

**T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**DİLDE MECAZIN REDDİ  
İBN TEYMIYYE ÖRNEĞİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Hülya AFACAN**

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri**

**Tez Danışmanı: Doç. Dr. Osman GÜMAN**

**EKİM – 2014**

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

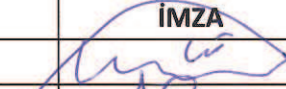


**DİLDE MECAZIN REDDİ**  
**İBN TEYMIYYE ÖRNEĞİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Hülya AFACAN**

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri**

**“Bu tez 10/10/2014 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”**

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Doç. Dr. Osman Güman	B A S A R I L I	
Prof. Dr. Ahmet Bozdane	B A S A R I L I	
Yrd. Doç. Harun Kuşlu	B A S A R I L I	

## BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

**Hülya AFACAN**

**10.10.2014**

*Hülya*

## ÖNSÖZ

Beyan ilminin en önemli başlıklarından biri olan mecaz sanatı bu önemini büyük ölçüde Kur'an çalışmaları ile olan bağlantısından almıştır. Dil ve fıkıh âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından mecaz sanatının hem dilde hem de Kur'an'da varlığı kabul edilmiştir. Mecazın valığını inkâr eden az sayıdaki âlim arasında yer alan İbn Teymiyye'nin konuya dair görüşleri diğer âlimlerin itirazlarına nazaran daha güçlü ve sistemli olması açısından dikkat çekmektedir.

Bu çalışmada öncelikle kısaca İbn Teymiyye'nin hayatına yer verilmiştir. Daha sonra mecaz kavramının oluşum sürecine etki eden faktörler, hakikat ve mecazın tanım ve bölümleri ele alınmış, son olarak da İbn Teymiyye ve ona tabi olan iki âlim, İbn Kayyim ve Muhammed Emin eş-Şinkiti'nin konuya dair görüş ve reddiyelerine yer verilmiştir.

Bu çalışmanın seyrinde değerli fikir ve görüşleri ile bana yol gösteren, doğru kaynaklara kısa sürede ulaşmamı sağlayan, tez yazım aşamasında vaktini ve emeğini hiçbir zaman esirgemeyen danışmanım sayın hocam Doç. Dr. Osman Güman'a,

Arapçayı öğrenme sürecinde üzerimde büyük emeği olan ayrıca tezimin hazırlanması sırasında beni cesaretlendiren ve manevi destek sağlayan değerli hocam Zeynep Arkan'a,

İhtiyaç duyduğum her an yanımda olup yardımlarını esirgemeyen sevgili ablam Leyla Şahin'e, değerli kardeşlerim Zehra Özli ve Feyza Doğruyol'a teşekkürü borç bilirim.

Bu çalışmayı; çalışma üzerinde en az benim kadar emeği olan, maddi ve manevi desteğini her an yanımda hissettiğim değerli eşim Sait Afacan'a ayrıca çocuklarım Zülal, Tarık ve Zehra'ya ithaf ederim.

**Hülya AFACAN**

**10.10.2014**

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR.....</b>	<b>iii</b>
<b>ÖZET.....</b>	<b>iv</b>
<b>SUMMARY.....</b>	<b>v</b>
<b>GİRİŞ.....</b>	<b>1</b>
<b>BÖLÜM 1: İBN TEYMİYYE HAYATI, ESERLERİ VE İTİKADİ GÖRÜŞLERİ 5</b>	
1.1. Hayatı (661/1263 728/1328) .....	5
1.2. Eserleri .....	8
1.3. İtikadi Görüşleri .....	10
<b>BÖLÜM 2: HAKİKAT-MECAZ TANIMI VE MECAZIN TERİMLEŞME SÜRECİ.....</b>	<b>15</b>
1.2. Hakikat Tanımı .....	15
1.2.1. Lügavi Hakikat.....	15
1.2.2. Şer’i Hakikat .....	15
1.2.3. Hakikat-i Örf-i Âmm .....	16
1.2.4. Hakikat-i Örf-i Hass.....	16
1.3. Mecazın Tanımı.....	17
1.3.1. Akli Mecaz.....	17
1.3.2. Lügavi Mecaz.....	20
1.3.2.1. İstiare .....	20
1.3.2.2. Mecâz-ı Mürsel ve Alâkaları .....	22
1.4. Mecazı Tanıma Yolları.....	25
1.5. Hakikat ve Mecazın Ortak Yönleri .....	27
1.6. Mecazın Terimleşme Sürecine Etki Eden Faktörler.....	27
1.6.1. İmamet Meselesi .....	28
1.6.2. Kader Tartışmaları ve Mutezile’nin Ortaya Çıkışı .....	29
1.6.3. Sıfatullah Meselesi ve Halku’l-Kur’an Tartışmaları.....	31
1.6.4. Tefsir ve Dil Çalışmaları.....	32
1.7. Mecaza İtirazlar .....	37

1.8. Seyfuddin Âmidî’de Mecaz.....	40
------------------------------------	----

**BÖLÜM 3: İBN TEYMIYYE VE ÖĞRENCİSİ İBN KAYYIM’IN MECAZ ANLAYIŞI..... 45**

2.1. İbn Teymiyye’nin İtiraz Ettiği Noktalar.....	45
---	----

2.1.1. Âmidî’nin Kullandığı “Usulcüler” İfadesine Yönelik İtirazı.....	45
--	----

2.1.2. Hakikat-Mecaz Ayrımına İtirazı .....	46
---	----

2.1.3. Vaz’ Kavramına Yönelik İtirazı.....	47
--	----

2.1.4. “Köye sor” Ayetinde Mecaz Olduğuna Yönelik İtirazı.....	48
--	----

2.1.5. Kullanımda İlk Akla Gelen Mananın Hakikat Olmasına Yönelik İtirazı .....	49
---	----

2.1.6. “Yedullah” İfadesinde Mecaz Olduğuna Yönelik İtirazı .....	50
---	----

2.2. Günümüz Dil Çalışmalarındaki Bazı Yaklaşımlar Işığında İbn Teymiyye’nin İtirazlarının Değerlendirmesi .....	53
--	----

2.3. İbn Teymiyye’nin “Mecaz” Terimini Kullandığı Yerler .....	58
--	----

2.3.1. İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Mecaza Yaklaşımı .....	65
--	----

2.3.1.1. İbn Kayyim’in Mecazı Kabul Ettiği Yerler.....	68
--	----

<b>SONUÇ.....</b>	<b>73</b>
-------------------	-----------

<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>75</b>
----------------------	-----------

<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>79</b>
----------------------	-----------

## KISALTMALAR

- b.** : Bin, ibn  
**Bkz** : Bakınız  
**C.** : Cilt  
**Çev.** : Çeviren  
**DİA** : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi  
**Ed.** : Editör  
**h.** : Hicri  
**Hz.** : Hazreti  
**r.a** : Radıyallahu anh  
**s.** : Sallallahu Aleyhi Vesellem.  
**s.** : Sayfa  
**SBE** : Sosyal Bilimler Enstitüsü  
**SAÜ** : Sakarya Üniversitesi  
**Sy** : Sayı  
**Thk** : Tahkik  
**ö.** : Ölüm tarihi

<b>TezinBaşlığı:</b> Dilde Mecazın Reddi –İbnTeymiyye Örneği-	
<b>Tezin Yazarı:</b> Hülya AFACAN	<b>Danışman:</b> Doç. Dr. Osman GÜMAN
<b>Kabul Tarihi:</b> 10.10.2014	<b>Sayfa Sayısı:</b> v(önkısım)+79 (tez)
<b>Anabilimdalı:</b> Temel İslam Bilimleri <b>Bilimdalı:</b> Temel İslam Bilimleri	
<p>Giriş ve üç bölümden oluşan bu çalışma, İbnTeymiyye'nin mecaza dair görüşlerini ele almaktadır. İbnTeymiyye XIII. yy'ın sonlarında, XIV. yy'ın başlarında Şam'da yaşamıştır. Bu dönemde İslam dünyası Haçlı seferlerinin verdiği hasarı henüz telafi edememiş ve Moğol saldırıları ile yüz yüze kalmıştı. Müslümanlarının birlik ve dirliğinin bozulmuş, farklı kültürleri ve inançlar birbirine karışmıştı.</p> <p>Akaid, tefsir, fıkıh, mantık ve kelam alanında birçok telif eser sahibi olan İbn Teymiyye, Hanbeli ilim geleneğinin güçlü bir temsilcisidir. İtikadi, fikhi, siyasi ve iktisadi görüşleri ülkemizde çeşitli çalışmalarda ele alınmış, mecaza dair görüşlerine ise tefsir alanında yapılan çalışmalarda değinilmiştir. Bir belâgat terimi olarak mecaz kavramının oluşmasına ve gelişmesine en büyük katkı sağlayan alanın Tefsir çalışmaları olduğu düşünüldüğünde bu gayet doğaldır. İlahi hitaptaki herhangi bir ifadeyi mecaz olarak kabul etmek gerek kelam gerekse fıkıh alanında verilecek birçok hükme kapı açacaktır. Bu anlamda mecazın te'vile açılan bir kapı olduğu muhakkaktır. İbnTeymiyye gibi bazı âlimler, aşırı te'vil faaliyetlerine tepki olarak mecazı tamamen reddetmek gibi bir yola başvurmuşlardır.</p> <p>Bu çalışmamızda öncelikle İbnTeymiyye'nin mecazın inkârına dair görüşlerini derli toplu olarak ele almayı hedefledik. Ayrıca İbnTeymiyye'nin itirazları tamamen itikadi kaygılara mı dayanmaktadır yoksa dilsel dayanakları da var mıdır? Konuya dair görüşleri itikadi kaygılardan arındırılarak dilbilim alanında tartışılabilir mi? Bir fıkıhçı ya da kelamcı olarak değil de bir dilci olarak İbnTeymiyye ne demiştir? gibi sorular ışığında İbn Teymiyye'nin mecaza yaklaşımını anlamaya çalıştık.</p>	
<b>Anahtar Kelimeler:</b> İbn Teymiyye, Mecaz, Kur'an, Kelâm.	



**Title of the Thesis:** Opposition Tropology in Language: Example of İbn Taymiyya

**Author:** Hulya AFACAN

**Supervisor:** Assoc. Prof. Dr.Osman GUMAN

**Date:** 10.10.2014

**Nu.ofpages:**v(pretext)+79 (mainbody)

**Department:** Basic İslamic Sciences **Subfield:** Basic İslamic Sciences

This thesis which composes of an introduction and three sections, discusses the opinions of Ibn Taymiyya in Tropology. Ibn Taymiyya lived in Damascus in the early 8th centuries and in the end of 9th century. In this period, the Muslim world had not compensated for the damage of the Crusades yet and also had faced with Mongolian attacks. Additionally, the unity and amity of Muslims had been disrupted and different cultures and faiths had coalesced into one.

Ibn Taymiyya who has lots of studies in theology, Islamic jurisprudence and logic was a powerful representative of the Hanbali tradition knowledge. His ideas in belief, jurisprudence, politics and economics are discussed in several studies in our country, while his views on tropology are discussed in the field of Tafsir. It is quite normal when we considered the field of Tafsir make a huge contribution to the formation and development of the tropology term as a rhetorical concept. To agree a scripture's figurative meaning have an influence on the islamic judgment and theology. In this way tropology opens new doors in gloss. Therefore some pundits (scholars such as) like Ibn Taymiyya. In response to the excessive activity of gloss a way as to completely reject the metaphor were admitted.

In this thesis, firstly we aim to discuss the ideas of Ibn Taymiyya about Tropology orderly. In addition, we try to reach the attitude of Ibn Taymiyya about Tropology in the light of such questions; are the Ibn Taymiyya's objections based on completely creed concern or have linguistic bases? Can his ideas about the issue be discussed without taking into account creed concern in linguistic field? Concisely, we have tried to understand the matter, in the light of what Ibn Taymiyya says about the issue as a linguist not a Islamic lawyer and theologian.

**Keywords:** İbn Taymiyya, Tropology, Quran, Theology.

## GİRİŞ

Mecazın İslam dünyasındaki ve edebiyatındaki yeri bir edebi sanat olmaktan çok ötedir. Çünkü mecaz üzerine yapılan çalışmalar ve hatta kavramın doğuşu direk Kur'an'ı anlama çalışmaları ile bağlantılıdır. Hz. Peygamber (s) döneminde O'nun önderliğinde ve vahyin ışığında karşılaştıkları sorunları çözümleyen Müslümanlar Hz. Peygamber'in (s) vefatı ile sünnet merkezli hayat inşası sorumluluğunu bizzat yüklenmek zorunda kalmışlardı. Dört halife döneminde İslam toprakları fetihlerle olabildiğince genişlemiş, Arap olmayan milletlerin İslam'a girişi Kur'an'ı anlamak ve anlatmak için Arap dilbilgisi üzerinde yapılan çalışmaların hızlanmasına ve gelişmesine vesile olmuştu. Tefsir çalışmaları sırasında ayetler her yönü ile ele alınmış, ayetlerde geçen her bir kelimenin anlama nasıl katkı sağlandığı üzerinde incelikle durulmaya başlanmıştı. Bütün bu çalışmalar doğal olarak belâgat ilminin doğuşuna da zemin hazırlamıştı.

Mecazın terim olarak sahneye çıkması ile birlikte mecaza yönelik itirazların yükselmesi, bu sanatı belâgat ilmi içinde ayrıcalıklı bir konuma yükseltmiştir. Kimi âlimler Kur'an'da mecazın olmadığını ispat etmek için dilde dahi mecazın olmadığı tezini savunurken, kimi âlimler mecaz üzerine müstakil eserler kaleme almışlardır.

Öte yandan dilde mecazın varlığı ya da yokluğu meselesi düşüncelerin dillendirilmesi ve eşyanın isimlendirilmesi bağlamında bilginin kaynağı meselesi ile bağlantılıdır. Günümüzden geriye doğru baktığımızda büyük ölçüde teorik ve anlamsız gelen "dil tevkîfî; yani ilahi kaynaklı mıdır yoksa ıstılahî; yani insanlar arasındaki uzlaşım mı dayalıdır?" sorusu, meselenin tartışıldığı zaman açısından gerçekte bağları kopuk farazi bir soru değil, pratik hayata doğrudan yansıyan sıfâtullah ve Halku'l-Kur'an gibi tartışmaların doğal sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Mecazın düşünceyi ifade etme aracı olan dilin önemli bir parçası olduğu muhakkaktır. Soyut bir kavram olan düşüncenin somut kalıplara aktarılması zaman zaman mecaz kullanımını kaçınılmaz kılmaktadır. Aynı durum insan idrakinin üzerindeki bir âlemden gelen ilahi mesajın ifadeleri için de geçerlidir. Mecaz üslubu verilmek istenen mesajı muhataba kısa ve etkili bir şekilde ulaştırmaya imkân tanıdığı gibi –sınırlarının doğru belirlenmemesi durumunda- batınî te'vile giden yolun açılması riski de taşımaktadır. Bu bağlamda gerek batınî fırkaların gerekse de İslam düşünce tarihinde derin izler bırakan Mutezile'nin mecazı te'vilde bir silah olarak kullanması bazı âlimler tarafından mecazın

inkârını gündeme getirmiştir. Bugün tarihin tozlu sayfalarında kalmış gibi görünen mecaz tartışmaları aslında günümüzde te'vil kavramı altında aynı canlılıkta devam etmektedir.

### **Tezin Amacı, Kaynakları ve Yöntemi**

Bu çalışmanın konusunu XIII. yy'ın sonları ve XIV. yy'ın başlarında Şam'da yaşamış olan İbn Teymiyye'nin mecaza ilişkin görüşleri teşkil etmektedir. Hanbeli ekolünün güçlü temsilcilerinden biri olan İbn Teymiyye teknik olarak dilde mecazın varlığını reddetmiş ve bu görüşünü *Kitabu'l-iman* isimli risalesinde ayrıntılı olarak işlemiştir. Böylece kendisinden önce de dile getirilen ancak güçlü delillere dayanmadığı için pek ses getirmeyen mecaz tartışmalarını yeniden alevlendirmiştir.

Çalışmamızda İbn Teymiyye'nin konuya dair görüşlerine geçmeden önce kendisinden önce mecaza yöneltilen eleştirilere ayrıca mecaz kavramının oluşum sürecine de kısaca yer verilmiştir. İbn Teymiyye'nin görüşlerinin ardından en önemli öğrencisi İbn Kayyim'in ve çağdaş âlimlerden Şankî'nin görüşlerine yer verilmiştir. Bir edebi sanat olarak mecaz kavramı etrafında konu sınırlandırılmaya çalışılmış, itikadi ve siyasi bağlantılarına ihtiyaç miktarınca değinilmiştir.

Tezin amacı, konu ile ilgili farklı alanlarda yapılmış çalışmaları tek bir çatı altında toplayarak bundan sonra bu alanda çalışacak olan araştırmacılara kolaylık sağlamaktır. Türkiye'de İbn Teymiyye üzerine yapılan pek çok çalışma olmasına rağmen mecaz kapsamında dil alanındaki görüşleri gördüğümüz kadarı ile tez düzeyinde ele alınmamıştır. İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüşleri genelde Tefsir alanında yapılan çalışmalarda "Kur'an'da mecaz" bağlamında özetle ele alınmıştır. Çalışmamızda gerek mecazı savunanların gerekse de reddedenlerin görüşleri –şu ya da bu tarafın haklılığını ispat gayesi taşımaksızın- serdedilmiştir.

Tezi çalışmaya başlamadan önce bir alan araştırması yapılarak tez konumuza değinen çalışmalar tespit edilmiştir. Türkiye'de yapılan çalışmalar arasında Esat Sabırlı'nın *İbn Teymiyye ve Selefi Yorumları Bağlamında Kur'an'da Mecaza Bakışı* isimli yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Yine Hasan Sarraoğlu'nun *İslam'ın Doğuş Dönemi (Sadru'l-İslam) Arap Edebiyatında Mecaz Sanatı* isimli yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Bunlar haricinde konunun ele alındığı akademik çalışmalar şunlardır: Enver Arpa'nın *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı* isimli kitabı, Abdülmuttalip Arpa'nın *Kur'an'da Mecaz*

*Tartışmaları ve İbn Teymiyye'nin Meseleye Yaklaşımı* isimli makalesi, Hikmet Akdemir'in *Kur'an'da Mecazın Varlığı Tartışmaları* isimli makalesi. Arap dünyasında bu konuda yapılan çalışmalar ise şunlardır: Abdülazîm el-Mat'anî'nin *el-Mecaz fi'l-lüga ve'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-icâzeti ve'l-men* isimli kitabı. Yine aynı müellifin *el-Mecaz inde'l-İmam İbn Teymiyye ve telâmizihi beyne'l-inkâr ve'l-ikrâr* isimli kitabı. Ayrıca 2010 yılında Sad b. Abdullah Âlü Mugire tarafından hazırlanan *Delâlâtü'l-elfâz inde Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye* isimli bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır.

Araştırmamızın ilk bölümünde İbn Teymiyye'nin hayatı, eserleri ve itikadi görüşlerine yer verilmiştir. Bu bölümde M. Sait Özervarlı'nın *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, Muhammed Ebu Zehra'nın *İmam İbn Teymiyye Hayatı-Fikirleri-Eserleri Çağı ve Fıkhi* ve Enver Arpa'nın *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı* isimli kitaplarından ağırlıklı olarak istifade edilmiştir.

İkinci bölümde hakikat ve mecaz kavramları ele alınıp her ikisinin de bölümleri incelenmiştir. Tanımlar konusunda mümkün mertebe orijinal kaynaklar esas alınmış, yanısıra DİA'daki ilgili maddelerden ve bu alanda yazılan bazı makalelerden istifade edilmiştir. Bu bağlamda Habenneke el-Meydani'nin *el-Belâgatü'l-Arabiyye ususuha ve ulumuha ve fununuha* adlı eseri, Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin *et-Tarifât*'ı, Hatip el-Kazvî'nin *Telhisu'l-miftah* ve *el-İzâh fi ulumi'l-belâga* isimli kitapları, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin, *Delâilü'l-i'câz*'ı gibi kitaplar kaynaklarımız arasında yer almıştır. Tanımlar için getirilen örnekler ise ağırlıklı olarak Ali Cârîm-Mustafa Emin'in *Belâgatü'l-vadiha* ve Seyyid Ahmed Hâşimî'nin *Cevâhiru'l-belâga* isimli eserlerinin yanı sıra Nusrettin Bolelli'nin *Belâgat -Beyân-Me'âni-Bedi' İlimleri- Arap Edebiyatı* isimli eserlerinden seçilmiştir.

İkinci bölümde ayrıca mecazın terimleşme sürecine yer verilmiş, siyasi ve itikadi tartışmalar bağlamında mecaz kavramının ortaya çıkışı, kavramın oluşumuna etki eden dil ve tefsir çalışmaları ele alınmıştır. Siyasi ve itikadi tartışmalar Mutezile'nin ortaya çıkış süreci ile paralel ilerlediği için bu bölümde ağırlıklı olarak Nasr Hamid Ebu Zeyd'in *el-İtticâhu'l-aklî fi't-tefsir, dirâse fi kadıyyeti'l-mecaz fi'l-Kur'an inde'l-Mu'tezile* isimli eseri ve Muhammed Ebu Zehra'nın *İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi* isimli kitabından istifade edilmiştir. Bölüm içinde oldukça istifade ettiğimiz bir diğer kaynak Faruk Ahmed ed-Desukî'nin *el-Kaza ve'l-kader fi'l-İslam*

isimli eseri olmuştur. Bu bölümde İbn Teymiyye'nin reddiyesine esas teşkil etmesi sebebi ile Âmidî'ye ve *el-İhkâm fi usuli'l-ahkâm* isimli eserine ayrıca yer verilerek diğerlerine nazaran daha ayrıntılı olarak üzerinde durulmuştur.

İbn Teymiyye ve İbn Kayyım'ın görüşlerini ele aldığımız üçüncü bölümde temel kaynağımız *Mecmû'u-fetâva*'nın VII. cildinde yer alan *Kitabu imani'l-kebir* isimli risalesi ve XX. cildinde bulunan "*Hakikat ve Mecaz*" başlıkları olmuştur. Bunun haricinde yukarıda da sözünü ettiğimiz İbn Teymiyye hakkında yapılan çalışmalardan ve bunlar arasında özellikle Abdülazîm el-Mat'anî'nin yukarıda adı geçen kitaplarından istifade edilmiştir. İbn Teymiyye'nin mecaz haricindeki görüşlerini ele aldığımız bölümlerde Tevhid Yayınları tarafından Türkçe'ye çevrilmiş olan *İbn Teymiyye Külliyyatı*'na da zaman zaman başvurulmuştur.

İbn Teymiyye'nin en önemli öğrencisi olan İbn Kayyım el-Cevziyye'nin mecaza yaklaşımını ise *es-Savâtku'l-mursele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla* (Muhtasar) isimli eseri çerçevesinde ele alınmıştır.

# BÖLÜM 1: İBN TEYMIYYE HAYATI, ESERLERİ VE İTİKADİ GÖRÜŞLERİ

## 1.1 Hayatı (661/1263 – 728/1328)

Tam adı *Ahmed Takıyuddin Ebu'l-Abbas b. eş-Şeyh Şihâbuddîn Ebu'l-Mahâsin Abdulhalim b. eş-Şeyh Mecudiddin Ebu'l-Berekât Abdusselam b. Ebî Muhammed Abdullah b. Ebi'l-Kâsım el-Hadır b. Muhammed el-Hadır b. Ali b. Abdillâh'dır.*<sup>1</sup> Şeyhulislâm, Takıyuddîn lakâpları ve Ebu Abbas künyesi ile tanınmıştır. Hicri 661, miladi 1263 yılında bugünkü Şanlı Urfa sınırları içinde yer alan Harran'da doğdu. Dedesi Mecudüddin Abdusselam b. Abdullah (ö. 652/1254) Hanbeli ilim geleneğine mensup olup hadis, tefsir, fıkıh, kıraat, akaid, tefsir ve dil âlimi idi. Dedesinin amcası Fahreddin Muhammed b. el-Hadır (ö. 622/1225) aralarında İbnü'l-Cevzî'nin de bulunduğu Bağdat'lı âlimlerden ders aldıktan sonra Harran'da medrese kurmuştu. Feraiz, hesap ve heyet âlimi olan babası Şihabuddin Abdulhalîm b. Abdusselam ise (ö. 682/1283) göç ettikten sonra Şam'da Sükkeriye Mederesesi'nde hadis dersleri vermişti.<sup>2</sup> İbn Teymiyye'nin ailesi 667/1268 yılında Moğol saldırılarından kaçarak Şam'a yerleşti. İslam dünyasının Moğollar tarafından tehdit edildiği o tarihlerde Memlûkler'in yönetimi altında olan ve diğer bölgelere göre daha güvenli kabul edilen Şam, farklı bölgelerden göç eden âlimlerin de oraya yerleşmesi ile ilim merkezi haline gelmişti. Birçok medresenin ve zengin kütüphanelerin bulunduğu, farklı ekollerden çok sayıda âlimin sık sık ilmi münazaralar düzenlediği, ilmî açıdan oldukça canlı ve aktif bir ortamda yetişen İbn Teymiyye, bazı tabakat kitaplarına göre 200'den fazla âlimin ilminden istifade etmişti.<sup>3</sup>

İlmî eğitimine babası Abdusselam'ın elinde başlayan İbn Teymiyye küçük yaşta Kur'ân'ı Kerim'i ezberledi. Zeynüddin İbnü'l Müneccâ (ö. 695/1295), Mecduddin b. Asâkir, Şemseddin b. Atâ, Zeynep bint el-Mekkî ve İbn Ebü'l-Yüsr et-Tenuhî gibi âlimlerden dersler aldı. Ancak en önemli hocası Ebu'l-Ferec Şemseddin Abdurrahman

<sup>1</sup> Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Fikhî Mezhepler Tarihi*, Çev: Abdülkadir Şener, İstanbul: Hisar Yayınevi, 1983, s. 509.

<sup>2</sup> Süleyman Uludağ, *İbni Teymiyye Külliyyatı*, Edip Gönenç (Ed.), Giriş bölümünde (18-62), İstanbul: Tevhid Yayınları, 1986, s.19; Ferhat Koca "İbn Teymiyye, Takıyuddin", *DİA*, XX, 392.

<sup>3</sup> Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyuddin", *DİA*, XX, 392.

İbn Kudâme el-Makdisî'dir.<sup>4</sup> Babasının vefatından bir yıl sonra 683/1284 yılında onun yerine Sükkeriye Medresesi'nde hadis dersleri, aynı yıl içince Emeviye Camii'nde de tefsir dersleri vermeye başladı. 692/1292'de hacca gitti. 693/1294 yılında Assaf isminde bir Hıristiyan'ın Hz. Muhammed'e hakaret içeren sözler sarf ettiğini duyunca Daru'l Hadis hocalarından Zeynuddîn el-Farukî ile birlikte saltanat naibinden bu kişinin cezalandırılmasını istedi. Ancak olay nedeniyle halk arasında çıkan bazı taşkınlıklar sonucu halkı kıskırtmak suçlaması ile cezalandırıldı ve hapsedildi. "*Es-Sârimü'l-meslûl Alâ Şâtimi'r-Resûl*" isimli eserini bu olay üzerine kaleme aldı.<sup>5</sup>

695/1296 yılında ise Zeynüddin İbnü'l-Münecca'nın Şerifiye Medresesi'nde ders vermeye başladı.<sup>6</sup> 698/1298'de "*el-Akîdetu'l-Hamaviyye*" isimli eserinde Allah'ın sıfatlarının te'vil edilmemesi gerektiğine dair görüşleri yüzünden hasımları tarafından şiddetli eleştirilere maruz kaldı. Öğrencisi İbn Kesir'in *Tarih*'inde naklettiğine göre İbn Teymiyye bu konudaki görüşlerini Şâfi kadısı İmaduddin ve beraberindeki topluluk huzurunda savunmuş, iddialara tatmin edici cevaplar vererek meclisten ayrılmıştı. Bu görüşmeden sonra olaylar sakinleşmişti.<sup>7</sup>

699/1300'de Moğollar kuşatmak üzere Şam'a doğru harekete geçti. Haberi alan halk ve bazı âlimler şehri terk etme telaşına düşerken İbn Teymiyye bir heyetle birlikte şehri kuşatan komutanın huzuruna çıkarak halka zarar vermemesini ve esirleri serbest bırakmasını istedi.<sup>8</sup>

705/1305'de daha önce kaleme almış olduğu "*el-Akîdetu'l-Hamaviye*"deki görüşleri yeniden gündeme geldi. Bunun üzerine sultan, İbn Teymiyye'nin Mısır'a gönderilmesini istedi. Mısır'da kendisini yargılamak üzere kurulan fakihler ve kadılar heyetinin kararı ile hapse mahkûm edildi. 18 ay süren mahkûmiyetinin ardından bir kurul önünde görüşlerini savunarak serbest kaldı. Ancak serbest kalışının üzerinden bir yıl geçmeden Hallac ve İbn Arabi'ye yönelik eleştirilerinden dolayı bir kez daha şimşekleri üzerine çekti. Bu tartışmaların sonucunda ceza almadıysa da Allah'tan

---

<sup>4</sup> M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2008, s.34.

<sup>5</sup> Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyuddin" *DİA*, XX, 391;

<sup>6</sup> Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyuddin" *DİA*, XX, 391; Uludağ, *İbni Teymiyye Külliyyatı*, s. 22.

<sup>7</sup> Süleyman Uludağ, *İbn Teymiyye Külliyyatı* s. 22; Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 518.

