

MECAZIN TERİMLEŞME SÜRECİ VE İBN TEYMIYYE ÖNCESİ MECAZA İTİRAZLAR

Hülya AFACAN

Öz

Kur'an her ne kadar insanı muhatap alsın ve indirildiği toplumun dilini kullansa da sonuçta insan zihninin ürünü değildir. Müslüman toplumun hayat kitabı olması hasebi ile onun lafızları hakkında söylenecek her sözün, yapılacak her yorumun pratik hayatta doğrudan yankı bulması kaçınılmazdır. Bu yüzden "mecaz" kavramı Müslüman âlimler nazarında -edebî yönü ihmal edilmemekle birlikte- hiçbir zaman sırf edebî bir söz sanatı olarak kalmamıştır. Hatta İslâm toplumunda mecaz kavramının ortaya çıkış sürecine edebî kaygılardan ziyade siyasi ve kelâmî tartışmalar etki etmiştir. Biz bu çalışmamızda söz konusu tartışmalar bağlamında mecazın kavramlaşma sürecini izlemeye, ayrıca İbn Teymiyye öncesi mecaza yönelik itirazları ele almaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Mecaz, İbn Teymiyye, Kur'an, Kelâm.

Terminologization Process of Metaphor and Objections to Metaphor Before Ibn Taymiyyah

Abstract

Although the Quran addresses human beings and makes uses the language of the society it was revealed unto, it is not a product of the human mind. Being a book that governs the Muslim society, any interpretation or comment on its expressions directly affects practical lives of the people adhering to it. This is why the concept of 'metaphor' is not only used in a literary sense by Muslim scholars -though the literary, artistic aspects are not neglected. In fact, political and theological disputes have affected the concept of metaphor more than literary worries. In this work, I shall examine the conceptualization of the metaphor within the aforementioned context and explore the objections made towards it preceding Ibn Taymiyyah.

Keywords: Metaphor, Ibn Taymiyyah, Quran, Theology.

Giriş

Arap-İslâm edebiyatında belâgatın bir ilim dalı olarak ortaya çıkışı ve gelişmesinde Kur'an-ı Kerim başat rolü oynamıştır. Yazı kültürü olmayan ama söz sanatlarını kullanmakta oldukça mahir olan bir topluma inen Kur'an, inanan bireyi ve toplumu getirdiği inanç esasları ve ahlâk ilkeleri çerçevesinde ciddi bir değişime ve dönüşüme tabi tutmuştur. Öte yandan şüphe içinde olanlara "Madem ki kulumuza indirdiğimiz âyetlerin Allah kelâmı olduğundan şüphe duyuyorsunuz o halde Kur'an'ın surelerine benzer bir sure getirin de görelim! Madem ki 'getiririz' diye iddia ediyorsunuz, öyleyse Allah'tan başka yardım alacağımız her kim varsa iş birliğine çağırın ve bu işi başarın"¹ diyerek

* Yüksek Lisans öğrencisi, SAÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri. (hulya.afacan@ogr.sakarya.edu.tr)

1 el-Bakara, 2/23.

meydan okumuş, gerek edebî üslûbu gerekse de hikmet dolu içeriği ile hitabet ve şiir gibi söz sanatlarında kendilerine rakip tanımayan muhataplarını âciz bırakmıştır.

İlk dönem müslümanlarının yeni dini anlama ve içselleştirme çabaları, aktif durumdaki vahiy ve yaşayan Kur'an olarak nitelendirebileceğimiz Hz. Peygamber (s) tarafından sürekli desteklenmiş olduğu için onlar Kur'an'ı anlama noktasında ciddi sorunlar yaşamamışlardı. Ancak vahyin kesilmesi ve Hz. Peygamber'in (s) vefatı ile Kur'an merkezli hayat inşası sorumluluğu bizzat müslümanların omuzlarına yüklenmiş oldu. Siyasî, askerî ve içtimâî alanda çıkan sorunların çözümünde yine Kur'an ve sünnet esas alınmakla birlikte farklı hükümler, farklı yorumlar, farklı uygulamalar söz konusu olabiliyordu. Herkes kendi anlayışının doğruluğunu ispat etmek için yine Kur'an'ı referans gösteriyor, böylece Kur'an'ı anlamaya yönelik her unsur yeni bir ilim dalının oluşumuna zemin hazırlıyordu. Âyet ve hadislerin doğru anlaşılmasını belli usul ve kaidelere bağlama çalışmaları doğal olarak Arap dilinin kural ve inceliklerinin tespitine yönelik araştırmalara paralel ilerliyordu. Bütün bu çalışmalar zamanla müstakil bir ilim haline gelecek olan belâgat ilminin nüvesini oluşturuyordu.

Mecazın oluşumunu İslâm dünyasındaki siyasî, sosyal ve itikadî tartışmaları göz önüne almadan, sırf edebî bir terim olarak tek boyutu ile ele almak şüphesiz eksik bir yaklaşım olacaktır. Bu bağlamda mecazın oluşumuna etki eden faktörler şu başlıklarda toplanabilir: İmamet meselesi, kader tartışmaları, büyük günah işleyeninin durumu, Mu'tezile'nin ortaya çıkışı, farklı dinler ve kültürlerle karşılaşma sonucu alevlenen kelâmî tartışmalar, Allah'ın sıfatları ve te'vil meselesi. Mecazı kabul ve reddedenlerin görüşleri de bu saydığımız konulardaki tutumlarına göre şekillenmiş görünmektedir. Nitekim mecazın reddi konusundaki tartışmaların merkezinde yer alan İbn Teymiyye'nin (v. 728/1328) bu terimi inkârının arkasındaki en önemli faktör itikadî kaygılardır. Hem kabul edenlerin, hem de reddedenlerin görüşlerini desteklemek için çoğunlukla âyet ve hadisleri delil getirdikleri göz önüne alınırsa tartışmanın arkasındaki dinî boyut daha belirgin hale gelecektir.

A. Mecaz Teriminin Oluşumuna Etki Eden Siyasî Tartışmalar

Bu başlık altında Hz. Peygamber'in (s) ölümünden sonra müslümanların özellikle imamet konusundaki ihtilaflarına ve bu ihtilafların mecaz anlayışına etkisine değineceğiz. Bu konuda tartışmaları şekillendiren olgu imamete daha layık olanın kim olduğu meselesidir. Konu ile ilgili tartışmalar Hz. Peygamber'in (s) vefatından hemen sonra başlamış olmakla birlikte üçüncü halife Hz. Osman döneminde kızışarak Halife'nin öldürül-

mesi ile sonuçlanmıştı. Hz. Osman (r.a) (v. 35/656) hilâfeti sırasında görünüş olarak kendi akrabalarını kayıran bir tutum sergilemişti. Fakirleşen halk, Kureyşlilerden oluşan aristokrat sınıfı ve valilerin fey dağıtımını konusundaki adaletsizlikleri Ammar b. Yasir (v. 37/657) ve Ebû Zer el-Gıfârî (v. 32/652) gibi bazı sahabeler tarafından eleştirilmiş, ancak Hz. Osman'ın (r.a) bu eleştirilere cevabı söz konusu sahabileri cezalandırmak şeklinde olmuştu. Sonuçta bu sahabeler halifeye karşı duydukları öfkeyi gizlememiş ve onun şiddetli muhalifleri haline gelmişlerdi.²

