

KUR'ÂN'DA MECÂZ TARTIŐMALARINI VE İBN TEYMIYYE (728/1327)'NİN MESELE'YE YAKLAŞIMI

Abdulmuttalip Arpa*

Giriő

Bu çalıőmada, öncelikle genel anlamda dilde mecâzî manaların ortaya çıkıőı ve kutsal metinlerdeki yönüne iőarete bulunulacak; ardından İslam dñnyasında tarihsel sñrete cereyan eden mecâz tartıőmalarına geçilerek bu tartışmaların odağında yer alan İbn Teymiyye öncesi söz konusu tartışmaların ortaya çıkıő ve mahiyeti, kendisinin bu tartıőmalardaki yeri ve sonraki dñnemlerde bu tartıőmalardaki etkisi üzerinde durulacaktır.

Tñm İslâmî ilimleri çok yakından ilgilendiren te'vîl sisteminin en önemli iőletim mekanizmalarından biri olan mecâz kavramı etrafındaki tartışmaların seyri bir hayli eskilere dayanır. Bu tartışmalarda üzerinde durulan temel sorun Şudur: Arap dilinde mecâz'ın bulunup bulunmadığı ve dil'de mecâz'ın varlığı söz konusu ise, bunun Kur'ân-ı Kerim'de vukû' bulması mümkün ve câiz midir? Alimlerin çoğunluğu mecâzî dilde ve Kur'an'da kabul ederken buna karşılık azınlık da olsa bir grup ulemâ bu duruma karşı çıkmıştır. İbn Teymiyye, söz konusu tartışmaların merkezinde yer alarak meselenin adeta mimarlığını yapmıŐ ve neticesinde mesele onunla özdeŐleŐmiŐ hale gelmiştir.

İslam dñőüne dñnyasında önemli bir yere sahip olan İbn Teymiyye'nin dñőünceleri günümüzde bir ekol haline gelmiştir. Asrımızda ortaya çıkan Vehhâbilik ve Selefilik gibi akımlar en önemli ilkelerini ona dayandırmaktadır. Her konuda selef inancını ihyâ etmeyi kendine gaye edinen İbn Teymiyye'nin dñőüncelerinin temelini oluşturan mecâza yaklaşım tarzı, burada bir hayli önem arz etmektedir. İbn Teymiyye'nin bu yöndeki dñőüncelerinin tespiti önemli bir ihtiyaç olarak görñlmektedir. İŞte önemli bir ihtiyacı gidereceğine inandığımız İbn Teymiyye'nin mecâza yaklaşım biçimini ortaya çıkarmak bu makalenin önemli amaçları arasında yer almaktadır.

I. DİL, DİN DİLİ ve MECAZ REALİTESİ

Allah Teâlâ'nın bir lütfu ve insan zekasının bir tasarrufu olan dil ve onun dışa yansımaları olan cümleler, ruh ve aktiviteden uzak unsurlardan müteşekkil bir iskelet değil; tam aksine, aktif unsurlardan oluşan canlı birer bünye olup kendilerine has tabiat ve özelliklere sahiptir. En çok kabul gören teoriye göre¹ dili oluşturan kelimeler ilk olarak sadece belli anlamları ifade etmek üzere konulmuştur. Dolayısıyla dilin kullanım alanı son derece sınırlı ve edebî güzellikten yoksun donuk bir halde idi. Ancak sonraki dönemlerde insanın doğadaki diğer varlıklarla kurduğu münasebetler neticesinde dildeki birincil anlamlardan ikincil anlamlara doğru doğal ve aynı zamanda zorunlu bir eğilim olmuş ve bu sayede dilin kullanım alanı hayli genişlemiştir. Tabii dildeki bu genişleme beraberinde birçok edebî incelik ve güzellikleri de meydana getirmiştir.²

Bu edebî güzelliklerden birisi de anlamın ifade edilmesinde en güzel yollardan birisi olan mecâz³ üslubu olmuştur. Mecâzî üslûbun kullanımıyla lafız ile mana arasındaki delâletin boyutu genişler ve ona duygusal bir boyut kazandırılır. Mecâzda mana, alışılmışın dışında yeni medlûllere intikal eder. Böylece lafızlara genişlik, derinlik ve fikri yoğunluk kazandırılır. Aksi halde lafızlar sadece birincil (hakikat) anlamları üzerinde kalsa, dil donuklaşır ve güzelliğini kaybeder. Yine anlaşılması zor mücerred hakikatler, mecâz gibi üslûplarla müşahhaslaştırılarak anlaşılmasına yardımcı olunur. Onun için naslarda insan idrâkinin kavramakta zorluk çekeceği hususlar mecâz yolu ile ifade edilir. Böylece hem mananın anlaşılmasına imkân sağlanır hem de insanı büyüleyen bir edebî üslûp ortaya konulur.

Genel olarak din dilinde, özel olarak Kur'ân dilinde iki farklı varlık alanının⁴ muhtevasını taşıyabilmek ve bir alandan diğerine anlam transferi yaparak iletişimi sağlayabilmek için bazı anlatım özelliklerinden söz edilmektedir. Bu anlatım özellikleri arasında iki varlık alanına ait anlamın transferi esnasında bu ameliyeyi eksiksiz bir şekilde yerine getirdiğini iddia eden *teşbihî dil*'in yanında, yine bu yükü taşımak üzere, teşbihî anlatım gibi dolaysız anlatım türleri olarak nitelendirilen *temsîlî anlatım* ve *tenzihî anlatım* türlerinden bahsedilmektedir. Bunların yanında ayrıca dolaylı anlatım olarak nitelendirilen, *sembolik anlatım*, *meccâzî anlatım*, *meseller* ve *kıssalar* da bu muhtevayı taşımada önemli birer anlatım türleri olarak görülmektedir.

Mecâzî anlatım, iletişim esnasında kelime ve cümlelerin düz anlamları iletilmek istenilen duygu ve düşünceleri ifade etmede yetersiz kaldığında, dilsel (linguistik) sınırlar içinde semantik kuralların aşılması suretiyle kendisine başvuru olan bir anlatım türüdür.⁵ Mecâzî dilde anlam, benzerlik ya da ilişkiler dikkate alınarak, bir kelimedenden diğerine ya da bir cümleden diğerine aktarılır. Bu aktarma işleminde birçok mecâzî form kullanılmaktadır.

Dilsel imkânlar çerçevesinde, ilişki⁶ ve benzerlik⁷ unsurlarına dayanılarak, bir şeyden söz ederken başka bir şeyin dile getirildiği konuşma tarzı olarak tanımlanan mecâzî dil, her ne kadar çeşitli ilişki ve benzerlikleri dikkate alsada kullandığı kelime veya ifadenin asıl anlamının kastedilmediğini çeşitli karîneler⁸

vasıtasıyla ortaya koymakta ve bu şekilde yan anlama geçiş yapmaktadır. Bu yan anlama geçiş, dilin linguistik yapısı içerisinde benzerlik vb. ilişkiler aracılığı ile yeni anlamlar üretilerek gerçekleştirilmektedir. İşte böylece kelime veya ifadelerin temel anlamları dışarıda bırakılmaktadır. Mesela Türkçe’de “*Ramazan beni bayılttı*”, “*Nehir aktı*” gibi ifadelerde, bayılmak ve akmak filleri, dilsel kurallara aykırı olarak isnât edilmemesi gereken öznelere isnât edilerek dilsel kuralların dışına çıkmıştır. Kur’an’ı Kerim’deki *فما ربحت تجارتهم* “*Ancak onların ticâreti kazançlı olmamış*” (Bakara, 2/16) ve *وما يهلكنا الا الدهر* “*Bizi ancak zaman helâk etmekte*” (Câsiye, 45/24) ayetlerinde de yukarıdaki söz konusu kurallar aşılmıştır. Böylece kelime ve cümlelerin düz anlamları ile ifadesi güç yeni anlamlar mecâzî anlatım üzerinden vecîz bir şekilde îzâha kavuşmuş olmaktadır.

Kutsal metinlerin, tabiatları gereği söylenemez olanın söylenmesi, bilinememesi gibi paradoksal durumu arzeden ifadeler kullandığı bir gerçektir.

Bu anlamda en büyük sıkıntı özellikle Tanrı veya metafizik alanla ilgili konuların anlatımı esnasında kendisini hissettirmektedir. İşte dili oluşturan fiziki varlık alanının ötesine uzanabilmek için dilsel kuralların aşılması sonucunda ortaya çıkan mecâzî dil, Tanrı ve metafizik alanlar hakkında bilgi verme iddiası ile ortaya konulan dil anlayışları arasında yer almaktadır. Mecâzî dil, yukarıda bahsettiğimiz metafizik konular etrafında oluşan bu güçlüklerin aşılması esnasında son derece önemli bir fonksiyon icra etmektedir. Kutsal metinlerdeki bu güçlükler aşılrken, mecâzî dilin insanların duygularını etkileme ve hayal güçlerini genişletme gibi önemli bir takım özelliklerinden istifade edilmektedir. Böyle bir özelliğe sahip olan mecâzî dil, anlatılmak istenilen bir şeyi, onun temel anlamının kullanılarak anlatılmasından daha iyi ve etkili bir şekilde ortaya koyabilmektedir. Bu durum sadece kutsal metinler için geçerli değildir. Nitekim günlük konuşma ve yazı dilinde de yazarlar ve konuşmacılar, sözün veya metnin estetik açıdan güzelliğini arttırmak, muhataplarına nüfuz etmek ve genel anlamda onları daha çok etkilemek için mecâzî dilin bu özelliğinden istifade etmeye çalışırlar.

Yukarıda değindiğimiz mecâzî dilin bu çağrıştırmacı ve telkin edici özelliği, Tanrıdan ve mutlak gayb alanından bahsetme konularında şüphesiz bazı imkanlar sağlamaktadır. Mecâzî dil sayesinde, dilin tamamen literal anlamına sapanarak putperestliğe götürecekt derecede bir teşbîhî dile kayılması ve yine genel olarak sonlu ile sonsuz varlık alanlarına ait bir takım konuların karıştırılması gibi durumlar engellenmiş olmaktadır.

II. MECÂZ ÇERÇEVESİNDEKİ İHTİLAFLARA GENEL BİR BAKIŞ

2.1. GENEL OLARAK

Hicri ikinci asrın ortalarından itibaren İslami ilimler alanında yavaş yavaş te’lif ve tedvîn hareketi başladı. Günden güne artarak devam eden bu tedvîn faaliyetleri içerisinde Arap Dili ve Belâğatı ile ilgili faaliyetler önemli derecede yer alıp bir önceliğe sahipti.⁹ Aslında bu döneme kadar fasih Arap dilini zevki-

selimiyle idrâk edip kaide ve kurallara ihtiyaç duymayan kuşaklar bulunduğu için, bu insanlar arasında dil konusunda herhangi bir ihtilaf vaki olmuyordu. Ancak İslami fetihler vasıtasıyla İslam kültürü geniş bir coğrafyaya yayılınca, kültürler arasındaki karşılıklı etkileşim ve tesirden dolayı fikri alanda birçok ihtilaflar ortaya çıkmaya başladı. Öyle ki bu ortamdan etkilenmeyen hemen hemen hiçbir disiplin kalmadı. Nitekim te'vîl sisteminin en önemli enstrümanlarından birisi olan ve beyân ilminin önemli konuları arasında yer alan mecâz meselesi de çok geçmeden kendisini bu ihtilaflar arasında buldu.