<sup>8</sup> Süleyman Uludağ, *İbn Teymiyye Külliyyatı* s. 23; Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyuddin", *DİA*, XX, 392; Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 35.

başkasından –bu peygamber dahi olsa- yardım istemenin caiz olmadığı yönündeki görüşleri yüzünden 707/1307’de yeniden hapse girdi.<sup>9</sup>

Bir buçuk yıl sonra 709/1309’da serbest bırakıldı. Ne var ki tasavvufi görüşleri benimseyen dönemim idarecileri tarafından İskenderiye’ye sürgüne gönderildi. Orada da 8 ay hapis yattı. Sultan Nasır b. Kalavun’un yeniden iktidarı ele geçirmesi ile serbest kalarak Kahire’ye yerleşti. Kahire’de kaldığı 3 yıl boyunca eğitim ve fetva faaliyetlerine devam etti.<sup>10</sup>

712/1313 yılında Moğollar’ın Suriye’ye saldırı hazırlığında olduğu haberleri üzerine Moğollar’a karşı düzenlenen seferde orduya katılarak Şam’a doğru yola çıktı. Ancak savaş gerçekleşmeyince birkaç ay sürecek kısa bir ziyaret için Kudüs’e geçti. Sonrasında tekrar Şam’a dönerek 5 yıl boyunca çalışmalarına burada devam etti.<sup>11</sup>

Şam’a döndükten sonra fikhî çalışmalara ağırlık verdi. Fer’î konularda dört mezhebin görüşleri dışına çıkan fetvalar vermekten çekinmedi. 716/1313’de Şii taraftarı olan Mekke Emiri Humeydi ile tartışmaya girdi. “*Minhâcu’s-sünne*” isimli eserinde Şii âlim Allame el-Hıllî’yi eleştirdi. Özellikle talak konusunda dört mezhebin dışında verdiği fetvayla tepki çekti. 718/1318’de sultan tarafından bu konuda fetva vermesi yasaklandı. Ancak sonraki iki yıl boyunca bu yasağa uymayan İbn Teymiyye 720/1320 yılında Şam Kalesi’ne hapsedildi. 5 ay 18 gün süren tutukluluk dönemi sultanın emri ile son buldu.<sup>12</sup>

726/1326’da 17 yıl önce ermişlerin ve peygamberin kabrinin ziyaretine dair verdiği fetva hasımları tarafından tekrar gündeme getirildi ve öğrencileri ile birlikte tutuklandı. Bir süre sonra en yakın öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye dışındaki öğrencileri serbest bırakıldı. İki yıl sürecek olan bu tutukluluk döneminde de okuyup yazarak ilmi faaliyetlerine devam etti. Bu süreçte halkın kendisine mektuplar vasıtası ile sorduğu sorulara cevaplar yazarak halkla ilişkilerini de koparmadı. Hasımlarının bu durumdan rahatsız olması üzerine 728/1328’de kitapları, kâğıtları ve kalemi elinden alınarak yazması engellendi.<sup>13</sup> Bu durum ona çok ağır geldi. Kâğıt-kaleminin elinden alınmasının üzerinden 6 ay geçmeden hastalanarak 20 Zilkade 728/26 Eylül 1328’de

<sup>9</sup> Süleyman Uludağ, *İbn Teymiyye Külliyyatı* s. 25.

<sup>10</sup> Ferhat Koca, “İbn Teymiyye, Takıyuddin”, *DİA*, XX, 392.

<sup>11</sup> Ferhat Koca, “İbn Teymiyye, Takıyuddin”, *DİA*, XX, 392.

<sup>12</sup> Ferhat Koca, “İbn Teymiyye, Takıyuddin”, *DİA*, XX, 393.

<sup>13</sup> Ferhat Koca, “İbn Teymiyye, Takıyuddin”, *DİA*, XX, 393; Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s. 538.



vefat etti. Kardeşi Zeynuddîn Abdurrahman tarafından kaldırılan cenaze namazının ardından Sufiyye Kabristanlığı'na defnedildi. Bazı rivayetlere göre cenazesine 200 bin erkek, 15.000 kadın katıldı.<sup>14</sup>

## 1.2. Eserleri

İbn Teymiyye gerek siyasi gerek içtimai açıdan İslam toplumunun kargaşa içinde olduğu fırtınalı bir dönemde doğmuş ve yetişmiştir. Henüz Haçlı saldırılarının etkisini üzerinden atamadan Moğol saldırıları ile mücadele etmek zorunda kalan İslam coğrafyası Halifesini kaybetmiş, birbiri ile mücadele eden küçük devletçiklere bölünmüştü. Öte yandan hem Haçlı seferleri hem de Moğol saldırıları vasıtasıyla İslam topraklarına yerleşen yabancı unsurlar ve inançlar çoğalmış, Şiilik ile Sünnilik arasındaki tartışmalar zirveye ulaşmış, askeri alanda yabancı güçlere karşı verilen mücadelenin paralelinde itikadî alanda da şiddetli tartışmalar yaşanmaya başlamıştı. Hanbeli ilim geleneğinin güçlü bir temsilcisi olan İbn Teymiyye kendi ekolünde uzman olduğu kadar muhalif ekoller, felsefî ve kelamî görüşler konusunda da uzman derecesinde kendini yetiştirmiş bir âlimdi. Dönemin ihtiyaçlarına cevap verebilmek için çok sayıda risale ve reddiye kaleme almıştı.

İbn Teymiyye, akaid, tefsir, fıkıh, mantık ve kelam alanında birçok eser telif etmiştir.

### Eserlerinden Bazıları

1-Kitabu'l-iman

2-Kitabu'l-istikame

3-Telbisu'l-Cehmiyye fi te'sisi bidei'himi'l-Kelamiyye

4-Muvafeketu sahihi'l-mankul li sarihi'l-ma'kul

5-Minhacu's-sünnet'n-nebeviyye fi nakdi kelami's-Şiya'ti ve'l-Kaderiyye

6-el-Cevabu's-sahih limen beddele dine'l-Mesih

7-Kitabun fi'l-vesiyle

8-er-Reddu ale'l-mantıkıyyîn

9-Şerhu akideti'l-İsfehânî

10- el-Fetva el-Hameviyye

11- Kitabu ibtali kavli'l-felasife bi kıdemi'l-âlem

---

<sup>14</sup> Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyuddin", *DİA*, XX, 393.

- 12- *el-Cem'u beyne'l-akli ve'n-nakli*  
13- *Nakdu'l-mantik*  
14- *Kaidetü'n fi'l-ictihad ve't-taklid*  
15- *Kaidetun fi'l-kıyas*  
16- *Kitabun fi nikâhi'l-muhalif*  
17- *Kitabu'l-ukud*  
18- *Kaidetun fi ma şareahullah bi lafzi'l-umum*<sup>15</sup>

Son dönemde yapılan çalışmalarla İbn Teymiyye'nin sözleri, fetva ve risaleleri bir araya getirilerek külliyatlar olarak neşredilmiştir. Bu külliyatların en önemlilerin şunlardır:

***Mecmû'u fetâvâ:*** Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım tarafından oğlu Muhammed'in yardımı ile derlenmiştir. İbn Teymiyye'nin çeşitli kitaplarını, risalelerini ve fetvalarını içermektedir. Önce Suud Kralı Suud b. Abdulazîz'in desteği ile 35 cilt halinde basılmış, sonra 2 ciltlik bir fihrist eklenerek 37 cilde çıkarılmıştır.<sup>16</sup>

Bu külliyatın 9 ciltlik kısmı M. Said Şimşek, Ahmed Önkal, İbrahim Sarmış, Ahmed Ağırakça, İ. Hakkı Sezer, Yusuf Işıcık ve M. Beşir Eryarsoy'dan oluşan bir kurul eliyle Tevhid Yayınları tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

***Dakaiku't Tefsir:*** İbn Teymiyye'nin tefsir alanındaki çalışmalarını içeren 3 ciltlik bir eserdir.

***Et-Tefsir'ul Kebir:*** Bu kitap da tefsir alanındaki çalışmalarının derlendiği 7 ciltlik bir eserdir.

İbn Teymiyye'nin kaleme aldığı belli başlı risalelerinden birkaçının içeriği hakkında kısaca şöyle bilgi verebiliriz:

***Der'û te'âruzi'l-akl ve'n-nakl:*** 1314-1318 yılları arasında Şam'da yazdığı tahmin edilmektedir. Ehl-i sünnet kelamcılarının “akıl ile naklin çatışması durumunda aklın esas alınıp naklin te'vil edilmesi” ilkesini çürütmek için kaleme alınmıştır. İbn Teymiyye'ye göre sarıh akıl ile sahih naklin çatışması söz konusu değildir. Bu kitabında “tarikatu't tebdil” dediği ayet ve hadisleri te'vil ederek manalarını değiştirenlerle, “tarikatu't teçhil” dediği ayet ve hadislerin manalarının bilinemeyeceğini iddia edenleri

<sup>15</sup> Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Fecr Yayınları, Ankara, 2010, s. 63.

<sup>16</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz: Cengiz Kallek, “Mecmûu fetâvâ” *DİA*, XXVIII, 277.

eleştirir. Fareddin er-Râzi, Seyfeddin el-Âmidî, İbn Sinâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi kelamcı ve filozoflara yönelik eleştirilerini yazmıştır.<sup>17</sup>

**Minhâcû's-sünne:** Felsefeye yönelik eleştiri ve incelemelerini içerir. Şii âlim el-Hillî'ye ait olan "Minhâcû'l-kerame" isimli esere reddiyedir. 710/1310 civarında yazıldığı tahmin edilmektedir. Giriş ve 6 bölümünden oluşan kitabın ilk bölümünde el-Hillî'ye yönelik reddiyeler, salah-aslah, husn-kubh konuları ele alınır. İkinci bölümde; İmamiye'ye, Rafizîlere, Hıristiyanlara ve Eş'arilere yönelik eleştiriler yer alır. Üçüncü bölüm; Hz. Ali'nin imametine yönelik iddialara cevapları içerir. Dördüncü bölüm; *Mehdi el-Muntazır'ın imametine dair* iddialar üzerinedir. Beşinci bölüm; İlk üç halife ile ilgili iddiaları ele alır. Altıncı bölüm ise Ebu Bekir'in imameti üzerinedir.<sup>18</sup>

**er-Risâletü't-tedmüriyye:** Bedevi emiri Mühenna b. İsâ'ya yazmıştır.<sup>19</sup> Şeriat, kader, teşbih, te'vil, Allah'ın isim ve sıfatlarının isbatı konusundadır. İbn Teymiyye bu eserinde Allah'ın sıfatlarını tekyif, temsil, tahrif ve ta'til olmaksızın isbat etmek gerektiğini savunur ve selefin bu yolu izlediğini ifade eder.

**er-Redd ale'l-mantıkıyyîn:** Tam adı "Nasihatü ehlil-iman fi'r-redd alâ mantıkî'l-Yunan"dır. Aristo mantığına ve onu kullanan Müslüman âlimlere eleştirilerini içerir.<sup>20</sup>

### 1.3. İtikadi Görüşleri

Fıkhi açıdan zaman zaman mensubu bulunduğu Hanbeli geleneği dâhil hiçbir mezhebe bağlı kalmadan olabildiğince özgür fetvalar veren İbn Teymiyye itikadi açıdan bir o kadar katı ve tavizsiz bir tutum izlemiştir. İslam ümmetinin sorunlarının tek çözüm kaynağı olarak Kitap ve Sünnet'i kabul etmiş, bunlar haricinde herhangi bir kaynaktan beslenen akım ve metodları şiddetle eleştirmiştir. Bu anlamda mihne hareketi sırasında Mutezile'ye karşı takındığı muhalif duruş sebebi ile Ashabu'l-hadis ekolünün sembol ismi haline gelen Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'in takipçisi olmuştur. Ahmed b. Hanbel'in eleştirileri kelam ilmini sistematik hale getiren Mutezile'ye karşı olunca mücadelesi aynı zamanda kelam ilmine karşı da bir mücadele olarak algılanmıştır.<sup>21</sup> İbn

<sup>17</sup> M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 24.

<sup>18</sup> Salih Sabri Yavuz, "Minhâcû's-sünne" *DİA*, XXX, 111.

<sup>19</sup> Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyuddin", *DİA*, XX, 392.

<sup>20</sup> M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 25.

<sup>21</sup> M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 56.

Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye'ye kadar Ashabu'l-hadis geleneği kelamcılara karşı ilk dönemden gelen bazı görüşleri savunmalarına rağmen bunları temellendirmek konusunda ciddi bir çaba için girmemişlerdir. Kelamcılara karşı alternatif bir ekol oluşturma çabaları İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye ile başlamıştır.<sup>22</sup>

İbn Teymiyye'ye göre kelamcılar akidenin hakikatinden uzaklaşarak nazariyata dalmış, boş ve fuzuli sözlerle uğraşmışlardır. Bunca çabanın sonucunda ise doyurucu bilgilere ulaşamamışlardır. Akidevi konuların isbatında sadece akla dayanmakla hata etmişlerdir. Çünkü bu konularda akıl “fer”, nakil ise “asıl”dır. Kelamcılar ve felsefecilerin izledikleri metodlarda kullandıkları öncüller karışık ve anlaşılmaz olduğu için hem kendi aralarında ihtilafa düşmüşler hem de diğer insanlar arasında ihtilaflar çıkmasına neden olmuşlardır. Ona göre kelamcılarının ve felsefecilerin metodları Kur'an'ın metoduna aykırı, lüzumsuz derecede ayrıntılı ve başarısızdır.<sup>23</sup>

İbn Teymiyye'nin kelamcılara yönelik eleştirilerinin başında kelamcılarının kendi usullerini “usuluddin”, “el-fıkhu'l-ekber”, “zat ve sıfat ilmi”, “tevhid ilmi” gibi isimlerle adlandırmaları hususunda olmuştur. İbn Teymiyye'ye göre kelamcılar hüküm verirken Kitap, sünnet, sahabe ve tabiundan gelen haberleri esas almamaktaydılar. Dolayısıyla kaynakları itibarı ile dini olmayan bir metod “usuluddin” olarak isimlendirilmeyi hak etmez. Kelamcılar, Cehmiyye ve Mutezile'nin metodunu izlemektedirler ve İslam akaidini naslardan değil de akli öncüllerden yola çıkarak temellendirmek çabası içindedirler. İbn Teymiyye bu noktada öz olarak kelam ilmine karşı çıkmaktan ziyade Mutezile'nin başlattığı usulün tek ve en doğru yol olarak yerleştirilme çabasına, alternatiflerin önünün tıkanmasına karşıdır. Mutezile'nin başlattığı kelam geleneği ile usul ve temellerini Hz. Peygamber'den alan gerçek usuluddin birbirinden ayrılmalıdır. Usuluddin tevhid, sıfatlar, kader, nübüvvet ve mead gibi konuları içermeli, hakkında nakil bulunmayan konular usuluddin olarak isimlendirilmemelidir. Böyle bir isimlendirme Hz. Peygamber'in dine ait bazı bilgileri sakladığı ya da ihmal ettiği gibi bir algıya yol açma ihtimali taşıdığı için sakıncalıdır.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s.63.

<sup>23</sup> Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, s. 63.

<sup>24</sup> M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 66-67.

İbn Teymiyye'ye göre kelamcılar cevher, araz, cisim gibi usuluddinde bulunmayan ıstılahlar kullanmışlar ayrıca bu terimlere itikadi sapmalara yol açacak anlamlar yüklemişlerdir. Kullandıkları farklı terminoloji anlam kaymalarına sebep olduğu gibi Müslümanların da zihinlerini bulandırmıştır.<sup>25</sup> Öte yandan sorunların çözümünde akli bir metod izleyen kelamcılar kendileri gibi düşünmeyenleri zaman zaman tekfir etmekle kendileri ile çelişiyorlardı. Çünkü akli bir söyleme karşı sunulan itirazlar ancak gayri akli olabilirdi. Peygamberden gelmeyen haberleri inkâr etmek tekfir suçlamasının gerekçesi olmazdı.

Kelamcılar itikadi meseleleri akli yöntemlerle rasyonel bir zemine oturtmak gayesi ile kelam yapıyorlardı. Ancak İbn Teymiyye'ye göre kelamın gayesi Kur'an ve sünneti en iyi şekilde anlamak, kavramak ve Müslümanlara benimsetmek olmalıydı. Selefın Kur'an'a dayalı bir kelam anlayışı vardı ama kelamcılar bu anlayıştan uzaklaşarak felsefi bir usule sapmakla hata etmişlerdi. Sorunun çözümü için felsefi ve dinî usulün birbirinden ayrılması şarttı. Ancak o zaman kelam asıl kimliğine kavuşabilirdi.<sup>26</sup>

İbn Teymiyye, itikadî konularda akıl ile nakil arasında çatışma bulunabileceği, bu durumda aklın esas alınması gerektiği görüşünü şiddetle eleştirir. Bu bağlamda te'vil anlayışı üzerinde durur. Nasların diğer uygun manalara çekilmesi anlamındaki te'vil, ona göre dinde akıl-nakil ayrılığı ilkesine dayandığı için akli bilgiler karşısında nakli ikinci sıraya düşürür. İbn Teymiyye'ye göre akıl-nakil arasında bir çatışma çıkması mümkün değildir. Bu yüzden te'vile de ihtiyaç yoktur. Zaten selef âlimler ve ilk müfessirler te'vili "sözü izah etme ve manayı açıklama" anlamında kullanmıştır. Bu yüzden de nasların anlamı konusunda sorun çıkmamıştır. Ancak müteahhirin âlimler te'vili herhangi bir zorluk durumunda "ilk kabul edilen manadan daha az kabul edilen manaya çekmek" şeklinde anlamış ve bu şekilde kullanmışlardır. Kelam ve fıkhıta uygulanan, bazen zorunlu delil bulunmadığı zamanlarda da uygulanabilen bu kullanım, te'vil sayılmaz.

İbn Teymiyye aslında te'vili mutlak olarak reddetmez. Bu konudaki ihtilafların kaynağı şu ayeti kerimedir: *"(Ey Peygamber!) Sana bu Kur'an'ı indiren O'dur. Kur'an'da bazı ayetler vardır ki mana ve mesaj bakımından gayet açıktır (muhkem). Bunlar ilahî*

---

<sup>25</sup> M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 70.

<sup>26</sup> M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 71.

vahyin (tevhid gibi) temel ilkelerini oluşturur. Diğer bir kısım ayetler de vardır ki (mecazlı, istiareli ifadeler içeren) bu ayetlerde ne kastedildiği açık değildir (müteşabih). Kalpleri haktan sapmaya meyilli olanlar, zihinleri bulandırmak ve aynı zamanda kendilerince asıl mana ve maksadını belirlemek maksadıyla müteşabih ayetlerle meşgul olurlar. Oysa bu tür ayetlere konu olan hususlardaki asıl mana ve kasdı (tıpkı İsa ile ilgili bazı ayetlerde olduğu gibi) ancak Allah bilir. Nitekim hak ve hakikati özünden kavramış kimseler, ‘Biz inanır ve iman ederiz ki bu ayetlerin tümü rabbimiz tarafından vahyedilmiştir’ derler. Ne var ki bu gerçeği ancak aklusselim sahipleri idrak eder.”<sup>27</sup> Ayette görüldüğü üzere müteşabih ayetlerin manasını ancak Allah bilir denilmektedir. “Hak ve hakikati özünden kavramış kimseler (rasihun) ise ‘biz inanır ve iman ederiz...’ derler”. Ancak ayette geçen “rasihun” ifadesini Allah üzerine atfeden ikinci bir okuyuş şekli vardır. Bu okuyuşa göre ayetin meali “müteşabih ayetlerin anlamını ancak Allah ve hak ve hakikati özünden kavramış kişiler bilir” şeklinde olur. İbn Teymiyye bu ikinci okuyuş şeklini de bir görüş olarak kabul eder. Fakat bu okuyuşa göre de âlimlerin bilgisi dâhilindeki te’vilin, o ifadelerin mahiyeti şeklinde değil, tefsir ve izahı olarak algılanması gerektiğini belirtir; yani her iki okuyuşa göre de müteşabihin anlamını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar ise bu ayetlerin tefsirini bilirler.<sup>28</sup>

İbn Teymiyye’ye göre dini hakikatlere ulaşmada akıl tek başına yeterli değildir. Nakil mutlaka gereklidir. Akıl bu yolda uyulacak değil uyacak bir nesnedir. Kur’an’ı anlamaya çalışırken te’vile başvuramaz. Ona göre Kur’an’ı anlama noktasında bir sıkıntı ile karşılaşılınca tefekkür ederek Kur’an ayetleri arasında mukayese yapmak gerekir. Kur’an’ın te’vili filozoflar, kelimacılar ve diğerlerinin sözleri ile değil yine Kur’an ile olur.<sup>29</sup>

İbn Teymiyye’yi genelde kelimacılar ayıran başlıca iki özellikten bahsedilebilir:

- Sıfatlar konusunda te’vili kabul etmeyip, bunların Allah için hakikat anlamında olması.

---

<sup>27</sup> Âl-i İmran, 3/7.

<sup>28</sup> M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodolojisi*, s.100.

<sup>29</sup> Muhammed Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye Hayatı-Fikirleri-Eserleri Çağı ve Fıkhı*, Çev: Nusreddin Bolelli, Vecdi Akyüz, Adil Bebek, Mehmet Erdoğan, Veli Kayhan, İslamoğlu Yayıncılık, İstanbul, 1988, s. 206.

- Allah'ın varlığını ve birliğini bilgisel olarak ortaya koymaya ilaveten, ibadetin de gerekli olması.<sup>30</sup>

İbn Teymiyye, kelamcı ve felsefecilere getirdiği eleştirilerin önemli bir bölümünde Gazalî'yi (ö. 505/1111) ön plana çıkarmaktadır. Ona göre Gazalî felsefeyi İslam inançlarına bulaştırmıştır. Gazalî'nin, mantığı Kur'an'da geçen mizan kavramıyla aynı görmesine de tepki gösterir. İbn Teymiyye'ye göre bu kavram adalet ve tartıyı ifade eder. Zaten selef tarafından da böyle tanımlanmıştır. Dolayısı ile Yunan mantığı ile bir alâkası yoktur.<sup>31</sup>

İbn Teymiyye'nin Kelam sıfatı bağlamında eleştirdiği filozoflardan biri de İbn Rüşd'dür. (ö. 595/1198). İbn Rüşd, kelam sıfatını ilim ve kudret sıfatına bağlayarak kanıtlamaya çalışır. Ona göre kelam, konuşanın kendisinde bulunan bir bilgiye muhatabı yönlendirmesidir. İbn Teymiyye, *Der'ut-tearuz* isimli eserinde İbn Rüşd'ün bu düşüncesinde hatalı olduğunu söyler. İbn Rüşd burada bir gramer hatasına düşmüştür. Çünkü “kelam” “teklim” (başkasına konuşma) ile aynı değildir. Her mütekellim başkasına konuşan olmak zorunda değildir. İbn Rüşd, “mütekellim” kelimesini kullandığı halde Allah'ı “sadece başkasına hitap eden” diye nitelendirmiştir.<sup>32</sup>

İbn Teymiyye, kelamcılar ve filozoflara eleştiriler yönelttiği gibi tasavvuf alanında bazı sufilere sert eleştiriler yöneltmiştir. Özellikle hulûl ve ittihad anlayışını ihtiva eden vahdet-i vücud nazariyesini sert bir şekilde eleştirmiştir. O, tasavvufun züht ve ahlak boyutunu benimsemiş, buna karşılıklı söz konusu geleneğin felsefi teoriler şekline dönüştürülmesini kabul etmemiştir.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, s. 98.

<sup>31</sup> Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, s. 104-105.

<sup>32</sup> Enver Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, s. 116.

<sup>33</sup> M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 19.

## BÖLÜM 2: HAKİKAT-MECAZ TANIMI VE MECAZIN TERİMLEŞME SÜRECİ

Belagât'a dair kaynakların çoğunda hakikat ve mecaz tanımı lafzın vaz' olunduğu manada kullanılıp kullanılmaması üzerinden yapılmıştır. Vaz' kelimesinin sözlük anlamı, bir lafzı bir manaya karşılık gelecek şekilde belirlemektir. İstılahtaki anlamı ise; birincisi söylendiğinde ondan ikincisi anlaşılacak şekilde bir şeyi başka bir şeye tahsis etmektir.<sup>34</sup> Vaz'ın, mevzu' (vaz' edilen) ve mevzu' leh (kendisi için mevzu' olan anlam) olmak üzere iki unsuru vardır. Ayrıca; lügâvi, şer'î ve örfî olmak üzere üç türü vardır.

### 1.2 Hakikat Tanımı

Lügatta kesin olarak sabit olan şey anlamındadır. Bir şeyin hakikati; onun özü, künhü ve zati unsurları demektir. فعيلة kalıbındadır. İstilahi anlamı ise; Bir lafzın üzerinde uzlaşma olan bir istilahta vaz' edildiği ilk anlamı ile kullanılmasıdır. Terim olarak vaz' kelimesi -kendi başına herhangi bir karineye ihtiyaç duymaksızın- lafza bir anlam yüklemektir.<sup>35</sup>

Hakikatın “lügavi”, “şer'î”, ve “örfî” olmak üzere üç çeşidi vardır. Her çeşidin karşısında bir mecaz tipi yer alır.

#### 1.2.1 Lügavi hakikat

Lafız dilde konulmuş olduğu anlamda kullanılırsa lügavi hakikat; bu anlam dışında kullanılırsa lügavi mecaz olur. Mesela “aslan” kelimesi dildeki yaygın anlamı ile malum yırtıcı hayvan manasında kullanılırsa lügavi hakikat; cesur insan anlamında kullanılırsa lügavi mecaz olur.<sup>36</sup>

#### 1.2.2 Şer'î hakikat

Lafız, şer'î istilahta konulduğu anlamda kullanılırsa şer'î hakikat, bunun dışındaki bir anlamda kullanılırsa şer'î mecaz olur. Velez ki bu kullanım lafzın sözlük anlamına uygun olsun fark etmez. Mesela “salat” kelimesi dini araştırma alanında İslam'ın

<sup>34</sup> Ali b. Muhammet el-Şerif el-Cürcânî, *et-Tarifât*, Mektebetü Lübnan, Riyad, 1985, s.273.

<sup>35</sup> Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydani, *el-Belâgatu'l-Arabiyye ususuha ve ulumuha ve fununuha*, Daru'l-Kamer, 1996, II, 217.

<sup>36</sup> Meydani, *el-Belâgatu'l-Arabiyye*, II, 218; Şerif el-Cürcânî, *et-Tarifât*, s. 215.



rükünlerinden biri olan namaz anlamında kullanılırsa şer’i hakikat olur. Ancak lügat manası olan “dua” anlamında kullanılırsa o zaman şer’i mecaz olur.<sup>37</sup>

### 1.2.3 Hakikatı örf-i âmm

İnsanların bir kelimeyi sözlük anlamının hilafına olacak şekilde genel örfteki anlamı ile kullanmalarıdır. Mesela *dabbe* kelimesi örfte dört ayağı üstünde yürüyen hayvan anlamında kullanılmıştır. Örf çerçevesinde bu anlamda kullanılması “hakikat-i örf-i âmm”dır. Örfi kullanım çerçevesinde bu anlamın dışında kullanılması ise velev ki sözlük anlamına uygun olsun mecaz-ı örf-i âmmdır. Mesela *dabbe* kelimesinin yeryüzünde hareket eden her canlı anlamında kullanılması gibi.<sup>38</sup>

### 1.2.4 Hakikat-i örf-i hass

Kelimenin belli bir ilim dalında yüklendiği terim anlamına uygun kullanılmasıdır. Mesela; fail, mefulün bih, zamir, hâl, temyiz, bedel gibi sözcükler nahiv ilminin terimleridir. Ve bu ilim içinde kendilerine yüklenmiş olan ıstılahi anlamları ile kullanılırlarsa hakikat-i örf-i hass olurlar. Sözlük anlamına gelse dahi bu ıstılah dışında bir manada kullanılırlarsa mecaz-ı örf-i hass olurlar.<sup>39</sup>

Fıkıh usulü literatüründe yer alan menkul, mürtecel ve müşterek gibi lafızlar, tahsis edildikleri manalarda birer hakikattirler. Nakil isim, bir lafzın sözlük anlamından başka bir anlama taşınması demektir. Lügat ve ıstılah manası arasında mutlaka bir alâka bulunmalıdır. Mesela *salât* kelimesinin sözlük anlamı “dua”dır, ancak dini literatürde bu anlamdan çıkarak belli şart ve rükünleri olan ibadet manasına nakledilmiştir. Bu yüzden dini literatürde “ibadet” anlamında kullanıldığında hakikat, “dua” anlamında kullanıldığında ise mecaz olur. *Salât* lafzındaki alâka lafzın her iki kullanımında da dua ve niyazın varlığıdır. Sözlük itibarı ile herhangi bir mana taşımayan mürtecel lafızlarda ise sözlük manası ile diğer mana arasında bir alâka bulunması gerekmez. Özel isimlerin hepsi mürteceldirler. Sait, Zülal, Tarık, Zehra gibi özel isimler mürtecel lafız olmakla birlikte, hakikat manası ifade ederler.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Şerif el-Cürânî, *et-Tarifat*, s. 94; Meydani, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, II, 219.

<sup>38</sup> Meydani, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, II, 220.

<sup>39</sup> Meydani, *el-Belâgatü'l-Arabiyye* II, 220.

<sup>40</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz: Nuri Kahveci, “Hanefi Fıkıh Usulü Literatüründe Mecazi Anlam”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 18, 2011, s. 34.

### 1.3 Mecazın Tanımı

Mecaz **الْمَجَازُ** kelimesi; **جَازَ** den türemiş **مفعول** kalıbında ism-i fail anlamında masdardır. **وَالِي** manasındaki **مَوْلَى** gibi. Hakikat mahallinden mecaza geçtiği için bu şekilde isimlendirilmiştir. Hakiki mana ile mecazî mana arasında alâka bulunmadığı halde konulduğu anlam dışında kullanılan lafız mecaz değil mürtecel ya da hatadır. İki mana arasındaki alâka benzerlik olunca “istiare” olarak isimlendirilir. Mesela “aslan” lafzının cesur insan için kullanılması gibi. Benzerlik dışında bir alâka söz konusu ise mecâz-ı mürsel olur. *yed* (el) kelimesinin “nimet” anlamında kullanılması gibi.<sup>41</sup>

Mecazın tanımını belirleyen temel unsurlar Hatip el-Kazvîni<sup>42</sup> (ö. 739/1338) tarafından tanımlanmıştır. Kazvîni, mecazın tanımını yapmadan önce mecazın müfred ve mürekkebi olarak ikiye ayrıldığını ifade eder ve müfred mecazı şöyle tanımlar: “Hakikat mânası ile nakledilecek mâna arasında bulunması gereken bir alâka ve hakikat anlamının kastedilmesine engel olan bir kârine ile birlikte ortak bir iletişim dilinde konulduğu anlamın dışında kullanılan lafızdır. Alâkanın bulunması mutlaka gereklidir ki galat ya da kinaye olarak anlaşılmasın.”<sup>43</sup> Tanımdaki “ortak iletişim dili”nden maksat lügat, örf veya din dillerinden biridir.

Âmidî'nin mecaz tanımı ise şöyledir: “Hakiki ve diğer anlamlar arasındaki alâkadan dolayı belli bir şekilde kullanılması üzerine ittifak edilmiş ya da ortak iletişim dilinde kendisine yüklenen anlamın dışında kullanılan lafızdır.”<sup>44</sup>

Mecaz, aklî ve lügâvî olarak ikiye ayrılır.

#### 1.3.1 Aklî Mecaz

Müsned ile müsned ileyih arasındaki isnadda olan mecazdır.<sup>45</sup> Aklî mecazda fiil asıl failinden başka bir faile isnad edilir. Bu tür mecaza “aklî mecaz” denilmesi özne ile yüklem arasındaki irtibata dayalı olarak aklın tasarrufu ile oluşmasından dolayıdır.

