

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

FAHREDDİN er-RÂZÎ'YE GÖRE KUR'ÂN'DA MECÂZ MESELESİ

**DOKTORA TEZİ
Halil İbrahim KAYGISIZ**

**Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ**

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Süleyman AYDIN

ARALIK 2020

T.C.
YALOVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FAHREDDİN er-RÂZÎ'YE GÖRE KUR'ÂN'DA MECÂZ MESELESİ

DOKTORA TEZİ
Halil İbrahim KAYGISIZ (147273011)

Enstitü Anabilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
Enstitü Bilim Dalı: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ

Bu tez 24/12/2020 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

	Adı SOYADI	Kanaati			İmza
Jüri Başkanı (Danışman)	Doç. Dr. Süleyman AYDIN	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Prof. Dr. Abdulhamit BİRİŞİK	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Fatma KIZIL	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Harun ABACI	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	
Jüri Üyesi	Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ARSLAN	☐ Kabul	☐ Düzeltme	☐ Ret	

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: Fahreddin er-Râzî'ye Göre Kur'an'da Mecâz Meselesi

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 215 sayfalık kısmına ilişkin aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 07 / 12 / 2020 tarihinde aşağıda ismi yazılı araştırma görevlisi tarafından şahsıma iletilen TURNITIN intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 6'dır.

Uygulanan filtrelemeler:

1. Kaynakça hariç,
2. Alıntılar dâhil,
3. 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç.

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespiti halinde doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyân ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

İmza

Adı SOYADI : Halil İbrahim KAYGISIZ
Öğrenci Numarası 147273011
Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Tefsir
Türü : () Proje () Yüksek Lisans Tezi (X) Doktora Tezi

Danışman
Doç. Dr. Süleyman AYDIN
07/12/2020

ÖNSÖZ

Belâgat, edebiyat eleştirisi, fıkıh usulü ve kelâm gibi disiplinlerin temel problemlerinden biri olan mecâz ayrıca ayetlerin tevili bağlamında tefsir ilmi açısından da temel bir problemdir. Zira tarih göstermiştir ki mecâz karşısındaki yanlış tutumlar ya da mecâzların yanlış yorumlanması Kur'ân'ı anlama-açıklama noktasında pek çok sorunlara ve farklı yönelişlere yol açmıştır. Mecâzın söz konusu sorunlu yönü itibariyle bu çalışmada Kur'ân'ı anlama ve yorumlama problemlerinden biri olarak mecâzı Râzî örneğinde incelemekteyim.

Bilindiği üzere Râzî, görüşleriyle İslam ilim tarihinde etkili bir âlimdir ve mecâzın mesele olarak incelendiği farklı disiplinlerde eserler kaleme almıştır. Bu itibarla o, mecâzı pek çok açıdan araştırıp tartışmış ve meşhur tefsiri *Mefâtîhu'l-ğayb*'ta mecaz tevillerinin kayda değer örneklerini vermiştir. Bu nedenle çalışma boyunca Râzî'yi anlamaya, açıklamaya ve onun perspektifinden bir tevil problemi olarak mecâzı sistemli bir şekilde ifadeye çabaladım. Diğer bir deyişle Râzî'nin görüşlerinden hareketle mecâzın mahiyetini açıklamaya ve bir tevil aracı olarak mecâz kullanımını bazı esaslara bağlamaya çalıştım. Böylece tevil faaliyetinde mecâzların istismarını önlemeye yönelik yapılan çalışmalara mütevazı bir katkı sunmayı hedefledim. Bu tez, böylesi bir çabanın ve hedefin ürünüdür.

Bilindiği üzere bir çalışmanın ortaya çıkmasında çok fazla insanın emeği, desteği ve katkısı vardır. Her biri ayrı ayrı teşekkürü hak etmektedir. Ancak burada hepsinin ismini anmaya imkân bulamadığımdan hiç değilse temsilen bazı hocalarıma ve dostlarıma teşekkür etmeyi bir borç biliyorum. Tezin danışmanlık sorumluluğunu üstlenen hocam Doç. Dr. Süleyman AYDIN'a tüm desteklerinden ve paylaşımlarından dolayı en başta teşekkür etmek istiyorum. Tez izleme komitesinde yer alarak araştırma sürecinde görüşlerini paylaşan ve değerli yönlendirmeleriyle katkılar sunan Prof. Dr. Abdulhamit BİRİŞİK ve Doç. Dr. Fatma KIZIL hocalarıma da teşekkürü borç biliyorum. Ayrıca tez savunma jürisinde yer alarak değerlendirmeleriyle tezin son halini almasına önemli katkılar sunan Doç. Dr. Harun ABACI ve Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ARSLAN hocalarıma da teşekkürlerimi arz ediyorum. Tez sürecindeki görüşmelerimizde değerlendirmeleri ve yönlendirmeleri ile çalışmanın iyileştirilmesi yönünde katkılar yapan Doç. Dr. Mehmet Taha Boyalık hocama da şükranlarımı sunuyorum.

Son olarak tezimi okuyup değerlendirmelerini ve görüşlerini ileten arkadaşlarıma, özellikle Öğretim Görevlisi Dr. Aykut KAYA, Arş. Gör. Dr. Mehmet BAĞÇIVAN, Arş. Gör. Dr. Abdurrahim BİLİK, Arş. Gör. Dr. Mustafa Celil ALTUNTAŞ ve Dr. Enes ÇALIK hocalarıma teşekkürü bir borç biliyorum.

Halil İbrahim KAYGISIZ

Aralık 2020

İÇİNDEKİLER

BEYAN BELGESİ	i
ÖNSÖZ.....	ii
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR	v
GİRİŞ	
1. Çalışmanın Konusu ve Amacı	2
2. Çalışmanın Sınırları ve Yöntemi	5
3. Literatür Değerlendirmesi.....	6
BÖLÜM 1: FAHREDDİN er-RÂZÎ ÖNCESİNDE MECÂZIN TERİMLEŞME SÜRECİ	
1.1. Dilsel Olgu Olarak Mecâz.....	11
1.2. Kavram Olarak Mecâz	15
1.3. Terim Olarak Mecâz	26
1.4. Terimleşmeyle Gelişen Mecâz Problemleri.....	42
BÖLÜM 2: FAHREDDİN er-RÂZÎ’NİN MECÂZ DÜŞÜNCESİ	
2.1. Fahreddin er-Râzî’nin Mecâz Düşüncesini Açıkladığı Eserleri	52
2.2. Fahreddin er-Râzî’de Mecâz Düşüncesinin Kuruluşunda Temel Kavramlar	60
2.3. Fahreddin er-Râzî’de Hakikat Kavramı	64
2.3.1. Hakikatin Tanımı	64
2.3.2. Hakikatin Kısımları	67
2.3.2.1. Lügavî Hakikat.....	67
2.3.2.2. Örfî Hakikat	70
2.3.2.3. Şer’î Hakikat	73
2.4. Fahreddin er-Râzî’de Mecâz Kavramı	82
2.4.1. Mecâzın Tanımı	82
2.4.2. Mecâzın Kısımları	85
2.4.2.1. Müfred-Lügavî Mecâz	87
2.4.2.1.1. “Meşhûr Mecâz” Kavramı	90
2.4.2.1.2. Müfred Mecâzın Kısımları: Alâkalar	96
2.4.2.1.3. İstiâre.....	102
2.4.2.2. Mürekkeb-Aklî Mecâz	107

**BÖLÜM 3: FAHREDDİN er-RÂZÎ’NİN *MEFÂTÎHU’L-GAYB* ADLI
TEFSİRİNDE MECÂZLARIN TEVİLİ**

3.1. Fahreddin er-Râzî’ye Göre Kur’ân’da Mecâzın Varlığı Sorunu	113
3.1.1. Râzî Açısından Kur’ân’da Mecâzın İmkânı ve Vukûu.....	121
3.1.2. Kur’ân’da Mecâzların Tespiti ve Tevil İlkeleri	124
3.1.2.1. Söz Sahibinin İnanç Dünyası	128
3.1.2.2. Sözde Aslın Hakikat Olması	131
3.1.2.3. Karine: Hakikî Anlamın Önündeki Engel.....	134
3.1.2.4. Alâkanın Belirlenmesi ve Naklin Gerekçelendirilmesi	138
3.2. Fahreddin er-Râzî’ye Göre Kur’ân’da Mecâz Üslubu	151
3.2.1. Kur’ân Üslubu Bakımından Mecâzî İfadelerin Özellikleri	153
3.2.1.1. Zihni Uyarma ve Anlamı Vurgulama (Tenbîh ve Te’kîd).....	155
3.2.1.2. İfadeyi Güzelleştirme ve İlgi Odağı Kılma.....	156
3.2.1.3. İfadeye Duygu Katma	159
3.2.1.4. Az Söz ile Çok Anlam İfade Etme	161
3.2.1.5. Hakikate İlave Anlamlar (Mübalağa ve Ziyâdetü’l-beyân)	163
3.2.2. Mecâzın Kur’ân’ı Anlamayı Güçleştirdiği Durumlar.....	168
3.2.2.1. Hakikat-Mecâz Çatışması Bulunan Ayetlerin Tevili	170
3.2.2.2. Mecâzlar Çatışması Bulunan Ayetlerin Tevili.....	179
3.3. Mecâzî İfadelerin Tevillerine Fahreddin er-Râzî’nin <i>Tefsîr</i>’inden Örnekler	184
3.3.1. Müteşâbih Ayetlerin Tevilinde Mecâz.....	185
3.3.2. İtikadî Ayetlerin Tevilinde Mecâz	191
3.3.2.1. “Unutma”nın Allah’a Nispetinin Tevili	193
3.3.2.2. “Yaratıcıların En Güzeli” İfadesinin Tevili	195
3.3.2.3. Peygambere Dalâlet Nispetinin Tevili	199
3.3.3. Fıkîhî Ayetlerin Tevilinde Mecâz	203
3.3.3.1. Hakikat-Mecâz Arasında Nikâh Lafzı	203
3.3.3.2. Hakikat-Mecâz Arasında “Kadınlara Dokunma” İfadesi.....	206
3.3.3.3. Hakikat-Mecâz Arasında “Baba-Anne-Oğul-Kız” Lafızları.....	207
SONUÇ	211
KAYNAKÇA.....	216
ÖZGEÇMİŞ	224

KISALTMALAR

a.mlf	: aynı müellif
a.s.	: aleyhi's-selâm
b.	: bin/ibn
bk.	: bakınız
çev.	: çeviren
ed.	: editör
haz.	: hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
krş.	: karşılaştırınız
nşr.	: neşreden
ö.	: ölüm tarihi
s.	: sayfa numarası
s.a.s.	: sallallâhu aleyhi vesellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik eden
ts.	: tarihsiz
vr.	: varak

Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tez Özeti

Tezin Başlığı: Fahreddin er-Râzî'ye Göre Kur'ân'da Mecâz Meselesi	
Tezin Yazarı: Halil İbrahim KAYGISIZ Danışman: Doç.Dr. Süleyman AYDIN	
Kabul Tarihi:	Sayfa Sayısı: vii (ön kısım) + 224 (tez)
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri	Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri
Bu çalışmada dilsel bir olgu olan mecâz, bir tevil problemi olarak Fahreddin er-Râzî örneğinde incelenmiş ve Kur'ân'ı anlamada etkileri ele alınmıştır. İncelemenin ilk bölümünde mecâzın terimleşme süreci üzerinde durulmuş ve bu çerçevede Râzî'nin mecâz düşüncesini kurarken istifade ettiği tarihî birikime değinilmiştir. O, özellikle İbn Cinnî, Abdülkâhir el-Cürcânî gibi dilcilerin ve Ebül'l-Hüseyn el-Basrî, Ebu Hâmid el-Gazzâlî gibi usulcülerin görüşlerinden istifade etmektedir. Râzî'nin mecâz düşüncesinin ele alındığı ikinci bölümde onun mecâzın mahiyetine, kısımlarına ve birtakım problemlerine dair görüşleri tahlil edilmiştir. Özetle belirtmek gerekirse o, belâgat, usul ve tefsir alanlarında kaleme aldığı eserleriyle mecâzın bir terim olarak gelişimine hususi katkı sunmuştur. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Kur'ân'da mecâzın varlığı, anlama ve anlamaya etkileri, dinî konularda yol açtığı ihtilaflar tartışılmış ve Râzî'nin <i>Mefâtihu'l-gayb</i> adlı tefsir eserinden mecâzların teviline örnekler verilmiştir. İnceleme sonucunda bu çalışmada bir dil ve tevil ögesi olarak mecâzın varlığının inkâr edilemeyeceği vurgulanmıştır. Mecâz Kur'ân'ın yorumlanmasında suiistimale açık bir mesele olduğundan mecâzların tevilinde gözetilmesi gerekli ilkeler üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda mecâzın <i>nakil</i>, <i>alâka</i> ve <i>karine</i> gibi unsurlarına birer ilke olarak yer verilmiştir. Ayrıca sözü söyleyenin kastının ve inanç dünyasının mecâzı belirlediği ve sözde aslın hakikat olduğu birer ilke olarak ele alınmıştır. Belâgat perspektifine göre mecâz üslubunun anlam zenginliği yönü öne çıkarken; fıkıh usulü perspektifine göre anlam belirsizliği yönü öne çıkmaktadır. Dolayısıyla mecâzın ilgili iki yönünün ayetlerin tevilindeki etkileri de incelenmiştir. Bu bağlamda mecâzın ifadeye kattığı anlamlar ile mecâzın anlamayı güçleştirdiği durumlar Râzî'nin tefsirinden örneklerle açıklanmıştır. Ayrıca mecâz itikada ve fıkha ilişkin ayetlerin tevilinde ihtilafa sebep olmaktadır. Bu nedenle ihtilaflı bazı mecâz tevillerine örnekler verilmiş ve mecâz bağlamında ayetlerin nasıl farklı şekillerde yorumlandığı Râzî perspektifinden incelenmiştir.	
Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tevil, Mecâz, Anlam, Fahreddin er-Râzî.	

Yalova University Institute of Social Sciences PhD Thesis Summary

Thesis Title: The Problem of Majāz in the Qur’ān According to Fakhr al-Dīn al-Rāzī	
Thesis Author: Halil İbrahim KAYGISIZ Advisor: Assoc. Prof. Dr. Süleyman AYDIN	
Date of Acceptance:	Total Number of Pages: vii (pre text) + 224 (main body)
Department: Basic Islamic Sciences	Field of Study: Basic Islamic Sciences
This dissertation investigates the linguistic phenomenon of metaphor (<i>majāz</i>) as an interpretative problem in the case of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, and delves into its effects in understanding the Qur’ān. The first part broadly reconstructs the process of terminological development of metaphor, and touches upon the historical and intellectual background that al-Rāzī makes use of in constructing his own approach to metaphor. In this regard, he primarily benefits from the thought of linguists such as Ibn Jinnī and Abd al-Qāhir al-Jurjānī, and scholars of juristic methodology (<i>usūl</i>) such as Abū al-Husayn al-Basrī and Abū Hāmid al-Ghazzālī. In the second part, which deals with al-Rāzī’s thought on metaphor, his views on problems such as the essence of metaphor and its divisions are analyzed. In short, it can be said that al-Rāzī, with his works on rhetoric (<i>balāgha</i>), methodology (<i>usūl</i>), and exegesis (<i>tafsīr</i>) has had an undeniable impact on the terminological development of metaphor. The third part discusses the presence of metaphor in the Qur’ān, its effects on meaning and understanding, and the religious controversies it has given rise to, and gives examples for the interpretation of metaphors from al-Rāzī’s work on tafsīr, <i>Mafātīh al-Ghayb</i>. This research shows that the presence of metaphor in the Qur’ān as a linguistic and interpretative element cannot be denied. However, since metaphoric language is open to abuse in interpreting the Qur’ān, principles that need to be considered while interpreting metaphors are elaborated upon. Accordingly, elements of metaphor such as <i>naql</i>, <i>alāqa</i>, and <i>qarīna</i> are considered and analyzed as separate principles. Moreover, the fact that the meaning of the metaphor is determined by the intention and worldview of the speaker, and that the literal meaning (<i>haqīqa</i>) has precedence in speech are also evaluated as principles. While a rhetorical perspective primarily focuses upon the richness of meaning that is conveyed by a metaphorical style, a legal and methodological perspective will have to deal with the ambiguity in meaning that is also conveyed. Therefore, the effects of these two facets on the interpretation of verses is likewise examined. The meanings that metaphor adds to an expression, as well as places metaphor complicates understanding, are elaborated upon with examples from al-Rāzī’s tafsīr. In addition, metaphor has given rise to controversy in the interpretation of certain verses related to creed and law. Hence, after giving some examples of controversial interpretations of metaphor, different interpretations of verses in the context of metaphor are studied from al-Rāzī’s perspective.	
Keywords: Qur’ān, Interpretation, Majāz, Metaphor, Fakhr al-Dīn al-Rāzī.	



1. Çalışmanın Konusu ve Amacı

İslam ilim tarihinde dilsel bir olgu olarak öncelikle dilbilim araştırmalarına konu olan mecâz şiir başta olmak üzere edebî metinlerin anlaşılması-yorumlanması bağlamında edebiyat eleştirisinin, anlamı farklı yollarla ifade etmenin imkânlarından birisi olması bakımından belâgat ilminin araştırmalarına konu olmuştur. Ayrıca mecâz dinî nasları anlama, yorumlama, hükme bağlama açısından İslamî ilimlerin araştırmaları ve tartışmaları arasında da yer almıştır.

İslamî ilimlerden biri olan tefsir, ilahî murada delâleti bakımından ilahî sözü araştıran bir disiplindir. Arap dilinde nâzil olduğu için ilahî söz Kur'ân, bir Arapça lafızlar manzumesidir. Dolayısıyla tefsir ilminin amacı Kur'ân'daki lafızların delâlet ettiği anlamları araştırmaktır. Diğer bir deyişle tefsir ve tevil faaliyetinin en önemli ödevlerinden biri de lafızların delâletlerine dair meselelerdir. Nitekim Kur'ân ilimlerinin neredeyse üçte biri lafız-anlam ilişkisinin araştırılmasına yönelik meselelerdir. Tefsirde bilinmesi gerekli gramer kaideleri, edatların anlamları, takdim-tehir, özel-genel lafızlar, mücmel-mübeyyen, Kur'ân meselleri gibi dil bahisleri arasında önemli bir konu da hakikat-mecâz meselesidir. Bu itibarla lafzın anlamına delâleti meselelerinden biri olan mecâz da tefsir/tevil faaliyetinin önemli konularından birisi olmaktadır.

Mecâz hakikî anlamının anlaşılmasına engel karinenin ve başka bir anlama nakledilmesini mümkün kılan alâkanın bulunması halinde, iletişimin gerçekleştiği ortak dilde lafzın ilk konduğu anlamın dışında kullanımı demektir. Zâhirin ve hakikatin dışında başka birtakım anlamlara neden olması yani alternatif anlamları doğurması itibariyle mecâz her zaman tartışma konusu olmuştur. Hatta onu hakikatin zıddı görüp yalanla ilişkilendirerek dilde ve Kur'ân'da mecâzın varlığını inkâr edenler bile olmuştur. Bazı düşünürler de her ne kadar dilde varlığını kabul etseler bile mecâzın, dinî metinlerin anlamca ve hükümce tahrifinde başvuru bir araç olarak kullanıldığını düşündüklerinden Kur'ân'daki varlığını reddetmişlerdir. Nitekim temkinli davranmada aşırı giden bu mecâz inkârcılarını onaylar tarzda mecâz tevilleri de yapılmış ve bir tevil aracı olarak mecâzın kullanımında ifrata gidilmiştir. Ancak tüm bunlara rağmen mecâza önem veren ve mecâz tevillerine ihtimam gösteren yönelişler de olmuştur. Nitekim Arapça bir hitap olması hasebiyle mecâzın Kur'ân'daki varlığını dildeki varlığı kadar doğal kabul eden âlimler, hem mecâzların doğru anlaşılmasını sağlamak hem de tevil faaliyetinde istismarına engel olmak amacıyla mecâzın mahiyetini açıklamaya ve bir tevil aracı olarak kullanımını bazı esaslara bağlamaya çabalamışlardır.

Bir tevil enstrümanı olarak mecâzın geliştirilmesine pek çok âlim farklı disiplinlerde kaleme aldıkları eserlerle katkıda bulunmuşlardır. Kesin delillerin ve naklî delillerin mahiyetini araştıran kelâmcılar özellikle mecâza gitmeyi gerektirecek aklî delillerin belirlenmesi ile mecâz problemlerinin çözümüne önemli katkılar sunmuşlardır. Lafızların anlamlarına delâletlerini araştıran fıkıh usulcileri ise mecâzî anlamları tespit etme yönünde birtakım kaideler geliştirerek katkıda bulunmuşlardır. Dilciler ve belâgatçiler de edebî açıdan yaklaştıkları ve bir anlam zenginliği olarak gördükleri mecâzın ifadeye kattığı anlamları, anlam inceliklerini izah ederek mecâzın gelişiminde rol almışlardır. Farklı disiplinlerin tüm katkılarını ve birikimini dikkate alan müfessirler ise geliştirilen esasların

Kur'ân'ın doğru anlaşılması ve yorumlanması yolunda uygulamalarını ortaya koyarak, farklı mecâz tevillerini değerlendirerek ve teorik kuralların sağlamasını yaparak mecâz meselesine katkıda bulunmuşlardır.

Mecâzın geliştirilmesi ve tevilde doğru kullanımı noktasında gösterilen çabalara ortak olan âlimlerden biri de mühim katkılarıyla Fahreddin er-Râzî'dir (ö. 606/1210). O, mezkûr ilmî disiplinlerin her birinde etkili olmuş eserleriyle genel mecâz düşüncesine kayda değer katkılar sunmuştur. Kelâm eserlerinin yanı sıra naslarda geçen haberî sıfatların teviline yönelik kaleme aldığı *Esâsu't-takdîs fî ilmi'l-keîâm* adlı kitabıyla mecâzların tevilde riayet edilecek aklî ilkeleri açıklamıştır.¹ Fıkıh usulü alanında çok etkili olmuş kitabı *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*'ta anlamlarına delâletleri bakımından incelediği lafızlar arasında en geniş muhtevayı mecâza ayırmış; böylelikle mahiyetini açıklama, meselelerini tartışma ve mecâz yorumunda ilkeler belirleme bağlamında en büyük katkısını ortaya koymuştur.² Kur'ân i'câzını açıklamak amacıyla kaleme aldığı, genel muhtevasıyla belâgat konularını işleyen kitabı *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*'da da Râzî mecâzı özel olarak ele alıp incelemiştir. Kur'ân'ın i'câzını fesâhatinde ve belâgatinde, belâgat meziyetlerini ise edebî üslubunda gördüğünden Râzî yine lafızların anlamlarına delâletleri bağlamında mecâzı işleyerek belâgat literatürü kapsamında mühim katkılar yapmıştır.³ Son olarak ahir ömründe yazdığı *et-Tefsîru'l-kebîr* diye meşhur *Mefâtîhu'l-gayb*⁴ adlı tefsiriyle de o, genel mecâz düşüncesinin geliştirilmesi çabasına katılmıştır. Hem mecâzın çeşitli niteliklerine yönelik açıklamaları hem geliştirilen mecâz tevili esaslarının tatbiki, hem de farklı mecâz tevillerinin kritiği ile Râzî bir tevil enstrümanı olarak mecâzın ne şekilde değerlendirilmesi gerektiğinin kayda değer örneklerini vermiştir.

Söz konusu mülahazalar çerçevesinde bu çalışmada Kur'ân'daki mecâzların tevili meselesini Râzî örneğinde araştırmayı hedeflenmektedir. Nitekim bugün de mecâz konusunda ifrat ve tefrit uçların temsilcileri ile karşılaşmaktadır. Sözgelimi Kur'ân'ın anlam ufkunu literal okumaların sınırlarına indirgeyen selefiyeci tavır mecâzı reddetmektedir. Diğer taraftan temsili anlatımlara dayanarak Kur'ân'ın bahsettiği gerçeklikleri inkâra varan sembolist tavır ise mecâza hamletme noktasında haddi aşmaktadır. Kısacası tarihî tartışma hâlâ canlılığından bir şey kaybetmemiştir. Öyleyse bugün de dengeli ve ilkeli mecâz tevilinin imkânları üzerinde durulmalı ve denge anlayışının da temsilcilerine yer açılmalıdır.

Bu çalışmada denge yolunun pek çok temsilcisi arasından neden Fahreddin er-Râzî'nin örnek/model olarak seçildiği de elbette açıklanmalıdır. Öncelikle belirtmek gerekir ki

¹ Eserin birinci kısmı söz konusu ilkelere tahsis edilmiştir; bk. Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Esâsu't-takdîs fî ilmi'l-keîâm*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1986), 15-101.

² Eserin farklı kısımlarında farklı gerekçelerle mecâz meselelerine yer verse de konuya ayrılmış özel alan için bk. Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, haz. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 1/95-126.

³ Mecâza tahsis edilen kısım "ikinci kâide" için bk. Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004/1424), 87-103.

⁴ Çalışmada eserin şu baskısı kullanılmıştır: Muhammed er-Râzî Fahreddin b. Allâme Ziyâeddin Ömer, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-müştehir bi't-Tefsîri'l-kebîr ve Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981).

mecâz problemini genel olarak araştırmak tek bir çalışmanın üstesinden gelemeyeceği güçlükleri barındırmaktadır. Ayrıca belli sınırlılıklarla gerçekleştirilen bir inceleme daha spesifik tespitler yapabilmeyi sağlamaktadır. Elbette aşağıda literatür değerlendirmesinde işaret edilen örneklerde de görüleceği üzere söz konu sınırlamalar farklı şekillerde de yapılabilir. Sözgelimi mecâz tartışmalarının yoğunlaştığı belirli bir dönem araştırılabileceği gibi mecâz tevilindeki tutumuyla öne çıkan belli bir ekolün birikimi de araştırılabilirdi. Ancak spesifik, belirgin sonuçlar elde etme adına etkili bir âlimin birikimi üzerinden mecâz tevillerini araştırmanın daha isabetli olacağına karar verilmiştir. Bu açıdan bakıldığında mecâzların tevili meselesinde de Râzî İslam düşünce tarihindeki etkisi ve çok yönlülüğü ile dikkat çekmektedir. Şöyle ki farklı disiplinlerin araştırmalarına konu olması hasebiyle çeşitli alanlarda mecâzın farklı yönleri ortaya konmuştur. Râzî söz konusu bu farklı disiplinlerin her birinde eserler vermiş ve ilgili eserleri kaleme alındığı alanlarda son derece etkili olmuştur. Dolayısıyla Râzî'nin ilmî mirası sayesinde mecâza mahiyetinin gerektirdiği üzere çok boyutlu bakabilme imkânı bulunmaktadır. Ayrıca Râzî *Tefsîr*'indeki tevil faaliyetinde mecâzlara gerekli ihtimamı göstererek tahlil edilebilecek geniş bir birikim sunmaktadır.

Fahreddin er-Râzî örneğinde araştırmada şu sorulara cevaplar aranmıştır. Mecâzı kabul etmemek mümkün müdür? Kabul edildiğinde mecâz kavramı ne şekilde kurulmakta ve mahiyeti nasıl açıklanmaktadır? Bir üslup olarak mecâzın temel karakteristiği nedir ve Kur'an'ın ifade biçimine katkılarından bahsedilebilir mi? Özellikle tevil bağlamında mecâzın ana nitelikleri ve bir tevil aracı olarak mecâzın temel problemleri nelerdir? Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması noktasında mecâzın rolü nedir? Tefsirde mecâzı hesaba katmadan Kur'an'ı anlamak ya da açıklamak mümkün müdür? Mecâzın müfessirlerin tefsir/tevil çabalarına birtakım katkılarından bahsedilebilir mi? Müteşâbih ayetlerle mecâzın bir ilişkisi kurulabilir mi? Ayetlerin tevilindeki ihtilaflarda mecâzın bir etkisi var mıdır? Farklı disiplinlerin araştırmalarına konu olan mecâzın tefsir ilminde tevil faaliyetinde yeri, konumu nedir? Tefsir ilminde diğer disiplinlerin mecâza katkıları nasıl değerlendirilmiştir? Değinilen araştırma soruları bağlamında bu çalışmada özetle Râzî özelinde mecâzın mahiyetini ve tevildeki rolünü açıklamak hedeflenmiştir.

İlgili hedef doğrultusunda çalışma üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Fahreddin er-Râzî'nin mecâz düşüncesinin tarihî arka planı olması bakımından mecâzın terimleşme süreci incelenmektedir. Mecâzın “olgu olarak kavranması”, “kavram olarak belirmesi”, “terim olarak tarif edilmesi” ve “kısımlarının ve problemlerinin belirginleşmesi” şeklinde farklı tarihî merhalelerinden bahsedilerek her merhalede genel mecâz düşüncesinin gelişimine katkı yapan düşünürler ile eserlerine yer verilmektedir. Ayrıca Râzî'nin doğrudan kaynaklarına da işaret edilmektedir. Buna göre mecâz düşüncesi bağlamında Râzî'nin en çok etkilendiği dilciler ve âlimler İbn Cinnî (ö. 392/1002), Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79), Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) ve Ebu Hâmid el-Gazzâlî'dir (ö. 505/1111).

Çalışmanın ikinci bölümünde ise bizzat Fahreddin er-Râzî'nin mecâz düşüncesi ele alınmaktadır. Mecâzla ilişkisi dolayısıyla ana hatlarıyla hakikat kavramına da yer verilerek

mecâzın mahiyeti ve kısımları incelenmektedir. Özellikle de Râzî'nin genel mecâz düşüncesine birtakım katkıları vurgulanmaktadır.

Mecâzların tevili meselesine odaklanan üçüncü bölümde ise daha çok Fahreddin er-Râzî'nin *Tefsîr*'inde yer verdiği mecâz tevilleri tahlil edilmektedir. Öncelikle Kur'ân'da mecâzın varlığı meselesi irdelenmekte ve mecâzın tespit ve tevilinde esas alınması gerekli ilkeler incelenmektedir. Üçüncü bölümün ikinci kısmında ise bir ifade biçimi olarak Kur'ân'da mecâz üzerinde durulmakta ve Kur'ân'da mecâz üslubunun iki yönüne değinilmektedir. Bu çerçevede anlam zenginliği olarak mecâz üslubunun Kur'ân'a kattığı ilave anlamlar ile anlam belirsizliği olarak mecâz üslubunun Kur'ân'ı anlamayı güçleştirdiği durumlar *Tefsîr*'den örneklerle ve tahlillerle ele alınmıştır. Son olarak mecâzın tevildeki rolünü daha açık örneklendirmek ve neden olduğu ihtilafları daha açık göstermek için müteşâbihlerin, itikadî ve fikhî ayetlerin teviline yer verilmektedir.

2. Çalışmanın Sınırları ve Yöntemi

Tefsir ilmi kapsamında mecâzların tevili meselesi ilk olarak Fahreddin er-Râzî örnekliliğiyle sınırlandırılmıştır. Ancak malumdur ki onun ilmî mirası, tek bir tez çalışması kapsamında ihata edilmeyecek kadar geniştir. Nitekim Râzî üzerine hemen her alan pek çok çalışma yapılmış ve yapılmaktadır. Bu itibarla çalışmada mecâz düşüncesinin ve mecâz tevillerinin öne çıktığı “*yukarıda işaret edilen eserlerine*” öncelik verilmiştir. Elbette ihtiyaç duyulduğunda ve gerek görüldüğünde Râzî'nin başka eserlerine de başvurulmuştur. Sözelimi mecâz düşüncesine yer vermesi hasebiyle *Mahsûl*'ün bir nevi özeti olan *el-Meâlim fî ilmi usûli'l-fikh*⁵ ile hilâf ilmine dair *el-Kâşif an usûli'd-delâil ve fusûli'l-ilel*⁶ adlı eserlerine özellikle başvurulmuştur.

Fahreddin er-Râzî'nin *Tefsîr*'inden mecâz tevillerinin tahlillerine müracaat edilirken de onun “*doğrudan mecâz açıklamasına başvurduğu ayetlerin tefsirlerine*” öncelik verilmiştir. Elbette Râzî *mecâz* kavramına yer vermeksizin de ifadeleri mecâza hamletmiştir. Ancak doğru ve net tespitlere ulaşmak amacıyla Râzî'nin sarıh ifadeleri, açık beyânları ölçü alınmıştır. Tabii ki birtakım kesin tespitler sonrasında diğer ayet tevillerinden de istifade edilmiştir. Bu durum tıpkı Râzî'nin muhkem-müteşâbih ayetlere yaklaşımına benzetilmektedir. Onun muhkemleri ölçü alıp müteşâbihleri yorumlaması gibi bu çalışmada da onun açık beyânları ölçü alınıp diğer ifadelerinden istifadeye çabalanmıştır.

Araştırma boyunca Fahreddin er-Râzî'nin düşüncesinin, önceki ve sonraki literatürde geliştirilen yorumlardan bağımsız ve saf haliyle alımlanması amaçlanmıştır. Ancak onun zor ve girift düşüncesini çözümlemede aracı metinlere kaçınılmaz olarak ihtiyaç duyulmuştur. Dolayısıyla zorunlu gereklilikler durumunda Râzî'nin Abdülkâhîr el-Cürânî, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Ebu Hâmid el-Gazzâlî gibi öncülerine, Şemseddin Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî (ö. 688/1289), Şehâbeddin Ahmed el-Karâfî (ö.

⁵ Mecâza tahsis edilmiş kısımları için bk. Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Meâlim fî ilmi usûli'l-fikh*, thk. Ali Muhammed Ivâz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1994/1414), 41-47.

⁶ Mecâzla ilgili kısım için bk. Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Kâşif an usûli'd-delâil ve fusûli'l-ilel*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992/1413), 30-32.

684/1285) gibi yorumcularına müracaat edilmiştir. Bazı mecâz tevilleri Mahmûd ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), Ebü'l-Hasan Ali el-Vâhidî (ö. 468/1076), Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854) ve Muhammed Tâhir İbn Âşûr (ö. 1973) gibi birtakım meşhur müfssirlerin tevilleriyle karşılaştırılmıştır. Bir diğer deyişle Râzî'nin düşüncesine içkin olarak bulunan; fakat kendisinin açıkça zikretmediği ögelerin deşifresi için metinlerarası okumalar yapılmıştır.

Çalışmada tefsir disiplinine uygun olarak “anlamacı-yorumlamacı yöntem” takip edilmiştir. Bu çerçevede gerek tarihî metodun gerek metin analizinin gerek mukayeseli okumaların ve gerekse de metinlerarası eleştiri yönteminin imkânlarından istifade edilmiştir. Özellikle belirtmek gerekir ki Râzî'yi diğer müfessirlerle mukayese ederek konumlandırma ya da kritik etme üzerine özel çaba sarf edilmemiştir. Her ne kadar birtakım karşılaştırmalara ya da mukayeseli okumalara gidilmiş ise de amaç yine Râzî'nin düşüncesini ve görüşünü anlama çabası olmuştur.

Aslında Râzî'nin yolu izlenerek “tahkîk yöntemi” takip edilebilirdi. Nitekim o bir meseledeki tüm görüşleri serimleme, her görüşün delillerini önce ortaya koyma sonra birbiriyle mukayese etme ve nihayet kesin aklî delillerle kritik etme yolunu yani tahkîk yöntemini önemsemektedir. Ancak “mecâz ve tevil” üzerine yeterli bir birikimin oluşması sonrasında başvurulabilecek ileri bir yöntem olduğundan tahkîk yönteminden sarfinazar edilmiş; tefsir disiplinin karakteristiğine uygunluğu sebebiyle anlama-yorumlama üzerine odaklanılmıştır.

3. Literatür Değerlendirmesi

Bu çalışma “mecâz” konusunu bir “tefsir/tevil” problemi olarak “Fahreddin er-Râzî” örneğinde araştırmayı hedeflediğinden tezin üç temel ögesine birlikte yer veren çalışmalar temel literatür sayılmaktadır. Dolayısıyla bu bakımdan literatüre katkı yapan eserlere öncelik vermek yerinde olacaktır. Literatürün ikinci sıra eserleri ise mecâzların teviline odaklanan çalışmalardır; zira “Râzî” temel araştırma konusunun sınırlılıkları için belirlenmiş bir örnek/model konumundadır. Salt mecâz problemini konu alan çalışmalar ise her ne kadar istifade edilecek kaynaklar arasında yer alsalar da literatürün doğrudan bir parçası sayılmamaktadır. Bununla birlikte bu türden genel olarak mecâzı ele alan dikkate değer bazı çalışmalara literatür kapsamında işaret edilecektir.

Râzî, mecâz ve tefsir/tevil ögeleri dikkate alındığında iki çalışma öne çıkmaktadır. İlki Râzî'nin *Tefsîr*'inden beyân ilmi konularını araştıran Ahmed Hindâvî Hilâl'in *el-Mebâhisü'l-beyâniyye fî tefsîri'l-Fahreddin er-Râzî: dirâse belâgiyye tafsîliyye* adlı eseridir. Eser, beyân ilmi konuları bağlamında Râzî'nin *Tefsîr*'indeki açıklamaları değerlendirmektedir. Beyân ilminin teşbih, mecâz, istiâre, kinâye konularına yer veren eser elbette ilgili ilmin en temel konusu olan mecâza da özel bir yer tahsis etmekte⁷ ve bu bağlamda Râzî'nin açıklamalarıyla birlikte Kur'an'daki mecâzî ifadelerin teviline yer vermektedir. Ancak Arap dili ve edebiyatı alanında kaleme alınan eser daha ziyade dilsel problemler bağlamında belâgat kapsamında mecâz konusuna eğilmektedir. Ayrıca Râzî

⁷ Mecâz kısmı için bk. Ahmed Hindâvî Hilâl, *el-Mebâhisü'l-beyâniyye fî tefsîri'l-Fahreddin er-Râzî: dirâse belâgiyye tafsîliyye* (Kâhire: Emîre li't-Tibâa, 1999/1420), 195-244.

sonrası gelişen sistematik belâgati odakta tuttuğundan Râzî'yi, Sekkâkî sonrası klasik belâgat formunu ölçü alarak okumakta ve değerlendirmektedir.

Râzî, mecâz ve tefsir/tevil ögeleri dikkate alındığında öne çıkan çalışmaların ikincisi ise Aziz Hatîb'in *el-İ'câzü'l-belâgî fi'l-Kur'ân: dirâse tahlîliyye inde Fahreddin er-Râzî* adlı çalışmasıdır. Râzî'nin *Nihâyetü'l-îcâz* adlı eseri üzerine odaklanan çalışma onun i'câz ve belâgat kaynaklarını açıklaması ve istifade ettiği tarihî birikimle özellikle de Abdülkâhir el-Cürcânî ile irtibatını kurması bakımından önem arz etmektedir.⁸ Elbette bu bağlamda mecâzla ilgisi çerçevesinde mecâz tevili gibi değerlendirilebilecek bazı ayetler örnek olarak verilmektedir. Ancak daha çok belgat konularına odaklandıkları için gerek Hatîb'in eserinde gerekse Hilâl'in eserinde mecâzların tevili meselesi çok zayıf kalmaktadır.

Literatürün ikinci sıra eserleri arasında Mezbûhî Muhammed'in *el-Mecâz fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-mu'tezile ve'l-eşâira fi'l-karneyni'l-hâmis ve's-sâdisi'l-hicrayeyn* adlı doktora çalışmasına en başta yer verilebilir. Çalışmada ayrı ayrı hem Eş'ariyye hem de Mu'tezile açısından Kur'ân'da mecâzın varlığı meselesi; kelâm sistemi, mezhep ilkeleri ve mecâzların tevili arasındaki ilişki; ilgili mezheplerin muhkem-müteşâbih meselesine bakışı incelenmekte ve sonra da mecâz konularının söz konusu kelâm sistemleri içerisinde ne şekilde ele alındığına yer verilmektedir. Kelâm bakımından mecâzların araştırılması ve özellikle mezhep ilkelerinin tevilde etkisinin ortaya konması bakımından çalışma mecâzların tevili meselesine önemli bir katkıdır.⁹

Mecâzların tevili kapsamında literatürde yer verilebilecek bir eser de Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in *Tefsirde Akılcı Eğilim: Mu'tezile'ye Göre Kur'an'da Mecâz Meselesi* adlı çalışmasıdır. Aslında söylem analizine dayalı bir ideoloji kritik çalışması olan eser mecâzı mezhep ideolojisinin yansıması olan bir terim olarak incelemektedir. Çünkü ona göre mecâz Mu'tezile'nin akıl-nas ilişkisi bağlamında rasyonel argümantasyon amacıyla geliştirdiği bir yorum enstrümanıdır. Önce mecâzı üreten bilgi sistemi üzerinde durulmakta sonra da mecâzın gelişim sürecine değinilmektedir. Son olarak da muhkem-müteşâbih ve tevil ana başlıkları çerçevesinde bazı müfessirlerin mecâz tevillerine yer verilmektedir. İncelemesi boyunca Ebu Zeyd Eş'ariyye ile Mu'tezile arasında mukayeseler de yapmaktadır.¹⁰

Bu bağlamda iki makale kayda değer görünmektedir. Yunus Cengiz'in "Teolojik Dilde Mecâza Yer Bulmanın İmkânı" adlı makalesi her ne kadar Kâdî Abdülcebbar'a odaklanan bir çalışma olsa da onun mecâza yaklaşımını Râzî ile mukayeseli olarak incelemektedir. Mecâz meselesinde Mu'tezile ile Eş'ariyye arasında ayrılan hususlara ve nedenlerine yer

⁸ Hakikat-mecâz konusuna ayrılan kısım için bk. Aziz Hatîb *el-İ'câzü'l-belâgî fi'l-Kur'ân: dirâse tahlîliyye inde Fahreddin er-Râzî* (Dimaşk: Dâru'l-Kuteybe, 2011/1432), 313-318; ayrıca Râzî'nin mecâz düşüncesinin kaynaklarının incelenmesine dair bk. Hatîb, *el-İ'câzü'l-belâgî*, 197-203.

⁹ Çalışmanın sonuç kısmı için bk. Mezbûhî Muhammed, *el-Mecâz fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-mu'tezile ve'l-eşâira fi'l-karneyni'l-hâmis ve's-sâdisi'l-hicrayeyn* (Tilimsan: Câmiatü Ebî Bekr Belkâyd, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye ve'l-Ulûmi'l-İctimâiyye, Doktora Tezi, 2005), 245-250.

¹⁰ Kısa bir özet için eserin sonuç kısmına bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim: Mu'tezile'ye Göre Kur'an'da Mecâz Meselesi*, çev. Numan Konaklı - Nihat Uzun (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 361-368

vermesi ve bu itibarla tevildeki farklılaşmalara işaret etmesi bakımından önemlidir.¹¹ Aynı şekilde Harun Ögmüş'ün İbn Kayyim el-Cevziyye'ye odaklanan “es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim'in Râzî'ye Yönelttiği Yorumla İlgili Tenkitler” adlı makalesi hem tenkitler arasında mecâza da yer vermesi hem de Râzî perspektifinden de bakarak onu savunması bakımından dikkate değerdir. Böylelikle Ögmüş mukayeseli bir okuma sunmasının yanı sıra çok kısa bile olsa Râzî'nin görüşlerine değinmesi itibarıyla çalışmada önemli hususlara işaret etmektedir.¹²

Kur'an'da mecâzın varlığı meselesine odaklanan bir çalışmaya da burada dikkat çekilebilir. Abdülazim İbrahim Muhammed Mut'ın *el-Mecâz fi'l-luga ve Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-icâze ve'l-men': arz ve tahlîl ve nakd* adlı çalışmasının ilk cildinde mecâzı savunup geliştiren düşünürleri disiplinlere göre bölümlere ayırarak görüşlerine yer vermekte; ikinci cildinde de mecâzı reddedenlerin görüşlerine eğilmekte ve çoğunlukla mecâz inkârcılarını eleştirmektedir.¹³

Tanım, vaz', lafız-anlam ilişkisi, çokanlamlılık, zıt anlamlılık, yalan, mübalağa, aklî teâruz gibi problemler bağlamında mecâzın mahiyetini çeşitli yönlerden tartışan bir çalışma, Lütfî Abdülbedî tarafından kaleme alınan *Felsefetü'l-mecâz beyne'l-belâgati'l-Arabiyye ve'l-fikri'l-hadîs* adlı eser mecâzı yoruma açık olup olmaması açısından irdelenmektedir.¹⁴ Eser her ne kadar dil tartışmaları ağırlıklı olsa da yorum meselesine yer vermesi bakımından dikkate değerdir.

Çağdaş dönemde mecâz problemi daha ziyade sembolik anlam problemi ile birlikte düşünülmektedir. Bu bağlamda mecâz problemini dinî metinlerin yorumlanması konusu etrafında inceleyen Necdet Çağıl *Din Dili ve Mecâz* adlı eserinde Kur'an'ın yanı sıra Kitabı Mukaddes'i de dikkate almaktadır. Mecâzın mahiyetini açıklayıp din dili açısından önemini vurgulayan Çağıl bir anlam zenginliği olarak önemsedığı mecâzın tevillerine örnekler verdiği gibi “sağlıklı tevil üzerine” birtakım teklifler de sunmaktadır.¹⁵ Ömer Faruk Yavuz *Kur'an'da Sembolik Dil* adlı çalışmada konuyu dilbilim, göstergebilim, anlambilim ve din dili kapsamında ilgi alanını genişleterek ana hatlarıyla ele alırken¹⁶ Maşallah Turan *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları* adlı eserinde Muhammed Esed eleştirisi bağlamında konuya eğilmektedir.¹⁷ Her ikisi de sembolik anlamlar problemi bağlamında mecâz tevillerine örnekler vermektedirler.

¹¹ Yunus Cengiz, “Teolojik Dilde Mecâza Yer Bulmanın İmkânı: -Kadı Abdülcebbar Açısından Bir Çözümleme-”, *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 227-247.

¹² Harun Ögmüş, “es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim'in Râzî'ye Yönelttiği Yorumla İlgili Tenkitler”, *EKEV Akademi Dergisi* 13/38 (2009), 159-176.

¹³ Bk. Abdülazim İbrâhim Muhammed Mut'ın, *el-Mecâz fi'l-luga ve Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-icâze ve'l-men': arz ve tahlîl ve nakd* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.)

¹⁴ Tevil ile ilgili kısım için bk. Lütfî Abdülbedî, *Felsefetü'l-mecâz beyne'l-belâgati'l-Arabiyye ve'l-fikri'l-hadîs* (Cize: eş-Şeriketü'l-Mısriyyetü'l-Alemiyye, 1997), 24-59.

¹⁵ Kur'an ayetlerinin mecâzla tevilî ile ilgili önemli kısımlar için bk. Necdet Çağıl, *Din Dili ve Mecâz: Kur'an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), 15-24, 110-116.

¹⁶ Sembolik anlamlar bağlamında tevil örnekleri için bk. Ömer Faruk Yavuz *Kur'an'da Sembolik Dil* (Ankara: Ankara Okulu, 2006), 271-347 (mecâz kavramı için s. 42-52).

¹⁷ Üçüncü bölüm sembolik anlamlar meselesine ayrılmıştır. Mecâz kavramının tahlili için bk. Maşallah Turan, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları* (Konya: Hüner Yayınevi, 2016), 35-45.

Burada fıkıh usulü alanında hazırlansalar da mecâzların tevili meselesine de yer veren bazı çalışmalar kayda değerdir. İsmetullah Sami'nin *İslam Hukuk Usûlünde Mecâz* adlı çalışması mecâz problemine tevil bakımından yaklaşması ve ayrıca mecâzların tevilinde gözetilmesi gereken usul kaidelerine yer ayırması bakımından mecâzların tevili meselesine katkı sunmaktadır.¹⁸ Fıkıh usulünün delâlet bahisleri perspektifinden mecâzı araştıran Muhammed Mâhir Zekerîyya *Eseru ilmi'd-delâle fi tefsîri'n-nusûs: el-mecâz enmûzecen* adlı çalışmasının tamamında mecâz tevillerine çokça örnekler vermektedir.¹⁹ Ancak konuya fıkıh usulü ve literatürü kapsamında eğilmekte olduğundan tefsir ilmi kaygılarından uzaktır. Her ne kadar mecâzların tevili problemine yer vermese de hakikat-mecâz meselesini usulcülerle belâgatçiler arasında mukayeseli bir şekilde ele alarak önemli bir katkı sunan bir çalışmaya, Mahmûd Sa'd'ın *Mebâhisü'l-beyân inde'l-usûliyyîn ve'l-belâgiyyîn* adlı kitabına da işaret etmelidir.²⁰ Bu çalışmada kendisinden istifade edilmese de farklı bir yaklaşım sunması bakımından önemine binaen işaret edilebilecek son bir eser de Afâf Mouko'nun *et-Tasavvurâtü'l-mecâziyye fi'l-Kur'ân: mukârebe irfâniyye li-belâgati'n-nassi'l-Kur'ânî* adlı kitabıdır.²¹ Mouko çalışmasında “din ticarettir”, “din yolculuktur”, “din görmedir” şeklindeki üç metaforun/mecâzın tahlilinden hareketle çağdaş metafor teorilerinden istifade ederek Kur'ân'daki mecâzî tasavvurların mahiyetini incelemektedir.

Değinilen çalışmalar mecâz düşüncesine ve mecâzların tevili meselesine bahsedilen yönleriyle katkılar sunmaktadır ve bu çalışma da Râzî'nin görüşlerine odaklanması ve tefsir alanını merkeze alması itibariyle her birinden ayrılmaktadır.

¹⁸ Tevil ve mecâz tevillerinde kaideler için İsmetullah Sami, *İslam Hukuk Usûlünde Mecâz* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 131-137, 228-234.

¹⁹ Nasların anlaşılması problemi bağlamında mecâzın delâleti meselesine dair genel bir çerçeve sunduğu kısım önem arz etmektedir; bk. Muhammed Mâhir Zekerîyya, *Eseru ilmi'd-delâle fi tefsîri'n-nusûs: el-mecâz enmûzecen* (Beyrut: Dâru'n-Nevâdiri'l-Lübnâniyye, 2014/1435), 32-37.

²⁰ Beyân bahislerinden biri olarak hakikat-mecâz meselesine ayrılan kısım için bk. Mahmûd Sa'd, *Mebâhisü'l-beyân inde'l-usûliyyîn ve'l-belâgiyyîn* (İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1989), 31-96.

²¹ Afâf Mouko, *et-Tasavvurâtü'l-mecâziyye fi'l-Kur'ân: mukârebe irfâniyye li-belâgati'n-nassi'l-Kur'ânî* (Sûse: Câmiatu Sûse Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 2014).

BÖLÜM 1: FAHREDDİN er-RÂZÎ ÖNCESİNDE MECÂZIN TERİMLEŞME SÜRECİ

Terimler, kavramlar ve kelimeler dünyadaki olayları, olguları ve nesneleri göstermek yahut açıklamak için kullanılan araçlardır. Dilsel yahut zihnî düzlemde var olan bu araçlar kurucu düşünürler, otorite âlimler tarafından araştırmaya konu olan şeyleri açıklamak için geliştirilirler. Bir kavramı her düşünür kendi düşünce sistemi açısından, her âlim kendi alanı çerçevesinde yeniden ele alır ve böylece kavram tarihî süreç içerisinde farklılaşarak seyreder. Kimi kavramlar açıklama gücünü yitirdiğinden kaybolup giderken kimileri ise tadil ve ikmal edilerek açıklama gücünü arttırır. Bazı kavramlar yerlerini başka kavramlara, kavram gruplarına bırakıp farklı bir çehre kazanırlarken birtakım kavramlar alt birimlerini doğurarak salkım saçak gelişirler. Bir şeyin (nesne, olgu, olay) fark edilip tespitinden o şeyin isimlendirilmesine; isimlendirilmesinden zihinlerde belli belirsiz bir kavram düzeyi kazanmasına; kavram düzeyinden tanımlanıp terimleşmesine farklı safhalardan geçerek gelişir. Tüm bu bahsedilenler elinizdeki tez çalışmasının araştırma konusunu oluşturan “mecâz” kavramı için de geçerlidir. Dolayısıyla bu çalışma, mecâzın tarihî seyrine yönelik bir araştırma ile başlayacaktır.

Bu bölümde, kısaca mecâzın terimleşme sürecine değinilecek ve mecâz düşüncesine kayda değer katkıları olan düşünürlerle ve eserlerine yer verilecektir. Ancak ilgili süreç, tüm boyutlarıyla bir mecâz tarihi olarak değil Râzî'nin mecâz düşüncesinin tarihî arka planı olarak ele alınacaktır. Dolayısıyla mecâz kavramının gelişimi bu bölüme Râzî'nin kaynakları ve bu kaynakları besleyen tarihî birikim açısından konu edilecektir. Ayrıca söz konusu tarihî süreç içerisinde yer yer mecâz düşüncesine katkıda bulunan literatürden hareketle mecâz-tevil ilişkisine dikkat çekilecektir.

Mecâz terimine katkı yapan literatür göz önüne alındığında mecâz kavramının tarihî gelişimi birkaç evre içerisinde ele alınabilir. (1) İlk evrede mecâz dilsel bir olgu olarak tespit edilip mecâz sözcüğü dışında, *ittisâ'*, *îcâz* gibi farklı kavramlarla karşılanıp dilsel varlığına dikkat çekilmiş ve olgusal durumu kısmen açıklanmıştır. (2) Sonrasında mecâz lafzı bir “kavram” olarak zihinlerde yerleşmiş; fakat mahiyetine yönelik açık izahlar yapılamadığı gibi terimleşmesini mümkün kılacak bir tanım da verilememiştir. (3) Üçüncü evrede hakikat-mecâz ayrımı da gözetilerek mecâzın tanımlanmasına çaba sarf edilmiş ve mahiyetine yönelik açıklamalar getirilmiştir. (4) Bir yandan mecâzın terim olarak belirginleştirilmesine diğer taraftan farklı şekillerde taksim edilmesine sahne olan dördüncü evrede ayrıca bu tarif ve taksim çabaları etrafında belirginleşen birtakım meselelerle birlikte mecâz problematiği ortaya çıkmaya başlamıştır. (5) Fıkıh usulü ve belâgat ilimlerinin sistematikleşmeleriyle birlikte beşinci evre ise mecâzın tanım, taksim ve problemleriyle sistematik bir boyut kazandığı evre olmuştur. Ayrıca mecâzın diğer lafız konularıyla ilişkisi göz önüne alınarak ilmî disiplinlerin muhtevasında konumlandırılışı netlik kazanmıştır. Aşağıda bu safhalar tafsil edilerek Râzî'nin mecâz düşüncesini kurarken hesaba katıp yararlandığı tarihî mirasın ana hatları çizilecektir.

1.1. Dilsel Olgu Olarak Mecâz

Doğal bir dil olgusu olan mecâz, İslam toplumunda terim anlamını kazanmadan önce de dil kullanıcıları tarafından bilinmektedir. Sözelimi Fahreddin er-Râzî'nin Adî b. Hâtim'le (ö. 67/686) ilgili rivayet üzerine değerlendirmesi nüzul döneminde mecâz olgusuna yönelik farkındalığın güzel bir örneğini sunmaktadır. Rivayete göre, oruçla ilgili ayeti

(Bakara 2/187) zâhiri itibariyle anlayıp imsak vaktini belirlemek için yastığının altında beyaz ve siyah iplik bulunduran Adiy b. Hâtım amacına ulaşamayınca durumu Hz. Peygamber'e (s.a.s.) bildirmiştir. Gülerek "[Yastığının altına siyah ve beyaz iplik koyduğuna göre] sen kalın kafalı biriymişsin, bu sadece gündüzün beyazı ve gecenin siyahıdır."²² diyen Hz. Peygamber (s.a.s.) ayetteki lafızlardan hakikî anlamda beyaz ve siyah iplik kastedilmediğine dikkat çekmiştir. Ancak daha ilginç olanı Râzî'nin naklettiği bu rivayeti akıldan ve gerçeklikten uzak bulmasıdır. Zira ona göre "ayetteki *mine'l-fecri* beyânına rağmen böylesi bir istiârenin Adiy gibi halis bir Arap'a kapalı kalması akıldan uzak bir ihtimaldir."²³ Râzî'nin değerlendirmesi mecâz olgusunun kavramsal ve terimsel bir değer kazanmadan önce de bilindiği üzerine bina edilmiştir. Yani Arapça'ya hâkim kimseler dilin olağan kullanımındaki mecâz olgusuna yabancı değillerdi.

Dilsel bir olgu olarak mecâzın ilmî tespitinin ve izahının en erken Sîbeveyh'in (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ında karşılaşıldığı söylenebilir. Kendinden önceki nahiv birikimini derleyip düzenlediği eserinde Sîbeveyh mecâz olgusunu *sözde ve anlamda genişleme* / *توسيع المعنى* (توسيع المعنى) olarak değerlendirmiştir. Ancak o, konuyu genişlemenin (*ittisâ'*) yani *sadaralma* (*ihtisâr*, *îcâz*) olarak da ele almaktadır.²⁴ Ona göre dildeki genişleme ve daralma durumunun açık göstergesi, bu türden ifadelerde fiillerin anlam üzerinde değil isim üzerinde amel etmeleridir. Şöyle ki "Şehir sor" (Yûsuf 12/82) cümlesindeki 'sor' fiilinin gerçek nesnesi şehrin kendisi değil ahalisidir ve "şehir(de oturan kimseler)e sor" anlamı kastedilmektedir. Ancak *mef'ûl-bihi* kaldırılan 'sor' fiili, anlamda bulunup da lafızda yer almayan ahali kelimesinde değil şehir/karye kelimesinde amel ettirilmiştir. Kaldırılan kelimenin anlam yükü de yerine ikame edilen şehir kelimesine taşınmıştır. Yani lafızda daralmaya (*îcâz*, *ihtisâr*) anlamda genişlemeye (*ittisâ'*) gidilmiştir.²⁵

Mecâz olgusunu *genişleme* olarak açıklayan dilcilerden biri de Sîbeveyh'in *el-Kitâb*'ını yanından hiç ayırmayan Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'dır (ö. 207/822).²⁶ *Meâni'l-Kur'ân* adlı tefsirinde Kur'ân'ın ifade biçimini, olağan dildeki temsil gücü yüksek, yaygın kullanımlara

²² Rivayet için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Mühibbüddin el-Hatîb - Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Kusay Mühibbüddin el-Hatîb (Kâhire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1400), "Tefsîr", Bakara 28 (hadis nr. 4509, 4520, 4511). Kur'ân'ın inîş sürecinde mecâz farkındalığına dair başka örnekler için bk. Abdulhamit Birişik, "Mecâzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/223.

²³ Râzî, *Tefsîr*, 5/118-119.

²⁴ Sîbeveyh *el-Kitâb*'daki "sözde ittisâ', îcâz ve ihtisâr" ile ilgili bölümde Yûsuf 12/82, Sebe' 34/33, Bakara 2/171, Bakara 2/177 ayetlerinin yanı sıra Arap dilindeki bazı kalıp kullanımları örnek getirerek "سعة / سعة" kavramı bağlamında mecâz olgusuna açıklık getirmektedir; bk. Ebû Bîşr Amr b. Osman Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Basım, 1988), 1/211-215. "سعة / سعة" kelimelerini, mecâz olgusunu içeren geniş kapsamlı bir kavram olarak kullanan Sîbeveyh, *ittisâ' fi'l-kelâm* ifadesini harflerin cümlede kazandıkları anlamları açıklarken de kullanmaktadır, bk. Sîbeveyh, *Kitâb*, 4/216-231. Ayrıca *ittisâ'* kavramının mecâz olgusunu karşılayacak şekilde kullanımı ve örnekleri için bk. Sîbeveyh, *Kitâb*, 1/53, 160-161, 175-176, 211-213, 360, 363; 3/321.

²⁵ Sekkâkî sonrası sistematik belâğatin terminolojisini ve problematiğini dikkate alarak *el-Kitâb*'ı çözümleyen bir çalışmada Sîbeveyh'in mecâz kapsamına girecek değerlendirmeleri de tahlil edilmiştir; bk. Ahmed Sa'd Muhammed, *el-Uşûlü'l-belâğyye fi Kitâbi Sîbeveyh ve eseruhâ fi'l-bahsi'l-belâğî* (Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 1999), 121-132, 312-340.

²⁶ *Meâni'l-Kur'ân*'ından hareketle Ferrâ'nın mecâz teriminin gelişim seyrine katkıları üzerine odaklanan bir çalışma için bk. Selim Türcan, "Mecâz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ'nın Yeri", *İslâmî İlimler Dergisi*, 8/1 (2013), 47-72.

(*min kelâmi 'l-arab, âdetü 'l-arab*) dayanarak açıklamaya çalışan Ferrâ'nın eserinde mecâz, bir kavram yahut terim olarak bulunmamaktadır.²⁷ Ancak o da mecâz olgusunu selefi gibi *Arap dilinde bir genişleme* (سعة العربية) olarak görmektedir.²⁸ Mesela Sîbeveyh'in *sözde genişleme* örneği olarak verdiği Sebe' suresi 33. ayetindeki "mekru'l-leyli ve'n-nehâr" ifadesini tefsir ederken Ferrâ, hilenin (*mekr*) gece ve gündüze nispet edilmesine dikkat çekerek verdiği benzer kalıp ifade örneklerinin istişhâdıyla böylesi bir kullanım biçiminin Arapçanın özelliği olduğunu vurgulamakta ve "Bu, manası bilinen bir ifade tarzı olduğundan Arap, sözünü böyle genişletir."²⁹ demektedir.

Ferrâ'nın çağdaşı dilci Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]) da söz konusu ayeti (Sebe' 34/33) anlam genişlemesi olarak değerlendirmektedir. *Meâni 'l-Kur'ân*'ında o "...seni çıkaran şehrin..." (Muhammed 47/13) ifadesini de "gece ve gündüzün mekri" ifadesine benzeterek her iki ayetteki mecâz olgusunu anlam genişlemesi³⁰ olarak değerlendirmektedir. Kamer suresi 38. ayetin (لَا يَسْرُورَ) tefsirinde ise "Dayağın tadını nasıl buldun?" gibi *Arapça* kullanılan yerleşik kalıplardan örnekler vererek "bu mecâzdır"³¹ tespitiyle mecâz olgusuna işaret etmiş ve açıkça "mecâz" kelimesini kullanmıştır. Ancak bu açıklamayı terim veya kavram olarak mecâzın bir örneği olarak düşünmek zordur. Çünkü ne Ahfeş'te ne de yaşadığı dönemde mecâzın böylesi bir kullanımı vardır. Ayrıca Ahfeş "bu mecâzdır" tespitinden önce "*se'atü 'l-arabiyye*" açıklamasını andırır tarzda "*fî cevâzi 'l-kelâm*" demektedir.³²

Ahfeş'in yaptığı tarzda, *mecâz* sözcüğünü dilsel olguları/durumları açıklama amacıyla kullanan bir diğer isim, çağdaşı Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'dır (ö. 209/824 [?]). Meşhur eserinin isminde *mecâz* kelimesinin bulunması, "mecâz" kavramının terim formuna ulaştığı intibahı verse de *mecâz* Ebu Ubeyde'de de hâlâ "olgunun tespiti" düzeyindedir. Hatta *mecâz* olgusunun açıklanmasına Sîbeveyh ve Ferrâ'nın hizmeti Ebu Ubeyde'den daha fazla olmuştur denebilir. Zira *Mecâzu 'l-Kur'ân*'da sıklıkla geçen

27 "Kelimenin kendi sınırını aşır başka bir anlamda kullanılması olarak düşündüğü için 'tecevveze' fiil kipini kullanmıştır." diyen Ebu Zeyd, *mecâz* kavramının ilk kez Ferrâ tarafından ortaya konduğunu iddia etmiştir. bk. Ebu Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 143 vd. Bu iddia "Sonuçta Ferrâ *mecâzı* gerek selefi Sîbeveyh'ten, gerekse çağdaşı Ebu Ubeyde'den daha belirgin bir istilâhî çerçeveye oturtmuştur. (...) Tecevvüz kelimesinin bu şekilde kullanılışı, kelimenin tam manasıyla belâgattaki *mecâz* terimine tekabül etmektedir." şeklinde bir başka çalışmada da tekrar edilmiştir, bk. Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği: Kur'ân Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002) 144, 150. Ancak "متجر" kelimesinin "تَجَرَّ" şeklinde yanlış okunmasına dayanan bu iddia, "*Mecâzı* sonradan kazandığı *alın* bağlamında ilk kullanan kişinin Ferrâ olduğu iddiasını temellendirecek yeterli veri yoktur ve Ebu Zeyd'in delilleri ise yeterli değildir." diyen Selim Türcan'a göre yanlıştır. bk. Türcan, "Mecâz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ'nın Yeri", 54-55.

28 "*Hâzâ min se'ati 'l-arabiyye*" ifadesini genellikle *mecâz* olgusunu da kapsayacak bir izah olarak dillendiren Ferrâ'nın *ittisa'* açıklamasına örnekler için bk. Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâ, *Meâni 'l-Kur'ân*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1983) 1/147, 315; 2/259, 340, 390.

29 Ferrâ, *Meâni 'l-Kur'ân*, 2/363.

30 *Mecâz* olgusunu "*ve hâzâ min seati 'l-arabiyye*" diyerek açıklamaktadır, bk. Ebu'l-Hasen Said b. Mes'ade Ahfeş el-Evsat, *Meâni 'l-Kur'ân*, thk. Hüda Mahmûd Karâ'a (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1990), 2/484.

31 Ahfeş, *Meâni 'l-Kur'ân*, 2/529.

32 Ahfeş'in *mecâzla* ilişkilendirilmesi mümkün açıklamaları için bk. Fethî Abdülkadir Ferîd, *Lemehât belâğıyye fî Meâni 'l-Kur'ân li'l-Ahfeş el-Evsat* (Kâhire: y.y. 1983), 70-95; Süleyman Mahmut Kayagil, *el-Ahfeş el-Evsat ve Meâni 'l-Kur'ân'ı* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 238-247.

“mecâz” kelimesi “hakikat”ın karşısına düşen bir terim olarak kullanılmaz; “mana, tabir, tefsir/tevil, beyân” anlamlarını ifade edecek şekilde kullanılır.³³ Ebu Ubeyde’nin eserinde yer verdiği “te’vîl, tefsîr, takdîr, garîb, ma’nâ” gibi pek çok kelime bu anlamda “mecâz” lafzına denk düşmektedir. Zaten Ebu Ubeyde’nin *Mecâzu’l-Kur’ân*’ın mukaddimesinde “ve min mecâzin mâ câe...” diye başlayan pasajlar içerisinde “mecâz” ile ne kastettiğine açıklık getirmiştir ki açıklamalarından ve örneklerinden³⁴ belâgat kapsamında hakikatin karşısına düşen bir ıstılahı amaçlamadığı belirgindir. Ancak her ne kadar mecâz kelimesine *Mecâzu’l-Kur’ân*’da tarihî süreçte gelişen terimsel anlamıyla yer verilmemişse de Ebu Ubeyde’ye ait özel bir kavram olarak varlık kazanmıştır. Bu anlamda Ebu Ubeyde’nin başarısı, mecâza kavram yahut terim boyutunu kazandırmasında değil, mecâzı dil araştırmaları sahasına taşımasında aranmalıdır.

Ebu Ubeyde de dönemindeki ilmî atmosfere uygun olarak dildeki mecâz olgusunun farkındadır ve bu olguyu farklı açıklamalarla göstermeye çalışmıştır. Belki Sîbeveyh ve Ferrâ gibi *ittisâ’* kavramına başvurmamaktadır; ancak eserinin mukaddimesinde görülebileceği üzere o, lafız-mana ilişkisindeki genişleme, daralma olgularını *ihtisâr*, *hazf*, *muzmar*, *kinâye* gibi kavramlarla açıklamaktadır. Sözgelimi *Mecâzu’l-Kur’ân*’ın mukaddimesinde müfessirin icra edeceği tevil biçimleri arasında *hazf* ve *ihtisâra* mecâz olgusunu da kapsayabilecek şekilde yer verilmiştir. Örneğin “Şehre sor” (Yûsuf 12/82) ifadesi, lafız-mana ilişkisi içerisinde lafızda eksilme anlamda genişleme olarak değerlendirildiğinden *hazf-ihtisâr* kapsamında ele alınmıştır.³⁵

Buraya kadar yapılan açıklamalardan ve örneklemelerden anlaşılabileceği üzere hicrî ikinci asrın son yarısıyla üçüncü asrın ilk yarısı mecâzın bir olgu olarak tespit edildiği dönem olmuştur. Elbette olağan dil kullanımı içerisinde dile hâkim herkes mecâz olgusunun farkındaydı. Ancak pratikteki bir farkındalık olan bu dilsel durumun, ilmî olarak izah edilmesi çabaları mecâz olgusunu görünür kılmıştır. Söz konusu izah çabaları neticesinde mecâz olgusu çoğunlukla anlam genişlemesi olarak değerlendirilmiştir. Mecâza yönelik bu ilk tespit (لَسَّاع / سَاع / نُسَاع), mecâzın kavram ve terim boyutu kazandığı süreçte de dikkate değer bulunmuştur.³⁶ Ayrıca lafız-mana ilişkisi bağlamında, mecâz olgusu için geliştirilen

³³ Mehmed Fuâd Sezgin, “Mukaddime”, *Mecâzu’l-Kur’ân*, mlf. Ebû Ubeyde Ma’mer b. Müsennâ et-Teymî (Kâhire: Mektebetü’l-Hancî, ts.), 1/18-19; Birişik, “Mecâzü’l-Kur’ân”, 28/224; Adem Yerinde, “Mecâzü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/225-226; Sabri Türkmen, *Ebu 'Ubeyde, Hayatı ve Eseri “Mecâzu’l-Kur’ân”ın Dil Özellikleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 77-80. Ayrıca *Mecâzu’l-Kur’ân*’ın telif sebebi olarak nakledilen olay da Ebu Ubeyde’nin mecâzdan meramını ifade edecek bir hikayedir, bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü’l-Müfessirîn* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 1/320-321; Türkmen, *Ebu 'Ubeyde*, 75-76.

³⁴ Ebu Ubeyde Ma’mer b. Müsennâ et-Teymî, *Mecâzu’l-Kur’ân*, thk. Mehmed Fuâd Sezgin (Kâhire: Mektebetü’l-Hancî), 1/8-16.

³⁵ Ebu Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, 1/8.

³⁶ Mesela İbn Cinnî *ittisâ’* kavramını mecâzın karakteristiğini oluşturan üç temel öğeden biri olarak değerlendirir, bk. Ebu’l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kâhire: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1371/1952), 2/442-247. Râzî de mecâzın bir niteliği olarak anlam genişlemesine dikkat çekmektedir, bk. Râzî, *Tefsîr*, 6/190, 9/207, 19/90, 23/10, 24/10, 72, 27/194. Eserinde *Nihâyetü’l-îcâz*’dan çokça istifade eden Müeyyed-billâh (ö. 749/1348) da mecâzların anlam genişlemesi (*tevessü’*) sayesinde istiâre, kinâye, temsil gibi türleri de kapsadığına dikkat çekmiştir, bk. Yahyâ b. Hamza el-Alevî

ittisâ ‘-ihtisâr açıklaması, ileride değinileceği üzere, sonraki dönemlerde varlığını *ziyâde-noksân* açıklamalarıyla da sürdürmüştür.

Mecâzın dildeki varlığının bir olgu olarak tespit edilmesi, zihinlerde ortak bir kavram olarak yer almasına zemin hazırlamıştır. Dilsel olgu ve durumların açıklanmasına yönelik artan çabalarla birlikte *mecâz* adı konmuş, zihinlerde yer etmiş bir *kavram* olarak kabul görmüştür. Böylelikle hicrî üçüncü asrın sonlarıyla dördüncü asrın başları, dilsel bir olguyu karşılayan ortak bir *kavram* olarak *mecâz*ın doğuş evresine sahne olmuştur. Dolayısıyla bu evrede “*mecâz*” sözcüğüyle dildeki bir duruma doğrudan atıf yapılmaktadır. Bu sebeple aşağıda *mecâz*ın bir “*kavram*” olarak belirginleştirildiği ikinci evre incelenecektir.

1.2. Kavram Olarak Mecâz

Lafzın kökanlamından başka bir anlama taşınması olgusunun veya dolaylı anlatım biçiminin ilk kez “*mecâz*” kavramıyla karşılanmasını tarih, kişi yahut eser olarak net bir şekilde belirlemek güç görünmektedir. Ebu Ubeyde’nin “*mecâz*” kelimesini dil ve tevil odaklı araştırmaların alanına sokması, *mecâz*ın kavramlaşmasında bir rolü olduğu ihtimalini güçlendirmekte³⁷ ise de o, tam olarak *mecâz* kavramının mucidi sayılamaz.

Mecâz lafzının ilk kez Ebu Ubeyde tarafından dillendirildiğine; ancak *Mecâzu’l-Kur’ân*’da hakikatin kasîmi olarak değil, ayette ifade edilen manayı açıklama karşılığında kullanıldığına dikkat çeken Hanbelî fakihî Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) sahâbe ve tâbiünden, kurucu imamlardan ve erken dönem dil otoritelerinden hiç kimsenin *mecâz* lafzını kullanmadığını, *mecâz*ın hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru ortaya çıkmış türedi bir terim (*istilâhun hâdisun*) olduğunu ileri sürmüştür.³⁸ Hâlbuki İbn Teymiyye’nin, takipçisi olduğu Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *mecâz* kavramının mimarlarından olduğu dahi iddia edilmektedir.³⁹ Zira *er-Red ale’z-zenâdika ve’l-cehmiyye* adlı eserinde İbn Hanbel Allah’ın Kur’ân’da zatından *nahnu* ve *innâ* gibi çoğul ifadelerle bahsetmesini izah ederken “Bu (ifade biçimi), dilin *mecâz*ındandır (فى مجاز اللغة) 40 demektedir. Onun bu izahı *mecâz*ın kavram olarak kullanımına ilk örneklerden sayılmıştır.⁴¹

el-Yemenî, *et-Tirâzü’l-mütezzammin li-esrâri’l-belâga ve ulûmi hakâiki’l-i’câz* (Kâhire: Dâru’l-Kütübî’l-Hidiviyye, 1914/1332), 1/197.

³⁷ Ali Akay, “Ebü Ubeyde’nin *Mecâzu’l-Kur’ân*’ı ve *Mecâzî* Yorumları”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 8/1 (2013), 183-206.

³⁸ Bk. İbn Teymiyye, *el-İmân*, thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 5. Basım, 1416/1996), 73-74. İbn Teymiyye Kur’ân’da *mecâz*ın varlığı meselesini “iman” kavramının *mecâz* yoluyla *amel* kavramına da delâlet edip etmediği bağlamında genişçe tartışmaktadır. İlgili kısım için bk. İbn Teymiyye, *el-İmân*, 73-99.

³⁹ İsmail Aydın, “Hakikat ve *Mecâz*’ın Terimleşme Süreci”, *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 26-27.

⁴⁰ Ebu Abdullah Ahmed İbn Hanbel eş-Şeybânî, *er-Redd ale’z-zenâdika ve’l-cehmiyye fi mâ şekve fihi min müteşâbihi’l-Kur’ân ve teevvelühû alâ gayri te’vilihi*, thk. Sabri b. Selâme Şâhîn (Riyad: Dâru’s-Sebât, 2003), 92. *Nahnu*, *innâ* gibi Kur’ân’daki zât-ı ilahîye karşılık çoğul kullanımların tevilî için bk. İbn Hanbel, *Redd*, 89-92. Ayrıca belirtmek gerekir ki İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel’in mezkûr *nahnu-innâ* tevilinden ve *mecâz* lafzını kullandığından haberdardır, bk. İbn Teymiyye, *İmân*, 74.

⁴¹ Ayrıca Hanbelî müfessir İbnü’l-Cevzî Bakara suresi 210. ayetin tefsirinde “Allah’ın gelmesini” beyân ederken İmam Ahmed’in benzer ayetlere dayanarak (En’âm 6/158, Nahl 16/33) ayeti hazif *mecâz*ıyla tevil ettiğini Hanbelî fakihî Kâdî Ebu Ya’lâ’dan nakletmiştir. Bk. Ebu’l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman Muhammed Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fi ilmi’t-tefsîr*, (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 3. Basım,

1987/1407) 1/225-226.



Ebu Ubeyde ve Ahmed b. Hanbel'in yanı sıra İbn Hanefiyye (ö. 100/718 [?])⁴² yahut Ebu Zeyd el-Kureşî (ö. IV./X. yüzyıl [?])⁴³ gibi bazı âlimlerin de “mecâz” kavramını ilk kez ihdas ettikleri ileri sürülmektedir. Lakin ilgili kişilerin, genel mecâz düşüncesine katkıları açıkça tespit edilemediğinden, “mecâz” kavramlaşmasının öncü isimleri olarak bu çalışmada Câhız (ö. 255/869) ve İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) zikredilmesinin daha isabetli olacağına kanaat edilmiştir. Elbette bu iki öncü, mecâz hakkında öncesi olmayan fikirlerin sahibi âlimler olarak görülemezler. Onları mecâz düşüncesi açısından isimlerine işaret edilen ve edilmeyen pek çok âlim katkılarıyla beslemişlerdir. Ancak Câhız'ın mecâza dair dakik değerlendirmeleri, İbn Kuteybe'nin kitabında mecâza bir bölüm ayırması bu iki çağdaş âlimin mecâzın kavramlaşmasındaki etkin rollerini açıkça göstermektedir. Çünkü mecâza katkıları dikkate alınabilecek tüm seleflerin eserlerinde, *mecâz*ın zihinlerde yerleşik bir kavram olarak kullanımı çok cılız kalmaktadır. Dolayısıyla denebilir ki bu iki büyük edip *mecâz*ın “dil olgularına yönelik açıklama sunan bir kavram” olarak kullanımının yaygınlaşmasını sağlamışlardır.

Literatürde mecâz üzerinde ciddi bir şekilde duran ilk kişinin Câhız olduğunu söylemek mümkündür. Ancak mecâz, istiâre, teşbih, temsil, kinâye gibi beyânî kavramlar Câhız'ın terminolojisinde birbirinden tamamen ayrılmamıştır. Tüm bunlara rağmen kavramların, bilhassa mecâz kavramının dil, edebiyat ve tevil analizlerinde kullanılan kavramlar olarak işlevsellik kazanmalarında Câhız'ın etkin rolü bulunduğu tekrar işaret etmek gerekir.⁴⁴ Nitekim “koşar yılan (حَيَّةٌ نَسْرَعِي)” (Tâhâ 20/20) ifadesinin dilsel olarak imkânını tartışırken şairlerin de koşma ve yürüme eylemlerini ayakları olmadığı halde yılanlara nispet ettiklerini belirten Câhız şöyle demektedir: “Şüphesiz bu, teşbih ve bedel olarak doğru bir kullanımdır. Zira bir şeyin, başkasının yahut benzerinin yerine geçmesi, pek çok durumda benzetme yoluyla başvurulmuş kullanım biçimlerindendir (*min âdeti'l-arab*).”⁴⁵

Câhız bir başka ayeti (Vâkıa 56/56: قُلُوبُهُمْ مُّزْجَجَةً) örnek vererek konuyu ı etmektedir. Şöyle ki rızık, ziyafet, ağırlama yemeği gibi anlamların karşılığı olarak kullanılan *nüzûl* (نَزْلٌ) kelimesiyle ayette azap kastedilmektedir ve hak yolu tasdik etmeyenlerin hesap günündeki halleri bu kelimeyle ironik bir şekilde ifade edilmektedir. Diğer bir deyişle, mecâz yoluyla şimâl ashâbının azapla ağırlanacakları ve kendilerine gıda olarak sadece azap sunulacağı ima edilmektedir. Ayrıca Câhız bu örnekteki mecâza yönelik tespitiyle, aralarında kurulan benzerlik (*teşbîh*) ilişkisiyle bir lafzın diğerinin

⁴² J. van Ess'in bir çalışmasına referansla aklî mecâza ilk dikkat çekenin Hz. Ali'nin torunu Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye (ö. 100/718 [?]) olduğu iddia edilmiştir, bk. İsmail Durmuş, “Mecâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/219.

⁴³ *Cemheretü eş'âri'l-arab* sahibi Ebu Zeyd el-Kureşî'nin ölüm tarihi net değildir. Bazı araştırmacılar ölümünün hicretin ikinci asra tekabül ettiğini ileri sürdüklerinden (ölüm tarihi olarak tahminen 170/786 verilmektedir) mecâz kavramını ilk kullanan kişi olabileceği belirtilmiştir. İlgili iddia ve mecâzın Kureşî tarafından kullanımı için bk. Mut'înî, *Mecâz*, 1/147-153.

⁴⁴ Bk. Durmuş, “Mecâz”, 28/219; Ahmed Matlûb, “el-Mecâz”, *Mu'cemü'l-mustalahâtî'l-belâğîyye ve tetavvürühâ* (ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 1427/2006), 3/194-195; Müsennâ Meddullah el-Asâsfe, “el-Mecâz: dirâse fi'n-neş'e ve't-tetavvur”, *Dirâsât: el-Ulûmu'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye* 41/2 (2014), 838.

⁴⁵ Ebu Osmân Amr el-Câhız el-Kinânî, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1965), 4/273. Ayrıca aynı yerde Nûr 24/45. ayet başka ayetlerle ilişkili bir şekilde mecâza yorularak izah edilmektedir, bk. Câhız, *Hayevân*, 4/271-273.

yerine kullanıldığını ortaya koymaktadır. Yine o, söz konusu ayetle ilgili olarak bir başka yerde aynı hususa işaret etmektedir. “Azap *nüzûl* değildir; lakin *nimetler* ve başka şeyler yerine geçince/kullanılınca azap *nüzûl* kelimesiyle isimlendirildi.”⁴⁶ diyen Câhız başka ayetleri (Meryem 19/62, Mü’min 40/49) de konuya örnek olarak tahlil etmekte ancak bu defa açıklamada *teşbih* ve *bedel* yerine *istiâre* kavramına başvurmaktadır. Açık bir tanım vermese de istiâre için “bir lafzın/ismin, yerini aldığı diğer bir isimle isimlendirilmesi” açıklamasını yapan Câhız ayetlerden (Hacc 22/2, A’lâ 87/13, İbrâhim 14/17, Meryem 19/62) getirdiği şahitlerle lafızların diğer lafızlar yerine istiâre olarak kullanıldığını vurgulamaktadır.⁴⁷

Kitâbu’l-Hayevân’da yeme (أكل) (ve tatma) ذوق (eylemlerinin kullanımlarını ele alırken⁴⁸ Câhız şiirlerden, yaygın kalıp ifadelerden ve ayetlerden getirdiği pek çok örnek ile mecâzî kullanımın dildeki tabiiliğine dikkat çekmektedir. Sözelimi ona göre ayette “ateşin yiyeceği bir kurban (يُزَيَّنُ نَافِلُهُ النَّارَ) (Âl-i İmrân 3/183) şeklinde mecâzî bir ifadeye, Arapçanın tabii kullanımının gözetilmesi hasebiyle yer verilmiştir; çünkü Araplar “e-k-l” ve türevlerini, mecâzla ilişkili olan *mesel*, *iştikâk* ve *teşbih* yoluyla farklı şekillerde kullanmaktadırlar. Allah Kur’ân’ı ilk muhataplarına kendi dilleriyle ilettiğinden onlara Arapçanın farklı ifade biçimleriyle hitap etmiştir.⁴⁹ Nitekim Arapçanın zengin ifade biçimlerine ve geniş anlam dünyasına yönelik yeterli bilgisi bulunmayanlar sözün tevlini doğru kavrayamazlar. Câhız tam da bu sebeple mecâzî Arapların dillerindeki övücü (*mefharu’l-arab*) olarak nitelemekte ve mecâzı bilmemekten kaynaklanan vahim tevîl hataları yapıldığına dikkat çekmektedir. Zira “Rabbîni arıya vahyetti” (Nahl 16/68) ayetine dayanarak arıların da peygamberleri olduğuna, “Havârilere vahyettiğimde” (Mâide 5/111) beyânına dayanarak da havârilere peygamber olduğuna hükmedenler olmuştur.⁵⁰

Câhız gibi mecâzın kavramlaşmasına katkıda bulunan ve mecâzı bilmemenin yanlış tevillere sebebiyet vereceğine dikkat çeken bir diğer önemli isim ise İbn Kuteybe’dir (ö. 276/889). *Te’vîlü Müşkili’l-Kur’ân*⁵¹ adlı eserinde mecâz ve istiâreye birer özel bölüm⁵²

⁴⁶ Ebu Osmân Amr el-Câhız el-Kinânî, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 7. Basım, 1998), 1/153.

⁴⁷ Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/281.

⁴⁸ Câhız, *Hayevân*, 5/23-33. Câhız *ekl* ve *zevk* ile ilgili örneklerin tahlili sonrasında “mecâz olarak ifade etme” anlamında “*cevveze*” fiilini kullanır, bk. Câhız, *Hayevân*, 5/32. Câhız’ın mecâz ve teşbih örneklerine yoğunlaştığı bu bölümde şu ayetler üzerinde durmaktadır: Âl-i İmrân 3/183, Nisâ 4/10, Mâide 5/42, Hucurât 49/12, Duhân 44/49.

⁴⁹ Câhız, *Hayevân*, 5/23. Domuz etinin haram olmasından bahsederken Câhız “İnsanlar için (geçerli durum), sözlerini arzu ettikleri şekilde ortaya koymalarıdır. Mecâz (kullanımı) onlar için hoş ise –muâmelâtla ilgili konular müstesna– mecâzî tercih ederler.” demektedir, Câhız, *Hayevân*, 4/76.

⁵⁰ Câhız, *Hayevân*, 5/423-426. Câhız mecâza pek çok konuyla ilişkili olarak dikkat çekmektedir ki bazılarını şöyle işaret edilebilir: Arapçadaki köklerine dayanarak türetilen kelimelere Cenâb-ı Hakk’ın cahiliye döneminde bilinmeyen anlamlar yüklediğine *iştikâk* kavramı üzerinden verilen örnekler için bk. Câhız, *Hayevân*, 5/279-281. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yanlış anlaşılan bazı hadislerinin tevîli bağlamında mecâza yapılan vurgu için bk. Câhız, *Hayevân*, 1/340-342. *Zeyd aslandır* gibi istiâre yoluyla insana yüklenen nitelikler bağlamında mecâz konusu için bk. Câhız, *Hayevân*, 1/211-212.

⁵¹ Eserin değeri ve genel bir tanıtımı için bk. Abdulhamit Birışık, “Te’vîlü Müşkili’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41/34-35.

⁵² Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kâhire: Dârü’t-Türâs, 2. Basım, 1973/1393), 103-134 (mecâz bölümü), 135-184 (istiâre bölümü). Ayrıca İbn Kuteybe bu iki bölümden sonra gelen “malkûb” ve “el-hazf ve’l-ihtisâr” bölümlerinde de aslında

ayırır İbn Kuteybe konuyu, Câhız gibi Arap diline bağlı yerel bir mesele olarak değil, başka dilleri ve dinleri de dikkate alacak şekilde evrensel bir mesele olarak irdelemektedir.

Tarih içerisinde insanların mecâzların tevilde çoğunlukla hata edip ihtilafa düştüklerini, bu sebeple gruplara ayrıldıklarını belirten İbn Kuteybe iddiasını, kritik problemlerden örneklerle teyit etmektedir. Örneğin ona göre Allah hakkında Hristiyanların “baba (أب)”, Yahudilerin “istirâhat (استراح)” lafzını hakikate hamletmeleri yanlış akideleri netice vermiştir. Arapların doğurganlığına binaen arza/toprağa “ana (أنا)” demeleri gibi Allah’ın sâlih kullarına rahmetini vurgulamak için İsa Mesih’in (a.s.) sözü olarak İncil’de zikredilen *baba* kelimesi, mecâza hamledilmediğinden Allah’ın zatıyla ve birliğiyle bağdaşmaz bir akideye sebebiyet vermiştir. Aynı şekilde Tevrat’ta anlatılan Allah’ın yeri altı günde yaratıp yedinci günü mübarek ve mutahhar kılarak istirahati amaçlaması meseli, hakikate hamledilmiş ve ‘diğer canlılar gibi altı günlük çalışmadan yorulup istirahate çekildi’ şeklinde düşünülmüş, böylelikle Allah’a nâkıs bir sıfat/fiil nispet edilmiştir. Hâlbuki kastedilen anlam mecâzîdir. Dolayısıyla da Allah her şeyi kulları için böyle yaratmışsa onlar da mübarek ve mutahhar yedinci günde kendisine yönelip şükretsiner, şeklinde anlaşılmalıdır.⁵³ Görüleceği üzere dildeki ifade biçimlerini bilmemek ve hakikat-mecâz arasında bir ayrım yapamamak insanları yanlış dinî anlayışlara götürebilmektedir.

İbn Kuteybe’ye göre hakikat mecâz arasındaki ayrımı doğru tespit edememenin getirdiği fikrî hercümerçten Müslümanlar da nasiplerini almışlardır. Örneğin “Dilediği surette seni terkip etti” (İnfîtâr 82/8) ayetinden *tenâsüh* manasını çıkaranlar dahi olmuştur.⁵⁴ O, Müslümanlar arasında da mecâzların tevilde ifrat ve tefrit şekliyle iki uç noktaya varan görüşler ortaya çıktığına dikkat çekmektedir. Buna göre bir kural gözetmeksizin pek çok Kur’ân lafzını mecâza hamlederek bu meselede ileri gidenler; sihri, kabir azabını, şehitlerin hayatını inkâr etmişler, hatta vahyi de ilham olarak tevil etmişlerdir. Ayrıca Allah’a ait bir kelâmın olamayacağı iddiasıyla vahyi mahlûkatta anlamları icat etme diye tevil edenler, kelâm sıfatıyla ilişkili tüm ayetleri mecâza hamletmişlerdir.⁵⁵

İbn Kuteybe açısından diğer uçta ise mecâz ile yalanı eşitleyip mecâzlı konuşmayı yalan söylemeye eş tutarak Kur’ân’da mecâz üslubuna yer verilmesini tenkit edenler bulunmaktadır. Zira bu tenkitçilere göre bir duvarın iradesi (Kehf 18/77) olamayacağı gibi bir şehre de sual edilemez (Yûsuf 12/82). O, dilde olsun Kur’ân’da olsun mecâzın varlığını kabul etmeyenlerin bu zihnî durumlarını *ahmaklık* olarak nitelemektedir.⁵⁶

mecâzî ifadelerin tahliline eğilmektedir, bk. İbn Kuteybe, *Te’vîl*, 185-209 (mâklûb bölümü), 210-231 (el-hazf ve’l-ihtisâr bölümü). Zaten İbn Kuteybe temsil, istiâre, kalb, hazf, ifsâh gibi dildeki ifade biçimlerini geneli itibarıyla “*mecâzât*” olarak nitelemektedir, bk. İbn Kuteybe, *Te’vîl*, 20-21.

⁵³ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, 102-105.

⁵⁴ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, 105. Râzî de Kur’ân’daki “dönüş O’nadır” ifadeleriyle *tenâsüh* fikrine istidlâl edildiğini belirtir ve ifadenin mecâz olduğunu vurgular; bk. Râzî, *Tefsîr*, 22: 170 (Enbiyâ 21/35). Ayrıca *tenâsüh* fikrine delil olarak ileri sürülen ayetlerin (Bakara 2/46, En’âm 6/38, A’râf 7/40, 172, Şûrâ 42/30).tevilleri için bk. Râzî, *Tefsîr*, 3/55, 12/225, 14/82, 15/51, 27/174.

⁵⁵ Burada anılan ve anılmayan konular, bu konularla ilgili ayetler ve ayetlerin mecâza hamledilmelerindeki problemlerin tahlilleri için bk. İbn Kuteybe, *Te’vîl*, 106-125.

⁵⁶ Bk. İbn Kuteybe, *Te’vîl*, 132-133.

Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân adlı eserini Kur'ân'ı ve kendisinin nasları anlama biçimini tenkit edenlere karşı kaleme alan İbn Kuteybe'ye göre doğru tevîlin en iyi dayanağı, yetkin Arapça bilgisidir. Başka dillere kıyasla Arapçanın pek çok yönden zengin olduğuna dikkat çeken İbn Kuteybe açısından bu zenginliğin açıkça görüleceği bir yönü de güçlü ve etkili ifade biçimlerini haiz olmasıdır. İbn Kuteybe'nin *mecâzât* tabiri altında topladığı dolaylı anlatım yolları ise söz konusu ifade biçimlerinin başında gelmektedir. *Mecâzât* ise istiâre, temsil, kalb, takdim, tehir, hazf, tekrâr, ihfâ, ifsâh gibi kavramlarla izah ettiği ve “mecâz bâblarında bunlarla beraber göreceğin diğer pek çok şey”⁵⁷ dediği dilsel durumlardır.

Kur'ân'ın doğru anlaşılmasının zikredilen dilsel durumların doğru kavranmasıyla mümkün olacağını düşünen İbn Kuteybe'ye göre Arapçayı üstün kılan nitelikler Kelâmullah'ta en üst düzeyde ve eşsiz biçimde kullanılmıştır ve bu itibarla Kur'ân, başka dilde tümüyle ifade edilemeyecek, layıkıyla çevrilemeyecek benzersiz bir kitaptır. Sözelimi Enfâl suresi 58. ayetin kaynak dil Arapçadan herhangi bir hedef dile birebir aynı derecede aktarımı İbn Kuteybe açısından mümkün değildir. Ona göre ayet lafızlarının ifade ettiği mana ancak açıklanarak şu şekilde biraz olsun ifade edilebilir. “Eğer seninle bir kavim arasında anlaşma gerçekleşirse ve sen ihanet etmelerinden, bozmalarından korkarsan onlara antlaşmayı hatırlat. Şartların ihlal edildiğini bildir ve harbin önünün açıldığını hissettir, ta ki antlaşmanın hükmünün kalktığı noktada iki tarafın eşit bilgisi olsun.”⁵⁸ Böylesine geniş bir anlamı Kur'ân'ın öz bir şekilde beyân etmesinde İbn Kuteybe'nin *mecâzât* diye işaret ettiği ifade biçimleri yer almaktadır.

İbn Kuteybe'nin verdiği örneklerden bir diğeri olan Furkân suresi 73. ayet, Kur'ân'ın ifade biçimindeki eşsizliği açısından mecâz kullanımına güzel bir örnektir. Ayette kör, sağır mecâzları ile bir yandan inanmayanların Allah'ın emirleri karşısındaki tavırları tenkit edilmekte diğer yandan Rahmân'ın sâlih kullarının Kur'ân karşısında gafil kalmadıkları vurgulanmaktadır.⁵⁹ Ayrıca *hurûr* (لَمْ يَخْوَ) eyleminin kendisinin mi yoksa nesnesinin mi nefyedildiği noktasındaki farklı teviller de göz önüne alındığında ifade edilen anlam, farklılık arz etmektedir. Şayet *hurûr* (لَمْ يَخْوَ) müminlerin fiili olarak düşünülürse ‘işittiğine hırsla sarılma’dan istiâre iken inanmayanların fiili olarak düşünülürse ‘işittiğine yüz çevirme’den istiâre olarak değerlendirilir.⁶⁰ Şu durumda Kur'ân'ın anlamları birebir lafzî karşılıkları ile diğer dillerde ifade edilemezler ve bu ifade kudretinin başında İbn Kuteybe'nin *mecâzât* dediği Kur'ân'ın dili kullanma biçimi gelmektedir.

İbn Kuteybe her ne kadar eserinin telif sebepleri arasında “inatlaşan kimseye bu kitapla mecâzın yerini göstermek”⁶¹ amacını zikretse de *Te'vîl*'deki asıl gayesi *mecâzlar* kavramıyla dillendirdiği dolaylı anlatım yollarını yahut mecâz, istiâre, mablûb gibi dilsel durumların kendilerini açıklamak değildir. Aslında amaç, eserin ismine uygun şekliyle söz

⁵⁷ İlgili ifadenin yanı sıra İbn Kuteybe'nin *mecâzât* dediği ifade biçimlerinin dökümü/sayımı, ayrıca bunları bilmenin Kur'ân'ı anlama açısından değeri için bk. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 20-22.

⁵⁸ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 21.

⁵⁹ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 21-22. İbn Kuteybe'nin dikkat çektiği bir diğer ayet Kehf 18/11 ayetidir.

⁶⁰ Krş. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 21-22; Mumammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (ed-Dârü't-Tûnîsiyye li'n-Neşr, 1984), 19/80-81.

⁶¹ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 23.

konusu kavramlara başvurarak Kur'ân'da problemli telakki edilen noktaları doğru bir şekilde tevil etmektir. Dolayısıyla İbn Kuteybe de Câhız gibi dilsel analizlerde işlevsel bir enstrüman formu almasına ve yaygınlık kazanmasına katkı sağlamış olsa da mecâz ve istiâre kavramlarını terim boyutunda ele almamış yani bu kavramların mahiyetlerine yönelik açıklamalar ortaya koymamıştır. Ancak *Te'vîl*'de mecâz kavramı Kur'ân'a yönelik eleştirilere karşı bir argüman olarak kullanılmıştır. Kendisinin de belirttiği gibi *Kitâb*'dan, şiirlerden, Arapçadaki kalıp ifadelerden ve gündelik dildeki kullanımlardan örneklerle tenkide konu olmaları bakımından Kur'ân ayetlerinin analizleri yapılmaktadır. Bu analizler aynı şekilde kitapta mecâzdan daha geniş yer tutan "istiâre" bölümünde de görülmektedir. "Mecâzın çoğu istiârede gerçekleşir."⁶² demesine bakılırsa mecâz ile istiâre arasında bir ilişki de kurmaktadır.

İbn Kuteybe "Arap bir kelimeyi ödünç alır ve diğer kelimenin yerine koyar"⁶³ açıklamasıyla Câhız gibi istiârenin doğasında bulunan 'bir lafzın yerine bir başkasının kullanılması' olgusuna dikkat çekmiştir. Özel bir bölüm tahsis etmekle şüphesiz o, istiârenin dinî-edebî araştırmanın merkezî kavramları arasında yer almasına katkı sunmaktadır. Nitekim mecâzın zihinlerde yer etmiş ortak bir mefhum anlamında *kavram* boyutu kazandığı bu evrede, "istiâre" üzerinde daha fazla durulan bir kavram olmuştur. İbn Kuteybe'den (ö. 276/889) İbn Cinnî'ye (ö. 392/1002) uzanan bu safhada, her ne kadar mecâz kavramı tedavüldeyse de istiâre kavramı mecâzdan daha fazla öne çıkmıştır. Çünkü bu evrede dil-edebiyat araştırmaları ve belâgat gelişimine katkı sunan kitaplar çoğunlukla şiir kritiğine odaklanmış eserlerdir.

Sa'leb lakabıyla meşhur Ebu'l-Abbâs Ahmed eş-Şeybânî'nin (ö. 291/904) *Kavâidu's-şi'r*'i ve İbnu'l-Mu'tezz'in (ö. 296/908) *Kitâbu'l-Bedî'* adlı eseri gibi şiir kritiğinin keyfilikten uzak birtakım edebî ölçütlere bağlanmasına hizmet eden eserlerin yanı sıra Ebü'l-Kâsım Hasen el-Âmidî'nin (ö. 371/981) yenilikçi Ebu Temmâm ile gelenekçi Buhtürî'nin şiirlerini edebî tenkide tabi tuttuğu *Kitâbü'l-Muvâzene beyne't-tâiyyeyn*'i ve Kâdî Ebu'l-Hasan Ali el-Cürcanî'nin (ö. 392/1001) edebî kriterlere dayanarak Mütenebbî'yi eleştirmenlerine karşı savunmayı amaçladığı *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*'i gibi farklı şiir yaklaşımlarını mukayese eden eserler ve bunlar gibi dil araştırmalarına, edebiyat eleştirisine, belâgatın tarihî seyrine katkı sunan diğer eserler genel olarak mecâza özelde ise yoğun olarak istiâreye yönelik açıklamalarıyla mecâz düşüncesinin gelişimini beslemişlerdir. Mecâzın gölgede kalıp istiârenin daha belirgin bir konum kazanması ve araştırmaların daha ziyade istiâreye odaklanması şiir dili ile ilişkili olsa gerektir.

İstiâreyi edebî bir değer olarak öne çıkarmasıyla Sa'leb şiir eleştirisinde pek çok kimseyi öncelemektedir. Zira *Kavâidu's-şi'r*'inde o, tertipli ve kafiye söz (manzûme) şiir, şiiri ise güzel kılan nitelikleri kavramlar dizisi halinde sunmaya çalışırken istiâreyi de şiire ait bir edebî değer olarak zikretmektedir. Söz sanatlarını şiirin kâideleri olarak örneklerle sıraladığı eserinde istiâreyi "başkasının isminin veya manasının bir şey (nesne) için ödünç

⁶² İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 134. Devamında "istiâre" konusu işlenmektedir, bk. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 135-184.

⁶³ Bk. İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 135.

alınmasıdır” şeklinde açıklayan Sa‘leb istiârenin iyi ve kötü kullanımlarına şiiirlerden örnekler sunmaktadır.⁶⁴

Çağdaşı İbnu‘l-Mu‘tezz ise *Kitâbu‘l-Bedî‘* adlı eseriyle istiâreye edebî kritikte büyük pay verenlerin başında gelmektedir. Yeni şairlerin (*muhdesûn*, *müvelledûn*) de geçmiştekiler gibi *bedî‘* nitelikli, yani edebî sanatlarla donanmış şiiirler yazabildiğini, yazabileceğini göstermek amacıyla⁶⁵ kaleme aldığı kitabında İbnu‘l-Mu‘tezz, sözü değerli kılan temel lafzî-edebî nitelikleri belirlemeye çalışmıştır. Söz konusu nitelikler arasında İbnu‘l-Mu‘tezz’in *usûl* dediği beş temel edebî sanat yer almaktadır.⁶⁶ İlerleyen sayfalarda değinileceği üzere onun geliştirdiği bu kavramsal çerçeve bazı küçük tadillerle kendinden sonraki eleştirmenler tarafından da aynen kullanılmıştır. Dolayısıyla istiâre edebî kritikte başat rol oynayan kavramlar arasında yer almıştır. Ancak İbn Kuteybe gibi İbnu‘l-Mu‘tezz de istiâreye bir bölüm tahsis etmesine rağmen istiârenin mahiyetine yönelik açıklamalar getirmemiş ve sadece edebî değer açısından *bedî‘in* referansı olabilecek sözlerden (Kur‘ân, lûgat, hadisler, sahâbe ve has Arapların sözleri ile şiiirlerden) belîğ örnekleri sunmakla yetinmiştir. İbnu‘l-Mu‘tezz, “tanınmayan bir şeye has olan kelime için tanınan bir şeye has olan kelimenin ödünç alınmasıdır” diyerek açıklık getirdiği istiâre için Âl-i İmrân 7. ayetten “ümmü‘l-kitâb”, İsrâ 24. ayetten “cenâha‘z-zülli” ifadelerini örnek göstermiştir.⁶⁷

İbnu‘l-Mu‘tezz’in kavramsal çerçevesini ve edebiyat kritiğini dikkate alan⁶⁸ eleştirmenlerden biri olarak Âmidî de *Muvâzene*’inde istiâreye özellikle yer vermiştir. İstiâreleri edebî değer itibarıyla lafız mana uyumu açısından güzel-çirkin (hasene-kabîha), müsteâr-minh ile müsteâr-leh arasındaki ilişkinin açıklığı açısından yakın-uzak (garîbe-baîde) gibi nitelemelerle⁶⁹ temyize çabalayan Âmidî selefleri gibi istiârenin mahiyetine yönelik derin ve geniş açıklamalar yapmamıştır. Ancak hakikat-mecâz ayrımını gözeterek açıklamaları mecâz düşüncesi için önemli bir katkı sayılmalıdır. Ayrıca onun şiiirlerdeki dilsel olgulara ve ifade biçimlerine yönelik bazı izahları, mecâza ilişkin kendisinden sonra geliştirilmiş birtakım kavramlara yönelik imalar yahut öncü değiniler olarak değerlendirilebilir. Sözelimi bir lafzı diğer bir lafız için ödünç alırken manaları arasında yakınlık, münasebet, benzerlik bulunması veya sebep ilişkisi görülmesi gibi *alâka* kavramını çağrıştıran bir açıklama getirmesi son derece önemlidir.⁷⁰ Birbirinin yerine kullanılan lafızlar arasındaki mana ilişkilerine, yakınlık ve benzerliklerine dikkat

⁶⁴ Ebü‘l-Abbâs Ahmed eş-Şeybânî Sa‘leb, *Kavâidu‘ş-şi‘r*, thk. Ramazan Abdüttevâb (Kâhire: Mektebetü‘l-Hancî, 2. Basım, 1995), 53-56.

⁶⁵ Eserin yazım amacı ve temel iddiası mukaddimesinde açıkça ifade edilmiştir, bk. Ebü‘l-Abbâs Abdullah İbnu‘l-Mu‘tezz, *Kitâbu‘l-Bedî‘*, şrh.-thk. İrfan Matricî (Beyrut: Müessesetü‘l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 2012/1433), 9-10.

⁶⁶ Mezûr beş edebî sanat şunlardır: istiâre, tecnîs, mutâbakat, reddü‘l-acüz ale’s-sadr, el-mezhebü‘l-keîlâmî. Bk. İbnu‘l-Mu‘tezz, *Bedî‘*, 11-13. Ayrıca istiâre bölümü için bk. İbnu‘l-Mu‘tezz, *Bedî‘*, 15-35.

⁶⁷ İbnu‘l-Mu‘tezz, *Bedî‘*, 11.

⁶⁸ İbnu‘l-Mu‘tezz’in etkileri ve ayrıca istiârenin edebî kritikteki yeri için bk. Ebü‘l-Kâsım Hasen el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne şî‘ri Ebî Temmâm ve‘l-Buhtürî*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kâhire: Dâru‘l-Maârif, 4. basım), 1/14-19. Âmidî Kitâbullah’tan güzel istiâre örnekleri olarak Meryem 19/4, Yâsîn 36/37, İsrâ 17/24 ayetlerini zikretmektedir.

⁶⁹ İstiâre nitelemeleri ve örnekler için bk. Âmidî, *Muvâzene*, 1/260-273.

⁷⁰ Âmidî, *Muvâzene*, 1/266.

edildiğinde edebî değeri yüksek istiârelerin teşkil edilebileceğini şiirlerden beyitler sıralayarak örnekleyen Âmidî, “Kitâbullah’ta da istiâreler böyle gelmiştir”⁷¹ diyerek ayetlerle istiâhâdda bulunmaktadır.

İstiârede gözetilen anlam ilişkisine Âmidî, Meryem suresi 4. ayetteki “لَا تَهْوِي لَهُ سُلَيْمَانُ” ifadesini örnek vermiştir. Buna göre, ateşin bir cisimde kıvılcımla kendisini gösterip tutuşarak adım adım yangına dönüşmesi gibi yaşlılık da başta ortaya çıkmakta ve adım adım halden hale girerek ilerleyip varlık göstermektedir. Dolayısıyla ayet ideal bir istiâre örneği teşkil etmektedir. Ayrıca Âmidî bazı beyitlerinin edebî analizini yaparken hakikat-mecâz kavramlarına da müracaat etmektedir. Örneğin bir lafzın yerine öbürünün kâim olmasının (tartışmada *عاجل* ve *آجل* lafızlarının birbirinin yerine bedel olmalarının) sınırları bulunduğunu işlerken *anlam genişliği* (سعة) (ve *mecâz* konularına da girmektedir.⁷² Ancak bu çaba yine de mecâz düşüncesini terim boyutuna taşımaya, mecâzın mahiyetine yönelik tanım ve taksimlerin ortaya çıkmasına yetmemiştir.

İbnu’l-Mu‘tezz’in kavramsal çerçevesini edebiyat kritiğinde dikkate alan⁷³ eleştirmenlerden bir diğeri ise Ebü’l-Hasen Ali b. Abdilazîz Kâdı el-Cürcânî’dir (ö. 392/1001-1002). O da Âmidî gibi sözün edebî değerinin bir göstergesi olarak istiâreye özel bir yer vermiştir. Savunusunu yaptığı şair Mütenebbî ile eleştirmenlerinin şiirlerini *bedî* ölçüğünde mukayese ederek arabuluculuk pozisyonunda değerlendirmelerini ortaya koyduğu eseri *el-Vesâta*’da Kâdı Ali Cürcânî, çağdaşı Âmidî tarzında istiârenin kullanımını hasene-seyyie, latîfe-kabîha gibi nitelemelerle ele almıştır.⁷⁴ Ona göre ifrattan sakınıp orta yolu tutarak lafız-mana dengesini gözetmek belîğ söz söylemenin temel kriteri olduğundan edebî sözün umdelerinden biri gördüğü istiârede dengeyi gözetmenin (*iktisâd*) yolu, müsteâr-minh ile müsteâr-leh arasındaki ilişkiyi (*mukârebet*, *münasebet*, *müşâbehet*) iyi kurmaktadır.⁷⁵ Yukarıda işaret edildiği gibi *alâka* kavramını çağrıştıran bu açıklamayı Âmidî de yapmıştı; ancak Kâdı Ali Cürcânî bir adım daha öteye giderek bu ilişki üzerinden teşbih ile istiâre arasındaki farka dikkat çeker. Ona göre bazı edebiyatçıların istiâre olarak değerlendirdiği sözler aslında teşbih yahut meseldir; zira teşbih bir şeyi bir şeye benzetmek iken istiârede benzerlikten başka unsurların varlığı da gerekmektedir. Kökanlamından (*asl*) ödünç alınmış ve başkasının yerine kullanılmak üzere nakledilmiş bir ismin yanı sıra müsteâr-minh ve müsteâr-leh arasındaki yakın benzerlik ve münasebet ile lafzın manayla imtizacı istiârenin belirleyici vasıflarıdır.⁷⁶ Mecâz düşüncesine bu türden katkılar, her ne

⁷¹ Âmidî, *Muvâzene*, 1/268-269. Bu kısımda Kur’ân’dan Meryem 19/4, Yâsîn 36/37, Fecr 89/13 ayetleri ideal istiâre örnekleri olarak verilmekte ve müsteâr-minh ile müsteâr-leh arasındaki anlam ilişkisi izah edilmektedir.

⁷² Âmidî, *Muvâzene*, 1/197-201.

⁷³ İbnu’l-Mu‘tezz etkisi için özellikle bk. Kâdı Ali b. Abdilazîz el-Cürcânî, *el-Vesâta beyne’l-Mütenebbî ve husûmih*, thk.-şrh. Muhammed Ebu’l-fazl İbrahim, Ali Muhammed Bicâvî (Kâhire: Matbaatu İlsâ el-Bâbî el-Halebî, 1387/1966), 32-47.

⁷⁴ İstiârenin iyi ve kötü (*hasene-seyyie*) kullanımlarının örneklendirilmesi için bk. Ali Cürcânî, *Vesâta*, 34-41. Ayrıca istiâre kullanımında gözetilecek denge meselesi için bk. Ali Cürcânî, *Vesâta*, 428-433.

⁷⁵ Bk. Ali Cürcânî, *Vesâta*, 428-429.

⁷⁶ Bk. Ali Cürcânî, *Vesâta*, 41.

kadar mecâzın mahiyetine yönelik sistemli açıklamalar ortaya koymaya yetmese de sonraki evrelerde geliştirilen düşünceleri besleyen imkânlar sunmuşlardır.

Mecâz kavramının tarihî seyrinin bu evresinde istiâreye sözün edebî değerini gösteren mihenk taşlarından biri olarak eğilen diğer bir isim Ebü'l-Hasen Ali er-Rummânî'dir (ö. 384/994). Kur'ân'ın i'câz niteliğinin nerede olduğunun tartışıldığı bir çağda o, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*'ı kaleme alarak i'câzın -birisi belâgat olmak üzere- yedi veçhini izaha çalışmıştır. Mananın kalbe en güzel lafızlarla ulaştırılması demek olan belâgat, Rummânî tarafından i'câz vecihlerinin en önemlisi görüldüğünden genişçe ele alınmıştır. Ona göre ileri-orta-alt seviyelerde icra edilebilen belâgat, en mükemmel örnekleriyle Kur'ân'da görülmektedir.⁷⁷ On kısma ayırdığı belâgatten⁷⁸ biri olarak zikrettiği istiâreyi Rummânî seleflerine kıyasla daha dakik açıklamış ve bilhassa teşbihten ayırtırmak için uğraşmıştır. *Nüket*'te istiâre "ibarenin dilde asıl olarak vazedildiği anlam dışında bir başkasıyla nakil yoluyla beyân için ilişkilendirilmesi"⁷⁹ diye tarif edilmektedir. İstiârenin teşbihten en önemli farkı ise *benzerlik* ilişkisinin istiârede bir edât ile değil, lafzın bir anlamdan öbürüne (*asıldan fer'e*, hakikatten istiâreye) nakli ile gerçekleşmesidir.

Rummânî'ye göre istiâreyi belâgatçe değerli kılan husus, anlamı muhataba hakikî ifadeden daha etkili bir şekilde iletmesidir. Zaten müsteâr lafız, müsteâr-leh (*hakikat*) ile kullanıldığında ifadede anlamca hiçbir değişiklik görülüyorsa belîğ bir istiâreden bahsetmek mümkün değildir. Örneğin Furkân suresi 23. ayette "قدمنا" lafzı kastetmek, amaçlamak (عمدنا) anlamında kullanılmıştır ve Rummânî açısından bu kullanım daha belîğdir. Çünkü "قدمنا" lafzının tercih edilmesiyle ayette değinilen kimselere mühlet verildiğine ve yapıp ettiklerinin bir cezası yokmuşçasına verilen mühlete aldandıklarına işaret edilmektedir. Böylelikle bu tarz bir aldanmaya karşı uyarılmaktadırlar. Aksi halde işledikleri iyi ameller bile toz zerrelere gibi savrulup yok olacaktır. Dolayısıyla "قدمنا" lafzı uzak bir seferden gelen yetkilinin emrindekilere bu sefer boyunca mühlet vermesini ifade etmektedir.⁸⁰ Rummânî istiâreye ayırdığı bölüm boyunca bahsedilen örnekteki gibi pek çok istiâre tahlilleri sunmaktadır. Bu tahlillerde ayetlerin istiâreye tevilleri yoluyla ortaya çıkan belâgat inceliklerini vermekte ve böylelikle istiârenin Kur'ân i'câzındaki yerini göstermektedir.⁸¹

Mecâz tarihinin belirli bir safhasında dil-edebiyat araştırmaları daha ziyade istiâre üzerine eğilmişse de bu dönemde mecâzın zihinlerde yer etmiş bir mefhum/kavram olarak telakki edildiğini, İsmail el-Cevherî'nin (400/1009'dan önce) *es-Sihâh* adlı meşhur sözlüğüne

⁷⁷ Yedi başlıkta incelenen i'câz vecihlerinin sayımına dair bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Îsâ er-Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullah, Muhammed Zağlûl Sellâm, *Selâsu Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân: li'r-Rummânî ve'l-Hattâbî ve Abdülkâhir el-Cürcânî* içinde (Kahire: Dâru'l-Maârif, 3. Basım, ts.), 75-76.

⁷⁸ Rummânî'nin saydığı belâgat kısımları: îcâz, teşbih, istiâre, harf diziminde denge (telâüm), fâsılalar, tecânüs, tasrîf, tazmîn (takdirî ifadeler), mübâlağa, hüsn-i beyân. Bk. Rummânî, *Nüket*, 76.

⁷⁹ Bk. Rummânî, *Nüket*, 85.

⁸⁰ Bk. Rummânî, *Nüket*, 85-86. Râzî de bu ayeti (Furkân 25/23) mecâza hamletmektedir; ancak benzerlik ilişkisi olarak değil, sebeplilik ilişkisi (sebeb-müsebbeb) olarak değerlendirdiğinden istiâreyi zikretmez. Krş. Râzî, *Tefsîr*, 24/71-72.

⁸¹ Bk. Rummânî, *Nüket*, 86-94. Ayrıca Rummânî'nin belâgate ve dolayısıyla hakikat-mecâz düşüncesine katkıları için bk. Ali Mehdî Zeytûn, *Îcâzü'l-Kur'ân ve eseruhû fî tekevîvunî'n-nakdi'l-edebî* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1992), 88-94.

dayanarak söylemek mümkündür. Zira Cevherî tecevveze/جَوِّع fiilinin “mecâzlı konuşmak (بالجاز) ” anlamında kullanıldığını belirtmektedir.⁸² Böylelikle “Bir yeri geçtim/yürüdüm (جَزت الموضع)”, “Falan bu işi, ihtiyacının tedarikine yol (mecâz) yapmış.” örneklerinde görüldüğü üzere aşmak, geçmek, yol almak gibi anlamlarıyla lügatte *yol* için kullanılan bir lafız (c-v-z/mecâz) artık söz için de kullanılmaktadır. “Mecâzlı konuşma” anlamıyla “جَوِّع” lafzının önceki ve çağdaşı sözlüklerde yer almadığı dikkate alındığında *mecâz* kavramının dilbilim kapsamında kullanımının hicrî dördüncü asırda ancak gerçekleşebildiği yine de terim boyutunu tam kazanamadığı söylenebilir.

