasviriyle ilgilidir. Sâffât 37/48 ve Rahmân 55/56. ayetlerde huriler tasvir edilirken *aḫfâfât* (iffetli kadınlar) kelimesi yerine *kâsırâtü't-tarf* (bakışlarını eşlerine hasretmiş kadınlar) terkihi kullanılmıştır. Bu terkihin ifade ettiği mana, iffetli olmanın bir neticesine karşılık geldiği için irdâftır.<sup>27</sup> Ziyâeddîn İbnü'l-Esîr'e göre, "Sen bunu yapmazsın" yerine, "Senin gibisi bunu yapmaz" denilmesi gibi, asıl kastedilerek işlerin benzere isnadıyla anlatılması da bir irdâf türüdür. Şûrâ 42/11. ayetteki *leyse kemistihî şey'un* ifadesinde de bu tarz bir dolaylı anlatım söz konusudur.<sup>28</sup> Yine Gâşiye 88/6. ayetteki *leyse lehüm ta'âmün illâ min darî* (cehennemlikler için kuru şıbrak dikeninden [darî] başka hiçbir yiyecek yoktur) ifadesini de olumsuz (gayr-i müceb) istisna tarzında bir irdâf olarak değerlendirmiştir. Buna göre ayetteki ifade, "Cehennemlikler için hiçbir yiyecek yoktur" anlamına gelir. Çöllerde develerin bile yemekten kaçındığı kuru dikenin açıkça zikredilmesiyle cehennemliklere hiçbir yiyecek verilmeyeceği anlatılmak istenmiştir. Zemaḫşerî (ö. 538/1144), "Fılanca için güneşten başka gölge yok" (*leyse li-fülânin zill ille's-şems*) manasındaki sözü bu izaha delil göstermiştir. Bu sözün sahibi hiçbir gölgenin bulunmadığını vurgulamak istemiştir.<sup>29</sup> Bu izaha göre Gâşiye 88/6. ayette alay (istihza) üslubu da (istiâre-i tehekkümiyye) söz konusudur. Çünkü ayette nimet olmayan şey nimet, yiyecek olmayan şey yiyecek olarak takdim edilmiştir. Kur'an'da "kâfirlerin müjdelenmesi, azabın tadılması" gibi ifadeler de bu kabildendir.<sup>30</sup>

Kinaye, işaret ettiği anlam yahut örtülü olarak anlatılmak istenen unsur bakımından zattan (mevsuf), sıfattan ve nisbetten kinaye olmak üzere üçe ayrılır. Zattan kinayede bir şeyin sıfatı/vasfı anılarak bu sıfatla o şeyin kendisi (zat/mevsuf) kastedilir. Mesela, Zuhrûf 43/18. ayetteki *men yüneşşeu fi'l-hilye* (ziynet içinde büyütülen, işe yaramayan süs bebeği) ifadesi kadından, Kamer 54/13. ayetteki *zâti elvâh ve dūsür* (tahta levha ve çiviler sahibi) ifadesi gemiden kinayedir. Arap şiirinde sıkça geçen, "kinlerin biriktiği yer" veya "akıl, sır, sevgi ve korkunun meskûn bulunduğu yer" gibi tabirler de kalpten kinayedir. Sıfattan kinayede ise konuyla ilgili iki sıfattan biri anılarak diğeri anlatılır. Mesela, *hüve rabîbü ebi'l-hevl* ifadesi çok sıkı sır sahibi olan kimseden kinayedir.<sup>31</sup> Benzer şekilde, cömert ve misafirperver kimse için, "köpeği korkak" (*cebânü'l-keleb*), "buzağısı arık" (*mehzûlü'l-fasîl*), "kapısı açık" (*meftûhu'l-bâb*) gibi tabirler kullanılması, "eli bağlı" (*mağlûlü'l-yed*) tabiriyle cimri insanların kastedilmesi de sıfattan kinaye örnekleri arasında zikredilir.<sup>32</sup>

Nisbetten kinayeye gelince, kinayenin bu türü bir kimsenin kendisine ait olan giysi, ev yahut mekân gibi bir şeye nisbet edilmesi ve bununla o kimse-

27 Durmuş, "İrdâf", *DİA*, XXII. 439.

28 İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâir*, III. 61.

29 Ebü'l-Kâsım ez-Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut 1977, IV. 246.

30 Durmuş, "İrdâf", *DİA*, XXII. 439.

31 Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, s. 347.

32 Kazvîni, *el-İzâh*, II. 459.

nin kastedilmesidir. "Çok şerefli" anlamındaki, "Şeref onun giysileri arasında" (*el-mecdü beyne sevbeyhü*) ve "Çok cömert" anlamındaki, "O nereye cömertlik oraya" (*yesîrû'l-cüd haysü yesîr*) gibi kinayeler bu türe ait örneklerdir.<sup>33</sup>

Kinayede iki temel unsur vardır. Birincisi "meknî bih", ikincisi "meknî anh"tır. Söz içinde asıl veya gerçek anlamında kullanılan kelime, terkip veya ifade birimine meknî/mükennâ bih veya kinaye, bununla kendisine işaret edilen ve söz içinde açıkça zikredilmeyen unsura ise meknî/mükennâ anh denir. Mesela Türkçedeki "almı açık" tabirinin lafzı meknî bih, bu lafızda mündemiç olan, "utanılacak hallerden uzak" manası ise meknî anhtır.<sup>34</sup>

Kinaye meknî bih ile meknî anh arasındaki irtibat zincirini oluşturan halkaların sayısına göre "baide" ve "karibe" olarak iki kısma ayrılır. Kinaye-i baidede iki unsur arasındaki irtibat ve bağlar (vesâit/levâzım) müteaddit olur. Mesela "külü bol" (*kesîrû'r-remâd*) kinayesi "ateşi çok", "pişirdiği yemeği çok", "misafiri çok" ve nihayet "çok cömert" gibi bir dizi anlam taşır. Kinaye-i karibede ise iki unsur arasında doğrudan bir irtibat bulunur. Bu da vâziha ve hafiyeye olmak üzere ikiye ayrılır. İki unsur arasındaki alâka yaygın örfe dayanmasından dolayı kolayca bilinebiliyorsa kinaye-i vâziha, aksi halde kinaye-i hafiyeye adını alır. Ahmak veya aptal (ebleh) adamdan kinaye olan "kalın kafah" (*arîzu'l-kafâ*) tabiri Arap örfünde nadir kullanıldığı için bir kinaye-i hafiyedir.<sup>35</sup>

Kinaye ihtiva ettiği iki unsur arasındaki ilgi vasıtalarının sayısı bakımından ta'riz, telvih, remz, ima yahut işaret gibi alt türlere de ayrılır. Genellikle "manaya mefhum yoluyla delalet etmek" diye tanımlanan ta'riz,<sup>36</sup> kinayenin en ince ve en güzel çeşitlerinden biri olup ortaya veya belli birine söylenen bir sözün ucunun (urz) bir başka kimseye veya bir şeye ima/işaret yoluyla dokundurulması, üstü kapalı göndermede bulunulmasıdır. Kur'an'da fiil olarak geçen ta'riz lafzı da (Bakara 2/235) eşi ölmüş yahut boşanmış kadınlara iddet süreleri içinde, "Çok güzelsin, Allah sana iyi bir koca nasip etsin veya "Kadına ihtiyacım var" gibi imalı sözlerle evlenme teklifinin yapılabileceğine işaret eder.<sup>37</sup>

Türkçede "iğnelemek" veya "dokundurmak" diye de ifade edilen ta'riz özellikle halk arasında "taş atmak" veya "taş yuvarlamak" gibi deyimlerle karşılanır. Ancak bu deyimlerdeki anlamla örtüşür nitelikteki ta'rizler pek makbul değildir. Tarizin makbul ve muteber addedilmesi, içerdiği zarafete bağlıdır. Zira ta'riz sanatı hiçbir kabalığa düşmeden, insana içini ferahlatacak söz söyleme imkânı sunar. Nitekim Türk edebiyatında, asıl kaynağı zikretmeksiz felekten veya talihten şikâyet etme şeklindeki ta'riz örnekleri oldukça

33 Geniş bilgi ve örnek için bkz. Sekkâki, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 514-519; Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, s. 204-208; Kazvîni, *el-İzâh*, II. 457-465; Teftazânî, *el-Mutavvel*, s. 635.

34 M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul 1989, s. 174-175.

35 Kazvîni, *el-İzâh*, II. 458-459; Teftazânî, *el-Mutavvel*, s. 632-634.

36 Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 311.