<sup>41</sup> Seyyid Şerif el-Cürçânî, *et-Tarifât*, s.214; Meydani.

<sup>42</sup> Ebü'l-Meâlî Celâlüddin el-Hatîb Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfiî. Arap dili, fıkıh, fıkıh usulü ve kelâm sahalarında zamanında otorite kabul edilir. Eserleri yüzyıllarca Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz: İsmail Durmuş, “Kazvîni, Hatip”, *DİA*, XXV, 157.

<sup>43</sup> Hatip el-Kazvîni, *Telhisu'l-miftah*, Thk: Selim Nasrallah Dağir, Beyrut, h. 1302, s. 65.

<sup>44</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 47.

<sup>45</sup> Meydanî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, II, 222.

Ayrıca isnadî, hükmi, terkihi, nisbi mecaz, mecazi isnat, ispatta mecaz, terkipte mecaz, cümlede mecaz, mülasebe mecazı gibi isimler de verilmiştir.<sup>46</sup>

Kazvîni, aklî mecazı tanımlamadan önce aklî hakikatın tanımını verir: “Fiilin veya fiil manalı kelimenin, görünüşte konuşanın kanaatine göre kendisine ait olduğu şeye isnad edilmesidir.” Aklî mecaz tanımı ise şu şekildedir: “Fiilin veya fiil manalı kelimenin kendisine ait olmadığı, ancak kendisiyle ilişkili şeye te’vil yoluyla isnadıdır.” Kazvîni, “fiil manalı kelime” ifadesi ile masdar, ismi fail vs. gibi kelimeleri kastettiğini söyler. “Görünüşte” ifadesini kullanmasının sebebini ise tanımın hem vakıya uyuştığı halde, konuşanın inancıyla uyuşmayan ve hem de vakıyla uyuşmayanı kapsamı için eklediğini ifade eder. Kazvîni, hakikatın vakıyla ve konuşanın inancıyla uyuşması bakımından dört şekilde ortaya çıkacağını belirtir:

**Birincisi:** Hem vakıya hem de konuşanın itikadına uygun olması. *أَنْبَتَ اللَّهُ الْبَقْلَ* “Allah otları yeşertti” ya da *شَفَى اللَّهُ الْمَرِيضَ* “Allah hastayı iyileştirdi” demek gibi.

**İkincisi:** Vakıya uygun olması ama konuşanın itikadına uygun olmamasıdır. Mesela Mutezile’ye mensup birinin kendi inancını saklayarak şöyle demesi: *خَالِقُ الْأَفْعَالِ كُلِّهَا هُوَ* “Bütün fiilerin yaratıcısı Allah Teâlâ’dır.”

**Üçüncüsü:** Konuşanın itikadına uygun olması ama vakıya uygun olmamasıdır. Cahil birinin şifanın doktordan olduğuna inanarak şöyle demesi gibi:

*شَفَى الطَّيِّبُ الْمَرِيضَ* “Doktor hastayı iyileştirdi.” Yine kâfirlerin düşüncesini aktaran şu ayeti kerimede olduğu gibi: *وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ* “Bizi ancak zaman helâk eder.”<sup>47</sup>

**Dördüncüsü:** Ne konuşanın itikadına ne de vakıya uygun olmaması; yani konuşanın yalan söylemesi durumudur.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> İsmail Durmuş, “Mecaz”, *DİA*, XXVIII, 220.

<sup>47</sup> Câsiye 45/24.

<sup>48</sup> Hatip el-Kazvîni, *el-İzâh fi ulumi’l-belâga*, thk: Muhammed Abdülmun’im Hafacî, Daru’l-celil, 3. Baskı, I, 81-82; Ayrıca bkz: Sedat Şensoy, “Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışmaları”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 8, 2002, 1-37.

Abdülkahir el-Cürcânî, aklî mecazı “hükmi mecaz” başlığı altında ele alır. Tanımını verirken şu ifadeleri kullanır: “Bu tür mecazda herhangi bir tevriye ve tariz bulunmaksızın kelimenin kendi anlamı doğrudan kastedilir; bunun yerine kelimeye bağlanan yüklemde mecaza gidilir.”

نَهَاذَكَ صَائِمًا وَ لَيْلِكَ قَائِمًا

“*Senin gündüzün oruç tutmakta; gecen kıyamda durmaktadır.*”

فَمَا رِبَحَتْ تِجَارَتُهُمْ

“*Onların ticâreti kâr etmedi.*”<sup>49</sup>

Bu cümlelerde bulunan mecaz kelimenin kendinde değil; ona yüklenen yüklemlededir. Nitekim نَهَاذَكَ صَائِمًا وَ لَيْلِكَ قَائِمًا denildiğinde صَائِمًا “oruç tutan” ve قَائِمًا “kıyamda duran” kelimelerinin anlamında herhangi bir mecaz yoktur. Mecaz bunların gündüze ve geceye haber kılınmalarındadır. Yine رِبَحَتْ lafzının kendi anlamında bir mecaz yoktur, buradaki mecaz da kâr etme eyleminin ticarete yüklenmesindedir.<sup>50</sup>

### 1.3.1.1.1 Aklî Mecazın Alâkaları

Aklî mecazın en meşhur alâkaları şunlardır:

#### **Fiilin Zamana İsnadı**

Fiili (fiilimsiyi) zamana isnat etme: عَذَابُ يَوْمٍ مُّحِيطٍ “... *Kuşatan günün azabı...*”<sup>51</sup>

Burada “kuşatma” fiili güne; yani zamana isnat edilmiştir.

#### **Fiilin Mekâna İsnadı**

Mekâna isnat etme. فَسَالَتْ أَوْدِيَةً بِقُدْرِهَا “... *Vadiler kendi ölçülerince aktılar...*”<sup>52</sup> Aslı

“Vadilerin suları aktı” şeklindedir. Bir şeyi bulunduğu yere isnat etmek türündendir.

#### **Fiilin Sebebe İsnadı**

<sup>49</sup> el-Bakara, 2/16

<sup>50</sup> Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, Çev: Osman Güman, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 257-258.

<sup>51</sup> Yunus, 10/67.

<sup>52</sup> Ra'd, 13/17.

Sebebe isnat etmektir. *بَنَتِ الْحُكُومَةُ كَثِيرًا مِنَ الْمَدَارِسِ فِي الْقَاهِرَةِ* “*Hükümet, Kahire’de çok miktarda okul yaptı.*” Okulları yapan hükümetin bizzat kendisi değildir. Ancak o, okulların yapılmasını emretmiştir. Sebebiyet alâkası vardır.

### **Fiilin Masdara İsnadı**

Fiili failine değil masdarına isnat etmek. *وَجَدَّ جِدُّكَ وَكَدَّ كِدُّكَ* “*Senin çalışman çalıştı ve çaban çaba harcadı.*” (Sen çalıştın ve çaba harcadın). Fiiller masdarlarına isnat edilmiştir.

### **Fiilin Faile İsnadı**

Meçhul bir fiili veya ismi mef’ulü failine isnat etme. ... *إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا* ... “*Şüphesiz O’nun va’di mutlaka yerini bulacaktır.*” Bu ayette *مَأْتِيًا* kelimesi *آتِيًا* manasında gelmiştir.

### **Fiilin Mef’ule İsnadı**

Malum bir fiili veya ismi faili mef’ule isnat etme. ... *لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ* ... “*...Bugün Allah’ın esirgediği kimseler hariç, O’nun hükmünden koruyan (korunmuş) hiçbir kimse yoktur...*”<sup>53</sup> *لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ* ibaresinin anlamı “Allah’ın esirgediği kimseler hariç korunan kimse yoktur” şeklindedir. İsmi fail, ismi mef’ule isnat edilmiştir. Mef’ûliyyet alâkası söz konusudur.

## **1.3.2 Lügavi Mecaz**

Bir alâkadan dolayı lafzın sözlük anlamı dışında kullanılmasıdır.<sup>54</sup> Mecaz denilince akla ilk gelen mecaz türü budur.

Alâkanın türüne göre istiare ve mecâz-ı mürsel olarak ikiye ayrılır.

### **1.3.2.1 İstiare**

İstiarede müşebbeh ile müşebbehun bih arasındaki alâka daima benzerlik alâkasıdır. Retorik ilmindeki metaforun karşılığıdır. Teşbihin temel unsurlarından olan müşebbeh/benzeyen ve müşebbehun bih/benzetilen’den sadece biri kullanılarak yapılır.

<sup>53</sup> Hud, 11/43.

<sup>54</sup> Meydani, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, II, 221.

Belagattaki tanımı: “Bir kelime veya terkinin, teşbihe mübalağa ve yorum gücü sağlamak için benzeşme ilgisiyle ve bir karineye dayalı olarak gerçek anlamı dışında kullanılması” şeklindedir. İstiare'nin bir teşbih mi yoksa mecaz türü mü olduğu konusunda dilciler farklı görüşler serdetmişlerdir.<sup>55</sup> Abdulkahir Cürçânî (ö. 471/1078?) *Delâilu'l-icâz* isimli eserinde konu ile ilgili olarak “İstiarede bir şeyin diğerine benzetilmesi kastedilir” dedikten sonra söz konusu benzetmenin açıkça değil de üstü kapalı olarak yapıldığını ifade eder. Mesela “Öyle bir adam gördüm ki cesaret ve yakalama kuvveti bakımından onunla aslan arasında hiçbir fark yoktur” demek yerine “Bir aslan gördüm” demek gibi. Bu cümlede müşebbeh (kendisine benzetilen) kullanılmaksızın onun yerine eğreti olarak müşebbehun bih (benzetilen) kullanılmıştır.<sup>56</sup> İstiarede lafzın sözlük anlamından çıkarılıp başka bir anlamda kullanılması söz konusu değildir. Burada amaç abartıdır. “Aslan gördüm” diyen kişi gördüğü kişinin aslan olduğunu iddia etmektedir. Ödünç alınan şey lafız değil manadır. Lafzın ödünç alınması mananın ödünç alınmasından sonradır.<sup>57</sup> Dolayısı ile istiarede mana direk lafız üzerinden değil lafzın anlamı üzerinden elde edilir. Bu noktada manayı anlamak için akli bir tasarruf söz konusu olduğu için istiare aynı zamanda mecaz-ı aklîdir de diyebiliriz. İstiare, müfret ve mürekkeb olarak ikiye ayrılır:

### 1.3.2.1.1 Müfret İstiare

Lafız düzeyinde yapılan istiaresidir. İstiareyi musarraha (açık istiare) ve istiarei mekniyye (kapalı istiare) olmak üzere ikiye ayrılır.

#### 1.3.2.1.1.1 İstihare-i musarraha (Açık istiare)

Teşbihin unsurlarından müşebbehin hafzedilmesi ile yapılan istiare türüdür.

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ

“Bu (Kur'an) insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır.”<sup>58</sup>

<sup>55</sup> İsmail Durmuş, İskender Pala, “istiare”, *DİA*, XXII, 315.

<sup>56</sup> Abdulkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, s.71.

<sup>57</sup> Abdulkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 363.

<sup>58</sup> İbrahim, 14/1.

Bu ayeti kerimede “karanlıklar” ifadesi ile “dalalet”, “aydınlık” ifadesi ile ise “hidayet” kastedilmiştir. “Karanlıklar gibi olan dalâletten aydınlık gibi olan hidayete...” anlamındadır. Teşbihin unsurlarından olan “müşebbeh/benzetilen” hazf edilerek “istiare-i tasrihiyye” yapılmıştır.

#### 1.3.2.1.1.2 İstiare-i mekniyye (Kapalı istiare)

İstiare-i mekniyye’de “müşebbehun bih” hazf edilir.

و لما سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبِ أَخَذَ الْأَلْوَاخَ

“Musa’nın öfkesi susunca/yatışınca levhaları aldı.”<sup>59</sup>

Bu ayet-i kerimede öfke insana benzetilmiştir. Ancak insan lafzı zikredilmemiş, onun özelliklerinden olan “susmak” fiili ile insana işaret edilmiştir.

#### 1.3.2.1.2 Mürekkebi İstiare (alegori)

Teşbihin temel unsurlarından sadece biri ile birden fazla benzerlik söylenerek yapılan istiare-i temsiliyye de denilir. Müşebbeh hazf edilip müşebbehun bihin birçok özelliği söylenir. Tereddütlü davranan kişiye “Bir adım ileri bir adım geri gidiyorsun” demek gibi. Şerif el-Cürçânî istiare-i temsiliyyeyi “mecâz-ı mürekkebi” olarak verir.<sup>60</sup> Soyut kavramları somut bir şekilde ifade etmek için kullanılan istiare-i temsiliyyeye “mesel” de denir.<sup>61</sup>

#### 1.3.2.2 Mecâz-ı Mürsel ve Alâkaları

Müşebbeh ile müşebbehun bih arasındaki alâkanın benzerlik dışında bir şey olmasıdır. Mecâz-ı mürselin alâkaları çoktur. Belli başlı birkaç tanesini şöyle sıralayabiliriz:

##### Sebep-Sonuç

Bir şeyin sebebini söyleyerek müsebbibini kastetmekle yapılır:

رَعَتِ الْمَأْشِيَةَ الْغَيْثَ

“Sürü yağmuru (yani bitkileri) otladı.”

<sup>59</sup> el-Â’raf, 7/154.

<sup>60</sup> Şerif el-Cürçânî, *et-Tarifât*, s.215.

<sup>61</sup> İsmail Durmuş-İskender Pala, “İstiare” *DİA*, XXIII, 317.

Bu örnekte “العَيْثُ/yağmur” kelimesi ile bitkiler kastedilmiştir. Çünkü yağmur bitkilerin yeşermesine sebep olur.<sup>62</sup>

### **Sonuç-Sebep**

Bir şeyin sonucunu söyleyerek sebebini kastetmekle yapılır.

يُنزِلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا

“Gökten sizin için rızık indirir.”<sup>63</sup>

Âyeti kerimedeki “rızık” kelimesi ile bizzat rızık değil, rızıkın meydana gelmesinin sebebi olan yağmur kastedilmiştir.

### **Parça-Bütün**

Bir bütünün parçasını söyleyerek bütünü kastetmektir.

أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ

“Ya da köle azat etmektir.”<sup>64</sup>

Bu ayeti kerimede geçen *rakabe* kelimesi boyun anlamındadır. Bedenin bir parçası olan “boyun” zikredilerek bedenin tümü kastedilmiştir.<sup>65</sup>

### **Bütün-Parça**

Bir şeyin bütünü söyleyerek parçasını kastetmektir.

وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ

“Gerçekten de günahlarını bağışlayan için onları ne zaman davet ettiysem parmaklarını kulaklarına tıkadılar.”<sup>66</sup>

Bu ayeti kerimede geçen “parmaklar” ifadesi ile kastedilen parmakların tamamı değil parmak uçlarıdır. Bütün söylenerek parça kastedilmiştir.

<sup>62</sup> Nusrettin Bolelli, *Belâgat -Beyân-Me'âni-Bedî' İlimleri- Arap Edebiyatı*, İFAV, İstanbul, 2011. s. 145.

<sup>63</sup> Mûmin, 40/13; Ali Cârîm-Mustafa Emin, *el-Belâgatü'l-vadiha*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984, s.108.

<sup>64</sup> Maide, 5/89.

<sup>65</sup> Seyyid Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, Mektebetu'l Asriyye, 2010, s.253.

<sup>66</sup> Nûh, 71/7.



## Geçmiş Durum

Bir şeyi geçmiş zamanda sahip olduğu bir nitelikle anmaktır.

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ...

“Yetimlere mallarını veriniz...”<sup>67</sup>

Bu âyette kastedilen yetimler, daha önce yetim olup da buluğ çağına eren kimselerdir.<sup>68</sup>

## Gelecek Durum

Bir şeyi gelecekte alacağı bir nitelikle anmaktır.

سَأُوقَدُ نَارًا

“Bir ateş yakacağım.”

Cümlesinde ateş kelimesi ile kastedilen aslında odundur. Yakılacak olan odunun sonraki durumu göz önüne bulundurularak mecâz-ı mürsel yapılmıştır.<sup>69</sup>

## Mahalliyyet

Mekânı söyleyerek içindekini kastetmektir.

وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا

“... köye yada birlikte döndüğümüz kervana sor.”<sup>70</sup>

Âyette “köy” lafzı ile içinde yaşayan insanlar kastedilmiştir.<sup>71</sup>

## Halliyyet

Mekânın içinde bulunan şeyi söyleyerek mekânı kastetmektir.

إِنَّ الْأُبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ

“İyiler mutlaka nimetler içinde olurlar.”<sup>72</sup>

<sup>67</sup> Nisâ, 4/2.

<sup>68</sup> Nusrettin Bolelli, *Belâgat*, s. 149.

<sup>69</sup> Ali Cârîm-Mustafa Emin, *Belâgatü'l-vaziha*, s.111.

<sup>70</sup> Yusuf, 12/82.

<sup>71</sup> Ali Cârîm-Mustafa Emin, *Belâgatü'l-vaziha*, s. 111.

Bu ayeti kerimede “nimet” lafzı söylenerek o nimetlerin bulunduğu yer olan cennet kastedilmiştir.

## Âliyyet

Mecazı mürselin bu türünde alet söylenir, onun etkisindeki nesne kastedilir.

واجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ

“Sonra gelecekler içinde iyilikle anılmayı bana nasip et.”<sup>73</sup>

Ayeti kerimede geçen “lisan-ı sıdk” ifadesi ile “anmak” kastedilmiştir. Çünkü dil güzel anılmak için kullanılan araçtır.<sup>74</sup>

### 1.4 Mecazı Tanıma Yolları

- Lafzın hakikat mı mecaz mı olduğu bilinmediği zamanlarda dili kullananların nakline bakılır. Eğer nakil yoksa inkâr edilip edilemediğine bakılır. İnkâr edilebiliyorsa hakikat, edilemiyorsa mecazdır. Aptallığından dolayı bir insana “eşek” denildiğinde “o eşek değildir” denilebilir. Ama “insan değildir” denilemez.<sup>75</sup>
- Lafzın karinesiz akla gelen ilk anlamı hakikat, diğerleri mecazdır.<sup>76</sup>
- Lafzın muttarid olup olmadığına bakılır. Muttarid değilse; yani söz konusu manada sürekli kullanılmıyorsa mecazdır. Kullanılıyorsa hakikattir. Mesela uzun boylu adama “نخلة/fıdan” denmesi gibi. Fıdan kelimesi uzun olan her şey için kullanılmadığı için muttarid değildir.<sup>77</sup>
- Hakikat cemi yapılır, mecaz cemi yapılmaz. Ancak, Âmidî, mecazı tanıma yollarından biri olarak sayılan bu maddeye katılmaz. Buna gerekçe olarak da

---

<sup>72</sup> İnfitar, 82/13.

<sup>73</sup> Şuara, 26/84.

<sup>74</sup> Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, s.253.

<sup>75</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 50.

<sup>76</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 50.

<sup>77</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 51.

aptal insan için kullanılan “eşek/حَمَارٌ” lafzının حماران ve حمر şeklinde tesniye cemi yapılabildiğini getirir.<sup>78</sup>

- İsmi kendisine izafet yapılması mümkün olmayan hakiki bir şeye nisbeti edilebilmesi. Bu durumda mecaz olduğu ortaya çıkar. وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ ayetinde olduğu gibi.<sup>79</sup> (Mecâz-ı aklî'nin karinesidir).
  - Dilciler bir lafzı bir manada mutlak olarak kullanmayı, başka bir manada kullandıkları zaman karine ile kullanmayı alışkanlık edinmiş olabilirler. O zaman mecaz olarak kullandıkları yerler haricinde söz konusu lafız hakiki olur. Çünkü bir kelam bir manada vaz' olunduysa delalette onunla yetinilir. Aslıolan bu durumun mecaz için değil hakikat için geçerli olmasıdır. Çünkü hakikat daha çok kullanılır.<sup>80</sup>
  - Lafız bir manada hakikattir ve bu manada bir müteallakı vardır. Hakiki isim bu müteallakın bulunmadığı bir manada kullanılması durumunda mecaz olur. “Kudret” isminin güzel bir çiçeği gösterirken “Allah'ın kudretine bak” şeklinde bir varlığa isim olarak kullanılması gibi.<sup>81</sup>
  - Lafzın bir manada kullanılabilmesinin başka bir kelimenin ifadede kullanımına bağlı olması<sup>82</sup> وَمَكْرُوا وَ مَكْرَ اللَّهُ ifadesinde ilk fiili kullanmadan ikinci kısmın kullanılmasının doğru olmaması gibi.<sup>83</sup>
- Bu maddede geçen ayeti kerime müşâkele sanatının güzel örneklerinden biridir.<sup>84</sup>

<sup>78</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 52.

<sup>79</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 53.

<sup>80</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 53.

<sup>81</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 53.

<sup>82</sup> Âl-i İmrân 3/54.

<sup>83</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 54.

<sup>84</sup> Müşâkele bedî ilmine dâhil söz sanatlarından biridir. Bir şeyi kendi lafzıyla değil de, sohbette bahsi geçen başka bir lafız ile zikretmektir. Giyecek elbisesi olmayan şaire dostlarının ne tür bir yemek istediğini sormaları karşısında şairin şöyle cevap vermesi gibi:

اَقْتَرِحْ شَيْئاً نَجِدُ لَكَ طَبِيعَهُ      نَلْتِ اطْبُخُوا لِي حَبَّةً وَ قَمِيصاً

“Dediler ki: Bir şey iste pişirelim güzelce. Dedim bana pişirin bir gömlek bir de cübbe.” Ya da “Sen benim nefsimde olanı bilirsin, fakat ben senin nefsinde olanı bilmem.” (Mailde 5/116) ayetinde olduğu gibi. Bkz: Hatip el-Kazvîni, *Telhisu'l-miftah*, Beyrut, h. 1302, s. 80; Ayrıca bkz: İsmail Durmuş, “Müşâkele”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXII, 155.

- Mecazın tekid edilememesi. Çünkü tekid hakikatin alametidir. Mecazın değil; yani أَرَادَ الْجِدَارُ إِرَادَةَ denilmez. Bu yüzden كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ayeti kerimesinde كَلَّمَ fiilinin tekid edilmiş olması fiilin hakiki anlamda olduğunu gösterir.<sup>85</sup>
- Mecaz kıyas kabul etmez, hakikat kıyas kabul eder. Mesela köy ehlini kastederek اسْأَلِ الْقَرْيَةَ “köye sor” ayetine kıyasla sahibini kastederek اسْأَلِ الثَّوْبَ “elbiseye sor” denilemez.<sup>86</sup>

### 1.5 Hakikat ve Mecazın Ortak Yönleri:

- Özel isimler için hakikat veya mecaz nitelemesi yapılamaz. Çünkü bir lafzın hakikat ya da mecaz olarak nitelenebilmesi için kullanımdan önce bir vaz‘ının olması gerekir. Özel isimler için böyle bir durum söz konusu değildir.<sup>87</sup>
- İlk vaz’a hakikat ve mecaz denilmez. Dolayısı ile ibtidai olan her vaz‘ meslek ve zanaat erbabının icat ettiği alet edevatın isimleri bu kısma dâhildir. Daha sonraki kullanımlarında hakikat ve mecaz olarak nitelendirilebilirler.<sup>88</sup>
- Arap dilinde –ilk vaz‘- haricinde her kelime kullanıldığı anlamda hakikat veya mecaz olmak durumundadır. Kelimenin her ikisinden de soyutlanması mümkün değildir.<sup>89</sup>

### 1.6 Mecazın Terimleşme Sürecine Etki Eden Faktörler

Arap dilinde mecazın varlığı meselesindeki tartışmaların tarihi hicri üçüncü asra kadar uzanır. Kaynaklar Ebu İshak el-İsferaînî (ö. 418/1027) ve ona tabi olan bir grubun mecazı inkâr ettiklerini aktarır.<sup>90</sup> İbn Teymiyye’ye gelinceye kadar mecaz tartışmaları sönük düzeyde geçmiş, mecazı inkâr edenlerin bu konudaki görüşleri pek fazla ses getirmemiştir. Aslında İslam dünyasında mecazın inkârı meselesi edebi kaygılardan ziyade siyasi ve itikadi tartışmalarla yakından bağlantılıdır. Bu yüzden İbn Teymiyye

<sup>85</sup> Celalüddin Abdurrahman Ebu Bekir b. Suyûtî, *el-Müzhir fi ulumi'l-lügâ ve envaiha*, Darul-kütub el-İlmiyye, Beyrut, 2009, s.288-289.

<sup>86</sup> Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 289.

<sup>87</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 54.

<sup>88</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 54.

<sup>89</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 55.

<sup>90</sup> Abdulmuttalip Arpa, “Kur’ân’da Mecaz Tartışmaları ve İbn Teymiyye (728/1327)’nin Meseleye Yaklaşımı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sayı: 44, 2010, Sayfalar 181-202.

öncesi mecazı inkâr edenler ve görüşlerine girmeden önce mecaz teriminin oluşum sürecine kısaca değinmekte fayda mülhaza ediyoruz. Mecazın terimleşmesine etki eden faktörler kısaca şu başlıklarda toplanabilir: İmamet meselesi, kader tartışmaları, büyük günah işleyeninin durumu, Mutezile'nin ortaya çıkışı, Allah'ın sıfatları ve te'vil meselesi.<sup>91</sup>

### 1.6.1 İmamet Meselesi

İmamete kimin daha layık olduğu meselesi Hz. Peygamberin (s) vefatının ardından Müslümanları meşgul edecek en önemli siyasi tartışmalardan biridir. Hz. Peygamber'in (s) vefatı ile başlayan tartışmalar Hz. Ebu Bekir (r.a) (ö. 634) ve Hz. Ömer (r.a) (ö. 644) döneminde ciddi sorunlara yol açmamıştı. Ancak Hz. Osman'ın (r.a) (ö. 656) hilafeti döneminde izlediği yumuşak politika aile ve akrabalarını kayırdığı yönünde eleştirilere maruz kalmasına yol açmıştı. Ebu Zer el-Gıfarî (ö. 32/652), Amr b. Yasir (ö. 37/657) gibi sahabeler Hz. Osman'ı (r.a) izlediği bu politikadan dolayı şiddetle eleştiriyorlardı. Hz. Osman'ın (r.a) eleştirilere cevabı söz konusu sahabeleri cezalandırmak şeklinde olunca bu sahabeler de halifenin şiddetli muhalifleri haline gelmişlerdi.<sup>92</sup> Tartışma ve eleştirilerle başlayan bu süreç Hz. Osman'ın (r.a) şehit edilmesi ile sonuçlanmıştı. Hz. Osman'ın (r.a) şehit edilmesinin ardından Muaviye (ö. 60/680), Talha b. Ubeydullah (ö. 36/636), Zübeyr İbnü'l Avvam (ö. 36/636) ve Hz. Ali (ö. 40/661) arasında hilafet çatışmaları meydana geldi. Hz. Ali'nin (r.a) zaferi ile sonuçlanan Cemel Vakası'nın (36/636) ardından sonraki dönemlerde olayları yönlendirecek üç esaslı eğilim şekillenmişti. Emeviler, Hz. Ali taraftarları ve her iki tarafı da tercih etmeyen Mürcie. Muaviye ile Hz. Ali (r.a) arasındaki Siffin Savaşı (36/637) sırasında yaşanan hakem olayından sonra Hz. Ali taraftarları Hariciler ve Şia olarak ikiye ayrıldı.<sup>93</sup>

İbn Abbas (ö. 68/687), Hz. Ali (r.a) ile Hariciler arasında aracılık yapmıştı. Bu görüşmeler sırasında her iki taraf da kendi görüşlerine Kur'an ayetlerini delil getirdiği için bir sonuca varılamamıştı. Bunun üzerine Hz. Ali (r.a), İbn Abbas'a "Onlarla Kur'an üzerinden tartışma. Çünkü Kur'an *zû vücûhtur*. Onlarla sünnet üzerinden tartış" diyerek

<sup>91</sup> Bkz: Hülya Afacan, "Mecazın Terimleşme Süreci ve İbn Teymiyye Öncesi Mecaza İtirazlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 30, 2014.

<sup>92</sup> Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdu'l-Kerim b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Mile'l ve'n-nihal*, Thk: Emir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1993, I, 34; Nasr Hamid Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî fi't-tefsir dirâse fi kadîyyeti'l-mecaz fi'l-Kur'ân inde'l-Mu'tezile*, Daru'l-Beyda, Beyrut, 1998, s. 13.

<sup>93</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 36; Ebu Zeyd, *el-İtticâh*, s. 15.

tartışma sırasında Kur'an ayetlerini delil getirmesini yasakladı. Hz. Ali'nin (r.a) burada kullandığı “*zû vücûh*” ifadesi Kur'an ifadelerindeki birden çok anlama gelme ihtimalinin altını çizmektedir. İbn Abbas da “Onlar Kur'an'ın muhkemine iman ediyorlar; ama müteşabihinde helâka düşüyorlar” diyerek Haricileri Kur'an'ın manalarını anlamaktan aciz olmakla suçlar.<sup>94</sup>

Hz. Ali (r.a) ile Muaviye arasındaki çatışmalar Hz. Ali'nin (r.a) öldürülmesi ile sonuçlanmıştı. Ancak siyasi çalkantılar son bulmamış, Muaviye'nin oğlu Yezid (ö. 64/683) döneminde Kerbela ve Harre vakaları, Kâbe'nin kuşatılması ve yakılması gibi üzücü olaylar yaşanmıştı. Emevi yöneticilerinin yaptıkları zulümleri temize çıkarmak için cebr kavramının arkasına sığınmaları o zamana dek kader tartışmalarına girmekten hoşlanmayan samimi müslümanların bu anlayışın arkasındaki siyasi emelleri görmelerini sağladı.<sup>95</sup> Bu bağlamda kulun fiilleri, büyük günah, bunların kaderle ilgisi gibi konular tartışılmaya başlandı. İnsan iradesi ile kader arasındaki ilişki meselesi ilahi bilgi, külli irade ve yaratma gibi konuları da kapsayarak genişledi. Sonuçta kelimelerin oluşumunda önemli faktörlerden biri olan –mecaz tartışmalarının odağında yer alan- sıfâtullah meselesi ortaya çıktı.<sup>96</sup>

### **1.6.2 Kader Tartışmaları ve Mutezile'nin Ortaya Çıkışı**

Kader tartışmalarının fitilini ateşleyen en etkili aktörler şüphesiz Cebriyye ve ona tepki olarak ortaya çıkan Kaderiyye mezhepleri olmuştur. İslam dünyasında Cebriyye'nin temsilciliğini ilk olarak Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736) yapmıştır. Allah'ın sıfatları konusunda te'vile başvuran ilk kişi de odur. Cehm b. Safvan da (ö. 128/745) Cebriyye görüşünü ondan almıştır. Mezhep Cehm'in ismine nispetle Cehmiyye olarak da bilinir. Cad b. Dirhem, gerek İsrailiyyat gerekse de uydurma hadisler yoluyla İslam toplumunda yaygınlaşmaya başlayan tecsim ve teşbih düşüncesine karşı akli te'vile başvurmayı tercih etmişti. Kitap ve sünnetin akli te'vili meselesi zaman zaman siyasi çevrelerin de

---

<sup>94</sup> Celaluddin Abdurrahman b. Ebûbekir es-Suyûtî, *el-İtkan fi ulumi'l-Kur'an*, Mucemmu' l Melik Fahd li Tıbâatti'l-Mushafî'ş Şerif, Thk: Merkezi'd-dirasati'l-Kur'aniyye, I, 977; Ebu Zeyd, *el-İtticâh*, s. 96.