Mecâz meselesi etrafında meydana gelen tartışmaların seyrine bakıldığında meselenin genelde iki boyutta tartışıldığı görülmektedir: Arap dilinde mecâzî manaların bulunup bulunmadığı; eğer dilde mecâzî kullanımlar söz konusu ise, bu durumun Kur'ân'da vukû bulmasının mümkün ve câiz olup olmadığı şeklinde tartıştığı görülür.

Arap dilinde mecâzın varlığı etrafındaki tartışmalar hicri üçüncü asra kadar dayanır. Klasik kaynaklarda Ebû İshâk el-İsferâyînî (418/1027) ve ona bağlı olan bir grubun¹⁰ Arap dilinde mecâzın bulunmadığını savundukları kaydedilmiştir. Ancak söz konusu grubun görüş ve iddialarını detaylı açıklayan eserlerini inceleme imkânına sahip değiliz. Bunlarla ilgili görüşleri, değişik kaynaklarda bunların iddialarını çürütmeye yönelik olarak ortaya konan açıklamalar çerçevesinde inceleme imkânı bulabiliyoruz.¹¹ Karşıtlarının naklettiğine göre; bu âlimlerin mecâzla ilgili görüşleri kısaca şöyledir:

Dilde kelimeler genellikle müteaddit anlamlarda vazedilmiştir. Bunun için, gerçek ve hakîkî anlamı dışında kullanıldığı zannedilen kelimeler, aslında vazedildikleri anlamlardan sadece birinde kullanılmıştır. Mesela, Araplar, 'aslan' (esed) sözcüğünü hem bilinen yırtıcı hayvan, hem de cesur adam anlamında müşterek kullanmışlardır. Dolayısıyla, bu sözcük her iki kullanımıyla da hakîkî anlam içermektedir.

Dilde mecâzî inkâr eden bu grup, ulemâ arasında son derece zayıf ve basit bir azınlık olarak kalmış, değişik kaynaklarda görüşleri sırayla çürütülmüştür.¹²

Bu dönemde dilde mecâzın reddi ve varlığı etrafında yapılan bu tartışmalarda dikkat çekilen husus, bu tartışmaların teolojik kaygılardan ziyade dilsel sorunları anlama ve çözüme kavuşturma çerçevesinde meydana gelmesidir.

2.2. KUR'ÂN'LA İLGİLİ OLARAK

Kur'ân'da mecâzın varlığı etrafında yapılan tartışmalara bakıldığında, tartışmaların seyrinin dilsel kaygılardan ziyade daha çok teolojik/kelâmî yönde geliştiği görülmektedir. Mecâz üzerinden sürdürülen bu tartışmaların hemen hemen tamamı, Allâh'ın sıfatlarıyla ilgili âyetlerin yorumu ekseninde cereyan ediyordu. Bir tarafta, Kur'ân'ın Allâh'ın sıfatlarını ifade etmede, insanbiçimci dil kullanması gerçeği, diğer taraftan ise, Allâh'ın hiçbir şekilde diğer varlıklara benzemediği şeklinde bir tenzih akîdesi (tevhîd) vazetmesi,¹³ konuya yaklaşım biçimi noktasında âlimler arasında farklı anlayışların oluşmasına sebebiyet veri-

yordu. İşte mecâz, bu iki gerginlik noktası arasında hizmet veren, bir açıklama şekli olarak gündeme gelmiştir.

Başlangıçta tamamen dilsel kaygılarla bir beyân üslûbu çerçevesinde keşfedilmeye çalışılan mecâzın¹⁴, teolojik bir terime dönüşmesine, özellikle Mu'tezile kanadından gösterilen kelâmî hassasiyetlerin sebep olduğu görülmektedir. Aslında bu durum bir anlamda mecâzın teknik olarak gelişim ve olgunlaşmasına ciddi anlamda bir ivme kazandırmıştır. Nitekim yukarıda da geçtiği gibi belâgat çerçevesinde hakîkatın karşıtı olarak mecâzı ilk keşfeden, mu'tezilî âlim el-Câhiz (255/868) olmuştur.¹⁵

Mu'tezile mecâzı savunurken, mütekellim ve kelâm düzeyinde ikili bir ayırım yapar. Mütekellim hususunda da ikili bir ayırıma gider ve bu çerçevede, yaptığı her işin bir hikmete mebnî olduğunda şüphe bulunmayan bir mütekellim (Allâh) ile, ne yapıp ettiği belli olmayan herhangi bir mütekellimi birbirinden ayırır. Mu'tezile'ye göre hikmet sahibi olan mütekellimin sözlerinde yalan veya saptırmadan bahsetmek mümkün değildir. Oysa gerçek kimliği belli olmayan bir kişinin sözünde ise, bu sözün doğruluğunu tespit etmek için bir takım kural ve yöntemlere ihtiyaç vardır. Yine bunun yanında, hikmeti sâbit olmayan sıradan bir mütekellimin sözünde lafzî bir karînenin bulunması gerekir. Ancak, Allah söz konusu olduğunda, onun yalan konuşamayacağına ait ön bilgimiz, bizim için şer'î beyâna tekaddüm eden bir karîne mesâbesindedir. İşte bu karîne Allâh'ın sözünü mutlak surette anlamlı kılar.¹⁶

Öbür taraftan Mu'tezile, mütekellimin kasdının istidlâlî olarak bilinebileceğini iddia eder. Bu da şu anlama gelmektedir: Biz akılla, Allâh'ın neyi kasdettiğini biliriz. Yani onun neyi tercih etmesi gerektiğini, yine neyi emredip neyi nehyetmesi gerektiğini de biliriz. İşte bizdeki bu bilgi, onun kelâmında çıkarsamada (istidlâl) bulunmamızı mümkün kılmaktadır. Çünkü Allâh'ın kelâmında akla aykırı bir beyânın olması muhâldir. Yine sem'i delilleri koyan, aynı zamanda akli delilleri de koyandır. İşte bundan dolayı bu ikisi arasında asla bir çelişkiden söz edilemez. Şu halde, Allâh'ın kelâmında zâhirî yönden, aklın verilerine aykırı bir şer'î anlam varsa, bunun te'vîl edilmesi gerekir.¹⁷ Te'vîl, burada şer'î delillerle akli deliller arasında ortaya çıkan arızî veya zâhirî tenâkuzu ortadan kaldırmak için başvurulması gereken zorunlu bir faaliyettir. Te'vîl faaliyetiinde kullanılan en güçlü enstrüman ise, mecâzdır.¹⁸

Kur'ân'da mecâzın varlığını reddeden âlimlerin vefat tarihleri dikkate alındığında söz konusu tartışmaların hicri üçüncü asırdan itibaren ortaya çıktığı söylenebilir. Söz konusu tartışmaya yukarıda belirttiğimiz Ebû İshak el-İsferâyînî (418/1027) dışında, İbnü'l-Kass diye tanınan Şâfiî âlimi Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ahmed et-Taberî (335/946), Zâhirî mezhebinin kurucusu Davud b. Ali b. Halef el-İsfahânî (270/883) bu zâtın oğlu Muhammed (297/910), Mâlikî âlimlerinden İbn Huveymzindâd (400/1010) ve Mu'tezilî müfessir ve Fıkıhçı Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (322/933) gibi âlimler Kur'ân'da mecâzın olmadığını savunarak katılmışlardır.¹⁹

Bu dönemde mecâza karşı çıkanların en temel gerekçesi, mecâzın yalana eşdeğer olduğu düşüncesidir. Zira Kur'an'da mecâzın var olduğu kabul edilecek olursa, beraberinde Allâh'ı yalancı saymayı gerektirecektir. Oysa Allâh'ı yalancılıkla nitelemek mümkün değildir.

Bir başka gerekçe, mecâz, hakîkati yalın şekilde ifade etmekten aciz kaldığında kendisine müracaat edilen bir çıkar yol mesâbesindedir. Böyle bir durum Allah için mevzu bahis değildir. Çünkü bu durum Allâh'a bir noksanlık izafe edecektir. Ayrıca mecâz, lafzın manaya delâletini karîneden bağımsız bir şekilde gerçekleştiremez. Bu durum, konuşmacının sözüne muhâtap olan şahsın zihninde bir karmaşaya yol açacaktır. Her sözünü bir hikmete mebnî kılan Yüce Allâh'a muhataplarının zihinlerinde karmaşaya sebebiyet verecek türden sözler ithâf etmek kabul edilecek bir husus değildir. Aksine Allâh'ın kelâmı mahza hak ve hakîkattir. Söz konusu kavramlar ise, mecâzın tam karşısında yer almaktadır.

Ayrıca mecâzlı konuşan bir kişi "mütecevviz/mecâzlı konuşan" olarak nitelenir. Bu niteleme ise, bir anlamda sözde sahtekarlık ve mukallitliği içerir. Allâh'a bu sıfatı isnâd etmek câiz olmayıp ittifakla reddedilmiştir. En son olarak da mecâz, rakûku'l-kelâmdır. Allâh'ın kelâmı her türlü zafiyetten mahfuzdur.²⁰ Bu dönemde mecâz karşıtlarının görüşleri genel olarak bu şekildedir.

Ancak mecâz karşıtları tarafından ileri sürülen bu görüşler alimlerin çoğunluğu tarafından kabul görmemiş ve reddedilmiştir. Zira onlara göre mecâzla yalan arasında iki yönden fark vardır: Mecâz te'vîl üzerine bina edilir ve hakiki mananın verilmesini engelleyen bir durum söz konusudur. Yalanda ise böyle bir durum yoktur. İkinci olarak, mecâz, acizlik üzerine değil, tıpkı cümlelerde müracaat edilen takdîm, te'hîr, hazf-zikr, fasl-vasl vb. hususlarda olduğu gibi belâğî gerekçelerle kullanılır.²¹ Mecâz savunucuları bir taraftan mecâz karşıtlarına cevap verirken öbür taraftan mecâzın dilde ve Kur'an'da varlığı sadedinde bazı görüşler beyân etmişlerdir. Onların görüşlerini Seyfeddin el-Âmidî (631/1233) şöyle özetler:

"Mecâz dilde varlığı inkâr edilemeyen bir gerçektir. Kelimeler ilk önce belli anlamlar konulmuş olup daha sonra çeşitli sebeplerden dolayı zaman içerisinde onlardan mecâzî manalar türemiştir. Herkes tarafından kesin olarak bilinmektedir ki başlangıçta malum hayvan için isim olarak konulan "aslan" kelimesi daha sonra "cesur adam" anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bu iki manadan, ikincisinin (cesur adam) daha sonra ortaya çıkması yüksek ihtimaldir. Çünkü "aslan" denildiği zaman akla ilk önce malum yırtıcı hayvan gelmektedir. Şâyet ikinci mana (cesur adam) birincisiyle beraber kullanılmaya başlansaydı, her iki mananın aynı anda akla gelmesi gerekecekti. İşte bunun gibi dildeki bütün mecâzî anlamlar, asıl olan hakikî manalardan sonra gelirler ve bir karîne vasıtasıyla hakikî manadan mecâzî manaya geçiş sağlarlar. Böylece dilde mecâzın varlığı sâbit olup inkârî imkânsız hale gelmektedir. Arapça gibi yüksek edebî değere sahip bir dilin bünyesinde mecâzî mana ve kullanımları barındırmaması kolay kabul edilecek bir husus değildir. Kur'an-ı Kerim'in nüzulundan önce ve nüzulu esnasında bu tarz üslup kullanıldığına göre²² o dönemde yaşayan insanların dil-

lerindeki bu kullanım biçimlerini dikkate alarak Arap dilinin en fasîh ve edebî şekliyle nâzil olan Kur'ân-ı Kerim, elbette mecâzî kullanımlara yer verecektir.”