37 Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, Beyrut trs., s. 264.

fazladır.<sup>38</sup> Arap dili ve belagatinde ise bu tarz söz sanatına kinaye-i ta'rîziye, kinâye-i urziyye gibi adlar verilir. İbn Kuteybe (ö. 276/889) ta'rizin sözdeki maksadı tasrihten çok daha latif ve güzel bir şekilde ortaya koyması sebebiyle Araplar arasında sık kullanıldığını ve yine Arapların her şeyi açıkça dillendiren kimseyi ayıpladıklarını söylemiştir.<sup>39</sup>

Arap dili ve edebiyatçılarına göre kinaye ile ta'rîz arasında ince bir fark vardır. Zemaşerî (ö. 538/1143) bu farkı, "kinaye bir şeyi aslî/vaz'î/hakikî manası dışında bir mana içeren lafızla ifade etmek, ta'rîz ise bir şeye mefhum yoluyla delalet eden bir söz söylemek" şeklinde belirlemiştir.<sup>40</sup> Bu konuda İbnü'l-Esîr ise şunu söylemiştir: "Kinaye kapsayıcı bir vasıf sebebiyle manası hem hakikate hem mecaza hamledilmesi mümkün olan lafızdır. Ta'rîz ise gerek hakikî gerek mecazî cihetten olmayan bir manaya delalet eden lafızdır. Kendisine ilgi ve yakınlık gösterilme beklentisi içinde olan bir kimsenin, "Valahi ben muhtacım" demesi bir ta'rîz örneğidir. Çünkü bu söz lafız itibarıyla hakikî ve mecazî olarak herhangi bir istek manası taşımadığı halde söz sahibi burada kendisine yardım edilmesine ilişkin bir isteği dile getirmiştir. Bu istek sözün lafzından değil, mefhumundan anlaşılmaktadır ki bunun belagattaki karşılığı ta'rîzdur.<sup>41</sup>

Takiyyüddin es-Sübki'nin (ö. 756/1335) tanımına göre ta'rîz başkasına gönderme yapmak üzere kendi manasında kullanılan lafızdır. Bunun Kur'an'daki örneklerinden biri, Enbiya 21/63. ayetteki, "(İbrahim), 'Hayır' dedi; bu işi işte şu büyükleri yaptı" (*kâle bel fealehu kebîruhüm hâzâ*) ifadesidir. Bu ifadede putları kırıp parçalama fiili mabud ittihaz edilen putların en büyüğüne nisbet edilmiştir. Buna göre büyük put, -güya- kendisiyle birlikte küçük putlara da ibadet edilmesine kızmış ve bu yüzden onları kırıp dökmüştür. Hâlbuki Hz. İbrahim'in putperest kavmine yönelik bu sözünde, bizzat onun parçaladığı putlara ibadet etmenin yanlışlığına göndermede bulunulmuş, böylece putperest bir topluma söz konusu fiili büyük putun yapamayacağı, dolayısıyla gerçek mabudun böyle bir acze düşmeyeceği anlatılmak istenmiştir.<sup>42</sup>

Kinayenin alt türlerinden telvih, remz ve imaya gelince, sözlükte, "uzaktan birisine işaret etmek" anlamına gelen telvih, ıstılahta uzak ve yakın anlamlar arasında birçok vasitanın olduğu veya kinayenin iki unsuru arasında vasitanın çok olmasını ifade eder. Mesela, "Onun külü boldur" ifadesi cömertlikten kinayedir. Zira külün çokluğu çok odun yakmayı gerektirir. Çok odun yakmak o evde çok fazla yemek piştiğini gösterir. Çok yemek ise o evde çok fazla insanın yemek yediğini, dolayısıyla o eve çok fazla misafir geldiğini gösterir. Misafirin çok olması ise ev sahibinin cömert olduğunu ortaya koyar.

38 Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 179.

39 İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 263.

40 Cemâleddin İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Şârîka 2006, V. 461.

41 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 793.

42 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 794.

Sözlükte işaret etmek, simgelemek, işaret, sembol, nişan, üstü kapalı anlatım gibi manalara gelen remz, ıstılahta mütekellimin sözünü bazı kimselerden gizlemek, bazılarına da anlatmak istediği bir şeyi işaret (el, göz, kaş işareti) ile bildirmesi, diğer bir ifadeyle kullanılan kelimelerin uzak ve yakın anlamları arasındaki ilginin gizli tutulması ve dolaylı anlatım yoluna başvurulması demektir. Kısaca bir şeyi kendisinden öte alakasını zikrederek anlatma tarzı olan remz ile ilgili kinaye örnekleri arasında, "küçükbaşlı" (kuş beyinli), "kalın kafalı" (ahmak), "burnu büyük" (kibirli), "temiz uçkur" (if-fetli) gibi tabirler zikredilebilir. Bir duygu ve düşünceyi ona mevzu olmayan başka lafızlarla ifade etmek diye tanımlanan ima ise teknik olarak hakiki anlamla kinâi anlam arasında vasıtalar bulunmayan, alakası açık olan bir kinaye türüdür. İmanın manaya delaleti açık olmakla beraber, unsurlar arasındaki vasıtaları azdır. Mesela, Tâ-hâ 20/78. ayette, "Deniz onları öyle bir yuttu ki..." (*fe-ğāşiyehüm mine'l-yemni mâ ğāşiyehüm*) denilmiş, böylece Firavun hanedanının denizde boğulmasına ima yoluyla işaret edilmiştir.<sup>43</sup>

Kinayede hakiki mananın da kastedilmiş olma ihtimalinden dolayı onun hakikat kabilinden sayılması gerektiği çoğunluğun görüşü olmakla birlikte, kinayenin mecaz, ne hakikat ne mecaz, kısmen hakikat kısmen mecaz olduğunu söyleyenler de olmuştur. Bütün bu farklı görüş ve anlayışlara rağmen belâgat âlimleri ince bir söz sanatı ve üstü kapalı bir anlatım tekniği olan kinayenin açık ve yalın (tasrih, ifsah) anlatım tarzından daha belîğ bir ifade biçimi olduğunda hemfikirdirler.<sup>44</sup> Çünkü kinaye anlatılmak istenenini daha etkili, daha çarpıcı ve daha vurgulu bir şekilde sunar. Soyut kavramlar kinaye yoluyla adeta somutlaşır. Nitekim "ellerini ısırmak" (Furkân 25/27), "ellerini ovuşturmak" (Kehf 18/42), "başın eller arasına düşmesi" (A'râf 7/149) gibi kinayeler pişmanlık, üzüntü, keder ve ah etmenin, "elin boyna bağlanması, elin açılması" (İsrâ 17/29) cimrilik ve cömertliğin somut tasvirleridir. Keza Kur'an'daki *el-kâria* (Kâria 101/1), *es-sâhha* (Abese 80/33) ve *et-tâmmetü'l-kübrâ* (Nâziât 79/34) gibi kelimeler ve tabirler kıyametten kinaye olarak zikri geçen etkili ve vurgulu anlatım örnekleridir. Kinaye isminin yahut vasfının açıkça telaffuz edilmesinden korkulan kimselerin veya varlıkların anlatılmasının, kiskanılan, dillerde dolaşmaktan korunmak istenenlerin örtülü bir biçimde ifade edilmesinin de en güzel yoludur. Şairlerin sevgililerine ait isimler yerine kinayelerini tercih etme geleneği, işte bu koruma ve korunma ihtiyacından doğmuştur. Bir tür kinaye olan künyelerin Arap toplumunda yaygın biçimde kullanılması da en azından bir yönüyle düşmandan korunma ihtiyacından ortaya çıkmıştır.<sup>45</sup>

Arapçanın dil mantığı ve zengin kullanım özelliklerinin de etkisiyle Arap toplumunun günlük hayatlarında kinayeli lafızlar geniş bir kullanım alanı bulmuş, bunun tabii bir sonucu olarak da nikâh, talak, alım satım, köle azadı, vakıf, ikrar, yemin, şahitlik gibi pek çok hukuki işlemde kinayeli söz ve ifadeler

43 Ahmed Matlûb, *Mu'cemû'l-Mustalâhâti'l-Belâğiyye*, Beyrut 1996, s. 216-217.

44 Sekkâki, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 523.

45 Nebî Bozkurt, "Künye", *DİA*, Ankara 2002, XXVI. 558.

kullanılmış, söz konusu ifadelerin mana ve medlullerinin tesbitine ve ne ölçüde niyete itibar edileceğine dair tartışmalar klasik fıkıh usûlü ve fûrû kitaplarında genişçe yer almıştır. Kelamda aslolan hakiki mana olduğu gibi, lafzın sarîh olması da asıldır. Bu sebeple sarîh lafız mütekellimin açık iradesini temsil ederken ve söz sahibiyile ilgili niyet araştırmasına ihtiyaç hissettirmezken kinâî lafzın mana ve hükümü ancak niyet ve hâlin delaleti gibi herhangi bir delille sabit olur. Bu karineler bulunmadıkça ve kinayeli lafzın içerdiği ihtimal ve tereddüt durumu ortadan kaldırılmadıkça herhangi bir hüküm ifade etmez.<sup>46</sup>

Bütün bunlardan farklı olarak kinaye özellikle Şîî tefsir ve te'vil geleneğinde istismar aracı olarak da kullanılmıştır. İslam'ın erken dönemlerinde özellikle Gulât-ı Şîa tarafından başlatılan ve daha sonraki yüzyıllarda özellikle İsmâiliyye fırkası tarafından devam ettirilen bâtinî te'vil geleneğinde, daha ziyade kâfirlerin ve zalimlerin ahiretteki pişmanlıklarını tasvire yönelik Kur'an ifadeleri Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer ve Hz. Osman'dan kinaye kabul edilmiştir. Bunun yanında İsnâaşerî ve İsmâîlî müelliflerin Kur'an yorumlarında, Hz. Ali'nin hilafet hakkını ilk gasp eden kişi olduğu ön kabulüne istinaden Hz. Ebû Bekr "el-evvel" (birinci), Hz. Ömer "es-sânî" (ikinci), Hz. Osman "es-sâlis" (üçüncü) diye anılmıştır. Bunun yanında, öfke duyulan kişiye gönderme yapmak için kullanılan "fûlân" (işte o malum kişi) tabiri de yerine göre adı geçen ilk üç halifeden biri için kullanılmıştır. Bu tabirlerin dışında, *evsân* (putlar) ve *es-selâsetü'l-melâin* (üç mel'un) diye nitelenen ilk üç halifeye atıfla Hz. Ebû Bekr için *atîk* (azatlı [köle]), *habter* (kısa boylu, cüce), *ebû'l-fasîl* (buzağı babası), Hz. Ömer için *zureyk* (gök gözlü) veya *zefîr* (eşek anırması, âfet, musibet); Hz. Osman için de *na'sel* (ahmak ihtiyar) gibi kinayeler kullanılmıştır.<sup>47</sup>

### Kinayeli Anlatımın Sebep ve İşlevleri

Arap dilinde zengin denebilecek bir kullanım alanına sahip olan kinaye ve ta'riz Kur'an'da da farklı şekillerde karşımıza çıkar. Ulûmu'l-Kur'ân kaynaklarında kinaye ve ta'rizin Kur'an'da hitabı yumuşatmak, sözü kısaltmak, maksadı daha veciz ve etkili şekilde belirtmek, açıkça telaffuzu kabalık ve çirkinlik arz eden bir hususu nezih şekilde dile getirmek, lafzı güzelleştirmek gibi muhtelif sebep ve işlevlerinin bulunduğu söz edilmiştir. Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) aktardığı bilgiler çerçevesinde kinaye ve ta'rizli Kur'an ifadelerinin belli başlı gerekçelerini ve işlevlerini şöyle sıralamak mümkündür:

**(1) İlâhî kudretin yüceliğine dikkat çekmek.** A'râf 7/189. ayette, "Sizi bir tek nefsten/özden yaratan O'dur" (*hüvellezî haleqaküm min nefsin vâhide*) buyrulmuştur. Zerkeşî ve Suyûtî'ye göre bu ayetteki *nefs* kelimesi Âdem'den

46 Ferhat Koca, "Kinaye (Fıkıh)", *DİA*, İstanbul 2003, XXVI. 37.

47 Bkz. Ebû'l-Kâsım Ca'fer b. Mansûrû'l-Yemen, *Kitâbü'l-Keşf*, Beyrut 1984, s. 26, 30, 36, 41, 73, 79, 87, 88, 94; Ebû'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Kum 1372, II. 242, 250, 255, 324, 357, 407, 421, 424, 556; Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, Meşhed trs., II. 334; IV. 324, V. 150, 347.

kinayedir.<sup>48</sup> Nitekim müfessirler de Nisâ 4/1. ve A'râf 7/189. ayetlerdeki *nefs* kelimeleriyle Âdem'in kastedildiğini söylemiş ve tefsir tarihinde genel kabul gören bu yorum ilk kadının (Havva) Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığını bildiren meşhur rivayetlerin de etkisiyle bir nevi itikadi prensip hâline gelmiştir.<sup>49</sup> Hâlbuki Kur'an'da insanın bir varlık türü olarak yaratıldığına işaret eden ayetler<sup>50</sup> dikkate alındığında Yahudi kaynaklı olduğunda kuşku bulunmayan bu yorumun pek isabetli olmadığı anlaşılır. Kaldı ki Nisâ 4/1. ve A'râf 7/189. ayetleri Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934) bakış açısıyla anlayıp yorumlamak da pekâlâ mümkündür. Şöyle ki Ebû Müslim'e göre Nisâ 4/1. ayetteki *ve-haleqa minhâ zevcehâ* lafzı "ve eşini de aynı türden/cinsten yarattı" manasındadır. Bu ayetteki *hâ* zamirinin merci olan *nefs* kelimesi ile Âl-i İmran 3/164, Tevbe 9/128 ve Nahl 16/72. ayetlerdeki *erfûs* kelimesinin anlam ve kullanımı aynıdır. Nahl 16/72. ayette *vallâhu ce'ale lekûm min erfûsikûm ezvâcen* şeklinde bir ifade yer almaktadır. Nisâ 4/1. ayette ilk kadının (Havva) Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığıyla ilgili hâkim görüşe itibar edildiği takdirde bu ayeti de "Allah size kendi kaburga kemiklerinizden eşler yarattı" şeklinde anlamak gerekir. Oysa Allah burada bize kendi cinsimizden eşler bahsettiğini bildirmektedir.

Ebû Müslim'in yorumu Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından da isabetli görülmüş ve Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025), "Havva Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldı" şeklindeki yorumun daha doğru olduğu kanaatine itiraz mahiyetinde, "Allah'ın Âdem'i topraktan yaratmaya kadir olduğu kesindir, dolayısıyla Havva'yı da topraktan yaratmaya pekâlâ kadirdir. Şu halde, Havva'yı Âdem'in bir kaburga kemiğinden yaratmasının ne anlamı olabilir?!"<sup>51</sup> demiştir. Sonuç olarak, A'râf 7/189 ve Nisâ 4/1. ayetlerdeki *nefs* kelimesini Âdem'den kinaye saymak pek isabetli görünmemektedir. Zira söz konusu ayetlerde bir tek nefsten (nefs-i vâhide) söz edilmektedir. Nefs kelimesi Arap dilinde ruh, can, hayat gibi anlamlara geldiği gibi bir şeyin kendisi, özü, cevheri gibi manalara da gelmektedir.<sup>52</sup> Bu açıdan bakıldığında "nefs-i vâhide" terkininin, erkek ve dişi olarak insanın bir tek özden yaratıldığına işaret ettiği söylenebilir. Ayrıca insanın cismani yapısındaki temel maddenin toprak ve su olduğunu bildiren Kur'an ifadeleri dikkate alındığında erkek ve kadın cinsinin bu iki maddeden meydana geldiğini söylemek gerekir.<sup>53</sup> Nite-

48 Zerkeşi, *el-Burhân*, II.301; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 789.

49 Bu rivayetlere dair geniş bilgi için bkz. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara 2001, s. 72-75.

50 Bkz. Mü'minûn 23/12-14, Fâtır 35/11, Mü'min 40/67.

51 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, IX. 131. Râzî burada savunduğu görüşü A'râf 7/189. ayetin tefsirinde de şöyle ifade etmiştir: "Allah Âdem'i ibtidaen yaratmaya kadir olduğuna göre biz ne diye Havva'yı Âdem'in bir parçasından yarattığı görüşünü savunalım ki?! Yine biz niçin 'Allah Havva'yı da ibtidaen yaratmıştır' demeyelim ki?!" Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XV. 72.

52 Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahire 1970, s. 764-765; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, Küveyt 1976, XVI. 559-574.

53 Modern dönemde Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1914) gibi müfessirlerce de tercih edilen bu yorumun (Bkz. Cemâleddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-Te'vîl*, Beyrut 2003, III. 7) teyidi, geleneksel

kim Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) ve Tabersî (ö. 548/1153) gibi Şii-İmâmî müfessirler de İmam Muhammed Bâkır'ın (ö. 117/735), "Havva Âdem'in yaratıldığı balçıĝın arta kalanından yaratıldı" şeklindeki sözünü naklederek bu yorumun dikkate değer olduğuna işaret etmişlerdir.<sup>54</sup>

Nefs kelimesiyle ilgili bütün bu yorumlar Nisâ 4/1 ve benzer içerikteki ayetlerde insanın ilk yaratılışından söz edildiği kabulüne dayanmaktadır. Çünkü Nisâ 4/1. ayet *yâ eyyühe'n-nâs* hitabıyla başlamakta ve gerek bu ayette gerek A'râf 7/189 ve Zümer 39/6. ayetlerde ilâhî yaratma fiilinin nesnesi "küm" (siz[il]) zamiriyle ifade edilmektedir. Geleneksel yoruma göre Kur'an'daki *yâ eyyühe'n-nâs* şeklindeki müvâcehe hitaplarının muhatabı bütün insanlardır. Dolayısıyla Allah'ın *haleqaküm* (sizi yarattı) ifadesi de bütün insanoğluna yöneliktir. Ancak bize göre söz konusu ayetlerin hiçbirinde insanın ilk yaratılışından söz edilmemektedir. Çünkü birçok klasik tefsirde de belirtildiği gibi *yâ eyyühe'n-nâs* şeklindeki Kur'an hitapları, "Ey Mekke halkı" veya "Ey Kureyş halkı" demektir. Nitekim İbn Abbas Nisâ 4/1. ayetteki *yâ eyyühe'n-nâs* hitabının Mekke halkına yönelik olduğunu belirtmiş<sup>55</sup> ve bu yorum Suyûtî (ö. 911/1505) tarafından da tercih edilmiştir.<sup>56</sup> Öte yandan Alkame b. Kays (ö. 62/682), Mücâhid b. Cebr (ö. 104/722) ve Hasen el-Basrî (ö. 110/728) gibi tabî müfessirler *yâ eyyühe'n-nâs* hitaplarının Mekke halkına, *yâ eyyühellezîne âmenû* hitaplarının Medine halkına yönelik olduğunu söylemişlerdir.<sup>57</sup> Bütün bunların yanı sıra Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ'sı*, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl'ü*, Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm'ı* gibi temel fıkıh usûlü kitaplarında da Kur'an'daki müvâcehe hitaplarının lâfzen umumi manaya delalet etmediği belirtilmiştir. Mesela Gazâlî âmm-hâss bahsinde şunları zikretmiştir:

Doğrudan doğruya muhataba hitapta, hitabın yapıldığı ortamda bulunanların hepsine yönelik bir umumilik iddiasında bulunulamaz. Mesela bir adam, karşısında hazır bulunan tüm karlarına, "Sizi boşadım", bütün kölelerine, "Sizi azat ettim" dese, bu adam onlar arasından sadece yüz yüze olduğu ve kendisine söz söylemeyi kastettiği kimseye hitap etmiş olur... Buna göre biz diyoruz ki ayetlerde *yâ eyyühellezîne âmenû*, *yâ eyyühe'l-mü'minûn*, *yâ eyyühe'n-nâs* gibi muhatap siygasıyla belirtilen her hüküm, Hz. Peygamber'in zamanında mevcut olanlara yönelik bir hitaptır. Bu hitabın sonraki nesilleri de bağladığını söylemek, Hz. Peygamber zamanında sabit olan her hükmün kıyamete kadar her mükellef hakkında geçerli olduğunu gösteren [icma ve kıyas gibi] ilave/zâid bir delille mümkündür.

yorumun tenkidi yönünde geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Sadık Kılıç, "Kadın Erkeğin Kaburga Kemiğine İndirgenecek İkincil Bir Fenomen Değildir!", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 10, sayı: 27 (2006), s. 1-20.

54 Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs., III. 99; Ebû Ali et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997, III. 6.

55 Bkz. Ebû'l-Hasen el-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, Beyrut 1994, II. 3; Fahreddin er-Râzî, *Meftâihu'l-Ğayb*, IX. 28.

56 Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn*, Beyrut 2006, I. 267.

57 Vâhidî, *el-Vasît* I. 97; Ebû Muhammed İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Beyrut 2001, I. 105; Fahreddin er-Râzî, *Meftâihu'l-Ğayb*, II. 75.