<sup>95</sup> Ebu Zeyd, *el-İtticâh*, s. 12.

<sup>96</sup> İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemmâ Meselesi”, *İLAM Araştırma Dergisi*, Ocak-Haziran 1998, c. III, sayı: 1, s. 103.

katıldığı “zat”, “sıfatlar” ve “Halku’l-Kur’an” gibi kelâmi tartışmaların fitilini ateşlemişti.<sup>97</sup>

Cebriyye mezhebi kulun fiillerini Allah’a nisbet eder. Çünkü bu mezhebe göre kul “kadir” sıfatı ile nitelenmez. Kulun yaptığı işlerde herhangi bir iradesi söz konusu değildir. Cansız varlıklarda meydana gelen durumlar nasıl ki bu varlıklara mecazî olarak nisbet ediliyorsa, insanın fiillerinin insana nisbeti de mecazîdir. Bütün hepsinin hakiki faili Allah Teâla’dır. “Ağaç meyve verdi”, “taş yuvarlandı”, “güneş doğdu”, “yerler yeşerdi” vs. demek gibi.<sup>98</sup> Allah Teâlâ’yı yaratılmışlarda bulunan herhangi bir vasıfla nitelemek teşbihi gerektirdiği için caiz değildir. Bu yüzden Allah Teâlâ, yaratılmışlarda bulunmayan kadir, fail, halık olarak nitelenebilir ama hay ya da âlim olarak nitelenemez.<sup>99</sup>

Mabed el-Cüheni (ö. 80/699), Emevi döneminde Cebriyye’nin bu düşüncesine tepki olarak kaderi inkâr yoluna gitmiştir. Mabed’den sonra öğrencisi Gaylan ed-Dımeşkî (ö. 105/719) hocasının görüşlerini yayarak Kaderiyye mezhebini kurmuştur. Bu mezhebe göre insanların işledikleri günahlar ve kötülükler Allah’ın kaza ve kaderi ile değildir. Bu fiillerin kaynağı bizzat kulun kendisidir. Allah Teâla şerden münezzehtir. Şer, O’ndan değildir. İnsan kendi fiillerine kadirdir. Allah’ın emirlerini yerine getirebildiği gibi yasaklarından da kaçınabilir. Allah Teâla adildir. Kullarına bir şeyi emredip sonra o emre uydukları için kullarını cezalandırmaz. Ayrıca kullarına güçleri üzerinde sorumluluk yüklemeyi.<sup>100</sup>

Mabed el-Cüheni, Gaylan ed-Dımeşki ve Hasan Basri’nin (ö. 110/728) Emevi idarecilerin cebr anlayışına tepki olarak savundukları görüşler İslam düşünce dünyasını derinden etkilemiş, sonraki dönemlerde nasların te’vilinde mecazî bir silah olarak kullanacak olan Mutezile mezhebinin doğuşuna öncülük etmiştir. Ebu Zeyd, Hasan Basri’nin insanın fiillerinden sorumlu olduğunu isbat etmek için kader üzerine kaleme

<sup>97</sup> Faruk Ahmed ed-Desukî *el-Kaza ve’l-kader fi’l-İslam*, el-Mektebetu’l İslami, Beyrut, 1985, II, 136.

<sup>98</sup> Ebu Zehra, *İslam’da Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi* s. 126.

<sup>99</sup> Şehristanî Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdu’l-Kerim b. Ebî Bekr Ahmed, *el-Mile’l ve’n-nihal*, Thk: Emir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, Dâru’l-Marife, Beyrut, I, 86.

<sup>100</sup> Desukî, *el-Kaza ve’l-Kader fi’l-İslam*, II, 152.

almış olduğu *Kader Risalesi*'nin belli bir fikrin doğruluğunu savunmak için te'vile başvurulan en eski belgelerden biri olduğunu ifade eder.<sup>101</sup>

Hasan Basri'nin öğrencisi Vasıl b. Ata (ö. 131/748) büyük günah işleyeninin durumu konusunda ne Mürcie'nin "mü'mindir" demesine, ne Haricilerin "kâfirdir" demesine ne de hocası Hasan Basri'nin "münafiktir" demesine katılmadı. Büyük günah işleyeninin iki menzil arasında fasık olduğuna hükmetti. Böylece Vasıl b. Ata vasıtasıyla Mutezile mezhebi fiili olarak sahneye çıkmış oldu.

### 1.6.3 Sıfatullah Meselesi ve Halku'l-Kur'an Tartışmaları

Mutezile ile selef arasındaki tartışmalardan en önemlisi sıfâtullah meselesidir. Mutezilî düşüncede bu meselenin kökleri tevhid ve Halku'l-Kur'an ile bağlantılıdır. Mutezile, tevhid ilkesine ters düşmeme adına zati sıfatlar ile fiili sıfatları birbirinden ayırmış, zatî sıfatları; ilim, kudret, hayat ve kıdem ile sınırlarken kelam sıfatını fiili sıfatlardan kabul etmiştir. Fiili sıfatlar ezeli olmadığı için bunlarla Allah Teâla'yı nitelemek mümkün değildir. Öyleyse Allah'ın kelâmı kadim değildir.<sup>102</sup> Eş'arî, kelam sıfatının fiili sıfatlardan olması konusunda Mutezileden farklı düşünür. Ona göre Allah'ın kelamı, zati sıfattır. Onunla nitelenmiştir ve nitelenmeye devam eder. Çünkü "kelam" O'nun zati ile kaimdir ve O'na özeldir. Mutezile ile Eş'ari arasındaki ilahi kelamın kadim mi, hadis mi olduğu konusundaki bu ihtilaf, doğal olarak dilin tevkîfî mi, yoksa ıstılahi mi olduğu meselesini de ortaya çıkarmıştır. Eş'ari, "kelam, Allah'ın kadim, zatî sıfatlarındandır" diyerek dilin kaynağının vahiy ve ilhamla (tevkîfî) olduğunu savunurken Mutezile "kelam, fiili sıfatlarındandır" diyerek aksini savunmuştur. Sonuçta Mutezile'nin dilin ıstılahi olduğu yönündeki görüşü Allah'ın beşere benzememesinin zorunlu olduğu fikrine dayanır.<sup>103</sup> Henry Corbin, Mutezile'nin tevhid ilkesinin Hıristiyanlıktaki teslis inancına bir tepki sayılabileceğini, yine Kur'ân-ı Kerîm'in mahluk olduğu görüşünün de Hıristiyanlıktaki tecessüd (incarnation) görüşüne bir karşı çıkış olabileceğini söyler.<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> Ebu Zeyd, *el-İtticâh*, s. 147.

<sup>102</sup> Ebu Zeyd, *el-İtticâh*, s. 71.

<sup>103</sup> Ebu Zeyd, *el-İtticâh*, s. 72-73.

<sup>104</sup> Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev: Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 212.



#### 1.6.4 Tefsir ve Dil Çalışmaları

İslam toplumunda dil çalışmalarına zemin hazırlayan en önemli faktör Kur'an'ı tefsir çalışmalarıdır. Ebu Zeyd'e göre Kur'an'da geçen ve "temsil" gibi türevleri ile birlikte tefsircilerin çok kullandığı kavramlardan bir olan "mesel" kelimesi mana itibarı ile "teşbih"e çok benzer.<sup>105</sup> Kur'an'da gayrimüslimlerle yapılan tartışmalar ve reddiyeler sırasında "mesel" kelimesinin geçtiği ayetlerden biri şudur: *"Allah, sivrisinekle yahut ondan daha küçüğüyle misal vermekten çekinmez. İman edenler bilirler ki, o, Rablerinden gelen hakkın ta kendisidir. İnkâr edenler de 'Allah bu misalle ne demek istedi?' deyiverirler. Allah, bu misalle nicelerini saptırır, nicelerini de doğru yola ulaştırır. Ashında, Allah'ın saptırdıkları, zaten yoldan çıkmış olanlardır."*<sup>106</sup>

Kur'an'ı tefsir çalışmalarında İbn Abbas'ın yaptığı te'viller mecaz kavramına zemin hazırlamak bakımından dikkat çekicidir. Taberi'nin rivayet ettiğine göre İbn Abbas, **فَإِنْ** **آمَنُوا بِالَّذِي مَأْمُونًا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا**<sup>107</sup> ayetinin meşhur kıraatini kabul etmez. "فَإِنْ آمَنُوا بِالَّذِي مَأْمُونًا" şeklinde okuyun. Çünkü Allah'ın misli yoktur" der.<sup>108</sup>

İbn Abbas, **وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ**<sup>109</sup> ayetindeki "kursi" kelimesini "Allah'ın ilmi" olarak tefsir etmiştir.<sup>110</sup> Ebu Zeyd'e göre bu şekilde te'vil etmesinin sebebi Allah Teâlâ'yı beşere benzetmekten kaçınmak ve herhangi bir mekâna hululünü reddetmektir.<sup>111</sup>

İbn Abbas ayrıca **اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**<sup>112</sup> ayeti kerimesindeki *zulûmat* kelimesini "küfür", *nur* kelimesini ise "iman" olarak te'vil eder.<sup>113</sup>

<sup>105</sup> Ebu Zeyd, *el-İtticâh*, s. 94.

<sup>106</sup> el-Bakara, 2/26.

<sup>107</sup> "Eğer onlar da sizin gibi inanırlarsa doğru yolu bulmuş olurlar." el-Bakara, 2/137.

<sup>108</sup> et-Taberi, Ebu Cafer, *Camiü'l-beyan fi te'vili'l-Kur'ân*, Thk: Ahmed Muhammet Şakir, Müessesetu'r-risale, 1. Baskı, 2000, III, 114.

<sup>109</sup> el-Bakara, 2/255.

<sup>110</sup> et-Taberi, *Camiü'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, V, 401.

<sup>111</sup> Ebu Zeyd, *el-İtticâh*, s. 96.

<sup>112</sup> "Allah müminlerin yâr ve yardımcısıdır; onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır" el-Bakara, 2/257.

İbn Abbas'ın te'vil yaptığı örneklerden bir diğeri ise Bakara Suresi 28. Ayettir: كَيْفَ

114 İbn Abbas, *kûntum emvata* 114 تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ifadesini “babalarınızın sulbünde nutfe iken”; *fe ahyakûm* ifadesini “annelerinizin rahminde”; *summe yumiytukûm* ifadesini “eceliniz geldiğinde”; ve *summe yuhyikûm* ifadesini ise “yeniden diriltilmek” olarak tefsir eder.<sup>115</sup>

Kur'an'da bulunan ve birden fazla anlam içeren kelimeler üzerine yapılan ilk çalışmalardan biri Mukatil b. Süleyman'ın (ö. 150) *el-Vücûh ve'n-nezair* isimli kitabıdır. Mukatil b. Süleyman bu kitabında 185 kelimenin Kur'an'da hangi manalarda kullanıldığını incelemiştir.<sup>116</sup> Ebu Zeyd'e göre Mukatil'in lafızların farklı bağlamlarda kazandığı manaları üzerine yaptığı bu çalışma, anlam kazanma sürecinde kelimenin bir manadan diğere intikal ettiği fikrinin Mukatil'in zihninde mevcut olduğunun göstergesidir. Mukatil'in “Bir kişi Kur'an'ın birçok vechi olduğunu görene kadar tam anlamı ile fakih olmaz.” ifadesi de buna delildir.<sup>117</sup>

Mecaz kavramının terimleşme sürecine katkı sağlayan önemli çalışmalardan biri Sibeveyh'in<sup>118</sup> (ö. 180/796) *el-Kitâb* isimli eseridir. Sibeveyh, *ittisa'*, *ihţisar* gibi ifadelerle mecaz üslubuna dikkat çekmiştir. İbn Teymiyye'nin mecazı inkâr gerekçelerinden biri olan selef âlimlerinin ve eski dilcilerin mecaz kelimesini kullanmadığı yönündeki itirazını mecazı kabul edenler Sibeveyh'in *ittisa'* kavramını örnek getirerek cevaplandırmışlardır. Sibeveyh, ihtisara *وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ*<sup>119</sup> “köye sor” ayetini örnek getirir. Aslında kastedilenin *أَهْلُ الْقَرْيَةِ* “köy halkı” olduğunu ifade eder.

<sup>113</sup> Abdullah b. Abbas, *Tenviru'l-mikbas min tefsiri İbn Abbas*, cem: Mecudiddîn Firûzâbâdî, Daru'l-kitabi'l-ilmiyye, Beyrut, 3. Baskı, 2008, s. 47.

<sup>114</sup> “(Ey Kâfirler!) Nasıl oluyor da Allah'a nankörlük ediyorsunuz?! Oysa siz ölü idiniz O sizi diriltti. Sonra sizi tekrar öldürür ve diriltir. Sonra O'nun huzuruna döndürüleceksiniz.”

<sup>115</sup> Abdullah b. Abbas, *Tefsiru İbn Abbas*, s. 8.

<sup>116</sup> Ömer Türker, “Mukatil b. Süleyman”, *DİA*, XXXI, 136.

<sup>117</sup> Ebu Zeyd, *el-İtticâh*, s. 98.

<sup>118</sup> Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sibeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. Basra nahiv okulunun en önemli temsilcisidir. *El-Kitâb* isimli eseri Arap dilinin nahvi, sarfı ve fonotiği alanında ölümsüz bir eserdir. Ayrıntılı bilgi için bkz: M. Reşit Özbalkıç, Sibeveyhi, *DİA*, XXXVII, 130.

<sup>119</sup> Yusuf, 12/82.

Ayrıca *بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ* <sup>120</sup> “gece ve gündüzün tuzağı” ayeti de aynı şekilde ihtisar içerir. Manası *بَلْ مَكْرُكُمْ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ* “gece ve gündüz kurduğunuz tuzaklar” şeklindedir. Sibeveyh’in ittisa‘ ve ihtisar kullanımına örnek verdiği diğer ayetler şunlardır:

*وَلَكِنَّ الْبِرَّ بِرُّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ* <sup>121</sup> ayeti kerimesi *وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ* şeklindedir.

*مِثْلِكُمْ وَمِثْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمِثْلِ الَّذِي يَنْعَقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دَعَاءَ وَنِدَاءٍ* <sup>122</sup> ayeti kerimesinin manası *مِثْلِكُمْ وَمِثْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمِثْلِ الَّذِي يَنْعَقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دَعَاءَ وَنِدَاءٍ* şeklindedir. İnanmayanlar çobana değil; çobanın seslendiği hayvana benzetilmiştir. Muhatap manayı bildiği için sözde ittisa‘ ve icâz yapılmıştır.<sup>123</sup> Sibeveyh, konu ile ilgili olarak ayetler haricinde Arapların kullanımlarından da örnekler verir. Mesela Arapların toprağın hayrından faydalanmayı, ondan yiyip içmeyi kastederek *أَكَلَتْ أَرْضَ كَذَا وَكَذَا* dediklerini ve bu şekilde kullanımların çok fazla olduğunu aktarır. Yine “Bu öğlendir”, “ikindidir” ya da “akşamdır” diyerek bu vakitlerin namazlarını kastettiklerini ifade eder.<sup>124</sup> Sibeveyh’den sonra “ittisa” kavramını kullanan bir diğer âlim Yahya b. Ziyad el-Ferra’dır. Ferra, “*Meani’l-Kur’an*”da mecaz üslubundaki ifadeleri için “*el-ittisa fi’l-luga*” ve “*el-icazet*” terimlerini kullanır.<sup>125</sup> Ferra, *السعة* tabirini “sözde genişlik” anlamında kullanır. Ancak bu kelimenin Ferra’nın kullanımında tam bir terim olduğu söylenemez. Sibeveyh’de teknik tabire yakın olarak kullanılan bu kelime Ferra’da, dilde doğru kullanıma ait kuralların çok ihtimalli olması ve bu yüzden doğru kullanımların çok olması

<sup>120</sup> Sebe, 34/33.

<sup>121</sup> el-Bakara, 2/177.

<sup>122</sup> “O kâfirlerin durumu, çobanın seslendiği davar sürüsünün durumu gibidir. Zira sürü çobanın haykırışlarını duyan; fakat ne dediğini anlamaz.” el-Bakara, 2/171.

<sup>123</sup> Sibeveyh, Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, Thk: Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu’l-hancı, Kahire, 3. Baskı, 1988, s. 212.

<sup>124</sup> Sibeveyh, *el-Kitâb*, s. 215.

<sup>125</sup> İsmail Durmuş, “Mecaz”, *DİA*, XXVIII, 219, 2003.

anlamındadır. Ancak bu kelimenin terimleşme süreci sonraki nesilde akamete uğramıştır.<sup>126</sup>

Mecazla ilgili kaleme alınan ve bize ulaşan ilk eser Ebu Ubeyde Mamer b. Müsenna'nın (ö. 209/824?) *Mecâzü'l-Kur'ân* isimli eseridir.<sup>127</sup> Ebu Ubeyde bu kitabı Fadl b. Rabî'nin kâtibinin “*tomurcukları şeytanın başları gibidir*”<sup>128</sup> ayeti ile ilgili sorduğu “tehdit ve korkutma bilinen şeylerle olur. Ama bu bilinmeyen bir şeydir?” sorusu üzerine yazdığını aktarır. Arap dilinin inceliklerini ve kullanım şekillerini esas alarak yaptığı bu tefsir aslında Kur'an'ı rey ile tefsir etme usulünden hiç de uzak değildir. Ebu Ubeyde'nin izlediği bu metod, başta Asmaî (ö. 216/831) olmak üzere, çağdaşlarının eleştirilerine neden olmuştur.<sup>129</sup> Ebu Ubeyde bu eserinde “mecaz” kelimesini oldukça geniş kapsamlı olarak kullanmıştır. “Hazif mecazdandır...” ya da “Haberin düşmesi mecazdandır” gibi ifadelerde kastettiği şey “hazif üslubu” ya da “haberlin düşmesi üslubu”dur. Öte yandan “*İşte bunlar hikmet dolu Kitab'ın ayetleridir*”<sup>130</sup> ayetini tefsir ederken “Mecazı şöyledir” diyerek tefsire başlamıştır. Bu gibi ifadelerde mecazı “mana” anlamında kullanmıştır. Ebu Ubeyde, Kur'an'ı Kerim'deki üslup incelikleri üzerinde durmuş ancak bu üslupların manaya etkisine değinmemiştir. Bu bağlamda hazif, -belli bir isim vermeksizin- mecazı mürsel, istifhamın takrir manasında gelişi gibi üsluplara değinmiştir.<sup>131</sup> Ebu Ubeyde'nin mecaz içeren Kur'an ayetlerindeki sıra dışı üslubu fark etmesi ve -her ne kadar hakikat ve mecaz arasındaki farkı ortaya koymamış olsa da- bunları mecaz konusu kapsamına alması mecaz kavramının olgunlaşması bakımından önemli bir adımdır.<sup>132</sup>

İbn Kuteybe ed-Dineverî (ö. 276/889) *Te'vilü müşkili'l-Kur'an* isimli eserinde mecaz ve istiareyi ele alır. Her ikisini de ayrıntıları ile ele almasına rağmen ikisini birbirinden

<sup>126</sup> Selim Türcan, “Mecaz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferra'nın Yeri”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.II, sy: 4, s. 89-122, 2003/2.

<sup>127</sup> *Mecâzü'l Kurân*, Kur'an tefsirine dair bilinen ilk eserdir. Geniş bir mukaddime ve incelemeyle birlikte Fuat Sezgin tarafından neşredilmiştir. Bkz: Süleyman Tülüçü, “Ma'mer b. Müsennâ”, *DİA*, XXVII, 552. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz: Adem Yerinde, “Mecâzü'l-Kur'ân” *DİA*, XXVIII, 226.

<sup>128</sup> طُلُعَهَا كَأَنَّ رُؤْسَ الشَّيَاطِينِ, es-Saffat, 37/65.

<sup>129</sup> Ebu Ubeyde Mamer b. Müsenna et-Teymî el-Basrî, *Mecâzü'l-Kurân*, Thk: Muhammed Fuad Sezgin, Mektebetu Hancı, Kahire, h. 1381, s. 16.

<sup>130</sup> Yunus, 10/1.

<sup>131</sup> Şükrü Mahmud İyad, *en-Nakdu ve'l-belâga*, Müessesetu'l Arabiyye, 1987, s. 420.

<sup>132</sup> Ebu Zeyd, *el-İtticâh*, s. 102.

ayırılmaz ve mecaza intikalinin keyfiyeti üzerinde durmaz.<sup>133</sup> Mecaz ve istiare kavramlarının yaygınlaşması İbn Kuteybe ve hocası Cahız'dan (ö. 255/869) sonradır. Onları yapıkları çalışmalar araştırmacıların dikkatini mecaza çekmeyi sağlamıştır. İbn Kuteybe söz konusu eserinde Kur'an'da mecazın bulunmadığını söyleyenleri eleştirmiş, "köye soru sorulmaz", "duvar bir şeyi isteyemez" diyerek mecazı yalanla denk tutanları cahil ve anlayışsız olmakla suçlamıştır. "Eğer mecaz yalan olsaydı cansız varlıklara nisbet edilen bütün fiiller batıl olur, sözlerimizin çoğu fasid olurdu. Çünkü biz 'bakla yeşerdi', 'ağaç uzadı', 'meyve olgunlaştı', 'dağ dikildi', 'fiyatlar düştü' gibi ifadeler kullanırız" der. Bu kullanımlara ayetlerden de şu örnekleri verir: *فَإِذَا عَزَمَ الْأُمُورَ* "İş karar kıldığı zaman."<sup>134</sup> Bu ayette karar veren asil fail insanlardır, iş değil. *فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ* "Onların ticareti kâr etmedi"<sup>135</sup> ayetinde ise insanların ticarete kâr elde edemedikleri kastedilir. Yine Yusuf Suresi'ndeki *وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ* "Gömleği üzerinde yalancı bir kan getirdiler" ayeti kerimesi "o kan ile yalan söylediler" anlamındadır. İbn Kuteybe, bu tür kullanımlardan yola çıkarak mecazı yalanla bir tutanlara "yıkılmak üzere olan bir duvar gördüğünüzden siz ne dersiniz?" diye sorulduğu takdirde verecekleri her türlü cevapta duvarı fail yapmak zorunda kalacaklarını söyler. Sonuçta ya "duvar yıkılmaya yaklaşmıştı" ya da "duvar yıkılmak üzereydi" gibi cümleler kuracaklardır.<sup>136</sup> İbn Kuteybe'nin bu ifadelerinden anlaşılmaktadır ki mecaz kavramının netleşmesi ile birlikte mecaza itirazlar da yükselmeye başlamıştır.<sup>137</sup>

H. IV. asra gelindiğinde artık Kur'an'ın i'câzı üzerine ilmi çalışmalar telif edilmeye başlanmıştır. Bu aşamada üç önemli kitapla karşılaşırız: Rummanî'nin (ö. 386/996) *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'an*'ı; Hattabî'nin (ö. 388/998) *Beyanu i'câzi'l-Kur'an*'ı ve Bakıllanî'nin (ö. 403/1013) *İ'cazu'l-Kur'an*'ı. Bu kitaplar içinde en önemli olan ve

<sup>133</sup> Ebu Zeyd, *el-İtticâh*, s. 117.

<sup>134</sup> Muhammed, 47/21.

<sup>135</sup> el-Bakara, 2/16.

<sup>136</sup> Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vilü müşkili'l-Kurân*, Thk: İbrahim Şemsuddin, Daru'l-kütubu'l-ilmîyye, Beyrut, s. 85-86.

<sup>137</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz: Abdulmuttalip Arpa, "İbn Kuteybe'nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları-Te'vilü Müşkili'l-Kur'an Çerçevesinde-", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/I, yıl: 2, cilt: II, sayı:3.

kendisinden sonra gelen eserlere en çok etki eden kitap Rummanî'nin kitabıdır. Rummanî bu kitabında i'câz, teşbih ve istiareye dair açık tanımlar yapmış ve i'câzı, hazf ve kasr olarak ikiye ayırmıştır.<sup>138</sup>

### 1.7 Mecaza İtirazlar

Dilde ittisa, iştirak ve mecaz olgusu bu kavramları te'vilde bir araç olarak kullanan Mutezile'ye karşı itirazların yükselmesine neden oldu.<sup>139</sup> Mutezile'nin mecazı te'vilde bir silah olarak kullanması mecazın inkârını gündeme getirdi. Bazı kişiler dilde mecazın bulunmadığını savunurken, diğer bazıları dilde bulunduğunu ancak Kur'an'da bulunmadığını savunmuşlardı. Bu âlimler içinde öne çıkan belli başlı isimler olsa da söz konusu itirazlar bizzat kendi eserlerinde değil başka âlimlerin eserlerinden naklen bize ulaşmıştır. Bu durum bir yandan mecazı inkâr eden bu âlimlerin argümanlarını araştırmayı zorlaştırırken diğer yandan onlara nisbet edilen bu görüşlerin şüpheli duruma düşmesine neden olmaktadır. Nitekim Abdulazim Mat'anî bazı kaynaklarda mecazı inkâr edenler içinde sayılan bazı isimleri bu listeden çıkarır. Bunların başında Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gelir. Ahmed b. Hanbel'den mecazla ilgili iki rivayet bulunduğunu aktaran Mat'anî, bu rivayetlerin birinin kabul, diğerinin red yönünde olduğunu ancak çoğunluğun Ahmed b. Hanbel'in mecazı kabul ettiği yönündeki rivayeti kabul ettiğini aktarır. Çünkü Ahmed b. Hanbel, Kur'an'da Allah Teâla'nın "ben" ve "biz" dediği yerlerdeki bu zamirler için "bunlar dilin mecazındadır" der.<sup>140</sup>

Mat'anî'nin listeden çıkardığı bir diğer isim Ebu Müslim el-İsfehânî'dir. (ö. 322/934). Mat'anî'ye göre İsfehânî, Kur'an'da mecazın varlığını reddedenler listesine sehven dahil edilmiştir. Çünkü İsfehânî kendi tefsirinde bizzat mecâzî tevillerde bulunmuş bir âlimdir.<sup>141</sup> Mustafa Öztürk de Mutezile ekolünün temsilcisi olan İsfehânî'nin tefsir görüşüne dair kaleme aldığı *Kur'an'ın Mutezili Yorumu –Ebû Müslim el-İsfehânî Örneği-* adlı kitabında İsfehânî'nin Kur'an'da mecazın varlığını reddedenler arasında gösterilmesinin hata olduğunu ifade eder. Çünkü İsfehânî tefsirde mecaza en sık başvuran âlimlerden biridir. Allah'ın arşa istivâ etmesini: Allah'ın gökleri çok yüksek şekilde yaratması şeklinde; Hesap gününde yüzlerin kararmasını: gam ve kedere delâlet

<sup>138</sup> İyad, Şükrü Mahmud, *en-Nakdu ve'l-belâga*, s.423

<sup>139</sup> Ebu Zeyd, *el-İtticâh*, s.124.

<sup>140</sup> Mat'anî, *el-Mecaz fi'l-lüga ve'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 1120.

<sup>141</sup> Mat'anî, *el-Mecaz fi'l-lüga ve'l-Kur'âni'l-Kerim*, s.1121.

etmesi şeklinde; Ebû Leheb'in karısı Ümmü Cemil'in odun hamalı olmasını: Hz. Peygamber'e düşmanlık yapmak suretiyle irtikâb ettiği günah yükünü sırtında taşıması şeklinde mecaz manalara hamlederek yorumlamıştır.<sup>142</sup>

Mat'anî'nin mecazı inkâr edenler listesinden çıkarılması gerektiğini savunduğu üçüncü isim Maliki âlim Muhammed b. Huveyz Mendad'tır. (ö. 400?/1010?). Huveyz Mendad'ın bu listeye dâhil edilmesinin nedeni İbn Hazm'ın ondan naklettiği bir rivayete dayanır. Huveyz Mendad, Allah'ın her şeye kâdir olduğunu ispat etmek için "*Yine öyle taşlar vardır ki Allah korkusuyla yerinden kopup yuvarlanır*"<sup>143</sup> ayetini taşın da bir akli olduğu ve diğer akıllı varlıklar gibi Allah'tan korktuğu şeklinde yorumlamıştır. Bu yorumu üzerine İbn Hazm ve onu izleyen bazı âlimler Huveyz Mendad'ın mecazı inkâr ettiğini savunmuşlardır. Mat'anî'ye göre böyle bir gerekçe ile Huveyz Mendad'ı mecazı inkâr edenler listesine dâhil etmek mantıklı değildir. Bu, sırf listedeki isimlerin sayısını arttırma çabasıdır.<sup>144</sup>

Mat'anî, Münzir b. Said el-Beluti'yi de kendisinin bu alanda bir beyanı bulunmadığı için listeden çıkarır. İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, Said el-Beluti'nin bu alandaki görüşlerini ifade eden bir eseri olduğunu naklederler; ama bu eserden hiç alıntı yapmazlar. Bu da onların bahsettikleri eseri görmedikleri anlamına gelir. Söz konusu eser bize de ulaşmadığı için el-Beluti'nin mecazı inkâr edenler listesinde yer alması doğru değildir. Ebü'l Hasan el-Cezerî, Ebu Abdullah b. Hamid, Ebü'l Fadl et-Temimî ve İbnü'l-Kass künyesi ile meşhur Ebü'l Abbas et-Taberî (ö. 335/946) gibi âlimlerin de mecazı inkâr ettiklerine dair hiçbir beyanları yoktur. Bu yüzden Mat'anî'ye göre bu isimlerin mecazı inkâr ettiği bir iddiadan öteye gidemez. Sonuçta Mat'anî mecazı inkâr edenler listesindeki isimleri dört kişiye düşürür: Zahirî Mezhebi'nin kurucusu Davud b. Ali b. Halef el-İsbehânî (ö. 270-884) ve oğlu Ebu Bekir Muhammed ez-Zahirî (ö. 297/910), İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim.<sup>145</sup>

Seyfuddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Celaleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) ve Gazalî (ö. 505/1111) gibi isimler de mecazın inkârı meselesine eserlerinde yer vermişlerdir. Âmidî

<sup>142</sup> Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu –Ebû Müslim el-İsfehânî Örneği-* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, 2. Baskı, s. 122-127.