Mecâzın bu evrede zihinlerde yer etmiş bir kavram olarak kabul gördüğüne tefsir eserlerindeki kullanımından da örnekler verilebilir. Muhammed İbn Cerîr et-Taberî’nin (ö. 310/923) *el-Câmiu’l-beyân*’ında karşılaşılan *mecâz* lafızlarının kavramsal olarak mı kullanıldığı yoksa Ebu Ubeyde gibi tevil/tefsir/ta’bir karşılığı olarak mı kullanıldığı açık değildir.⁸³ Ancak çağdaşı İmam Ebu Mansûr el-Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’ındaki *mecâz* lafzının kullanımlarını kavram olarak değerlendirmek mümkündür. Örneğin İnsân suresi 23. ayetin tefsirinde Kur’ân’ın farklı zatlara nispetinin durumu ele alınırken bu kullanımın imkânı *sözün mecâzı* ifadesiyle açıklanmaktadır. Söz konusu ayette (İnsân 76/23) Kur’ân’ın indirilmesi Allah’a nispet edilirken bir başka ayette (Şuarâ 26/193) Cebrail’e nispet edilmektedir. Ayrıca Kur’ân bir yerde (Hâkka 69/40) Hz. Peygamberin kavli olarak belirtilirken bir diğerinde (Bürûc 85/22) Levh-ı mahfûzdaki bir söz olarak ifade edilmiştir. Hâlbuki bu beyânların hepsiyle kastedilen Kur’ân’dır. İşte, İmam Mâtürîdî “tüm bu nispetler hakikat yoluyla değil, sözdeki *mecâz* yoluyla (على مجاز) ”⁸⁴ açıklamasıyla Kur’ân’ın Allah dışındaki zatlara nispetinin *mecâz* olduğuna dikkat çekmiştir.

İmam Mâtürîdî’nin Âl-i İmrân suresi 140. ayet için yaptığı açıklamalar da *mecâzı* bir kavram olarak kullandığının göstergesidir. İlgili ayetin tefsirinde “وَلَوْ عَلَّمَ لَّا” ifadesi üzerinde durulurken *ma’lûmun ilim* olarak isimlendirilmesinin dildeki *mecâz* (في مجاز اللغة) olduğu işaret edilmiş ve bu kullanımın yaygınlığı başka örneklerle vurgulanmıştır. Bu örneklerle göre Mâtürîdî açısından Kur’ân’da ilahî azabın *Allah’ın emri* olarak isimlendirilmesi, Allah’ın buyruğuna uyarak eda edilmeleri sebebiyle namaz gibi ibadetlerin *Allah’ın emri* diye anılmaları, *cennete rahmet* denilmesi hep *mecâz* yoluyla.⁸⁵

Taberî ve Mâtürîdî’nin dışında bu safhada *mecâzın* kavramsal kullanımının daha belirgin olduğu tefsir, Cessâs diye meşhur Hanefî fakih Ebu Bekr Ahmed er-Râzî’nin (ö. 370/981) *Ahkâmu’l-Kur’ân*’ıdır. Cessâs hakikat-mecâz meselelerini dönemi açısından son derece dakik birtakım kurallara göre tartışmaktadır. Ona göre Kur’ân’da *mecâzın* varlığını

⁸² Bk. İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Sihâh: Tâcü’l-lügâ ve sihâhu’l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 4. Basım, 1990), 3/871.

⁸³ Örnek olarak tevillerinde *mecâz* kelimesinin kullanıldığı şu ayetler zikredilebilir: Enfâl 8/11, Kehf 18/77, Tâhâ 20/63, Kasas 28/76, Kamer 54/48; sırasıyla bk. Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *el-Câmiu’l-beyân an te’vili âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 11/68, 15/346, 16/100, 18/317, 22/160.

⁸⁴ Ebu Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 16/328.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2/435.

nefyetmek imkânsızdır.⁸⁶ Buna göre lafzın vaz edildiği anlamın dışında kullanılması mümkündür ve mecâz bu kullanım yoluyla ortaya çıkmaktadır. Ancak kullanımda dile gelen bir ifadenin mecâza yorumlanması için açık delilin bulunması gerekmektedir; aksi halde mecâza hamledilemez.⁸⁷ Mesela *hud'a, istihzâ, ezâ* gibi Kur'ân'daki birtakım lafızlar, Allah'a nispetleri aklen mümkün olmadığı için mecâza hamledilmiştir.⁸⁸ Ayrıca tek bir lafzın aynı söz içerisinde hem mecâz hem hakikat olarak kullanımı yahut bir lafzın hakikat ve mecâzdan her ikisine birden yorumlanması dilsel olarak mümkün değildir.⁸⁹ *Ahkâmu'l-Kur'ân*'da hakikat ve mecâz kavramlarının kullanımındaki belirginliğe rağmen bu kavramların sonraki dönemlere kıyasla ayırıcı niteliklerinin açıkça ortaya konduğunu söylemek güçtür; zira Cessâs istiâre, mecâz ve teşbih kavramlarını birlikte ve birbirine yakın olarak da kullanmaktadır.⁹⁰

Cessâs mecâz kullanımının tercih edilmesine yönelik bir açıklama da sunmaktadır. Şöyle ki mecâz kullanımı bazen hakikatten daha etkili, anlam bakımından belâgatçe daha latif olabilmektedir. Sözgelimi Bakara suresi 283. ayette şahitliğini gizleyen kimse için “﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ أَوْ بِهْوَاشٍ أَوْ غَسَّاقٍ أَوْ كَانُمْ عَلَيْكُمْ قُلُوبٌ﴾” buyrularak günahkârlığın kişinin kendisine değil de kalbine nispet edilmesi hakikat kullanımından daha latiftir. Çünkü böylelikle kişinin kalbinde, vicdanında hissedeceği vebale de vurgu yapılmış, vâdin şiddeti hissettirilmiştir.⁹¹ Yine Ahzâb 46. ayette Hz. Peygambere (s.a.s.) *sirâc* ve *münîr* isimleri verilerek mecâz kullanımı tercih edilmiştir. Böylelikle karanlık içindeki eşyanın ışıkla varlığa çıkması gibi insanların da şirk karanlığından Hz. Peygamber (s.a.s.) ile gerçek varlığa çıkabilecekleri mecâz yoluyla nazarlara sunulmuştur. Nitekim bu, tıpkı mecâz/istiâre kabilinden Kur'ân'a nûr, hüda, rûh denilmesi gibidir. Tüm bu örnek ifadelerde mecâz, hakikat yoluyla verilecek mesajdan daha etkili ve daha belâğatçe olduğu için tercih edilmiştir.⁹²

Mecâza dair zikredilen kurallar çerçevesini Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*'da açık bir şekilde icra edebilmektedir; çünkü tefsirinin mukaddimesi de sayılan *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı fıkıh usulü eserinde mecâz meselelerini incelemiştir.⁹³ Bu incelemesinde hakikat ve mecâzı beraberce ve birbirine mukabil iki mesele olarak ele almış, ayrıca mahiyetlerini açıklamaya çabalamıştır. Hatta dönemindeki literatürle kıyaslandığında dikkate değer nitelikte bir tanım da vermiştir. “Hakikat dilde vaz edildiği anlamda kullanılmış lafızdır; mecâz ise

⁸⁶ Ebu Bekir Ahmed er-Râzî Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992), 2/328-329. “Mâ (﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ أَوْ بِهْوَاشٍ أَوْ غَسَّاقٍ أَوْ كَانُمْ عَلَيْكُمْ قُلُوبٌ﴾)” sıladır görüşüne karşı bu ayet delildir; zira mâ vazedildiği anlamda kullanılmamıştır.

⁸⁷ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/30, 3/336-337, 5/108-109, 234. *Usûl*'ünde bu kural şöyle ifade edilmiştir: “Lafız biri mecâz diğeri hakikat olmak üzere iki anlamı içerirse lafzın hakikate hamledilmesi gerekir ve lafız ancak bir delâlet ile mecâza sarf edilir.” Krş. Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Usûlû'l-fikh: Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuâni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1994/1414), 1/46.

⁸⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/30, 31.

⁸⁹ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/14.

⁹⁰ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/284, 3/336, 5/232.

⁹¹ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/274.

⁹² Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 5/231-232.

⁹³ Cessâs *el-Fusûl*'ün “âm lafız” konusunu ele aldığı ilk bölümünün (bâb) ikinci kısmında (*fasl*) hakikat-mecâz meselelerini örneklerle ele almaktadır; ayrıca yukarıda *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ından hareketle ortaya konan çerçeveyi fıkıh usulünde derli toplu işlemektedir. Bk. Cessâs, *Usûl*, 1/46-50.

kendisiyle hakikî anlamından dönülmüş ve dilde vaz edildiği anlamın dışında kullanılmış lafızdır.”⁹⁴ şeklinde yapmış olduğu tanımla iki kavramı birlikte ve ilişkilerini gözeterek tarif etmiştir.

Cessâs’ın, dönemi açısından bakıldığında, mecâzın mahiyetine yönelik açıklamalarıyla büyük bir başarı gösterdiği ortadadır. Onun tanımlarıyla söz konusu kavramların terimleşmesine önemli bir katkı yaptığı ve hatta mecâzın terimleşme sürecini başlattığı düşünülebilir. Lakin kavramın tarihî seyrinde ve özellikle de bu çalışmanın konusu olan Râzî’de etkilerinin daha fazla olduğu gözlenen İbn Cinnî (ö. 392/1002) Cessâs’a (ö. 370/981) öncelenmiştir. Zira hem genel mecâz düşüncesi itibariyle hem Râzî’nin mecâz düşüncesi itibariyle İbn Cinnî daha etkili bir düşünürdür. Dolayısıyla bu çalışmada mecâz kavramının terimleşme süreci İbn Cinnî ile başlatılmıştır. Ayrıca tarihî seyir takip edildiğinde mecâzın zihinlerde kazandığı yerleşik formun umumiyetle hicrî dördüncü asırda *kavram* düzeyinde, hicrî beşinci asırda ise *terim* düzeyinde olduğunu söylemek mümkündür.

Mecâzın kavram olarak kullanıldığı bir süreç burada işlendiğine göre artık tanım denemeleriyle mecâzın mahiyetine yönelik açıklamaların yapıldığı ve böylelikle mecâzın terim olarak kullanıldığı bir sürece geçilebilir. Bu sebeple aşağıda terim olarak mecâz evresi incelenecektir.

1.3. Terim Olarak Mecâz

Mecâzın tarihî seyrinin bu evresinde hakikat ve mecâz beraberce karşılıklı olarak ele alınmış ve birbirine nispetle tanımlanmıştır. Ayrıca bu safhada mecâzın mahiyetini açıklama gayretleriyle birlikte gün yüzüne çıkan birtakım mecâz meseleleri belli biçimlerde tartışılmıştır. Böylelikle mecâz terim hüviyeti kazanmıştır.

Mecâzın terim düzeyinde kavranışına büyük katkının İbn Cinnî’den geldiği söylenebilir. Zira o meşhur eseri *el-Hasâis*’de hakikat ve mecâz arasındaki farka dair bir bölüm açmış ve burada hakikat ve mecâzı birlikte, birbirine mukabil iki kavram olarak ve birbiriyle ilişkileri bağlamında tanımlayıp tartışmıştır.⁹⁵ Ayrıca mecâzın temel karakteristiğini belirlemek için irdelediği meseleler kapsamında kendine ait bazı tezler ileri sürmüştür.⁹⁶ Mecâza özgün bakışıyla kendinden sonraki süreçte de etkili olmuştur. Onun etkisini Râzî üzerinde de görmek mümkündür. İleride değinileceği üzere, Râzî mecâz düşüncesini

⁹⁴ Cessâs, *Usûl*, 1/46.

⁹⁵ İbn Cinnî hakikat-mecâz kavramlarıyla ilgili temel meseleleri “Bâb fî fark beyne’l-hakîka ve’l-mecâz” bölümünde işlemektedir; bk. İbn Cinnî, *Hasâis*, 2/442-447. Ayrıca hemen devamında “Bâb fî enne’l-mecâz izâ kesûra lahika bi’l-hakîka” adlı bölümde mecâzla ilgili bir meseleyi, dilde galip unsurun hakikat mi mecâz mı olduğu meselesini tartışmaktadır; bk. İbn Cinnî, *Hasâis*, 2/447-457.

⁹⁶ Mecâza tahsis edilmiş iki bölüme (bk. İbn Cinnî, *Hasâis*, 2/442-447, 447-457) ilaveten İbn Cinnî eserinin farklı kısımlarında da mecâza temas etmektedir. Çünkü ona göre mecâz “eş-şecâatü fî’l-lüga/şecâatü’l-arabiyye” diye tabir ettiği bir dilsel olguda daha çok görülmektedir ve bu dilsel olgu “hazif-ziyâde, takdim-tehir, el-haml ale’l-ma’nâ, tahrîf” gibi dilsel durumları kapsamaktadır (bk. İbn Cinnî, *Hasâis*, 2/446, 447). Bu sebeple İbn Cinnî söz konusu dilsel durumları, meseleleri ele aldığı bölümde de ya mecâza değinmekte ya da mecâza uygun örnekler üzerinde durmaktadır. Söz konusu bölüm yani “Bâb fî şecâatü’l-arabiyye” için bk. İbn Cinnî, *Hasâis*, 2/360-441.

kurarken dikkate aldığı önemli dilcilerden birisidir İbn Cinnî; çünkü onun tezlerini görmezlikten gelememiştir.

İbn Cinnî'nin tanımları şöyledir: “Hakikat kullanımında, dilde vaz edildiği kökanlam (*asl*) üzere yerleşmiş şey iken mecâz bunun zıddına olan şeydir.”⁹⁷ Yani lafız vaz edildiği anlamın dışında kullanıldığında mecâz olmaktadır. Tanımının yanı sıra onun mecâz düşüncesini özgün kılan temel nokta, hakikatle mecâzı tefrik edecek ve hakikatten mecâza geçişi mümkün kılacak unsurlara yönelik tespittir. İbn Cinnî mecâzın ortaya çıkması ve hakikatten mecâza dönülmesi için mecâzla birlikte üç anlamın ifadeye dâhil olmasını şart koşar; aksi takdirde ifade hakikî anlamıyla alınmalıdır. Bunlar anlamda genişleme (*ittisâ*), benzerlik/yakınlık ilişkisi (*teşbîh*) ve anlamı vurgulamadır (*tevkîd, mübâlağa*).⁹⁸

İbn Cinnî mecâzın ifadeye kattığı üç anlama yönelik tespitini temellendirmek için eserinde ayet, hadis ve beyitlerin dilsel tahlillerine girişmektedir.⁹⁹ “Biz onu rahmetimize dâhil ettik ﴿وَالظُّلُمَاتِ فِى رَحْمَتِهِ﴾” (Enbiyâ 21/75) ayetini örnek olarak veren İbn Cinnî üç ~~anlam~~ niteliği şöyle göstermektedir: Ayette rahmet sanki yer ve yön isimlerinden biriymiş gibi gösterilerek anlam genişliğine gidilmiş (*ittisâ*), rahmet içine girilebilen bir şey olmadığı halde dâhil olunacak şeylere benzetilmiş (*teşbîh*), cevherden haber verir gibi arazdan haber verilerek, yani bir nitelikten sanki ferdin kendisiymiş gibi bahsedilerek anlama yüceltme ve tazim vurgusu katılmıştır (*tevkîd*).¹⁰⁰

İbn Cinnî mecâz meselesine en çok örnek gösterilen ayette (Yûsuf 12/82: “Şehre sor”) ise üç unsuru şu şekilde göstermektedir. “Şehir/karye” kendisine soru yöneltilecek bir kimseye benzetilmiş (*teşbîh*) ve “sor” lafzı, hakikatte soru etmenin doğru olmayacağı bir şeyle birlikte kullanılarak genişlemeye gidilmiştir (*ittisâ*). Ayrıca cevap vermesi mümkün olmayan şehre soru yöneltilmesiyle, sanki bu akılsız varlıklara sorsan onlar bile cevap verir, gibi bir mübalağayla anlam desteklenmiştir (*tevkîd*).¹⁰¹

Mecâza açık bir delâletin gerekliliğine dikkat çeken İbn Cinnî, “şüpheyi kaldıran bir karine”, “hali izah eden bir delil”¹⁰² sayesinde sözün mecâz olarak alınabileceğini belirtmiştir. Sözelimi bir insanın cömertliğinin enginliğini kastederek mecâzen “deniz gördüm” demek ancak bir delille, karineyle mümkün olabilir; çünkü kişinin gerçekten, hakikî anlamda deniz görmesi de ihtimal dâhilindedir. Fakat bir at kastedilerek “deniz gördüm” denemez. Çünkü karine ihtimalinden yoksun bir söz iletişimde iltibasa yol açar ve insanlar arasında anlam kargaşası oluşturur.¹⁰³

İbn Cinnî'yle birlikte mecâza ilişkin ehemmiyet kazanan bir mesele de hakikat ve mecâzdan hangisinin dilde çoğunluğu teşkil ettiği, hangisinin galip unsur olduğu meselesidir. Meselenin tarihte onun tarafından tartışmaya açıldığı söylenebilir. Meselenin

⁹⁷ İbn Cinnî, *Hasâis*, 2/442. Râzî'nin bu tanımları eleştirisi için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/98.

⁹⁸ İbn Cinnî, *Hasâis*, 2/442. İbn Cinnî'nin mecâz unsurlarına dair anlayışının Sekkâkî sonrası müdevven belâgat formuna göre bir eleştirisi için bk. Mut'ınî, *Mecâz*, 1/97-99.

⁹⁹ İbn Cinnî, *Hasâis*, 2/442-447.

¹⁰⁰ İbn Cinnî, *Hasâis*, 2/443.

¹⁰¹ İbn Cinnî, *Hasâis*, 2/447.

¹⁰² İbn Cinnî, *Hasâis*, 2/442.

¹⁰³ İbn Cinnî, *Hasâis*, 2/442.

bu çalışma açısından önemli bir yönü de tartışmaya Râzî'nin de dâhil olup İbn Cinnî'yi eleştirmiş olmasıdır.¹⁰⁴

Dilde çoğunluğun mecâzda olduğunu iddia eden İbn Cinnî'ye göre fiillerin geneli bunu göstermektedir. Çünkü genel olarak fiiller *cins* ifade ederler ve *cins* ise tüm fertlerini kapsamaktadır. Örneğin 'Ali geldi', 'kervan geldi', 'yaz geldi' cümlelerinde 'gelmek' aslında her ferdi için aynı şeyi ifade etmemektedir. Hâlbuki 'gelmek' tüm fertlerinin toplamı için vaz edilmiştir ve mesela 'Ali geldi' sözünde fertlerinin toplamından hâsıl olan anlamı ifade etmeye yetmemektedir, Ali'nin gelmesi *cinsin* fertlerinden sadece birisidir. Ayrıca gelmek tüm zamanlar, geçmiş, şimdi ve gelecek için câri bir fiil iken Ali'nin gelmesi tek bir vakit için söz konusudur. Şu durumda 'Ali geldi' demek mecâzdır; zira söz genişleme, mübalağa, benzeme (ittisâ', tevkîd, teşbîh) sebebiyle tüm fertlerin toplamı (*küll*, *mecmû'*) için konulan bir lafız tek bir fert (*ba'z*, *vâhid*) yerine kullanılmaktadır.¹⁰⁵

Dilde çoğunluğun mecâzda olduğu tezini İbn Cinnî insan fiillerinin yanı sıra ilahî fiiller için de geçerli görür ki zaten asıl problem bu noktadan kaynaklanmaktadır. Onun iddiasına göre Allah'a isnat edilen fiiller de tüm fertleri kastedilerek kullanılmaz. Örneğin "Allah her şeyi yarattı." gibi bir sözde yaratmak mecâz olarak alınmalıdır; aksi takdirde Allah'ın küfrü, düşmanlığı yani kötülükleri yaratacağı ihtimali akla gelir ki Allah bunlardan münezzehdir.¹⁰⁶

Mecâz düşüncesine dair verilen kısa izahat bile göstermektedir ki İbn Cinnî, *el-Hasâis*'teki dil araştırması kapsamında ortaya koyduğu mecâz anlayışıyla, başlayan yeni bir evrenin ilk sözcüsü olmaktadır. Gerek tanım, gerek hakikat-mecâz tefriki ve gerekse bunlara ilişkin olarak ortaya çıkan problematik çerçeve bağlamında İbn Cinnî mecâz düşüncesini farklı bir çerçevede yeniden ele alması mecâzın terimleşme sürecinin onunla başlatılmasını haklı çıkarmaktadır.

Çağdaşı İbn Cinnî kadar büyük katkılarda bulunmasa da Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris (ö. 395/1004), meşhur eseri *es-Sâhibî*'de hakikat-mecâz konusuna eğilmiştir. Fıkhu'l-lüga açısından Arapçanın kullanım kurallarını (*sünenu'l-arab*) ortaya koymak için kaleme aldığı eserinde İbn Fâris dil bilgisini *asıl* ve *fer'* olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Dil bilgisinin *furûu* dil eğitiminin başlangıcında öğretilen isimler, sıfatlar gibi öncelikli meseleler iken; *usûlü* dilin mevzûu, kaynağı, iletişim araçları (*rusûm*), söz sanatlarından (*iftinân*) iletişimi güzelleştiren unsurlar gibi esaslı meselelerdir. Ona göre Kur'ân ve sünnet başta olmak üzere sözü doğru anlamak, dilin hem usûlünü hem de furûunu bilmekle mümkündür.¹⁰⁷

İbn Fâris'in Arap dilinin esaslarından (*min süneni'l-arab*) olduğunu vurgularayak sıraladığı ve dil bilgisinin usûlü kapsamında yer verdiği kalb, ibdâl, istiâre, hazif-ihtisâr,

¹⁰⁴ Krş. İbn Cinnî, *Hasâis*, 2/447-457; Râzî, *Mahsûl*, 1/120-121.

¹⁰⁵ İbn Cinnî, *Hasâis*, 2/447-448. Râzî'nin lafızların salt haricî varlıklar için değil zihnî manalar vaz edildiği düşüncesiyle krş. Râzî, *Mahsûl*, 1/56-57.

¹⁰⁶ İbn Cinnî, *Hasâis*, 2/449. Devamında İbn Cinnî konuyu başka örneklerle de tartışmaktadır. Ayrıca belirtmek gerekir ki İbn Cinnî Mu'tezile'den olduğu için bu görüşü savunmaktadır.

¹⁰⁷ Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-lüga ve süneni'l-Arab fî kelâmiyhâ*, thk. Ahmed Hasan Besc (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 11-12.

ziyâde, tekrâr gibi söz sanatlarına (*iftinân*) ilişkin konuların başında hakikat ve mecâz gelmektedir.¹⁰⁸ Söz konusu kavramların terim olarak açık tanımlarını vermese de o, birbirinin mütelâzımı iki kavram olarak ele aldığı hakikat ve mecâzın mahiyetine yönelik açıklamalar vermektedir. Ona göre *hakikat* içinde istiâre, temsil, takdim-tehir ve benzerinin bulunmadığı bir anlama/kullanıma konulmuş sözdür. Hakikat dilde, bilhassa Kur'ân ve şiirde mecâzdan daha fazla görülen bir dilsel olgudur.¹⁰⁹ Mecâzın mahiyetini etimolojik analizlerle açıklamaya çalışan İbn Fâris açısından *mecâz*, aradaki anlam yakınlığı sebebiyle başkasının yerine geçen sözdür. Ayrıca hakikî anlamında bulunmazken yeni anlamında teşbih, istiâre, temsil anlama dâhil olur.¹¹⁰

es-Sâhibî'de mecâz meselelerine geniş olarak girilmemesine rağmen hakikî anlamdan mecâzî anlama geçişi sağlayan ilişkiye dikkat çekilmesi önemlidir. Ayrıca İbn Fâris'e göre mecâz ve istiâre gibi dil kullanım biçimleri, söz sanatları ve üslup incelikleri Arapçayı diller arasında ayrıcalıklı kılan karakteristik niteliklerdir. Bu sebeple Arapları muârazadan alıkoyan i'câz yönlerinin başında Kur'ân'ın, Arapçanın ifade kudretini en üst düzeyde kullanması gelmektedir. Dolayısıyla ona göre Kur'ân nazmında görülen harikalık öncelikle dil kullanım biçimleri ve söz sanatları arasında aranmalıdır.¹¹¹

Edebî-belâgî nitelikler ile i'câz arasında ilişki kurup mecâz ve istiâreye söz sanatları arasında yer veren böylelikle belâgat kapsamında yer alacak mecâz düşüncesine katkıda bulunan bir diğer isim ise Ebu Hilâl Hasan el-Askerî'dir (ö. 400/1009'dan sonra). Ona göre tevhid, adâlet, va'd-vaîd gibi temel marifetullah bilgisinden sonra öğrenilmeye layık ve ömür harcamaya değer en evlâ ilim belâgattir. Zira insan ancak belâgat ilmi ve fesâhat bilgisi sayesinde Kur'ân i'câzının idrakine varmakta ve ilahî kelâmın anlam derinliklerine ve ifade zenginliklerine erişebilmektedir.¹¹² Dolayısıyla Askerî nazım yahut nesir sözün her sanatsal icrasında ihtiyaç duyulan tüm konuları kapsayacak bir eser olarak kaleme aldığı *es-Sinâateyn el-kitâbe ve'-ş-şî'r* adlı kitabında Kur'ân'ın hakkıyla anlaşılması için gerekli gördüğü Arapçanın doğru ve iyi kavranmasını hedeflemiştir.¹¹³ Bu sebeple de Askerî özellikle edebî tenkit, şiir eleştirisi gibi alanlarda öncekilerin ortaya koyduğu birikimi değerlendirerek belâgati daha sistematik hale getirmeye çalışmıştır. O, amacını

¹⁰⁸ “Bâbu sünenü'l-arab fî hakâkikî'l-keîâm ve'l-mecâz” bölümü için bk. İbn Fâris, *Sâhibî*, 149-152. Ayrıca eserde “Bâbu'l-istiâre” diye bir bölüm de yer almaktadır, bk. İbn Fâris, *Sâhibî*, 154-156.

¹⁰⁹ bk. İbn Fâris, *Sâhibî*, 149.

¹¹⁰ bk. İbn Fâris, *Sâhibî*, 150.

¹¹¹ İbn Kuteybe gibi İbn Fâris de Kur'ân'ın bir başka dile layıkıyla tercüme edilemeyeceğini düşünmekte ve bunu belâgatine bağlamaktadır. Ona göre Arapça, anlam genişliği ve ifade zenginliği açısından diğer dillerden daha üstündür. Kur'ân'ın ve Arapçanın söz konusu niteliklerinde bilhassa mecâz ve istiâre gibi ifade biçimlerinin rolü büyüktür. Bk. İbn Fâris, *Sâhibî*, 19-20.

¹¹² Bu çalışmada “anlam derinliği ve ifade zenginliği” şeklinde dillendirilen Kur'ânî nitelikler için Askerî “insanların aciz kaldığı, akılların hayrete düştüğü güzellikler” diye belirttiği “hüsni-i te'lîf, berâat-i terkîb, icâz-ı bedî', ihtisâr-ı latîf, halâvet, talâvet, sühûlet, cezâlet, selâset” gibi kavramları kullanmaktadır; bk. Ebu Hilâl el-Hasen el-Askerî, *Kitâbu's-Sinâateyn: el-kitâbe ve'-ş-şî'r*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952), 1-2.

¹¹³ Askerî, *Sinâateyn*, 1-5.

gerçekleştirmek için on kısma ayırdığı eserinin dokuzuncu bölümünü söz sanatlarına (*şerhu 'l-bedî'*) tahsis etmiş ve ilk faslında *istiâre* ve *mecâz* konusunu işlemiştir.¹¹⁴

İstiâre ve mecâzı birbirinden tefrik etmeksizin hakikatin karşısındaki, nakledilmiş anlam olarak gören Askerî, istiâreyi “ibarenin dilde asıl kullanıldığı yerden (kökanlamından) bir başka anlama bir amaç için nakledilmesidir” şeklinde tanımlarken esasında mecâzı da tarif etmektedir.¹¹⁵ Tanımda mecâz için “garaz/amaç” kaydını koyması ve nakli (lafzın bir anlamdan diğerine taşınmasını) vurgulaması önem arz etmektedir. Zira mecâza içkin bulunan söz konusu amaç/garaz ifadeye birtakım nitelikler kazandırmaktadır. Bazen lafza bazen anlama yönelik olan bu nitelikler; anlamın açılımı, hakikatten daha fazla beyân ortaya konması, anlamın teyit edilmesi yahut anlamda mübalağaya gidilmesi, anlama daha az lafızla işaret edilmesi, açık olan anlamın belîğ olarak bildirilmesi gibi niteliklerdir. Tabii ki tüm bu nitelikler ancak gerçek mecâzda/istiârede (*el-istiâretü 'l-musîbe*) bulunur; aksi halde hakikat ile mecâz kullanımının arasında bir fark kalmaz. Dolayısıyla bahsedilen nitelikler mecâzî ifadede bulunmadığında yani mecâz hakikatin kapsamadığı birtakım ilave-anlamları (*fâide-i zâide*) ifade etmediğinde hakikat mecâzdan daha belîğ sayılır. Bu itibarla Askerî'nin, örneklerin tahlilinde sıkça vurguladığı mecâz/istiâre hakikatten daha belîğdir yargısını örneklerle mukayyet bir açıklama kabul etmeli ve mutlak bir değerlendirme olarak (yani her durumda mecâzın hakikatten evla olduğu şeklinde) görmemelidir. Zira mecâz ve istiâreye hakikatten üstün bir konum kazandıran husus Askerî'nin de belirttiği üzere *garaz* yoluyla lafza yahut manaya kattığı nitelikler sebebiyledir.¹¹⁶

Askerî'nin mecâza dair işaret ettiği diğer bir mesele ise ifadelerin anlaşılmasında merkezî konumu hakikatin işgal ettiği, mecâzın hakikate referansla kavranabildiği hususudur. Onun ifadesiyle “Her istiâre ve mecâz için bir hakikî anlamın bulunması gerekir; zira hakikat dilde anlama delâletin asıl unsurudur.”¹¹⁷ Yani mecâzî anlam hakikî anlama referansla anlaşılmaktadır. Buna göre Askerî lafzın vaz edildiği anlam ile hakikî anlamı birbirine eşitleyip aralarında bir ayrıma gitmemektedir ve lafzın asıl manası (kökanlamı) ayrıca hakikat de sayılmaktadır. Mecâzı mümkün kılan diğer bir kriter de tam bu noktada ortaya çıkmaktadır. Zira hakikî anlamdan mecâzî anlama geçişi (*nakl*) mümkün kılan, Askerî'nin vurgusuyla müsteâr ile müsteâr-minh arasında ortak bir anlamın (*ma'nâ müşterek*)

¹¹⁴ *Sinâateyn*'in neredeyse yarısını kapsayan dokuzuncu bölüm, otuz beş fasla ayrılmıştır. Askerî, bu bölümde yenilikçi (*muhdesûn*) olduklarına dikkat çektiği dilcilerin, söz sanatları (*bedî'*, *san'atu 'l-kelâm*, *fünûn*) anlayışını esas almış ve ilavelerle geliştirmiştir. İlgili bölümde Sa'leb ve İbnu'l-Mu'tezz ile başlayıp Âmidî ve Kâdî Ali Cürcânî ile gelişerek devam eden *bedî'* formunu dikkate aldığı gözlenmektedir. Bk. Askerî, *Sinâateyn*, 266-430.

¹¹⁵ Tanım için bk. Askerî, *Sinâateyn*, 268. İstiâre ve mecâzın birlikte kullanımları için Askerî, *Sinâateyn*, 268, 270, 271. Yine de Askerî kaynakçasında edebî tenkit, şiir eleştirisi literatürünü merkeze aldığı için söz konusu fasılda çoğunlukla istiâreye odaklanmaktadır.

¹¹⁶ Askerî, *Sinâateyn*, 268. Edebî-belâğî değeri açısından hakikat-mecâz mukayesesi ve dolayısıyla mecâzın ifadeye hakikatten fazla olarak ne kattığı meselesi örnek tahlillerinde de yer almaktadır; mesela bk. Askerî, *Sinâateyn*, 270-272.

¹¹⁷ Bk. Askerî, *Sinâateyn*, 270. Mecâzın *taksim* ve *mesâil*inin ortaya konduğu safhada/literatürde bu mesele hakikat-mecâz ikilisinden hangisinin *asıl* hangisinin *fer'* olduğu ve *mevzûn*un (aslı mana, kökanlam) hakikatle eşitlenip eşitlemeyeceği noktasından tartışılmıştır. İleride Râzî'nin mecâz düşüncesi ele alınırken mesele ve değeri daha iyi anlaşılacaktır.

bulunması gerekir ve bu kriter tüm mecâz ve istiâre kullanımları için geçerlidir.¹¹⁸ Belirtmek gerekir ki mecâzın mahiyetine yönelik bu tür kriter tespitleri, *Sinâateyn*'de istiâre ve mecâza dair örneklerin tahlilinde ortaya konmuştur.

Sinâateyn'de, örneklerin tahlilinde Askerî bir yandan mecâza dair yukarıda işaret edilen kriterleri göstermekte diğer yandan mecâzın anlam itibariyle ifadeye kattığı belâgî yönüne dikkat çekmektedir. Mesela Kur'an'da hem hakikî (Şûrâ 42/50, Zâriyât 51/29) hem mecâzî (Hacc 22/55, Zâriyât 51/41) anlamıyla kullanılan akîm (عقيم) lafzı dikkate değer bir örnektir. Kısır/güçük (doğumdan, üremeden kesilmiş) anlamındaki *akîm* lafzı Kur'an'da Zâriyât suresi 29. ayette hakikî anlamıyla kullanılmışken aynı surenin 41. ayetinde mecâzî anlamıyla kullanılmıştır. İlgili ayette Âd kavmi için “Onlara kısır bir rüzgârı (الرياح العقيم) gönderdiğimizde” denilmektedir. Burada rüzgâra sıfat olarak gelen *akîm* lafzıyla ifadeye hakikate nispetle daha belîğ ve etkili bir anlam katılmıştır. Normal şartlarda yağmurla insanlara fayda ve hayır getiren rüzgâr akâmetle nitelenerek Âd kavmi için rahmet ve bereket olmadığı aksine felaket getirdiği belirtilmiştir. Bu ifade biçimi sayesinde kısır bir kişiden geriye hiçbir kimsenin kalmaması gibi *akîm* bir rüzgâr sonrasında Âd kavminden geriye kimsenin kalmadığı belîğ bir şekilde vurgulanmıştır.¹¹⁹

Ebu Hilâl Askerî'nin *Sinâateyn*'inden sonra belâgat çizgisinde mecâz düşüncesine katkı sunan kayda değer isimler arasında İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064) ile İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073) yer almaktadır. Bu iki büyük belâgatçiden sonra kavramı yeni bir evreye taşıyan isim Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) gelmektedir. Ancak onların eserlerine geçmeden önce mecâz düşüncesine muhtemel katkıları olabilecek bazı âlimlerin eserlerine ve görüşlerine yer vermek faydalı olacaktır.

Mecâzın tarihî seyrinin bu evresinde, Şerîf er-Radî diye meşhur Şîî âlim Ebu'l-Hasan Muhammed el-Alevî'nin (ö. 406/1015) *Telhîsu'l-beyân fî mecâzâtî'l-Kur'ân* adlı kitabı Kur'an'daki mecâzî kullanımları iki kapak arasında toplayıp yorumlamayı amaçlaması itibariyle önem arz etmektedir. Bu tür bir eserin ilk defa kendisi tarafından yazıldığını vurgulayan Şerîf er-Radî Kur'an'daki tüm mecâzları bir araya getirmeyi hedeflememiştir.¹²⁰ O, eserinde mecâzlı anlatımın görüldüğü tekrarlarla birlikte takriben altı yüz civarı Kur'an kelimesini/ibaresini sure tertibini esas alarak tevil etmektedir.¹²¹

Telhîs'de mecâzın mahiyeti konusunda geniş açıklamalar yapılmadığı gibi mecâz, istiâre, temsil, kinâye gibi kavramlar arasında açık bir ayrıma gidilmemiştir. Hatta çoğunluğu için istiâre tespiti belirtildiği halde seçilen ayetlerin hepsi *mecâz* kavramı altında toplanmıştır. Mecâzın terimleşmesi yönünde açık bir çaba görülmesi de eserde kavram düzeyinde bir hakikat-mecâz ayrımının gözetildiği fark edilmektedir. Şerîf er-Radî'nin tevillerinde iki vurgu öne çıkmaktadır. Öncelikle ayetlerdeki mecâzî ifadelerle ne kastedildiği

¹¹⁸ Bk. Askerî, *Sinâateyn*, 271.

¹¹⁹ Bk. Askerî, *Sinâateyn*, 272-273. Mecâz için tahlil edilen örnek ayetler için bk. Askerî, *Sinâateyn*, 268-277.

¹²⁰ Şerîf er-Radî, *Kur'an Mecâzları: Telhîsu'l-beyân fî (an) mecâzâtî'l-Kur'ân*, trc. İsmail Durmuş (İstanbul: Kuramer, 2016), 19-20, 372. Müellifin *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye* adlı hadislerde geçen mecâzları tahlil ve tevil ettiği başka bir eseri vardır.

¹²¹ Eserde mecâza hamledilen lafızlar çevirmen İsmail Durmuş tarafından 583 başlıkta verilmiş ve lafızların dizini hazırlanmıştır, bk. Şerîf Radî, *Kur'an Mecâzları*, 373-381.

açıklanmaktadır. İkinci olarak da mecâz üslubunun Kur'ânî ifadelere kattığı anlam incelikleri izah edilmektedir.¹²²

Mecâz düşüncesine terim düzeyinde katkılar sunan bir isim de Kâdî Ebu Bekir Muhammed el-Bâkılânî'dir (ö. 403/1013). O, i'câzın mahiyetini tartıştığı ve vecihlerini açıkladığı eseri *İ'câzu'l-Kur'ân*'da istiârenin edebî değeri üzerine odaklanırken; fıkıh usulü eseri *et-Takrîb ve'l-İrşâd*'da mecâzın mahiyetine yoğunlaşmaktadır.

Bâkılânî'ye göre Kur'ân'ın eşsizliğinin temel göstergelerinden biri de dil kullanımıdır. Özellikle söz sanatları (*bedîu nazmihi*) dil kullanımında büyük rol oynamaktadır ve istiâre/mecâz konusu tam da bu bağlamda önem arz etmektedir.¹²³ Ayrıca Rummânî'nin *Nûket*'ini takip ederek yazdığı bölümde (*Fasl fî vasfî'l-vücûh mine'l-belâğa*) belâgatın on kısmından biri yine istiâredir.¹²⁴ Söz konusu bölümde istiârenin bulunduğu ayetler tevîl edilmekte ve istiâre/mecâz için “işte bu zâhirden daha uygun, vaz edildiği sözden daha belîğdir”¹²⁵ değerlendirmesi yapılmaktadır. Ancak Bâkılânî'ye göre sözü belâgatçe değerli kılan husus, dilin kullanımında (*tasarruf*) ortaya çıkmaktadır. Yoksa o, mecâzın her durumda hakikatten daha belîğ olduğu fikrini kabul etmez. Hakikat de yeri geldiğinde mecâz ve istiâreye nispetle daha belîğ olabilir.¹²⁶

Hakikat-mecâz düşüncesine Bâkılânî'nin katkılarının daha belirgin görüldüğü asıl incelemesi ise fıkıh usulü kitabı *et-Takrîb ve'l-İrşâd*'da yer alır. Zira bu eserinde mecâzın mahiyetine dair geniş incelemesiyle o, mecâzın tanımını ve buna bağlı bazı ilkeleri ortaya koymaktadır. Mecâzı eserinin tertibi içerisinde, *hitap* taksiminde, kastedilen manayı kendi başına açıkça ifade edemeyen ve farklı anlam vecihlerine muhtemel olan hitap biçimi kısmında konumlandırmaktadır. Buna göre mecâz “dilde vaz edildiği anlamın dışında kullanılan hitaptır.”¹²⁷ diye tanımlanmaktadır. Bu itibarla onun açısından vaz edildiği anlamdan bir başka anlama nakledilmiş olmak (*menkûl*) mecâzın temel niteliğidir. Ayrıca sözde hakikati bırakıp mecâza yönelmek ancak bir delille mümkün olacaktır.¹²⁸

Terim olarak hakikat ve mecâzı birbirine mukabil iki kavram olarak karşılıklı işleyen Bâkılânî'ye göre her mecâz için hakikatinin bulunması şartken her hakikat için mecâzın bulunması gerekli değildir. Böylelikle o hakikate sözün kendisiyle anlaşılacağı bir referans rolü yüklemektedir. Çünkü ona göre çoğunlukla iletişim (*hitâb*) lafızların hakikat

¹²² Bakara suresinden verilmiş örnekler için bk. Şerîf Radî, *Kur'ân Mecâzları*, 21-36.

¹²³ Kur'ân i'câzının *bedî*'k kısmı için bk. Ebu Bekr Muhammed el-Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kâhire: Dâru'l-maârif, 3. Basım, ts.), 66-112 (özellikle istiâre için bk. 69-78). Bâkılânî, i'câz vecihleri arasında saydığı “Kur'ân nazminin bedîiyâtı” kapsamında belirttiği anlamları sıralarken (Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 35-47) “altıncı mana” olarak *bedî*'den kastın *hitap kısımları* olduğuna dikkat çeker ki mecâz ve istiâre de bu kısımlardandır; bk. Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 42.

¹²⁴ bk. Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 262, 266-269. Bâkılânî, Rummânî'ye uyarak belâgati ona taksim etse de söz sanatları yelpazesinin genişliğinin farkındadır. Bu sebeple eserinin sonunda söz sanatlarının bir listesini vermektedir. Bk. Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 300-302.

¹²⁵ Bk. Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 269.

¹²⁶ Belâgatçe üstünlük bağlamında hakikat-mecâz mukayesesini için bk. Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 284.

¹²⁷ Ebu Bekr Muhammed el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd: es-sağîr*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebu Zenîd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998/1418), 1/351, 352.

¹²⁸ Bâkılânî, *Takrîb*, 1/351, 353.

kullanımları üzerinden gerçekleşmektedir.¹²⁹ Bu durumda denebilir ki hakikî anlam ile kökanlam (*aslî mevzû*) birbirine eşitlenmektedir. Tüm bunlara ilaveten Bâkıllânî mecâzın ne tür isimlerde bulunmayacağına da dikkat çekmektedir. Ali, Veli gibi özel isimler ile meçhul, mezkûr, medlûl gibi en genel isimler için mecâz kullanımı mümkün olmaz. Ancak “Sîbeveyh’i ezberledim”, “Bu, Sokrat ilmidir” gibi örneklerde görüldüğü üzere özel isimlerin (*alem, lakab*) bazen mecâzî anlamlarda kullanımı toplumda karşılık bulabilir.¹³⁰

Bâkıllânî hakikat ve mecâzın birbirinden ayrışması ve dile gelen sözün hangisine tevîl edileceğinin bilinmesi için dört yol tespit etmiştir: 1) Kendisinde kudret niteliği bulunan her şey için *kâdir* lafzının kullanılması gibi hakikat, geçişli bir mahiyete sahiptir ve ifade etmesi için konduğu tüm şeylerde caridir. Örneğin at yahut insan için kâdirdir denebilmesi gibi. Mecâz ise kullanımda kazandığı anlamla sınırlıdır ve bu anlamdan hareketle kıyas yoluyla mecâz geçişlilik kazanamaz. Yani “şehre sor” denilmesine kıyasla “halıya sor” denemez. 2) Hakikat türetilirken (*iştikâk*) mecâz türetilemez. Sözelimi *emir* kelimesi nehyin zıddı olarak hakikat anlamında kullanılırken; “ayakta durma bir haldir (*el-kıyâmu emrun*)” örneğinde olduğu gibi birtakım fiil ve durumlar için kullanıldığında mecâz olur. Hakikat kullanımından âmir, me’ûr gibi türetmeler mümkün iken mecâz kullanımında türetme yoktur. 3) Hakikat ve mecâz kullanımlarının çoğulları değişebilmektedir. Yine “*emir*” kelimesi örneği üzerinden düşünülürse *emrin* hakikat kullanımında çoğulu *evâmîr* (emirler, buyruklar), mecâz kullanımında ise *umûr* (işler, durumlar) gelmektedir. 4) Hakikat kullanımında kelime başka şeylerle mesela kudret *makdûr*la, ilim *ma’lûm*la ilgilidir. Mecâzda ise bu ilgi görülmez. Örneğin harikulade bir çiçek için bu Allah’ın emridir yahut kudretidir denebilmesi mecâzendir ve aslında çiçek kudretin kendisi değil kudretin eseridir (*makdûrudur*). Dolayısıyla böylesi bir kullanımda kudret makdûr ile ilişkilendirilmez.¹³¹

Bâkıllânî gibi mecâz düşüncesi üzerine kafa yoran bir diğer kelâmcı-usulcû ise Mu‘tezile âlimlerinden Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî’dir (ö. 415/1025). “Mecâz (*tecevvüz*), lafzın aslen vaz edildiği anlamın dışında kullanılmasıdır.”¹³² şeklinde bir tarif veren Abdülcebbâr da Bâkıllânî ve belâgatçiler gibi Kur’ân i‘câzı konusunda fesâhat bağlamında mecâzı dilsel bir meziyet ve edebî bir değer olarak görür. Çünkü ona göre fesâhati mümkün kılan esaslar sözdizimi (*ed-damm*), gramer (*i‘râb*) ve bağlam (*mevkî‘*) olmak üzere üç vecihte toplanmaktadır. Bu vecihlerden hareketle hakikat ile mecâz arasında edebî üstünlük bakımından kesin bir ayırım yapmak zordur; çünkü kullanımda her biri diğerinden daha belîğ olabilmektedir. Sözelimi bir mecâz, sözün toplumsal uzlaşımındaki (*muvâzaadaki*) anlamına ilave anlamlar katarak ifadeyi zenginleştirebilir ve bu itibarla bazen fesâhate hakikatten daha yakın olabilir.¹³³ Ancak tüm bunlara ek olarak belirtmek gerekir ki, her ne

¹²⁹ Bâkıllânî, *Takrîb*, 1/358.

¹³⁰ Bâkıllânî, *Takrîb*, 1/358-359.

¹³¹ Bâkıllânî, *Takrîb*, 1/355-356. Devamında Bâkıllânî mecâza örnek ayetleri sıralamaktadır: Kehf 18/77, Yûsuf 12/82, Hacc 22/40, Mâide 5/6, Nûr 24/35, Ahzâb 33/57, Bakara 2/15, 19, Şûrâ 42/40, Enfâl 8/30.

¹³² Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1988/1408), 436.

¹³³ Kâdî Ebu’l-Hasen Abdülcebbâr el-Esedâbâdî, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl: İ‘câzu’l-Kur’ân*, nşr. Emin el-Hûlî (Kâhire: ed-Dâru’l-Mısriyye, 1963), 16/199-200. Mesela *nûr* lafzının (Nûr 24/35) Allah’a

kadar i'câz ve fesâhat bağlamında mecâza temas etse de, Kâdı Abdülcebbâr açısından mecâz genel olarak nasların delâletiyle ilgili bir meseledir.¹³⁴ Bu itibarla mecâzın mahiyetine yönelik katkıları çoğunlukla sözün hangi durumlarda mecâza hamledileceğiyle ilişkilidir.

Dilin temel işlevini insanın iç dünyasındakini dış âleme bildirmek (*ihbâr*) olarak düşünen Kâdı Abdülcebbâr'a göre bu işlevin gerçekleşmesi *muvâzaa* ve *kasıt* unsurlarına bağlıdır. Diğer bir ifadeyle tek tek lafızların anlamları üzerinde *toplumsal uzlaşımın* hâsıl olması ve bu lafızların terkipler şeklinde kullanımının *bireysel kasıtla* belirlenmesi neticesinde dilsel delâlet ortaya çıkmakta ve iletişim gerçekleşmektedir.¹³⁵ Abdülcebbâr'ın düşüncesi açısından önce isimlerin görülür-âlemdeki (*şâhid*) anlamlarının bilinmesi, sonra bu bilginin üzerine duyu-ötesine (*gâib*) dair bilginin bina edilmesi gerektiğinden; *muvâzaa*, idrak edilen gerçeklikler (*müşâhedât*) üzerinden ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle gerçeklikler âlemine referansla manaya lafız, müsemma'ya isim konmakta ve kişiler arasında duyular yoluyla uzlaşım sağlanmaktadır.¹³⁶ Bu sebeple hakikat asıldır ve mecâzdan önceliklidir. Ayrıca yine bu sebeple her mecâz için bir hakikat bulunmalıdır; ancak her hakikat için mecâz gerekmez. Şu durumda vaz edilen anlam ile hakikî anlam birbirine eşitlenmekte, aynı şeye tekabül etmektedir. Bu itibarla hakikî anlam nesnelere (*müsemma*) referansla varlık kazanırken mecâzî anlam hakikate referansla varlık kazanmaktadır.¹³⁷

Dilde hakikî anlamlarda toplumsal uzlaşımı (*muvâzaa*) önceleyen Abdülcebbâr'a göre mecâz, söz sahibinin kastıyla birlikte, lafzın hakikatin dışında bir anlama taşınmasıyla gündeme gelebilmektedir. Eğer söz sahibi herhangi bir lafzı, vaz edildiği hakikî mananın

mecâzen nispet edildiği ve bu mecâz kullanımının fesâhatçe daha belîğ olduğu vurgulanmıştır; bk. Abdülcebbâr, *Muğnî*, 16/388.

¹³⁴ Araştırmada Kâdı Abdülcebbâr'ın mecâz meselesini müstakil olarak ele aldığı bir bölüm/kısım ile karşılaşılmadı. Mecâza başka meselelerle ilişkisi bağlamında yer verilmektedir. Ancak mecâzla ilgili yerlerde yapılan tahlillerin bütünlüklü bir mecâz düşüncesine dayandığı anlaşılmaktadır. Kâdı Abdülcebbâr'ın mecâz düşüncesinin daha geniş ve derli toplu ele alınışı için bk. Ebu Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 173-195; Cengiz, "Teolojik Dilde Mecâza Yer Bulmanın İmkânı", 227-247.

¹³⁵ İnsanlar arası iletişimin (*ihbâr*) gerçekleşmesini mümkün kılan unsurlar (*muvâzaa*, *kasıt*, *delâlet*) ve birbiriyle ilişkileri için bk. Kâdı Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr el-Esedâbâdî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: Fıraku Gayrı İslâmiyye*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kâhire: Dâru'l-mısriyye, 1963), 5/160-191; Kâdı Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr el-Esedâbâdî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nübüvvât ve'l-Mu'cizât*, nşr. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963), 15/323-326. Ayrıca konunun İslam düşünce gelenekleri açısından değerlendirilişi için bk. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak (İstanbul: Kitabevi, 3. Basım, 2001), 85-96.

¹³⁶ Abdülcebbâr, *Muğnî*, 5/186. Kâdı Abdülcebbâr'ın düşüncesinde *muvâzaanın*, iletişimi mümkün kılan esas unsur olduğunu dikkatten kaçırmamak gerekir. Bu sebeple mecâz *muvâzaanın* dışına çıkmaz; hakikate referansla kullanıma giren mecâz da bir çeşit *muvâzaa* kapsamındadır. Yahut mecâz kullanımı için teâruf ile (dilsel bir örf ile) birtakım formlar oluşmuş ve Kur'ân bu formları kullanmıştır. Kâdı Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr el-Esedâbâdî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: Halku'l-Kur'ân*, nşr. İbrahim Ebyârî (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963), 7/8-9. Abdülcebbâr, *Muğnî*, 16/200, 5/187, 189, 190. Abdülcebbâr özellikle (*Muğnî*, 5/190) Kur'ân'daki mecâz kullanımları ile Arapların mecâz kullanımları arasındaki benzerliklere örneklerle dikkat çeker ve mecâz kullanımında da bir nevi *muvâzaanın* söz konusu olduğunu vurgular.

¹³⁷ Abdülcebbâr, *Muğnî*, 5/186, 7/130, 209, 213.

dışında bir anlamda kullanmışsa ortaya çıkan ikincil anlam mecâzdır.¹³⁸ Anlaşmaya engel olmadıkça da sözün vaz edildiği anlam dışında kullanımı sorun teşkil etmez. Bir sözden ilk anlaşılan şey, hakikat olmalıdır; fakat sözün hakikat üzere anlaşılması aklen mümkün olmuyorsa mecâza hamledilir.¹³⁹ Ancak dil kullanımındaki amaç muhataba mesajı doğru iletmek olduğundan yanlış anlamayı önlemek için hakikatten mecâza geçişi mümkün kılan esasların bulunması zaruridir. Yani ona göre sözün mecâza hamledilmesi için bir karine yahut delilin bulunması şarttır.¹⁴⁰ Nasların mecâza yorumlanması meselesi de bu çerçevede söz konusu olacaktır.

Kâdı Abdülcebbâr'ın düşüncesinde zâhirine yorulması güç naslarda tevil kaçınılmaz bir yoldur ve tevil faaliyetinde öncelik aklî delillere verilmektedir. Ayrıca muhkem ayetler müteşâbihlere öncelenmekte ve tevhîd-adl ilkesine delâlet eden ayetler, muhkem kapsamında değerlendirilmektedir. Şu durumda ona göre Kur'an'dan bir ifadenin hakikate hamline aklen bir engel varsa ilgili ifade aklî delillere ve muhkem ayetlere bağlı olarak mecâza hamledilir.¹⁴¹

Nasların tevili bağlamında burada ayrıca işaret edilmesi gereken bir mesele ise Abdülcebbâr'ın mecâzda kıyasın olamayacağını vurgulamasıdır. Aslında mecâzda kıyası kabul etmeme genel bir ilkedir; ancak onun bu meseledeki ısrarı Allah'ın zatı ve sıfatları konusuyla yakından ilişkilidir. Zira ona göre Allah hakkında söylenmesi aklen düşünülemeyen birtakım ifadelerin ve sıfatların Kur'an'da yer alması ancak mukayyed ve mecâz ifadelerle söz konusu olmuştur. Kur'an'da birtakım sıfat, fiil ve durumların mecâz yoluyla Allah'a nispet edilmesi olağan dil kullanımında da nispet edilebileceğini göstermez. Bu nispet ancak naklin haber verdiği ve dilsel örfün (*teâruf*) müsaade ettiği çerçevede mümkün olabilir. “Şehre sor” (Yûsuf 12/82) denilmesine kıyasla “Kitaba sor” denilemediği gibi Allah'a mecâz yoluyla nispet edilen sıfatlara kıyasla Allah'a başka sıfatların nispeti düşünülemez.¹⁴²

Kâdı Abdülcebbâr'ın nispeten daha teorik çerçevede ve farklı konularla ilişkili olarak ortaya koyduğu mecâz düşüncesinin açılımını, fıkıh usulü eseri *el-Umed*'ine şerh yazan öğrencisi Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) üzerinden okumak mümkündür. Bilhassa Basrî'nin *el-Mu'temed*'i, Râzî'nin genel olarak usul, özel olarak mecâz düşüncesine büyük

¹³⁸ Abdülcebbâr, *Muğnî*, 5/172-173. Kâdı Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr el-Esedâbâdî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-Maârif*, nşr. İbrahim Medkûr (Kâhire: ed-Dâru'l-Misriyye, 1963), 12/18.

¹³⁹ Abdülcebbâr, *Muğnî*, 5/111, 189-190, 7/213, 16/372, 395.

¹⁴⁰ Abdülcebbâr, *Muğnî*, 7/185-186, 15/178-181, 16/395, 17/16.

¹⁴¹ Abdülcebbâr, *Muğnî*, 5/197, 16/395, 372. Ayrıca Kâdı Abdülcebbâr'ın mecâz meselesine yaklaşımı, muhkem ve müteşâbihi kapsamı açısından Kur'an'a yöneltilen eleştirileri yanıtladığı kısımda (Abdülcebbâr, *Muğnî*, 16/370-377) ve Kur'an'ın birtakım çelişkiler barındırdığına yönelik tenkitlere cevap verip çelişkili olduğu iddia edilen ayetleri tevil ettiği kısımda (Abdülcebbâr, *Muğnî*, 16/388-396) görülebilir.

¹⁴² Mecâzın Allah hakkında kıyas yoluyla kullanılamayacağı meselesini Kâdı Abdülcebbâr geniş şekilde tartışmaktadır; bk. Abdülcebbâr, *Muğnî*, 5/186-196. Ayrıca Kur'an'da Allah'a nispet edilen “Kâdir” ismi ve buna yakın sıfatlar/ifadeler mecâz yoluyla tevil edilmektedir; bk. Abdülcebbâr, *Muğnî*, 5/204-218. Özellikle “استوى” fiili için bk. Abdülcebbâr, *Muğnî*, 5/215-216. Aynı şekilde “Âlim” ismi ve ona yakın sıfatların mecâz yoluyla tevili için bk. Abdülcebbâr, *Muğnî*, 5/219-228. Abdülcebbâr *Muğnî*'nin bu beşinci cildinin sonuna kadar Allah'ın sıfatlarını teville devam etmektedir ve tevilde mecâza başvurulmaktadır.

etkisi¹⁴³ hasebiyle, bu çalışmanın konusu bakımından da önem arz etmektedir. Ayrıca o, mecâza yukarıda görüşlerine değinilen âlimlerden çok daha geniş yer vermiş ve bir usulcû olarak meseleleri daha kapsamlı ele almıştır. Tarihî birikim içerisindeki seçkin yeri dolayısıyla olsa gerektir ki Râzî de *Mahsûl*'ünde *Mu'temed*'i takip etmiştir.¹⁴⁴

Basrî evvela mecâzın dakik bir tanımını amaçlamaktadır ve bu sebeple hocası Kâdî Abdülcebbâr ile onun hocası Ebu Abdullah el-Basrî'nin (ö. 369/979-80) tanımlarını eleştirerek yetersizliklerine dikkat çekmektedir. O, mecâzla ilgili her konuyu meselenin imkânı, hüsnü, sübûtu, keyfiyeti bağlamında tartışarak eserinde hakikat ve mecâzın mahiyetleri ve birbirlerine göre konumları, hakikatin farklı itibarlarla taksimleri, şer'î ve örfî hakikatlerin mahiyeti ve bu çerçevede lafzî intikalin imkânı, dilde mecâzın varlığı sorunu, ilahî hitapta mecâzın kullanılmasının hikmeti ve değeri, hakikat ve mecâzın birbirinden temyizinin yolları gibi temel meseleleri incelemiştir.¹⁴⁵

Hocası Kâdî Abdülcebbâr gibi Basrî de *muvâzaa*nın dilsel iletişimin esası olduğu görüşündedir. Yani toplumsal iletişimde kelimenin anlamına yönelik belirlenim gerçekleşmediği sürece kelimenin hakikat yahut mecâz kullanımı söz konusu olamaz. Bu sebeple bir lafız hizasına konduğu anlamda kullanıldığında hakikat, o anlamın dışında kullanıldığında mecâz olur. Söz konusu lafız hakikî anlamı amaçlanarak vaz edildiğinden hakikat her zaman mecâza önceliklidir. Ancak burada kastedilen lügavî hakikattir; çünkü Basrî de hakikatin örfî ve şer'î kategorilerini göz önünde tutmuştur. Ona göre *aslî muvâzaa*nın dışında, özel bir alanda (örf) yahut şeriatte (şer') bir lafız ortak kullanıma girebilir. Tartışmanın kendi terimleriyle ifade etmek gerekirse aslî muvâzaa gibi örfî ve şer'î muvâzaa da gerçekleşebilir ve özel bir alanda kelimeye kökanlamıyla ilişkili yeni bir

¹⁴³ Tarihî sürecin bu safhasında belki İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) da değinmek gerekirdi. Zira Râzî'nin, kendisine dek gelen İslam düşünce geleneklerinin muhassalasını alan, asırların birikimini kritik edip yeniden dönüştüren bir ilmi kişilik olduğu, özellikle felsefe geleneğiyle, İbn Sînâ özelinde meşşâî gelenekle hesaplaşan bir kelâmcı olduğu göz önüne alınırsa mecâz düşüncesinde felsefî birikimin de etkisinin bulunacağı fikri zihinlere gelebilir. Çünkü mantıkta önermelerin epistemolojik değeri üzerinde durulurken hitabet ve şiir kapsamında ortaya konan önermelerin mahiyeti bağlamında mecâz, istiâre, teşbih gibi konulara temas edilmektedir. Ancak araştırma boyunca Râzî'nin mecâz düşüncesinde söz konusu geleneğin açık bir tesiri görülemediğinden ve bu çalışmanın sınırlarını gözetmek adına felsefede mecâza dair düşüncelerden sarfınazar edilmiştir. Meşşâî gelenekteki mecâz düşüncesine dair bk. Zeynep Gemuhluoğlu, "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelemesi -Farabi, İbn Sina ve Rüşd Örnekleri-", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34/1 (2008), 126-144; Hülya Altunya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir* (İstanbul: Büyüyenay, 2014), 105-106, 110, 116, 121; Ayşe Taşkent, *Güzelin Peşinde: Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik* (İstanbul: Klasik, 2012), 272-282.

¹⁴⁴ Râzî/*Mahsûl* ve Basrî/*Mu'temed* mukayesesini için bk. Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2014), 47-50. Şematik bir mukayese için ayrıca bk. Tuncay Başoğlu, "Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 256.

¹⁴⁵ Hakikat mecâz meselesine eserinde yer verdiği kısım için bk. Ebü'l-Hüseyn Muhammed el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmiyyü'l-Fransiyyü li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1964), 1/13-38.

anlam yüklenebilir.¹⁴⁶ Bu sebeple Basrî örfî hakikat ile şer'î hakikatin mahiyetini genişçe tartışır.¹⁴⁷

Basrî *muvâzaay*, anlaşmayı sağlamak için lafızlarla manalarının birbirlerinden ayrıştırılarak açıkça belirlenmesi şeklinde değerlendirenler olduğuna dikkat çekmektedir. Şayet bu görüş kabul edilirse hakikat ve mecâz denilen dilbilimsel terimlerin dildeki varlığına zaten hiç ihtiyaç duyulmayacaktır.¹⁴⁸ Çünkü muvâzaanın gerçekleşmesiyle her lafzın karşısına düşen her anlam toplum fertleri tarafından açıkça bilinecektir. Basrî ise bu görüşün aksine, hakikat ve mecâz kullanımlarını birbirinden ayrıştırmanın yolları üzerinde durur ve her iki kavramın da dildeki imkânını temellendirmeye çabalar. Buna göre ayrıştırma ancak dil kapsamında *ihbâr* ve *istidlâl* olmak üzere iki yolla gerçekleştirilebilir. Yani ya dil kullanıcıları tarafından açıkça “bu hakikat, bu mecâz” şeklinde bir bildirimle ya da dil kullanımında uygulanagelen âdetler (dilsel ölçüler, kurallar) sayesinde istidlâl ile hakikat ve mecâzı birbirinden ayırmak söz konusu olabilir.¹⁴⁹ Son olarak belirtmeli ki Basrî bazı ayetleri (Kehf 18/77, Fecr 89/22, Kiyâmet 75/23) mecâzın Kur'an'daki varlığının açık delili olarak görmektedir. Ayrıca o da hocası Abdülcebbâr gibi mecâzın Kur'an'daki varlığını edebî bir değer olarak görmekte ve hatta “Fesâhatin çoğu ancak istiâre ve mecâz ile ortaya çıkmaktadır.”¹⁵⁰ demektedir.

Kelâmcı-usulcû perspektiften mecâza yapılan katkılara dikkat çektikten sonra şimdi de tevil faaliyetinde mecâzı olumlamayan anlayışlara değinilecektir. Bu itibarla Basrî'nin de cevap vermeye çalıştığı mecâza mesafeli zâhirîleri temsilen bir ismin görüşlerini burada işlemek yerinde olacaktır. Ayrıca Râzî de hem imkânı hem vukuu açısından mecâza problemlili bakanlara zâhirîleri örnek göstermektedir. Bu sebeple mecâzın tarihî seyrinin bu evresinde zâhirîliğin büyük teorisyeni İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) görüşlerine kısaca dikkat çekilecektir. Zira yukarıda görüşlerine yer verilen âlimler tarzında kelâmcı-usulcû bir perspektifle mecâza yaklaşan İbn Hazm da usul eserinde, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*'da mecâza bir bölüm ayırmıştır.¹⁵¹

¹⁴⁶ Basrî, *Mu'temed*, 1/16-17.

¹⁴⁷ Şer'î hakikat tartışması için Basrî, *Mu'temed*, 1/23-26; örfî hakikat tartışması için Basrî, *Mu'temed*, 1/27-28. Mecâz da lügavî, örfî ve şer'î kısımlara ayrılmaktadır (Basrî, *Mu'temed*, 1/19). Şu durumda bu taksim hakikat ve mecâzdan her birisi için geçerli itibarî bir taksimdir. Bu üç kısım lafzın bir manadan diğerine naklini problemlili hale getirdiğinden nakil/intikâl meselesi de işaret edilen konular kapsamında tartışılmaktadır.

¹⁴⁸ Basrî, *Mu'temed*, 1/22-23.

¹⁴⁹ Hakikat mecâz kullanımlarının birbirilerinden ayrılabilmesinde burada zikredilenlerin nasıl gerçekleştirileceğine dair açıklama için bk. Basrî, *Mu'temed*, 1/32-34.

¹⁵⁰ Basrî, *Mu'temed*, 1/30. Fesâhate ilişkin bu ifadelerinin devamında Basrî mecâzın Kur'an'daki varlığını olumlamakta ve reddedenlere cevaplar vermektedir.

¹⁵¹ İbn Hazm'ın mecâza dair görüşleri, söz konusu bölüm (18. Bâb) bağlamında ele alınacaktır, bk. Ebu Muhammed Ali İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1979), 4/28-37. Ayrıca bu bölümde mecâz konusuna başka yerlerde de temas ettiğini belirtmektedir; mesela bizzat *İhkâm*'ın “3. Bâb: Aklî hüccetlerin isbâtı” ve “39. Bâb: İletlerin iptali” bölümleri ile *et-Takrîb* ve *el-Fasl* eserlerini zikretmektedir; bk. İbn Hazm, *İhkâm*, 4/29. İbn Hazm'ın diğer eserlerindeki görüşlerini de hesaba katarak mecâz düşüncesinin geniş tahlili için ayrıca bk. Mehmet Emin Maşalı, “İbn Hazm'ın Dinî Düşünce Sisteminde Kur'an ve Yorum” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2008), 348-354. Abdulmuttalip Arpa “Zâhirîlik ve Mecâz -İbn Hazm Örneği-”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/25 (2012/1), 54-63.

İbn Hazm'ın düşüncesinde öncelikle vurgulanması gereken nokta, mecâzın tamamen reddedilmediği hususudur. Mecâzın dildeki varlığı (*imkânı*) ve kullanımı (*vukuu*) reddedilmediği gibi naslardaki varlığı ve kullanımı da inkâr edilmez. Aslında sadece sağlam dayanaklara (*delil/burhan*) ve birtakım şartlara bağlı olarak mecâz mümkün görüldüğünden bu düşüncede mecâza hamletme güçleşmektedir.¹⁵² Ayrıca bu düşüncede *mecâz* ile *tevil* mahiyetleri itibariyle birbirine yaklaşmakta ve hatta özdeşleşmektedir. Çünkü *mecâz* lafzın dilde vazedildiği anlamdan nakledildiği diğer anlamda kullanılması iken *tevil* lafzın zâhîrinin gerektirdiği ve dilde vazedildiği anlamdan bir başka anlama nakledilmesidir.¹⁵³

İbn Hazm'a göre mecâza yorumlamayı ve dolayısıyla zâhiri bırakıp tevil etmeyi mümkün kılan *burhan* üç şey olabilir: Zâhir nas, kesinlik bildiren icmâ, duyu-akıl kaynaklı bir zaruret. Bu sebeple üç delilden birine dayanmadıkça her lafız hakikat olarak anlaşılmalıdır. Zira insanoğluna isimleri öğreten zat, Allah Teâlâ olduğundan (Bakara 2/31) bir şeye isim verme yetkisi de Allah'a aittir. Üstelik din söz konusuysa şeriattaki herhangi bir şeyin Allah tarafından salât, zekât, savm şeklinde isimlendirilmesi gayet tabiidir. İşte tam da bu sebeple İbn Hazm dilde vazedildiği kökanlamından hareketle nakledildiğine açık delil bulunmadıkça bir ismin *menkûl* sayılamayacağını vurgulamaktadır.¹⁵⁴ Buradan anlaşılabileceği üzere temel problem mecâzın varlığı değil, şer'î isimlerin/hakikatlerin varlığı problemidir. Diğer bir deyişle naslardaki *salât*, *zekât*, *savm* gibi şer'î isimlerin dilde vazedildikleri anlamlardan başka anlamlara şeriatta nakledilip edilmedikleri ile ilgili bir problemidir. Dolayısıyla mecâza karşı tepkisel tavrın arkasında lafızların farklı anlamlara naklinden¹⁵⁵ kaynaklanan anlaşılmama sorunu yatmaktadır.

İbn Hazm'a göre insanlara *isimleri öğreten* (Bakara 2/31) Hak Teâlâ, her peygamberi *beyân* etsinler diye kavminin *lisanıyla* göndermiştir (İbrâhîm 14/4). Şu durumda şariat insanlardan emir-nehî yoluyla birtakım eylemleri talep ettiğinden beyân rolü üstlenen şer'î isimlerin kendilerinin bizzat açık (*zâhir*) olmaları beklenir. İşte bu sebeple ilahî hitapta salât, hac, ribâ gibi bilhassa ibadete ilişkin şer'î isimlerde mecâz bulunamaz. Daha doğrusu bu isimler Allah'ın bir isimlendirmesi (*tesmiye*) ve dolayısıyla da hakikî isim sayılmalıdırlar.¹⁵⁶ Bir başka deyişle Cenâb-ı Hak *salât* lafzını Arapların daha önce kullandıkları bir anlamdan şer'î bir anlama nakletmemiştir, Peygamber (s.a.s.) tarafından beyân edilen birtakım belirli eylemler bütününi yepyeni bir adlandırmayla *salât* olarak isimlendirmiştir. Söz konusu belirli eylemler bütününi ilk koyucusu Allah olduğu gibi

¹⁵² İbn Hazm, *İhkâm*, 4/28.

¹⁵³ İbn Hazm fıkıh usulünün temel terimlerinin tariflerine yer verdiği bölümde *tevil* ve *mecâz* da tanımlamaktadır, krş. İbn Hazm, *İhkâm*, 1/42, 48. İbn Hazm'ın ifadelerinden, yaygın kanaatin aksine, *tevil* ve *mecâza* karşı olmadığı anlaşılmaktadır. Zaten kendisi bilhassa haberî sıfatları *tevil* etmekte hem de *mecâza* hamletmektedir. Bk. Maşalı, "İbn Hazm'ın Dinî Düşünce Sisteminde Kur'an ve Yorum", 352-353; Arpa "Zâhirîlik ve Mecâz -İbn Hazm Örneği-", 62-63.

¹⁵⁴ İbn Hazm, *İhkâm*, 1/48, 4: 28.

¹⁵⁵ Lafızların nakli meselesi fıkıh usulü literatüründe tartışılan bir problemidir, nakli kabul edenler olduğu gibi reddedenler de vardır. Problemin ana hatlarıyla tasvirî bir tahlili için bk. Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 162-174.

¹⁵⁶ İbn Hazm, *İhkâm*, 4/28.

isminin koyucusu da Allah olmaktadır. Dolayısıyla şer'î isimler mecâz sayılamazlar ve bu itibarla hakikat kabul edilmeleri gerekir.

Şer'î isimlerin mecâz sayılmaması İbn Hazm'a göre Kur'ân'da mecâzın olmadığı anlamına gelmez. İbadete ilişkin olmayan ve ayrıca şeriat dilinde bir şeyin/eylemin özel anlamı olmayan ifadelerde mecâzın bulunması mümkündür. Sözelimi İsrâ suresi 24. ayetteki “جناح الذل” ifadesi mecâzdır. Ayrıca onun açısından mecâzî ifade yalan olarak da telakki edilemez ve Kur'ân'da mecâzın imkânı “mecâz yalandır” teziyle reddedilemez. Çünkü mecâzî bir ifade ancak burhanın bulunmayıp vazedildiği anlamla nakledildiği anlam birbirine karıştığı durumlarda yalan olarak nitelenebilir. Kur'ân'ın beyânı ise bu türden bir yalan olmaktan uzaktır; çünkü zaten Allah dilde istediği gibi tasarruf ederek kullarına açıklamak için lafızları vazetmektedir.¹⁵⁷ İbn Hazm açısından “şehre sor” (Yûsuf 12/82), “yıkılmak isteyen duvar” (Kehf 18/77) örneklerinde görüleceği gibi Allah dili istediği gibi kullanabilir ve bu kullanım hakikat kabul edilmelidir. Bu sebeple o, mezkûr ifadeleri herhangi bir delil bulunmamasından dolayı mecâza hamletmek istemez ve Allah'ın dilediği gibi isimlendirmesi olarak yani hakikat üzere tevil eder. Ayrıca cehennemle diyalog ifadelerinin (Kâf 50/30) ve cehennemin “daha yok mu (*hel min mezîd*)” şeklinde konuşmasının Allah'ın irade ve kudreti itibarıyla imkân dâhilinde olması hasebiyle mecâza hamletmeye delilin olmadığını düşünür.¹⁵⁸ Görüldüğü üzere İbn Hazm yaygın anlayışın dışında kalan kendine özgü bir mecâz anlayışı ortaya koymaktadır.

Kelâmcı-usulcî perspektifin mecâza katkıları ele alındıktan sonra mecâzın gelişiminin bu safhasında belâgatçi perspektife yeniden dönülebilir. Zira hicretin beşinci asrında İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064), İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) gibi otoritelerin belâgate ve dolayısıyla mecâz düşüncesine katkıları büyük olmuştur.

Ebu Ali Hasan b. Reşîk el-Kayrevânî şiirin değeri, mahiyeti, temel nitelikleri ve eleştirisi üzerine kaleme aldığı *el-Umde*'sinde özellikle belâgat konularına geniş yer vermiştir. Şiire dair temel meselelerden sonra belâgat, îcâz, beyân, nazm, bedî' konularına geçip her birine bir bölüm tahsis eden İbn Reşîk devamla mecâz, istiâre, temsil, teşbih konularını işlemektedir.¹⁵⁹

İnsanların her daim başvurduğu apaçık bir dilsel olgu olması sebebiyle İbn Reşîk mecâzın dildeki varlığını reddetmeyi anlamsız bulduğu gibi mecâzın yalan olduğuna dayanarak Kur'ân'daki varlığını inkâr etmeyi de anlamsız bulur. Sözelimi “yıkılmayı isteyen duvar” (Kehf 18/77) ifadesi mecâzın varlığını göstermeye kâfidir.¹⁶⁰ Mecâzın tam bir tanımını vermese de mahiyetine yönelik açıklamalar yapan İbn Reşîk'a göre *mecâz*, bir şeye,

¹⁵⁷ İbn Hazm, *İhkâm*, 4/29.

¹⁵⁸ Bk. İbn Hazm, *İhkâm*, 4/30-31. Buradakiler dışında mecâzın bulunduğu iddia edilen nasların İbn Hazm'ın hakikat-mecâz açısından tahlilleri için bk. İbn Hazm, *İhkâm*, 4: 30-37.

¹⁵⁹ Sıralanan konular/bölümler (bâb) için bk. Ebu Ali Hasan İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbihî ve nakdihî*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-cil, 5. Basım, 1981), 1/241-302. Özellikle mecâz meselesi için bk. İbn Reşîk, *Umde*, 1/265-268 (mecâz), 1/268-277 (istiâre). İbn Reşîk temsili de bir çeşit istiâre saymaktadır, bk. İbn Reşîk, *Umde*, 1/277.

¹⁶⁰ İbn Reşîk, *Umde*, 1/266.

aralarında yakınlık bulunan başka bir şeyin yahut sebebinin ismini vermektir.¹⁶¹ Mesela “şehre sor” (Yûsuf 12/82) ifadesinde şehir ile sakinleri arasında, “kalplerine buzağı içirildi” (Bakara 2/93) ifadesinde buzağı/put ile ona muhabbet/ibadet arasında yakınlık kurularak mecâza başvurulmuştur.¹⁶²

“Araplar mecâzı çok kullanırlar ve sözlerinin övünç kaynaklarından sayarlar; zira mecâz fesâhatin delili, belâgatin başıdır. Ayrıca dillerini mecâz (kullanımı/üslubu) ile diğer dillerden ayırtırırlar.”¹⁶³ diyen İbn Reşîk’a göre insanda bıraktığı güzel etki, sunduğu farklı tevil ihtimalleri gibi yönleriyle mecâz hakikatten daha belîğdir. Onun açısından teşbih, istiâre ve diğer söz güzellikleri/sanatları aslında mecâz kavramının kapsamına dâhildir; ancak önemine binaen mecâz kendi başına müstakil bir konu (*bâb*) olarak incelenmektedir.¹⁶⁴

İbn Reşîk’ın istiâre bağlamında dile getirdikleri mecâz kullanımının kazanımları ve işlevi bakımından bilhassa önem arz etmektedir. Çünkü ona göre mecâz Arapçanın zenginliğinin ve ifade kudretinin bir göstergesidir. Zira diğer dillerden farklı olarak Arapçada lafızlar manalardan fazladır. Bir mana için pek çok lafız mevcutken mecâza başvurulması dildeki genişlik (*ittisâ‘*) sebebiyledir. Diğer dillerde ise yetersizlik ve zaruret gereği mecâza başvurulmaktadır; çünkü manalara kıyasla lafızlar azdır.¹⁶⁵

Mecâza ilişkin İbn Reşîk’ın bir diğer ilginç iddiası da mecâz kullanımının iletişime katkısıyla ilgilidir. Mecâz yerinde-doğru (*hasen*) kullanıldığında insan idraki açısından kapalı olanı açık, zihne uzak olanı yakın, soyut (*gâib*) olanı somut (*şâhid*) kılma kudretini haizdir.¹⁶⁶ Soyut ve algılara kapalı bir şeyi somut ve duyularla idrak olunan şeylere ait lafızlarla ifade edilmesi sayesinde kavranması zor şeyler insan zihnine yaklaştırılmaktadır. Özellikle şairler ve edipler mesajlarını mübalağayla anlatmayı istediklerinde soyutu somutla, somutu soyutla ifade ederler. Yani akledilir nesnelerin kavranması duyulur nesnelerin kavranmasından daha mühim olması hasebiyle algıya kapalı alanların anlatımında mecâz, istiâre, teşbih, temsil gibi ifade biçimlerine başvurulmaktadır. İbn Reşîk bu ifade biçimini bir ayet (Saffât 37/65) örneğiyle açmaktadır. Saffât suresinde (Saffât 37/62-68) zalimlerin/müşriklerin akıbeti olan cehennemde insana sunulacaklardan biri olarak zakkum ağacı tasvir edilirken nefret ve korku hissini uyandıracak bir benzetmeye başvurulmuştur. Özellikle “Meyveleri şeytanların başları gibi” (Saffât 37/65)

¹⁶¹ bk. İbn Reşîk, *Umde*, 1/266.

¹⁶² Mecâza örnek ayetler için bk. İbn Reşîk, *Umde*, 1/267. İstiâreye örnek ayetler için bk. İbn Reşîk, *Umde*, 1/275-276.

¹⁶³ bk. İbn Reşîk, *Umde*, 1/265.

¹⁶⁴ İbn Reşîk’in ifadelerinden mecâz kavramının kapsamını geniş tutma hususunda İbn Kuteybe’nin görüşlerini paylaştığı anlaşılmaktadır. Krş. İbn Kuteybe, *Te’vil*, 20-22; İbn Reşîk, *Umde*, 1/266. Mesela teşbih ve kinâye mecâz kapsamında sayılmaktadır, bk. İbn Reşîk, *Umde*, 1/268.

¹⁶⁵ bk. İbn Reşîk, *Umde*, 1/274. İbn Reşîk bu ilginç iddiasını “عج” lafzıyla örneklendirmektedir.

¹⁶⁶ İbn Reşîk bu açıklamasını teşbih bağlamında dile getirmektedir, bk. İbn Reşîk, *Umde*, 1/287. Benzer bir yaklaşım Râzî’de de görülmektedir, bk. Râzî, *Tefsîr*, 2/80, 82.

ifadesiyle tiksindirici görünüşüne, çirkin meyvesine dikkat çekilerek insanların cehennemden sakınmaları hedeflenmiştir.¹⁶⁷

Mecâza geniş yer vermese de İbn Reşîk gibi belâgate katkı sunan çağdaşı Ebu Muhammed Abdullah İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073) *Sırru'l-fesâha*'sında mecâza, fesâhat-belâgat kriterlerini haiz bileşik lafızların (*elfâz-ı müellefe/manzûme*) nitelikleri bağlamında değinmiştir. Hafâcî'ye göre söz, bir dilde seslerden müteşekkil harflerin dizilişinden oluştuğundan fesâhat ve belâgat her şeyden önce lafızlarla ilgilidir. *Fesâhat* sadece lafızların niteliğiyle sınırlıyken *belâgat* manalarla birlikte lafızların niteliğidir. Bu sebeple belâgatlı her söz fasihtir lakin fesâhatli her söz beliğ değildir.¹⁶⁸ Buna göre tek bir lafızda (*münferid lafızda*) ya da artarda dizilmiş bileşik lafızlarda (*müellef/manzûm lafızlarda*) ortaya çıkan fesâhatten ancak sözde bazı *şartlar* kemal bulduğunda bahsedilebilir.¹⁶⁹ Fesâhat gereği kelimedede aranan *sekiz şart*, lafız olmaları hasebiyle bileşik lafızlarda da aranacaktır. Ancak özellikle belâgatin gereği olarak, bileşik lafızlarda ilave bazı şartlar koşulmaktadır. Mecâz, işte tam da bahsi geçen bileşik lafızlara şart koşulan *ilave şartlar*, kriterler bağlamında gündeme gelmektedir.¹⁷⁰

Hafâcî'nin lafız odaklı anlayışına göre sözün yani bileşik lafızların fesâhat ve belâgatçe güzel olma kriterlerinin (*usûl*) başında lafızların yerli yerine konması gelmektedir. Lafızları yerli yerine koymanın ilk yolu ise lafzı vazedildiği anlamda kullanmaktır yani lafzın hakikatini esas almaktır. Lafızların yerinde kullanımı mecâz yoluyla da mümkün olabilir; ancak bu durumda lafızların kullanımı nâhoş ve anlaşılması güç olmamalıdır.¹⁷¹

Bileşik lafızların fesâhat-belâgat göstergesi sayılan *yerli yerine koyma* kriterinin gerçekleşme yollarından biri de istiârenin/mecâzın yerinde-doğru (*hüsn*) kullanımıdır. Temel meselelerini Rummânî'nin *en-Nüket*'inden hareketle ortaya koyduğu istiâreyi Hafâcî, “ibarenin, nakil yoluyla, lügatte beyân için vazedildiği aslın dışında bir anlamla ilişkilendirilmesi”¹⁷² şeklinde tanımlamaktadır. Sözelimi Meryem suresi 4. ayette yer alan ifadedeki “ateşin alev alması (شَرُّهُ) ” dilde “yaşlılık” için konmuş bir lafız değildir ve benzerlik yoluyla kazandığı bir anlamla yaşlılık için nakledilmiştir. Buna göre ateşin odunu tutuşturup yakması gibi yaşlılık da başı alevlendirmekte ve bu sebeple baş hızla bembeyaz olmaktadır. Demek ki شَرُّهُ ” asıl olan hakikat anlamından kendisine ilişkin

¹⁶⁷ bk. İbn Reşîk, *Umde*, 1/287-288. Söz konusu ayeti (Saffât 37/65) İbn Reşîk gibi istiâre ve teşbih bağlamında açıklayan Râzî de teşbihi onun gibi *hasen* diye nitelemekte ve bu tarz bir üslubun his ve hayal ile ilgisini de kurmaktadır; krş. Râzî, *Tefsîr*, 26/142.

¹⁶⁸ Bk. Ebu Muhammed Abdullah İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırru'l-fesâha* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 59.

¹⁶⁹ Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, 63.

¹⁷⁰ Tek tek lafızlar için şart koşulan sekiz nitelik için bk. Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, 64-92. Söz konusu sekiz şartın bileşik lafızlara tatbiki için bk. Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, 97-111. Manalarla birlikte lafızlara şart koşulan fesâhat nitelikleri –ki lafız ve manaya ait söz sanatları işlenmektedir– için bk. Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, 111-232.

¹⁷¹ bk. Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, 111.

¹⁷² Tanım için bk. Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, 118.

bir benzerlik sayesinde, ince bir anlamı beyân için, fer‘ olan istiâre anlamının lafzına taşınmaktadır.¹⁷³

Hafâcî belâgat açısından önemseydiği istiâreye eserinde genişçe yer vermektedir.¹⁷⁴ Ancak mecâzın tarihî seyrinin bu terimleşme evresinde bölümü haddinden fazla uzatmamak adına bu kadarla yetinip diğer bir evreye geçmek yerinde olacaktır. Zira Abdülkâhir Cürcânî’yle birlikte ivme kazanan bu yeni süreç kapsamında ele alınacak meseleler, hem mecâz tarihi açısından hem Râzî’nin kaynakları açısından daha fazla önem arz etmektedir.

1.4. Terimleşmeyle Gelişen Mecâz Problemleri

Mecâz tarihinin en önemli evresinin Abdülkâhir el-Cürcânî’den (ö. 471/1078) Seyyid Şerif el-Cürcânî’ye (ö. 816/1413) uzanan süreç olduğu söylenebilir.¹⁷⁵ Çünkü bu evrede mecâzın araştırma konusu olarak içerisinde yer aldığı disiplinler geçmişlerine kıyasla daha sistematik bir boyut kazanmışlardır. Hatta denebilir ki söz konusu sistematik boyut sonraki dönemler için temel çerçeveyi belirlemiştir. Bugün bile belâgat ve usul alanlarının temel çerçevelerine aşina kimselerin zihinlerinde yer alan şemalar, aşağı yukarı bu safhada inşa edilmiştir. Râzî de bu sürecin aktif aktörlerindendir; zira kendisinin belâgat, usul ve tefsir alanlarında, problematiğin sistematik bir boyut kazanmasında, mühim katkıları olmuştur. Bu sebeple ikinci bölümün ilk kısmında Râzî’nin bahsedilen rolüne kısaca işaret edilecektir.

Mecâz tarihinin bu evresinde gerçekleştirilenler yani mecâz problematiğinin sistematik boyut kazanması sürecinde ortaya konan zihnî çabalar ana hatlarıyla şöyle resmedilebilir. Öncelikle mantık ilmindeki tanım teorisi göz önüne alınarak mecâzın tam-tanımını ortaya koyma hedeflenmiş ve böylelikle terimin içeriğine yönelik daha dakik tartışmalara girilmiştir. Hakikat ve mecâz da dâhil olmak üzere istiâre, teşbih, kinâye, müsterek, müterâdif, menkûl gibi lafzî kategorilerin kapsamaları, sınırları ve birbiriyle ilişkileri üzerinde durulmuş, böylece disiplinler kaygılar çerçevesinde sonraki tarih sürecinde de kabul görecektir taksimler yapılmıştır. Ayrıca ilgili lafzî kategorilerin ilmî disiplinlerin konu-içerik tertibindeki konumları ve ele alınış biçimleri netleştirilmiştir. Dolayısıyla disiplinlerin genel amaçları bağlamında ana başlıklar ve alt meseleler daha belirgin bir hal aldığından daha spesifik tartışmalara yer verilmiştir. Bu bağlamda mecâz diğer lafız türleriyle ilişkisi gözetilerek disiplinlerin genel çerçeveleri kapsamında daha ayrıntılı incelenmiştir.

Yukarıda genel resmi sunulan zihnî mesaide Râzî de önemli rol almıştır. İleride onun beslediği kaynaklara ve tahsil ettiği birikime yaptığı katkılara işaret edilecek, böylelikle mecâz tarihi bağlamında oynadığı role temas edilecektir. Ancak mecâzın bu evresinde onu

¹⁷³ Ayetin (Meryem 19/4) istiâre açısından tahlili için bk. Hafâcî, *Sırru’l-fesâha*, 118-119.

¹⁷⁴ İstiârenin incelendiği kısım için bk. Hafâcî, *Sırru’l-fesâha*, 118-146.

¹⁷⁵ Burada dil düşüncesinde otorite olması hasebiyle *Miftâhu’l-ulûm* sahibi Ebu Yâkub Sekkâkî’yi (ö. 626/1229) milat almak ve Sekkâkî öncesi-sonrası şeklinde bir değerlendirme yapmak daha doğru olabilirdi. Dolayısıyla safhaları A. Cürcânî’den Sekkâkî’ye ve Sekkâkî’den S. Ş. Cürcânî’ye şeklinde tertip etmek gerekebilirdi. Ancak bu çalışmada, odak noktası Râzî olan bir tarih okuması yapıldığından iki Cürcânî arasının bir bütün süreç olarak ele alınması uygun görülmüş; böylelikle bir yandan Râzî’nin etki alanının genişliğine işaret edilmiş, diğer yandan usul ve tefsir gelenekleri ihmal edilmemiştir.

önceleyip hem mecâz düşüncesine hem Râzî'ye önemli katkılarda bulunan iki büyük isme yer vermek gerekmektedir. Bunlardan ilki bu evrenin hareket noktasını teşkil eden isim Abdülkâhîr Cürcânî diğeri ise İslam düşünce tarihinin milat noktasını teşkil eden Ebu Hâmid el-Gazzâlî'dir. Bu iki büyük simanın mecâza dair görüşleri işlendikten sonra tarihî mirasla ilgili olarak Râzî'nin istifadesi, katkısı ve rolü üzerinde durulacaktır. Ancak 'Râzî sonrası süreci araştırmak' bu çalışmada doğrudan amaçlanmadığı için ilgili sürece mecâz özelinde Râzî düşüncesiyle ilgisi kurulabildiği kadar ve kısaca işaret edilecektir.

Delâilü'l-i'câz ve *Esrâru'l-belâga* adlı eserleriyle belâgat tarihinin dönüm noktalarından biri kabul edilen Abdülkâhîr Cürcânî, mecâz tarihinin de önemli bir kavşağı sayılmalıdır. Zira o, dil-yorum odaklı araştırmalarda mecâzın yerine ve önemine dikkat çekmiş; hakikat, mecâz, istiâre gibi terimlere dakik tanımlar getirmeye çabalamış; mecâz ve istiâre arasındaki ilişkilere değinmiş ve her ikisinin ilk defa kısımlarını belirleyip açıklamış; ayrıca mecâzın ifadeyi değerli kılan edebî-belâgî inceliklerine işaret etmiştir.¹⁷⁶

Râzî'nin de işaret ettiği gibi Cürcânî'nin tespitine göre mecâzın temel karakteristiği, *nakil* olayında ve zihnî ilişkilendirmede (*mülâhaza*, *alâka*) görülmektedir. Yani lafız vaz edildiği anlamdan bir diğerine bir ilişki (*mülâhaza*) sebebiyle nakledildiğinde mecâzdan bahsedilebilir demektir.¹⁷⁷ Buna göre mecâz "Birinci ve ikinci anlamlar arasındaki zihnî mülâhaza dolayısıyla, kendisiyle vâzın vaz ettiğinin dışında bir anlamın kastedildiği her kelimedir."¹⁷⁸ Tarifte belirtilen vaz edilmiş birinci anlamdan (kökanlam) nakledilmiş ikinci anlama (mecâz anlam) yapılan söz konusu nakil olayı hem müfretlerde kelime düzeyinde hem mürekkeplerde cümle düzeyinde gerçekleşebileceği için Cürcânî, sözün hakikat ve mecâz durumlarını bu iki açıdan tahlil etmektedir.¹⁷⁹ İşte tam da burada Cürcânî'nin mecâza orijinal katkıları ortaya çıkmaktadır; zira o, özgün tahlilleriyle daha önce yapılmamış bir şekilde mecâzı taksim etmektedir.

Cürcânî mecâzın taksimi meselesini *haber* ve *isbât* (isnad, nispet) kavramlarıyla ilişkili bir şekilde ele almaktadır. Ona göre söz öncelikle *haber* amacıyla dile getirilir ve *haber* lafızların birbirine isnadıyla (*isbât*) gerçekleşmektedir. İster isim ister fiil cümlesi olsun anlamlı bir sözde, kelimelerin birbirine isnadı yoluyla bir şey hakkında *haber* verilmektedir. Mecâzın kısımları da kelimelerin birbiriyle girdiği bu isnad ilişkisinde

¹⁷⁶ Abdülkâhîr Cürcânî *Esrâru'l-belâga*'sının neredeyse tamamında istiâre ve mecâz konularını ele almaktadır. *Delâilü'l-i'câz*'ında ise o, öncelikle nazım meselelerini yani her ne kadar kendisi beyân ilmi dese de sonradan isimlendirildiği biçimle meânî ilminin konularını incelemekle birlikte istiâre, mecâz, kinâye, temsil gibi konulara da yer vermektedir. Bu iki eserde mecâz etrafında yürütülen tartışmalar gerçekten Cürcânî'ye mecâz tarihinde özel bir konum kazandırmaktadır. Mecâz ve istiâreye tahsis edilmiş gibi görünen *Esrâr*'da salt mecâza özgü meselelerin tartışıldığı kısımlar için özellikle bk. Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Kitâbu Esrâri'l-belâga*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 350-423. İstiâre üzerinde daha çok durulsa ele alınan meselelerinin mecâz için de aynen geçerli olduğu vurgusuna binaen mecâz için bk. Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Kitâbu Delâilü'l-i'câz*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 262-305.

¹⁷⁷ Krş. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 87-88; Cürcânî, *Esrâr*, 351-352, 395-396, 408; Cürcânî, *Delâil*, 66.

¹⁷⁸ Bu tanım için yani müfredde/kelimede (lügavî) mecâz tanımı için bk. Cürcânî, *Esrâr*, 351-352. Cürcânî tanımının devamında açıklayıcı mahiyette bir tanım daha vermektedir. Cürcânî ayrıca cümlede (aklî) mecâzı da tanımlamaktadır, bk. Cürcânî, *Esrâr*, 385.

¹⁷⁹ Cürcânî, *Esrâr*, 350. Ayrıca müfredde mecâz tahlilleri için bk. Cürcânî, *Esrâr*, 350-353; mürekkepte mecâz tahlilleri için bk. Cürcânî, *Esrâr*, 366, 370-373.

ortaya çıkmaktadır. Bir haberde, kelimeler birbirine olumlama (*isbât*) yahut olumsuzlama (*nefy*) ile isnad edilirler.¹⁸⁰ Bu sebeple mecâz, müfret bir lafızda (*müsbet/müsned-ileyh*) ortaya çıkabileceği gibi kelimelerin birbirine nispetinde (*isbât/isnâd*) ve hatta her ikisinde (hem kelimedede hem isnadda) ortaya çıkabilir. Bu itibarla kelimedede mecâz (*mecâz fi'l-müsbet/fi'l-müfred*), cümlede mecâz (*mecâz fi'l-isbât/fi'l-cümle*) ve her ikisinde birlikte mecâz (*mecâz fi-himâ cemîan*) olmak üzere üç kısımdan bahsedilebilir.¹⁸¹

Kelimedede (müsbette) ortaya çıkan mecâz dil yoluyla yani dile (vaz'a/muvâzaaya) müracaatla kavranmaktadır; zira vaz edildiği anlamdan bir diğerine nakledilmektedir. Ancak terkipte (isbâtta/cümlede) ortaya çıkan mecâz dilden bağımsız olarak akıl yoluyla kavranmaktadır; çünkü mecâzî anlam, tek tek kelimelerden değil birbirine nispetlerinden anlaşılmakta ve bunu anlamak ise lügavî muvâzaa yoluyla değil aklî muhakeme yoluyla gerçekleşmektedir.¹⁸² Dolayısıyla mecâz taksiminde bir lügavî mecâzdan (fi'l-müsbet, fi'l-müfred) bir de aklî mecâzdan (hükmî, isnâdî, fi'l-isbât, fi'l-cümle) bahsetmek mümkündür. Zaten zamanla onun bu taksimi, her ne kadar (lügavî-aklî, müfred-mürekkeb, müsbet-isbât, müfred-isnâdî, lügavî-hükmî gibi) farklı terimlerle ifade edilmiş olsa bile genel kabul görmüştür. Bu itibarla sonraki dönemde yapılan çoğu taksim, adlandırmasını ve mantığını hep Cürcânî'ye borçludur. Zira sonraki literatürde yer alan taksim terimleri, onun dilsel olgu ve durumları tahlil edip açıklarken kullandığı mezkûr kavramlar arasından seçilmiştir.¹⁸³

Cürcânî'nin mecâz meselesinde ihtimamla durmasının iki temel sebebi vardır. İlki Kur'ân i'câzıyla ilgilidir. Çünkü Cürcânî mecâz, istiâre, kinâye, teşbih gibi dolaylı anlatımlara belâgat-fesâhat nitelikleri arasında önem atfetmektedir. Özellikle *Delâil*'de istiâreyi ve ona yakınlığıyla mecâzî belâgî meziyetleri bakımından irdelemekte ve i'câz açısından edebî değerini göstermektedir. İkinci sebep ise *Esrâr*'da açıkça dile getirdiği gibi sahih din telakkisi için mecâz bilgisine duyulan ihtiyaçtır. Mecâzın tevildeki rolüne vurgu yapan Cürcânî Kur'ân'ı doğru anlamada ve dolayısıyla da sahih itikadda mecâza yaklaşımın önemini izah etmektedir.

¹⁸⁰ Haber bağlamında müsbet ve isbât meselesi yani isnada ilişkin meseleler detaylıca işlenmektedir; bk. Cürcânî, *Esrâr*, 366-370.

¹⁸¹ Cürcânî aslında “lügavî/dil yoluyla” ve “aklî/akıl yoluyla” elde edilen olmak üzere mecâzî iki kısma ayırmaktadır. Ancak bu iki yolun mezcîyle ortaya çıkan bir üçüncü kısımdan daha bahsedildiği beyânlarından anlaşılmaktadır. Dolayısıyla taksim hususunda Râzî'nin Cürcânî'ye dayanarak yaptığı “mecâz üç kısımdır” şeklindeki tespit dikkate alınmalıdır. Mecâzın lügavî (kelimedede, müsbette, dil yoluyla) ve aklî (cümlede, isbâtta, akıl yoluyla) ve her iki türde/yolla birlikte ortaya çıkışının, diğer bir deyişle mecâzın taksiminin örneklerle tahlili için bk. Cürcânî, *Esrâr*, 370-372, 408-411. *Delâil*'de mecâzın edebî değeri işlenirken de benzer bir tahlil ve taksim ortaya konmaktadır, bk. Cürcânî, *Delâil*, 293-295. Krş. Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, 91.

¹⁸² Cürcânî, *Esrâr*, 373.

¹⁸³ Cürcânî mecâzın taksimini mümkün kılan dilsel düzleme yönelik geniş tahlillere yer vermektedir; ancak burada sadece onun taksiminin ana hatlarına işaret edilmiştir. Tafsilat için bk. Cürcânî, *Esrâr*, 350-380; Cürcânî, *Delâil*, 293-303.

Cürcânî'nin ikinci delâletler¹⁸⁴ dediği, lafzın zâhiri dışındaki anlamlarını ifade maksadıyla başvurulmuş mecâz, istiâre, kinâye, temsil gibi dolaylı anlatım biçimleri, sınırsız anlam zenginliklerine (*ittisâ'*) ve belâgat inceliklerine (*tefennün*) sahiptirler ve bu bakımdan Kur'ân i'câzının kavranmasında önemli rol oynarlar. “Belâgatçilerin kinâye açık-ifadeden (*ifsâh*) daha belîğdir, ta'rîz tasrih etmekten daha etkilidir, istiârede edebî meziyet ve üstünlük vardır, mecâz hakikatten her daim daha belâgatlıdır”¹⁸⁵ demeleri boşuna değildir. Zira bu belâgat unsurları, sıradan sözle değerli sözü temyiz eden ve belîğ ifadeyi benzerleri arasında mümtaz kılan inceliklere sahiptirler. Cürcânî bu incelikleri *Delâil*'de öncelikle istiâre üzerinden örneklerle incelemektedir.¹⁸⁶ Ancak “mecâz istiâreden ayrı bir şey değildir, fark sadece mecâzın daha genel olmasıdır.”¹⁸⁷ sözüyle açıkça belirttiği gibi tüm bu anlam incelikleri mecâza ait edebî meziyetlerdir. Bu itibarla gerek *Esrâr*'da gerek *Delâil*'de araştırmaya konu olan belâgat-fesâhat unsurları Cürcânî tarafından tevîl usulü olarak geliştirilmiştir denebilir. Diğer bir deyişle “belâgat formları”, dilsel ifadelerdeki anlam inceliklerinin çözümlemelerinde kullanılmak üzere organize edilerek hem Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına hem de i'câzının daha iyi kavranmasına yardımcı tevîl enstrümanları olarak düşünülmüştür.¹⁸⁸

Kur'ân'a yönelik tevîl araçlarından biri olmasının yanı sıra sahih din telakkisi için de mecâz, mühim bir mesele kabul edilmiştir. “Mecâza yoğunlaşmak ve gerekli ilgiyi göstermek her akıllı kişiye bir haktır/vecibedir.” diyen Cürcânî hidâyet-dalâlet dengesi açısından mecâz araştırmasının önemine şu açıklamasıyla dikkat çekmektedir: “Sahih bir din peşinde çabalayan her kimsenin, sayması uzun sürecek çok cihetlerden mecâzı bilmeye şiddetli ihtiyacı vardır. Ayrıca mecâzı bilmemesi yönüyle şeytan gizlice kişinin aklına girer ve hiç fark ettirmeden dinini çalar. Onlar kendilerini hidâyette sandıkları cihetten onları dalâlete düşürür.”¹⁸⁹ Ayrıca “bundan bahsetmekteki tek amacım, mecâzın mahiyetini bilmemenin ve öğrenmemenin getireceği afetin büyüklüğünü sana göstermektir” diyen Cürcânî'ye göre “mecâzda hata yapmak, kişiyi tehlikeye atan, rezil eden, kıymetini

¹⁸⁴ Mecâz, istiâre gibi anlam türleri lafzın doğrudan delâletinden değil ikincil delâletinden kavranmaktadır, bk. Cürcânî, *Delâil*, 262. Cürcânî ikincil delâletlerin belâgatçe daha değerli görülmesinin felsefî bir tahlilini hükmî/aklî mecâz üzerinden göstermektedir, bk. Cürcânî, *Delâil*, 291-303.

¹⁸⁵ Cürcânî, *Delâil*, 70. Devamında Cürcânî, dolaylı anlatım biçimlerinin doğrudan ifadelerden niçin belâgatçe üstün görüldüğünü gerekçelendirmektedir, bk. Cürcânî, *Delâil*, 70-73.

¹⁸⁶ Cürcânî, *Delâil*, 74-79, 431-463.

¹⁸⁷ Cürcânî'nin izahı tam olarak mecâz-istiâre ilişkisini ve tefrikini gösterecek şekilde şöyledir: “Mecâz hakkında söylenecekler, istiâre hakkında söylenenlerdir; çünkü mecâz istiâreden ayrı bir şey değildir. Aradaki fark sadece mecâzın daha genel olmasıdır. Zira her istiâre mecâzdır fakat her mecâz istiâre değildir.” Bk. Cürcânî, *Delâil*, 462.

¹⁸⁸ Çağdaş araştırmalarda belâgat ile tefsir arasındaki sıkı ilişki üzerinde durulmuş ve belâgat formlarının tevîl enstrümanı olarak geliştirilip kullanılmasına yönelik çalışmalar yapılmıştır. Belâgat formları ile tevîl yolları arasındaki ilişkiyi daha görünür kıldığı için özellikle Cürcânî'nin rolüne dikkat çekilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*, çev. Muhammed Coşkun - Numan Konaklı (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 181-232. Mehmet Taha Boyalık, *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Gelenegine Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 229-256. Mecâz problemine özel yer vererek Cürcânî'de belâgat-tevîl ilişkisine dikkat çeken bir çalışma için bk. Margaret Larkin, *The Theology of Meaning: Abd Al-Qahir Al-Jurjani's Theory of Discourse* (New Haven: American Oriental Society, 1995), 44-108.

¹⁸⁹ Cürcânî, *Esrâr*, 391.

düşüren, gülünç kılan ve asırlarca sürecektir utanca büründüren bir durumdur.”¹⁹⁰ Zira mecâza hamledilmesi gereken birtakım ifadeler, zâhirleriyle alındığında, sözgelimi Allah’a yanlış sıfatların nispeti gibi, inanç sorunlarına yol açabilir. Aksi olarak mecâza hamledilmemesi gereken bazı naslar, Allah’ı tenzih zannıyla tevil edildiğinde, sözgelimi Allah’ın şerri yaratmayacağını söylemek gibi, yanlış düşüncelere sebebiyet verebilir.

Mecâzdaki tavırları sebebiyle doğru yoldan sapanların, mecâzda aşırıya gitmiş iki grup olduğunu belirten Cürcânî’ye göre bunlar ifrat ve tefrite düşmüşlerdir. Bir grup mecâz ismine bile tahammül edemeyip tamamen reddeden, nasların zâhirine bağlı kalmayı savunarak mecâzların tevilinden şiddetle sakınan ve dolayısıyla tefrite düşen gruptur. Diğer grup ise mecâza hamletmede ileri gidip sınırları ihlal eden, tevilde derinleşme arzusuyla ortada hiçbir gerekçe bulunmadığı durumlarda bile zâhirini ihmal edip mecâza yönelen ve dolayısıyla ifrata kaçan gruptur.¹⁹¹

Cürcânî’nin mecâz düşüncesine katkıları bunlarla sınırlı değildir. Çalışmanın sınırlarını aşmamak için burada üzerinde durulmayan başka katkıları da vardır ve bunların bir kısmına kısaca şöyle işaret edilebilir. (1) Öncelikle Cürcânî’nin mecâzın belirlenmesinde söz sahibinin inançlarının rolüne dikkat çekmesi önemlidir. Çünkü kökanlamıyla alınması akla güç görünen bir sözün, mecâz mı yoksa asılsız iddia mı olduğuna sözü dile getirenin itikadına bakılarak karar verilir.¹⁹² (2) Mecâzın mahiyetini özellikle *Esrâr*’da teferruatıyla irdeleyen Cürcânî, mecâzı menkûl, müşterek, mürtecel, müsteâr lafızlarla ilişkisi bağlamında tartışmakta ve ifade edilen yeni anlamların, ikinci delâletlerin ne zaman mecâz olarak nitelenebileceğini sorgulamaktadır.¹⁹³ (3) Bir terkibi oluşturan lafızlardaki artma ve eksilmenin mecâz açısından durumunu da değerlendiren Cürcânî, hazif ve ziyâdenin mecâza yol açıp açmayacağı, artma-eksilme ile ortaya çıkan mecâzların ayrı bir kısım olarak kabul edilip edilemeyeceği gibi meseleleri tartışmaktadır.¹⁹⁴ Genellikle ilk defa Cürcânî’nin literatüre dâhil ettiği yahut geliştirdiği söz konusu araştırmalar ve tartışmalar Râzî’nin mecâz görüşü incelenirken daha iyi anlaşılacaktır. Dolayısıyla işaret edilen meseleler ileride tafsil edileceğinden burada kısa bir işaretle yetinilmiştir.

Mecâzın tarihî seyrinin yanı sıra Râzî’nin mecâz düşüncesi açısından burada yer verilmesi gereken diğer bir isim ise Ebu Hâmid el-Gazzâlî’dir (ö. 505/1111).¹⁹⁵ Mecâz meselesini o,

¹⁹⁰ Cürcânî, *Esrâr*, 393.

¹⁹¹ Cürcânî, *Esrâr*, 391. Devamında Cürcânî değinilen iki grubun mecâz tevillerindeki yanlışlarını irdelemektedir, bk. Cürcânî, *Esrâr*, 391-394. Mecâzı farklı düşünce okullarının pozisyonları icabı kullandıkları bir enstrüman olarak görüp Cürcânî’nin buradaki değerlendirmelerini toplumsal varlık savaşı olarak değerlendiren bir çalışma için bk. Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat: Bilgi ve İktidar Arasında Dinî Düşünce*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 243-261.

¹⁹² Cürcânî, *Esrâr*, 388-391.

¹⁹³ Cürcânî, *Esrâr*, 395-398. Devamında istiâre konusuna geçilmekte ve mahiyeti teşbihle de ilişkisi gözetilerek bir bedî’ sanatı olarak incelenmektedir, bk. Cürcânî, *Esrâr*, 399-407.

¹⁹⁴ Cürcânî, *Esrâr*, 416-423.

¹⁹⁵ *Mustasfâ ve Mahsûl* arasındaki ilişki ve genel bir mukayesesi için bk. Başoğlu, “Fıkıh Usulünde Fahreddin

er-Râzî Mektebi”, 248-251.



âhir ömründe kaleme aldığı *el-Müstasfâ*'nın farklı bölümlerinde muhtelif kaygılarla incelemektedir.¹⁹⁶

Kur'ân lafızlarına ilişen nitelikleri (acemî, müteşâbih, mecâz) tartıştığı kısımda Gazzâlî Kur'ân'da mecâzın bulunup bulunmadığını inceler. Ona göre tüm itirazlara rağmen Kur'ân'da mecâzın bulunması Arapçada bulunması kadar tabiidir. Mecâzın 'hakikati olmayan bâtil şey' diye bir anlamının bulunduğu dikkat çeken Gazzâlî, Kur'ân'da mecâzın varlığını inkâr edenlerin, mecâzı bu anlamı itibariyle reddetmiş olabileceklerini düşünmüştür. Yine de ona göre 'konduğu aslî mevziini yani kökanlamını aşarak bir başka anlamda kullanılmış lafız' olarak mecâz Kur'ân'da kesinlikle yer almaktadır.¹⁹⁷ Mecâzın Kelâmullah'taki varlığının ispatı için Gazzâlî mecâzın apaçık görüldüğü ayet örneklerini sıralamaktadır.¹⁹⁸ Örneğin o, ayetteki Allah'a eziyetten (Ahzâb 33/57: ﴿لَا يَجْعَلُ اللَّهُ سَبِيلَ عِزٍّ عَلَيْكَ وَالْكَافِرِينَ ۚ وَاللَّهُ بَاطِلٌ لِّمَا يَكْفُرُونَ﴾)

kastın Resulüne eziyet olduğunu vurgular; zira Allah'a hiçbir surette eziyet edilemez. Yine mesela, savaş yoluyla zâlimlerin defedilmesi olmasaydı yeryüzündeki tüm mabetlerin yıkılmış olacağını bildiren Hacc suresi 40. ayette "namazlar (salavât)" lafzının kullanılmasına dikkat çekerek ayeti verdikten sonra Gazzâlî "namazlar nasıl yıkılır?" diye sorar.¹⁹⁹ Yani salavât lafzının namazlar anlamında hakikat olarak kullanılması mümkün değildir.

Mecâzın mahiyeti ve hakikatten nasıl ayırt edileceği, hakikat-mecâz arasında teâruz söz konusu olduğunda tercihin nasıl yapılacağı gibi meseleleri ise Gazzâlî *Kitâb, sünnet* gibi delillerden hüküm çıkarma (*istismâr*) yollarını işlediği bölümde incelemektedir. İlgili bölümde o, dil (*lügat*) ve anlama (*feh*m) üzerine açıklamalarla bir yorum teorisi de ortaya koymaktadır. Bu bağlamda hitaptan muradı anlama metoduna (*tarîk*) tahsis edilen kısımdan hareketle hakikat-mecâz meselesine geçilmektedir.²⁰⁰ Buna göre öncelikli husus, iletişimin gerçekleştiği dildeki vaz'ı bilmektir; çünkü bir nas/söz farklı anlamlara muhtemel değilse kastedilen *murâd* açık demektir ve bu durumda anlamanın gerçekleşmesi için dilde lafızların hangi anlamlar için vaz olunduklarını bilmek yeterlidir. Fakat nas/söz farklı anlam ihtimallerini barındırıyorsa anlaşılması ancak lafızlara eklenen bir karineyle mümkün olabilecektir.²⁰¹ İşte mecâz da tam bu noktada gündeme gelmektedir. Zira

¹⁹⁶ Genel olarak mecâz meselelerinin ele alındığı kısımlar için bk. Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*, çev. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik, 3. Basım, 2019), 232-233, 493-497, 502-504, 514-515. Ayrıca *Mustasfâ*'da mecâzın geçtiği yerler için çeviren tarafından kitabın sonuna eklenmiş "Dizin"deki "mecâz" maddesine bakılabilir.

¹⁹⁷ Kur'ân'da mecâzın varlığı tartışması için bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 232-233.

¹⁹⁸ Gazzâlî'ye göre şu ayetlerde mecâz varlığı apaçıktır: Yûsuf 12/82, Kehf 18/77, Hacc 22/40, Nisâ 4/43, Nûr 24/35, Ahzâb 33/57, Bakara 2/194, Şûrâ 42/40, Bakara 2/15, Enfâl 8/30, Mâide 5/64, Kehf 18/29. Mecâzın apaçık olduğu pek çok ayet sayılabileceğini belirten Gazzâlî bu kadarıyla iktifa etmektedir.

¹⁹⁹ Her iki örnek için bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 233. Ayette (Hacc 22/40) geçen "salavât" lafzıyla Sâbiilerin mabedinin, "mesâcid" ile de Müslümanların mabedinin kastedildiği, dolayısıyla *salavât*'ın hakikat olabileceği de iddia edilmiştir. Bu itibarla ayetteki kelimelerin hakikat ve mecâz açısından değerlendirilişi için bk. Râzî, *Tefsîr*, 23/41-42.

²⁰⁰ Bahsedilen bölüm *Müstasfâ*'nın büyük bir kesitini kapsamaktadır. Mecâz meselesi ise yorum teorisinin izah edildiği bu bölümün mukaddimleri arasında yer almaktadır. Gazzâlî'nin dil ve yorum anlayışına dair yedi mukaddiminin sonuncusu hakikat-mecâz konusudur. Mecâzın da yer aldığı bu kısım için bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 489-504.

²⁰¹ Bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 501-502. Gazzâlî burada lafzî, aklî ve hâlî olmak üzere üç tür karineye işaret etmekte ve ayetlerle örneklemektedir (lafz mekşûf, ihâle alâ delîli'l-akl, karâinu'l-ahvâl).

naslarda karşılaşılan lafızlar dilde vaz olundukları anlamı ifade ediyorlarsa *hakikattir*, aksi halde *mecâzdır*; çünkü *mecâz* lafzın vaz edildiği anlamın dışında kullanılmasıdır.²⁰² Gazzâlî bu kullanımı, Arapların âdeti yani dil kullanım tarzlarından biri saymakta ve dilin özüne ilişkin bir nitelik olarak görmektedir. Bu sebeple Bakara suresi 143. ayetteki *iman* (إِيمَانٌ)203 lafzının *mecâz* yoluyla *namaz* anlamında kullanıldığını belirttiği esnada Gazzâlî “Bir şeyi, kendisiyle bir çeşit ilişkisi (*taalluk*) bulunan başka bir şeyle isimlendirmek Arapların âdetidir ve *mecâz* kullanımı (*tecevvüz*) dilin özündendir.”204 demektedir.

Gazzâlî tarafından dilin doğal işleyişinden kabul edilen *mecâz*, peki nasıl bilinmekte ve hakikatten ayırt edilmektedir? Sözün *mecâz* olduğunun göstergeleri var mıdır? Böyle bir soruya onun cevabı *mecâz*ın dört alâmetten birisiyle bilindiğidir: 1) Hakikat benzerleri hakkında umum üzere geçerlidir. Yani ilim sahibi tek bir fert için “*âlim*” lafzı kullanılıyorsa diğer benzer fertleri için de hakikat olarak kullanılır. Ancak *mecâz* söz konusu olduğunda durum böyle değildir. “Şehre sor” gibi bir ifade benzer her ifade için geçerli olamaz. Mesela “eve sor” denebilirse de “halıya sor” denemez. 2) Lafzı muhtelif sığılarda türetmek (*iştikâk*), hakikat kullanımında mümkünken *mecâz* kullanımında değildir. Sözelimi *emr* lafzı *mecâz* olarak “iş” anlamında kullanıldığında (örnek: Hûd 11/40, 97) kendisinden *âmir* ismi türetilmez. 3) İsmi çoğul sığısı hakikat-*mecâz* kullanımlarına göre değişir. Mesela hakikî anlamıyla *buyruk* karşılığı olarak kullanılan *emrin* çoğulu *evâmîr* gelirken *mecâzî* anlamıyla *iş/durum* karşılığı olarak kullanılan *emrin* çoğulu *umûr* gelir. 4) Lafzın hakikî anlamı ile nakledildiği *mecâzî* anlamı arasında fark edilebilir bir ilişki olmalıdır. Sözelimi *kudret* lafzı aralarındaki anlam ilişkisi sebebiyle *makdûr* karşılığında kullanılır ve güzel bir çiçek için “bu, Allah’ın kudreti!” denebilir. Ancak burada var olan bir anlam ilişkisine dayanılarak lafız, ilişkinin görünmediği bir anlama hamledilemez. Mesela “bu, Allah’ın kudreti!” dendiğinde *makdûr* olan çiçeğe, *kudret* ve kudretin tezahürleri atfedilemez.²⁰⁵

Gazzâlî açısından *mecâz*, ödünç alma (*istiâre*), fazlalık (*ziyâde*) ve eksiklik (*noksân*) yollarından biriyle teşekkül eder ve bu itibarla üç türdür. Tüm bu türlerde lafız-mana ilişkisi gözetilmektedir ve lafızdaki değişikliğe göre *mecâz* ortaya çıkmaktadır. Mesela *istiâre*, insanlar nezdinde meşhur bir nitelikte aralarındaki benzerlik sebebiyle iki şeyden birinin isminin diğeri için ödünç alınmasıyla oluşur. “Ali aslandır” örneğinde görüldüğü üzere Ali ile aslan arasında cesaret, yiğitlik benzerliği kurularak aslan lafzı ödünç alınıp Ali’ye yüklem kılınmıştır. *Mecâz* ayrıca lafızlardaki artma-eksilme durumlarına göre de

²⁰² Gazzâlî, *Mustasfâ*, 502.