Hz. Osman (r.a) karşısında Basralılar Zübeyr İbnü'l-Avvam'ın (v. 36/636), Kufeliler Talha b. Ubeydullah'ın (v. 36/636), Mısırlılar ise Ali b. Ebû Talib'in (v. 40/661) halife olmasını istiyordu. Abdullah b. Sebe (v. 40/660) ise "Hz. Osman hilâfeti haksız yere ele geçirdi. Hz. Peygamber'in (s) vâsisi Ali'dir. Bu iş için ayaklanın ve üstüne gidin. Yöneticilerinizin kötülüğünü yayararak işe başlayın. İnsanların size meyletmesi ve davetinize katılması için emri bi'l-maruf, nehy ani'l-münker yapar gibi görünün" diyerek Mısır halkını Hz. Osman'a (r.a) karşı kıskırtıyordu.³ İsyân sırasında Hz. Osman'ın (r.a) yanında yer alan tek güç Muaviye (v. 60/680) yönetimindeki Şam halkı idi. Ne var ki Muaviye, Hz. Osman'a (r.a) yardım etmekte ağır davranmış, o öldürülünceye kadar tartışmalara aktif olarak katılmamıştı. Ancak halifenin öldürülmesinden sonra sahneye çıkarak halifenin kanını ve katilini talep etmişti. Muaviye'nin Talha, Zübeyr ve Hz. Ali (r.a) arasındaki tartışmadaki tavrı da oldukça temkinliydi. Başlangıçta sadece Talha ve Zübeyr'i destekleyen birkaç söz söylemiş, sonuçta kazanan tarafın yanında yer almak üzere çatışmaları uzaktan izlemeyi tercih etmiştir. Hz. Osman'a (r.a) karşı başlatılan isyanın sonucunda isyancılar Hz. Ali'yi halife seçmişlerdi. Ancak sahabe arasında yeni halifeye biat konusunda bir icma oluşmamıştı. Sonuçta Hz. Osman (r.a) ve onun idarecilerinin zulmüne karşı olan ve müslümanların çoğunluğunu oluşturan bir topluluk Hz. Ali'ye (r.a) biat etmişti.⁴

Ammar b. Yasir, Ebû Zer el-Gıfari ve Abdullah b. Sebe gibi hem Hz. Osman'ın (r.a) hem de Muaviye'nin siyasetine karşı idi. Bu yüzden Hz. Ali'nin (r.a) yanında yer almıştı. Karşı tarafta Talha, Zübeyr ve Resulullah'ın (s) eşi Aişe gibi değerli sahabeler vardı. Muaviye gelişmeleri uzaktan izlemeyi tercih ederken Sa'd b. Ebi Vakkas (v. 55/675), Abdullah b. Ömer (v. 73/692),

2 Şehristanî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdu'l-Kerim b. Ebi Bekr Ahmed, *el-Mile'l ve'n-nihal*, Thk: Emir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993, I, 34; Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticâhu'l-aklî fi't-tefsir, dirâse fi kadiyyeti'l-mecâz fi'l-Kur'an inde'l-Mu'tezile*, Beyrut: Daru'l-Beyda, 1998, s. 13.

3 Ebû Zehra, Muhammed, *İslam'da Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Çev: Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, Abdulkadir Şener, İstanbul: Hisar Yayınevi, 1983, s. 37.

4 Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihâl*, s. 35; Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 14.

İmran İbnu'l-Husayn (v. 52/672), Ebû Bekra (v. 52/672) gibi sahabeler fitneye düşme korkusu ile tarafsız kalmayı tercih etmişlerdi. Hz. Ali'nin (r.a) zaferi ile sonuçlanan Cemel Vakası'nın (36/636) ardından, sonraki süreçte olayları yönlendirecek üç esaslı eğilim şekillenmişti. Emevîler, 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 Hâricîler ve Şîa olarak ikiye ayrıldı.⁵

İbn Abbas, Hz. Ali (r.a) ile Hâricîler arasında aracılık yapmıştı. Bu görüşmeler sırasında her iki taraf da kendi görüşlerine Kur'an âyetlerini 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 tartışma sırasında Kur'an âyetlerini 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 (v. 68/687) "Onlar Kur'an'ın muhkemine iman ediyorlar; ama müteşâbihinde helâka düşüyorlar" diyerek Hâricîleri Kur'an'ın manalarını anlamaktan âciz olmakla suçlar.⁶

Hâricîler büyük küçük ayrımı yapmadan günah işleyen herkesi tekfir yoluna gitmişlerdi. Hatta içtihadta hata yapanın da günaha düştüğünü, günah işlediği için de dinden çıktığını iddia ediyorlardı. Hz. Ali'yi (r.a) hakem olayından dolayı tekfir etmelerinin nedeni de içtihad edip hata eden kişinin dinden çıktığına yönelik inançlarından dolayı idi. Hâricîlerin naslara tek yönlü yaklaşımları, bazı teferruata takılmalarına neden oluyor; bu da nassı asıl maksadından uzaklaştırarak yanlış hükümler vermeleriyle sonuçlanıyordu. Bu yüzden Hz. Ali (r.a) onlarla tartışırken âyet ve hadislerden ziyade Hz. Peygamber'in (s) te'vile mahal bırakmayan uygulamalarını örnek getiriyordu.⁷

Emevîler devrinde Hâricîler hem Hz. Ali (r.a) ile hem de Emevî idarecileri ile mücadele ettiler. Günah işleyeni tekfir etme yönündeki anlayışları İslâm'daki iman ve küfür kavramlarının yapısında köklü bir değişikliğe sebep oldu. Tekfir kavramının ortaya çıkmasından önce İslâm cemaatine mensup olanlar mü'min, bu cemaatin dışında kalanlar ise kâfir olarak isimlendiriliyordu. O zamana kadar dışa dönük olarak sürdürülen bu mücadele tekfir kavramı ile birlikte aynı topluluğu oluşturan fertler arasında devam edecek olan bir mücadeleye dönüştü. Öyle ki artık İslâm cemaati dışındaki

5 Şehristanî, *el-Milel ve'n-nihâl*, s. 36; Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 15.

6 es-Süyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebûbekir, *el-İtkan fi ulumi'l-Kur'an*, Mucemmu'1 Melik Fahd li Tıbbâti'l-Mushafi's Şerif, Thk: Merkezu'd-dirasati'l-Kur'aniyye, I, 977; Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 96.

7 Ebû Zehra, *İslam'da Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 80.

kâfir toplulukla mücadele tali duruma düştü.⁸ Sonraki dönemlerde Hâricîliğin aşırı uçları Yahudi, Hıristiyan ya da Mecûsî olduğunu söyleyenlere dokunmazken “Müslümanım” diyenin kanını helâl görecektlerdi. Çünkü onlara göre sadece kendileri Müslümandı. Kâfir kavramının yapısında meydana gelen bu değişim şüphesiz oldukça önemli bir geçişin başlangıcıydı. Bu anlayış iman sorununun kuramsal ve ideolojik bir sorun olarak ortaya çıkışının temelini oluşturdu.⁹

Hz. Ali (r.a) ile Muaviye arasındaki çatışma Hz. Ali'nin (r.a) şehit edilmesi, Hasan b. Ali'nin (v. 50/670) ise işlerin şûra yoluyla yönetilmesi şartıyla teslim olması sonucu Emevîlerin lehine olacak şekilde sonuçlanmıştı. Ancak siyasî çalkantılar son bulmamış, Muaviye'nin oğlu Yezid (v. 64/683) döneminde Kerbelâ'da Hz. Hüseyin şehit edilmiş, Harre vakası, Kâbe'nin kuşatılması ve yakılması gibi elim olaylar birbirini izlemişti. Bütün bunlar hem Hâricîlerin, hem de Şia'nın Emevîlere karşı düşmanlığını arttırmıştı. Mervan b. Abdulmelik (h. 65-86) dönemi ise tam anlamı ile fırtınalar dönemi idi. Mervan b. Abdulmelik, Amr b. Said'i (v. 65/685) öldürmüş ve Allah'ın takdiri (kazası) ile öldürdüğünü iddia etmişti. Ayrıca ilk kez kaderden bahseden Mâbed el-Cühenî'yi öldürtmüştü (h. 80).

Emevî yöneticilerinin yaptıkları zulümleri temize çıkarmak için cebr kavramının arkasına sığınmaları o zamana dek kader tartışmalarına girmekten hoşlanmayan samimi müslümanların bu anlayışın arkasındaki siyasî emelleri görmelerini sağladı.¹⁰ Bu bağlamda kulun fiilleri, büyük günah, bunların kaderle ilgisi gibi konular tartışılmaya başlandı. İnsan iradesi ile kader arasındaki ilişki meselesi ilâhî bilgi, külli irâde ve yaratma gibi konuları da kapsayarak genişledi. Sonuçta kelâm okullarının oluşumunda önemli faktörlerden biri olan -meczaz tartışmalarının odağında yer alan- sıfâtullah meselesi ortaya çıktı.¹¹

B. Meczaz Teriminin Oluşumuna Etki Eden İdeolojik Tartışmalar

Siyasî ve kelâmî tartışmaları birbirinden bağımsız olarak ele almak mümkün değildir. Her iki alanın birbirini beslediği muhakkaktır. Yine de bu başlık altında meczazın terimleşme sürecine etki eden kelâmî tartışmaları –arka planda süre gelen siyasî mücadelelere mümkün merteye değinmeksizin- ele almaya çalışacağız.