<sup>143</sup> El-Bakara, 2/74.

<sup>144</sup> Abdulazim Mat'anî, *el-Mecaz fi'l-lüga ve'l-Kur'âni'l-Kerim*, s. 1122.

<sup>145</sup> Abdulazim Mat'anî, *el-Mecaz fi'l-lüga ve'l Kurâni'l-Kerim*, s. 1123.

*el-İhkâm fi-usuli'l-ahkâm* isimli eserinde konuyu ele almış ve mecazı reddedenlere cevap vermiştir. Bu bağlamda Ebu İshak el-İsferainî'nin ve ona tabi olan bir grubun dilde mecazı reddettiğini aktarır.<sup>146</sup> Öte yandan İbn Teymiyye *Mecmû'u fetava*'da, İbn Kayyim *es-Savâik*'da<sup>147</sup> ve Şevkânî *İrşadu'l-fuhul*'da bu görüşü Ebu İshak el-İsferainî'ye nisbet etmişlerdir. Ayrıca Suyûtî de *el-Müzhir*'de Ebu İshak'ın bu konudaki görüşüne yer vermiş ve itiraz ettiği noktaları açıklamıştır.

Suyûtî'nin aktardığına göre Ebu İshak dilde takdim-tehir olmadığı tezi üzerinden hareketle mecazı inkâr eder. Bir kelimenin vaz' edildiği anlamdan başka bir anlama aktarılması mecaz yapılması kelimenin önce bir anlamda sonra da başka bir anlamda kullanılmasını gerektirir. Ama Araplar hem hakikat hem de mecazı aynı anda kullanmışlardır. Ebu İshak'a göre bir şeye "bu mecazdır" başka bir şeye de "bu hakikattir" demek bir tahakküm örneğidir. "Aslan" lafzı hem yırtıcı hayvan için hem de cesur insan için konulmuş bir isimdir.<sup>148</sup>

Ebu İshak'ın mecazı reddetmesi konusuna *el-Menhûl*'de değinen Gazalî, Ebu İshak'ın aslında mecazı reddetmediğini, bu noktadaki ihtilafın lafzi olduğunu ifade eder. Çünkü Ebu İshak'ın "dilde mecaz yoktur" demesinden kasıt bütün kelimelerin kullanım içinde hakikat ifade etmesidir. Bu noktada lafzın vaz' edildiği anlamda kullanılıp kullanılmaması bir şeyi değiştirmez. Gazalî'ye göre bunca istiare kullanımına rağmen Ebu İshak'ın mecazı reddetmesi mantıklı değildir. Ebu İshak'ın itirazının temelinde Haşeviyye'ye tepki yatmaktadır.<sup>149</sup>

Gazalî ayrıca nas-zahir ayırımından bahsederken konu ile ilgili olarak Şafii'nin ve Ebu İshak el-İsferainî'nin görüşüne yer verir. İsferainî'nin, lafzın iki anlam takdirine uygun olması durumunda "*mecaz olan anlam zahirdir, hakikat olan anlam ise nasdır*" dediğini nakleder.<sup>150</sup> Bu ifadeler İsferainî'nin –gerçekte de mecaz ifadesini kullanıp kullanmadığı bir yana- her halükârda ikincil bir anlam takdirini kabul ettiğinin

<sup>146</sup> Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi-usuli'l-ahkâm*, thk: Abdurrezzak Afîfî, Daru's-Samiî, 2003, I, 67.

<sup>147</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâiku'l-Mürsele Ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla* (Muhtasar), İhtisar: Muhammed b. el-Mevsilî, Thk: Seyyid İbrahim, Daru'l Hadis, Kahire, 2001, s. 288; Mat'anî, *el-Mecaz fi'l-lüga ve'l-Kur'ân-ı Kerîm*, II, 912.

<sup>148</sup> Suyûtî, *el-Müzhir*, I, 289-290.

<sup>149</sup> Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tusî el-Gazalî, *el-Menhûl min talikâti'l-usul*, Thk.- ta'lik: Dr. Muhammed Hasan Hito, Daru'l-Fikr el-Muasır, Beyrut/Lübnan, Daru'l-Fikr, Şam/Suriye, 3. Baskı, 1998, I, 137.

<sup>150</sup> Gazalî, *el-Menhûl*, I, 244.



göstergesidir. Bu durumda Gazalî'nin konu ile ilgili ihtilafın lafzi olduğu görüşü haklılık kazanmaktadır.

Mecazı inkâr ettiği rivayet edilen âlimlerden bir diğeri Ebu Ali Farisî'dir (ö. 377/987). Suyûtî bu görüşü Tacuddin Subkî'nin *Şerhu minhaci'l-vusûl* isimli eserinden nakleder. Ancak İbn Cinnî'nin (ö. 392/1001) Farisî'nin öğrencisi olduğu ve hocasından mecazın inkârına dair bir rivayette bulunmak şöyle dursun kabul ettiğine dair nakilde bulunduğu gerekçesi ile kendisi bu görüşe katılmaz.<sup>151</sup>

Kur'an'da ve hadisi şeriflerde mecaz bulunmadığını söyleyenlerin gerekçeleri birkaç maddede şöyle özetlenebilir:

- Kur'an'da mecazın varlığını kabul edersek –Kur'an Allah Teâlâ'nın kitabı olması hasebi ile- Allah Teâlâ'yı “mütecevviz/mecazla konuşan” olarak nitelemek söz konusu olur ki böyle bir niteliğin Allah Teâlâ'ya verilmeyeceği konusunda âlimlerin ittifakı vardır.
- Mecaz yalandır. Çünkü nefyedilmesi doğrudur. Oysa Kur'an'da ve hadiste yalan bulunmaz.
- Mecaz ancak karine ile mana ifade eder. Karine bulunmadığı zamanlarda anlam kargaşası olur.

### 1.8 Seyfuddin Âmidî'de Mecaz

İbn Teymiyye öncesinde mecaz tartışmaları konusunda Seyfuddin Âmidî (ö. 631/1233) özel bir yer teşkil eder. Çünkü Âmidî, *el-İhkâm fi-usuli'l-ahkâm* isimli eserinde bu konudaki itirazları ele almış ve her birine cevaplar vermiştir. İbn Teymiyye ile Âmidî arasında yaklaşık 100 yıl gibi bir süre vardır. Âmidî, Eş'ari'ye mensup bir kelimci aynı zamanda fıkıh usulü âlimidir. 551/1156 yılında bugünkü adı Diyarbakır olan Âmid'de doğmuştur. Doğduğu yere nisbetle Âmidî diye tanınmıştır. Kelâm ve usûl-i fikhın yanısıra felsefe, mantık, hilaf ve cedel gibi alanlarda eserler vermiş olan Âmidî 13. yy'ın en önemli âlimlerinden biridir. Müteahhir kelimcilerden olan Âmidî, kendisinden önceki kelimcilerin görüşlerini inceleyerek onlara bazı eleştiriler getirmiştir. Mütakaddim kelimcilerin bazı görüşlerini zayıf bularak eserlerinde tenkit etmiştir. İbn

---

<sup>151</sup> Suyûtî, *el-Müzhir*, s.290.

Teymiyye de Âmidî'nin bu yöndeki görüşlerini kelam ilminin aleyhine bir delil olarak kabul ederek kalamcıları eleştirirken malzeme olarak kullanmıştır.<sup>152</sup>

İbn Teymiyye, *Mecmu'û fetava*'nın XX. cildinde ise Âmidî'nin mecaz konusundaki görüşlerine reddiye yazmıştır. Bu reddiye, *el-İhkâm*'daki ilgili bölüme cevap mahiyetinde olduğu için İbn Teymiyye'nin görüşlerine geçmeden önce söz konusu kitaptaki ilgili bölümü ele almak faydalı olacaktır.

Âmidî, ilgili bölümde sözün hakikat ve mecaz olarak ikiye ayrıldığını ifade ettikten sonra hakikatın sözlükteki ve ıstılahtaki anlamını verir:

Hakikat: Sözlük anlamı “hak” kelimesinden türemiştir. Hak; sabit, varlığı zorunlu olandır. Batılın zıttı. Bundan yola çıkılarak: *حَقُّ الشَّيْءِ* bir şey zorunlu oldu, sabit oldu anlamlarına gelir. *حَقِيقَةُ الشَّيْءِ* ise varlığı sabit ve zorunlu olan demektir. Allah Teâla'nın, “*Kâfirlere azap sözü hak olmuştur*”<sup>153</sup> ayetinde hak; azap gerekmiştir anlamındadır. Yine *حَقِيقٌ عَلَيَّ أَنْ لَا أَقُولَ* ayetinde *حَقِيقٌ* kelimesi “bana gerekir” anlamındadır.<sup>154</sup>

Âmidî, hakikatın sözlük anlamından sonra “usulcüler” nazarındaki anlamına yönelik açıklamasına geçer. Âmidî'nin kullandığı “usulcüler” ifadesi daha sonra İbn Teymiyye'nin eleştirilerine hedef olacaktır. Âmidî usulcüler nazarında hakikatın “lügavî” ve “şer'î” olarak ikiye ayrıldığını, lügavi hakikatın ise vaz'î ve örfî olarak ikiye ayrıldığını söyledikten sonra meseleyi vaz'î hakikat üzerinden açıklamaya geçer. Hakikatı şöyle tanımlar:

هِيَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيْمَا وُضِعَ لَهُ أَوَّلًا فِي اللَّغَةِ

“Lügatte vaz'î olduğu ilk anlamda kullanılan lafızdır.”

Âmidî buna örnek olarak aslan lafzının “cesur, yeleli hayvan” anlamında kullanılmasını; insan lafzının ise “düşünen canlı” anlamında kullanılmasını verir.

<sup>152</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz: Emrullah Yüksel, “Âmidî, Seyfeddin”, *DİA*, III, 57; Şerefettin Adsoy, “Seyfuddin el-Âmidî ve Dekâ'iku'l-hakaik fi'l-mantık Adlı Eseri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV, 26 (2012/2).

<sup>153</sup> Zümer, 39/71.

<sup>154</sup> Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usululî'l-ahkâm*, Thk: Abdurrezzak el-Afifi, Daru's Samî, Riyad, 2003, I, 46.

Lügavî-örfî hakikat ile ilgili olarak Âmidî iki türlü oluşumdan söz eder. Biri anlam daralması yoluyla lafzın konulduğu ilk anlamından daha sınırlı bir yapıda kullanılmasındır ki buna başlangıçta yeryüzünde hareket eden her türlü canlıyı ifade etmek için kullanılan دَابَّةٌ kelimesini örnek verir. Bu sözcüğün anlamı örfî kullanımda zamanla sadece dört ayaklı canlıyı ifade edecek şekilde daralmıştır.<sup>155</sup>

Lügavî örfî hakikatın bir diğer oluşum şekli ise kelimenin anlamının genişleyerek dili kullananların örfünde sözlük anlamından tamamen farklı bir anlamda kullanımının yaygınlaşmasıdır. Öyle ki kelime ilk duyulduğunda insanların aklına artık sözlük anlamı değil de örfte kazandığı anlam gelmeye başlar. Âmidî buna örnek olarak sözlükte “alçak, kuytu yer” anlamına gelen الْغَائِطُ kelimesini verir. Bu kelime zamanla bu anlamını yitirmiş, insanın hacetini gidermesi anlamında kullanımı meşhur olmuştur.

Âmidî'nin ifadesi ile “usulcüler”in nazarında hakîkâtın ikinci kısmı; şer’î hakikatır.

هِيَ اسْتِعْمَالُ الْإِسْمِ الشَّرْعِيِّ فِيمَا كَانَ مَوْضُوعاً لَهُ أَوَّلًا فِي الشَّرْعِ

Şer’î hakikat, “Şer’î ismin din/şeriat tarafından verilen ilk anlamı ile kullanılmasıdır.” İnsanların bu ismi ya da karşıladığı anlamı daha önceden bilip bilmemelerinin önemi yoktur. Salat, hac, zekât, iman, küfür sözcüklerinde olduğu gibi.

Âmidî yaptığı açıklamaların ardından hakikatı söz konusu yönlerin hepsini kuşatacak şekilde şöyle tanımlar: “Hakikat, kullanıldığı vasatta (disiplin/çevre/meslek) kendisine ilk yüklenen anlamda kullanılan lafızdır.”<sup>156</sup>

Âmidî bu tanımın ardından kısaca mecazın tanımına geçer: “Mecaz; sözlükte جَوَازٌ /cevaz’dan alınmıştır. Cevaz ise bir durumdan başka bir duruma geçmektir. Mesela; جَاَزَ فلان من جهة كذا إلى جهة كذا ‘Falanca bu yönden şu yöne geçti’ denir.”<sup>157</sup>

<sup>155</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 46.

<sup>156</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 47.

<sup>157</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 47

Bir anlamdan başka bir anlama geçen lafız anlamındaki mecazın da şer'î ve örfî olarak kısımları bulunduğunu ifade eden Âmidî'nin son noktada yaptığı mecaz tanımı ise şöyledir:

هو اللفظ المتواضع على استعماله أو المستعمل في غير ما وضع له أولا في الاصطلاح الذي به المخاطبة؛ لما

بينهما من التعلق

“Hakiki ve diğer anlamlar arasındaki alâkadan dolayı belli bir şekilde kullanılması üzerine ittifak edilmiş ya da herhangi bir iletişim ortamında kendisine yüklenen anlamın dışında kullanılan lafızdır.”<sup>158</sup>

Âmidî yaptığı bu tanımın cami ve mani olduğunu ifade eder. Tanımda kullandığı “alâka” ifadesi ile hakiki ve mecaz lafız arasında görüntü, şekil ya da zahir bir sıfatta benzerlik olmasını kastettiğini söyler. Mesela duvara çizilen insan resmine “insan” demek gibi. Ya da insan ile aslan arasında bir benzerlik kurulacağı zaman aslanın en zahir sıfatı olan “cesaret” sıfatından yola çıkılarak cesur insana aslan denildiğini ifade eder. Dolayısıyla aslanın daha az bilinen özelliği olan kötü ağız kokusu mecazda bir alâka teşkil edemez.<sup>159</sup> Âmidî'nin zikrettiği bu alâka türü müşabehet alâkasıdır. Hemen ardından saydığı alâkalar ise mecâz-ı mürselin alâkalarıdır. Mesela azatlı köleye “köle” denmesi mecâz-ı mürselin alâkalarından “geçmiş göz önünde bulundurmak”tır. Bir sonraki “sıkılmış üzüm suyuna hamr/içki demek”; geleceği göz önünde bulundurmaktır. “Nehir aktı” ifadesi ise mecâz-ı mürselin “mahalliyet” alâkası vardır.

Âmidî, dilde mecazın bulunmadığı görüşünü Ebu İshak İsferaînî ve ona tabi olan bir gruba nisbet ederken, Kur'an'da mecazın bulunmadığı görüşünü Rafizîlere ve Zâhirîlere nisbet eder.<sup>160</sup> Bu noktada bir parantez açarak Zâhirîliğin mecaza yaklaşımına değinmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Zâhirî mezhebinin en önemli temsilcilerinden biri olan İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-İhkâm*'ı çerçevesinde Zâhirîlerin mecaz anlayışını incelediğimizde aslında mecazı tamamen reddetmediklerini görürüz. Zâhirîliğin dini hükümleri belirlemede tek ölçütü Kur'an ve sahih hadislerdir. Nasslarda te'vile gitmeyi

<sup>158</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 47.

<sup>159</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 48.

<sup>160</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 67; 69; 73.

doğru bulmazlar. Dil kurallarına sıkı sıkıya bağlı kalarak nassları zâhirleri doğrultusunda anlamak gerektiğini savunurlar.<sup>161</sup>

Mecazın kabulü ve reddi noktasında dillerin menşei hususundaki görüşlerden hangisinin kabul edildiği belirleyici bir rol oynar. Dilin menşeinin vahiy ve ilham ile (tevkîfi) olduğu görüşüne katılanlar, doğal olarak dillerin insanlar arasında uzlaşma yoluyla (ıstılahî) olduğu tezi üzerine kurulu olan mecaz kavramını reddedecektir. Zahirîliğin dillerin menşei konusundaki yaklaşımı dilin tevkîfi olduğu tezine dayalıdır. Dolayısı ile lafızların lügat anlamlarından çıkarılması, Allah'ın koyduğu sınırları aşmak anlamına gelir. Birden fazla manaya sahip lafızların söz konusu anlamlarından birini tercih etmek için nass ya da icmâya dayalı kuvvetli bir delil olması gerekir. Kur'an; salât, zekât, hac, savm ve ribâ gibi kavramlara Arapların kullarımlarından farklı anlamlar yüklemiştir. Böylece dildeki ilk vaz'ından farklı bir anlama taşınmışlardır. Bu lafızlar, gereğince ibadetlerimizi yaptığımız ve günlük hayatta da kullandığımız için mecaz sayılmazlar. Ancak –ibadetlerimizi onların gereğince yapmamıza rağmen- günlük dilde yerleşik olarak kullanmıyorsak o zaman mecazî anlam söz konusu olur.<sup>162</sup>

İbn Hazm'ın görüşleri çerçevesinde Zâhirîliğin mecaza yaklaşımı değerlendirildiğinde görülür ki mecazın külliye bir inkârı söz konusu değildir. İbn Hazm, Kur'an'daki kavramları hem ibadet olarak yerine getirip hem de günlük dilde kullandığığımız ve sadece ibadet olarak yerine getirip, günlük dilde kullanmadıklarıımız şeklide ayırarak lafzın kullanımında bir kavramlaşma sürecine dikkat çekmektedir. Kavramlaşmış olan lafızları hakikat, kavramlaşma süreci kazanmamış olanları ise mecaz olarak nitelemektedir. Bu anlayış Abdülmuttalıp Arpa'nın da altını çizdiği üzere daha sonraki süreçte belâgat terimleri arasında yerini alacak olan “şer'î hakikat”ın alt yapısını oluşturmuştur. Şer'î hakikat-şer'î mecaz, örfî hakikat-örfî mecaz gibi ayrımlar kanaatimizce dildeki kavramlaşma sürecinin dikkate alınmasının sonucudur. İbn Teymiyye'nin mecaza dair itirazlarını değerlendirdiğimiz başlıkta bu konuyu yeniden ele alacağız.

---

<sup>161</sup> Abdülmuttalıp Arpa, “Zâhirîlik ve Mecaz İbn Hazm Örneği” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, sayı: 24 (2012/1), s. 43-67.

<sup>162</sup> Abdülmuttalıp Arpa, “Zâhirîlik ve Mecaz İbn Hazm Örneği”, s. 60.

## BÖLÜM 3: İBN TEYMIYYE VE ÖĞRENCİSİ İBN KAYYIM'IN MECAZ ANLAYIŞI

İbn Teymiyye, bu konuyu *Mecmû'u-fetava*'nın VII. cildinde yer alan *Kitabu'l-iman el-kebir* isimli risalesinde “İman amelin bir parçası mıdır değil midir?” konusu çerçevesinde ele alır. Resulullah'ın (s) iman ile ilgili olan; “*İman 60 ya da 70 şubedir. En yüksek derecesi lailahe illallah demek, en düşük seviyesi ise yoldan ezayı kaldırmaktır*” ve “*İman Allah'a, meleklerine, kitaplarına ve resullerine inanmaktır*” hadislerinden imanın amelleri kapsamasını mecaz, inancı ifade etmesini ise hakikat kabul eden Mürcie, Cehmiye ve Kerramiyye gibi fırkalara cevap verir. *Mecmû'u fetava*'nın XX. cildinde ise aynı konuyu –yukarıda da ifade ettiğimiz gibi- Seyfuddin Âmidî'ye cevap bağlamında ele alır. Her iki yerde de saydığı deliller birbirine çok yakındır. Ancak XX. ciltte konuyu biraz daha ayrıntılı ele almıştır. Bu noktada İbn Teymiyye'nin mecaza itirazlarını başlıklar halinde şöyle ele alabiliriz:

### 2.1 İbn Teymiyye'nin İtiraz Ettiği Noktalar

#### 2.1.1 Âmidî'nin Kullandığı “Usulcüler” İfadesine Yönelik İtirazı

Âmidî *el-İhkâm*'da usulcülerin dilde mecazın bulunup bulunmadığı konusunda ihtilaf ettiğini, Ebu İshak el-İsferaîni ve tabilerinin mecazı reddettiğini ancak diğerlerinin kabul ettiğini, doğru olan görüşün de bu olduğu söyler.<sup>163</sup> İbn Teymiyye bu ifadelere katılmaz iki açıdan itiraz eder: Birincisi; cümlede geçen “usulcüler” ifadesi açınsındandır ve burada usulcüler derken kastedilenin kim olduğunu sorgular. Burada kastedilenlerin ne usulü fıkhıta kendilerinden sonra gelenlerden daha iyi olan sahabe ve tabiun, ne Şafiî, Evzaî, Ebu Hanife, Ahmed b. Hanbel ve Davut gibi mezhep imamları ne de bu imamlara tabi olan Sevri, Evzaî, Leys b. Said, İshak gibi müçtehit imamlar olamayacağını söyler. Çünkü bu alanda telif eser sahibi ilk kişi olan Şafiî dâhil bütün bu kişilerden hiçbirinin hakikat-mecaz ayrımı yapmadığını hatta şer'i delilleri bolca kullanan Şafiî'nin hiçbir kitabında ve risalesinde “mecaz” lafzını kullanmadığını söyler. Müteahhirinden bir grubun hakikat-mecaz ayrımına gittiğini ekleyerek aksini iddia edenleri cehaletle suçlar.<sup>164</sup>

<sup>163</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 67.

<sup>164</sup> Takıyuddin Ebu-l Abbas Ahmed bin Teymiyye, *Mecmû'u-fetava*, Cem ve tertip: Abdurrahman Muhammed b. Kasım, Mucemmu'l-Melik Fahd li Tıbbâti'l-Mushafi'ş-Şerif, 2004, XX, 403.

Bu ifadede “usulcüler” sözü ile kastedilen, Mutezile gibi rey ve kelim ehli, Eş’ari ya da dört imama tabi olanlar ise; bu kişilerin hakikat-mecaz ayrımı yaptığını ancak bunların da usul alanında hiçbir eser vermediğini ifade eder. Bu yüzden bu kişilerin “usulcü” sıfatını hak etmediğini, bu sıfatı hak eden hiçbir âlimin de hakikat-mecaz ayrımına gitmediğini söyler. Müteahhirin Mutezile, onların dışındaki kelimciler ve fakihlerden bunlara tabi olanlar kastediliyor ise; bunların da hakikat-mecaz ayrımı yaptığı doğrudur ama bunların içinde de ne Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi dini ilimlerde ne de dil ve nahiv alanında imam sayılabilecek kimse yoktur der. Nahiv imamlarından Halil, Sibeveyh, Kisai, Ferra ve Ebu Amr b. Âlâ, Ebu Zeyd el-Ensârî, Esmâî, Ebu Amr eş-Şeybanî gibi dilcilerin hiç birinin böyle bir ayrıma gitmediğini söyler.<sup>165</sup>

### 2.1.2 Hakikat-Mecaz Ayrımına İtirazı

Cevabın ikinci yönünde ise Âmidî’nin “aslan” kelimesinin cesur insan için, “eşek” kelimesinin ise aptal insan için kullanılmasını, ayrıca شَابَتْ لُمَّةُ اللَّيْلِ “gecenin saçı beyazladı”, ظَهَرَ الطَّرِيقِ “yolun sırtı”, قَامَتِ الْحَرْبُ “savaş ayağa kalktı/savaş çıktı” gibi ifadelerin mecaza delil olarak kullanılmasını ele alır. Âmidî bu kullanımındaki ifadelerin hakikat kabul edilmesi durumunda söz konusu lafızların müşterek olması gerektiğini söyler. Ancak bir lafız müşterek olursa kullanıldığı zaman anlamlarından birinin diğerlerine nazaran daha önce akla gelmesi söz konusu değildir. Diğer anlama göre daha önce akla gelen anlam kelimenin hakiki anlamıdır. Mesela “aslan” denildiğinde akla önce yırtıcı hayvan olan canlı gelir. Ya da “eşek” sözcüğü önce evcil hayvan olan canlıyı akla getirir. Bu terkiplerde kastedilen şey bu canlılar olmadığına göre burada müşterek değil mecazdırlar sonucuna varır.<sup>166</sup>

İbn Teymiyye bu görüşe cevap verirken “Buradaki ifadeler ya hakikat ya mecazdır sözünün doğru olması için hakikat-mecaz taksiminin doğru olması gerekir” diyerek cevap verir. Oysaki İbn Teymiyye’ye göre hakikat ve mecaz olan kelimeleri birbirinden ayırmak için makul bir tanım yapılmamıştır. Sözü söyleyen kişinin “bu hakikattir ya da mecazdır” demesi delil olamaz. Bu iddianın kabulü hakikat mecaz taksiminin kabulüne bağlıdır. Velew ki böyle bir taksim doğru olsun o zaman da bir üçüncü ihtimalin

<sup>165</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u-fetava*, XX, 404-405; VII, 87-88.

<sup>166</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, I, 68.

bulunmadığını ispat etmesi gerekir. Asıl olan hakikat-mecaz taksiminin doğruluğudur. Mecazı kabul etmek meselenin fer'i yönüdür. Bir aslı isbat etmek için onun fer'i kullanılamaz der.<sup>167</sup>

### 2.1.3 Vaz' Kavramına Yönelik İtirazı

İbn Teymiyye'nin değindiği bir diğer nokta Âmidi, Razi ve İbn Hacib gibi mecazı kabul edenlerin lafızların vaz' edilmeden önce hakikat ya da mecaz olmadığı yönündeki sözleri ve mecaz tanımlarıdır. "Vaz' edildiği anlam dışında kullanılan lafızdır." İfadesi üzerinde durur. "ظَهْرُ الطَّرِيقِ, جَنَاحُ السَّفَرِ" gibi ifadelerin önce bir mana için vaz olunup sonra da o mana dışında kullanıldığı isbat edilemezse mecaz oldukları da isbat edilemez ki bu da kimse için mümkün değildir" der.<sup>168</sup> İbn Teymiyye'ye göre lafızların belli manalar için vaz' olunması gibi bir şey söz konusu değildir. Vaz' meselesi dilin kaynağının ıstilahî olduğu görüşünün doğruluğuna bağlıdır. Bu konuda ise bir icma yoktur. Ebu Haşim dilin ıstilahî olduğunu söylerken Eş'ari tevkîfi olduğunu söylemiştir. Onlardan sonra gelip bu meseleyi tartışanlardan kimi Ebu Haşim'e, kimi Eş'ari'ye katılmıştır. Bazıları da bu konuda tevakkuf etmiştir.<sup>169</sup> İbn Teymiyye'ye göre dilin kaynağı tevkîfidir. Allah insanoğluna söylemek istediğini lafızla ifade etmeyi ilham etmiştir. Mesela Hz. Muhammed'e (s) Arapça'yı, Hz. Musa'ya (as) ise İbranice'yi ilham etmiştir. Bu dillerle kullarına isteklerini ve emirlerini açıklamıştır. Dolayısı ile bir dili konuşmak için ilham yeterlidir. Daha önceden belirlenmiş bir vaz' olması şart değildir.<sup>170</sup>

Öte yandan mecazı kabul edenler hakikati de genellikle lügavi, şer'i ve örfi olarak üçe ayırırlar. Örfi hakikat; sözlükteki anlama değil de örfle belirlenen anlama delalet eden lafızdır. Bu anlam bazen sözlük anlamından daha kapsamlı bazen de daha dar olabilir. Mesela "rakabe/boyun" ve "baş" kelimeleri başlangıçta vücudun belli azaları için kullanılırken sonra bütün bedeni ifade edecek şekilde kullanılır olmuşlardır. Ya da "dabbe" kelimesi hareket eden her türlü canlının ismini ifade ederken daha sonra örfen sadece dört ayaklı canlılar için kullanılır olmuştur. Sonuç olarak bazen örfi mana sözlük

<sup>167</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u-fetava*, XX, 409; VII, 97.

<sup>168</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u-fetava*, XX, 408.

<sup>169</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u-fetava*, VII, 91.

<sup>170</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u-fetava*, VII, 96.



manasından daha meşhur olabilir. Kullanım esnasında ilk akla gelen sözlük anlamı değil de örfî anlamı olabilir. Böylece lafız vaz‘ edildiği anlam dışında kullanılmış olmasına rağmen hakikat ifade eder. Bu yüzden hakikati “ilk vaz‘ olunduğu anlamda kullanılan lafız” şeklinde açıklamak doğru değildir.<sup>171</sup>

#### 2.1.4 “Köye sor” Ayetinde Mecaz Olduğuna Yönelik İtirazı

وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ “köye sor” ayeti kerimesindeki “köy” lafzının mecaz olması meselesine gelince. Mecazı kabul edenlere göre bu ifadenin aslı *وَاسْأَلِ أَهْلَ الْقَرْيَةِ “köy halkına sor”* şeklindedir. Cümleden muzaf olan “halk” lafzı düşürülerek muzafın ileyh olan “köy” lafzı onun yerine geçmek sureti ile mecaz olmuştur. İbn Teymiyye burada bir hazf olduğu görüşüne katılmaz. “Köy”, “şehir”, “oluk”, “nehir” gibi ifadelerin kendi başlarına hem hâll hem de mahal manası içerdiklerini söyler. Mana verirken bazen mekânın bizzat kendisine bazen de içindekilere göre hüküm verilir der. Mesela “nehri kazdım” denilince kastedilen mahaldir. “Nehir aktı” denildiğinde kastedilen “su” dur. Ya da “oluk yaptım”, “oluk aktı” ifadeleri de aynı şekildedir. İbn Teymiyye, konuyla ilgili olarak Kur’ân-ı Kerîm’de “köy” lafzı geçen ayetleri örnek getirir:

*“Allah, emniyet ve güven içinde yaşayan bir köyü örnek verdi.”<sup>172</sup>*

*“Nice köyler helâk ettik. Gece yatarken ya da gündüz uyurken azabımız onlara geliverdi.”<sup>173</sup>*

*“Köy halkı gece uyurlarken kendilerine azabımızın gelmeyeceğinden emin mi oldular?”<sup>174</sup>*

*“Seni (yurdundan) çıkararak köyden daha güçlü nice köyler vardı ki biz onları helak ettik. Hiç kimse de onlara yardım edemedi.”<sup>175</sup>*

*“İşte zulümlerinden dolayı helak ettiğimiz köyler.”<sup>176</sup>*

<sup>171</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u-fetava*, VII, 97.

<sup>172</sup> Nahl, 16/112.

<sup>173</sup> el-Âraf, 7/4.

<sup>174</sup> el-Âraf, 7/97.

<sup>175</sup> Muhammed, 47/13.

<sup>176</sup> el-Kehf, 18/54.