²⁰³ *İman* ile *namaz*ın kastedilmesinin *macaz/istiâre* yoluyla nasıl gerçekleştiğinin izahı için krş. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 495; Râzî, *Tefsîr*, 4/119.

²⁰⁴ Alıntı ve açıklamalar için bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 495. Bu açıklamaya yer verdiği kısımda, *vaz*’ konusu bağlamında örfî isimler ile dinî- şer’î isimler meselesini tartışan Gazzâlî, kökanlamdan *mecâz* anlama geçişteki *nakil* olgusuna ve bu nakli mümkün kılan ilişki (*taalluk*) durumuna dikkat çekmektedir. Ayrıca ona göre de dinî- şer’î isimler nakil ve *mecâz* yoluyla oluşmaktadır, yani lafızların lügatten şeriata, olağan dilden din diline geçişleri *mecâzla* gerçekleşmektedir. Diğer bir deyişle *salât*, *savm*, *imân*, *küfr* gibi şer’î isimler/hakikatler, özel-ilahî bir *vaz*’la değil, dilin doğal işleyişine uyan bir kullanımla/tasarrufla ortaya çıkmaktadır. Tafsil için bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 493-497.

²⁰⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 503-504. Gazzâlî burada Bâkîllânî’nin görüşlerini dikkate almaktadır; krş. Bâkîllânî, *Takrîb*, 1/355-356. Râzî *mecâz*ı bilmenin dört alâmeti fikrini genel olarak zayıf bulmuş ve Gazzâlî’yi eleştirmiştir, krş. Râzî, *Mahsûl*, 1/126.

oluşmaktadır. Gazzâlî, “ك” harfinin (Şûrâ 42/11: “لَا يَكُنْ لَكَ كَلِمَةٌ إِلَّا عَلَىٰ لَاحِظٍ”) *fazla*, “أهل” kelimesinin

(Yûsuf 12/82: “وَلَا يَكُنْ لَكَ كَلِمَةٌ إِلَّا عَلَىٰ لَاحِظٍ”) *eksik* olduğu ayetleri örnek olarak vermektedir.²⁰⁶

Mecâz meseleleri arasında Gazzâlî’nin eğildiği bir önemli problem de hakikat ve mecâzın birbirlerine göre konumlarıdır. O bu problemde özellikle iki nokta üzerinde durmaktadır. İlki, birbirinin mütelâzımı olan bu iki kavramdan her birinin diğerine göre varlık konumu meselesidir. Kısaca söylemek gerekirse ona göre her mecâzın hakikati vardır; ama her hakikatin mecâzı olması gerekmez. Dolayısıyla hakikat mecâzı önelemektedir ve bu itibarla mecâz hakikatin fer’i olmaktadır. Ayrıca Zeyd, Amr gibi özel isimlerde (*alem*) ve medlûl, mezkûr gibi kendisinden daha geneli-kapsamlısı düşünölemeyen isimlerde mecâz zaten bulunamaz. Diğer isim türlerinde ise hakikatinin bulunması mecâz anlamını zorunlu kılmaz.²⁰⁷

Hakikat-mecâz ilişkisiyle ilgili Gazzâlî’nin yer verdiği ikinci nokta iki anlamın tek bir lafızda çatışması durumudur. Diğer bir deyişle hakikat mecâz teâruzunda tercihin hangisinden yana yapılacağı meselesidir. “Bugün yolda bir aslan gördüm” gibi bir cümlede aslan lafzı hakikat anlamıyla mı yoksa mecâz anlamıyla mı alınacaktır? Yani söz sahibi gerçekten bir hayvan mı görmüştür yoksa yiğit bir kişiden mi bahsetmektedir? Hakikat mecâz arasındaki bu gerilimli durumu her ne kadar *icmâl* (*mücmel lafız*) olarak değerlendirirse de Gazzâlî “Mecâza çekilebilen her lafız mücmel sayılacak olursa lafızların neredeyse çoğundan istifade imkânı kalmaz.”²⁰⁸ demektedir. Yani her hakikat-mecâz teâruzunun *icmâl* olarak görölmemesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Zira ona göre bir söz her iki anlama da muhtemel ise mecâza hamletmeyi gerektiren bir karine bulunmadıkça hakikat olarak değerlendirilmelidir. Ancak hakikî anlamın alınması için bir engel ve mecâzî anlama hamli için bir delil bulunması halinde söz mecâza yorumlanır.²⁰⁹

Gazzâlî mecâz meselelerini, yukarıda izah edilenler gibi, müstakil olarak ele almasının yanı sıra başka meseleler kapsamında da tartışmaktadır. Sözgelimi müşterek lafız, âm ve tahsisî ve ta’lîl gibi lafız ve delâlet problemlerini ele aldığı kısımlarda²¹⁰ mecâzın ilgili konularla ilişkisi bağlamında bazı tartışmalara girerek mecâz düşüncesine açılımlar getirmektedir. İrdelediği tüm meselelere yer vermek mümkün olmasa da burada son olarak Gazzâlî’nin usul düşüncesinde mecâz-tevil ilişkisine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Zira “Her tevil, bir anlamda, lafzı hakikatten çevirmekten ibarettir.”²¹¹ diyen Gazzâlî mecâza hamletme ile lafzı tevil etmeyi paralel işlemler olarak değerlendirmektedir. Umûmun tahsisini de hakikatten mecâza yönelik olarak değerlendirmesine bakılırsa ona göre her tevil mecâza ilişkin değildir; ancak her mecâz yorumu bir şekilde tevildir.

²⁰⁶ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 502-503.

²⁰⁷ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 504.

²⁰⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 514.

²⁰⁹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 514-515. Gazzâlî vaz’î ve örfî anlamların, hakikî-mecâzî anlamlar açısından nasıl değerlendirileceğini de bu bağlamda ele almaktadır.

²¹⁰ Mecâzın farklı meselelerle ilişkisi bağlamında tartışıldığı kısımlara örnek olarak bk. Gazzâlî, *Mustasfâ*, 618-622 (tahsis), 637-639 (müşterek), 809 (ta’lîl).

²¹¹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 530.



Gazzâlî'ye göre teville ihtimali bulunmayan lafza *nass*, ihtimali bulunana *zâhir* denir. Ancak *zâhir* lafızlardaki tevil, bir delille desteklenen tevildir. Şu durumda tevil farklı anlamlara yahut anlamalara muhtemel olan lafzın, delil yoluyla bir ihtimale ircâ edilmesidir. Lafzın muhtemel olduğu anlamlar ile tevil ve tercih edilen müevvel anlam arasındaki ilişki açık ise ve ilişkiyi temellendiren delil akla yakın ise yapılan tevilde bir sorun yok demektir. Diğer bir deyişle lafzın açık olduğu farklı anlamlardan birinin tercih edilmesi herkesçe makbul bir delile dayanması halinde tevil isabetli görülecektir. Ancak muhtemel anlamlar ile müevvel anlam arasındaki ilişki, şüphelere mahal bırakacak kadar zihne uzak düşüyorsa tercih edilen anlam, Gazzâlî'nin tevilin geçerliliği için şart koştuğu üç delilden (karine, kıyas ve kendisinden daha kuvvetli bir *zâhir* lafız) en az biriyle mutlaka desteklenmelidir.²¹²

Gazzâlî'den Râzî'ye ilerleyen süreçte, daha kapsamlı bir mecâz tarihi için, belki başka âlimlere, eserlere ve görüşlere yer vermek gerekebilirdi. Örneğin Gazzâlî'nin usul düşüncesini beslemesi itibariyle İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) usul eserleri ile Cürcânî'nin nazım nazariyesini tefsir sahasına uyarlayan Cârullah Mahmûd ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'²¹³ Râzî'de tesirlerinin görülmesi hasebiyle bu tez çalışması için anlamlı tercihler olabilirdi. Ancak buraya kadar sunulan çerçeve içerisinde muhtelif alanlara ve âlimlere dayalı olarak ortaya konan mecâz muhtevası, Râzî'nin tarihî arka planını göstermesi için yeterli olacaktır.

Mecâz kavramının tarihî gelişim seyrine dair Sîbeveyh'le (ö. 180/796) başlatılıp Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) kadar getirilen tüm bu süreç, Râzî'nin mecâz düşüncesinin tesisine imkân sunan birikimin tarihidir. Sîbeveyh'ten İbn Cinnî'ye, İbnu'l-Mu'tezz'den İbn Reşîk'a, Câhız'dan Cürcânî'ye, İbn Kuteybe'den Şerîf Radî'ye, Bâkılânî'den Gazzâlî'ye, Ebu Ubeyde'den Zemahşerî'ye farklı disiplinlerin, çeşitli araştırma sahalarının kapsamında ele alınıp işlenen ve pek çok katkılarla geliştirilen mecâz düşüncesi, burada çok kısa tasviri sunulan bir tarihten geçerek Râzî'nin önüne gelmiştir. O, elbette bu çalışmada kendisine değinilen her eseri -özellikle mecâz konusunda- kaynak olarak kullanmış değildir. Ancak burada işaret edilen literatürün oluşturduğu bir birikim Râzî'nin kaynaklarına ve mecâz düşüncesindeki dayanaklarına zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla tezin birinci bölümünde bu kadarla iktifa edip ilerleyen sayfalarda Râzî'nin sonraki süreçte oynadığı role ve etki tarihine geçilecektir. Bu itibarla söz konusu tarihî birikimi Râzî'nin nereye taşıdığına ve halefleri için yaptığı katkıya ana hatlarıyla dikkat çekilecektir. Devamında ise Râzî'nin mecâz düşüncesi detaylı bir şekilde tasvir ve tahlil edilecektir.

²¹² Gazzâlî, *Mustasfâ*, 530. Devamında tevilde delil probleminin tartışıldığı beş örnek analiz edilmektedir.

²¹³ Râzî'nin tefsirinde *Keşşâf*'tan izler bulmak mümkün olduğundan Zemahşerî'nin mecâza dair değerlendirmelerine de yer verilmesi gerekebilirdi; sözü uzatmamak için meseleye girilmedi. Zemahşerî'nin tefsirinde mecâza dair açıklamaları için bk. M. Muhammed Ebu Musa, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fî tefsiri'z-Zemahşerî ve eseruhâ fi'd-dirâsâti'l-belâgîyye* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1408/1988), 199-220; İsmail Bayer, *Kur'ân Belâğatı: Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsirinde Belâğat Uygulamaları* (Konya: Tekin Kitabevi, 2018), 221-240.



BÖLÜM 2: FAHREDDİN er-RÂZÎ'NİN MECÂZ DÜŞÜNCESİ

2.1. Fahreddin er-Râzî'nin Mecâz Düşüncesini Açıkladığı Eserleri

Râzî'nin mecâz düşüncesinin gelişim seyrindeki rolü onun genel düşünür portresiyle paralellik arz etmektedir. Bu sebeple öncelikle Râzî'nin ilimler tarihindeki genel rolüne kabaca dikkat çekilecek sonra mecâz düşüncesindeki etki tarihine işaret edilecektir.²¹⁴

el-İmam'ın İslam entelektüel tarihi içerisindeki rolünü onun bizatihi kendi ifadelerinden hareketle belirlemek mümkündür. Zira bazı eserlerini yazma amaçlarını ve biçimlerini açıklarken Râzî aslında kendi düşünsel duruşunu da sunmaktadır. Mesela *Nihâyetü'l-îcâz*'ın başında Cürcânî'nin ortaya koyduğu belâgat düşüncesini “*tehzîble* birlikte *tertîbi*, *takrîrle* birlikte *tahrîri*”²¹⁵ gözeterek yeniden düzenlemeyi amaçladığı için bu eseri kaleme aldığını ifade etmektedir. *Nihâyetü'l-ukûl* adlı bir hayli iddialı eserinde ise o, ilmî tavrının üç temel unsurunu öne çıkarmaktadır. Bunların ilki problemlerin ele alınışında son noktaya dek derinleşmek (istiksâ, taammuk: ki böyle bir araştırmaya *takrîr* ve *tahrîr* dâhildir), ikincisi doğru ve kesin bilginin ifadesi için hakikî deliller ve yakînî burhanlar çıkarımına başvurmak (*istinbât*) ve son olarak sahaya yönelik tüm konuları ve meseleleri mükemmel bir düzen ve sentez (*tertîb*, *telfîk*) ile sunmaktır. Üç unsuru ifadeden hemen sonra “Bu kitabı ancak ulemanın çoğu görüşünü ileri düzeyde tahsil etmiş ve dâhilerin araştırdığı tüm bahislerin toplamına gerçekten vâkıf olmuş kimse anlayabilir.”²¹⁶ şeklindeki vurgusuna bakılırsa Râzî ayrıca kendinden önceki ilim-tefekkür mirasını harmanlayıp sentezleyen ve yeniden düzenleyip sunan bir çaba içerisindeydi. Zaten *Muhassal* adlı kelâm eserinin başında da o, “Kapsamını (*mazmûn*) ancak zeki fertlerin kuşatabileceği bu muhtasarı kaleme aldım ve içerisinde önceki ve sonraki filozoflarla kelâmcıların fikirlerinin muhassalasını bir araya getirdim.”²¹⁷ demektedir.²¹⁸

Râzî'nin tüm bu dile getirdikleri aslında onun ilmî tavrını ve düşünsel duruşunu ifade etmektedir. Muhtemelen, ona isnad edilen *tahkik metodunun* temel karakteristiği bu ifadelerinde aranmalıdır.²¹⁹ Buna göre onun tarih içerisindeki entelektüel rolü sıfırdan yepyeni bir inşa değildir; asırlar içinde büyük düşünürlerin ve âlimlerin iştirakiyle ortaya konmuş olan birikimin yeniden bir değerlendirilmesi ve düzenlenmesidir. Yani kendine dek gelen ilmî mirasın yeni bir forma sokulmasıdır. Diğer bir deyişle onun rolü geçmiş

²¹⁴ İslam bilim-düşünce tarihi içerisinde hemen her alanda Râzî'nin rolü, konumu ve etkileri üzerine şu çağdaş edisyon çalışması, genel bir fikir verecektir, bk. Ömer Türker - Osman Demir (ed.), *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013). Râzî'nin tarihî seyr içinde İslam entelektüel gelenekleri arasında genel rolüne dair ayrıca bk. Ömer Türker, “İslam Düşüncesinin Gaye Nedeni Olarak 13. Yüzyıl ve Sonrası” *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol - M. Enes Kala (Anlara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014), 63-71.

²¹⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 25.

²¹⁶ Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Saîd Abdullatîf Fûde (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015), 1/99-100.

²¹⁷ Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, nşr.-çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik, 2019), 21.

²¹⁸ *Tahkîk, tahrîr, takrîr* kavramları bağlamında Râzî'nin metodu ve üslubu üzerine bir değerlendirme için bk. Başoğlu, *er-Râzî Mektebi*, 63-75.

²¹⁹ Râzî'nin entelektüel rolüne, ilmî tavrına ve bu bağlamdaki etkilerine işaret edip tahkik metoduna da dikkat çeken klasik dönemden bir değerlendirme için bk. Salâhaddin b. Halîl b. Ebîk es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 4/176.

geleneklerin büyük mirasının *muhassalasını* alıp kendinden sonrası için belirleyici formda yeniden tanzim etmektir denebilir.²²⁰

Râzî'nin bahsedilen entelektüel konumu mecâz araştırmasına konu olan eserlerinde de aynen geçerlidir. Yani öncesiz ve öncüsüz bir orijinallikten çok; önceden geliştirilmiş düşünceleri yineleyerek ve yenileyerek işleyip kurucu bir forma kavuşturan sentezci bir orijinallik olarak tezahür eden ilmî çabası, mecâz düşüncesi için de söz konusudur. Hem erken dönem çalışması *Nihâyetü'l-îcâz*'da hem ondan sonra kaleme aldığı eseri *Mahsûl*'de hem de ahir ömründe yazdığı *Tefsîr*'inde bu söz konusu zihni çabayı görmek mümkündür.²²¹ Denebilir ki Râzî bu eserleriyle tarihî mirasa yeni bir form kazandırmakla dönemi itibarıyla geçmiş ile gelecek arasında büyük, geniş bir köprü olmuştur.

Köprü olmak şeklinde nitelenen Râzî'nin bu entelektüel aracılığını, farklı alanlardaki ilmî-fikrî çizgileri/yönelimleri takip ederek görmek mümkündür. Aşağıda ayrıca temas edileceğinden burada kısaca denebilir ki Râzî'nin belâgatte Sekkâkî—Kazvî—Teftâzânî—Cürcânî çizgisine; usulde Urmevî—Beyzâvî—Karâfî—İsfahânî çizgisine; tefsirde Nesevî—Nisâburî—İsfahânî çizgisine tesirleri, metinler üzerinden takip edilebilir bir mahiyet arz etmektedir.

Mecâz düşüncesi özelinde bakıldığında Râzî devraldığı mirasa ilk mühim katkısını *Nihâyetü'l-îcâz*'la yapmıştır. Aslında Kur'ân'ın i'câzı üzerine olan bu telifinde Râzî dildeki otoritesini vurgulamak için eş-Şeyh ve el-İmam diye referansta bulunduğu A.Cürcânî'nin *Esrârü'l-belâga* ve *Delâilü'l-i'câz* eserlerine dayanarak belâgat ilminin mantık ölçüğünde rasyonel bir organizasyonunu gerçekleştirmektedir. Kitabın girişinde²²² belirtildiği üzere *Nihâyetü'l-îcâz*'ın birincil kaynağı mezkûr iki eserdir; ancak o, Cürcânî'nin birikimini diğer dâimî ve düşünürlerin çalışmalarını da dikkate alarak yeniden okumakta²²³ ve böylece kendinden sonra çok daha sofistike bir şekilde geliştirilen “rasyonel dil-edebiyat teorisi olarak belâgat” için öncülük etmektedir.²²⁴ Denebilir ki Râzî bu cihetten belâgat

²²⁰ *Mahsûl* ve *Muhassal*'ın birbirini tamamlayan çalışmalar olduğu ileri sürülerek Râzî'nin düşünsel duruşu *usûl* (usûlü'd-dîn, usûlü'l-fıkıh) odaklı teorik bir proje olarak değerlendirilmiştir; bk. Başoğlu, *er-Râzî Mektebi*, 42-47. Ayrıca ilgili düşünsel duruşunun *Mahsûl* bağlamında mukayeseli bir örnekleme için bk. Başoğlu, *er-Râzî Mektebi*, 47-53. Ayrıca bk. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 33-94.

²²¹ Her ne kadar bazı şahsî tercihler söz konusu olsa da bu tez çalışmasında, Râzî kitaplarının kronolojisi için Altaş'ın yazısından istifade edilmiştir: Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 91-164.

²²² Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 24-25.

²²³ Hacımüftüoğlu *Nihâyetü'l-îcâz*'ı tahkik ederken düştüğü karşılaştırma notlarında Râzî'nin, Cürcânî birikimini geçmiş dil mirasıyla birlikte yeniden değerlendirmesini, açık bir şekilde göstermiştir. Ayrıca o, tahkik çalışmasına yazdığı mukaddime, Râzî'nin belâgat mirasını okumasına yönelik önemli bilgiler vermektedir; bk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Mukaddime” *Nihâyetü'l-îcâz* içinde, 5-12.

²²⁴ Belâgatteki ekoller genellikle İbn Haldûn'un üçlü ayırımına göre ele alınmaktadır. Kültürel coğrafyayı ölçü alan bu ayırma göre (i) arap/belâgatçi (ii) meşârîka/kelâmcı (iii) megâribe/bediyyâtçı şeklinde üç etkin çizgiden, ekolden bahsedilmektedir. Ancak beyânî-mantıkî, belâgî-kelâmî, edebî-felsefî, meşârîka-megâribe, arabî-acemî şeklinde farklı olarak ifade edilse de burada akla, mantığa, burhanî araştırmaya dayalı bir tavır olarak *bahs* ile tecrübeye, kullanıma ve hatabî araştırmaya dayalı bir tavır olarak zevk şeklinde iki yöntemden bahsetmek mümkündür. Dilin rasyonel düzenini yani aklı-mantıkî kurallar sistemini araştıran bahsî yöntemin sistematik bir nazariye olarak inşasını şüphesiz Sekkâkî gerçekleştirmiştir; ancak bu yönetime yönelik büyük adımı ilk atan kişi Râzî'dir. Belâgat ekolleri

ilminin klasik bilim felsefesi (*burhân*) bakımından bir çeşit tedvinini hazırlamaktadır. Bu itibarla Râzî'nin *Nihâyetü'l-îcâz*'la belâgate kelâmcı-usulcû bir form kazandırdığı söylenebilir. Diğer bir deyişle belâgatin aklı-mantıkî bir çerçevede tanımlar, taksimler, delâletler ve kaideler şeklinde organizasyonunda, yani daha çok bir sanat olarak işlev gören belâgatin bilimleşmesinde Râzî'nin özel bir rol oynadığı ileri sürülebilir.²²⁵

Rasyonel dil-edebiyat teorisi olarak nitelenen sistematik belâgatin en yetkin hali Abdülkâhir Cürcânî'den (ö. 471/1078) Seyyid Şerif Cürcânî'ye (ö. 816/1413) uzanan süreçte yazılan eserlerde görülmektedir. Söz konusu eserlerin belâgat içeriği çoğunlukla A. Cürcânî'ye²²⁶ aittir ve Râzî'nin rolü bu içeriği yeniden okumasıyla başlamaktadır. Cürcânî'nin işleme metodunu ve planını beğenmeyip dağınık bulan Râzî, *Esrâr* ve *Delâil*'de ortaya konan felsefî derinlikli içeriği, bir çeşit özetleyerek ve yeniden düzenleyerek planlı, tutarlı ve sistematik bir i'câz-belâgat sentezine dönüştürmektedir. Ancak belirtmek gerekir ki Râzî'nin çalışmasını salt bir ihtisar çabası olarak görmek doğru olmaz; zira o, *Nihâyetü'l-îcâz*'da bir belâgat formu geliştirme amacı gütmektedir. Nitekim geliştirmeyi amaçladığı belâgat formuna, Cürcânî'nin nazariyesine ters düşme²²⁷ pahasına, başka düşünürlerden de istifade ederek ilaveler yapmış ve böylece belâgat gelişimine önemli katkılar sunmuştur.²²⁸

Râzî'nin asıl önemli katkısı Cürcânî'ye yaptığı eklemelerden ziyade bizatihi iki mezkûr eserin belâgat içeriğinin yeniden ele alınıp tanzim edilmesindedir.²²⁹ Belâgat sahasının

hakkında geniş bilgi için bk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1988), 115-127; Hasan Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 277-300.

²²⁵ Râzî'nin belâgat tarihindeki konumu ve yeniden düzenlenmesindeki rolü için bk. Hacımüftüoğlu, “Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları”, 117-120. Bazı çağdaş çalışmalarda Râzî'nin rolü olumsuz olarak değerlendirilmiş ve A. Cürcânî ile zirvesine ulaşan belâgatin Râzî'yle durakladığı ve onun açtığı yolda düşüşe geçtiği iddia edilmiştir. Bk. Mâzin el-Mübârek, *el-Mûcez fî târihi'l-belâga* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 108-113. Şevkî Dayf, *el-Belâga: tetavvur ve târih* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 271-282. Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, 273-274, 291-293.

²²⁶ Cürcânî'nin geliştirdiği nazım nazariyesi çağdaş bir çalışmada hem mahiyeti hem de ilmî-tarihî arka planı açısından tahlil edilmiştir ki bu çalışmada sunulan çerçeve Râzî'nin de devraldığı mirası göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Cürcânî nazariyesini hazırlayan tarihi-ilmî miras için bk. M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi* (İstanbul: Klasik, 2016), 31-112. Ayrıca nazariyenin mahiyetine yönelik tahliller de Râzî'nin arka planını anlamaya yardımcı olacaktır; bk. Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 115-231.

²²⁷ Dikkat çekici bir husus da Râzî'nin Cürcânî'ye muhalefet ettiği spesifik tikel problemlerin mecâz, istiâre, kinâye meselelerinde olmasıdır; bk. Musa Alak, “Fahreddin er-Râzî'nin Nihâyetü'l-îcâz Adlı Eserinde Abdülkâhir el-Cürcânî'ye İtiraz Ettiği Meseleler”, *Şarkiyat Mecmuası*, 18 (2011), 2-17.

²²⁸ Râzî Cürcânî'nin eserleri yanında geniş bir kaynakçayı da kullanmış ve böylece kendinden önemli katkılar da sunmuştur. Tafsil için bk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Fahreddin er-Râzî'nin Belâgat ve İ'câz Teorisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 265-278.

²²⁹ *Mukaddime*de iki kısımda i'câzın, Kur'an'ın fesâhatinde oluşunun delilleri ve *fesâhat* ilminin değeri üzerinde durulmuştur (bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 26-29). Fesâhat araştırması dilin müfred ve cümle unsurlarına dayanacağından kitap iki bölümden oluşur. 1. bölümde müfred unsurlar lafzî-manevî delâletler ayrımıyla incelenir. Özellikle manevî delâletler kısmında haber/isnad meseleleriyle birlikte hakikat, mecâz, teşbih, istiâre, kinâye konularını işlenmektedir (Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 30-163). 2. bölümde *nazm* kavramı etrafında mutâbakat, mukâbele, iltifât, iktibâs, telmîh gibi bazı söz sanatları (*bedî'*) ve sonra meânî ilminden takdim-tehir, fasıl-vasıl, hazif- izmâr-îcâz konuları ele alınmaktadır (bk.

içerik kapsamı genel olarak A. Cürcânî tarafından belirlense de bu içeriğin nasıl sistematik bir formla ele alınabileceğinin ilk denemesi Râzî tarafından ortaya konmuştur.²³⁰ Bu denemeyi Ebu Ya'kûb Sirâceddin es-Sekkâkî (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-ulûm*'da geliştirip sistematik belâgati *ulûm-ı edebiye* çerçevesinde müdevven bir ilim olarak yeniden tesis etmiştir. Celâleddin Muhammed el-Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) de *Telhîsu'l-Miftâh*'ta tanım ve taksimlerdeki bazı tasarruflar ve *bedî'* konularının da ilavesiyle *ilmu'l-belâga* olarak sistematik belâgati yeniden düzenlemiştir. Kazvînî'nin belâgate kazandırdığı bu form A. Cürcânî, Râzî ve Sekkâkî'nin sistematığından çok daha fazla kabul görmüş ve üzerine yazılan şerhlerle sürdürülmüştür. Özellikle Sa'dedin Mes'ûd et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ile S. Ş. Cürcânî'nin katkıları daha çok ilgi görmüş ve rasyonel dil teorisi bağlamında geliştirilen sistematik belâgat formu²³¹ Kazvînî ve Teftâzânî üzerine yapılan çalışmalarla ilerlemiştir.²³²

Râzî *Nihâyetü'l-îcâz*'la belâgate verdiği yeni formda (*ilmu'l-beyân, ilmu'l-fesâha*) mecâz konularını fesâhat araştırmasıyla ilişkili ve delâlet bahisleriyle ilgili bir bağlam içerisinde konumlandırmıştır. Fesâhati, Kur'an'ı eşsiz kılan edebî değer olarak gören Râzî belâgati bir fesâhat araştırması şeklinde sistemleştirmeye çalıştığından²³³ “Her akıllı kimseye Kur'an'ı eşsiz kılan bu meziyetleri ve harikalıkları araştırması gerekir: mahiyeti, kemiyeti ve keyfiyeti nedir?” demek ve eklemektedir: “Bu araştırma ancak mecâzın, hakikatin, istiârenin, teşbihin, temsilin mahiyetini (...) araştırmakla mümkün olur.”²³⁴ Böylece o, hakikat-mecâz ile ilişkili konulara belâgatin sistematik bütünlüğünde fesâhat araştırması olarak bir konum vermiştir.

Râzî mecâzı, belâgat konuları arasında, vaz'î-aklî/lafzî-manevî şeklinde taksim ettiği delâlet bahisleriyle ilişkili olarak incelemektedir. Dolayısıyla da “Kinâye, mecâz, temsil

Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 164-236). Böylelikle iki bölümde belagatin alt disiplinlerinden meânî ve beyân ilimlerinin temelleri ilk kez ortaya konmuştur. *Hâtîmede* ise i'câz-belâgat teorisinin bir pratiği olarak Kevser suresindeki i'câz vecihleri gösterildikten sonra Kur'an'a yöneltilen eleştirilere cevaplar verilmektedir (bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 236-248). Burada özetlenen içerik Râzî'nin belâgate verdiği formu da çerçevelemektedir. Bu teorik çerçeve *Nihâyetü'l-îcâz*'ın bölümlenmesinde görünürdür; ancak kitabın burada tasvir edildiği şekliyle çerçevelenmesinin *ilmu'l-fesâha* bağlamında kısa bir izahı için ayrıca bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 29.

²³⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 24-25; William Smyth, “Bir Ders Kitabının Teşekkülü”, çev. Abdullah Yıldırım, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2012), 324-235; Hacımüftüoğlu, “Fahreddin er-Râzî'nin Belâgat ve İ'câz Teorisi”, 269.

²³¹ A. Cürcânî'den S. Ş. Cürcânî'ye uzanan bu literatürün gelişimi, birbirleriyle etkileşimleri ve Râzî'nin rolü için Smyth'in bu geleneği inceleyen makaleleri iyi bir mukayeseli okuma imkânı sunmaktadır. Bk. Smyth, “Bir Ders Kitabının Teşekkülü”, 321-336; William Smyth, “Belâgat İlmi'nin Standart Hale Gelen Düzenleniş ve es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'u”, çev. Abdullah Yıldırım, *Şarkiyat Mecmuası*, 22 (2013), 213-232; William Smyth, “Bir Yorum Geleneğinde Tartışma: Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'unun Akademik Mirası”, çev. Ömer Kara, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47 (2014), 165-176.

²³² Bu tez çalışmasında ilgili ekoldeki literatür üzerinden spesifik bir problemin, mesela mecâz tanımının yahut taksiminin, gelişiminin tahlili gerekebilirdi; ancak sınırlılıklar sebebiyle bu tür ayrıntılara girilmedi. Örnek bir tahlil çalışması için bk. Sedat Şensoy, “Belâgat Geleneğinde Aklî Mecâz Tartışmaları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 8 (2002), 1-37.

²³³ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 28-29.

²³⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 29.

ancak bu (aklî delâletler) kısmında gerçekleşir.”²³⁵ diyen Râzî mecâz meselelerini *Nihâyetü'l-îcâz*'ın aklî-manevî delâletlerle ilgili kısmında ele almaktadır.²³⁶

Mecâza tahsis edilen kısımda on dört fasıl kapsamında bazı temel meseleler irdelenmektedir. Lafzın mecâz kullanımını mümkün kılan iki ögeye (*nakil* ve *alâka*) değinip mecâz ile asılsız söz ve yanlış iddia arasındaki farka işaret eden Râzî mecâzı önce taksim sonra tarif etmektedir. Râzî lügavî ve aklî olması itibariyle irdelediği mecâzı iki kısma ayırmaktadır. Buna göre müfred lafızlarda ortaya çıkan mecâz türü *lügavî* ve *fi'l-müsbet* olarak adlandırılırken; kelimelerin birbirine isnadında ortaya çıkan mecâz türü *aklî/hükmî* ve *fi'l-isbât* şeklinde adlandırılmaktadır. Râzî'nin mecâz düşüncesi tezin ikinci bölümünde müstakil olarak ele alınacağından burada konuyu uzatmaya gerek görülmemektedir.

Mecâz düşüncesi özelinde bakıldığında Râzî devraldığı mirasa çok daha mühim ikinci katkısını *el-Mahsûl fi'ilmî'l-usûl*'le yapmıştır. Belâgattekine benzer bir tavrı usulde de sergileyen *el-İmâm*, Ebü'l-Hüseyn Basrî'nin *Mu'temed*'ini esas alarak²³⁷ Bâkîllânî—Cüveynî—Gazzâlî çizgisinde gelişen kelâmcı-Şâfiî metodu, geçmiş ilmî mirastan istifadeyle ve kendine özgü bir üslupla yeniden düzenlemiştir. Böylelikle o, belâgatteki gibi usulde de aklî-mantıkî bakış açısının etkin olduğu bir usul geleneğine ve ulema çevresine öncülük etmiştir. Bu geleneğe Şerefeddin Abdullah İbnü't-Tilimsânî (ö. 644/1246), Tâceddin Muhammed el-Urmevî (ö. 653/1255), Sirâceddin Mahmûd el-Urmevî (ö. 682/1283), Şehâbeddin Ahmed el-Karâfî (ö. 684/1285), Kâdı Beyzâvî (ö. 685/1286), Şemseddin Muhammed el-İsfahânî (ö. 688/1289), Safiyyüddin Muhammed el-Hindî (ö. 715/1315) gibi pek çok âlim mühim eserleriyle ortak olmuşlardır.²³⁸ Râzî mektebine uygun bir şekilde kelâm, metafizik, mantık, dil ve usul alanlarındaki yetkinlikleriyle öne çıkan bu âlimler el-İmâm'ın verdiği şekliyle fıkıh usulüne önemli katkılar yapmışlardır.²³⁹

Râzî *Nihâyetü'l-îcâz*'dan sonra kaleme aldığı *Mahsûl*'de mecâz düşüncesini daha fazla geliştirmiştir. Hatta o, erken dönemde Cürcânî'ye uyarak dile getirdiği bazı görüşlerinden vazgeçtiği gibi *Mahsûl*'de birtakım meseleleri daha iyi açıklama imkânı bulmuş ve üstelik önceden dile getirdiği bazı düşüncelerini eleştirmiştir. Dolayısıyla *Mahsûl* gerek mecâzın mahiyetine yönelik araştırma ve tam tanım verme hususunda gerekse mecâzın kısımlarını daha yetkin bir şekilde işleme hususunda *Nihâyetü'l-îcâz*'dan daha gelişkin bir muhteva

²³⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 31.

²³⁶ Birinci bölümün (*cümle*) ilk kısmı lafzî, ikinci kısmı manevî delâletlerle ilgilidir ve mecâz bahisleri ikinci kısmın ikinci ayırımında (*kâide*) yer almaktadır; bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 87-103 (*hakikat-mecâz*), 103-132 (*teşbih*), 132-168 (*istiâre*).

²³⁷ *Mahsûl* ve *Mu'temed*'in Râzî'nin çabası açısından bir mukayesesi için bk. Başoğlu, “Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi”, 256.

²³⁸ Detaylı bilgi için Râzî takipçilerinden müteşekkil bu ulema çevresini “mektep” olarak genişçe inceleyen bir çalışmaya, Tuncay Başoğlu'nun *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014) adlı eserine başvurulabilir. Mektebin usuldeki temel karakteristiği için ayrıca bk. Başoğlu, “Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi”, 244-252, 260-261.

²³⁹ Râzî'nin de katkıda bulunduğu *mütekellimîn* metoduna göre mecâz meselelerinin mukayeseli ele alınışının bir tasviri için bk. Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 152-162.

sunmaktadır. Ayrıca *Nihâyetü'l-îcâz*'da meseleleri tasvirici bir üslupla sunan Râzî *Mahsûl*'de tahlilci bir üslubu tercih etmektedir. Bu itibarla *Mahsûl*'de tahkik metodudaha aşîkârdır.²⁴⁰

Râzî mecâzı *Mahsûl*'ün dil teorisine tahsis ettiği birinci bölümün (*el-Kelâm fî'l-lügât*) altıncı kısmında (*bâb*) müstakîl olarak incelemektedir.²⁴¹ Mecâzın bu bölümde ele alınması, eserde usul meseleleriyle ilişkisine göre konumlandırılmasıyla yakından ilgilidir. Söz konusu konumu bakımından mecâza öncelikle delâlet bahisleri kapsamında lafızlar taksiminde yer verilmektedir. Farklı itibarlarla yaptığı taksimlerin birinde Râzî, lafız ve mana ilişkisini çokluk-teklik kriterine göre lafızları gruplandırmaktadır. Buna göre lafızlar (i) lafzın ve manasının tek olduğu lafız türleri (ii) lafızların ve manaların çok olduğu lafız türleri (iii) lafzın tek manalarının çok olduğu lafız türleri (iv) lafızların çok mananın tek olduğu lafız türleri şeklinde dörde taksim edilmektedir.²⁴² Son kısımda yer alan mecâz da buradaki konumu itibarıyla menkûl ve müşterek lafızlar gibi çok anlamlı sözcükler grubunda sayılmaktadır. Böylelikle Râzî mecâzı, usul meseleleri arasında “söz sahibinin kastını (*murâd*) anlamayı güçleştiren lafzî durumlarla”²⁴³ da ilişkilendirerek incelemektedir. Demek ki usuldeki konumlandırılışı açısından mecâz anlamayı güçleştiren lafzî durumlarla ve dolayısıyla delâlet bahisleriyle ilişkili görülmektedir.

Mahsûl'de mecâz bahislerinin *Nihâyetü'l-îcâz*'dan daha ileri bir düzeyde ve genişçe işlendiğine yukarıda işaret edilmişti. Nitekim usulde dil teorisi kapsamında doğrudan mecâza ilişkin yaklaşık yirmi altı kadar başlığı irdelleyen Râzî bu çerçevede özetle şu meselelere yer vermiştir. Farklı tanımları da değerlendirerek en iyi tanımlı geliştirmeye çalışan Râzî, bu çerçevede hakikat ve mecâzdan her ikisini ayrıca taksim etmiştir. Usuldeki taksimde *Nihâyetü'l-îcâz*'dan farklı olarak müfred/lügavî mecâz da taksim edilmekte ve burada Râzî sonrasında *mürsel mecâz alâkaları* olarak incelenen on iki kısma yer verilmektedir. Taksim meselesi yanında hakikat-mecâz ilişkisi bağlamında bazı mecâz problemleri de irdelenmekte ve dilde galibiyet, asıl oluş, kullanımda birlikte bulunma, teâruz etme ve birbirinden tefrik gibi kıstaslar açısından hakikat ile mecâz birbiriyle mukayese edilerek tartışılmaktadır. Ayrıca Kur'ân'da mecâzın varlığı ve mecâz kullanımının temel sâikleri üzerinde duran Râzî nasların doğru anlaşılması problemi (*istidlâl/istinbât*) kapsamında mecâzın menkûl, müşterek gibi diğer lafız türleriyle ilişkisini açıklayıp tercih kaideleri geliştirmektedir.

²⁴⁰ Krş. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 87-103; Râzî, *Mahsûl*, 1/95-132. Karşılaştırmaya mecâzla yakın ilişkisi sebebiyle *hakikat* kavramıyla ilgili meseleler de dâhil edilmiştir. Ayrıca Râzî edebî değeri sebebiyle belagat eserinde istiâreyi müstakîl olarak ve genişçe ele alırken usulde müfred mecâzın bir türü olarak işaret etmekle yetinmiştir; krş. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 132-160; Râzî, *Mahsûl*, 1/114.

²⁴¹ Mecâza tahsis edilen kısım için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/95-126.

²⁴² Kısımlar şu lafız türlerini kapsamaktadır: (i) “lafız tek–mana tek” lafız türleri *alem*, *mütevâtî'* ve *müşekkik* lafızlardır; (ii) “lafız çok–mana çok” kapsamında *mütebâyin* lafızlar yer almaktadır; (iii) “lafız çok–mana tek” kapsamında ise *müterâdif* lafızlar bulunmaktadır. Son olarak (iv) “lafız tek–mana çok” kısmına da *mürtecel*, *menkûl*, *mecâz* ve *müşterek* lafızlar girmektedir. Buradaki dörtlü taksim için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/69-70. Ayrıca Râzî'nin genel olarak lafızları taksimi için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/65-72.

²⁴³ “Bil ki sözü dile getirenin (*mütekellimin*) muradını anlamada meydana gelen güçlükler (*halel*) lafızdaki beş ihtimalden kaynaklanmaktadır” diyen Râzî iştirâk, nakil, mecâz, izmâr ve tahsis ihtimallerini sıralamakta ve bunları birbiriyle teâruzları açısından incelemektedir. Bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/128-132.

Son olarak burada çok kısa bile olsa mecâza da yer vermesi hasebiyle Râzî'nin bir eserine, büyük olasılıkla *Nihâyetü'l-îcâz* ile *Mahsûl* arasında kaleme aldığı cedel ilmine dair bir kitabına, usul meseleleriyle de sıkı ilişkili *el-Kâşif an usûli'd-delâil ve fusûli'l-ilel*'ine dikkat çekilmelidir. Zira kitabının dört bölümünden ilkinin cedel ilmi terminolojisine ayıran Râzî burada hakikat ve mecâza da değinmektedir. Burada en fazla başvurulanan temel anahtar terimler öncelik ve genellik bakımından kullanım önemine göre sıralanmıştır. Yüz yirmi terim arasında hakikat otuz sekizinci, mecâz ise otuz dokuzuncu sıradadır.²⁴⁴ Bu tertip hiç değilse Râzî'nin nazarında mecâz teriminin kullanım sıklığı ve istidlalde müracaat önceliği hakkında bir fikir vermektedir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Râzî'nin belâgat ve usuldeki entelektüel konumunu, ilmî çabasını tefsir alanında da görmek mümkündür. Yani Râzî tefsirde de geçmiş ilmî mirasın muhassalasını alıp dönüştürücü katkılarıyla kendinden sonrası için belirleyici olacak bir form ortaya koymakta ve böylelikle ilgili sahada takipçilerinden müteşekkil bir yönelim oluşturmaktadır. Râzî *Nihâyetü'l-îcâz* ve *Mahsûl* ile gerçekleştirdiğini *Mefâtihu'l-gayb* adlı tefsiriyle de başarmıştır. Dolayısıyla tefsirde Râzî-takipçileri olarak görülebilecek bazı âlimlerden ve eserlerinden bahsetmek mümkündür ve hiç değilse burada üç isme işaret edilebilir. *el-Vâzih*'ıyla (*Keşfü'l-hakâik ve şerhu'd-dekâik fî tefsîri kelâmi Rabbi'l-âlemîn Muhtasarı Mefâtihu'l-gayb*) Ebü'l-Fazl Burhâneddin Muhammed en-Nesefî el-Hanefî (ö. 687/1289), *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*'ıyla Nizâmeddin Hasan en-Nisâbüri (ö. 730/1329 [?]) ve *Envârü'l-hakâiki'r-rabbâniyye fî tefsîri'l-letâifi'l-Kur'âniyye*'siyle Ebü's-Senâ Şemseddin Mahmûd el-İsfahânî (ö. 749/1349) söz konusu yönelimin önemli temsilcileridir.²⁴⁵ Bu yönelim açısından bakılırsa Râzî kendinden önceki tefsir mirasını²⁴⁶ değerlendirerek *usûl-i dîn* ve *usûl-i fikh* çerçevesinde tefsiri usulcü bir forma sokmuştur, denebilir. Mezkûr âlimler de Zemahşerî'nin meânî-beyân odaklı *Keşşâf*'ı etrafında şekillenen tefsir geleneğini de hesaba katarak Râzî'nin çizgisini sürdürmüşlerdir. Zaten bu âlimler de tefsirlerine yazdıkları mukaddimelerde Râzî gibi usul ve dil bağlamında lafız bahislerine özel bir yer vermektedirler.²⁴⁷

²⁴⁴ Hakikat-mecâza ayrılan kısım için bk. Râzî, *Kâşif*, 30-32.

²⁴⁵ Tefsirde Râzî-çizgisi üzerine herhangi bir çalışma yapılmadığından burada dile getirilenler bu satırların yazarının şahsî okumalarına dayanan kanaatlerinden ibarettir. Ancak Râzî'nin Fâtîha suresi tefsiri ile buradaki tefsir kitaplarının mukaddimleri üzerine yapılacak mukayeseli bir okuma söz konusu kanaati destekleyecektir.

²⁴⁶ Râzî'nin tefsir kaynakları için bk. İsmail Cerrahoğlu, "Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsiri", *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 17-25. Mustafa Öztürk, "Tefsirde Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 279-346.

²⁴⁷ Râzî'nin takipçileri arasında "lafız bahisleri" bağlamında bir mukayese yapılabilir. B. Nesefî usulde Hanefî lafız taksimini esas alsada da mukaddimesinde lafızlara dair yer verdiği konular hem *Nihâyetü'l-îcâz*'la hem de *Mahsûl*'le karşılaştırılabilir ve Râzî'den bariz izler taşımaktadır; bk. Burhâneddin Muhammed en-Nesefî, *Keşfü'l-hakâik ve şerhu'd-dekâik* (İstanbul: Murat Molla Kütüphanesi, 147), 6-30 (özellikle mecâz için vr. 21-22). N. Nisâbüri lafız bahislerinde doğrudan *Mahsûl*'ü esas almaktadır; bk. Nizâmeddin Hasan en-Nisâbüri, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*, nşr. Zekerriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/46-53 (özellikle mecâz için s. 47-50). Takipçileri arasında en özgünü Ş. İsfahânî olsa da Râzî izleri onda da görülebilmektedir; bk. Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî, *Mukaddimetü Tefsîri'l-İsfahânî: Envârü'l-hakâiki'r-rabbâniyye* (Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 328), 27-50 (mecâz için de aynı varaklar: 11. ve 12. mukaddimeler).

Kur'ân'ın dilsel bir hitap olması hasebiyle müfessirin temel ödevi, ilahî kelâmdaki lafızların muhataplarına iletmiş anıamları tespit etmek ve bu anıamları kendi dönemi için yeniden yorumlamaktır.²⁴⁸ Söz konusu ödev, lafız tahlillerini Kur'ân'ı da dikkate alarak incelemeleri bakımından, gerek dili/belâgati gerek fıkıh usulünü tefsir ilminin alışverişte bulunacağı en temel disiplinler haline getirmektedir. Tabiri caizse ilgili disiplinler tefsir ilminin teorik arka planını oluşturan alanların başında gelmektedir.²⁴⁹ Dolayısıyla *Nihâyetü'l-îcâz* ve *Mahsûl* ile Râzî usule, ilkelere ve teorik çerçeveye yönelik çok derinlikli bir araştırmadan sonra tefsire yönelmiş ve tabii ki böylesi bir birikimi *Mefâtihu'l-gayb*'a yansıtmıştır.

Râzî'nin, genel mecâz düşüncesine katkısı belâgat ve usulün yanı sıra tefsir alanında da devam etmiştir. Onun *Tefsîr-i Kebîr*'de görünür olan katkısı üç başlıkta özetlenebilir. (i) Öncelikle belâgat ve usulde genişçe izah edilen mecâz teorisinin tefsirde pratiğı ortaya konmuştur. (ii) *Meşhûr mecâz* kavramı bağlamında *mürsel mecâz* teriminin ilk örnekleri belâgatin gündemine taşınmıştır. (iii) Ayrıca mecâz alâkalarının neler olduğuna yönelik tespitler yapılmıştır.

Râzî'nin üç başlıkta özetlenen tüm bu katkıları, Kuran lafızlarının mecâza tevilleri esnasında ortaya konmaktadır ve aslında derli toplu, sistematik açıklamalar değildirler.²⁵⁰ Râzî *Tefsîr*'de mecâz tevillerini temellendirmek için anlam ilişkilerini (*münasebet, mülâzemet*) göstermeye çabalamakta ve bu arada bilhassa kökanlamdan mecâz anlama geçişin ne şekilde gerçekleştiğini izah etmektedir. Böylelikle kendisinin “müfred mecâzın kısımları” olarak gördüğü; ancak sonraki literatürde “mürsel mecâz alâkaları” olarak incelenen alâkaları ayetin tevilî bağlamında ortaya koyup açıklamaktadır. Yani o, Kur'ânî ifadelerin tevilini mecâzla ilişkili olarak açıklamaya çalıştığı bazı yerlerde mürsel mecâz kavramının gelişimine ve mürsel mecâz alâkalarının neler olduğunun tespitine yönelik öncü açıklamalar yapmıştır. Bunlar ilerleyen sayfalarda ikinci bölüm kapsamında “müfred mecâzın kısımları” ve “meşhûr mecâz kavramı” başlıkları altında ayrıca incelenecektir.

Râzî'nin, tevil enstrümanı olarak mecâza çokça başvurduğu ve *Mefâtihu'l-gayb*'la aynı dönemde kaleme alınmış burada işaret edilmesi gereken diğer bir eseri de *Esâsu't-takdîs*'tir. Aslında haberî sıfatların tevilinin konu edildiğı kelâma dair eserde, mecâzın tevildeki pratik kullanımlarına çokça örnekler sunulmaktadır. Râzî *Esâsu't-takdîs*'in ilk kısmında haberî sıfatların tevilindeki genel ontolojik ilkeleri (*mukaddimât, delâil*)

²⁴⁸ Râzî tefsir faaliyetini mebâhis-i edebiyye (lügaviyye), nakliyye ve akliyye şeklinde belirttiğı üç “ilkeler alanı”na dayandırmaktadır (bk. Râzî, *Tefsîr*, 1/21, 66, 108, 114). Söz konusu bahisleri, Râzî *Mefâtihu'l-gayb* adlı devasa eserine “teorik/usulî bir giriş” gibi kaleme aldığı “Fâtiha suresi tefsiri”nde, özellikle de istiâze ve besmele tefsirlerinde, genişçe inceler. Bu itibarla tefsirin dilsel arka planına da dikkat çekerek müfessirin temas edilen ödevini vurgulamış olur. Dilsel ilkelere yönelik bahisler (mebâhis-i edebiyye/lügaviyye) için bk. Râzî, *Tefsîr*, 1/21-66

²⁴⁹ *el-Burhân* ve *el-İtkân* gibi eserlerin temsil ettiğı Kur'ân ilimleri literatüründe yer alan bölümlerin (*nevilerin*) önemli bir kısmının belâgat ve usul kapsamında yer alması burada işaret edilen meseleye şahittir. Mesela *el-İtkân*'da lafız bahislerin kapsamı eserin üçte birinden fazladır. Dil, belâgat ve fıkıh usulü ile ilgili konular/bölümler için bk. Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirün, 2008), 312-608.

²⁵⁰ Râzî'nin *Tefsîr*'indeki bu açıklamalar derli toplu sistematik bir şekilde incelenmiştir; bk. Hindâvî, *el-Mebâhisü'l-beyâniyye*, 185-254.

sunduktan sonra sıfatları tek tek tevil etmektedir. Bu kısımda o, *mecâz* terimini açıkça anmadığı yerlerde dahi haberî sıfatların tevilinde çoğunlukla *mecâza* başvurmaktadır.²⁵¹

Buraya kadar Râzî'nin *mecâz* düşüncesinin tarihî arka planına ve onun söz konusu tarihî mirası eserlerine nasıl yansıttığına kabaca işaret edildi. İlerleyen sayfalarda ise Râzî'nin eserlerindeki *mecâz* problematiğinin “disipliner” açıdan ne ifade ettiğine dair genel bir değerlendirme yapılarak sonrasında onun *mecâz* düşüncesinin izahına geçilecektir.

Yukarıda sunulan panoramik çerçeveden anlaşılacağı üzere *mecâz* meselesi belâgat, usul ve tefsir kavşağında konumlanan bir problemdir. Her disiplin bu probleme kendi temel kaygıları ve hedefleri doğrultusunda yaklaştıkları için problemin ele alınış biçimi farklılık arz etmektedir. Bu sebeple Râzî *belâgatte* sözün fesâhatini gösteren edebî bir değer şeklinde ele aldığı *mecâzı usulde* sözden murat edileni anlamayı güçleştiren bir problem olarak incelemektedir; *tefsirde* de *mecâza* bir tevil enstrümanı olarak yer vermektedir. Bu itibarla denebilir ki bir tevil problemi olarak *mecâz*, söz konusu iki muhalif tavrın/amacın bulunduğu gerilim hattında diyalektik bir noktada yer almaktadır.

Dil/belâgat alanı *mecâzı*, ifadeye ilave açıklamalar katması (*ziyâdetü'l-beyân* olması) ve böylelikle anlamı zenginleştirmesi hasebiyle çoğu kez hakikat kullanımından üstün tutup belîğ bir sözün övücü olarak değerlendirmektedir. Tam da bu itibarla belâgat nazarında tevil açısından *mecâz*, anlam zenginliği hususunu vurgulamaktadır. Usul alanı ise farklı anlamları ortaya çıkarıp aralarında tercih yapmayı güçleştirdiği yani kesin bir yargıda bulunmayı zorlaştırdığı için *mecâzı* doğru/kesin anlamının önündeki bir engel olarak değerlendirmektedir. Tam da bu itibarla usul nazarında tevil açısından *mecâz*, anlam belirsizliğine işaret etmektedir. Şu durumda bir yanda belîğ sözün niteliği olarak ilave beyânlarıyla anlam zenginliği görülen *mecâz*; diğer yanda söz sahibinin kastını anlamaya engel, anlam belirsizliği sayılan *mecâz* yer almaktadır. İşte *mecâz* bu gerilimli haliyle tefsir alanına, tevil faaliyetine konu olmaktadır. Üçüncü bölümde Râzî'nin *mecâz* tevilleri değerlendirilirken, bilhassa *mecâz* üslubu ile hakikat-*mecâz* arasında tercihler meselelerine eğilirken, *mecâz*ın söz konusu iki veçhesi ele alınıp örneklendirilecektir. Burada bir tespit olarak kısaca belirtilebilir ki *Mefâtîhu'l-gayb*'da Râzî, *mecâz* konusuna çoğunlukla usulcî kimliğiyle yaklaşmaktadır.

2.2. Fahreddin er-Râzî'de Mecâz Düşüncesinin Kuruluşunda Temel Kavramlar

Lafızlara ait bir nitelik/olgu olarak *mecâz*ın dilsel düzlemde ortaya çıkışını ve kavranışını izah etmek için başvuru birtakım kavramlar vardır. Bunlar, dil ve yorum odaklı disiplinlerde hakikat-*mecâz* meseleleri tartışılırken müracaat edilen temel kavramlardır. Râzî de *mecâz* meselelerini ele alırken bu temel kavramları, çoğu kez birbirleriyle ilişkilerini gözeterek, sıklıkla kullanmaktadır. Dolayısıyla burada öncelikle Râzî'nin *mecâz* düşüncesinin kuruluşunda rol oynayan temel kavramları kısaca açıklamak *mecâza* ilişkin meselelerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

²⁵¹ Eserdeki hemen her haberî sıfatın tevilinde *mecâza* yorumlama söz konusu olsa da çoğunlukla “*mecâz*” kavramı açıkça zikredilmemektedir. *Mecâz* kavramı kullanılarak yapılan tevillere örnekler için bk. Râzî, *Esâsü't-takdîs*, 126, 138, 140, 158, 162, 169, 187, 208-210, 240, 248.

Herhangi bir lafzın anlamları karşılamak üzere dilde varlık kazanması, tedavüle girip kullanılması ve ortaya çıktığında kavranması gibi dilsel olgular, bazı kavramlarla açıklanmaktadır. Vazı, isti'mâl ve haml kavramları ilgili olgular sürecinin açıklanmasında gündeme gelen ilk kavramlardır. Mecâz söz konusu olduğunda ise nakil, karine, alâka/münasebet kavramları bu açıklama sürecine dâhil edilmektedir. Ayrıca ıstılâh (mustalah-aleyh), muvâzaa, tehâtub gibi lafzın kullanım ortamını izah için başvurulmuş kavramlar da açıklama sürecinde bahse konu olmaktadır. Aşağıda, bu işaret edilen kavramlara mecâz düşüncesinin anlaşılmasına katkıları itibarıyla değinilecek; fakat mecâz gibi kendilerine özgü problematiği olan bu kavramların teknik tartışmalarına girilmeyecektir.

Râzî'nin de belirttiği üzere insanoğlu diğer fertlerden bağımsız, müstakil bir şekilde yaşayamaz ve varlığını sürdürebilmek için diğer insanlara muhtaçtır. Çünkü yaşamın devamlılık şartı olan tüm ihtiyaçlarını kendisi tek başına karşılayamaz. Bu itibarla insan kaçınılmaz olarak toplumsal bir varlıktır. Söz konusu birlikte yaşamının imkânı, vukuu ve bekası ise toplumu oluşturan bireylerin iç-dünyalarındaki manaları (düşünceleri, hisleri, istekleri) birbirlerine iletmeleriyle, bildirmeleriyle (*ta'rif*) mümkündür. Bu bildirim farklı yollarla gerçekleştirilebilirse de insanoğlu sese dayalı sözel iletişimi en ideal yol olarak görmüş ve uygulamıştır.²⁵² Sese dayalı sözel iletişim ise sessel göstergeler olan lafızların, aklî/zihnî manaların ifadesi için belirlenmeleri²⁵³ ve belirlenim üzerinde toplumsal uzlaşma varılması ile gerçekleşmektedir.²⁵⁴ Şu durumda insanlar arası iletişim, tabiri caizse vaz'a dayalı bir toplumsal sözleşmeye dayanmaktadır. Çizilen bu tabloya göre dilsel iletişim şu unsurlarla mümkün olmaktadır: İletişim ortamı yani karşılıklı diyalogun gerçekleştiği toplumsal durum (*tehâtub*), zihnî manalar için lafızların belirlenmesi (*vaz'*) ve belirlenen lafızlarda fertler arası uzlaşmanın gerçekleşmesi (*ıstılâh/muvâzaa*).

Vaz' (dilsel belirlenim), *isti'mâl* (sözel kullanım) ve *haml* (anlama-yorumlama) dilsel olguların izahı için başvurulmuş kavramlardır ve bir lafız için burada dile getirildiği sırayla gündeme gelirler. Zira bir lafız, önce ifade edeceği anlamın hizasına konulur (*vaz'*)²⁵⁵, sonra dili konuşanlar tarafından vazedildiği anlamda veya onunla ilişkili bir başka anlamda kullanılır (*isti'mâl*), sonra lafız kullanıldığında muhatap tarafından da bir anlam ile karşılanır/anlaşılır (*haml*).²⁵⁶ Lafız-mana ilişkisi bu şekilde kategorik olarak kurulur. Lafzın dilde ilk olarak konduğu anlam esastır ve lafzın “aslî mevzûu” yani kökanlamı kabul

²⁵² Râzî, *Mahsûl*, 1/55.

²⁵³ Lafızların neyin karşısına vazedildiklerine yönelik bir tartışma için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/56-58.

²⁵⁴ Lafızları ilk vazedenin (vâzın) kim olduğu yani dilin kökeni problemi tarih boyunca tartışılmıştır. Probleme dair ileri sürülen farklı görüşleri tartışan Râzî, cumhurun görüşüne uyarak bu meselede tevakkuf etmiştir. Bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/50-54.

²⁵⁵ Vaz' üç anlamda kullanılır: 1. Lafzı, mananın göstergesi (*delil*) olarak belirlemek. 2. Lafzın bir manada baskın kullanımı (*galebetü'l-isti'mâl*) ki bu durumda örfi ve şer'i hakikatlerin vaz'ı kastedilir. 3. Mutlak kullanım ki bu üçüncüsü mecâzda vaz'ı şart koşanların kastettiği bir anlamdır. Vaz'ın ortak anlamları için bk. Kârâfî, *Nefâis*, 2/569-570, 2/788-789. İsfahânî ilk iki anlamına işaret etmektedir, bk. Ebu Abdullah Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî İbn Abbâd el-Aclî, *el-Kâşif ani'l-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998/1419), 2/190. Burada ise ilk anlamı kastedilmektedir.

²⁵⁶ Bk. Kârâfî, *Nefâis*, 2/569-570. İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İlminin Temel Meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 59-65.

edilir. *Vaz* ' kategorisinde hakikat veya mecâzdan bahsedilemez; zira her ikisi de lafzın kullanımı (*isti' mâl*) ile ortaya çıkan niteliklerdir. Diğer bir ifadeyle Râzî'ye göre bir kelime tek başına olduğu halde mecâzî anlam ifade edemeyeceği gibi hakikî anlam da ifade edemez. Ancak anlamlı bir söz içerisinde yer alan lafzın hakikat ve mecâz olarak nitelenmesi mümkün olur ki lafız aslî mevzûunda kullanıldığında "hakikat"; bir münasebete dayanarak bu aslî mevzûu dışında kullanıldığında ise "mecâz" olur.²⁵⁷ Muhatabın sözden anladığı anlam da bir kullanım içerisinde vücut bulduğu için hakikat-mecâz nitelemeleri, anlama-yorumlama (*haml*) düzeyinde söz konusu olabilmektedir. Buna göre muhatap, sözü bir engel yoksa "hakikat"e, bir engelin yanı sıra kökanlamı dışında bir anlamla ilgisi varsa mecâza hamledebilmektedir.²⁵⁸

Yukarıda resmedilen çerçeveye bağlı olarak muvâzaa ve ıstılâh kavramlarına da işaret edilmelidir. Zira vâzın lafzı bir mana karşısına konumlandırması vaz'ı gerçekleştirse de lafzın kullanıma girebilmesi toplumun diğer fertlerinin de vaz'a ortaklığıyla daha doğrusu vaz'ı bilmeleriyle mümkündür. İşte bu vaz'a katılım durumuna muvâzaa denmektedir. Bir başka deyişle anlama karşılık olarak belirlenen lafzın, dili konuşanlar tarafından benimsenmesine, bir toplumsal uzlaşının gerçekleşmesine muvâzaa denir. İstılâh kavramı da bu anlamda kullanılır; ancak ilim, sanat, zanaat erbabı gibi belirli toplulukların dilsel uzlaşılarını (*muvâzaalarını*) ifade etmede daha çok kullanılır. Ayrıca istılâh kavramıyla vaz' olgusu da kastedilir; ancak bu anlamıyla daha çok örfî vaz' ve şer'î vaz' için kullanılır.²⁵⁹

Mecâz söz konusuysa dilsel olgunun açıklanmasında başvurulacak ilgili kavramların arasına nakil, karine, alâka/münasebet gibi kavramlar da dâhil olmaktadır. Zira tüm bu kavramlar mecâz varlığını mümkün kılan kavramlardır. Diğer bir deyişle dile gelen anlamlı bir sözde bu kavramların belirttiği dilsel durumlar yoksa doğal olarak mecâz da yoktur. Râzî mecâzın vücuda gelebilmesi için özellikle nakil ile alâkayı zorunlu şart olarak görür.²⁶⁰ Mesela teşbihin, mecâzdan (özellikle istiâreden) ayrıştırılıp hakikat kapsamında değerlendirilmesinde belirleyici husus nakildir. Bir teşbihteki lafızlar, kendilerinde nakil gerçekleşmediği ve dolayısıyla aslî mevzûlarına (kökanlamlarına) delâlet ettikleri için mecâz olamazlar.²⁶¹

Nakil sözlükte bir halden diğerine dönüşme (*tahvîl*) anlamına gelmektedir. Mecâzla ilgili olarak kullanıldığında ise lafzın kökanlamından başka bir anlama aktarılması ve dönüşmesi kastedilir.²⁶² Naklin gerçekleştiği lafızlara *menkûl lafız* denildiği gibi, kökanlama *menkûl-*

²⁵⁷ Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-i'câz*, 99.

²⁵⁸ Burada *isti' mâl* ile ilgili olarak kullanımın gerçekleştiği alanlar olarak lügavî, örfî ve şer'î kategorilerinden, yani hem hakikat hem mecâz için geçerli itibarî bir taksimden bahsetmek gerekirdi. Ancak şer'î hakikat etrafındaki tartışmaların mecâz meselesi açısından önemi sebebiyle, aşağıda "hakikat" kavramının ele alındığı kısımda ayrıca işleneceğinden burada yer verilmedi.

²⁵⁹ Bu iki kavrama (muvâzaa, ıstılâh) özellikle mühmel lafızları tanım dışı bırakma yahut örfî-şer'î lafızları tanıma dâhil etme durumlarında başvurulmaktadır. Dolayısıyla her iki kavram, lafzın kullanıma girmesini ve üzerinde uzlaşılmasını vurgulamaktadır. Bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/48, 95-96; Kârâfî, *Nefâis*, 1/438, 444.

²⁶⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-i'câz*, 87-88.

²⁶¹ Râzî, *Nihâyetü'l-i'câz*, 126-127.

²⁶² Naklin konuyla ilgili olarak kullanımları için bk. Ebu'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahîm Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz

anh, aktarıldığı anlama *menkûl-ileyh* denir. Her mecâz *menkûl* lafızdır; ama hermenkûlün mecâz olduğu söylenemez; çünkü mürtecel lafzın yanı sıra örfî lafız/hakikat ve şer'î lafız/hakikat da menkûl kapsamında yer alırlar.²⁶³

Burada özellikle belirtilmesi gerekir ki *vaz'* ve *nakil*, birbirinden tefriki gereken iki dilsel olgudur. Zira Mu'tezile'ye göre şeriatça lafızlara yüklenen anlamlar, dolayısıyla da mecâzî anlam yeni bir *vaz'* sayılır. Hâlbuki ulemanın çoğunluğu ilgili dilsel olguyu lügavî hakikatten şer'î hakikate mecâz yoluyla bir nakil olarak değerlendirmektedir.²⁶⁴ Râzî'ye göre mecâzda “yeni bir anlam yükleme” şekliyle *vaz'*ın varlığı kabul edilecekse bile bu ancak *nakille* mümkün olan bir *vaz'*dır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse nakildeki *vaz'*, ikinci dereceden bir *vaz'* sayılmalıdır. Çünkü Râzî'ye göre “Nakil, ancak lügavî *vaz'*ın varlığı (*sübûtu*), sonra bu lügavî *vaz'*ın ortadan kalkması (*neshi*), sonra diğer bir *vaz'*ın var olması (*sübûtu*) ile gerçekleşir.”²⁶⁵ Şu durumda *vaz'* tek bir eylemde, nakil ise ancak üç eylemde gerçekleşmektedir. Bundan anlaşılması gereken ise naklin *vaz'* olduğu kabul edilecekse bile bunun *ikincil bir vaz'* olduğudur.²⁶⁶

Nakille birlikte mecâzın şartı olarak gündeme gelen diğer kavram da *alâka*dır. Zira lafzın *vaz* edildiği anlamdan nakledildiği anlama geçiş bir *alâka* sebebiyle gerçekleştiğinde ikinci anlama (*menkûl-ileyhe*) mecâz denmektedir. Bu durumda *alâka* menkûl-*anh* ile menkûl-*ileyh* arasında kurulan bir anlam ilişkisi yahut yakınlığıdır. Râzî mecâzda nakli mümkün kılan *anlam ilişkisi* olgusunu *alâkanın* yanı sıra *münasebet*, *mülâhaza*, *müşâbehet* ve *mülâzemet* kavramalarıyla da ifade etmektedir.²⁶⁷ Lügavî anlamla mecâzî anlam arasında geçişi sağlayan on iki anlam ilişkisi (*alâka*) tespit eden Râzî, bunları kendi mecâz düşüncesinde “müfred mecâzın kısımları” olarak konumlandırmaktadır.²⁶⁸ İleride *alâkalar* daha ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

Son olarak lafızların mecâza hamli esnasında gündeme gelen bir kavrama, karine kavramına da burada kısaca işaret edilerek mecâz düşüncesine giriş bahsi bitirilecektir. Bir lafzın anlaşılmasında öncelik hakikî anlamınadır, yani öncelikle sözün zâhiri, doğrudan anlamı dikkate alınır. Ancak dile gelen söz zâhirine göre anlaşıldığında bir problem görülüyorsa, diğer bir deyişle lafızları hakikat olarak anlamamanın önünde bir engel varsa sadece bu durumda mecâza gidilebilir. İşte lafzın vazedildiği anlamda kullanılmasına, yani hakikat anlamının kastedilmesine engel olan belirtiye, ipucuna karine denir. Aslolan lafzın vazedildiği anlamda kullanılması olduğundan zâhirinin anlaşılmasına engel bir karine olmadıkça hakikî anlamın esas alınması gerekir. Şayet bir hakikî anlama engel bir karine

(Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997/1418), 2/793. Ayrıca Râzî, Şâfiî âlimi Kaffâl'dan yaptığı bir alıntıyla “ilk anlamından ona yakın bir anlama aktarma/geçiş (*nakl*)” yapmanın “dildeki bu gibi mecâzların kolayca tanınmalarını (*ma'rûf*)” sağladığına dikkat çekmekte ve böylece naklin rolüne işaret etmektedir. bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/201.

²⁶³ Râzî, *Mahsûl*, 1/69. Tafsil için ayrıca bk. Karâfî, *Nefâis*, 2/606-609.

²⁶⁴ Mesele üzerine tarafların delilleriyle birlikte yürütülen bir tartışma için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/101-108.

²⁶⁵ Râzî, *Mahsûl*, 1/109.

²⁶⁶ Râzî, *Mahsûl*, 1/109. İsfahânî, *Kâşif*, 2/253-254.

²⁶⁷ Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 88, 92, 99; Râzî, *Mahsûl*, 1/95-97; Râzî, *Meâlim*, 37, 47.

²⁶⁸ Râzî, *Mahsûl*, 1/113-115.

ile birlikte mecâzî anlama geçişi sağlayan bir alâka bulunuyorsa lafız mecâza hamledilebilir.²⁶⁹

Bahsi geçen kavramlar ve mecâzdaki rolleri göz önüne alındığında anlaşılabilecektir ki *vaz* meselesi hakikati, hakikat meselesi de mecâzı incelemektedir. Bu sebeple aşağıda önce hakikat konusu işlenecek sonra mecâza ilişkin meselelere geçilecektir.

2.3. Fahreddin er-Râzî’de Hakikat Kavramı

Hakikat ve mecâz gerek belâgatte gerek usulde birbirinin mütelâzımı ve müteakibi iki meseledir. Dolayısıyla her iki terim ve onlara ilişkin konular birlikte ele alınmaktadır. Ortak iletişim dilinde lafızların evvela kökanlamalarında kullanılmak için vaznedilmeleri, bu sebeple de hakikatin “*asıl*” sayılması ve ayrıca anlama-yorumlama faaliyetinde iletişimde ortak anlam olması bakımından hakikate öncelik tanınması gibi gerekçelerle hakikat mecâzdan önce incelenmektedir. Bir de formasyon gereği hakikati anlamak mecâzı kavramayı sağlayacağından genellikle literatürde hakikat konusundan sonra mecâz incelenir. Dolayısıyla burada da önce hakikate dair meseleler ele alınacak sonra mecâza geçilecektir. Ancak mecâz dolayısıyla araştırmaya konu olması hasebiyle hakikatin müstakil teknik problemlerine ve ayrıntılarına girilmeyecektir.

2.3.1. Hakikatin Tanımı

Hakikat ‘hakk/hâk’ lafzından türemiş *faîl(et)* vezninde bir lafızdır. “*Faîl*” vezni alîm, kadîr kelimeleri gibi *ism-i fâil*; cerîh, katîl kelimeleri gibi *ism-i mef’ûl* kalıpları için kullanılmaktadır. Bu itibarla *hakikat* lafzı sözlükte *ism-i fâil* anlamıyla kullanıldığında *sâbit*, *ism-i mef’ûl* anlamıyla kullanıldığında *müsbet* anlamlarına gelmektedir. ‘Sâbit’ anlamı dikkate alındığında ‘hakk’ kelimesi, ma’dûm anlamındaki ‘bâtıl’ın mukabili olarak görülür. ‘Müsbet’ anlamına ilişkin düşünüldüğünde ise ‘hakka’ fiili ‘esbete’ anlamında ‘bir şeyi gerçekleştirmek (hakka)’ veya ‘tahkik edip yakîne etmek (hakkaka)’ anlamlarını ifade eder.²⁷⁰ Ayrıca burada *faîl* veznine ilave olan ‘yâ’ harfî, ismi sıfat kılmak içindir.²⁷¹

Terim olarak hakikatin anlamına gelince Râzî’nin iki farklı tanım ortaya koyduğu ve erken dönemde tercih ettiği tanımı daha sonra olgunluk döneminde vazgeçip eleştirdiği görülmektedir. O, *Nihâyetü’l-îcâz*’da Cürçânî’ye tamamen uyararak bir tanım vermiş, *Kâşif*’te ifadelerini tashih ederek tanımını tekrar etmiş lakin hemen sonrasında daha yetkin bulduğu Basrî’nin tanımını aynen vermiş, son olarak *Mahsûl*’de de Basrî’nin tanımında karar kılmıştır. Bu tanımlar sırasıyla şöyledir:

Nihâyetü’l-îcâz’da:²⁷²

لَا كَلِمَةَ أَرِيدُ بِهَا مَا وَضَعَتْ لَهُ نَفْسٌ وَضَعٌ وَتَوَعَّلَا الْيَسِيرَةَ نَفْسٌ إِلَى غَيْرِهَا إِلَّا أَنَّهَا مَعْنَى مَا وَضَعَتْ نَفْسٌ لَهَا وَتَوَعَّلَا

مَعْنَى حَرْفِيَّةِ الْكَلِمَةِ نَفْسٌ لَهَا مَعْنَى الْجَمْعِ : لَكُلِّ جَمْعٍ وَضَعٌ مَا وَضَعَتْ

²⁶⁹ Râzî, *Mahsûl*, 1/149-150; Râzî, *Meâlim*, 41.

²⁷⁰ Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*’da hakikatin sadece mef’ûl manasını verirken *Mahsûl*’de her ikisini verip fâil manasını incelemektedir. Krş. Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 87; Râzî, *Mahsûl*, 1/95.

²⁷¹ bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/95. Tafsil için bk. Karâfî, *Nefâis*, 2/784-786.

²⁷² bk. Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 91-92. Krş. Cürçânî, *Esrâr*, 350 (müfredde hakikat), 384 (cümlede hakikat).

Kâşif’te:²⁷³

الحقيقة: كل كلمة أريد بها ما وضعت له

لأن كل كلمة أريد بها ما وضعت له في أصل الصطلاح الذي وُزع لئلا يخطئ به الغفلة

Mahsûl’de:²⁷⁴

لأن كل كلمة أريد بها ما وضعت له في أصل الصطلاح الذي وُزع لئلا يخطئ به

Râzî *Mahsûl*’de hakikat için tam bir tanım vermek adına tarih içerisinde ortaya konmuş kayda değer farklı tanımları da dikkate almaktadır. Ayrıca bu tavır onun kritik düşünme biçiminin, araştırmada takip ettiği tahkik metodunun da bir gereğidir. Bu itibarla o, bir meselede ileri sürülmüş farklı görüşleri ve delilleri tartışarak meselenin hakikatine ermeyi (*tahkik*) hedeflemektedir. Râzî’nin yer verdiği tanımlardan hareketle tarihî birikime hâkim olduğu, kendi görüşünün tesisinde ilgili birikimi iyice irdelediği söylenebilir. Zira birinci bölümde ele alındığı üzere, Râzî öncesinde dikkate alınabilecek tanımlar hemen hemen onun tespit ettiklerinden ibarettir. O, bu tanımlar arasında Ebu Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80), İbn Cinnî ve A. Cürçânî’nin tanımlarını eleştirirken Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’ninkini tercih etmekte ve hem *Kâşif*’te hem *Mahsûl*’de “daha iyi (*ahsen*)” bulunduğunu belirtmektedir.²⁷⁵

Râzî’nin tercihi ve tenkitleri göz önüne alındığında onun kavramın mahiyetini karşılayacak bir tam-tanım verme amacı güttüğü anlaşılmaktadır. Tam-tanımın efrâdını câmi, ağıyârını mâni olması gerektiğinden terimin *cinsini* ve *faslını* doğru tespit etmek gerekmektedir. Yani hakikat teriminin türe ait ortak nitelikleriyle (*cins*), türden ayırtıran ve kendisi kılan nitelikleri (*fasl*) doğru belirlenmelidir. Bu itibarla bakıldığında Râzî’nin hakikat için belirgin kılmaya çalıştığı temel nitelikler şunlardır: 1) lafzın vazedilmesi ve vazedildiği anlamda kullanılması; 2) ortak iletişim dilinin (*ıstılâh*) ölçü alınması; buna bağlı olarak da 3) tanımın kendi alt kategorilerini (lügavî, örfî, şer’î) kapsamaması/ifade edebilmesi.

Râzî’nin söz konusu nitelikleri nasıl belirgin kıldığı onun *Mahsûl*’deki tanımının tahliliyle izah edilebilir. Tanımdaki “bir mana ifade eden lafız (لَا لَفْظَ بِهَا)” kaydı *cinsi* teşkil etmektedir. Diğer bir deyişle bu kayıt, ‘bir manaya vazedilen lafız’ ile ‘bir manaya vazedilmeyen lafız’ın yani *hakikatle mecâzın* ortak/türsel niteliğini vermek için tanıma dâhil edilmiştir. Tanımdaki “vazedildiği manayı (وَضَعْتُ لَهُ)” ifade etme kaydı ise *fasl* teşkil etmektedir. Yani hakikati mecâzdan ayırtıran niteliktir. Dolayısıyla ‘anamlı olmak (*müfîd*)’ hakikat ve mecâz için ortak nitelik iken ‘vaz edildiği manayı ifade etme’ hakikati mecâzdan ayıran bir niteliktir. Râzî’nin *Nihâyetü’l-îcâz* ile *Kâşif*’teki tanımlarında yer vermediği, *Mahsûl*’de -özellikle Basrî’nin ıstılâh/muvâzaa vurgusunu dikkate alarak- ilave ettiği

273 bk. Râzî, *Kâşif*, 30. *Kâşif* neşrinde bir sorun olduğu açıktır. Metinde verilen ikinci tanım, “Mecâz hakikate karşılık gelir ve o ...” ibaresi sebebiyle, mecâzın tanımı zannedilmiş ve “عَرَفَ” lafzı ilave edilerek “وَضَعْتُ لَهُ” denilmiştir. Hâlbuki metinde ifadenin devamında bu tanımın hakikatin lügavî, örfî, şer’î kategorilerini kapsamaması itibarıyla ilk tanımdan daha iyi olduğu belirtilmiştir. Zaten mecâzın tanımı hakikatten sonra ayrıca verilmiştir. Dolayısıyla tanım mecâza değil, hakikate aittir ve “gayr” kelimesi fazladır. Bu nedenle burada alıntıda tashih yapılmıştır.

274 Râzî, *Mahsûl*, 1/95. Krş. Basrî, *Mu’temed*, 1/16.

275 Tanımlar ve değerlendirmeler için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/95-98.

“ortak iletişim dili (لذي أصل المصطلح الذي يُزَعِّى لِنَطْلِبُ بِهِ)” kaydı ise ayrıca önem arz ~~etmektedir~~. Çünkü bu kayıtlarla hakikatin lügavî, örfî, şer‘î kısımları tanıma dâhil edilmekte ve hakikat kavramının kapsam alanına işaret edilmektedir. Böylece bir lafzın hakikat yahut mecâz ifade etmesi iletişimin gerçekleştiği ortak dile (لذي أصل المصطلح الذي يُزَعِّى لِنَطْلِبُ بِهِ) bağlamak yukarıda belirtildiği gibi ortak iletişim dili ölçü yapılmaktadır.²⁷⁶ Sözelimi *kâfir* kelimesinin hakikat yahut mecâz ifade etmesi hangi dil alanında kullanıldığına bağlı olarak değişebilmektedir. Gündelik dilde nankör anlamına gelen *kâfir* lafzı şeriat dilinde tevhidi inkâr eden kimse anlamına gelmektedir. Örneğin Şuarâ suresi 19. ayette Firavun’un Hz. Musa’yı kınamak için söylediği “Sen kâfirlersin” sözü hangi anlama yorulacaktır? Eğer lügatteki aslına göre nankör anlamıyla alınırsa *kâfir* sözcüğü lügavî hakikat, şer‘î mecâz iken; ulûhiyeti reddeden anlamına alınırsa *kâfir* sözcüğü lügavî mecâz, şer‘î hakikat kabul edilir.²⁷⁷ Bu itibarla son kayıttaki “أصل” vurgusu da ehemmiyet kazanmaktadır. Çünkü bu sayede lafız lügat, örf ve şeriat alanlarından hangisinde kullanılmışsa o alanda hakikat ifade edeceği vurgulanmıştır. Dolayısıyla bir alana göre hakikat ise diğer alana göre mecâz olacaktır.

Râzî’nin tanımlara yönelttiği eleştiriler arasında Cürçânî’nin tanımını eleştirisi, tanıma dâhil ettiği bu son kayıt itibarıyla önem arz etmektedir. Râzî’nin *Nihâyetü’l-îcâz*’da aynen kullandığı Cürçânî’nin tanımını *Mahsûl*’de eleştirmesi aslında bir cihetle kendisini eleştirmesidir. Buna göre o, erken dönem eserinde verdiği tanımlar lügavî, örfî ve şer‘î hakikatleri kapsamaması ve bunları mecâz tanımının içeriğine dâhil etmesi bakımından eleştirmektedir.²⁷⁸

Hakikat anlayışı açısından Râzî’nin *Mahsûl*’de ulaştığı nokta itibarıyla bir diğer önemli husus ise tanımlar müfred/kelime ve isnad/cümle düzeylerinde ayrı ayrı değerlendirmekten vazgeçmesidir. Şöyle ki Râzî *Nihâyetü’l-îcâz*’da takipçisi olduğu Cürçânî’ye uyararak hem hakikati hem mecâzı lafzın tek başına (*müsbet*) ve diğer lafızlarla ilişkisi (*isbât*) bağlamında ele almakta; dolayısıyla da her ikisini *müsbet/müfred* ve *isbât/cümle* düzeylerinde tanımlamaktadır. Râzî *Mahsûl*’de bu yaklaşımdan vazgeçip her iki düzeyi ifade edecek tek bir tanım vermeye çabalamıştır.²⁷⁹

Tanım eleştirilerinin ortak noktası Râzî öncesinde yapılan tanımların hakikatin kısımlarını kapsamamaları ve ifade edememeleridir. Râzî bu eksikliği tanıma “iletişimin gerçekleştiği ortak dil” vurgusuyla aşmakta ve bu kaydın bir gereği olarak hakikatin lügavî, örfî, şer‘î kısımlarını ayrıca incelemektedir.

²⁷⁶ Râzî, *Mahsûl*, 1/95; Râzî, *Kâşif*, 30; İsfahânî, *Kâşif*, 2/190-191.

²⁷⁷ Râzî, *Tefsîr*, 24/125. Ayrıca *müşrik* lafzının ehl-i kitaptan kâfirleri kapsayıp kapsamadığı bağlamında *kâfirin* lügavî-şer‘î anlamına dair tartışma için bk. Râzî, *Tefsîr*, 6/59-63. Mu‘tezile’nin *küfr* lafzına dair görüşü bağlamında bk. Râzî, *Tefsîr*, 4/185.

²⁷⁸ Krş. Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 91-92; Râzî, *Mahsûl*, 1/98; Cürçânî, *Esrâr*, 350. Râzî *Mahsûl*’de hakikat-mecâz tanımlarının tenkidinde Cürçânî’ye karşı diğerlerine kıyasla insafıdır; zira diğerleri için kullandığı fâsîd ve bâtıl terimlerini kullanmaz, “iyi değil/leyse bi-ceyyid” ifadesiyle yetinir. bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/96-98.

²⁷⁹ Krş. Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 89-92; Râzî, *Mahsûl*, 1/95-98.

2.3.2. Hakikatin Kısımları

Yukarıda, mecâz düşüncesinde başvurulmuş temel kavramların ele alındığı kısımda değinildiği üzere hakikat ve mecâz ancak kullanımda ortaya çıkarlar. Dilin kullanımı ise farklı alanlarda gerçekleşmektedir, daha doğrusu hayat içerisinde farklı alanların kendilerine özgü dilleri bulunmaktadır. Sözelimi gündelik hayattaki dil kullanımı ile iş hayatındaki özellikle de teknik alanlardaki dil kullanımı farklılaşmaktadır. Diğer bir deyişle aynı lafızlar farklı alanlarda farklı anlamları ifade etmektedirler. “Bugün toplama yapacağız” diyen biri şayet bir bahçedeyse meyveleri toplamadan, bir okuldaysa matematik işlemi olarak toplamadan bahsediyor olabilir. Dolayısıyla kullanımın (*isti ‘mâl*) gerçekleştiği genel alanlar lügat, örf ve şeriat olmak üzere üç temel kategoriye ayrılır. Buna göre dil-koyucu-otorite (*vâzî‘*) lafzı kullanılacağı alana nispetle lügavî, örfî, şer‘î kullanımlardan birinde vazetmiştir.²⁸⁰

Hem hakikat hem de mecâz lügavî, örfî, şer‘î kısımlara ayrılmaktadır. Dolayısıyla denebilir ki ilgili kategoriler itibarîdir. Aslında şeriat kategorisi de bir cihetle örfe (*örf-i hâss*) dâhildir; ancak Müslümanlar nezdindeki hürmetine binaen, vâzın Şâri‘ Teâlâ olması itibariyle, ayrı bir kategori olarak ele alınmıştır. Ayrıca şer‘î hakikat problemi tarih boyunca en tartışmalı kategori olmuştur. Şer‘î hakikatlerin/isimlerin varlığını reddedenlerle onaylayanlar arasında tartışıldığı gibi, onaylayanlar arasında da nasıl teşekkül ettiği tartışılmıştır.²⁸¹ Bu sebeple ilgili kategoriler çoğunlukla hakikatle ilişkili olarak ele alınmıştır. Hâlbuki denildiği gibi itibarî olan bu kategoriler mecâz için de söz konusudurlar. Yukarıda verilen *kâfir* lafzı örneğinde de görüldüğü üzere Kur‘ân’da geçen bir lafız, lügavî mecâz-şer‘î hakikat olabildiği gibi, lügavî hakikat-şer‘î mecâz da olabilmektedir. Sözelimi *salât*²⁸² lafzı Kur‘ân’da *dua*²⁸³ anlamında (Tevbe 9/99, 103; Ahzâb 33/43, 56) kullanılırsa lügavî hakikat-şer‘î mecâz sayılırken *namaz*²⁸⁴ anlamında (Bakara 43, 83, 110, 238) kullanılırsa lügavî mecâz-şer‘î hakikat kabul edilir. Bu sebeple aşağıda ilgili kategoriler (lügavî, örfî, şer‘î) sadece hakikat kısmında ancak mecâzla da ilişkileri göz önünde tutularak ele alınacaktır.

2.3.2.1. Lügavî Hakikat

Belirtildiği üzere lafız öncelikle bir anlamın karşısına konur ve böylelikle kendisine bir anlam belirlenir (*vaz‘*). Lafız için belirlenen bu ilk anlama *aslî mevzû* (موضوع أصلي), yani Türkçe tabiriyle kökanlam denir. Eğer lafız konduğu bu anlamda kullanılırsa (*isti ‘mâl*) *hakikat* olur. Demek ki *hakikat*, lafzın belirlenimi aşamasında yani *vaz‘* kategorisinde

²⁸⁰ Burada “vazetme (وضع)” lügat kategorisi için lafzı bir anlamın hizasına ilk kez koyma anlamına gelir ki bir şey/nesneye isim vermek gibidir; *örf* ve *şeriat* kategorileri için ise *istilâh* anlamına gelir yani lafzın bir alana özgü olarak bir anlamda baskın kullanımı (*galebetü ‘l-isti ‘mâl*) demektir. Bk. İsfahânî, *Kâşif*, 2/190.

²⁸¹ Şer‘î hakikat tartışması için bk. İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 162-174.

²⁸² *Salât* lafzı için bk. Râzî, *Tefsîr*, 2/32-33.

²⁸³ bk. Râzî, *Tefsîr*, 16/188.

²⁸⁴ bk. Râzî, *Tefsîr*, 3/46-47.

değil, kullanım aşamasında yani isti‘mâl kategorisinde ortaya çıkmaktadır. İşte lafzın ilk vazedildiği anlamda kullanılmasıyla ortaya çıkan *hakikat* türüne *lügavî hakikat* denir.²⁸⁵

Râzî’nin lügavî hakikate ilişkin açıklamalarında vurgulamak istediği nokta ilk belirlenim (vaz‘) ile bilfiil kullanım (isti‘mâl) arasındaki kategorik farktır. Çünkü onun anlayışı açısından “lügavî hakikati” bu söz konusu fark mümkün kılmaktadır. Bu itibarla tekrar vurgulamak gerekirse bir anlamın hizasına vazedilmiş lafız şayet vazedildiği ilk anlamda kullanılırsa ancak o zaman *lügavî hakikatten* bahsedilebilir. Yani lafzın ilk vazedildiği anlamı ile hakikî anlamı birbirine özdeş sayılamazlar. Diğer bir deyişle lafzın vazedildiği kökanlam ile cümlede kullanıldığı hakikî anlam birbirine eşitlenemez.

Râzî lügavî hakikat kapsamında *vaz‘-isti‘mâl* ve buna bağlı olarak da *aslî mevzû-lügavî hakikat* ayırımına gitmesi ulemanın genel görüşünden ayrılması sebebiyledir. O, bu görüşüyle açıkça cumhur ulemaya itiraz etmektedir. Birinci bölümde Ebu Bekir Bâkîllânî, Kâdî Abdülcebâr, İmam Gazzâlî gibi âlimlerin mecâz görüşlerine değinirken belirtildiği üzere ulemanın çoğunluğuna göre lafzın vazedildiği anlamla kullanıldığı hakikî anlam aynı şey olduğundan lafzın aslî mevzû ile lügavî hakikati birbirine eşitlenmekte ve özdeş kabul edilmektedir. Söz konusu özdeşlik itibariyle hakikat mecâzı öncelemektedir ve buna bağlı olarak da mecâz hakikatin fer'i sayılmaktadır. Çünkü bu anlayışa göre lafzın bir anlamın karşısına vazedilmesiyle hakikat anlamı belirlenmiş olmakta ve mecâz da ancak bu hakikatten nakille ortaya çıkıp varlık kazanmaktadır.

Mezkûr anlayışa Râzî, belirlenim ve kullanım (*vaz‘* ve *isti‘mâl*) kategorilerinin birbirine karıştırılması sebebiyle karşı çıkmaktadır. Ona göre lafızlar dilde/sözlükte tek başlarına iken anlam bakımından hakikat yahut mecâz ifade etmezler. Hakikat ve mecâz ancak lafızların kullanımında yani iletişim ortamında varlık kazanmaktadır. *Vaz‘* ve *isti‘mâl* kategorilerinin birbirinden bu şekilde ayrılmaları, aslî mevzû olan kökanlam ile kullanımda ortaya çıkan lügavî hakikatin birbirine eşitlenmelerine engeldir. İşte tam da bu yüzden Râzî’ye göre hakikat mecâzı önceleyemez, mecâzı önceleyen sadece kökanlamdır (aslî mevzû) ve ayrıca kökanlam, hakikati de öncelemektedir. Çünkü *vaz‘*ın *isti‘mâl*e önceliğini kabul etmek, hakikatin mecâzı öncelemesini gerektirmez; her halükârda hakikat de mecâz gibi *isti‘mâl* kategorisine dâhildir. Ayrıca kullanımda ortaya çıkan hakikî anlamla vazedildiği asıl anlamın aynı olması hakikati aslî mevzû/kökanlam ile eşitlemez.²⁸⁶

Râzî’nin söz konusu düşüncesi, kullanım esnasında varlık kazanmaları itibariyle hakikat ve mecâza aynı derecede değer vermektedir. Buna göre mecâz, lafzın hakikat kullanımından bağımsız olarak varlık kazanabilmektedir. Çünkü mecâzî anlama geçiş (*nakil*), hakikatten hareketle değil, kökanlamdan hareketle gerçekleşmektedir.²⁸⁷ Şu halde hakikat mecâzın varlık teminatı da sayılamaz.²⁸⁸ Bu itibarla mecâza kıyasla hakikatin önceliği meselesi, lafzın kullanımından (*isti‘mâl*) çok sözün anlaşılmasında (*haml*) önem arz etmektedir.

²⁸⁵ Râzî, *Mahsûl*, 1/100.

²⁸⁶ Râzî, *Mahsûl*, 1/100; Karâfî, *Nefâis*, 2/819-820.

²⁸⁷ Râzî, *Mahsûl*, 1/100; İsfahânî, *Kâşif*, 2/208-209.

²⁸⁸ Râzî, *Mahsûl*, 1/100. Meselenin tafsili için bk. Karâfî, *Nefâis*, 2/819-820; İsfahânî, *Kâşif*, 2/208-210

Lügavî hakikat Kur'ân lafızlarının tevlinde de önemli bir meseledir; zira anlamın, *murâd*ın doğru tespiti için lügavî hakikatle şer'î hakikatin birbirinden tefrik edilmesi gerekmektedir. Mesela Râzî'nin Bakara suresi 177. ayetteki “ذَوِي الْأَرْحَامِ” ibaresiyle ilgili olarak yaptığı açıklama söz konusu tefrikin tevîl açısından önemini gösteren bir örnektir. Ayette iyilerin niteliklerinden sayılan mal yardımının, kimlere yapılacağı sıralanırken “ذَوِي الْأَرْحَامِ” bir grup olarak zikredilmektedir. Râzî açısından ibarenin kimleri kapsadığı meselesi karâbet (قَرَابَة) lafzının lügavî ve şer'î anlamlarından hareketle çözümlenmelidir. Buna göre ayette “ذَوِي الْأَرْحَامِ”, mahremiyet ilişkisi olan akrabalarla sınırlandırılmaz; çünkü *karâbet* (yakınlık, akrabalık), nesep cihetinden akraba olan kimseleri ifade için vazedilmiş bir lafızdır.²⁸⁹ Dolayısıyla bu yorumla mal yardımının yapılacağı akraba kitlesi, yakın akraba çevresinden daha geniş tutulmuştur.

Bir diğer tevîl örneği olarak bir ayetin (Vâkıa 56/24) tefsirinde Râzî'nin yaptığı açıklamalar, lügavî hakikat bağlamında ele almaya değer görünmektedir. Mu'tezile bu ayetle istidlâl etmiş ve fiillerin insana nispetinin imkânına yani kulun kendi fiilini yaratabileceğine hükmetmiştir. Zira “işledikleri amellere karşılık olarak” (Vâkıa 56/24) beyânında zikredilen *ameller* insanlara ait amellerdir ve üstelik ahirette karşılık verilmesi de insanın amellere kudretinin bulunduğunu gösterir. Râzî Mu'tezile'nin bu ayetle istidlâlinin yanlışlığına dikkat çekerek dil düzlemindeki bir ifadeye *kudretin* dâhil edilmesinin hata olduğunu savunur. Şöyle ki lügavî hakikat alanında *amelin fiil* için vazedildiğinde bir tartışma yoktur; akli olmayana *mecnun*, akılda yetkinliğe erişmiş kimseye *âkil* denmesi gibi duyularla algılanan insan eylemine de *amel* denir; ancak bu, sadece dilsel belirlenim (بوضع اللفظة) açısından ve dilde kudretin bulunup bulunmadığı ise dilsel belirlenimin dışında bir meseledir. Ayetteki lafızların hakikî anlamlarına yani lügavî hakikatlerine bakılarak insanın kendi eylemlerine kâdir olduğu söylenemez. Râzî burada lügavî hakikat ve dilsel gerçeklik alanı ile hâricî hakikat ve fiziksel gerçeklik alanı arasındaki ayrıma dikkat çekmekte ve lafzın lügavî hakikatine yönelik tespitin hâricî hakikati bilfiil açıklamayacağını vurgulamaktadır.²⁹⁰

Müşriklerle evlenmeyi yasaklayan ayetin (Bakara 2/221) tefsirinde Râzî'nin yaptığı açıklamalar da lügavî hakikatin tevîlle ilişkisi bağlamında kayda değerdir. Ayetin tefsirinde *müşrik* lafzının kâfirleri de kapsayıp kapsamadığı genişçe tartışılmaktadır. Bu tartışmanın nirengi noktasını ise kâfirlerden sayılan ehl-i kitapla evlenme problemi teşkil etmektedir.²⁹¹ *Müşrik* lafzının kapsamına yönelik tartışmadan ayrı olarak burada dikkat çekmek istenilen husus, Râzî'nin açıklamaları arasında lügavî hakikatle ilgili olan şu ifadelerdir: “Kâfirlere *müşrik* isminin kullanılması lügavî hakikat itibariyle değil, bilakis şer'î hakikat itibariyledir. Hal böyle olunca her kâfirin müşrik kelimesi kapsamına girmesi gerekir.”²⁹² Bu ifadeye dayanarak denebilir ki bir lafzın kapsamı kullanıldığı alan itibariyle belirlenir. Dil alanında yan yana gelmesi düşünülemeyen iki sözcük şariat alanında yakın

²⁸⁹ Râzî, *Tefsîr*, 5/45.

²⁹⁰ Râzî, *Tefsîr*, 29/158-159. Ayetin (Vâkıa 56/24) tefsirinde “birinci mesele”deki (Râzî, *Tefsîr*, 29/157) ifadelere dayanarak açıklamaların Râzî'ye ait olmadığı, Vâkıa suresinin başkası tarafından tefsir edildiği iddia edilse bile burada lügavî hakikatle ilgili açıklamalar değerini yitirmez.

²⁹¹ Söz konusu tartışma için bk. Râzî, *Tefsîr*, 6/59-62.

²⁹² Râzî, *Tefsîr*, 6/61.

anlamli olabilmektedir. Örnek üzerinden belirtmek gerekirse lügavî hakikati itibariyle aralarında anlam ilişkisi ve yakınlığı bulunmayan *müşrik* ve *kâfir* lafızları şer'î hakikatleri itibariyle bir araya gelebilmektedir. Dolayısıyla lafzın, hakikatin hangi kısmında kullanıldığını belirlemek tevil faaliyetinde doğru tespitin yapılabilmesi açısından önem arz etmektedir.

Son olarak, ileride şer'î hakikat meselesinde temas edileceği üzere, lügavî hakikatin araştırılması şer'î hakikatin tayininde önemli rol oynamaktadır. Çünkü lafızların lügat alanındaki hakikat kullanımlarını bilmek şeriat alanındaki hakikat kullanımlarını kavramaya yardımcı olmaktadır. Nihayetinde kökanlamın doğrudan kullanımı olan *lügavî hakikat* ile kökanlamdan nakil yoluyla lügat açısından mecâz ifade eden *şer'î hakikat* aynı kökanlamdan hareketle *kullanıma* girmektedir.²⁹³

2.3.2.2. Örfî Hakikat

Lafzın vazedildiği kökanlamda kullanılması lügavî hakikat kategorisinin ortaya çıkması için yeterli olmasından dolayı lügavî hakikatin dilsel varlığından bahsetmek kolaydır. Peki, dilde örfî hakikat nasıl varlık kazanmaktadır? Diğer bir deyişle örfî hakikatin imkânı nedir?

Örfî hakikatin dilsel alanda ortaya çıkışı şöyle açıklanabilir. Lafız bir anlamın karşılığı olarak belirlenir ve bu, lafzın aslî anlamı olur. Dil kullanıcıları farklı ihtiyaçlar ve çeşitli amaçlar gözeterek ilgili lafzı, vazedildiği anlamdan bir başka anlama taşırlar. Bazen lafzın taşındığı bu ikinci anlamda kullanılması toplumda sıklaşır ve yaygınlaşır. Hatta bazen lafzın nakledildiği bu ikinci anlam kullanım sıklığı itibariyle vazedildiği ilk anlamı geçer ve ilgili dili konuşan fertlerin zihinlerine öncelikle kökanlamı değil nakledilmiş-anlamı (*aslî mevzûu* değil *menkûl manası*) gelir. Dolayısıyla kullanım sıklığı sayesinde kazandığı bu nakledilmiş ikincil anlam itibariyle lafza “*örfî hakikat/lafız*” denir.²⁹⁴ Bu yüzden Râzî örfî hakikati “*isti'mâl örfü ile müsemmasından bir başkasına nakledilen lafızdır*”²⁹⁵ şeklinde tanımlamaktadır.

Örfî hakikatin mahiyetini daha iyi kavrama adına tanımı oluşturan kayıtlara dikkat etmek gerekir. Öncelikle “*müsemmasından bir başkasına intikal*” kaydı, örfî hakikati mümkün kılan birinci niteliktir. Ancak mecâz gibi diğer lafız kısımları da bu niteliği haiz olması itibariyle örfî hakikati ayrıştırmada yeterli değildir. Bu sebeple tanıma “*örf-i isti'mâl*” kaydı dâhil edilmiştir. Buna göre örfî hakikatin dilde yer edinmesi için lafız önce kökanlamından nakledilmeli ve sonra kullanım çokluğu/sıklığı sebebiyle nakledildiği anlamda yaygınlık kazanmalıdır.²⁹⁶ Yaygınlık kazanma (*iştihâr, şöhret*) ise lafzın nakledilmiş ikincil anlamında kullanımı üzerine bir örfün oluşmasıyla gerçekleşmektedir. Yani Râzî'nin *örfü'l-isti'mâl* dediği bir çeşit toplumsal mutâbakatla örfî hakikat vücut bulmaktadır.

²⁹³ İlgili hususa bir başka örnek için (zihâr bağlamında: Mücâdele 58/2) bk. Râzî, *Tefsîr*, 29/251-252.

²⁹⁴ İsfahânî, *Kâşif*, 2/212.

²⁹⁵ Râzî, *Mahsûl*, 1/100. İsfahânî tanımın örfî ve şer'î hakikatleri birbirinden ayrıştırmadığını belirterek tanıma “*şeriat cihetinden değil (lâ min ciheti's-şer')*” kaydını ekler, bk. İsfahânî, *Kâşif*, 2/212-213.

²⁹⁶ Tafsîl için bk. İsfahânî, *Kâşif*, 2/212-213.

Diğer bir örnek olarak Râzî'nin örfî hakikatle ilişkili bir surette zikrettiği “şarap haramdır (الخمير حرام)” hükmü düşünülebilir. Zira ifadenin aslı “şarap içmek haramdır (شرب الخمر حرام)” şeklinde olmalıdır. Zira Şâfiîler nezdinde *haram* hükmü/yüklemi nesnelerin (şeylerin, aynaların) kendilerine yönelik değil, onlarla ilgili fiillere yönelik olması hasebiyle yasaklanan şey, şarabın kendisi değil; şarap içme eylemidir.³⁰¹ Buna rağmen dilde “şarap haramdır” denilir; hâlbuki aslolan (yani hakikat) “şarap içmek haramdır” denilmesidir.³⁰² Ancak, hazifli kullanımın şöhrat bulmasıyla asıl ifade neredeyse tedavülden kalkmıştır. Böylece mecâz olan “الخمير حرام” ifadesi, kullanım çokluğu ve sıklığı sebebiyle hakikat *gî* kullanılmış ve ifade örfî hakikat statüsü kazanmıştır. Zira burada tamlananın (muzâf) düşmesi ve tamlayanın onun yerine ikame edilmesi suretiyle gerçekleştirilen bir (müfred) mecâz türü vardır.³⁰³

İkinci yol yani lafzın müsemmâlarından bazısına tahsis edilmesi yoluyla örfî hakikatin ortaya çıkışı ise şöyle izah edilebilir. Bir lafzın ifade ettiği nesneler ve kavramlar kümesinde çok elemanlar, birimler, fertler bulunabilir. Yani bir lafzın dile getirdiği farklı türden ve pek çok varlık olabilir. Zamanla lafız, söz konusu fertlerinden biri yahut bir kısmı için belirlenebilir ve telaffuz edildiğinde kişilerin aklına tahsis edildiği ikincil anlam gelebilir. Böylelikle bu ikincil anlam örfî hakikat statüsü kazanmış olur.

Râzî “dâbbe/دابة” lafzını bu ikinci yolla elde edilen örfî hakikate örnek olarak vermektedir. Sözlük anlamı bakımından yer(yüzün)de debelenip hareket eden her canlı varlık için kullanılan sözcük, zamanla dört ayaklı canlılar için meşhur olmuş ve ilk vazedildiği anlam ihmal edilmiştir. Hatta zamanla sadece yük taşınan yahut binilen deve, eşek gibi hayvanlara tahsis edilmiştir.³⁰⁴ Böylelikle “dâbbe” örfî hakikat statüsü kazanmıştır.³⁰⁵ Râzî tahsis yoluyla ortaya çıkan örfî hakikat için başka sözcükleri de örnek olarak vermektedir. Sözelimi sözlükte göndermek, iletme anlamındaki “elûke/اللوكة” lafzından gelen *melek*³⁰⁶ sözcüğü iletme vazifesini yerine getiren elçilerden bir kısmına tahsis edilerek örfî hakikat anlamı kazanırken; sözlükte gizlenmek, saklanmak (*istitâr*) anlamındaki “اجتنان” lafzından gelen *cin*³⁰⁷ sözcüğü gözle görülemeyen varlıklar için meşhur olup bunlardan bir kısmına tahsisıyla örfî hakikat kategorisinde dillere pelesenk olmuştur.

³⁰¹ *Haram* hükmünün nesnelere yüklem olabileceği görüşüne göre “şarap haramdır” ifadesi mecâz değildir ve dolayısıyla lügavî hakikat sayılmalıdır. Bu durumda da mecâzın yaygınlaşması yoluyla oluşmuş bir örfî hakikatten bahsedilemez. *Haram* hükmünün nesnelere mi fiillere mi yüklem olacağı meselesi ve örfün hakikati belirlediği hususu için bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/15, 10/26, 11/128.

³⁰² Şarabın haramlığına dair ayetin (Bakara 2/219) tefsirinde Râzî'nin “(tahrîm) şürib el-hamr” ifadesini kullanımları için bk. Râzî, *Tefsîr*, 6/43, 47.

³⁰³ Mecâzın yaygınlaşmasıyla örfî hakikatin ortaya çıkışı ve örnekleri için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/100-101; İsfahânî, *Kâşif*, 2/213-214; Karâfî, *Nefâis*, 2/823-824.

³⁰⁴ Râzî, *Tefsîr*, 12/222-223, 17/193, 20/45-46, 15/149. Ayrıca “الوك” lafzının (Bakara 2/2) *uzaklık* ifade etmesi lügavî-örfî ayrımı üzerinden tartışılmakta ve örfî hakikat için yine “الوك” sözcüğü ele alınmaktadır; bk. Râzî, *Tefsîr*, 2/14-15.

³⁰⁵ Râzî, *Mahsûl*, 1/101; İsfahânî, *Kâşif*, 2/214. Karâfî, *Nefâis*, 2/821.

³⁰⁶ Râzî, *Mahsûl*, 1/101; Râzî, *Tefsîr*, 2/174, vd. Râzî tefsir kapsamında *melek* (Bakara 2/30) kavramını genişçe ele almaktadır. Ayrıca meleklerin Allah'ın kızları olarak anılmaları bağlamında *melek* kavramının mahiyetine dair bk. Râzî, *Tefsîr*, 28/308-310.

³⁰⁷ Râzî, *Mahsûl*, 1/101; Râzî, *Tefsîr*, 13/119. Ayrıca *cin* kavramına dair geniş açıklama için bk. Râzî, *Tefsîr*,

30/148-152.



Burada bahsi geçen iki yol, örfî hakikatin sadece genel (âm) kısmını ortaya koymaktadır. Diğer kısmı ise Râzî'nin "ulemadan her grubun kendilerine özgü ıstılahları"³⁰⁸ şeklinde belirttiği özel (örf-i hâs) kısmıdır. Örf-i hâssın kapsam alanını biraz daha genişletip bazı özel sahalarda zanaat, sanat ve ilim erbabının inşa ettiği ihtisas dili olarak ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla özel örfî hakikat, muhtelif alanlarda düşünce/kavram üretici uzmanların sözcükleri kökanlamlarından örfî anlamlarına aktarmalarıyla yani mecâza başvurarak taşımalarıyla gerçekleşmektedir. Zaten özel örfün en ideal örnekleri, bilimlerin kendilerine özgü söz dağarlarında bulunmaktadır. Bu itibarla özel örfî hakikate nahivcilerin cezm ve nasb, kelâmcıların cevher ve araz, fizikçilerin kevn ve fesâd terimleri örnek olarak verilebilir.³⁰⁹ Dolayısıyla söz konusu kelimeler, ilgili disiplinlerde uzmanların kastettikleri anlamlarda kullanıldıkları vakit örfî açıdan hakikat, lügavî açıdan mecâz ifade ederler.

Yukarıda yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere ister genel ister özel örf olsun örfî hakikat, burada *mecâz* ve *tahsis* diye ifade edilen iki dilsel tasarrufla ortaya çıkmaktadır. Râzî'ye göre bu dilsel tasarruflar yoluyla ortaya çıkan bir diğer hakikat kısmı da şer'î hakikattir. Bu yönüyle yani dilsel tasarrufla varlık kazanması itibariyle şer'î hakikat örfî hakikate benzemektedir. Ancak dilsel tasarrufun şeriat-koyucu-irade tarafından gerçekleştirilmesi nedeniyle hakikatin bu kısmı, "şer'î" olarak nitelenmekte ve örfî hakikatten ayrılmaktadır. Dolayısıyla tartışmalı bir kategori olarak şer'î hakikat de kendi başına ayrıca ele alınmalıdır. Ancak Râzî'nin *ehl-i örfün tasarrufâtı* dediği *iki yol* burada işlendiği için aşağıda ayrıca tekrar edilmeyecek sadece şer'î hakikatle ilgili meselelere yer verilecektir.

2.3.2.3. Şer'î Hakikat

Şer'î hakikat, hem mecâzla hem teville yakın ilişkisi bulunan ve Râzî'nin de genişçe incelediği, tartışmalı bir meseledir.³¹⁰ Tartışmanın merkezinde şeriatla dilsel tasarrufun ne şekilde gerçekleştiği noktasında ileri sürülen farklı görüşler bulunmaktadır. Yani vahyini Arapçayla ileten Hak Teâlâ kullandığı kelimelere şeriat koyucu olarak önceden bilinmeyen yeni anlamlar yüklemiş midir yahut kelimeleri aslî-lügavî anlamlarıyla irtibatlı bir şekilde mi kullanmıştır?

Mu'tezile âlimleri şeriat dilinin tesisinde şâriin, Kur'an lafızlarını lügavî kökenlerinden bağımsız yepyeni anlamlara (الموضوعات) naklettiğini ileri sürmüşlerdir. Buna şer'î/dinî isimlerin, her ne kadar Kur'an öncesinde kullanılan lafızlar olsalar da, ifade ettikleri anlamlar yenidirler ve şâri tarafından vazedilmişlerdir. Eş'ariyye âlimlerinden Kâdî Ebubekir Bâkılânî ise şeriatla lafızların dildeki anlamlarını koruduklarını ve şeriat dilinde de lügavî hakikat olarak varlıklarını sürdürdüklerini savunarak bu görüşe karşı çıkmıştır. Daha sonraki süreçte ise bu iki tez ifrat ve tefrit olarak değerlendirilip terk

³⁰⁸ Râzî, *Mahsûl*, 1/101.

³⁰⁹ Râzî, *Mahsûl*, 1/101; İsfahânî, *Kâşif*, 2/214-215.

³¹⁰ Râzî, *Mahsûl*, 1/101-111. Önce meseleyi sunup tercih edilen görüşü veren (s. 101-102) Râzî, devamla hem kendi deliline gelebilecek itirazlara cevaplar hem de diğer görüşlerin delillerine itirazlar şeklinde diyalektik olarak meseleyi tartışmaktadır (s. 102-108). Son olarak da tartışmanın odağında nakil probleminin yer alması sebebiyle nakille ilişkili tâli meseleleri ele almaktadır (s. 109-111).

edilerek orta bir yol tutulmuştur. Böylece şeriat dilinin tesisindeki bir çeşit yeni ilave anlamlar yükleme şeklindeki ilahî tasarrufu reddeden Bâkılânî tezi ile ilahî tasarrufu lügavî aslından koparan ve keyfî bir tasarrufa dönüştüren Mu‘tezile tezi arasında bir denge gözetilerek ‘ilahî tasarrufun lügavî hakikatlerden hareketle mecâz yoluyla bir nakil’ olduğu görüşü kabul edilmiştir.³¹¹ Aşağıda şer‘î hakikatler meselesi tarafların delilleri ve karşı delillerinden sarfınazar edilerek salt Râzî perspektifinden ve Mu‘tezile ile girdiği diyalektik çerçevesinde irdelenecektir.³¹² Ancak önce meselenin daha iyi kavranması adına Râzî’nin şer‘î hakikat tanımının tahlil edilmesi gerekmektedir.

Râzî şer‘î hakikati “vazedildiği anlamı şeriat yoluyla anlaşılan lafızdır”³¹³ şeklinde tanımlamaktadır. Tanıma göre şer‘î hakikatin karakteristiği (*faslı*), yani lügavî ve örfî hakikatlerden ayırtıran temel niteliği, ifade ettiği anlamın şeriat sayesinde kavranmasıdır. Demek ki Arapların zaten bildiği lafızlar, şeriat koyucu otoritenin (şâriin) tasarrufuyla ancak din bağlamında anlaşılacak manalarda kullanılmaktadır. Diğer bir deyişle lafızların şeriat kapsamındaki yaygın kullanımlarına binaen bir örf (*örfü isti ‘mâli’ş-şer’*) oluşmakta ve bu örfle bağlı olarak da anlamları şeriattan hareketle kavranmaktadır. Yukarıda, örfî hakikat kısmında belirtildiği üzere söz konusu şâriin tasarrufu *mecâz* yahut *tahsis* yoluyla gerçekleşmektedir.

Râzî’nin tanımında kendi usul sistematigi ve mecâz düşüncesi açısından bir problem görülmektedir. Tanım göz önüne alındığında sanki Mu‘tezile’yi tasdik edencesine şâri tarafından lafzın şeriattaki anlamına yeni bir vaz olarak belirlendiği (وضعها للمعنى) düşüncesi akla gelmektedir. Çünkü vaz‘ kavramı öncelikle lafzın karşısına ilk anlamını koyma, lafzın hizasına bir anlam belirleme şeklinde anlaşılmaktadır. Hâlbuki vaz‘ı bu anlamıyla almak, aşağıda meselenin irdelenmesiyle daha iyi anlaşılacağı üzere, Râzî’nin usul sistematiginde bir çelişki olarak gözükmektedir. Çünkü dildeki ilahî tasarruf, Arapçanın kullanımına uygun olarak *mecâz* ve *tahsis* yoluyla gerçekleşmektedir ve bunlardaki tasarruf da belli şartlarla mümkün olan bir çeşit *nakildir*. Öyleyse tanımdaki “وضع” kaydı problem teşkil etmektedir. Muhtemelen bu problem Râzî’nin, *Mu‘temed*’deki tanımı Basrî’den aynen ödünç almasından kaynaklanmaktadır.³¹⁴ Şu durumda Râzî’nin tanımındaki ifadesi, düşüncesiyle uyumlu bir şekilde yorumlanmalıdır.

Tanımdaki söz konusu “mana için konması/belirlenmesi (وضعها للمعنى)” ifadesi yani vaz‘ kavramı Râzî’nin düşünce sistematigi açısından iki şekilde yorumlanabilir. İlki İsfahânî’nin de işaret ettiği üzere buradaki vaz‘ın kullanım sıklığı/yoğunluğu (*galebetül-isti ‘mâl*) yahut toplumsal uzlaş (istilâh) anlamına alınmasıdır.³¹⁵ Nitekim örfî hakikat için örfî vaz‘ deyiimi kullanıldığında da vaz‘ kavramının bu anlamı kastedilir. İkinci bir yorum

³¹¹ Râzî, *Mahsûl*, 1/101-102; İsfahânî, *Kâşif*, 2/218-227; Karâfî, *Nefâis*, 2/825-826.

³¹² Şer‘î hakikat meselesini fıkıh usûlü bağlamında tarafları, görüşleri ve delilleriyle inceleyen iki çağdaş çalışma için bk. İltaş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 162-174; İmam Rabbani Çelik, “Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütekellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer‘î Hakikatler Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 38 (Aralık 2017), 7-43.

³¹³ Tanım Arapça asıyla şöyledir: “)...وهي للفظ الذي ارتد من لغيره وضعها لمعنى”، bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/101.

³¹⁴ Krş. Basrî, *Mu‘temed*, 1/24; Râzî, *Mahsûl*, 1/101.