8 İzutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, Çev: Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 2000, s. 18-19.

9 İzutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, s. 21.

10 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 12.

11 İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi”, *İLAM Araştırma Dergisi*, 1998, cilt: III, sayı: 1, s. 103.

Cebr düşüncesinin kökeni tam net olmamakla beraber bu düşüncenin Emevî devrinin başlangıcında ortaya çıkıp sonlarına doğru bir mezhebe evrildiği bilinmektedir. Bu bilgiyi destekleyen kaynaklar arasında, -biri Abdullah b. Abbas'ın Şam'da bulunan Cebriyye mensuplarına, diğeri ise Hasan Basrî'nin Basra'daki Cebriyye mensuplarına yazdığı olmak üzere- iki mektup da yer alır.¹²

Müslümanlar arasında Cebriyye'nin temsilciliğini ilk olarak Ca'd b. Dirhem (v. 118/736) yapmıştır. Allah'ın sıfatları konusunda te'vile başvuran ilk kişi de kendisidir. Cehm b. Safvan da (v. 128/745) Cebriyye görüşünü ondan almıştır. Mezhep Cehm'in ismine nisbetle Cehmiyye olarak da bilinir. Cad b. Dirhem, gerek İsrâiliyyât gerekse de uydurma hadisler yoluyla İslâm toplumunda yaygınlaşmaya başlayan tecsim ve teşbih düşüncesine karşı aklî te'vile başvurmayı tercih etmişti. Kitap ve sünnetin aklî te'vili meselesi zaman zaman siyasi çevrelerin de katıldığı "zât", "sıfatlar" ve "Halku'l-Kur'an" gibi kelâmî tartışmaların fitilini ateşlemiştir.¹³

Cebriyye mezhebi kulun fiillerini Allah'a nisbet eder. Çünkü bu mezhebe göre kul "kâdir" 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 hakikî faili Allah Teâla'dır. "Ağaç meyve verdi", "taş yuvarlandı", "güneş doğdu", "yerler yeşerdi" vs. demek gibi.¹⁴ Allah Teâlâ'yı yaratılmışlarda bulunan herhangi bir vasıfla nitelemek teşbihi gerektirdiği için caiz değildir. Bu yüzden Allah Teâlâ, yaratılmışlarda bulunmayan kâdir, fail, hâlık olarak nitelenebilir ama hay ya da âlim olarak nitelenemez.¹⁵ İbn Hazm (v. 456/1064), Cehmiyye'nin bazı sıfatları inkâr edip diğer bazılarını kabul ettiği için cebr düşüncesine gittiğini söyler: "Allah Teâlâ, fa'âl/ edip eyleyendir. Yarattığı hiçbir şeye benzemediği için O'ndan başka hiç kimsenin fa'âl olmaması gerekir."¹⁶

İtikadi meseleler ile belâgat terimleri arasındaki ilişkiye işaret eden ilk kitap Cehm b. Safvan'ın çağdaşı Mukatil b. Süleyman'ın (v. h. 150) "*el-Eşbâh ve'n-nezâir*" isimli kitabıdır. Mukatil b. Süleyman ile Cehm b. Safvan, Hişam b. Abdülmelik zamanında çıkan Haris b. Sureyc isyanında karşı saflarda yer almışlardı. Cehm, Hâris'in tarafındaydı ve muhalif taraftaki Mukâtil b. Süleyman ile iki tarafın temsilcileri olarak görüşmüşlerdi. Mukatil b. Süleyman

12 Ebû Zehra, *İslam'da Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 127.

13 ed-Desukî, Faruk Ahmet, *el-Kaza ve'l-kader fi'l-İslâm*, Beyrut: el-Mektebetu'l İslami, 1985, II, 136.

14 Ebû Zehra, *İslam'da Siyasi İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, s. 126.

15 Şehristanî, *el-Müel ve'n-nihâl*, I, 86.

16 Desukî, *el-Kaza ve'l-kader fi'l-İslâm*, II, s. 141.

“*el-Eşbâh ve'n-nezâir*”de Kur’an naslarını incelemiş, tek bir lafzın farklı siyaklarda farklı anlamlara gelebileceğine değinmiştir. Bu anlamda kitap terimsel anlamda mecaz üslubuna çok yakındır. Hatta Ali b. Ebû Tâlib’in daha önceden ifade ettiği “Kur’an çok vecihlidir” sözünün bir uygulaması gibidir.¹⁷

Mabed el-Cühenî, Emevî döneminde Cebriyye’nin bu düşüncesine tepki olarak kaderi inkâr yoluna gitmiştir. Mabed, Emevî yöneticilerinin işledikleri zulümler karşısında kader bahanesi arkasına sığınmalarına tepki göstermiş, Ata b. Yesar (v. 103?/721) ile birlikte Hasan Basrî’ye (v. 110/728) giderek: “Ey Ebû Said, bu krallar müslümanların kanlarını döküyorlar, mallarını alıyorlar ve ‘bizim işlerimiz ancak Allah’ın kaderine uygun olarak meydana geliyor’ diyorlar” diyerek şikâyette bulunmuştur. Mabed’den sonra öğrencisi Gaylan ed-Dımeşkî (v. 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 Teâlâ şerden münezzehtir. Şer, O’ndan değildir. İnsan kendi fiillerine kâdirdir. Allah’ın emirlerini yerine getirebildiği gibi yasaklarından da kaçınabilir. Allah Teâlâ âdildir. Kullarına bir şeyi emredip sonra o emre uydukları için kullarını cezalandırmaz. Ayrıca kullarına güçleri üzerinde sorumluluk yüklemeyiz.¹⁸

Mabed el Cühenî, Gaylan ed Dımeşkî ve Hasan Basrî’nin Emevî idarecilerinin cebr anlayışına tepki olarak savundukları görüşler İslâm düşünce dünyasını derinden etkilemiş, sonraki dönemlerde nassların te’vilinde mecazı bir silah olarak kullanacak olan Mu’tezile mezhebinin doğuşuna öncülük etmiştir. Ebû Zeyd, Hasan Basrî’nin insanın fiillerinden sorumlu olduğunu isbat etmek için kader üzerine kaleme almış olduğu *Kader Risalesi*’nin belli bir fikrin doğruluğunu savunmak için te’vile başvuru en eski belgelerden biri olduğunu ifade eder. Ebû Zeyd’e göre söz konusu risale çok kompleks bir yapıda olmasa da izlediği metod ve üslupla Mutezilî düşüncenin temellerini atmıştır. Ancak Hasan Basrî bu risalesinde henüz terimleşmemiş olan muhkem, müteşâbih ve mecaz konusuna değinmemiştir.¹⁹

Hasan Basrî’nin öğrencisi Vasıl b. Ata (v. 131/748) büyük günah işleyeninin durumu konusunda ne Mürcie’nin “mü’mindir” demesine, ne Hâricîlerin “kâfirdir” demesine ne de hocası Hasan Basrî’nin “münafıktır” demesine katılmadı. Büyük günah işleyeninin iki menzil arasında fâsık olduğuna hükmetti. Böylece Vasıl b. Ata vasıtasıyla Mu’tezile mezhebi fiilî olarak sahneye çıkmış oldu.

17 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 97.

18 Desukî, *el-Kaza ve'l-Kader fi'l-İslâm*, II, 152.

19 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 147.