“Yahut çatıları üzerine çökmüş bir köye uğrayan bir kimse gibi mi?”<sup>177</sup>

Bu ayetlerin hepsinde “köy” kelimesinin içinde insanların yaşadığı meskûn mahalleri kastetmesinin önemli olduğunu söyler. Bu durumu “insan” kelimesi ile insanın hem ruhunun hem de bedeninin kastedilmesine benzetir. Dolayısı ile bir hazif söz konusu değildir. Hazif olduğunu söyleyenler dilde mecaz olduğunu düşünenlerdir. Ancak Kur’an’da mecaz yoktur.<sup>178</sup> İbn Teymiyye bu noktada ihtilafın lafzi olduğu görüşünü reddeder. “Hakikat-mecaz taksimi batıl olduğu için bunlar arasındaki farklara dair sayılan her şey de doğal olarak batıldır” der.<sup>179</sup>

### 2.1.5 Kullanımda İlk Akla Gelen Mananın Hakikat Olmasına Yönelik İtirazı

“Kullanım esnasında ilk akla gelen mana hakikat, sonra akla gelen mana ise mecazdır.” İfadesine ise böyle bir tanımın kelimeyi cümle içindeki bütün kayıtlardan soyutlamak anlamına geldiği için itiraz eder. Çünkü İbn Teymiyye’ye göre sözcük hiçbir durumda mutlak olarak kullanılamaz. Mesela emir fiili cümle içinde kullanılsa bile emir kipinde olmakla mukayyet olmuştur. Lafızların mücerret kullanımı diye bir şey söz konusu değildir. Dolayısı ile bir lafzın mücerret olarak kullanıldığı anlamı hakikat, mukayyed olarak kullanıldığı anlam mecazdır demek doğru değildir. Mesela “baş” kelimesi insanın başı anlamında kullanılırsa hakikat, ancak yolun başı, suyun başı (kaynağı anlamında), topluluğun başı gibi kullanımlarda mecazdır denilemez. Çünkü bu tür kullanımlar çoğunluğa göre hakikat ya da mecaz babından değil müşterek babındadır. Ayrıca “baş” kelimesini “insan”a izafe ettiğimizde nasıl ki aklımıza insan başından başka bir şey gelmediği için bu kelime bu tamlamada hakiki anlamdaysa diğer şeylere izafe ettiğimizde de aynı mantıkla hakiki anlamda olur. Dolayısıyla “dağın başı”, “suyun başı”, “vadinin ağzı”, “dağın sırtı” gibi ifadeleri hakiki anlamda kabul etmemizi engelleyen bir şey yoktur.<sup>180</sup> Muzaf olarak kullanılan her lafız muzafın ileyhe has olan manaya delalet eder.<sup>181</sup>

<sup>177</sup> el-Bakara, 2/259.

<sup>178</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u-fetava*, VII, 113.

<sup>179</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u-fetava*, VII, 113.

<sup>180</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u-fetava*, VII, 99.

<sup>181</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u-fetava*, XX, 411.

İsimler, fiiller ya da harfler kullanımda mutlaka bir şekilde kayıtlanırlar. Mesela isimler izafetle, harfi tarifle, fail, mef'ul, mübteda, haber olmakla mukayyet olurlar. Fiiler de fail, mef'ul, zaman ya da mekân zarfı ile vs. mukayyed olarak kullanılırlar. Harfler ise zaten kendi başlarına bir anlamları yoktur ve başka bir kelimeye mana katmak için gelirler. Sonuçta ister isim cümlesi olsun ister fiil cümlesi olsun cümlede kayıtlardan soyutlanmış mücerred hiçbir lafız bulunmaz. Dolayısı ile mukayyed lafzın mecaz olduğunu söylemek bütün kelamın mecaz olmasını gerektirir. Ortada hakikat diye bir şey kalmaz.<sup>182</sup>

### 2.1.6 “Yedullah” İfadesinde Mecaz Olduğuna Yönelik İtirazı

İbn Teymiyye, “Hayır, onun iki eli açıktır”<sup>183</sup> ve “Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan neydi?”<sup>184</sup> âyetlerinde geçen “el” kelimesinin “kudret” ve “nimet” anlamında mecaz olduğunu söyleyenlere itiraz eder. İbn Teymiyye’ye göre yüce Allah’ın yaratmışların elleri türünden bir eli olduğu söylenemez. Ama O’nun zatına layık, kemâl sıfatlarının mütenasip bir elinin olması câizdir. İbn Teymiyye söz konusu ayetlerin mecaza te’viline yönelik itirazına geçmeden önce Arap dilinde “el” kelimesinin farklı anlamlarda kullanılabileceğine örnekler verir. Mesela “eli açık olmak” ya da “elini boynuna bağlamak” gibi ifadelerde cömertlik ve cimriliğin kastedildiğini söyler. “Bu ifadeler Arap dilinde bu anlamda çok kullanıldıkları için örfî hakikat olmuşlardır” der. Sonuçta bu kullanımların kaynağında gerçek bir el vardır. Dolayısı ile İbn Teymiyye’ye göre Allah’ın yaratıkların elleri türünden bir eli yoktur ve O’nun eli bir organ halinde değildir denilebilir ama “eli yoktur” denilemez.<sup>185</sup>

Öte yandan “el” kelimesi nimet, ihsan ya da kudret anlamında da kullanılabilir. “Filânın onun yanında elleri vardır” ifadesindeki el kelimesi “ona ihsanda bulunmuştur” anlamındadır. Bu bir şeyi sebebi ile isimlendirmektir. “Nikâh akdi elinde bulunan kimse” ifadesinde ise “nikâhlamaya muktedir olan” anlamındadır. Bu kullanımda ise bir şeye müsebbebinin ismini vermek söz konusudur.<sup>186</sup>

<sup>182</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u-fetava*, VII, 101.

<sup>183</sup> Maide, 5/64.

<sup>184</sup> Sad, 38/75.

<sup>185</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u-fetava*, VI, 363; *İbn Teymiyye Külliyyatı*, Çev: Beşir Eryarsoy, Tevhid Yayınları, 1990, VI, 309.

<sup>186</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u-fetava*, VI, 363-364; *İbn Teymiyye, Külliyyat*, VI, 309.

Eğer bir fiil “el”e izafe edilirse o fiilin bizzat elin sahibi tarafından yapıldığı anlaşılır. “İşte bu, sizin ellerinizin önden gönderdiği sebebi iledir”<sup>187</sup> âyeti kerimesinde “bizzat sizin gönderdiğiniz” anlamındadır. İbn Teymiyye, Arap dilinde bu tür kullanımlar olduğunu bildiğini ama bütün bunlara rağmen sıfatları te’vil edenlerin söz konusu ayetlerde geçen “el” kelimesini gerçek bir el bulunmaksızın “dünya ve ahiret nimetleri” ya da “kudret” şeklinde te’vil ettiklerini söyler. Bu te’vile yönelik itirazlarını da şöyle sıralar:

Arapça’da tekil kelime ile çoğul kastedilebilir. Mesela “*Muhakkak insan ziyandadır*”<sup>188</sup> âyetinde böyledir. Tam aksi şekilde çoğul kelime tekil yerine kullanılabilir. Mesela “*O kimseler ki kimi insanlar onlara ‘düşmanlarınız size saldırmak için ordu hazırladılar. Onlardan korkun’ denilince bu onların imanlarını daha da güçlendirmişti*” âyetinde böyledir. Yine ikil yerine çoğul da kullanılabilir. “*Çünkü ikinizin de kalpleri (kulübüküma) meyletmiştir*”<sup>189</sup> ayetinde olduğu gibi. Ama Arapça’daki tesniye sigası sayı ifade eder ve tekil sözcük ikil yerine kullanılmayacağı gibi ikil sözcük de tekil yerine kullanılamaz. Mesela “benim yanımda bir adam var” diyerek iki kişiyi kastedemeyeceğiniz gibi “yanımda iki adam var” diyerek cins de kastedemezsiniz. Dolayısı ile “*İki elimle yarattığım*” ayetindeki “el” lafzı ile “kudret” kastedilemez; çünkü kudret tekildir. “Nimet” de kastedilemez, çünkü Allah’ın nimetleri sayılamayacak kadar çoktur.<sup>190</sup> Ayetin “bizzat ben yarattım” anlamına gelmesi de mümkün değildir; çünkü Arapça’da böyle bir anlamın elde edilmesi için fiilin “el”e izafe edilmesi gerekir. “*Sizin ellerinizin önden gönderdiği...*” âyetinde olduğu gibi. Oysa ki “*iki elimle yarattığım*” ayetinde fiil faile izafe edilmiş, fiil ile “el” kelimesi arasındaki geçişlilik “ba” harfi ile kurulmuştur. Ayrıca “Bunu ellerimle yaptım” diyen bir kişinin sözünü ancak iki şekilde anlayabiliriz. Birincisi o kişi bu fiili bizzat elleri ile yapmıştır. Elsiz olması söz konusu değildir. Ya da yine elleri vardır ama söz konusu fiili

---

<sup>187</sup> Âl-i İmrân, 3/182.

<sup>188</sup> el-Asr, 103/2.

<sup>189</sup> Tahrim, 66/4.

<sup>190</sup> Arapça’da ikil yerine tekilin ya da tekil yerine ikilin kullanılması konusunda İbn Teymiyye’den farklı düşünen âlimler de vardır. Suyûtî, İbn Fâris, Seâlibî gibi âlimler bu konudaki görüşlerine eserlerinde yer vermişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ahmet Bostancı, “Arap Dilinde Bir Mecaz-ı Mürsel Türü Olarak Aynı Kökten Türeyen Farklı Kelimelerin Birbirlerinin Yerine Kullanılması” *Usûl Dergisi*, sy. 13, Ocak-Haziran 2010, s. 41-64.

ellerinden başka bir şeyle yapma ihtimali de vardır. Her halükârda kişinin elleri vardır.<sup>191</sup>

Bu açıklamalardan sonra İbn Teymiyye'nin kullandığı şu ifadeler oldukça dikkat çekicidir: “Bu kesin farklar dolayısı ile mecaz ve hakikatin hangi yerlerde olacağı da açıklık kazanmış olduğu gibi, bu ayetlerin bizzat lügat yönünden kesinlikle mecazı kabul edemeyeceği de açıkça anlaşılmış oluyor.”<sup>192</sup>

İbn Teymiyye, “el” kelimesi bir organ olduğu ve yüce Allah için bunun imkânsız olduğu gerekçesi ile kelimenin hakiki anlamından uzaklaştırılmasını da kabul etmez. Çünkü böyle bir durumda ancak yüce Allah'ın yaratılmışların elleri türünden bir eli olmadığı söylenebilir. Ama O'nun zatına ve kemâl sıfatlarına lâayık bir eli pekâlâ olabilir. Aklen ya da naklen bunun imkânsız olduğunu gösteren hiçbir delil yoktur. Kur'an ve sünnette “yed” kelimesinin bu şekilde kullanımı çok fazladır. “Buna rağmen ne dindeki en ufak konuları bile açıklayan peygamberin ne de Kitap ve sünneti hakkıyla bilenlerin bu kelimeye dikkat çekmemeleri, burada zahirin ya da hakiki anlamının kastedilmediğine işaret etmemeleri bu durumu ancak Bişr b. Gıyas ve Cehm b. Safvan gibi nifaka gömülmüş kişilerin görüp fark etmesi düşünülebilir mi?” diye sorar.<sup>193</sup>

Yüce Allah “iki elimle yarattığım” demekle Âdem'e diğer bütün varlıklar karşısında bir üstünlük vurgusu yapmaktadır. Bu üstünlük meleklerin ona secde etmelerini ve büyüklenmemelerini gerektiren bir üstünlüktür. Âdem'in yaratılışı ile diğer varlıkların yaratılışı arasında bir fark olduğuna işaret etmektedir. Eğer ellerden kasıt “nimet” ya da “kudret” olsaydı böyle bir farktan ya da üstünlükten söz edilemezdi. İblis dâhil bütün varlıklar yaradılış açısından Âdem'le aynı seviyede olurdu. Allah'ın Âdem'in yaratılışını kendine izafe etmesi O'nun hakiki iki eli olduğunun delilidir. Âdem'i elleri ile yaratmış, diğer varlıklar ise “ol” demesi sonucu oluvermiştir.<sup>194</sup>

---

<sup>191</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u-fetava*, VI, 366; İbn Teymiyye, *Külliyat*, VI, 311.

<sup>192</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u-fetava*, VI, 366; İbn Teymiyye, *Külliyat*, VI, 312.

<sup>193</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u-fetava*, VI, 368; İbn Teymiyye, *Külliyat*, VI, 314.

<sup>194</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u-fetava*, VI, 370; İbn Teymiyye, *Külliyat*, VI, 315.

## 2.2 Günümüz Dil Çalışmalarındaki Bazı Yaklaşımlar Işığında İbn Teymiyye'nin İtirazlarının Değerlendirmesi

İbn Teymiyye'nin mecaza ilişkin olumsuz tavrının temelinde itikadi kaygıların olduğundan bahsetmiştik. Ancak bu kaygılar, itirazlarının dilsel dayanaklardan yoksun olduğu anlamına gelir mi? Gerek batıda gerekse de ülkemizde dil alanında yapılan çalışmalarda da Belâgat'daki gibi farklı hakikat-mecaz anlayışları mevcuttur. Biz konuyu Doğan Aksan (ö. 2010) ve Nizamettin Uğur'un hakiki anlam, yananlam kavramları üzerine değerlendirmeleri çerçevesinde ele alacağız.

Belâgat ilmindeki hakiki anlamın kaşılığı Doğan Aksan'ın anlayışında “temel anlam”dır. Temel anlam'ı Doğan Aksan şöyle tanımlar: “Bir ses bileşiminin başlangıçta yansıttığı, ilk ve asıl kavrama biz temel anlam adını veriyoruz.”<sup>195</sup> Doğan Aksan, sözcüklerin kullanım sürecinde başka nesnelere yakınlık ya da benzerlikleri dolayısı ile çok anlamlı hale gelmelerini, yan anlam kazanmalarını ve bunlar gibi sözcüğe bağlanabilecek olan bütün öğeleri “sözcüğün anlam çerçevesi” adı altında ele alır. Bu çerçeveyi şöyle çizer: “Temel anlam-yananlam (-tasarımlar ve duygu değeri).” Doğan Aksan, her dilde başlangıçta “bir anlama bir sözcük” ayrılmasının genel bir ilke olduğunu ifade etmekle birlikte bazen temel anlamın ilk belirtilen kavram olmayabileceğinin de altını çizer.<sup>196</sup> Temel anlamın karşıladığı kavramları da şöyle sıralar: Sözlüksel, göndergesel, kavramsal, ana (temel) anlam, kavramsal anlam ve kavramsal içerik.<sup>197</sup>

Yan anlam kavramının Doğan Aksan'a göre tanımı; “belli bir ses bileşiminin, sözcüğün, temel anlamını yanı sıra edindiği bir başka anlam, yansıttığı yeni bir kavramdır” şeklindedir. Buna, vücut azalarının isimlerinin –aralarındaki işlevsel benzerlik nedeniyle- başka nesnelere verilmesini örnek getirir. Mesela boru gibi bazı nesnelere köşeli kısımlarına “dirsek” adının verilmesi gibi. Yine okumak eyleminin temel anlamı dışında “öğrenim görmek”, “şarkı ya da ezgiyi yorumlamak” gibi yan anlamlar kazanması; dokunmak eyleminin “temas etmek” anlamı dışında “sağlığı bozmak”, “sataşıp tedirgin etmek”, “insanın duygulanmasına yol açmak” gibi manalar

<sup>195</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2007, s. 180.

<sup>196</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 181.

<sup>197</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 182.

kazanmasını yan anlam kavramının oluşumuna örnek olarak saymıştır. Doğan Aksan'ın temsil ettiği bu anlayışta kavramlar arasındaki çeşitli benzerlik ya da ilişkiye dayanılarak yapılan aktarımlar, mecazi kullanımın yananlam çerçevesi içine alınır.<sup>198</sup> Bu anlayışta yananlam mecazın bir parçasıdır.

“Gerçek anlam” kavramının Nizamettin Uğur'a göre tanım ve sınıflaması ise şöyledir: “Sözcüğün, dilde kullanımı süreklilik kazanarak belli bir zaman dilimi için sabitlenmiş anlamlarına, başka bir deyişle, tek alındığında kavrayışımızda uyandırdığı sözcüklere girmiş anlamlarına gerçek anlam; kullanım içinde bir başka sözcüğün anlamını geçici üstlenmesiyle edindiği anlamlara da değişmece (=mecâz) anlam diyoruz.”<sup>199</sup>

Dilde tek anlamlı sözcükler olduğu gibi çokanlamlı sözcükler de vardır. Tek anlamlı sözcükler için tek bir gerçek anlam söz konusu iken çokanlamlı sözcüklerin birden fazla gerçek anlamı olabilir. Söz konusu sözcüklerin gerçek anlamı; başat anlam ve yan anlam şeklinde ele alınır. Çokanlamlı sözcüklerin anlamları sözlüklerde verilirken önce başat anlam, sonra yan anlamlar şeklinde sıralanır. Son olarak da mecâz anlamları verilir.<sup>200</sup>

Mesela “baş” sözcüğünün sözlükte verilen ilk anlamı olan “kafa” bu sözcüğün başat anlamıdır. “Sınıf başı”, “hafta başı”, “dağın başı”, “toplu iğne başı”, “köprünün başı”, “üç baş soğan” gibi anlamları ise başat anlamdan çağrışım yolu ile ortaya çıkmışlardır.

Buna göre “tek ele alındığında kavrayışımızda ilk canlanan anlam başat anlamdır.”<sup>201</sup> Yan anlam, kelime ya da nesneye sonradan eklenerek onlara ad olmak; kavramsal özellik kazanmak yoluyla oluşur. Kavramsal özellik kazanması bu noktada önemlidir. Çünkü bu süreç gerçekleşmediyse yani sözcük tek ele alındığında bize başat anlamı düşündürmüyorsa o zaman değişmece anlam devreye girer. Mesela; “bu işleri başımıza sen sardın” cümlesindeki “baş” kelimesi gerçek anlamlarından herhangi birini çağrıştırmaz. Dolayısı ile burada mecâz anlamdadır.<sup>202</sup>

---

<sup>198</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 182.

<sup>199</sup> Nizamettin Uğur, *Anlambilim Sözcüğün Anlam Açılımı*, Doruk Yayıncılık, 2007, s. 21.

<sup>200</sup> Nizamettin Uğur, *Anlambilim Sözcüğün Anlam Açılımı*, s. 21

<sup>201</sup> Nizamettin Uğur, *Anlambilim Sözcüğün Anlam Açılımı*, s. 22

<sup>202</sup> Nizamettin Uğur, *Anlambilim Sözcüğün Anlam Açılımı*, s. 23

Nizamettin Uğur'a göre, "başat" anlam yerine; temel anlam, düzanlam, göndergesel anlam gibi terimlerin kullanılması doğru değildir; Çünkü "düzanlam" ya da "göndergesel anlam" terimlerini kullanmak kavramların terimleşmesinde kaymalara sebep olacak bu ise tanımlamaların kaymasına yol açacaktır.<sup>203</sup> Öte yandan "temel anlam" terimi denince "ilk ve temel tasarım, en başta yansıtılan kavram", "başlangıçta yansıtılan, ilk ve asıl kavram" anlamı aklımıza gelir. Ancak birçok sözcük zaman içinde bu temel anlamı kaybetmiş, hatta unutulmuştur. Dolayısı ile bu kavram da "başat anlam" teriminin yerini dolduramaz. Göndergesel anlam terimi ise çokanlamlı sözcükler söz konusu olduğu zaman yetersiz kalacaktır. Çünkü her sözcüğün bir tek başat anlamı vardır. Ama çokanlamlı sözcükler kişiyi birden fazla kavrama "gönderir."<sup>204</sup>

Anlamları düzanlam-yananlam şeklinde açıklamaya çalışmak her sözcüğü yalnızca bir kavramla karşılamak gibi bir sonuca gider. Dilde tek anlamlı sözcükler olduğu gibi çokanlamlı sözcükler de vardır. Tek anlamlı sözcükler için tek bir gerçek anlam söz konusu iken çokanlamlı sözcüklerin birden fazla gerçek anlamı olabilir. Söz konusu sözcüklerin gerçek anlamı; başat anlam ve yan anlam şeklinde ele alınır. Çok anlamlı sözcüklerin anlamları sözlüklerde verilirken önce başat anlam, sonra yan anlamlar şeklinde sıralanır. Son olarak da mecâz anlamları verilir.<sup>205</sup>

Nizamettin Uğur, çokanlamlılığın oluşum şekillerini sayarken sözcüğün eğretileme yoluyla kazandığı anlamının, zaman içinde başat anlamın yerini alabileceğini ifade eder. Bu duruma "üzmek" sözcüğünün anlamında meydana gelen değişimi örnek verir: "Mesela 'üzmek' sözcüğü önceleri 'kırmak', 'ufalamak', 'bölmek', 'yok etmek', 'inceltip koparmak' anlamlarında kullanılmış, sonra eğretileme yoluyla 'kırmak (darılmak)' anlamını kazanmış ve bu yan anlam zaman içinde başat anlam haline gelmiştir. Sözcüğün asıl anlamı giderek unutulmuştur."<sup>206</sup>

Gerek Doğan Aksan'ın gerekse de Nizamettin Uğur'un temsil ettiği anlayışlarda belâgat ilmindeki hakikat-mecaz ayrımından farklı bir yaklaşım olduğu dikkat çekmektedir. Doğan Aksan bu ayrımı "temel anlam-yananlam (-tasarımlar ve duygu değeri)", şeklinde yapar ve "mecaz" kavramını kullanmaz. Nizamettin Uğur ise "Gerçek anlam

<sup>203</sup> Nizamettin Uğur, *Anlambilim Sözcüğün Anlam Açılımı*, s. 27

<sup>204</sup> Nizamettin Uğur, *Anlambilim Sözcüğün Anlam Açılımı*, s. 31

<sup>205</sup> Nizamettin Uğur, *Anlambilim Sözcüğün Anlam Açılımı*, s. 21

<sup>206</sup> Nizamettin Uğur, *Anlambilim Sözcüğün Anlam Açılımı*, s. 26.



(başat anlam/yan anlam)-Mecâz anlam” şeklinde bir sınıflama yapar. Her ikisinde de yer alan ancak belâgatta bulunmayan ortak kavram “yananlam” terimidir. Doğan Aksan’da yananlam kavramı mecazı da içine alacak şekilde genişken Nizamettin Uğur’da aynı kavram hakikatin bir bölümü olarak ele alınır. Başat anlamdan çağrışım yoluyla türeyerek kavramsal özellik kazanmış kelimeler yananlam terimine dâhil edilir. Kavramsallaşma süreci geçirmeyenler ise mecaz/değişmece anlam kapsamına girerler.

Bu anlayışlar ışığında İbn Teymiyye’nin görüşlerine tekrar dönersek; İbn Teymiyye’nin yukarıda “Kullanımda İlk Akla Gelen Mananın Hakikat Olması” başlığı altında verdiğimiz itirazlarında görüldüğü gibi hakiki anlamdan türeyerek kavramsallaşmış kullanımları mecaz kabul etmediğini görürüz. Kelimelerin kavramsallaşma sürecine dikkat çekerek bu tür kullanımları hakikatin bir bölümü olarak kabul etmekle aslında yananlam kavramına işaret etmiştir.

İbn Teymiyye’nin mecaza itirazlarını ele aldığımız bölümdeki “İlk Vaz’ Kavramına Yönelik İtirazı” başlığı altında verdiğimiz değerlendirmeleri yananlam kavramının oluşum şekillerinden biri olan anlam daralması ve genişlemesine örnektir. Bu başlıkta İbn Teymiyye’nin anlam genişlemesi ya da daralması yoluyla ilk vaz’ edildikleri anlam dışında kullanılan kelimelere dair yaptığı değerlendirmeleri vermiştik. İbn Teymiyye, “rakabe/boyun” ve “dabbe” kelimelerini bu duruma örnek olarak sunar ve hakikati ‘ilk vaz’ olduğu anlamda kullanılan lafız’ şeklinde açıklamanın yanlış olduğu ifade eder. Çünkü bu kelimeler ilk vaz’ edildikleri anlamın dışında olmasına rağmen hakikattirler.

Zahirîliğin mecaza yaklaşımına değindiğimiz bölümde İbn Hazm’ın (ö. 457/1064) mecaz anlayışının belâgattaki örfî hakikat (retorikteki yananlam) kavramının oluşumuna etkisine değinmiştik. Mecaza temkinli yaklaşan Zahirî bir âlim olarak İbn Hazm’ın, İbn Teymiyye ile yakın düşünmesi normaldir. Ancak belâgat ilminin oluşumuna büyük katkı sağlayan ve mecazı savunan âlimlerden biri olan İbn Kuteybe’nin İbn Teymiyye ile aynı noktaya gelip “Allah’ın eli” ifadesinin mecaz olmadığını söylemesi ilginçtir. İbn Kuteybe’nin “*Te’vilu müşkili’l Kur’an*” isimli eserinde yer verdiği konuya dair itirazları da İbn Teymiyye’nin itirazları ile hemen hemen aynıdır. İbn Kuteybe, وَقَالَتْ

الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ “Yahudiler Allah’ın eli bağıldır (cimridir) dediler”<sup>207</sup> âyetindeki *yed*

---

<sup>207</sup> Mâide, 5/64.

lafzının nimet anlamına gelmediğini söyler. Çünkü nimete “cimri” ya da “bağlı” vasfını isnâd etmek doğru değildir. *Yed* lafzının Kur’an’da ve Arapça’daki kullanımlarını göz önüne alır. İbn Kuteybe lafzın mecazi anlama kaydırılmasında Arapların kullanımının esas olduğunu, böyle bir kullanım olmadığı durumda mecaza geçilmemesi gerektiğini savunur.<sup>208</sup> İbn Teymiyye de benzer ifadelerde Arapların kullanımının esas olduğunu söyleyerek bunlara örnekler getirmiştir.

İbn Teymiyye’nin mecaz konusunda dikkat çeken bir diğer yaklaşımı, değerlendirme yaparken kelimenin bağlamını dikkate almasıdır. İbn Teymiyye dilde bağlamdan bağımsız değerlendirilebilecek herhangi bir sözcük olmadığını savunur. Modern dil biliminde bağlamı dikkate alan çalışmaların XX. yy’da Ferdinand Saussure (ö. 1913) ile öne çıktığı göz önüne alınca belâgat çalışmalarının bu anlamda çok ilerde olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Batı dünyasında eski dil çalışmaları, genellikle sözcüklere eğilmekte, bu sözcüklerin kök ve ekleri, tümce içinde birlikte buldukları öğelerden, tümceden ve aynı parçada geçen öteki tümcelerden bağımsız ele alınmakta, tek başına incelenmekteydi. Böylece, dilin birbiriyle sıkı sıkıya bağlı, çeşitli öğelerden kurulu ve öğeleri, ancak birbirleriyle olan bağlantıları aracılığıyla değerlendirilebilecek bir dizge olduğu göz önüne alınmıyordu. Dilin bir dizge olduğu ve dildeki birimlerin bu dizge içindeki yerleriyle değerlendirilebileceği görüşü Saussure’le birlikte ortaya çıkmış ve bu görüşten kaynaklanan yöntemler yerleşmiştir.<sup>209</sup> Belâgat alanında yapılan çalışmalarda bağlamı dikkate alan tek âlim elbetteki İbn Teymiyye değildir. İslam düşüncesinde dil ve fıkıh çalışmaları birbirine paralel olarak ilerlemiştir. Özellikle fıkıh alimleri bir sözün hangi anlama geldiğine karar verirken o sözün hangi ortamda, kim tarafından, hangi niyetle söylendiğini dikkate almışlardır ki bu yaklaşım da günümüz pragmatik biliminin konusu kapsamındadır.

Dil alanında çalışmalar yapmış bazı önemli İslam âlimlerinin belâgat ilminin teşekkülüne katkıları konusunda günümüzde bazı çalışmalar yapıyor olmakla birlikte; belâgat ilminin ve belâgatçilerin modern dil felsefesi çalışmalarına katkıları üzerinde fazla durulmaması kanaatimizce bir eksikliklerdir. Bu alanda Rıza Filizok’un çalışmaları dikkat çekmektedir. Türk İslam medeniyeti içinde gelişen mantık, fıkıh, belâgat gibi

<sup>208</sup> Abdulmuttalip Arpa, “İbn Kuteybe’nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları –Te’vîlü Müşkili’l Kur’ân Çerçevesinde-.” *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/1, cilt: II, sayı:3, s.36.

<sup>209</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, s. 108.

bilim dallarının Batı dünyasında halen geliştirilmekte olan birçok teori ve teknik ile sıkı ilişkisini vurgulayan Filizok, “Türk-İslâm bilim geleneği içindeki Belâgat, özellikle ‘ilm-i meâni’ gelişmiş bir pragmatik teoridir ve yüz yıllardan beri kullanılagelmiştir” diyerek pragmatik biliminin belâgattaki temellerine dikkat çeker.<sup>210</sup>

İbn Teymiyye’nin mecaz konusundaki fikirlerini de günümüz dil felsefesi çalışmaları içinde yer alan herhangi bir anlayışa tam olarak yerleştirmek belki mümkün değildir; ancak farkında olarak ya da olmayarak modern dönem dil felsefecilerinin benimsediği görüşler ortaya attığı da muhakkaktır ve bu açıdan çabaları takdire şayandır.