³¹⁵ Bk. İsfahânî, *Kâşif*, 2/216. Ayrıca vaz‘ın anlamları için bk. İsfahânî, *Kâşif*, 2/190; Kârâfî, *Nefâis*, 2/569-

570, 2/788-789.



olarak ise şu söylenebilir: Buradaki *vaz*'dan kasıt Râzî'nin *naklin* bünyesindeki tâli varlığını kabul ettiği ikincil-*vaz*'dır.³¹⁶ Buna göre lafzın başka bir anlama nakledilmesi, bir çeşit yeni bir *vaz*' ama ilk değil ikinci bir *vaz*' şeklinde değerlendirilmektedir. Yani lafız ilk olarak kökanlamına vazedildikten sonra (mecâz yahut tahsis yoluyla) ikinci bir anlama nakledildiğinde sanki ilk *vaz*'ı iptal edilmiş de lafız ikinci kez bir başka anlama vazediliyormuş gibi bir durum hâsıl olduğu için Râzî nakille ortaya çıkan *vaz*'a ikincil-*vaz*' olarak bakmaktadır. Bu yüzden ilgili tanımdaki *vaz*' kavramı da ikincil statüdeki *vaz*' kabul edilebilir. Böylelikle her iki yoruma göre de Râzî'nin tanımı kendi usul sistematığıyla ve mecâz düşüncesiyle uyumlu görünmektedir. İlgili problem izah edildiğine göre şimdi şer'î hakikatler meselesi Râzî perspektifinden irdelenebilir.

Mahsûl'de ve *Tefsîr*'de Râzî, şer'î hakikatler meselesini Mu'tezile-Eş'ariyye arasında karşılıklı bir tartışma olarak ele almaktadır. Bâkılânî'nin görüşünü³¹⁷ ise sadece bildirmekte, tartışmaya açmamaktadır. Râzî'nin söz konusu tavrının sebebi, Bâkılânî'nin görüşünün sonraki Eş'arîlerce tamamen terk edilmesi olabilir. Ancak Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) de belirttiği üzere Bâkılânî'ye ait görüş sonraki Eş'arîlerce tevil edilmiş olabilir.³¹⁸ Zira o, şeriattaki bir lafza yeni anlam *vaz*'ının olmadığını ve şer'î anlamın/hakikatin ilk vazedildiği anlamdan yürüdüğünü ileri sürüyordu. Tevil edilmeye müsait olan bu görüşü Eş'arî âlimlerinin bazı ilavelerle değerlendirdiği düşünülebilir. Çünkü Bâkılânî'ye göre şeriatta kullanılan lafızlar her ne kadar lügavî anlamlarını muhafaza etseler de şeriatta ancak bazı şartlar ilavesiyle sözlük anlamlarını koruyabilmektedirler. Mesela *salât*, ilahî hitapta her ne kadar "*dua*" anlamını sürdürse de şariatça belirlenmiş *namazın rükünleri* gibi bazı şartların ilavesiyle birlikte *dua* anlamını sürdürmektedir. İlgili görüşün Eş'arîlerce tevil edilerek devralındığının bir diğer göstergesi de Bâkılânî'nin tercihi terk edilse bile tercihin medar olan ayetlerin ve bu ayetlerle birlikte başvuru argümanların üstlenilmiş olmasıdır.³¹⁹ Buna göre denebilir ki Râzî açısından şer'î hakikatler meselesi aslında Mu'tezile ve Eş'ariyye arasında bir tartışmadır.³²⁰

Mu'tezile'nin şer'î hakikate dair genel görüşünü³²¹ Râzî *Tefsîr*'inde çeşitli yerlerde şu izahlarıyla özetlemektedir. Mu'tezile açısından "iman, küfür, *salât*, zekât, savm ve hac lafızları lügavî değil, şer'î lafızlardır; zira şariat bu lafızları lügavî-aslî müsemmalarından anlamca başka müsemmalara nakletmiştir."³²² Ayrıca onlar "*salât* şer'î isimlerdendir; zira

³¹⁶ Râzî, *Mahsûl*, 1/109. Tafsili için bk. İsfahânî, *Kâşif*, 2/253.

³¹⁷ "Hüküm ve ibadet isimlerinin hepsi değiştirilmeksizin ve başka bir anlama nakledilmeksizin lügavîdirler" görüşünde olan Bâkılânî meseleyi genişçe incelemektedir; bk. Bâkılânî, *Takrîb*, 1/387-398.

³¹⁸ Bâkılânî'nin görüşünün tevili için bk. Îcî, *Şerhu'l-Muhtasar*, 1/163-164'den naklen İltâş, *Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 164-165.

³¹⁹ Krş. Bâkılânî, *Takrîb*, 1/387-392; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 494-497; Râzî, *Mahsûl*, 1/102-108.

³²⁰ Râzî'nin şer'î hakikat meselesini Mu'tezile ile tartışarak işlediği kısımlara örnek olarak bk. Râzî, *Tefsîr*, 3/46-47, 4/119, 185, 6/74, 23/76, 83.

³²¹ Mu'tezile'ye göre şer'î hakikat iki kısımdır: (1) *salât*, zekât, savm gibi fiillere icra edilen ve çoğunluk amelî alanda kullanılan isimler (*şer'î isimler*), (2) mümin, fâsık, kâfir gibi fâillere icra edilen ve çoğunluk itikadî alanda kullanılan isimler (*dinî isimler*). Krş. Râzî, *Mahsûl*, 1/101; Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 709-710.

³²² Râzî, *Tefsîr*, 27/96.



şeriatla ortaya çıkan yeni bir olaydır (*emr*), bu sebeple şeriatla önce de bulunan ve bir anlama vazedilmiş bu isim (*salât*), (şeriatla başka bir anlama) dönüştü.”³²³ şeklinde düşünülmektedirler. Buna göre Mu‘tezile açısından Arapçadan alınan lafızlar kökenlerinden bağımsız olarak şeriat dilinde yeni anlamlar ifade etmektedirler; zira ilgili lafızlar artık şeriat dilinde yeni nesnelere (*müsemmâlara*) göndermede bulunurlar. Bu demektir ki *lafızlar* lügavî-arabî iken *manalar* şer‘î-vaz‘îdir. Diğer bir deyişle lafızlar Arap lügatinden alınmışlardır; fakat bu lafızların ifade ettikleri anlamlar, tebliğ öncesinde bulunmayan, şeriatın yüklediği, yeni anlamlardır.³²⁴

Râzî, Mu‘tezile’nin kendi görüşünü temellendirmede Kur‘ân’dan istidlâl için hangi ayetleri ne şekilde tevil ettiklerine de işaret etmektedir. Mesela Mu‘tezile “Size Müslüman ismini veren O’dur (هُوَ الَّذِي يُدْخِلُكُمُ الدِّينَ)”. (Hacc 22/78) ifadesine şer‘î isimlerin varlığına delil olarak

başvururken³²⁵ din kapsamında Allah’ın nesnelere isim verdiğini, yani lafızları anlamlara vazedenin Allah olduğunu ileri sürmektedir. Aynı şekilde Mu‘tezile “Kâfir olarak ölenler (yani öldüklerinde *kâfir* ismini/vasfını taşıyanlar: (وَالَّذِينَ كَفَرُوا)”) (Bakara 2/161) ifadesini

de *küfr* lafzının şer‘î isim olduğunun delili kabul etmiştir. Dolayısıyla söz konusu bakış açısıyla şer‘î isimlerin din kapsamında lügavî-aslî anlamları üzere kalamayacakları vurgulanmaktadır.³²⁶

Râzî, elbette bahsi geçen görüşe karşı çıkmaktadır. Öncelikle Mu‘tezile’nin dil kullanım ilkelerine riayet etmediği kanaatindedir. Zira ona göre şeriatla dil tasarrufu, kullanım örfü (*örfü’l-isti‘mâl*) ilkeleri çerçevesinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla şâri şeriatla ortaya çıkan namaz, oruç gibi yeni şeyleri isimlendirirken ve kimi lafızları İslam dini kapsamında bazı özel anlamlarda kullanırken dilin kullanım ilkelerini gözetmektedir. Yukarıda örfî hakikat kapsamında izah edildiği üzere kullanım örfünde, iki yol (*mecâz* ve *tahsis*) takip edilmektedir. Mesela Râzî *Tefsîr*’inde şer‘î hakikate geçişteki dilsel tasarrufu iki farklı yerde *salât* lafzı örneğinde izah etmektedir.

Bir örneğinde Râzî “رَبِّ الْاَعْرَابِ” (Fussilet 41/3) ifadesinin tefsirinde Mu‘tezile’nin isimlerle ilgili tezine karşı şöyle itiraz etmektedir: “Şeriatın ilgili lafızlardaki tasarrufu sadece şer‘î isimleri müsemmâlarından bir türüne/ögesine tahsis etmektir. Örneğin iman tasdikten ibarettir ve şeriat bu lafzı belirli bir çeşit tasdike tahsis etmiştir. Mesela *salât* duadan ibarettir ve şeriat bu lafzı belirli bir çeşit duaya tahsis etmiştir.”³²⁷ Diğer bir örneğinde Râzî “وَالَّذِينَ يَتَّبِعُوا اِلٰهَ الْفِتْرِ” (Bakara 2/43) ifadesini tefsir ederken ilgili görüşe itiraz

ص

etmektedir. *Salât*ın İslam’ın tebliğiyle ortaya çıkan yeni bir olay olması sebebiyle şeriatla yeni anlam kazanmış şer‘î isimlerden kabul edilmesi gerektiği fikrine karşı Râzî şöyle demektedir: “Parçaya ait ismin bütüne nispetle kullanılması dilde meşhûr mecâzlardandır. Şer‘î *salât*ın duayı da kapsaması sebebiyle (yani duanın, namazın bir parçası olması

³²³ Râzî, *Tefsîr*, 3/46.

³²⁴ Basrî, *Mu‘temed*, 1/18-22. Kâdî Abdülcebbâr iman-küfür kavramlarının içerikleri ve tanımları bağlamında şer‘î/dinî isimler meselesini tartışmaktadır; bk. Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 707-714. Ayrıca bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/101-102; İsfahânî, *Kâşif*, 2/218-220.

³²⁵ Râzî, *Tefsîr*, 23/76.

³²⁶ Râzi, *Tefsîr*, 4/185.

³²⁷ Râzi, *Tefsîr*, 27/96-97.



hasebiyle) dua anlamındaki *salât*ın namaz (*şer'î salât*) için kullanılmasında bir sorun yoktur.”³²⁸ Demek ki Râzî'ye göre doğal dilsel tasarruftaki kullanım biçimlerine başvurarak açıklamak mümkünken şer'î isimleri yeni bir vaz', dilsel kökeninden bağımsız olarak yeniden bir anlam yükleme şeklinde değerlendirmek doğru değildir. Zira Hak Teâlâ *ilahî kelâm*ın ifade formu olarak Arapçayı seçmiş ve ilk muhataplarının dil kullarımlarını gözeterek insanlığa hitap etmiştir. Yani Arapların dil kullarımlarında tasarrufları ne ise ilahî tasarruf da o şekilde gerçekleşmiştir.

Dil kullanım ilkelerine riayetsizlik gerekçesinin yanı sıra Râzî'nin bahsi geçen görüşe karşı çıkmasının bir diğer sebebi de Mu'tezile tezinin Kur'an'ın Arapça olmadığı iddiasını bünyesinde barındırmasıdır. Hâlbuki Kur'an kendisinin Arapça olduğunu ısrarla vurgulamaktadır.³²⁹ Zaten Râzî de *salât* lafzına getirdiği her iki izahta da Kur'an'ın Arapça oluşunu bildiren ayetleri (İbrâhim 14/4, Yûsuf 12/2, Fussilet 41/3) delil olarak sunmaktadır.

Râzî'nin şer'î hakikat meselesinde Mu'tezile'ye karşı ileri sürdüğü en temel argüman Kur'an'ın Arapça olmasıdır. Bu sebeple ilahî hitabın kendisini “arabîlik” kaydıyla sunduğu ayetler (“ذَرُّوا ٱلْأَٔرَٔبَ ٱلَّذِى ٱرْتَدَّىٰ”: Yusuf 12/2, Tâhâ 20/113, Zümer 39/28, Fussilet 41/3, Şûrâ 47/4, Zuhuf 43/3) ile “her resulün kavmine yalnız kendi diliyle gönderildiği” (İbrâhim 14/4) vurgusu, Kur'an'ın bütünüyle ve tamamen Arapça olduğunu ifade etmektedir. Kur'an'ın tamamının bütün halinde Arapça olması demek, her lafzının ve her anlamının bir şekilde tamamen Arapça olması, Arapça kapsamında olması demektir. Buna göre Mu'tezile'nin iddiası sorunludur; zira ilgili görüşe göre lafızlar Arapçadır; fakat lafızların ifade ettiği anlamlar, yeni nesneleri gösterdikleri için tebliğ öncesinde Arapçada bulunmayan ilk kez şeriatın vazettiği anlamlardır. Hâlbuki zikredilen ayetlere göre lafızların yanı sıra anlamlar da arabî olmalıdır. Zira nüzul dönemi muhatapları için düşünülür (ma'kûl) olmayan anlamlardan bahsetmek, ilahî hitabın kendi beyânıyla çelişir.³³⁰ Nitekim Kelâmulullah'ta “Arapça Kur'an (ذَرُّوا ٱلْأَٔرَٔبَ ٱلَّذِى ٱرْتَدَّىٰ)”³³¹ ifadesinden hemen sonra “arabî” oluşuyla irtibatlı olarak insanların düşünecekleri, bilecekleri, takvalı olacakları belirtilmektedir.³³² Bu şekilde Kur'an'ın Arapça oluşuyla ilişkili olarak insanların bazı sorumluluklarına dikkat çekilmesi, “ذَرُّوا ٱلْأَٔرَٔبَ ٱلَّذِى ٱرْتَدَّىٰ” ifadesinin “içinde Arapça olmayan lafızlar ve manalar da bulunan fakat

çoğunluğu itibariyle Arapça olan Kur'an” gibi birtakım tevilleri geçersiz kılmakta ve ayrıca ilgili ifadenin “bütünüyle Arapça Kur'an” şeklinde kabul edilmesini gerektirmektedir.

³²⁸ Râzî, *Tefsîr*, 3/47. *Salât*ın mecâz yoluyla açıklanışı için ayrıca bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/106

³²⁹ Kur'an'ın Arapça oluşunu vurgulayan ayetler arasında özellikle şunlara işaret edilebilir: Yusuf 12/2, Ra'd 13/37, İbrâhim 14/4, Nahl 16/103, Tâhâ 20/113, Şuarâ 26/195, Zümer 39/28, Fussilet 41/3, 44, Şûrâ 42/7, Zuhuf 43/3, Ahkâf 46/12.

³³⁰ Kur'an'ın arapça oluşuna dair tartışma için bk. Râzî. *Tefsîr*, 3/46-47, 27/96-97; Râzî, *Mahsûl*, 1/102-103, 106-107; İsfahânî, *Kâşif*, 2/228-232; Karâfî, *Nefâis*, 2/828-835.

³³¹ Râzî'nin belirttiği bazı izahlara göre ilgili ayetlerdeki “Kur'an” lafzının “arabî” olmakla nitelenmesi, övme ve yüceliğini gösterme içindir ki bu durumda “arabiyyen” nitelemesiyle Kur'an'ın nazmının ve anlamının kavranmasında; ayrıca edipleri, şairleri aciz bırakan i'câzının idrak edilmesinde Arapçanın rolüne işaret vardır. Bk. Râzî, *Tefsîr*, 22/121, 26/276, 27/95, 97.

³³² Ayetlerin işaretine göre Kur'an'ın Arapça olması insanları bazı yönlerden sorumlu tutmaktadır denebilir: “akledersiniz diye” (Yûsuf 12/2, Zuhuf 43/3), “takvalı olurlar diye” (Tâhâ 20/113, Zümer 39/28), “uyarmak için” (Şûrâ 42/7, Ahkâf 46/12), “bilecek bir kavim için” (Fussilet 41/3).

Râzî argümanına karşı ileri sürülebilecek muhtemel bazı itirazlara cevaplar vererek görüşünü desteklemektedir. Sözelimi hurûf-ı mukattaa Râzî'nin tezi açısından sorun teşkil etmektedir. Çünkü bu harfler Arapça oldukları halde anlam ifade etmemeleri yahut anlamları varsa bunların Arapçanın kapsamı çerçevesinde ifade edilmemiş olması “Kur’ân’ın arabî oluşu” için engel teşkil etmektedir. Hâlbuki Râzî’ye göre hurûf-ı mukattaa surelerin isimleridir, yani bir çeşit özel (*alem*) isimdirler. Nasıl ki bir kişiye Zeyd denilmesi onda bir artmayı, çoğalmayı gerektirmezse surelerin isimleri olan harflerle anlamları arasında doğrudan bir ilişki bulunması gerekmez.³³³

Râzî’nin tezine yöneltilecek bir diğer itiraz da Kur’ân’da *mişkât*, *istebrak*, *siccîl*, *kırtâs* gibi aslen Arapça olmayan birtakım lafızların bulunduğu iddiasıdır. Buna göre Kur’ân’daki bazı lafızlar Arapça-asıllı değildir farklı dillerden Arapçaya geçmiştir. Mesela ilahî hitaptaki kelimelerden *mişkât* Habeşçeden, *istebrak* ve *siccîl* Farsçadan, *kırtâs* Rumcadan gelmiştir.³³⁴ Öncelikle ilgili kelimelerin başka dillerden geldiği kabul edilse bile Râzî açısından bunlar artık Arapçadır; çünkü çok az sayıda olan bu kelimelerin Kur’ân’daki varlığı, tıpkı içerisinde Arapça ve Farsça kelimelerin yer almasına rağmen Osmanlı divan şiirinin Türkçe şiir sayılması gibi, ilahî hitabın arabîliğine bir hâlel getirmez. Ancak Kur’ân’daki her lafzın Arapça asıllı olduğunu düşünen Râzî’ye göre söz konusu kelimelerin başka dillerden geldiğini kabul etmek doğru değildir. Zira onun açısından bu tür lafızların başka dillerde de bulunması sorun teşkil etmez; çünkü diller arasında, tıpkı Farsça mâder ve birâder ile İngilizce mother ve brother sözcükleri arasında görüldüğü gibi, benzerliklerin ve denk düşmelerin (*tevâfukât*) görülmesi imkân dâhilindedir.³³⁵

Şer’î hakikatleri tartışmalı ve girift bir mesele haline getiren husus, dinî naslardaki kelimelerin içeriğinin ne şekilde belirleneceğidir. Şer’î ıstılah/dinî terim boyutu kazanan söz konusu kelimeler, din dilinde gündelik dile kıyasla daha özel bir şeyi ifade etmektedirler. Şer’î hakikatler meselesi özellikle de itikadla ilgili kavramlar söz konusu olduğunda daha çetrefil bir hal almaktadır.³³⁶ Sözelimi *iman* kavramı ve bunun içeriğine bağlı olarak *mümin* kavramı mühim bir tartışmayı doğurmaktadır. Şeriat dilinde *iman* kelimesi nasıl tanımlanacaktır ve dolayısıyla kime *mümin* denilecektir şeklinde dillendirilmiş bir soru din bağlamında pek çok açıdan belirleyici bir sorudur.³³⁷ Cevap için

³³³ Râzî Bakara suresinin ilk ayetinde (Elif-Lâm-Mîm) hurûf-u mukattaa meselesini Kur’ân’ın arapça olması ve anlaşılması problemlerini dikkate alarak genişçe tartışmaktadır; Râzî, *Tefsîr*, 2/2-13. Râzî mukattaa harfleri surelerin isimleridir görüşünü burada ifade etmektedir; bk. Râzî, *Tefsîr*, 2/6; Râzî, *Mahsûl*, 1/107.

³³⁴ Râzî ilgili kelimeler için ileri sürülmüş farklı görüşleri değerlendirmektedir. *Mişkât* (Nûr 24/35) için bk. Râzî, *Tefsîr*, 23/236. *İstebrak* (Kehf 18/31, Duhân 44/53, Rahmân 55/54, İnsân 76/21) için bk. Râzî, *Tefsîr*, 21/123, 27/254, 29/127. *Siccîl* (Hûd 11/82, Hicr 15/74, Fîl 105/4) için bk. Râzî, *Tefsîr*, 18/39, 32/101.

³³⁵ Ayrıca bu tür lafızlara toplu bir değerlendirme için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/103, 107.

³³⁶ Şer’î isimlerin içeriklerinin belirlenmesi meselesi amelî konularda da farklı tevilleri netice vermiştir. Mesela “بِرَّ” (Bakara 2/219) lafzının içerik kapsamının belirlenmesi çabasında Hanefîler ile Şâfiîler arasındaki ihtilafta kelimenin lügavî-şer’î anlamındaki farklılaşmalar da dikkate alınmaktadır. İlgili tartışma için bk. Râzî, *Tefsîr*, 6/43-48. Özellikle lügavî-şer’î değerlendirmesi ve mecâz için “3. hüccet” kısmına bk. Râzî, *Tefsîr*, 6/44.

³³⁷ Örneğin Mü’minûn suresinin ilk ayetleri bu bağlamda değerlendirilebilir. İlgili ayetlerde inananların işleyeceği ameller müminlerin nitelikleri olarak sıralanmaktadır. Râzî, Kâdî Abdülcebbar’ın söz konusu nitelikleri haiz olmayanların yani ayetlerdeki amelleri yerine getirmeyenlerin mümin olamayacaklarını ileri sürdüğünü belirtmiştir. Zira Kâdî bu görüşüyle ‘şer’î isim olan *iman*, *dinî vecibeleri eda* anlamında

hem Mu‘tezile hem Eş‘ariyye bazı ayetleri tevil ettiği gibi, tanım için yapılan bu teviller daha başka ayetlerin tevil edilmesini de gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla şer‘î hakikatler meselesi gerek doğrudan imana ilişkin ayetlerin tevili gerekse dolaylı olarak diğer ayetlerin tevili bakımından “tevil” ile sıkı ilişki içerisinde. Burada sadece *iman* lafzıyla ilgili olarak bir örneğe yer verilecektir.

Yukarıdaki soru dikkate alındığında tarafların verdiği cevapların şer‘î hakikatle ilgili olarak onların tevil tarzlarını yahut tevil ilkelerini gösterdiği söylenebilir. Buna göre Mu‘tezile şeriat diline ait söz dağarını yepyeni anlamlardan müteşekkil görüp lügavî asıllarından bağımsız bir şekilde salt şeriat kapsamında değerlendirmeyi ilke edinirken; Râzî’nin de dâhil olduğu görüş şeriatla kullanılan lafızların dildeki anlamları ve kullanımlarıyla ilişkisini kurarak değerlendirmeyi ilke edinmektedir. Böylelikle taraflar açısından Kur’ân’daki şer‘î hakikatlerin ve bunlara bağlı olarak diğer ifadelerin ne şekilde tevil edileceği de belirlenmiş olmaktadır.

İman kelimesinin sözlükte *tasdik* anlamına geldiğinde bir ihtilaf yoktur; tartışma ise şeriatla hangi anlamda kullanıldığı meselesindedir. Mu‘tezile birtakım ayetlere (Beyyine 98/5, Âl-i İmrân 3/19, 85) dayanarak, “din Allah’ın emirlerini yerine getirmekten ibarettir ve bu itibarla İslam’dır, İslam da imandır” şeklinde düşündüğünden şeriat dilinde *imanı*, amelleri de kapsayan bir *şer‘î isim* diye kabul etmiştir. Bu görüşe karşı olarak ilgili ayetleri imanın kendisiyle değil kemaliyle ilgili bir şekilde açıklayan Eş‘ariyye ise *imanı* Hz. Peygamber’i (s.a.s.) tasdik anlamında *şer‘î isim/hakikat* olarak kabul etmişlerdir.³³⁸ Elbette böylesi bir tanımlamayla birlikte *iman* lafzının yer aldığı ayetlerin tevili de farklılık arz edecektir.

Şer‘î isim olarak *imanın* anlamının belirlenmesinin, imana ilişkin ayetlerin teviline etki etmesi meselesine Râzî’nin verdiği spesifik bir örnek, Kur’ân’daki “وَمَا كَانَ الْإِيمَانُ إِلَّا بِمَا كَانَ عِندَ اللَّهِ

(Bakara 2/143) ifadesidir. İman lafzının şer‘î anlamına yönelik söz konusu belirleme, ilgili ifadenin tevili doğrudan etkilemektedir. Mu‘tezile’ye göre kible değişiminden bahseden ayetin siyakına uygun olarak buradaki *iman* lafzından kasıt namazdır (*salât*) ve zaten bir şer‘î isim olarak *iman* dinî amelleri kapsamakta ve ifade etmektedir. Bu görüşe itiraz eden Râzî’ye göreyse ayetin ilgili kısmı şöyle tevil edilmelidir: *İmandan* kasıt *tasdiktir* ve dolayısıyla ilgili ifade “namazın farziyetini tasdik” şeklinde anlaşılmalıdır. Buna göre ifadeyi Allah namazın farz olduğunu tasdik etmenizi zayi etmeyip ahirette karşılığını verecektir, şeklinde anlamalıdır. Ayrıca Mu‘tezile’nin ‘burada *imandan* kasıt *namazdır*’ tespiti kabul edilse bile Râzî tevil biçiminin doğru olmadığını ileri sürmektedir. Şayet *iman* lafzıyla namazın kastedildiği kabul edilirse ona göre ifade şöyle tevil edilmelidir: “Namaz

vazedilmiş bir lafızdır’ diyen mezhebine uymaktadır. Râzî ise ayetlerde anılan niteliklerin müminlerin özüne ait olmadığını ileri sürerek Kâdî’nın görüşüne karşı çıkar. Zira ‘Âdil insanlar kurtulmuştur’ sözüne dayanarak adaletin kişiyi *insan* yapan temel nitelik olduğu iddia edilemeyeceği gibi ilgili ayetlerde bahsedilenlerin de müminlerin zorunlu-özel nitelikleri olduğu ileri sürülemez. Çünkü örnek dikkate alınarak söylendiğinde adalet *insan* müsemmasına dâhil bir nitelik olmaması gibi ilgili nitelikler de mümin müsemmasına dâhil değildir. Özellikle bk. Râzî, *Tefsîr*, 23/83.

³³⁸ Meselenin ele alınışı ve bu bağlamda meseleye konu olan farklı ayetlerin tevili için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/103-108; Râzî, *Muhassal*, 215-216; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 495.

imanın en büyük rütbesi, sonuçlarının ve faydalarının en üstünüdür. Dolayısıyla bu yönüyle iman isminin namaz yerine istiâre yoluyla kullanılması mümkündür.”³³⁹

Bir şer‘î isim olarak *iman* kavramıyla ilişkili surette yan yana okunan yahut karşı karşıya getirilen iki ayet de şer‘î hakikat ve tevil açısından dikkate değerdir. “Her kim İslam’dan başka bir din ararsa kabul edilmez.” (Âl-i İmrân 3/85) ayetinin zâhirine göre, tam da Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi, iman ile İslam birbirine eşitlenmektedir. Hâlbuki “Bedeviler ‘iman ettik’ dediler, sen de onlara ‘henüz iman etmediniz; lakin İslam/teslim olduk deyiniz’ diye söyle!” (Hucurât 49/14) ayeti iman ile İslam’ı birbirinden tamamen ayırmaktadır. Râzî’ye göre bu karşıtlığın çözümü birinci ayetteki (Âl-i İmrân 3/85) İslam’ı şeriatteki anlamına (örf-i şer‘î), ikinci ayettekini (Hucurât 49/14) ise sözlükteki anlamına (vaz ‘-ı lügavî) hamletmektir.³⁴⁰

Şer‘î hakikatleri özellikle de tevil açısından tartışmalı ve girift bir mesele haline getiren diğer bir husus da bazı durumlarda lügavî-şer‘î anlamlar arasında tercih yapılamamasıdır. Diğer bir deyişle Kur‘ân’da geçen lafzın sözlük anlamının mı yoksa şeriatte kazandığı anlamının mı kastedildiğinin belirlenememesi de bir tevil problemi olarak ortaya çıkmaktadır. Sözün bağlamı içerisinde kelimenin hangi anlamda kullanıldığı bazen kolayca tespit edilebilmektedir. Örneğin “Allah şeytanın attığı vesveseyi izale eder (*nesh*)” (Hacc 22/52) ifadesindeki *neshin*³⁴¹ sözlük anlamında kullanıldığını tespit etmek güç değildir. Zaten Râzî “İfadeden kasıt, şeytanın attığı şeyin ve tesirinin ortadan kaldırılmasıdır; dolayısıyla o lafzın anlamı, *lügavî nesihtir*, ahkâmda kullanılan *şer‘î nesihtir* değildir.”³⁴² demektedir. Ancak bazı durumlarda tercih yapmak buradaki gibi kolay olmamaktadır. Sözelimi “لَا يُؤْتِيهِ مَالٌ وَلَا بَنُونَ” (Furkân 25/48) ifadesinin tefsiri bağlamında necaset karışan suyun durumuna dair tartışmaları ele alırken ileri sürülen delillerin yetersizliğine dikkat çekerek İmam Şâfi‘î’nin dayanağı olan *kulleteyn* hadisindeki *habes* lafzını lügavî-şer‘î ayrımı bağlamında değerlendirmektedir.³⁴³

Râzî’nin söz konusu değerlendirmesindeki önemli nokta ise lügavî-şer‘î ayrımında gözetilmesi gereken ilkeler meselesidir. “Metnin (ilgili hadisin) sıhhatini kabul etsek bile ‘pislik taşımaz’ sözünün zâhiri üzere düşünülmesi mümkün olmadığından ifadenin zâhiri terk edilmelidir.” diyen Râzî “Zâhiri üzere düşünülmesini kabul etsek bile pislik (*habes*) şer‘î ve hakikî olarak iki kısma ayrılmaktadır.”³⁴⁴ ifadesiyle sözlük ve şeriat anlamlarının açıkça belirlenememesinin bir sorun teşkil ettiğine dikkat çekmektedir. Devamında Râzî bir ismin lügavî ve şer‘î müsemmâları arasında kalması, teâruzun ortaya çıkması durumunda gözetilmesi gereken ilkeye işaret etmektedir: “Lügavî müsemmâsı açısından

³³⁹ Alıntı ve diğer açıklamalar için bk. Râzî, *Tefsîr*, 4/119. Ayrıca İslam, din, iman, salât, zekât, savm gibi şer‘î isimlere dair genel bir tartışma için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/102-108.

³⁴⁰ Râzî, *Tefsîr*, 8/137.

³⁴¹ Neshin lügavî anlamı üzerine bir tartışma için ve ayrıca mecâz, iştirâk, nakil problemleri bağlamında lügavî-şer‘î ayrımında tercih yapılırken dikkate alınan ilkeler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 3/244-245. Ayrıca bu kısmın devamında neshin şer‘î anlamı ve ahkâmda nesiht tartışmaları incelenmektedir.

³⁴² Râzî, *Tefsîr*, 23/56.

³⁴³ Konuyla ilgili tartışmalar ve ileri sürülen deliller için bk. Râzî, *Tefsîr*, 24/92-98. Özellikle *kulleteyn* hadisi (لَا يُؤْتِيهِ مَالٌ وَلَا بَنُونَ) ve değerlendirmeler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 24/94-96.

³⁴⁴ Râzî, *Tefsîr*, 24/96.

hakikat, şer‘î müsemâmîsî açısından mecâz bildirdiğinden, *ismin* çokanlamlılık (*iştirâk*) ve anlam aktarması (*nakl*) ihtimallerini ortadan kaldırmak için, lügavî müsemâmîsine hamledilmesi daha uygundur.”³⁴⁵ Demek ki teâruz halinde yani karar vermeyi sağlayacak bir karinenin, delilin bulunmaması durumunda muhtemel anlamlar arasında tercihe daha şayan olan kökanlam yani sözlük anlamıdır.³⁴⁶ Ayrıca lafzın sözlük anlamı yani vazedildiği ilk anlam, mecâz, iştirâk ve nakil gibi anlam çokluğuna sebebiyet verip anlamayı güçleştiren lafzî durumlarda³⁴⁷ ortaya çıkan ikincil anlamlara tercih edilmelidir.

Râzî’nin *Tefsîr*’inden hareketle denebilir ki şer‘î hakikatlerle ilişkili bir diğer tevîl meselesi de ilahî hitabın anlaşılmasında lügavî-şer‘î ayrımının kattığı anlam incelikleridir. Bir lafzın dildeki kullanımlarına bağlı olarak ifade ettiği anlam ile şeriatın kullanımında kazandığı anlam arasındaki ilgi ve ilişkileri görmek ayetlerin tevîlinde birtakım inceliklerin fark edilmesini sağlamaktadır. Lügavî-şer‘î ayrımının tevîldeki söz konusu katkısına bir örnek olarak Râzî’nin “tevbe” lafzına dair değerlendirmeleri dikkate alınabilir. Şöyle ki “Allah çok tövbe edenleri sever” (Bakara 2/222) ayetinde yer alan *tevvâb*, tövbe eylemini çokça yapan kimse demektir. Bu itibarla ayetten hareketle zihni kurcalayan bir soru gündeme gelmektedir: Çokça tövbe etmek övülmeli midir yoksa yerilmeli midir? Zira ayetin zâhiri tövbenin çokça yapılmasını Allah’ın sevdiğine delâlet ederken; aklın delâleti ise tövbenin günahkâra layık bir eylem olduğunu ve günahlardan uzak duran kimse için tövbenin güzel bir amel olmayacağını göstermektedir. Soruya iki yönden cevap veren Râzî ilkinde mükellefin kusurlardan emin olamayacağı için tövbenin her zaman gerekli olduğuna dikkat çeker.

Soruya diğer cevabında ise Râzî, iki Mu‘tezile âliminin “tevbe” lafzının anlamına dair sorudaki gibi birbirine zıt ve çelişkili görünen görüşlerinin tahlilini yapmaktadır. Ebu Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934) lafzın sözlük anlamına vurgu yaparak *tevbenin dönmekten (rucû‘)* ibaret olduğunu belirtmekte ve kulun iyi-kötü her halde Allah’a dönmesinin övülmeye değer görüldüğünü, bu sebeple de ayette *tevvâb* kelimesinin kullanımının sorun teşkil etmediğini öne sürmektedir.³⁴⁸ Kâdî Abdülcebâr ise *tevbenin* şeriat dilinde (*örfü’-şer‘*) geçmişte yapılandan pişman olma, şimdiki halde günahı terk etme ve gelecekte yapmamaya azmetme anlamına geldiğini belirterek İsfahânî’ye itiraz etmiş ve sözlük anlamının kastedilemeyeceğini öne sürmüştür. Yukarıdaki soruya istinaden Râzî, gıyabında söz alıp İsfahânî namına Abdülcebâr’a cevap vererek bu iki görüşün ortasını bulmaya çalışmaktadır. Buna göre *tevbe* lafzını sözlük anlamını gözeterek şer‘î anlamına havale etmek daha güzel bir tercihtir. Yani *tevbeyi dönmek* anlamından hareketle Allah’a

³⁴⁵ Râzî, *Tefsîr*, 24/96. Ayrıca farklı görüşleri ve itirazları diyalektik bir şekilde irdeleyen Râzî şunu da nakletmektedir: “Pislik (*habes*) lafzını şer‘î anlamına hamletmek daha uygundur; zira şeriatın sözünü şer‘î bir anlama (*fâideye*) hamletmek aklî bir anlama hamletmekten evladır. Özellikle de aklî anlama hamletmekte şeriat sözünü işlevsiz bırakma (*ta‘tîl*) söz konusu oluyorsa (şer‘î anlamının tercih edilmesi daha uygundur).” Bk. Râzî, *Tefsîr*, 24/96.

³⁴⁶ Kur’ân’dan istifade etmenin, Allah’ın *azîz* ve *hakîm* (Zümer 39/1) oluşuyla ilişkisine değinirken iki asla/ilkeye dikkat çeken Râzî lafızların delâletlerinin, sözlük anlamlarına doğrudan, şer‘î ve örfî anlamlarına ise karine yoluyla olduğuna işaret etmektedir. Bk. Râzî, *Tefsîr*, 26/238-239.

³⁴⁷ Anlamayı güçleştiren lafzî durumlar ve teâruzları halinde tercih ilkeleri için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/127-132.

³⁴⁸ Tövbenin *rucû‘* anlamı için bk. Râzî, *Tefsîr*, 3/23. Ayrıca tövbenin şeriat anlamı ve bu bağlamdaki değerlendirmeler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 3/21-23 (4. ve 5. mesele).

dönmek, özellikle de günahattan pişmanlıkla Allah'a dönmek anlamıyla değerlendirmek daha isabetli bir görüştür. Böylelikle hem zihne takılan sorudaki itiraza mahal kalmamaktadır hem de ayetteki ifadenin inceliği daha iyi kavranmaktadır.³⁴⁹

Buraya kadar hakikat kavramı ve kısımları açıklandı. Son olarak tekrar hatırlatmak gerekirse hakikat için sıralanan lügavî, örfî, şer'î kısımları, itibarî bir taksim olması hasebiyle, aynen mecâz için de geçerlidir ve dolayısıyla aşağıda mecâzla ilişkileri bağlamında ayrıca işlenmeyecektir. Mecâzla sıkı ilişkisi nedeniyle incelenen hakikat meselesi burada bittiğine göre artık mecâz kavramına ve kısımlarına geçilebilir.

2.4. Fahreddin er-Râzî'de Mecâz Kavramı

Râzî belâgat, usul ve tefsire ilişkin eserlerinde hakikat ve mecâz meselelerini karşılıklı olarak ele almaktadır. Ayrıca mecâz bahislerine yer verdiği eserlerinde otuzdan fazla meseleyi tartışmaktadır. Râzî'nin mecâza ilişkin ele aldığı söz konusu meselelere tefsir alanında hazırlanan bu tezin amaçları ve sınırları gözetilerek gerekli görüldüğü nispette yer verilecektir. Mecâz ve tevil ilişkisiyle doğrudan irtibatı kurulamayan yahut tezin gereklilikleri açısından dışarıda bırakılması uygun düşen meselelerden ya sarfınazar edilmiş yahut dipnotlarda verilen referanslarla yetinilmiştir. İlerleyen sayfalarda Râzî'nin mecâz düşüncesine “mecâz” kavramının tanımı, taksimi ve bunlarla birlikte ortaya çıkan problemler ile hakikat-mecâz ilişkisinden kaynaklanan problemlere yer verilecektir. Mecâzın anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili bahisler ise mecâzların teviline tahsis edilen üçüncü bölüme havale edilmiştir.

Araştırma boyunca Râzî'nin mecâz düşüncesinin, eserlerindeki yorumdan bağımsız ve saf haliyle alınılması amaçlanmıştır. Ancak onun zor ve girift düşüncesini çözümlemede aracı metinlere kaçınılmaz olarak ihtiyaç duyulmuştur. Dolayısıyla zorunlu gereklilikler durumunda Râzî'nin A. Cürcânî, Ebü'l-Hüseyn Basrî, Gazzâlî gibi öncülerine, İsfahânî, Karâfî gibi yorumcularına müracaat edilmiştir. Örneğin mecâzın kısımları konusu A. Cürcânî ile Hatîb Kazvî'nin arasındaki belâgat literatürünün çerçevesine referansla okunmuştur. Daha doğrusu Râzî'nin düşüncesine içkin olarak bulunan; fakat kendisinin açıkça zikretmediği öğelerin deşifresi için metinlerarası okumalar yapılmıştır. Sözelimi “meşhûr mecâz” tabiri “mürsel mecâz” terimi etrafında geliştirilen düşüncelerden istifadeyle yorumlanmıştır.

Temel yönelimi bahsedildiği şekilde çerçevelenen bu bölümde önce mecâz tanımının analizine yer verilmiş; devamında meşhûr mecâz, alâkalar ve istiâre konularıyla mecâzın müfred kısmı, sonrasında da mürekkeb kısmı incelenmiştir.

2.4.1. Mecâzın Tanımı

Mecâz *mef'al* vezninde; aşmak, gelip geçmek, geçip gitmek (ubûr/العبور ve teaddî/التعدى) anlamına gelen ‘cevâz’ kökünden türemiş bir kelimedir. “جزت موضع كذا veya جاز الشيء” cümlelerinde görüldüğü üzere bir yeri aşmak/geçmek, yolu kat etmek anlamında kullanılır. Mecâz bu kökanlamından hareketle yeni bir anlam kazanıp terimleşmiş ve bir ıstılah olarak örfî hakikat statüsü kazanmıştır. Yani lafız dilde ilk konduğu yer olan kökanlamını aşmış

³⁴⁹ Râzî, *Tefsîr*, 6/74.

başka bir anlama geçtiği için terime *mecâz* denmiştir. Kökanlamının (*aslî mevzûunun*) dışında kullanılan bir lafız, konduğu yerden intikal eden şeye benzetilerek *mecâz* diye isimlendirilmiştir.³⁵⁰ İkinci bir görüş olarak dillendirilen *mecâz*ın vüçûb ve imtinâm kasîmi olan cevâz kökünden geldiği iddiası, Râzî'ye göre birinci görüşe irca edilmelidir; çünkü bu ikinci görüşte belirtilen anlam (vâcib ve mümteni' olmama, câiz olma anlamı) aşma, geçme anlamlarına indirgenebilmektedir. Buna göre vâcib ve mümteni' olmayan bir şey sanki varlıktan yokluğa, yokluktan varlığa intikal ediyormuş gibi varlık ve yokluk arasında gelgit halindedir; yani bir aşma, geçme anlamı söz konusudur. Dolayısıyla vüçûb ve imtinâm kasîmi olan cevâz daha alt bir kökanlama indirgenebildiğinden bu ikinci görüşten vazgeçilebilir.³⁵¹

Sözlük anlamını yukarıdaki gibi değerlendiren Râzî, *mecâz*ın terim anlamını, tıpkı *hakikatte* olduğu gibi, farklı eserlerinde farklı tanımlarla ortaya koymakta ve zamanla tanımını geliştirmektedir. O, önce *Nihâyetü'l-îcâz*'da Cürcânî'nin tanımını dikkate alırken *Kâşif*'te Basrî'nin tanımını yeğlemiş ve son olarak *Mahsûl*'de de Basrî'nin tanımına alâka kaydını/şartını ekleyerek *mecâz*ı terminolojik yönden yetkinleştirmiştir. Farklı eserlerde ortaya konan ilgili tanımlar sırasıyla şöyledir:

Nihâyetü'l-îcâz'da:³⁵²

لَوْ فَيَ الْبَعْدِ : لَكَلَّ كَلِمَةُ أَرِيدَ بِهَا غَيْرُ مَا وَفَعَتْ لَهُ فَيَ وَضَعَ وَاضْعًا مِمَّا لَمْ يَلِظْ بِهَا لَقِيَّ وَ الْوَلَّ

عن موضوع ذي لفظ أضرب بن إنا لَ نعي بجزء. نطقك َمَلَّ

المجاز ذي الجهة : لَكَلَّ جهة أخرج

Kâşif te:³⁵³

لَوْ كَلِمَةُ أَرِيدَ بِهَا مَعْنَى مَصْطَلَحٍ غَيْرِهِ سَوَى مَا أَصْطَلَحَ عَلَيْهِ فِي أَصْلِ نَلَكِ الْمَوَاضِعِ الَّتِي وَوَعِ الْتَخَطُّبُ بِهِ نَدْبًا .

Mahsûl'de:³⁵⁴

لَوْ أَنَّهُ بِهَا مَعْنَى مَصْطَلَحٍ غَيْرِهِ غَيْرُ مَا أَصْطَلَحَ عَلَيْهِ فِي أَصْلِ نَلَكِ الْمَوَاضِعِ الَّتِي وَوَعِ الْتَخَطُّبُ بِهَا لِإِعْلَاقِهِ بِبَيِّنَةٍ وَبَيْنَ الْوَلَّ .

Râzî *Mahsûl*'de *mecâz*ın terim anlamının netleştirilmesinde de tahkik metodunu uygulayarak kendine dek ileri sürülmüş dikkate değer tanımları değerlendirmektedir. Kendisine dek gelen tarihî birikim içerisinde ortaya konmuş bazı tanımları, yani Ebu Abdullah Basrî, İbn Cinnî, Abdulkâhir Cürcânî ve Ebü'l-Hüseyn Basrî'nin tanımlarını eleştirip kendi tanımını geliştirmektedir.³⁵⁵ Ayrıca daha önce de belirtildiği üzere Râzî, Cürcânî'yi eleştirirken tenkidinin hedefinde bir nevi kendisi de vardır; çünkü *Nihâyetü'l-îcâz*'da onun tanımlarını tercih etmiştir. Râzî'nin eleştirdiği tanımlardan literatüre hâkim olduğu kolayca anlaşılmaktadır; zira birinci bölümde gösterildiği üzere, kendisinden önce onun dikkate aldıkları dışında bir tanım bulmak neredeyse imkânsızdır.

³⁵⁰ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 87; Râzî, *Mahsûl*, 1/95.

³⁵¹ Râzî, *Mahsûl*, 1/95.

³⁵² bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 91-92; krş. Cürcânî, *Esrâr*, 351-352 (müfredde *mecâz*), 385 (cümlede *mecâz*).

³⁵³ bk. Râzî, *Kâşif*, 30; krş. Basrî, *Mu'temed*, 1/16.

³⁵⁴ Râzî, *Mahsûl*, 1/95; krş. Basrî, *Mu'temed*, 1/16.

³⁵⁵ Tanımlar ve değerlendirmeler için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/95-98.

Önceki tanımlara yönelik eleştirilerinde Râzî iki noktaya dikkat etmektedir. Evvela tanımı, terimin temel karakteristiğini, özellikle *faslını* yani ayırıcı niteliğini doğru tespit açısından sorgulayan Râzî ikinci olarak da kapsamı itibariyle sorgulamakta, yani tanım içeriğinin örf ve şeriat alanlarını kapsam içine alıp almaması bakımından değerlendirmektedir. Örneğin o, Ebu Abdullah Basrî'nin iki tanımını³⁵⁶ söz konusu iki noktadan hareketle eleştirmektedir. İlkinde mecâzın temel terimsel niteliğini arz etmeyen dilsel olguların tanıma dâhil edilmesini yanlış bulurken; ikincisinde mecâz tanımını örfî ve şer'î hakikatleri dışarıda bırakmaması açısından eksik bulmaktadır. Basrî'nin “mecâz (lafız yahut manadaki) artma, eksilme veya aktarma sebebiyle lafzı, manasına uygun dizilmeyen/denk düşmeyen şeydir” şeklindeki ilk tanımında artma (ziyâde), eksilme (noksan) gibi dilsel olgular mecâzın temel karakteristiği değilken yanlış olarak terimsel içeriğe dâhil edilmişlerdir. “Mecâz, kendisiyle vazedildiği dışında bir anlam ifade edilen şeydir” şeklindeki ikinci tanımında ise terim içeriğinin sınırlarının netleştirilmemesi bir kusur sayılmaktadır. Zira mecâz terimi örfî hakikat ile şer'î hakikati ifade edecek, kapsamına alacak genellikte tanımlanmıştır. Hâlbuki tanımdan beklenen, efrâdını câmi ağyârını mâni olmaktır. Buradaki kapsam tenkidi, eleştirdiği diğer iki tanım için de aynen geçerlidir ve Râzî örfî ve şer'î hakikatleri tanımın kapsamına dâhil etmeleri sebebiyle İbn Cinnî'nin tanımını “zayıf” ve Cürcânî'nin tanımını “iyi değil” olarak nitelemektedir.³⁵⁷

Kendinden önce ileri sürülmüş tanımların eksiklerine işaret eden Râzî, peki nasıl bir tanım ile eksiklikleri telafi etmektedir? el-İmâm'ın *Mahsûl*'de verdiği mecâz tanımına yönelik yapılacak bir tahlil bu sorunun cevabı olabileceği gibi onun zihnî çabasını göstermek için de önem arz edecektir. Söz konusu tanım, herhangi bir lafzı *mecâz* olarak niteleyebilmenin şartlarını dile getiren birtakım kayıtlardan oluşmaktadır ki bu kayıtların açıklanmasıyla tanım tahlil edilebilir.

Öncelikle Ebü'l-Hüseyn Basrî'den ödünç alınan tanım, eksik bir kaydın (بَيِّنَةٌ وَبَيِّنٌ) eklenmesiyle telafi edilip geliştirilmektedir. İlk anlam ile nakledildiği ikincil anlam arasında bir ilginin olmasını, yani kökanlamdan mecâzî anlama geçişi sağlayacak bir anlam ilişkisinin bulunmasını şart koşan bu kayıt, lafzı mecâz kılan temel bir niteliktir. Zira geçişi mümkün kılacak bir ilgi bulunmazsa lafız mecâz değil lafız için yepyeni bir anlam belirleme yani yeni bir *vaz'* olurdu.³⁵⁸ Şu durumda terim anlamına alâka kaydının eklenmesi tanımı tamamlamıştır.

“Anlam ifade eden lafız (بَيِّنَةٌ وَبَيِّنٌ)” kaydı, hakikat tanımındaki gibi, ortak/türsel niteliği (*cins*) olarak tanıma dâhil edilmiştir. “Uzlaşımın gerçekleştiği dildeki kökanlamının dışında kullanılma (غَيْرُ مَا أَصْلُهُ فِي أَصْلِ نَفْسِهِ)” kaydı ise tanımın ayırıcı niteliğini (*fasl*)³⁵⁹ etmektedir. “Üzerinde uzlaşımın gerçekleştiği mana (مَعْنَى مَا صُلِحَ عَلَيْهِ)” kaydı ise bir cihetle

³⁵⁶ bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/96-97. İlgili tanımlar Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'den nakledilmiştir; bk. Basrî, *Mu'temed*, 1/17-18.

³⁵⁷ İbn Cinnî ve Cürcânî tanımlarının eleştirisi için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/98. Krş. İbn Cinnî, *Hasâis*, 2/442; Cürcânî, *Esrâr*, 351-352.

³⁵⁸ bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/96. Belagat eserinde “Kendisiyle lafzın mecâz olduğu şey hakkında” adlı kısımda vurgu yapılan iki şeyden biri “alâka/münasebet” (diğeri *nakil*) hususudur, bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 88. *Kâşif*'te ise alâka vurgusu “müşâbehet ve mülâzemet” kavramları üzerinden yapılmıştır, bk. Râzî, *Kâşif*, 31-32.

fazladan bir niteliktir; çünkü mecâzda vaz'ı şart koşanlar göz önüne alınarak tanıma eklenmiştir. Mecâzda vaz'ı gerekli görmeyenler açısından ilgili kayıt kaldırılmalıdır.³⁵⁹ Buradan anlaşılıyor ki mecâzda vaz'ın gerekliliği noktasında çekimser davranan Râzî, tanımını eleştirilerden korumak için söz konusu kaydı da eklemektedir; ancak nakil meselesini ele alırken vurguladığı³⁶⁰ gibi ona göre mecâzda vaz'dan bahsedilecekse bile bu ikincil bir vaz'dır; lafız için ilk kez anlam belirlemek, lafza ilk anlamını yüklemek şeklinde bir vaz' değildir.³⁶¹

“İletişimin gerçekleştiği ortak dil (البرازعة التي ورع ليطب ٥)” kaydı lügat, örf ve şer'î kategorilerinin belirleyiciliğini tanıma eklemesi bakımından önem arz etmektedir. Çünkü bu kayıtlarla mecâzın lügavî, örfî, şer'î kısımlarına dikkat çekilmiştir. Buna göre bir lafzın hakikat yahut mecâz ifade etmesi iletişimin gerçekleştiği ortak dile göre belirlenecektir. Sözelimi *salât*³⁶² kelimesi Kur'an'da *dua* karşılığı olarak sözlük anlamında kullanılmışsa şer'î mecâz kabul edilir; ancak şeriatça tayin edilen “belirli rükünler (*namaz*)” anlamında kullanılmışsa şer'î hakikat kabul edilir.³⁶³

Mecâz tanımının tahlili açısından son olarak burada *Nihâyetü'l-îcâz* ile *Mahsûl* arasındaki bir farka işaret edilebilir. Râzî, Cürçânî'ye uyarak mecâzı iki farklı düzeyde, *müsbet/müfred* ve *isbât/cümle* düzeylerinde ayrı ayrı tanımlarken *Mahsûl*'de bu yaklaşımdan vazgeçip tek bir tanım vermiştir.³⁶⁴ Büyük olasılıkla o, söz konusu dilsel birimlere yönelik kategorik ayrımın mecâzın mahiyetini tayinde etkin olmadığını fark etmiş olmalıdır. Ancak buna rağmen o, *Mahsûl*'de her ne kadar iki ayrı tanım vermekten vazgeçse de *müsbet/müfred* ve *isbât/cümle* düzeylerini göz önüne alarak bir mecâz taksimi ortaya koymaktan vazgeçmemiştir. Öyleyse tam da buradan hareketle mecâzın taksimine dair olan diğer kısma geçilebilir.³⁶⁵ Böylelikle tanımda terk edilen kategorik ayrımının mecâzın taksiminde ne şekilde kullanıldığı da izah edilebilir.

2.4.2. Mecâzın Kısımları

“Kur'an'da ve hadislerde mecâz kısımlarının pek çok örneği bulunmaktadır; fakat usulcüler bu kısımlar arasındaki farkın idrakinde olmamışlardır. Sadece Şeyh Abdülkâhir

³⁵⁹ bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/96.

³⁶⁰ bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/109.

³⁶¹ Mecâz tanımının ayrıntılı bir tahlili için ayrıca bk. İsfahânî, *Kâşif*, 2/191-196.

³⁶² *Salât* lafzı için bk. Râzî, *Tefsîr*, 2/32-33. Ayrıca *salâtın dua* anlamı için bk. Râzî, *Tefsîr*, 16/188; *namaz* anlamı için bk. Râzî, *Tefsîr*, 3/46-47.

³⁶³ Mesela *itikâfın* (تَكْوَف) ayetlerde lügat, örf ve şeriat olmak üzere farklı kategorilerde kullanıldığı görülür. Bazen *lügavî* (Hacc 22/25), bazen *örfî* (Bakara 2/125, A'râf 7/138) ve bazen de *şer'î* (Bakara 2/187) anlamında kullanılmıştır. Şu durumda Kur'an'da lügavî hakikat ifade eden kelime, şer'î açıdan mecâz olacaktır. İtikâf lafzıyla ilgili olarak bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/122, 14/232, 23/24-25.

³⁶⁴ Krş. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 89-92; Râzî, *Mahsûl*, 1/95-98.

³⁶⁵ Râzî tanımlara ayırdığı kısmı, hakikat-mecâz terimlerinin sözlük anlamlarına göre durumlarını tartışarak bitirmektedir. Buna göre hakikat ve mecâz sözcüklerinin terim anlamları kökanlamlarına göre mecâzdırlar. Söz konusu sözcükler terimleşirken, yani lügat alanından örf alanına istilâh olarak geçerken mecâzî anlam kazanmışlardır. Böylece *mecâz* lafzı, dilsel alandaki kullanımlarında örfî hakikattir; ancak kökanlamına nispetle *mecâz* ifade etmektedir. Tartışmanın ayrıntıları için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/98-99.

en-Nahvî (yani Cürçânî) konuyu özetle incelemiştir.”³⁶⁶ diyen Râzî literatürde gördüğü söz konusu eksikliğin telafisi için mecâz taksimine itina göstermiş ve alana aşağıda açıklanacak olan önemli katkıları sunmuştur.

Aslında mecâz iki kısımdır; ancak söz konusu iki kısmın bir ifadede yahut cümlede birlikte bulunabilecekleri de göz önünde tutularak mecâz Râzî tarafından üç kısma ayrılmıştır. Buna göre mecâz (i) müfred mecâz (müsbette mecâz, lügavî mecâz), (ii) mürekkeb mecâz (ispatta mecâz, cümlede mecâz, aklî mecâz, mecâzî isnad), (iii) toplu mecâz (her ikisi birlikte yani müfred-mürekkeb birlikte mecâz) şeklinde taksim edilir.³⁶⁷ Râzî burada her kısım için sıralanan farklı tabirlerin, kavramların hepsini kullanmaktadır. *Nihâyetü'l-îcâz*'da mecâzın taksimi yoğun olarak isbât-müsbet kavramları üzerinden yapılırken *Mahsûl*'de müfred-mürekkeb kavramları üzerinden ele alınmaktadır.

Nihâyetü'l-îcâz'da genellikle isbâtta mecâz-müsbette mecâz taksiminin yeğlenmesi Râzî'nin açıklamaya çalıştığı belâgat formuyla ilişkilidir. Zira o, “sözün müfredlerinde görülen fesâhati” yani beyân ilmi konularını incelediği birinci bölümü, *delâlet* ve *haber* konuları üzerine kurmaktadır.³⁶⁸ Dolayısıyla meselenin söz konusu kavramlarla ele alınması *isbât* ve *müsbet* kavramlarının *haber*in iki temel ögesi olmasıyla yakından ilişkilidir.³⁶⁹ Zaten haberî ifadelere dair kısımdan hemen sonra mecâz konusuna geçilmiştir. Bu sebeple belâgat eserinde söz konusu mecâz taksimi baskındır; ancak taksimde başvuru olan diğer kavramlar da kullanılmıştır.

Peki, mecâz neden böyle taksim edilmektedir? Râzî'ye göre mecâz olgusu ya salt tek bir lafızda ya da lafızların birbirine nispetinde (*isbât/îsnâd*) ortaya çıkar. Salt lafızda görülen mecâz, lafzın kökanlamının dışında bir anlama nakledildiğinin fark edilmesiyle yani vaz'ı bilmekle kavranır. Örneğin “Ali aslandır” sözünde aslanın bilinen hayvan çeşidi için kullanılmadığı ve başka bir anlam kastedildiği açıktır. Lafızların birbirine nispetinde görülen mecâz ise bir lafzın diğerine isnadıyla ortaya çıkan ifadenin yahut cümlelerin, gerçekliğe uygun olmadığının aklî muhakeme sayesinde fark edilmesiyle kavranır. Sözelimi “gece gündüz deveranı küçükleri ihtiyarlatı” cümlesinde ihtiyarlatma fiilinin gerçek fâiline isnad edilmediği ortadadır ve vaz'ı bilmekle değil isnaddan hareketle akıl yoluyla kavranmaktadır. Dolayısıyla Râzî mecâzı “salt lafız”da yahut “lafızların birbiriyle anlam ilişkisi”nde yahut da “her ikisinde birlikte” bulunmasına göre üçe ayırmaktadır.³⁷⁰ Burada kendilerine işaret etmekle yetinilen ilgili kısımlar, aşağıda ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

³⁶⁶ Râzî, *Mahsûl*, 1/112. Gerçekten de Râzî'nin dediği gibi Cürçânî mecâzın taksimi hususunda önemli bir öncülük yapmıştır. Cürçânî'nin taksim çabası için bk. bk. Cürçânî, *Esrâr*, 370-372, 408-411; Cürçânî, *Delâil*, 293-295.

³⁶⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 89. Râzî, *Mahsûl*, 1/112. İsnâdî mecâz kavramını sadece tefsirinde kullanmaktadır; bk. Râzî, *Tefsîr*, 26/241, 27/241, 28/79, 30/47. Ayrıca bk. Hindâvî, *el-Mebâhisü'l-beyâniyye*, 185.

³⁶⁸ Haberî ifadelerle ilgili kısım için bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 73-87.

³⁶⁹ Mecâz taksiminin haberî ifadelerle ilişkisine dair bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 91.

³⁷⁰ Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 89-91; Râzî, *Mahsûl*, 1/112.

2.4.2.1. Müfred-Lügavî Mecâz

Müfred mecâz tek lafza, salt kelimeye dâhil olan mecâzdır ve tek bir ögede ortaya çıktığından dolayı bu şekilde (*el-mecâzu 'l-müfred*) isimlendirilmiştir. Râzî, müfred mecâz karşılığı olarak *müsbette mecâz* (*el-mecâz fi 'l-müsbet*) terimini de kullanmaktadır. Haberî ifadelerde aralarında anlam ilişkisi kurulan ve biri diğerine nispet edilen kelimelere *müsbet* denilmektedir ve Râzî'ye göre *müsbetin* ya bizzat müfred ya da potansiyel olarak müfred olması gerekir. İşte mecâz cümlede/terkipte değil de onu oluşturan öğelerden birinde ortaya çıktığından Râzî müfred mecâzı bu terim (*mecâz fi 'l-müsbet*) ile de isimlendirmiştir.³⁷¹ Müfred mecâzla eşanlamlı olarak kullanılan bir diğer terim de *lügavî mecâz*dır. Her ne kadar Râzî *el-mecâzu 'l-lügavî* şeklinde terimi açıkça bir mecâz kısmı gibi dillendirmese de “Müsbette mecâz lügavîdir.”³⁷² gibi ifadeleri lügavî mecâzın onun terminolojisinde yer aldığını göstermektedir. Müfred mecâzın *lügavî* olarak nitelenmesinin nedeni ise lafzın mecâzî anlamının dildeki kökanlamına (*asl fi 'l-lüga*) referansla kavranmasıdır. Diğer bir deyişle cümledeki kelimenin mecâz olduğunun anlaşılması, sözlük anlamının bilinmesine ve başka bir anlamda kullanıldığının bir karine sayesinde kavranmasına bağlıdır. Mecâzı fark etmek ve bilmek dille/lügatle, dilde vazedildiği anlamın bilinmesiyle gerçekleştiği için de *lügavî* kavramına başvurulmaktadır.

Peki, şu durumda müfred mecâzın imkânı meselesi nasıl izah edilebilir? Mecâzı *müfred* diye niteleyip müfred-olmayanlardan ayırtırmak nasıl mümkün olmaktadır? Râzî açısından söz konusu sorunun cevabı olarak şunlar söylenebilir. Herhangi bir lafız ilk vazedildiği anda ne hakikat ne de mecâz ifade eder. Zira hakikî yahut mecâzî anlamlar *kullanım*da ortaya çıkarlar ve “lafzın ilk kez vazedildiği anlamda kullanımı” şartının yerine gelmesi durumunda *hakikat* olurken; “lafzın ilk vazedildiği anlamdan ikincil bir anlama alâka sebebiyle nakledilmiş olma” şartının yerine gelmesi durumunda *mecâz* olmaktadır. İşte bu dilsel durumun izahı olarak geliştirilen *mecâz* terimi tek bir lafızda görüldüğünde *müfred* olarak nitelenmekte ve böylelikle bileşik yapılarda ortaya çıkan ve aklî muhakemeye referansla kavranan *mürekkeb* mecâzdan ayrılmaktadır.

Soruyu örneğe başvurarak şöyle cevaplamak da mümkündür. Kur'ân'da bazı ayetlerde (Âl-i İmrân 3/26, 73, Mâide 5/64, Fetih 48/10, Mülk 67/1) “el/ﷲ” sözcüğü Allah'a nispet edilerek kullanılmaktadır. Hâlbuki el sözcüğü dilde bir organı belirtmek amacıyla vazedilmiştir ve Allah için böylesi bir organ düşünülemez. Demek ki ilgili ayetlerde el sözcüğü dilde vazedildiği kökanlamının dışında bir şeyi ifade etmektedir. Ayrıca el sözcüğünün nimet, lütuf, kudret, yardım gibi anlamların ifadesi için mecâz olarak kullanıldığı da bilinmektedir. Zira aralarında bir anlam ilişkisi (*alâka*) bulunduğundan dolayı el sözcüğü kudret, nimet gibi anlamlara taşınabilmektedir.³⁷³ Şu durumda ilgili sözcüğün organ anlamında hakikat ifade etmesi ne kadar aklî değil, vaz'î-lügavî bir durumsa organ anlamından nimet/kudret anlamına geçmesi de o kadar vaz'î-lügavîdir;

³⁷¹ Bk. Râzî, *Nihâyetü 'l-icâz*, 91; Râzî, *Mahsûl*, 1/112.

³⁷² Bk. Râzî, *Nihâyetü 'l-icâz*, 99. Ayrıca aklî-lügavî kavram ilişkisi bağlamında mecâz için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/117.

³⁷³ Râzî, *Tefsîr*, 8/109, 28/87. Ayrıca Mâide suresinin 64. ayeti bağlamında Kur'ân'da *elin* (ﷲ) tevilinin farklı görüşlerle birlikte geniş bir tahlili için bk. Râzî, *Tefsîr*, 12/43-46.

çünkü elin hangi anlama vazedildiği bilinmeden hiçbir yargıda bulunulamaz. Öyleyse tek bir lafızda ve lafzın vazedildiği aslî anlama (*asl fi'l-lüga*) referansla gerçekleştiğinden bu dilsel olguya yahut mecâz türüne *müfred/müsbette/lügavî* mecâz denmesi yerinde bir adlandırma olarak görülmüştür. Diğer bir deyişle mecâzî anlam akıl alanına değil de dil alanına referansla, bileşik yapılara dayanarak değil de tek sözcüğün kökanlamı esas alınarak elde edildiğinden *müfred mecâz* denmektedir.³⁷⁴

Başka bir örnek olarak da Kur'an'da hem Allah'a hem cehenneme nispetle kullanılan bir sözcük, “*muhît/محيط*” sözcüğü verilebilir. Nitekim Râzî *Tefsîr*'inde bir yerde “Muhît lafzının Allah için kullanılması mecâzdır; çünkü muhît bir şeyi her yönden kuşatan (anlamında)dır ve cisimlerin niteliklerindendir. Öyleyse Allah Teâlâ her şeyi âlim, her mümkün kâdir olduğundan Allah her şeyi muhittir (ifadesinin) dilde mecâz olarak kullanılması câizdir.”³⁷⁵ derken bir diğer yerde de lafzın ne şekilde tevil edildiğini şöyle dile getirmektedir: “Muhît mecâzdır ve manası da kuşatılan kuşatanı gerçekten geçip aşamayacağı gibi kâfirler de Allah'ı aşamazlar (şeklinde anlaşılmalıdır). Bu hususta üç görüş vardır: 1. tevil: Allah kâfirleri âlimdir; zira Hak Teâlâ ‘Şüphesiz Allah her şeyi ilmen ihata etmiştir.’ (Talâk 65/12) buyurmuştur. 2. tevil: Kudreti onları sarıp istila etmiştir manasınadır, ‘Allah onları çepeçevre kuşatandır/muhittir’ (Burûc 85/20). 3. tevil: Allah kâfirleri helak eder; zira Hak Teâlâ'nın ‘sizleri (çepeçevre sarıp) helak etmedikçe’ (Yûsuf 12/66) sözü bu kabildendir.”³⁷⁶ Hâlbuki aynı kelime “Muhakkak cehennem kâfirleri kuşatandır/muhittir” (Tevbe 9/49, Ankebût 29/54) ifadesinde cehenneme nispet edildiğinde hakikat ifade edebilmektedir.³⁷⁷ Allah için kullanıldığında ikincil anlamı ilk vazedildiği anlamdan hareketle dile ve sözlüğe göre belirlendiği için bu tür bir mecâza *müfred/lügavî* nitelemesi uygun düşmüştür.

Müfred mecâzın imkânı meselesi açıklandığına göre burada akla gelen bir diğer soruya cevap aranmalıdır: Râzî mecâzı taksim ettiği gibi, *müfred/lügavî* mecâzı da taksim etmiş midir? Zira Râzî sonrasında gelişen, yaygın sistematik belâgat anlayışına göre *müfred mecâz*, *mürsel* ve *istiâre* olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Râzî böyle bir taksim ortaya koymuş mudur ya da ileri sürülen taksimlerde Râzî'nin bir rolü var mıdır? Bu soruya bir cevap verilmelidir.

Sistematik belâgatin yaygın formunda görülen *müfred/lügavî* mecâzın ikiye ayrımı ve *istiârenin* yanında diğer bir kategori olarak *mürsel mecâz*ın dillendirilmesi Hatîb Kazvî'nin literatüre katkısıdır.³⁷⁸ Her ne kadar öncesinde zihinlerde fark edilmiş bir mefhum olarak bulunduğuna düşünülse bile *mürsel mecâz*ı tanımlanmış bir terim olarak

374 Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 99. Mesele *Mahsûl*'de “*aslan/أسل*” ve “*eşek/عشك*” örnekleriyle açıklanmakta *müfred mecâz* kısmını reddedenlerin itirazlarına cevap verilmektedir, bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/112-113.

375 Râzî, *Tefsîr*, 8/222 (Âl-i İmrân 3/120). Yer verilen açıklamanın devamında Râzî, şu ayetleri sıralamaktadır: Burûc 85/20, Bakara 2/19, Tâhâ 20/111, Cinn 72/28.

376 Râzî, *Tefsîr*, 2/88 (Bakara 2/19). Ayrıca bk. Râzî, *Tefsîr*, 11/61-62, 31/125.

377 Râzî, *Tefsîr*, 16/87, 25/83.

378 Bk. Hatîb el-Kazvî'nin, *Kur'an'ın Eşsiz Belâgati Telhîs ve Tercümesi*, nşr.-çev. Nevzat H. Yanık - Mustafa Kılıçlı - M. Sadi Çöğenli (İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, ts.), 183; el-Hatîb el-Kazvî'nin, *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâga: el-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, nşr.-haz. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 205.

belâgate kazandıran Kazvînî'dir.³⁷⁹ Hatta o, "Mecâzın bu türü (mürsel) zikrettiklerimiz dışında pek çok vecihle ortaya çıkar"³⁸⁰ diyerek alâkaları da zikretmiş ve ilk kez mürsel mecâz alâkalarını sistematik belâgat araştırmasının kapsamına yerleştirmiştir. Şu durumda Kazvînî ile başlayan bir süreç için Râzî'nin rolünden yahut katkısından bahsedilebilir mi? Diğer bir deyişle yukarıda değinildiği üzere Râzî'nin belli bir tür belâgat formunun gelişiminde rol oynadığı yönündeki izahlar göz önünde tutulduğunda acaba müfred mecâzın taksiminde ve alâkaların tespitinde Râzî'nin rolünden ve katkılarından bahsetmek mümkün müdür?

Öncelikle belirtmeli ki Râzî *Mahsûl*'de müfred mecâzı on iki kısma ayırmaktadır.³⁸¹ Ancak bu kısımlar, sebep-sonuç, parça-bütün, lâzım-melzûm gibi kökanlamdan mecâzî anlama geçişi sağlayan anlam ilişkileridir ve sonraki literatürde mürsel mecâzın alâkaları olarak konumlandırılmışlardır. Râzî'nin müfred mecâzın kısımları olarak sıraladığı kategoriler, aşağıda tek tek ele alınacağı üzere, aslında *alâkalar*dır. Râzî alâkaları *Mahsûl*'de açıkça saydığı gibi *Tefsîr*'inde de zikretmekte ve mecâz tevillerinde ulaşılan anlamı gerekçelendirme enstrümanı olarak kullanmaktadır. Sonuç olarak Râzî müfred mecâzla ilişkili bir şekilde alâkaların tespitine açıkça katkı sunmuştur; fakat müfred mecâzı mürsel ve istiâre olarak açıkça ikiye taksim etmemiştir. Buna rağmen yaygın sistematik belâgat anlayışındaki ikili taksimin imalarını Râzî'de bulmak mümkündür. Elbette o, müfred mecâzı ikiye ayırıp mürsel mecâz ile istiâreye karşılık gelecek kategorileri açıkça belirtmez. Zira ona göre müfred mecâzın kısımları alâkalardır ve bunlar da on ikidir. Fakat Râzî'nin bazı açıklamalarının kendinden sonraki taksimi zımnen içerdiği söylenebilir. Hatta bu tespiti ikili taksimin mümkün olduğunu ihsas eden bazı açıklamalarına dayanarak, sonrasında gelişen literatüre ilham verdiği bile ilave edilebilir.

Râzî'de zımnen bulunan ikili taksim birtakım imalara ve işaretlere dayanarak şöyle görünür kılınabilir. Mecâza yer verilen ilk eseri *Nihâyetü'l-îcâz*'da "Mecâz istiâreden daha geneldir"³⁸² denmektedir. Bu tespiti göre genel bir kavram olan mecâz istiâreyi de kapsamaktadır; fakat her mecâz istiâre olmadığından dolayı mecâzın bir kısmı istiâreye tahsis edilecek ve kavram kapsamında istiâre olmayan (gayr-ı istiâre³⁸³) bir kısım yer alacaktır.

İkili taksim, mecâza değinilen ikinci eseri *Kâşif*'te daha belirgin hale gelmektedir. Zira "Mecâz kullanımı sadece iki yoldan (*vecih*) biriyle mümkün olur."³⁸⁴ diyen Râzî birinci yol olarak *müşâbeheti* ikinci yol olarak *mülâzemeti* dillendirmektedir ki bunlar tam da istiâreye ve onun dışında kalan mecâz kısmına karşılık gelmektedir. Ayrıca "Mülâzemet

³⁷⁹ Matlûb, *Mu'cem*, 3/205 (el-mecâzu'l-îfrâdî); Hilâl, *el-Mebâhisü'l-beyânîyye*, 195-197; Yusuf Ebu'l-Adûs, *el-Mecâzü'l-mürsel ve'l-kinâye: el-eb'âdü'l-ma'rîfiyye ve'l-cemâliyye* (Amman: el-Ehliyye, 1998), 39-40.

³⁸⁰ Kazvînî, *Îzâh*, 207. Devamında dokuz alâka zikretmektedir; ama belirttiği üzere alâkalar çok daha fazladır. Ayrıca bk. Kazvînî, *Telhîs*, 184-185.

³⁸¹ Râzî, *Mahsûl*, 1/113-115.

³⁸² Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 100.

³⁸³ Nitekim Sekkâkî'nin lügavî mecâzı taksimi bu şekildedir: İstiâre ve gayr-ı istiâre; bk. Ebu Ya'kûb Yûsuf es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, haz. Naîm Zerzur (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 401.

³⁸⁴ Râzî, *Kâşif*, 31.

yolları (*vucûh*) da çoktur lakin asılları üç kısımla sınırlıdır.”³⁸⁵ diyerek sebep-sonuç, yerleşen-yer ve delil-medlûl alâkalarını zikretmekte ve örneklerle açıklamaktadır. Şu durumda *müşâbehet* istiâreye, *mülâzemet* ise sonraki literatürde mürsel mecâz denilen diğer mecâz kısmına imada bulunmaktadır ki onun bu açıklamaları gerçekten de sistematik belâgatteki ikili ayrımı ihsas eder tarzdadır.

Nihayet *Mahsûl*’e gelindiğinde müfred mecâzın taksimiyle karşılaşılır. On iki kısmın biri, yine müşâbehet alâkasıyla ilişkisi belirtilen istiâredir. Geri kalanlar ise sonraki literatürde mürsel mecâz alâkaları olarak incelenen hususlardır. Yani Râzî müfred mecâzın kısımları olarak alâkalara yer vermektedir ki bu tarz bir yaklaşımın, ikili ayrım konusunda ve alâkaların konumlandırılması hususunda sistematik belâgat düşüncesinin mimarlarına ilham verdiği düşünülebilir.

Mahsûl’de açıklanan müfred mecâzın kısımları olarak alâkaların *Tefsîr*’de izi sürüldüğünde yani *Mefâtihu’l-gayb*’da alâkalar araştırıldığında bir husus dikkat çekmektedir. Râzî alâkaları zikrettiği yerlerde mürsel mecâz terimini ihsas eder şekilde “meşhûr mecâz” tabirini kullanmaktadır. Sözelimi “Bu teville ayetin manası doğru olmaktadır ki bütünü parçaya hamlinden başkası değildir, o da *meşhûr mecâz*dir.”³⁸⁶ ifadesinde görüldüğü üzere alâkalarla açıklanan mecâzlar “meşhûr” diye nitelenmektedir.

Sonuç olarak Râzî’nin mecâz düşüncesinde mürsel mecâz terimi bizzat bulunmasa da eserlerindeki açıklamalara içkin bir mefhum olarak yer almaktadır denebilir. Buna göre müfred mecâz, “meşhûr mecâz” ve “istiâre” olarak ikiye ayrılabilir. Râzî’nin müfred mecâzın kısımları olarak verdiği, istiâre hâriç, on bir kısım da meşhûr mecâzın kısımları/alâkaları olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle tezin “müfred mecâz”la ilgili kısmı, ilerleyen sayfalarda burada çerçevelenen kapsamla ele alınacak ve meşhûr mecâz kavramı izah edilip alâkalar incelenecek ve son olarak da kısaca istiâreye yer verilecektir.

2.4.2.1.1. “Meşhûr Mecâz” Kavramı

Müfred/lügavî mecâzın iki kısmından biri olarak mürsel mecâzın terimleşme süreci en erken A. Cürçânî ile başlatılabilir. Elbette kullanımda fark edilen dilsel bir olgu olarak zihinlerde yer tutmuş bir mürsel mecâz mefhumundan yahut bir alâka mefhumundan bahsedildiğinde tarihi Cürçânî öncesine götürmek de mümkün olabilir. Hatta İslam ilim geleneğinde dil-yorum odaklı disiplinlerin gelişimine paralel bir tarihten de bahsedilebilir ve örneğin Sîbeveyh’ten Kazvînî’ye uzanan bir tarihî seyir çizilebilir.³⁸⁷ Ancak sistematik belâgat ölçü alındığında gerçek anlamda disiplinler terimleşme Kazvînî ile mümkün olmuştur. Yani mürsel mecâz teriminin gerçek mucidi ve ilk tanımlayanı Kazvînî’dir. Dolayısıyla mecâzın istiâre ve mürsel olarak taksimi ve mürsel mecâzın terminolojik tanımı ne Cürçânî’de ne Râzî’de ne de Sekkâkî’de bulunmaz. Ancak Kazvînî başarısını

³⁸⁵ Râzî, *Kâşif*, 32.

³⁸⁶ bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/96.

³⁸⁷ Örneğin Ebu’l-Adûs çalışmasında söz konusu bu tarihî seyri göstermeye çabalamaktadır. Mürsel mecâz tabirinin dilsel olgudan zihni mefhumla ve terminolojik kavrama uzanan serüveninin kısa bir resmi için bk. Ebu’l-Adûs, *el-Mecâzü’l-mürsel*, 15-40. Ayrıca mecâzın “mürsel” olarak nitelenip ayrıştırılmasına alâkaları zikrederek katkılar sunanlara dair genel ve özet bir çerçeve için bk. Matlûb, *Mu‘cem*, 3/205-210 (el-mecâzu’l-ifrâdî); Asâsfe, “el-Mecâz: dirâse fi’n-neş’e ve’t-tetavvur”, 839-844.

söz konusu tarihî süreçteki katkılara ve mezkûr isimlerin eserlerinin verdiği ilhama borçludur. Bu itibarla denebilir ki mürsel mecâz Cürçânî'yle belirmeye başlamış, Râzî'nin imalarıyla, Sekkâkî'nin ayrımlarıyla varlığı hissedilmiş, Kazvînî'nin adlandırması ve konumlandırmasıyla sistematik belâgatte yerini almıştır.³⁸⁸

Cürçânî *Esrârü'l-belâga*'da mecâzın ve istiârenin temel karakteristiğini belirlemeye çalıştığı geniş bir incelemeye yer vermektedir.³⁸⁹ Bu inceleme kapsamında önce mecâzı müşterek, menkûl gibi lafız türlerinden ayırıştıran nitelikler üzerinde durmakta; sonra istiârenin karakteristiğini irdeleyerek mecâzın istiâreden daha genel olduğunu (her istiâre mecâzdır ama her mecâz istiâre değildir, hükmünü) açıklamaya çalışmaktadır. Ayrıca bu bağlamda istiâreyi diğer söz sanatlarından, bedî' unsurlarından ayıran temel nitelikleri belirlemektedir. Son olarak da gerçekleştirdiği tahlillere dayanarak mecâzın lügavî-aklî taksimini yapmaktadır. Her ne kadar kavram ve terim olarak kullanmasa bile Cürçânî söz konusu incelemenin kimi kısımlarında sıradan bir sözcük olarak "mürsel" lafzına da yer vermektedir.³⁹⁰ Ayrıca tüm bu incelemede Cürçânî, Râzî'nin "lafzın kendisiyle mecâz olduğu iki şey"³⁹¹ diyerek daha açık bir şekilde belirttiği *nakil* ve *alâka* üzerinde durmaktadır.³⁹² Bir beyitteki meclis lafzının mecliste toplanan insanlar için kullanılmasını değerlendirirken "benzerlik (teşbih) cihetiyle değil; bilakis bir ilişki (*ittisâl*) ve ilgi (*mülâbeset*) cihetiyle"³⁹³ istiâre kabul edildiğini ifade ederken Cürçânî, benzerlik dışındaki alâkalara da dikkat çekmektedir. Yine bir başka yerde o, "Zira kendisinden-nakledilen (*menkûl-anh*) birincil anlam ile kendisine-nakledilen (*menkûl-ileyh*) ikincil anlam arasında ya bir benzerlik (*teşbih*) yahut bir ilgi (*mülâbeset*) ve ilişki (*sıla*) bulunmasına binaen, söz sahibinin lafzı dilde ilk olarak ortaya çıktığı kök anlamından (*asl*) başka bir anlamda kullanması câiz olur."³⁹⁴ diyerek benzerlik dışındaki alâkaların varlığını vurgulamaktadır. Tüm bu izahlarla ortaya çıkan çerçeveye göre A. Cürçânî'nin düşüncesinde *mecâz* terimi, hem istiâre kapsamında yer almayan mecâz tür(ler)ini hem de *müşâbehet* dışındaki başka alâkaları zımnen içermektedir.³⁹⁵

Râzî, Cürçânî'nin bahsedilen düşüncesini *Nihâyetü'l-îcâz*'da, kısmi tasarruflarla birlikte, paylaşmaktadır. Yukarıda izah edildiği üzere *Kâşif*'te müşâbehet ile diğer alâkaların arasını tamamen ayırmakta, *Mahsûl*'de ise bu alâkaları müşâbehet ile birlikte on iki olarak

³⁸⁸ Kavramın ortaya çıkışına dair bir izah için bk. Hilâl, *el-Mebâhisü'l-beyâniyye*, 195-197.

³⁸⁹ İlgili inceleme için bk. Cürçânî, *Esrâr*, 395-415.

³⁹⁰ Kazvînî'nin mecâzın istiâre olmayan kısmını "mürsel" olarak adlandırmasında Cürçânî'nin ifadelerinin bir ilhamı olduğu düşünülebilir. "Mürsel" lafzının geçtiği kısımlar için bk. "بِأَنَّكَ لَمْ يَنْقُ حَيْثُ نَزَلَ رَسُلُ الْإِنْبِيَاءِ", bk. Cürçânî, *Esrâr*, 402; "وَهُوَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْوَسْطَانِ وَبَيْنَ الْإِنْبِيَاءِ أَيْ رَسُلِ", Cürçânî, *Esrâr*, 412; "فَلَمَّا رَسُلَ", *Qirâ'at* *Esrâr*, 415.

³⁹¹ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 87-88.

³⁹² Bk. Cürçânî, *Esrâr*, 395-398. Cürçânî, sonradan sistematize edilen *alâka* terimine mukabil olarak *mülâhaza*, *mülâbeset*/*iltibâs* ve *sılâ*/*ittisâl* kelimelerini kullanmaktadır.

³⁹³ Cürçânî, *Esrâr*, 402. Ayrıca Cürçânî "el lafzının (organ anlamından) nimet anlamına nakledilmesinde olduğu gibi, benzerlik sebebiyle olmayan nakledilmiş lafızlara gelince..." şeklindeki ifadesinde de benzerlik dışı alâkalara vurgu yapmaktadır; bk. Cürçânî, *Esrâr*, 403.

³⁹⁴ Bk. Cürçânî, *Esrâr*, 408.

³⁹⁵ Nitekim söz konusu anlayışın gereği olarak Râzî *Mahsûl*'de her alâka ile varlık kazanan mecâzı, bir mecâz türü olarak telakki ettiğinden alâkalara bağlı olarak saydığı on iki çeşit mecâzı müfred mecâzın kısımları olarak değerlendirmiştir. Bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/113-115.

tespit edip saymakta ve nihayet *Tefsîr*'inde alâkalarla birlikte ortaya çıkan mecâzî “meşhûr mecâz” diye nitelemektedir. Bu itibarla denebilir ki Râzî “meşhûr mecâz” tabirini “mürsel mecâz” mefhumuna denk düşecek şekilde kullanıyor gibidir. Diğer bir deyişle sanki meşhûr mecâz onun düşüncesinde imaları ve izleri görülen zımnî bir kavram olarak mürsel mecâza tekabül etmektedir. Bu nedenle elinizdeki tez çalışmasında Râzî’de karşılaşılan “meşhûr mecâz” terkihi “mürsel mecâz” terimine yorulmuştur.

Tüm mecâzları lügavî kabul edip aklî mecâzı *istiâre bi'l-kinâye* olarak değerlendiren Sekkâkî de mecâzı *müfîd* ve *müfîd-olmayan* diye ikiye ayırıp, *müfîd* kısmını da *istiâre* ve *istiâre-olmayan* şeklinde taksim ederken söz konusu imaları sürdürmüştür.³⁹⁶ Zira mecâzın *isitâre-olmayan* kısmı aslında mürsel mecâza karşılık gelmektedir. “Müfîd olmayan lügavî mecâz” kısmının mecâz sayılıp sayılmayacağına tartışmalı olduğu³⁹⁷ dikkate alınırsa aslında mecâzın *istiâre* ve diğeri (gayr-ı *istiâre*) şeklinde taksim edildiği düşünülebilir ki bu da mürsel mecâz fikrini zımnî ima etmektedir. Nitekim kendinden önceki âlimlerin düşüncelerinde içkin bulunan imaları çok iyi okuyan Hatîb Kazvînî de *mecâz*ı, alâkası benzerlik ise *istiâre*, benzerlik dışında bir alâka ise *mürsel* şeklinde ikiye taksim etmiştir. Böylece mecâzın bu ikinci kısmına isim babalığı yapan Kazvînî, ayrıca bazı anlam ilişkilerini belirleyerek “mürsel mecâz ve alâkalarını” sistematik belâgat problematiğinde konumlandırmıştır.³⁹⁸

Belirtildiği üzere bu tez çalışmasında Râzî’nin “meşhûr mecâz” terkihi, mürsel mecâz karşılığı sayılabilecek zımnî bir anlam/kavram için kullandığı kabul edilmiştir. Aslında Râzî bu terkibe “şöhret bulmuş, yaygınlık kazanmış ve çokça kullanılan mecâz” anlamıyla yer vermekte ve “mecâzın en yaygın kullanılan biçim(ler)i”ni kastetmektedir.³⁹⁹ Ancak yukarıda delilleriyle gösterildiği üzere Râzî’nin düşüncesinde mürsel mecâz mefhumu içkindir ve bu itibarla meşhûr mecâz tabiriyle mürsel mecâz terimini birbirine denk görmek yerinde bir kabuldür. Buna göre “meşhûr mecâz”ı mümkün kılan husus, dilde başvuru ve dil ahalisi (*ehlü'l-lüga*) tarafından rahatça fark edilen alâkalardır. Alâkalar dil ahalisi tarafından ismen ve ilmen bilinmeseler bile zihnî bir farkındalıkla kavranmaktadırlar. Zira iletişimin gerçekleştiği ortak dil (الصطلح الذي وُضع التخاطب به) öğrenilirken fertler sadece tek tek lafızları değil lafızlar arası ilişkileri ve bunların kurallarını da öğrenirler. Dolayısıyla alâka nedir, kaç çeşit alâka vardır gibi disipline ait teknik meseleleri bilmeyen biri dahi mecâzı kullanabilir yahut mecâz kullanımını anlar. Bu sebeple dili kullananlarca

³⁹⁶ Bk. Sekkâkî, *Miftâh*, 400-401. Ayrıca belirtmek gerekir ki Sekkâkî kendinden önceki belagatçilerin mecâzı taksim çabalarını değerlendirip kritik etmekte ve sonra kendi taksimini vermektedir. Öncekilerin görüşlerine göre yaptığı taksim için bk. Sekkâkî, *Miftâh*, 362-363. Ayrıca bk. Mut’înî, *Mecâz*, 1/329-346.

³⁹⁷ Cürcânî’nin kendi düşüncesi açısından mecâz kabul etmek istemediği; fakat önceki âlimler mecâz kabul ettiği için mecâz sayıp “*istiâre-i gayr-ı müfîde*” diye adlandırdığı, “kelimede ilave bir anlam ifade etmeyen” mecâz türüne Sekkâkî “*gayr-ı müfîd lügavî mecâz*” demektedir. Şayet mecâz sayılacaklarsa mürsel mecâz kısmına dâhil edilebilirler. Krş. Cürcânî, *Esrâr*, 404-405; Sekkâkî, *Miftâh*, 364; Kazvînî, *Îzâh*, 210-211.

³⁹⁸ Kazvînî, *Telhîs*, 183-185; Kazvînî, *Îzâh*, 205, 207-210.

³⁹⁹ Nitekim bazı ifadelerinde ve izahlarında söz konusu anlam daha belirgindir. Mesela “*مُشهور في الجاز*” tabiri için bk. Râzî, *Tefsîr*, 8/48; “*تمنا لزوج من الجاز والدينار؛ مشهور في الكلام*” tabiri için bk. Râzî, *Tefsîr*, 15/54. Ayrıca “meşhûr” kavramıyla birlikte yahut onun yerine “*müteâref* (مُتَعَارَف)” ve “*şâyi* (شَايِي)” kavramlarına da yer verilmektedir; bk. Râzî, *Tefsîr*, 9/149, 10/111, 16/53, 21/175, 30/181.

uzlaşımsal olarak rahatça fark edilebilen, alâkalara dayalı bir şekilde ortaya çıkmış mecâzlar için Râzî düşüncesinde “meşhûr mecâz” terkihi kullanılmaktadır.⁴⁰⁰

Râzî’nin meşhûr mecâz terkihini mürsel mecâza denk bir biçimde kullanımı *Tefsîr*’inde öne çıkmaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla yirmi sekiz yerde “meşhûr mecâz” terkihini kullanılmaktadır.⁴⁰¹ Bunların hepsinde mutlaka alâkaya dikkat çekilmiş yahut işaret edilmiştir; hatta sadece çok az kısmında alâka örtük bir şekilde ifade edilmiştir.⁴⁰² Ancak belirtmek gerekir ki alâkaların açıkça anıldığı fakat meşhûr mecâz terkihinin dillendirilmediği pek çok örnek de vardır.⁴⁰³ Şimdi burada yapılan izahları biraz daha açmak için Râzî’nin *Tefsîr*’inden meşhûr mecâzın mürsel mecâza denk kullanıldığı bazı örneklere yer vermek gerekmektedir.

Mesela bir Kur’ân ifadesinde (Bakara 2/185: فَإِذَا قَامَ ذَا الْحِجَّةِ فَأْذَنُوا بِحَرْمِ الْمَشْرِقِيِّ وَالْمَغْرِبِيِّ وَلِأَرْضِ بَيْنَهُمَا أَنْ تَبْتَاعُوا بِهَا نَفْسًا) görülen problemi

Râzî *Tefsîr*’inde “meşhûr mecâz” kavramına müracaatla çözmektedir.⁴⁰⁴ *Tefsîr*’de problem şöyle ortaya konmaktadır. Şart ve cezadan meydana gelmiş, bileşik bir cümle olan söz konusu ifadeyi zâhirine göre anlamak imkânsızdır. Çünkü şartlı cümlelerde bir şeyin gerçekleşmesi belli bir şarta bağlanmaktadır. Ayrıca şart tamamen tahakkuk etmedikçe şartın sonucu (*cezâ*) da tahakkuk edemeyecektir. İlgili ifadede *şart*, “ramazan ayına şâhit olma” hali iken bunun sonucunda beklenen şey (yani *cezâ*) ise “oruç tutma” emridir. Dolayısıyla oruç tutma emri ancak şartın yerine gelmesiyle geçerli olacaktır. Hâlbuki “ay (الشهر)” sözcüğü, “sene içerisinde başından sonuna belirli bir zaman” için kullanılan bir isim olması sebebiyle “bir aya şâhit olma” ancak ayın tamamına yahut son kısmına dek şâhit olmakla mümkündür. Yani henüz ayın başındaki bir kimsenin, Ramazan ayına şâhit olduğu söylenemez. Şu durumda ifadenin bu zâhir anlamına göre bir ayın tamamına yahut son kısmına erişen kimseden ayın tamamında oruç tutması istenmektedir. Hâlbuki cümlenin sonuç/cezâ kısmı olan oruç emri, ayın bir kısmı geçtikten sonra ancak gerçekleşmekte ve ayın tamamında oruç tutma emri de imkânsız olmaktadır. Öyleyse ifadeyi zâhirine hükmetmek muhaldir ve tevili gerekmektedir.

Tefsîr’de Râzî’nin çözüm önerisi ise şu şekildedir. İlgili ifadede şart cümlecğinde yer alan “ay (الشهر)” lafzını parçalarından birine, bir kısmına hamletmek gerekmektedir. Böylelikle ifadeyi “ramazan ayının zaman birimlerinden birine şâhit olan kimse tüm ayda oruç tutsun” şeklinde anlamak mümkündür. Buna göre ramazan hilalini gören kimse, ramazan ayından bir zaman dilimine şâhit olacağından yani cümledeki şart gerçekleşeceğinden, sonuç/cezâ olan oruç emri şarta bağlı olarak gerçekleşebilecektir. Böylece Râzî’nin tabiriyle “Bu tevile

⁴⁰⁰ Buradaki açıklamaya, şer’î hakikate dair Râzî’nin bazı ifadeleri üzerine bir yorum olarak da bakılabilir; bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/106-107.

⁴⁰¹ Râzî’nin mecâz yorumlarında açıklama ve temellendirme için başvurduğu “meşhûr mecâz” terkihinin geçtiği yerler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 2/2, 89, 155, 3/47, 53, 119, 5/63, 96, 184, 195, 206-207, 232-233, 6/16, 77, 108, 195, 7/236, 8/48, 9/17, 11/63, 152, 153, 12/44, 15/54, 16/62, 202, 17/89, 165-166, 18/41, 194, 21/175, 22/220-221, 27/95, 174, 29/38-39, 30/181, 31/201.

⁴⁰² “Meşhûr mecâz” terkihiyle birlikte alâkaya örtük bir şekilde işaret edildiği kısımlara örnekler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 2/89, 3/119, 5/233, 6/16, 195, 7/236, 18/41, 19/55, 29/38-39.

⁴⁰³ Alâka açıkça dillendirildiği halde açıklamada/tefsirde “meşhûr mecâz” terkibine yer verilmediği bazı kısımlara örnekler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 3/53, 54, 126, 245, 5/63, 197, 206, 207, 6/28, 117, 8/101, 10/18, 20, 12/91, 21/227, 22/54, 29/225.

⁴⁰⁴ İlgili ifadedeki problemin ele alınışı için bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/95-96.



göre ayetin manası doğru olmaktadır ve bu tevilde sadece bütünü ifade eden lafzın parçasına hamledilmesi söz konusudur ki bu da meşhûr mecâzdır.”⁴⁰⁵ Görüldüğü üzere zâhirine yorulması imkânsız bir ifadenin tevilinde “meşhûr mecâz” terkibine ve bütün-parça ilişkisine başvurulmaktadır.

Burada “meşhûr mecâz” terkiбинin dillendirilmediği halde alâkanın anıldığı bazı tevil örneklerine de dikkat çekilebilir. Sözgelimi “Her kim imanı inkâr ederse bütün yaptığı işler boşa gider” ayeti (Mâide 5/5), “ومن كفر باليمان” ifadesinden kaynaklanan bir problem sebebiyle, ilk dönem müfessirlerce farklı şekillerde tevil edilmiştir. Üç tevili de mecâza hamleden Râzî her birinde mecâz alâkasını belirttiği halde açıklama olarak “meşhûr mecâz” terkibine sadece birisinde başvurmuştur.

Râzî’ye göre ilgili ifadede şöyle bir problem söz konusudur. Küfür ancak Allah ve resulü ile ilgili olarak düşünülebilmektedir yani imana karşı küfretmeyi düşünmek anlamsızdır. Bu problem sebebiyle de “ومن كفر باليمان” ibaresini (i) İbn Abbâs ve Mücâhid “kim Allah’ı inkâr ederse” şeklinde, (ii) Kelbî “kim şehâdeti/kelime-i tevhidi inkâr ederse” şeklinde, (iii) Katâde ise “Kur’ân’da indirileni inkâr ederse” şeklinde tevil etmiştir. Râzî’ye göre her ne kadar iki anlam arasındaki ilişkiyi gerekçelendirme yönüyle yani alâkalar sebebiyle farklılık arz etseler de söz konusu her tevil Kur’ânî ifadeyi mecâza hamletmektedir. Mesela İbn Abbâs ile Mücâhid’in görüşlerinin güzel bir mecâz yorumu olduğunu belirten Râzî açısından bu tevili mümkün kılan anlam ilişkisi şöyle açıklanmaktadır. Mecâz yoluyla bir şeyin rabbinin o şeyin adıyla isimlendirilmesi yani “kim imanın rabbini inkâr ederse” yerine “kim imanı inkâr ederse” denmesi güzel ve yerinde bir mecâz yorumudur. Katâde’nin görüşünü gerekçelendirirken, ilgili ifadede *Kur’ân*’ın niçin *iman*la anıldığını izah ederken Râzî, bir bakıma mecâzın alâkasını da açıklamaktadır. Buna göre imana dair her şeyin beyânının Kur’ân’da bulunması sebebiyle *Kur’ân* yerine *iman* lafzı kullanılmıştır. Zira Müslümanların ehl-i kitaptan hanımlarla evlenebileceği bildirilince bazıları “Onlar bizim dinimizden olmadıkları halde ehl-i kitaptan hanımlarla nasıl olur da evlenebiliriz?” şeklinde itiraz edencesine soru yöneltince ilgili ayet (Mâide 5/5) nâzil olmuş ve Kur’ân’ın hükmünü kabul etmeyip itiraz edenlerin iman dairesinin dışına çıkacakları, “her kim imanı inkâr ederse” ifadesiyle vurgulanmıştır.

Mecâza hamlettiği halde bahsi geçen iki tevilde “meşhûr mecâz” terkibine başvurmayan Râzî, Kelbî’nin tevilini açıklarken “bir lafzın lâzımı için kullanılması meşhûr mecâzdır” diyerek hem lüzum alâkasına (lâzım-melzûm ilişkisine) dikkat çekmiş hem de bu tür bir anlam ilişkisiyle ortaya çıkan mecâzı “meşhûr” olarak nitelemiştir. Râzî söz konusu anlam ilişkisini ise şöyle izah etmektedir. “Kim imanı inkâr ederse” ifadesi ile “kim *lâ ilâhe illallah* şehâdetini inkâr ederse” anlamı kastedilmiş ve böylece kelime-i tevhid bizzat imanin kendisi sayılmıştır; zira kelime-i tevhide imanin vacip olması kelime-i tevhidin lâzımlarına imanı da vacip kılmaktadır. Bir şey mecâz olarak lâzımıyla adlandırılabilmesi için de ayette kelime-i tevhid ve levâzımâtı “*iman*” diye anılmıştır.

Alâka anıldığı halde “meşhûr mecâz” tabirinin hem kullanıldığı hem kullanılmadığı bir diğer örnek olarak Bakara suresi 202. ayetin tefsiri de dikkate alınabilir. İlgili ayetin tefsiri

⁴⁰⁵ bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/96.

kapsamında Allah'ın hesaba çekici (muhâsib) oluşunun ne anlama geldiği üzerinde durulur ve Râzî üç görüş aktarmaktadır. İlk iki görüşte açıkça mecâza başvurulduğu ve her ikisinde de sebep-sonuç ilişkisine işaret edildiği halde birinci görüşte “meşhûr mecâz” terkihi anılırken ikinci görüşte dillendirilmez.⁴⁰⁶

Birinci görüşe göre Allah'ın *serû'l-hisâb* (Bakara 2/202: “وهلا سرى الحساب”) olması, Allah Teâlâ'nın kullarına lehlerinde ve aleyhlerinde olanı bildirmesi anlamındadır. Bu bildirme ise amellerin yekûnu, niceliği ve niteliği ile bunların ödül ve ceza olarak karşılıklarının Allah tarafından insanların kalplerinde zarurî bir bilgi şeklinde yaratılmasıyla gerçekleşmektedir. Peki, ayetteki ifade ile yani Allah'ın *serû'l-hisâb* olmasıyla Allah'ın kullarına haklarını ve sorumluluklarını bildirmesi arasında nasıl bir ilişki kurulmaktadır? İlgili görüş açısından *hesap*, insanın lehine ve aleyhine olanı bilmesinin bir sebebidir. Yani insan kendisi için iyi ve kötü olanın bilgisini birtakım hesaplarla fark eder. Buna göre hesap sebep iken Allah'ın bildirmesi sonuç olmaktadır. Râzî'nin deyişiyle “hesap kelimesinin bildirme (*i'lâm*) için kullanılması, sebebin sonuç için kullanılması (sebeb-müsebbeb ilişkisi) olur ki bu da zaten meşhûr mecâzdır.”⁴⁰⁷

Allah'ın *serû'l-hisâb* olmasıyla ilgili ikinci görüşte de, farklı bir şekilde bile olsa, sebep-sonuç ilişkisi kurulmaktadır. Çünkü muhasebe aslında karşılık vermeden (*mücâzat*) ibarettir. Yani bir şeyler alınır ve karşılığında bir şeyler verilir, böylelikle bir hesaplaşma söz konusu olur. Bu itibarla hesap, bir alma-verme sebebidir. Dolayısıyla *alma-vermenin* ismi olan hesap, sonuç yerine yani amellere karşılıklarını ödül-ceza cinsinden verme (*mücâzat*) için kullanılmıştır. Demek ki sebep-sonuç ilişkisi üzerinden mecâza gidilmiştir. Ancak Râzî burada söz konusu alâkayı zikrettiği halde “meşhûr mecâz” terkihini dile getirmemektedir.⁴⁰⁸

Sonuç olarak teorik eserlerinde mecâzın, istiâre olmayan tür(ler)ine dikkat çeken Râzî *Tefsîr*'inde kasıtlı bir şekilde ve açıkça olmasa da bu mecâz türünü “meşhûr mecâz” diye nitelemiştir. Her ne kadar “meşhûr mecâz” terkibine literal anlamıyla yani “sıkça başvuru olan mecâz türü”, “yaygın kullanılan mecâz biçimi” anlamında başvursa da o, ilgili terkihi alâkalarla ilişkili bir şekilde kullanmıştır ve bu itibarla denebilir ki Râzî mürsel mecâz kavramının ilham kaynaklarından birisidir. Râzî'nin meşhûr mecâz düşüncesi izah edildiğine göre artık onun “müfred mecâzın kısımları” olarak incelediği “meşhûr/mürsel mecâz” alâkalarına geçilebilir.

406 “سرى الحساب” ve “سرى الحساب” sözcüklerinin sözlük anlamları birinci meselede ele aldıktan sonra Râzî, devamında ikinci meselede Allah'ın hesaba çekici (*muhâsib*) oluşunun kullanımında ne ifade ettiği üzerinde durmaktadır, bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/206.

407 bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/206. Râzî bu açıklamanın devamında birinci görüşü teyit eder tarzda İbn Abbâs'tan bir nakilde bulunmaktadır.

408 “سرى الحساب” (Bakara 2/202) ifadesine dair görüşlerin genişçe ele alınışı için bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/206-207.

2.4.2.1.2. Müfred Mecâzın Kısımları: Alâkalar

Râzî *Mahsûl*'de müfred mecâzı on iki kısım (*vecih*) olarak belirleyip sırasıyla kısaca açıklamaktadır.⁴⁰⁹ Yukarıda da değinildiği üzere bu kısımlar aslında sonraki sistematik belâgat kapsamında geliştirilen mürsel mecâz alâkalarıdır. Üçüncü bölümde Râzî'nin eserlerinden ve bilhassa *Tefsîr*'inden hareketle, söz konusu alâkalar tevil argümantasyonunda başvurulmuş enstrümanlar olarak sıralanıp açıklanacaktır. Burada ise önce Râzî'nin “genel alâka düşüncesine” katkısından bahsedilecek; sonra alâka kavramının mahiyetine yönelik kısa bir açıklamayla birlikte mecâz meselesindeki önemi ve rolü vurgulanacaktır.

Öncelikle peşinen belirtmelidir ki, her ne kadar müfred mecâzın kısımları diye konumlandırarak incelemiş olsa da, alâkaları bu şekilde derli toplu ve bir arada belli bir tertiple sıralayıp işleyen ilk kişinin Râzî olduğu söylenebilir. Elbette *alâka* mefhumunu ve düşüncesini mecâz kavramının tarihi kadar gerilere götürmek de mümkündür. Ayrıca diğer bir yönüyle *alâka* teriminin gelişim seyri, sistematik belâgatin gelişim seyrine paralel olarak mürsel mecâz terimiyle ilişkili bir şekilde Kazvî'nin *Telhîs*'iyle başlamaktadır.⁴¹⁰ Yine *alâka* teriminin belâgatçe gelişimi ve sistematik bir konu halini alması *Telhîs*'de sonra gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Râzî'nin bu meseledeki rolü, söz konusu alâkaları birlikte ve derli toplu bir şekilde ele alıp işlemesindedir. Yoksa alâka kavramının icadında yahut terminolojik tanımlanışında bir dahli olmadığı gibi sistematik belâgatteki konumlanışı bakımından da doğrudan bir etkisi yoktur. Ancak onun söz konusu alâkaları kısaca açıklayıp mecâzla ilişkilendirerek ve müfred mecâzın kısımları olarak niteleyerek ele alıp incelemesi kendisinden sonra gelişen mecâz düşüncesine önemli bir katkıdır.

Peki, Râzî'den önce alâkalara derli toplu dikkat çeken başka bir kimse olmamış mıdır? Cevap olarak burada öncelikle İbn Cinnî'nin mecâzın temel öğeleri olarak dikkat çektiği *ittisâ'*, *teşbih* ve *tevkid* anılabilir; zira mecâzdaki anlam ilişkilerine de işaret eden bu kavramlara bir şekilde alâkalar olarak bakılabilir. Ancak onun izahları yeteri kadar açık ve sistemli değildir. Cevap olarak burada Gazzâlî de düşünülebilir; zira Râzî'nin çağdaşı belâgatçi Ziyâeddin İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239), *mecâzın* ilk defa Gazzâlî tarafından on dörde taksim edildiğini iddia etmektedir ki andığı kısımlar arasında o, alâkaları zikretmektedir.⁴¹¹ Ancak yapılan araştırmada Gazzâlî'nin eserlerinde iddia edildiği gibi bir mecâz taksimine tesadüf edilmemiştir. Cevap olarak burada ayrıca Zemahşerî bile

⁴⁰⁹ Râzî, *Mahsûl*, 1/113-115. Ayrıca *Mahsûl*'den önce kaleme aldığı *Kâşif*'te de Râzî mecâz kullanımının iki yönü kapsamında, normalde pek çok olduğunu da belirterek, dört alâkaya yer vermektedir; bk. Râzî, *Kâşif*, 31-32.

⁴¹⁰ Matlûb, *Mu'cem*, 3/206-207. Ayrıca mürsel mecâz teriminin gelişimine paralel olarak yer verilen alâkalar için bk. Asâsfe, “el-Mecâz: dirâse fi'n-neş'e ve't-tetavvur”, 839-844; Ebu'l-Adûs, *el-Mecâzü'l-mürsel*, 15-40.

⁴¹¹ Ebü'l-Feth Ziyâeddin Nasrullah b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*, haz. Ahmed Muhammed el-Havfî - Bedevî Tabâne (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 87-88. Devamında (s. 88-95 arasında) bu kısımlar yani alâkalar tek tek irdelenip tenkit edilmektedir. Ayrıca İbnü'l-Esîr'in ifadelerini alıntılamanı hiçbir araştırmacı Gazzâlî'nin herhangi bir eserine atıf yapmamaktadır; bk. Mut'ını, *Mecâz*, 1/245-250; Matlûb, *Mu'cem*, 3/207. Ebu'l-Adûs, *el-Mecâzü'l-mürsel*, 36.

anılabilir; zira tevillerini gerekçelendirirken pek çok alâkayı açıkça vermektedir.⁴¹² Ancak belirtildiği üzere Gazzâlî'nin konuyu nerede ne şekilde ele alıp işlediği açık olmadığından ve Zemahşerî'nin çabası da tamamen dağınık ve sistemsiz olduğundan bu tez çalışmasında “alâkaları bu şekilde derli toplu ve bir arada belli bir tertiple sıralayıp işleyen ilk kişinin Râzî olduğu söylenebilir” tespitini ifade etmekte bir beis görülmemiştir. Zira kendisinden önceki tüm katkılara rağmen Râzî'nin başarısı şüphesiz göz doldurucudur.

Râzî'nin alâka meselesine özel katkısına kısaca değindikten sonra alâkanın mahiyeti ve önemi hususuna geçilebilir. Öncelikle belirtmek gerekir ki onun düşüncesinde alâka henüz terim olarak belirginleşmemiştir. Bu sebeple alâkanın herhangi bir tam tanımından bahsetmek mümkün değildir. Nitekim Râzî alâkaya karşılık gelecek şekilde münasebet, mülâhaza, mülâbese, müşâbehet, sıla/ittisâl gibi farklı kavramları da kullanmaktadır. Bununla birlikte yaptığı birtakım izahlardan yola çıkarak onun düşüncesindeki alâka kavramının mahiyetine yönelik bir fikir edinmek mümkündür.

Örneğin *Kâşif*'te mecâz kullanımının iki yönünden biri olarak ifade ettiği müşâbeheti izah ederken Râzî bir yönüyle alâkanın mahiyetini de açıklamaktadır. Çünkü müşâbehetin izahında Râzî “isim için ilk olarak vazedilen anlam ile ismin ikincil olarak kullanıldığı mecâzî anlam arasındaki yaygın bir özellikte benzeşme”⁴¹³ derken aslında alâka türlerinden birisi olarak müşâbehet özelinde alâkayı da açıklamaktadır. Yine mesela *Nihâyetü'l-îcâz*'de lafzın mecâz olmasını mümkün kılan iki şartı (*nakil, alâka*) ele alırken “iki şart gerçekleştiğinde mecâz olarak isimlendirilir; zira bu, aralarındaki ilgi (*taalluk*) sebebiyle nimeti veya kuvveti “el (يد)” ile isimlendirmek gibidir.”⁴¹⁴ ifadeleriyle Râzî örnek de vererek alâkanın mahiyetine işaret etmektedir.

Râzî'nin bu izahları itibarıyla *alâka* kavramı, lafzın vazedildiği ilk anlamı ile nakledilerek kullanıldığı ikincil anlamı arasındaki ilgi ve ilişkiyi ifade etmektedir. Nitekim Bakara suresi 21. ayetin tefsirinde “ibadet takvadır” iddiasına itiraz edip ilgili iddianın ancak mecâzla mümkün olduğunu izah ederken dile getirdiği “iki şeyden birinin diğeriyle ilişkisi (*ittisâl*) sebebiyle birinin ismi öbürü hakkında (mecâzen) kullanılır”⁴¹⁵ sözü de aslında alâkanın mahiyetini açıklamaktadır. Söz konusu ayette “Rabbimize ibadet edin, ta ki sakınıp takvalı olasınız (لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)” buyrulmasına binaen tevilinde ibadet takvadır şeklinde bir eşitlemeye gidilmiştir. Râzî bu görüşe karşı çıkarak ibadetin, bizatihi takvanın kendisi olmadığını, bilakis kendisiyle takvanın ortaya çıktığı bir eylem olduğunu ve aradaki böylesi bir ilişki sebebiyle ancak mecâzla ibadetin takva olarak ifade edildiğini belirtmiştir. Buna göre Râzî'nin değinilen açıklamalarından da anlaşılacağı üzere *alâka* yahut

⁴¹² Ebu Musa, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye*, 527-532; Bayer, *Kur'an Belâğatı*, 237-240. Mut'mî, *Mecâz*, 1/484-488.

⁴¹³ Râzî, *Kâşif*, 31. Râzî'nin *Kâşif*'teki mecâz kullanımının iki yönü için yaptığı açıklamalar aslında alâkanın ne şekilde kurulabileceği yönünde de değerlendirilebilir. Buna göre sözcüğün vazedildiği ve nakledildiği iki anlam arasındaki ilişki *şekil* ve *biçim* açısından, *anlam* ve *özellik* açısından, *yakınlık* ve *benzerlik* açısından ya da birbirini *gerektirme*, *çağrıştırma* açısından kurulabilmektedir. Râzî'nin buradaki açıklamaları çok daha naiftir ve *Tefsîr*'inde verdiği örnekler daha gelişkin örnekler sunmaktadır. Üçüncü bölümde her alâka için örnek verileceğinden burada ayrıca bunlar örneklendirilmeyecektir. Bk. Râzî, *Kâşif*, 31-32.

⁴¹⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 88.

⁴¹⁵ Râzî, *Tefsîr*, 2/110 (نَهَىٰ لَهُ أَنْ يَخْلُقَ إِلَهًُا مِثْلَ اللَّهِ الَّذِي لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَلَا يَكُنْ لَهُ كُفُوًا شَيْءٌ).
102

münasebet lafzın vazedildiği ilk sözlük anlamı ile kullanımda nakledildiği ikincil mecâzî anlamı arasında kurulan ilgiden yahut ilişkiden ibarettir.

Alâka, mahiyeti itibariyle mecâzın ortaya çıkışında tuttuğu esaslı yer bakımından da önem arz etmektedir. Çünkü söz konusu ilgi iki kategoride, hem kullanım (*isti 'mâl*) hem anlamayorumlama (*haml*) kategorisinde mecâzın varlığını mümkün kılan en temel dilsel olgu hüviyetini kazanmaktadır. Yani alâka bir yandan sözü söylerken dilin kullanımı düzeyinde diğer yandan sözü anlarken ifadenin anlaşılması düzeyinde bir rol üstlenmektedir.

Sözü dile getirirken kullanım düzeyinde alâka, mecâzın dilsel varlığını mümkün kılan temel öğelerinden biridir; zira Râzî'nin *Nihâyetü 'l-îcâz*'da belirttiği gibi alâka nakil ile birlikte lafzı mecâz kılan temel unsurdur.⁴¹⁶ Alâkadan bahsedilemiyorsa yani ilk anlamla ikinci anlam arasında dilsel geçerliliği haiz bir anlam ilişkisi kurulamıyorsa söz hakikatine hamledilir ve zâhirine göre anlaşılır. Yine *Mahsûl*'de lafız taksimleri kısmında belirttiği üzere alâka mecâzı diğer çok anlamlı lafız türlerinden, yani müşterek, menkûl ve mürtecel lafızlardan ayırtıran ve böylece lafzı mecâz yapan niteliklerden biridir.⁴¹⁷

Alâkayı mecâz açısından bu kadar değerli kılan husus ise akışkan anlamların değişim sistemini sabit kılıp belirgin tutan bir rol oynamasıdır. Dil kullanımında genel olarak lafızlar sabit iken manalar her daim değişim içerisindedir. Peki, bu dinamik değişim nasıl gerçekleşmektedir ve değişken/akışkan anlamlar insanlar arası iletişimde ne şekilde takip edilebilmektedir? Dolayısıyla değişen anlamlar dünyasına rağmen iletişimde anlaşma ve mecâzî kullanımları kavrama nasıl mümkün olmaktadır?

Râzî'nin mecâz düşüncesi açısından bu durum şöyle açıklanabilir. Değişken anlamlar evreninin sabit bir lafız etrafındaki deveranı bir yönüyle alâkaların varlığına dayanmaktadır. Diğer bir deyişle lafzın anlamsal sâbitesini kökanlamı (*el-mevzûu 'l-aslî*) oluşturmakta ve deveran halindeki diğer anlamlarla ilişkisini ise dilin esnek ve dinamik yapısındaki *alâka* ögesi kurmaktadır. Buna göre alâkalar sanki lügavî-zihnî arketiplermiş gibi varlık gösterirler. Yani mecâzda anlamlar sabit değildir, sabit olan alâkalardır, anlamsal ilişkiler kurma biçimleridir. Dil öğrenimi esnasında fertler toplumsal dil kullanımından sadece tek tek lafızları ve anlamlarını değil, lafızların birbiriyle girdiği gramatik, sentaktik ve semantik ilişkileri de öğrenmektedirler. Bu itibarla kişi dil öğrenimi içerisinde alâkaları zihnen kavrayabildiği için toplumsal iletişim içerisinde mecâzları da anlayabilmektedir.