“Kur'ân-ı Kerim'de mecâzın varlığını kabul edenlerin ileri sürdükleri bir başka delil ise bazı âyetlerdeki lafızların hakîkî anlamlarıyla kullanılmasının ve anlaşılmasının imkânsız olması halidir. Mesela, Yusuf sûresindeki *واسأل أهل القرية* “*Şehre sor*”²³ âyetin hakîkî anlamı düşünülecek olursa cansız varlıklardan bilgi istenmesi gibi bir durum söz konusu olacaktır. Dolayısıyla bu âyette mürsel mecâzı oluşturan ilgi (alâka) türlerinden “*hâl-mahall ilgisi*” üzerinden, mahal (şehir) zikredilmiş ancak hâl (şehrin sakinleri) îrâd edilmiştir. Yine buna mukâbil olarak Âl-i İmran sûresinde “*Yüzleri ak olanlara gelince; Onlar Al-lâh'ın rahmetindedirler. Onlar orada ebedidirler*”²⁴, denilmiştir. Burada zikredilen hâl, mü'minlerin Allâh'ın rahmetinde olmalarıdır. Bundan kastedilen mahall ise, Cennettir. Çünkü cennet rahmetin mahallidir.”

“Ayrıca Belâgat âlimleri mecâzın hakîkatten, kinâyenin sarfî ifadeden daha etkili bir anlatım şekli olduğu üzerinde ittîfâk halindedirler. Eğer Kur'ân'da mecâzın bulunmaması gerekiyorsa hazif, te'kid ve kıssaların tekrarı gibi hususların da olmaması gerekir. Aslında dildeki pek çok ifade mecâzî anlam taşımakta *قام زيد* /Zeyd ayağa kalktı gibi sade bir ifade bile mecâzî anlam ihtiva etmektedir. Yine eğer mecâz, muhâliflerin iddia ettiği gibi yalan kabul edilirse kullandığımız sözlerimizin çoğunun bozuk ve sakat olması gerekirdi. Nihayetinde Kur'ân'da mecâzın yok olduğu kabul edilirse, Kur'ân'ın anlatım güzelliklerinin yarısı ortadan kalkmış olur.”²⁵

Mecâz karşıtlarının tezlerinin bu şekilde çürütülüp, mecâzın varlığı hususunun da sağlam temellere dayandırılmasından sonra konu uzun süre sessizliğini muhafaza etmiş, ünlü selefi âlim İbn Teymiyye tarafından konuya kelâmî ve itikâdî bir boyut kazandırılınca konu tekrar alevlenmeye başlar ve etraflı bir şekilde bütün yönleriyle tekrar tartışılmaya açılır.

III. İBN TEYMIYYE'NİN MESELE'YE YAKLAŞIMI

Her ne kadar yukarıda anılan dönemde ilgili şahıslarla mecâz etrafındaki tartışmalar başlamışsa da, bu tartışmaların aevli bir şekilde sürdüğünü söylemek biraz zordur. Konuyla ilgili literatürden anlaşıldığı kadarıyla, tartışma, ünlü selefi âlim İbn Teymiyye'nin Kur'ân'da mecâzın varlığını kabul edenlere yönelttiği sert eleştirilerle birlikte alevlenmiştir. Mecâzla ilgili eleştirilerin dozu, İbn Teymiyye'nin en gözde talebesi olan İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350)'nin *es-Sevâiku'l-Mursele ala'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla* adlı eserinde mecâzı “*tâğut*” diye vasfetmesiye bir hayli artmıştır.

İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim'la birlikte mecâz tamamen kelâmî ve itikâdî bir boyuta girer. İbn Teymiyye mecâz konusunu *Kitâbu'l-İmân* adlı eserinde tartışmaya açar. Son şeklini belâgatın beyân üslubu içerisinde alan mecâzın imân bahsinde tartışılmaya açılması, bir anlamda onun konuya hangi açıdan yaklaştığı noktasında önemli ipuçları vermektedir. İbn Teymiyye'nin düşünce sistemi incelendiğinde, mecâzın ‘imân’ bahsinde tartış-

şılmasına temel sâikin, Mürcie'nin iman anlayışıyla ilgili olduğu hemen fark edilir. Bilindiği gibi Mürcie, imanla amel arasındaki ilişkiyi mecâz bağlamında ele alır ve bu bağlamda imanı salt tasdik anlamında hakikat, amelleri kapsamı bakımından ise mecâz olarak değerlendirmektedir.²⁶

Şüphe yok ki Mürcie'nin imana yönelik bu yaklaşımı sâlih ameli imandan ayrı düşünmeyen selefi anlayışa sahip birisi tarafından kabul edilmesi mümkün değildir. Bunun için İbn Teymiyye kendi iman anlayışını sağlam bir zemine oturtabilmesi için mecâz kavramının hükümsüzlüğünü sağlamak zorundaydı. İşte İbn Teymiyye yukarıda anılan eserinde bütün gayretini buna zorlamıştır.²⁷

İbn Teymiyye'nin bu denli aşırı bir mecâz karşıtı olmasında rol oynayan bir diğer faktör de mu'tezilî düşünce sistemidir. Zira mu'tezile'nin te'vîl sistemindeki en güçlü enstrümanı mecâzî dil metodudur. İbn Teymiyye mecâzî işlevsiz hale getirmekle mu'tezilenin düşünce sistemini temelden sarsacaktı. Bunun için mu'tezile'nin Kur'ân ve tefsîr anlayışını Fetâvâsının *Mukaddimetu't-Tefsîr* adlı bölümünde sıkı bir şekilde eleştiren İbn Teymiyye, Kur'ân'da geçen te'vîl kelimelerinden hiçbirisinin herhangi bir sözü veya metni anlamak ve yorumlamak anlamına gelmediği gibi zorlama neticelere gider.

İbn Teymiyye öncesi dönemde Kur'ân'da mecâzın varlığına karşı çıkanlar arasında kaynaklarda daha çok Şâfiî ulemâsından Ebû'l Abbas Ahmed b. Ahmed et-Taberi (335/946), Mâlikî fukahâsından İbn Huveyzîmindâd (400/1010), Zâhirilerin imâmı Davud b. Ali ez-Zâhirî (270/883) ile oğlu Muhammed (297/910), ve Ebû İshak el-İsferâyini (418/1027) ve Mu'tezilî müfessir ve fıkıhçı Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfehânî (322/933) gibi âlimlerin isimleri geçmektedir. Ancak bu dönemde mecâza karşı çıkan bu ulemânın konuyu etraflı bir şekilde tartıştığı söylenemez. Daha çok görüşlerini kısa ve özlü bir şekilde dile getirmişlerdir. Zaten bu ulemânın konuyla ilgili eserleri bize ulaşmadığı için, onların görüşlerini daha çok mecâzın savunucuları tarafından kendilerine verilen cevaplar arasındaki tartışmalardan öğrenme imkânı buluyoruz.

Mesela Suyûtî, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luga* adlı eserinde Ebû İshak el-İsferâyini'nin, Arap dilinde birincil ve ikincil anlamlar arasındaki nakille ilgili takdîm ve te'hîr gibi hususların tespitindeki zorluklar ve yine isim-müsemma ilişkisinde aklî delaletin yanıltıcı ihtimalinden dolayı anlamların netliğe kavuşmasında ittifaka dayalı bir metodun izlenmesi gerektiği gibi hususlardan dolayı Arap dilinde mecâzın varlığını inkar ettiğini belirtir. Ona göre Araplar 'aslan' (esed) kelimesini hem malum yırtıcı hayvan, hem de cesur adam anlamında müsterek kullanmışlardır. Elimizde kesin bir kıstas olmadığı için bu konuda hangi mananın ilk önce hakikat, hangisinin mecâzî manada kullanıldığını tespit etmek de mümkün değildir. Dolayısıyla bu tür kelimeler her iki kullanımlarıyla da hakikat anlamı taşımaktadırlar. Ebû İshak el-İsferâyini'nin görüşlerine cevap verdikten sonra Suyûtî, İmam Haremeyn el-Cüveynî (478/1085) ve Gazâlî (505/1111)'nin eserlerinde bu görüşün Ebû İshak el-İsferâyini'ye ait olmasının

dan şüphelendiklerini belirterek kendisi de bu konuda onların düşüncelerine katılır.²⁸ Ebû İshak el-İsferâyîni'nin bu görüşü daha sonradan -ileride ele alacağız- İbn Teymiyye'nin görüşlerine asıl mesnet teşkil edecektir.