### 2.3 İbn Teymiyye’nin “Mecaz” Terimini Kullandığı Yerler

İbn Teymiyye, “*Mülk elinde olan*”<sup>211</sup> ayetini ve “*bunu, senin ellerin yaptı*” şeklindeki Arapların kullanımını Allah’ın hakiki anlamda iki eli olduğuna delil getirir. Bu kullanımlar ona göre iki şeyi ifade eder: Birincisi; elin isbatı, ikincisi mülkün ve işin ele izâfe edilmesi. İbn Teymiyye’nin bu kullanımları açıklarken “İkinci durumda çoğu zaman mecaz vaki olur/يقع فيه التجوز كثيراً” diyerek yine “التَّجْوُزُ/mecaz yapmak” ifadesini kullanması dikkat çekicidir. Birinci kullanımı ise Araplar’ın ancak gerçekten eli bulunan cinsler hakkında kullandığını ifade eder. Dolayısı ile “*Mülk elinde olan*” ifadesindeki elin “kudret” anlamında kullanıldığı kabul edilse bile “gerçekten eli bulunan varlıklar haricinde böyle mecazlar kullanılmaz” der. لا يتجوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة.<sup>212</sup>

İbni Teymiyye’nin “Allah’ın eli” ifadesini açıklarken kullandığı ifadelerde mecaza karşı daha yumuşak bir tavır takındığını görüyoruz. Nitekim “el” kelimesinin te’viline itiraz ettiği noktalarda “Var sayalım ki bu kudret ya da nimet anlamındadır.”, “Mecaz ve hakikatin hangi yerlerde olacağı da açıklık kazanmış olduğu gibi, bu ayetlerin bizzat lügat yönünden kesinlikle mecazı kabul edemeyeceği de açıkça anlaşılabilir oluyor.”, “Birinci durumda çoğunlukla mecaz yapılır.”, “Araplar gerçekten eli bulunan varlıklar haricinde böyle mecazlar kullanmazlar” gibi ifadeler kullanmıştır. Örnek verdiğimiz son cümlelerin mefhum-i muhalifi “Araplar gerçekten eli bulunan varlıklarda böyle mecazlar

<sup>210</sup> Rıza Filizok, “Yüzyılımızı Aydınlatan Bir Bilim Dalımız: Belâgat”, 12.01.2007, <http://www.ege-edebiyat.org/modules.php?name=News&file=article&sid=247>

<sup>211</sup> Yasin 36/83

<sup>212</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u- fetava*, VI, 370; İbn Teymiyye, *Külliyat*, VI, 315.

kullanırlar” şeklinde anlaşılabilir. Ayrıca İbn Teymiyye’nin mecazı reddettiği *Mecmû’u-fetava*’nın VII, ve XX. ciltlerinde yer alan iki risalesinde bu konuya yer vermemesi de dikkat çekicidir. İbn Teymiyye bu konuyu *Mecmû’u-fetava*’nın VI. cildinde yer alan *er-Risaletu’l-medeniyye*’de ele alır. Konunun girişinde sözü hakikatten mecaza çevirmek için mutlaka bulunması gereken dört sebepten bahseder. Allah’ın kendisini bir sıfatla nitelemesi, peygamberin yahut da hidayet ve dirayet üzere olduğu müslümanlarca kabul edilen mü’minlerin de Allah’ı o sıfatla nitelemesi durumunda bir kişi çıkıp buradaki zahir anlamı terk edip mecaz anlamdan bahsettiyse dört durum söz konusu olabilir der:

- Lafız mecazi manada gelmiştir.
- Lafzı hakiki manadan mecaza taşımayı gerektirecek bir delil olması gerekir.
- Lafzı hakikatten mecaza çevirecek bu delile karşı bir delil olmamalıdır.
- Hz. Peygamber (s) sözlerinde, zahir ya da hakikati değil de mecazını kastederek bir lafız kullandıysa bunu mutlaka açıklamış olmalıdır.<sup>213</sup>

Görüldüğü gibi yukarıdaki ifadelerde İbn Teymiyye’nin mecazı inkârı bir yana bizzat vuku bulacağı durumlardan bahsetmesi söz konusudur. Bu konu üzerinde çalışan Dr. Abdulazîm el-Mat’anî *el-Mecaz inde İbn Teymiyye ve telamizihî beyne’l-inkâr ve’l-ikrar* isimli kitabında İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye’nin selefin ileri gelenlerini, mezhep imamlarını ve onlara tabi olan fakihleri savunurken birçok şer’i nassı mecazı kabul edecek şekilde yorumladıklarını söyler. Ayrıca İbn Teymiyye’nin “mecaz” kelimesini bizzat kullandığı yerlerle ilgili tespitlerini sıralar.

Bunlardan biri İbn Teymiyye’nin *Dakaiku’t-tefsir* isimli eserinde “Kur’an okuyanın sesi Kelamullah mıdır?” tartışmasını ele aldığı bölümdedir. İbn Teymiyye, konuyu açıklarken güneşi ve ayı vasıtasız bir şekilde gören kişi ile aynada ya da suda gören kişi arasındaki farkı örnek gösterir. Lafzın manasının ıtlak ve takyid ile değiştiğini, mesela “*elli yıl hariç bin yıl*” ayetinin müslümanların icması ile hakiki olarak 950 yıl anlamına geldiğini, burada mecaz bulunduğunu söyleyenlerin hatalı olduğunu ifade eder. Çünkü bu ifadede vaz‘ edilen anlam harici bir kullanım yoktur. Ayrıca ifade içinde bulunan lafzi karineler iki yönlü bir anlamaya engel oluşturmaktadır ve cümlenin nefyi de mümkün değildir. Görüşlerini bitirirken aynen şu ifadeyi kullanır: “Şu kelime hakikat, şu kelime mecazdır demek lafzî bir tartışmadır. Bu görüş Kur’anda ve dilde mecazın

<sup>213</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u-fetava*, VI, 361. *Külliyat*, VI, 306-307.

bulduğunu inkâr edenlere dayanır.”<sup>214</sup> Bu ifade *Mecmû’u-fetava*’nın VII. cildi içinde bulunan ve bizim de yukarıda yer verdiğimiz *Kitabu’l-iman el-kebir*’deki görüşünün tam tersidir. Çünkü söz konusu yerde İbn Teymiyye tartışmanın lafzi olmadığını söyler. Mat’anî de İbn Teymiyye’nin bu ifadelerinden İbn Teymiyye’nin, ilk vaz’ı ve ondan mecazî kullanıma intikali, hakikat ve mecaz ayrımını, mecazî karineleri ve bu karinelerin mecaz ya da hakikat olan kelimeleri anlamaya etkisini ve son olarak hakikat-mecaz tartışmasının lafzi olduğunu kabul ettiği sonucunu çıkarır.

Mat’anî’nin de altını çizdiği gibi bu dört durum İbn Teymiyye’nin *Kitabu’l-iman*’da mecazı inkâr ettiği noktaları teşkil etmektedir. Peki, buradan yola çıkarak İbn Teymiyye’nin *Kitabu’l-iman*’daki ya da *Dakaiku’t-tefsir*’deki görüşlerinden vazgeçtiğini söyleyebilir miyiz? Mat’anî, hangi eserin önce, hangisinin sonra yazıldığı bilinmediği için bu soruya kesin bir cevap vermenin mümkün olmadığını, ancak incelemeleri sonucunda *Kitabu’l-iman*’daki görüşlerinden rücû ettiği ihtimalinin kendisinde ağır bastığını ifade eder.<sup>215</sup> Doğrusu İbn Teymiyye’nin *Kitabu’l-iman*’daki görüşlerinden rücu etmiş olma ihtimali bize pek mantıklı gelmemektedir. Çünkü eğer İbn Teymiyye bu konudaki görüşlerinden vaz geçmiş olsaydı kendisinden sonra en yakın öğrencisi olan İbn Kayyim mecazı aynı şekilde hatta hocasından bile daha ileri düzeyde reddetmezdi. Ya da en azından hocasının bu konudaki görüşlerinden rücu ettiğine ancak kendisinin hâlâ aynı fikirde kaldığına dair ifadeler kullanırdı.

İbn Teymiyye’nin “mecaz” ifadesini kullandığı yerlerden bir diğeri ne selefin ne de imamların bu lafzı kullanmadığı yönündeki görüşünü ifade ettiği sıradadır. İbn Teymiyye, sadece Ahmed b. Hanbel’in (ö. 214/830) Cehmiyye ve Zenadika’ya cevap verirken “bu dilin mecazındandır” şeklinde bu kelimeyi kullandığını ifade eder. İbn Teymiyye’ye göre Ebu Ubeyde gibi ilk dönem dilcilerin nazarında mecaz kelimesi “caiz” anlamındadır. Ancak sonra gelenler tarafından bu kelime “cevaz” yani hakiki manadan mecaz manaya geçiş olarak kullanılmıştır. Ayrıca mecaz olan bir kelime hakikatten daha meşhur olup daha sonra hakikate dönüşebilir.<sup>216</sup> Bu duruma örnek olarak da başlangıçta “inmek” anlamına gelen نَزَلَ kelimesinin zamanla “ziyafet/misafire

<sup>214</sup> Abdulâzîm İbrahim Muhammet el-Mat’anî, *el-Mecaz inde’l-İmam İbn Teymiyye ve telamizihî beyne’l-inkâr ve’l-ikrar*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1995, s. 16; İbn Teymiyye, *Dakaiku’t-tefsir el-cami’ li tefsiri İbn Teymiyye*, Thk: Muhammed es-Seyyid el-Culeynid, Müessesetu Ulumi’l-Kur’ân, Şam, 1404, II, 189.

<sup>215</sup> Mat’anî, *el-Mecaz inde’l-İmam İbn Teymiyye ve telamizihî*, s. 17.

<sup>216</sup> İbn Teymiyye, *Dakaiku’t-tefsir*, II, 189.

ikram edilen yiyecek-içecek” anlamında kullanılır olmasını verir. Çünkü yolcu genelde binekli olarak gelir ve kendisine yiyecek-içecek verilecek olan yerde bineğinden iner. Yolcunun bu inişinden dolayı ziyafet nüzul olarak isimlendirilmiştir. Mat’ânî, İbn Teymiyye’nin bu açıklamalarına yer verdikten sonra söz konusu kullanımın beyan âlimleri nazarında mecâz-ı mürsel olduğunu vurgular.<sup>217</sup>

Mat’ânî’nin bu konuda yaptığı bir diğer tespit; İbn Teymiyye’nin Ebu Amr’dan selefin Allah’ın sıfatları ile ilgili görüşünü naklettiği sırada söylediklerini nakletmesi ve nakilde yer alan ifadelere herhangi bir itiraz getirmemesidir. Şöyle ki; Ebu Amr’a selefin Allah’ın sıfatları hakkındaki görüşleri üzerine soru sorulmuş o da “Ehli Sünnet’in hepsi Kitap ve sünnette geçen sıfatları kabul etmiş ve onlara iman etmişlerdir. Bu sıfatları mecaz olarak değil hakikat olarak kabul etmişler, ancak tekyife gitmemişlerdir” şeklinde cevap vermiştir. Bu ifadeleri nakleden İbn Teymiyye ardından herhangi bir itiraz getirmemekle Mat’ânî’ye göre zımnî olarak selefin hakikat-mecaz taksimini bildiğini kabul etmiştir.<sup>218</sup>

İbn Teymiyye’nin mecaz kelimesini kullandığı yerlerden bir diğeri de **ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ** *Sonra arşa istiva etti*<sup>219</sup> ayetini tefsir ettiği sıradadır. İbn Teymiyye buradaki istivanın kulların istivasından farklı olduğunu vurgular. Herhangi bir şekilde bunu kulların istivasına benzeten kişiyi de ne dili, ne hakikat ve mecazı, ne de nazım ve nesri bilmemekle itham eder.<sup>220</sup>

Mat’ânî, İbn Teymiyye’nin ümmetin imamlarını savunmak için kaleme aldığı *Ref’u’l-menâm ani’l-eimmeti’l-a’lâm* eseri üzerinde yaptığı inceleme sonucunda İbn Teymiyye’nin imamları savunurken mecazı kullandığını tespit eder. Savunma sırasında 10 madde sıralayan İbn Teymiyye 6. ve 8. maddelerde şöyle der:

---

<sup>217</sup> Mat’ânî, *el-Mecaz inde’l-İmam İbn Teymiyye ve telamizihi*, s. 18.

<sup>218</sup> Mat’ânî, *el-Mecaz inde’l-İmam İbn Teymiyye ve telamizihi*, s. 19.

<sup>219</sup> el-Âraf, 7/54.

<sup>220</sup> Mat’ânî, *el-Mecaz inde’l-İmam İbn Teymiyye ve telamizihi*, s. 20.

“Bazen müşterek ya da mücmel olabilir. Ya da hakikat ve mecaz arasında gidip gelebilir. O zaman fakih –murad başkası olsa da- kelimeyi kendi nazarında en yakın anlama taşır.”<sup>221</sup>

Delillerin tearuzu ile ilgili bir konuda ise şu ifadeleri kullanılır: “... âmın has ile mutlakın mukayyed ile mutlak emrin vücubu nefyeden şey ile ya da hakikatın mecaza delalet eden şey ile tearuz etmesi gibi. Sözlerin delaletleri arasındaki tearuz ve bunlardan birinin diğerine tercihi meselesi derin bir konudur.”<sup>222</sup>

Mat’anî, İbn Teymiyye’nin eserleri üzerinde yaptığı inceleme sonucunda en az mecazı inkâr ettiği kadar kabul ettiği görüşleri de tespit ettiğini söyler. Ancak mecazı kabule dair görüşlerinin fazla bilinmediğini ifade eder ve bunları üç başlık altında ele alır:

- İbn Teymiyye’nin selef âlimlerinden naklettiği ve kendisinin de kabul ettiği te’viller.
- Kendinden önce kimsenin bahsetmediği, ilk kez onun tarafından ortaya koyulan mecazi te’viller.
- Mecazın lafzen ve manen kendi sözleri içinde geçip bunu şer’i naslara saldıranlara karşı bir delil olarak kullandığı durumlar.

Birinci maddeyle ilgili olarak İbn Teymiyye’nin Allah’ın maiyyeti ve yarattıklarına yakınlığı konusunu açıklarken dört görüş zikrettiğini ve selefın görüşü dediği dördüncü görüşü kabul ettiğini söyler. Selef âlimleri Kitap ve sünnetin getirdiği her şeye tahrifsiz iman etmişlerdir. “Allah Teâlâ’nın göklerin üzerinde, yarattıklarından ayrıdır. Bununla birlikte Allah ilmi yönünden bütün kullarıyla, yardım ve destek olma bakımından da peygamber ve velileri ile beraberdir” derler. İbn Teymiye bu görüşü selef haricinde İmam Ahmed’e de nisbet eder ve onun “nerede olurlarsa olsunlar (Allah) onlarla beraberdir” ayetindeki beraberliği “Allah’ın ilmi” olarak yorumladığını aktarır. Bu ifadelerde yakınlık ve maiyyet kelimelerinin zahir anlamlarının dışında anlaşıldığı açıktır. Mat’anî bu kullanımların mecazı kabul edenler nazarında mecâz-ı mürsel olduğuna dikkat çeker.

---

<sup>221</sup> İbn Teymiyye, *Ref’ul-menam an eimmeti’l-a’lam*, er-Riasetu’l-amme li idarati el-buhusu’l-ilmiyye, Riyad, h. 1413, s. 28.

<sup>222</sup> İbn Teymiyye, *Ref’ul-menam*, s. 30.

İbn Teymiyye “*Bakara ve Âl-i İmran Surelerini çok okuyun. Çünkü onlar kıyamet günü gelecekler ve kendilerini okuyanları savunacaklardır.*” Hadisi şerifini naklettikten sonra burada Resulullah’ın (s) kişinin amelini kastettiğini söyler. Bu ifade de bir te’vildir ve alâkası sebebiyet olan mecâz-ı mürsel tarif edilmektedir. Sebep; yani okunan sureler söylenip müsebbep; yani okunmaktan hâsıl olan sevap kastedilmiştir.<sup>223</sup>

Mat’anî daha sonra Kur’ân-ı Kerîm’de putların ve Allah’tan başka tapılan hiçbir şeyin ne faydası ne zararı dokunmayacağına dair Hac Suresi’ndeki ayetlerle ilgili olarak İbn Teymiyye’nin yorumlarını ele alır. Surenin 12. ayeti şöyledir: “*Yine bunlar Allah’ı bırakıp kendilerine ne fayda ne zarar verme kudreti bulunmayan şeylere taparlar.*” Hemen arkasından gelen 13. ayet ise: “*Bunlar kimi zaman da zararı yararından çok olan kimselerden medet umarlar*” şeklindedir. İbn Teymiyye’den önceki dönemlerde İslam düşmanları bu ayetlerde tenakuz olduğunu iddia etmişler ve âlimler de onlara cevap vermişlerdir. Ancak İbn Teymiyye kendisinden önce bu meseleye cevap veren Seâlibî (350/961), Begavî (ö. 516/1122), Zemahşerî (ö. 538/1143) ve Suddî (ö. 127/745) gibi âlimlerin söyledikleri ile yetinmemiş kendisi de konuyu bizzat ele almıştır. Ayette geçen “onun zararı” ve “onun faydası” gibi ifadelerde izafet olarak masdar kullanıldığına dikkat çeker. Masdarın muzafın ileyhi onun faili olmak zorunda olmadığını, failine izafe edilmediği zamanlarda mahalline, zamanına, mekânına ya da meydana geliş sebebine izafe edilebileceğini söyler. Tıpkı Sebe Suresi’nin 33. Ayetinden olduğu gibi: “*Hayır. Gece ve gündüzün tuzağı...*” Mat’anî, İbn Teymiyye’nin çalışmalarından derlenen *Dakaiku’t-tefsir* isimli kitabındaki bu yorumunun belâgatçılar nazarındaki “isnadî mecaz” ya da “hükmi mecaz” denilen şey olduğunun altını çizer. “İbn Teymiyye’nin burada söz konusu terimleri kullanmamış olması gerçeği değiştirmez” der.<sup>224</sup>

İbn Teymiyye bu açıklamayı yaparken hükmi mecazın mekân, zaman ve sebep alâkalarını zikretmiştir. Mat’anî bu durumu şöyle ifade eder: “Sebep alâkasını ayete uygulamıştır. Böylece isabet etmiştir. Çünkü putlara tapanlara zarar vermek ancak

<sup>223</sup> Mat’anî, *el-Mecaz inde’l-İmam İbn Teymiyye ve telamizihi*, s. 10- 12.

<sup>224</sup> Mat’anî, *el-Mecaz inde’l-İmam İbn Teymiyye veakqshscddd telamizihi*, s. 13.



Allah'ın fiili olabilir. Putları işaret eden zamire izafe edilmeleri Allah'ın o putlar sebebi ile müşrikleri cezalandırmasından dolayıdır.”<sup>225</sup>

İbn Teymiyye bunların haricinde Resulullah (s)'in “*İnsanları altın ve dirhem helak etti. İnsanı iki kırmızı helak etti: Altın ve ipek.*” Hadisi şerifini ve “... Allah'ı bırakıp taptıkları ilahlar kendilerine hiçbir fayda sağlamadı. Aksine onların helâklarını arttırmaktan başka bir şeye yaramadı”<sup>226</sup> ayetini açıklarken de helak fiilinin asıl failinin Allah olduğunu, altın, ipek, put ve dirhem bu helâkın sebebi olduğunu söyler. Görüldüğü üzere burada da ismi söylenmeden hükmi mecaz tarif edilmektedir.<sup>227</sup>

Mat'anî, İbn Teymiyye'nin istiareye işaret ettiği açıklamalarına şu örnekleri sayar: “*İşte onlar Rablerinden bir hidayet üzeredirler*”<sup>228</sup> ayetini açıklarken “Doğru yola erenler Rablerinden gelen bir hidayet, nur, beyyine ve basiret üzere oldukları için hidayet onların mekânı olmuştur” der. İbn Teymiyye'nin ayeti açıklaması ile dil âlimlerinin açıklaması aynıdır. Dil âlimlerinin bazıları burada mürekkebi istiare olduğunu söylerken bazıları ise müfred istiare olduğunu söyler.

“*Allah'tan korkun ve Resulüne iman edin ki O'da size lütuf ve rahmet hazinelerinden daha fazla mükâfat versin. Size (onunla yürüyeceğiniz) bir nur versin.*”<sup>229</sup>

“*Ve kâfirlerin amelleri düz arazideki serap gibidir.*”<sup>230</sup> Kâfirlerin amellerini tasvir eden “*Üst üste yığılmış karanlıklar gibi...*”<sup>231</sup> âyetlerini açıklarken “Allah, mü'minlerin imanını nura, kâfirlerin amellerini de karanlığa benzetmiştir” der. Burada nur lafzının iman; karanlık lafzının da küfr yerine kullanılması istiare örneğidir.

Mat'anî, İbn Teymiyye'nin Arapça'da kişinin işlediği suçu inkâr etmesi durumunda kullanılan *يَدَاكَ أَوْكَا وَفُوكَ نَفَخَ* “Ellerin bağladı, ağzın üfledi” deyimini kullanmasını da istiareyi temsiliyeye örnek olarak gösterir.<sup>232</sup>

<sup>225</sup> Mat'anî, *el-Mecaz inde'l-İmam İbn Teymiyye ve telamizihi*, s. 15.

<sup>226</sup> Hud, 11/101.

<sup>227</sup> Mat'anî, *el-Mecaz inde'l-İmam İbn Teymiyye ve telamizihi*, s. 14.

<sup>228</sup> Lokman 31/5

<sup>229</sup> el-Hadid 57/28.

<sup>230</sup> Nur, 24/39.

<sup>231</sup> Nur, 24/40.

<sup>232</sup> Mat'anî, *el-Mecaz inde'l-İmam İbn Teymiyye ve telamizihi*, s. 15.

### 2.3.1 İbn Kayyım el-Cevziyye'nin Mecaza Yaklaşımı

İbn Teymiyye'nin görüşlerini böylece ifade ettikten sonra onun en önemli öğrencilerinden biri olan İbn Kayyım el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) mecaz konusundaki tutumuna değinmekte fayda mülâhaza ediyoruz. İbn Kayyım, hocasının mecaz karşısındaki olumsuz tutumunun takipçisi olmuş hatta bu tavrı daha ileri bir noktaya taşımıştır. *es-Savâiku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla* isimli eserinde mecazı inkâr etmek için elliden fazla gerekçe saymıştır. Ne var ki diğer kitaplarında tıpkı hocası gibi mecazı kabul ettiğine işaret eden te'villerde bulunmuştur. Ayrıca "mecaz" terimini bizzat kendisi de kullanmıştır.

İbn Kayyım'ın mecaza yönelik bu olumsuz tavrının ardında, hocası İbn Teymiyye'de olduğu gibi, itikâdi kaygılar olduğu muhakkaktır. Mecazı inkârı Allah'ın sıfatlarını mecaz olarak yorumlayan akidevî fırkalara bir tepkidir. Mecazı savunanların tahsis edilen âmm kelimenin, istisna ve izafetle kayıtlanan kelimenin mecaz olduğunu söyleyerek mecaz sahasını genişletmeleri onu böyle bir tepki vermeye itmıştır, çünkü bu iddiaların doğru kabul edilmesi durumunda kelime-î tevhid bile mecaz olacaktır.<sup>233</sup>

İbn Kayyım'ın kelimelerin hakiki anlamından çıkarılmaması gerektiğine dair görüşleri *es-Savâik*'in kayıp olan cildi içinde yer almaktadır. Bu görüşler orijinal eserin kayıp olan cildini –özetle de olsa- muhafaza eden *Muhtasar* içinde yer almaktadır.<sup>234</sup> İbn Kayyım söz konusu eserde mecazın inkârına dair elliden fazla gerekçe saymış, mecazı savunanları cehalet, yalan ve anlayışsızlık ile itham etmiştir. İbn Kayyım da hocası gibi mecazı inkâr ederken iki temel gerekçe sunar. Birincisi; İmam Ahmed dışında seleften hiç kimsenin hakikat-mecaz taksimine gitmemesi. İkincisi; Davud ez-Zahirî ve Ebu İshak İsferaînî gibi âlimlerin Kur'an'da mecazın bulunduğunu inkâr etmeleridir.<sup>235</sup>

İbn Kayyım'ın *es-Savâik*'da mecaza itiraz ettiği belli başlı noktaları, -benzer içerikte olanları birleştirerek ayrıca kısmen aynı maddeyi tekrar ettiği yerleri bir kenara bırakarak- şu şekilde özetleyebiliriz:

<sup>233</sup> Harun Ögmüş, "es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyım'ın Râzî'ye Yöneltiği Yorumla İlgili Tenkitler", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 13, Sy: 38 (Kış 2009), s. 168.

<sup>234</sup> Harun Ögmüş, "es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyım el-Cevziyye'nin Yorum Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2008, s. 67-97.

<sup>235</sup> Abdulazim el-Mat'anî, *el-Mecaz fi'l-lüga ve'l-Kur'ân-ı Kerîm beyne'l-icâze ve'l men' arz ve tahlil ve nakd*, Mektebetu Vehbe, Kahire, II, 911.

- Hakikat-mecaz ayrımının doğru olması için kelimenin ilk önce belli bir anlam için vaz' edilmiş olması gerekir ki İbn Kayyım'a göre bu isbatı mümkün olmayan bir iddiadır. Bu iddianın doğruluğunu isbat etmek ancak vahiyle mümkündür ve bu konuda vahiy yoktur.<sup>236</sup>
- İstimaleden önce lafzın hakikat ya da mecaz olarak nitelenmemesi lafızların manadan soyutlanmasını gerektirir ki böyle bir işlem, hareketin hareket edenden soyutlanması gibi bir şeydir. Dolayısı ile mümkün değildir.<sup>237</sup>
- Mecazı kabul edenler her hakikatin bir mecazı olmadığı konusunda ittifak etmelerine rağmen her mecazın bir hakikati olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir.<sup>238</sup>
- İbn Kayyım, hakikat ve mecaz taksiminden kastedilenin zihni mi yoksa harici varlık mı olduğunu da sorgular. Ona göre bu taksim zihni bir taksimdir ve harici varlıklara uygulanamaz.<sup>239</sup>
- Lafızları vaz' olunduğu anlamda kullanılan ya da vaz' olunduğu anlam dışında kullanılanlar olarak ayırmak batıl bir ayırmadır. Bu bir şeyin aynı anda hem kabulünü hem de reddini içerir. Çünkü lafzın vaz edilmesi demek o lafzın, kullanıldığı zaman söz konusu mana anlaşılacak şekilde, o manaya tahsisi demektir. Vaz'ın bundan başka anlamı yoktur. Sizin mecaz dediğiniz şey, birbirinin çeliştiği olan iki şeyi birleştirmek demektir. Bu da bir lafzın aynı anda hem bir anlam için vaz edilmiş, hem de vaz edilmemiş olmasıdır.<sup>240</sup>
- Hakikat mecaz ayrımı batıldır. Nitekim mecazı savunanlar bile bazı durumlarda kelimenin mecaz olup olmadığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Öte yandan kelamın hakikat-mecaz olarak taksimi doğru ise bu ayırım lafız itibarı ile mi, mana itibarı ile mi yoksa ikisiyle birden mi olacaktır? Bunların hepsi hükümsüzdür. Çünkü bu taksim batıldır.<sup>241</sup>
- Araplardan mecaz kullanımına dair gelen kesin nakiller yoktur.<sup>242</sup>

<sup>236</sup> İbn Kayyım, *Muhtasar*, s. 288.

<sup>237</sup> İbn Kayyım, *Muhtasar*, s. 288.

<sup>238</sup> İbn Kayyım, *Muhtasar*, s. 289.

<sup>239</sup> İbn Kayyım, *Muhtasar*, s. 289.

<sup>240</sup> İbn Kayyım, *Muhtasar*, s. 291.

<sup>241</sup> İbn Kayyım, *Muhtasar*, s. 291.

<sup>242</sup> İbn Kayyım, *Muhtasar*, s. 286.

- Mecaz savunucuları “mecaz nefyedilebilen, hakikat ise nefyedilemeyen anlamdır” derler. Burada bir kısır döngü oluşmaktadır. Çünkü lafzın nefyedilmesi hakikat-mecaz ayrımı üzerine kurulmuştur. Hakikat-mecaz ayrımı ise lafzın nefyedilip nefyedilememesi üzerine kurulmuştur. Olumsuz yapmanın anlamı bozması mecaz için bir ölçü olamaz, çünkü olumsuz yapıldığı zaman anlamı bozulan birçok hakikat vardır.<sup>243</sup> Ayrıca lafzın nefyedilebilir olmasının mecazın alameti olduğu kuralını kim koymuştur? Dilciler mi? İstilah ehli mi? Örf ehli mi?<sup>244</sup>
- Mecazı savunanlar “lafız mutlak olarak kullanıldığında akla ilk gelen mana hakikattir” derler. Oysaki lafız mukayyed olarak kullanıldığında akla ilk gelen mana kayıtlıdır. Ayrıca lafızların karinelere tamamen soyutlanması mümkün değildir.<sup>245</sup> Araplar نَارَ الْخَرْبِ ve جَنَاحَ الدَّلِّ gibi ifadeleri sadece mukayyed olarak kullanırlar. Onların “kanat” kelimesini önce mutlak olarak kullanıp sonra da kuşlara has kıldıkları onlardan da başka varlıklara naklederek mecaz yaptıklarına dair delil yoktur.<sup>246</sup>
- İbn Kayyım, dilcilerin mecazı belirlerken getirmiş olduğu “lafzın bir manada kullanılabilmesinin başka bir kelimenin ifadede kullanımına bağlı olması” kuralını da eleştirir. Ona göre bu kural genel geçer değildir. Nitekim Âli İmran Suresi’nin 54. ayeti olan مَكْرُ اللَّهُ وَ مَكْرُوا وَ cümlesindeki مَكْرُ اللَّهُ ifadesinin kullanımı مَكْرُوا ifadesinin kullanımına bağlıdır. Bu ayet için söz konusu kural geçerlidir; ama Araf Suresi 99; افَامُوا مَكْرُ اللَّهُ ayetinde geçerli değildir. Çünkü bu ayette “mekr” kelimesi başka kimseye isnad edilmeden sadece Allah’a isnad edilerek kullanılmıştır.<sup>247</sup>
- İbn Kayyım’ın mecazı inkârının bir diğer gerekçesi Allah’ın sıfatlarının mecaza hamedilmesinin ta‘tile sebep olacağı düşüncesidir. Bu bağlamda Allah’ın sıfatları konusunda üç farklı görüş nakleder. Birincisi: Yaratılmışlar söz konusu

<sup>243</sup> Mat’anî, *el-Mecaz fi’l-lüga ve’l-Kur’ân-ı Kerîm*, II, 922.

<sup>244</sup> İbn Kayyım, *Muhtasar*, s. 295.

<sup>245</sup> İbn Kayyım, *Muhtasar*, s. 295.

<sup>246</sup> İbn Kayyım, *Muhtasar*, s. 303.