Konuyu Râzî'nin bazı ifadeleriyle açmak gerekirse şunlar da söylenebilir. Mu'tezile lafza karşılık ortaya konan *mecâzî anlamın* dili kullananlarca (*ehlü 'l-lüga*) onaylanması ve belgelenmesi gerektiği fikrini mecâz kullanımının şartlarından biri olarak ileri sürmektedir. Buna karşın Râzî, söz konusu bu iddiayı, yani “doğru mecâz kullanım şartlarından birinin dili kullananların (*ehlü 'l-lüga*) mecâz olduğunu tasrih etmesi” iddiasını kabul etmediğini belirtir. Ona göre şayet tasrih ve onay şartı aranacaksa bir lafzın karşısına düşen mecâzî anlamda değil; bilakis mecâzı mümkün kılan dilsel zeminde ve zihnî arka planda aramak

⁴¹⁶ Râzî, *Nihâyetü 'l-îcâz*, 87-88

⁴¹⁷ İlgili meselenin ayrıntılarına burada girilmemiştir; tafsil için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/69; Karâfî, *Nefâis*, 2/606-610.

gerekmektedir. Diğer bir deyişle mecâz kullanımının *doğru olduğunun* onaylanması yahut mecâzın temellendirilmesi/gerekçelendirilmesi, dilsel ifadelerden ve söz kalıplarından istişhâdla değil de dil kullanımının yapısında içkin bulunan esaslardan hareketle yapılmalıdır. Râzî açısından bu temellendirmenin esasını da alâkalar, yani ilk anlamdan mecâz anlama geçişi açıklayıcı bir yapı sunan anlam ilişkileri teşkil etmektedir. Bu nedenle Râzî “Ancak, şüphesiz Araplar *parçayı* ifade eden lafzın *bütünü* ifade etmek için mecâz yoluyla kullanılmasının doğru olduğunu tasrih edip belirlerler ve dolayısıyla bu form mecâza dâhil olur.”⁴¹⁸ demektedir. Yani Araplar tek tek lafızların karşısına düşen mecâzî anlamları değil; anlam ilişkilerini belirlerler. Buna göre mecâzda aslolan husus, tek tek lafızların karşısına düşecek mecâzî anlamları belirlemek değil; lafızların sözlük anlamlarından mecâzî anlamlarına geçişi mümkün kılacak anlam ilişkilerini *dilsel formlar* olarak tespit etmektir. Mecâzlı konuşmada dili kullananların onayı şart koşulacaksa şayet anlam ilişkilerini gösteren söz konusu dilsel formları belirgin kılma noktasında *ehlü’l-lûganın* tasarruf biçimlerinden (yani alâkalardan) bahsedilmelidir. Aksi halde her lafzın karşısına düşecek mecâzî anlamı belirlemek dili güdükleştireceği gibi dil kullanımını da sığlaştıracaktır. Dil ifade zenginliğini kaybedecek ve genleşme, genişleme kabiliyetini yitirecektir. Burada özellikle örfî ve şer’î dil alanlarının da mecâz sayesinde varlık kazandığını hatırlamak gerekmektedir.

Mevzubahis olan konu yine *Tefsîr*'den örnek bir ifadeyle açılabilir. “إِنَّا إِنَّمَا لَنَا” (5/97) ifadesinin tefsirinde, “*insanlar*” ile Kâbe civarında yaşayan Arapların kastedildiğini belirten Râzî, ilgili ifade biçiminin tahsis yoluyla gerçekleşen güzel ve yerinde bir mecâz kullanımı olduğunu izah etmeye çalışmaktadır. Ayrıca bu sadetten izahlar kapdamında dile getirilenlerle “alâkanın lügavî-zihnî formlar oluşu” fikri de açıklanmaktadır. Şöyle ki, Râzî “Her şehrin sakinleri ‘insanlar’ dediklerinde bunu yaparlar ve (tüm insanları değil) sadece kendi şehirlerinde oturanları kastederler. Dolayısıyla Arapların dil kullanım âdetlerine (kurallarına) uygun olarak kendilerine böyle hitap edilmiştir.”⁴¹⁹ derken aslında mecâzı

mümkün kılanın dilsel âdetler yani dil kullanım formları olduğunu belirtmektedir ki mecâz söz konusu olduğunda bahsi geçen âdetler ve kurallar arasında alâkalar da bulunmaktadır.

Buraya kadar alâkanın *kullanımdaki* rolü üzerinde duruldu. Yukarıda da değinildiği üzere anlama-yorumlama (*haml*) kategorisinde de önemli bir rolü bulunmaktadır. Zira yorumlama faaliyetinde alâkalar, karine ile birlikte, tevili gerekçelendirmede ve temellendirmede delil hükmünde olduklarından mecâz tevillerinde keyfiliği önlemekte; dolayısıyla da mecâzları ilkeli biçimde tevil edebilmenin imkânını sunmaktadırlar. Alâkaların söz konusu bu belirleyici rolü üçüncü bölümde mecâzların tevilinde başvuru temel ilkelere yer verilen kısımda ele alınacağı için burada sadece Râzî'nin eserlerinde yer verdiği alâkalar zikredilecektir.

Alâka türlerine *Nihâyetü'l-îcâz*'da doğrudan değinmeyen Râzî, *Kâşif*'te de sadece dört alâkaya⁴²⁰ yer vermektedir. Alâkalara yönelik asıl sistematik açıklamasını *Mahsûl*'de ortaya koyarak on iki alâkayı⁴²¹ müfred mecâzın kısımları kapsamında incelemektedir. Ancak Râzî *Tefsîr*'inde on ikiden daha fazlasına örnek vardır; zira mezkûr eserlerinde değindikleriyle birlikte *Tefsîr*'de başka alâkaların da ismini açıkça vermektedir.⁴²² Ayrıca *Tefsîr*'inde ismini açıkça belirtmediği halde ima yollu başka bazı alâkalara da dikkat çekmiştir.⁴²³ Bu itibarla denebilir ki *Mahsûl*'deki çabasını *Tefsîr*'de daha da ileri taşımıştır.

Râzî'nin bahsi geçen eserlerinde asıl anlamdan mecâz anlama geçişi sağlayan anlam ilişkileri yani mecâz alâkaları ise şunlardır: (1) Benzerlik (müşâbehet) ilişkisi,⁴²⁴ (2) sebep-sonuç (sebeb-müsebbeb) ilişkisi,⁴²⁵ (3) neden-nedenli (illet-ma'lûl) ilişkisi,⁴²⁶ (4) gösteren-

⁴²⁰ *Kâşif*'te işaret edilen alâkalar şunlardır: 1. benzerlik (müşâbehet), 2. sebep-sonuç ilişkisi, 3. yerleşen-yer (hâll-mahall) ilişkisi, 4. gösteren-gösterilen ilişkisi. Benzerlik dışındakiler “mülâzemet” kavramı altında toplandıkları dikkate alınırsa belki *lüzum ilişkisi* de ayrı bir kısım olarak belirtilebilir ki bu durumda beş alâkaya işaret edilmiş olur. bk. Râzî, *Kâşif*, 31-32.

⁴²¹ *Mahsûl*'de açıklanan alâkalar sırasıyla şunlardır: 1. sebebi sonuç için kullanma, 2. sonucu sebep için kullanma, 3. benzerlik (müşâbehet), 4. zıddının ismiyle adlandırma, 5. parçayı bütünle isimlendirme, 6. bütünü parçayla isimlendirme, 7. imkânı vuku olarak isimlendirme 8. türemiş lafzın anlamının zevalinden sonra kullanılması, 9. yakınlık (mücâveret), 10. lafzın ehl-i örfün terk ettiği anlamda kullanılması, 11. ziyâde-noksan sebebiyle mecâz 12. Taalluk ettiği şeyle isimlendirme. Bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/113-115. Ayrıca örfi hakikat konusunu işlerken de Râzî muzâfın hazfî, müşâbehet ve taalluk alâkalarına dikkat çekmektedir; bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/100-101.

⁴²² Örneğin *Kâşif*'te ve *Mahsûl*'de zikredilmediği halde *Tefsîr*'de şu alâkalara da yer verilmektedir: neden-nedenli (*illet-ma'lûl*) ilişkisi, lüzum (*lâzım-melzûm*) ilişkisi, masdarı fâil için kullanma, masdarı mef'ûl için kullanma, çoğul kelimeyi tekil için kullanma. İlgili kısımda bu alâkalara örnekler verilecektir.

⁴²³ Mesela Râzî'nin *Tefsîr*'ini sistematik belagat çerçevesinde okuyan ve *Mefâtihu'l-gayb* kapsamında beyân ilmi konularının tahlilini yapan Ahmed Hindâvî Hilâl, Râzî tarafından isimleri açıkça dillendirilmediği halde onun *Tefsîr*'inden şu alâkaları da çıkarmaktadır: geneli özel için kullanma (*umûm-husûs ilişkisi*), araç olma (*âliyye*), geçmişi göz önünde bulundurma (*i'tibâru mâ kân*), geleceği göz önünde bulundurma (*i'tibâru mâ yekûn*), etki (*eser-müesser*) ilişkisi. Hilâl'in *Tefsîr*'den hareketle sayıp açıkladığı alâkalar için bk. Hilâl, *el-Mebâhisü'l-beyâniyye*, 197-244.

⁴²⁴ Râzî, benzerlik alâkasını *Nihâyetü'l-îcâz*'da da anmakta, *Kâşif*'te diğer alâkalardan ayırmakta; *Mahsûl*'de ise on iki kısmın arasında istiâreye tahsis etmektedir. *Tefsîr*'inde de Râzî benzerlik alâkasını hem istiâre terimiyle hem de mecâz terimiyle birlikte kullanmaktadır. Benzerlik alâkasına değinilen ilgili yerler için bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 133-134; Râzî, *Kâşif*, 31; Râzî, *Mahsûl*, 1/114; Râzî, *Tefsîr*, 3/53, 5/198, 6/199, 9/111, 14/147, 26/198, 226, 27/188.

⁴²⁵ bk. Râzî, *Tefsîr*, 3/53, 54, 126, 5/206-207, 10/18, 20, 11/153, 12/44, 17/89, 165-166, 21/227, 22/54, 24/71-72, 26/258, 28/160, 29/225.

⁴²⁶ Râzî, *Mahsûl*, 1/113-114; Râzî, *Tefsîr*, 6/108.

gösterilen (delil-medlûl) ilişkisi,⁴²⁷ (5) lüzûm (mülâzemet, lâzım-melzûm) ilişkisi,⁴²⁸ (6) bütün-parça (küll-cüz') ilişkisi,⁴²⁹ (7) hulûl (yerleşen-yer, hâll-mahall) ilişkisi,⁴³⁰ (8) yakınlık (mücâveret) ilişkisi,⁴³¹ (9) zıtlık (zıddiyye) ilişkisi,⁴³² (10) taalluk (müteallak-müteallik) ilişkisi,⁴³³ (11) lafızlarda artma-eksilme (ziyâde-noksân) ilişkisi,⁴³⁴ (12) hazif mecâzı.⁴³⁵ Burada özellikle Râzî'nin *Tefsîr*'inde öne çıkan alâkalara, bilhassa terimsel adları açıkça belirtilen alâkalara yer verilmiştir. Elbette Râzî kategorik belirlenimler yahut terimsel adlandırmalar yapmaksızın başka alâkalara da değinmiştir. Hatta bazen anlam ilişkilerini son derece örtük ifadelerle açıklamıştır.⁴³⁶ Dolayısıyla burada Hilâl'in yaptığı gibi Râzî sonrası sistematik belâgatte daha sofistike biçimiyle geliştirilen "alâka teorisi" dikkate alınarak *Tefsîr*'den alâka örnekleri çoğaltılabilir.⁴³⁷ Râzî tarafından adı konmasa dahi, sonraki literatürce belirlenen ve tanımlanan alâkaların izleri onun açıklamaları arasından çıkarsama yoluyla elde edilebilir.

Râzî'nin açıkça adını koymaksızın değindikleri dışında başka alâkalara temas ettiğini *Tefsîr*'inde görmek mümkündür. Sözelimi Ayete'l-kürsî'deki (Bakara 2/255) "kürsî" ile ne kastedildiğine dair yer verdiği dört görüşten birinde "Kürsî ilimdir; çünkü ilim âlimin yeridir ve o yer de kürsüdür. Dolayısıyla bir şeyin sıfatı, mecâz yoluyla o şeyin bulunduğu yeri ifade eden isimle adlandırılmıştır."⁴³⁸ derken Râzî aslında isim ile sıfat, nesne ile onun temsilî konumu arasında bir anlam ilişkisi kurmaktadır. Aynı şekilde هُجُومٌ وَجَمٌّ (Hûd 11/84) ifadesi de isim-sıfat ilişkisi kapsamına dâhil edilebilir. İlgili ifadede anlam bakımından azap kelimesini niteleyen *muhîl* lafzı, gramer olarak gün kelimesinin sıfatı olmuştur. Nitekim kuşatan gün değil, azaptır; hâlbuki "o günün kuşatan azabı" değil, "kuşatan günün azabı" denmiştir. Bu nedenle Râzî de isim-sıfat arasında kurulmuş bir anlam ilişkisi olarak değerlendirip mecâza hamletmeyi uygun görmüştür.⁴³⁹

⁴²⁷ Râzî, *Kâşif*, 32; Râzî, *Tefsîr*, 8/101.

⁴²⁸ Râzî mülâzemet kavramını *Kâşif*'te münasebet, alâka, mülâbese anlamında kullanmaktadır; bk. Râzî, *Kâşif*, 31-32. Lüzûm alâkasına örnekler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 2/2, 155, 3/245, 11/152, 19/55.

⁴²⁹ Râzî, *Mahsûl*, 1/114; Râzî, *Tefsîr*, 3/47, 5/96, 6/77. Ayrıca her ne kadar sarîh olarak belirtmese de bütün-parça ilişkisine dayanan mecâz örnekleri için bk. Râzî, *Tefsîr*, 2/89, 4/123, 5/196, 6/117, 8/48, 9/102, 12/30, 16/62, 24/25, 30/243.

⁴³⁰ Râzî, *Kâşif*, 32; Râzî, *Tefsîr*, 5/184.

⁴³¹ Râzî, *Mahsûl*, 1/114; Râzî, *Tefsîr*, 29/113, 30/193.

⁴³² Râzî, *Mahsûl*, 1/114; Râzî, *Tefsîr*, 20/162, 22/220-221, 26/257, 27/72, 179, 31/134, 201.

⁴³³ Râzî, *Mahsûl*, 1/115; Râzî, *Tefsîr*, 6/28, 9/17, 13/19, 168, 16/202, 21/34, 26/238, 27/95, 28/14, 29/197,

⁴³⁴ Râzî *Mahsûl*, 1/115; Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 100-102; Râzî, *Tefsîr*, 9/64-65, 77, 15/18-19.

⁴³⁵ Muzâfın hazfî yoluyla ortaya çıkan mecâzlara başka örnekler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/232, 10/87-88, 111, 12/91, 18/17, 194, 19/37, 21/175, 22/222, 31/89, 167, 174-175.

⁴³⁶ Belki de "meşhûr mecâz" kavramının açıkça dillendirildiği fakat alâkanın açıkça zikredilmediği kısımlarda örtük ifadeleri aramak daha makul olabilir. Bazı örnekler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/233, 6/16, 7/236, 11/63, 21/175, 27/174, 29/38-39.

⁴³⁷ Hilâl, *el-Mebâhisü'l-beyâniyye*, 197-244.

⁴³⁸ Râzî, *Tefsîr*, 7/13 (بسم الله الذي علمه الله). Râzî'nin izahlarına göre ilim, âlimin yeri kürsüdür; bu sebeple Allah'ın ilmi mecâzen kürsü olarak ifade edilmiştir. Çünkü ilim tıpkı kürsü gibi kendisine dayanan bir esastır; zaten âlimlere yeryüzünün sütunları denmesi dünya hayatı için bir dayanak teşkil etmeleri sebebiyledir.

⁴³⁹ Râzî, *Tefsîr*, 18/41.



Benzer şekilde mesela “رَبُّكَ يُنْزِلُ السَّمَاءَ مَاءً فَتُخْرِجُ بِهِ الْحَيَاةَ” (Bakara 2/142) ifadesinde de Râzî örtük biçimde bir

alâkaya yer vermektedir. “Bu lafız (yani ‘sefiherler şöyle diyecekler’ ifadesi) her ne kadar zâhiri bakımından gelecek için kullanılsa da geçmişte dile getirilmiş(bir ifade)dir.”⁴⁴⁰ şeklinde Kaffâl eş-Şâî’nin (ö. 365/976) görüşünü aktarırken, aslında Râzî zaman bakımından geçmiş-gelecek arasında bir anlam ilişkisi kurulduğuna işaret etmektedir. Zira söz konusu bu anlam ilişkisi sonraki literatürde terimleşmiş “geçmiş yahut geleceği göz önünde bulundurma (*i’tibâru mâ kâne/yekûn*)” alâkası kapsamında değerlendirilebilir.

Benzer şekilde “خير” (Bakara 2/180) lafzı bağlamında Râzî “Tıpkı ‘Mescide yakın oturan kişinin mescitte kılmadıkça namazı (kabul) olmaz’ ve ‘Komşusu açken tok geceleleyen kimse mümin değildir’ rivayetlerinde olduğu gibi, bu (tür ifadeler) mecâzdan meşhûr bir konudur ki (bu mecâz türü) *eksikliği sebebiyle bir şeyin nefyedilmesidir*.”⁴⁴¹ derken aslında onun, daha önce adı konmamış bir alâkaya temas ettiği de söylenebilir.

Meşhûr mecâz ve alâkalar incelemesinden sonra şimdi de Râzî’nin en fazla başvurduğu benzerlik alâkasına yani diğer bir müfred mecâz kısmı olan istiâreye geçilebilir.

2.4.2.1.3. İstiâre

Râzî’nin *Nihâyetü’l-îcâz*’ında⁴⁴² görülebileceği üzere istiâre de mecâz gibi çok kapsamlı alt meseleleri olan bir konudur.⁴⁴³ Ancak bu tez kapsamında ilgili bir alt başlıkta ve mecâzla ilişkisi bağlamında istiâreye yer verildiğinden konunun tüm meselelerine girilmeyecektir. İstiâreye ayrılan bu kısımda amaç, mecâzla ve mecâzların teviliyle ilişkisini de gözeterek, Râzî’nin istiâre düşüncesinin küçük bir resmini sunmaktır.

Kâşif’te mecâz kullanımının iki yolundan bahsedilirken *müşâbehet* ile istiârenin kastedildiği gayet açıktır.⁴⁴⁴ Nitekim *Mahsûl*’de de *müşâbehet* alâkası ile ortaya çıkan bir mecâz türü olarak istiâre, müfred mecâzın kısımları kapsamında üçüncü sırada sayılmaktadır. “Nitekim *müsteâr* diye adlandırılır,” diye işaret ettiği istiâre kavramını Râzî “Cesura aslan, ahmağa eşek denmesi gibi, bir şeyi, kendisine benzeyenin ismiyle adlandırmadır.”⁴⁴⁵ şeklinde kısaca açıklar. *Mahsûl*’deki söz konusu bu izah, elbette tam olarak bir tanımlama sayılmaz. Çünkü konuyu enine boyuna incelediği eseri *Nihâyetü’l-îcâz*’da Râzî istiârenin mahiyetini⁴⁴⁶ belirleme adına yürüttüğü geniş bir tahlil sonucunda

440 Râzî, *Tefsîr*, 4/100. Nitekim Râzî mecâza hamlettiği bir ifade (Bakara 2/210: “رَبُّكَ يُنْزِلُ السَّمَاءَ مَاءً فَتُخْرِجُ بِهِ الْحَيَاةَ”) için “Geçmiş, gelecek yerine kondu ve bu Kur’ân’da çok (kullanılmakta)dır.” derken de aslında yine geçmiş-gelecek ilişkisine/alâkasına işaret etmektedir.

441 Râzî, *Tefsîr*, 5/63 (وَمَا بَابُ مَنْ أَجْزَأَ مَشْهُورٌ وَهُوَ زَيْدٌ أَلَسَمَ عَنْ لُثْرِيٍّ لُصَّه). Hadisler zâhirleri *itibâriyle* ve imanın olumsuzlanmasını ifade ederler; ancak kastedilen anlam, namazın ve imanın yokluğu değil eksikliğidir. Bununla birlikte eksikliğin ve kusurun büyüklüğünü vurgulamak adına mecâzî ifade tercih edilmiştir.

442 İstiâre konusuna ayrılan bölüm için bk. Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 132-160. Râzî bu sayfa aralığında salt istiâre meselelerini incelemektedir. Ancak mecâz, teşbih, kinâye gibi konuların kapsamında istiâreyle ilişkileri bağlamında yine istiâre meselelerine değinmektedir.

443 İstiâre kavramının tarihî gelişim seyri için bk. Matlûb, *Mu’cem*, 1/136-143. Devamında farklı istiâre türlerinin de tarihî referanslar ve örneklerle açıklaması yapılmaktadır.

444 Râzî, *Kâşif*, 31. Hatırlanacağı üzere diğer yol *mülâzemet*tiir.

445 Râzî, *Mahsûl*, 1/114; örnekleme yollu bu tanımlamaya benzer ifadeler için krş. Râzî, *Tefsîr*, 24/228.

446 Râzî’nin istiârenin mahiyetini belirleme adına önemli bir çabası vardır. Üç kısma (bâb) ayırdığı istiâre

bölümünün (kâide) ilk kısmının temel amacı istiâreyi net bir terim haline getirmektir. Bu sebeple gerek



⁴⁵⁴ Râzî, *Tefsîr*, 15/68, 149, 24/86-87.



veren ilk sözlük anlamına müsteâr-minh, ödünç alan ikincil mecâzî anlama müsteâr-leh denir. Alâka ise kendisine *câmi*‘ (iki anlamın arasını birleştiren unsur) de denen benzerliktir.

Râzî istiârenin mahiyetine yönelik incelemesinde yürüttüğü analizde farklı itibarlarla istiârenin farklı yönlerine dikkat çekmektedir. Esasında söz konusu yönler sistematik belâgatte istiârenin çeşitleri olarak ele alınmaktadır. Ancak Râzî söz konusu yönleri ele alırken doğrudan bir istiâre taksimi vermekten çok istiârede görünen niteliklerin, farklı perspektiflerden kategorik analizine odaklanmaktadır. Zira o, istiâreyi sadece hakikî (*tahkîkiyye*) ve hayalî (*tahyîliyye*) olmak üzere iki kısma ayırmakta; sistematik belâgatte yer bulan diğer kısımlara istiârenin mahiyetine yönelik yürüttüğü analiz kapsamında değinmektedir. Dolayısıyla Râzî’ye göre istiârenin farklı yönlerinden yahut çeşitlerinden aşağıdaki gibi bahsedilebilir.

İstiâre gerçekleştiği *kelimenin türüne göre* aslî ve tebeî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zira istiâre öncelikle ve bizzat cins isimlerde ortaya çıkar ve bu sebeple de “aslî” olarak nitelenir. Fiillerde ve müştak isimlerde, istiâre masdara bağlı olarak ortaya çıktığı için “tebeî” istiâre adını alır.⁴⁵⁵ Sözelimi “رَبَّشَ” lafzı (A‘râf 7/26), ayette “süs giysisi anlamındadır (ve sözlükteki) kuş tüyü anlamından ödünç alınmıştır; çünkü tüy kuşun giysisi ve ziynetidir.”⁴⁵⁶ Söz konusu benzerlikten dolayı ortaya çıkan istiâre, bir *isimde* gerçekleşmesi hasebiyle aslî istiâre olmaktadır. Kur’ân’da Allah’a nispetle zikredilen “يَوْمَ لَا يُجِزُّ” (Yûnus 10/14) lafzı da fiil olması hasebiyle tebeî istiâreye örnek gösterilebilir. Zira ilgili ayette fiilin masdarı olan “*nazar* lafzı ‘kendisinde şüpheyi yol bulunmayan gerçek bilgi (ilim)’ anlamı için ödünç alınmış ve böylece söz konusu *ilim*, bakan ve ayan beyân gören kimsenin ilmine benzetilmiştir.”⁴⁵⁷

İstiârenin *iki tarafından birinin kendisine yakın bir nitelikte anlamca desteklenmesine göre* *tecrîd* (mücerrede) ve *terşîh* (müraşşaha) olmak üzere iki yönü ortaya çıkmaktadır.⁴⁵⁸ Yani *müsteâr-minh* dikkate alınarak kurulan istiârede *terşîh*; *müsteâr-leh* dikkate alınarak kurulan istiârede ise *tecrîd* söz konusudur.⁴⁵⁹ Örneğin “Onlar hidayet karşılığında dalâleti satın almış kimselerdir.” (Bakara 2/16) ifadesinde geçen *alışveriş* (تَبَايَعُوا) lafzı aslında *değiştirme* (*istibdâl*: alma-verme, değiş tokuş etme) kelimesi yerinde kullanılmıştır. Yani hidayeti verip dalâleti aldılar, hidayeti dalâletle değiştirdiler anlamındadır. Ayrıca ayette

ilgili lafza yakın olan “ticaret (تَبَايَعُوا)” ve “kazanç (كَسَبُوا)” kelimeleri de zikredilerek

istiâre yapılan *alışveriş* anlamca desteklenmiştir⁴⁶⁰ ki bu tür de *terşîh* (müraşşaha) olarak nitelenmektedir. *Tecrîd* (mücerrede) için de örnek olarak “Allah onlara açlık ve korku elbisesini tattırdı (وَلَا يَخُوعُ وَلَا يَخْوَ)” (Nahl 16/112) ifadesi düşünülebilir. Aslında

⁴⁵⁵ Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 142. Ayrıca “istiârenin gerçekleştiği kelime türleri” meselesinin tahlili için bk. Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 140-142.

⁴⁵⁶ Râzî, *Tefsîr*, 14/55.

⁴⁵⁷ Râzî, *Tefsîr*, 17/57.

⁴⁵⁸ Aslında istiârenin iki tarafından herhangi birini anlamca destekleyici bir niteliğin zikredilmemesi durumu da söz konusudur ve herhangi bir nitelikte kayıtlanmama anlamında *istiâre-i mutlaka* denilen bu kısım birliktelikte üç kısma ayrılmaktadır; ancak Râzî’de bu kısma dair bir ifade yahut ima görülmemiştir.

⁴⁵⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 145-146.

⁴⁶⁰ İlgili ifadenin tevili için bk. Râzî, *Tefsîr*, 2/79.



elbiseye (إِلْبِسَ) uygun olarak *tattırma* yerine *giydirme* kelimesinin kullanılması ~~hakkında~~ ancak Rabbin nimetlerine nankörlük edenleri açlık ve korku hislerinin bir elbise gibi her taraflarını sarıp sarmaladığını ve nankörlerin de bunu bir acıyı tadarcasına tamamen duyumsadığını ifade etmek için *giydirmeye* yerine *açlık* ile *korkuya* yakın olan *tattırma* kelimesi tercih edilmiştir.⁴⁶¹

İstiâre *güzellik ve özgünlük* yahut *yersizlik ve yaygınlık bakımından* değerlendirilebilir. Buna göre güzel ve yerinde kullanılması itibariyle istiâre *hasene* olarak nitelenirken kötü ve yersiz kullanılması itibariyle *kabîha* olarak nitelenmektedir. Benzer fakat bir başka cihetle istiâre özgün ve eşsiz olması itibariyle *hâssıyye* yahut *garîbe* olarak nitelenirken kullanımının genel ve yaygın olması itibariyle *âmmiyye* yahut *mübtezele* olarak nitelenir.⁴⁶² Aslında istiâreye ait tüm bu nitelikler onun “herkesçe sıradan kullanımı” ile “sadece şairler gibi söz virtüözlerine özgü kullanımı” arasındaki bir derecelenmeye işaret etmektedir. Sözelimi “Ali aslandır” gibi dillere pelesenk olmuş bir istiâre örneğiyle “وَاَعْرَبُوا” (Meryem 19/4)⁴⁶³ gibi ifadeye derinlik katan kâmil bir istiâre örneği لَقَدْ سَأَلْنَا arasında özgünlük, güzellik ve yerinde kullanım bakımından büyük fark vardır.

Râzî’nin istiârenin mahiyetini irdelerken ortaya çıkardığı farklı yönlerine bir diğer deyişle çeşitlerine⁴⁶⁴ değindikten sonra, şimdi onun asıl olarak doğrudan izahına çalıştığı istiâre taksimine de yer verilmelidir. Ona göre istiâre bizâtihi benzerlik ortaklığına dayanması yahut benzerliğe ilişkin başka gerekliliklere dayanması bakımından *hakikî* ve *hayalî* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ortak özelliğe sahip iki şeyden biri diğerinden eksik olursa özelliği kendinde daha fazla bulunduranın ismi/lafzı, ilgili özelliğin tahkikinde mübalağa için diğer eksik olana verilir ki buna “hakikî istiâre” (*tahkîkiyye*) denir. Diğer bir deyişle istiârenin iki tarafından (*müsteâr-minh* ve *müsteâr-leh*) her birini buluşturan *ortak özellikte benzerlik* açıkça görülür. İkinci kısım olan “hayalî istiâre”de (*tahyîliyye*) de ortak bir özellik söz konusudur; ancak istiârenin iki tarafını birbirine bağlayan nokta söz konusu ortak özellik değil bu ortak özelliğe nispetle söz konusu olan diğer bir özellik yani ortak özelliğe ilişkin arızî bir niteliktir.

Hakikî istiâre de iki tarafından (*müsteâr-minh* ve *müsteâr-leh*) her birinin düşünülür (*ma’kûl*) yahut duyulur (*mahsûs*) olmasına göre dört kısma ayrılır.

⁴⁶¹ İlgili ifadenin tevili için bk. Râzî, *Tefsîr*, 20/130-131; krş. Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 146.

⁴⁶² Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 149-150. Râzî buradaki kavramlardan sadece *mübtezeleyi* kullanmaz. Diğer istiâre nitelemeleri ona aittir.

⁴⁶³ Râzî ilgili ifadeyi belagat açısından mecâz/istiâre bağlamında tahlil etmektedir; bk. Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 155-156.

⁴⁶⁴ “İstiârenin mühim bir niteliğidir ki istiâredeki benzerliğin gizlilik derecesini arttırdıkça istiârenin güzelliğini de arttırmış olursun.” (bk. Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 144.) diyen Râzî mahiyet araştırması kapsamında istiârenin *açıklık-gizlilik* durumları üzerinde de durmaktadır. Dolayısıyla sistematik belâgatte görülen bir taksim, istiârenin *açık (tasrîhiyye)* ve *gizli (mekniyye)* olarak ikiye ayrılması Râzî bağlamında da düşünülebilir. Ancak bu ayırım onun eserlerinde açık ve net değildir. Her ne kadar *benzerlik ögesinin belirginlik derecesini* ele alırken *tasrîh bi’t-teşbîh* ve *li-temekkûn* gibi kavramsal ifadelerle (bk. Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 143.) yer verse de ayan beyân bir açıklama getirmemektedir. Benzerlik ögesinin açıklık-gizlilik üzerinden tahlili için bk. Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 143-145.

1. *Duyulur-duyulur (mahsûs-mahsûs) istiâresi: Duyulur* alana ait kelimenin yine bir *duyulur* için ödünç alınmasıyla ortaya çıkan bir istiâredir.⁴⁶⁵ Mesela “Gün ağardığında... ص (سَوَّاهُ) ” (Tekvîr 81/18) ifadesinde hissî idrake konu olan iki durum arasında yani

“nefes alma” ile “ağarma” arasında benzerlik kurulmuş ve istiâre yapılmıştır. Karanlık gecelerin dağılıp gündüz aydınlığının ortaya çıkışı, insanın zor bir haletten kurtulunca rahatlayıp nefes almasına benzetilmiştir ki Râzî “bu, latif bir istiâredir”⁴⁶⁶ diye vurgulamaktadır.

2. *Düşünülür-düşünülür (ma ‘kûl-ma ‘kûl) istiâresi: Düşünülür* alanına ait kelimenin yine bir *düşünülür* için ödünç alınması yoluyla elde edilen istiâredir. Mesela “Öfkesi sükût ettiğinde (sakinleştiğinde)” (A‘râf 7/154)⁴⁶⁷ ifadesinde *sükût* ve *zevâl* iki aklî/düşünülür niteliklidir. Nasıl ki insan hareketten kesildiğinde sakinleşip sessizleşirse öfkenin geçip gitmesi de insanın sakinleşip sessizleşmesine benzetilerek “*sükût* (سَكُت)” kelimesi *zeval* anlamı için ödünç alınmıştır.⁴⁶⁸

3. *Duyulur-düşünülür (mahsûs-ma ‘kûl) istiâresi: Duyulurun düşünülür* için ödünç alınmasıdır. Mesela “Her kim Allah’a iman ederse, işte o en sağlam tutamağasarılmıştır.” (Bakara 2/256, Lokman 31/22) ifadesindeki “tutamak/kulp (كُلْپ)”tan kasıt İslam dininin hakkaniyetini gösteren delillerdir. “Bu (ifade), duyulurun düşünülür için kullanıldığı bir istiâre kabilindendir.” diyen Râzî konuyu şöyle açmaktadır: “Çünkü bir şeyi tutmayı isteyen kimse, o şeyin kulpuna/tutamağına sarılıp bağlanır. Tıpkı bunun gibi dine tutunmayı isteyen kimse, ona delâlet eden delillere sarılıp bağlanır. İslam’ın delilleri, en güçlü ve en açık deliller olduğundan söz konusu delillerin elbette ‘en sağlam tutamak/kulp’ diye nitelenmesi gerekir.”⁴⁶⁹

4. *Düşünülür-duyulur (ma ‘kûl-mahsûs) istiâresi: Düşünülürün duyulur* için ödünç alınmasıdır. Fussilet suresi 39. ayetteki ﴿لَا يَخْشَى الْفِتْنَةَ﴾ lafzı örnek verilebilir. Normalde boyun eğme, alçalma, küçülme gibi insana ait bir hali ifade eden “bu lafız, yeryüzünün yağmursuz, bitkisiz (kurak) hali için ödünç alınmıştır.”⁴⁷⁰

Hayalî istiâre ise benzerlik ortaklığı doğrudan duyulur ve düşünülür kelimeler üzerinden değil; bunlara ilişkin dolaylı nitelikler üzerinden kurulur. Diğer bir deyişle hayalî istiâre naklin gerçekleştiği kelimeler arasındaki anlam ilişkisinin, mülâzemetin yahut müşâbehetin doğrudan ve açıkça değil de dolaylı olarak ve hayal gücüyle kurulduğu bir istiâre türüdür. Dolayısıyla *istiâre*, ödünç alınan anlamın muhayyile tarafından kavranması sebebiyle hayalî/tahyîlî olarak nitelenmektedir. Mesela ﴿لَا يَخْشَى الْفِتْنَةَ﴾ (İsrâ 17/24) ifadesinin

kavranışı hayalin işleyişine bağlıdır. Râzî’nin tabiriyle “İstiârenin dayanağı hayallerdir;

⁴⁶⁵ Aradaki benzerlik duyusal/hissî bir özellik sebebiyle olabileceği gibi düşünsel/aklî bir özellik sebebiyle de olabilir ki Râzî bu itibarla söz konusu kısmı da ikiye ayırır. Hakikî istiârenin söz konusu birinci kısmına dair tafsîl için bk. Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 152-153, 155-157.

⁴⁶⁶ Râzî, *Tefsîr*, 31/73. Bu tür istiâreye başka örnekler için bk. Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 155-157.

⁴⁶⁷ İfadenin tefsir bağlamında değerlendirmesi için bk. Râzî, *Tefsîr*, 15/16; krş. Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 159.

⁴⁶⁸ Bu tür istiâreye başka örnekler için bk. Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 159.

⁴⁶⁹ Râzî, *Tefsîr*, 7/14. Bazı ayetlerde (örneğin: İbrâhim 14/18, Hacc 22/12, Sebe’ 34/8), “لَا يَخْشَى الْفِتْنَةَ” dalâlete sıfat kılınması yine bu kabilden bir örnek olarak düşünülebilir; bk. Râzî, *Tefsîr*, 23/45. Ayrıca bu

türden başka istiâre örnekleri için bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 158-159.

⁴⁷⁰ Râzî, *Tefsîr*, 27/131. Ayrıca bu türden başka istiâre örnekleri için bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 159.



zira burada alçakgönüllülük için kanat hayal etmek⁴⁷¹ söz konusudur. Ayette bir de bu hayalî kanatların merhamet sebebiyle aşağıya indirilmesi daha doğrusu merhametle sarıp sarmalaması bildirilmektedir.

2.4.2.2. Mürekkeb-Aklî Mecâz

Mürekkeb/aklî mecâz⁴⁷² tek tek lafızlarda değil lafızların bir araya gelerek oluşturduğu *terkipte* yani *cümlede* bir başka deyişle *isnadda* ortaya çıkmaktadır. Terkibi oluşturan müfred lafızların her biri, aslında sözlük anlamlarını ifade etmektedirler. Dolayısıyla mecâz lafızlarda değil; lafızların birbiriyle ilişkisinde, yani aralarındaki nispette, isnadda ortaya çıkmaktadır. Örneğin “Yeryüzü ağırlıklarını çıkardığında (خَرَجَ الْاَرْضَ اِثْقَالَهَا ۖ فَجَعَلَهَا رُكْنًا دُورًا)”

(Zilzâl 99/2) ayetinde *çıkarma* (أخرج) fiili ve *yeryüzü* (الارض) kelimesi sözlük anlamlarında ve hakikat olarak kullanılmışlardır. Ancak yeryüzünün çıkarma eylemini hakikatte yerine getirebilmesi aklen mümkün görünmediğinden, lafızların kendilerinde değil de, birbirilerine isnadında mecâz ortaya çıkmaktadır.

İlgili mecâz türü, farklı itibarlarla çeşitli yönlerine vurgu yapan muhtelif isimlendirmelere konu olmuştur. Bu nedenle ilgili mecâz türünün mahiyetine yönelik bir incelemeden önce söz konusu isimlendirmelere değinmek yerinde olacaktır. Zaten onun farklı terimlerle dile getirilişinin izahı, doğal olarak mahiyetine yönelik bir açıklamayı da içerecektir. Örneğin Râzî *Nihâyetü'l-îcâz*'da çoğunlukla bu mecâz için lafızların birbirine nispetinde/isnadında görünür olduğundan “isbâtteki mecâz” (*mecâz fi'l-isbât*)⁴⁷³ terimini kullanırken; *Mahsûl*'de, söz konusu mecâz lafızların terkipte ortaya çıktığından çoğunlukla “mürekkeb mecâz” terimini tercih etmektedir. Yine terkipte ortaya çıkması hasebiyle *Nihâyetü'l-îcâz*'da “cümledeki mecâz” (*mecâz fi'l-cümle*) terimine de yer verilmektedir. Ayrıca ilgili mecâzın kavranışı dil (vaz') yoluyla değil de akıl yoluyla gerçekleştiği için “aklî mecâz”,⁴⁷⁴ aklî bir hükümle kavrandığı için de “hükmî mecâz”⁴⁷⁵ diye isimlendirilmiştir. *Tefsîr*'de ise Râzî bu terimlere yer vermediği gibi çok daha başka bir terimi tercih etmekte ve “mecâzî isnad” (*el-isnâdu'l-mecâzî*) tabirine yer vermektedir.⁴⁷⁶ Demek ki bu mecâz türünün “terkibî”, “isnadî”, “aklî” ve “hükmî” olmak gibi karakteristiğini belirleyen bazı temel nitelikleri söz konusudur.

Mürekkeb mecâzın mahiyetine yönelik bir tahlile Râzî'nin A. Cürcânî'den devraldığı bir tanım ile başlanabilir: “Cümlelerin ifade ettiği hükmün, akılda vazedilmiş anlamından, bir

⁴⁷¹ Râzî, *Tefsîr*, 20/192. “Müşebbihe'nin delil olarak tutunduğu ayetlerin çoğu bu cins istiâredir.” diyen Râzî ilgili ayetin (İsrâ 17/24) yanı sıra Rahmân 55/31 ile Müddessir 74/11 ayetlerini hayalî istiâyeye örnek göstermektedir; bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 160.

⁴⁷² Râzî'nin muhtemel itirazları dikkate alarak aklî mecâzın varlığını temellendirme çabası için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/116-117; Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 92-99. Sekkâkî aklî mecâzı *istiâre bi'l-kinâyeye* indirirken Yahya Alevî aklî mecâzı reddetmekte ve her ikisi mecâzı bütünüyle lügavî kabul etmektedirler; bk. Sekkâkî, *Miftâh*, 400-401; Alevî, *Tirâz*, 1/75-76. Aklî mecâz tartışmasının ayrıntılı bir incelemesi için bk. Şensoy, “Belâgat Geleneğinde Aklî Mecâz Tartışmaları”, 1-37.

⁴⁷³ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 89, 91, 92.

⁴⁷⁴ Râzî “aklî mecâz” ifadesini doğrudan kullanmaz; ancak gerek *Nihâyetü'l-îcâz*'da “isbâtteki mecâz aklî bir durumdur.” derken gerekse *Mahsûl*'de “mürekkeb mecâz aklîdir” derken kastettiği nihayetinde aklî mecâz kısmıdır. Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 92; Râzî, *Mahsûl*, 1/116.

⁴⁷⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 97.

⁴⁷⁶ Örnek olarak bk. Râzî, *Tefsîr*, 26/241, 27/241, 28/79, 30/47.



tür yorumlama yoluyla, çıkarıldığı her cümle mecâzdır.”⁴⁷⁷ Bu tanıma göre bir sözcüğün dildeki kökanlamının (*asl*) karşısına vazedilmesi gibi her cümle de akılda kendisini ifade eden bir hükümün karşısına vazedilmiştir. Şayet cümlelerin mefhumunu ifade eden bu hüküm, akıldaki kavranışı itibariyle gerçekliğe uygun ise cümle/terkip *hakikat*, değilse *mecâz* kabul edilmektedir. Demek ki akılda kavranan gerçekliğe uygun bir hüküm bulunmaktadır ve bu hüküm cümlelerin mefhumunu ifade etmektedir. Cümlelerin, bu mefhumunu doğrudan ifade edememesi durumunda yani hüküm başka bir anlamı ifade ettiğinde, söz konusu gerçekliğe mutabık olmayan ikincil anlam bakımından cümle mecâz sayılmaktadır. Zihindeki mefhumundan hareketle ikincil anlamının kavranışı ise bir yorumlama (*teevvül*) faaliyeti ile gerçekleşmektedir.

Örnekle meseleyi açmak gerekirse “Onların ticareti kâr etmemiştir (لَمْ يَكُنْ لَهُمْ تِجَارَةٌ كَارِهَاةٌ)”

(Bakara 2/16) ifadesi son derece dikkate değerdir. Örnekteki “kazandı/kâr etti” fiili ve onun isnad edildiği “ticaret” kelimesinden her ikisi de aslında kökanlamlarında kullanılmışlardır. Ancak cümle üzerine biraz düşünmeyle fark edilecektir ki fiil gerçek fâiline nispet edilmemiştir; zira *kâr/zarar etmenin* gerçek öznesi *ticaret* değil, *tüccar*dır.⁴⁷⁸ Aklen gerçekliğe uygun bir cümle kurulsaydı “ticaret yapan o kimseler ticaretlerinde kâr etmediler” şeklinde olmalıydı. Nitekim ilgili ayetin tefsirinde “Zarar etme ticaret yapanlara ait bir şey iken nasıl oluyor da ticarete isnad ediliyor?” diye soran Râzî “Bu, mecâzî bir isnaddır ki o da tıpkı ticaretin müşteri ile ilişkili olması gibi, fiilin hakikatte kendisiyle ilişkili görünen bir şeye isnad edilmesidir.”⁴⁷⁹ diyerek yanıtlamaktadır. Demek ki fiil gerçek fâiline değil de kendisiyle ilişkilendirilen bir başka özneye/nesneye nispet edildiğinde bu mecâzî bir isnad olmaktadır.

Râzî’nin de açıkça vurguladığı üzere “fâil olmaksızın fiilin varlığı imkânsızdır.”⁴⁸⁰ Dolayısıyla fiilin isnad edildiği isim, doğası gereği hakikatte doğrudan isnad edildiği bir fâil ise isnad da hakikî olur. Fiil-fâil arasında hakikî isnadın kurulamadığı yerde ise farklı gerekçelerle mecâzî isnada başvurulabilir. Zira bir fiil, hakikatte kendisini gerçekleştirme mümkün olmayan bir özneye veya nesneye nispet edilirse söz konusu nispet/isnad aklî hükümdeki gerçekliğe uygun düşmediği için *mecâz* kabul edilir. Mesela “Okunduğunda Allah’ın ayetleri, onların imanlarını arttırır (يُزِيدُ اللَّهُ فِي إِيمَانِهِمْ آيَاتِهِ).” (Enfâl 8/2) ifadesinde *arttırma* fiili ile fâili konumunda bulunan *ayetler* kelimesi arasındaki isnad ilişkisi tam da izah edildiği gibidir. Nitekim Râzî de “İfadenin zâhirinden ‘imandaki artışın ortaya çıkışında ayetlerin etkili (*müessir*) olduğu’ anlaşılmaktadır; hâlbuki durum hiç de böyle değildir; çünkü ayetlerin bizzat kendileri iman artışını zorunlu olarak gerektirmez.”⁴⁸¹ demektedir. Çünkü *arttırma* gerçekte doğası gereği doğrudan *ayetlere* isnad edilebilecek bir fiil değildir. Bir başka deyişle *ayetler*, *arttırma* eyleminin gerçek fâili olamaz. Şu durumda isnad mecâzîdir ve ifade mürekkeb mecâzdır.

لَمْ يَكُنْ لَهُمْ تِجَارَةٌ كَارِهَاةٌ. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 92; Cürcânî, *Esrâr*, 385.

لَمْ يَكُنْ لَهُمْ تِجَارَةٌ كَارِهَاةٌ. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 92; Cürcânî, *Esrâr*, 385.

⁴⁷⁸ Bu (Bakara 2/16) ve benzeri örneklerle meselenin bir tahlili için bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 95-96.

⁴⁷⁹ Râzî, *Tefsîr*, 2/79; krş. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 95.

⁴⁸⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 96.

⁴⁸¹ Râzî, *Tefsîr*, 15/124. Ayrıca krş. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 89.

Mürekkebe mecâz aklî ve hükmîdir; zira isnadın hakikî değil de mecâzî olduğuna dil kapsamında ve dile referansla değil; akıl yoluyla ulaşılmaktadır.⁴⁸² Sözelimi “أَخْرَجَ” (Yâsîn 36/36) ifadesinde geçen *çıkarma* fiili (Zilzâl 99/2) ifadesinde geçen *bitkiyi bitirme* fiili *yeryüzüne* isnad edilmişlerdir. Hâlbuki aklen bilinmektedir ki gerçeklikte söz konusu fiillerin icracısı yeryüzü değil Cenâb-ı Hak’tır. Râzî açısından söz konusu fiillerin Allah’a nispeti “gerçeklikte (*nefsülemirde*) sabit, aklî bir hükümdür; dolayısıyla nispetin ilgili olduğu gerçeklik alanından bir başkasına nakli, lügavî lafız nedeniyle değil; aklî hüküm nedeniyle. Öyleyse böylesi bir mecâz ancak aklî olur.”⁴⁸³ Yukarıdaki örnekte (Bakara 2/16) belirtildiği üzere kazanma, kâr etme fiilinin ticarete değil de ticaretle uğraşanlara isnad edileceğini herkes bilir. Çünkü gerçeklik ile dil arasında paralel bir ilişki görülecekse gerçeklik planında kâr yahut zarar etme tüccara ait bir iştir ve dil planında gerçekliğe karşıt olarak söz konusu iş ticaretin kendisine nispet ediliyorsa bilinir ki bu ilişki hakikî olamaz. Şayet söz sahibinin akıl problemi yoksa ve asılsız hezeyanlar serdetmiyorsa yahut da yalan yanlış konuşmuyorsa ifade ettiği söz mecâza hamledilir. Demek ki dilsel ifadede aranan *gerçekliğe uygunluk* ilkesine⁴⁸⁴ ters düşen bir nispet (*isnâd/ishbât*) mecâz kabul edilir. Örneğin Râzî “إِلَّا حُكِّمَ قَوْمٌ” (Âl-i İmrân 2/23) ifadesi için “Anlamı ‘Kitâb aralarında hüküm versin’ şeklindedir ve *hüküm* *Kitâb*’a nispeti ise meşhûr bir mecâzdır.”⁴⁸⁵ derken bahsi geçen mülâhazalara dayanmaktadır. Zira gerçekliğe referansla akledildiğinde fark edilir ki *hüküm verme*, *kitaba* değil *insana* ait bir eylemdir.⁴⁸⁶

Örneğin *yeme içme* eyleminin *zor-kurak yıla* nispeti aklen ne kadar mümkündür? Zira Kur’ân’da bir ayetteki ifade şöyledir: “Sonra onun ardından şiddetli yedi kurak yıl gelir, önceden hazırladıklarınızı yer (يَأْكُلُونَ أَكْثَرُ مَا كَانُوا يَكُونُونَ).” (Yûsuf 12/49) konusu nispet için “Bu mecâzdır,” diyen Râzî devamla “elbette *yıl* herhangi bir şey yemez, (yeme işini gerçekleştirenler yıl içerisinde yaşayan insanlardır); dolayısıyla *yeme* insanların yaşadığı (bu şiddetli kurak yedi) *yıla* isnad edilmiştir.”⁴⁸⁷ sözleriyle mecâzı gerekçelendirmektedir. Buna göre ifadenin geçtiği yerde, şiddetli bir kuraklık içerisinde geçecek yedi seneye vurgu yapılması amaçlandığı için kurak yedi yıl, her şeyi yiyip tüketen bir şeye benzetilerek ilgili fiil kendisine isnad edilmiştir.

Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere mürekkebe mecâz isnadın, gerçekliğe uygun düşmemesi ve bu durumun aklen kavranması ile söz konusu olmaktadır. Fark edileceği üzere lafzî mecâz kılan iki temel öğeden yani nakil ve alâka unsurlarından her biri mürekkebe mecâz

⁴⁸² Râzî, “إِلَّا حُكِّمَ قَوْمٌ” (Vâkıa 56/75) terkibine dair farklı ihtimallere yer verirken lââm-ı nâfiye ile fiilin bileşimi “terkibî mecâz” olarak tabir etmekte ve bunu akla uygun bir açıklama (*mine’l-ma’kûl*) olarak değerlendirmektedir. Bk. Râzî, *Tefsîr*, 29/188.

⁴⁸³ Râzî, *Mahsûl*, 1/116-117.

...⁴⁸⁴ Söz konusu ilkeye şöyle işaret edilmiştir: “بُذِلَ الْإِنْسَانُ أَنْ يَنْسَبَ إِلَى غَيْرِ مَا هُوَ مَنَسَبٌ لِلَّهِ لَهُ” ve “إِنَّمَا يَكُونُ مَطْلَبًا لِمَا فِي الْوُجُودِ” bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/112. Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 90;

⁴⁸⁵ Râzî, *Tefsîr*, 7/236.

⁴⁸⁶ Râzî’nin Zemahşerî’den aktardığı bir görüşte de fiil-fâil ilişkisi bağlamında “mecâzî isnad” terimine açıkça yer verilmektedir. İlgili görüşe göre ayetteki (Câsiye 45/13) “*min-hu* (مِنْهُ)” lafzı şâz bir kıraatte “*minnetü*” şeklinde okunmakta ve bu itibarla “isnadî mecâz olarak *فَعْلٌ* fiilinin fâili” kabul edilmektedir. Bk. Râzî, *Tefsîr*, 27/264.

⁴⁸⁷ Râzî, *Tefsîr*, 18/153.

için de şarttır. *Nakil*, aklî gerçeklik alanındaki bir asla göre gerçekleşirken, aklî kavrayış da bir nevi alâkanın yerini tutmaktadır. Şu durumda gerçekliğe ilişkin telakkiye uygun olmayan dilsel ifade/terkip, halî ya da lafzî bir karine ile desteklenmesi halinde doğrudan mecâza hamledilebilmektedir.⁴⁸⁸

Burada mürekkeb mecâza ilişkin olarak Râzî'nin *Tefsîr*'inde karşılaşılan ve ayrıca belirtilmesi gereken bir husus daha vardır. Fiil gibi amel edebilen sıfatların, bir isme isnadında da mürekkeb/aklî mecâz görülebilmektedir. Daha doğrusu Râzî bu tür sıfat tamlamalarını mecâzî isnad olarak değerlendirmektedir. “Hikmetli Kur'ân (الْأَنْزِلَانِ)” (Yâsîn, 36/2), “hikmetli iş (أَمْرٌ حَكِيمٌ)” (Duhân 44/4), “şanlı yardım/zafer (نَصْرٌ شَرِيفٌ)” (Fetih 48/3), “çokça nasihat eden tövbe (تَوْبَةٌ نَاصِيَةٌ)” (Tahrîm 66/8), “hoşnutluk (رِضًا)”

(Hâkka 69/21, Kâria 101/7) gibi örneklerde görüldüğü üzere gerçeklik alanında işin sahibine ait bir sıfat, işin kendisine nispet edilebilmektedir. Dolayısıyla da söz konusu nispet gerçekliğe uygun düşmediği için mecâzî isnad sayılmakta ve bir sıfat tamlamasında yani terkipte gerçekleştiğinden mürekkeb macaz gibi kabul edilmektedir. Dolayısıyla isnadda ortaya çıkan bir mecâz olması itibarıyla sıfat-isim ilişkisi de fiil-fâil ilişkisi gibi görülmektedir. Zira fiilin gerçek öznesine isnad edilmemesi gibi gerçek sahibine isnad edilmeyen sıfat da gerçeğe karşıt olarak yani mecâz yoluyla sahibinin işine yahut eserine nispet edilmektedir.

Bahse konu olan mecâzî isnadı açmak için “O mübarek gecede her hikmetli iş ayırt edilir (أَمْرٌ حَكِيمٌ)” (Duhân 44/4) ayeti son derece dikkate değer bir örnektir. Ayette hikmet sahiplerine ait bir sıfat olan *hakîm* kelimesi, “iş/emr” lafzına isnad edilmiştir. Bu durumu “(O gecede ayırt edilip belirlenen) fiiller ve hükümler, fâilinin hikmetini gösterince fiiller ve hükümler de hikmetli olmakla nitelenmiştir.” şeklinde açıklayan Râzî devamında “Bu mecâzî isnaddandır; çünkü ‘الحكيم’ lafzı, hakikatte iş sahibinin sıfatıdır ve işin bu lafızla nitelenmesi ise mecâzdır.”⁴⁸⁹ diyerek gerekçelendirmektedir. Buna göre ilgili gecede ömür, rızık, ecel gibi belirlenen işlerin her biri Allah'ın eşsiz hikmetini gösterdiğinden, işlerin ne kadar hikmetlice belirlendiğine işaret etmek için “hakîm iş” denmiştir. Dolayısıyla “iş/emr”ın *hakîm* sıfatına aklen uygun düşmemesinden yani gerçeklik ile dilsel ifadesi arasında bir uygunsuzluk görülmesinden dolayı iki lafzın oluşturduğu terkip, mecâz olarak değerlendirilmiştir.

Râzî sahibine ait sıfatın *esere* isnadından kaynaklanan mürekkeb mecâza yönelik verdiği başka örneklerde de benzer vurguyu yapmaktadır. Mesela “nasûh tövbe (تَوْبَةٌ نَاصِيَةٌ)” (Tahrîm 66/8) ifadesini izah ederken “*Tevbe* sözcüğü, mecâzî isnad yoluyla *öğüt verme* (*nush*) ile nitelenmiştir.”⁴⁹⁰ demektedir. Aynı şekilde “hâlis din (دِينٌ خَالِصٌ: katıksız, saf, şirkten arınmış din)” (Zümer 39/3) ifadesi için de “*Din* lafzının, sahibinin (dini yaşayan kimsenin) sıfatıyla nitelenmesi, Arapların ‘mahza şiir (şair şiir/عِشْرَةٌ شَائِرَةٌ)’ demeleri gibi mecâzî isnad yoluyla.”⁴⁹¹ açıklamasını yapmaktadır. Nitekim “şanlı yardım/zafer (نَصْرٌ شَرِيفٌ)” (Fetih 48/3) ifadesi için de “Yardım/zafer (*nasr*) sözcüğü, mecâzî isnad olarak kendisine yardım

⁴⁸⁸ Râzî, *Mahsûl*, 1/112, 117.

⁴⁸⁹ Râzî, *Tefsîr*, 27/241.

⁴⁹⁰ Râzî, *Tefsîr*, 30/47.

⁴⁹¹ bk. Râzî, *Tefsîr*, 26/241.



edilmiş muzaffer kimsenin (*mansûr*) niteleneceği bir şeyle nitelenmiştir.”⁴⁹² vurgulamasını yaparken devamında bu tür bir kullanımın doğallığını Arap dilinden örneklerle göstermektedir. Buna göre Arapçada “O dürüst sözlüdür/konuşmacıdır (صَادِقٌ)” dendiği gibi “Onun dürüst sözü vardır (كَلَامٌ صَادِقٌ)” da denilmektedir. Yani doğru, *dürüst* anlamlarını karşılayan *sâdık* sıfatı hem sözün sahibine hem de sözün kendisine nispetle dile getirilmektedir. Aradaki fark ise ilkinin hakikat, ikincisinin mecâz olmasıdır; çünkü tüm örneklerde de görüldüğü üzere, dürüst konuşmacı isnadı gerçekliğe uygun iken, dürüst söz isnadı mecâzîdir.⁴⁹³

Bu ikinci bölümde birtakım spesifik meselelere girmeksizin Râzî’nin mecâz düşüncesi incelenmiştir. Sonraki üçüncü bölümde de Râzî’nin düşüncesinde burada ele alınan birikimi taşıyan bir âlimin mecâzî lafızların yahut ifadelerin yer aldığı nasları, ayetleri ne şekilde açıkladığı, mecâzları tevil ederken nelere dikkat ettiği; velhâsıl Râzî’nin *Tefsîr*’inde mecâzları yorumlamasıyla ortaya çıkan toplamın nasıl bir tablo sunduğu incelenecektir.

⁴⁹² Râzî, *Tefsîr*, 28/79.

⁴⁹³ Râzî için “عَيْشُهُ رَاضِيٌّ” (Hâkka 69/21, Kâria 101/7) örneği neredeyse temel prototip bir örnektir; zira *isnâd* mecâzın görüldüğü diğer ifadeleri ona referansla açıklamaktadır. “عَيْشُهُ رَاضِيٌّ” (Kâria 101/7) için bk. Râzî, *Tefsîr*, 32/73. Bu prototipe referansla açıklanan sıfat terkibine dayalı diğer bazı mecâzî isnad örnekleri de ayrıca değerlendirilebilir. “لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ” (Bakara 2/126) için bk. Râzî, *Tefsîr*, 4/59; “الْقَلْبُ الْكَافِرُ” (Bakara 2/126) için bk. Râzî, *Tefsîr*, 25/141; “الْإِنِّ الْكَافِرُ” (Yâsîn 36/2) için bk. Râzî, *Tefsîr*, 26/40; “ضَالٌّ يَهْدِي” (Kâf 50/27) için bk. Râzî, *Tefsîr*, 28/168; “مَالَهُ الْفَقْرُ” (Vâkıa 56/32) için bk. Râzî, *Tefsîr*, 29/166; “مَاءٌ لَذِيقٌ” (Târik 86/6) için bk. Râzî, *Tefsîr*, 31/129.

**BÖLÜM 3: FAHREDDİN er-RÂZÎ’NİN *MEFÂTÎHU’L-GAYB* ADLI
TEFSİRİNDE MECÂZLARIN TEVİLİ**

3.1. Fahreddin er-Râzî'ye Göre Kur'an'da Mecâzın Varlığı Sorunu

Birinci bölümde Râzî'nin tarihî arka planını oluşturması bakımından mecâzın gelişim sürecine, ikinci bölümde de bizzat Râzî'nin mecâz düşüncesine yer verilmişti. Tüm bu inceleme ise Râzî'nin mecâzları tevil ederken dayandığı bilimsel zemini anlamaya yardımcı olması amacıyla ortaya konmuştu. Şimdi de çalışmanın temel konusuna, Râzî'nin perspektifinden Kur'an'daki mecâzların varlığı, mahiyeti ve tevili meselesine geçilebilir. Ancak temel meseleye geçmeden önce burada genel bazı esaslara öz olarak dikkat çekmek yerinde olacaktır.⁴⁹⁴ Zira “mecâz meselesi” hem Kur'an'ın doğru anlaşılması ve yorumlanması bakımından hem de tarih içerisinde çok farklı görüş sahipleri tarafından ortaya konmuş tevillerin ve kaleme alınmış tefsir eserlerinin sağlıklı değerlendirilmesi bakımından mihenk taşı hükmündedir.⁴⁹⁵

Öncelikle mecâzın, dilsel bir gereklilik olduğunu kabul etmek gerekir. Diğer bir deyişle duygu ve düşünceleri iletebilmenin, insanlarla iletişim kurabilmenin kaçınılmaz dilsel olgularından biri de mecâzdır. Çünkü herhangi bir dil, hatta sahip olduğu kelime hazinesiyle övünülen Arapça bile, söz dağarcığı bakımından ne kadar geniş olursa olsun sınırlıdır. Hayat içerisinde zamanın akışıyla ortaya çıkan değişimler, yenilikler, düşünceler karşısında onları ifade için başvuru olan lafızlar nihayetinde sayılı ve kısıtlıdır. Mecâz ise anlam zenginliğinin ve ifade genişliğinin bir ifadesidir. Yani sınırlı kelimelerle daha fazla anlamları, olguları, olayları ifade edebilmeyi sağlayan dilsel bir olgudur.⁴⁹⁶ Nitekim birinci bölümde ortaya konduğu üzere mecâzın terimleşme sürecinde Müslüman âlimlerin mecâz olgusunu açıklamak için geliştirdikleri farklı kavramlar, aslında mecâz kullanımının bu genişlik ve zenginlik yönünü vurgulamaktadır.⁴⁹⁷ Bu itibarla gerek şiir gibi edebî metinlerin gerekse Kur'an gibi dinî metinlerin anlaşılmasında mecâz, dilsel bir gereklilik olmasının yanı sıra hem bir ihtiyaç hem de bir ziynettir. Yani mecâz bazen sözün değerini, ifadenin güzelliğini gösteren bir araç bazen de anlama-yorumlama çabasının en doğru ve etkili aracı olabilmektedir.⁴⁹⁸

⁴⁹⁴ Üçüncü bölümün bu giriş kısmında dile getirilen genel esasların geliştirilmesinde tez danışmanı Süleyman Aydın'ın katkıları, bilhassa burada yer verilen esasların geliştirilmesindeki katkıları, özellikle anılmalıdır. Tez için kendileriyle yapılan görüşmelerde dile getirdikleri mülahazalardan istifade edilmiştir.

⁴⁹⁵ Hakikat-mecâzı tefrik etmek ilmî bakımdan bir ölçü (mi'yâr) olarak nitelenmektedir; bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/101.

⁴⁹⁶ Râzî'nin mecâzın bir niteliği olarak ifade genişliğine dikkat çektiği kısımlar için bk. Râzî, *Tefsîr*, 6/190, 9/207, 19/90, 23/10, 24/10, 72, 27/194. Ayrıca dâimîlerin izahları için bk. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/211-215; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/442-247; İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâir*, 1/86-87; Alevî, *Tirâz*, 1/197. Modern çalışmalar da mecâzın kaçınılmazlığı tezini ve ifade zenginliği yönünü desteklemektedir; bk. George Lakoff - Mark Johnson, *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*, çev. Gökhan Yavuz Demir (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015), 27-39, 301-307; Paul Ricoeur, *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*, çev. Gökhan Yavuz Demir (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 61-86.

⁴⁹⁷ Mecâzın bir terim olarak yerleşmesinden önce mecâzî anlamları dile getirmek için kullanılan ittisâ', tevessu', siatü'l-kelâm, ziyâdetü'l-beyân, fâide zâide, ziyâde-noksân (icâz-ihtisâr) gibi kavramlar için birinci bölüme bakılabilir.

⁴⁹⁸ İbn Âşûr, Kur'an'da müteşâbihlere yer verilmesinin hikmetlerini açıklarken “birtakım ilimlerde kastedilen amaçları tam olarak karşılamada, vazedilmiş sözdağarcığının yetersizliğine/darlığına” değinerek dilin bahsedilen yönüne dikkat çekmektedir. Ayrıca müteşâbihin mertebelerinden ve farklılaşma sebeplerinden bahsederken beşinci sırada “mecâza” yer vererek mecâzın dilsel sınırlılığı aşma ve ifade

Mecâz dilsel bir gereklilik olduğu kadar dinî açıdan da bir zorunluluktur. Özellikle de ilahî bir söz ve mucize bir kitap olan Kur'ân'ı anlama ve yorumlama mevzubahis ise mecâz bilhassa iki yönden kaçınılmaz bir gerekliliktir. İlk olarak Kur'ân, mutlak ve sonsuz bir zatın kelâmı; hiçbir sıfatı insan tarafından ihata edilemeyecek bir zatın sözüdür. İkinci olarak Kelâmullah'ın ifade ettiği birtakım gerçeklikler, insanın duyu ve akıl idrakinin ötesindedirler. Bu gibi aşkınlıkla ilgili nedenlerden ötürü Kur'ân'da mecâz bir zorunluluktur. İlahî kelâm Allah'ı ve sıfatlarını; melek, şeytan, cennet, cehennem gibi metafizik varlıkları ve âlemleri; mahşeri, ahireti ve daha başka gaybî konuları ihtiyaçları kadar insanlara beyân etmektedir. Nitekim anlaşılması güç, mücerret hakikatler, mecâz ve istiâre gibi edebî üsluplarla zihne yaklaştırılmaktadır.⁴⁹⁹ Dolayısıyla lafızlar mecâz yoluyla genişletilmediği müddetçe Kur'ân'ın bazı ifadelerini ve ayetlerini anlamak mümkün değildir. Zaten salt literal anlamlara indirgenmiş bir dil ve yorum anlayışı, Müşebbihe ve Mücessime gibi Allah hakkında yanlış inanışlara yönelmiş düşünce okullarını netice vermektedir. Ayrıca İslam düşünce tarihi de göstermektedir ki mecâzı inkâr edip Kur'ân'ın mana ufkunu literal anlamlarla sınırlama, hem doğru dinî-ilmî çıkarımlar yapmayı hem de sağlıklı düşünmeyi engellemektedir.⁵⁰⁰

Dini ve dinî nasları anlama bakımından mecâzı önemli kılan bir husus da Kur'ân'ın edebî yönüdür. Zira denebilir ki Kur'ân, mecâz kullanımının en belîğ ve en edebî örneklerinin yer aldığı bir kitaptır. Nitekim belâgat tarihi bu hükme şahittir; zira Kur'ân'ın genel olarak belâgat özel olarak ise mecâz düşüncesinin geliştirilmesinde büyük rolü vardır.⁵⁰¹ Ayrıca belirtmek gerekir ki mecâzın terim olarak sonradan ortaya çıkması ve gelişmesi onun önceden bilinmediği ve anlama-yorumlama çabasında hiç kullanılmadığı anlamına gelmez.⁵⁰²

Mecâz değinilen nitelikleri sebebiyle yorum faaliyetinde de önem arz etmektedir. Zira mecâza hakkını vermemek dinî metinleri ve dolayısıyla da dini yanlış anlamayı netice verecektir. Bu nedenle mecâz bilgisi tefsir disiplininde ilmî ölçütlerden biri sayılmalıdır.

zenginliğine ulaşma için bir imkân olduğunu vurgulamaktadır. İlgili kısım için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/157-160.

⁴⁹⁹ Nitekim Râzî'nin haberî sıfatları tevil amacıyla kaleme aldığı *Esâsu't-takdîs* adlı eseri aşkınlık ve mecâz ilişkisi açısından dikkate değerdir. Özellikle bk. Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 105-109. Ayrıca Râzî fizikötesi gerçekliklerden haber veren bazı Kur'ân ifadelerinin tefsirinde mecâz kullanımının inceliklerine dikkat çekmektedir; bk. Râzî, *Tefsîr*, 26/142, 27/17, 30/140-141. Râzî benzer incelikleri teşbih ve temsil için de dile getirmektedir; bk. Râzî, *Tefsîr*, 2/80-83, 146-147.

⁵⁰⁰ Paragrafta dile getirilen esaslar İbn Âşûr tarafından detaylıca temellendirilmektedir. O, tefsirinin dokuzuncu mukaddimesinde Kur'ân'ın üslup özelliklerini açıklarken mecâz, istiâre, kinâye gibi dilsel olguların burada dikkat çekilen hususlarını ele almaktadır; bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/93-100. Ayrıca Kur'ân i'câzını incelediği onuncu mukaddimede de buradaki hususlara yer vermiştir; mecâza ilişkin kısımlar için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/101, 113. Ayrıca din dili ve mecâz bağlamında buradaki hususları dile getiren bir çalışma için bk. Abdulmuttalip Arpa, "Kur'ân'da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye (728/1327)'nin Mesele'ye Yaklaşımı", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 12/44 (2010), 181-183.

⁵⁰¹ Şu iki çalışma Kur'ân i'câzı üzerine yazılmış klasik eserlerin belagate katkılarını incelemektedirler: Abdülaziz Abdülmü'tî Arefe, *Kazıyyetü'l-i'câzi'l-Kur'ânî ve eseruhâ fî tedvîni'l-belâgati'l-Arabiyye* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985/1405); Ali Mehdî Zeytûn, *İ'câzü'l-Kur'ân ve eseruhû fî tekevvîni'n-nakdi'l-edebî* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1992).

⁵⁰² Râzî'den sahâbenin mecâz olgusunu bildiğine örnek ifadeleri için bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/118-119.

Yani Kur'ân tefsirinde mecâz hususunda ifrata ya da tefrite yönelmek tenkit sebebidir. Bu itibarla Kur'ân'da mecâz varlığının inkâr edilmesi ya da yorum enstrümanı olarak ilkesiz ve keyfi kullanılması, dile getirilen tevillerin geçersiz olmasına sebeptir. Mesela Mücessime ve Müşebbihe'nin açıklamaları mecâzı inkâr etmeleri bakımından, Mu'tezile'nin tevilleri ise mecâza gelişi güzel başvurusu bakımından tenkit edilmektedir.⁵⁰³

Mecâz düşüncesi bağlamında Râzî'nin de temel kaynaklarından olan belâgat otoritesi A. Cürcânî burada yer verilen esaslara da işaret ederek dinî metinlerin anlaşılması yani tevil probleminde mecâz meselesini öz bir biçimde şöyle dile getirmektedir:

Şayet [mecâzı inkâr edip asılsız iddialarda bulunan kimselerin] böylesi görüşlerinden ve ortaya attıkları şüphelerden kurtulmak amacıyla mecâzın gerçekliğini araştırmak ve özen göstermek gerekmeseydi bile yine de mecâzla yoğun olarak ilgilenmek ve özenle üzerine eğilmek akıllı kimsenin temel ödevlerinden biri olurdu. Nasıl [olur da akıllı/düşünceli biri mecâza gerekli ihtimamı göstermez]? Zira din taliplisinin burada sayması uzun sürecek pek çok yönden mecâzı bilmeye ihtiyacı vardır. Çünkü şeytan cahillikleri tarafından [yani mecâza yönelik bilgisizlikleri yönünden] gelerek yaklaşıp gizlice müdahil olur ve hiç fark etmedikleri bir yerden o cahillerin dinlerini çalar. Onlar kendilerini hidayet üzere zannettikleri yerde onları dalâlete atar. Mecâz hususundaki bu sorun onları ifrat ve tefrit olmak üzere iki gruba ayırmıştır. [Tefrite düşen] grup toptan bir kerede mecâzı reddetmekle aldanmış kimselerdir ki bunlar anılmasından iğrenirler, hatta mecâz isminden bile rahatsız olurlar ve zâhire bağlı kalmanın farz, zâhirin çevresine yerleşmenin (zâhiri terk etmemenin) vacip olduğunu düşünürler. [İfrata kaçan] diğer grup ise çok ileri gider, aşırılığa varır ve haddi aşır hata eder. O kadar ki kastedilen zâhir anlamı olduğu halde zâhirini terk eder ve sevk edici hiçbir sebep yokken tevilde derinleşmekle kendisini zehirler.⁵⁰⁴

Alıntılanan kısımda insanın dinle ilişkisi bağlamında mecâz bakımından ortaya çıkan iki aşırı uca dikkat çeken Cürcânî, ilgili kısmın devamında ifrata kaçanlarla tefrite düşenlerin yaptıkları tevil hatalarını gözler önüne sererek mecâz araştırmasının önemini vurgulamaktadır.⁵⁰⁵ Sonrasında ise dengeyi gözetme adına yapılması gereken ödevle odaklanarak mecâzın mahiyetini açıklamaya geçmektedir.⁵⁰⁶ Sonuç olarak mecâz karşısında üç tutum söz konusudur. İlki, tevilde salt aklı esas alan, çoğunlukla nasların zâhirlerini terk edip mecâzı da yapılan yorumları meşrulaştırıcı bir enstrüman olarak kullanan tutumdur (ki Cürcânî burada Mu'tezile'yi kastetmektedir). İkinci aşırı tutum ise vahyin karşısında haddini bilerek teville karşı mesafeli durmayı tercih eden ve nasların yorumunda literal okumayı esas tutan bir çeşit zâhirîliktir. Ortalarında ise dilsel bir olgu olarak mecâzın naslardaki tabiiğini kabul eden ve tevilde suiistimali engellemek adına bir

⁵⁰³ Râzî *Tefsîr*'inde mecâz konusundaki yanlış yönelişleri eleştirmektedir. Örneğin filozofları eleştirisi için bk. Râzî, *Tefsîr*, 30/94; Müşebbihe'yi eleştirisi için bk. Râzî, *Tefsîr*, 22/5-6; Mücessime'yi eleştirisi için bk. Râzî, *Tefsîr*, 12/45-46; beyânî tevil yöntemi bağlamında Zemahşerî'yi eleştirisi için bk. Râzî, *Tefsîr*, 27/16.

⁵⁰⁴ bk. Cürcânî, *Esrâr*, 391.

⁵⁰⁵ bk. Cürcânî, *Esrâr*, 391-394.

⁵⁰⁶ bk. Cürcânî, *Esrâr*, 395-415.

yandan mecâzın mahiyetini açıklamaya çalışan, diğer yandan mecâzların doğru tevili için ilkeler geliştirmeyi amaçlayan ve böylece dengeyi gözetten üçüncü tutum yer almaktadır.⁵⁰⁷

Gerçekten de İslam ilim tarihinde çeşitli dönemlerde muhtelif ekoller yahut düşünürler arasında tüm bu karşıt konumlanışların temsilcileri görülmüştür. Elbette Cürcânî daha çok Mücessime gibi teşbihte haddi aşan düşünme biçimleriyle Mu'tezile gibi tenzihte ileri giden kelâm geleneklerini kastetmektedir. Ancak tarihte “mecâzı kendi mezhep ilkeleri ile uyuşmayan dinî metinleri yorumlamak üzere silah olarak kullanan Mu'tezile'nin tutumu” ile karşısında konumlanan “metnin anlaşılması noktasında literal anlamın aşılmasına şiddetle karşı çıkan ve Kur'ân'da yer alan kapalı ifadelerin sadece Allah tarafından bilineceğini, dolayısıyla bu ifadelerin yorumlanmaması gerektiğini savunan zâhirîlerin tutumu”⁵⁰⁸ gibi ifrat ve tefrit uçlarında yer tutacak kişiler ya da yönelimler hep olmuştur. Sözelimi hicretin sekizinci asrından çağdaş iki düşünür, hanbelî-selefî çizginin temsilcisi İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile ekberî-sufî yorumculardan Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin (ö. 736/1335) tevil biçimleri bahsi geçen iki uç kutba dikkate değer örneklerdir.

İbn Teymiyye ayetler ve hadisler ışığında inanç meselelerini ele aldığı eseri *el-İmân*'da mecâzı tamamen inkâr etmektedir. *İmân* lafzının delâleti bakımından *ameli* kapsayıp kapsamadığı sorusuna doğrudan özel bir cevap verilebilmesi için önce hakikat-mecâz meselesinin genel olarak tartışılması gerektiğini vurgulayan İbn Teymiyye mecâza geniş bir bahis açmaktadır.⁵⁰⁹

İlgili kısımda ilk üç asırda sahâbîlerden dilcilere selef ulemasından muteber hiçbir âlimin mecâz üzerine düşünce serdetmediğine, mecâzın sonradan üretilmiş bir kavram olduğuna dikkat çeken İbn Teymiyye selef otoritesine dayanarak aslında nasların yorumunda mecâza açıklayıcı bir kavram gibi başvurulmasının meşru görülemeyeceğini ifade etmeye çalışmaktadır.⁵¹⁰ Dilin kökeni tartışmalarına da yer vererek⁵¹¹ hakikat-mecâz taksimlerini ve tanımlarını eleştirirken o, her lafzın, bir kökanlamanın karşısına konduğu (*vaz'*) ve bir başka anlama aktarılacak (*nakl*) mecâzların ortaya çıktığı şeklindeki temel düşünceyi reddetmektedir. Buna göre İbn Teymiyye ikinci bölümde temas edilen *vaz'* ve *nakil* kategorilerini yok saymakta anla(ş)ma faaliyetini *isti'mâl* kategorisine indirgemektedir. Diğer bir deyişle lafızların kendi başlarına sabit, belirli anlamları yoktur. Dahası her lafız, sözlükte olduğu gibi tek başınayken yani kullanım dışındayken ifade ettiği pek çok anlama

⁵⁰⁷ Râzî'nin çağdaşlarından İbnü'l-Esîr de mecâz karşısında alınan söz konu üç tavra işaret etmekte ve Cürcânî gibi dengeyi gözetmeyi önemsemektedir; bk. İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir*, 1/85.

⁵⁰⁸ Ebu Zeyd, *Yorum Meselesi*, 157. Ayrıca “Söz konusu modern çalışmaların neredeyse tamamında mecâz kavramının kelâm âlimlerinin çalışmalarından hareketle ortaya çıktığı ve geliştiği, özellikle Mu'tezile âlimlerinin Kur'ân'ı kendi rasyonel kriterlerine uygun bir şekilde yorumlayabilmek üzere mecâza başvurmalarının bu hususta etkili olduğu görüşü benimsenmektedir.” (bk. Ebu Zeyd, *Yorum Meselesi*, 156) diyen Ebu Zeyd, mecâz kavramının ortaya çıkışının arkasında kelâm tartışmalarını gören ve kavramın gelişimini Mu'tezile'nin büyük bir başarısı olarak değerlendiren bu iddiayı *el-İtticâhü'l-aklî fî't-tefsîr: dirâse fî kazıyyeti'l-mecâz fî'l-Kur'ân inde'l-mu'tezile* adlı tezinde temellendirmeye çalışmıştır.

⁵⁰⁹ İlgili kısım için bk. İbn Teymiyye, *el-İmân*, 73-99. Dikkat edilirse inanç konularının ele alındığı bir kitapta mecâz tartışılmaktadır. İslam entelektüel tarihinde genel olarak görüldüğü üzere yine mecâz itikadla ve özellikle de Allah inancıyla ilişkili bir problem olarak dikkate alınmaktadır.

⁵¹⁰ bk. İbn Teymiyye, *el-İmân*, 73-75.

⁵¹¹ bk. İbn Teymiyye, *el-İmân*, 75-80.

eşit mesafede durmaktadır. Dolayısıyla lafızlar anlamları bakımından asıl ve menkûl yahut hakikat ve mecâz diye taksim edilemezler. Bu sebeple anlamlar ancak kullanıldıkları bağlam içerisinde kavranabilirler. Çünkü dil çocukluktan itibaren doğal ilişki ve iletişim ortamında öğrenildiğinden ifadeler ve cümleler de ancak *dil kullanımı* içerisinde anlaşılırlar. Hatta çok kere anlamlar, kullanımlarından hareketle *ilhamla* fark edilirler.⁵¹²

İbn Teymiyye'nin ifadelerinden hareketle genel olarak şöyle bir anlayışta olduğu söylenebilir. O, nasların anlaşılması meselesinde kurallarla kurgulanmış rasyonel dil anlayışı yerine mümkün merteye nüzul asrına dayanan otantik ve olağan bir dil anlayışını referans almaya çabalamaktadır. Bu itibarla o, salt nassı odak noktası kılarak literal yaklaşımı önelemekte ve bunun sonucu olarak da mecâz konusunda tefrite varan bir tutum, abartılı ve tepkisel bir tavır sergilemektedir. Zira onun haberî sıfatlar konusundaki mecâz ve tevil karşıtı tavrı meşhurdur.⁵¹³

İbn Teymiyye'den sonra mecâz karşıtlığını, onun her zaman sıkı takipçisi olan İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) daha sert bir üslupla sürdürmüştür. O kadar ki mecâz düşüncesini doğru din anlayışının karşısındaki tâğutlardan biri saymaktadır.⁵¹⁴ Bu sebeple o, hocasının görüşlerini *es-Savâiku'l-mürsele* adlı eserinde geliştirmeye çalışmıştır.

Hocası gibi İbn Kayyim da lafızların kullanımdan bağımsız, tek başlarına anlamlarının olmadığını, dolayısıyla aslî, hakikî, mecâzî, örfî, şer'î gibi lafız-anlam ilişkisine dayalı kategorilerin dilde bir geçerliliğinin bulunmadığını düşünmekte ve mecâz karşıtı argümanlar ileri sürmektedir.⁵¹⁵ Mesela o, mecâz düşüncesinin en temel kavramlarının, hakikat ile mecâzın tanımlarında uzlaşa sağlanamamasını ilgili düşüncenin geçersizliğine

⁵¹² bk. İbn Teymiyye, *el-İmân*, 80-99. İlgili kısmın yanı sıra İbn Teymiyye'nin başka eserlerine müracaatla yapılmış genel bir değerlendirme için bk. Arpa, "Kur'an'da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye'nin Mesele'ye Yaklaşımı", 187-193. Ayrıca mecâz karşıtı biri olarak örnek kabilinden kısaca işaret edilen İbn Teymiyye'nin mecâz düşüncesi şu çalışmada detaylıca kritik edilmiştir; bk. Mut'înî, *Mecâz*, 2/641-903.

⁵¹³ Nitekim İbn Teymiyye'nin tepkiselliği sebebiyle çelişik açıklamalar ortaya koyduğu yönünde bir değerlendirme de yapılmıştır: "İbn Teymiyye, Mu'tezile ve Mürcie gibi muhaliflerini eleştirirken mecâzı yerden yere vurmakta, buradan hareketle de onların mecâzı esas alan tevillerinin geçersizliğini ispatlamaya çalışmaktadır. Ancak mesele kendi fikrî kabullerini temellendirmeye gelince mecâzı bir yorum aracı olarak istihdam etmekten asla kaçınmamaktadır. Bütün bunlar onun mecâz ve tevil karşıtlığının bütünüyle ideolojik bir mahiyet arz ettiğini açıkça gözler önüne sermektedir." Bk. Mehmet Emin Maşalı, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimname*, 2008/2 (Haziran 2008), 137 (özellikle mecâz meselesi için s. 133-138).

⁵¹⁴ Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâiku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, thk. Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1412), 2/632-633; krş. Muhammed İbnü'l-Mûsîlî, *Muhtasarü's-Savâiku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla li-bni Kayyim el-Cevziyye*, nşr. el-Hasan b. Abdurrahman el-Alevî, (Riyâd: Edvâü's-selef, 2004), 1/176. İbn Kayyim *Savâik*'i cehmiyye ve muattıla adı altında kelâmcı tevhit anlayışını tenkit amacıyla kaleme aldığından en önemli meselesi haberî sıfatlar incelemesi olmuştur. Bu sebeple o, her şeyden önce selef tarzına ve hocasının görüşlerine dayanan bir tevil anlayışını ortaya koyma çabasıdadır. Sonrasında ise kendisinin sahîh din anlayışını yıkan tâğutlar dediği ve kelâmcıların tevilde başvurdukları en temel dört argümanı eleştirme amacını gütmektedir. Tevil anlayışına dair genel bir değerlendirme için bk. Harun Öğmü, "es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Yorum Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008), 67-97. *Savâik*'in tamamı bugüne ulaşmadığından üçüncü tâğut olarak mecâz meselesi; ancak İbnü'l-Mûsîlî (ö. 774/1372) tarafından yapılan ihtisardan takip edilebilmektedir. Kitabın neredeyse son üçte birlik kısmı mecâza ayrılmıştır.

⁵¹⁵ İbn Kayyim'in karşıt argümanlarının eleştirisi için bk. Mut'înî, *Mecâz*, 2/909-1003.

gerekçe olarak değerlendirmektedir. Yine mesela mecâzın dilde nasıl gerçekleştiği konusunda yapılan açıklamaların farklılaşmasını (örneğin nakil, vaz‘ gibi kategorilerdeki ihtilafları) mecâz düşüncesinin geçersizliğine delil kabul etmektedir. Özetle ona göre mecâzın varlığı ve tespiti konusunda yeterli delil ve karine bulunmamaktadır.⁵¹⁶ Hocası İbn Teymiyye’den çok daha fazla argümanlarla mecâza karşı çıkan İbn Kayyim ayrıca bir tevil teorisi geliştirmeye ve bunun işlerliğini haberî sıfatlar üzerinden göstermeye çalışmaktadır. Ancak araştırmacıların dikkat çektiği üzere hocası gibi kendisi de tepkiselliğin etkisiyle pek çok çelişkiye düşmüştür.⁵¹⁷

Kâşânî ise *Te’vilâtü’l-Kur’ân*⁵¹⁸ adlı eserinde mecâzda ifrata varan bir tutum sergilemiş ve işarî-bâtınî teviller yoluyla kalbe doğan sembolik anlamlara odaklanmıştır. Gerçi Kâşânî zâhiri inkâr etmemekte ve yok saymamaktadır. Hatta *Te’vilât*’ın daha geniş bir formu olan tefsiri *Hakâiku’t-te’vil fi dekâiki’t-tenzîl*’de zâhir anlamlara daha çok yer vermiştir. Ancak *Te’vilât*’ı delâlet yollarına başvurarak zâhirle irtibatı kurulamayacak açıklamalarla doludur. Diğer bir deyişle ifrat sayılabilecek mecâzları mümkün görmektedir. Örneğin Hz. Musa’nın (a.s.) asasını vurup kavmi için on iki pınar çıkarmasını (Bakara 2/60) “Biz kalp Musa’sına nefis asasını dimağ taşına vurmaya emrettik. Oradan her birine tahsis edilmiş on iki kuvve gözü fişkırdı.” şeklinde yorumlamakta ve birtakım sembolik anlamlara değinmektedir. Mesela Yahudilerin Firavun zulmünden kurtarılmasını bildiren ayetin (A‘râf 7/141) tevilinde Kâşânî zâhir anlamıyla tefsire yer verdikten sonra “vücut mülkü ve kul edinilmiş beden şehrinde kullanılan gururu sebebiyle haktan uzaklaşan nefs-i emmâredir. Nefs-i emmâre ile onun vehm, hayal etme ve ettirme, öfke, şehvetten müteşekkil kuvveleridir.” şeklinde bâtinî teviline de değinmiştir.⁵¹⁹

Kâşânî bu türden yorumları, Allah’ın veli kullarının manevî tecrübeyle keşfettiği anlamlar olarak gördüğünden ancak benzeri bir tecrübeyi yaşayanlarca kavranabileceğini düşünmektedir. Demek ki paylaşılabılır ve aktarılabilir bir hakikat alanına ait olmayan bu

⁵¹⁶ İbn Kayyim’in mecâz eleştirisinin genel bir açıklaması için bk. Ögmüş, “İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Yorum Anlayışı”, 82-83; Harun Ögmüş, “es-Savâiku’l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Mecâz Eleştirisi”, *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 215-224.

⁵¹⁷ Mesela şöyle bir tespit yapılmaktadır: “Eserde savunulan fikirler, muarızlara yöneltilen ithamların ve onlarla girilen polemiklerin gölgesinde kalmıştır. Hâlbuki reaksiyoner bir tavır sergilenmese özellikle bağlamla ilgili yapılan açıklamalar çerçevesinde çok iyi bir dil felsefesi geliştirilebilirdi. Ne var ki, bağlı olduğu ekol gereği İbnü’l-Kayyim’in haberî sıfatları ispatlama çabasına girmesi hem lügatte hem de Kur’ân’da mecâzı bütünüyle reddetmesine müncer olmuş, bu da mecâzın adından başka bir şeyini reddetmediği bir görüş ortaya koymasına sebep olmuştur.” Bk. Ögmüş, “İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Mecâz Eleştirisi”, 224. Mecâza karşı tavrına dair genel değerlendirme için ayrıca bk. Mut’înî, *Mecâz*, 2/1002-1003.

⁵¹⁸ Kendisi, eseri ve tefsir anlayışı hakkında bk. Mehmet Kaya, “Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1330) ve Tefsirdeki Metodu”, *Mütefekkir* 2/3 (Haziran 2015), 107-135. Kaya’nın çalışmasında belirttiği üzere Kâşânî lügat, i‘râb, meânî, beyân, tefsir, tevil gibi bölümlerden oluşan *Hakâiku’t-Te’vil* adlı tefsirinin “tevil” kısmını ayrıca değerlendirerek *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’ı kaleme almış ve bu eserini işarî-bâtınî yorumlara tahsis etmiştir. Çünkü Kâşânî *Te’vilât* ile Kur’ân tilavetine yoğunlaştığı bir zamanda kalbine doğan farklı mana ve hakikatleri kayda geçirmeyi amaçlamıştır.

⁵¹⁹ İki örnek için sırasıyla bk. Kaya, “Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1330) ve Tefsirdeki Metodu”, 126, 128. Ayrıca bâtinî-ışarî tevillerine dair geniş örnekler için bk. Mehmet Kaya, “Hz. İbrâhim ile ilgili Ayetlerin Antropomorfik Yorumu -Kâşânî Örneği-”, *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, ed. Atilla Yargıcı - Mahmut Öztürk, (İstanbul: Nida Akademi, 2019), 2/116-129.

Araştırmaları, 11/5 (2016), 518-529.



Burada işaret edilen temsili kişiliklerle ve örnek verilen eserlerle sadece mecâz karşısındaki tutumların aşırı yönelimlerine kısaca dikkat çekilmiştir. Tezin odağında Râzî bulunduğundan dolayı bu tür karşıt görüşlerin ayrıntısına girilmeyecektir.⁵²⁴ Aksine tezin bu üçüncü bölümünde çoğu ulemaca doğru yol kabul edilen “mecâz hususunda dengeyi gözetme” tutumunun önemli bir temsilcisinin, yani Râzî’nin, mecâzların tevili konusundaki açıklamaları değerlendirilecektir. Böylece Râzî özelinde mecâzda denge yolunun kayda değer bir örneği ortaya konacak ve aşırı uçlardaki yönelişlerin mecâz tevilleri Râzî özelinde eleştirilecektir.

İfrat ve tefrit arasında dengeyi gözetmenin ilk adımı mecâzı ciddiye almak ve dolayısıyla da dilde doğal varlığı herkesçe kabul edilen bir olgunun Kur’ân’daki varlığını da kabul etmektir. Çünkü dinî metinlerin yorumunda argümantasyon enstrümanı olarak istismar edilmesine bakıp da mecâza karşı çıkmak meşru bir tavır değildir. Mecâz kullanımındaki suiistimaller ayet tevillerinde mecâza mesafeli durmayı yahut topyekûn tavır alıp karşı çıkmayı gerektirmez. Aksine dil ve yorum alanlarının temel olgularından biri olarak mecâzı dilbilimsel inceleme kapsamında ele almayı ve derinlemesine araştırmayı; ayrıca keyfiliğe fırsat vermemek adına mecâz tevillerini ilkelere bağlamayı gerektirir. Nitekim bu tutum, iki uç kutup arasında dengeyi gözetmenin en doğru yöntemi olarak görünmektedir. Nitekim ilerleyen sayfalarda farklı yönleriyle ayrıntılı bir şekilde inceleneceği üzere Râzî de gerek belâgat gerek usul ve gerekse de tefsir eserinde mecâzların tevili için geçerli ve tutarlı ilkeleri sistematik olarak izah etmeye çabalamıştır.

Râzî de öncelikle, tıpkı selefi Cürcânî gibi, mecâz bilgisinin din anlayışı açısından önemini vurgulamaktadır. Zira ona göre mecâzı bilmemek insanları gülünç inançlara ve anlayışlara sürüklemektedir. Çünkü naslarda geçen haberî sıfatların zâhirlerine uygun biçimde ilah olduğuna inanılan bir zata yüklenmesi imkânsız görünmektedir. Nitekim Râzî Kur’ân’da yüz (*vech*), göz (*ayn*), taraf (*cenb*), baldır (*sâk*), el (*yed*) gibi kimi kelimelerin Allah’a izafetle anıldığına işaret edip “Şayet bunları zâhirleriyle alırsak (...) hayal edilen biçimden daha çirkin bir şahıs düşünülemez ve akıllı hiçbir kimse rabbini böylesi sıfatlarla nitelemez.”⁵²⁵ demektedir. Râzî *Esâsu’t-takdîs* adlı eserini zaten Allah’ı şanına yakışır tarzda tenzih edebilmek için haberî sıfatların doğru tevilini göstermek amacıyla kaleme almış ve bir bölümünde mecâz tevillerine de örnekler vermiştir.⁵²⁶

Örneğin Mücessime “فَرْقَانِ” (Furkan 25/23) ifadesine dayanarak “gelme (كُلْمَةٌ) olarak ancak cisimlere yüklenebilir” önermesine ulaşmış ve böylece yer kaplayan somut bir varlık yahut madde imişcesine Allah’a cismanî birtakım sıfatları nispet etmede bir sorun görmemiştir. İlgili düşünceyi Râzî “Gelme bir harekettir ve hareketle nitelenen ise sonradan meydana gelen (*muhdes*) bir varlıktır. (Allah sonradan ortaya çıkmış varlıklara

⁵²⁴ Mecâza karşı farklı tutumlar bir çalışmada Câhız, Bâkılânî, Kâdî Abdülcebâr, A. Cürcânî ve İbn Kayyim Cevziyye gibi mümessil düşünürler üzerinden karşılaştırmalı olarak irdelenmektedir; bk. Ebu Zeyd, “Hakikat-Mecâz Tartışmasının Teolojik Arka Planı”, *Yorum Meselesi*, 155-191. Ayrıca mecâzı kabul edenler ve etmeyenler üzerinden genel bir değerlendirme için bk. Hikmet Akdemir, “Kur’an-ı Kerim’de Mecâzın Varlığı Problemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1998), 59-90.

⁵²⁵ Râzî, *Esâsu’t-takdîs*, 105.

⁵²⁶ Eserinin ikinci kısmını naslarda geçen haberî sıfatların teviline tahsis etmiştir; bk. Râzî, *Esâsu’t-takdîs*, 103-214.

yani yaratılmışlara benzemesi düşünölemeyeceğinden) *gelme* lafzının tevili gerekir.”⁵²⁷ sözleriyle eleştirmekte ve “geldik” lafzını mecâz olarak “kastettik” anlamına hamledip açıklamaktadır.⁵²⁸

Belirtmek gerekir ki mecâz elbette haberî sıfatların tevili meselesine indirgenemez. Burada inanca etkileri yönüyle mecâz tevillerinin hassas noktasına dikkat çekilmiştir. İlerleyen sayfalarda mecâz üslubunun değeri ve farklı yönleri incelenecek ve ayrıca mecâz tevillerinin Kur’ân’ın anlam evreninin keşfindeki önemi üzerinde de durulacaktır. Çünkü mecâzı kabul etmemek Kur’ân’ın anlatım güzelliklerinin ve ayetlerdeki anlam inceliklerinin birçoğunu ortadan kaldıracaktır.⁵²⁹ Fakat öncelikle Râzî’nin “Kur’ân’da mecâzın varlığı” meselesini nasıl temellendirdiği üzerinde durmak gerekmektedir.

3.1.1. Râzî Açısından Kur’ân’da Mecâzın İmkânı ve Vukûu

Aslında var olanın ispatı için onu açıkça göstermek yeterlidir. Sonrasında yapılması gereken ise varlığına işaret edilen şeyin mahiyetini izah etmek ve inkâr edenlerin ileri sürdüğü argümanları çürütmek olacaktır. Zaten Râzî de *Mahsûl*’de benzer bir yol izlemektedir. Öncelikle mecâzın mahiyetine yönelik geniş bir izah getirmekte ve sonrasında bu izahın tezahürü olan ve Kur’ân’da mecâzın varlığını bariz bir şekilde gösteren iki ayeti örnek getirmektedir. Sonrasında da mecâz muhaliflerinin ileri sürdüğü karışt argümanlara cevap vermektedir.

Râzî “yıkılmak isteyen bir duvar

saf saf geldiler

⁵²⁷ Paragraftaki tırnak içi alıntılar için bk. Râzî, *Tefsîr*, 24/71.

⁵²⁸ Mecâzı bilmemenin insanı gülünç anlayışlara sürükleyeceğine dair benzer bir örnek olarak şunlara da işaret edilebilir. “Kim Allah’a güzelce borç verirse” (Bakara 2/245) ayetini duyunca istihza ile Muhammed’in (s.a.s.) ilahı ne kadar da fakirmiş demeleri yahut Hz. Peygamber’in Medine’ye gelmesiyle ekonomik sıkıntılar yaşayan Yahudilerin cimrilik nispetiyle “Allah’ın eli sıkıdır” (Mâide 5/64) demeleri gibi örnekler de düşünölebilir. Zira mecâzı fark etmemek veya mecâza gerekli ihtimamı göstermemek riskli bazı anlayışlara sebebiyet vermektedir. Râzî’nin bu söz konusu ayet ve ifadelerle ilgili değerlendirmeleri için bk. Râzî, *Tefsîr*, 12/43-44

⁵²⁹ Birışık, “Mecâzü’l-Kur’ân”, 28/223-224.

⁵³⁰ Râzî, *Mahsûl*, 1/118.

⁵³¹ Râzî, *Tefsîr*, 21/157; Karâfî, *Nefâis*, 2/921.

⁵³² Râzî, *Tefsîr*, 31/174-175; Râzî, *Esâsu’t-takdîs*, 142-143. Ayrıca gelme-gitme gibi eylemlerin Allah’a nispetinin ne şekilde değerlendirilmesi gerektiği üzerine geniş bir inceleme için bk. Râzî, *Esâsu’t-takdîs*,

135-146.



aklen mümkün görünmediğine nazaran Kur'ân'da mecâzın varlığını kabul etmenin daha makul olduğu anlaşılmaktadır.

Râzî tanımını verip mahiyetini açıklamayı ve tanıma bağlı olarak mecâz kullanımlarının temsilî örneklerini ortaya koymayı, Kur'an'da mecâzın varlığını temellendirme için yeterli görmektedir. Bu nedenle yukarıda alıntılanan kısa açıklaması dışında bir temellendirme çabası gütmeyiz. Asıl olarak mecâz karşıtlarının temel argümanlarını cevaplamaya odaklanır.

1. *Sıfat argümanı*: Mecâz karşıtlarının ileri sürdüğü bir argüman şöyledir: Şayet Allah insanlara mecâzı kullanarak hitap etmişse onun “mecâzlı konuşan (*mütecevviz*)” ya da “istiâreli konuşan (*müsteîr*)” diye nitelenebilmesi gerekirdi; hâlbuki böyle bir sıfatından bahsedilemeyeceğine göre kelâmında mecâza yer verdiğini düşünmek doğru olmaz.

Râzî'ye göre de söz konusu sıfatlarla Allah nitelenemez. Zira öncelikle Allah Teâlâ'nın isimleri tevkîfidir; ancak şayet ilahî sıfatların aklî ve uzlaşımsal (ıstılâhî) olabileceği kabul edilse bile Zât-ı zülcelâl'in şanına uygun düşmesi lazım gelir. Fakat “mütecevviz” gibi bir sıfat, Allah'ın yapılmaması gereken bir şeyin fâili olduğu vehmini vermektedir ki böylesi bir düşünce Allah hakkında imkânsızdır.⁵³³ Elbette Allah'a böylesi bir sıfatın nispet edilememesi onun kelâmında mecâza yer olmadığı anlamına gelmez. Zira ilgili argümanı ileri süren anlayış, bir fiili gerçekleştirenin onun fâili olması gibi, bir fiilin nispet edildiği zata ism-i fâil siygasının da nispet edilebileceğini varsaymaktadır. Yani “tecevveze fî kelâmihi (mecâzlı konuştu)” denerek birisine “mecâzlı konuştu (tecevveze)” fiili isnad edildiğinde ona “mecâzlı konuşan (*mütecevviz*)” şeklindeki ism-i fâil formunun da nispet edilebileceği kabul edilmektedir. Hâlbuki Râzî'nin de belirttiği üzere müteşâbih lafızların tasrifinden sakınmak selefın takip ettiği yollardan biridir.⁵³⁴ Diğer bir deyişle “Allah arşa istivâ etti.” (Yûnus 10/3) ayetine dayanarak Allah için fiilin fâil siygası (*müstevî*) kullanılamaz. Tıpkı “Kur'ân'ı öğretti (alleme).” (Rahmân 55/2), “İnsana bilmediğini öğretti (alleme).” (Alak 96/5), “Âdem'e tüm isimleri öğretti (alleme).” (Bakara 2/31) ayetlerine bakarak Allah'a muallim denmesinin doğru olmaması gibi “mecâzlı konuştu (tecevveze)” fiilinin isnadı sebebiyle bu fiilden türetilen *mütecevvizin* Allah'a nispet edilmesi doğru olmaz. Zira Allah'a bir fiilin isnat edilmesi fâil siygasının da eşit derecede bir sıfat olarak Allah'a nispet edilebileceği anlamına gelmez. Çünkü ism-i fâil, türetildiği masdarın anlamının fiili işleyende sabit olduğuna delâlet ederken; aksine fiilin bu anlama delâleti çok zayıftır.

2. *İltibâs argümanı*: Mecâz olduğu düşünülen lafız anlamını bizzat kendisi açıkça bildirmediğinden Kur'ân'da mecâzın bulunması anlam kargaşasını (iltibâs) netice verir. Hâlbuki kendisi insanlık için *beyân* olan bir sözün zihinlerde şüphe ve tereddüt oluşturmaması uygun düşmez.

Mecâzın farklı anlamlara muhtemel olmasından dolayı karışıklığın doğması veya anlamın başka türlü yorumlanmaya elverişli olmasından ileri gelen tereddütlerin görülmesi elbette imkân dâhilindedir. Ancak karışıklık ya da anlaşılmazlık ihtimalinin bulunması, mecâzın

⁵³³ Râzî, *Mahsûl*, 1/113

⁵³⁴ Selef ulemasının, müteşâbih lafızların tasrifinden sakınma ilkesi için bk. Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 241-242.

Kur'ân'daki varlığını tehdit edecek derecede büyük bir problem değildir. Zira Râzî'nin de belirttiği gibi “sözün maksadını gösteren bir karinenin bulunmasıyla anlam kargaşasına mahal kalmaz.”⁵³⁵ Görüldüğü üzere karine mecâzın Kur'ân'daki varlığı bakımından hayati bir role sahiptir ve bu sebeple aşağıda ayrıca ele alınacaktır.

3. *Acziyet argümanı*: Hakikat dururken onu bırakıp mecâza yönelmek hakikati ifadeden acizliği gösterir; hâlbuki acziyet Allah hakkında imkânsızdır. Öyleyse ilahî hakikatleri insanlığa yalın, açık ve anlaşılır bir hitapla iletmek söz konusuyken Kur'ân'a mecâzı, Allah'a acziyeti layık görmek aklen de açıklanabilir değildir.

Râzî'nin cevaben vurguladığı üzere “Hakikatten mecâza dönmek geçerli ve muteber bazı amaçlarla (*garaz*) olur.”⁵³⁶ İşaret edilen amaçlar, ilerleyen sayfalarda ve bilhassa “Kur'ân üslubu olarak mecâz”a ayrılan kısımda ayrıca ele alınacaktır. Ancak burada belirtilmelidir ki söz konusu bu amaçlar aczi değil iradeyi gösterir. Argümanı ileri sürenlerce mecâza başvurmak acziyet sayılıyor; hâlbuki mecâza başvurmak acizlik göstergesi olmadığı gibi bilakis ustalığa, hünere delâlet etmektedir. Hatta Kur'ân'ın i'câzı dikkate alındığında mecâz üslubu ifade acziyetine değil; bilakis ifade eşsizliğine işarettir. Zira mecâz kullanımının temel saiki bizzat fesâhat ve belâgattir. İyi ve güzel söz söylemenin imkânlarından biri olarak mecâz, hakikati dile getirememekten kaynaklanmaz; aksine zâhirden öte derinlikleri ve zenginlikleri bulunan bir sözü dile getirebilme kudretini gösterir.⁵³⁷

4. *Hak-hakikat argümanı*: Kelâmullah tamamı itibariyle haktır ve her hakkın hakikati vardır. Her hakikat ise şüphesiz mecâz olamaz. Bu bakış açısına göre hakkın karşısında bâtılın yer alması gibi hakikatin karşısında da mecâz bulunmaktadır ve dolayısıyla da mecâz bâtıl gibidir. Kur'ân ise bundan münezzehdir.

Öncelikle bu argümandaki kavram kargaşasına dikkat çekilmelidir; zira hak, hakikat, mecâz gibi kavramlar hem yanlış kullanılmakta hem de birbiriyle yanlış ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla geçerli bir delil de sayılamaz. Çünkü Râzî'nin de belirttiği üzere Allah kelâmının hak ve hakikat olduğunu söylemek Kur'ân'ın “doğru söz” olduğunu ifade etmektir. Buradaki *hakikat*, *sıdkın* karşılığıdır; yoksa “lafzın vazedildiği kökanlamıyla kullanılması” şeklindeki terim karşılığı kastedilmemektedir.⁵³⁸

5. *Yalan argümanı*: Mecâz da bir çeşit yalandır, yani aslı esası olmayan bir sözdür. Zira nasıl yalan gerçekliğe uygun bir söz değilse, mecâz da hakikate mutabık değildir. Kur'ân ise bu tür bir nitelemeden uzaktır.

Mecâz karşıtları en fazla mecâzın yalanla kardeş olduğu tezine başvurumaktadırlar. Bu argüman dikkate alındığında yalanlar, kasıtlı yanlış ifadeler, asılsız kelâmlar ve hezeyan dolu sözler hep *kizb* kavramının kapsamında değerlendirilmelidirler. Ayrıca gerçekliğe

⁵³⁵ Bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/118. Ayrıca müfred mecâzın reddine Râzî'nin veridiği karine cevabı için de bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/113. Râzî naslarla istidlâl hususunda da karinenin hayati rolüne değinmiştir, bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/148.

⁵³⁶ Bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/118.

⁵³⁷ Bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/118-120; Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 97.

⁵³⁸ Bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/118.

uygun düşmeyen sözler, vakıaya mutabık olmayan ifadeler de *kizbin* kapsamındadır. Tüm bu ifade türlerinden Kur'an'ın uzak olduğu da doğrudur. Ancak acaba mecâzın yalanla kardeş olduğu iddiası doğru mudur? Diğer bir deyişle mecâz *kizbin* kapsamında anılan söz konusu ifade türlerine eş değer sayılabilir mi?

Râzî açısından mecâz elbette yalana denk görülemez. Her şeyden önce mecâz hakikate *referansla* söylenmiş bir söz iken, yalan hakikate *alternatif* olarak söylenmiş bir sözdür. Ayrıca ad aktarımı (*nakl*) ve anlam ilişkisi (*alâka*) olmak üzere mecâzda temel iki şart aranmaktadır. Dolayısıyla bir nevi aslın fer'i gibi varlık gösteren mecâz, tevil yoluyla kavranabilmektedir. Aslın yerine geçmesi için dillendirilen yalanın yahut asılsız iddianın ise bu türden şartları haiz olması beklenmez.⁵³⁹ Hem unutmamak gerekir ki mecâz kullanımının ardında edebî gerekçeler yatmaktadır. Ayrıca aklî mecâz ile yalanın birbirinden tefriki de mümkündür; zira fiilin isnadı sayesinde aklî mecâz yine tevil yoluyla anlaşılabilir.⁵⁴⁰ Zira ikinci bölümde belirtildiği üzere fiilin fâili dışında bir şeye isnadı ancak mecâz yoluyla olabilmektedir.

Râzî yalanın mecâzla ilişkilendirilmesi sorununa “Allah her şeye kâdirdir” (Bakara 2/20) ifadesini tefsir ederken de değinmektedir. İfadedeki “hepsi/her (كُلُّ)” lafzını mecâza hamleden Râzî, olası bir itirazı dile getirir. Buna göre “İlgili lafız (كُلُّ), ‘hepsi’ anlamı için vazedilmiştir. Sonra (onun bu anlamı ifade etmediği,) gerçekliğe uygun düşmediği ortaya çıkarsa bu ifade *yalan* olur. Dolayısıyla da Kur'an hakkında tenkide sebep olur.” Râzî devamla itiraza cevap olarak şöyle demektedir: “Bu ‘كُلُّ’ lafzı, *hepsi* anlamında kullanıldığı gibi bazen de mecâz olarak *çoğu* anlamında kullanılır. Böylesi bir kullanım dilde yaygın başvuru olan bir mecâz olunca ilgili lafzı bu mecâzî anlamında kullanmak *yalan* olmaz.”⁵⁴¹ Anlaşılabileceği üzere mecâz, güçlü ve makul gerekçelendirmeye dayanmaktadır. Ayrıca *kizbin* aksine mecâz belâgat çerçevesinde geliştirilmiş alâka, karine kavramlarla temellendirilebilen bir mahiyete sahiptir. Tüm bunlar mecâzı keyfilikten çıkaran unsurlar olarak onu yalandan ayıştırmaktadır.

3.1.2. Kur'an'da Mecâzların Tespiti ve Tevil İlkeleri

Mecâzın, tevilin doğrusu ile yanlışının ayrımında önemli bir ölçüt olduğuna dikkat çekilmişti. Çünkü ifrat ve tefrit ihtimallerine açık bir mahiyet arz eden mecâz, aklî, dinî ve dilsel birtakım ilkeler çerçevesinde değerlendirilmezse yanlış düşüncelere, bâtıl inanışlara ve asılsız hükümlere götürebilmektedir. Dolayısıyla Kur'an'da mecâzın doğru tespiti ve ilkeli tevilî büyük önem arz etmektedir.

Râzî'ye göre mecâz tevilinde ilkeli bir tavrı benimsememek ya da ilkeleri yanlış yerde aramak Kelâmullah'ı anlaşılmaz (*icmâl*) anlamsız (*ta'tîl*) ve ahkâmca geçersiz bir kitap hükmünde kılacaktır. Diğer bir deyişle mecâz tevilinde ilkesizlik Kur'an'ı genel olarak üç sorun ile karşı karşıya getirmektedir. Öncelikle mecâzların bilinemezliği, Kur'an'ı ilahî

⁵³⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, 88.

⁵⁴⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, 97-98.

⁵⁴¹ Râzî, *Tefsîr*, 2/89. Ayette *küll* lafzının mecâza hamledilmesi, Allah'a “şey” denilip denilemeyeceği ile ilgilidir. Allah'a *şey* denilebilirse, *küll* mecâza hamledilmelidir; zira her şeyi yaratan Allah'ın kendisini de yarattığı düşünülemez.

kelâmın sahibi tarafından yapılacak ilave beyânlara ihtiyaç duyan ve bu ilave beyân olmadıkça kendi başına anlaşılamayan (*mücmel*) bir kitaba çevirir. Mecâzların tevlinde keyfilik ise herkesin kendince bir yoruma meyletmesini netice vereceğinden tevilin doğrusu-yanlışı kalmaz ve dolayısıyla da Kur'ân, herkesin istediğini söyleyen anlamsız (*muattal*) bir kitap gibi olur. Ayrıca belli sınırlar koymaksızın yani ilkeler, esaslar belirlemeksizin mecâzlara kapıyı aralamak birtakım ilahî gayelere dayanarak akıllarına göre belirledikleri ilkeler çerçevesinde Kur'ân'ı yorumlayanlar için (örneğin bâtinîler ve filozoflar için) Kur'ân'ın açık emirlerinin bile iptal edilebildiği ve hükmen geçersiz kılındığı bir tevil anlayışının önünü açabilir. Râzî, bu görüşlerini *Tefsîr*'inde Zemahşerî'yi tenkit ettiği bir kısım yerlerde daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Râzî mecâz tevilindeki keyfi tavırları, Zemahşerî örneğinde Zümer suresi 67. ayet ile Kalem suresi 42. ayetin tefsirinde eleştirmektedir. Böylece söz konusu eleştiri kapsamında mecâz tevilinde ilkeleri gözetmenin önemini de vurgulamaktadır.

Râzî'nin eleştirisinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacağından önce Zemahşerî'nin ilgili ayetlerde (Zümer 39/67, Kalem 68/42) görülen tevil anlayışına kısaca işaret etmek yerinde olacaktır.⁵⁴² Zemahşerî bu tür müteşâbih ayetleri hayal gücüne hitap eden temsilî anlatımlar olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla *tahyîl* ve *temsil* yöntemlerine başvurulduğu için bu tür müteşâbih ifadelerin tevlinde en doğru yol, *beyân ilminin* inceliklerine riayet etmektir. Hatta ona göre Kur'ân, hadisler ve semavî kitaplar gibi vahye dayalı sözlerdeki müteşâbih ifadelerin doğru anlaşılması ancak beyân ilmi ile mümkün olmaktadır. Ayrıca hayal gücüne hitap eden temsilî ifadeler olmaları hasebiyle bu tür ayetler, beyân ilmi perspektifiyle gaye odaklı (*garazu'l-keîlâm*) okunmalıdır. Yani ilgili ayetler bağlamında düşünülürse; kendisini oluşturan *kabza* (avuç) ve *yemîn* (sağ el) (Zümer 39/67), *keşf* (açılma) ve *sâk* (baldır) (Kalem 68/42) gibi müfred lafızlarının⁵⁴³ hakikat ya da mecâz olmalarına bakılmaksızın ifadeler; topluca, ilettikleri mesajları açısından anlaşılmalıdır. Sözgelimi Zümer suresi 67. ayet, kudretini tasvir ederek insanları Allah'ın azametini kavramaya yönelten temsilî bir ifade olarak okunmalı ve bu itibarla *kabza*, *yemîn* gibi lafızları tek tek tasavvur etmeksizin ayet, başından sonuna muazzam kudrete delâlet eden bir öz ve hulasa olarak kavranmalıdır.⁵⁴⁴

Râzî Zemahşerî'nin değinilen tevil anlayışındaki üç noktayı eleştirmektedir: (i) Müteşâbih ifadelerin tevlinde beyân ilmini öncelemesi (ii) hayal gücüne dayalı temsilî anlatımın vahye dayalı sözlerin geneline teşmil edilmesi ve muhkem ayetler gibi önemsenmesi (iii) birtakım gayeleri, ayetleri mecâza hamletme ve tevil etme için yeterli sebep sayması Râzî perspektifinden sorunlu görülmektedir. Çünkü ona göre Zemahşerî'nin mezkûr anlayışı,

⁵⁴² Burada Zemahşerî'nin ilgili iki ayetin tefsirinde dile getirdiklerine öz bir biçimde yer verilecektir. İlk ayet (Zümer 39/67) için bk. Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998), 5/320-323; krş. Râzî, *Tefsîr*, 27/15-18. Diğer ayet (Kalem 68/42) için bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/189-191; krş. Râzî, *Tefsîr*, 30/94-95.

⁵⁴³ Buradaki haberî sıfatların tevilini için Râzî *Esâsu't-takdîs* adlı eserini önermektedir. Bu itibarla *kabza* için bk. Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 168-169; *yemîn* için bk. Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 172-173; *sâk* için bk. Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 182-183.

⁵⁴⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/321.

yukarıda işaret edilen anlaşılmaz, anlamsız ve hükümsüz bir kitap tasavvurunun önünü açmaktadır.

Öncelikle Râzî'ye göre müteşâbih ifadelerin tevilinde beyân ilmi değil usul ilimleri esas alınmalıdır. Çünkü aşağıda ilgili kısımda izah edileceği üzere, müteşâbihlerin tevilinde aklî ilkeler ile muhkem ayetler önceliklidir. Aklî ilkelerin belirlenmesi *din usulü* (kelâm) ilminin, naslarla istidlâl ilkelerinin belirlenmesi ise *fıkıh usulü* ilminin ödevidir.⁵⁴⁵ Aklî, naklî ve lafzî deliller üzerine araştırma usul disiplinlerinde gerçekleştirilmektedir.⁵⁴⁶ Nitekim ilgili ayetlerin tefsirinde Râzî beyân ilminin tevilde yetersizliğine işaret ederek mecâzların tevili bağlamında daha fazla bilgi arayanlara *Esâsu't-takdîs* adlı eserini tavsiye ederken⁵⁴⁷ ya da her kelâmcının esas aldığı tevil ilkesine referansta bulunurken⁵⁴⁸ aslında kastettiği tam da usul ilimlerinde belirlenen ilkelere riayet hususudur. Ayrıca her iki ayetin tefsirinde vurguladığı “kesin delil nedeniyle hakikatinin alınmasının önünde bir engel bulunduğu (*teazzür*) zaman sözün ancak mecâza hamledilebileceği” kaidesi de usul ilimlerin belirlenmiş bir ilkedir.⁵⁴⁹

İkincisi olarak hayal gücüne hitap eden temsili anlatımlar meselesini abartmak, aslolanın hakikat ve zâhir olduğu ilkesini yok saymak anlamına gelmektedir. Hatta *tahyîl* anlayışı mecâzları, gerçeklikleri bulunmayan sembolik anlamlara indirgemekte ve böylece mecâz tevilini keyfî bir duruma dönüştürmektedir. Gaye odaklı okumayla birleştğinde ise bu anlayış, şeriatın açık hükümlerini iptal eden bâtinî ve felsefî tevillere kapı aralamaktadır. Çünkü Kur'an'ın ifade biçimini *temsîl* olarak değerlendirip ayetlerin zâhirlerini dikkate almayan herkes kendince bir gaye belirleyebilir ve herhangi bir ayeti o gaye istikametinde tevil edebilir. Nitekim Râzî'ye göre kimileri cennet ve cehennemde karşılaşılabilecek ödüllerle cezaları bildiren ayetleri “maksat, itaatkârların bahtiyarlığı, günahkârların da bedbahtlığıdır; yemek, içmek ve diğer cismanî haller cennet ve cehennemde yoktur” diye tevil etmektedirler. Kimileri de namazın farz oluşunu bildiren ayetleri “maksat, Allah'ı zikrederek kalbi manen nurlandırmaktır; bu kadarı kâfidir, erkânı belirlenmiş birtakım amellere gerek yoktur” diye yorumlamaktadırlar.⁵⁵⁰ Ayrıca zâhirlerini bırakıp ayetleri sembolik anlamlara hamletmek doğru kabul edilirse “altlarından nehirler akan cennetlerden” bahseden ayetler için “orada nehirler de ağaçlar da yoktur; bu sadece lezzet

⁵⁴⁵ İlkelerin belirlenmesi hususunda Râzî'nin usulcü tavrını Âl-i imrân suresi 7. ayetin tefsirinde görmek mümkündür. Özellikle bk. Râzî, *Tefsîr*, 7/181-183, 189. Kelâm ilminde geliştirilen aklî ilkelere (haberî sıfatların tevili özelinde) *Esâsu't-takdîs*'in ilk kısımlarında topluca yer verilmektedir; bk. Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 15-99. Ayrıca Râzî “Allah'ın baldırı” (Kalem 68/42) ifadesi hakkındaki Müşebbihe görüşünü eleştirirken de aklî delillere yer vermektedir; bk. Râzî, *Tefsîr*, 30/95-96. Hakikat-mecâz meselesine ilişkin fıkıh usulünde geliştirilen ilkeler için bk. Samî, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecâz*, 228-234.