Te'vîl faaliyeti neticesinde birçok ilmi ve fikir karmaşıklığının yaşandığı bir dönemde yaşayan²⁹ ve her konuda selef akidesini ihya etmeyi kendisine gaye edinen İbn Teymiyye,³⁰ öncelikle belâğat ve usûlcülerin mecâz tanımını için belirledikleri; lafzın ilk konulan manasında kullanılmasına *hakikat*, bunun dışında kullanılmasına *mecâz* denilmesi şeklindeki bir tarife şiddetle karşı çıkar. Çünkü Ona göre böyle bir tarif, kelimelerin daha önce sadece belli manalar için konulmuş olması ve mecâz olarak takdîr edilen manalarla bir ilgilerinin bulunmaması sonucunu doğurmaktadır. Oysa dilde bu durum mümkün değildir. Hiç kimse Araplardan sahih rivâyetlerle böyle bir hususun geldiğini, kelimenin sadece hakikat diye tarif edilen belli mana için kullanıldığını ispatlayamaz. Söz konusu kelime pekala mecâz diye tarif edilen mana için de kullanılmış olabilir.³¹

İbn Teymiyye, bütün lafızların sadece belli anlamlar için önceden tespit edilmiş ve sonradan mecâz olarak değişik anlamlarda kullanılmış olmasını kabul etmez. Çünkü Ona göre bunun ispat edilmesi çok zordur. Ancak kesin olarak bilinen bir şey vardır; O da kelimelerin hangi anlamlarda kullanıldığıdır. Dolayısıyla bir kelimeyi hakikat, diğerini mecâz olarak adlandırmaya gerek yoktur.³²

İbn Teymiyye, dilin insanlar tarafından üzerinde anlaşma sağlanarak tespit edilmediğini, kastedilen mananın ifadesi için seçilen lafzın ilham yoluyla meydana geldiğini ve insandan insana, nesilden nesile aktarıldığını savunur.³³ Dolayısıyla lafızlar hangi anlamlar için kullanılmışsa, onları da kapsar ve bu bir mecâz sayılmaz. İbn Teymiyye sözlerini şöyle sürdürür:

Doğan bir çocuk kelime ve kavramları anlayacak bir seviyeye vardığında, anne babasından veya himayesinde bulunduğu kişilerden kelimeleri duyar ve onlarla hangi anlamlara işaret edildiğini idrak eder. Bu şekilde diğer kelimeleri de peş peşe öğrenerek yaşadığı toplumun dilini bir bütün olarak öğrenmiş olur. Burada kelimelerin tespit edilmiş bir anlamının olduğu ona söylenmez. Hatta isimlerin anlamları üzerinde de durulmaz.³⁴

Bu bağlamda İbn Teymiyye, Eşarîyye ve başkalarının iddia ettiği gibi³⁵ bu gün yeryüzünde konuşulan dillerin "Adem'e bütün isimleri öğretti sonra onları meleklere sundu"³⁶ ayetine dayanılarak Hz. Adem'den nakledilerek geldiğini söyleyenlere şiddetle karşı çıkar. Ona göre bu durum mümkün değildir. Onun zürriyetinin bütün bu dilleri konuşmuş olması imkansız bir durumdur. İbn Teymiyye yukarıdaki ayete şöyle bir yorum getirir: Allah Teâlâ, insan türüne, dilediğini, tasavvur ettiğini kendi lafzıyla ifade etmeyi ilham etmiştir. İnsanlar Adem'in yaptığı gibi tasavvur ettiklerini, kendi lafızlarıyla ifade ettikleri için bir çok farklı dil ortaya çıkmıştır.³⁷

Yukarıda görüldüğü gibi İbn Teymiyye'nin hakikat ve mecâz ayırımını kabul etmemesindeki en büyük gerekçesi, lafızların hangi manalar için konulduklarının net tespit edilememesi ve yine hakîkî ve mecâzî manaların birbirinden ayrılmalarını sağlayacak bir kıstasın olmayışıdır.³⁸ Zira mecâzî kabul edenler hakîkati; lügavî, şer'î ve örfî diye üç kısma ayırıyorlar. Örfî hakikat olarak kabul edilen manalar üzerinde başlangıçta tam bir mutabakat sağlanmış değildir. Ayrıca bazı kelimeler örfî olarak bir takım manalar kazanıp dilde konulmuş oldukları anlamlarından farklılaşabilir. Bu durumda örf, dildeki konumu neshetmiş olur. Lafız artık bu yeni manasıyla kullanılmaya başlar. Dolayısıyla hakîkati, "lafzın kullanım öncesi üzerinde ittifak edilen manası" olarak tarif edip, bunun dışında kullanılmasına mecâz demek doğru bir yaklaşım değildir.³⁹

İbn Teymiyye, genel olarak konulara yaklaşımında sergilediği sefeli tavırını mecâz konusunda da ortaya koyarak konuyu önce tarihsel açıdan açıklığa kavuşturmaya çalışır. Ona göre lafzın hakikat ve mecâz diye taksim edilmesi hususuna selef döneminde asla şahid olunmamıştır. Lafızlar arasındaki bu taksim hicri üçüncü asırdan sonra ortaya atılmıştır. Sahabiler, Tabiiler, Ebû Hanife (150/767), Evzâî (157/774), Sevrî (161/778), İmam Mâlik (179/796) ve İmam Şâfii (204/820) gibi müctehid imâmlar ile Halil (175/792), Sîbeveyh (194/809) ve Ebû Amr b. Alâ (154/771) gibi meşhur dilciler kesinlikle böyle bir ayırımı gitmemişlerdir.⁴⁰

İmam Ahmed b. Hanbel (214/830)'in "*er-Reddu a'le'l-Cehmiyye*"⁴¹ ve Ebû Ubeyde Muammer b. el-Musennâ (210/826)'nin "*Mecâzu'l-Kur'ân*"⁴² adlı eserlerinde kullandıkları mecâz ise cevaz anlamında olup, lafzın konulduğu mananın dışında kullanılması değil, lafzın taşınması câiz olan manası anlamında kullanılmıştır. Buna göre lafız başka bir manaya da gelebilir ve bu dilde bir genişliktir. Zira kamuslardan herhangi biri incelendiğinde bu tespitin ne denli haklı olduğu açıkça görülecektir.

Kur'ân'da mecâzî manada olduğu iddia edilen birçok lafız üzerinde duran İbn Teymiyye, özellikle sıfatlar konusuyla ilgili olan kavramlara büyük ölçüde yer vermiştir. Çünkü Ona göre mecâz konusu daha çok, -yukarıda değindiğimiz gibi- Mu'tezilî âlimler tarafından bu konudaki düşüncelerini desteklemek üzere ortaya atılmıştır.⁴³ Şimdi biz burada İbn Teymiyye'nin mecâza en çok misâl olarak gösterilen "Allâh'ın eli/يد الله" terkihi hakkındaki görüşlerini aktarmak istiyoruz. Bu lafız hakkındaki açıklamalarının *sıfatlardaki mecâz* hususundaki genel yaklaşımını ortaya çıkarmaya yeterli olacağı kanaati içerisindeyiz.

İbn Teymiyye, Allah Tealâ'nın zâtına uygun düşmez gerekçesiyle "يد الله /Allâh'ın eli" terkihinin geçtiği âyetleri "*Zâhiri murâd edilmemiştir*" şeklinde tefsîr etmenin yanlış olduğunu savunur. Çünkü "el/اليد"; ilim, kudret ve zât gibi terimlerle aynı durumdadır. Nasıl ki ilim, kelâm, kudret ve hayat gibi sıfatlarımız, bunların Allâh'a da izâfe edilmesini engellemiyorsa aynı şekilde bizim elimizin bulunması da onu Allâh'a izâfe etmemize engel teşkil etmez. Bunlar Allâh'a izâfe edildiğinde kullardaki yaratılmışlık akla gelmez. Allâh'ın ilmi na-

sıl ona layık bir ilim ise, eli de onun şanına layık bir el olarak algılanmalıdır.⁴⁴ İbn Teymiyye'ye göre, Allâh'ın sıfatları onun şanına layık bir şekilde kabul edilmelidir. Çünkü her şeyin sıfatı, kendi varlığına uygun düşmek zorundadır. Dolayısıyla selefin bir kısmından gelen “zâhiri murâd edilmemiştir” sözünü “mahlukatın sıfatlarının benzeri murâd edilmemiştir” şeklinde anlamak gerekir. Bu şekilde bir tefsîr, zâhiri murâd edilmemiştir tefsîrinden çok daha yararlıdır. Zira âyetleri bu şekilde adeta bir bulmaca gibi anlaşılmasın kılmak, Kur'ân'ın hidâyet ve mübîn sıfatıyla bağdaşmaz.⁴⁵

İbn Teymiyye, “اليد/ال” tabirinin nimet veya kudretten kinâye ya da me-câz olarak te'vîl edilmesine şu yönlerden karşı çıkar:

“El” lafzının, tesniye (iki el) olarak ne nimet, ne de kudret anlamında hiç kullanıldığı görülmemiştir. Zaten dilde müfred, çoğul yerine ve çoğul (cem), müfred yerine kullanılmıştır. Ancak tesniyenin müfred yerine veya müfredin tesniye yerine kullanıldığına şahid edilmemiştir.⁴⁶ Âyette “*Muhakkak ki insan hüsrandır*”⁴⁷ denilmiştir. ‘İnsan’ lafzı müfred olduğu halde çoğul ifade etmektedir. Dilde bunun tersi de mümkündür. Ancak kişi “yanımda bir adam var diyerek, iki kişiyi kastedemez” veya “yanımda iki kişi vardır” diyerek cins ismini kastedemez. “İki” rakamı sadece kendi sayısını ifade eder. “Bir” ise bazen cinsde de delâlet eder. “Çoğul” da aynı şekilde cinsde delâlet eder ve bir kişinin katılımıyla cins gerçekleşmiş olur. Dolayısıyla “*İki elimle yarattığım*”⁴⁸ âyetinin kudret manasında te'vîl edilmesi asla câiz değildir. Çünkü kudret, müfred bir sıfattır. İki lafzıyla bir olanı tabir etmek câiz değildir. Aynı şekilde onunla “nimet”in kastedilmiş olması da mümkün değildir. Zira Allâh'ın nimetleri, sayılamayacak kadar çoktur. Onları tesniye sigasıyla ifade etmek uygun düşmemektedir.

Yine âyette geçen “bi-yede/بيدي” (iki elimle) tabiri, “*لما خلقت بيدي*” “*Bu benim kendimin yarattığı*” şeklinde te'kid olarak da te'vîl edilemez. Çünkü te'kid yapılmak istenildiğinde fiil direk “el”e izâfe edilir. Bu duruma uygun olarak âyetlerde, “*iki elinin yaptığından ötürü*”⁴⁹, “*ellerinizin yaptığından ötürü*”⁵⁰ ve “*ellerimizin yaptıklarıyla yarattığımız hayvanlar*”⁵¹ denilmiştir.

Bu âyette ise fiil, fâile izâfe edilmiş ve “be/ب” harfiyle müteaddî (geçişli) kılınmıştır. Bu da onun elleriyle yarattığını gösterir. Buradaki geçişin (müteaddî) amacı bu manayı sağlamaktır. Aksi halde bu lüzumsuz bir ziyade olur. Bu ne arap ne de acem dillerinde bulunur. Fasîh Arapça konuşan birisinin elleriyle yaptığını kastetmeden “bunu ellerimle yaptım” demesi mümkün değildir. Kişi elleri yokken “ellerimle yaptım” demez.

Yine farzedelim ki, “el” lafzıyla hem hakîkate hem de nimet ve kudrete kinâye yoluyla delâlet edebilsin. Burada onu, nimet veya kudrete kinâye kılmak için bir sebep bulunmamaktadır. “El”in bir organ olduğu ve bunun Allah için uygun olamayacağı gerekçesi de geçerli değildir. Mahlûkatın eline benzer bir eli onun için düşünmek elbette yanlıştır. Ancak mahlûkatınkine asla benzemeyen, onun zâtına layık bir “el” onun için neden olmasın? Akıl ve nakilde buna engel

teşkil edecek bir husus yoktur. Bu mümkün olduğuna göre kelimeyi neden aslından mecâza şarfedelim.

Ayrıca ne Allâh'ın kitâbında ne Resûlullah (s.a.v.)'in sünnetinde ve ne de ümmetin imamlarından gelen rivâyetlerde onların, "el"den kasıt, zâhiri anlamda değildir dediklerine rastlayamayız. Kur'ân'da "el"i hakîkati üzere almaya engel teşkil edebilecek bir durum da söz konusu değildir. Sadece "Allah birdir"⁵², "Onun benzeri yoktur"⁵³ gibi ifadeler vardır ki, bunlar ancak teccim ve teşbîh gibi hususları yasaklamaktadır. Onun celâline yakışır bir "el"i ona izafe etmeyi engelleyecek bir durum hiçbir şekilde söz konusu değildir.