Mu'tezile ile selef arasındaki tartışmalardan en önemlisi sıfâtullah meselesidir. Mutezilî düşüncede bu meselenin kökleri tevhid ve Halku'l-Kur'an ile bağlantılıdır. Mu'tezile, tevhid ilkesine ters düşmeme adına zâtî sıfatlar ile fiilî sıfatları birbirinden ayırmış, zâtî sıfatları; ilim, kudret, hayat ve kıdem ile sınırlarken kelâm sıfatını fiilî sıfatlardan kabul etmiştir. Fiilî sıfatlar ezeli olmadığı için bunlarla Allah Teâla'yı nitelenmek mümkün değildir. Öyleyse Allah'ın kelâmı kadîm değildir.²⁰ Başlangıçta Mu'tezile safarında yer alan Ebü'l Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî (v. 330/941) hocası Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/916) ile husn ve kubh meselesi üzerinde ayrılığa düştü. Konu ile ilgili hocasına sorduğu sorulara ikna edici cevaplar alamayınca Mu'tezile'den ayrıldı. Daha sonra Kadı Ebûbekir Bakıllanî (v. 403/1013), Ebû İshak el-İsferânî (v. 418/1027) ve Ebûbekir b. Furek (v. 360/970) gibi âlimler onun izinden gittiler.²¹ Eş'arî, kelâm sıfatının fiilî sıfatlardan olması konusunda Mu'tezileden farklı düşünür. Ona göre Allah'ın kelâmı, zâtî sıfattır. Onunla nitelenmiştir ve nitelenmeye devam eder. Çünkü "kelâm" O'nun zatı ile kaimdir ve O'na özeldir. Mu'tezile ile Eş'arî arasındaki ilâhî kelâmın kadîm mi, hâdis mi olduğu konusundaki bu ihtilaf, doğal olarak dilin kaynağının tevkîfî mi yani ilâhî kaynaklı mı yoksa istilâhî mi yani insanlar arasındaki uzlaşmaya mı dayalı olduğu meselesini de ortaya çıkarmıştır. Eş'arî, "kelâm, Allah'ın kadîm, zatî sıfatlarındandır" diyerek dilin kaynağının tevkîfî olduğunu savunurken Mu'tezile "kelâm, fiilî sıfatlardandır" diyerek aksini savunmuştur. Sonuçta Mu'tezile'nin dilin istilâhî olduğu yönündeki görüşü Allah'ın beşere benzememesinin zorunlu olduğu fikrine dayanır.²² Henry Corbin, Mu'tezile'nin tevhid ilkesinin Hıristiyanlıktaki teslis inancına bir tepki sayılabileceğini, yine Kur'an-ı Kerim'in mahluk olduğu görüşünün de Hıristiyanlıktaki tecessüd (incarnation) görüşüne bir karşı çıkış olabileceğini söyler.²³

C. Tefsir Çalışmalarının Mecazın Terimleşmesine Etkisi

Mecazın bir belâgat terimi olarak ortaya çıkma sürecinde en etkili olan unsurlardan biri şüphesiz tefsir çalışmalarıdır. Kur'an-ı Kerim'de geçen ve mecaza işaret eden bazı kavramların yanısıra müteşâbih âyetlerin te'vili de bu meselede hayli etkili olmuştur.

Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticâh*'da mecaz kavramının doğuşunu ele alırken المثل "mesel", الكناية "kinaye", الجوز "cevz" ve العير "ıyer" kelimeleri

20 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 71.

21 Şehristanî, *el-Mile'l ve'n-nihâl*, s. 44.

22 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 72-73.

23 Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev: Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s. 212.

üzerinden hareket eder. “Mesel” kelimesinin Kur’an’da en çok geçen mecazî kavramlardan biri olduğunu, mana itibarı ile “teşbih”e çok benzediğini ifade eder. Dolayısıyla bu kelime “temsil” gibi türevleri ile birlikte tefsircilerin çok kullandığı kavramlardan biri olmuştur.²⁴

Kur’an’da gayrimüslimlerle yapılan tartışmalar ve reddiyeler sırasında “mesel” kelimesinin geçtiği âyetlerden biri şudur: “Allah, sıvrisinekle 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. Aslında, Allah’ın saptırdıkları, zaten yoldan çıkmış olanlardır.”²⁵

Hiz. Ömer’e nispet edilen bir rivayete göre ise Hiz. Ömer, içinde mesel kelimesi geçen bazı âyetleri anlamaz. Ve şu âyetin manasını sorar: “[Ey Müminler!] Düşünün ki sizden birinin içinde dereler akan bir hurmalığı ve çeşit çeşit ürünler veren bir bağ-bahçesi var; ama bu bahçenin sahibine ihtiyarlık gelip çatmış, üstelik çoluk-çocuğu da bakıma muhtaç. Şimdi böyle bir kişi bahçesini yıldırımlar saçan bir fırtınanın yakıp yok etmesini hiç ister mi? İşte Allah size âyetlerini böyle misallerle açıklıyor ki düşünüp öğüt alalım.”²⁶ Ancak orada bulunanlardan kimse bu âyeti açıklayamaz. Bunun üzerine arkasında duran İbn Abbas “Ey Müminlerin Emiri! Bu âyetle ilgili benim içimden bir şeyler geçiyor” der. Ömer: ‘Öyleyse söylesene, neden kendini küçük görüyorsun?’ der. O da şöyle der: “Sizden biriniz ömrünü son demlerine kadar hayır ve saadet ehli olarak geçiren, hayır üzere ömrünü tamamlamak üzereyken kötü bir iş yaparak bütün bu güzel amellerini heba eden kişi gibi olmak ister mi?” Ebû Zeyd, mesel kelimesinin bir önceki âyetin başında geçtiğini hatırlatır ve İbn Abbas’ın bağlamı itibarı ile âyeti doğru bir şekilde anladığını ifade eder.²⁷

Ebû Zeyd, İbn Abbas’ın tefsirinde “kinaye” kelimesini de belâğattaki anlamına çok yakın bir anlamda kullandığına, sarih anlam ile kinaye arasındaki farka değindiğine de dikkat çeker. İbn Abbas, الرفث “refes”, المباشرة “mübaşere” ve المس “mess” gibi kelimeleri tefsir ederken “Cima anlamındadır. Ancak Allah dilediği şeyleri örtük (kinayeli) bir üslupla ifade eder” der. Bu ifade ile hayâ ya da insanlar arasında açıkça zikredilmesinin ayıp telakki edilmesi nedeniyle açık manayı terk etmek şeklindeki kinayenin görevine -uzaktan da olsa- değinir.²⁸

24 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 94.

25 el-Bakara, 2/26.

26 el-Bakara, 2/266.

27 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 95.

28 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 95.

Taberî'nin (v. 310/923) rivâyet ettiğine göre İbn Abbas, **رَهْدًا مِثْلَ مَنْ مَلَأْتُمْ بِهٖ قُلُوبًا** ²⁹ âyetinin meşhur kıraatini kabul etmez. “ **رَهْدًا بِأَدْيِ مَلَأْتُمْ بِهٖ قُلُوبًا** şeklinde okuyun. Çünkü Allah'ın misli yoktur” der.³⁰ Ebû Zeyd'e göre İbn Abbas'ın bu itirazının nedeni İbn Sebe'nin imamların ilâhlığını ilan ettiği bir zamanda Allah'a herhangi bir benzer koşulmasını reddetmektir.³¹

İbn Abbas **وَعِزُّهُ عَلَّمَكَ مَا لَمْ يَكُنِ لَكَ بِهِ شَاوِرًا** ³² âyetindeki “kürsi” kelimesini “Allah'ın ilmi” olarak tefsir etmiştir.³³ Bu şekilde te'vil etmesinin sebebi Allah Teâlâ'yı beşere benzetmekten kaçınmak ve herhangi bir mekâna hululünü reddetmektir.³⁴

İbn Abbas'ın öğrencisi Mücahid (v. 103/721) “*Kendilerine yasaklanan işleri yapmakta ısrar ettiklerinde, biz de onlara aşağılık maymunlar olun' dedik*”³⁵ âyetini zahirin zıddına olacak şekilde te'vil etmiş ve bu âyetin sembolik bir anlatım içerdiğini, gerçekte o kişilerin maymuna çevrilmediğini söylemiştir. Ebû Zeyd'e göre bu tür yorumlar hem İbn Abbas'ın, hem de öğrencisinin tefsir esnasında inanç temelli tartışmaların etkisinde kaldıklarının göstergesidir.³⁶ İbn Abbas'ın Hâricîlerle yaptığı görüşmeler sonucunda “Âyetlerin muhkemine iman ediyorlar, müteşâbihinde helâka düşüyorlar” şeklindeki yorumuna da yukarıda değinmiştik.