⁵⁴⁶ Râzî'nin tefsirdeki yöntemi “usulcü” olarak da nitelenebilir. Ancak burada usulcü yöntemden kasıt usul-i din ve usul-i fıkıh esas alan bir tavidir. Bu itibarla onun *Muhassal* ile *Mahsûl* adlı eserleri ilkeler bağlamında önem arz etmektedir. Nitekim bu iki eserin birbirini tamamlayan proje çalışmalar olduğu ileri sürülerek Râzî'nin düşünsel duruşu *usûl* (usûlü'd-dîn, usûlü'l-fikh) odaklı teorik bir proje olarak değerlendirilmiştir; bk. Başoğlu, *er-Râzî Mektebi*, 42-47.

⁵⁴⁷ Râzî, *Tefsîr*, 27/17.

⁵⁴⁸ Râzî, *Tefsîr*, 30/95.

⁵⁴⁹ Aklî ilkelerin önemi ve aklî teâruz karşısında mecâzın durumu için bk. Ramazan Altıntaş, “Nas Karşısında Aklın Değersel Durumu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2003), 15-16.

⁵⁵⁰ Her iki tevil örneği için bk. Râzî, *Tefsîr*, 27/16.

ve saadeti ifade etmek için başvurulmuş bir temsildir (*mesel*)” diyen filozofların tevilleri meşrulaştırılmış olur. Yine filozofların, rûkû ve secdeyi emreden ayetleri “rûkû da secde de amaç değildir; bu sadece tazim ifade etmek için bir temsildir (*mesel*)” şeklinde tevil etmeleri caiz görülmüş olur.⁵⁵¹ Hâlbuki Râzî’nin de özellikle belirttiği üzere bu tür tevil anlayışları “Kur’ân’ı usulî ve fer’î meselelerde delil (hüccet) olmaktan çıkardıkları”⁵⁵² gibi “hükümlerin ortadan kalkmasına ve dinin bozulmasına sebep olurlar.”⁵⁵³

Burada belirtmek gerekir ki müfred lafızları itibariyle aslında her iki müfessir de ayetleri mecâza hamletmektedirler.⁵⁵⁴ Ancak problem, tek tek lafızların hakikat ya da mecâza hamledilmesi meselesi değildir; zira asıl problem, mecâz tevillerindeki *tutum* ve *yöntem* meselesidir. Tutumu ve yöntemi bakımından “kendi yönteminin mükemmel, geçmiş âlimlerin yönteminin kötü olduğunu ileri süren bu adamın hali ne kadar da ilginçtir”⁵⁵⁵ diye eleştirdiği Zemahşerî için ayrıca “bu adamın ortaya koyduğu tevillerin hiçbir faydası yoktur.”⁵⁵⁶ demektedir. Râzî mecâz konusunda esas alınması gereken yöntemi ise şöyle izah etmektedir:

[1] Ayetteki *kabza* (avuç) ve *yemîn* (sağ el) lafızları, belirli organlar hakkında hakikat ifade ederler. [2] Dolayısıyla sözün zâhirini bu hakikî anlamdan başkasına sarf etmek, ancak bu lafızları zâhirlerine hamletmenin imkânsız olduğunu gösteren bir delil ortaya konduğunda mümkün olur. [3] Delil bulunduğu vakit ise lafızları birtakım mecâzî anlamlara hamletmek gerekir. [4] Sonra falan anlamın, o hakikatten mecâz kılınmasının sahih olduğu delil sayesinde ortaya çıkar. [5] Sonra yine delil sayesinde bu mecâzın başka mecâz ihtimallerinden evlâ olduğu ortaya çıkar. İşte böylece öncüller ve tertipleri bu şekilde sabit olunca; anla ki bu yöntem, tahkik ehlinin dayandığı doğru yöntemdir. Hâlbuki sen (Zemahşerî) bu konuda ne yeni bir yöntem getirdin ne de kayda değer bir şey söyledin; bilakis tahkik ehlinin zikrettiklerinin aynısını söyledin. Böylece kendisinden başkasının tanımadığı bir yönteme [beyâncı tevil yöntemine] yönelmekten dolayı izhar ettiği sevincinin, [Zemahşerî’nin] anlamlara yeterince vâkıf olmadığını gösteren yanlış bir yönteme dayandığı sabittir. Öyleyse biz gerçek yönteme dönerek şöyle diyoruz: *kabza* ve *yemîn* lafızları şüphesiz bu uzuv ve organları akla getirir. Ancak akli deliller Allah’a ait organlar düşünülmesinin imkânsızlığını gösterir. Şu durumda azaları mecâz vecihlerine hamletmek gerekir.⁵⁵⁷

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere birtakım öncüllere bağlı olarak mecâz yolu açılmaktadır. Buna göre önce kelimelerin hakikî anlamları tespit edilmeli ve sonra hakikî anlamına hamletmenin mümkün olup olmadığına bakılmalıdır. Şayet hakikat hamline engel bir delil (karine) varsa mecâz ihtimalleri düşünülmelidir. Sözlük anlamdan mecâzî anlama geçişin gerekçelendirilmesini sağlayacak bir delil (alâka) ile de mecâz tespit edilmelidir. Şu durumda mecâz tevilinde öne çıkan birtakım ilkeleri Râzî’nin *Tefsîr*’inden hareketle

⁵⁵¹ Her iki tevil örneği için bk. Râzî, *Tefsîr*, 30/94.

⁵⁵² bk. Râzî, *Tefsîr*, 27/16.

⁵⁵³ bk. Râzî, *Tefsîr*, 30/94.

⁵⁵⁴ Zemahşerî’nin tevillerini haberî sıfatlar bağlamında ve mecâzla ilişkili olarak Râzî’nin de aralarında bulunduğu diğer müfessirlerle mukayese eden bir çalışmaya (bilhassa Zümer 39/67 ile ilgili olarak) bk. Celil Kiraz, “Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ında Allah’ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algılamaları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2008), 524-530.

⁵⁵⁵ bk. Râzî, *Tefsîr*, 27/17.

⁵⁵⁶ bk. Râzî, *Tefsîr*, 27/18.

⁵⁵⁷ bk. Râzî, *Tefsîr*, 27/16-17.

açıklamak ve örneklendirmek gerekmektedir. Bu itibarla ilerleyen sayfalarda söz sahibinin niyeti ve itikadı, hakikatin asıllığı, karine ve alâka konuları üzerinde durulacaktır.

3.1.2.1. Söz Sahibinin İnanç Dünyası

Râzî daha ziyade aklî mecâz söz konusu olduğunda “gerçeklik, zorunlu bilgiler ve itikad alanları” ile “dile getirilen söz” arasında bir uygunluk aramaktadır. Yani o, dilin anlam alanını belirleyen bu unsurlar arasında, daha açık ifadesiyle dil-düşünce-varlık arasında kurulan bir korelasyonun, sözün hakikat yahut mecâz olmasını belirleyeceğini düşünmektedir. Elbette *hakikat*, gerçekliğe uygun ve vakıaya mutabık sözdür. Ancak Râzî gerçeklik/varlık alanı kadar ona dair insanın bilgi ve inancının da sözün anlam dairesini belirleyeceğini düşünmektedir. Bu sebeple gerçekliğe uygunluk, vakıaya mutabakat unsurunun yanı sıra özellikle Râzî’nin vurguladığı zorunlu bilgilere ve inanca uygunluk unsurlarını da anmak gerekmektedir. Çünkü akıllı kimseler, zorunlu bilgilere uygun söz söylerler ve dile getirdikleri, zorunlu bilgilerle çelişirse sözleri mecâza hamledilebilir. Aynı şekilde insanlar inançlarına uygun olarak konuşurlar ve şayet kendi inançlarına ters bir kelâm ederlerse sözleri mecâza hamledilebilir. Râzî’nin bu düşüncesinin ardında Cürcânî’den referansla yaptığı “cümlede mecâz (aklî/mürekkeb mecâz)” tanımının yattığı söylenebilir.⁵⁵⁸

Hatırlanacağı üzere ilgili tanımda, anlamın kavranışının akıl yoluyla ve tevil ile olabileceği vurgulanıyordu. Buna göre cümlelerin, gerçekliğe karşılık olarak vazedildiği bir anlamı (*mevzû‘ fi’l-akl*) bulunmaktadır ve cümleden çıkarılan hüküm bu anlama uygun düştüğünde hakikat ifade etmektedir. Cümle, vazedildiği anlamın dışında bir hükmü ifade ettiğinde ise mecâz olmaktadır. İlgili hüküm ise ancak teville (*teevvül*) aklen anlaşılmaktadır. Akıl, cümleden çıkardığı hüküm ile hükmün dile getirdiği gerçeklik arasında bir ilişki kurarak sözün hakikat mi mecâz mı olduğu belirlenmektedir. Diğer bir deyişle dil alanı ile aklın nazar ettiği alan (gerçeklik, zorunlu bilgi ve inanç dünyası alanları) arasında bir muhakeme yapılarak sözün anlamına karar verilmektedir. Şu durumda söz, dile getiren kişi bakımından gerçeklik, zorunlu bilgi ve inanç dünyası alanlarına uygunsa hakikat değilse mecâz sayılmaktadır.⁵⁵⁹

Buradaki mülahazalardan da anlaşılacağı üzere sözün anlamının belirleyici unsurlarının başında, dile getiren öznenin niyeti (kasd-ı mütekellim) gelmektedir.⁵⁶⁰ Söz sahibi ise kastını inanç dünyasına göre (*i’tikâd, mu’tekadât*) belirlemektedir. Şu durumda bir sözün hakikat yahut mecâz olmasını belirleyen ilk temel öge, kişinin düşünce ve inanç dünyası

⁵⁵⁸ Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 92; Ayrıca “İsnaddaki mecâz aklî bir durumdur” meselesini temellendirmeye çalıştığı “altıncı fasıl” da uygunluk ve inanç meselesi kapsamında değerlendirilebilir, bk. Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 92-94. ayrıca krş. Cürcânî, *Esrâr*, 381-390 (tanım, 385. sayfada).

⁵⁵⁹ Meselenin geniş kapsamlı bir tartışması için bk. Sedat Şensoy, “Belâgat Geleneğinde Aklî Mecâz Tartışmaları”, 4-7.

⁵⁶⁰ Anlamı belirleyici rolü bakımından konuşan öznenin niyetine “*kasd*” ve “*garaz*” kavramları bağlamında daha detaylı değinen aslında Cürcânî’dir. Birtakım örnekler için bk. Cürcânî, *Delâil*, 254, 255-256, 258, 425, 412-414, 422-423, 429-430. Ayrıca konuya dair bir değerlendirme için bk. Ebu Zeyd, *Yorum Meselesi*, 212-232.

olmaktadır.⁵⁶¹ Sözelimi “Yağmur suyuyla yeryüzü harekete geçer, kabarır, her güzel bitkiden çift çift bitirip yetiştirir.” gibi bir yargıyı tabiatçı ve materyalist birinden duyan kimse sözün hakikatine hükmedecektir; zira her ne kadar yanlış bir yargı olsa da sözü söyleyenin kastı hakikattir. Hâlbuki aynı hükmün yani “Yağmur suyuyla yeryüzü harekete geçer, kabarır, her güzel bitkiden çift çift bitirip yetiştirir.” cümlesinin Kur’ân’dan bir ifade (Hacc 22/5) olduğu fark edildiğinde ise mecâza hamledileceği aşîkârdır.⁵⁶² Zira bir mümin, bitirme/yetiştirme (inbât) fiilinde yeryüzünün tesirinin olmadığını, gerçek fâilin Allah olduğunu ve dolayısıyla fiilin yeryüzüne isnadının mecâz olduğunu bilir.

Râzî “mecâzî cümle ile asılsız iddia arasını ayırmanın yolunu”⁵⁶³ irdelediği bir esnada bu konuya da değinmektedir. Mecâzla kurulmuş bir cümle ile gerçekdışı bir ifadeyi birbirinden ayırt etmenin kriteri var mıdır? Râzî’ye göre birinci kriter zorunlu bilgilerdir; çünkü akıllı kimseler zorunlu bilgileri inkâr etmezler. Dolayısıyla “Aşkın, beni sana getiren.” şeklinde bir cümleye muhatap olan kişi, aşkın getirmek eylemini gerçekleştiremeyeceğini zorunlu olarak bildiğinden cümlenin mecâz olduğunu hemen anlar. Râzî’ye göre diğer bir kriter de sözü dillendirenin sahip olduğu inançlardır. “Sözü söyleyen kimsenin, sözün zâhirine inanmadığını bildiğimizde” der Râzî “onun mecâzlı konuştuğunu veya hakikati ifade etmediğini de biliriz. Tıpkı tevhit inancına sadık bir şairin ‘genci yaşlandırır, yaşlıyı öldürür / gece ve gündüzün gel git deveranı’⁵⁶⁴ anlamındaki beytini duyduğumuzda (onun sözün zâhirine inanmadığını ve mecâz olarak ifade ettiğini bildiğimiz gibi).”⁵⁶⁵ Zira insanları yaşlandırmak ve öldürmek gece ile gündüzün işi değildir; yaşatma ve öldürme zamanın yahut zaman dilimlerinin kudretinde ve tesirinde olamaz. Öyleyse tevhit inancının gereği olarak beyitteki ifadeler mecâza hamledilmelidir.

Peki, buradaki mülâhazalar çerçevesinde Kur’ân’dan sözelimi “Her şey dünya hayatından ibarettir; yaşarız, ölürüz ve bizi yok edense sadece zamandır (*dehr*)” (Câsiye 45/24: “وَمَا هِيَ إِلَّا دَهْرٌ وَنَحْنُ عَنْهَا مُعِشِرَةٌ”) ayeti⁵⁶⁶ hakkında hakikat-mecâz açısından ne düşünmek gerekir? İnançına göre zamanın yaşatma/öldürme kudretinin ve tesirinin bulunmaması itibariyle öldürme fiilinin zamana/*dehre* isnadı mecâza hamledilecek midir? Hâlbuki her ne kadar Kur’ân’da geçse de sözün sahipleri müşriklerdir. İşte burada ölçü, sözün gerçek dillendiricisinin itikadıdır. Râzî’nin değinilen irdelemesi ve teklif ettiği iki kriter tam da burada geçerlidir. İlk olarak sözü dile getiren müşriklerin, zorunlu bilgileri idrak edebilen akıllı kimseler oldukları ortadadır yani kasıtlı olarak yalan söylemedikleri ya da hezeyan içerisinde olmadıkları düşünülebilir. İkinci olarak dile getirdikleri söz ile inançları arasındaki ilişkiye bakmak gerekmektedir yani gerçekten böyle inanıp inanmadıklarını

⁵⁶¹ Mecâz problemi bağlamında söz sahibinin inanç-değer dünyasının (*i’tikâdu’l-mütekellimin*) rolü için ayrıca bk. Sa’d, *Mebâhisü’l-beyân inde’l-usûliyyîn ve’l-belâgiyyîn*, 68-71; Ebu Zeyd, *Kutsal Metin, Otorite, Hakikat*, 244-253.

⁵⁶² Râzî, *Tefsîr*, 23/10.

⁵⁶³ Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 97-99 (9. fasıl).

bu meseleyi şiirlerden şâhitlerle ⁵⁶⁴ Beytin Arapçası şöyle: “ثَلَاثُ أَصْنَافٍ مِنَ الْبَشَرِ لَا تَبْقَى إِلَّا بِرَحْمَةِ اللَّهِ... كَالرَّاحِ وَكَالْمَاءِ وَكَالْخَيْلِ” bu meseleyi için bu gibi başka beyitlere de yer vermektedir, bk. Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 98-99.

⁵⁶⁵ Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 98.

⁵⁶⁶ A. Cürçânî helak etme fiilinin (يُفْنِي) rüzgâra nispet edildiği benzer bir ayeti (Âl-i İbrâhîmde bu bağlamda değerlendirmektedir, bk. Cürçânî, *Esrâr*, 390.

bilmek icap eder. İnanç dünyalarının sözleriyle uyduğu düşünülduğünde ise dile getirdikleri ifade hakikate; aksi halde mecâza hamledilmelidir. Şu durumda öncelikle gerçeklik ve zorunlu bilgiler alanına bakılır. Şayet ifadenin dillendirdiği yargının akıl yürütmeye imkânsız olduğu (yani gerçekliğe ve zorunlu bilgilere uygun düşmediği) fark edilirse, o vakit sözü söyleyenin inanç alanına bakılır. Şayet kişi ifadenin dile getirdiği yargının zâhir anlamına gerçekten inanıyorsa ifadenin hakikat olduğuna; inanmıyorsa mecâz olduğuna hükmedilir.⁵⁶⁷

Konuyu derinleştirmek için Râzî'nin *Tefsîr*'inde Yahudilerle ilgili bir ayet (Bakara 2/210) için yürüttüğü analiz burada dikkate değerdir. Ayetteki bir ifadeden (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) hareketle



Râzî, Allah'a gelme-gitme gibi eylemlerin isnadının aklen doğru olup olmadığı ve bu türden ifadelerin ne şekilde değerlendirileceği üzerinde uzunca durmaktadır.⁵⁶⁸ Çoğu mecâz tevili olan farklı görüşlerin altıncısında ise Râzî kendisinin de katıldığı görüşü izah etmektedir. Burada o, Yahudilerle ilgili ayetler grubu içerisinde yer alan bu sözün Yahudilerden aktarıldığını özellikle vurgulamaktadır. Buna göre ayetin anlamı şöyledir: “O Yahudiler kendilerine Allah ve melekler buluttan gölgelikler içinde gelmedikçe senin dinini kabul etmezler. Görmez misin ki onlar bunun benzerini Musa'ya (s.a.) yapıp ‘Allah’ı apaçık görmedikçe sana asla iman etmeyiz’ (Bakara 2/55) demişlerdi.” Yani Yahudiler gerçekten ayette belirtildiği şekilde bir gelme beklemektedirler. Anlamı bu şekilde tespit eden Râzî ayrıca “Bu ifadenin, Yahudilerin halinden bir aktarım (*hikâye*) olduğu belirlendiği zaman ayetin zâhirine icra edilmesinde bir engel yoktur. Çünkü Yahudiler teşbih mezhebindedir ve gelme-gitme eylemlerini Allah hakkında caiz görürler. Hatta ‘Allah Teâlâ, buluttan gölgelikler içinde Musa'ya (a.s.) tecelli etti’ derler ve benzerini Hz. Muhammed (s.a.s.) zamanında da isterlerdi.” ifadesiyle ayeti tüm tevillerin aksine olarak hakikate hamletmektedir. Ayrıca “Bu takdirde ilgili söz teşbih görüşündeki Yahudilerin inanç dünyalarından (*mu'tekadından*) bir aktarım olur ve dolayısıyla da ne teville ne de lafzı mecâza hamletmeye ihtiyaç kalır.”⁵⁶⁹ sözleriyle de ne şekilde ve niçin hakikate hamledilmesi gerektiğini belirtmektedir. Açıkça görüldüğü üzere sözün hakikat yahut mecâz olduğunun tespitinde söz sahibinin inanç dünyası belirleyici bir rol oynamaktadır.⁵⁷⁰

Zuhruf suresinde kâfirlerin bâtil inançlarını kınayan ayetler (Zuhruf 43/15-19) de söz sahibinin itikadının anlamı belirleyiciliği bağlamında ele alınabilir. Râzî'nin de belirttiği üzere ayette, kâfirlerin kabul ettiği üç önermenin asılsızlığı ifade edilmektedir. Söz konusu

⁵⁶⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 97-98. Râzî'nin buradaki izahları da aslında Cürcânî'ye dayanmaktadır. Krş. Cürcânî, *Esrâr*, 388-391, 384-385. Konu üzerine bazı değerlendirmeler için bk. Alak, “Râzî'nin Nihâyetü'l-îcâz'da Cürcânî'ye itiraz ettiği meseleler”, 9-10; Şensoy, “Belâgat Gelenğinde Akli Mecâz Tartışmaları”, 19-22.

⁵⁶⁸ Bahsi geçen uzun analiz için bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/229-234.

⁵⁶⁹ Paragraftaki tırnak içi alıntılar için bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/233-234 (6. vecih).

⁵⁷⁰ Her ne kadar Râzî ilgili ayetteki (Bakara 2/210) gibi açık izahlarda bulunmasa da Kur'an'da Yahudilerden *hikâye* edilen başka ifadeler de bu minval üzere değerlendirilebilir. Zira kimi ayetlerde onların bâtil inançları kınanarak serdettikleri sözün asılsızlığına vurgu yapılmaktadır. Mesela “Bizler Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz.” (Mâide 5/18) ayeti için bk. Râzî, *Tefsîr*, 11/196-197. Yine mesela “Üzeyr Allah'ın oğludur.” (Tevbe 9/30) ifadesi için bk. Râzî, *Tefsîr*, 16/35-36. Ayrıca “Allah'ın eli sıkıdır/cimridir.”

(Mâide 5/64) ifadesi de bu minval üzere değ erlendirilebilir. Ancak ilgili ifade “    ” ve “         ” lafızlarının mec  z olup olmadığı açısından değil de mezk  r terkin bütün olarak Allah hakkında düşülmesinin Yahudilerce mümkün olup olmaması bakımından değ erlendirilmelidir.



önergeler “(i) Allah’a çocuk (kendinden bir parça) isnat etmek, (ii) bu çocuğun kız olduğunu savunmak ve (iii) meleklerin dişiliğine hükmetmektir.”⁵⁷¹ Kâfirler bu önergelerin hakikatine inandıkları için dil açısından da hakikat alanında değerlendirilmeleri gerekir.⁵⁷²

Sonuç olarak sözü kimin söylediği, neyi bilerek, neye inanarak, niçin ve nasıl söylediği sözün hakikat-mecâz açısından da mahiyetini belirlemektedir. Bu itibarla söz sahibinin inanç dünyası, ifadedeki mecâzın tespiti için belirleyici bir ilkedir. Bu ilke, genel olarak her söz için geçerlidir. Fakat Kur’ân’da mecâzların tespiti meselesi mevzubahis olduğunda ilgili ilke çoğunlukla İslam dışı inanca sahip kimselerden yapılmış aktarım ifadeleri için kullanılmaktadır.

3.1.2.2. Sözde Asıl Hakikat Olması

Hakikat-mecâz meselesinde en mühim ilke, *Mecelle* ibaresiyle “kelâmda aslolan mana-yı hakikîdir”⁵⁷³ ilkesidir. Söz konusu bu ilke mecâzın tespitinden çok mecâzın olmadığının tespitinde önemlidir ve karşı-argüman olarak bir ilke rolü üstlenmektedir. Demek ki bir mecâz ihtimali vardır ve buna hakikat lehine karşı çıkılmaktadır. İfadede birden çok anlamın bulunması yani mecâz ihtimalinin de bulunması durumunda, dikkate alınması ve mecâza gidilmeden önce bu değerlendirilmesi şart olan bir ilkedir. Zaten Râzî zaruret arz etmedikçe mecâz hamline gitmemek gerektiğini düşünen bir âlim olduğundan *Tefsîr*’inde en fazla başvurduğu ilkelerin başında gelir. Bu itibarla mecâz tevilleri meselesinde “hakikatin asıl, mecâzın ise hilâf-ı asıl” olduğu ilkesi üzerinde durmak gerekmektedir.

Râzî sıklıkla başvurduğu söz konusu ilkeyi farklı şekillerde ifade etmektedir. Yukarıda belirtildiği üzere “sözde *asıl* olan hakikattir/hakikî anlamdır” şeklinde ifade ettiği gibi “*asıl* olan, lafzı/sözü hakikate hamletmektir”⁵⁷⁴ diye de dile getirmektedir. Aynı ilkeyi Râzî *Tefsîr*’inde “delilsiz hakikati terk etmek (veya hakikatten mecâza dönmek) caiz olmaz”,⁵⁷⁵ “zaruret olmaksızın lafzın/sözün mecâza sarfı/hamli caiz olmaz”⁵⁷⁶ ve “hakikate hamletmek mecâzdan evlâdır”⁵⁷⁷ şeklinde de kullanılmaktadır. Elbette daha başka şekillerde aynı ilkeyi vurgulayan ifadeler bulmak da mümkündür; ancak esas nokta, hakikati “asıl” mecâzı ise “hilâf-ı asıl” kabul etmektir.

⁵⁷¹ bk. Râzî, *Tefsîr*, 27/204. Genel tahlil için ayrıca bk. bk. Râzî, *Tefsîr*, 27/201-204; krş. Râzî, *Nihâyetü’l-icâz*, 136; Cürçânî, *Esrâr*, 406-407.

⁵⁷² Değinilen ayetlerle (Zuhruf 43/15-19) yakın ilişkili bir ayet de (Tûr 52/39: “وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِيۡنۡزِلۡنَا عَلٰٓى بَنِيۡ اٰدَمَ الْكِتٰبَ” bu çerçevede değerlendirilebilir. Zira Râzî her ne kadar inancın mecâzdaki belirleyici rolü meselesine doğrudan girmese de ilgili ayetin tefsirinde Allah’a akıl ve mecâz yoluyla sıfat nispeti problemini tartışmaktadır. Bk. Râzî, *Tefsîr*, 28/262-263.

⁵⁷³ Bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (Dersaâdet: Matbaa-i Osmaniye, 1308), 23 (12. madde). “الصل في الكلام الحق” şeklinde ifade edilen bu kâideyi Râzî de eserlerinde aynen kullanmaktadır. Örnekler için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/122, 123; Râzî, *Meâlim*, 41; Râzî, *Tefsîr*, 3/244, 10/113, 15/144, 18/181, 21/209, 27/16, 30/99.

⁵⁷⁴ Râzî, *Tefsîr*, 7/20, 160, 10/116, 12/30, 159, 15/131, 17/234, 27/109.

⁵⁷⁵ Râzî, *Tefsîr*, 7/32, 8/186, 23/95, 32/65, 9/47, 11/142, 23/95, 27/16.

⁵⁷⁶ Râzî, *Tefsîr*, 13/121, 16/75, 17/240, 18/181, 21/187, 22/177, 26/215.

⁵⁷⁷ Râzî, *Tefsîr*, 2/130, 6/164, 15/138, 19/10, 27/258, 30/183.

Peki, neden hakikat asıldır? Hakikatin asıl oluşunun sebebine dair şunlar söylenebilir. Dilin varlık amaçlarının başında insanlar arası sağlıklı bir iletişimi gerçekleştirmek olduğundan⁵⁷⁸ herkesçe paylaşılan ve üzerinde uzlaşılan bir temel bulunması gerekmektedir. Söz konusu uzlaşım zemini *hakikî anlam* ile temin edildiğinden insanlar arası anlaşma mümkün olmaktadır. Diğer bir deyişle “sözde aslın hakikat olduğu” üzerindeki toplumsal konsensüs sebebiyle insanlar anlaşabilmektedir. Örneğin iki has Arabın kuyu hakkındaki tartışmalarına kulak misafiri olan İbn Abbâs, cümlede kullanma biçimleri sayesinde *fâtır* sözcüğünün anlamını gerçekten kavrayabildiğini belirtmektedir.⁵⁷⁹ Râzî’nin de vurguladığı üzere bu kavrama, ancak söz konusu konsensüs sayesinde gerçekleşebilmiştir. Ayrıca Arapça konuşan insanlar arasındaki toplumsal konsensüs nedeniyle Asmaî gibi dilciler bâdiyelerde gezerek Arapçanın kelime hazinesini, söz dağarını kayda geçirebilmişlerdir.⁵⁸⁰

Hakikatin asıl olduğu hususunda toplumsal konsensüsün yanı sıra ümmetin icmâi da bulunmaktadır. Özellikle de nasların anlaşılması ve yorumlanması noktasında hakikatin ölçü olması önemli bir ilkedir. Zira lafzın muhtemel anlamları arasında hiyerarşik bir düzenlemeye gidilmez ve bazı temel kriterlere göre kimisi diğerlerine öncelenmezse tevîl bakımından hepsi eşit konumda bulunacağından Allah kelâmı ve Peygamber hadisi topyekûn *mücmel* (yani sözün sahibi tarafından açıklanmadıkça neyin kastedildiği anlaşılmayan bir kitap) olacaktır. Anlamları muhataplarınca bilinemeyen bir kitap düşüncesi ise nasları hükümsüz kılacağından ümmetin icmâi ile bâtıldır.⁵⁸¹

Râzî’nin hakikatin asıl olduğuna dair ileri sürdüğü bir diğer delil de *vâzın amacı* argümanıdır. Zira bir kelimeyi bir anlamın karşısına ilk kez koyan kişi (*vâzî*), kastettiği anlamı ifadede yeterli gördüğü için ilgili kelimeyi vazetmiştir. Şayet kelimenin mucidi olan kişi, kullanımda anlamına delâletini sorunlu bulsaydı ilgili kelimeyi vazetmezdi. Demek ki belli bir anlamı dile getirmede yeterli görüldüğü için ilgili kelime vazetilmiştir ki kullanıldığında akla ilk gelen anlam da hakikattir.⁵⁸² Zira hakikatte doğrudanlık, mecâzda ise dolaylılık esastır. Ayrıca dilsel kullanımda baskın öge hakikattir yani insanlar çoğunlukla hakikî anlamlara referansla iletişim kurarlar.⁵⁸³

⁵⁷⁸ Dile duyulan ihtiyaca dair bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/55-56.

⁵⁷⁹ İbn Abbâs’la ilgili rivayet çeşitli yerlerde farklı lafızlarla geçmektedir; bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/122; Râzî, *Tefsîr*, 12/178, 18/221.

⁵⁸⁰ Hakikatin asıl oluşu ve konsensüs fikri ve örnekler için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/122.

⁵⁸¹ Hakikatin asıl oluşu ve ümmet icmâi için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/122-123.

⁵⁸² Bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/122.

⁵⁸³ Râzî’nin İbn Cinnî’ye karşı savunduğu genel görüş de *hakikatın* ölçüt olması bakımından önem arz etmektedir. Buna göre mezkûr dilbilim otoritesinin ileri sürdüğü görüşün aksine olarak dilde baskın (*gâlib*) unsur hakikattir. Dolayısıyla dil kullanımında etkin olan hakikî anlamlar kümesine referansla iletişim mümkün olmaktadır. Râzî İbn Cinnî’nin tezinin, masdara yüklediği fonksiyon itibarıyla yanlış olduğunu belirtir. Yani İbn Cinnî masdarı, “mahiyetinin kapsamındaki tüm fertlerine delâlet eden bir lafız” olarak düşünürken Râzî masdarı sadece “mahiyete delâlet eden lafız” olarak görmektedir. Ayrıca Râzî açısından mahiyet *teke* de *tüme* de eşit derecede delâlet ettiğinden birlik yahut çokluk gerektirmez. Dolayısıyla fiil veya türetilmiş (*müştak*) diğer kelime türleri için de aynı şekilde birlik, çokluk delâleti söz konusu değildir. “Mecâz, dilde galip unsur değildir” meselesi için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/120-121. Râzî bu kısımda farklı bir görüş de ileri sürmektedir. Dolayısıyla Râzî’nin kendisiyle çeliştiği ve karşı çıktığı

Son olarak hakikatin asıl olduğuna dair Râzî'nin ileri sürdüğü en önemli delil, hakikat ve mecâzdan her ikisinin varlık kazanma şartlarıdır. Hakikî anlam tek şartla (vaz') dile gelirken mecâzî anlamın dile gelebilmesi en az üç şarta bağlıdır. Mecâzın dilsel varlığı, lafzın önce bir anlam için belirlenimine (vaz'), sonra başka bir anlama aktarılmasına (nakil) ve nihayet söz konusu aktarımın gerekçelendirilmesine (alâka) ihtiyaç duymaktadır. Şu durumda Râzî'nin de işaret ettiği gibi tek bir temel ögeyle dile gelenin varlığı, alternatif lafız türlerinden daha baskın ve öncelikli olacaktır.⁵⁸⁴ Zaten mecâzın hakikate alternatif varlığı, onu *hilâf-ı asıl* kılmaktadır.⁵⁸⁵ Nitekim mecâz, ileride değinileceği üzere "lafzî delâleti zannileştiren"⁵⁸⁶ ve bu sebeple de "söz sahibinin kasdını (*murâd-ı mütekellimi*) anlamayı güçleştiren"⁵⁸⁷ lafzî durumlardan biri olmaktadır.

Hakikatin asıl, mecâzın ise hilâf-ı asıl olduğu üzerine Râzî'nin delillerine yer verildikten sonra şimdi de söz konusu ilkenin tevil faaliyetindeki rolü ve işlevselliği örnekler üzerinden ortaya konulacaktır.

Eş'arî geleneğin, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı inancına bir delil olarak gördüğü "Yunus'u (a.s.) salihlerden kıldı (جعل)" (Kalem 68/50) ayetindeki "جعل" kelimesini Mu'tezile adalet ilkesi gereği "(ona salihlerden biri olduğunu) haber verdi" veya "kendisine lütfetti (de salihlerden oldu)" şeklinde yorumlamıştır; zira ilgili fiil dilde bu anlamlarda da kullanılmaktadır. Râzî ise bu iddiaya "Zikrettiğiniz her iki yorum da mecâzdır ve sözde aslolan hakikattir."⁵⁸⁸ diyerek ilgili ilke ile karşı çıkmaktadır. Aynı kelâm tartışması "Attığın zaman da sen atmadın; fakat/aslında Allah attı." (Enfâl 8/17) ayetinden hareketle de yapılmaktadır. Bu ayetin tefsirinde Kâdî Abdülcebbar'ın açıklamasını verdikten sonra Râzî yine söz konusu ilkeye müracaatla itiraz etmekte ve görüşünü "Zikrettiklerinizin tamamı zâhir anlamı bırakmaktır; hâlbuki sözde aslolan hakikattir. Şayet 'Aklî deliller, kulun fiilinin Allah tarafından yaratılmış olduğu görüşünü men eder.' diye itiraz ederlerse biz de cevap olarak 'Şüphesiz aklî deliller bizim tarafımızdandır. Naklî burhanlar da görüşümüzün doğruluğuna dayanmaktadır. Dolayısıyla zâhirden mecâza döneemezsiniz.' deriz."⁵⁸⁹ şeklindeki sözleriyle belirtmektedir.

Râzî, "sarıp sarmalayan uyku (نُعَاسًا)" (Âl-i İmrân 3/154) ifadesinin tevilinde de söz konusu ilkeye başvurmakta ve ayrıca hakikat tercihinin önemine vurgu yapmaktadır. Zira ilgili ifadenin güven ve huzurdan kinâye olduğu ileri sürülmüş ve hakikî anlamda bir uyku

görüşü destekler tarzda düşünce serdettiği şeklinde ileri sürülebilecek bir itiraza cevap için bk. İsfahânî, *Kâşif*, 2/300-331.

⁵⁸⁴ Râzî, *Mahsûl*, 1/122.

⁵⁸⁵ "بجز خلف الصل" bk. Râzî, *Tefsîr*, 3/164, 10/19, 209; krş. Râzî, *Mahsûl*, 1/121.

⁵⁸⁶ Mecâzın lafzî delâleti zannileştiren öğelerden biri olmasıyla ilgili olarak bk. Râzî, *Tefsîr*, 1/36, 2/63, 7/182-183; Râzî, *Mahsûl*, 1/143, 147; Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 234-235; Râzî, *Muhassal*, 44.

⁵⁸⁷ Bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/127. Mecâz hem delâleti zannileştirmesi hem de diğer lafzî durumlarla teâruz neticesinde anlamın tespiti zorlaştırması bakımından anla(ş)mayı güçleştirmektedir. Delâletin zanniliğiyle ilgili dipnota ilave olarak bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/127-131, 148-152, 2/383-385. Lafzî durumların teâruzuna dair bazı örnekler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 2/129-130; 3/162-164. Ayrıca Râzî'nin dil ve yorum nazariyesi bağlamında mesele üzerine bir değerlendirme için bk. Başoğlu, *er-Râzî Mektebi*, 96-101.

⁵⁸⁸ Râzî, *Tefsîr*, 30/99.

⁵⁸⁹ Râzî, *Tefsîr*, 15/144.

halinden bahsedilemeyeceği iddia edilmiştir. Öncelikle Uhud savaşında uyku haline tanıklık etmiş sahâbîlerden bazı rivayetleri nakledip olayın gerçekliğini vurgulayan Râzî devamında bu olaydan elde edilmiş faydalara dikkat çekmektedir. “Allah’ın müminlere bir uyku hali vererek savaşta bazı mühim kişilerin ölümlerini görmemelerini sağlaması”, “uykunun müminlerin güçlerini ve etkinliklerini yenileyip yükseltmesi”, “Hz. Peygamber’in (s.a.s.) açık bir mucizesinin müminlerin imanlarını arttırması”, “kâfirlerin öldürme hırsına rağmen ve uykuya karşın müminlerin selamette kalmalarının Allah’ın korumasını göstermesi ve böylece kalplerinden korkunun tamamen silinmesi” gibi faydaları sıralayan Râzî devamla “güven ve huzurdan kinâye” yorumuna itiraz ederek “Bu görüş zayıftır; zira lafzı hakikatten mecâza sarf etmek ancak karşıt bir delilin bulunması halinde caiz olur. Peki, bunca faydalar/anlamlar ve hikmetler/incelikler ile birlikte lafzın hakikatini terk etmek nasıl caiz olsun!”⁵⁹⁰ demektedir. Yani sözün hakikatini destekleyen karineler varken mecâz yorumuna başvurmayı doğru bulmadığını açıkça belirtmektedir.

Râzî “Kıyamet günü adalet terazileri kurarız” (Enbiyâ 21/47) ayeti üzerine selef ulemasının iki tevili arasında tercih yaparken de ilgili ilkeyi işletmektedir. Nitekim ayetteki *mizanlar* (الْمِيزَانُ) lafzı, Mücâhid ve Katâde gibi tâbiîn müfessirleri tarafından mecâz olarak adalete yorulurken; Hasan Basrî gibi birtakım selef âlimleri tarafından hakikatine yorulup hesap günü amelleri ölçme aleti olarak gerçekliğine hükmedilmiştir. Râzî ise ilgili

görüşleri ve bazı rivayetleri ifade ettikten sonra tercihini şöyle belirtmiştir: “Deliller gerçek mizanların varlığını göstermektedir. Şüphesiz ilgili lafzı salt adalete hamletmek mecâzdır ve özellikle de bu konuda sahih senetlerle pek çok hadisler bulurken zaruret olmaksızın lafzı hakikatten mecâza sarf etmek caiz değildir.”⁵⁹¹

Örneklerde de görüldüğü üzere hakikatin asıl, mecâzın ise hilâf-ı asıl olması, bir diğer deyişle “sözde aslanan hakikattir” ilkesi hakikat-mecâz geriliminin çözümünde öncelikle başvurulacak bir ilkedir. Ancak sözün hakikat üzere yorumlanması imkânsızsa, zarurete binaen ve bir delile dayalı olarak mecâz yorumuna başvurulabilir. Yine *Mecelle* tabiriyle söylemek gerekirse “mana-yı hakikî müteazzir oldukta mecâza gidilir.”⁵⁹² Hakikati bırakıp mecâza yönelmeyi mümkün kılan temel dayanak noktası ise karinedir. Karineye dayalı olarak mecâza gidilmektedir. Yani mecâz yolunu aralayan terim karinedir. Şimdi de Râzî’nin karine konusuna yaklaşımı aşağıdaki başlıkta ele alınacaktır.

3.1.2.3. Karine: Hakikî Anlamın Önündeki Engel

Karine, aralarındaki yakınlık nedeniyle bir başka şeye delâlet eden bir çeşit göstergedir. Dil alanında da anlamı belirlemeyi sağlayan bir nevi belirti, ipucu ya da delil olarak açıklanabilir. Eserlerindeki ve özellikle de *Tefsîr*’indeki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Râzî, karine kavramını burada dile getirildiği şekliyle daha genel anlamda kullanmaktadır. Buna göre karine lafız-anlam ilişkisinin kurulmasında belirleyici gösterge/delil anlamıyla

⁵⁹⁰ Râzî, *Tefsîr*, 9/47.

⁵⁹¹ Râzî, *Tefsîr*, 22/177.

⁵⁹² Ahmed Cevdet Paşa, *Mecelle*, 30 (61. madde). Râzî de benzer ifadelere yer vermektedir: “إلى إيجاز” لو نغز إجره الفظ على حقيقة. “إلى إيجاز” لو نغز إجره الفظ على حقيقة. Râzî, *Tefsîr*, 4/170. “إلى إيجاز” لو نغز إجره الفظ على حقيقة. Râzî, *Tefsîr*, 30/228. “إلى إيجاز” لو نغز إجره الفظ على حقيقة. Râzî, *Tefsîr*, 16/9. “إلى إيجاز” لو نغز إجره الفظ على حقيقة. Râzî, *Tefsîr*, 30/94.

öne çıkmakta ve genellikle de lafzın muhtemel anlamlarından hangisinde kullanıldığını tespitinde başvurulacak bir *ilke* işlevi görmektedir. Dolayısıyla karine sadece hakikat-mecâz ile ilgili olarak değil; ayrıca genel-özel anlamlı lafızlar (âm-hâs), çokanlamlı lafızlar (müşterek) gibi farklı lafız türlerinin, anlamlarına delâletlerinin belirlenmesinde de başvuru bir ilke olmaktadır.⁵⁹³

Genel anlamının kapsamı dâhilinde karinenin bu tez çalışması açısından daha özel bir anlamı vardır. Mecâz tevilleri söz konusu olduğunda karine kavramı, lafzın hakikî anlamını bırakıp mecâzî anlama yönelmeyi (udûl mine’l-hakîka ila’l-mecâz) gerektiren durum için kullanılmaktadır. Bu itibarla karine, lafzın zâhir anlamının dışında kullanılmasının önünü açıp mecâzî anlamın tespitine yardımcı olan lafzî, manevî, aklî durumlarıdır.

Burada dile getirilen genel ve özel anlamları itibarıyla karine, tevil faaliyetinde “mecâzî temellendirme” olarak ifade edilebilecek çok önemli bir rol üstlenmektedir. Mecâz zâhir anlamın dışındaki bir anlama veya farklı anlamlara imkân tanıyan bir lafzî durumdur. Diğer bir deyişle mecâzlar, muhtelif yorumlara elverişli ifadelerdir. Mecâzın bu niteliği, onu avantajlı bir ifade biçimi kıldığı kadar anlam belirsizliği doğurması bakımından bazen de dezavantajlı bir ifade biçimi konumuna düşürebilmektedir. İşte mecâzın, anlama güçlüğüne sebebiyet verdiği durumlarda karine anlam belirsizliğini ortadan kaldıran bir ilke işlevi görmektedir. Râzî’nin ifadesiyle “sözün maksadını gösteren bir karineyle birlikte anlam kargaşasına mahal kalmamaktadır.”⁵⁹⁴ Ayrıca Râzî’nin “İster müşahade yoluyla ulaşılmış karineler olsun isterse tevâtür yoluyla bize nakledilmiş karineler olsun kesinlik (*yakîn*) ifade eden karinelerle bir ilişkisi kurulmadıkça lafzî delâletlerden kesin anlamlar elde etmenin yolu yoktur.”⁵⁹⁵ demesine bakılırsa karine anlamı belirlemeyi sağlayan temel bir ilkedir.

Karinenin anlama yorumlama faaliyetindeki söz konusu hayati rolüne Râzî *Tefsîr*’inde (Kamer 54/12: “اَلْأَيْنُ” tefsirinde) “ayn” lafzının anlam alanını belirlemek üzere yürüttüğü analiz kapsamında değinmektedir.⁵⁹⁶ Râzî bahsedilen kısımda kelimenin hakikat veya mecâz muhtemel anlamlarını belirleme ve birbirinden ayırıştırma noktasında karinenin değerini izah etmektedir. Çünkü “ayn (اَلْأَيْنُ)” lafzı gibi birtakım kelimelerin kullanıldıkları farklı anlamları o kadar yaygınlaşmıştır ki hangisinin kastedildiğinin belirlenmesi için bir gösterge, alamet şart olmaktadır ki o da karinedir.

Yaygın kanaate göre “ayn (اَلْأَيْنُ)” çokanlamlı (*müşterek*) bir lafız kabul edilmesine rağmen Râzî *ayn* lafzının “görme aracı/göz” anlamında hakikat, diğer anlamlarında ise mecâz olduğunu ileri sürmektedir. Zira ona göre su gözelerine *ayn* denmesi de göz ile göz

⁵⁹³ Karine kavramının mecâz dışındaki lafız-anlam ilişkileri bağlamında kullanımına örnekler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 3/164, 201, 5/151, 6/92, 12/177, 13/282, 17/235, 18/157, 21/208, 239, 22/21, 164, 23/140, 24/76, 27/236, 30/194, 31/20, 32/91, 160. Bu şekilde farklı lafız türlerinin anlamı belirlemeye yardımcı gösterge/delil anlamıyla kullanımı belagatten ziyade fıkıh usulünde tercih edilen bir husus olmalıdır ki çağdaş dönemde de karine daha çok böylesi geniş bir çerçevede işlevsellik kazanmaktadır.

⁵⁹⁴ Bk. Râzî, *Mahsûl*, 118. Ayrıca müfred mecâzın reddine Râzî’nin verdiği karine cevabı için de bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/113.

⁵⁹⁵ Râzî, *Mahsûl* 1/148.

⁵⁹⁶ Râzî, *Tefsîr*, 29/38-39.

arasındaki benzerlik alâkasından kaynaklanmaktadır. Çünkü gözden yaşın çıkması gibi gözeden de su çıkmaktadır. Göz ile göze, görme gözü ile çeşme gözü arasındaki bu yakınlık o kadar yaygınlaşmıştır ki *ayn*ın *göze* anlamı baskın çıkmıştır. Böylece her iki anlamı da kökanlam zannedildiğinden *ayn* sözcüğü çokanlamlı bir lafız kabul edilmiştir. Dolayısıyla artık *ayn* lafzı, hem hakikî anlamı olan *göz* için hem de mecâzî anlamı olan *göze* için eşit derece kullanılmaktadır. Bu nedenle de her iki muhtemel anlamını birbirinden ayırıştırabilmek için karineye ihtiyaç duyulmaktadır.

Râzî karinenin, makâlî (lafzî) ve hâlî (ma'nevî) olmak üzere iki kısmına işaret etmektedir.⁵⁹⁷ *Karine*, lafzın yer aldığı bağlamdaki diğer lafızlarla ilişkisi içerisinde ortaya çıktığında *makâlî* (lafzî) şeklinde; lafız dışı referanslara müracaatla fark edildiğinde ise *hâlî* (ma'nevî) olarak nitelenmektedir. Buna göre *makâlî* kısmı dile bağlı karinedir ve sözü dile getiren kimsenin bizzat kendi sözlerine, ifadelerine, kelimelerine referansla kavrandığı için *makâlî* denmektedir. Yani söz sahibi meramını ifade ederken neyi kastettiğine dair sözleri arasında ipucu da vermektedir. Aksine olarak *hâlî* kısmı ise lafızlardan bağımsız karinedir ve dil dışı bir alana referansla fark edilmektedir. Yani konuşan kimsenin durumuna ya da sözün dile getirdiği gerçeklikle ilişkisine bakarak sözün hakikatine yorulamayacağını anlaşılmıştır.⁵⁹⁸ Söz konusu karine kısımları Râzî'den örneklerle aşağıdaki gibi açıklanabilir.

Makâlî karine anlaşılması gereken sözün öncesine ve sonrasına bakarak ilgili lafzın diğer lafızlarla ilişkisini gözeterek elde edilen bir emare yahut alamettir. Örneğin Bakara suresi 229. ayetteki *korkuyu* mecâza başvurarak *zanna* yorumlayan Râzî sıraladığı başka deliller arasında makâlî karineye de şu ifadesiyle yer vermektedir: “Bu teveli destekleyen bir husus da bundan sonra gelen ayetteki sözdür.”⁵⁹⁹ Nitekim Bakara suresi 230. ayette *korkuya* (كَرْهًا) mukabil olarak simetrik bir şekilde *zan* (ظَنًّا) lafzına yer verilmektedir. Dolayısıyla

mecâz olarak kullanılan bir lafızla hangi anlamın amaçlandığı, sözün akışı içerisinde gösterilmiştir. Yani lafzın hangi anlamda kullanıldığının karinesi, söz sahibi tarafından sözün içinde belirtilmiştir.

Hâlî karineye de Râzî'nin, Medine münafiklarından bahseden “Onlar sağır, dilsiz ve kördürler.” (Bakara 2/18) ifadesi için yaptığı açıklama örnek olarak verilebilir. Açıklamasında “Onların hallerinden işittikleri, konuştukları ve gördükleri malum olunca bunun hakikate hamledilmesi imkânsızdır.”⁶⁰⁰ diyen Râzî lafızların mecâza yorulmasında münafikların halini referans almaktadır. Yani sözün hakkında dillendirildiği gerçeklik alanı düşünüldüğünde bahsedilen kişilerin hakikatte sağır, dilsiz ve kör olmadıkları

⁵⁹⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 142; Râzî, *Mahsûl*, 1/117; Râzî, *Tefsîr*, 3/131-132, 28/148-149.

⁵⁹⁸ Râzî, *Mahsûl*, 1/117. Râzî *Mahsûl*'ün bu kısmında karineye özellikle mecâz ile yalanın birbirinden ayrıştırılması bağlamında vurgu yapmaktadır. Ayrıca Râzî belagatte istiârenin aslî ve tebeî türleri arasındaki farkı ele aldığı kısımda da *hâlî* ve *makâlî* karineye temas etmektedir; zira cins isimlerde ortaya çıkan *aslî istiârenin* tespitinde dahi *hâlî* veya *makâlî karineye* ihtiyaç gerekebilmektedir. Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 142 (7. fasıl).

⁵⁹⁹ Râzî, *Tefsîr*, 6/108. “لَا يَسْمَعُونَ وَلَا يَرَوْنَ وَلَا يَفْقَهُونَ” (Bakara 2/229), “لَا يَسْمَعُونَ وَلَا يَرَوْنَ وَلَا يَفْقَهُونَ” (Bakara 2/230).⁶⁰⁰

Görüldüğü üzere ardışık ayetler simetrik bir şekilde gelmiştir ve birbirini açıklar tarzdadır. Dolayısıyla da *ظ* fiilinin düşünülmesi mümkündür.

⁶⁰⁰ Alıntı ve mecâz yorumu için bk. Râzî, *Tefsîr*, 2/84. Lafızların tevili için krş. Râzî, *Tefsîr*, 5/9, 21/62.



anlaşılmakta, sözü dile getirenin yalancı yahut hezeyan içerisinde olmadığı bilindiğinden, hâl karinesiyle mecâz teviline başvurulmaktadır.

Hâl karinesi kapsamında belirtilmesi gereken bir husus da aklın yanı sıra şeriat ve örfe referansla da hâlî karinenin tespit edilebileceği noktasıdır. Daha önce de değinildiği üzere Râzî “Bu Kitâb’ın indirilişi azîz, hakîm Allah’tandır.” (Zümer 39/1) ayetini tefsir ederken Kur’ân’dan istifade edebilmenin iki esasa (*asl*) dayandığını, bu iki esasın da Allah’ın hakîm olmasıyla mümkün olduğunu vurgulamaktadır. İki esasın ilki “Kur’ân Allah’ın kelâmıdır” öncülünü kabul etmektir. Diğer esas ise “Allah (Kur’ân’daki) bu lafızlarla vazedildikleri anlamları kastetmiştir ki ya sözlük/lügat ya da örfî veya şer’î karine sayesinde (anlaşırlar). Zira aksi halde karışıklık olurdu ve bu da hakîm bir zata yaraşmaz.”⁶⁰¹ şeklinde ifade edilmiştir. Demek ki dil dışında (ki buradaki mesele açısından Râzî’nin “lûgate göre” ifadesi makâlî karine olarak da değerlendirilebilir) bir de örf ve şeriat alanlarına dayanarak kavranan anlamlar ve bu anlamları gösteren karineler vardır. Râzî’nin mecâz tevillerinde söz konusu karinelere örnekler bulmak da mümkündür.

Hal karinesi bağlamında şer’î karineye bir örnek olarak Hûd suresi 117. ayetteki *zulüm* (ظُلْمٌ) kelimesinin tevili düşünülebilir. Öncelikle ayette zulmün Allah’a isnat edilemeyeceği yine hal karinesiyle aklın bilinmektedir. O vakit şehir ahalisine nispet edilmelidir. Ancak yine bilinmektedir ki tarihte kavimler zulümleri sebebiyle helak edilmişlerdir. İşte tam bu noktada Râzî Hz. Peygamber’in (s.a.s.) beyânındaki gibi “Şüphesiz şirk büyük bir zulümdür” (Lokmân 31/13) ayetine/tanımına dayanarak ilgili ayetteki “zulmü” şirk olarak yorumlamaktadır. Bu itibarla Râzî’ye göre ayetin anlamı şöyle olmaktadır: “Allah, kendi aralarındaki işlerde iyilikle düzen ve huzura çabalayanlar bulunduğu müddetçe, sırf müşrik olmaları sebebiyle şehir ahalisini helak etmez.”⁶⁰² Yani ayetin beyânına göre şirk kendi başına helak sebebi değildir. Görüldüğü üzere ifadedeki *zulm* şeriat dairesinde belirlenmiş bir tanıma referansla yani şer’î karineyle *şirk* anlamına yorumlanmıştır.

Burada Râzî’nin karine anlayışının anlaşılması için şu örneklerle de yer verilebilir. Örneğin “Allah’ın kâfirleri ihata etmesi” (Bakara 2/19) açıklanırken *ihâta* için mecâz yoluyla farklı anlamlara (ilim, kudret, helak) değinilmiş ve her anlam bir ayete referansla yani şer’î karineye müracaatla desteklenmiştir.⁶⁰³ Yine mesela “وَرَوَّحْنَاهُ” (İnşirâh 94/2) lafzının

günah dışında bir anlama hamledilmesi üzerinde durulurken ilgili ayetteki “koyduk (وَضَعْنَاهُ)” lafzının mecâz olarak “koruduk (وَحَفِظْنَاهُ)” anlamına alınabileceği belirtilmiş ve bu (ض)

görüş Hz. Peygamber’in (s.a.s.) günahlardan alıkonulduğunu anlatan bir rivayetle yani şer’î karineyle desteklenmiştir.⁶⁰⁴

Son olarak vurgulamak gerekirse örneklerde de görüldüğü üzere karine hakikatten mecâza geçişi mümkün kılan ve mecâzî anlamı tespit etmeyi sağlayan önemli bir ilkedir. Klasik tabiriyle “karîne-i mânia ile alâka-i câmia” denilen temel iki ögenin varlığı sayesinde ifadede mecâzı belirlemek mümkün olmaktadır. Yani kelimenin sözlük anlamının

⁶⁰¹ Râzî, *Tefsîr*, 26/238.

⁶⁰² Râzî, *Tefsîr*, 18/78.

⁶⁰³ Râzî, *Tefsîr*, 2/88.

⁶⁰⁴ Râzî, *Tefsîr*, 32/4-5 (5. vecih).



anlaşılmasına aklî bir engelin bulunması ve sözlük anlamıyla mecâzî anlamı arasında bir ilginin kurulmasıyla mecâz dilde, ifadede varlık kazanmaktadır. Bu iki temel öğeden karine izah edildiğine göre şimdi de alâka konusunu izah etmek gerekmektedir.

3.1.2.4. Alâkanın Belirlenmesi ve Naklin Gerekçelendirilmesi

Râzî müfred mecâz kısımları olarak alâkaları zikrettiği için ikinci bölümde alâka konusuna ve mecâz alâkalarına yer verilmişti. Burada ilgili kısımda verilen bilgileri tekrar etmeye gerek yoktur. Ancak mecâzların tevilde alâkanın da ihmal edilemez bir değeri ve yeri olduğundan bu kısımda alâkanın tevildeki rolünü ele almak gerekmektedir. Zira alâka, bilhassa mecâza varlık veren unsurlardan biri olması hasebiyle, mecâzların tevilde başvuru temel ilkelerden biridir. Alâka tespit edilemediğinde anlam aktarımının (nakl)⁶⁰⁵ gerçekleşmediği ortaya çıkar ki naklin gerçekleşmediği bir durumda dile getirilen söz, şayet hakikate de hamledilemiyorsa mecâz değil; bilakis asılsız bir söz, hatta hezeyan kabilinden bir söz sayılır. İlahî kelâm hakkında bu tür nitelermeler yakışmayacağından ayeti mecâza hamleden kimsenin alâkayı tespit etmesi zorunludur.

İkinci bölümden hatırlanacağı üzere alâka, kelimenin vazedildiği kökanlamı ile nakledildiği mecâzî anlamı arasındaki geçişi sağlayan ve açıklayan unsurdur. Dolayısıyla mecâzda birincil anlamla ikincil anlam arasındaki bağı kuran ve birini öbürüyle ilişkilendiren alâkadır. Müfessir bir karineyle lafızdan anlamca kastın hakikat olmadığını fark ettiğinde lafzın hangi anlama ne şekilde aktarıldığını araştırmaya başlayacaktır ki bu da aslında alâkanın tespitidir. Meselenin açılımı için Râzî'nin *Tefsîr*'inden yapılacak bir alıntı, onun nasıl bir istidlâlle alâkayı ortaya koyduğunu ve ifadeyi mecâza tevil ettiğini daha iyi gösterecektir. Râzî sebep-sonuç alâkasına başvurarak çoğu lafzını mecâza hamlettiği bir ayetin (Bakara 2/46) tevilde "رُؤْيُكَ" ifadesi için Eş'arî geleneğinin açıklama biçimini aktarırken şöyle demektedir:

Likânın (لِكَ) sözlük anlamı iki cisimden birinin, diğerine yüzeyine değecek şekilde ulaşmasından ibarettir. Nitekim (Arapçada) bir şeye değip onunla bittiğinde "bu ona kavuştu/ulaştı (تَلَقَّى)" denir. Lafzı (رُؤْيُكَ) karşılıklı değme/dokunma anlamına almak imkânsız olunca ve mülâkat da iki müdrîk cismin arasında idrakin gerçekleşmesi için bir sebep olunca likâyı idrak anlamına hamletmek gerekti. Zira sebebi ifade eden lafzın sonuç yerine kullanımı mecâz biçimlerinin en kuvvetlisidir. Dolayısıyla likâ lafzını idrak anlamına hamletmenin gerekli olduğu sabit olmuştur. Hem bu konuda en fazla dillendirilen husus şudur: Özel delil sebebiyle bazı ifade biçimlerinde bu mana terk edilir ve böylece likânın diğerlerinde idrak yerine kullanılması gerekir.⁶⁰⁶

Râzî alıntındaki düşüncüyü, ilgili ayetteki mülâkât (رُؤْيُكَ) lafzından hareketle "Allah'ın ahirette görülmesi (rü'yetüllah)" tartışması bağlamında, Mu'tezile'nin "likâ rü'yet ifade etmez" tezine karşı ifade etmektedir. Bu çerçevede mülâkât, idrakten yoksun cisimler için kullanıldığında değme, dokunma, temas etme anlamlarında hakikat olarak alınırken; müdrîk varlıklar için kullanıldığında ise kavuşma, buluşma, karşılaşma

⁶⁰⁵ Râzî, mecâzda nakil olgusunun önemine dair Şâfiî âlimi Kaffâl'dan şöyle bir alıntıya yer vermektedir: "Dildeki bu gibi mecâzlar (kolayca) tanınırlar. Mesela bir adam diğerine 'Bu işi bir aya kadar yahut ondan daha hızlı (سريع) bir zamanda yap' der. Hâlbuki bu sözle (hızlı kelimesiyle) bir karışıklığı amaçlamaz. Sadece hızlı kelimesiyle ilk anlamından ona yakın bir anlama aktarmayı (nakl) amaçlar" diyerek söz konusu aktarım yönüne işaret etmektedir. bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/201 (Bakara 2/200: "رُؤْيُكَ").

⁶⁰⁶ Râzî, *Tefsîr*, 3/54.

anlamlarında mecâz olarak alınmaktadır. Mecâzın gerekçelendirilmesi yani alâkanın tespiti ise sebep-sonuç ilişkisi üzerinden yapılmaktadır. Zira birisiyle buluşmak yahut birisine kavuşmak onu görmenin bir sebebidir. Şu durumda ayette sebep bildirilerek sonuç olan görme kastedilmiştir. Alıntıdan da fark edileceği üzere alâkanın tespiti çabasında gerekçelendirme amaçlı bir akıl yürütme süreci işlemektedir. Bu itibarla denebilir ki tabir caizse mecâzda alâka, kıyastaki illet gibidir ve bu itibarla mecâzda istidlâlin temel aracıdır.⁶⁰⁷ Nitekim Râzî mecâzda nakil ve alâkanın zorunluluğunu ifade ederken “Mecâz ancak lafzın bir anlamdan diğerine aralarındaki bir alâka sebebiyle nakledildiğinde gerçekleşir ki bu da üç unsuru gerektirir: lafzın bir kökanlama konması (vaz‘) sonra lafzın bir fer‘î anlama taşınması (nakl) sonra da naklin gerekçesi (illet).”⁶⁰⁸ demektedir.

Yine rü’yetullah tartışmasına konu olan bir diğer ayet (Kıyâme 75/23: ﴿يَوْمَ لَا يُغْنِي عَنْكَ كَثْرَتُ زُكْرِكَ وَلَا ذُرِّيَّتُكَ إِنَّمَا يُغْنِي عَنْكَ الْيَوْمَ الْآخِرُ﴾) bağlamında Râzî ehl-i sünnetin Mu‘tezile’ye karşı savunduğu tevili alâkaya başvurarak gerekçelendirmektedir. İlgili ayeti “Onlar Rablerinin mükâfatını/sevabını bekleyenlerdir.” şeklinde anlayan Mu‘tezile bakmayı (nazar) “görmek için gözbebeğini görme nesnesine çevirmek” diye kabul etmekte ve nazar/bakma ile intizârın/beklemenin kastedildiğini ileri sürmektedir. Buna karşın Râzî nazar kelimesine verilen anlam kabul edilse bile bakma ile bekleme arasında bir alâkanın yani bir anlam ilişkisinin bulunmadığını belirterek Mu‘tezile’yi tenkit edip şöyle bir açıklama getirir: “Lafzı hakikatine yormak güç ve imkânsız olunca sebebin sonuç yerine kullanımına (yani sebep-sonuç alâkasına) dayanarak sonucuna –ki o da görmedir (rü’yet)– hamletmek gerekir. Hem bakmayı görmeye hamletmek beklemeye hamletmekten evladır; zira gözbebeğini (görülecek nesneye) çevirmek *görmenin* sebebidir.”⁶⁰⁹ İfadelerinden de anlaşılacağı üzere Râzî burada alâka ile temellendirmeyi hem argüman hem karşı-argüman olarak kullanmaktadır. Yani bir yandan Mu‘tezile’nin yaptığı yorumun geçersizliğini öbür yandan ehl-i sünnetin yaptığı yorumun geçerli ve tutarlı olduğunu alâka açıklamasına dayanarak ortaya koymaktadır.

Mecâzı gerekçelendirmenin, dolayısıyla da alâkayı doğru tespit etmenin tevildeki önemi, itikadla ilgili bir ayet üzerinden daha iyi bir şekilde ortaya konabilir. Çünkü birtakım ayetlerin zâhirine göre anlaşılması inanç ve tasavvur problemlerine sebebiyet vermektedir. Bazı ayetler⁶¹⁰ zâhirleri itibarıyla Allah bir şeyi/olayı ortaya çıkmadıkça bilmiyormuş da sırf bilebilsin diye o şey/olay ortaya çıkıyormuş gibi bir anlamı ifade etmektedirler.

Örneğin Âl-i İmrân 140. ayetindeki ifade (لَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ اللَّهُ فَرْدًا مُّشَابِهًا لِّشَيْءٍ مِّنْ شَيْءٍ) ~~hakkında~~

⁶⁰⁷ Alâkanın illete benzer bir rol üstlendiğine dair tespit şöyle ifade edilmiştir: “Bu konudaki tutumunu net bir şekilde belirten Râzî’ye göre söz konusu ilişki bir *asıl-fer’* ilişkisidir. Çünkü aralarındaki bir ilişkiden dolayı bir lafız bir şeyden başka bir şeye taşınmadıkça mecâz gerçekleşmez. Dolayısıyla Râzî için mecâz işleminde üç unsur söz konusudur. (i) Lafzın asıl anlam için konulması, (ii) bu lafzın fer‘e nakledilmesi ve (iii) asıl ve fer‘ arasındaki illet. İlet ile kastedilen asıl-fer‘ arasında sebep-müsebbab, fail, gaye, benzerlik, küll ve cüz’ ilişkisinin olmasıdır. Hakikat söz konusu olduğunda ise bir tek durum söz konusudur. O da lafzın asıl için konulmasıdır. Açıktır ki bu işlem bir kıyas işlemidir.” Bk. Cengiz, “Teolojik Dilde Mecâza Yer Bulmanın İmkânı”, 233. Cengiz alâka-illet arasındaki bu rol benzerliğini Râzî’nin müfred mecâz kısımlarına, yani alâkalara dair yaptığı açıklamalardan çıkarmaktadır; krş. Râzî, *Mahsûl*, 1/113-114.

⁶⁰⁸ Râzî, *Mahsûl*, 1/122.

⁶⁰⁹ Râzî, *Tefsîr*, 30/228.

⁶¹⁰ Örneğin Bakara 2/124, 143, Âl-i İmrân 3/140, 142, Kehf 18/12, Ankebût 29/3, Sebe’ 34/21, Muhammed 47/31, Mülk 67/2 gibi ayetler.

düşünüldüğünde “Allah müminleri bilsin diye” şeklinde anlaşılabilir. Nitekim Hişâm b. Hakem bu tür ayetlerin zâhirini esas aldığından, Allah’ın sonradan ortaya çıkan şeylerin (*havâdis*) meydana gelişlerini ancak vukuu zamanında bilebildiğine hükmetmiştir. Hâlbuki kelâmcılar Hişâm’ın görüşüne karşı çıkmışlar ve Allah’ın ulûhiyeti gereği hâdisleri vukuundan önce bildiğini, Allah’ın ilminde değişimin kabul edilemeyeceğini aklî delillere dayanarak ispat etmişlerdir.⁶¹¹ Râzî bu tür ifadelerin farklı şekillerde tevil edildiğini ve edilebileceğini örneklerle tahlil ederek söz konusu meseleyi farklı yerlerde açıklamaktadır.⁶¹² Ancak bahsi geçen ifadeyi (Âl-i İmrân 3/140) tefsir ederken ilm-i ilahî ile ilgili söz konusu problemi *meşhûr mecâz* kavramı çerçevesinde çözmeyi teklif etmekte ve görüşünü temellendirmek için de alâkayı izah etmeye çabalamaktadır.

“İlim lafzını *ma ‘lûm*, kudret lafzını *makdûr* yerine kullanmak yaygın bir mecâz türüdür.”⁶¹³ sözleriyle alâkaya dikkat çeken Râzî açıklamasına Arapçadaki benzer kullanım örneklerine yer vererek alâka tespitini desteklemektedir. Nitekim Arapçada falanın ilmi denerek malumatı yani bildikleri kastedildiği gibi falanın kudreti tabiriyle de kişinin güç yetir(ebil)diklerine, kudretinin taalluk ettiği şeylere işaret edilmektedir. Örneğin “sergide sanatkârın kudretini seyrettik” diyen bir kişi sergilenen eserleri, sanatkârın kudreti olarak dile getirmiş ve böylece eserin gösterdiği niteliğe dikkat çekerek eser sahibinin maharetini yüceltmıştır. Demek ki zâhirinden, ilm-i ilahînin yenilenip değiştiğinin zannedildiği bu tür ayetlerde asıl maksat Allah’ın ilminin kendisi değil, taalluk ettiği şeylerdir.

Alâkaların, yorum faaliyetinde mecâzî anlamları gerekçelendirme görevini yerine getirdiği belirtilmişti. Nitekim zâhirinin dışındaki ikincil anlamı gerekçelendirme çabası verilen örneklerde de açıkça görülmektedir. Şimdi de Râzî’nin lafzın sözlük anlamı ile mecâzî anlamı arasındaki ilişkiyi açıklamak ve dolayısıyla da mecâz tevilini gerekçelendirmek için başvurduğu alâka türlerine yer verilebilir. Râzî’nin eserlerinde zikrettiği alâkalar, ikinci bölümde sayılmıştı; burada ise *Tefsîr*’de tevil faaliyetinde alâkaların ne şekilde kullanıldıklarına örnekler verilerek açıklanacaklardır.

1. *Sebepe-sonuç (sebebe-müsebbeb) ilişkisi*: İki şey arasında anlam olarak sebep sonuç ilişkisi kurulabildiğinde bunlardan birinin ismi diğeri için mecâzen kullanılabilir. Sözgelimi sebep olan gökyüzü, sonuç olan yağmur yerine veya sonuç olan ölüm, sebep olan ölümcül hastalık yerine geçebilir. Mecâz kullanımına bu yolla başvurmak Râzî’nin ifadesiyle en etkili yoldur. Nitekim “Sebebin isminin sonucun yerine mecâz olarak kullanımı, en kuvvetli yoldur.”⁶¹⁴ derken diğer alâkalara kıyasla daha çok başvurulduğunu

⁶¹¹ Hişâm b. Hakem’in görüşü ve kelâmcılar açısından meselenin ele alınışı/tartışılması için bk. Râzî, *Tefsîr*, 4/37-40. Ayrıca Râzî eserinin farklı kısımlarında meseleye kısaca temas etmektedir; bk. Râzî, *Tefsîr*, 9/17, 21/81, 84-85.

⁶¹² İlm-i ilahî bağlamında zâhirleri sebebiyle problem teşkil eden söz konusu ayetlerin farklı tevil vecihlerine örnekler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 4/114-115, 9/17, 25/30.

⁶¹³ Râzî, *Tefsîr*, 9/17. Bu anlam çerçevesinde Râzî dört tevil biçimine yer vermektedir.

3/54 (الحاصل أنه أطلق اسم السبب على السبب مجازاً هذا هو الوجه القوي). Aynı husus bir yerde de vurgulanmaktadır, bk. Râzî, *Tefsîr*, (لن).

vurgulamaktadır. Zaten Râzî'nin *Tefsîr*'inde en çok örnek verdiği alâka türü de sebep-sonuç ilişkisidir.⁶¹⁵

Sebebin sonuç yerine kullanımına örnek olarak Bakara suresi 67. ayet verilebilir.⁶¹⁶ Hz. Musa (a.s.) kavmine Allah'ın bir inek kesmelerini buyurduğunu ilettiğinde, muhataplarının sen bizimle alay mı ediyorsun demesi üzerine “Cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım.” (Bakara 2/67) diye cevap vermişti. Muhatapları ölünün kâtilini bulma ile bir inek boğazlama arasında açık bir ilişki kuramadıklarından Hz. Musa'nın bildirisini kendileriyle açıkça alay etme olarak değerlendirmişlerdi. Dikkat edilirse Musa (a.s.) muhataplarının alay konusu yapma olarak değerlendirdiği şeyi cahillik olarak nitelemektedir. Çünkü peygamberlik makamında olan bir kişinin, ilahî emirler söz konusu olduğunda, Allah'ın buyruğunu ilettiği bir hengâmda alaya alma (*istihzâ*) gibi bir tavır asla olamaz. Hâlbuki böylesi bir tavır, ancak aklıyla arzularını yönetemeyen cahillerin bir niteliğidir. Dolayısıyla burada Allah ve din işleri konusunda alay etme hali cehaletin bir sonucu olarak görülerek *sebebi* olan *cehalet*, *sonuç* olan *istihzâ* yerine kullanılmıştır. Yani “ilahî emirler konusunda alay etmekten Allah'a sığınırım” yerine “cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım” denmiştir. Böylece mecâz kullanımı sayesinde Allah ve din ile ilgili konularda alaycı tavırlar ve konuşmalar dinen kınanmış ve yerilmiş olmaktadır.

Sonucun sebebi yerine kullanımına da örnek olarak Furkân suresi 23. ayet verilebilir.⁶¹⁷ Ayetteki “قَدِمْ” ifadesi sözlük anlamıyla gelmek, bir yere varmak anlamıyla alındığında ilahî sıfatlar açısından problem çıkmaktadır. Zira ifade ettiği hareketlilik sonradan ortaya çıkmış (*muhdes*) varlıklara ait bir nitelik olduğundan Allah için düşünülemez ve bu nedenle tevili gerekmektedir. Mecâza başvurup “قدمنا” lafzını “قصدنا” olarak açıklayan Râzî bu tevilini sonuç-sebebi alâkasıyla gerekçelendirmektedir. Diğer bir deyişle ayette sonucu ifade eden “gelme/varma (قدم)” lafzı, sebebi ifade eden “bir şeye kastetme (قصد)” anlamında kullanılmıştır; çünkü bir iş amaçlandığında o işe varmak gerekir. Ayetin bağlamı içerisinde söylemek gerekirse denebilir ki ölüp Allah'ın huzuruna varacaklarını unutarak fütursuzca günah işleyen (*mücrim*) kimselerin amellerine kastedildiği yani hesaplarının görülüp karşılıklarının verilmesi amaçlandığı (قصد) için, onların yapıp ettiklerine varmaktan (قدم) bahsedilmiştir. Burada kasıt *sebebi* iken kastı gerçekleştirme için varma *sonuç*tur ve bu anlam ilişkisi sebebiyle ayet mecâza hamledilmektedir. Böylece mecâza başvurarak ayet gelme/varma anlamındaki cismanî bir sıfatı Allah'a nispet etme (*Mücessime*) fikrinden uzak bir şekilde açıklanmıştır.

Burada sebebin sonuç, sonucun sebebi yerine kullanımını tek bir örnekle açmak gerekirse رُفِعَ رُفْعًا (Bakara 2/46) ifadesi üzerine Râzî'nin açıklamaları dikkate alınabilir. Zira رُفِعَ رُفْعًا

o, mezkûr ifade için mecâza başvurduğu farklı tevil vecihlerine yer vermekte ve mecâzları da sebep-sonuç ilişkisi bağlamında gerekçelendirmeye çabalamaktadır. Öncelikle Râzî'nin dile getirdiği vecihlerden birinde belirtildiği üzere ayette Rab'le buluşma, Rabb'e kavuşma

⁶¹⁵ Râzî'nin *Tefsîr*'inde “sebep-sonuç ilişkisi”ni açıkça zikredek ilgili alâkaya yer verdiği örnekler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 3/53, 54, 126, 5/206-207, 10/18, 20, 11/153, 12/44, 17/89, 165-166, 21/227, 22/54, 24/71-72, 26/258, 28/160, 29/225.

⁶¹⁶ Râzî, *Tefsîr*, 3/126.

⁶¹⁷ Râzî, *Tefsîr*, 24/71-72.



(مألفاة) ile mecâz olarak ölüm kastedilmiştir. Zira Rabb'e kavuşma ölümün bir sonucudur ve burada sonuç zikredilerek sebep olan ölüm kastedilmiştir. Bu şekilde mecâz sayesinde ayetlerde (Bakara 2/45-46) bahsedilen huşû ile mülâkat arasındaki ilişki de kurulmuştur. Şöyle ki sabır ve salât ile Allah'tan yardım istemek, ancak ölüp Rablerine kavuşacağını bilincinde olarak huşû içerisinde Allah'a yönelen kimselere zor gelmez.⁶¹⁸ Ayrıca Râzî'nin belirttiği üzere Eş'arîler bu ifadedden *rû'yetullah*ın cevazına hükmetmişlerdir. Çünkü onlara göre buluşma (مألفاة), sözlükte iki cisimden birinin diğerine temas ederek ulaşması anlamındadır. Bu sebeple bir şey diğerine değdiğinde 'onunla buluştu, ona kavuştu' denir. Demek ki buluşma/kavuşma (مألفاة), idrakin ortaya çıkmasında bir sebeptir ve öyleyse *mülâkatı* yani Rabbe kavuşmayı onu görme olarak değerlendirmek de mümkündür. Daha doğrusu sebep olan *buluşma* lafzı, sonuç olan *görme* yerine kullanılmaktadır.⁶¹⁹

2. *Neden-nedenli (illet-ma'lûl) ilişkisi*: Neden-nedenli ilişkisi Râzî'nin üzerinde yoğun bir şekilde durduğu alâkalardan değildir.⁶²⁰ *Tefsîr*'de tespit edilebildiği kadarıyla mecâzla ilintili olarak neden-nedenli ilişkisi tek bir yerde açıkça zikredilmektedir. Bakara suresi 229. ayette boşanmadan bahsedilirken tarafların Allah'ın belirlediği sınırları/kuralları ihlal etmekten korkmaları gerektiği bildirilmektedir. Râzî burada "korku (خوف)" ile ne kastedildiğini sorgular ve cevap olarak gerçekleşmesi hoş karşılanmayan bir şeyden endişelenmek anlamına gelebileceğini belirtir. Bununla birlikte ona göre ayetteki korku ile zannın kastedilmesi de imkân dâhilindedir. Zira *korku*, kökeninde istenmeyen bir şeyin gerçekleşmesi zannının yer aldığı özel psikolojik bir haldir. Diğer bir deyişle korkunun nedeni zandır. Râzî'nin ifadesiyle "*Nedenlinin* isminin *neden* yerine kullanımı yaygın bir mecâz türü olduğundan *korku* lafzının *zan* yerine kullanılmasında bir sakınca yoktur ve bu bir meşhûr mecâzdır. Nitekim biri diğerine 'Oğlun izin almadan çıktı.' dediğinde 'Ben de bundan korkmuştum (قد خفت ذلك).' diye karşılık verir."⁶²¹ İşte buradaki korkmadan kasıt 'böyle bir şeyin olacağını bekliyordum/zannediyordum' anlamında bir korkmadır.

3. *Gösteren-gösterilen (delil-medlûl) ilişkisi*: Bu alâka da sebep-sonuç ilişkisini andırmaktadır. Ayrıca Râzî, neden-nedenli ilişkisi gibi bu alâka üzerinde de yoğun olarak durmamaktadır. Gösteren ile gösterilenin birbiriyle girdiği anlam ilişkisine ilk kez *Kâşif*'te dikkat çeken Râzî örnek olarak *kudret* sözcüğünün 'delâlet ettiği birtakım harika fiiller' karşılığında kullanımından bahsetmektedir.⁶²² Yani bazı harika tabloları gösterip 'bunlar ressamın kudretidir' dendiğinde aslında ressamlık kudretini gösteren tablolara gösterilenin lafzıyla, kudret sözcüğüyle işaret edilmektedir.

Râzî *Tefsîr*'inde gösteren-gösterilen ilişkisini açıkça "Allah'ın ayetleri" (Âl-i İmrân 3/70: "بَيِّنَاتٌ هَلَلَا") ifadesinin açıklamasında değinmektedir. İlgili ayette ehl-i kitabın göz göre göre Allah'ın ayetlerini inkâr ettikleri vurgulanmaktadır. "Allah'ın ayetleri" ile neyin kastedildiği üzerinde dururken Râzî, Kitâb-ı Mukaddes, Kur'ân-ı Kerim ve Peygamber

⁶¹⁸ Râzî, *Tefsîr*, 3/53.

⁶¹⁹ Râzî, *Tefsîr*, 3/54.

⁶²⁰ Râzî, *Mahsûl*, 1/113-114. Râzî *Mahsûl*'de neden-nedenli ilişkisini müstakil olarak ele almayıp sebep-sonuç ilişkisi kapsamında kısaca değerlendirmektedir.

⁶²¹ Râzî, *Tefsîr*, 6/108.



(s.a.s.) mucizeleri şeklinde üç görüşe yer verir. İlk görüş kapsamında Ehl-i kitabın Mukaddes Kitap'ın bizatihi kendisini mi yoksa delâlet ettiği hakikatleri mi inkâr ettikleri sorgulanır. Mukaddes Kitap'ın kendisinin değil mesajının inkâr edildiği yorumu için de mecâza başvurulur. Zira “Onlar Tevrat’ı değil; bilakis Tevrat’ın delâlet ettiği hakikatleri inkâr etmekteydiler. Dolayısıyla mecâz yoluyla *gösterene (delil)* ait isim *gösterilen (medlûl)* yerine kullanılmıştır.”⁶²³ diyen Râzî, birinci görüşün bir veçhi açısından, “ayetler” ile “Kitap’taki mesajlar”ın kastedildiğini belirtmekte ve bu anlamı gösteren-gösterilen ilişkisine dayandırmaktadır.

4. *Lüzûm (mülâzemet, lâzım-melzûm) ilişkisi*: Bir şey bir başkasını tabîi olarak gerektiriyorsa bunları dile getiren lafızlar arasındaki anlam ilişkisine *lüzûm* denmektedir. Aralarında lüzûm ilişkisi bulunan iki şeyden *gerektirene melzûm*, *gerekene lâzım* denir. Ayrıca iki öğeden her biri diğerini doğal biçimde gerektiriyorsa *lüzûm* yerine *mülâzemet*⁶²⁴ kavramı da kullanılmaktadır. Sözelimi anne ve çocuk sözcüklerinin birbirini zihnen çağrıştırması bu kabildendir.

Mahsûl'de alâkalar arasında zikretmediği lüzûm ilişkisine bazı örneklerine Râzî *Tefsîr*'inde yer vermektedir.⁶²⁵ Nesih konusunun beyân edildiği Bakara suresi 106. ayette yer alan “لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الْمِيرَاثَ” ifadesi üzerinde dururken Râzî başka ayetleri (Tâhâ 20/115, A'râf 7/51) edelil getirerek *unutmayla terk etmenin* kastedildiğini belirtir ve söz konusu mecâz durumunu şöyle izah eder: “Açık olan şu ki *unutmayı terke* hamletmek mecâzdır; çünkü

unutulan şey terk edilmiş olur. Dolayısıyla *terk*, *unutmanın lâzımlarından* olduğu için ayette *melzûm*un ismi *lâzımın* yerine (yani *تركة* lafzı *تركة* yerine) kullanılmaktadır.”⁶²⁶

5. *Bütün-parça (küll-cüz') ilişkisi*: Râzî'nin sarıh bir şekilde dillendirdiği ve *Tefsîr*'inde çeşitli şekillerde örneklendirdiği bir alâka türü de bütün ile parça arasında kurulan anlam ilişkisidir. Nitekim müfred mecâz kısımlarını sıralarken beşinci ve altıncı alâka olarak bütün-parça ilişkisine yer vermektedir. “Parçayı bütüne ait isimle adlandırmak, kendisiyle özel bir şeyi kastetmekle birlikte genel bir lafzı kullanmak gibidir.” ve “Bütünü parçaya ait bir isimle adlandırmak da zenciye siyah denmesi gibidir.” diyen Râzî bu iki anlam ilişkisini birbiriyle şöyle karşılaştırmaktadır: “Birincisi (parçayı bütünle adlandırma) daha uygundur; çünkü parça, bütünün lâzımıdır; fakat bütün, parçanın lâzımı değildir.”⁶²⁷ Râzî *Tefsîr*'inde bütün-parça ilişkisini açıkça ifade ettiği örnekler bulunmaktadır.⁶²⁸ Ancak bazen sarıh olarak belirtmediği halde ayetleri bütün-parça ilişkisine dayandırarak mecâza hamlettiği de görülmektedir.⁶²⁹

⁶²³ Râzî, *Tefsîr*, 8/101.

⁶²⁴ Râzî mülâzemet kavramını *Kâşif*'te münasebet, alâka, mülâbese anlamında kullanmaktadır; bk. Râzî, *Kâşif*, 31-32.

⁶²⁵ Lüzûm alâkasına örnekler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 2/2, 155, 3/245, 11/152, 19/55.

⁶²⁶ Râzî, *Tefsîr*, 3/245.

⁶²⁷ Alıntılar için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/114.

⁶²⁸ Örnek olarak “طَلِقَ اسْمَ لَجْزٍ عَلَى الْكُلِّ” için bk. Râzî, *Tefsîr*, 3/47. “حَمَلَ لَفْظَ الْكُلِّ عَلَى الْبَعْضِ” için bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/96. “تَسْمِيَةُ كُلِّ شَيْءٍ بِاسْمِ جُزْئِهِ” için bk. Râzî, *Tefsîr*, 6/77.

⁶²⁹ Râzî, *Tefsîr*, 2/89, 3/47, 4/123, 6/77, 117, 8/48, 16/62, 30/243.

Bütünün parça yerine kullanımına Kur'ân lafzı örnek olarak verilebilir. Kur'ân sözcüğü Fâtiha'dan Nâs'a surelerin tümünü kapsayan kitap anlamıyla hakikat ifade etmektedir. Sözcüğün bazı sureleri veya ayetleri için kullanılması ve mesela bir ayetten çıkarılan bir hüküm için "Kur'ân'da böyle buyruldu" denmesi ise mecâz yoluyla mümkün olmaktadır. Nitekim Râzî "Burada mecâz teviline ihtiyaç vardır; zira bu cevaba göre Kur'ân lafzını bazı parçalarına ve bazı kısımlarına hamletmek gerekir."⁶³⁰ derken bütün-parça alâkasına işaret etmektedir.

Parçanın bütün yerine kullanımına örnek olarak da Râzî'nin secde-namaz arasındaki ilişkiye dair yaptığı izah dikkate alınabilir. Zira o "secde" emrini (örneğin Âl-i İmrân 3/43, Kâf suresi 50/40) "namaz/ibadet" olarak yorumlamakta ve secde ile namazın kastedilmesini parça-bütün ilişkisine başvurarak açıklamaktadır. Râzî secde edilen yer anlamıyla mescid lafzının, namaz kılınan yer anlamında kullanılmasını örnek göstererek secde sözcüğünün namaz sözcüğü yerine kullanılabileceğini belirtmekte ve "Namazın en değerli parçası secdedir ve bir şeyin, en değerli parçasıyla adlandırılması yaygın bir mecâz türüdür."⁶³¹ ifadesiyle secde ile namaz arasındaki anlam ilişkisini parça-bütün alâkasına bağlamaktadır. Ayrıca "Eş'arîler parça isminin bütün için kullanımı, dildeki meşhûr/yaygın mecâzlardandır, demişlerdir"⁶³² şeklindeki ifadesiyle Râzî, bu türden bir anlam ilişkisinin genel kabul görmüş bir açıklama yolu olduğunu dile getirmektedir.

Râzî'nin Tefsîr'inde bütün-parça ilişkisine yorulabilecek sarîh olmayan başka örnekler de bulunmaktadır. Örneğin tümü/hepsi anlamını ifade için konmuş bir kelimeyle كُـ (كُـ) çoğunluk (الغالب، الأكثر) kastedilmektedir.⁶³³ Bu türden örnekler de bütün-parça alâkası kapsamında ele alınabilir. Sözelimi "Allah her şeye kâdirdir." (Bakara 2/20, 106, 109, 148, 259, 284) ifadesinde كُـ كُـ " kelimesi Allah'ın zatını hükmün dışında bırakmak için mecâza hamledilerek tahsis edilir. Nitekim Râzî "Hepsi (küll) lafzı, bütün/toplam (mecmu') için kullanıldığı gibi bazen mecâz olarak çoğunluk (ekser) için de kullanılır. Bu kullanım dilde yaygın bir mecâz (meşhûr mecâz) olduğundan hepsi lafzının çoğunluk karşılığında kullanımı yanlış (kizb, asılsız söz) olmaz."⁶³⁴ demektedir.

Râzî'nin Tefsîr'inde bütün-parça ilişkisine yorulabilecek örneklerden biri de bütünü dile getiren lafızla bazısının yahut bir kısmının kastedilmesidir. Örneğin "Ey iman edenler!" hitabı İslam ümmetinin her ferdine yöneliktir. Hâlbuki "Ey iman edenler, ne oluyor size ki Allah yolunda cihat için seferber olun dendiğinde ağırlaşp yere mihlanıp kaldınız?" (Tevbe 9/38) ayetinden tüm müminleri anlamak güç görünmektedir. Zira cihada karşı gevşek davranmak günah sayıldığı gibi ümmet içerisinde cihat çağrısına düğün daveti gibi sevinçle katılan fertler de her zaman bulunmuştur. Bu sebeple Râzî "Bazısı kastedilerek hepsine hitap, Kur'ân'da ve diğer söz türlerinde karşılaşılan yaygın/meşhûr

⁶³⁰ Râzî, *Tefsîr*, 5/92. Ayrıca Kur'ân lafzıyla bir kısım parçalarının kastedilmesinin mecâz olduğuna dair bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/107.

⁶³¹ Râzî, *Tefsîr*, 8/48.

⁶³² Râzî, *Tefsîr*, 3/47.

⁶³³ Râzî, *Tefsîr*, 2/89, 6/117, 30/243.

⁶³⁴ Râzî, *Tefsîr*, 2/89.

mecâzlardandır.”⁶³⁵ diyerek herkese olan hitabın mecâz yoluyla bir kısmını kapsadığını belirtmiştir.

Râzî'nin *Tefsîr*'inde “Ey iman edenler!” örneğine benzer tarzda *çoğul* ifadelerin *tekile* hamledildiği bazı örnekler⁶³⁶ de vardır ki bunlar da mecâz olarak *bütün-parça ilişkisi* kapsamında değerlendirilebilir. Bu türün en güzel örneği Cenâb-ı Hakk'ın kendi zatı ve fiilleri için “biz” tabirini kullanmasıdır.⁶³⁷ Râzî bu mecâz durumunu “*Çoğul* lafızları caiz olduğunda tazim anlamıyla *tekile* hamletmek, ancak mecâzdır; hakikat değil.”⁶³⁸ sözleriyle açıklamaktadır. Ayrıca Bakara suresi 199. ayetteki “insanların sel gibi taşıp geldiği yerden

ض ح ا ن ي ث
الَّيْنِ اَ ا
(س ا)

başvurarak izah etmektedir. Burada insanlar ile Hz. İbrahim (a.s.) ve Hz. İsmail (a.s.) kastedildiğini belirten Râzî, bu mecâz durumunu da “kişi, kendisine uyulan bir başkan olduğunda *çoğul* kelimenin *tekil* (yani başkan olan kimse) için kullanılması caizdir.” Nitekim “büyük, yüce bir fert için *çoğul* bir lafız kullanmak yaygın/meşhûr bir mecâzdır.”⁶³⁹ diye açıklamaktadır. Burada benzer bir kullanım olarak zikrettiği ayetin (Âl- i İmrân 3/173: “قَالَ لَهُمُ النَّاسُ”) tefsirinde de yine o, *çoğul-tekil* anlam ilişkisine değinmektedir. Ayetteki “insanlar” kelimesiyle Nuaym b. Mes'ûd'un kastedildiğini belirten Râzî, “İnsanlar (النَّاسُ) lafzını tek bir insan için kullanmak caizdir; zira o tek fert bir söz söylediğinde onun gibi söyleyerek yahut sözünden hoşnut olarak o kimseye tâbi olanlar bulunur. Böylece tek kişinin gerçekleştirdiği bu fiilin hepsine nispet edilmesi gayet yerinde olur.”⁶⁴⁰ demektedir. Buna göre tazime layık büyük bir zat veya geniş kitleleri temsil yetkisi bulunan bir kimse, sanki o kişi bütün toplulukmuş gibi mecâz olarak *çoğul* bir lafızla ifade edilebilir. Tüm bu örneklerin bütün-parça ilişkisi kapsamında değerlendirilmesinin sebebi ise *çoğul-tekil* alâkasının anlam ilişkisi olarak bütün-parça alâkasına benzemesidir. Zira aslında sözlük anlamı itibariyle topluluğa gönderme yapan lafız, topluluğun parçası olan tek bir birey için kullanılmaktadır.

6. *Hulûl* (iç-dış, yerleşen-yer, hâll-mahall) ilişkisi: Bir yer ile o yerde bulunan şey arasında kurulan anlam ilişkisidir. “Bir bardak içtim.” sözündeki gibi bir şeyi içinde yer aldığı şeyle adlandırmak mümkün olduğu gibi (*mahalliyye*); “Derse girdim.” sözündeki gibi bir yeri o yerde bulunma durumuyla adlandırmak da mümkündür (*hâlliyye*). Râzî *Kâşif*'te açıkça zikrettiği bu alâka türü için “Oluk taşı.” “Nehir aktı.” örneklerini vermektedir.⁶⁴¹ Aslında her iki örnekte de kastedilen oluğun ya da nehrin içine yerleşmiş olan (*hâll*) sudur; çünkü taşan da akan da aslında oluk veya nehir gibi bir mahalle yerleşen sudur.

Râzî *Tefsîr*'inde bu alâkayı açıkça *lubb* (Bakara 2/197: “لَا إِلَهَ إِلَّا اَللّٰهُ”) lafzıyla ilişkili olarak zikretmektedir. Gerçi ilgili lafızla aklın mı yoksa gönlün mü kastedildiği kesin değildir;

⁶³⁵ Râzî, *Tefsîr*, 16/62.

⁶³⁶ Râzî'nin çoğulun tekile mecâz olarak hamlini açıkça dillendirdiği örnekler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/196, 12/30, 24/25.

⁶³⁷ Allah hakkında Kur'ân'da “biz” kullanımının yorumu için bk. Râzî, *Tefsîr*, 32/27, 121.

⁶³⁸ Râzî, *Tefsîr*, 12/30. Farklı tevil vecihlerine değinen Râzî burada mecâzı değil, hakikati tercih etmektedir.

⁶³⁹ Râzî, *Tefsîr*, 5/196.

⁶⁴⁰ Râzî, *Tefsîr*, 9/102.

⁶⁴¹ Râzî, *Kâşîf*, 32.



ancak her halükarda insanın içinde bulunan ve hayvanlardan ayırıştırıp meleklerle yaklaştıran bir öze gönderme yapmaktadır. Ayette aklın/gönlün yerleştiği yer yani *lubb* zikredilmiş; fakat *lubb*de yerleşmiş olan akıl/gönül kastedilmiştir.⁶⁴²

7. *Yakınlık (müccâveret) ilişkisi*: İki şey arasındaki yakınlık sebebiyle oluşan anlam ilişkisine dayanarak birinin diğeri için kullanılmasıdır. Râzî'nin verdiği örnekle açıklamak gerekirse şöyle de denebilir: Kendisine su yüklendiği için deveye *râviye*, kendisinden içildiği için şaraba *kadeh* denmesi gibi, iki şey arasındaki yakın ilişki sebebiyle, birinin isminin diğere verilmesi yoluyla oluşan mecâz türüdür.⁶⁴³

Yakınlık ilişkisine örnek olarak Rahmân suresindeki “*sekalân* (الْأَوَّلِينَ)” lafzı dikkate değerdir. Zira Râzî cinleri ve insanları ifade maksadıyla niçin “الْأَوَّلِينَ” (Rahmân 55/31) kelimesinin kullanıldığını açıklarken farklı görüşlere yer vermektedir. (i) Bu görüşlerin ilkinde göre her iki grup da günahlarla yüklü olduklarından böyle anılmışlardır. (ii) Diğer bir görüşe göre ise her iki grubun da yeryüzü üzerinde belli ağırlıkları, yoğunlukları olduğu için “yüklüler/الْمُتَّالِينَ” diye adlandırılmışlardır. (iii) Bir başka görüşe göre ise ağır/yüklü olma sadece bir grubun niteliğidir. “Öteki ise sırf diğer gruba olan yakınlığı sebebiyle bu nitelikte isimlendirilmiştir.”⁶⁴⁴ Görüldüğü üzere üçüncü görüşte tercih edilen mecâzın gerekçesi iki tür arasında kurulan yakınlık ilişkisidir.

“Uzak ol (azaba götüren tüm) pisliklerden” (Müddessir 74/5) ayetindeki “*rucz/رُحْز*” kelimesini tahlil ederken de Râzî farklı görüşler arasında mecâzın yakınlık alâkasıyla açıklanışına yer vermektedir. İlgili kelime “azap ve azabı netice veren günah/isyan halleri” anlamında kullanıldığı gibi, “çirkin ve pis işler” anlamında da kullanılmaktadır. Söz konusu iki anlam arasında ilişki kurarak “bir şey, kendisine yakın ve bitişik olan bir başka şeyin ismiyle adlandırılır”⁶⁴⁵ diyen Râzî kelimenin kazandığı mecâz anlamı *yakınlık* ilişkisiyle açıklamaktadır. Buna göre azaba götüren kötü ve çirkin şeyler azaba olan yakınlıkları itibariyle *rucz* diye adlandırılmışlardır.

8. *Zıtlık (Zıddiyye) ilişkisi*: Zıtlık alâkası bir şeyin zıttı, karşıtı, mukabili ile isimlendirilmesidir. Râzî'nin örnek verdiği “وَوَجَّهْنَا لَكَ إِلَهُكَ” (Şûrâ 42/40) cümlesi zâhiri

itibariyle “Kötülüğün karşılığı, dengi bir kötülüktür” anlamına gelmektedir.⁶⁴⁶ Aslında ayette kastedilen, “Kim bir kötülük yaparsa sadece dengi bir karşılık görür (ancak misliyle cezalandırılır).” (Mü’min 40/40) ayetindeki gibi yapılan bir kötülüğe karşı adaletle uygun bir karşılık verilmesi tavsiyesidir. Ancak ayette kötülüğün karşılığı dengi bir karşılıktır

⁶⁴² Râzî, *Tefsîr*, 5/184. *Tefsîr*’de bu alâkaya açıkça işaret edilen başka örneklerle karşılaşmadı. Ancak Hilâl Râzî’nin bazı ifadelerinden hareketle ilgili alâka için farklı örneklere yer vermektedir; bk. Hilâl, *el-Mebâhisü’l-beyâniyye*, 231-235.

⁶⁴³ Râzî, *Mahsûl*, 1/114.

⁶⁴⁴ Râzî, *Tefsîr*, 29/113. Râzî “الْمُتَّالِينَ” kelimesinin “önemli, değerli” anlamına gelebileceğini belirtir ve delil olarak Hz. Peygamber’in (s.a.s.) “Size ağır/önemli iki şey bıraktım (إِنِّي نَارٌ كَالْمُتَّالِينَ)”⁶⁴⁵ verir.

⁶⁴⁵ Râzî, *Tefsîr*, 30/193.

⁶⁴⁶ Râzî, *Mahsûl*, 1/114. Râzî burada Bakara 2/194 ayetini de örnek olarak vermektedir. Şayet ayet (Bakara

2/194) zıtlık alâkasına örnek olarak değerdendirilebilirse ayrıca Bakara 2/14-15, Âl-i İmrân 3/54, Nisâ 4/144, A'râf 7/51, Tevbe 9/67, Hûd 11/38 gibi ayetleri de bu kapsamda zikretmek mümkündür ki Râzî çeşitli vesilelerle bu tür ayetlere dikkat çekmektedir; bk. Râzî, *Tefsîr*, 2/77, 5/144, 8/73. Ancak o, bu türden ayet örneklerini *müşâkele* kapsamında da değerdendirmiştir; bk. Râzî, *Tefsîr*, 4/95.



denmemiş; dengi bir kötülüktür denmiştir. Hâlbuki kötülüğün karşılığı meşru bir ceza olmalıdır. Peki, bu durumda meşru bir ceza/karşılık, “kötülük” diye adlandırılabilir mi? Hem işlenen kötülüğe karşı, meşru olmayan bir karşılık da verilemez. Mesela kişi, biri onun malını çaldı diye hırsızın malını çalamaz. Öyleyse mezkûr soru ne şekilde yanıtlanabilir? İlgili cümledeki ikinci “kötülük” sözcüğü için biri hakikatine diğeri mecâza hamletmek şeklinde iki ayrı cevap verilmiştir. Mecâz görüşü ise zıtlık alâkasıyla gerekçelendirilerek açıklanmaktadır.⁶⁴⁷ Buna göre haddi aşarak kötülük işleyen kimseyi cezalandırmak bir kötülük değil; bilakis adaletin yerini bulması bakımından bir iyiliktir. Fakat mecâz olarak zıddı ile yani kötülük ile ifade edilmiştir.⁶⁴⁸

Râzî zıtlık alâkasına başka ayetlerde ve ifadelerde de başvurmaktadır. Örneğin Enbiyâ suresi 95. ayette “yasak (حَرَامٌ)” lafzını “gerekli/zorunlu (vâcib)”⁶⁴⁹ olarak tevill ederken;

Leyl suresi 10. ayetine yönelik Kaffâl’in görüşü bağlamında “zorluğun (الْعُسْرُ)” “kolaylaştırılmasını”⁶⁵⁰ izah ederken; “azap” ile “müjdeleme (بُشْرًا)”⁶⁵¹ kelimelerinin birlikte anılmalarını (İsrâ 17/9-10) açıklarken Râzî zıtlık alâkasına yer vermektedir.⁶⁵²

9. *Taalluk (müteallak-müteallik) ilişkisi:* *Taalluk* alâkası, kökenleri itibariyle ortak sesleri/harfleri paylaşan masdar-fâil-mef’ûl kalıplarının birbiriyle girdiği anlam ilişkisine dayanan bir alâka türüdür. Dolayısıyla bu alâkanın ardında ıstikaka dayalı anlam ilişkisi bulunmaktadır. Yani başka bir açıdan “türetilmiş (*müşakk*) ile kendisinden türetilen kök (*müşakk-minh*)” arasındaki bir ilişki olarak da değerlendirilebilir.⁶⁵³ Râzî “müteallakı, müteallikin ismiyle adlandırmadır, ma’lûmu ilim diye, makdûru kudret diye adlandırma gibi.”⁶⁵⁴ diyerek söz konusu alâkaya işaret etmektedir. Nitekim o, *Tefsîr*’inde de “ولْيَعْلَمَ هَلَا” (Âl-i İmrân 3/140) bağlamında “*ilim* lafzının *ma’lûm* yerine, *kudret* lafzının *makdûr* yerine kullanımı meşhûr mecâzdır.”⁶⁵⁵ demektedir.

⁶⁴⁷ Bk. Râzî, *Tefsîr*, 27/179. Aslında Râzî burada “مُسْتَكَّة” sözcüğünün hakikî anlamına göre yapılan açıklamasını tercih etmektedir. Mecâza hamledip zıtlık alâkasına değinen açıklamayı ise katılmadığı bir görüş olarak zikretmektedir. Ancak Râzî eserinin başka yerlerinde de ayetteki bu ifadeyi, *Mahsûl*’de olduğu gibi, zıtlık alâkasına örnek olarak vermektedir; bk. Râzî, *Tefsîr*, 20/162, 22/221, 26/257, 27/72, 31/134, 201.

⁶⁴⁸ Râzî “جزاء مستوفى” ifadesindeki mecâzı farklı alâkalarla da açıklamıştır. Mesela müşâbehet alâkasıyla yani istiâre olarak açıklanabileceğine dikkat çekmiştir; bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/114; krş. Râzî, *Tefsîr*, 8/192, 18/193. Ayrıca lüzûm (mülâzemet lâzım-melzûm) alâkasına da başvurmuştur; bk. Râzî, *Tefsîr*, 9/207, 16/129. Râzî’nin ilgili ifade üzerine yaptığı muhtelif açıklamalar, çelişik bir mahiyet arz etmeleri sebebiyle tahlil edilmiştir; bk. Hilâl, *el-Mebâhisü’l-beyâniyye*, 239-243.

⁶⁴⁹ Râzî, *Tefsîr*, 22/220-221.

⁶⁵⁰ Râzî, *Tefsîr*, 31/201.

⁶⁵¹ Râzî, *Tefsîr*, 20/162.

⁶⁵² Zıtlık alâkasına yer verilen diğer örnekler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 26/257, 27/72, 179, 31/134.

⁶⁵³ Bu alâkaya, yani türetilmiş (*müşakk*) ile türetilen-kök (*müşakk-minh*) arasındaki anlam ilişkisine Râzî *Mahsûl*’de bir başka açıdan yer vermektedir. Müfred mecâzın türlerinden sekizincisi olarak saydığı söz konusu alâkada Râzî dövme işi bitmiş bir kimse için “o dövendir.” denmesi gibi türetilen-kökün etkisinin ortadan kalkmasından sonra türetilmişin kullanımını kasteder. Daha açık bir deyişle *darb* masdarının yani eyleminin etkisi kalmadığında bile döven kişiye *dârib* diye ism-i fâilin nispet edilebilmesiyle oluşan bir mecâzdır. Bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/114.

⁶⁵⁴ Râzî, *Mahsûl*, 1/115.

⁶⁵⁵ Râzî, *Tefsîr*, 9/17.



Tefsîr'inde Râzî “تنزيل” (Vâkıa 56/80) kelimesine ilişkin açıklamalarında söz konusu alâkaya yönelik birtakım izahlara da yer vermektedir.⁶⁵⁶ “Hak Teâlâ'nın ‘İşte bunlar Allah'ın yarattıklarıdır/mahlûklarıdır (Lokmân 31/11: “هَذَا مَخْلُوقٌ”)’ sözünde belirttiğimiz gibi, masdarı zikredip mef'ûlû kastetme(nin örneği Kur'ân'da) çoktur.”⁶⁵⁷ diyen Râzî devamında, hakikati bırakıp mecâza yönelmenin yani masdar kullanarak mef'ûlû kastetmenin hikmetini açıklamaktadır. Buna göre masdar olan *tenzîl* ile mef'ûl olan *münezzel* lafızlarından her ikisi de aslında mef'ûl gibidir, mef'ûl anlamındadır. Bununla birlikte her ikisinin ism-i fâille de bağlantısı (*taalluk*) bulunur. Ancak fâilin masdarla bağlantısı, mef'ûle nispetle daha fazladır. Şu durumda masdar, fâil ve mef'ûl arasında ses/harf itibariyle bir bağlantı (*taalluk*) bulunduğu gibi anlam itibariyle de yakın bir bağlantı bulunmaktadır. Diğer bir deyişle tüm bu siygaların lafız ve anlam bakımından yakınlığı birbirilerinin yerine mecâz olarak kullanılmasını mümkün kılmaktadır.

Râzî'nin *Tefsîr*'inde rastlanan en fazla *taalluk* alâkası, *tenzîl*in *münezzel* anlamında kullanımı gibi masdar-mef'ûl ilişkisiyle ilgili olanlardır. Yani masdar ile ism-i mef'ûlün kastedildiği örneklerdir.⁶⁵⁸ Mesela “كُرْهُ” (Bakara 2/216, Ahkâf 46/15) kelimesinin *mekrûh* anlamına tevîl edilebileceğini ihtimaller arasında zikrederken Râzî aslında ilgili alâkaya işaret etmektedir.⁶⁵⁹

Masdarla ism-i mef'ûl kastedildiği gibi elbette mecâz olarak ism-i mef'ûlle masdar da kastedilebilir. Örneğin İsrâ suresi 80. ayetteki “مُذَوِّجٌ” ve “مُخَوِّجٌ” lafızları ism-i mef'ûl kalıbında anıldıkları halde kendileriyle masdar anlamları kastedilmiştir.⁶⁶⁰ Yani buna göre ayetin anlamı “Rabbim, beni doğruluk girdirisiyle girdir ve doğruluk çıkarışıyla da çıkar!” (İsrâ 17/80) şeklinde olmaktadır.

Masdar-mef'ûl ilişkisi dışında masdar-fâil ilişkisi de söz konusudur. Örneğin “الحق/Hakk” lafzının Allah'ın bir ismi olup olmadığı meselesini incelerken Râzî “*Hakk* kelimesi masdardır ve *bâtıl* kelimesinin zıddıdır. Masdar isimler ise ancak mecâz olarak ism-i fâil anlamında kullanılırlar.”⁶⁶¹ şeklinde bir görüş aktarmaktadır. Ayrıca yine onun belirttiği üzere masdar olan “*adl*/عدل”, En'âm 165. ayette ism-i fâil karşılığında âdil anlamıyla kullanılmıştır.⁶⁶²

10. *Lafızlarda artma-eksilme (ziyâde-noksân) ilişkisi ve hazîf mecâzı*: Lafızlarla anlamlar arasındaki denklik açısından bakıldığında, ifadede bazen anlam karşılığı bulunmayan bir lafız; bazen de lafız karşılığı bulunmayan bir anlam yer alabilmektedir. Diğer bir deyişle ifadede lafız kendisini karşılayan anlam itibariyle fazla yahut noksan olabilir. Sözelimi “مَّا مَلَأَ” (Âl-i İmrân 3/159) ifadesinde “mâ/ما” lafzı anlam karşılığı bulunmadığından

⁶⁵⁶ Râzî, *Tefsîr*, 29/197. *Tenzîl*in mecâza hamli ve masdar-mef'ûl ilişkisi çerçevesinde ele alınışı ile ilgili olarak ayrıca bk. Râzî, *Tefsîr*, 26/238, 27/95.

⁶⁵⁷ Râzî, *Tefsîr*, 29/197 (10. mesele).

⁶⁵⁸ Başka örnekler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 9/17, 16/202, 26/238, 27/95.

⁶⁵⁹ Râzî, *Tefsîr*, 6/28, 28/14.

⁶⁶⁰ Râzî, *Tefsîr*, 21/34, 29/197.

⁶⁶¹ Râzî, *Tefsîr*, 13/19.

⁶⁶² Râzî, *Tefsîr*, 13/168.



lafzî bakımdan artma yoluyla mecâz olurken; “وَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا” (Yûsuf 12/82) ifadesinde lafız
وَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا
karşılığı olarak “ehl/أهل” eksiktir ve lafzî bakımdan eksilme yoluyla mecâzdır.

Hatırlanacağı üzere lafzî mecâz kılan iki husustan biri *alâka*, diğeri *nakil*dir. Anılan örneklerde artmadan veya eksilmeden *alâka* olarak bahsedilebilir; ancak lafzın bir anlamdan diğere *nakli* söz konusu değildir. İşte, bu sebeple Râzî’nin artma-eksilme alâkasında naklin ne şekilde gerçekleştiğine dair dikkat çektiği hususu, burada belirtmek gerekmektedir. Artma yahut eksilme yoluyla lafzî mecâz kılan husus *hükmün naklidir*. Yani *nakil* lafzın anlamı itibariyle değil; ifadedeki mecâza konu olan lafzın gramatik konumu itibariyle gerçekleşmektedir. Diğer bir deyişle nakil irap hükmünün değişmesinde ortaya çıkmaktadır. Örneğin “Şehre sor (سَأَلُوا شَهْرًا)” cümlesi aslında “Şehir halkına sor (سَأَلُوا شَهْرًا)” demektir ve fark edileceği üzere cümlede tamlanan (*muzâf*) hazfedilmiş ve harekesi tamlayana (*muzâf-ileyh*) nakledilmiştir; böylece “سَأَلُوا شَهْرًا” lafzının gramatik konumu yani irapça hükmü değişmiştir. Râzî açısından hükmî nakil önemli bir husustur; çünkü ifadelerdeki her hazif yahut her ziyade elbette mecâz sayılamaz. Dilde mukadder anlamların varlığı, yani lafızda karşılığı açıkça bulunmayan anlamların yer aldığı örtük ifadelerin varlığı gayet doğaldır.⁶⁶³ Dolayısıyla her takdirî anlam mecâz olarak nitelenemez. Mecâzın gerçekleşmesi için nakil şarttır ve hazif yahut ziyade yoluyla mecâz olan lafızlarda irap bakımından hükmî bir nakil söz konusudur.

Lafızda artma yoluyla ortaya çıkan mecâz için Âl-i İmrân suresi 159. ayetteki “Allah’tan bir rahmet ile (وَمِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ)” ifadesi düşünülebilir. Fark edileceği üzere “mâ” harfi, lafız (وَمِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ)

olarak bulunsa da anlam ve irap olarak yok gibidir. Bu sebeple harf-i cer (ب), “وَمِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ” üzerinde amel edebilmiştir. Genel kanaate göre anlam karşılığı bulunmayan lafızları ifadede kullanma, anlamı destekleme ve vurgulama için Arapların çokça başvurdukları bir üsluptur.⁶⁶⁴ Dolayısıyla cümlede etkisiz eleman olarak değerlendirildiğinde “mâ” mecâza hamledilmiş olmaktadır.⁶⁶⁵

Lafızda eksilme yoluyla oluşan mecâz için de “Musa randevumuz için kavminden yetmiş kişi seçti” (A‘râf 7/155: “وَمِنْ أُمَّةٍ أَرْسَلْنَا رَسُولًا بِهَا”) ifadesi verilebilir. Gramer açısından

cümlede yer alması gerektiği düşünülen “min/من” harf-i cerri hazfedilmiştir. Nahivci Ebu Ali el-Fârisî’den (ö. 377/987) Râzî’nin aktardığı bir gramer kuralına göre bir harf ilavesiyle ikinci mefûle geçişlilik (*teaddî*) kazanan “اختار” gibi bazı fiiller, ihtiyaç duyduğu harfin anlamını da taşıyacak kertede anlam genişliğine (*tevessü*‘) sahip olurlar ve bu sayede ikinci

⁶⁶³ Râzî *Mahsûl*’de müfred mecâzın kısımları arasında on birinci sırada yer verdiği ilgili alâka hakkında hiç bilgi vermez; bk. Râzî *Mahsûl*, 1/115. Ancak *Nihâyetü’l-îcâz*’da konuyu biraz genişçe ele almaktadır. Buradaki değerlendirme için bk. Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 100-102.

⁶⁶⁴ Nitekim Râzî bu türden ziyâdelere Kur’ân’daki başka ayetlerden de örnekler vermektedir: Mü’minûn

23/40, Sâd 38/11, Nisâ 4/155, Ankebût 29/12, Yûsuf 12/96; bk. Râzî, *Tefsîr*, 9/64.