Kur'ân ve sünnette bu derece yoğun olarak geçen bir tabirin zâhirinin murâd edilmediği nasıl olur da bize, Allâh, onun Resûlü ve onun sahabileri, hat-ta tabileri tarafından bildirilmemiş olsun ki, ta ki Cehm b. Safvan (128/754) ve Bîşr b. Gıyâs el-Merisi (218/833) gibileri gelip de bunu bildirmiş olsun.

Ayrıca, Allâh'ın hakîkî manada el sahibi olduğu hususunda Kur'ân'da ve Sünnette birçok delil bulunmaktadır. Kur'ân'daki delillerden biri şudur: Allah Teâlâ, Âdem (a.s.)'i üstün kıldığını ve meleklerin ona secde etmelerinin gerektiğini belirtmektedir. Eğer bu âyetteki "el" tabiri, kudretten veya nimetten kinâye olsaydı, bu efdaliyet ortadan kalkardı. Çünkü Allâh, İblîs de dahil olmak üzere bütün mahlukatı kudretiyle yaratmıştır. Bu da Âdem (a.s.)'in bizzat Allah tarafından yaratılmış olduğunu gösterir.⁵⁴

İbn Teymiyye, bir başka yerde, mecâz savunucularının Kur'ân'daki en güçlü dayanağı olan Yusuf sûresindeki *واسأل أهل القرية* "Şehre sor"⁵⁵ ifadesine getirdikleri "kastedilen, belde değil, belde halkıdır" yorumuna şöyle farklı bir yorum getirir:

"Belde, şehir, nehir ve terâzî gibi kelimelerde hem mahal (yer) hem de o mahalde bulunanlar (hâl) kastedilir. Başka bir deyişle, zikredilen kelimelerin zımında hem hâl hem de mahal mündemiçtir. Hüküm bazen yere (mahal) bazen de o yerde bulunanlara (hâl) râci olur. Mesela, "Nehri kazdım" denildiğinde, bu sözde kastedilen mahaldir. Yine "Nehir aktı" sözünde ise kastedilen, sudur. Bu özellik karye (köy) kelimesinde de vardır. Kaldı ki belde, insandan bağımsız bir mekân değildir. Zira bu kelimenin semantik örgüsünde 'toplamak' anlamı da vardır. Belde (karye) kelimesi bu yönüyle 'insan' kelimesine benzer. Zira insan kelimesi, hem bedeni hem de ruhu kapsayan bir kelimedir. Ruh ve beden birbirinden ayrı olmadığı için, insan kelimesi bazen bedene bazen de ruha işâret eder. İşte bunu gibi, karye kelimesiyle de bazen beldenin kendisi bazen de o beldenin sakinleri kastedilir. Dolayısıyla bu tip kelimeleri mecâz olarak değerlendirmek yanlıştır. Her iki halde de onlar hakîkati ifade ederler."⁵⁶

İbn Teymiyye'nin Kur'ân'da mecâzı reddetmeye yönelik bu zorlama yorumu, aslında bir anlamda, mecâzın varlığını ıspat etmektedir. Çünkü belâgatta, kelâmda 'mahall'in zikredilip 'hâll'in kastedilmesi, bir mecâz-ı mürsel türüdür.⁵⁷ İbn Teymiyye'nin yukarıda anlatmak istediği şey de, tam olarak budur.

Dilde mecâzın varlığını inkâr etmeyen İbn Teymiye, aslında işin özünde mecâzı benimsediği görülmektedir. Zaten çalışmalarının bir başka yerinde mecâz için bir istisna koyarak, mecâzın tahakkuku için şu dört şartı öngörmektedir:

- Mecâza hamledilen lafzın, mecâzî manada kullanılan bir lafız olması gerekir. Verilen mecâzî mana, bu lafızla verilen cinsten bir mana olmazsa câiz olmaz.

- Lafzın hakikî manadan mecâzî manaya sarfedildiğini belirleyecek bir delil mutlaka bulunmalıdır.

- Bu delil, muaraza (karşı delil) dan sâlim olmalıdır. İki delilin eşit olması durumunda aralarında tercih yapılabilir.

- Hz. Peygamberden bir kelâm gelmiş ve onun bu kelâmı mecâza hamlettiği söylenmişse bunun, bizzat Hz. Peygamber tarafından açıklanmış olduğuna bakılmalıdır. Zira Hz. Peygamber, en fasih dille konuşurdu. Fasih dilde asıl olan "hakikat"tir. Mecâz ise mutlaka bir sebebe dayanır. Hz. Peygamberin mecâz'a yöneldiği halde onu açıklamaması düşünülemez.⁵⁸

Yukarıdaki misallerde görüldüğü gibi İbn Teymiye'ye göre aslında mecâz olduğu ileri sürülen manalar daha çok; aynı manadaki isimler, farklı manalardaki müşterek isimler, mutlak ve mukayyed lafızlar ve kelimelerin hem hâl hem de mahall durumlarına delâlet etmesi gibi hususlardan birine dahil olmaktadır.

IV. İBN TEYMIYYE SONRASI

4.1. İBN TEYMIYYE'NİN TAKİPÇİLERİ

4.1.1. İBN KAYYIM EL-CEVZİYYE (751/1350)

Kur'ân'da mecâzın varlığı konusu ile ilgili tartışmalar, İbn Teymiye'den sonra onun en sadık ve gözde talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350) tarafından devam ettirilmiştir. Hocası İbn Teymiye gibi siyasi ve fikri çalkantıların yoğun olarak yaşandığı bir dönemde yaşayan İbn Kayyim el-Cevziyye,⁵⁹ hocasının selef yöntemine dayalı olarak dini, ilmi ve sosyal anlamda başlattığı islah çabasına katkı sağlamayı ve çabayı devam ettirmeyi kendine gaye edinmiştir.

Mecâz konusunda hocasının izinde kalan İbn Kayyim el-Cevziyye, Kur'ân'da mecâzın varlığını reddetmek için çoğunluğu dilsel tartışmalara dayalı olmak üzere yaklaşık elli tane argüman geliştirir.⁶⁰ İbn Kayyim konuya, "mecâz muattıların sığınağı ve kalkandır" şeklinde bir yargıyla başlangıç yapar. Mecâzı reddetme veya onu kabul edenleri tenkit etme konusunda hocası İbn Teymiye'den çok daha ileri giden İbn Kayyim el-Cevziyye, Allâh'ın isim ve sıfatları konusunda Cehmiyye mezhebinin görüşlerini tenkid etmek maksadıyla yazdığı *es-Sevâiku'l-Mursele a'la'l-Cehmiyye ve'l-Mua'ıtıla* adlı eserinde mecâza "tağut" diyecek kadar ileriye gider.⁶¹

İbn Kayyim el-Cevziyye'nin yukarıda anılan çalışmasında büyük ölçüde hocasının görüşlerini tekrarlamakla birlikte konulara daha sistematik ve hararetili bir şekilde yaklaştığı görülür. Bu bağlamda, lafızlardaki manaların hakikat ve mecâz diye ayırma tabi tutulmasının hiçbir dayanağının bulunmadığını; ayrıca Sahâbe, Tabiîn nesli ile Sîbeveyh (194/809), el-Ferrâ (207/822) ve büyük mezhep imâmlarının sözlerinde 'mecâz' terimine rastlanmadığını belirtir ve sonunda tartışmayı Arap dilinde mecâz bulunmadığını savunan Ebû İshak el-İsferâyîni'ye hak vererek noktalar.⁶² Ancak bizim dikkatimizi çeken husus, mecâzı inkar sadedinde mecâzın savunucularına yönelik kaleme aldığı eserinde, eserin başlığı için seçtiği tabirlerin (es-Sevâik/Yıldırımlar) de birer mecâzî anlam ifade etmeleridir.

4.1.2. ŞEYH MUHAMMED EMİN EŞ-ŞİNKÎTÎ (1392/1973)

İbn Kayyim el-Cevziyye'den sonra son dönem âlimlerinden Şeyh Muhammed Emin eş-Şînkîtî (1392/1973) de Kur'ân'da ve dilde mecâzın vaki olmadığını iddia ederek tartışmalara katılır. "*Edvâu'l-Beyân*" adlı eserinin onuncu cildinin sonunda konuyla ilgili "*Men'u Cevâzi'l-Mecâz fi'l-Münezzeli li't-Taa'bbud ve'l-J'câz*" adlı bir risâle yazarak görüşlerini temellendirmeye çalışır. Ancak eş-Şînkîtî kendisinden önceki hocaları olan İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'den farklı bir argüman geliştiremez. Onların dediklerini tekrarlamaktan öteye geçemez. Mecâzın inkârı ile ilgili ısrarla, Allah Resûlü ve sahâbenin bu konuda bir şey söylemediği, Ebu İshak el-İsferâyîni ve Ebu Ali el-Fârisî (377/987) gibi dilcilerin dilde mecâzı inkar ettikleri ve mecâzın Kur'ân'daki varlığı hususunda herhangi bir ittifakın vaki olmadığı gibi hususlar üzerinde durur. Ona göre böyle bir meselede ittifak elzem bir durumdur.⁶³

V. GENEL DEĞERLENDİRME

Kur'ân'da mecâzî manaların kullanıldığından şüphe duymayan âlimlerin mecâz hakkındaki söylemlerine bakıldığında onların bu söylemlerinde haklı oldukları kolay bir şekilde anlaşılacaktır. Dilde mecâzî manaların varlığı hususunda âlimler bir ittifak halindedir. Nitekim her dilde bazı kelimelerin mecâzî manaları vardır. Dildeki mevcut kullanımlar hâlihazırda bunun en büyük ispatıdır. Mecâzî kullanımların tarihsel anlamda da hem Arapça dışındaki diğer dillerde hem de Kur'ân'ın nüzûlu esnasında arap toplumunda kullanıldığı bilinen ve kabul edilen bir gerçektir. Kendilerine hitâp etme ve anlaşılacak üzere gelen bir kitabın, onların dillerindeki kullanım şekillerini nazar-ı dikkate almasından daha doğal bir şey olamaz. Ayrıca bu kitap sergilemiş olduğu edebî üslûbuyla muarızlarına bir benzerini ortaya koymaya meydan (tahaddî) okuyorsa, muarızlarının dillerindeki en üstün belâğî özellikleri kullanması kaçınılmaz bir durumdur. Kur'ân'daki "*Eğer doğru söylüyorlarsa onun sözünün bir benzerini ortaya koysunlar*"⁶⁴, "*Onlara açıkça bildirsin diye her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik*"⁶⁵ âyetleri bu duruma açıkça işaret etmektedir.