Ebû Zeyd, Mukatil b. Süleyman'ın (h. 150) *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı kitabında Kur'an'da geçen bazı lafızları ve ibareleri hatta harfleri de ele alarak vecihlerini belirlemeye çalıştığını ifade eder. Mukatil'in lafzın farklı siyahlardaki manası üzerine yaptığı bu çalışma, anlam kazanma sürecinde kelimenin bir manadan başka bir manaya intikal ettiği fikrinin Mukatil'in zihninde mevcut olduğunu gösterir. Mukatil'in “Bir kişi Kur'an'ın birçok vechi olduğunu görene kadar tam anlamı ile fakih olmaz.” ifadesi de buna delildir.³⁷ Mukatil b. Süleyman tek bir lafzın tek bir manası ve vechi olduğunu, diğer mana ve vecihlerin ise fer' olduğunu söyler. Buna Kur'an'dan örnekler getirir. Ayrıca harflerin vecihlerinden de bahseder. Bu yönüyle Mukatil'in kitabı harflerin manaları ile ilgili en eski kitaptır. Ebû Zeyd'e göre bu tür çalışmalar Kur'an tefsirinin ya da genel olarak Kur'an çalışmalarının dil ve

29 “Eğer onlar da sizin gibi inanırlarsa doğru yolu bulmuş olurlar.” el-Bakara, 2/137.

30 et-Taberî, Ebû Cafer, *Camiû'l-beyân fi tevili'l-Kur'an*, Thk: Ahmet Muhammet Şakir, y.y., Müessesetu'r-risale, 1. Baskı, 2000, III, 114.

31 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 95.

32 el-Bakara, 2/255.

33 et-Taberî, *Camiû'l-beyân fi tevili'l-Kur'an*, V, 401.

34 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 96.

35 el-A'râf, 7/166.

36 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 97.

37 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 98.

belâgat çalışmalarının olgunlaştığı ortama temel hazırladığının, diğer çalışmaların bu zemin üzerinde geliştiğinin göstergesidir.³⁸

Abdulazim el-Mat'anî de mecazın terim olarak zuhuru her ne kadar h. II. Asrın ortalarında olsa da Hz. Peygamber (s) döneminden beri mecazî te'vilin bilindiğini aktarır. Buna da İbn Cerir'in **تَعْلِيلُ بَدْوَيْهِمْ وَلَا تَقْلِيمٌ**³⁹ âyetinin tefsirini yaparken konu ile ilgili birçok rivayeti zikrettikten sonra Dahhak'ın İbn Abbas'tan yaptığı te'vili doğru kabul etmesini delil getirir.⁴⁰

Bize mecazla ilgili eseri ulaşan ilk kişi Ebû Ubeyde Mamer b. Müsen-na'dır (v. 209/824?). *Mecâzu'l-Kur'ân* isimli eserinde mecaz kavramını üslup çalışmalarına giren her konuyu kapsayacak şekilde geniş tutmuştur. "Hazif mecazdandır..." ya da "Haberin düşmesi mecazdandır" gibi ifadelerde kas-tettiği şey "hazif üslubu" ya da "haberinin düşmesi üslubu"dur. Öte yandan "İşte bunlar hikmet dolu Kitab'ın âyetleridir"⁴¹ âyetini tefsir ederken "Mecazî şöyledir" diyerek tefsire başlamıştır. Bu gibi ifadelerde mecazı "mana" anlamında kullanmıştır. Ebû 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.⁴² Dolayısıyla Ebû Ubeyde'deki mecaz kavramı dilcilerin tarifindeki terim anlamındaki mecaz'dan daha kapsamlıdır.⁴³ Ebû Ubeyde bu kitabı Fadl b. Rabî'nin kâtibinin "tomurcukları şeytanın başları gibidir"⁴⁴ âyeti ile ilgili sorduğu "tehdit ve korkutma bilinen şeylerle olur. Ama bu bilinmeyen bir şeydir?" sorusu üzerine yazdığını aktarır. Eserinde içtihad ve kıyasa dayanarak dili geniş bir şekilde kullanmıştır. Tefsir yaparken seleften gelen rivayetlere dayanmak yerine genelde Arap dilinin gramer inceliklerini esas almıştır. Bu yüzden başta Asmaî (v. 213/828) olmak üzere dönemin ileri gelen âlimleri tarafından Kur'an'ı kendi görüşle-rine göre tefsir etmekle itham edilmiştir.⁴⁵ Ebû Ubeyde'nin mecaz içeren Kur'an âyetlerindeki sıra dışı üslubu fark etmesi ve -her ne kadar hakikat ve mecaz arasındaki farkı ortaya koymamış olsa da- bunları mecaz konusu

38 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 99.

39 "(Ey Kâfirler!) Nasıl oluyor da Allah'a nankörlük ediyorsunuz?! Oysa siz yokken Allah sizi var edip hayat sahibi kıldı." el-Bakara, 2/28.

40 el-Mat'anî, Abdülâzım İbrahim Muhammed, *el-Mecâz fi'l-lüga ve'l-Kur'an-ı Kerim beyne'l-icâze ve'l men' arz ve tahlil ve nakd*, Kahire: Mektebetu Vehbe, t.y., II, 655.

41 Yunus, 10/1.

42 İyad, Şükrü Mahmud, *en-Nakdu ve'l-belâga*, y.y, Müessesetu'l Arabiyye, 1987, s. 420.

43 Birşık, Abdulhamit, "Mecâzu'l-Kur'an", *DİA*, XXVIII, 224.

44 **طِبَّ كَلِمَةُ الْعَلَمَانِ**, es-Saffat, 37/65.

45 Adem Yerinde, "Mecâzul-Kur'an", *DİA*, XXVIII, 226.

kapsamına alması mecaz kavramının olgunlaşması bakımından önemli bir adımdır.⁴⁶

Ebû Ubeyde'nin çağdaşı olan el-Ferra (v. 207/822) ise *Me'âni'l-Kur'an* isimli kitabında lafızların birbiri ile alâkası ve irabları üzerinde durmuş, hazif konusunu ele almıştır. Terkiplerin kökenini açıklaması ve Arapların kullanımından açıklamalarına örnekler getirmesi bakımından *Mecâzu'l-Kur'ân*'dan pek farklı değildir.⁴⁷ Ancak her ne kadar "mecaz" ifadesini kullanmasa da mecazî anlama yakın bir şekilde تجوز/teceveze fiilini kullanarak Ebû Ubeyde'deki mecaz anlayışını bir adım daha ileri götürür. "Onların ticaretleri kâr etmedi"⁴⁸ âyetini açıklarken kârın ticarete isnadını ifadede tecevvüz/mana geçişi olarak kabul etmiştir. Kastedilenin ticaret değil, tâcir olduğunu ifade etmiş ve bu noktada fiilin fâilinden başkasına isnadındaki hakikat ve mecaz arasındaki alâkayı farketmesi önemlidir. Ferra'nın kullandığı sözler içinde mecaza işaret eden kelimelerden biri de الإلتساع/ittisâ' kelimesidir. لِمَكَرَاللّٰهِ لَيْلًا⁴⁹ âyetini açıklarken hile yapanın gece ve gündüz olmadığını, "sizin gece ve gündüz hileniz" anlamında olduğunu söyler. Arapların mananın anlaşılır olduğu durumlarda bu tür üsluplar kullanarak manayı genişlettiklerini ifade eder.⁵⁰ Öte yandan فِي هَيْئَةٍ⁵¹ âyetini tefsir ederken ismi fâilin ismi mef'ule delalet etmesi üslubuna değinir. فَالَّذِينَ⁵² âyetinde "emma"nın cevabının başında olması gereken "fa"nın düştüğünü söyleyerek hazif mecazına değinir. Yine رَئِدٌ يُّرِيدُ⁵³ âyetinde âkiller için kullanılan zamirlerin gayrı âkiller için kullanıldığına işaret eder ki bu bizim "teşhis" dediğimiz şeydir. Akıllı varlıkların fiillerinin gayrı âkillere isnadı diğer bir açıdan isnad mecazı kabul edilir. Ferra , رِيْدٌ⁵⁴ âyetini tefsir ederken bu tür kullanımın Arap dilinde olduğunu, mesela Arapların يَرِيدُ الْجَانُ أَنْ يَضْرُقَ "Duvar yıkılmak istiyor" dediklerini ifade ederek söz konusu üsluba da değinir.⁵⁵

İbn Kuteybe ed-Dineverî'ye (v. 276/889) geldiğimizde mecazın biraz daha netleştiğini görüyoruz. *Te'vilü müşkili'l-Kur'an* isimli eserinde mecaz ve istia-

46 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 102.