⁶⁶⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-icâz*, 101; Râzî, *Tefsîr*, 9/64-65. Râzî'nin anlamsız lafızların en muhkem söz olan Kelâmullah'ta bulunmasını caiz görmeyenlerin görüşünü daha doğru bulduğu anlaşılmaktadır. Ancak “mâ”nın taaccüp ifade eden istifham edatı olarak alınıp “ ” manasına hamledilmesi de bir cihetle mecâzdır.



mef'ûle geçişliliğinde ekstra harfe ihtiyaç duymazlar. Böylelikle harf hazfedilir; ancak lafızda bulunmasa dahi anlamda yer aldığından bu durum mecâz olarak değerlendirilir.⁶⁶⁶

Lafızda eksilme yoluyla oluşan mecâza daha belirgin bir örnek olarak Âl-i İmrân 163. ayet de gösterilebilir. Kur'ân'da Allah'ın rızasını gözeten müminlerden bahsedilirken bir yerde ﴿رَبِّهِمْ﴾ (Âl-i İmrân 3/163) buyrulurken bir diğer yerde ﴿رَبِّهِمْ﴾ (Enfâl 8/4) şeklinde ifade buyrulmuştur. Dikkat edileceği üzere arada bir lâm (ل) harf-i cerri farkı vardır. Bu itibarla zâhirlerine göre ikinci ayetin anlamı “Onlar için Rableri katında dereceler vardır.” (Enfâl 8/4) şeklinde iken ilk ayetin anlamı “Onlar Allah katında derece derecedirler.” (Âl-i İmrân 3/163) şeklinde olacaktır. Ancak Râzî her iki ayetin de aynı şekilde anlaşılması gerektiğini belirtmekte ve Âl-i İmrân 163. ayetindeki ifadeye bir lâm harfi ilavesiyle tevîl etmekte ve böylesi bir mecâz kullanımının hakikate nispetle daha belîğ olduğunu belirtmektedir. Çünkü mecâz sayesinde hem insanların Allah katında farklı derecelere sahip olduklarına hem de insanî nefiste/ruhta farklı derecelerin bulunduğu ve ayrıca bunlar arasında bir paralellik ya da münasebet kurulabildiğine işaret edilmektedir.⁶⁶⁷

Yukarıda verilen tüm örneklere rağmen bu alâka türüne en uygun ve kullanımda en yaygın örnekler aslında hazîf mecâzı örnekleridir.⁶⁶⁸ *Hazîf mecâzı*, tamlananın telaffuzdan kaldırılması ve tamlayanın irap hükmü bakımından tamlananın yerine geçirilmesi ile ortaya çıkan bir mecâzdır. Yûsuf suresi 82. ayeti ﴿يُوسُفُ﴾ tefsir ederken Râzî mecâz ﴿يُوسُفُ﴾

hazfinde dair şöyle bir açıklama yapmaktadır: “Tamlananı ifadeden kaldırma (*hazfu'l-mecâz*), kısa ve öz söylemek için(başvurulan bir yöntem)dir ve bu mecâz türü Arap dilinde yaygın bir kullanımdır. Nitekim Ebu Ali el-Fârisî ‘Dildeki bu kullanımı inkâr etmek, zorunlu bilgileri ve duyulur dünyayı inkâr etmek gibidir.’ demiştir.”⁶⁶⁹

Alâkaların açıklanıp örneklendirildiği bu kısımda, sadece Râzî'nin *Tefsîr*'inde öne çıkan alâkalara yer verilmiştir. Özellikle de kökanlamdan mecâzî anlama geçişin nasıl bir anlam ilişkisiyle gerçekleştiğinin izahında genellikle kendilerine başvuru ve terimsel adları açıkça belirtilen alâkalar üzerinde durulmuştur. Elbette Râzî kategorik belirlenimler yahut terimsel adlandırmalar yapmaksızın başka alâkalara da değinmiştir. Hatta bazen anlam ilişkilerini son derece örtük ifadelerle açıklamıştır.⁶⁷⁰ Dolayısıyla burada Hilâl'in yaptığı gibi Râzî sonrası sistematik belâgatte daha yetkin biçimiyle geliştirilen “alâka teorisi” dikkate alınarak *Tefsîr*'den alâka örnekleri çoğaltılabilir.⁶⁷¹ Râzî tarafından adı konmasa dahi, sonraki literatürce belirlenen ve tanımlanan alâkaların izleri onun açıklamaları arasından çıkarılarak yorumlanabilir.

⁶⁶⁶ Râzî *Nihâyetü'l-îcâz*'da eksilme ile mecâza örnek olarak verdiği bu ayeti *Tefsîr*'inde önce mecâz olması itibarıyla yorumlamakta; ancak devamında farklı bir görüş teklif ederek mecâz tevîlini devre dışı bırakmaktadır. Bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 101; Râzî, *Tefsîr*, 15/18-19.

⁶⁶⁷ Râzî, *Tefsîr*, 9/77.

⁶⁶⁸ Muzâfın hazfî yoluyla ortaya çıkan mecâzlara başka örnekler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/232, 10/87-88, 111, 12/91, 18/17, 194, 19/37, 21/175, 22/222, 31/89, 167, 174-175.

⁶⁶⁹ Râzî, *Tefsîr*, 18/194.

⁶⁷⁰ Belki de “meşhûr mecâz” kavramının açıkça dillendirildiği fakat alâkanın açıkça zikredilmediği

kisimlarda örtük ifadeleri aramak daha makul olabilir. Bazı örnekler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/233, 6/16, 7/236, 11/63, 21/175, 27/174, 29/38-39.

⁶⁷¹ Bk. Hilâl, *el-Mebâhisü 'l-beyâniyye*, 197-244.



Râzî'nin adını koymaksızın başka alâkalara temas etmesinin bazı belirgin örneklerine burada işaret edilebilir. Sözelimi Ayete'l-kürsî'deki (Bakara 2/255) “kürsî” ile ne kastedildiğine dair yer verdiği dört görüşten birinde “Kürsî ilimdir; çünkü ilim âlimin yeridir ve o yer de kürsüdür. Dolayısıyla bir şeyin sıfatı, mecâz yoluyla o şeyin bulunduğu yeri ifade eden isimle adlandırılmıştır.”⁶⁷² derken Râzî aslında isim ile sıfat, nesne ile onun temsili konumu arasında bir anlam ilişkisi kurmaktadır. Aynı şekilde “her şeyi ihata eden bir günün azabından” bahsedilirken ﴿عَذَابُ يَوْمٍ﴾ (Hûd 11/84) ifadesinde anlam

bakımından azap kelimesinin sıfatı olan *muht* lafzının, gramer olarak gün kelimesine sıfat kılınmasına yönelik açıklamalarına bakarak Râzî'nin yine isim-sıfat arasında kurulmuş bir anlam ilişkisine değindiği söylenebilir.⁶⁷³ Yine mesela ﴿لَسْ يَكُنْ لَّكَ فِى الدِّينِ فَتْرَةٌ﴾ (Bakara 2/142)

ifadesine dair Kaffâl eş-Şâşî'ye (ö. 365/976) ait görüş aktarılırken “Bu lafız (yani ‘sefiher şöyle diyecekler’ ifadesi) her ne kadar zâhiri bakımından gelecek için kullanılsa da geçmişte dile getirilmiştir.”⁶⁷⁴ denmesi, zaman açısından geçmiş-gelecek arasında bir anlam ilişkisi kurulduğunu göstermektedir. Belki bu anlam ilişkisi de sonraki literatürde terimleşmiş “geçmiş/geleceği göz önünde bulundurma (*i'tibâru mâ kâne/yekûn*)” alâkası kapsamında değerlendirilebilir. Benzer şekilde “خير” (Bakara 2/180) lafzı bağlamında Râzî “Tıpkı ‘Mescide yakın oturan kişinin mescitte kılmadıkça namazı (kabul) olmaz’ ve ‘Komşusu açken tok geceleleyen kimse mümin değildir’ rivayetlerinde olduğu gibi, bu mecâzdan meşhûr bir konudur (ve bu mecâz türü) *eksikliği sebebiyle bir şeyin nefyedilmesidir*.”⁶⁷⁵ derken aslında onun, daha önce adı konmamış bir alâkaya temas ettiği de söylenebilir.

Râzî'nin imalı ifadelerini, örtük biçimde dillendirdiklerini deşifre etmek dolayısıyla da örnekleri daha dakik tahlillerle çoğaltmak ve böylece başka tür alâkalardan bahsetmek elbette mümkündür. Ancak Râzî'nin açıkça dile getirdikleriyle yetinmek hiç değilse bu tezin kapsamı açısından daha isabetli görünmektedir.

Buraya kadar Kur'ân'da mecâzın nasıl tespit edileceği ve mecâz tevlinde öncelikle hangi ilkelerin gözetileceği üzerinde duruldu. İlerleyen sayfalarda da üçüncü bölümün ikinci kısmı olarak Râzî'den hareketle Kur'ân'da mecâz üslubunun temel karakteristiği üzerinde durulacaktır.

3.2. Fahreddin er-Râzî'ye Göre Kur'ân'da Mecâz Üslubu

Kur'ân, dil kullanımına çok önem verildiği bir bölgeye ve Arapçanın çok önemsendiği bir zamanda nâzil olmuştur. Söz sanatlarında ustalık, güçlü şiirler söylemek, etkili hitabete

672 Bk. Râzî, *Tefsîr*, 7/13 (نَسَبُ مَنْ كَانَ ذَلِكَ الشَّيْءُ عَلَيْهِ سَبِيلُ الْإِجْزَالِ). Râzî'nin izahlarına göre âlimin yeri âlim, âlimin yeri kürsüdür; bu sebeple Allah'ın ilmi mecâzen kürsü olarak ifade edilmiştir. Çünkü ilim tıpkı kürsü gibi kendisine dayanılan bir esastır; zaten âlimlere yeryüzünün sütunları denmesi dünya için bir dayanak teşkil etmeleri sebebiyledir.

673 Râzî, *Tefsîr*, 18/41.

674 Râzî, *Tefsîr*, 4/100. Nitekim Râzî mecâza hamlettiği bir ifade (Bakara 2/210: ﴿قَدْ ضَلَّى آلُ مُزُومٍ﴾) için “Geçmiş, gelecek yerine kondu ve bu Kur'ân'da çok (kullanılmakta)dır.” derken de aslında yine geçmiş-gelecek ilişkisine/alâkasına işaret etmektedir.

675 Bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/63 (وَدَا بَابُ مِنَ الْإِجْزَالِ مَشْهُورٌ وَهُوَ زَيْدُ الرِّمِّ عَنْ الشَّيْءِ الْإِزْصَه). Hadisler *zahiri* ile namazın ve imanın olumsuzlanmasını ifade ederler; ancak kastedilen anlam, namazın ve imanın yokluğu değil eksikliğidir.

Bununla birlikte eksikliğin ve kusurun büyüklüğünü vurgulamak adına mecâzî ifade tercih edilmiştir.



sahip olmak Kur'an'ın nüzûl döneminde çok önemli hususiyetlerdi. Arap toplumunun edebî zevki de çok yüksekti. Böyle bir ortamda ve dönemde insanlığa hitap eden Kur'an da ifade bakımından edebî estetiğe sahip ve muhataplar üzerinde etkili bir üslup kullanmıştır. Farklı konularda beyân ettiği pek çok hakikati iletme için Kur'an, ilgi çekici ve etkili ifade tarzlarına; konusuna ve bağlamına göre değişik anlatım tekniklerine başvurmuştur. Diyaloglar, istifhâmlar, yeminler, darbimeseller, kıssalar, tekrarlar, hatta mukattaa harfleri ve daha pek çok öge Kur'an'ın mesajını iletme için başvurduğu üslup özellikleri ya da anlatım teknikleridir. Ayrıca Kur'an üslubu (*üslûbu'l-Kur'an*) kelimelerin seçilmesinden, kelimeleri bağlama uygun farklı anlamlar yüklenmesine, kelimelerin dizilişinden cümlelerin kuruluş biçimine, makamına uygun biçimde sözü kısaltmaktan uzatmaya (îcâz-itnâb), belâgat incelikleri göstermekten bedî sanatlarını kullanmaya, açıklıktan akıcılığa pek çok dil kullanım tarzlarını da kendine özgü bir biçimde muhtevasında barındırmaktadır. Böylece Kur'an muhtevasına denk bir biçimde zengin bir üslup ve ifade tarzı ortaya koymaktadır.⁶⁷⁶

Kur'an'ın zengin üslubu ve ifade tarzı kapsamında elbette belâgat konuları da yer almaktadır. Bağlama uygun söz söylemenin imkânlarını araştıran belâgatın konuları da Kur'an üslubunun öğeleri arasındadır. Özellikle bu çalışmanın konusu bakımından mecâz, isitâre, kinâye, teşbih gibi beyânî ifade biçimlerinin Kur'an üslubunun temel karakteristiğinden olduğu bile söylenebilir. Nitekim Râzî savunduğu “Kur'an mucizedir ve i'câzı da fesâhatindedir”⁶⁷⁷ yargısını açıklama sadedinde Kur'an nazımının meziyetlerine ve eşsizliklerine (bedâî') dikkat çekerek “Kur'an'ın bu meziyetlerini ve eşsizliklerini araştırmak ancak mahiyetleri, nitelikleri ve nicelikleri bakımından mecâz, hakikat, istiâre, teşbih, temsil ile nazm, takdim-tehir, îcâz-hazif, fasl-vasl gibi nazım ve nesir tekniklerinde kabul gören diğer edebî güzelliklerin gerçekliklerini iyice araştırmakla mümkün olur.”⁶⁷⁸ demektedir. Dolayısıyla Râzî açısından da mecâz bir üslup olarak Kur'an'ın temel ifade biçimlerinden, anlatım tekniklerinden biridir.

Mecâzın Kur'an üslubunun bir niteliği olduğunu Râzî Zilzâl suresi 6. ayetteki “kendilerine amelleri gösterilsin diye ﴿وَلَوْ اَعْمَالُ﴾” ifadesini tefsir ederken açık bir şekilde dile getirmektedir. Şöyle ki ayette amel kelimesi “karşılık/cezâ” anlamında mecâz olarak kullanılmış yani cennet mükâfatları ve cehennem azapları kastedilmiştir. Dolayısıyla *amel* ile *karşılık* anlamda birleştirilmiş ve özdeşleştirilmiştir. Böylece ne edersen onu bulursun şeklinde bir ikaz ile cennet ve cehennem amellerin neticesi olduğu ve insanların yapıp ettiklerine dikkat etmesi gerektiği mecâzî bir ifade ile vurgulanmıştır. İşte Râzî mecâzın ifadeye kattığı bu inceliğe ve derinliğe binaen Râzî şöyle demektedir: “Daha uyumlu olması sebebiyle *amel* lafzı *cezâ/karşılık* yerine kullanılmıştır; zira (bu kullanımda amele

⁶⁷⁶ Kur'an üslubu hakkında bk. M. Suat Mertoğlu, “Üslûbü'l-Kur'an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/382; Sıddık Baysal, “Üslûbü'l-Kur'an'ın Tefsir İlmi ile İlişkisi”, *Bilimname* 35 (Nisan 2018), 398-403. Ayrıca Râzî tarafından Kur'an üslubunun i'câz bağlamında ele alınışı için bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 26-29.

⁶⁷⁷ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 26.

⁶⁷⁸ bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 29.

verilen karşılık) sanki bizzat amelin kendisi gibidir. Zira mecâz burada hakikatten daha etkilidir.”⁶⁷⁹

Bir ifade biçimi olarak mecâzın belki pek çok niteliğinden bahsedilebilir; ancak Râzî örneğinde mecâzların tevili meselesi mevzubahis olduğunda mecâz üslubunun biri belâgate diğeri usule bakan iki temel niteliği dikkat çekmektedir. Yani Kur’ân’da mecâz üslubu bir yönüyle anlatıma ebebî açıdan güzellik, anlam bakımından zenginlik katmakta; diğer yönüyle de tevil çabasının önünde anlam bulanıklığı yahut belirsizliği oluşturmaktadır. Dolayısıyla mecâz birbirine karşıtmış gibi duran bu iki gerilimli durumu bünyesinde taşıyarak ifadeye dâhil olmaktadır. Diğer bir deyişle mecâzın belâgat perspektifinden anlam zenginliği olarak görülen yönü ile usul perspektifinden anlam bulanıklığı olarak görülen yönü diyalektik bir şekilde tek üslup biçiminde buluşmaktadır.⁶⁸⁰ Bu nedenle aşağıda mecâz üslubunun söz konusu gerilimli yönünün tevildeki karşılıkları ve uzantıları üzerinde durulacaktır.

3.2.1. Kur’ân Üslubu Bakımından Mecâzî İfadelerin Özellikleri

Kur’ân muhatapların zihnî imkânlarını ve idrak düzeylerini gözeterek mesajını iletmektedir. Bu itibarla Kelâmullah bir taraftan getirdiği deliller ve burhanlarla insan düşünme melesesini/müfekkiyesini diğer taraftan üslup ve anlatımıyla insan zevk ve tecrübe yoluyla kavrayışını yani muhayyilesini tatmin eden bir hitaptır. Böylece herkesin istifade edebileceği bir beyân tarzı ortaya konmaktadır. Bir yanda gündelik meşgaleler içerisinde hayat dağdağasıyla başını kaldıramadığından etkili ve kolay anlaşılır güzel nasihatlere muhtaç insanları diğer yanda keskin müfekkiyelerle hikmetin derinliklerine uzanabilecek dâhileri ve bunlar arasında yer alan farklı tabakaları aynı ifadelerle tatmin edecek bir ifade tarzını ilahî kelâm bünyesinde taşımaktadır.⁶⁸¹ Söz konusu kayda değer ifade tarzlarından ve üslup çeşitlerinden birisi de şüphesiz mecâzdır. Zira anlamın ifade yollarının en güzellerinden biri olan mecâz üslubu sayesinde lafızlar, anlamlarına delâletleri bakımından genişlik, derinlik ve fikrî yoğunluk kazanırlar. Böylelikle insan zihni alışılmadık yeni medlûllere intikal eder ve dile getirilen gerçeklikleri çok boyutlu olarak kavrar.⁶⁸²

Örneğin şer’î hakikatler bu çerçevede değerlendirilebilirler. Mecâzın insan kavrayışını etkileyen söz konusu yönü aslında şer’î hakikatlerin ilahî tasarrufla oluşturulması bağlamında daha iyi kavranabilir. Zira ikinci bölümün ilgili kısmında izah edildiği üzere, şer’î hakikatler “mecâz sayesinde bir anlamdan diğerine nakletme” yoluyla oluşmuşlardır.

⁶⁷⁹ bk. Râzî, *Tefsîr*, 32/60-61.

⁶⁸⁰ Belagatçilerle usulcülerin mecâza yaklaşımlarının mukayeseli bir incelemesi için bk. Sa’d, *Mebâhisü’l-beyân inde’l-usûliyyîn ve’l-belâgiyyîn*, 45-95.

⁶⁸¹ Kur’ân hitabının aynı anda farklı idrak düzeylerine beyânda bulunduğu ve dolayısıyla Kur’ân ifadelerinin aynı anda hatabî, cedelî, burhanî önermeleri içerdiği meselesini Râzî, Nahl suresi 135. ayetin tefsiri kapsamında ele almaktadır; bk. Râzî, *Tefsîr*, 20/140-142. Ayrıca krş. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 14/327-332; Ebu’s-Senâ Şehâbeddin Mahmûd el-Alûsî, *Rûhu’l-meânî fî tefsîri’l-Kur’âni’l-azîm ve’s-seb’i’l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 14/254-256.

⁶⁸² Burada dile getirilenler Râzî’nin müteşâbih ayetlerin hikmetlerine dair belirttikleri kapsamında görülebilir; bk. Râzî, *Tefsîr*, 7/184-186. Tafsil için ayrıca bk. Süleyman Aydın, *el-Kavâid fî ulûmi’l-Kur’âni’l-kerîm* (İstanbul 2015), 289-298.

Bu bakımdan Kur'an'da hakikat kabul edilen pek çok lafız, aslında dil alanında mecâz ifade etmektedir. Daha doğrusu dil alanından din diline intikal mecâz yoluyla gerçekleşmiştir. Yani ilahî kelâm Arapların bildikleri birtakım lafızları mecâz sayesinde yeni anlamlarda kullanarak pek çok gerçekliği yepyeni bir şekilde insanlara sunmuştur.⁶⁸³ Dolayısıyla da aşına oldukları hususları onlara farklı bir tarzda yeniden düşündürmüştür. Böylece bir yandan insanların anlam ve değer dünyalarını yeni anlamlarla yeniden şekillendirirken diğer yandan lafızların yüklendiği ameli anlamlarla insanların hayatlarına yeni yaşam pratikleri sokarak davranışlar sistemini yeniden belirlemiştir. Sözelimi şer'î hakikatlerden yani temel dinî kavramlardan *iman* ve *küfür* gibi örnekler insanlara farklı bakış açıları katarken; *haram* ve *fisk* gibi örnekler yaşama biçimlerini belirlemiştir; *takvâ* ve *sabır* gibi örnekler ahlakî ilkeler bağlamında yeni davranış biçimlerinin gelişimini desteklerken; *salât* ve *zekât* gibi örnekler de başka yaşam pratiklerini inananların dünyasına sokmuştur. Velhâsıl ilahî dil tasarrufunun mecâz yoluyla insanların dünyasına soktuğu yeni anlamlar zihinlerde bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.⁶⁸⁴

Râzî açısından daha önce izah edildiği üzere hakikat mecâza öncelenmektedir. Dolayısıyla aslolan hakikate bir yol bulunamadığında mecâza gidilebilmektedir. Bunun yanı sıra Râzî'ye göre müfessiri mecâz teviline götüren “hakikî anlamdan daha fazlasını ifade etme” ve “ifadeye belâgatçe bir değer katma” gibi başka gerekçeler de bulunmaktadır. Bu itibarla o, mecâz tevillerine karşı olmadığı gibi yerinde ve doğru yapılmış mecâz tevillerini de savunmaktadır.

Râzî'ye göre hakikat kullanımını bırakıp mecâzî ifadeleri tercih etme *lafız* yahut *anlam* dolayısıyla olmaktadır. Araştırma sürecinde *Tefsîr*'de *lafız* kaynaklı mecâz⁶⁸⁵ açıklamalarıyla hiç karşılaşmamıştır.⁶⁸⁶ Ayrıca mecâz tevilleri daha ziyade *anlama* ilişkindir ve şiirlerdeki gibi doğrudan lafızla ilgisi pek bulunmamaktadır. Bu nedenle

⁶⁸³ Bu konu ikinci bölümde “şer'î hakikat” kısmında incelenmişti.

⁶⁸⁴ Kur'an'daki dil tasarrufu için bk. Mehmet Yolcu, *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2003), 203-219.

⁶⁸⁵ Temel sâikin “lafız” olduğu mecâz kullanımı, lafzın oluştuğu öz (cevher) nedeniyle olabileceği gibi lafza sonradan ilişen nitelikler nedeniyle de olabilir. (i) Lafzın özünü ses, harf ve bunların terkibi oluşturur. Sözü dile getirecek kimse kastettiği anlamı ifade edecek lafzı hakikat dairesinden seçtiğinde bazen ses, harf ve siyga dile ağır gelebilir. Bu durumda söz sahibi telaffuzu kolay, ifadesi hoş, kulağı tırmalamayan bir mecâzlı bir lafza yönelebilir. (ii) Lafza sonradan ilişen seci, kâfiye, vezin gibi nitelikler de mecâz kullanımının sebepleri arsında yer alabilir. Zira söz sanatları arasında ifadeyi güzelleştirmenin yolları olarak bu tür nitelikler önem arz etmektedir. İfadede kasta uygun kelimeleri bulma, şiirde kafiye denkleştirme, nesirde seciye başvurma, telaffuzda tenafüre sebep olmayacak bir nağmeyi yakalama, belâğ sözde musikinin ahengine ulaşma gibi pek çok kaygı şairleri, hatipleri, edipleri velhâsıl dil üstatlarını, söz virtüözlerini mecâz kullanımına sevk edebilmektedir. Çünkü mezkûr kaygılar hakikî anlamları dile getiren lafızlarla halledilemediğinde sözün zengin imkânlarının en doğal anahtarı olan mecâza yönelmek ilk akla gelen yoldur. Elbette olağan dil kullanımında biraz abartı gibi görünen tüm bu durumlar hitabet, edebiyat ve şiir gibi estetik kaygılar güden alanlarda çok önemlidir. Zira konuşma sanatı, sadece muhataba bir anlamı iletmeyi değil; ayrıca güzelce ve etkili bir şekilde iletmeyi amaçlar. Böylesi durumlarda da mecâz dilin mühim bir zenginliğidir. Meselenin Râzî tarafından öz bir şekilde ele alınışı için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/118-119.

⁶⁸⁶ Elbette “لرجح” ve “لصدح” (Târık 86/11-12) örneklerinde görülebileceği üzere harf uyumunun ve ahenginin bulunduğu fâsılalarda tercih edilen bazı mecâz yönelimleri, belki de lafız dolayısıyla mecâz kullanımları kapsamında değerlendirilebilir. Ancak Râzî böylesi durumlarda bile lafız odaklı mecâz kullanımı açıklamasına başvurmaz. Onun lafızdan ziyade anlama odaklanan tavrı sebebiyle olabilir.

çalışmada temel sâiki lafız olan mecâz kullanımlarından sarfinazar edilmiş ve doğrudan anlamı göz önünde tutan mecâz kullanım sebepleri üzerinde durulmuştur. Anlamı gözeterek mecâza başvurma'nın ise elbette pek çok sebebi ve çeşitli sâikleri bulunabilir; ancak burada Râzî'nin açıkça dile getirdiği hususlar üzerinde durulacaktır. Bir diğer deyişle mecâz üslubunun ifadeye kattıkları bakımından temel nitelikleri burada dile getirilenlerle sınırlı değildir; zira tezin bu kısmında sadece Râzî'nin açıklamalarında öne çıkan hususlar dikkate alınmıştır.

Burada mecâza başvurma'nın temel sâiklerinin maddeler halinde ve sıra ile kategorik olarak verilmesi, söz konusu sâiklerin birbirinden bağımsız ve kopuk olarak düşünülmesine neden olabilir. Bu nedenle belirtmek gerekir ki hemen hemen her mecâz kullanımında söz konusu temel sâikler bir yönüyle bulunurlar. İllaki her kategorinin her mecâzda eşit şekilde yer alması gerekmez; ancak aşağıda ayrı kategoriler halinde sıralanıp dillendirilen anlamsal sâikler aslında mecâzlarda bir bütün olarak ya da toplu bir öz olarak fark edilirler. Dolayısıyla sınıflandırma ve başlıklandırma mecâzın farklı anlam vecihlerini görünür kılmak ve vurgulayarak anlaşılmasını sağlamak içindir.

3.2.1.1. Zihni Uyarma ve Anlamı Vurgulama (Tenbîh ve Te'kid)

Dil kullanımının edebî, belîğ, zengin imkânlarına önem veren toplumlar ve bilhassa söz mahareti olmayan toplumları kem küm edip fasih konuşmayı beceremeyen anlamında “acem” diye niteleyen Arap toplumu nezdinde mecâzî ifadelerin câzibedar bir güzelliği vardır. Mecâz muhatabın dikkatini söze toplar ve onun üzerinde düşünmesini sağlar. Zira mecâzlı söz çoğu kez mesajını alışılmışın dışında bir ifadeyle sunduğundan yadırgatıcı bir etkiyle anlama çabasını tetikleyerek muhatabı kendisine cezbedip düşünmeye ve araştırmaya sevk eder.

Hucurât suresinde peygamber otoritesini vurgulayan bazı ifadeler, mecâzın söz konusu fonksiyona örnek olarak kayda değerdir. Toplumsal yaşam kurallarını tesis eden Hucurât suresinde bir model olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) her şeye öncelenmesi gerektiğini bildiren birtakım mesajların mecâz yoluyla ifade edilmesi yani hakikatin bırakılıp mecâza gidilmesi inananların dikkatlerini Hz. Peygamber'in (s.a.s.) İslam ümmetindeki konumuna çekmek ve bu itibarla onun yolunu izlemenin önemini vurgulamak içindir.

Örneğin “Allah ve Resulünün önüne geçmeyin (لَا تَقْدِمُوا عَلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ)” (Hucurât 49/1) buyrulurken

“yolda yürürken yahut bir iş eylerken onların önüne geçmeyin” anlamı değil; mecâz olarak “Allah ve Resulü huzurunda kendinize bir öncelik vermeyin” anlamı kastedilmiştir. Nitekim toplum içerisinde düşünceleri, yaptıkları, konumu, şan ve şerefi bakımından temayüz eden kimseler için Arapçada falan, insanlar arasında tekaddüm etti (herkesin önüne geçti) denmektedir. Dolayısıyla ayette Hz. Peygamber'in (s.a.s.) konumu teyit edilerek müminler uyarılmaktadır. Bu itibarla ilgili ifade, tüm inananlara Allah ve Resulünün önüne geçme hakkını kendinizde görmeyin, özellikle Hz. Peygamber size bir şeyi tebliğ ettiğinde sözü üzerine söz söyleme hadsizliğinden sakınıp hemen gereğini yerine getirmeye bakın, demektedir.⁶⁸⁷

⁶⁸⁷ Râzî, *Tefsîr*, 28/111. İlgili ifadenin farklı muhtemel anlamlarına da dikkat çeken Râzî mecâz açıklamasının devamında ﴿لَا تَقْدِمُوا عَلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ ifadesinin ayete ayrıca kattığı anlam inceliklerine değinmektedir.

Örneğin ilgili suredeki diğer bir mecâzî ifadede de benzer vurgu bulunmaktadır. “Seslerinizi Peygamber’in sesinden daha fazla yükseltmeyin ve bağırmanın (لَا تُجْعَلُونَ سَوْتَكُمْ كَسَوْتِ رَسُولِ اللَّهِ) ... (Hucurât 49/2) ifadesi hakikî anlamından öte mecâz olarak “onun huzurunda çok

konuşmayın ve başkalarına hitap eder gibi ona hitap etmeyin” şeklinde de anlaşılabilir. Elbette ilgili ifade nüzul sebebine dayanarak bedevîlerin kaba tavırlarına nispetle hakikî anlamıyla siz de bazılarının yaptığı gibi Peygamber konuşurken sesinizi yükseltmeyin yahut ona seslenmek için bağırmanın şeklinde anlaşılabilir ve müminleri Allah Resulünü rahatsız edecek bir ses tonuyla konuşmadan sakındırma olarak düşünülebilir. Ancak mecâz kullanımında “o herhangi birisi değildir” anlamında müntesipleri için Hz. Peygamber’in konumuna bir vurgu söz konusudur. Malumdur ki şanı yüce bir sultanın huzurunda herkes haline ve sözüne titizlikle dikkat kesilir. Öyleyse Allah’ın habibine layık olduğu bir hal ile davranmak gerekir ki mecâzî anlamda bu husus vurgulanmaktadır.⁶⁸⁸

Bahsedilen örneklerin yanı sıra mecâz yoluyla ifadeye katılan vurgu ve teyit “Şüphesiz aranızda Allah’ın Resulü var (إِنَّ فِيكُمْ رَسُولًا)” (Hucurât 49/7) sözünde daha aşikâr

olmaktadır. Nitekim ilgili ifade için “Neden açık bir şekilde ‘Peygamber’e (s.a.s.) müracaat edin’ denmedi? Mecâza yönelmedeki fayda/anlam nedir?” şeklinde dile getirdiği muhtemel bir soru için verdiği cevapta Râzî ifadede “anlamı daha fazla vurgulamanın (ziyâdetü’-te’-kîd)” söz konusu olduğunu ve bu vurgunun “bir meselede Peygamber’e başvurmanın zorunluluğu, onun aranızda bulunmasından daha açıktır” şeklinde bir anlamı ifade ettiğini belirtmektedir. Devamında da “Bu, açık ifadelerde bulunmayıp da ancak mecâzlarda bulunan değerli/üstün anlamlardan biridir.”⁶⁸⁹ diyerek mecâz üslubunun değerine dikkat çekmektedir.

Tefsîr’inde bir başka örnekte ise Râzî mecâz seçimindeki sebebin *tenbîh* ve *te’kîd* olduğunu açıkça dile getirmektedir. “İşin bitirilmesini mi bekliyorlar?” (Bakara 2/210: “مَتَىٰ يَأْتِي السَّحَابُ بِرِيحِهِ”) ^{فِي}

ifadesini tefsir ederken “geçmiş gelecek yerine konmuştur (yani mazi fiil ile gelecek kastedilmiştir). Bu tür mecâzlar ise Kur’ân’da bilhassa ahiret işleriyle ilgili konularda pek çoktur; zira ahiretten haber vermek çoğunlukla mazi fiille olur.” diyerek mecâz kullanımına ve alâkasına dikkat çeken Râzî “Bu mecâzın seçilmesindeki sebep ise iki husustur”⁶⁹⁰ şeklindeki ilavesiyle de mecâzın kullanım gerekçesini *tenbîh* ve *te’kîd* olarak açıklamaktadır. Sanki kıyamet kopmuş ve hesap vakti gelmiş gibi ahiretin yakınlığına karşı uyarmak ve herkesin peşinde koştuğu işlerin karşılığını göreceğinin muhakkak olduğunu kuvvetli bir şekilde perçinlemek için mecâz kullanımı tercih edilmiştir. Böylece gelecekte kesinlikle gerçekleşecek olan husus, mecâz yoluyla gerçekleşmişçesine ve meydana gelmiş gibi ifade edilerek Yahudiler tehditle ikaz edilmişlerdir.

3.2.1.2. İfadeyi Güzelleştirme ve İlgi Odağı Kılma

Gönül alıcı hoş kelâm etmek (*taltîfü’l-kelâm*) de mecâza sevk eden bir sebeptir; zira Râzî’nin de dikkat çektiği üzere mecâzlar insanda bilme şevkini arttırmaktadır. Râzî’ye

⁶⁸⁸ Râzî, *Tefsîr*, 28/112-113.

⁶⁸⁹ Paragraftaki tırnak içi alıntılar ve diğer açıklamalar için bk. Râzî, *Tefsîr*, 28/123.

⁶⁹⁰ Paragraftaki tırnak içi alıntılar ve diğer açıklamalar için bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/235.



göre insan değerli bir sözün iletmediği mesajın tamamını bir anda kavratsa daha ötesini araştırma için onda hiçbir şevk kalmaz. Aynı şekilde hiçbir şey kavrayamadığında da insan muhatap olduğu sözün ötesini araştırmaz. Yani hem tamamen kapalı, muğlak ve anlaşılabilir sözler hem de tamamen açık, sarıh ve derinliksiz sözler insana öğrenme heyecanı, bilme arzusu aşılamaz. Hâlbuki iletmediği anlam/mesaj itibarıyla ucu açık ve dikkate değer bir söz, insanı araştırmaya sevk eden ve bilmeye şevk veren bir niteliği haizdir. İşte Râzî açısından mecâzî ifadeler de bu tür sözlerdendir. Zira onun da belirttiği üzere hem her türlü dikkate değer belâğ ve edebî sözün bazı anlamlarını bilmenin verdiği lezzet ile bazı anlamlarını henüz keşfedememenin verdiği elem arasında ruhun yaşadığı gelgit insana tetikte bir zihin, derinlere ve ötelere talip bir idrak ve her daim hakikatin peşinde bir tefekkür bahşeder. Râzî'nin de dediği gibi “bu sebeple anlamları mecâzî ibarelerle ifade etmek hakikî lafızlarla tabir etmekten daha lezzetlidir.”⁶⁹¹ Dolayısıyla denebilir ki beyânı mu‘ciz, ifadesi veciz Kur‘ân’ın üzerine bunca tefsirler, özel bazı surelerine nice müstakil eserler, kimi ayetlerine tekrarlar risaleler yazılmasının arkasında biraz da müteşâbihler, mecâzlar ve bâtinî anlamlar yatmaktadır. Mecâzın bahsedilen yönü elbette Kur‘ân’a has değildir; estetik kaygılarla kaleme alınmış derinlikli eserlerde de söz konusu üslubun ve bu bağlamda mecâz kullanımının etkisini görmek mümkündür. Bilhassa şiire ve edebî nesre insanoğlunun bitmez tükenmez ilgisi bu olguya şahittir.

İnsanda bilme şevkini arttıran söz konusu üslup ve bu çerçevede mecâz, demek ki söze belâgat ve letafet katmakta, ifadeyi güzelleştirmekte, böylece cezbediği insan idrakine entelektüel lezzet ve estetik zevk sunmakta, kişileri derin düşünmeye, iyice araştırmaya yönlendirmektedir. Şu durumda bu tür bir üsluba ve mecâzın rolüne Râzî'nin işaret ettiği yahut dikkat çektiği mecâz tevillerinden örnekler gösterilmesi yerinde olacaktır.

Râzî'nin “Burada ince ve derin (*latîf*) bir anlam vardır”⁶⁹² diyerek mecâz veçhini izaha başladığı ifade, mezkûr üslup biçimi için güzel bir örnek olarak değerlendirilebilir. İlgili ifadede “konuşan/söyleyen bir delilden (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)” (Rûm 30/35) bahsedilmekte ve

mecâz yoluyla *delile* söz söyleme eylemi nispet edilmektedir. Râzî ise buradaki mecâzî ifadede hareketle delilsiz konuşan biri hiç konuşmamış gibidir yargısına varmaktadır. Zira kulak verilip muhatap alınan ve kabul edilen bir şey gerçekten “söz” olmaya layıktır. Diğer bir deyişle muhataplarca ciddiye alınmamış delilsiz bir söz, hiç söylenmemiş gibi ortada kalacağından ayette delil (*sultân*), “konuşuyor/söylüyor” diye nitelenmiştir. O halde delilsiz konuştuğunda söz sahibinin herhangi bir şeyi dile getirmediğini söylemek doğru oluyorsa elbette konuşma eyleminin delile isnadı da mecâzen güzel olacaktır. Bu itibarla anlam (Rûm 30/34-35), onlara Allah’a ortak koşmalarını söyleyen, dinlemeye değer ve kabule şayan bir delil mi indirdik ki Rablerinin nimetlerine böylesine nankörlük ediyorlar, şeklinde olmaktadır. Böylece Allah’a ortak koşanların şirk düşüncelerinin, delil denilmeye layık hiçbir şeye dayanmadığından tamamen asılsız olduğu mecâz üslubuyla belâğ bir şekilde pekiştirilmektedir.

⁶⁹¹ bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/119-120.

⁶⁹² Alıntı ve devamındaki açıklamalar için bk. Râzî, *Tefsîr*, 25/123-124.



Râzî'nin değinilen değerlendirmeleri, akıl göstergesi insan eylemlerinin amel defterine (*kitâb*) nispet edildiği ifadeler⁶⁹³ için de düşünülebilir. Bu ayetlere göre sanki insanmışçasına “küçük büyük hiçbir günahı eksik bırakmadan sayıp dökene açıkça zikreden”⁶⁹⁴ “ne fazla ne eksik aleyhlerine olarak tüm yapıp ettiklerine tanıklık eden”⁶⁹⁵ bir kitap hesap gününde insanların ellerine verilecek ve böylece kendilerine karşılık olarak verilen cezaları hak ettikleri yani hiç zulmedilmediği ayan beyân ortaya çıkacaktır. Ayette, kitap (amel defteri) konuşma özelliği bulunmadığı halde mecâz yoluyla açıklama yapabilen bir kimseye benzetilmiştir. Böylelikle konuşan bir kimse hakkı söylemeyi arzu ettiğinde düşüncelerini dile dökmesi gibi kitap da sanki dile gelip içindekileri açık etmektedir.⁶⁹⁶ Söz konusu bu mesaj mecâz yoluyla ifade edilerek muhatapların önüne canlı bir tablo gibi konulmakta ve böylece öte dünyada karşılaşacakları bir hal burada onlara bir nevi yaşatılmaktadır.

Değinilen canlı tablonun bir benzerini cehennemi resmeden “وَلَا يَخَافُ الْعَذَابَ” (Mülk 67/8) ifadesinde de bulmak mümkündür. İfadede çatlama ile öfke arasında kurulan ilişkiyi Râzî şöyle açıklamaktadır. Kalpteki kan galeyana gelince kişinin öfkesi de kabarır ve kabardıkça şiddeti arttığından patlayıp çatlayacak bir hale ulaşır. Bu sebeple ilgili cümle, ileri düzeyde bir öfke hiddetini mecâzî anlamda ifade etmek için kullanılmaktadır. Ancak burada sadece tek tek lafızlar bakımından değil; ayrıca lafızların birbirlerine isnadında mecâz söz konusudur. Yani insan için geçerli bir nitelik cehenneme nispet edilerek mecâza gidilmiştir. Böylece cehennem, öfkesinin hiddetinden patlayıp etrafına ilişen bir kimsenin ses ve hareketlerine benzetilerek cehennem azabının şiddeti, mesajın muhatapları tarafından bilfiil hissedilecekmiş gibi ifade edilmiştir.⁶⁹⁷ Zira böylesi bir ifade cehennem azabı çok şiddetlidir demekten daha etkilidir.

Son olarak Râzî'nin belâgat incelikleri bakımından güzelliğini özellikle belirttiği bazı örneklerle yer verilebilir. Sözgelimi “Nasr suresinde yardımcı/zaferi, gelme ile nitelemek mecâzdır. Hakikati ise ‘Allah’ın yardımcı vukua geldiğinde’ şeklindedir. Öyleyse hakikati bırakıp mecâzı almanın faydası/anlamı nedir?” diye sorar Râzî ve cevap olarak mecâzın burada kattığı anlamlara işaret eder: (1) Her şey Cenâb-ı Hakk’ın takdir ettiği sebeplere ve belirlediği vakitlere bağlıdır. Dolayısıyla her şey ilahî takdirin belirlediği zamanda meydana gelir ve *gelme* fiilinin *nasr* lafzına isnadı buna işaret eder. (2) Hz. Peygamber’e (s.a.s.), layık olduğu bu yardım/zafer elbette Allah Teâlâ tarafından vaat edilmiştir; ancak şartlar yerine gelmediğinden vuku bulmamıştır. *Gelme* lafzı *yardıma* nispet edilerek söz konusu yardımın/zaferin Hz. Peygamber’e (s.a.s.) arzu ve özlem duyduğu anlamı hissettirilmektedir. (3) İlahî rahmet denizi ezelden bu yana akıp gelmektedir ve bu akış her

693 İşaret edilen ifadeler şunlardır: (Kehf 18/49: ^{لَا يَخَافُ الْعَذَابَ}), Mü’minûn 23/62: ^{وَلَا يَخَافُ الْعَذَابَ}

”وَلَا يَخَافُ الْعَذَابَ”, Câsiye 45/29: ^{وَلَا يَخَافُ الْعَذَابَ}

⁶⁹⁴ Râzî, *Tefsîr*, 21/135.

⁶⁹⁵ Râzî, *Tefsîr*, 27/273.

⁶⁹⁶ Râzî, *Tefsîr*, 23/109-110. Râzî Allah’a inanmayan kimselere kitap sunmanın anlamsız olacağı itirazı üzerinde de durur ve görevli meleklerin maslahatına binaen ilgili ifadenin anlamlı olabileceğini belirtir.

⁶⁹⁷ Râzî, *Tefsîr*, 30/63. Râzî, ilgili ifadenin cehenneme nispeti için iki ihtimale daha yer vermektedir. İlkine göre cehenneme hayat nispet edilebilmektedir; zira Allah’ın canlı bir cehennem yaratmasına hiçbir engel yoktur. İkincisine göre ise öfkeden çatlayan cehennem değil de oranın ahalisi olan zebaniler olabilir ki

bu tercih bir cihetle mecâzdır.



an, belli bir yere doğrudur. Bu itibarla *gelme* fiilinin *nasr* lafzına isnadıyla sanki şöyle denmektedir: “Ey Muhammed, rahmet ve yardım denizinin sana gelip ulaşması yakındır. Bu denizin dalgaları sana geldiğinde tesbih, hamd ve istiğfar ile meşgul ol.”⁶⁹⁸

Örnek mecâz tevillerinden de anlaşılacağı üzere Kur’ân’da mecâzın bir rolü de sözü güzelce ifade ederek dikkatleri anlamına çekmek ve muhatapları düşünmeye, araştırmaya sevk etmektir. Râzî’nin mecâz kullanımını “güzel ve yerinde” diye nitelediği başka örnekler vermek de mümkündür. Ancak kimine temas edildiği ve ileride daha pek çoğuna değinileceği için bu örnekler yeterli görünmektedir.⁶⁹⁹

3.2.1.3. İfadeye Duygu Katma

Mecâz üslubunun önemli bir yönü de ifadeye yücelik, alçaklık, şaşkınlık gibi birtakım duyguları katabilmesidir. İfadeye duygu katan bir üslup ise muhataplarına tesir etmekte ve telkin ettiği eylemlere yönelik bir arzu aşılama ya da uzak durulmasını salık verdiği birtakım davranış kalıplarına karşı tiksinti uyandırma işlevi görebilmektedir. Ayrıca bu yönüyle mecâz toplumsal dil kullanımının gerektirdiği saygınlık, nezahet ve nezaket gibi halleri söze taşımak mümkün olmaktadır. Bazen de bu yönüyle mecâz söylenmesi sakıncalı görülen veya dillendirmekten sakınılan şeyleri başka türlü ifade etme imkânı vermektedir.⁷⁰⁰

Örneğin “Allah’ı ve inananları aldatmaya çabalarlar (لَا يُغْنِي عَنْكَ كَثْرَتُ دِينِكَ)” (Bakara 2/9) ayetinden

ن
ف

hareketle aklen imkânsız görünen Allah’ı aldatmanın nasıl olabileceği sorusu gündeme gelmektedir. Buna karşın “Lafzı zâhir anlamıyla almanın mümkün olmadığı ve bilakis tevilinin gerektiği ortadadır.” diyen Râzî verdiği farklı cevaplardan birinde “Allah Teâlâ kendini zikretmiş ve bununla âdeti üzere yüceliğini ve büyüklüğünü vurgulamak amacıyla Resulünü kastetmiştir.”⁷⁰¹ şeklindeki ifadesiyle mecâzın tam da bu yönüne dikkat çekmektedir. Buna göre Hz. Peygamber’e (s.a.s.) gösterilen kötü hal Cenâb-ı Hakk’a karşı yapılmış gibi olduğundan Resulünü insanların nezdinde yüceltme/tazim söz konusudur.

Dikkat çekilen şeye karşı muhataplar nezdinde yücelik hissi uyandırma amacıyla mecâza başvurulmasına benzer bir örnek de Kur’ân’dan “insanlar arasında hüküm verici” olarak bahseden ayetlerdir (Bakara 2/213, Âl-i İmrân 3/23: (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحُكُّمُ)). İnsanlar arasında

gerçekte hükmedenin Allah yahut Resulü olduğunu kabul ederek hakikî anlamına hamletme yolu açıkken Râzî mecâzı daha güçlü bulup ifadeyi mecâza tevil etmeyi tercih etmektedir. Zira ona göre hüküm verme eyleminin Kur’ân’a isnadı, Kelâmullah’ın şanını yüceltme ve halini tazim anlamı taşımaktadır ve bu itibarla mecâz hakikate nispetle belâgatçe daha güzel ve etkilidir.⁷⁰²

Râzî’ye göre yukarıdaki örnekler gibi Bakara suresi 145. ayetteki “sana gelen bunca ilmin ardından (لَا يَنْفَعُكَ مِنْهُ عِلْمُكَ بِمَا جَاءَكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ)” ifadesinde de tazim anlamı bulunmaktadır. Zira **h**

⁶⁹⁸ Tafsil için bk. Râzî, *Tefsîr*, 32/152.

⁶⁹⁹ Bazı örnekler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 9/111, 11/152, 12/86-87, 107, 14/146-147, 19/55, 126, 27/24, 99, 31/133.

⁷⁰⁰ Râzî’nin meseleyi dile getirişi için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/119.

⁷⁰¹ Râzî, *Tefsîr*, 2/69.

⁷⁰² Râzî, *Tefsîr*, 6/15-16; krş. Râzî, *Tefsîr*, 7/236.



gelmesinden maksat aslında delillerin, ayetlerin, mucizelerin gelmesidir; çünkü bunlar muhtelif bilgi yollarıyla Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelmektedirler. "İstiâreden amaç mübalağa ve tazimdir; dolayısıyla sanki Allah Teâlâ peygamberlik vazifesini ve mucizeleri 'ilim' diye isimlendirerek yüceltmektedir."⁷⁰³ diyen Râzî'ye göre Allah bu türden mecâzî bir ifade ile şeref ve rütbe bakımından yaratılmışların en üstününün ilim olduğu hususuna Hz. Peygamber'in ve insanların dikkatlerini çekmektedir. Yani ayette istiâre olarak kullanımı ile *ilim* tazim edilmektedir. Aslında burada mecâz yoluyla ilimle birlikte Hz. Peygamber'in de tazim edildiği düşünülebilir. Çünkü "sana böylesi bir ilim gelmişken başkalarına mı uyacaksın" vurgusunun bulunduğu ayette gerçek ve üstün ilmin Hz. Peygamber'e verildiği bildirilmektedir. Diğer bir deyişle Peygamber ilminden daha değerli bir ilim yoktur. İşte tüm bu ince anlamlar mecâzın ifadeye tazim duygusunu katması ile ortaya çıkmaktadır.⁷⁰⁴

"Tat azabı! Şüphesiz sen aziz ve kerimsin." (Duhân 44/49) ayeti ise yukarıda verilen örneklerin aksine mecâz yoluyla tahkir anlamını ifade etmektedir. Zâhir anlamı göz önüne alındığında aslında "sen" diye hitap edilen kişinin övüldüğü sanılmaktadır. Hâlbuki ayette aksi olarak "Sen zannınca azizdin, kerimdin ha!", "Hani sen dünyada azizdin, kerimdin ya! Ne oldu şimdi, ne bu hal?" gibi muhatabını hafife alan anlamlar kastedilmektedir. Ayette istihzayla küçümseme anlamı vardır; zira "tat!" diye seslenilen kâfir, kendisini üstün, yüce ve asil gördüğünden dolayı dünyada Hz. Peygamber'e ve ashabına hor bakıp küçümsüyor ve alaya alıyordu. İlgili ifadede dünyadaki hali hatırlatılarak bu defa kendisi tahkir edilmektedir. Zira saygınlığı ve üstünlüğü Allah dışındaki birtakım dünyalıklarda arayanlar Cenâb-ı Hakk'ın karşısında kendisini üstün kıldığını düşündüğü şeylerin hiçbirini bulamazlar. Yani Allah üstünlük ve soyluluk vehmi veren her şeyi ellerinden almıştır. Bu sebeple tahkir hitabıyla ayet, onların hiçliğini ortaya koyarcasına etkili bir mecâzla karşılık vermiş ve tutundukları vehimlerin boşluğunu hissettirmiştir. Ayrıca ilgili ayetlerde (Duhân 44/48-49) *azap* lafzının "Dökün! (صَوِّبُوا)" ve "Tat! (تَاتُوا)" fiillerine isnadı da mecâzdır; çünkü azap dökülebilen ve tadılabilen bir şey değildir. Râzî'nin mübalağa bakımından en yetkin mecâz biçimi diye belirttiği bu ifadeler de ayetteki tahkir anlamını daha fazla teyit etmektedir.⁷⁰⁵

"(Ey İsa!) Sen mi insanlara 'Allah'tan başka, beni ve annemi de ilah belleyin!' dedin?" (Mâide 5/116: "أَلَمْ يَجْعَلْ لَكَ آيَاتٍ") ayeti de mecâzın ifadeye şaşkınlık ve yadırgama duyguları katması itibariyle örnek olarak değerlendirilebilir. Zira zâhir anlamları bakımından istifham edatları, sorulara yanıt almak ve bilgi istemek için kullanılırlar. Hâlbuki soru edatı olan hemze (ٓ) ilgili ayette hakikî anlamıyla kullanılmamıştır. Zaten ayetin sonunda da vurgulandığı üzere *Allâme'l-guyûb* olan Allah'ın Hz. İsa'ya (a.s.) bilgi edinme amaçlı bir soru yöneltmesi aklen muhaldir. Dolayısıyla ilgili ayette hemze, inkâr anlamını ifade eden bir edattır ve burada anılmasındaki amaç Hristiyanların Hz. İsa (a.s.) hakkındaki yanlış

⁷⁰³ Râzî, *Tefsîr*, 4/141.

⁷⁰⁴ Tazim anlamının açıkça belirtildiği başka örnekler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 26/63, 27/17.

⁷⁰⁵ Râzî, *Tefsîr*, 27/253. Râzî ayetteki "sen (ك)" hitabını da dikkate alarak Ebu Cehil'in "Onun soyu içinde benden daha aziz ve kerim biri yoktur. Yemin olsun Allah'a, ne sen ne de Rabbin bana hiçbir şey yapamazsınız." şeklindeki sözüne karşılık olarak bu şekilde ifade buyrulduğunu belirtmektedir.

inanışlarını tenkit etmektir.⁷⁰⁶ Hristiyanların inançları hakikat yoluyla doğrudan da tenkit edilebilirdi; lakin burada mecâz kullanımı tercih edilerek ayete ince bir duygu yüklenmiştir. Çünkü ayette sanki şöyle denmektedir: Sana bağlı olduğunu bildiren bu insanlar, nasıl oluyor da birtakım ilahî sıfatlar nispet ederek sana ve annene tanrı konumu veriyorlar? Yoksa sen mi söyledin bunu onlara? Ey İsa, senin böyle bir şirki telkin etmeyeceğin gayet aşikârken bunlar gerçekten sana inanırlar mı? Allah dışındakilere ulûhiyet nispet edebilen bu kişilerin ya akıllarından bir zoru var ya da inançlarında samimi değiller. Böylece mecâz ayete hem hallerine bir şaşkınlık hissi hem de tuttukları yol itibarıyla bir azarlama duygusu katmaktadır ki hem müminler tevhidin gerçek anlamını kavrasın hem Hristiyanların şuuruları açılsın.

3.2.1.4. Az Söz ile Çok Anlam İfade Etme

Mecâzın bir yönü de az sözle çok şey ifade etme imkânıdır. Söz konusu niteliği sayesinde mecâz üslubu aklın yorum alanını genişletmektedir. Zira mecâz, açık ve doğrudan anlatım biçimlerinin dillendirdiklerinden daha fazlasını dile getirdiği için akla kendini anlamca çoğaltma imkânı sunar. Böylece mecâzdaki vecizlik ile bir Kur'ân ayeti/ifadesi farklı zaman ve mekân bağlamlarında yeniden örneklendirilebilir bir mahiyet kazanmakta ve yaşanan hayatla irtibatının her dönem yeniden kurulabilmesi kolaylaşmaktadır. Nitekim “وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ إِتْقَانِهِ وَالْأَسْرَارَ” (Bakara 2/164) ifadesi için “Bu (mecâzlı ifade), kısalığına karşın Râzî

pek çok anlamları kapsayan fasih bir sözdür.”⁷⁰⁷ derken mecâzın ilgili yönüne dikkat çekmektedir. Râzî “Bu, açık ifadelerde bulunmayıp da ancak mecâzlarda bulunan değerli/üstün anlamlardan biridir.”⁷⁰⁸ sözüyle de mecâzın ilgili veciz yönünü vurgulamaktadır.

Bahsi geçen Bakara suresi 164. ayette akıl ve hayat sahibi kimselere ait niteliklerin yeryüzüne isnadı ifadeye mecâzî bir anlam yüklemiştir; zira hayat, ölüm gibi hususlar algılama ve bilme kapasitesi olan varlıklara ait niteliklerdir. Dolayısıyla ilgili ifadede canlı bir bedene yüklenebilecek her türlü güzellik, canlılık, ahenk, büyüme, gelişme gibi birçok özellik yeryüzüne de nispet edilmişçesine düşünülecektir. Demek ki ilgili ifadeden amaç, bahar ile devinen yeryüzünün aldığı tüm yeni halleri insan muhayyilesinde canlandırmaktır ve bu amaç mecâz üslubu sayesinde öz bir anlatımla gerçekleşmiştir. Nitekim yeryüzündeki tüm hareketlilik ve canlılık bu ifadenin kapsamında değerlendirilecektir.⁷⁰⁹ Hatta denebilir ki mezkûr ifade gibi tevhide delil teşkil eden kevnî ayetler arasında yeryüzündeki değişimleri anlatan ayetleri buradaki gibi ele almak ve mecâz kapsamında değerlendirmek mümkündür.

Mecâzın az sözle çok şey ifade etme yönüne örnek olarak Leyl suresinden simetrik iki ayet de düşünülebilir. “Ona en kolayı kolaylaştırırız.” (Leyl 92/7) ve “Ona en zoru kolaylaştırırız.” (Leyl 92/10) ayetlerinde üç kelimenin yani “kolaylaştırma”, “en kolay (يُسِّرُ)” ve “en zor (يُعِزُّ)” kelimelerinin maksut anlamları ile bu kelimeler arasındaki anlam ilişkisi açık bir şekilde dile getirilmeyip mecâzla ifade edilmiştir. Dolayısıyla anlam

⁷⁰⁶ Râzî'nin sorulara cevaplarla yaptığı değerlendirme için bk. Râzî, *Tefsîr*, 12/142.

⁷⁰⁷ Râzî, *Tefsîr*, 4/220.

⁷⁰⁸ Râzî, *Tefsîr*, 28/123.

⁷⁰⁹ Râzî, *Tefsîr*, 4/220; krş. Râzî, *Tefsîr*, 20/65, 27/260.



alanı geniş bırakılarak zihne havale edilmiş ve bu sebeple de ayetlerin anlam evrenine dair açıklama olarak farklı vecihlere yer verilmiştir.⁷¹⁰ Bu vecihler ise şöyle belirtilebilir.

“Yüsrâ” ve “usrâ” için birbirine mukabil gelecek şekilde şu açıklamalar yapılmıştır: (i) *Yüsrâ* ile cennet, *usrâ* ile cehennem kastedilmiş olabilir. (ii) *Ushrâ* ile şirk kastedilmiştir ve şirke karşılık gelecek her türlü *hayır* da *yüsrânın* kapsamına girmektedir. (iii) İnsanın mükellef tutulduğu her türlü eylem kastedilmiştir. Bu çerçevede *yüsrâ* ile ilahî lütuf eseri yükümlülüklerin kolaylaştırılması, *usrâ* ile lütfun aksine zorlaştırılması kastedilmiştir. Buna göre sözgelimi ibadetler konusunda kişinin hissiyatında ortaya çıkan şevk ve gayret *yüsrâ*, tembellik ve gevşeklik *usrâ* sayılmaktadır. (iv) Mezkûr karşıt iki niteleme, kulluk (*tâat*) kabilinden amellere işin başında yönelebilmeyi ifade içindir. Sözgelimi Allah yolunda verebilmek *yüsrâ* iken cimrilik ile malî hakların edasından sakınmak ise *usrâ*dır. Tüm bunlara ilave olarak nihayet Râzî, “Bu vecihlerin hepsi mecâzdır.” diyen Kaffâl eş-Şâfi’nin sözünü aktarmaktadır: “Zira ameller akıbetlere, sonuçlara göredir. Sonu kolaylığa, rahatlığa ve övülmüş durumlara varan her şey *yüsrâ* kapsamındadır ve dolayısıyla *yüsrâ* her türlü kulluk eyleminin niteliğidir. Sonu zorluğa, yorgunluğa varan her şey de *usrâ* kapsamındadır ve dolayısıyla da *usrâ* her türlü isyan ve günah eyleminin niteliğidir.”⁷¹¹ Burada dile getirilen farklı vecihler ve bunları toparlayan Kaffâl’ın açıklaması yukarıda, bu kısmın başında ifade edilen hususu teyit etmektedir. Yani akla kendini anlamca çoğaltma imkânı sunan bu türden mecâzlar, okunan Kur’ân ile yaşanan hayat arasındaki irtibatın her dönem yeniden kurulabilmesini kolaylaştırmaktadır. Zira ilgili iki ayetteki genel yargının altına düşen fertleri yani olguları, olayları ve diğer hususları her dönem kendi şartları çerçevesinde yeniden yorumlayabilmektedir.

Temas edilen farklı anlam vecihleriyle birlikte ilgili iki ayette geçen *kolaylaştırma* eylemi de mecâz açısından önem arz etmektedir; zira *yüsrâ* ve *usrâ* nitelemelerinden her biri diğerine tam zıt olmasına rağmen her ikisi de aynı fiilde buluşmaktadır. Diğer bir deyişle hem kolayın kolaylaştırılmasından hem de zorun kolaylaştırılmasından aynı bağlamda bahsedilmektedir. Bu sebeple Râzî yine Kaffâl’dan mecâza dair şu görüşü aktarmaktadır: “İki zıttan birini diğerinin ismiyle adlandırmak meşhûr mecâzdır. Bu sebeple Hak Teâlâ da ‘kötülüğün karşılığı dengi bir kötülüktür’ (Şuarâ 42/40) ve ‘Elim bir azapla müjdele onları’ (Tevbe 9/34) buyurmuştur [yani mecâzın bu türüne Kur’ân’da yer vermiştir.] Dolayısıyla Allah, kulluğa sevk eden lütfetmeyi ‘*yüsrâyı* kolaylaştırma’ diye adlandırınca lütfetmeyi terki de ‘*usrâyı* kolaylaştırma’ diye adlandırmıştır.”⁷¹² Nitekim *kolaylaştırmanın* zıtlara aynı anda nispeti sebebiyle Eş’arîler ayetlerden tevfiik ve hızlânın câizliğine hükmetmişlerdir. Yani razı olduğu işlerde insanları muvaffak kılmasının ya da kendisine yüz çeviren insanlardan lütfunu kesmesinin Allah için düşünülebileceği ve bunun adalet ve hikmete zıt olmadığı anlamını çıkarmaktadırlar.⁷¹³

⁷¹⁰ Surede geçen “hüsnâ” ve onun *tasdîki* ile *tekzîbi* de bu bağlamda dikkate değerdir; bk. Râzî, *Tefsîr*, 31/200.

⁷¹¹ Alıntı ve anlam vecihleri için bk. Râzî, *Tefsîr*, 31/200-201. Devamında ikinci meselede Râzî, *yüsrâ* ve *usrâ* lafızlarının dışı gelmesinin sebebini sorgulayıp farklı ihtimaller sıralamaktadır ki bunlar mecâzla gelen anlam genişliğini destekleyen tevillerdir.

⁷¹² Bk. Râzî, *Tefsîr*, 31/201.

⁷¹³ Bk. Râzî, *Tefsîr*, 31/201-202.

Örneklerde görüldüğü üzere mecâzın tevili müminlerin önüne geniş bir anlam evreni sunmaktadır. Bu durum ise müminlerin Kur'an'la irtibatını ve tevil faaliyetini canlı ve dinamik tutmaktadır. Şüphesiz bu imkânlar, mecâzın “az sözle çok anlam ifade etme” niteliğinden kaynaklanmaktadır.

3.2.1.5. Hakikate İlave Anlamlar (Mübalağa ve Ziyâdetü'l-beyân)

Mecâz üslubunun buraya kadar bahsedilen yönlerinin kapsamından da anlaşılmıştır ki mecâzın dikkate değer bir yönü de hakikate nispetle anlama mübalağa, yani derinlik ve zenginlik katması ile açıklama bakımından ilave anlamları haiz olmasıdır. Râzî *mübalağa, fâide zâide ve ziyâdetü'l-beyân*⁷¹⁴ gibi kavramlarla dile getirdiği söz konusu mecâz özelliği hakikate karşın mecâzın tercih edilmesinin en önemli sebebidir. Çünkü çoğunlukla hakikatin kullanımıyla ifade edilemeyen birtakım anlamlar yahut anlam incelikleri vardır ve bunları dile taşıyabilmek için mecâzî anlatıma başvurulmaktadır. Yani ilave anlam(lar) nedeniyle, hakikate kıyasla daha fazla bir şeyler dile getirilebildiği için mecâz tercih edilmektedir.

Öncelikle mecâz söze, hakikat yoluyla dile getirildiğinden daha derinlikli bir anlam veya vurgu, bir diğer deyişle *mübalağa* katmaktadır. Sözelimi “Ali aslandır” gibi bir söz, hakikate nispetle daha fazlasını (*mübalağa*) ifade ettiğinden dolayı “Ali cesurdur” gibi bir söze tercih edilmektedir. Yani “Ali cesurdur” denmiyor da Ali’ye bir nitelik olarak aslanlık yükleniyorsa mecâzlı ifade, hakikî anlamının ilettiğinden daha fazlasını muhatabına taşıyor demektir. “Ali aslandır” sözüyle sanki aslanın hayvanlar arasında en cesuru olması gibi Ali de insanlar arasında o kadar cesurdur anlamı kastedilmektedir ve böylece Ali, cesur niteliğinin yüklem olabileceği herhangi bir insandan tefrik edilmektedir. Tıpkı Hz. Yusuf’u (a.s.) gördüklerinde güzelliğinden hayrete düşen Mısır kadınlarının “Bu kişi bir beşer değil; bu zât ancak yüce bir melektir.” (Yusuf, 12/31) sözlerinde olduğu gibi. Zira onlar bu sözleriyle Hz. Yusuf’un insanlığını inkâr ederek melekliğini ispatlama amacında değildiler; bilakis onun güzelliğinin derecesini dile getirmektedirler. Bu nedenle herkese yüklem olabilecek “güzel” yerine ancak ender güzelliğe sahip insanlara yaraşır bir şekilde “melek” sözcüğünü mecâzen yüklem kılmaktadırlar. Tıpkı ileri düzeyde çirkin olduğunu ifade için “şeytan” sözcüğünün kullanılması gibi. Nitekim “Zakkum ağacının meyvesi sanki şeytanların başlarıdır.” (Sâffât 37/65) ifadesinde “şeytanların başları” ile kastedilen aslında zakkum ağacının ne kadar pis, çirkin ve tiksindirici olduğudur.⁷¹⁵

Anlamdaki mübalağanın yanı sıra mecâz, ifadeye *ilave anlamlar* da katmaktadır. Yukarıda, “az sözle çok anlam ifadesi” bağlamında yapılan izahlardan da anlaşılabacağı üzere mecâz hakikî anlamda bulunamayacak *artı-anlamları*, *ziyade-beyânları* dile taşıyabilmektedir. Nitekim Râzî “açık ve doğrudan anlatımlarda bulunmayan; sadece mecâzî anlatım biçimlerinde yer alan değerli anlamlara”⁷¹⁶ dikkat çekerken de

⁷¹⁴ İlgili kavramların kullanımlarına örnekler için bk. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 134-135, 143; Râzî, *Mahsûl*, 1/119; Râzî, *Tefsîr*, 2/46, 147, 15/151, 17/180, 18/131, 28/170.

⁷¹⁵ Bk. Râzî, *Tefsîr*, 18/131, 26/142-143; Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, 134-140, 143-144, 162-163. İstiârenin karakteristiğinin belirlenmesi ve böylece teşbihten ayrıştırılması adına *Nihâyetü'l-îcâz*’da ortaya konan tüm inceleme aslında mecâzın bu anlamca mübalağa yönünü vurgulamaktadır.

⁷¹⁶ Râzî, *Tefsîr*, 28/123.

“kökanlamından (*asl*) vazgeçmenin ancak belâgat veya mübalağa bakımından bir fayda/anlam sebebiyle olacağından”⁷¹⁷ bahsederken de mecâzın söze kattığı ekstrasları belirtmekte ve mecâzın bu değinilen yönünü öne çıkarmaktadır. Zaten edebiyat türlerinin zengin anlam dünyasına sahip olmasının nedeni öncelikle söz sanatlarına, özellikle de mecâz, istiâre, temsil gibi anlam çoğulluğuna imkân tanıyan söz sanatlarına dayanmalarındır.

Mecâzın söz konusu yönünü örneklerle açmak gerekirse Kur’ân’daki bazı soru edatlarına, bilgi edinme veya cevap alma gayesiyle değil de bir hususu teyit amacıyla kullanılan soru edatlarına bu nazarla bakılabilir. Sözelimi “وَلَا يَسْأَلُكَ اللَّهُ لَوْلَا فَلَمْ تَقُلْ لَهُمْ فَلَا تَمْنُنْ” (Mâide 5/91) bir örneklik sunmaktadır. Zira “Her ne kadar zâhirde anlamı soru sorma olsa da gerçekte kastedilen anlam *yasaklamadır* (*nehiy*) ki bu mecâz kullanımı yerinde ve güzeldir.”⁷¹⁸ diyerek mecâza dikkat çeken Râzî devamında da mecâzın ifadeye kattığı anlamı şöyle izah etmektedir: Cenâb-ı Hakk ayette belirtilen eylemleri kınamış, kötü ve çirkin olduklarını açıkça göstermiş ve nihayet terk etmeleri gerektiğini soru biçimiyle ifade etmiştir. Ona göre söz konusu soru bu bağlamda öyle bir üslupla dile getirilmiştir ki muhataplarına terk etmeleri gerektiğini kabul ve ikrardan başka bir çare bırakmamıştır. Böylece “Tüm bu eylemlerin çirkinliği bu kadar açık ve ortada iken hâlâ işleyecek misiniz? Bıraktınız, son verdiniz, değil mi?” anlamında bir soru olan “تَعْلَمُ أَلَمْ تَذَكَّرْ” (Mâide 5/91) ifadesi *asıl* mükellefler için *vücûb* anlamını beyân etmektedir. Yani içkiyi ve anılan diğer kötü işleri bırakmanın farz olduğunun soru yoluyla beyânıdır. Zaten ilgili ayetin, içkinin haramlığına pek çok yönden delâlet ettiğini belirtip bu yönleri sırayla izah eden Râzî sıraladığı yedi veçhin altıncısında şöyle demektedir: “Bu (mecâzî ifade), sona erdirilmesini ifade etmenin en belîğ yollarından biridir ve sanki şöyle denilmektedir: Size (içkinin ve diğer fiillerin) türlü kötülüklerini ve çirkinliklerini bildiren ayetler okunmuştur. Dolayısıyla sizler de tüm bu alıkoyucu engellerle birlikte (ayette mezkûr kötü işleri) bırakan kimselerden olacaksınız değil mi? Yoksa aksine olarak bu öğütlerle sizlere hiç nasihat edilmemiş gibi olduğunuz halde devam mı edeceksiniz?”⁷¹⁹ Görüldüğü üzere ayetteki soru edatı, aslında yasaklama/nehiy anlamını mecâz sayesinde edebî bir anlatımla ifadeye katmaktadır. Böylelikle üç kelimelik kısacık cümle, zâhiri itibarıyla dile getirdiğinden çok daha fazla anlamı ifade etmektedir.⁷²⁰

⁷¹⁷ Râzî, *Tefsîr*, 29/160-161 (4. mesele). İlgili yerde Râzî’nin ifadeyi (Vâkıa 56/25-26: “وَلَا يَسْأَلُكَ اللَّهُ لَوْلَا فَلَمْ تَقُلْ لَهُمْ فَلَا تَمْنُنْ”) *asıl* hamletmesi dile getirilen hükmü nakzetmez; bilakis anlam bakımından belagat ve mübalağa unsurlarının önemine dikkat çekerek hükmü destekler.

⁷¹⁸ Râzî, *Tefsîr*, 12/86.

⁷¹⁹ Râzî, *Tefsîr*, 12/87.

⁷²⁰ Bahsedilen söz konusu mecâzın artı anlam yönünü Mâide suresi 74. ve 76. ayetlerinde de görmek mümkündür. Zira “وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُعَذِّبُكَ اللَّهُ ظُلُمَاتٌ هُوَ غَافِلٌ عَنْ مَا تَعْمَلُونَ” (Mâide 5/74) suali “Allah’a tövbe ve istiğfar etmiyor musunuz?” şeklinde, öğrenme amaçlı, merakla yöneltilmiş, cevap bekleyen bir soru değildir; bilakis “Allah gafur, rahîm olduğu halde sizler hâlâ Allah’a tövbe ve istiğfar etmeyecek misiniz?” anlamında “Hadi, ne duruyorsunuz, hak ortaya çıkmışken hatanızı kabul edip Allah’a dönün ve bağışlanma dileyin; zaten o Hakk Teâlâ her günahı bağışlayıcı ve yarattıklarına sonsuz merhametlidir.” şeklinde bir emirdir. Devamındaki “وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُعَذِّبُكَ اللَّهُ ظُلُمَاتٌ هُوَ غَافِلٌ عَنْ مَا تَعْمَلُونَ” (Mâide 5/76) ifadesi de benzer şekilde “Allah’tan başkasına mülk ediyorsunuz?” anlamında bir soru olmaktan çok “Allah dışında, size ne zarar ne de fayda vermeye hiçbir kudreti olmayan şeylere tapmayın, kulluk etmeyin.” anlamında bir emirdir. Bk. Râzî, *Tefsîr*, 12/64, 66.

“İslam’a girdiniz artık, Müslüman oldunuz değil mi?” anlamında “اَلْاِسْلَامُ” (Âl-i İmrân 3/20)

﴿

suali de yukarıda izah edilen örnekler gibidir. Yani soru edatının mecâzî kullanımı ifadeye ziyade anlamlar katmaktadır. “اَلْاِسْلَامُ” ifadesi “Müslüman olun!” şeklinde söylenebilecek

﴿

hakikatine kıyasla fazladan anlamları ifade etme kudretine sahip belîğ bir ifadedir. Nitekim Râzî *Tefsîr*’inde şöyle demektedir:

Bu (ifade), kendisiyle emrin kastedildiği takrîr makamında bir istifhamdır [yani “Müslüman olun” şeklinde bir emir anlamı ifade etmektedir]. Zaten nahivciler şöyle demiştir: Allah (ifadeyi) soru biçiminde emir olarak getirmiştir; çünkü (muhataplardan Müslüman olma) eylemini isteme ve bu eyleme çağırma konumunda/bağlamında bu soru biçimini kullanmıştır. Ancak emir anlamını soru lafızıyla tabir etmede ilave bir anlam/fayda (*el-fâidetü’z-zâide*) söz konusudur ki bu (artı anlam) da muhatabın insaftan uzak bir inatçı olduğunu ifade etmesidir. Zira insafı kişi için apaçık bir delil ortaya konduğunda durmaz, o an hakikati kabul eder. Bunun örneği, senin bir meseleyi gayet öz ve açık bir şekilde anlattığın kimseye söyleyeceğin “Meseleyi anladın mı?” sözündür. Zira bu sözde muhatabın anlayışı kıt, kalın kafalı olduğuna işaret vardır. Nitekim içki ayetinde Allah Teâlâ “(İçki içmeye) son veren kimselerden oldunuz değil mi?” (Mâide 5/91) buyurmuştur ki bunda da (muhataplarda) içkiyi sonlandırmaya karşı isteksizlik ve yasaklananı yapmaya yönelik şiddetli hırs bulunduğu bir işaret vardır.⁷²¹

Bakara suresi 6. ayetteki ifade de bu çerçevede değerlendirilebilir görünmektedir. Şöyle ki bir gramer kuralına göre fiilden haber vermek yani fiili mübteda kılıp ona haber isnad etmek doğru olmadığından “سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْزِلَتْ لَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْزِلْ لَهُمْ” (Bakara 2/6) ifadesi ~~bu~~ anlamıyla kabul edilmemektedir. Akla gelen muhtemel bir soruyu “Hakikatten mecâza yönelmek manada ya da lafızda bir ilave fayda/anlam (*fâide zâide*) sebebiyle olmalıdır. Peki, buradaki ilave fayda/anlam nedir?” şeklinde dile getiren Râzî cevap olarak mecâzın ifadeye kattığı artı anlama işaret etmektedir: “Zira [vahye muhatap olan bu] kavim, ilahî ayetlerle kesin delillere karşı yüz çevirme, inatla direnç gösterme ve bu durumda ısrar etme noktasında öyle bir hale varmışlardır ki İslam’ı kabul edeceklerine yönelik hiçbir ümit kalmamıştır.”⁷²² Hakikatine uygun bir şekilde dile getirilseydi ve mesela “وَعَمَّ الْفَارُكُ” gibi bir şekilde ifade edilseydi, şüphesiz bu ilave anlam söz konusu ~~cümlede~~ bulunmazdı. Çünkü cümlede *fiil* kullanımı bir sürecin varlığına imada bulunmaktadır. Vahyin ilk muhataplarına çok çeşitli ayetler gelmiş, deliller sunulmuş ve her defasında tevhidî kabul etmeleri tavsiye edilmiştir; onlar ise mütemadiyen ısrarla reddetmişler ve bâtil yollarında ayak diretmişlerdir. Artık öyle bir noktaya gelinmiştir ki söz konusu kâfirlerden tevhit inancına yönelik bir ümit ışığı kalmamıştır. Bu yüzden de ayette mecâzî bir anlatımla “Şüphesiz küfre saplanıp kalanları ha uyarmışsın ha uyarmamışsın ikisi de birdir, artık iman etmezler.” (Bakara 2/6) şeklinde ifade edilmiştir.

Mecâzın ifadeye kattığı artı anlamlar bağlamında, zâhiriyle anlaşılması gayet mümkün görünen bir ayete, “وَرَبِّكَ” (Müddessir 74/4) cümlesine de bakılabilir. Çünkü “vâ”, “kef” ve “fâ” harfleri kenara bırakılırsa bir isim ve bir fiilden oluşan söz konusu bu cümle için Râzî açısından dört anlam ihtimali söz konusudur. Buna göre (i) Elbise ve temizlik lafızlarından her ikisi zâhirleri üzere bırakılabilir. (ii) Elbise hakikat, temizlik mecâz

⁷²¹ Râzî, *Tefsîr*, 7/230.

⁷²² Râzî, *Tefsîr*, 2/46.



olabilir. (iii) Aksine elbise mecâz, temizlik hakikat olabilir. (iv) Veyahut da her iki lafız mecâza hamledilebilir.

Birinci ihtimale göre ayet gayet açıktır ve dinin temel esaslarından biri olarak temizlik emredilmektedir. “Elbiseni temizle” emri, ister namazdaki temizlik şartı ister müminleri müşriklerden ayıran karakteristik niteliğe (temizliğe) vurgu ister nüzul bağlamı çerçevesinde Hz. Peygamber’i (s.a.s.) teselli ve vazifeye teşvik olarak anlaşılabilir; her hâlükârda ayet hakikî anlamı kapsamında düşünülmektedir.⁷²³

İkinci ihtimale göre elbise hakikî anlamına, temizle emri ise mecâzî anlamına yorulmalıdır. Bu itibarla Râzî açısından ayette iki kasıt olabilir. İlkine göre “elbiseni temizle” ifadesiyle Hz. Peygamber’e (s.a.s.) “elbiseni kısalt” diye emredilmektedir. Zira müşrikler bir zenginlik göstergesi olarak etekleri yerlerde sürünen uzun elbiseler giyiyorlardı ve bu sebeple çoğunlukla elbiseleri pis oluyordu. Dolayısıyla hem böbürlenmenin ve kibirlenmenin alameti olan uzun elbiseden hem pislik bulaşmış elbiseler giymekten Hz. Peygamber nehyedilmiştir. İkinci kasta göre ise “temizle” ifadesi manevî temizliği hedeflemektedir ve böylece helal giyinme emredilmektedir.⁷²⁴

Üçüncü ihtimale göre ikincisinin aksine olarak temizlik hakikî anlamına, elbise ise mecâzî anlamına yorulmalıdır. Buna göre elbiseden maksat kişinin kendisi ya da bedeni olmaktadır. Dolayısıyla söz konusu emirle müşriklerden ayırtıran bir karakteristik iman niteliği olarak maddî/bedenî temizlik kastedilmiştir. Böylece temizliğin imanın bir gereği olduğu tekrar nasla vurgulanmıştır.⁷²⁵

Dördüncü ihtimale göre her iki lafız da mecâza hamledilmelidir ki ya ahlakını güzelleştir anlamında kalbini yerilmiş kötü niteliklerden temizle demeye gelir ya da günahlardan ve mâsiyetlerden sakınmayı emreden bir ifadedir. “Kalbini kötülüklerden arındır”⁷²⁶ anlamına yormak müfessirlerin çoğunluğunun iştirak ettiği bir görüş olması hasebiyle Râzî ayeti bağlamı içerisinde konumlandırarak açıklamaya çalışır ve iki ihtimale yer verir.

Söz konusu iki ihtimal de mecâzın ifadeye kattığı derinliklerin ve anlam zenginliğinin fark edilmesi için önem arz etmektedir. (i) İki muhtemel tevilden ilki şöyledir: Surenin başında “Ey bürünen!” diye hitap edilmişti. Bir örtüye bürünme elbette bir elbise giyinme ile de olabilir. Bu sebeple anlatımın akışına münasip düşecek şekilde “Ey örtülere bürünen, elbiseni temizle!” buyrularak kalbini müşriklere ait olumsuz düşüncelerden ve iftiralarından arındırması bildirilmiştir. Böylelikle Hz. Peygamber’in (s.a.s.) büründüğü örtünün, müşriklerin iftiralarından ve bâtıl düşüncelerinden, sabırsızlık gibi olumsuz huylardan oluştuğu ima edilerek “Seni sarıp sarmalayan tüm bunlardan kalbini temizle; kâfirlere

⁷²³ Râzî “Elbiseni temizle” ifadesindeki kastın farklı şekillerde izah edildiğini belirtip üç görüşe yer vermektedir; bk. Râzî, *Tefsîr*, 30/191-192.

⁷²⁴ Râzî, *Tefsîr*, 30/192.

⁷²⁵ Râzî, *Tefsîr*, 30/192.

⁷²⁶ “Kalbini kötülüklerden arındır” anlamıyla ne kastedildiği hakkında da farklı ihtimaller söz konusudur: (i) Kâfirlerin kınamalarına sakın güvenme! Sabırsızlık gibi huylardan kalbini temizle ve onları uyarmaya devam et. (ii) Uyardığın kâfirlerin kötü özelliklerinden kalbini koru. (iii) Sana düşmanlık eden kâfirlerden intikam almaya ya da karşılık olarak onlara kötülük etmeye seni sevk eden niyetlerden kalbini temizle. Bk. Râzî, *Tefsîr*, 30/192.

aldırış etmeden onları uyarmaya devam et.” denilmiştir. (ii) Bir diğer ihtimal ise şöyledir: *Müddessir* lafzı mecâz olarak *peygamberlik elbisesine bürünen* anlamında alındığında “elbiseni temizle” emri peygamberliğe yaraşmayan hallerden, özelliklerden uzak dur şeklinde tevil edilebilmektedir. Zaten sonraki “Rabbin için sabret,” ayeti de söz konusu bu tevili desteklemektedir; zira müşriklerin Hz. Peygamber’i caydırmaya, gücendirmeye yönelik huylarına karşı Cenâb-ı Hakk sabrı emretmekte ve böylece peygamberliğe yaraşır temel niteliği (yani sabrı) haber vermektedir.

Râzî çoğu müfessirin tercih ettiği ilgili görüşün, ayetteki her iki lafzın mecâz yoluyla tevil edilmesinin ifadeye kattığı anlam inceliklerine dikkat çekmekle yetinmez; ayrıca lügavî anlam ile mecâzî anlam arasında kurulan ilişkiyi de açıklamaya çalışır. Böylece elbisenin temizliği/kirliliği ile ahlakın güzelliği/kötülüğü arasında anlam ilişkisinin ne şekil kurulabileceği üzerinde durur. Arap dilinden verdiği örneklerin yanı sıra Râzî anlam ilişkisinin kuruluşunda iki hususa vurgu yapar. Öncelikle elbise, olmazsa olmaz parçasıymışçasına insanın lâzımı bir unsurdur ve bu itibarla elbise insandan kinâye olarak kullanılmaktadır. Diğer bir husus ise çoğunlukla *dışın içi* yansıtmaları, *için* temiz oluşunun *dışın* da temiz olduğunu göstermesi hasebiyle elbise ile ahlak arasında doğrudan bir ilişki kurulabilmesidir.

Görüldüğü üzere iki kelimelik bir cümle bile, üstelik gayet açık ve hakikî anlamına göre yorumlanması son derece mümkün iken, bunca zengin bir anlam evrenine referansta bulunuyorsa söz konusu bu ifade kudretinin arkasında bulunan unsurlardan birisi ve önemlisi de mecâzdır. Nitekim örneklerden de anlaşılacağı üzere mecâz ifadeye artı anlamlar, ziyade beyânlar katmaktadır.⁷²⁷

Mecâz üslubunun bu kısımda açıklananlardan başka kayda değer nitelikleri elbette bulunabilir. Örneğin anlatılamaz olanı zihinlere yaklaştırmak için mecâzla dile getirme ilgili anlatım biçiminin önemli bir niteliğidir.⁷²⁸ Zira Kur’ân’ın insanlığa beyân ettiği konular arasında ulûhiyet, ahiret, melekler, cennet-cehennem gibi fizikötesi âlemlere dair hususlar yer almaktadır. İnsan idrakinin ötesinde olan tüm bu meseleleri mecâza başvurmadan dile getirmek imkânsızdır. Nitekim insan kökeni gibi metafizik bir meselede insanın varlığa gelişi hakkında konuşan “Allah siz (insanları) yerden bitki olarak bitirdi (أَنْبَتَكُمْ زَبَانًا)” (Nûh 71/17) ayeti için “latîf bir sır nedeniyle burada hakikatten mecâza dönmüştür”⁷²⁹ diyerek yaptığı izahlarla mecâz üslubunun ilgili özelliğine imada bulunmaktadır. Ancak mecâz üslubunun farklı karakteristiklerinin görülebileceği bu türden açıklamalar Râzî’nin *Tefsîr*’inde ya açık ve doğrudan izahlar olarak bulunmamaktadır ya da başlığa taşıyarak genel bir değerlendirme yapılabilecek kadar yeterli izah bulunmamaktadır. Bu nedenle mecâz üslubunun Râzî’de açıkça ve doğrudan görülebilen katkıları üzerinde durulmuştur. Nitekim mecâz üslubunun ifadeye kattığı

⁷²⁷ Mecâzın ifadeye kattığı ilave anlamlara başka örnekler de verilebilir. Mesela Duân suresi 48. ayet için “Bu istiâre *mübalağanın* (ifadenin anlamca derinleştirmenin) en mükemmel örneğidir.” derken de mecâz üslubunun bu yönüne dikkat çekmektedir; bk Râzî, *Tefsîr*, 27/253. Yine mesela Alak suresi 1. ayetteki “Rabbin namına (رَبِّكَ بِمَا عَزَّمْنَا) ” tabiri mecâz olarak alındığında ifadeye ince anlamlar katmaktadır; bk. Râzî, *Tefsîr*, 32/14-15.

⁷²⁸ Bk. Arpa, “Kur’ân’da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye’nin Mesele’ye Yaklaşımı”, 182-183.

⁷²⁹ Râzî, *Tefsîr*, 30/141.

anlamlar konusunun ele alındığı bu kısmın başında incelemenin Râzî'nin sarîh açıklamaları çerçevesinde sınırlı olacağı belirtilmişti.

Burada Râzî'nin açıklamaları bağlamında incelendiği üzere mecâz üslubu belâgatçe edebî bir değerdir ve bu bakımdan ifadeye anlamca bir zenginlik ve derinlik katmaktadır. Ancak Kur'ân sadece belâgat ve fesâhatin eşsiz örneklerinin yer aldığı mükemmel mucize bir ilahî söz değildir; ayrıca hayat düzenlemesi için kendisinden itikadî, amelî, ahlakî hükümlerin çıkarıldığı yol gösterici bir kitaptır. Bu itibarla doğru hükümler için kesin ifadelere başvurmak gerektiği gayet aşîkârdır. İşte bu noktada mecâz üslubunun bir diğer temel özelliği gündeme gelmektedir. Nitekim mecâz ifadelerde anlam çokluğuna sebebiyet verdiğinden ilgili anlatım biçimi anlamı tayin edecek karinelerin yetersizliği durumunda anlam belirsizliğine yol açabilmektedir. Öyleyse şimdi de diğer bir kısma, mecâz üslubunun anlamayı güçleştirdiği durumlar konusuna geçilebilir.

3.2.2. Mecâzın Kur'ân'ı Anlamayı Güçleştirdiği Durumlar

Mecâz üslubunun, yukarıda değinilen sözü belâgatçe güzelleştirme ve anlamca zenginleştirme niteliğinin yanı sıra bir de ifadeleri anlamayı güçleştirme yönü bulunmaktadır. Dolayısıyla bir yönüyle anlam zenginliği (*ziyâdetü'l-beyân*) diğer yönüyle anlam belirsizliği (*muhillü'l-fehm*) olarak ortaya çıkan mecâz özü itibarıyla diyalektik bir mahiyet arz etmektedir.⁷³⁰ Zira mecâz anlam çokluğuna neden olabilen bir lafzî durumdur.⁷³¹ Şayet karine ve alâka tespit edilemezse yani aklî ya da naklî deliller farklı muhtemel anlamlar arasında tercih yapmaya yeterli olmazsa mecâz bir anlam/anlama sorunu olabilmektedir. Nitekim “söz sahibinin (mütekellim) muradını anlamada ortaya çıkan güçlükler lafızdaki beş ihtimale dayanmaktadır”⁷³² diyen Râzî söz konusu ihtimalleri şöyle sıralamaktadır: (1) *İştirâk* (çokanlamlılık/eşseslilik: tek bir lafzın muhtelif anlamlara vazedilmesi). (2) *Nakil* (anlam aktarımı: lafzın vazedildiği anlamdan başka anlamlara aktarılması). (3) *Mecâz*. (4) *İzmâr* (hazif: ifadede anlam olarak var olduğu halde lafız olarak karşılığının bulunmaması). (5) *Tahsîs* (Genel bir hükmü/ifadeyi kapsadığı fertlerinden/birimlerinden bir kısmına özel kılmak ya da bir kısmı için belirlemek). Görüldüğü üzere Râzî açısından mecâz açıkça “sözü anlamada problem teşkil eden lafzî durumlardan biri” olarak anılmaktadır.

Anlama sorunu olarak mecâz meselesine geçmeden önce burada sorunun kökeninde yatan daha temel bir meseleye kısaca değinmek yerinde olacaktır. Râzî'nin genel düşüncesinde bu durum, “lafzî delâletlerin zannîliği”⁷³³ ile ilgili bir problemdir. Râzî söz konusu

⁷³⁰ Anlam zenginliğinden anlam belirsizliğine söz konusu bu gerilimli ve diyalektik yönünün fark edilmesinde ve ortaya konmasında mecâzın özü gereği bu yönü yapısında taşımasının yanı sıra disiplinlerin yaklaşım tarzı da etkili olmaktadır. Özellikle belagatçiler ile usulcüler farklı disiplinler kaygılar sebebiyle mecâza farklı yaklaşabilmektedirler. Mecâza belagatçi ve usulcü yaklaşımların mukayeseli ele alındığı bir çalışma için bk. Sa'd, *Mebâhisü'l-beyân inde'l-usûliyyîn ve'l-belâğîyyîn*, 45-96.

⁷³¹ Şahin Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanması Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 121-126.

⁷³² Râzî, *Mahsûl*, 1/127.

⁷³³ Söz konusu “lafzî delillerin/delâletlerin zannîliği” meselesi Râzî düşüncesinde çok önemli bir tezdır. Bu sebeple de Türkiye akademisinde ilgiye mazhar olmuştur. Mesele hakkında İslam düşüncesi, kelâm, Arap dili ve edebiyatı alanlarında tezler hazırlanmıştır. Söz konusu mesele tevil bakımından tefsir alanında da

probleme pek çok eserinde dikkat çekmektedir.⁷³⁴ Buna göre lafızlardaki birtakım sorunlar lafızlarla istidlâli zannî hale getirmektedir. Dolayısıyla da “bu lafızdan şu anlam çıkar” ya da “bu lafız şu demektir” gibi bir yargıyı kesin olarak dile getirmek imkânsız bir hal alabilmektedir. Nitekim *Tefsîr*’inde Fâtiha suresi tefsiri kapsamında, tevilde gözetilen dilsel ilkelere (*el-mebâhisu’l-edebîyye*) yer verdiği kısımda, ellinci ilke/mesele olarak şöyle demektedir:

Lafızların manalarına delâleti zannîdir; zira ilgili delâletler lügatlerin/kelimelerin nakline, irap ve sarf kâidelerinin nakline dayanmaktadır. Nakleden kişiler de âhâd haberler olarak naklederler ki âhâd rivayet ise ancak zan ifade eder. Aynı şekilde söz konusu lafzî deliller (ile istidlâl) iştirâkin, mecâzın, naklin, icmâlin, tahsisin, akli muârizın bulunmamasına dayanmaktadır. Akli muârizın ortaya çıkması durumunda ise lafzın mecâza yorulması gerekir. Şüphesiz bu öncüllere [mezkûr zannî delâlet durumlarına] dayanma/inanma (*i’tikâd*) salt zandır. Zanna dayanan bir şeyin de zannî olması daha uygundur. En doğrusunu elbet Allah bilir.⁷³⁵

Mahsûl adlı eserinde de “Muhakkak lafzî delillerle istidlâl (akıl yürütme), zannî öncüllere dayanmaktadır ve zannî öncüllere dayanan da zannîdir; dolayısıyla (ilahî ve nebevî) hitapla istidlâl ancak zan ifade eder.”⁷³⁶ diyen Râzî takdim-tehir ile nâsihin de ilavesiyle tüm bu zannî durumları sıralayıp incelemekte ve nihayet mezkûr lafzî durumların, dilsel delâlet bakımından zan ifade ettikleri yargısına varmaktadır.⁷³⁷ Burada tüm bu zannî durumların ayrıntılarına yahut lafzî delâletlerin zannîliği tartışmasına girilmeyecektir. Zaten işaret edilen akademik çalışmalar, meseleyi yeterli düzeyde incelemektedirler. Burada vurgulanmak istenen esas nokta, macazın da lafzî delâletlerin zannîliğinin nedenlerinden biri olduğu hususudur.

araştırılmayı hak etmektedir. Zira bu kısımda nispeten işaret edileceği üzere mesele teville son derece ilişkilidir. İlgili tez çalışmaları şunlardır: Mehmet Emin Güleçyüz, *Fahreddin er-Râzî’de Dil ve Kesinlik -Lafzî Delillerin Zannîliği Meselesi Bağlamında-* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi, Lisans Tezi, 2016); Mehdi Cengiz, *Fahreddin er-Râzî’de Lafzın Manaya Delâleti Bağlamında Dilde Kesinlik Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Zübeyir Çetin, *Fahreddin er-Râzî’de Nakli/Lafzî Delillerin Zannîliği Meselesi* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

⁷³⁴ Lafzî delâletlerin zannîliği problemi için bk. Râzî, *Tefsîr*, 1/36, 2/63, 7/182-183; Râzî, *Mahsûl*, 1/143, 147; Râzî, *Muhassal*, 44; Râzî, *Esâsu’t-takdîs*, 234-235. “Fahreddin er-Râzî dokuz eserinde bu konuya değinmiştir. Fakat bunların yedi tanesinde yaklaşık on mukaddime ile bu teoriyi temellendirirken iki tanesinde on mukaddimeden sadece birini gerekçe göstererek açıklama yoluna gitmiştir.” diyen Çetin, ilgili eserlerde problemin ne şekilde ele alındığını telif kronolojisi gözeterek vermektedir; bk. Çetin, *Râzî’de Nakli/Lafzî Delillerin Zannîliği*, 53-63.

⁷³⁵ Râzî, *Tefsîr*, 1/36. Ayrıca Râzî tevil ayeti (Âl-i İmrân 3/7) tefsirinde muhkem-müteşâbih kavramlarının mahiyetini irdelerken de benzer bir tezi ileri sürmektedir: “Lafzî deliller elbette kesin olamaz; çünkü her lafzî delil lügatlerin nakline ve nahiv ile sarf vecihlerinin nakline dayanmaktadır. Ayrıca (lafzî deliller) iştirâkin, mecâzın, tahsisin, izmârın, nakli ve akli muârizın bulunmamasına dayanmaktadır. Tüm bunlar zannîdir ve zannî olana dayanan şeyin zannî olması daha uygundur. Dolayısıyla lafzî delillerden herhangi biri, kesin olmaz (kesinlik bildirmez).” Bk. Râzî, *Tefsîr*, 7/182.

⁷³⁶ Alıntı için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/143. Ayrıca üçüncü meselede “(ilahî ve nebevî) hitapla istidlâlin kesinlik ifade edip etmediği” sorusu bağlamında ilgili problemi genişçe incelemektedir; bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/143-148.

⁷³⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye’nin lafzî delâletlerin zannîliği tezine yönelik tenkitleri ve bunlara Râzî perspektifinden verilebilecek muhtemel cevaplar için bk. Ögmüş, “İbn Kayyim’in Râzî’ye Yöneltiltiği Yorumla İlgili Tenkitler”, 163-175.

Râzî'ye göre mecâzın varlığı lafzın delâletini zannîleştirir; çünkü mecâz anlamları çoğaltır ve böylelikle lafzın anlama delâleti açıkça tespit edilemeyebilir. Şu durumda lafızların anlamlarına delâletinin kesinlik ifade etmesi için mecâzın bulunmaması gerekir; zira mecâz ihtimalinin olmaması lafızdan muradın vazedildiği anlam olduğunu kesinleştirir. Hem bir lafzın hakikî anlamına hamledilmesi, mecâzî bir anlam yüklenmediğinde ayan beyân ortaya çıkar ki bu da zannî olan mecâzın bulunmaması sebebiyle kesin tek bir anlamı gerektirir.⁷³⁸

Yukarıda ilkeler kısmında açıklandığı üzere sözde aslolan hakikattir. Yani insanlar arası iletişimin ve anlaşmanın ortak zeminini öncelikle zâhir anlamlar oluşturmaktadır. Şu durumda lafzî delâletleri zannîleştiren ve böylece iletişimi, anlaşmayı, anlamayı güçleştiren husus, *zâhir anlama* karşı ortaya çıkan alternatif farklı anlamların varlığıdır. Zâhire alternatif anlamlar ise ilgili lafzî durumlar nedeniyle yani iştirâk, nakil, izmâr, mecâz ve tahsis ile ortaya çıkmaktadırlar.⁷³⁹ Zâhir ve hakikî anlamla birlikte beliren söz konusu bu muhtelif anlam ihtimalleri de anlam çokluğuna yani anlamlar arasında çatışmaya yol açmaktadır. Dolayısıyla bu durum anlamlar arasında tercih problemini doğurmaktadır. Zâhire/hakikate alternatif muhtemel anlamların varlığı bağlamında mecâz da farklı ve karşıt tevilleri tetikleyen bir etken olmaktadır.⁷⁴⁰

Özetle mecâz üslubu bazen doğru anlamın tespitine engel olmakta ve bu itibarla anlamayı güçleştirmektedir. Diğer bir deyişle ilgili anlatım biçimi anlam bulanıklığına ya da anlam belirsizliğine neden olmaktadır. Söz konusu bu sorunun ardında ise ortaya çıkan alternatif anlamların birbiriyle çatışması (*teâruz*) yatmaktadır. Mecâz merkeze alındığında da şu anlam çatışmalarından bahsedilebilir: (i) Hakikat-mecâz arasında çatışma, (ii) mecâzlar arasında çatışma (iii) mecâzla diğer lafzî durumlar arasında çatışma. Şimdi tefsir örneklerinden hareketle söz konusu çatışmaların tevil faaliyetindeki sonuçları üzerinde durmak ve böylece Kur'ân'da mecâz üslubunun bir diğer yönünü izah etmek gerekmektedir.

3.2.2.1. Hakikat-Mecâz Çatışması Bulunan Ayetlerin Tevili

Kur'ân'da geçen bir ifadenin hem hakikate hem mecâza ihtimali bulunabilmektedir. Nitekim Râzî “ölüler idiniz” (Bakara 2/28: “وَلَكُمْ أَلْوَانٌ”) ifadesinin tefsirinde “Âlimler ölü/meyyit isminin cansız varlıklar (cemâd) hakkında kullanımının hakikat mi yoksa mecâz mı olduğu hususunda ihtilaf ettiler. Çoğu mecâz olduğunu belirtti; çünkü cansız varlık (mevât), ölüye (meyyit) benzemektedir.”⁷⁴¹ derken hakikat-mecâz çatışmasına dikkat çekmektedir.

⁷³⁸ Râzî, *Mahsûl*, 1/127, 143. Ayrıca mecâzın zan ifade etmesinin nedenleri hakkında bk. Cengiz, *Râzî'de Lafzın Manaya Delâleti Bağlamında Dilde Kesinlik Problemi*, 118-127.

⁷³⁹ Mesela çokanlamlılık/iştirâk konusu tevilde doğurduğu sorunlar bağlamında anlam bulanıklığı ve belirsizliği açısından tefsir alanında incelenmiştir; bk. Şahin Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 316-323.

⁷⁴⁰ İlerleyen sayfalarda probleme dair farklı örnekler verilecektir. Ancak mecâz üslubunun neden olduğu anlam sorununun tevildeki tezahürlerini toplu bir şekilde ve açıkça görmek için Bakara suresi 7. ayetin tefsirine bakılabilir. Zira Râzî, işaret edilen kısımda ilgili problem açısından uzun tahliller ve izahlar yapmaktadır; bk. Râzî, *Tefsîr*, 2/54-58 (2. ve 3. mesele).

⁷⁴¹ Râzî, *Tefsîr*, 2/165.

Râzî'nin de belirttiği üzere “ölüler idiniz” (Bakara 2/28) ifadesiyle “henüz hayata gelmemiş olmanın, toprak ve nutfe halinde bulunmanın” kastedildiğinde müfessirler görüş birliği içerisindeyler. Zira Hz. Âdem (a.s.) topraktan, zürriyeti âdemoğlu ise nutfeden yaratılmıştır. Fakat onlar bu ikincil anlam mecâz mıdır yoksa hakikat midir noktasında; yani *ölü* kelimesinin bu ikincil anlama hakikî olarak mı yahut mecâzî olarak mı delâlet ettiği noktasında ihtilaf etmektedirler. Dolayısıyla burada çoğunluğu teşkil eden “mecâzı savunanlar” ile “hakikati savunan” diğerleri olmak üzere iki görüş ortaya çıkmaktadır.

İlk görüşe göre aralarındaki benzerlik ilişkisine/alâkasına dayanarak *ölü* sözcüğünü insanın toprak/nutfe hali için kullanmak mecâzdır; çünkü âdete göre ölüm diri, canlı, hayattar varlıklar için geçerlidir. İlgili sözcüğün hakikî anlamını tercih eden ve azınlığı teşkil eden diğer görüş ise Katâde'nin teviline dayanmaktadır. Râzî onun görüşünü de şöyle aktarmaktadır: “Babalarının sulbünde ölüydüler tâ ki Allah onları diriltti; sonra onları hayata çıkardı; sonra da onları öldürdü. (Nihayet haşirle birlikte) onları ölümden sonra yeniden diriltir. Dolayısıyla işte bunlar *iki ölüm* ve *iki hayattır*.”⁷⁴² Ayrıca hakikati savunanlar görüşlerine delil olarak Cenâb-ı Hakk'ın “Allah ölümü ve hayatı yarattı.” (Mülk 67/2) sözüne başvurumaktadırlar. Ayette ölüm hayattan önce anılmıştır yani ölüm önce hayat sona yaratılmıştır. Demek ki insanlar dünya hayatından önce de ölü/cansız (mevât) idiler. Buna göre *ölü* (meyyit) sözcüğünün cansızlara (mevât) delâleti hakikat yoluyla. Râzî ilk görüşün doğruya daha yakın olduğunu belirtir; zira *cemâd* lafzı için, *meyyit* değil *mevât* lafzı kullanılır. Elbette benzerlik ilişkisine dayanarak *cemâd* için *meyyit*, *hayattar* için *mevât* da kullanılabilir; ancak bu kullanım mecâz yoluyla mümkündür, hakikat ifade etmez.⁷⁴³

Fark edileceği üzere ilk verilen örnekteki sorun, anlam belirsizliğine yol açacak oranda büyük bir problem değildir. Çünkü ilgili ifade ile ne kastedildiği yani murâd-ı ilahî gayet aşîkârdır. Dolayısıyla hakikat-mecâz çatışması, tevilin hakikate referansla mı yoksa mecâza referansla mı olacağına dairdir. Bu ilk örneğin aksine bazen de hakikat ile mecâz arasındaki çatışma, kastedilen anlamın tespitine engel olabilmektedir. Sözgelimi bir ayetteki (En'âm 6/1) *zulûmât* ve *nûr* kelimelerinin tevilinde Râzî iki ihtimal arasındaki gerilimi göz önüne sermektedir. İlgili ayette “Hamd o Allah'a ki gökleri ve yeri yarattı, karanlıkları ve aydınlığı yaptı (وَاللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ).” buyrulmaktadır. Peki, ayetteki karanlıklar ve aydınlık (*zulûmât* ve *nûr*) kelimeleriyle, kastedilen nedir? İfade hakikat üzere mi yoksa mecâz üzere mi anlaşılacaktır?

Hakikatin tercih edilmesi durumunda *zulûmât* ve *nûr* kelimelerinden kasıt görme duyusuyla kavranan şeylerdir. Zaten bu iki kelime hakikî kullanımlarında duyularla algılanan karanlık ve ışık anlamlarına gelmektedir. Ayrıca gökler ve yerin yaratılmasına simetrik olarak anılmaları da hakikat ihtimalini desteklemektedir.

Mecâz ihtimalini ise müfessir Vâhîdî, İbn Abbâs'tan aktarmaktadır. “(Allah'ın) ‘karanlıkları ve aydınlığı yaptı’ sözünden kasıt şirk, nifâk, küfür karanlığıdır; *nurdan*

⁷⁴² Râzî, *Tefsîr*, 2/165.

⁷⁴³ Râzî, *Tefsîr*, 2/165. Râzî devamında Kaffâl'ın bir ayete (İnsân 76/1) dair açıklamalarını örnek getirerek bu türden bir tevilin mümkün olduğunu desteklemeye çalışır.

muradı da İslam, iman, nübüvvet ve yakîn aydınlığıdır.”⁷⁴⁴ diyen İbn Abbâs’ın bu tevilini ilgili kelimelerle küfür ve imanın kastedildiğini belirten Hasan Basrî de desteklemektedir. Buna göre ilgili iki lafız mecâza hamledilmektedir; zira ayette hissî idrake konu olan karanlık ve aydınlıktan değil; kalple ve iç idrakle yakın ilgili iki mefhumdan bahsedilmektedir.

Üçüncü bir tevil olarak Vâhîdî’nin “en doğrusu, lafzı beraberce hakikat ve mecâzdan her ikisine birden hamletmektir” görüşünü aktaran Râzî “Bence bu problemlili bir görüştür; çünkü bu görüş, lafzı ayrıca mecâza hamletmektedir. Hâlbuki tek bir lafız, tek bir itibarla hakikate ve mecâza birlikte hamledilemez.”⁷⁴⁵ İlerleyen sayfalarda izah edileceği üzere hakikat ve mecâzın tek lafızda birleşimi usulce mümkün değildir. Dolayısıyla ayetteki ifade hem hakikate hem mecâza muhtemel olduğu halde ikisinin arasını telif etmek imkânsızdır. Nitekim Râzî tefsirinin devamında *zulûmâtın* çoğul, *nûrun* tekil getirilmesinin hikmetini irdelerken hakikat ve mecâz ihtimallerinden her birini dikkate alarak cevap vermektedir: *Zulûmâtı* küfre, *nuru* imana yorumlayanlara göre yanıt gayet açıktır; zira hak tek, batıl ise çoktur. İlgili lafızları duyulur niteliklere yoranlara göre ise ayette *nûr* güçlü etkisi sebebiyle yekpare olduğundan tekil, *zulûmât* derece derece azalan çok mertebelerde görüldüğünden çoğul bir siyga ile getirilmiştir.⁷⁴⁶

Hakikat ile mecâz arasındaki bu gerilimli duruma benzer bir diğer tevil örneği de müşriklerin cehennemde karşılaşacağı dört mertebe cezayı bildiren ayetlerin (Müzzemmil 73/12-13) tefsirinde görülmektedir. “Muhakkak bizim nezdimizde (i) bukağılar, (ii) alevli ateşler, (iii) boğaza tıkanan yiyecekler ve (iv) elim azap vardır.” buyrulan ayetteki söz konusu dört akıbet hem hakikate hem mecâza yorumlanmaktadır.

Hakikat itibarıyla anlaşıldığında (i) “لُؤْلُؤُا” ile ağır bağlar (bukağılar, prangalar); (ii) “نَارُ” ile cehennem ateşi; (iii) “طَعَامُ” ile Zakkûm, Darî gibi boğazı zorlayan dikenli cehennem yiyecekleri; (iv) “عَذَابُ أَلِيمٍ” ile cehennemdeki diğer azaplar kastedilmektedir. Ancak Râzî’nin deyişiyle “bu dört mertebe, ruhanî cezalara (ukûbet) hamledilebilir” ki böylece mecâz görüşü tercih edilmiş olur. Buna göre (i) “لُؤْلُؤُا” ile ruhun bedenî lezzetler ve cismanî bağlarla kayıtlı kalmaya devam etmesi; (ii) “نَارُ” ile yüksek ve yüce kemaller için yaratılan ruhun süfli beden halleriyle kayıtlı kalmasının verdiği ruhanî ızdırap; (iii) “طَعَامُ” ile yoksunluk acısı ve ayrılık sancısı; (iv) “عَذَابُ أَلِيمٍ” ile Allah nurunun tecellisinden ve yüce insanların yolundan mahrum olma kastedilmektedir. Zira tüm bu akıbetler nihayetinde en büyük cehennem azabıdır. Çünkü nefsin dünyalıklara muhabbet ve arzusu nedeniyle ruh pek çok kayıtlı bağlı kalır, saflaşp ulvî âlemlere yükselemez. Dolayısıyla söz konusu kayıtlar, dünyalıklar asıl ideallerine erişmeyi engelleyen bağlar (*enkâl*), kalbin çektiği ruhanî hasret yangını (*cahîm*), mahrumiyetin verdiği bir elem (*taâm*) ve nihayet en büyük azap olan ilahî nurlardan yoksunluk gerçek manevî cehennem azaplarıdır.⁷⁴⁷

⁷⁴⁴ Alıntılanan her iki ifadeyi de Râzî aktarmaktadır; bk. Râzî, *Tefsîr*, 12/159.

⁷⁴⁵ Râzî, *Tefsîr*, 12/159.

⁷⁴⁶ Râzî, *Tefsîr*, 12/160.

⁷⁴⁷ Râzî, *Tefsîr*, 30/181.

İlgili ayetlerdeki dört hususun hakikat ve mecâz anlamını art arda verdikten sonra “Bilmen gerekir ki ben, bu ayetlerle kastedilen anlamın, sadece zikrettiklerimden ibaret olduğunu söylemiyorum. Bilakis ben bu ayetlerin, dört cismanî mertebenin ve dört ruhanî mertebenin ortaya çıkacağını ifade ettiklerini söylüyorum.” diyen Râzî son olarak şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “Her ne kadar lafızlar cismanî mertebelere nispetle hakikat, ruhanî mertebelere nispetle bilinen meşhûr mecâz olursa da her ikisine (hakikat ve mecâza) hamletmek imkânsız değildir.”⁷⁴⁸ Görüldüğü üzere hakikat ve mecâzın çatıştığı bazı durumlarda tercih yapmak kolay olmamaktadır. Nitekim Râzî hakikat ve mecâzın tek bir lafızda birleşimi görüşüne karşı olduğu halde buradaki çatışma onu her iki ihtimali de dikkate almaya zorlamıştır.

Hakikat-mecâz çatışmasına verilen son iki tevil örneklerinde fark edileceği üzere çelişik bir durum görülmektedir. İlk mecâz tevili örneğinde (En‘âm 6/1), Vâhidî’nin hakikat ve mecâzı aynı ifadede birleştirme çabasına karşı çıkarken; sonraki mecâz tevili örneğinde (Müzzemmil 73/12-13), kendisi ayetlerin hakikat ile mecâzı birlikte ifade ettiğini ileri sürmektedir. Şu durumda sorun, aynı ifadede hakikat ve mecâz çatıştığında her ikisine birlikte yorulup yorulamayacağı meselesidir. Bir lafız aynı kullanım içerisinde hem hakikati hem mecâzı aynı anda ifade edebilir mi? Bu soru(n) literatürde hakikat-mecâz birleşimi (*cem*’), birleşimin imkânsızlığı (*men ‘u’l-cem*’), mecâzın hakikati de içerecek şekilde genişletilmesi (*umûmu’l-mecâz*) gibi farklı şekillerde tartışılan bir meseledir.⁷⁴⁹

Hakikat ile mecâzın çatışması durumunda *cem*’ ve *telfîkinin* yapıpı yapılamayacağı yani hakikat ile mecâzın arasının bulunup bir anlamda toplanıp toplanamayacağı ya da her ikisine birlikte delâlet edip edemeyeceği hususunda Râzî aslında Şâfiî ulemanın genel görüşünü dile getirmektedir. Buna göre bir lafzın aynı yerde ve tek bir kerede hakikat ve mecâza birlikte hamledilmesi imkânsızdır.⁷⁵⁰ Ancak yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere, *men ‘u’l-cem*’ olarak kavramlaştırılan bu ilkeye Râzî’nin her zaman tamamen riayet ettiğini söylemek zordur. Daha doğrusu nadir de olsa onun ilkeye ters düştüğü bazı durumlarla karşılaşmaktadır. Öyleyse ilgili mesele çerçevesinde öne çıkan bazı tevilleri tahlil ederek Râzî’nin tavrını netleştirmek gerekmektedir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Râzî hakikat-mecâz çatışmasında ikisinin arasını bulma ve dolayısıyla hakikat ve mecâzı bir ortak anlamda birleştirme veya mecâzdaki anlam genişlemesini hakikati de içerecek kadar genelleştirme yollarına başvurmanın imkânsızlığını yani *men ‘u’l-cem*’ ilkesini kabul etmekte, savunmakta ve hatta tevil faaliyetinde işletmektedir. Onun ilgili ilkeyi ne şekilde işlettiğini bazı Kur‘ân ifadelerinin tevili üzerinden örneklendirmek mümkündür.

⁷⁴⁸ Râzî, *Tefsîr*, 30/181. Râzî’nin mecâz yorumunu alıntılıyıp işaret kabilinden sufice teviller olarak değerlendiren Âlûsî, karinesiz bir şekilde hakikat-mecâz arasını birleştirme yahut mecâzı genelleştirme yoluna gidiğinden Râzî’yi eleştirmektedir. Krş. Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 29/107-108.

⁷⁴⁹ Ferhat Koca, “Mecâz (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/220-221; Salim Özer, “Fukaha ve Usulcülerin Hakikat ve Mecâz Anlayışı”, *Bilimname*, 5/13 (2007/2), 124-128; Sami, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecâz*, 235-236.

⁷⁵⁰ Râzî’nin “lafzın hakikat ve mecâza birlikte hamledilmesinin imkânsızlığı” ile ilgili ilkeye yer verdiği kısımlar için bk. Râzî, *Tefsîr*, 4/68, 9/191, 215, 10/28, 11/219-220, 12/159, 13/42, 16/201, 17/71-72, 20/221, 21/200, 24/10.

Örneğin “Allah ve Resulüne karşı savaş açanlar (يُحَارِبُونَ)” (Mâide 5/33) ifadesinin

tefsirinde Râzî'nin yaptığı açıklamalar dikkate değerdir. Burada tevili gereken lafız, “savaş açma/harp etme (يُحَارِبُونَ)” fiilidir; zira Hz. Peygamber (s.a.s.) ile savaşmak mümkün görülse de Allah için düşünülmesi mümkün olmaz. Şu durumda ilgili fiilin Allah'a isnadı mecâz, Resulüne isnadı ise hakikattir. Ancak lafzın hakikat ve mecâza birlikte hamledilmesi caiz olmadığından ilgili ifadenin farklı şekilde tevil edilmesi gerekmektedir. Söz konusu soruna, ilgili ifade bağlamında Râzî iki vecihle çözüm önermektedir. Birincisi, muharebeyi ilahî emir ve yükümlülüklerle karşı muhalefet anlamında tevil etmektir ki buna göre ifadenin anlamı Allah'ın ve Resulünün hükümlerine muhalefet edip karşı çıkanlar şeklindedir. İkinci çözüm ise tamlananın kaldırılması yoluyla yapılan mecâz türünün (hazif mecâzının) bulunduğunu kabul edip hazfedilen tamlananı Allah ve Resul lafızlarından her ikisine birlikte izafet etmektir. Buna göre ifadenin anlamı Allah'ın dostlarına ve Resulünün dostlarına savaş açanlar şeklindedir. Fark edileceği üzere bu ikinci çözümde ilgili fiilin sadece Allah'a isnadı değil Resulüne isnadı da mecâza hamledilmektedir. Nitekim ikinci çözümü teyit için Râzî “Kim, benim dostumu hakir görüp aşağılarsa bana karşı savaş açmış olur.” anlamındaki bir kudsî hadisi delil getirmektedir. Görüldüğü üzere Râzî önerdiği her iki çözüm ile aslında hakikat ve mecâzın tek bir lafızda birleşmesinin önünü almaya çalışmaktadır. Zira kendisinin de vurguladığı üzere ifadenin “hakikat ve mecâza birlikte hamledilmiş olması imkânsızdır.”⁷⁵¹

“Yerde ve gökte her şeyin Allah'ı tesbih ettiğini” (İsrâ 17/44, Nûr 24/41) dillendiren ayetlerdeki *tesbîhi* izah ederken Râzî'nin ifade ettikleri de bu bağlamda kayda değerdir. İlgili ayetlerdeki *tesbîh*le kastedilen anlam için üç ihtimal söz konusudur. Diğer bir deyişle yerdekilerin ve göktekilerin Allah'ı tesbihi yani Allah'ın her türlü eksiklikten uzak ve her türlü yüce sıfata sahip olduğunu bildirmeleri üç şekilde gerçekleşebilir. Buna göre (i) ya hal ile tevhide delâlet ederek (ii) ya dil ile tenzih ifadelerini söyleyerek (iii) ya da her iki yolla, yani kimisi dille konuşup söyleyerek diğerleri de halleriyle delil olarak Allah'ı tesbih ederler.⁷⁵²

Râzî açısından ikinci ve üçüncü ihtimaller problemlili olduğundan ayette kastedilen anlamın ilkinin olması daha muhtemeldir. İkinci ihtimal yerde ve gökte tesbih etmeyenlerin zaten bulunması bakımından sorunludur; zira mükellef olmayan cansız varlıklar Allah'ı dil ile tesbih etmedikleri gibi mükellef oldukları halde kâfirler de Allah'ı dil ile tesbih etmezler. Üçüncü ihtimal de hakikat ve mecâzın tek bir lafızda birleşmesini onaylaması bakımından sorunludur. Râzî'nin ifadesiyle “Gökteki melekler dille tesbih ederler; yerdekilerin kimisi dille kimisi delâlet yoluyla tesbih ederler görüşü, tek bir lafız hakikî ve mecâzî anlamlarda birlikte kullanımını gerektirir ki bu da caiz olmaz.”⁷⁵³ Diğer bir ifadesiyle “(Bu üçüncü ihtimale göre) ‘tesbih eder/تَسْبِيحُ’ sözünün, hakikî ve mecâzî anlamlarında birlikte kullanıldığı tek bir lafız olması gerekir ve bu da şüphesiz yanlıştır.”⁷⁵⁴ Şu durumda geriye

⁷⁵¹ Bk. Râzî, *Tefsîr*, 11/219-220. “يُحَارِبُونَ أَنْ يَكُونُوا مَحْبُولًا عَلَى الْحِجَارِ وَالْخَيْطِ مَاءً، وَتِلْكَ مَبْنَعٌ”

⁷⁵² Bk. Râzî, *Tefsîr*, 20/219-221, 24/10. Ayrıca ayetteki “يَوْمَ لَا يُغْنِي عَنْكَ كَثْرَتُ دِينِكَ” (Nûr 24/41) ifadesi de iki yönden mecâzdır: (i) istifhamdan amaç soru sorma değil; açıklama ve perçinlemedir. (ii) Ayrıca “görmedin mi” “bilmedin mi” anlamındadır yani görme/*rû'yet* ile kastedilen bilme/*ilim*dir. Bk. Râzî, *Tefsîr*, 24/9-10.