Şayet böyle bir delil bulunmasaydı, salt lafız söz konusu hitaplarda belirtilen hükümlerin kıyamete kadar bütün herkesi kapsadığı gibi bir manayı iktiza etmezdi. İlave delillerin bulunduğu sabittir; öyleyse bahis konusu hitaplar da umumî mana içerir. Ancak bu içerme salt hitaptan dolayı değil, başka bir delilin bulunması sebebiyledir.<sup>58</sup>

Bu müdellel görüşten hareketle gerek Nisâ 4/1 gerek benzer ifadeler içeren diğer ayetlerde ilk insan ve eşinin yaratılışından söz edilmediğini söylemek mümkündür. Kaldı ki Kur'an'da geçen Âdem kelimesinin ilk insana mı yoksa insan soyuna mı işaret ettiği hususu açık/sarih değildir. Muhtemelen bu kelime bir ferde değil, bir varlık türü olarak insana delalet etmektedir. Nitekim İslam düşünce tarihinde bazı âlimlerin bu yönde görüş bildirdikleri malumdur. Mesela, Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) Allah'ın şu anki Âdem'den önce milyonla ifade edilebilecek sayıda Âdem yarattığını (*lekad haleqa elfe elfe âdeme*) söylemiş,<sup>59</sup> buna benzer bir görüş İmam Muhammed Bâkır ve meşhur mutasavvıf Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) tarafından da dile getirilmiştir.<sup>60</sup> Son dönemde ise Muhammed Abduh (ö. 1905) insanoğlunun tek bir atasının bulunmadığı, bilakis farklı atalardan çoğaldığı tarzındaki modern görüşlerin Kur'an'a ters düşmediğini söylemiştir.<sup>61</sup>

Bu mesele bir tarafa, Nisâ 4/1. ayetteki "nefs" kelimesinin Âdem'e delalet ettiğine ilişkin geleneksel yorum aslında dogmatik bir genel kabule dayanmaktadır. Nitekim Abduh da böyle söylemektedir. Ona göre müfessirlerin çoğunluğunca tercih edilen bu yorum ne ayetin nassına ne zahirine dayanmakta, dolayısıyla "Âdem insanlığın atasıdır" kabulünden başka bir mesnedi bulunmamaktadır. Ayetin başındaki *yâ eyyühe'n-nâs* hitabının Mekke ve/veya Kureyş halkına yönelik olduğu nazar-ı dikkate alındığında, "nefs-i vâhide" terkinin Adnan'a ve/veya Ya'rub ve Kahtan'a karşılık geldiği anlaşılır.<sup>62</sup> Nitekim Fahreddin er-Râzî A'râf 7/189. ayetteki hitabın Hz. Peygamber zamanında yaşayan Kureyş halkına yönelik olduğunu söylemiş ve bu ayetteki *min nefsin vâhidedin* ifadesini Hz. Peygamber'in baba tarafından dördüncü dedesi Kusay b. Kilâb'a hamletmiştir.<sup>63</sup>

Diğer taraftan Hucurât 49/13. ayetteki *yâ eyyühe'n-nâsü innâ haleqnâküm min zekerin ve ünsâ ve-cealnâküm şu'ûben ve kabâil* ifadesinin medlulleri de Arap toplum yapısıyla ilgilidir. Daha açıkçası bu ayet genellikle sanıldığı gibi aksine, insanoğlunun ilk ebeveyninden değil, genelde Arap özelde Kureyş halkının atalarından söz etmektedir. Ayetteki *şu'ûb* ve *kabâil* kelimeleri milletler ve halklara değil, müfessirlerin çoğunluğunca da belirtildiği gibi Mudar, Rebîa, Ezd gibi boylar ile Benî Sa'd, Benî Temîm, Benî Âmir gibi alt kolları/

58 Ebü Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustaşfâ*, Beyrut trs., II. 81-82.

59 Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mizân fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut 1997, IV. 150-151.

60 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkîyye*, Beyrut trs., III. 348.

61 Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakâm (Tefsiru'l-Menâr)*, Beyrut 1999, IV. 263-264.

62 Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, IV. 263-265.

63 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XV. 71.

kabileleri ifade etmektedir. Ayetin neseple övünmeyi kınamak maksadıyla nazil olması da aynı noktaya işaret etmektedir.<sup>64</sup> Bütün bunların yanında İmam el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) Nisâ 4/1. ayetin tefsirine girişte zikrettiği şu ifadeler, insan ve yaratılışla ilişkilendirilen ayetlerin aslında genel değil, özel bir anlam taşıdığını pekiştirmektedir: "Allah gerek bu ayette, gerek Bakara 2/21 ve Fâtır 35/5 gibi diğer ayetlerde *yâ eyyühe'n-nâsü* şeklindeki kâfirlere yönelik tüm hitaplarının ardından birliğin hüccetlerini ve rububiyetinin delillerini zikreder. Çünkü kâfirler rablerini hakıyla tanıyıp bilmemişlerdir."<sup>65</sup>

**(2) Meseleyi arife tarif gerektirmeyecek şekilde anlatmak.** Sâd 38/22. ayette, "[Ey Dâvûd!] Korkma! Biz iki davacıyız/davalıyız, birimizin diğerine haksızlık ettiği kanaatindeyiz" mealinde bir ifade mevcuttur. Bu ifadede Hz. Dâvûd kinaye ve ta'riz yoluyla "hasım" olarak nitelendirilmiş ve surenin 24. ayetinde *ve-zanne* lafzıyla başlayan ifadenin de gösterdiği gibi Dâvûd iki hasım ve doksan dokuz koyun meselesinin aslında kendisiyle ilgili olduğunu hemen anlamıştır.

Hz. Dâvûd'la ilgili bu hadise Sâd 38/21-25. ayetlerde mealen şöyle anlatılır: "[Ey Peygamber!] Dâvûd ile davacı-davalı iki kişi arasında cereyan eden hadiseden haberin var mı?! Vaktiyle o iki kişi mabedin duvarına tırmanıp aniden Dâvûd'un huzuruna çıkverdiler. Dâvûd onları birden karşısında görünce ürktü. Onlar, "Korkma!" dediler, "Biz iki davacıyız; birimizin diğerine haksızlık ettiği kanaatindeyiz. Sen bizim bu meselemizi hak ve hakkaniyete uygun bir hükme bağla. Haksızlık etme; bizi adaletli bir sonuca ulaştır." O iki kişiden biri şöyle dedi: "Bu adam benim samimi arkadaşım; onun doksan dokuz koyunu, benimse sadece bir koyunum var."<sup>66</sup> Böyleyken, 'Onu da bana ver.' dedi ve gittigeldi başımın etini yedi. Bunun üzerine Dâvûd şöyle dedi: "Bu adam senin tek koyununu kendi koyunlarının arasına katmak istemekle gerçekten sana haksızlık etmiş. Zaten aralarında sıkı ilişki bulunanların çoğu birbirlerine haksızlık ederler. Ancak iman edip imanlarına yaraşır güzellikte işler yapan kimseler bundan müstesnadır ki böyle hakikatli insanlar da maalesef çok azdır."

Bu kıssa Eski Ahit'te de şöyle anlatılır: Birçok karısı ve sayısız cariyesi olan Dâvûd ordusunu Ammonoğulları'na karşı sefere çıkardığında bu savaşa iştirak etmeyip Kudüs'te kalır. Bir akşam kral evinin damında gezinirken yıkanmakta olan bir kadın görür ve kadının kim olduğunu sorup soruşturur. Derken, kadının orduda asker olan Hittî Uriyâ'nın karısı Bat-Şeba olduğunu öğrenir. Sonra kadını evine getirtir ve onunla zina eder. Daha sonra kadının kocasını çağırıp ordu kumandanına teslim edilmek üzere bir mektup vererek tekrar cepheye gönderir. Uriyâ kuşatma sırasında Dâvûd'un mektupta yazdı-

64 Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1999, XI. 397; Vâhidî, *el-Vasît*, IV. 158; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, V. 153.

65 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III. 3.

66 Bu ayetteki *na'ce* (koyun) kelimesi Arap dilindeki kullanıma göre kadından kinayedir. Bkz. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, Kahire 1954, II. 181; Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, IV. 326.

ğî talimat gereği ön safa yerleştirilir ve çarpışmada öldürülür. Bunun üzerine Dâvûd Uriyâ'nın karısını evine alıp eşleri arasına katar. Rab, Dâvûd'un bu davranışına çok öfkelenir ve peygamber Natan'ı ona gönderir. Natan, Dâvûd'a gelerek şu kıssayı anlatır:

Bir şehirde biri zengin, diğeri fakir iki adam yaşardı. Zengin adamın pek çok koyun ve sığırı vardı; fakir adamın ise küçük bir dişi kuzudan başka bir şeyi yoktu. Kuzu onun yanında hane halkıyla birlikte yetişmişti. Bir gün zengin adama bir yolcu geldi. Zengin adam bu yolcuyu ağırlamak için kendi koyunlarına ve sığırlarına kıyamadı, fakir adamın kuzusunu aldı ve misafirine onu hazırladı. Bu olayı duyan Dâvûd'un öfkesi alevlenip Natan'a, "Hay olan rabbın hakkı için, bunu yapan adam ölüm oğludur ve bu şeyi yaptığı ve acımadığı için kuzuyu dört kat ödeyecektir." dedi. Natan da Dâvûd'a, "O adam sensin" diye karşılık verdi. Daha sonra Dâvûd rabbe karşı suç işlediğini itiraf etti. Rab onun suçunu affetti ve fakat bir ceza olmak üzere zina neticesi doğan çocuğu öldü.<sup>67</sup>

Kur'an'da Hz. Dâvûd'un tövbesine sebep teşkil eden suçun zina fiili olduğuna ilişkin bir kayıt bulunmamakla birlikte, müfessirler ilgili ayetleri Eski Ahit'teki bu kıssaya atıfla yorumlamışlardır. Bir rivayete göre Dâvûd Uriyâ'nın karısına gönlünü kaptırmış, ardından Uriyâ'nın ölmesini sağlayarak o kadınla evlenmiştir. Derken, kendisine birbirinden davacı iki insan kılığında iki melek gönderilmiş, bunlar söz konusu kıssayı naklederek Dâvûd'un suçlu olduğunu ima etmişler, o da suçunu anlayıp Allah'tan af dilemiştir.