47 İyad Şükrü Mahmud, *en-Nakdu ve'l-belâga*, s. 421.

48 el-Bakara, 2/16.

49 es-Sebe', 34/33.

50 "fe tettesiu bihi'l-Arab" el-Ferra, Ebu Zekeriya Yahya b. Ziyad, *Me'âni'l-Kurân*, Thk: Ahmet Yusuf en-Necatî, Muhammet Ali Neccar, Abdulfettah İsmail Şibli, Daru'l Mısriyye li't-telif ve't-tercüme, Mısır, t.y., II, 363.

51 el-Kâria, 101/7.

52 Âl-i İmran, 3/106.

53 Yusuf, 12/4.

54 el-Kehf, 18/77.

55 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 107.

reyi ayrıntıları ile ele alır. Ancak ikisini birbirinden tam olarak ayırmaz.⁵⁶ Ancak İbn Kuteybe, kitabı te'vil ağırlıklı olduğu için, hakikatten mecaza intikalini keyfiyeti üzerinde pek durmaz.⁵⁷

İbn Kuteybe ve hocası Câhız (v. 255/869) mecaz kavramını kitaplarında bolca kullanmış ve örneklendirmişlerdir. Böylece hem mecaz, hem de istiare kavramının kullanımı yaygınlaşmıştır. Tabii ki mecaz ismini ilk önce onlar kullanmamışlardı. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi daha önce Ebû Ubeyde *Mecâzu'l-Kur'ân*'da bu lafzı kullanmıştı. İstiareyi ise İbn Reşik'in rivayetine göre daha önce Ebû Amr b. Âla (v. 154/771) kullanmıştı. Ancak İbn Kuteybe ve Câhız'ın çalışmaları âlimlerin ve araştırmacıların dikkatini mecaz alanına çekmeyi sağlamıştı. Bu çalışmaların ardından İbn Mu'tez'in (v. 296/908) *el-Bedi* adlı eseri geldi. İbn Mu'tez bu eserinde istiare için Kur'anı Kerim'den, hadis-i şeriflerden, Arap şiir ve nesrinden bolca örnek verir.⁵⁸

Kur'an'ın i'câzı üzerine ilmî çalışmaların telifi -i'câz meselesinin akidevî kökeni nedeni ile- kelâm âlimlerinin eliyle başlamıştır. Bu aşama h. IV. Asrın sonlarında telif edilen üç önemli kitapla başlar. Rummanî'nin (v. 386/996) *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'an*'ı; Hattabi'nin (v.388/998) *Beyanu i'câzi'l-Kur'an*'ı ve Bakillani'nin (v. 403/1013) *İ'cazu'l-Kur'an*'ı. Bu kitaplar içinde en önemli olan ve 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.⁵⁹ Teşbih ve istiareyi birbirinden ayırmış, istiare ile mecaz arasındaki alâkayı ortaya çıkarmıştır.

Mecaza İtirazlar

Dilde ittisa, iştirak ve mecaz olgusu bu kavramları te'vilde bir araç olarak kullanan Mu'tezile'ye karşı itirazların yükselmesine neden oldu.⁶⁰ Bu itirazlar çerçevesinde mecazın inkârı gündeme geldi. Mecazın reddi konusu İbn Teymiyye'den önce ve sonra iki aşama olarak ele alınabilir. İbn Teymiyye öncesinde mecazı inkâr edenlerin görüşleri bizzat kendi eserlerinde değil de onlardan nakil yapan başka müelliflerin eserleri içinde geçtiği için konu ile ilgili ayrıntılı bir inceleme yapmak mümkün görünmemektedir. Âmidî (v. 631/1233) *el-İhkâm* isimli eserinin mecazla ilgili bölümünde konu ile ilgili olarak usulcülerin dilde mecazın varlığı konusunda ihtilaf ettiklerini, Ebû İshak el-İsferâînî'nin ve ona tabi olan bir grubun mecazı reddettiğini ak-

56 İyad, Şükrü Mahmud, *en-Nakdu ve'l-belâga*, s. 421.

57 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s. 117.

58 Mat'âni, *el-Mecâz fi'l-lüga ve'l-Kur'an-ı Kerim*, II, 1059.

59 Şükrü Mahmud İyad, *en-Nakdu ve'l-belâga*, s.423

60 Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, s.124.

tarır.⁶¹ İsfērâînî, genel olarak dilde mecazın bulunmadığı dolayısıyla Kur'an'da bulunmadığı görüşündedir. Öte yandan Zahirî Mezhebi'nin kurucusu Davut ez-Zahirî (v. 270/883) ve oğlu Muhammed ez-Zahirî (v. 297/910) ise dilde mecazın bulunduğu ancak Kur'an'da bulunmadığı görüşündedirler.⁶²

D. Genel Olarak Dilde Mecazın Bulunmadığı Görüşü

İbn Teymiyye *Mecmû'u-fetâva*'da, Şevkânî *İrşâdu'l-fuhul*'da bu görüşü Ebû İshak el-İsfērâînî'ye (v. 418/1027) nisbet etmişlerdir. Ayrıca Süyûtî de (v. 911/1505) *el-Müzhir*'de İsfērâînî'nin bu konudaki görüşüne yer vermiş ve itiraz ettiği noktaları açıklamıştır.

İbn Teymiyye, İsfērâînî'yi ne Kur'an'da ne de dilde mecazın bulunmadığını söyleyen âlimlerden biri olarak zikreder ve hem onun hem de ona karşı çıkanların görüşlerine yer verir. Bu görüşe karşı çıkanlar Ebû İshâk İsfērâînî'nin dilde vaz' olunduğu mana dışında kullanılan ve bu durumda manası karine ile anlaşılan lafızların olduğunu kabul ettiğini söylerler. Lafzın bu şekilde kullanılması -her ne kadar el-İsfērâînî "mecaz" olarak adlandırmasa da- mecazın ta kendisidir. Dolayısı ile konu üzerindeki tartışma lafzidir.

İsfērâînî ve onu destekleyenler ise konuyu dilde takdim-tehir olmayacağı yönünden ele alırlar. Mecazı kabul edenler hakikat ve mecaz ayrımını kelimenin vaz' edildiği anlamda kullanılıp kullanılmadığına göre yapmışlardır. Vaz' edildiği anlamda kullanılan lafza "hakikat" bu anlam dışında kullanılan lafza ise "mecaz" demişlerdir. Böyle bir görüş kelimenin önce bir anlam için kullanılmasını sonra başka anlamlar kazanmasını gerektirir. Hakikat-mecaz sınıflandırmasını kabul edenler bu yüzden "her mecazın bir hakikati vardır ama her hakikatin bir mecazı yoktur" derler. Ancak onlardan sonra gelen bazı âlimler bu görüşe itiraz ederek "Vaz' edilmiş bir lafız için kullanımından önce hakikat ya da mecaz olması söz konusu değildir. Eğer vaz' edildiği anlam dışında kullanılırsa bu durumda o lafız hakikati olmayan bir mecaz olur" demişlerdir.⁶³

Süyûtî de *el-Müzhir*'de hem İsfērâînî'nin görüşlerini hem karşı görüşü ele alır. Mecazı kabul edenlerin dayanağı olarak Araplardan mütevatiren gelen mecaz kullanımlarını örnek verir. Araplar *استوى فلان على متن الطريق* "Falanca yolun sırtına/ortasına oturdu" derler. Ama yolun sırtı yoktur. Ya da *فلان على*

61 el-Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi-usulî'l-ahkâm*, thk: Abdurrezzak Afifi, Riyad, Daru's-Samiî, 2003, I, 67.

62 Mat'anî, *el-Mecâz fi'l-lüğa ve'l-Kur'an-ı Kerim*, II, 618.

63 İbn Teymiyye, Takıyuddîn Ahmed, *Mecmû'u-fetava*, Cem ve tertip: Abdurrahman Muhammed b. Kasım, Mucemmu'1 Melik Fahd li Tibâatti'l-Mushafî's Şerif, 2004, VII, 90.