<sup>247</sup> İbn Kayyım, *Muhtasar*, s. 304.

olunca mecaz, yaratıcı için hakikattirler. İkincisi: Yaratıcı için mecaz, yaratılmışlar için hakikattirler. Üçüncüsü: Hem yaratıcı hem de yaratılmışlar için hakikattirler. İbn Kayyım üçüncü görüşü tercih eder.<sup>248</sup>

- İbn Kayyım'ın Kur'an'da mecazın bulunmadığını isbat etmek için ilginç bir delil getirir. "Allah Teâlâ kendi kelamını belli manalar için vaz' edip sonra onları başka manalara nakletmediği gibi O'nun kelamı insanların vaz'ına da tabi değildir" der.<sup>249</sup> Mat'anî bu itiraza cevap verirken kimsenin zaten böyle bir iddiada bulunmadığını, ayrıca "Biz her peygamberi vahiylerimizi kolayca anlatıp açıklayabilmesi için kendi kavminin diliyle gönderdik"<sup>250</sup> ayetinin bu iddiayı boşa çıkardığını söyler.<sup>251</sup>

İbn Kayyım, yukarıda sıraladığımız belli başlı itirazlarında da görüldüğü gibi büyük ölçüde hocasının izinden gitmiştir. Ancak ondan daha sistematik bir usul takip etmiştir. Ona göre mecaz muattılanın sığınağı ve kalkanıdır. Mecazın reddi konusunda hocasından daha ileri giderek mecazı "tağüt" olarak isimlendirir. Ancak konuya dair kaleme aldığı eserine mecazi anlam ifade eden *es-Savâik/Yıldırımlar* ismini vermesi dikkate şayan bir durumdur.<sup>252</sup>

### 2.3.1.1 İbn Kayyım'ın Mecazı Kabul Ettiği Yerler

İbn Kayyım, Suheyli'den mecaz ve istiareyi bol bol kullandığı nakiller yapar. Bu nakiller sırasında Suheyli'yi bazı açılardan eleştirmesine rağmen mecaz ve istiare

"Gözetimim *وَلِئَصْنَعِ عَلِيٍّ عَيْنِي* kullanımları açısından hiçbir şey söylemez. Suheyli,

*altında yetişesin diye...*"<sup>253</sup> ayetini açıklarken buradaki *ayn/göz* kelimesinin çoğu

kişinin zannettiği gibi mecaz olmadığını, çünkü görmek ve idrak anlamında sıfat

olduğunu söyler. "Mecaz olması için insanın bir uzvu olan 'göz' kullanılmış olması

gerekir. Küfür ve tecsimî çağrıştıran hiçbir şey Allah Teâlâ'ya izafe edilemez. Ne

<sup>248</sup> İbn Kayyım, *Muhtasar*, s. 309.

<sup>249</sup> İbn Kayyım, *Muhtasar*, s. 313.

<sup>250</sup> İbrahim, 14/4.

<sup>251</sup> Mat'anî, *el-Mecaz fi'l-lüga ve'l-Kur'an-ı Kerîm*, II, 937.

<sup>252</sup> Abdulluttalip Arpa, "Kur'an'da Mecaz Tartışmaları ve İbn Teymiyye (728/1327)'nin Meseleye Yaklaşımı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2010, sayı 44, s. 181-202.

<sup>253</sup> Taha, 20/39.

hakikat ne de mecaz olarak” der. İbn Kayyım, ilgili metinde Suheyli’yi pek çok açıdan eleştirmesine rağmen mecaz konusuna hiç değinmez.<sup>254</sup>

Bir başka yerde Suheyli’nin *أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ* <sup>255</sup> ayetindeki *الأيدي* kelimesinin ve *يد الله* ifadesindeki “*yed*” kelimesinin sıfat manasında masdar olduğunu söylemesini eleştirir. Burada kastedilenin ayetin öncesinde sözü geçen İbrahim, İshak ve Yakup’un (a.s) kuvvet ve basiret sahibi olmaları olduğunu ifade eder. Bu görüşünü desteklemek için de peygamber (s) döneminde iman eden, etmeyen bütün Arapların ayeti bu şekilde anlamalarını delil getirir. “Eğer öyle anlamamış olsalardı peygambere ‘sen hem Allah’ın misli gibi hiçbir şey olmadığını söyleyip, hem de O’na uzuv olan eli nasıl nisbet ediyorsun?” diye itiraz ederlerdi” der. Sonra da aynen şu ifadeleri kullanır: “Ne mü’min, ne de kâfir hiç kimseden böyle bir nakil bilinmediğine göre durumun onlar nazarında gayet açık olduğu görülür. Bu ifade uzvun mecaz olarak isimlendirildiği bir sıfattır. Sonra bu mecaz kullanımını devam etmiş ve hakikat unutulmuştur. Bu şekilde kullanılan ve sonunda aslı unutulmuş nice mecazlar vardır.” Mat’anî, bu ifadeleri tahlil ederken İbn Kayyım’ın bizzat kendi cümleleri içinde mecazı kullandığının altını çizer. Üstelik Allah’ın keliminde, -ne Allah’a yalan nisbeti ne de sıfatların ta’tili endişesi duymaksızın- O’nun sıfatları ile ilgili olarak.<sup>256</sup>

İbn Kayyım, hocası İbn Teymiyye’nin “namaz” lafzı mecaz mıdır değil midir? Meselesi üzerindeki görüşlerini de aynen nakleder. Namazı hem ibadeti hem de duayı aynı anda ifade eden bir kelime olarak kabul eder. Kelimeyi bu cihetten değerlendirerek hakikat-mecaz açısından ele alınamayacağını ifade eder.<sup>257</sup>

Mat’anî, İbn Kayyım’ın fiillerin sebeplerini reddeden ve “yemek doyurmaz, su susuzluğu gidermez, ateş yakmaz, kılıç kesmez vs.” diyerek bütün fiillerin tek failinin Allah olduğunu, bu fiillerin Allah’tan başkasına isnadının mecaz olduğunu söyleyen Cebriyye’ye cevap verirken de mecazı inkâr ettiğine dair hiçbir işaret bulunmadığını ifade eder. İbn Kayyım, bu sadetteki reddiyesinde “mecaz” lafzını defalarca

<sup>254</sup> Mat’anî, *el-Mecaz inde İmam İbn Teymiyye ve telamizihi*, s. 39.

<sup>255</sup> Sad, 38/45.

<sup>256</sup> Mat’anî, *el-Mecaz inde İmam İbn Teymiyye ve telamizihi*, s. 41.

<sup>257</sup> Mat’anî, *el-Mecaz inde İmam İbn Teymiyye ve telamizihi*, s. 42.

kullanmasına rağmen mecazın bulunmadığına dair bir şey söylemez. Aksine “mecaz olduğu söylenen sıfatlar mecaz değil hakikattir” der.

Mat’anî’ye göre İbn Kayyım’ın *Bedâiu’l-fevâid*’de yer alan şu sözleri şüpheye mahal vermeyecek şekilde mecazı kabul ettiğinin delilidir: “Nasslarda mecaz ve te’vil olmaz. Bunlar zahir lafızda olurlar. Burada dikkat edilmesi gereken bir incelik vardır. Lafzın nass olduğu iki şeyle bilinir: Birincisi; Manasının ihtimal taşımaması. ‘On’ rakamı gibi. İkincisi; Manasının muttarid olması. Çünkü o mecaz ve te’vil kabul etmeyen bir nasstır.”<sup>258</sup>

Mat’anî’nin tespitlerinden bir diğeri de İbn Kayyım’ın *Bedâi’ul-fevâid* isimli eserinde saydığı mecazın gerçekleşme şartlarıdır. Bu bağlamda İbn Kayyım mecazın gerçekleşmesi için şu şartları sayar: Hakiki mananın anlaşılmasına engel olan beyan, lafzın kastedilen mecazi manaya uygun olması, eğer lafzın birden fazla mecazi anlamı varsa cümlede kullanılan anlama hamledildiğine dair açıklama. Bu şartlarda da görüldüğü gibi İbn Kayyım mecazın varlığını ve hatta bir lafzın birden fazla mecazi anlam taşıyabileceğini kabul etmektedir.<sup>259</sup>

İbn Kayyım, *İlamu’l-muvakkîn* isimli eserinde bazı ayetleri mecazi te’villere başvurarak yorumlamıştır. Ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda görüş bildirirken araştırmacıları; konuşanın sözlerinin arakasındaki manayı anlamaya çalışanlar ve sözün zahirine takılanlar olarak ikiye ayırmıştır. Bu görüşünü; “arif olan ‘ne murad edilmiş?’ derken lafızcı olan ‘ne demiş?’ diye sorar” diyerek ifade eder. Ayrıca “lafızlar taabbudî değildir” der. Sonuçta bazı ayetleri de bu bakış açısına uygun olarak yorumlar. Mesela “*yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler*”<sup>260</sup> ayetinde “yemek” kelimesi ile sadece yiyecek-içecek maddeleri değil binek, kıyafet, mesken gibi her türlü eşyanın tüketiminin kastedildiğini ifade eder. Yine “*anne-babaya üf bile deme*”<sup>261</sup> ayeti ile anne-babaya karşı sözlü ve fiili her türlü eziyetin yasaklandığını, ümmetin bu ayeti her zaman böyle anladığını söyler. “Bir kişi anne-babasının yüzüne

---

<sup>258</sup> Mat’anî, *el-Mecaz inde İmam İbn Teymiyye ve telamizihî*, s. 45.

<sup>259</sup> Mat’anî, *el-Mecaz inde İmam İbn Teymiyye ve telamizihî*, s. 46.

<sup>260</sup> Nisa 4/10

<sup>261</sup> el-İsra 17/23.

tükürse ve onlara terlikle vursa, sonra da ‘ben onlara üf demedim’ derse elbette ki herkes onu aptallık ve cehaletle suçlar” der.<sup>262</sup>

Mat’anî sonuç olarak İbn Kayyım’ın da

tıpkı hocası İbn Teymiyye gibi mecaz konusunda iki farklı görüşe sahip olduğu söyler:

- Herkes tarafından bilinen mecazı reddettiği görüşü.
- Pek fazla bilinmeyen mecazı kabul ettiği görüşü.

Mat’anî’ye göre şu dört sebepten ötürü İbn Kayyım ve İbn Teymiyye’nin mecaz konusundaki asıl görüşleri onu kabul etmek yönündedir:

- İbn Teymiyye *Kitabu’l-iman*’da, İbn Kayyım *es-Savâik*’da olmak üzere her ikisi de sadece bir eserlerinde mecazı inkâr etmiş, diğerlerinde kabul etmişlerdir.
- Her ikisi de gerek selefden ve başka âlimlerden yaptıkları nakillerle, gerekse de kendi ifadelerinde mecazî te’vili açıkça kabul etmişlerdir.
- Mecazı inkâr etmeye yönelik sundukları tüm gerekçeler gerek dilciler gerekse usulcüler tarafından verilen cevaplarla tek tek çürütülmüştür. Buna İbn Kayyım’ın *es-Savâik*’da saydığı elli gerekçe de dâhildir.
- Bazı grupların te’vilde aşırıya gitmeleri, şer’î ya da aklî hiçbir gerekçeye dayanmaksızın lafızları zahir anlamlarından farklı anlamlara taşımaları dolayısı ile dilin güvenilirliğini sarsmaları her iki imamı da bu fesadın karşısında durmaya itmiştir. Mecazı inkâr etmeleri seddi zeriâ babından bu tavırlarının bir parçasıdır.

Mat’anî’ye göre İbn Teymiyye ve İbn Kayyım’ın bazı yerlerde mecazı inkâr etmesi bazı yerlerde kabul etmesi onları çelişkiye düşmekle itham etmeyi gerektirmez. Çünkü başka âlimler de zaman zaman aynı tavrı göstermiştir. Mesela Abdulkahir Cürçânî bazen manayı lafızdan üstün tutarken bazen lafzı manadan üstün tutmuş, bazen de her ikisini eşit kabul etmiştir.<sup>263</sup>

Mat’anî’nin yaptığı araştırmadan çıkardığı yukarıdaki sonuç bizce bazı açılardan sorunludur. Mat’anî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım’ın sadece birer eserlerinde mecazı inkâr ettiklerini söyler. Oysa ki İbn Kayyım, *es-Savâik* haricinde *İ’lamu’l-muvakkîn*

<sup>262</sup> Mat’anî, *el-Mecaz inde İmam İbn Teymiyye ve telamizihî*, s. 48.

<sup>263</sup> Mat’anî, *el-Mecaz inde İmam İbn Teymiyye ve telamizihî*, s. 50.



isimli eserinde de mecazı reddettiğine dair ifadeler kullanır. Âmm lafzın has, mutlağın mukayyed yerine kullanılmasının müteahhirun tarafından hakikat ve mecaz olarak isimlendirilmesini eleştirir. Hakikat-mecaz ayrımı yapanlara göre “aslan”, “güneş”, “deniz” gibi kelimelerin mutlak kullanıldığına bir manaya geldiğini, mukayyed kullanıldığında ise mecaz olarak isimlendirdikleri manaya geldiklerini ifade eder. Mecazı belirlerken nasıl bir kayıttan bahsettiklerinin net olmadığını, eğer “her mukayyed lafız mecazdır” derseler o zaman terkip halindeki bütün kelamın mecaz olması gerektiğini savunur. Eğer “bazı kayıtlar mecaz yapar, diğer bazıları yapmaz” derseler o zaman “buradaki ölçü nedir?” diye sorar. “Terkipten önce lafzın müfred olmasına itibar edilir ve ona göre hakikat ya da mecaz olduğuna hükmedilir” demelerini ise diğerlerine göre daha yanlış ve bozuk bir anlayış olarak görür. Çünkü İbn Kayyim’a göre lafızlar akd ve terkip öncesinde hiçbir mana ifade etmezler. Bu durumdaki lafızlar karganın “gak” demesi gibi anlamsız seslerden ibarettir. İfadelerinin devamında İbn Kayyim, bu noktada söylediklerinden amacının hakikat-mecaz ayrımını iptal etmek olmadığını, böyle bir ayrımın zaten kırk maddede hükümsüz kılındığını ifade eder. “Buradaki amacım söz konusu ayrımdaki çelişkilere dikkat çekmektir” der.<sup>264</sup>

Öte yandan İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’ın mecazın inkârına dair delillerinin çürütülmüş olması da aslında onların mecazı kabul ettiğinin delili olamaz. Bu açıdan da Mat’anî’nin görüşü bizce isabetli değildir.

---

<sup>264</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlamu’l-muvakkîn*, Thk: Muhammed Abdusselam İbrahim, Daru’l-kütubu’l-ilmiiyye, 1994, III, 186.

## SONUÇ

İbn Teymiyye'nin mecaz konusundaki görüşleri üzerine yaptığımız bu araştırmanın sonucu olarak diyebiliriz ki gerek İbn Teymiyye'nin gerekse de ondan önce ve sonra mecazın varlığını inkâr edenlerin gerekçeleri temelde itikâdi kaygılara dayanmaktadır. İbn Teymiyye öncesinde yapılan itirazlar zayıf delillere dayandığı için mecazı kabul edenler tarafından pek dikkate alınmamış, birkaç cümlelik cevaplarla bertaraf edilmiştir. Bu dönemde yapılan itirazlar mecazın yalanın kardeşi olması, Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmenin Allah'ı müteceviz olarak sıfatlamayı gerektireceği gibi iddialar göz önüne alındığında hakikaten üzerinde durulmaya değmeyecek kadar zayıf deliller oldukları görülecektir.

İbn Teymiyye'nin itirazları ise kendinden öncekiler gibi temelden yoksun, tepkisel itirazlar değildir. Yukarıda bahsettiğimiz itikadi kaygılar yanısıra dilsel temellere de dayanmaktadır. Zaten bu yüzden ses getirmiş, konu ile ilgili tartışmaları alevlendirmiş ve diğer âlimlerin meseleyi başlı başına ele alıp iddiaları cevaplama haceti doğmuştur. İbn Teymiyye, vaz' kavramından başlayarak mecazın tanımı konusundaki ihtilaflar, hazfın mecaz sayılması, Allah'ın sıfatlarının mecaz olarak te'vil edilmesi gibi konularda itirazlarını dile getirmiştir. Vaz' kavramının dilin ıstılahi olduğu görüşü üzerine kurulu olması, bunun ispatlanamaması durumunda vaz' kavramı üzerine kurulu mecaz tanımının geçersiz olduğu iddiası mecazı kabul edenler tarafından haklı bulunmuş ancak bu durumun mecazın inkârını gerektirmeyeceği, sadece tartışmayı lafzi boyuta taşımakla sonuçlanacağı şeklinde cevaplanmıştır.

Günümüzde yapılan dil çalışmalarında da hakikat ve mecazın sınırlarına dair farklı anlayışlar oluşmuştur. Ülkemizde bu alanda önemli çalışmalar yapmış olan Doğan Aksan ve Nizamettin Uğur'un görüşleri ışığında İbn Teymiyye'nin mecaza dair görüşlerini incelediğimizde günümüz dil felsefesi çalışmalarında kabul gören bazı anlayışlarla kesişen düşünceleri olması dikkate şayandır.

Öte yandan belâgat ilmindeki mecaz tartışmalarını modern dönem dil anlayışlarından ayıran önemli bir fark vardır. Bu çalışmaların temelinde Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir faaliyetleri yatar; yani doğu geleneğinde belâgat, Kur'an'ı anlama çabalarının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Belâgatta bir kelimenin mecaz ya da hakikat olduğunu söylemek

gerek kelam gerekse fıkıh açısından üzerinden bina edilecek yeni hükümlere kapı açacaktır.

Mecaz konusundaki tartışmalar bizce biraz da mecaz kavramının sınırları konusundaki bulanıklıktan kaynaklanmaktadır. Belâgat alanında mecaz için çeşitli tanımlar yapılmış olsa da son noktada sınırlarının çok da net olmadığı aşikârdır. Mecazı inkâr eden bir âlim olarak nasıl ki İbn Teymiyye'nin pratikte mecazı uyguladığını görüyorsak aynı şekilde mecazı kabul eden, belâgat ilminin teşekkülüne büyük katkılar sağlamış olan İbn Kuteybe gibi bazı âlimlerin zaman zaman mecaza karşı temkinli bir tutum takındığına, çoğunluğun mecaz dediği bir noktada genel görüşün aksine kanaat bildirdiğine şahit olabiliyoruz.

İbn Teymiyye'nin konu ile ilgili görüşleri ülkemizde genel olarak tefsir alanındaki çalışmalarda ele alınmıştır. Gerek Türkiye'de gerekse Arap dünyasında yapılan çalışmaların genelinde, Suyûtî, Gazalî, Âmidi gibi âlimlerin tartışmanın lafzi düzeyde kaldığına dair tespitleri tekrarlanarak çalışmalar sonuçlandırılmıştır. Söz konusu âlimlerin bu tespitleri yaşadıkları dönem açısından belki doğru ve yeterlidir. Ancak günümüz itibarı ile yapılan çalışmalarda gerek İbn Teymiyye'nin gerekse ilk dönem belâgat âlimlerinin dil anlayışları modern dil felsefesi çalışmaları ışığında yeniden değerlendirilmeli, bu âlimlerin söz konusu alana nasıl katkı sağladıkları ya da sağlayabilecekleri incelenmelidir. Ülkemizde yapılan bazı araştırmalarda değerlendirmenin dilbilim açısından hangi ölçülere göre yapıldığı belirtilmeden hakiki anlam, temel anlam, yananlam gibi kavramların gelişigüzel kullanılması kafa karışıklığına yol açmaktadır. Dolayısıyla mecaz dâhil olmak üzere belâgat alanındaki terimlerin de günümüzdeki dilbilim çalışmaları ışığında yeniden gözden geçirilmesi elzem görülmektedir.

## KAYNAKÇA

### *Kitaplar*

- ABDULLAH b. Abbas, *Tenviru'l-mikbas min tefsiri İbn Abbas*, cem: Mecudiddîn Firûzâbâdî, Daru'l-kitabi'l-ilmiyye, Beyrut, 3. Baskı, 2008.
- AKSAN, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2007.
- ÂMİDÎ, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi-usuli'l-ahkâm*, thk: Abdurrezzak Afifi, Daru's-Samiî, 2003.
- ARPA Enver, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Fecr Yayınları, Ankara, 2010.
- BOLELLİ, Nusrettin, *Belâgat -Beyân-Me'âni-Bedî' İlimleri- Arap Edebiyatı*, İFAV, İstanbul, 2011.
- CÂRİM Ali, Mustafa Emin, *el-Belâgatü'l-vadiha*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984.
- CORBİN, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev: Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.
- CÜRCÂNÎ, Abdülkâhir, *Delâilü'l-i'câz*, Çev: Osman Güman, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed el-Şerif, *et-Tarifât*, Mektebetü Lübnan, Riyad, 1985.
- DESUKÎ, Faruk Ahmed, *el-Kaza ve'l-kader fi'l-İslam*, el-Mektebetu'l İslami, Beyrut, 1985.
- EBU UBEYDE Mamer b. Müsnna et-Teymî el-Basrî, *Mecazu'l-Kurân*, Thk: Muhammed Fuad Sezgin, Mektebetu Hancı, Kahire, h. 1381.
- EBU ZEHRA Muhammed, *İmam İbn Teymiyye Hayatı-Fikirleri-Eserleri Çağı ve Fıkhı*, Çev: Nusreddin Bolelli, Vecdi Akyüz, Adil Bebek, Mehmet Erdoğan, Veli Kayhan, İslamoğlu Yayıncılık, İstanbul, 1988.
- EBU ZEHRA, Muhammed, *İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi*, Çev: Abdülkadir Şener, İstanbul: Hisar Yayınevi, 1983.
- EBU ZEYD, Nasr Hamid, *el-İtticâhu'l-aklî fi't-tefsir dirâse fi kadiyyeti'l-mecaz fi'l-Kur'an inde'l-Mu'tezile*, Daru'l-Beyda, Beyrut, 1998.
- GAZALÎ, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tusî, *el-Menhûl min talikâti'l-usul*, Thk.- ta'lik: Dr. Muhammed Hasan Hito, Daru'l-Fikr el-Muasır, Beyrut/Lübnan, Daru'l-Fikr, Şam/Suriye, 3. Baskı, 1998.
- HÂŞİMÎ, Seyyid Ahmed, *Cevâhiru'l-belâga*, Mektebetu'l Asriyye, 2010.
- IYAD, Şükrü Mahmud, *en-Nakdu ve'l-belâga*, Müessesetu'l Arabiyye, 1987.

- İBN KAYYİM el-Cevziyye, *I'lamu'l-muvakkîn*, Thk: Muhammed Abdusselam İbrahim, Daru'l-kütubu'l-ilmiiyye, 1994.
- İBN KAYYİM, el-Cevziyye, *es-Savâku'l-Mürsele Ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla* (Muhtasar), İhtisar: Muhammed b. el-Mevsılî, Thk: Seyyid İbrahim, Daru'l Hadis, Kahire, 2001.
- İBN KUTEYBE Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, *Te'vilu müşkili'l-Kur'an*, Thk: İbrahim Şemsuddin, Daru'l-kütubu'l-ilmiiyye, Beyrut.
- İBN TEYMIYYE, Takıyuddin Ebu-l Abbas Ahmed, *Dakaiku't-tefsir el-cami' li tefsiri İbn Teymiyye*, Thk: Muhammed es-Seyyid el-Culeynid, Müessesetu Ulumi'l-Kur'an, Şam, 1404.
- İBN TEYMIYYE, *Ref'ul-menam an eimmeti'l-a'lam*, er-Riasetu'l-amme li idarati el-buhusu'l-ilmiiyye ve'd-da' ve ve'l-irşad, Riyad, h. 1413.
- İBN TEYMIYYE, Takıyuddin Ebu-l Abbas Ahmed, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, Çev: Beşir Eryarsoy, Tevhid Yayınları, 1990.
- İBN TEYMIYYE, Takıyuddin Ebu-l Abbas Ahmed, *Mecmû'u-fetava*, Cem ve tertip: Abdurrahman Muhammed b. Kasım, Mucemmu'l-Melik Fahd li Tıbbâati'l-Mushafi's-Şerif, 2004.
- KAZVİNÎ, Hatip, *el-İzâh fi ulumi'l-belâga*, thk: Muhammed Abdülmun'im Hafacî, Daru'l-celil, 3. Baskı.
- KAZVİNÎ, Hatip, *Telhisu'l-miftah*, Beyrut, h. 1302
- MAT'ÂNÎ, Abdulâzım İbrahim Muhammed, *el-Mecaz fi'l-lüga ve'l-Kur'ân-ı Kerîm beyne'l-icâze ve'l men' arz ve tahlil ve nakd*, Mektebetu Vehbe, Kahire.
- MAT'ÂNÎ, Abdulâzım İbrahim Muhammed, *el-Mecaz inde'l-İmam İbn Teymiyye ve telamizihî beyne'l-inkâr ve'l-ikrar*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1995.
- MEYDANÎ, Abdurrahman Hasan Habenneke, *el-Belâgatu'l-Arabiyye ususuha ve ulumuha ve fununuha*, Daru'l-Kamer, 1996.
- ÖZERVARLI, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- ÖZTÜRK, *Mustafa, Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu* –Ebû Müslim el-İsfehânî Örneği– Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, 2. Baskı.
- SİBEVEYH, Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitab*, Thk: Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu'l-hancı, Kahire, 3. Baskı, 1988.

- SUYÛTÎ, Celaluddin Abdurrahman b. Ebûbekir, *el-İtkan fi ulumi'l-Kur'an*, Mucemmau'l Melik Fahd li Tıbbâatti'l-Mushafi's Şerif, Thk: Merkezu'd-dirasati'l-Kur'aniyye.
- SUYÛTÎ, Celalüddin Abdurrahman Ebu Bekir, *el-Müzhir fi ulumi'l-lügâ ve envaiha*, Darul-kütub el-İlmiyye, Beyrut, 2009.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdu'l-Kerim b. Ebî Bekr Ahmed, *el-Mile'l ve'n-nihal*, Thk: Emir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1993.
- TABERÎ, Ebu Cafer, *Camiü'l-beyan fi te'vili'l-Kur'an*, Thk: Ahmed Muhammet Şakir, Müessesetu'r-risale, 1. Baskı, 2000.
- UĞUR, Nizamettin, *Anlambilim Sözcüğün Anlam Açılımı*, Doruk Yayıncılık, 2007.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İbni Teymiyye Külliyyatı*, Edip Gönenç (Ed.), Giriş bölümünde (18-62), İstanbul: Tevhid Yayınları, 1986.

### ***Sürelî Yayınlar***

- ADSOY, Şerefettin, “Seyfuddin el-Âmidî ve Dekâ'iku'l-hakaik fi'l-mantık Adlı Eseri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIV, 26 (2012/2).
- AFACAN, Hülya, “Mecazın Terimleşme Süreci ve İbn Teymiyye Öncesi Mecaza İtirazlar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 30, 2014.
- ARPA, Abdulmuttalip, “İbn Kuteybe'nin Belâgat İlminin Teşkkülüne Katkıları – Te'vilü Müşkili'l Kur'an Çerçevesinde-.” *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/I, cilt: II, sy: 3.
- ARPA, Abdulmuttalip, “Kur'an'da Mecaz Tartışmaları ve İbn Teymiyye (728/1327)'nin Meseleye Yaklaşımı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sy: 44, 2010.
- ARPA, Abdulmuttalip, “Zâhirîlik ve Mecaz İbn Hazm Örneği” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIV, sy: 24 (2012/1).
- BOSTANCI, Ahmet, “Arap Dilinde Bir Mecaz-ı Mürsel Türü Olarak Aynı Kökten Türeyen Farklı Kelimelerin Birbirlerinin Yerine Kullanılması” *Usûl Dergisi*, Ocak-Haziran 2010.
- ÇELEBİ, İlyas, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi”, *İLAM Araştırma Dergisi*, Ocak-Haziran 1998.
- FİLİZOK, Rıza, “Yüzyılımızı Aydınlatan Bir Bilim Dalımız: Belâgat”, 12.01.2007, <http://www.ege-edebiyat.org/modules.php?name=News&file=article&sid=247>.

KAHVECİ Nuri, “Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründe Mecazi Anlam”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 18, 2011.

ÖĞMÜŞ, Harun, “es-Savâiku’l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Yorum Anlayışı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy: 18, 2008.

ÖĞMÜŞ, Harun, “es-Savâiku’l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim’in Râzî’ye Yönelttiği Yorumla İlgili Tenkitler”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 13, sy: 38 (Kış 2009),

ŞENSOY, Sedat, “Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışmaları”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy: 8, 2002.

TÜRCAN, Selim, “Mecaz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferra’nın Yeri”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.II, sy: 4, 2003/2.

### ***Ansiklopedi Maddeleri***

DURMUŞ, İsmail, “Mecaz”, *DİA*, XXVIII, 2003.

DURMUŞ, İsmail, “Müşâkele”, *DİA*, XXXII, 2006.

DURMUŞ, İsmail, İskender Pala, “İstiare”, *DİA*, XXII, 2001.

DURMUŞ, İsmail, “Kavzîni, Hatip”, *DİA*, XXV, 2002.

KALLEK, Cengiz, “Mecmûu fetâvâ” *DİA*, XXVIII, 2003.

KOCA, Ferhat, “İbn Teymiyye, Takıyuddin”, *DİA*, XX, 1999.

ÖZBALIKÇI, M. Reşit, Sibeveyhi, *DİA*, XXXVII, 2009.

TÜLÜCÜ, Süleyman, “Ma‘mer b. Müsennâ”, *DİA*, XXVII, 2003.

TÜRKER, Ömer, “Mukatil b. Süleyman”, *DİA*, XXXI, 2006.

YAVUZ, Salih Sabri, “Minhâcû’s-sünne” *DİA*, XXX, 2005.

YERİNDE, Adem, “Mecâzü’l-Kur’ân” *DİA*, XXVIII, 2003.

YÜKSEL, Emrullah, “Âmidî, Seyfeddin”, *DİA*, III, 1991.

## ÖZGEÇMİŞ

22.09.1971 tarihinde Almanya’da doğdu. İlk ve ortaöğrenimini Sakarya’da tamamladı. 2011’de Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. 2009-2013 yılları arasında yoğun olarak çeviri faaliyetinde bulundu. Bu süreçte “*Kur’an Kıssalarında Sinematik Özellikler*” (Züheyr Mansur el-Mezidi), “*Taliban’ın Yükselişi*” (Ahmet Muvaffak Zeydan) “*Kılıç ve Kelime*” (İmaduddin Halil), “*Babam Mevdudi*” (Hümeyra Mevdudi) “*Salyangoz -Suriye Zindanları-*” (Mustafa Halife), “*Hamburger Medeniyeti*” (Abdulvehhab M. el-Mesiri/Ortak çeviri), “*Çağdaş İslami Hareket ve Davet Önderleri*” (Abdullah el-Akil/Ortak çeviri), “*Korku Çemberleri*” (Nasr Hamid Ebu Zeyd), “*Afrika Titanikleri*” (Ebu Bekir Hamit Kehhal) isimli kitapları Türkçeye çevirdi. 2010-2012 yılları arasında Sakarya Büyükşehir Belediyesi Meslek Edindirme Kursları’nda (SAMEK), 2012-2013 yıllarında Karapürçek Halk Eğitim Merkezi ve Sakarya Bilgi Kültür Merkezi’nde her yaştan, her kesimden öğreniyeye Arapça dersleri verdi. Kasım 2013’de Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından düzenlenen TÜRAPÇAT (Türkçe-Arapça Çeviri Atölyesi)’ne katıldı. Halen Sakarya Büyükşehir Belediyesi Meslek Edindirme Kursları’nda Arapça öğretmeni olarak görev yapmakta olan Hülya Afacan evli ve 3 çocuk annesidir.