Kıssayla ilgili farklı bir izaha göre Dâvûd küçük günah işlemiş, dolayısıyla söz konusu kadınla evlenebilmek için onun kocasını öldürtmemiştir. Çünkü söz konusu kadın Uriyâ adlı kişiyle evli değil, nişanlıdır. Dâvûd'un hatası, birçok karısı olduğu halde bir mümin kardeşinin nişanlısını elinden almasıdır. Başka bir izaha göre ise dönemin âdeti uyarınca Dâvûd Uriyâ'dan karısını boşamasını, onunla evlenmek istediğini söylemiş, Uriyâ da kralın isteğini reddetmenin uygun olmayacağını düşünerek bu teklifi kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu davranış o dönemdeki şer'i hükümlere ters düşmemekle birlikte ahlâkî kemalle bağdaşmadığından Dâvûd Allah'tan af dilemiştir.<sup>68</sup>

Bütün bu rivayetler ve izahların aksine Fahreddin er-Râzî, Hz. Dâvûd ve Uriyâ'nın karısı hadisesini asılsız hikâye olarak değerlendirmiştir. Râzî'nin gerekçeleri şu şekilde özetlenebilir: (1) Dâvûd ve Uriyâ'nın karısıyla evlilik hikâyesi alabildiğine fâsık ve günahkâr bir kişiye nispet edilse, o kişi bile bundan istinkâf eder. Yine Dâvûd'a nispet edilen davranış, bu hikâyeyi gerçek kabul eden rezil Haşvî adamın bizatihi kendisine nisbet edilse, o da kendini bundan tenzih eder, hatta böyle bir davranışı kendine nisbet eden kişiye

67 II. Samuel, 3/2-5; 12/1-18.

68 Bütün bu rivayetler ve görüşler için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII. 174-178; Ebû Muhammed el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, Beyrut 1995, IV. 593-597; Ebû İshâk es-Sa'lebî, *Arâisü'l-Mecâlis*, Kahire 1301, s. 213-214.

lanet de eder. Hâl böyleyken, akli başında bir insanın masum peygambere bu çirkin davranışı nisbet etmesi söz konusu olabilir mi? (2) Bu hikâyenin özünden iki sonuç çıkar. Birincisi Dâvûd'un haksız yere bir müslümanı öldürtmesi, ikincisi ise öldürttüğü kişinin karısına göz dikmesidir. İlk husus şer'an kabul edilebilir değildir... İkinci husus ise gerçekten nahoş bir şeydir. Çünkü Hz. Peygamber, "Müslüman kişi, kendi dilinden ve elinden diğer müslümanların selamette olduğu kişidir" buyurmuştur. Oysa bu hikâyeye göre Uriyâ Dâvûd'dan ne canı ne de karısı hususunda salim olmuştur. (3) Allah bu kıssadan önce Dâvûd'u on sıfatla nitelemiş ve yine onu kıssadan sonra da pek çok sıfatla tavsif etmiştir. Bütün bu sıfatlar onun böyle bir çirkin fiil ve nahoş davranışla nitelenmesini nefyetmektedir.<sup>69</sup>

Görüldüğü gibi Fahreddin er-Râzî başta sahabe ve tâbiün olmak üzere kendisinden önceki ulemanın çoğunluğunca benimsenen görüşü çok kesin bir dille reddetmektedir. Hiç şüphesiz bu reddediş ismet-i enbiya konusundaki aşırı hassasiyetle ilgilidir. Bu konuda, "Peygamberler nübüvvet döneminde kasıtlı olarak büyük-küçük tüm günahlardan korunmuştur. Sehven günah işleme meselesine gelince, peygamberlerin bu tarz bir günah işlemelemleri mümkündür" dedikten sonra peygamberlerin günahattan korunmuşluğuyla ilgili olarak, (1) Peygamberler bilerek-isteyerek günah işlemiş olsalardı, dünyada zemmi ahirette ikabı hak etme hususunda ümmetin günahkârlarından çok daha kötü bir hale düşerlerdi. Böyle bir şey batıl olduğuna göre onlardan günah sadır olması da batıldır. (2) Peygamberlerden günah sadır olsaydı Hucurât 49/6. ayetteki ifade mucibince onların şahitlikleri makbul sayılmazdı. (3) Peygamberlerden günah sadır olsaydı zecredilmeleri gerekirdi. (4) Peygamberlerden günah sadır olsaydı cehennem azabıyla cezalandırılma tehdidinin doğrudan muhatabı olurlardı gibi onbeş hüccet zikretmiştir.<sup>70</sup>

Râzî hüccet diye öne sürdüğü bütün bu argümanlarında akıl yürütme mekanizmasını işletmiştir. Oysa Kur'an'da peygamberlerle ilgili olarak *nesiye*, *ğavâ*, *asâ*, (Tâ-hâ 20/115, 121) gibi fiiller ile kendi nefesine zulmetmek (A'râf, 7/23; Kasas 28/16) gibi ifadeler zikredilmiş ve bütün bu fiiller erken dönem tefsir kaynaklarında bilerek günah işleme manasına hamedilmiştir. Yine erken dönem tefsir kaynaklarında Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman gibi peygamberlerin yanı sıra Hz. Peygamber'in de tıpkı Zeyneb bint Cahş ile evliği meselesinde olduğu gibi birtakım beşerî zaafı sergilediğine dair açık ifadeler serdedilmiştir. Mesela Taberî Hz. Peygamber, Zeyd ve Zeyneb ile ilgili Ahzâb 33/37. ayeti şöyle izah etmiştir:

Zikredildiğine göre Rasûlullah Zeyneb'i görünce ondan hoşlandı. Ancak Zeynep o sırada Rasûlullah'ın mevlası Zeyd'in nikâhı altında idi. Derken, Allah'ın Rasûlullah'ın gönlüne Zeyneb'in girdiğinden bir şekilde haberdar etmesi üzerine Zeyd'in içinde karısından soğuma duygusu belirdi ve ondan ayrılmayı istedi. Zeyd

69 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVI. 165.

70 Fahreddin er-Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, Kahire 1986, s. 41-47.

karısından ayrılma arzusunu Rasûlullah'a bildirdi. Rasûlullah da ona ayette ifade edildiği üzere, "Karını nikâhında tut; ondan boşanma" dedi. Hâlbuki Rasûlullah bu sözü söylerken, "Zeyd boşansa da Zeynep'le evlensem" düşüncesini içinde saklıyordu. Ayetteki *ve-tuhfi fi nefsike* ifadesinde Allah, "Ey Peygamber! Zeyd'in karısından boşanması arzunu içinde saklıyordun; Zeyd boşandığı takdirde Zeynep'le evlenmek istiyordun" buyurdu.<sup>71</sup>

İlginçtir, Taberî ile aynı çağda yaşayan İmâm el-Mâtürîdî söz konusu ayetteki *ve-tuhfi fi nefsike* ifadesine böyle bir anlam yüklenmesini akla zarar, muhal ve ihtimal dışı olarak nitelendirmiştir.<sup>72</sup> Aynı zaman diliminde yaşamış ve fakat farklı kültürlerde yetişmiş iki müfessirin Ahzâb 33/37. ayet bağlamında birbirini nakzeden görüşlere sahip olması, bu ayetteki meselenin dinden ziyade örfle ilgili olduğunu gösterir. Belli ki Arap örfünde Hz. Peygamber ve Zeyneb bint Cahş hadisesi din ve ahlak meselesi olarak telakki edilmemiş, bilakis insanî bir durum olarak görülmüştür. Nitekim İmâm el-Mâtürîdî Hz. Dâvûd ve doksan dokuz koyun/kadın meselesiyle ilgili ayet münasebetiyle Ehl-i te'vilden naklettiği izahta bu meseleyle Hz. Peygamber'in Zeynep'le evliliği birbiriyle ilişkilendirilmiş ve her ikisi de hiç hesapta olmayan, önü alınmayan bir aşk vakası, dolayısıyla mazur sayılması gereken bir insanî durum olarak değerlendirilmiştir.<sup>73</sup> Yine birçok müfessir Hz. Peygamber'in Zeyneb'le evliliğiyle ilgili ayetleri müteakip zikredilen *sünnetellâhi füllezzîne halev min kabl* (Bu, Allah'ın daha önce gelip geçen peygamberler hakkında da cari olan hükmüdür.) ifadesi bağlamında Hz. Peygamber'in Zeyneb'le evlenmesini Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman gibi peygamberlere evlilik konusunda geniş imkân tanınması ve bilhassa Hz. Dâvûd'un Uriyâ adlı bir kişinin karısıyla evlenmesi meselesiyle ilişkilendirmiştir.<sup>74</sup>

**(3) Maksadı ve meramı daha güzel bir ifadeyle belirtmek.** Sâd 38/23. ayetteki, "Bu kardeşimin doksan dokuz koyunu, benimse sadece bir koyunun var. Böyle iken onu da bana ver dedi ve gitti-geldi başımın etini yedi." ifadesindeki *na'ce* (koyun) kelimesi kadından kinayedir. Çünkü Araplar ataerki zihniyet gereği kadını *na'ce* diye nitelendirmişlerdir. Suyûtî buradaki kinayenin gerekçesini şöyle açıklamıştır:

Araplarda âdet olduğu üzere bu ayette geçen *na'ce* kelimesi kinaye yoluyla kadına delalet eder. Çünkü kadının adını örtük şekilde zikretmek onu açıkça zikretmekten daha güzeldir. Bu yüzden Hz. Meryem hariç Kur'an'da hiçbir kadın açık ismiyle zikredilmemiştir. Fesahat ulemasının aksine, Kur'an'da Hz. Meryem'in adıyla zikredilmesinin özel bir sebebi olduğuna dikkat çeken Süheylî'nin verdiği bilgiye göre hükümdarlar ve üst düzey yöneticiler eşlerini insanların içinde özel isimleriyle anmak yerine *arûs* (hanım/hatun) ve *iyâl* (çoluk-çocuk, hane halkı) gibi tabirler kullanmayı tercih ederler. Cariyelerini ise açık isimleriyle zikrederler. Hristiyanlar, Hz. Meryem hakkında ileri geri konuştukları için, Allah Kur'an'da onun ismini

71 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X. 302.