جناح السفر “Falanca yolculuğun kanadındadır/yolculuğa çıktı” derler ama yolculuk için bir kanat söz konusu değildir. Bunlar, Arapların mecaz kullanımına dair gelen mütevatir kullanımlardır.⁶⁴

Ebû İshak İsfereînî'nin mecazı inkâr gerekçesi ise dilde takdim-tehir olmadığı tezi üzerine kuruludur. Bir kelimenin vaz' edildiği anlamdan başka bir anlama aktararak mecaz yapılması kelimenin önce bir anlamda sonra da başka bir anlamda kullanılmasını gerektirir. Ama Araplar hem hakikat hem de mecazı aynı anda kullanmışlardır. İsimler zatları itibarı ile medlullerine delalet etmezler. İsimle müsemma arasında bir alaka yoktur. Bu yüzden bir millet bir eşyaya bir isim verirken başka bir millet tamamen başka bir isim verir. Arapların “elbise” dediğine başka bir millet başka bir isim verebilir. Hatta elbiseyi at, atı ise elbise olarak isimlendirmeleri bile mümkündür. Dil -zatı ile delalet eden ve kendilerinde ihtilafın vaki olması mümkün olmayan akli delillerin aksine- vaz' ve ıstılah ile delalet ettiği için dilde ihtilaf mümkündür. Araplar hakikat ve mecazı aynı şekilde kullanmışlardır. 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.⁶⁵

Süyûtî konu ile ilgili olarak mecaz kullanımının takdim-tehir gerektirdiğini kabul eder ama bu konunun tarihinin meçhul olduğunu, tarihi bilmenin takdim ve tehiri inkâr etmeyi gerektirmeyeceğini ifade eder.⁶⁶

Öte yandan Arapların hakikat ve mecazı aynı anda kullandığı görüşüne katılmaz. Arapların cesaret vasfındaki benzerlikten dolayı cesur kişiyi “aslan” olarak nitelendirdiğini söyler. “Eşek” lafzı mutlak olarak kullanıldığında evcil hayvan akla gelir. Bu lafızdan bir insanın kastedildiğini çıkarmak için karineye ihtiyaç vardır der.⁶⁷

İsfereînî'nin mecazı reddi ile ilgili olarak Gazzâlî (v. 505/1111) *el-Menhûl*'de Ebû İshak İsfereînî'nin dilde mecaz yoktur derken bütün kelimelerin kullanım içinde hakikat ifade etmesini kastettiğini ifade eder. Velez ki lafız vaz' edildiği anlam dışında kullanılmış olsun. Gazzâlî bu görüşün kabul edilebilir olduğunu, böyle bir durumda tartışmanın lafzî boyutta kaldığını ifade eder. Gazzâlî'ye göre İsfereînî'nin onca istiare kullanımına rağmen istiareyi reddetmesi, aslan lafzının hem aslan hem de cesur insan

64 es-Süyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebûbekir, *el-Müzhir fi-ulumi'l-luga ve envaiha*, Thk: Fuad Ali Mansur, Lübnan: Daru'l-kutubi'l-ilmıyye, 2009, I, 289.

65 es-Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 290.

66 es-Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 290.

67 es-Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 290.

için aynı anda kullanıldığını söylemesi Kur'an'ın hakikat ve mecaz içermesi hususunda Haşeviyye'ye tepki babındandır.⁶⁸

Süyûtî, Tacuddin Subkî'nin *Şehru minhâci'l-vusûl*'de Ebû Ali Farisî'nin de (v. 377/987) mecazı inkâr ettiğini söylediğini ancak kendisinin bu görüşe katılmadığını ifade eder. Buna gerekçe olarak da İbn Cinnî'nin (v. 392/1001) Farisî'nin öğrencisi olduğunu, hocasından mecazın inkârına dair bir rivayette bulunmak şöyle dursun kabul ettiğine dair nakilde bulunduğunu gösterir.⁶⁹

Şevkânî (v. 1250/1834) *İrşadu'l-fuhûl* adlı eserinde âlimlerin genelini dilde mecazın bulunduğunu kabul ettiğini ancak İsferrâînî'nin bu görüşe katılmadığını ifade eder. Şevkânî'ye göre İsferrâînî'nin bu görüşü onun Arap diline muttali olmadığına açık bir göstergesidir. Arapça hakkında en ufak bilgisi olan kişiler bile dilde hakikat ve mecaz olduğunu görür. İsferrâînî'nin görüşüne delil olarak dilde mecazın bulunmasının karine olmadığı zamanlarda karışıklığa neden olacağını söylemesi Şevkânî'ye göre örümcek ağından bile zayıf bir delildir. Dilde mecazın varlığı gün gibi ortadayken böyle bir itiraza cevap vermeye ya da lafı uzatmaya hiç gerek yoktur. Şevkânî, Ebû Ali el-Farisî'nin de İsferrâînî gibi düşündüğü yönündeki iddialara ise katılmaz. Çünkü Farisî, Arap dilinde imam olması hasebi ile böyle açık bir meseleyi bilmeyecek biri değildir.⁷⁰

Dilde mecazın bulunmadığını savunanlarla ilgili olarak kaynaklarda Ebû İshâk el-İsferrâînî ve ona tabi olan bir grup gibi ifadeler geçmesine rağmen Ebû İshâk haricinde bu görüşte olanlarla ilgili herhangi bir bilgi mevcut değildir.

E. Kur'an'ı Kerim'de Mecaz Bulunmadığını Söyleyenler

İbn Teymiyye öncesinde Kur'an'da mecazın bulunmadığını savunan kişilerin sayısı da oldukça azdır. Bu isimlerin başında Zahiri Mezhebî'nin kurucusu Davud b. Ali b. Halef el-İsbehânî (v. 270-884) ve oğlu Ebû Bekir Muhammed ez-Zahirî (v. 297/910) bulunur. Ayrıca Ebû Hasan el-Cezerî (v. 630/1234), İbn Abdullah b. Hamid, Hanbelilerden Ebû'l Fadl et-Temimî, Malikilerden Huveyz Mendad (v. 400?/1010?), Münzir b. Said el-Belutî, Şafîilerden Ebû'l Abbas et-Taberî (v. 335/946), Mu'tezileden Ebû'l-Müslim el-İsferrâînî'ye (v. 322/934) nisbet edilir. Bu görüş aynı zamanda Rafizîlere de

68 el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tusî, *el-Menhûl min talikâti'l-usul*, Thk.- ta'lik: Dr. Muhammed Hasan Hito, Beyrut: Daru'l-Fikr, 3. Baskı, 1998, I, 137.

69 es-Süyûtî, *el-Müzhir*, s.290.

70 eş-Şevkânî Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah, *İrşadu'l-fuhûl İla tahkiki'l-hakki mine'l-usul*, Thk: Şeyh Ahmet Azv İnaye, Dimeşk: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1. Baskı, 1999, I, 67.

nisbet edilir.⁷¹ Bu görüşü savunanlar hem Kur'an-ı Kerim'de hem de hadis-i şeriflerde mecazın bulunmadığı görüşündedirler. Delillerini şöyle sıralayabiliriz:

Birincisi: Dilde mecazın olmadığını savunanlarda olduğu gibi mecazın ancak karine ile mana ifade ettiği, karine bulunmadığı durumda anlam kargaşası olacağı iddiasıdır ki, bu konu ile ilgili iddiayı ve cevabını yukarıda ayrıntısı ile ele aldık.

İkincisi: Eğer Kur'an'da mecazın bulunduğunu kabul edersek –Kur'an Allah Teâlâ'nın kitabı olması hasebi ile- Allah Teâlâ'yı "müteceviz/mecazla konuşan" olarak nitelemek söz konusu olur ki, böyle bir niteliğin Allah Teâlâ'ya verilmeyeceği konusunda âlimlerin ittifakı vardır.

Bu iddiaya şöyle cevap verilmiştir: Allah Teâlâ'nın isimleri tevkîfidir. Herhangi bir isimle Allah'ı isimlendirmek için şer'î izin gerekir. Böyle bir konuda da şer'î izin yoktur.