Aslında mecâz savunucularının, Kur'ân'da mecâzın varlığı hususunda, konuya hararetili bir şekilde sarıldıkları ve üzerinde mesai harcadıklarını söylemek pek mümkün değildir. Onlara göre konu, üzerinde tartışmaya meydan ver-

meyecek kadar açıktır. Dolayısıyla onların bu hususta yaptıkları, sadece inkârcıların iddialarını çürütürken onlara karşı ortaya koydukları bir takım cevaplardan ibârettir.

İbn Teymiye öncesi mecâz karşıtlarının, mecâzın inkârına yönelik ortaya attıkları iddiaların ne denli yersiz ve temelsiz olduğu izaha ihtiyaç bırakmayacak kadar aşıkardır. Zaten bir çırpıda mecâz savunucuları tarafından bu tezler çürütülmüştür. Dolayısıyla bunlar üzerinde durmayı pek gerekli görmüyoruz. Ancak bu dönemde mu'tezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfahânî'nin Kur'ân'da mecâzın varlığını kabul etmeyenler arasında geçmesi dikkatle üzerinde durulması gereken bir konudur. Mu'tezilî anlayışa sahip el-İsfahânî'nin Kur'ân'da mecâzı reddetmesi pek kolay kabul edilecek bir durum değildir. Muhtemelen Zerkeşi (794/1392)'nin *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserindeki Ebû Müslim el-İsfahânî kaydından sudûr eden bu hata, maalesef günümüzdeki birçok araştırmacı tarafından da tekrar edilegelmiştir.⁶⁶ Oysa Suyûtî (911/1505), selefinin bu hatasını fark ettiğinden olsa gerek, Ebû Müslim el-İsfahânî'yi mecâzı kabul etmeyenler arasında göstermemiştir.⁶⁷ Kendisinden bize ulaşan herhangi bir esere sahip olamayışımızdan her ne kadar görüşlerini tam tetkik ederek konuyla ilgili kanaati hakkında kesin bir hüküm verme imkanına sahip değilssek de, Râzî (606/1209)'nin *Mefâtihu'l-Gayb* adlı tefsirinde ondan aktardığı bazı kayıtlarla düşüncemizdeki haklılığımız kolayca görülmektedir. Mesela el-İsfahânî "O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır" (Al-i İmrân, 3/106) ayetinde zikir geçen yüzlerin ağarması ve kararmasından maksadın, mutluluk ve keder olduğu; "Arşa istivâ etti" (Yûnus, 10/3) ifadesindeki 'arş/العرش' kelimesinden maksadın kâinat binasının çatısı olduğu; "İnkâr edenler, göklerle yer bitişikken, bizim onları ayırdığımızı ve diri olan her şeyi sudan meydana getirdiğimizi görmediler mi? Hala İnanmayacaklar mı? (Enbiyâ, 21/30) ayetinde geçen fetk/الفتق kelimesinin, yaratma ve varlık alanına çıkarma; ratk/الرتق kelimesi ise, yaratılma işleminden önceki hal anlamında kullanıldığını söyler.⁶⁸ Râzî'nin el-İsfahânî'den aktardığı bu açıklamalardan onun dil ve Kur'ân'daki mecâzî kullanımını benimsediği açıkça görülmektedir.

İbn Teymiye ve talebesi İbn Kayyım el-Cevziyye'nin büyük ölçüde mezhebî ve ideolojik sâiklerle geliştirdikleri mecâz karşıtı argümanlarda özellikle iki hususun tahkik edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bunlardan ilki, Sîbeveyh (194/809) ve el-Ferrâ (207/822) gibi erken dönem Arap dilcileri ile mezhep imamlarının mecâz terimini kullanmadıkları iddiası; bir diğeri ise dilde ilk vazî', bilinen şekliyle (lafızların ilk önce belli manalar için konması) kabul etmemesi.

Şüphesiz, İslam ilim ve kültür literatüründe pek çok kavram gibi, mecâz kavramının anlam evreninde de tarihsel süreçte bir takım değişiklikler meydana gelmiştir. Evet, Kur'ân'da mecâz kavramı kullanılmamıştır ve selef tarafından da bilinen ıstılâhî (terimsel) anlamıyla kullanıldığı noktasında herhangi bir veriye sahip değiliz. Ancak, bir şeyin isminin olmaması veya henüz konulmamış olması o şeyin kendisinin de olmadığı anlamına gelmez. Durum, te'vîl, tasavvuf, kıyâs, istihsân, icmâ ve ictihâd gibi İslami ilim literatürüne girmiş bütün

kavramlar için ayındır. Bütün kavramlar tekâmülünü zamanla kendilerine has gelişen şartlar içerisinde yakalamıştır. Mecâz da dilde bir kullanım biçimi olarak yaygın bir şekilde vardı. Nitekim, erken dönem tefsir ve te'vîl faaliyetlerine paralel olarak mecâzın, kinâye, teşbîh, istiâre, hazf vb. farklı unsur ve türevleri yavaş yavaş tebellür etmeye başlamış ve daha sonra istilâhî yapısına hicri dördüncü asırda kavuşmaya başlamıştır. Dolayısıyla burada İbn Teymiyye'nin bu iddiasını "*Istîlâhî anlamda kullanılmamıştır*" diye anlamak daha sağlıklı olacaktır. Aksi takdirde selef tarafından kullanılmamış daha sonradan İslami literatüre girmiş bütün kavramları inkâr etmemiz gerekecektir.

Kaldı ki, yukarıda da değindiğimiz gibi Sîbeveyh'in, her ne kadar mecâz kavramını tam olarak kullanmadığı söylene de mecâzla aynı anlam konsepti içinde yer alan "es-Sı'atu fi'l-Kelâm /السعة في الكلام", "ittisa /الاتساع", "tevessu /التوسع" (sözde genişleme), hatta "ihtisâr/اختصار" (sözde eksiltme: hazf), "istihfâf/استخفاف" ve "icâz/إيجاز" gibi terimler kullandığını görüyoruz.⁶⁹ Yine Ferrâ da Sîbeveyh gibi bizzât mecâz kelimesini kullanmamış; bunun yerine "tecevveze/تجوز". fiilini veya bu fiilin masdarı olan "tecevvuz/التجوز" (sözün mecâzî anlamda söylemek) kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Meâni'l-Kur'ân adlı eserinde birçok âyetteki mecâzî manalar üzerinde durmuştur.⁷⁰

Ferrâ'dan sonra mecâz teriminin kapsamına, teşbîh, mesel, istiâre, kinâye ve hazfı de dahil ederek sözdeki hakîkî anlamın karşıtı olarak ilk olarak kullanan el-Câhız'ı görüyoruz. Câhız'dan yaklaşık yirmi yıl sonra vefat eden İbn Kuteybe (276/889) de "*Arapların dilde mecâzları vardır. Mecâzlardan maksat, sözün farklı ifade biçimleridir,*" dedikten sonra birçok mecâz unsuru üzerinde durmuştur.⁷¹

Yine seleften olan hicri ikinci asrın sonlarında yaşamış ve tefsîri günümüze kadar ulaşan ilk müfessirlerden Yahya b. Selâm (200/815), "*Hani bir zamanlar münâfıklar ve kalplerinde hastalık olan kimseler şöyle demişlerdi...*"⁷² âyetinde geçen "hastalık/مرض (maraz)" kelimesinin îzâhında şunları söyler: "*Maraz, Katâde'nin tefsîrine göre nifâk, Hasan el-Basri'ye göre ise, şirktir.*"⁷³

Ayrıca mezhep imâmlarının sadece abdest âyetindeki "أو لمستم النساء" ifadesi üzerindeki ihtilafları –ki Ebû Hanife (150/767) "lamese" fiilini mecâz ya da kinâye, Şâfiî (204/820) ise, hakîkî anlamda algılıyor-⁷⁴ açık bir şekilde lafızlardaki hakîkî ve mecâzî anlamlar arasında ayırma gittiklerini göstermektedir. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Dolayısıyla yukarıda sunduğumuz bu örnekler ve seleften gelen bu anlamda birçok rivâyet nazarı dikkate alındığında İbn Teymiyye'nin bu iddiasının tutarlı olduğunu söylemek pek mümkün görülmemektedir.

İbn Teymiyye'nin diğer iddiası, lafızların ilk manalarının insanlar tarafından konulmadığı, bunun tevkîfî olduğu, yani ilk manaların Allah tarafından Hz. Âdem (a.s.)'e ilham edildiği, ondan sonra da nesilden nesile aktarıldığıdır. Bir lafzın insanlar tarafından önce hangi anlam için kullanıldığı bilinmezse, ona sonradan yüklenen ikinci (mecâzî) bir anlamdan söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla İbn Teymiyye, hakîkî mananın mecâzî manadan daha önce kullanılı-

dığının bilinmediğini öne sürerek lafızlar arasında hakikat-mecâz ayırımına karşı çıkar.

İbn Teymiyye'nin bu iddiasında öne sürdüğü görüşleri iyi tetkik edildiğinde onun, lafızlar arasındaki anlam geçişlerini (temel/hakîkî-yan anlam/mecâz) kabul ettiği görülür. Problemin öze taalluk eden bir husus olmadığı, sadece bunun izahı ve isimlendirmeye alakalı olduğu açıktır. Ancak, dillerin menşei ister tevkîfî, ister toplumsal uzlaşma (tevfikî) yoluyla belirlensin, bir lafız, bazen her ne kadar bir çok manayı çağrışırsa da, zihinde onun hemen hasıl olan bir ilk manası vardır. İbn Teymiyye her ne kadar bunun izâfî bir durum olduğunu söylese de, kimse "aslan" denildiğinde bilinen yırtıcı hayvan yerine herhangi cesur bir adamı aklına getirmez. Dolayısıyla tartışmayı fazla uzatmadan, lafızların zihinlerde beliren ilk manalarını hakîkî kabul edip, benzerlik ve yakınlık gibi öbür sâiklerle onlardan türeyen manaları da mecâz kabul etmenin sağlıklı bir yol olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca konu Kur'ân'da mecâzın varlığı meselesi olunca, Kur'ân'ın iniş sürecindeki toplumun mevcut dilindeki lafızların kullanım biçimlerini esas almaktan başka bir çaremiz yoktur.