72 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, VIII. 391

73 Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, VIII. 616.

74 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 264; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 126.

tasrih etmiştir. Hz. Meryem'in ismen zikredilmesi, (her insan gibi) onun da sıfatı olan ubudiyeti ve Hz. İsa'nın babasız olarak dünyaya geldiğini tekit etmek içindir.<sup>75</sup>

İbn Kuteybe (ö. 276/889) Arapların örfünde kadın ve cariyeden kinaye olarak *na'ce* kelimesinin yanı sıra "genç deve" anlamındaki *kulus* kelimesi ile "koyun" anlamındaki *şât* kelimesinin de kullanıldığını belirtmiş ve bu son kullanıma Antere'nin muallakasından bir beyti şahit göstermiştir.<sup>76</sup> Arapların *na'ce* kelimesini kadından kinaye olarak kullandıkları ve Kur'an'ın da Arapların konuşup anlaştıkları dille nazil olduğu dikkate alındığında, Hz. Dâvû'lâ ilgili rivayetlerdeki muhtevanın büsbütün asılsız olmadığı anlaşılır. Ancak bu durumda nübüvvet ve ismet konusunda problem ortaya çıkar. Bize göre buradaki problem aslı değil arızı, yani belli bir kelâmî-itikadî ön kabulle ilgilidir. Zira erken dönemlerde birçok sahâbi ve tâbiî âlimin peygamberler hakkında söyledikleri geleneksel ismet anlayışıyla hağdaşmaz niteliktedir. Mesela, Yûsuf 13/24. ayetteki *ve-hemme bihâ* ifadesi İbn Abbas, Mücahid, Saîd b. Cübeyr gibi sahâbi ve tâbiî âlimlerce çok müstehcen biçimde izah edilmiştir.<sup>77</sup> Bu ve benzer izahlar sahabe ve tâbiûn ulemasının Ehl-i Sünnet kelimasında genel kabul gören ismet anlayışına benzer bir anlayışa sahip olmadığını, dolayısıyla ismet konusundaki hâkim anlayışın sonradan ortaya çıktığını göstermesi bakımından önemlidir. İsmet-i enbiya konusundaki genel kabul göre adı geçen sahâbi ve tâbiî âlimlerin Hz. Yûsuf hakkında söyledikleri çok çirkindir. Ancak Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (ö. 224/838), "Bu âlimler gerek Allah'ı gerek O'nun kitabının te'vilini çok iyi bilen, üstelik peygamberlere büyük saygı gösteren ve onlar hakkında gelişigüzel konuşmaktan imtina eden insanlardır"<sup>78</sup> ifadesi, bahis konusu çirkinliğin özde değil, belli bir kelâmî-itikadî ön kabulle ilgili olduğuna işaret etmesi bakımından manidardır. Bu noktada denebilir ki peygamberlere atfedilen ismet, doğuştan bahşedilmiş bir özellikten ziyade nefisle mücadeleler ve sınanmalar sonucunda kesbedilmiş bir niteliktir. Binaenaleyh, peygamberlerden birtakım beşerî hatalar sâdir olması pekâlâ anlaşılabilir ve izah edilebilir bir şeydir.

**(4) Müstehcen ifade kullanmamak.** Kinaye ve ta'rizli Kur'an ifadelerinin önemli bir kısmı müstehcen ve kaba ifade kullanmamaya yöneliktir. Öyle ki Kur'an'da cinsel ilişki yerine *mülânese* (Nisâ 4/43, Mâide 5/6), *mübâşeret* (Bakara 2/187), *ifdâ* (Nisâ 4/21) ve *duhûl* (Nisâ 4/23) gibi kelimeler kullanılmıştır. Yine Bakara 2/235. ayetteki *sır* kelimesi ile A'râf 7/189. ayetteki *ğışyân* (sarıp sarmalamak) kelimesi cinsel ilişkiden kinaye olarak kullanılmıştır. Benzer şekilde, Yûsuf 12/23. ayette, Aziz'in karısının Hz. Yûsuf'a cinsel istek duyması kinaye yoluyla *mürâvede* diye ifade edilmiş, Bakara 2/187 ve 223. ayetlerdeki *libas* (giysi) ve *hars* (tarla, ekenek) kelimeleri de yine cinsel ilişkiden kinaye olarak kullanılmıştır.<sup>79</sup>

75 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 789-790.

76 İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 265-267.

77 Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, Beyrut 2004, III. 364; Kurtubî, *el-Câmi'*, IX. 110.

78 Kurtubî, *el-Câmi'*, IX. 110.

79 Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 302-303.

Diğer taraftan bazı müfessirler Fussilet 41/21. ayetteki *culûd* (deriler) lafzının kinaye yoluyla cinsel uzuv manasında kullanıldığından söz etmiş,<sup>80</sup> Ziyâeddîn İbnü'l-Esir gibi belâgat âlimleri ise Ahzâb 33/27. ayetteki *arzan lem tetaûhâ* (henüz çiğnemediğiniz topraklar) ifadesinin de kadınlarla cinsel ilişkiden kinaye olduğuna dikkat çekmişlerdir.<sup>81</sup> Ancak Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344) bu yorumun bir tefsir bidati olduğunu söylemiştir.<sup>82</sup> Benzer şekilde Fahreddîn er-Râzî de Mâide 5/75. ayette Hz. Meryem ve Hz. İsa'ya atfen zikredilen, "Her ikisi de yemek yerlerdi" (*kânâ ye'külâni't-ta'âm*) mealindeki ifadenin kaza-i hacetten kinaye olduğu yolundaki izahı<sup>83</sup> pek isabetli görmemiştir.<sup>84</sup> Bu itirazlar kinaye veya ta'rizle ilgili kimi görüş ve yorumların zaman içinde ortaya çıktığını, dolayısıyla herkes tarafından müsellemler kabul edilebilir nitelikte olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

Üslupta nezahet kabul edilen bütün bu kinaye örneklerine mukabil Tahrim 66/12. ayette Hz. Meryem hakkında *ehsanet fercehâ* (fercini korudu) şeklinde bir ifade kullanılmış ve burada *ferc* kelimesi tasrih olunmuştur. Bu mesele Zerkeşî ve Suyûtî tarafından şöyle izah edilmiştir: "Ayetteki *ferc* kelimesi gömleğin yakasındaki yarığ/gedik anlamındadır. Bu aslında çok zarif bir kinayedir. Arap dilinde "Elbisesi temiz" (*nakiyyü's-sevb*) ve "Eteği pak" (*aşfü'z-zeyl*) gibi tabirlerin iffetten kinaye olarak kullanımı meşhurdur. Müddessir 74/4. ayetteki "Elbiseni temizle" (*ve-siyâbeke fetahhîr*) ifadesi de bu manadadır.<sup>85</sup> Sonuç itibariyle, ilgili ayette geçen *ferc* kelimesi, cinsel uzuv değil, "giysinin yaka kısmındaki yarığ" manasındadır. Dolayısıyla *ehsanet fercehâ* ifadesi, tıpkı "eteği/giysisi temiz" deyiminde olduğu gibi, iffet ve namusunu korumaktan kinayedir. Edebe mugayir hususların nezih biçimde dile getirilmesinin en güzel yolu kinayedir. Kinaye aynı zamanda açıkça telaffuz edilmesi nahoş veya çirkin olan bir şeyin örtülü ifadesidir.<sup>86</sup>

**(2) İfadeyi güzelleştirmek.** Sâffât 37/49. ayette cennetteki huriler safılık ve temizlikten kinaye olarak "el değmemiş, saklı yumurtalar" (*beydun meknûn*) diye nitelendirilmiştir. Zerkeşî'nin belirttiği üzere Araplar genellikle hür kadınları kinaye yoluyla "beyd" (yumurta) diye nitelendirirlerdi.<sup>87</sup> Bu ve benzeri ayetlerde hurilerin bembeyaz tenli, sedefinden çıkarılmamış beyaz inci olarak tavsif ve tasvir edilmesi, nüzul dönemi Arap toplumunun güzel ve

80 Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhîr*, Beyrut 2005, IX. 298.

81 İbnü'l-Esir, *el-Meselû's-Sâir*, III. 63.

82 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîr*, VIII. 471.

83 Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 304.

84 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XII. 52. Râzî'nin itiraz ettiği izaha göre ayetteki ifade Hz. Meryem ve Hz. İsa'nın her insan gibi tuvalete gittiklerine ta'rizde bulunulmuştur. Çünkü tuvalete gitmenin müsebbibi yiyip içmektir. Ancak bunu açıkça zikretmek çirkin (kabih) olduğu için, Allah "O ikisi yemek yerlerdi" mealinde nezih bir ifade zikretmiştir. Türk-İslam geleneğinde tuvalet yerine "ayakyolu" ve "kademhane" gibi tabirlerin kullanılması Kur'an dilindeki bu nezahetin bir tezahürü olsa gerektir.

85 Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 305; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 791.