Üçüncüsü: Mecaz yalandır. Çünkü nefyedilmesi doğrudur. Oysa Kur'an'da ve hadiste yalan bulunmaz.

Bu iddiaya şöyle cevap verilmiştir: Mecazı kabul edenler tarafından mecazın işareti olarak söylenen "mecazın nefyi mümkündür" ifadesinden kasıt lafzın hakikatinin nefyidir. Yani "silah taşıyan bir aslan gördüm" cümlesi "o aslan değil, cesur adamdır" şeklinde nefyedilir. Yani burada kastedilen malum yırtıcı hayvan olmadığı ifade edilmiş olur ki bu yalan değildir. Burada nefy murad edilen manaya yani "cesarete" yönelmez.⁷² Şevkânî de konuyla ilgili benzer bir cevap verdikten sonra Kur'an'da birçok yerde mecazın geçtiğini bunun inkârının cevap vermeye bile değmeyecek bir iddia olduğunu söyler.⁷³

Mustafa Öztürk, Mu'tezile ekolünün temsilcisi olan İsfehânî'nin tefsir görüşüne dair kalem 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. İsfehânî, Allah'ın arşa istivâ etmesini: Allah'ın gökleri çok yüksek şekilde yaratması şeklinde; Hesap gününde yüzlerin kararmasını: gam ve kedere delâlet etmesi şeklinde; Ebû Leheb'in karısı Ümmü Cemil'in odun hamalı olmasını: Hz. Peygamber'e

71 Mat'anî, *el-Mecâz fi'l-lüğa ve'l-Kur'an-ı Kerim*, II, 622.

72 Mat'anî, *el-Mecâz fi'l-lüğa ve'l-Kur'an-ı Kerim*, II, 624.

73 Şevkânî, *İrşadu'l-fuhûl*, I, 67.

düşmanlık yapmak suretiyle irtikâb ettiği günah yükünü sırtında taşıması şeklinde mecaz manalara hamlederek yorumlamıştır.⁷⁴

Sonuç

İslâm edebiyatında mecazın terimleşme sürecini incelediğimizde siyasî ve ideolojik tartışmaların en az dil çalışmaları kadar bu sürece etki ettiğine şahit oluruz. Bunun temel nedeni mecaz kavramının ilâhî hitapla olan bağlantısıdır. Kur'an'da yer alan herhangi bir kelimenin mecaz olduğunu söylemek gerek fıkıh gerekse de kelimeler alanında verilecek birçok hükme kapı açacaktır. Bu yüzden İslâm toplumunda ilâhî hitabı anlamaya çalışan dil çalışmaları ile anlamlar üzerine hüküm bina eden fıkıh arasında her zaman sıkı bir bağ olmuştur. Öte yandan dinî inançların egemen olduğu toplumlarda fıkıh alanında verilen hükümlerin anında siyasi hayata yansımaları kaçınılmazdır. Dil, fıkıh ve siyaset arasındaki karşılıklı etkileşim, bu disiplinlerdeki sorunların birbirlerinden bağımsız olarak değil de ortak bir zeminde tartışılması zorunluluğunu doğurmuştur.

İbn Teymiyye öncesi mecazın inkârına yönelik oldukça zayıf deliller öne sürülmüştür. Öyle ki bu delillere kitaplarında yer veren mecaz taraftarları cevaplarını genellikle birkaç cümle ile sınırlamış, bu konuyu başlı başına ele almaya, uzun uzun cevaplar vermeye gerek görmemişlerdir. Mecazı reddettiği rivayet edilen kişilerin bu alandaki görüşlerinin başka âlimlerin kitapları içinde yer alıyor olması, kendi çalışmalarının bize ulaşmamış olması bu tartışmaların sönük düzeyde geçmesine, hatta bazı âlimlerle ilgili mecazı reddettiklerine dair gelen haberlerin iddia düzeyinde kalmasına sebep olmuştur. Nitekim Gazzâlî, Ebû İshak İsfereînî'nin aslında mecazı reddetmediğini, bu konudaki görüşlerinin Haşeviyye'ye tepki babından olduğunu ifade etmiştir. Öte yandan Şevkânî de Ebû Ali el-Fârisî'nin mecazı reddetmeyecek kadar dile hâkim bir âlim olduğunu söyleyerek bu görüşün ona nisbetine itiraz etmiştir. Son dönemde Mustafa Öztürk de İsfahanî ile ilgili böyle bir iddianın doğru olmadığına işaret etmiştir. Bu noktada İbn Teymiyye'nin mecaza ilişkin olumsuz tavrı dikkat çekmektedir. İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüşleri müstakil bir çalışmada ele alınacaktır.

Kaynakça

Birişik, Abdulhamit, "Mecâzu'l-Kur'ân", *DİA*, XXVIII, 224.
Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev: Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

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

- Çelebi, İlyas, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemâmâ Meselesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, 1998, cilt: III, sayı: 1, s. 103-116.
- Ebû Zehra, Muhammed, *İslam'da Siyasi İtikadi Ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Çev: Hasan Karakaya, Kerim Aytekin, Abdulkadir Şener, İstanbul: Hisar Yayınevi, 1983.
- Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *el-İtticâhu'l-aklî fi't-tefsîr, dirâse fi kadîyyeti'l-mecâz fi'l-Kur'an inde'l-Mu'tezile*, Beyrut: Dâru'l-Beyda, 1998.
- ed-Desukî, Faruk Ahmet, *el-Kaza ve'l-kader fi'l-İslam*, Beyrut: Mektebetu'l İslami, 1985.
- el-Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi usuli'l-ahkâm*, thk: Abdurrezzak Afifi, Riyad: Daru's-Samiî, 2003.
- el-Ferra, Ebu Zekerîya Yahya b. Ziyad, *Meâni'l-Kurân*, Thk: Ahmet Yusuf en-Necati, Muhammet Ali Neccar, Abdulfettah İsmail Şiblî, Daru'l Mısıryye li't-telif ve't-tercüme, Mısır, t.y.
- el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed et-Tusî, *el-Menhûl min talikati'l-usul*, Thk.- ta'lik: Dr. Muhammed Hasan Hito, Beyrut: Daru'l-Fikr 3. Baskı, 1998.
- el-Mat'anî, Abdülâzîm İbrahim Muhammed, *el-Mecaz fi'l-lüga ve'l-Kur'an-ı Kerim beyne'l-icâze ve'l men' arz ve tahlil ve nakd*, Kahire: Mektebetu Vehbe, t.y.
- es-Süyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebûbekir, *el-Müzhir fi ulumi'l-luga ve envaiha*, Thk: Fuad Ali Mansur, Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- es-Süyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebûbekir, *el-İtkan fi ulumi'l-Kur'an*, Mucem-mau'l Melik Fahd li Tîbâatti'l-Mushafi's Şerif, Thk: Merkezu'd-dirasati'l-Kur'anîyye, Suudi Arabistan, t.y.
- eş-Şevkânî Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah, *İrşadu'l-fuhul İla tahkiki'l-hakkı mine'l-usul*, Thk: Şeyh Ahmet Azv İnaye, Dimeşk: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1. Baskı, 1999.
- et-Taberî, Ebû Cafer, *Camiû'l-beyan fi te'vili'l-Kur'an*, Thk: Ahmet Muhammed Şakir, y.y., Müessesetu'r-risale, 1. Baskı, 2000.
- Iyad, Şükrü Mahmud, *en-Nakdu ve'l-belâga*, y.y, Müessesetu'l Arabiyye, 1987.
- İbn Teymiyye, Takıyuddin Ahmed, *Mecmû'u-fetava*, Cem ve tertip: Abdurrahman Muhammed b. Kasım, Medine: Mucem-mau'l-Melik Fahd li Tîbâatti'l-Mushafi's-Şerif, 2004.
- İzutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, Çev: Selahattin Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları, 2000.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an'm Mu'tezilî Yorumu –Ebû Müslim el-İsfehânî Örneği-* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdu'l-Kerim b. Ebî Bekr Ahmed, *el-Mile'l ve'n-nihâl*, Thk: Emir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Yerinde, Adem, "Mecâzu'l-Kur'ân" *DİA*, XXVIII, 226.