Sonuç

Mecâz, dilsel açıdan inkârı mümkün olmayan bir olgudur. Bu olgunun, İslamın ilk asırlarında bizzât 'mecâz' kelimesiyle ifade edilmemiş olması, onun varlığına bir hâle getirmez. Nitekim İslam âlimleri, hem dilde, hem de Kur'ân'da mecâzın varlığı hususunda ittifâk halindedirler. Zaten tartışmaların özüne inildiğinde, görüş ayrılıklarının öze taalluk eden bir farklılık olmadığı, tamamen konunun izâhı ve isimlendirmesiyle ilgili olduğu ortadadır. Yoksa hiç kimse "Allah size gökten rızık indiriyor"⁷⁵ âyetinde, rızık hakîkî anlamda anlayıp, yiyecek ve içeceklerin gökten düştüğü şeklinde anlamamakta; bilakis herkes bu ifadedeki kastın "yağmur" olduğunu söylemektedir.⁷⁶ Dolayısıyla "Kur'ân'da mecâzın varlığını kabul etmeyen âlimler" ifadesi, "Bir kelimenin temel anlamının dışında yan anlamını kabul etmeyen" şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim onlar, kelimelerin anlamlarını hakîkî anlam ve mecâzî anlam şeklinde kategorik bir ayırma tabi tutmamakta, mecâzî anlamı da hakîkî anlam kategorisi içerisinde değerlendirmektedirler. Yani onlar, savunucularının mecâz adı altında değerlendirdiği ifadeleri hakîkat adı altında değerlendirmektedirler. Dolayısıyla mecâzî anlam kategorisi hakîkî anlam içerisinde değerlendirildiği zaman, hakîkat-mecâz ayırımı da ortadan kalkmakta ve doğal olarak mecâz, Kur'ân'da bulunmamış olacaktır. Kanaatimizce mecâz karşıtlarını böyle bir anlayışı benimseme ve tavır sergilemeye temel sâik, onların te'vîl karşısındaki olumsuz tavırlarından kaynaklanmaktadır. Onların tüm amacı özellikle sıfatlar konusunda te'vîle gidebilecek bütün kapıları kapatmaya yöneliktir. Zaten Kur'ân'da mecâz karşıtlarının mimarları konumunda bulunan İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin düşünce anlayışları ile yaşadıkları dönemin sosyal, kültürel ve siyasi ortamları iyi tetkik edildiğinde tüm bu tartışmaların, daha çok *mezhebî* mülâhazalara mebnî bir şekilde geliştiği kolayca fark edilmektedir.

* Dr., Kur'ân ve Arap dili araştırmacısı.

- ¹ Geniş bilgi için bk. Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, Beyrut ts., c.1, s.44; İbn Haldun, *el-Mukaddime*, Beyrut 1961, s.1056 vd.; Celaleddin Suyutî, *el-Muzhîr fî Ulûmi'l-Luga*, Beyrut, ts., c. 1, s. 8; Walter Porzig, *Dil Denen Mucize* (çev. Vural Ülkü), Ankara 1985, s. 8-9; Bedia Akarsu, *Wilhelm von Humbold'ta Dil-Kültür Bağlantısı*, İstanbul 1988, s. 15 vd.
- ² Geniş bilgi için bk. Bedreddin Zerkeşi, *el-Bahrü'l-Muhîf fî Usûli'l-Fıkh*, Kuveyt 1992, c. 2, s. 189-190; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Ankara 1993, c. 3, s. 185; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri: Belâgat*, İstanbul 1998, s. 128
- ³ Birçok açıdan tarifi yapılan mecâz kavramının genel kabul gören ıstılâhî tanımı şu şekildedir: "*Hakikat manası ile nakledilecek mana arasında bulunması gereken bir alâka ve hakikat anlamının kastedilmesine engel olan bir karînenin bulunması halinde ortak bir iletişim dilinde konulduğu anlamının dışında kullanılan lafızdır.*" Tanımda görüldüğü üzere, bir mecâz'ın meydana gelmesi için; mecâz olarak kullanılan kelime (terkip), gerçek anlam, mecâzî anlam, alâka(ilgi) ve karîne-i mânia olmak üzere beş temel unsurun oluşması gerekir. Bk. Celaleddin el-Hatib Kazvînî, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâga*, Beyrut 1992, s. 250; Abdulaziz Atik, *Fi'l-Belâgeti'l-Arabiyye, İlmü'l-Beyân*, Beyrut 1985, s. 143; Ahmed Mustafa Merâgî, *Ulûmu'l-Belâge-el-Beyân, el-Meânî ve'l-Bedi'*, Beyrut, 2002, s. 291; Abdurrahman el-Meydânî, *el-Belâgetü'l-Arabiyye Ususuhâ ve Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, Dimaşk 1996, c. 2, s. 221; Bedevi Ahmed Tabane, *İlmü'l-Beyân; Dirâsetun Tarihiyyetun Feniiyetun fî Usûli'l-Belâgeti'l-Arabiyye*, Beyrut, 1962, s. 141; İsmail Durmuş, "Mecâz" *DİA*, İstanbul 2001, c. 27, s. 217.
- ⁴ Mehmet Paçacı, *Kur'ân'da Dil ve Varlık Alanları*, s. 122-125.
- ⁵ Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri, t.y., s. 114; Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language*, New York 1985, s. 55.
- ⁶ Alâka (İlişki) kavramı, mecâz tanımlamaları esnasında "*aralarındaki ilişkiden dolayı*" ifadesiyle karşılanır. Yani hakîkatten mecâza geçişte, nakledilen anlamla naklolu anlam arasındaki ortak bir durumdur. Bu ortaklık olmaksızın nakledilen lafız mecâz kapsamına girmez. Bir anlamda alâka, hakikat ile mecâz taraflarını birbirine bağlayan bir köprü mesâbesindedir. Bir taraftan diğer tarafa yani, birinci anlamdan ikinci anlama geçmeyi sağlar. İşte bundan dolayı hakîkatten mecâza geçmeyi gerektiren bir sebeptir. Bk. Bedevi Tabane, *Mu'cemu'l-Belâga*, Beyrut 1962, s. 451; Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, İzmir 1999, s. 230; Nasrullah Hacımüftüoğlu, *İ'câz ve Belâgat Terimleri*, Erzurum 2001, s. 1
- ⁷ Belâgatçılar alâka (ilişki) esasına dayanarak mecâzî iki kısma ayırmışlardır: Alakası benzerlik (müştâbehet) üzerine kurulu olana '*istiâre*', bunun dışında olana '*mürsel mecâz*' demişlerdir. Bk. Ahmed Haşimi, *Cevâhiru'l-Belâga fî'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*, İstanbul 1984, s. 291
- ⁸ Bir şeye delâlet eden durum, maksada işaret eden ipucu, alâmet ve emâret anlamına gelen karîne belâgatte, lafızla anlam arasında ilişki kurulurken zihni lafzın gerçek anlamından vazgeçirip mecâzî anlama yönelten durumun adıdır. Mecâz kavramının vazgeçilemeyecek unsurlarından olan karîne, bir sözün hakikat mi yoksa mecâz mı olduğu hususundaki müphemliği ortadan kaldıran en belirleyici unsurlardan biridir. Karîneler *lafzî, aklî ve örfî* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Bk. Bedevi Tabane, *Mu'cemu'l-Belâgeti'l-Arabiyye*, s. 547

- ⁹ Geniş bilgi için bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu* (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul 1997, s. 111
- ¹⁰ Maalesef bu grubun kimlerden teşekkül ettiği noktasında kaynaklarda yeterli bilgiye sahip değiliz.
- ¹¹ Celaleddin Suyutî, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ*, c. 1, s. 364-366; Nasıruddin Abdullah b. Ömer Beyzâvî, *Minhâcu'l-Vusûl ila İlmi'l-Usûl*, Kahire, 1326, s. 28-30.
- ¹² Seyfeddin Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-İhkâm*, Beyrut 1400, c. 1, s. 61; Suyutî, *a.g.e.*, c. 1, s. 364-366
- ¹³ ليس كمثلته شيء "Onun benzeri hiçbir şey yoktur" Şûrâ, 42/11.
- ¹⁴ Ebu Ubeyde Muammer b. Müsennâ', *Mecâzu'l-Kur'ân* (nşr. Fuat Sezgin), Beyrut 1981, s. 16, naşirin mukaddimesi bk. *Mecâzu'l-Kur'an* adlı eserin yazılış amacı.
- ¹⁵ Câhiz, *el-Hayevân*, Beyrut 1969, c. 1, s. 212; Daha geniş bilgi için bk. Viktor Şilhout, *en-Nezâ'û'l-Kelâmiyye fî Uslubi'l-Câhiz*, Beyrut 1992, s. 138-139.
- ¹⁶ Geniş bilgi için bk. Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fî'l-Tefsîr: Dirâse fî Kadiyyeti'l-Mecâz fî'l-Kur'ân İnde'l-Mu'tezile*, Beyrut 1983, s. 124-126.
- ¹⁷ Kâdî Abdulcebbar el-Esedebâdî, *el-Muğnî: Tenebbu'ât ve Mu'cizat* (nşr. Mahmud el-Hudayri- Mahmud Kasım), Kahire 1965, c. 15, s. 114.
- ¹⁸ Nasır Ebu Zeyd, *el-itticâhu'l-Aklî*, s. 135.
- ¹⁹ Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 1958, c. 2, s. 225.
- ²⁰ Bu iddialar ve bunlara yöneltilen karşıt cevaplar için bk. Seyfeddin Âmidî, *el-İhkâm*, s. 38-40; Zerkeşi, *el-Burhân*, c. 2, s. 255; *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkh*, (nşr. Abdulkadir el-A'nî), c. 2, s. 182-189; Muhammed Said Cemaleddin Kasımî *Tefsîr İlminin Temel Meseleleri* (trc. Sezai Özel), İstanbul 1990, s. 197-225; Abdulazim el-Matî'nî, *el-Mecâz fî'l-Luga ve fî'l-Kur'âni'l-Kerim beyne'l-Men'i ve'l-İcâze*, Kahire 1986, s. 1091-1096; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, Ankara 1997, s. 177-178
- ²¹ Geniş bilgi için bk. Fadl Hasan Abbas, *el-Belâğetu Funûnuhâ ve Efnânuhâ (İlmu'l-Beyân ve'l-Bedî')*, Amman 1987, s. 133.
- ²² Buhârî'nin kaydettiğine göre Hz.Peygamber(s.a.v)'in Hendek Gazvesi sonrasında ikinci namazının Beni Kurayza yurdunda kılınması emri sahâbe arasında farklı şekilde algılanmış, bazıları emri hakikî anlamında alarak namazlarını oraya vardığında eda etmiş, bazıları ise bu emrin oraya erken varılmasını teşvik için söylenmiş mecâzî bir ifade olduğunu düşünerek namaz vaktinin geçmemesi için yolda eda etmişlerdir. Resûlullah(s.a.v.)'in her iki gruba da bir şey söylememesi mecâzî yorumu onayladığına kanıttır. Bk. Buhari, "Salatu'l-Havf" no.904; Ramazan ayında imsak vaktinden bahseden âyetteki (el-Bakara, 2/187) "beyaz ve siyah ip" kelimelerini hakikî anlamlarıyla alıp yastığının altına siyah ve beyaz renkteki ipleri koyarak vakti belirlemeye çalışan ve daha sonra konuyu Hz. Peygambere arzeden Adi b. Hatim'in bu durumuna karşılık Hz. Peygamberin bunların "gecenin karanlığı ve gündüzün aydınlığı" anlamına geldiğini ifade etmesi, Buhari, "Tefsîr", no.4240; Yine Resûlullah(s.a.v.)'in hanımlarının sorduğu "Hangimiz sana daha önce kavuşacağız?" sorusuna "eli en uzun olan" şeklinde cevap vermesi ve onların da bu cevapla cömertliğin kastedildiğini anlaması Buhari, "Zekat", no.1354, Hz. Peygamberin günlük hayatında mecâzî ifadelere yer verdiğini açıkça göstermektedir. Ayrıca hem cahiliye hem de asr-ı sâdet döneminde yaşayan dönemin şairlerinin en büyüklerinden olan Ebû Züeyb el-Hüzelî (v.28h.), beş oğlunu birden aynı yıl içerisinde kay-

betmesi üzerine yazdığı bir mersiyesinde, ölümü yırtıcı hayvana benzetip ona 'pençe' isnât etmek sûretiyle daha sonra 'istiâre' diye adlandırılacak olan mecâz çeşidini kullanmıştır. Bk. Rahmi Er, "Ebû Züeyb el-Hüzelî", *DİA*, İstanbul 1994, c. 10, s. 272

²³ Yusuf, 12/82

²⁴ Âl-i İmran, 107

²⁵ Geniş bilgi için bk. Amidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c.1, s.47-50; Suyûtî, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâi'hâ*, c.1, s. 364-366; Mat'inî, *el-Mecâz fî'l-Luga ve fî'l-Kur'ân-ı Kerim*, c. 2, s. 617-622; Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, s. 124-150

²⁶ Geniş bilgi için bk. Kutlu Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 115-121.