86 Ebû'l-Abbâs el-Müberred, *el-Kâmil fi'l-Luğa ve'l-Edeb*, Beyrut trs., II. 6.

87 Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 307.

bakımlı kadın algısını yansıtmaktadır. Nitekim cahiliye dönemi Arap şairlerinden İmriü'l-Kays'ın, "Üç direkli çadırlardaki mahfe yumurtaları (muhafaza altında bulunan kadınlar), sedeflerin içindeki el değmemiş inciler" şeklindeki kadın tasvirleri de bu hususu teyit etmektedir.<sup>88</sup>

**(6) Akıbeta dikkat çekmek.** Mesed/Tebbet 111/1. ayette, "Ebû Leheb'in iki eli kurusun (Helak olsun Ebû Leheb!)" denilmiş ve bu deyimsele ifadeye onun varacağı yerin cehennem ateşi olduğuna ta'rizde bulunulmuştur. Nitekim bu husus, "O cehennem ateşine sokulacak" mealindeki üçüncü ayette tasrih edilmiştir. Keza, "Onun dedikoducu karısı da boynunda hurma lifinden bir ip olduğu halde cehennemdeki yerini alacak" mealindeki ayetler de Ebû Leheb'in karısı Ümmü Cemil'in akıbetini bildirmekte, yani onun da tıpkı kocası gibi cehennemi boylayacağını haber vermektedir.<sup>89</sup>

**(7) Sözü kısaltmak.** Kur'an'ın bazı ayetlerinde muhtelif fiiller/işler *feale* (yaptı, işledi, eyledi) lafzıyla ifade edilmiş ve bu ifade tarzı sözü kısaltmaya matuf kinaye örnekleri arasında zikredilmiştir. Mesela, Bakara 2/24. ayette, müşriklerin Kur'an'daki surelere benzer bir sure ortaya koyamadıkları ve bu işi hiçbir zaman başaramayacakları *fe-in lem tef'alû ve-len tef'alû* ibaresiyle belirtilmiştir. Benzer şekilde, İsrâiloğulları içerisinde Hz. Dâvûd ve İsa'nın dilyle lanetlenen kâfirler zümresinin birbirlerini münkerden sakındırmamaları *le-bi'se mâ kânû yef'alûn* (Ne kadar çirkin bir iş yapıyorlardı!) şeklinde formüle edilmiştir.<sup>90</sup>

**(8) Etkili ve çarpıcı biçimde anlatmak.** Zuhrûf 43/18. ayette kadınlardan kinaye olarak, "ziynet içinde büyütülen, işe yaramayan süs bebeği" (*men yüneşşeu fi'l-hilye*) mealinde bir ifadeye yer verilmiştir. Suyûtî'nin ilginç izahına göre kadınlar genellikle ciddi ve derinlikli konular üzerinde kafa yormaya engel teşkil eden bir ortamda, yani süslenip püslenmeye elverişli bir vasatta yetişirler. Ayetteki ifadeye açıkça kadınlardan söz edilmiş olsaydı meleklerin Allah'ın kızları olmadığına ilişkin vurgu tam anlamıyla gerçekleşmezdi.<sup>91</sup>

**(9) Kınama ve ayıplamada mübalağa yapmak.** Mâide 5/64. ayetteki, "Bilakis O'nun (Allah'ın) iki eli de açıktır" (*bel yedâhu mebsûtetânî*) ifadesi Allah'ın engin lütuf ve cömertliğinden kinayedir.<sup>92</sup> Ancak birçok müfessir bu ifadeyi mecaz ve/veya istiare kabul etmiştir.<sup>93</sup> Kurtubî (ö. 671/1273) *yed* (el) kelimesinin Kur'an'daki anlam ve kullanımını hakkında özetle şunları söylemiştir: "*Yed* kelimesi Arap dilinde bilindik uzvu ifade eder. Nitekim kelime Sâd 38/44. ayette de bu manada kullanılmıştır. Ancak bu (hakikî) mana Allah için muhaldir. Bu yüzden kelimenin dildeki diğer anlamlarına bakmak gerekir. *Yed* kelimesi Arap dilinde kuvvet ve kudret anlamına da gelir.

88 İmriü'l-Kays, *Yedi Askı*, çev. Şerafettin Yalçınkaya, İstanbul 1985, s. 22-23.

89 Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 309.

90 Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 309.

91 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 791.

92 İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Beyrut 2005, I. 392.

93 Bkz. Kâdî el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, Beyrut 2003, I. 274; Ebüssuûd el-İmâdî, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm*, Beyrut 2010, III. 100; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîl*, IV. 315. .

Nitekim Sâd 38/17. ayette bu manada kullanılmıştır. *Yed* bazen de teyit, destek ve yardım anlamına gelir. Mesela, Hz. Peygamber'in, "Allah'ın yardım ve desteği hâkimle birlikte" (*yedullâhi mea'l-kâdî*) hadisinde bu manaya delalet eder. Yine bu kelime, "Bilakis O'nun (Allah'ın) iki eli de açıktır" (*bel yedâhu mebsûtetânî*) ayetinde olduğu gibi lütuf ve nimet anlamına da gelir. Bazı ulema, "Allah'ın nimetleri sayılamayacak kadar çoktur. Bu sebeple ayetteki *bel yedâhu mebsûtetânî* ifadesine, "O'nun iki nimeti çoktur/boldur" gibi bir mana takdir etmek yanlıştır" gerekçesiyle bu yoruma itiraz edilmiştir.<sup>94</sup> Ancak bu itiraza, "Buradaki tesniyelğin tekil/müfred bir şeye değil, cinse ait tesniyelik olması da pekâlâ mümkündür" diye cevap verilmiştir.<sup>95</sup>

**(10) Nazik konuşmak ve kaba/kırıcı ifadeden kaçınmak.** Yâsîn 36/22. ayette, hakka davet eden bir müminin dilinden, "Beni yaratan (o yüce Allah'a) ne diye kulluk etmeyeyim?" şeklinde bir ifade nakledilmiştir. Buradaki asıl mana, ayetin sonundaki, "O'na döndürüleceksiniz..." (*ve ileyhi turceûn*) ifadesinin de gösterdiği gibi, "Size ne oluyor da Allah'a kulluk etmiyorsunuz?!" şeklindedir. Ancak müminin dilinen aktarılan sözün *ve-mâ liye lâ a'budullezi fetaranî* şeklinde formüle edilmesi, mesajın tebliğinde muhataba yumuşak bir üslupla hitap etmek, yani onun öfkesini celbedecek, dolayısıyla zihnini ve kalbini hakkın çağrısına kapatacak bir üslup kullanmaktan kaçınmaya yöneliktir. Çünkü ayete konu olan mümin, karşısındaki kişiye, "Sen bâtil bir yoldasın!" demek yerine, kendisi için istediğini muhatabı için de istediğini ima eden ve böylece onu hakikati kabule yönlendiren bir söz söylemiştir.<sup>96</sup>

**(11) Zemmetmek.** Ra'd suresi 13/19. ayette, "(Kur'an mesajından) ancak akli ve sağduyu sahibi olan insanlar öğüt alır" buyrulmuş ve bu ifadeyle kâfirleri zemme yönelik bir ta'riz ve telmihte bulunulmuştur. Çünkü hak ve hakikati kabullenmemekte direnen inkârcı insan, genellikle heva ve hevesine mahkûm olması hasebiyle bir bakıma akılsız varlık veya hayvan hükmünde olup öğüt alma imkânına sahip değildir.<sup>97</sup>

**(12) Aşağılamak ve kınamak.** Tekvir 81/8-9. ayetlerde, "Diri diri gömülen kız çocuğuna hangi suçtan dolayı öldürüldüğü sorulduğu zaman..." mealinde bir beyanda bulunulmuştur. Bu ayetlerde, diri diri gömülen kız çocuklarına tevcih edilen soru aslında onları diri diri toprağa gömenleri aşağılama ve kınamaya yönelik bir ta'rizdir. Buna göre ilgili ayetler, "Vaktiyle diri diri toprağa gömülen kız çocuğunun, "Hangi günahından dolayı öldürüldü?" diye hesabı sorulacak!" şeklinde bir anlam içermektedir.<sup>98</sup>

94 Bu yoruma karşı çıkan âlimlerden biri Ehl-i hadis ekolünün meşhur isimlerinden Ebû Saïd Osmân ed-Dârimî (ö. 280/894)'dir. Dârimî'ye göre *yed* kelimesine "nimet" manası verildiği takdirde Sâd 38/75. ayetle ilgili olarak, "Peki, Allah Âdem'i iki nimetiyle mi yarattı?" diye sormak gerekir. Yine Dârimî'ye göre, "Allah'ın iki eli de açıktır" mealindeki ayet bağlamında, "Peki, Allah'ın onca nimeti içinde sadece iki nimeti mi açıktır/geniştir?" diye de sormak gerekir. Ebû Saïd ed-Dârimî, *Nakzû Osmân b. Saïd ale'l-Merisî (er-Red ale'l-Merisî)*, Riyad 1999, s. 122.

95 Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 154-155.

96 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 794; İbn Akile, *ez-Ziyâde*, V. 463.

97 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 794; İbn Akile, *ez-Ziyâde*, V. 464.

98 Suyûtî, *el-İtkân*, II. 794; İbn Akile, *ez-Ziyâde*, V. 464.

**(13) Muhatabı iz'an ve teslimiyete yönlendirmek.** Zümer 39/65. ayette Hz. Peygamber'in dilinden, "Oysa bana ve benden öncekilere şöyle vahye-dildi" buyrulduktan sonra, "Eğer Allah'a eş ve ortak koşarsan yapıp ettiğin tüm (iyi) işler heba olup gider ve böylece mutlak hüsrana uğramış olursun" denilmiştir. Ayetin ilk ve doğrudan muhatabı Hz. Peygamber olmakla birlikte burada tüm müminlere ta'rizde bulunulmuştur. Diğer bir deyişle, ayetteki hitap bir bakıma, "Kızım sana söylüyorum gelinim sen işit" tarzındadır. Çünkü Hz. Peygamber'in şirke düşmesi şer'an muhaldir.<sup>99</sup>

**(14) Maksadı zahire muhalif mana taşıyan bir lafızla anlatmak.** Bu tür kinayeli ifadelerde hakikat-mecaz gibi hususlar nazar-ı itibara alınmaksızın maksat/meram ifade edilebilir. Zerkeşi bu kinaye türünün Zemahşeri tarafından istinbat edildiğini söylemiş, Suyûti ise söz konusu kinayeyi "garip/tuhaf" olarak nitelendirmiştir.<sup>100</sup> Zemahşeri'ye göre *er-rahmânü ale'l-arşistevâ* (Tâ-hâ 20/5) ifadesindeki *arş* kelimesi mülkten kinayedir. Çünkü tahta istiva etmek ancak iktidar ve hâkimiyetle (mülk) mümkündür. Bu yüzden istiva mülkten kinaye kabul edilmiştir.<sup>101</sup> Yine Zemahşeri'ye göre Zümer 39/67. ayetteki *ve'l-ardu cemîan kabzatuhû yevme'l-kuyâme ve's-semâvâtü matvüyyâtün bi-yemînih* ifadesinde *kabza* ve *yed* kelimeleriyle ilgili olarak hakikat ve mecaz ihtimallerini düşünmeye ihtiyaç hissettirmeksizin Allah'ın büyüklük ve yüceliğine dikkat çekilmiştir.<sup>102</sup> Bu izah Fahreddin er-Râzi tarafından bâtinî te'villere kapı aralamak şeklinde değerlendirilmiştir.<sup>103</sup> Benzer şekilde Zerkeşi de Tâ-hâ 20/12. ayetteki *fahla' na'leyk* (Ey Musa! Nalinlerini çıkar!) ifadesinin Bâtinîlerce "Sırf [İmam'a] hizmetle meşgul olmak, hizmete adanmak" (*el-istiğrâk fi'l-hudme*) şeklinde tevil edilmesini "merdut kinaye" kapsamında değerlendirmiş ve bu değerlendirmesini, "Kinayeye ancak lafzı zahiri manasına hamletme imkânı bulunmadığında başvurulur" diye gerekçelendirmiştir.<sup>104</sup>

### Değerlendirme ve Sonuç

Maksat ve meramı örtülü anlatma tekniği olan kinaye ve ta'riz, beyan ve bedî âlimlerince sarih ifade tarzından daha belîğ/etkili kabul edilmiştir. Kur'an dilinde de önemli bir yer tutan bu anlatım tekniği, çeşitli ayetlerde ilâhî kudretin yüceliğine dikkat çekmek, maksadı daha güzel bir sözle dile getirmek, açıkça telaffuzu yakışıksız olan bir lafzı kullanmamak, lafzı güzelleştirmek, sözü kısaltmak, hitabı yumuşatmak ve kaba/kırıcı ifadeden kaçınmak gibi çeşitli sebep ve maksatlara matuf olarak kullanılmıştır.

Kur'an'daki kinaye örneklerinin pek çoğu nezih üslupla ilgilidir. Bu cümleden olmak üzere birçok ayette sarahaten cinsel ilişkiden söz etmek yerine *mülâmese* (Nisâ 4/43, Mâide 5/6), *mübâşeret* (Bakara 2/187), *ifdâ* (Nisâ

99 Suyûti, *el-İtkân*, II. 794; İbn Akile, *ez-Ziyâde*, V. 463.

100 Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 309; Suyûti, *el-İtkân*, II. 792.

101 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II. 530.

102 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, III. 408.

103 Fahreddin er-Râzi, *Mefâihü'l-Ğayb*, XXVII. 15.

104 Zerkeşi, *el-Burhân*, II. 309; İbn Akile, *ez-Ziyâde*, V. 459.

4/21), *rafes* (Bakara 2/187, 197) ve *duhûl* (Nisâ 4/23) gibi latif kinayeler kullanılmış ve böylece Kur'an bize -Reşid Rıza'nın ifadesiyle- dil ve üslup hususunda nezahet dersi vermiştir.<sup>105</sup> Kur'an'daki pek çok kinayenin kadınlarla ilgili olması, özellikle *na'ce* (koyun) kelimesinin kadınlardan kinaye olarak kullanılması dikkat çekicidir. Bu husus, nüzul dönemindeki Arap toplumuna ait ataerkil tasavvurlar ve kalıp yargıların dile yansımaları olsa gerektir.

Diğer yandan pek çok dinî gerçek soyut nitelikli olduğundan bu gerçeklerin düz ifadelerle anlatılması ve anlaşılmasında güçlük söz konusudur. Bu yüzden soyut gerçekleri ifadede sembolik dile başvurmak, tıpkı Ahzab 33/72. ayette olduğu gibi maksadı temsil, tahyil, teşbih gibi lisanî-edebî imkânlarla anlatmak kaçınılmazdır. Bu imkânlar Kur'an'daki birçok kıssada da kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle, Kur'an'da soyut gerçeklerin çarpıcı biçimde dile getirilmesi için tarihî gerçekliği bulunmayan sembolik ve alegorik hikâyeler aktarılmış ve bu hikâyeler Zemahşerî gibi bazı müfessirler tarafından temsil, tahyil, mesel gibi edebî sanatlarla açıklanmıştır. Bununla birlikte, müfessirlerin kinaye ve ta'rizle ilgili bazı görüş ve yorumlarının tartışmaya açık olduğu, dolayısıyla birçok Kur'an ifadesiyle ilgili kinâi anlam takdirlerinin şahsî kanaatler ve çıkarımlara dayandığı da kuşkusuzdur.

Daha önce söz edildiği üzere, Ahzâb 37/27. ayetteki *arzan lem tetaûhâ* ifadesi Ziyâeddin İbnü'l-Esir tarafından "kadınlara sahip olmak, onlarla cinsel ilişkide bulunmak" manasında "çok güzel bir kinaye" diye nitelendirilmiş, Ebû Hayyân el-Endelûsî ise bu izahu tefsir bidati olarak değerlendirmiştir. Bazı âlimlerin "çok güzel kinaye" değerlendirmesinin başka âlimlerce "tefsir bidati" olarak görülmesi veya en azından bir müfessirin kinayeye hamlettiği bir Kur'an ifadesinin diğer bazı müfessirlerce mecaz veya istiare kapsamında mütalaa edilmesi, klasik belagat ve tefsir kitaplarındaki kinaye ve ta'riz yorumlarının isabetlilik açısından tahkike muhtaç olduğunu gösterir. Bunun tahkikini yapabilmek ise en başta söylediğimiz gibi Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki Arap toplumunun dil ve kültür dünyası hakkında titiz ve derinlikli araştırmalar yapmayı gerektirir.

#### Bibliyografya

- Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, Beyrut 1994.  
 Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Hâşiyetü's-Sâvî alâ Tefsiri'l-Celâleyn*, Beyrut 2006.  
 Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, Beyrut trs.  
 Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalâhâtü'l-Belâğiyye*, Beyrut 1996.  
 Ahmet Önkâl-Nebi Bozkurt, "Deve", *DİA*, İstanbul 1994.  
 Avram Galanti, "İbranicenin gelişmesine Arapçanın Katkısı", Sadeleştirenler: Nurettin Ceviz-Musa Yıldız, *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 16, Ankara 2005.  
 Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut trs.  
 Celâleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002.  
 Cemâleddin el-Kâsimî, *Mehâsinü't-Te'vil*, Beyrut 2003.

<sup>105</sup> Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, 1999, II. 142.

- Cemâleddin İbn Akile, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Şârîka 2006.
- Ebû Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Ebû Abdillâh Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut 2004.
- Ebû Ali et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.
- Ebû Ali İbn Reşîk, *el-Umde*, Beyrut 1982.
- Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut 1999.
- Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs.
- Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ*, Beyrut trs.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrû'l-Muhîd*, Beyrut 2005.
- Ebû İshâk es-Sa'lebî, *Arâisü'l-Mecâlis*, Kahire 1301.
- Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Beyrut 2004.
- Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- Ebû Mansûr el-Mâtûridî, *Te'vilâtü Ehlî's-Sünne*, Beyrut 2005.
- Ebû Muhammed el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, Beyrut 1995.
- Ebû Muhammed İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Veciz*, Beyrut 2001.
- Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, Beyrut trs.
- Ebû Saîd ed-Dârimî, *Nakzû Osmân b. Saîd ale'l-Merîsî (er-Red ale'l-Merîsî)*, Riyad 1999.
- Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, Kahire 1954.
- Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, Beyrut 2000.
- Ebû'l-Abbâs el-Müberred, *el-Kâmil fî'l-Luğa ve'l-Edeb*, Beyrut trs.
- Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, Beyrut 1987.
- Ebû'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Kum 1372.
- Ebû'l-Hasen el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, Beyrut 2007.
- Ebû'l-Hasen el-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, Beyrut 1994.
- Ebû'l-Kâsım Ca'fer b. Mansûrû'l-Yemen, *Kitâbü'l-Keşf*, Beyrut 1984.
- Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut 1977.
- Ebüsuûd el-İmâdî, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm*, Beyrut 2010.
- Fahreddin er-Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, Kahire 1986.
- Ferhat Koca, "Kinaye (Fıkıh)", *DİA*, İstanbul 2003, XXVI.
- Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâğa*, Beyrut 1980.
- Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara 2001.
- İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzil*, Beyrut 2005.
- İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırru'l-Fesâha*, Kahire 1952.
- İmriü'l-Kays, *Yedi Askı*, çev. Şerafettin Yalçınkaya, İstanbul 1985.
- İrfân Mitracî, *el-Câmi' li Fünûni'l-Luğati'l-Arabîyye*, Beyrut 1987.
- İsmâil Durmuş, "İrdâf", *DİA*, İstanbul 2000.
- İsmâil Durmuş, "Kinaye", *DİA*, İstanbul 2003.
- Kâdî el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, Beyrut 2003.
- M. Kaya Bilgegil, *Edebîyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul 1989.
- Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, Meşhed trs.
- Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethü'l-Kadîr*, Beyrut trs.
- Muhammed Hüseyin et-Tabatabâi, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1997.
- Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, Küveyt 1976.
- Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakûm (Tefsîru'l-Menâr)*, Beyrut 1999.
- Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut trs.
- Nebî Bozkurt, "Künye", *DİA*, Ankara 2002, XXVI.
- Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahire 1970.
- Sa'deddin et-Teftazânî, *el-Mutavvel*, Beyrut 2007.
- Ziyâeddin İbnü'l-Esir, *el-Meselû's-Sâir*, Kahire 1939.