²⁷ Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İmân*, Beyrut 1993, s. 105.

²⁸ Suyûtî, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luga*, c.1, s. 364; Nasıruddin Abdullah el-Beyzâvî, *Minhâcu'l-Vusûl ila İlmi'l-Usûl*, Kahire 1326, s. 28

²⁹ Mesela Bâtınî Gruplar namazı; imamlarına tabi olmayı, haccı; onu ziyaret etme ve ona hizmet etme, orucu; onun sırlarını ifşa etmekten sakınma, zinâyı ise; onun sırlarını ifşâ etme anlamında te'vil etmişlerdir. Yine bu grup; *واعبد ربك حتى يأتيك اليقين* "Ve sana yakın (ölüm) gelinceye kadar Rabbine ibadet et" (Hicr, 15/99) ayetindeki 'yakîn' ifadesini te'vil bilgisi anlamında yorumlamışlardır. Böylece bu gruba göre yakın derecesine ulaşmakla ibadetler düşmüş olmaktadır. Bu görüşler ve diğer fırkalara ait aşırı görüşler için bk. İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, c.5, s. 155; Ebu Mansur Abdulkadir b. Tahir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, Dâru'l-Afâk, Beyrut, ts, s. 283-286; Muhammed Abdulazim Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, c.2, s.63; Mat'inî, *el-Mecâz fî'l-Luga*, s. 891-897

³⁰ Bk. Ebi'l-Fida İmadüddin İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Kahire 1934, c. 14, s. 35; Muhammed b. Ahmed İbn Abdilhâdî, *el-U'küdu'd-Durriyye min Menâkibi Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye*, Beyrut, ts., s.184; Sait Özerverli,, "İbn Teymiyye", *DİA*, İstanbul 1999, c. 20, s. 391-414

³¹ İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, c. 20, s. 408

³² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c.7, s. 96

³³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c.7, s. 91-92

³⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c.7, s. 91-92

³⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c. 7, s. 92; Geniş bilgi için bk. İbrahim Ukayli, *Tekâmülü'l-Menheci'l-Ma'rifi İnde İbn Teymiyye*, Virginia, A.B.D. 1994

³⁶ Bakara, 2/31

³⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c. 7, s. 95

³⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c. 7, s. 92; *Kitâbu'l-İmân*, s. 87.

³⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c.7, s. 97.

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Fetâvâ*, c.7, s. 88-89; *Kitâbu'l-İman*, s. 80-81.

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, Kur'an'daki *انا* ve *نحن* gibi tabirlerin birer dilsel mecâz olduğunu belirtmiştir. Bk. Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-U'dde fî Usûli'l-Fıkh*, c. 2, s. 695; Ahmed b. Hanbel'in bu sözüne binaen Kâdî Ebû Ya'lâ (v.458), İbn Akîl ve Ebû'l-Hattâb gibi bazı Hanbeli âlimler, Kur'ân'da mecâzın varlığını kabul etmişlerdir. Ancak İbn Teymiyye'ye göre, Ahmed b. Hanbel'in burada kullandığı mecâz kelimesi, bir kelimenin vazedildiği ilk hakîkî anlamının dışında bir anlamda kullanılmasını değil, emri altında çalıştırdığı çok sayıda adamı ve avanesi

olan kudretli bir insanın “Biz şöyle yaptık veya şöyle yaparız” demesi anlamında olup, bunun da dilde câiz olduğunu ifade eder. Bkz. İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İmân*, Beyrut, 1993, s. 81

- ⁴² Beyân ilmi sahasında yapılmış çalışmaların ilk nüvesi olarak kabul edilen Ebu Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân'ı*, Arap dilindeki her türlü üslup kullanımı ve değişimini konu edinir. Onda mecâz kavramı, en genel anlamda bir tür tefsir ve te'vîl anlamındadır. Ancak buna rağmen mecâzın bugünkü ıstılahî yapısına uygun bazı mecâzî tespitlerde bulunduğu da gözden kaçmamaktadır. Bkz. Ebû Ubeyde Muhammer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, Nşr. Fuat Sezgin, c. 1, s. 147, 186; Eserin beyân çalışmaları arasındaki yeri ve önemi için bk. Abdulfettah Laşin, *el-Beyân fi Dav'i Esâlîbi'l-Kur'ân*, Kahire 1984, s. 133.
- ⁴³ İbn Teymiyye, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz, Fetâvâ*, Riyad, 1991, c. 20, s. 404.
- ⁴⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c. 6, s. 356.
- ⁴⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c. 6, s. 356 vd.
- ⁴⁶ Yaptığımız araştırmada “*Tesniye'nin zikriyle müfredin îrâd edilmesi*” konusu Arap dilcileri arasında tartışma konusudur. el-Ferrâ, ez-Zeccâc, İbn Kuteybe, el-Kurtubi ve Şevkânî gibi âlimlere göre tesniye lafzıyla müfred kişinin muhâtap alınması kullanımı, Arapların didede kullanım ve âdetlerindedir. Geniş bilgi ve örnekler için bk. Dr. Maha b. Abdulaziz el-Asker, “Min Süneni'l-Arabiyye Muhatebetu'l-Vâhid bilefzi't-Tesniyye”, *ed-Dırı'iyye Derg.* Riyad, 2008, s. 39.
- ⁴⁷ Asr, 103/2
- ⁴⁸ Sâd, 38/75
- ⁴⁹ Hac, 22/10
- ⁵⁰ Âl-i İmrân, 3/182
- ⁵¹ Yâsin, 36/71
- ⁵² İhlâs, 112/ 1
- ⁵³ Şûrâ, 42/11
- ⁵⁴ İbn Teymiyye, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fi's-Sıfât, Fetâvâ*, c. 6, s. 365-370
- ⁵⁵ Yusuf, 12/82
- ⁵⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, c. 20, s. 470; *Kitâbu'l-İmân*, 101-102
- ⁵⁷ Hatib el-Kazvîni, *el-İzâh fi Ulûmi'l-Belağa*, Beyrut, 1992, s. 254.
- ⁵⁸ İbn Teymiyye, *el-Hakîkatu ve'l-Mecâz fi's-Sıfât, Fetâvâ*, c. 6, s. 360-362.
- ⁵⁹ Bkz. Hayatı ve yaşadığı dönem için; Yunus Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziyye” *DİA.*, İstanbul 1999, c. 20, s. 109-126.
- ⁶⁰ Bu argümanlar ve Abdulazim el-Mat'ini'nin bu argümanlara getirdiği tenkitler için bk. el-Mat'ini, *el-Mecâz fi'l-Luga ve'l-Kur'ân*, c. 2, s. 909-950.
- ⁶¹ Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Muhtasaru's-Savâikü'l-mürsele ala'l-cehmiyye ve'l-muattile*, nşr. Muhammed b. el-Mavsilî, Mekke, t.y. c. 2, s. 2
- ⁶² İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, c. 2, s. 231 vd.
- ⁶³ Muhammedu'l-Emin eş-Şinkiti, *Edvâu'l-Beyân fi İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Riyad, 1983, s. 7-8
- ⁶⁴ Tûr, 52/34
- ⁶⁵ İbrahim, 14/4
- ⁶⁶ Bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, Ankara 1988, s. 177; Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü ve Tarihi*, İstanbul 1998, s. 195.
- ⁶⁷ Suyûtî, *el-İkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2002, c. 2, s. 78; Ebû Müslim el-İsfahânî'nin ayrıntılı mecâzî yorumları için bk. Mustafa Öztürk, *Kur'ân'in*

- Mu'tezili Yorumu -Ebû Muslim el-İsfahani Örneği-* Ankara 2004, s. 121-129;
Kur'an Dili ve Retoriği, Ankara 2002, s. 136.
- ⁶⁸ Bkz. Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr -Mefâtihu'l-Gayb-*, Daru İhyâi Turasi'l-Arabi, Beyrut, t.s., c. 8, s. 170; c. 17, s. 13; c. 22, s. 163.
- ⁶⁹ Geniş bilgi ve misaller için bk. Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi Sîbeveyhi, *Kitâbu Sîbeveyh*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Kahire, 1966, c. 1, s. 212-214
- ⁷⁰ Yahya b. Ziyâd b. Abdullah ed-Deylemî Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, Beyrut, 1980, c. 1, s. 14-15
- ⁷¹ Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, s. 20-21
- ⁷² Ahzâb, 33/12
- ⁷³ İsmail Cerrahoğlu, *Yahya b. Selâm ve Tefsîrdeki Metodu*, Ankara Üniv. Yay. Ankara 1970, s. 171.
- ⁷⁴ Bkz. Said Mahmud, *Mebahisu'l-Beyân İnde'l-Usûliyyîn ve'l-Belâğiyîyn*, Münşeâtü'l-Mea'rif, İskenderiye, 1989, s. 89.
- ⁷⁵ Gâfir(Mü'min), 40/13
- ⁷⁶ Cemaleddin Kâsımî, *Tefsîr İlminin Temel Meselâleri*, s. 210

ABSTRACT

The Allegorical Discussions in the Qur'an and Ibn Taymiyya (728/1327)'s Approach to the Problem

One of the oldest debates in Islamic history of thought regarding the understanding and interpretation of the Qur'an is the existence of allegory in its text. The debate is originally related to the scope of allegorical meanings in Arabic language, and if it exists in the language whether it would be relevant to the Qur'an. The approval or rejection of allegory in language took place mostly within linguistic questions, however, Qur'anic discussions were rather connected to the theological aspects of the problem. Metaphysical terms and expressions that were used in these debates had a major impact on this development. The debates occurred in a quiet atmosphere in the early periods, but during the time of the prominent Salafi scholar Ibn Taymiyya it flared up in a direction towards totally theological dimension. In the following periods the it continued in the line of Ibn Taymiyya's scholarly contributions. In this article I will explore the content and arguments of this question and analyse the views of both sides regarding the debate.

Keywords: Allegory, The Qur'an, Theology, Interpretation, Exegesis

Copyright of Journal of Academic Studies is the property of Academic Studies Center and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.