⁷⁵³ Râzî, *Tefsîr*, 24/10.

⁷⁵⁴ Râzi, *Tefsîr*, 20/221.



tesbihin mecâza hamledildiği birinci ihtimal kalmaktadır. Yani göklerdeki ve yerdeki her şey halleriyle, fiilleriyle Allah’a delil olmaktadır.⁷⁵⁵ Görüldüğü üzere bu tevil örneğinde de Râzî ilgili ilkeye riayet etmekte ve hakikat-mecâz birleşimine neden olmayacak bir şekilde göklerdekilerin ve yeryüzündekilerin tesbihini açıklamaya çalışmaktadır.

Tesbihin (İsrâ 17/44, Nûr 24/41) tevilı gibi ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (Bakara 2/128) ifadesinin tevili

de Râzî ilgili ilkeyi benzer şekilde işletmektedir. İfadedeki “لَا” lafzı, bir görüşe göre “göster” anlamında hakikate hamledilirken diğer görüşte “öğret” anlamında mecâza hamledilmektedir. Malum olduğu üzere *rû’yet* hakikî olarak *görme*, mecâz olarak *bilme* anlamlarını ifade edebilmektedir. Nitekim Râzî mecâz anlamını teyit etmek için başka ayetlerde *bilme* anlamında kullanılmış *görme* lafızlarına (﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾: Furkân 25/1 105/1) atıf yapmaktadır. Hakikî anlamını tercih edenlere göre *menâsik*ten kasıt Mina, Arafât, Müzdelife gibi vakfenin yapıldığı, hac ibadetlerinin gerçekleştirildiği yerlerdir. Buna göre anlamı “bize hac için ibadet yerlerini apaçık göster” şeklindedir. Mecâzı tercih edenlere göre ise *menâsik*ten kasıt tavâf, sa’y, vakfe gibi haccın hükümleridir. Buna göre anlamı “bize haccın hükümlerini öğret” demektir.

Râzî iki görüşe ilave olarak hakikat-mecâz telfikine başvuran üçüncü bir görüşe yer vermektedir. Kâdî’ya (muhtemelen Abdülcebbâr) nispet edilen söz konusu görüşe göre ifadeden kasıt aynı anda hem görme hem de bilmedir. Çünkü hac ibadeti bir kısmı görülen bir kısmı bilinen unsurlara (hükümlere, amellere, yerlere) dayanmaktadır. Dolayısıyla lafız hakikat ve mecâzdan her ikisine birden hamledilmektedir. Ancak Râzî’ye göre lafız aynı anda beraberce hem hakikî hem mecâzî anlama yorumlamayı gerektirmesi itibarıyla bu üçüncü görüş zayıftır.⁷⁵⁶ Görüldüğü üzere burada da Râzî ilgili ilkeye referansla Kâdî’nın tevilini reddetmektedir.

İlkenin işletildiği bir tevil örneği olarak “Karada ve denizde sizi yürütüp hareket ettiren O’dur (﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾)” (Yûnûs 10/22) ifadesindeki yürü(t)me eylemine dair yapılan yorumlara da

bakılabilir. Zira söz konusu eylemin kim tarafından gerçekleştirildiği bağlamında insan fiillerinin yaratılması meselesi tartışılırken yapılan açıklamalar kapsamında *men’u’l-cem’* ilkesine başvurulmaktadır.⁷⁵⁷ Cübbâî’nin “﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾” lafzı için denizde yürütmenin hakikat

yoluyla, karada yürütmenin ise mecâz yoluyla Allah’a nispet edilebileceği yönündeki teviline karşılık olarak Râzî “O halde tek bir lafızda tek bir defada hem hakikat hem mecâz olması gerekir; bu ise yanlıştır.”⁷⁵⁸ Cübbâî’nin tevilini reddetmektedir.⁷⁵⁹

⁷⁵⁵ İbn Âşûr da “Tesbih, konuşmayan varlıkların çoğuna isnad edildiğinde (lafzın), Allah’ı tenzih etmeye hal ile delâlet için kullanıldığını gösterir.” demektedir; krş. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 15/114.

⁷⁵⁶ Râzî, *Tefsîr*, 4/68. “﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾” ifadesinde *men’u’l-cem’* olması gerektir. *Tefsîr* neşrinde “caizdir” denmektedir ve “﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾” ifadesi bağlama uygun değildir. Zaten ifadenin devamında “Dolayısıyla geriye muteber görüş olarak söz konusu ilk iki görüş kalmaktadır.” denmekte ve üçüncü görüşün caiz görülmediği vurgulanmaktadır. Bu nedenle *el-Bâhîsu’l-Kur’ânî* (*tafsir.app*) adlı internet tefsir programına (neşirde ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ ⁷⁵⁸ Râzî, *Tefsîr*, 17/71. <https://tafsir.app/alrazi/2/128> (son erişim: 4 Kasım 2020).

⁷⁵⁷ İlgili kısım için bk. Râzî, *Tefsîr*, 17/71-72.

” denmektedir) dayanarak düzeltilmiştir.

⁷⁵⁹ Yaratılmışlık bakımından kulların fiilleri ve denizde yürütmenin hakikat mı mecâz mı olduğu etrafında Râzî’ye referanslarla yapılmış bir değerlendirme ile krş. Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 11/95-96; Râzî, *Tefsîr*, 17/71-72.



Râzî, *Tefsîr*'indeki açıklamalarında kendisine devamlı başvuru olan *men 'u'l-cem* ilkesinin bir fıkıh usulü kaidesi olduğunu ve usul eserlerinde meseleyi açıkladığını özellikle vurgulamaktadır.⁷⁶⁰ Nitekim *Mahsûl*'de tek bir lafzın birlikte, beraberce hem hakikat hem mecâz olup olamayacağını soran Râzî cevap olarak iki anlam kategorisine nispetle tek bir lafzın hem hakikat hem mecâz olabilmesinin mümkün; ancak tek bir anlam kategorisine nispetle imkânsız olduğunu belirtmiştir. Zira sözgelimi eşek anlamına nispetle *dâbbelafzı* lügavî vaz'ı bakımından hakikat, örfî vaz'ı bakımından mecâz olabilmektedir. Tıpkı Kur'ân'da *salât* lafzının şariat itibariyle hakikat iken lügat itibariyle mecâz olması ya da aksine olarak şariat itibariyle mecâz iken lügat itibariyle hakikat olması gibi, tek bir lafzın farklı anlam kategorileri itibariyle hem hakikî hem mecâzî anlamı düşünülebilmektedir. Ancak tek bir lafız tek bir anlama nispetle hem hakikat hem mecâz ifade etmesi “olumsuzlama (*nefiy*) ile olumlamanın (*isbât*) tek bir yönde toplanıp birleşmesi imkânsız olduğundan muhaldir.”⁷⁶¹ Diğer bir deyişle hakikat ve mecâzı tek lafızda ve tek anlamla bir araya getirmek, hem vazedildiği anlamı (*isbât*) hem de vazedildiği dışında bir anlamı (*nefiy*) yani iki zıddı bir araya getirmek olacağından imkânsızdır. Çünkü zıtların birleşmesi aklen muhaldir.⁷⁶²

Râzî'nin usulde savunup temellendirmeye çalışmasına, mecâzların tevilinde esas tutmasına rağmen *Tefsîr*'inde ilgili ilkeye ters düştüğü görülebilmektedir. Örneğin “Orada tertemiz olmayı seven kimseler vardır ve Allah da temizlenenleri sever.” (Tevbe 9/108) ifadesinde yer alan *temizlik* (تَمِيزٌ) hakkında yaptığı açıklamalar bu bağlamda değerlidir. Buna göre ayette *temizlikle* ya günahlardan arınma anlamında manevî temizlik ya suyla taharet anlamında maddî temizlik ya da her ikisi birden kastedilmektedir. Üçüncü ihtimal dikkate alındığında “Temizlik (*tahâret*) lafzı, duyularla idrak edilebilir pisliklerden arınma anlamında hakikat iken günah ve isyanlardan uzak olma anlamında mecâzdır. Hâlbuki tek bir lafzı birlikte hakikat ve mecâz olarak kullanmak caiz değildir. [Öyleyse bu üçüncü tevil nasıl mümkün olur?]” şeklinde akla bir soru takıldığını belirten Râzî verdiği cevapta iki anlam ihtimalinin birlikteliğini onaylıyor gibidir: “Pislik (*neces*) lafzı, ‘pis olan her yer’ için kullanılan bir isimdir ki onda da [maddî-manevî/zâhirî-bâtınî] iki kısım arasında bulunan ortak bir mefhum vardır. Bu takdirde [yani ortak bir mefhumda buluştukları için] soru da ortadan kalkmaktadır.”⁷⁶³ Görüldüğü üzere Râzî aslında burada hakikati de içerecek şekilde mecâzî anlamı genellemeye, genişletmeye çabalamaktadır. Yani *umûmu'l-mecâza* başvurmaktadır.

Benzer bir tevil tarzını “Mallarınızı aklı ermezlere vermeyin (لَا تُوَلُّوْا أَمْوَالَكُم مِّنْ دُونِهَا لِقَوْمٍ أَعْمَى)” (Nisâ 4/5) ayetinin tefsirinde de görmek mümkündür. Nitekim ayetteki “mallarınız (أَمْوَالُكُمْ)” lafzındaki nispeti/izafeti irdelerken Râzî yine “hakikat, mecâz ve her ikisi birlikte” olmak üzere üç ihtimale yer vermektedir. Ayette kime hitap edildiğine bağlı olarak “mallarınız” lafzındaki izafet, hakikate yahut mecâza hamledilmektedir. Bu itibarla hitap babalara ise

⁷⁶⁰ Örnek olarak bk. Râzî, *Tefsîr*, 9/215, 17/72, 20/221, 21/200.

⁷⁶¹ Râzî, *Mahsûl*, 1/124; Karâfî, *Nefâis*, 2/948-949.

⁷⁶² Râzî sözde aslolanın hakikat olduğu, mecâzın ise aslın hilafına olduğu meselesini incelerken de hakikat-mecâz birleşimi sorununa değinmekte ve imkânsızlığını savunmaktadır; bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/121.

⁷⁶³ Râzî, *Tefsîr*, 16/201. Râzî'nin ilgili ayet (Tevbe 9/108) bağlamında yaptığı açıklamaları krş. Râzî, *Tefsîr*,

4/56-57, 6/74, 14/178.



söz konusu izafet hakikî anlamıyla alınırken; yetimlerin velilerine ise izafet mecâzî anlamıyla alınmaktadır. Üçüncü bir görüş ise alınırken hakikat ve mecâzdan her ikisine birden hamledilmesi yönündedir.⁷⁶⁴

Râzî'nin de tercih ettiği ilk görüşe göre ayette velilere hitap edilmektedir. Dolayısıyla ayetin mesajı şöyle olmaktadır: Yetimlerin sorumluluğunu yüklenen kimseler! Velayetiniz altındaki aklı ermezlerin mallarını kendilerine vermeyin, siz idare edin ve yiyecek-giyecek gibi geçim işlerinde de onlar adına mallarından siz tasarrufta bulunun. Hitabın velilere olduğu ise ayetin bağlamından (Nisâ 4/1-6) anlaşılmaktadır. Ancak fark edileceği üzere ayette “onların malları” denilmemiştir; bilakis “sizin mallarınız” şeklinde bir izafetle ifade edilmiştir. Öyleyse bu görüş açısından söz konusu izafet mecâza hamledilecektir ki Râzî de mecâz ihtimalini iki yönden gerekçelendirmektedir. Öncelikle malların kendisine sahip olduğu için değil; tasarruf yetkisine sahip olduğu için *mallar* kelimesi velilere nispet edilmiştir. Ayrıca burada malların kullanımı bakımından tür-fert birliği söz konusudur; zira mal insan türünün ihtiyaç duyduğu ve faydalandığı bir şey olunca türsel birlik nedeniyle aklı ermezlerin mallarının velilerine nispet edilmesi daha güzel olmuştur.⁷⁶⁵

İkinci görüşe göre ise izafet hakikîdir ve bu itibarla hitap babalaradır. Ayetin mesajı ise şöyledir: Oğullarının ifsadından korkan babalar! Akıl kusuru nedeniyle mal-mülkü idare edemeyecek ve boş yere tüketecek olan çocuklarınıza kendi mallarınızı bırakmayın; eceliniz yaklaştığında da malınızı aklı ermez varisleriniz için koruyacak, bakacak emin bir kimseye vasiyet edin. Bu görüş açısından ayetteki asıl maksat, şeriatın temel hedeflerinden biri olan mal güvenliği noktasında insanları ikaz ve teşviktir.⁷⁶⁶

Burada üçüncü bir görüş olarak her iki ihtimalin birlikte düşünülmesi, hakikî ve mecâzî anlamların birleştirilmesi gündeme gelmektedir. Râzî'nin açıklamasına göre Kâdî (muhtemelen Abdülcebâr) ise bu üçüncü görüşü, ilgili ilkeye dayanarak uzak bir ihtimal olarak değerlendirmektedir. Asıl sorun da burada çıkmaktadır; zira Râzî Kâdî'nin itirazına cevap verilebileceğini yani üçüncü görüşün de savunulabileceğini ileri sürmektedir. Hâlbuki Kâdî'nin dayanağı, kendisinin de kabul ettiği *men 'u'l-cem* ilkesidir. Yine de Râzî ilgili ilkenin aksine olarak hakikî ve mecâzî anlamların ortasını bulmanın imkânından bahsetmektedir.

Râzî'nin üçüncü görüşü izahı ve Kâdî'ya cevabı ise şöyle açıklanabilir. Ayetteki asıl maksat maldaki tasarruf yetkisinin, aidiyetinin vurgulanmasıdır. Yani ayete muhatap olanlara mallarda tasarruf yetkisi verildiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla “*لهم*” lafzındaki izafet ile hem kendi malları hem de velisi olduğu kişilerin malları, birlikte tasarruf yetkisine dâhil edilmektedir. Yani “*لهم*” sözünden anlaşılan bir mefhum (tasarruf yetkisi mefhumu), her iki anlam ihtimalini birleştirmektedir. Şu durumda lafzın

⁷⁶⁴ İlgili görüşler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 9/190-191. Ayrıca ayette kendisiyle mal-mülk kastedilen “*لهم*” lafzı da sebep-sonuç ilişkisine/alâkasına dayanarak mecâza hamledilmektedir; Râzî, *Tefsîr*, 9/192.

⁷⁶⁵ Râzî ikinci görüşü verdikten sonra birinci görüşün (yani mecâzın) tercih edilmesi gerektiğine dair iki delil daha ileri sürmektedir; bk. Râzî, *Tefsîr*, 9/191.

⁷⁶⁶ Örneğin Hanefî fakihî Cessâs ayeti bu ikinci görüş çerçevesinde tefsir etmektedir; bk. Ebû Bekr Ahmed er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1985), 2/353-355.

hakikat ve mecâz arasında ortak tek bir anlamı ifade etmesinden dolayı her ikisine birden hamletmekte bir beis yoktur.⁷⁶⁷ Görüldüğü üzere bu tevil örneğinde de Râzî bir anlamı genişletmeye ya da hakikat ve mecâz ihtimallerini ortak bir mefhumda buluşturmaya çabalamaktadır. Hâlbuki böylesi bir tevil, ilgili ilke ile çelişik gözükmektedir.

Râzî'nin hakikat ve mecâz tek bir lafızda birleşmez ilkesine rağmen yukarıdaki örneklerde görülen çelişik tevillerini çözümlemek ve tavrını netleştirmek gerekmektedir.⁷⁶⁸ Bu nedenle İmam Şâfiî'ye atfedilen bir görüşün açıklamaları kapsamında dile getirdikleri onun tavrını daha açık bir şekilde belirlemeyi sağlayabilir. “Allah'ın ve meleklerinin müminlere *salât* etmesi (ﻟﻪ ﻭﺍﻟﻤﻠﻜﻴﻦ ﻋﻠﻰ ﻣﻮﻣﻨﻴﻦ)” (Ahzâb 33/43) hususunu açıklarken “Allah'ın *salât* etmesinden kasıt *rahmet*, meleklerin *salât* etmesinden kasıt *istiğfar*dır. Müsterek lafzın her iki anlamında birlikte kullanımının caiz olduğu ileri sürülmüştür. Bunun gibi hakikat ve mecâzın bir lafızda birleşimi de caizdir.”⁷⁶⁹ demek ve bu görüşün İmam Şâfiî'ye nispet edildiğini söylemektedir. Ayrıca Râzî iki anlamın tek bir lafızda birleşimini savunan bu görüşün akla uzak olmadığını ve üstelik kabul edilebilir derecede akla yaklaştırılmasının mümkün olduğunu belirtmektedir. Buna göre rahmet ve istiğfar anlamları, rahmete ve istiğfara mazhar olmuş kimselerin durumuna itina (*inâyet*) gösterilmesi mefhumunda birleşmektedirler ve bu anlam itibarıyla ortaklırlar. İşte ayette asıl kastedilen anlam da işaret edilen bu ortak mefhumdur. Yani *salât* ile Cenâb-ı Hakk'ı çokça zikredip sabah akşam O'nu tesbih eden müminlere (Ahzâb 33/41-42) karşı Allah'ın verdiği önemi, değeri ve inayeti vurgulayan ortak anlam kastedilmektedir. Dolayısıyla *salât* etmeye karşılık verilen *rahmet* ve *istiğfar* anlamları zımnen lafzın kapsamında yer almaktadırlar. Râzî'nin tabiriyle “itina gösterme (*inâyet*) rahmet ve istiğfar anlamlarının bir parçası olması hasebiyle (ﻟﻪ ﻭﺍﻟﻤﻠﻜﻴﻦ) lafzının bu iki anlama) delâleti tazammunîdir.”⁷⁷⁰ Görüldüğü üzere burada da Râzî lafzın anlamını mecâz lehine genelleme ve genişletme yoluna giderek hakikî ve mecâzî anlamların birlikte ifadesini mümkün gören bir noktaya varmaktadır. Ayrıca İmam Şâfiî'ye nispet edilmesi sebebiyle görüşü akla yakınlaştırmaya ve meşrulaştırmaya çalışmaktadır.

Yukarıdaki örneklerden hareketle Râzî'nin değinilen tutumu aslında mecâzın hakikati de içerecek derecede genellenmesi, anlamca genişletilmesi (yani *umûmu'l-mecâz*) olarak da değerlendirilebilir. Gerek İmam Şâfiî'ye nispetle izah edilen bu son örnek gerekse öncesinde verilen diğer örnekler, *cem'u'l-men'* konusunda bir hususa dikkat çekmektedir. Râzî her ne kadar *hakikat-mecâz birleşimine* ilke olarak karşı olsa da bazı şartlara bağlı olarak hakikî ve mecâzî anlamları bir araya toplayan tevillere yer verebilmektedir.⁷⁷¹ Bu çalışma kapsamında değerlendirilen mecâz tevillerine dayanarak ilgili şartlara dair şunlar

⁷⁶⁷ Râzî, *Tefsîr*, 9/191.

⁷⁶⁸ Çağdaş bir çalışmada da Râzî'nin bu çelişik tutumuna dikkat çekilmekte ve “tereddütlü ve sebatsız” olarak nitelenmektedir; bk. Hilâl, *el-Mebâhisü'l-beyâniyye*, 188. Ayrıca çelişik tutum *Tefsîr*'inden örnekendirilmiştir; bk. Hilâl, *el-Mebâhisü'l-beyâniyye*, 187-194.

⁷⁶⁹ bk. Râzî, *Tefsîr*, 25/216.

⁷⁷⁰ Alıntı ve açıklamalar için bk. Râzî, *Tefsîr*, 25/216.

⁷⁷¹ Râzî'nin çelişik görünen tevillerinin nedenleri arasında “râcih mecâz-mercûh hakikat teâruzu meselesinde” *tevakkuf* etmesinin de bulunduğu düşünülebilir. Daha açık bir ifadeyle Râzî mecâzî anlamın hakikî anlama baskın gelmesi; fakat kesin bir yargıya varmanın mümkün olmadığı durumlarda çekimser bir tavır sergilemektedir. Bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/123, 2/383; Râzî, *Meâlim*, 42-43.

ifade edilebilir. Öncelikle lafzın hakikat ve mecâza hamli ortak bir anlam kümesine gönderme yapmalıdır. Râzî'nin deyimiyle hakikat ve mecâzın müşterek bir mana veya mefhumda buluşmaları ve lafzın her ikisine zımnî bir delâlet etmesi gerekmektedir. Ayrıca lafız, ortak bir anlama yorumlandığında şeriatın genel ilkelerine ve icmâa muhalif bir tevil ortaya çıkmamalıdır.⁷⁷²

3.2.2.2. *Mecâzlar Çatışması Bulunan Ayetlerin Tevili*

Mecâz üslubunun yol açtığı anlama problemlerinden birisi de mecâzlar arasında tercihte bulunmaktır. Çünkü bazen sözün hakikatine hamledilmeyeceği o kadar aşikârdır ki ayetin/lafzın zâhiri bırakılıp doğrudan doğruya mecâz tercih edilir. Ancak lafzın kastedilen mecâzî anlamının ne olduğunu yahut mecâzî anlama hangi yolla gidildiğini belirlemek bazen hakikî anlamını bırakmak kadar kolay olmayabilir. Dolayısıyla hakikatin kastedilmediği ayan beyân ortada olduğunda ya da mecâza hamledilmesi yönünde güçlü deliller bulunduğunda mecâz ihtimalinin de çokluğuna bağlı olarak bazen iki yönden bir tevil problemi ile karşılaşmaktadır. Öncelikle “mecâzlar arasında tercih” problemiyle sonrasında da “mecâzın alâkaları arasında” tercih problemi ile yüz yüze gelmek ihtimali vardır. Farklı mecâzî anlamlar söz konusu olduğundan, dahası mecâzlar arasında bir çatışma ortaya çıktığından ilgili ayetin/lafzın muhtelif mecâzî anlamlardan hangisine yorumlanacağını ya da hangi yolla, ne tür bir anlam ilişkisine dayanarak mecâza yorumlanacağını belirlenmesi güçleşmektedir.

Râzî söz konusu mecâzlar çatışmasına dayalı tevil güçlüklerine *Tefsîr*'inde hem işaret edip değinmekte hem de dikkate değer örnekler sunmaktadır. Mesela muhkem müteşâbih ayeti (Âl-i İmrân 3/7) kapsamında tevilin imkânı meselelerini tartışırken şöyle demektedir: “[Kesin bir delilin bulunması halinde] biliriz ki Allah'ın muradı ilgili ayetin zâhirin delâlet ettiği anlam değildir. Dolayısıyla lafzı mecâzlarından birine sarf etmek gerekir. Mecâz ihtimallerinde çokluk vardır ve birini diğerine tercih etmek ancak dile dayalı tercihlerle olmaktadır. Söz konusu dile dayalı tercihler ise ancak zayıf bir zan ifade ederler.” Anlaşıldığı üzere Râzî açıkça mecâz ihtimallerinin çokluğunun yol açacağı tevil problemine dikkat çekmektedir. Demek ki tek bir lafız/ ifade için mecâz ihtimallerinin çokluğu, karine yokluğuna bağlı olarak anlamı belirlemeyi imkânsızlaştıracak derecede tevili güçleştirebilmektedir. Nitekim Râzî alıntılanan kısmın devamında problemi “Rahmân arşa istivâ etti.” (Tâhâ 20/5) ayetini örnek vererek pekiştirmekte ve şöyle demektedir: “Deliller ilahın bir mekânda bulunmasının imkânsız olduğuna delâlet etmektedir. Öyleyse malumdur ki Allah Teâlâ'nın bu ayetle kastettiği anlam (murâd) zâhirin hissettirdiği anlam değildir. Ancak lafzın pek çok mecâzî anlamları vardır ve lafzı

⁷⁷² Râzî'nin söz konusu çelişik örneklerini tahlil edip değerlendiren Hilâl nihai olarak şöyle demektedir: “İmam Râzî belagatçi ve usulcüdür. Bundan dolayı da *Tefsîr*'inde ilgili problem etrafında çokça kelâm etmiştir. Dolayısıyla bu problemin çözümü, belagatçilerle usulcülerin görüşlerinin farklılaştığı hususları derleyen ve delillere dayalı olarak belirli sonuçlara ulaşan, müstakil, tam bir araştırmaya ihtiyaç duymaktadır. Şayet Râzî'nin çokça desteklediği görüşünü bilmek dersen o da şudur: Hakikat-mecâz birleşiminin imkânsızlığı (*men'u'l-cem*'), kabule en uygun görüştür. Çünkü hakikat ve mecâz arasını tek lafızda bir araya getirmek iki zıddı bir araya getirmek gibidir. Hâlbuki hakikat vazedildiği anlamda kullanılmıştır; mecâz ise vazedildiğinin dışında kullanılmıştır. Ayrıca hakikat karineye muhtaç değilken mecâz muhtaçtır. (Lafızlara ilişkin tüm) bu durumlar ise hakikat-mecâz arasının birleştirilemez oluşu sebebiyle ileri sürülmüştür.” bk. Hilâl, *el-Mebâhisü'l-beyâniyye*, 194.

bunlardan birine yorumlamak da sadece zannî-lügavî tercihlerle mümkündür.”⁷⁷³ Yani anlamı açıkça tespit etmek son derece güçtür.

Benzer biçimde *Tefsîr*’in bir başka yerinde (Zümer 39/67 tefsirinde)⁷⁷⁴ Râzî yine *mecâzlar ihtimalinin* doğuracağı tevil problemini vurgulamaktadır. İlgili kısımda o, hakikate rağmen mecâz yorumunun önünü açan beyân ilmine dayalı bir tevil anlayışını usul ve fûru meselelerinde Kur’ân’ı hüccet olmaktan çıkaracağı için eleştirmektedir. Çünkü kelâmda aslolan hakikate hamletmektir kaidesi ona göre Kur’ân ilminde temel bir ilkedir. Buna binaen “Sözü hakikatine hamletmenin imkânsız olduğuna belirgin bir delil bulunursa o vakit mecâza yorulması gerektiği apaçık belirir.” diyen Râzî devamla “[Tek bir mecâz ihtimali değil de] burada muhtelif mecâzî anlamlar ortaya çıktığında ise ancak tayini sağlayan delil bulunduğu belirli bir mecâzî anlama yorumlanabilir.”⁷⁷⁵ ifadesini eklemektedir. Demek ki mecâz ihtimalleri çoğaldığında delile dayalı olarak bir mecâza gidilebileceği ifade edilerek güçlüğü aşılması, anlamın belirlenmesi delile bağlanmaktadır. Delilin yanı sıra Râzî’nin önerdiği bir çözüm de sözün hakikatine yakın ve benzer anlamı tercih etmektir. Zira o, *Mahsûl*’de “İki mecâz çatıştığında (teâruz) hakikate en yakın anlamın tercihi daha uygundur. (...) Çünkü hakikate yakın anlam, diğerine baskın ve üstündür; zira *asla* muhalefeti daha azdır.”⁷⁷⁶ demektedir.

Mecâzlar arasındaki çatışmanın yol açtığı tevil problemine Râzî’nin ifadeleriyle teorik olarak değinildiğine göre şimdi de pratikteki güçlükler dair *Tefsîr*’den açıklamalara geçilebilir. Mesela Allah yolunda öldürülen kimsenin ölü sanılmamasını, bilakis diri olduğunu bildiren ayetteki (Âl-i İmrân 3/169) “لَا يَحْزَنُ” lafzına dair Râzî’nin değerlendirdiği farklı vecihler⁷⁷⁷ burada örnek olarak incelenebilir. Ayette öldürüldükleri bildirildiği halde diridirler diye beyân edilmesinin hakikat mi mecâz mı olduğunu sorgulayan Râzî farklı itibarların tevilde etkili olduğuna işaret etmektedir. Buna göre ayette geleceğin yani ahiret hayatının ya da şimdiki zamanın yani dünya hayatının kastedilmesi itibariyle tevil vechi değişebileceği gibi “dirilik/canlılık” ile ruhanî hayatın ya da cismanî hayatın kastedilmesi itibariyle de hakikate mi mecâza mı tevil edileceği değişebilmektedir. Dolayısıyla dört ihtimal çerçevesinde farklı anlam durumlarını değerlendiren Râzî dördüncüsünde farklı mecâz ihtimallerine yer vermektedir.

⁷⁷³ Paragraftaki alıntılar ve açıklamalar için bk. Râzî, *Tefsîr*, 7/190. Râzî atıf yapılan bu kısımda ister savunduğu görüşün delilini isterse muhtelif görüşlerden birinin delilini dile getiriyor olsun fark etmez; nihayetinde ifade ettikleri bir gerçeği, mecâzlar çokluğunun tevilini güçleştirdiği meselesini ifade etmektedir.

⁷⁷⁴ İlgili kısım yani “ikinci mesele” için bk. Râzî, *Tefsîr*, 27/15-17.

⁷⁷⁵ Paragraftaki alıntılar için bk. Râzî, *Tefsîr*, 27/16. Râzî ilgili alıntının devamında eleştirdiği kişiye yani Zemahşerî’ye hitaben benzer ifadelerle mecâz tevilinde gözetilmesi gereken ilkeleri belli bir tertiple tekrarlamaktadır.

⁷⁷⁶ Râzî, *Mahsûl*, 2/284.

⁷⁷⁷ “لَا يَحْزَنُ” lafzı için dört vecih ortaya konmakta ve her vecih kendi içerisinde farklı ihtimaller bağlamında değerlendirilmektedir. Her ne kadar diğer vecihler de dikkate değer yorumları içerse de mecâzî anlamları topluca sıralaması hasebiyle burada sadece *dördüncü vech*e yer verilmiştir. Dört vechin yer aldığı “ikinci mesele” için bk. Râzî, *Tefsîr*, 9/91-96.

Dördüncü vecihte “Ölülerin diri olmasından kasıt onlarda hayatın ortaya çıkması değildir; bilakis şu mecâzlardan birisidir.”⁷⁷⁸ diyen Râzî mecâzlar çatışmasını da farklı ihtimaller bağlamında ele alıp incelemektedir. Buna göre “أحياء” lafzı mecâza hamledileceği gayet aşikârdır; ancak hangi mecâzî anlama yorulacağı belirgin değildir ve bu sebeple farklı mecâz ihtimalleri değerlendirilmektedir. (i) İlk mecâz yorumu şu şekildedir. Ölen kimse dini büyük, şanı yüce, ahiretteki akibeti itibariyle de saygın ve yüksek bir kişi ise hakkında ‘hayattadır, ölü değildir’ denmesi dil açısından doğru bir kullanımdır. Nitekim toplumda bu türden kullanımlar bilinmektedir. Mesela ne kendisine ne başkasına faydası dokunan cahil kimse için ‘cansız herifin tekidir’, ‘ölü, ölü!’ denir ya da ahmak kimseye ‘eşek herif!’ denir. Tıpkı bunun gibi insanlık için, milleti için yaptığı yararlı işler, geride bıraktığı unutulmaz eserler sebebiyle hatırlanıp hayırla yâd edilen bazı saygın kimseler için de ölmüş olsalar bile ‘ölmemiştir’, ‘ölmezdir’, ‘hâlâ aramızda’, ‘bizimle yaşamakta’ denmesi de mecâzlı bir kullanımdır. Nitekim Halife Abdülmelik b. Mervân tâbiîn ulemasından Zührî’nin ilmîne şahit olunca “Senin gibisini ardında halef bırakanlar ölmezler.” demiştir. Velhâsıl ardında anılmasını ve övülmesini sağlayacak güzel işler ve eserler bırakan kimseler hakkında mecâz olarak ‘ölmedi, bilakis diridir’ denilmesi insanlar arasında âdettir. Yani ayette Allah ve ümmet uğruna canlarını feda eden şehitlerin unutulmayacakları ve hayırla yâd edilecekleri ve bu anmalar itibariyle onların her dem diri oldukları beyân edilmektedir. Nitekim ümmet toplu dualarında hâlâ İslam şehitlerine dua ederek onları anmaktadır.

Ölmedikleri ve diri oldukları (yani أحياء lafzı) ayrıca bir başka anlama daha mecâz olarak şöyle hamledilmektedir. (ii) Hayattan, dirilikten kasıt şehitlerin bedenlerinin kabirlerinde bâki olmalarıdır. Yani toprağın altında çürümezler, bedenleri canlı olarak kalır. Nitekim Râzî bu görüşü ileri sürenlerin Muâviye zamanında yaşanmış bir olayı delil getirdiklerini belirtir. Su bulma için kabirler açıldığında bedenler hâlâ canlı gibi durmaktadır ve hatta birinin elinden kan gelmiştir. (ii) İlgili lafzın hamledildiği diğer bir mecâzî anlam ise şöyledir: Normal şartlarda ölen kimseler şeriate göre yıkanılır; ancak Allah yolunda cihat ederken ölenler şehitlik makamının yüceliğine binaen yıkanmadan defnedilirler. Dolayısıyla “Onlar diridirler ve Allah katında rızıklandırılırlar” (Âl-i İmrân 3/169) ile kastedilen şehitlerin yıkanmamalarıdır.⁷⁷⁹ Râzî’nin değerlendirmelerinden de anlaşıldığı üzere mecâz ihtimalleri çoğalmakta ve buna paralel olarak kastedilen anlamı tespit etmek güçleşmektedir. Nitekim Râzî incelemesini bitirirken “Ayet [yani أحياء lafzı] hakkında dile getirilen görüşlerin toplamı işte bundan ibarettir ve Allah yaratılmışların sırlarını en iyi bilendir.”⁷⁸⁰ diyerek Allah’ın ilmîne yapılan atıfla anlamı tespitinin zorluğuna dikkat çekmektedir.

Râzî’nin değerlendirmeleri bakımından mecâzlar çatışması kapsamında “Takva elbisesi ise hepsinden hayırlıdır (أَحْسَنُ مِنْ كُلِّ عِلْبَسٍ)”. (A‘râf 7/26) ayeti de dikkate değer bir örnektir.

خ

Elbette Râzî öncelikle hakikat hamli bakımından farklı vecihlerle değerlendirmektedir.

Ancak ikinci bir görüş ise Râzî’nin ifadesiyle “Allah’ın ‘takva elbisesi’ sözünün mecâzî

⁷⁷⁸ Râzî, *Tefsîr*, 9/95.

⁷⁷⁹ “أحياء” lafzına dair “dördüncü vecih” için Râzî, *Tefsîr*, 9/95-96.

⁷⁸⁰ Râzî, *Tefsîr*, 9/96.

anamlara (*mecâzât*) hamledilmesidir.”⁷⁸¹ Râzî mecâzlar demektir; zira farklı müfessirler buradaki mecâzı farklı anlamlara yorumlamışlardır. Ayetteki *takva elbisesi* ile (i) İbn Abbâs’a göre “salih amel”, (ii) Katâde Süddî ve İbn Cüreyc’e göre “iman” kastedilmiştir. (iii) Ma’bed ise kastın “hayâ” olduğunu belirtmiştir. Ayrıca (iv) güzel yaşam tarzının (es-semtü’l-hasen) kastedildiği de söylenmiştir. (v) İfadeden kasıt *iffet* ve *tevhib* de denmiştir. Son olarak (vi) insan üzerinde görülen huzur, alçakgönüllülük ve salih ameller gibi hallerin kastedildiği de ileri sürülmüştür.⁷⁸² Sıraladığı tüm bu muhtemel anlamlardan sonra Râzî “Biz *elbise* (لباس) lafzını sadece bu mecâzî anlamlara (*mecâzât*) hamlettik; çünkü başka şeyler değil sadece bunlar takvayı ifade eden elbiselerdir.”⁷⁸³ demektir. Ona göre hakikate karşın mecâz ihtimalinin daha güçlü olmasına rağmen hangi anlama hamledileceği kesin değildir. Mecâzların çatışması ve karar için yeterli dayanakların bulunmaması sebebiyle Râzî farklı anlam ihtimallerini serdetmekle yetinmiştir.⁷⁸⁴

Yukarıda belirtildiği üzere mecâzlar çatışmasına bağlı tevil probleminin diğer bir yönü de mecâzın alâkaları arasında tercih yapma sorunudur. Zira bazı Kur’ân ifadelerinin mecâza hamledileceği kesindir; ancak bazen hangi mecâza hamledileceği açık olmayabilir. Bazen de hangi mecâza hamledileceği açıktır; lakin mecâzın alâkasında farklı ihtimaller bulunabilir. Örneğin “gün” sözcüğünün “asık suratlı, çatık kaşlı” (İnsân 76/10: “يَوْمَ لَمْ يَعْلَمْ”)

olarak nitelenmesinin iki yolla mecâz olabileceğini dile getirirken Râzî aslında kesin olan mecâz yorumunun temellendirileceği anlam ilişkisinin belirgin olmadığını ifade etmektedir. Buna göre *abûs* lafzı ya bir şeyin, ehlinin sıfatıyla nitelenmesi yoluyla ya da benzerlik ilişkisi yoluyla mecâz olmaktadır. Yani ilk yola göre *gün* sözcüğü, hesap gününde dehşetli bir korku içerisinde olanların haliyle nitelenmiştir. Bir diğer deyişle *abûs* niteliği *güne* değil; o günün dehşetini yaşayanlara aittir. Bu tıpkı arapların “Gündüzün oruçludur (بهارك صائم).” demesi gibidir. Aslında oruçlu olan gündüz değil, o gün oruç tutan kimsedir; ancak kişinin niteliği gündüze nispet edilmiştir. İkinci yola göre ise iki şey arasında benzerlik söz konusudur ve bu sebeple birinin ismi diğeri için kullanılmıştır. Dolayısıyla bahsedilen *gün*, dehşetli ve şiddetli hali bakımından sert çehreli bir aslanın haline benzediği için *abûs* ile nitelenmiştir.⁷⁸⁵ Anlaşılan o ki hangi mecâzî anlama hamledileceği belli olsa bile ne şekilde mecâza gidileceği hususu belirgin değildir. Ancak ifade etmek gerekir ki *Tefsîr*’de örneği sıklıkla görülebilecek bu tür mecâz çatışmalarını Râzî’nin pek problem ettiği söylenemez.

⁷⁸¹ Râzî, *Tefsîr*, 14/55.

⁷⁸² Râzî’nin serdettiği anlamları (ki onun *kîle* şeklinde verdiği anlamların sahipleri de kaynaklarda belirtilmektedir) krş. Râzî, *Tefsîr*, 14/55-56; Ebu’l-Hasan Ali en-Nîsâbü’rî el-Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, ed. Abdülaziz Sutam Âl-i Suûd - Türkî b. Sehv el-Uteybî (Riyâd: Şirketü’l-Ubeykân li’t-Ta’lîm, 1439/2018), 9/77-79.

⁷⁸³ Râzî, *Tefsîr*, 14/56.

⁷⁸⁴ “لَيْلٍ” (Nisâ 4/33) lafzının tevilinde de “sağ el”in kastedilmesine bağlı olarak Râzî buradakine benzer şekilde mecâz ihtimallerinden (*mecâzât*) bahsetmektedir. Ancak “*eymân*” ile hakikî anlamıyla yeminlerin kastedilmesinin daha isabetli, yerinde ve güzel olmasına binaen mecâz tevilî zayıf kalmaktadır. “لَيْلٍ” (Nisâ 4/33) lafzı için bk. Râzî, *Tefsîr*, 10/87-88.

⁷⁸⁵ Râzi, *Tefsîr*, 30/247.



Mecâzî anlama farklı yollarla ulaşma şeklinde ortaya çıkan mecâzlar çatışmasına Müddessir suresi 34. ayetiyle (والصبح إذا نزل) Tekvîr suresi 18. ayetteki (والصبح إذا نزل) *sabah* kelimesinin nispet edildiği fiilleri örnek olarak verilebilir. Nitekim sabah kelimesinin teneffüs etme ve ağarma/aydınlanma fiillerine mecâz yoluyla nispet edildiği açıktır. Fakat Râzî “mecâzın keyfiyeti hususunda iki görüş vardır”⁷⁸⁶ diyerek mecâza ulaşmanın farklı yollarından bahsetmektedir. Mecâzın gerekçelendirilmesi için gerekli anlam ilişkileri bağlamında bir belirsizliğin bulunduğu işaret etmektedir.

İki görüşten ilkinde göre sabah olduğunda güneşin doğuşuyla birlikte bir rahatlık ve esinti gelmektedir. Bu hal, mecâzen sabahın nefesi gibi düşünülmede ve “sabah nefes aldı” denmektedir. Diğer görüşe göre ise mecâza benzerlik ilişkisiyle gidilmektedir; zaten Râzî söz konusu bu kullanımın latif bir istiâre olduğunu belirtmektedir. Anlam ilişkisi ise kederli, hüznü birinin nefes alıp rahatlamasına benzetilerek kurulmaktadır. Buna göre *karanlık gece*, hiçbir şey yapmaksızın oturan ve kalbi hüznle dolu, kederli bir kimseye benzetilmektedir ki elbette bu kişi nefes aldığı anda rahatlayacaktır. Günün aydınlanması da gam ve kederden kurtulmaya benzemektedir. Dolayısıyla tasvir edilen bu hal, mecâz olarak nefes alma (نفس) ile dile getirilmektedir.⁷⁸⁷

Tahlil edilen örneklerden anlaşılacağı üzere farklı muhtemel mecâzî anlamların tek bir lafız için mümkün olması ayette kastedilen anlamı tespit etmekte zorluk çıkarabilmektedir. Yani muhtemel mecâzî anlamlar, tefsirin amacı olan ilahî muradı belirleme ve isabetli tevil yapmada sorunlara neden olabilmektedir. Bu durum ahkâma ilişkin olmayan ayetlerin tevilinde bazen anlam zenginliği şeklinde de değerlendirilebilir. Ancak ayetin yahut lafzın ifade ettiği gerçekliğin netleştirilmesi gerektiği durumlarda ise tevil karşısında mecâzların çokluğu yukarıda açıklandığı şekliyle problemlere neden olabilmektedir.⁷⁸⁸

Mecâz örneğinde tevili sorunsallaştıran sadece mecâzın hakikatle ya da diğer mecâzî anlamlarla çatışması değildir; ayrıca mecâzın anlamayı güçleştiren diğer lafzî durumlarla çatışması da tevili sorunsallaştıran bir husustur. Öncelikle belirtmek gerekir ki mecâzın yanı sıra iştirâk, nakil, izmâr ve tahsis gibi lafzî durumlar kendi başlarına, bağımsız olarak anlamayı güçleştiren tevil problemleridir.⁷⁸⁹ Ancak daha çetrefil bir problem ise söz konusu lafzî durumların birbiriyle çatışmalarıdır. Dolayısıyla burada mecâzın iştirâk,⁷⁹⁰

⁷⁸⁶ Râzî, *Tefsîr*, 31/73. “Gözümün önünde/nezaretim altında yetiştirilesin diye (وَيُؤْتِيهِمْ مِنْ رَحْمَتِهِ) (20/39) ayetinin tefsirinde de benzer ifadelerle iki mecâz keyfiyetine dikkat çekilmektedir; krş. Râzî, *Tefsîr*, 22/53-54.

⁷⁸⁷ Râzî, *Tefsîr*, 31/73; krş. Râzî, *Tefsîr*, 30/209, 31/65.

⁷⁸⁸ *Tefsîr*’inde Râzî’nin anlamın netleştirilememesi nedeniyle hem hakikî anlamını hem de mecâzî anlamlarını açıkladığı kısımlar bulunmaktadır. Söz konusu tevillerin anlam zenginliği kapsamında mı yoksa anlam belirsizliği kapsamında mı değerlendirileceği ise çok açık değildir. Râzî’nin hakikat ve mecâz ihtimallerinden her ikisini de dikkate alarak yapmış olduğu tevillere bazı örnekler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 2/129-130, 5/91-92, 13/22-23, 25/265, 27/257-258, 30/11, 31/142, 200-201, 32/57.

⁷⁸⁹ Râzî, *Mahsûl*, 1/127.

⁷⁹⁰ Mecâz-istirâk çatışmasına değinilen kısımlara örnek olarak bk. Râzî, *Tefsîr*, 3/164, 10/19, 21/116-118. Ayrıca bir tevil problemi olarak iştirâk konusu için Şahin Güven’in *Kur’ân’ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* adlı çalışması incelenebilir.

nakil, izmâr⁷⁹¹ ve tahsis⁷⁹² ile çatışmasının ayrıca ele alınması beklenebilirdi.⁷⁹³ Fakat ilgili konu kendi başına ele alınması gereken kapsamlı bir meseledir.⁷⁹⁴ Örneğin burada ilgili lafzî durumlardan sadece birisi (mecâz) müstakil olarak incelenmiştir. Dolayısıyla her birine yönelik bir çalışma ve sonrasında ilgili lafzî durumların birbiriyle ilişkisine yönelik bir çalışma elinizdeki tezin sınırlarını zorlamaktadır. Bu nedenle farklı lafzî delâletlerin çatışması meselesi bu çalışmada incelenmeyecektir.

Buraya kadar, üçüncü bölümün ikinci kısmında Kur'ân üslubu bakımından mecâz meselesinin farklı tezâhürleri incelendi ve bu kapsamda mecâzın anlam bakımından etkileri üzerinde duruldu. Şimdi de son olarak mecâz tevili örneklerine geçilecektir. Yani mecâzın problem teşkil ettiği birtakım teviller, “müteşâbih ayetler”, “itikadî meseleler” ve “fikhî hükümler” bağlamında örneklendirilecektir.

3.3. Mecâzî İfadelerin Tevillerine Fahreddin er-Râzî'nin *Tefsîr*'inden Örnekler

Mecâz teviline dair buraya kadar pek çok örnek üzerinde durulduğu dikkate alınırsa burada ayrıca birtakım örnekler üzerine eğilmek lüzumsuz bir tekrar olarak görünebilir. Ancak bu kısımda incelenecek mecâz tevili örnekleri öncesinde yer verilenlere nispetle şöyle bir farklılık arz etmektedir. Yukarıda mecâz teviline konu olan lafız veya ifade çoğunlukla ilgili olduğu mecâz problemi itibariyle ele alınmıştı. Ayrıca belli bir konu için incelendiğinden tek bir tevil vechi bakımından değerlendirilmişti. Bu kısımda ise daha ziyade tevil vecihlerinin merkezde olduğu ve farklı tevil vecihlerinin birlikte irdelendiği örnekler üzerinde durulacaktır. Zira Râzî hemen her Kur'ân ifadesi için muhtemel farklı tevillere yer vermektedir. Ayrıca Râzî bir yerde yaptığı bir tevili bir başka yerdeki izahlarıyla açmaktadır. Dolayısıyla bu kısımda aynı veya benzer ayetin diğer surelerdeki tevilleri de ilgili görüldüğü kadar dikkate alınacaktır. Özetle bu kısımda seçilen birtakım mecâz tevili örnekleri, mecâz problemine ilişkin bir mesele olmasından çok tevil meselesi olması itibariyle ve Râzî'nin *Tefsîr*'inde teville konu olduğu farklı anlam ihtimalleriyle birlikte dikkate alınacaktır.

Burada özellikle müteşâbih ayetler, itikadî ve fikhî ahkâma ilişkin ayetler üzerinde durulması ise şöyle gerekçelendirilebilir. Öncelikle müteşâbihler konusu, anlamayı güçleştiren durumlardan biri olarak mecâz konusunun bir devamı mahiyetindedir. Ayrıca tefsir disiplininin başat konularından biri olan müteşâbihlerin mecâz ile sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Zira mecâz da bir teşâbüh sebebidir. Bu nedenle müteşâbih ayetlerin

⁷⁹¹ Mecâz-izmâr çatışmasına örnekler için bk. Râzî, *Tefsîr*, 2/129-130, 6/78.

⁷⁹² Mecâz-tahsis çatışmasına örnek olarak bk. Râzî, *Tefsîr*, 3/163-164.

⁷⁹³ Kısaca işaret etmek gerekirse iştirâk-mecâz ve nakil-mecâz çatışmalarında “mecâzî anlam” diğer anlam ihtimallerine tercih edilir. İzâm ile mecâzın çatışması durumunda her ikisi dilsel delâlet açısından eşit olduklarından delillere göre karar verilir. Tahsis-mecâz çatışmasında ise tahsis mecâza öncelenmektedir. Lafzî durumların birbiriyle teâruzı meselesi için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/127-132. Karâfî *Mahsûl*'deki ilgili bölümden hareketle meseleyi bir risale kapsamında müstakil olarak tartışmaktadır; bk. Ebu'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahîm Karâfî, *Risâle fî mes'eleti teâruzı'l-ihimâlâtî'l-aşere el-muhille bi'l-fehm fî't-tehâtub: el-mezkûre fî'l-kitâb “el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl” İmâm Fahreddin er-Râzî*, thk. Ebî Kudâme Eşref b. Mahmûd b. Akle Benî Kinâne (Amman: ed-Dâru'l-Eseriyye, 2012/1433).

⁷⁹⁴ Fıkıh usulü alanında mecâzın delâletleri üzerine yapılmış bir çalışmada lafzî durumların teâruzuna bir bölüm ayrılmıştır. Tafsil için bu çalışmaya bk. Zekeriyya *Eseru ilmi'd-delâle fî tefsîri'n-nusûs: el-mecâz enmûzen*, 397-447.

çoğunluğunu teşkil eden itikadî ayetlerin teviline geçmeden önce muhkem-müteşâbih bağlamında mecâz tevillerine değinmek de yerinde olacaktır.

Konu olarak itikadî meseleler ile fikhî hükümler dışında başka konular da elbette mecâzla ilişkisi bağlamında düşünülebilirler. Ancak daha önce de değinildiği üzere mecâz tartışmaları çoğunlukla itikadla ilgili meselelerde olmaktadır. Ayrıca Râzî'nin *Tefsîr*'inde de mecâz daha ziyade itikadî ayetlerin tevilinde söz konusu olmaktadır.

Mecâzların tevili sadece itikada ilişkin metafizik meselelerde değil; yaşam pratiklerine dair birtakım meselelerde de tartışma konusu olmaktadır. Bu nedenle mecâza hamletmenin Râzî perspektifinden yol açtığı problemleri gösterme adına ahkâm ayetlerinde mecâzların tevili meselesinden birkaç örneğe yer verilmesi uygun görülmüştür.

3.3.1. Müteşâbih Ayetlerin Tevilinde Mecâz

Teşâbüh sebebi olarak mecâz konusuna başlamadan önce belirtmek gerekir ki bu başlık altında amaç, Râzî'nin müteşâbih anlayışını ve müteşâbih ayetlerin tevilini detaylı bir şekilde incelemek değildir. Aslında esas amaç, müteşâbih ifadeler ile mecâzî ifadeler arasındaki ilişkiyi incelemektir. Zira mecâz da bir teşâbüh sebebidir. Dolayısıyla burada kısaca mecâz problemine ilişkin bir tarzda Râzî'nin muhkem-müteşâbih anlayışına değinilecek ve sonrasında müteşâbih kavramının mecâzla ilişkisi kurulacak ve sonunda da Râzî'nin *Tefsîr*'inden müteşâbihlerin teviliyle mecâzların tevilinin kesiştiği bazı örneklerle yer verilecektir.

Bilindiği üzere bazı ayetler (Yûnus 10/1, Hûd 11/1) Kur'ân'ın tamamının *muhkem* olduğunu bildirmektedir. Râzî'nin de belirttiğine göre ilgili ayetlerde *Kur'ân'ın muhkemliği* ile kastedilen husus Kur'ân'ın, gerçekliği dile getirme bakımından hak, lafızları açısından fasih, anlamları itibariyle sahih bir söz (*kelâm*) olduğudur. Nitekim iki niteliği bakımından yani lafızlarındaki fesâhat ve anlamlarındaki kudret itibariyle Kur'ân eşsizdir. Zümer suresi 23. ayette ise Kur'ân'ın tamamının *müteşâbih* olduğu bildirilmektedir. Bu ayetteki *müteşâbih* ile ifadelerinin güzelliği ve doğruluğu bakımından Kur'ân'ın farklı kısımlarının (ibarelerinin, ayetlerinin, surelerinin) birbiriyle benzeştiği kastedilmektedir. Daha doğrusu ilgili ayette, tıpkı Nisâ suresi 82. ayette açıkça beyân edildiği gibi, Kur'ân'ın kendi içinde çelişmediği ve farklı parçalarıyla tam bir uyum içerisinde olduğu ifade edilmiştir. Âl-i İmrân suresi 7. ayette de Kur'ân'ın bir kısmının *muhkem* bir kısmının ise *müteşâbih* olduğu bildirilmektedir.⁷⁹⁵ Tefsir ilmi terminolojisinin en temel terimlerinden olmaları hasebiyle ilgili ayette bu iki lafız ile ne kastedildiğine Râzî açısından kısaca değinmek yerinde olacaktır.⁷⁹⁶

Râzî'ye göre sözlük anlamı bakımından *muhkem* lafzı, “engel olmak, geri döndürmek” anlamlarına dayanmaktadır. Zalimin zulmüne engel olduğu için kişiye “hâkim”, atı serkeşlikten önlediği için gеме “hakeme”, gerekmeyen boş şeylerden alıkoyduğu için birtakım bilgilere “hikmet”, yapılan taarruzların önüne geçtiği için sağlam yapıya

⁷⁹⁵ Kur'ân'da müteşâbih ayetlere yer verilmesinin hikmetlerine dair bk. Râzî, *Tefsîr*, 7/184-186. Tafsil için ayrıca bk. Aydın, *Kavâid*, 289-298.

⁷⁹⁶ Kur'ân'ın ve ayetlerinin muhkem ve müteşâbih olarak nitelenmesine dair bk. Râzî, *Tefsîr*, 7/180. Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 230-231.

“muhkem bina” denmesi hep lafzın sahip olduğu bu kök anlamı sebebiyledir. Sözlük bakımından *müteşâbih* lafzı ise benzetmek anlamına dayanmaktadır. Söz konusu bu kökanlamına binaen zihnen aralarında ayırtırma yapmayı güçleştirecek derecede benzeşen iki şeyden her birine *müteşâbih* denmektedir. Nitekim “Bizce inekler birbirine benzetmektedir (بَنَزَلُوا).” (Bakara 2/70), “Onlara cennette birbiriyle benzeşen (böyle rızıklar, meyveler) verilecektir (يُفَاخِشُونَ).” (Bakara 2/25), “(Hakkı bilmeyenler ile önceki kâfirlerin) kalpleri nasıl da birbiriyle benzeşmektedir (يَفْخِشُونَ).” (Bakara 2/118) gibi ayetlerde

ظ

müteşâbih/teşâbüh söz konusu bu anlamıyla kullanılmıştır.⁷⁹⁷

Râzî’ye göre *muhkem* ve *müteşâbih* kavramlarının terminolojik anlamları ise şöyle açıklanabilir.⁷⁹⁸ Öncelikle belirtmek gerekir ki o, ilgili iki terimi, lafızların muhtemel oldukları anlamları itibariyle ve bu anlamların birbirine önceliği, üstünlüğü, baskınlığı (ruchâniyet) itibariyle izah etmektedir.⁷⁹⁹ Buna göre bir lafız, kullanıldığı bağlam itibariyle iki anlam ihtimali olabilir ve bu anlamlardan biri diğerine baskın ve üstün gelebilir. Râzî’nin terimleriyle ifade etmek gerekirse lafzın muhtemel anlamlarından biri *râcih* (baskın gelen) diğeri *mercûh* (baskın gelinen) anlam olabilir. İşte bu durumda bir lafız, öncelikli ve ağır basan (*râcih*) anlama hamledildiğinde *muhkem*; kendisine baskın gelinen (*mercûh*) anlama hamledildiğinde ise *müteşâbih* kabul edilir. Yani *muhkem*, anlamına delâleti baskın gelen lafız/ifade iken; *müteşâbih* de anlamına delâleti baskın gelmeyen, hatta kendisine baskın gelinen lafızdır/ifadedir.⁸⁰⁰

Âl-i İmrân suresi 7. ayette de ifade edildiği üzere muhkem ayetler esastır. Zira “ana (أَنَا) bir şeyin kendisinden ol(uş)duğu asıl/temel demektir. Muhkem ayetler kendi başlarına anlaşıldıklarından ve müteşâbih ayetlerin anlaşılması da muhkemlerin varlığına bağlı olduğundan muhkem ayetler müteşâbihlerin aslı, esası sayılmıştır.⁸⁰¹ Hatta Râzî, bir ayetin (Bakara 2/285) tefsirinde bahsettiği “kitaplara imanın dört mertebesinin” dördüncüsünde “Kur’ân’ın, muhkem ile müteşâbihi kapsayan bir kitap olduğunu ve muhkem ayetlerinin müteşâbihlerini açıkladığını bilmektir.”⁸⁰² diye belirtmektedir. Ayrıca “gece ve gündüzün

⁷⁹⁷ Râzî’nin muhkem ve müteşâbih kelimelerine dair açıklamaları için bk. Râzî, *Tefsîr*, 7/180-181. Râzî, *Esâsu’t-takdîs*, 231.

⁷⁹⁸ Râzî *müteşâbih* kavramının sözlük anlamı ile terim anlamı arasında bir ilişki kurmakta ve bu ilişkiyi de mecâzla şöyle açıklamaktadır: Benzeşmeden dolayı aralarında ayırım yapılamayan iki şeyden her birine (yani hakkında kesin bir bilgiye ulaşılamayan şeye) müteşâbih denmektedir. Dolayısıyla da müteşâbih lafızlara bu isim, muhtemel anlamları arasında bir ayırım yapılamadığından delâleti kesin olarak bilinmemesi sebebiyle verilmiştir. Şu durumda *benzeşme* sebep bilinmezlik, anlaşılmazlık ise sonuçtur. Demek ki sebebin ismi/lafzı sonuç (müsebbeb) için kullanılmış ve sebep-sonuç alâkasına bağlı olarak *müteşâbih* lafzı sözlük anlamından terim anlamına mecâz yoluyla nakledilmiş ve örfî hakikat statüsü kazanmıştır. Bk. Râzî, *Tefsîr*, 7/181.

⁷⁹⁹ Râzî buradaki *anlam ihtimalleri* ve *ruchâniyet* kıstaslarını dikkate alarak lafızları, delâletleri bakımından taksim etmekte ve bu bağlamda muhkem ile müteşâbihin kapsamında yer alan kısımlara işaret etmektedir. Buna göre baskın gelen anlamları (*râcih* olmaları) dolayısıyla nas ve zâhir lafızlar, *muhkem* kategorisinde; baskın gelinen anlamları (*mercûh* olmaları) dolayısıyla da mücmel ve müevvel lafızlar, *müteşâbih* kategorisinde yer almaktadır. Tafsil için bk. Râzî, *Tefsîr*, 7/181-182; Râzî, *Mahsûl*, 1/69-70; Râzî, *Esâsu’t-takdîs*, 231-232.

⁸⁰⁰ Râzî, *Tefsîr*, 7/182; Râzî, *Esâsu’t-takdîs*, 231-232; krş. Aydın, *Kavâid*, 214. Râzî ayrıca muhkem-müteşâbih üzerine farklı görüşlere de yer vermektedir; bk. Râzî, *Tefsîr*, 7/183-184.

⁸⁰¹ Râzî, *Tefsîr*, 7/186 (Âl-i İmrân 3/7).

⁸⁰² Râzî, *Tefsîr*, 7/144 (Bakara 2/285).

iki ayet kılınmasını” (İsrâ 17/12) açıklarken de “Kur’ân’ın, muhkem-müteşâbihin imtizacından ibaret olması gibi, zaman (*dehr*) da gece-gündüzün birleşiminden ibarettir.”⁸⁰³ diyen Râzî, gündüz hükmünde olan muhkem ayetlerin gece hükmünde olan müteşâbih ayetleri aydınlattığını belirtmektedir.

Râzî açısından Kur’ân’ın bir kısmının *muhkem* olarak nitelenmesi ve müteşâbihlerin anlaşılmasında muhkemlerin esas olması, onun hem anlamdan yoksun bir hitap (*ta ‘tîl*) hem de kendi başına büsbütün anlaşılmaz bir kitap (*icmâl*) sayılmasının önündeki en önemli engeldir. Nitekim Râzî Kur’ân’ın tamamının *mücmel* olduğu iddiasına karşı da muhkem ayetlerin varlığını delil getirmektedir. Şöyle ki “Kendilerine indirileni insanlara açıklayasın diye Kur’ân’ı (*zikr*) sana biz indirdik.” (Nahl 16/44) ayetine dayanarak Kelâmullah’ın tamamının *mücmel* olduğu yani sözün sahibi tarafından açıklanmadıkça sözle neyin kastedildiği anlaşılamayan bir kitap olduğu iddia edilmiştir. Çünkü ayette Hz. Peygamber’e (s.a.s.) beyân etme vazifesi verilmektedir. Kur’ân Hz. Peygamber’in beyânına tamamen muhtaç bir hitap ise *mücmel* sayılmalıdır. Hatta bu görüşü ileri sürenler, hüküm çıkarmada bir çatışmanın bulunması halinde hadislerin ayetlere öncelenmesi gerektiğini de savunmaktadırlar. Râzî ise Kur’ân’da *mücmel* ifadeler bulunsa bile tamamının anlaşılmaz sayılamayacağını, kendi başlarına anlaşılabilen muhkemlerin diğerleri için açıklayıcı (*mübeyyin*) olduğunu; aksi halde ilgili ayetten (Nahl 16/44) iddia edildiği gibi bir görüşün de çıkarılamayacağını belirtmiştir. Çünkü şayet tüm Kur’ân *mücmel* ise ilgili ayet de *mücmel*dir ve kendisinden bir hükme varılmamalıdır. Yani iddianın sahipleri kendileriyle çelişmektedirler. Bu itibarla en doğrusu muhkem ayetleri açık, anlaşılır ve asıl kabul etmektir.⁸⁰⁴ Zira Kur’ân insanlara ilahî hükümleri bildiren bir kitaptır. Bu nedenle hiç değilse insanları yükümlü kılıp onlardan doğrudan amel talep eden ayetlerin açık ve anlaşılır olması gerekmektedir. Hatta Râzî’ye göre zâhirine hamledilmesi gereken ahkâma dair muhkem bir ayeti, müteşâbih kabul edip tevil yoluyla anlamında tasarruflarda bulunmak sapkınlığı netice verecek bir risk taşımaktadır.⁸⁰⁵

Peki, bir ayetin muhkem ya da müteşâbih olduğu nasıl belirlenecektir? Râzî bu sorunun cevabı için “Bu, gayet güç bir konudur.”⁸⁰⁶ demektedir. Zira her mezhep, kendi görüşüne uygun ayeti *muhkem*, muhalif mezhebin görüşüne uygun ayeti de *müteşâbih* saymaktadır. Örneğin Mu‘tezile “Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.” (Kehf 18/29) ayetini, ehl-i sünnet ise “Âlemlerin Rabbi Allah dilemeyince, siz de dileyemezsiniz.” (Tekvîr 81/29) ayetini *muhkem* kabul etmektedir. Ayrıca her mezhep diğerininkini *müteşâbih* sayıp tevil etmektedir. Öyleyse bir çatışma söz konusu olduğunda, muhkem-müteşâbih hususunda karar vermeyi kolaylaştıracak bir ilke belirlemek gerekmektedir.⁸⁰⁷

İlgili ilkeye geçmeden önce Râzî’nin dikkat çektiği bir noktaya açıklık getirmelidir. Ayet veya hadis herhangi bir nassın anlamı zâhir ise elbette tercihe şayan olan zâhir anlamına

⁸⁰³ Râzî, *Tefsîr*, 20/164-165. Âlûsî, Râzî’nin buradaki ifadelerini ayetin (İsrâ 17/12) bağlamı çerçevesinde açmaktadır; krş. Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 15/25.

⁸⁰⁴ Râzî, *Tefsîr*, 20/38.

⁸⁰⁵ Râzî, *Tefsîr*, 13/197 (En‘âm 6/126).

⁸⁰⁶ Râzî, *Tefsîr*, 7/182.

⁸⁰⁷ Râzî, *Tefsîr*, 7/182; *Esâsu’t-takdîs*, 234.

hamletmektir. Nassı, baskın (râcih) anlamının dışında bir anlama hamletmek ise ancak zâhiri terk etmeyi gerektirecek kesin bir delil ile mümkün olabilir. *Mercûhu* tecih etmeye götüren söz konusu bu delil ise ya lafzî ya da aklîdir. Daha önce de değinildiği üzere, aralarında mecâzın da yer aldığı birtakım sebeplerden dolayı lafzî deliller zannîdir. Fark edileceği üzere mecâzın müteşâbihle ilişkisi burada ortaya çıkmaktadır. Yani mecâz bir *teşâbüh* sebebidir. Bir yönüyle lafzı *mercûh* kılmasından, diğer bir yönüyle de lafzî delili *zannî* kılmasından dolayı mecâz, lafızları (ifadeleri/ayetleri) müteşâbih kılan niteliklerden birisidir. Çünkü mecâz, anlam ihtimallerinin çoğalmasına ve bazen bu anlamlar arasında tercih yapmada güçlüğe neden olmaktadır.⁸⁰⁸

Tekrar vurgulamak gerekirse lafzın, baskın ve öncelikli olmayan bir anlamına hamletmek, ancak zâhir anlamını almanın önünde bir engel bulunduğu mümkün olabilir. Yani *mercûhun* *râcihe* tercih edilmesini gerektiren kesin-aklî bir delilin varlığı şarttır. İşte böylesi bir durumda tevil kaçınılmaz demektir. Dolayısıyla biraz önce işaret edilen, müteşâbihlerin tevilinde gerekli ilkeye sıra gelmiştir. Buna göre Râzî ayetleri delillerle ilişkileri bağlamında üç kategoride ele almaktadır: (i) İlk kategoride zâhir anlamı, kesin-aklî delillerle teyit edilen ayetlere yer vermelidir. Zaten gerçek anlamda muhkem ayetler bunlardır. Ayrıca teville temel teşkil edecek ayetler de bunlardır. (ii) İkinci kategoride ise kesin deliller sebebiyle zâhir anlamına hamledilmesi imkânsız olan ayetler yer almaktadır. (iii) Üçüncü kısım ayetler ise anlamına dair herhangi bir yargıda bulunmak için hakkında yeterli delilin bulunmadığı ayetlerdir. Böylesi ayetler hakkında da tevakkuf gerekir. Artık tevakkufun zorunlu olduğu bu nokta delâletlerin apaçık şekilde karmaşılaştığı, anlamların birbirinden temyiz edilemediği müteşâbih seviyesidir. Dolayısıyla da baskın gelen zanna göre zâhirlerine hamledilmelerinden başka çözüm yolu kalmamış demektir.⁸⁰⁹ Râzî'nin lafızların anlamlarına delâletleri bakımından yaptığı taksime göre birinci kategorinin *nas* ve *zâhir* kısmına (râcih delâletlere); ikinci kategorinin *müevvel* lafız kısmına; üçüncü kategorinin de teviden ümidin kesildiği *müşterek* ve *mücmel* lafızlar kategorisine karşılık geldiği söylenebilir.⁸¹⁰ Nitekim o, müteşâbihleri mücmel ve müevvel olarak ikiye ayırmaktadır.

Râzî'nin delâletleri bakımından ayetleri konumlandığı bu hiyerarşik düzlemde mecâz ikinci kategoride yer akmaktadır. Zira *Esâsu't-takdîs*'te müteşâbihlerin mücmel ve müevvel olarak ikiye ayrıldığı kısımda mecâzın konumu açıkça görülmektedir. Çünkü Râzî'nin müevvel lafza yönelik açıklamaları hem ikinci kategoriyle kesişmekte hem de mecâz yorumunu doğrudan içermektedir. Buna göre lafzın lügat bakımından tek bir anlamı bulunabilir; ancak bununla birlikte söz konusu bu tek anlamının kastedilmediğine kesin bir delil de bulunabilir. İşte böylesi bir durumda *anlamsızlık* probleminin önüne geçmek amacıyla lafzın mecâza hamledilmesi gerekir. Elbette farklı mecâzî anlamlar ihtimali de

⁸⁰⁸ Râzî, *Tefsîr*, 7/182-183; *Esâsu't-takdîs*, 234-235. Ayrıca bk. Cengiz, *Fahreddin er-Râzî'de Lafzın Manaya Delâleti Bağlamında Dilde Kesinlik Problemi*, 118-120; Çetin, *Fahreddin er-Râzî'de Nakli/Lafzî Delillerin Zanniliği Meselesi*, 81-82.

⁸⁰⁹ Râzî, *Tefsîr*, 7/189; krş. Aydın, *Kavâid*, 212-214.

⁸¹⁰ Râzî, *Tefsîr*, 7/181-182; Râzî, *Mahsûl*, 1/69-70; Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 231-232, 239-240. Ayrıca burada zikredilen lafız türlerinin açıklamaları için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/363-364.

söz konusu olabilir ki o zaman da delâletin zannîliği artacak ve yorum imkânı güçleşecektir.⁸¹¹

Râzî'nin mecâz ile müteşâbih arasında kurduğu ilişkiyi Âl-i İmrân suresi 7. ayetin tefsirinde muhkem ve müteşâbihe gösterdiği örnek ayetlerde (Tevbe 9/67, İsrâ 17/16) görmek mümkündür. Diğer bir deyişle ilgili örneklerde “bir teşâbüh sebebi olarak mecâz” açıkça görülmektedir. Zaten kendisi de mezkûr örnek ayetleri tefsir ederken mecâz yolunu tercih etmektedir. Örneğin “Biz bir toplumu/memleketi helâk etmek istediğimizde devlet sahiplerine (*mütraf*) emrederiz. Onlar da orada günah ve isyan (*fisk*) içerisinde yaşarlar.” (İsrâ 17/16) ayeti müteşâbihtir; zira Allah'ın günahı emretmesi yahut onaylaması düşünülemez. Bu ayetin muhkemi ise “Muhakkak Allah kötülüğü emretmez.” (A'râf 7/28) ayetidir; çünkü ayette çirkin günahları işleyen kâfirler atalarını ve Allah'ı yaptıklarına gerekçe olarak göstermekte ve “Bu yaptıklarımızı bize Allah emretti.” (A'râf 7/28) demektedirler. Kâfirlerin söz konusu iddialarına cevap olarak Hakk Teâlâ'nın açıkça “Muhakkak Allah kötülüğü emretmez.” buyurması sebebiyle bu ayet muhkemdir. Öyleyse müteşâbih muhkem ayete göre tevil edilmelidir. Nitekim “Lafzın zâhiri Allah'ın onlara günahı emrediyor dolayısıyla onların da günah işliyor olduklarına delâlet etmektedir.” diyen Râzî, “Bu ifade bir mecâzdır.” diye vurgulamakta ve ayetin anlamını da “Allah onlara tüm iyilik ve rahatlık kapılarını açtı. Onlar da buna karşılık isyan ettiler, haddi aştılar ve azıp yoldan çıktılar.”⁸¹² şeklinde açıklamaktadır.

Râzî'nin Âl-i İmrân suresi 7. ayetin tefsirinde müteşâbihe örnek gösterdiği bir diğer ayette (Tevbe 9/67) de mecâz sorunuyla karşılaşmaktadır. “(O münâfıklar) Allah'ı unuttular, Allah da onları unuttu” (Tevbe 9/67) ayeti müteşâbihtir; zira unutmak ilm-i ilahîye zıttır yani istisnasız her şeyi bilen bir zatın unutacağını düşünmek aklen imkânsızdır. Zira bu ayetin muhkemi de “Rabbin unutkan değildir [Rabbin seni asla unutmaz].” (Meryem 19/64) ayeti ile “Rabbim ne şaşırır, ne de unuttur.” (Tâhâ 20/52) ayetidir. Ayrıca *nisyân*ın baskın olmayan bir anlamı (*mercûhu*) ise bırakmak, terk etmektir. Nitekim Râzî müteşâbih ayetin (Tevbe 9/67) tefsirinde “sözü zâhir anlamıyla almanın” mümkün olmadığına, “münâfıkların kınanıp eleştirildiği bir anlamın” verilmesi gerektiğine ve ayrıca “unutmanın Allah hakkında düşünülmesinin imkânsızlığına”⁸¹³ dikkat çekerek tevilin gerekliliğine vurgu yapmakta ve ayeti iki yolla yani iki farklı *alâkaya* başvurarak mecâza hamletmektedir.

Râzî'nin müteşâbihtir diyerek mecâza hamlettiği başka ayetler de *Tefsîr*'inden örnek olarak burada verilebilir. Örneğin Yahudilerin Hz. İsa'yı öldürmek için tuzak kurduklarını ve Allah'ın da tuzaklarını boşa çıkardığını bildiren ayette (Âl-i İmrân 3/54: “﴿مَكَرَ﴾” kötülüğe sevk etmek için hile ve tuzağa başvurmak anlamına gelen *mekrin* Allah'a isnad edilmesi; üstelik zâhiri itibarıyla “Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır.” buyrulması bu kabilden müteşâbih ile mecâzın birlikte bulunduğu bir ayettir. Nitekim hile ve tuzağın

⁸¹¹ Râzî buradaki görüşleri selef mezhebini teyit için dile getirmektedir; bk. Râzî, *Esâsu't-takdîs*, 240. Mecâzlar ihtimalinin zannîlik nedeniyle tevilî güçleştirmesine dair ayrıca bk. Râzî, *Tefsîr*, 7/183, 190.

⁸¹² Râzî, *Tefsîr*, 20/175 (İsrâ 17/16); krş. Râzî, *Tefsîr*, 7/182. Râzî ayetin (İsrâ 17/16) tefsirinde görüşünü *Keşşâf* tan bir aktarım olarak vermektedir. Bu durum görüşün ona ait olmadığını göstermez; zira birebir alıntılama yapmamakta; tasarruflarla aktarmaktadır; krş. Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/500-501.

⁸¹³ Râzî, *Tefsîr*, 16/129; krş. Râzî, *Tefsîr*, 7/182. Allah'a nisyân isnadı aşağıda ayrıca ele alınacaktır.

Allah hakkında düşünölemeyeceğini belirten Râzî “mekr Allah hakkında müteşâbihlerdendir”⁸¹⁴ diyerek üç tevil ihtimalinden bahsetmektedir. İlk tevilde “Kötölüğün karşılığı da dengi bir kötölüktür.” (Şûrâ 42/40) ayeti örnek verilerek mecâz zıtlık alâkası ile açıklanmaktadır. Nitekim Kur’ân’da zıtlık ilişkisi bağlamında aldatmaya karşılık aldatma (Nisâ 4/142: ﴿وَوَرَّ عَنَّا﴾), alaya almaya karşılık alaya alma (Bakara 2/14-15: ﴿وَنُفِثَ﴾) kullanılmıştır. İkinci tevilde ise benzerlik ilişkisine başvurulmaktadır.

Yani Allah’ın Yahudilerin yaptıklarına karşılık onlara gösterdiği muamele hile ve tuzığa benzediği için istiâre yoluyla mekr ile isimlendirilmiştir. Üçüncü tevilde ise Râzî müteşâbih olmama ihtimaline yer vermektedir; zira mekr örfi hakikatiyle sağlam tedbir anlamında kullanılmaktadır.⁸¹⁵

Râzî’nin müteşâbihlerin tevili kapsamında mecâz açıklamasına yer verdiği bir örnek olarak “meleklerle birlikte bulutların gölgeleri içinde Allah’ın gelmesinden” bahseden ayet (Bakara 2/210: ﴿وَنُفِثَ﴾) kayda değerdir. Râzî’nin belirttiği üzere gelme eyleminin

Allah’a isnadı nedeniyle ayet üzerinde ihtilaf edilmiştir ve selef uleması tevilden sakınırken kelâmcılar farklı tevil vecihleri ileri sürmüşlerdir. Söz konusu vecihler kapsamında ayet, müteşâbih olarak ele alınmış ve ayrıca beş tevil veçhinde de mecâz yorumuna yer verilmiştir; ancak burada sözü uzatmamak amacıyla sadece ikinci tevil biçimine kısaca değinilecektir.⁸¹⁶ Buna göre “bir fiil anılıp bir şeye nispet edildiğinde şayet bu nispet imkânsız olursa teville gidilmesi gerekir.”⁸¹⁷ Yani gelme gitme gibi hareket ve değişim bildiren eylemlerin Allah hakkında düşünölmesi imkânsız olduğundan Allah’a gelmenin nispet edilmesi tevil edilmelidir. Bu itibarla denebilir ki ilgili ayette tıpkı Kur’ân’da başka birtakım ayetlerde (Mâide 5/33, Yûsuf 12/82, Fecr 89/22) görüldüğü gibi, hazif mecâzı söz konusudur ve tamlanan kaldırılıp yerine tamlayan getirilmiştir. Yani gelen Allah’ın kendisi değil emridir ve ifadeyle “Allah’ın emrinin gelmesi” kastedilmektedir. İfadeye bu anlam verilirken ilgili ayet (Bakara 2/210), Nahl suresi 33. ayetle desteklenmektedir. Zira ilgili ayette hazfedilen tamlanan/kelime, destekleyici mahiyetteki diğer ayette (Nahl 16/33: ﴿وَنُفِثَ﴾) zikredilmiştir. Böylece açık bir ayetin

beyânı, hem müteşâbih bir ayeti tefsir etmiş (*müfessir*) hem de mecâz tevilinin gerekçelendirilmesini sağlamıştır.⁸¹⁸

Râzî’nin *Tefsîr*’inde müteşâbih ile mecâzın kesiştiği tevil örneklerini çoğaltmak elbette mümkündür; ancak ilerleyen sayfalarda ve bilhassa itikadî ayetlerin tevili konusunda yine müteşâbihlere ilişkin tevil örneklerine yer verileceğinden burada yapılan açıklamalar yeterli görünmektedir.

⁸¹⁴ Râzî, *Tefsîr*, 8/73.

⁸¹⁵ Râzî, *Tefsîr*, 8/73; krş. 24/203, 14/194.

⁸¹⁶ Râzî söz konusu müteşâbih ayetin (Bakara 2/210) ilgili kısmını genişçe incelemekte ve kelâmcıların yedi teviline yer vermektedir. Ona göre ilk beş ihtimalde ayet mecâza hamledilmektedir. Açık ve muteber

gördüğü altıncı tevilde ise hakikate hamletmektedir. Son yedinci anlam ihtimalini ise kabul edilemez bir tevil olarak değerlendirmektedir. İlgili kısım için bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/231-234.

⁸¹⁷ Râzî, *Tefsîr*, 5/232.

⁸¹⁸ Tafsîl için bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/232-233 (ikinci vecih).



3.3.2. İtikadî Ayetlerin Tevilinde Mecâz

Kur'ân'da akideye ilişkin ayetler, mecâz teviline en fazla konu olan ayetlerdir. Zira ulûhiyet, ahiret ve sem'ıyyât bahislerine dair meseleler çoğunlukla insan idrakinin ötesinde gaybî gerçekliklerdir. Duyusal idrakin ötesindeki bu tür gerçekliklere dil ile gönderme yapmak çok kere mecâz yoluyla olmaktadır. Hatta haberî sıfatlar başta olmak üzere ulûhiyete ilişkin kavramlar ve melek, cin, şeytan, cennet, cehennem, levh-ı mahfûz gibi fizikötesi alandan haber vermeyi amaçlayan din diline ait kavramlar çoğunlukla mecâz kapsamında dile getirilebilen kavramlardır. Diğer bir deyişle itikada konu olan birtakım varlıkların ve kavramların dile ve iletişime konu olabilmesinin imkânı mecâzdır.

İtikadî ilgilendiren ayetler söz konusu olduğunda “mecâz” terimi kaçınılmaz olarak müteşâbihler ve haberî sıfatları hatırlatmaktadır. Nitekim Râzî de *Esâsu't-takdîs* adlı eserinde⁸¹⁹ müteşâbihlerden olan haberî sıfatları mecâz yoluna başvurarak tevil etmektedir. Ancak mecâz meselesi haberî sıfatların teviline indirgenemeyecek kadar genel ve geniş bir mesele olduğundan tez çalışmasında haberî sıfatların tevilinden sarfınazar edilerek salt mecâzların tevili bağlamında *Tefsîr*'den dikkate değer kısımlara odaklanılacaktır. Bu itibarla itikada yahut kelâm perspektifine konu olmuş; ancak daha ziyade Kur'ân'ın anlaşılması hususunun öne çıktığı birtakım tevil örnekleri üzerinde durulacaktır.

Yukarıda usul-i din (kelâm) ilminin tevildeki etkin rolüne dikkat çekilmişti. Hatırlanacağı üzere Râzî'ye göre tevil için aklî ilkelerin belirlenmesi, kelâm ilminin gerçekleştirdiği bir ödevdir. Bu bağlamda kelâmî perspektifle akide için tayin edilmiş ilkelerin, tevildeki etkisini gösteren ve ince düşünme gerektiren, ilginç bir teville mecâzla ilişkisi çerçevesinde yer verilebilir. Çünkü söz konusu tevil örneğinde Râzî farklı görüşleri “mezhep kelâmı ile itikadî anlayışa (*mu'tekad*) uygunluk bakımından”⁸²⁰ değerlendirmekte ve Eş'ariyye ile Mu'tezile'yi mecâz tevili bağlamında mukayese etmektedir. Karşılaştırmada teville konu olan En'âm suresi 131. ayetteki mesele şöyle ortaya konabilir. İlgili ayeti “Halkı gafıl oldukları halde, Rabbin şehirleri zulüm ile helak edecek değildir.” şeklinde *zulüm* lafzını Allah'a isnad ederek mi anlamalıdır? Yoksa “Halkı gafıl oldukları halde, Rabbin şehirleri zulümleri yüzünden helâk edecek değildir.” şeklinde *zulüm* lafzını şehir ahalisine nispet ederek mi anlamalıdır? Ayrıca her iki durumda da *zulüm* (ظُلْمٌ) hangi anlamla karşılanmalıdır?

Râzî'ye göre *zulm*den maksat iki ihtimal olabilir. İlkine göre *zulüm* insanlara nispet edilir ve bu itibarla ayet, Allah ortaya koydukları *zulüm* sebebiyle onları helak etmez anlamına gelir. Diğer ihtimale göre ise *zulüm* Allah'a nispet edilir ve bu itibarla ayet, Allah insanları zulmederek helak etmez anlamına gelir. Fark edileceği üzere ilkinde *zulüm* kâfirlerin ikincisinde ise Allah'ın fiilidir. İşte bu noktada Râzî “Bizim görüşümüze göre birinci vecih daha uygundur; çünkü ikinci görüş, şayet peygamber göndermeden önce bahsi geçen kâfirleri helak ederse Hak Teâlâ'nın zalim olacağı vehmini akla getirir.”⁸²¹ demektedir.

⁸¹⁹ *Esâsu't-takdîs*'in ikinci kısmı tamamıyla haberî sıfatların teviline ayrılmıştır; ayrıca bir değerlendirme için bk. Osman Oral, “Fahreddin Râzî'de Haberî Sıfat Sorunu”, *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/14 (2017), 155-179.

⁸²⁰ Râzî, *Tefsîr*, 13/207.

⁸²¹ Râzî, *Tefsîr*, 13/207.

Hâlbuki kendisinin de vurguladığı gibi Allah hakkında böylesi bir düşünce, ehl-i sünnet nezdinde mümkün değildir. Zira Allah dilediğine hükmeder, istediğini yapar ve fiilleri sebebiyle ona karşı duracak ve itiraz edecek hiç kimse yoktur. Râzî bahsi geçen iki anlam ihtimaline dair açıklamasını Hûd suresindeki “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” lafzı (Hûd 11/117) kapsamında tamamlayacağını belirtmektedir. Nitekim o ayette de benzer şekilde aynı şey ifade edilmektedir.

Peki, Hûd suresi 117. ayet nasıl anlaşılacaktır? Zira *zulüm* lafzına bağlı olarak her iki ihtimal burada da söz konusudur⁸²² ve zaten Râzî de *zulüm* için iki görüşe (*veche*) yer vermektedir. İlkinde göre *zulüm*den kasıt şirkir; zira Cenâb-ı Hakk “Şüphesiz şirk büyük bir zulümdür.” (Lokmân 31/13) buyurmaktadır. Görüldüğü üzere lafız, dil açısından mecâzî anlama hamledilmektedir. Bu itibarla ayet şöyle anlaşılmalıdır: Onlar aralarındaki insanî muamelelerde iyi ve dürüst oldukları müddetçe, sırf müşrik oldukları için Allah şehir halkını helak etmez. Yani şirk kendi başına bir helak sebebi değildir. Diğer bir deyişle toplumların başına, onların kökünü kazıyacak bir azap sırf şirk ve küfür itikadına sahip olduklarından dolayı gelmez; bilakis onlar toplumsal işlerde kötü bir halde olduklarından ve zulme ses etmeyip destek olduklarından ötürü azaba müstahaktırlar. Fakihler de bu sebeple “Allah hakkı (*hukûkullah*) tolerans ve kolaylık göstermeye, kul hakkı (*hukûku'l-ibâd*) sıkı ve hasis olmaya dayanır.” demektedirler. Ayrıca “Mülk, küfür ile birlikte varlığını sürdürür; lakin zulüm ile sürdürmez” de denilmiştir. Râzî’nin “İşte bu, ehl-i sünnetin tevilidir.”⁸²³ diye bilhassa vurguladığı bu görüşün delili, Nuh, Hûd, Sâlih, Lût, Şuayb gibi pek çok peygamber kavminin başlarına inen ilahî azaplardır. Nitekim Cenâb-ı Hakk’ın Kur’ân’da anlattığı üzere ilgili kavimlerin helaki insanlara eziyet, yaratılmışlara zulüm etmeleri nedeniyledir.

Râzî’nin özellikle Mu‘tezile’nin tercih ettiğini vurguladığı ikinci görüşe göre ise *zulüm*den kasıt hakikî anlamıdır. Bu itibarla ayet şöyle anlaşılmalıdır: İnsanlar *muslihler* iken yani dürüstçe, iyilik ve güzellik üzere bir yaşam içerisindeyken şayet Allah onları helak etse *zulüm*den münezzeh olmazdı. Ancak Hak Teâlâ insanları ve hatta kâfirleri iyi halleri sebebiyle asla helak etmez; bilakis onların helakine neden olan *zulümleridir*.⁸²⁴ Bu tevilde *zulüm*, şirk ile karşılanmamıştır. Râzî’nin tevilinde *zulmü* şirk ile karşılaması ise *zulmün* Allah’a nispeti ihtimaline/vehmine karşı gösterdiği hassasiyet sebebiyledir. Dolayısıyla ilgili ayetlerin (En‘âm 6/131, Hûd 11/117, Kasas 28/59) tefsirlerine bakılarak denebilir ki *zulmün* hakikate ya da mecâza hamledilişinde kelâmî perspektif ve inanç ilkeleri etkili olmaktadır. Şimdi de daha spesifik örneklerle itikada konu olan birtakım ayetlerin niçin ve ne şekilde mecâza hamledildiklerinin tahliline geçilebilir.

⁸²² Ufak farklar sayılmazsa ayetler arasındaki değişiklik, kâfirlerin birinde *gafiller* öbüründe *muslihler* diye (Hûd 11/117). nitelendiği şu hal cümleleridir: “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” (En‘âm 6/131), “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ”

⁸²³ Râzî, *Tefsîr*, 18/78.

⁸²⁴ Her iki görüş için bk. Râzî, *Tefsîr*, 18/78. Ayrıca Râzî bahsi geçen iki ayete (En‘âm 6/131, Hûd 11/117) benzer bir diğer ifadenin “halkı zalim oldukları halde” (Kasas 28/59) kısmını da buradaki tevillere uygun olarak “şirkle kendilerine [yahut birbirlerine] zulmedenler” şeklinde izah etmektedir. bk. Râzî, *Tefsîr*, 25/6.

3.3.2.1. “Unutma”nın Allah’a Nispetinin Tevili

Kur’ân’da Cenâb-ı Hak “Allah’ı unutanları” (Tevbe 9/67) ve “gün gelip de Allah’a hesap vereceklerini unutanları” (A’râf 7/51, Secde 32/14, Câsiye 45/34) kendisinin de unutacağını ifade buyurmaktadır. Râzî’nin belirttiği üzere “unutma (*nisyân*), bilgi edinildikten sonra meydana gelen bir yanılma/gaflet (*sehv*) halinden ibarettir”⁸²⁵ ve “(hakikatine uygun olarak) Allah hakkında düşünmek imkânsızdır.”⁸²⁶ Peki, *unutmanın* Allah’a isnadı aklen ve İslam itikadınca düşünülemeyeceğine göre ilgili ifadeler nasıl tevil edilecektir?

Râzî Tevbe suresinde münafıkların nitelikleri sıralanırken ifade buyrulan “Onlar Allah’ı unuttular, Allah da onları unuttu (لَا يَذْكُرُ اللَّهُ إِلَهُكُمْ).” (Tevbe 9/67)⁸²⁷ ibaresini açıklarken tam da buradaki soruya cevap vermektedir:

“لَا يَذْكُرُ اللَّهُ إِلَهُكُمْ”: Bu sözü, zâhir anlamıyla almak mümkün değildir. Zira şayet sözü hakikatine

göre unutma anlamına hamledersek o münafıkların kınamaya ve tenkide müstehak görüldükleri anlaşılmaz. Çünkü unutma insanın takatine bağlı değildir. Ayrıca unutmanın Allah hakkında düşünülmesi muhaldir. Dolayısıyla da (ilgili sözün) tevili gerekmektedir ve bu da iki yönden olabilir. Birinci teville göre anlamı şöyledir: Onlar Allah’ın emrini terk ettiler tâ ki Allah (onlar nezdinde) unutulmuş gibi oldu. Allah da sevaptan ve rahmetinden mahrum bırakarak onları unutulmuş kimseler konumuna indirerek karşılık verdi. Nitekim Allah’ın “Kötülüğün karşılığı dengi bir kötülüktür.” [Şûrâ 42/40] sözünde olduğu gibi (Kur’ân’da) bu tarz sözler gelmiştir. İkinci teville göre ise *unutma* (*nisyân*), *anmanın* (*zıkr*) zıddıdır. Onlar ibadet ederek ve senada bulunarak Allah’ı anmayı bırakınca Allah da onları rahmetle ve iyilikle anmayı bırakmıştır. Muhakkak *unutma* lafzını *anmayı bırakmadan* kinâye kılmak [üslupça ve belâgatçe] gayet güzel olmuştur; zira bir şeyi unutan onu anmamaktadır. Dolayısıyla melzûmun ismi/lafzı, lâzımdan kinâye kılınmıştır. [Yani melzûm olan *unutma/nisyân* lafzı, lâzım olan *anmama* yerine kullanılmıştır.]⁸²⁸

İzahından da anlaşılacağı üzere Râzî unutmanın Allah’a isnadını mecâza hamletmektedir. Zira onun, “لَا يَذْكُرُ اللَّهُ إِلَهُكُمْ” (Meryem 19/64) ifadesini “Rabbin seni terk edip bırakacak (لَا يَذْكُرُ) değildir.” şeklinde açıklarken de belirttiği üzere Rabbin unutması caiz olmaz.⁸²⁹ Nitekim “bir ayeti unutturursak (لَا يَذْكُرُ)” (Bakara 2/106) ifadesinin tefsirinde, başka ayetleri de (A’râf 7/51: “لَا يَذْكُرُ”, Tâhâ 20/155: “لَا يَذْكُرُ”) delil göstererek “Açık olan şu ki unutmayı bırakma/terk etme anlamına hamletmek mecâzdır; çünkü unutulmuş şey terk edilmiş olur.” derken aslında yine mecâz yorumunu dile getirmektedir. Ayrıca “Terk/bırakma, unutmanın gereklerinden olunca melzûmun ismi, lâzımın yerine kullanılmıştır.”⁸³⁰ şeklindeki ilavesiyle de Râzî yine lüzûm/mülâzemet alâkasına dikkat çekmektedir.

⁸²⁵ Râzî, *Tefsîr*, 3/49 (Bakara 2/44: “لَا يَذْكُرُ اللَّهُ إِلَهُكُمْ”).

⁸²⁶ Râzî, *Tefsîr*, 16/129.

⁸²⁷ Râzî, *Tefsîr*, 16/129.

⁸²⁸ *Tefsîr*’inin bir başka yerinde Râzî “*Nisyân*’ın zâhir anlamı ilmin zıddı olmaktadır. Baskın gelinen (mercûh) anlamı ise terk etmektir. Hâlbuki bu konuda muhkem ayetler [Meryem 19/64, Tâhâ, 20/52] vardır. [Öyleyse ilgili ayet muhkem ayetlere göre tevil edilmelidir.]” diyerek bu ayetin müteşâbih olduğunu belirtir. Bk. Râzî, *Tefsîr*, 7/182; krş. Râzî, *Esâsu’t-takdîs*, 233.

⁸²⁹ Râzî, *Tefsîr*, 16/129.

⁸²⁹ Râzî, *Tefsîr*, 21/240.

⁸³⁰ Râzî, *Tefsîr*, 3/245.



Râzî'nin ifadelerinde açıkça görüldüğü üzere, mecâz yorumunda iki farklı yola başvurulmaktadır. Daha doğrusu sözlük anlam ile mecâzî anlam arasındaki ilişki, farklı alâkalarla kurulmaktadır. Tevillerin ilkinde mecâz zıtlık alâkasına referansla açıklanırken ikincisinde lüzûm/mülâzemet alâkasına referansla açıklanmaktadır. Nitekim Râzî bazı ufak farklılıklarla birlikte söz konusu bu “iki görüşe” A‘râf suresi 51. ayeti tefsir ederken de işaret etmektedir. Râzî'nin izahları doğrultusunda ilgili ayette kastedilen anlam şöyledir: Dünya hayatına kapılıp aldanmalarının, dinlerini oyuna eğlenceye döndürmelerinin yahut dünyalıkları din haline getirmelerinin neticesinde kâfirler gün gelip de hesap vereceklerini yapıp ettikleri ile karşılanacaklarını gözardı etmişler ve sanki tamamen unutmuşlar ve bu sebeple rahatça ayetleri inkâr etmişlerdir. Buna karşılık Hak Teâlâ da “İşte bu gün biz de o kâfirleri tıpkı onların yaptığı gibi gözardı edip kendi hallerine bırakacağız.” (A‘râf 7/51: اِنَّهُمْ كَانُوا يُنْسَوْنَ فَكَيْفَ يُنْصَوْنَ) buyurmaktadır.

مِنْهُمْ

Belirtildiği üzere ilgili ayetteki (A‘râf 7/51) *unutma* için de iki görüş ileri sürülmüştür. Hasan Basrî, Mücâhid, Süddî gibi pek çok büyük müfessire dayandırılan birinci görüş açısından unutma ile terk/bırakma kastedilmektedir. Buna göre ayetin anlamı şöyle olmaktadır: Onlar mahşer gününde hesaba çekilecekleri ibadetleri bıraktıkları gibi biz de onları azap içerisinde bırakırız. İkinci görüşe göre “unuttukları gibi biz de onları unutturuz” ifadesinin anlamı, unutan kimsenin muamelesiyle onlara muamele ederiz ve ayetlerimizden yüz çevirmelerine karşılık kâfirleri cehenneme bırakırız, şeklindedir.

Râzî'nin vurguladığı üzere ilgili ayette, tıpkı “Kötülüğün karşılığı, dengi bir kötülüktür.” (Şûrâ 42/40) ifadesinde olduğu gibi, *unutmaya* verilecek karşılık da *unutma* olarak isimlendirilmiştir. Zira burada maksat, Allah'ın onlara acımayacağı ve çağrılarına cevap vermeyeceği mesajını iletmeğidir. Zaten ayetin devamında “ayetlerimizi bile bile inkâr ettikleri gibi biz de onları unutturuz.” ifadesiyle iyilik ve merhametten yoksun bırakılmalarının gerekçesi belirtilmiştir.⁸³¹ Yani nasıl ki Cenâb-ı Hakk dünyada insanlara doğru, iyi, güzel bir hayat için hidayet amacıyla hitap ettiğinde kâfirler vahyin hakikatine kulak tıkayıp yüzlerini dönmüşler ve ilahî emirleri göz ardı etmişlerse hesap gününde de buna karşılık aynısıyla muhatap olacaklardır: Tıpkı onların tavrına benzer tarzda göz ardı edilecekler, umursanmayacaklar ve iyi bir karşılık görmeyeceklerdir.

Râzî Kur'ân'da *unutma* kelimesinin mecâz kullanımının diğer anlam inceliklerine, başka ayetlerin tefsirinde de benzer şekilde değinmektedir. Nitekim A‘raf suresi 51. Ayet ile neredeyse birebir örtüşen Câsiye suresi 34. ayetin (وَلَا تُنْسَوْنَ الْحَقَّ) tefsirinde de iki görüşe benzer ifadelerle yer vermektedir. Birinci görüşe göre ifadenin anlamı şöyle ifade edilebilir. Ayette hesap günü geçer akçe olan ibadetleri terk edip bıraktığınız gibi biz de sizi azap içerisinde bırakırız mesajı verilmektedir. İkinci görüşe göre ise ayetin anlamı şöyle ifade edilebilir. “Nasıl ki siz hesap günüyle karşılaşacağınızı umursamadınız ve o günün gereklerine yönelmediniz ve bilakis unutulup atılmış bir şey gibi bırakıverdiniz; tıpkı bunun gibi biz de sizi unutulmuş ve umursanmaz bir şey statüsüne bırakacağız.”⁸³² Nitekim Secde suresi 14. ayette de Râzî *terk* anlamını öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla “Şüphesiz biz de sizi unutturuz (وَلَا تُنْسَوْنَ الْحَقَّ)” ibaresiyle kâfirlerin ~~unutturul~~ hallerine

⁸³¹ Râzî, *Tefsîr*, 14/99.

⁸³² Râzî, *Tefsîr*, 27/275.

bırakılacakları ve onlara iyi bir halle herhangi bir yönelişin olmayacağı ifade edilmektedir. O kadar ki bu yoksunluk karşısında kâfirlerin tüm ümitleri kesilecektir. Zaten ilgili ifadenin devamında terk edilmişliğin, unutulmuşluğun neticesi olarak ebedî azap hatırlatılmakta ve artık bir kurtuluş ümidinin kalmadığı nazara verilerek yegâne kurtuluşun ancak Allah ile mümkün olduğu mesajı verilmektedir.⁸³³

Yukarıda izah edilen tevil örneklerinde de görüldüğü üzere mecâz üslubunun imkânlarından itikadî hususların izahında istifade edilmektedir. İslam itikadınca Allah’a isnadı düşünüleemeyen *unutma*⁸³⁴ fiilinin Cenâb-ı Hakk ile birlikte kullanımı, mecâz kapsamında değerlendirilmiş ve böylece ilgili ayetler itikada ters düşmeyecek şekilde tevil edilmiştir. Ayrıca mecâzların tevili sayesinde ayetlerle muhataplara iletilen mesajlardaki anlam inceliklerine dikkat çekilmiştir.

3.3.2.2. “Yaratıcıların En Güzeli” İfadesinin Tevili

“Yaratanların en yetkini/iyisi/güzeli (يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ)” (Mü’minûn 23/14 ve Sâffât 37/125), “rızkı verenlerin en iyisi/en hayırlı (يَا رَزَّاقَ الْوَدَّاعِينَ)” (Mâide 5/114, Hacc 22/58, Mü’minûn 23/72, Sebe’ 34/39, Cum’a 62/11), “hâkimlerin de hâkimi (يَا حَكِيمَ الْوَدَّاعِينَ)” (Hûd 114/95/8) gibi Kur’ân ifadeleri de inanca ilişkin olarak mecâz kapsamında değerlendirilebilecek spesifik tevil örnekleri sunmaktadırlar. Fark edileceği üzere ilgili ifadelerin zâhirlerine göre Cenâb-ı Hakk’ın başka varlıklarla mukayese edildiği anlaşılmaktadır. Hatta ifadelerin zâhirleri itibariyle Hakk Teâlâ yaratma, rızıklandırma, hüküm verme yetkisini haiz diğer varlıklarla mukayese edilerek onun diğerlerinden daha üstün ve yetkin olduğu bildiriliyormuş gibi anlaşılmaktadır. Yani ifadelerde yaratma, rızıklandırma, hüküm verme noktasında Allah ile kıyaslanabilecek niteliğe sahip varlıklar mümkünmüş gibi bir ima sezilmektedir. Peki, bu ifadelerin zâhir anlamları akidece kabul edilebilir mi? Zâhir anlamları esas alındığında Allah inancı açısından bir problem olmaz mı?

Öncelikle Râzî’nin de belirttiği üzere Mu‘tezile kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu fikrini ileri sürmekte ve bu tezi savunurken mezkûr Kur’ân ifadelerine de dayanmaktadır.⁸³⁵ Mu‘tezile âlimleri ilgili ifadelerin zâhirlerini dikkate alarak; şayet Allah dışında yaratıcılar olmasaydı elbette Kur’ân’da Cenâb-ı Hakk “yaratanların en iyisi/güzeli” diye nitelenmezdi diye düşünmektedirler. Onlara göre hâlık, rezzâk gibi sıfatlar Allah’ın yanı sıra insanlara da nispet edilebilir. Ancak ayetin zâhirinden de anlaşılabileceği üzere Allah’ta ilgili sıfatlar mükemmel olarak varken, insanlarda ancak birtakım kayıtlarla bulunabilirler. Zaten bu nedenle ayetlerde Allah’la ilgili sıfatların “en mükemmeli” olduğu belirtilmiştir.⁸³⁶ Ayrıca

⁸³³ Râzî, *Tefsîr*, 25/181.

⁸³⁴ Tâhâ suresinin 52. ayetindeki “unutmaz (يَا نَسِيًّا)” fiilinin Rabbe isnadı da hiçbir şey ona gizli kalmaz ve her şey ilmi dâhilindedir anlamında yorumlanmıştır; bk. Râzî, *Tefsîr*, 22/67.

⁸³⁵ Kulların fiilleri (*halku ef’âli’l-ibâd*) tartışması ve Mu‘tezile’nin iddiası için bk. Râzî, *Tefsîr*, 2/106, 8/61-62, 19/33-34, 20/12-13, 23/86-87, 24/46-47, 26/161. Ayrıca krş. Ebu’l-Kâsım Abdülcebbâr b. Ahmed el-Esedâbâdî, *Tefsîru’l-Kâdî Abdülcebbâr el-Mu‘tezili: et-Tefsîru’l-kebîr/el-muhît*, cem’ ve thk. Hıdr Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009), 68, 299. Kâdî Abdülcebbâr *Muğnî*’nin sekizinci cildinde (*el-Mahlûk*) kulların fiilleri problemini tartışmaktadır; bu bağlamda özellikle bk. Abdülcebbâr, *Muğnî*, 8/3-5, 308-322.

⁸³⁶ Ayrıca “yaratanların en iyisi/güzeli (يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ)” ifadesine dayanarak Mu‘tezile âlimleri Allah’ın küfür, isyan gibi kötü ve çirkin şeyleri yaratmayacağı hükmüne varmışlardır. Zira mademki Allah “yaratanların

yaratma fiilinin kullara nispeti konusunda Mu‘tezile âlimlerinden bir kısmı daha da ileri gitmiştir. Râzî’nin aktarımına bakılırsa Ebu Hâşim el-Cübbâî’nin takipçileri *hâlık* lafzını kullar için kullanmaktadırlar; hatta Ebu Abdullah el-Basrî *hâlık* lafzının kul hakkında kullanımının hakikat, Allah hakkında kullanımının ise mecâz olduğunu söylemiştir.⁸³⁷ Hâlbuki “Her şeyin yaratıcısı Allah’tır.” (En‘âm 6/102, Ra‘d 13/16, Zümer 39/62, Mü’min 40/62) hükmüne dayanan ehl-i sünnet ise yaratma fiilinin Hakk Teâlâ dışındaki varlıklara nispetinin mümkün olmadığını savunmuştur. Diğer bir deyişle *hâlık* sıfatı insanlara yüklem olamaz; zira yegâne yaratıcı Allah’tır. Peki, Râzî açısından “حَالِكٌ لِّلْجِنِّ” ifadesi ne şekilde yorumlanmalıdır?

Öncelikle belirtmek gerekir ki *halk/yaratma*, yapma (*inşâ*), oldurma (*tekvîn*), var etme (*îcâd*), ilkten ve eşsiz yapma (*ibdâ‘*) anlamlarına gelmektedir. Bu itibarla ehl-i sünnetin özenle vurguladığı yoktan var kılma anlamı kastedilmektedir. Bununla birlikte *halk* lafzı için Mu‘tezile’nin vurguladığı ölçüp biçme, biçim verme (*takdir*, *tasvîr*), belirleme ve düzenleme (*tesviye*) anlamları da kullanılmaktadır.⁸³⁸ Râzî’ye göre yaratma fiili Allah’a nispet edildiğinde ilk anlamı, başka bir varlığa nispet edildiğinde ise ikinci anlamı kabul edilmelidir. Örneğin Hz. İsâ’nın sözü olarak aktarılan “Ben sizin için çamurdan kuş biçimine benzer bir şey yaparım (أَبْنَعُ), sonra ona üfürürüm de Allah’ın izniyle hemencecik uçacak bir kuş olur.” (Âl-i İmrân 3/43) ifadesinde *halk* fiili *takdîr/tasvîr etme* anlamında kullanılmıştır.⁸³⁹

Râzî açısından “حَالِكٌ لِّلْجِنِّ” (Mü’minûn 23/14 ve Sâffât 37/125) ifadesi iki yönden

yorumlanabilir. Birinci teville göre ayet muhatapların durumuna nispetle anlaşılabilir. Şöyle ki ayette muhatapların inanç dünyaları ve zihnî kabulleri dikkate alınarak hitap edilmiş olabilir. Zira insanlar farklı farklı şeylere yaratıcılık yükleyebilmekte ve çeşitli ilahlar edinebilmektedirler. Dolayısıyla bu bakımdan ifadenin anlamı “sizin itikadınıza, zannınıza, kabulünüze göre” Allah yaratıcıların en güzeli ve mükemmelidir, şekline olacaktır. Nitekim Kur’ân’da bu tarz hitaplara yer verilmiştir. Sözelimi “Mahlûkları ilkin yoktan yaratan, ölümden sonra da onu çevirip yeniden yapacak olan işte o Allah’tır ve bu iş ona pek kolaydır (وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُفْعَلُونَ).” (Rûm 30/27) ayeti ile “Allah bir sivrisineği, hatta büyüklük yahut küçüklük bakımından onun da ötesinde bir şeyi (لَمَّا بَدَأَ الْفُلَ) misal getirmekten çekinmez.” ayeti bu kabilden muhatapların idrak düzeyini ölçü alan hitaplardır. Zira Hakk Teâlâ’nın kudreti karşısında kolay-zor, küçük-büyük gibi derecelenmeler söz konusu olamaz; atomu yaratmakla evreni yaratmak Allah için birdir. Ancak muhatapların

en güzeli/iyisi”dir; öyleyse ayet Allah’ın yarattığı her şeyin iyi, güzel, doğru ve hikmetli olduğuna delâlet etmektedir. bk. Râzî, *Tefsîr*, 23/87.

⁸³⁷ Râzî, *Tefsîr*, 20/13 (Nahl 16/17: “أَلَمْ يَجْعَلْ لَّكُمْ رَبًّا مِّثْلَهُ ثُمَّ يَتَّخِذْ لَكُمْ آيَاتٍ فَهُمْ عَلَيْكُمُ سَعَتٌ مِّنْهُ لَا تَأْخُذُكُمْ سَاعَةٌ وَلَا يَذَرُكُمْ إِلَىٰ وَجْهِكَ يَٰكُفْرًا”). Zira Basrî’ye göre *halk* ~~halk~~ *takdîr* fiili ise *zan* ve *san*madan ibarettir. Hâlbuki tüm bunlar kul hakkında vâki iken Allah hakkında düşünülmeleri muhaldir.

⁸³⁸ *Halk* lafzının anlamına dair izahlar ve tahliller için bk. Râzî, *Tefsîr*, 2/106, 8/61-62, 24/46-47.

⁸³⁹ Râzî, *Tefsîr*, 8/61 (Âl-i İmrân 3/49: “أَبْنَعُ الْفُلَ”); krş. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/560; Ahmed

en- Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî: Medâriku't-tenzîl ve hakâiku'-te'vîl*, haz. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/174; Nâsiruddîn Ebu Saîd Abdullah el-Beyzâvî, *Tefsîru'l-Beyzâvî: Envâru't- tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, haz. Abdülhafîz Beyzûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/304; Ebu Hayyân Muhammed el-Endelüsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-muhît*, thk. Âdil Ahmed Adbülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 2/487.



kavrayışı bu türden derecelendirmeler ve kıyaslamalar ile mümkün olduğundan Cenâb-ı Hakk zatını değil; insanları dikkate alarak beyânını ifade etmiştir. Tıpkı bu ayetler gibi ilgili ifadede de muhatapların inançları ve kabulleri ölçü kılınmış ve ona göre hitap edilmiş olabilir. Dolayısıyla bu tür Kur'ânî ifadelerle dayanarak Allah'ın herhangi bir varlıkla kıyaslandığı fikrine kapılmamalıdır.

İkinci bir tevil ihtimali olarak “جُزْءٌ لِّشَيْءٍ” ifadesi, yukarıda değinilen *halkın* anlam tahlili bakımından yorumlanabilir. Yani *halk* fiili “yoktan var etme, ilkten ve eşsiz yapma” anlamında değil de “biçim verme, düzenleme” anlamında alınabilir. Zaten Râzî'ye göre *halk* lafzının Allah dışındaki varlıklara nispeti ancak bu ikinci anlamıyla mümkündür. Dolayısıyla ikinci tevil göz önüne alınacaksa, yani mesele dil çerçevesinde çözümlenecekse, *halk* lafzına yaratma, var etme, ilkten ve eşsiz yapma anlamları verilemez.⁸⁴⁰

Râzî'nin bakış açısından “yaratıcıların en yetkini” ifadesini daha iyi anlamak için ona benzer ifadelerin izahlarına başvurulabilir. Zira “merhametlilerin en merhametlisi”,⁸⁴¹ “rızık verenlerin en hayırlısı”⁸⁴² tarzındaki zâhirleri bakımından mukayese yahut derecelendirme anlamı bildiriyormuş gibi görünen ifadeler de itikada ilişkin mecâz üslubu bağlamında dikkate değer örneklerdir. Özellikle de “خَيْرُ الرَّاكِبِينَ” (Mâide 5/114, Hacc 22/58, Mü'minûn 23/72, Sebe' 34/39, Cum'a 62/11) ifadesinin tefsirinde Râzî'nin dile getirdikleri son derece önem arz etmektedir.

Râzî “Her rızıkın Allah katından olduğunu bildikleri halde âlimler ‘Muhakkak ki Allah işte bizzat o, rızık verenlerin en hayırlısıdır.’ (Hacc 22/58) ifadesinin tevilinde ihtilaf etmiş ve farklı vecihlerle açıklamışlardır.”⁸⁴³ demekte ve ilgili ifade için ileri sürülen yedi görüşe yer vermektedir. Buna göre ifade için şu açıklamalar yapılmıştır: (1) Kendisi dışında hiçbir zatın kudretinin yetmeyeceği şeyleri rızık olarak vermek sadece Allah'a özgü olması hasebiyle ifadede gerçek rezzâk ile diğerleri arasında bir farklılaşmadan bahsedilmektedir. (2) İlgili ifadede kasıt, rızıkta esas kaynağın, asıl dayanağın Allah olduğunu dile getirmektir; çünkü onun dışındakiler ancak Allah tarafından gelen rızıkları verebilirler. (3) Allah dışındaki varlıklar rızıklandırmayı bizzat gerçekleştiremezler, onlar elden ele naklinde ancak rızık verici olabilirler. (4) Diğer varlıklar kendileri için çıkar yahut fayda beklentisi ile verirler. Allah ise her şeyin kemaline sahip olduğundan rızık karşılıksız verir. (5) Allah haricindeki varlıklar kalplerinde verme isteği ortaya çıkınca ancak verebilirler;

⁸⁴⁰ Râzî'nin değerlendirmeleri için bk. Râzî, *Tefsîr*, 23/86-87.

⁸⁴¹ “Merhametlilerin en merhametlisi (مَرْحُومٌ لِّمَرْحُومٍ)” (Enbiyâ 21/83) ifadesindeki *marham* dikkat çekilmiştir. Çeşitli yönlerine işaret edilerek diğer varlıklardaki merhametin, Allah'ın rahmetiyle mukayese edilemezliği vurgulanmıştır. Buna göre denebilir ki “مَرْحُومٌ لِّمَرْحُومٍ” ifadesinden maksat mukayese etmek değil; Cenâb-ı Hakk'ın rahmetinin sonsuzluğuna ve yüceliğine işaret etmektir. bk. Râzî, *Tefsîr*, 22/209.

⁸⁴² Hz. İsa'nın duası içerisinde aktarılan “Sen rızık verenlerin en hayırlısısın” (Mâide 5/114) ifadesinin, ayette içkin olan manevi yükselişe işaret ettiği belirtilmiştir. Yani ayette nimetlerin sıralanışında bir derecelenme söz konusudur ve bu itibarla “yaratılmışlardan yaratana, Allah dışındakilerden Allah'a, adi/aşağıda olandan üstün/yukarıda olana doğru yeniden bir yükseliş” anlamı sezdirilmektedir. Dolayısıyla ayette nurânî-ilahî-aydın ruhların manevi yükselişleri ve inişlerinin keyfiyetine dair ince bir işaret (*şemme*) bulunmaktadır. Bk. Râzî, *Tefsîr*, 12/140 (رُوحٌ مُّزَكَّى مِنْ رُوحٍ مُّزَكَّى).

⁸⁴³ Râzî, *Tefsîr*, 23/58.

hâlbuki kalpte o verme isteğini dileyip irade eden de Allah'tır. Demek ki gerçekte rızık veren odur. (6) Başkalarının verdiği rızka bağlı olan kimse rızık verenlerin minneti altında kalır, ezilir. Hâlbuki Allah'ın minneti altında yaşamak kul için daha kolaydır. Yani diğerlerinin rızık çabalarında kötü niyetler ve davranışlar bulunabileceğinden Allah rızık verenlerin en hayırlısıdır. (7) Diğer varlıkların rızık elde edebilmesi ve ondan faydalanabilmesi duyular, sıhhat, kudret gibi pek çok başka rızıklarla birlikte mümkün olur. Yani kullar her rızık için başka rızıklara da ihtiyaç duymaktadır. Hâlbuki Allah hiçbir şeye muhtaç olmadan rızık verebilir. İşte bu nedenle o, rızık verenlerin en hayırlısı olmaktadır.⁸⁴⁴ *Tefsîr*'inin bir başka yerinde de Râzî “خير الرازقين” ifadesinden çıkarılmış farklı bir tevili aktarmaktadır. Cübbâî'den aktarılan söz konusu bu teville göre Hak Teâlâ'nın “O, rızık verenlerin en hayırlısıdır.” (Mü'minûn 23/72) sözünden bir cihetle insanların Allah'ın verdiği nimetler gibisini veremeyeceği ve dolayısıyla da kulların ilaha denk olamayacağı anlaşılmalıdır; diğer cihetle de insanların birbirine rızık verebileceği ve dolayısıyla insanların da rızık olduğu anlaşılmalıdır. Çünkü ona göre “Şayet (ifadenin anlamı/delâleti) böyle olmasaydı ‘O, rızık verenlerin en hayırlısıdır.’ demesi doğru olmazdı.”⁸⁴⁵

Dile getirilen önceki teviller, rezzâk olarak Allah'ın eşsizliğine ve diğer varlıklarla ortak bir noktada denk sayılamayacağına vurgu yaparken; Cübbâî farklı olarak kulların da rızık verme sıfatından payı olduğunu vurgulamaktadır. Bu tevil tıpkı “yaratıcıların en yetkini” ifadesinde olduğu üzere bir derecelendirme anlamını ima etmektedir. Öyleyse söz konusu ilgili ifadeler nasıl değerlendirilmelidir? İşte bunun daha açık cevabını Râzî Sebe' suresi 39. ayet ile Cum'a suresi 11. ayetin tefsirlerinde vermektedir.

“Allah rızık verenlerin en hayırlısıdır” (Cum'a 62/11) ifadesi için “Bu da ‘hâkimlerin de hâkimi’ ve ‘yaratıcıların en yetkini’ ifadeleri kabilindendir,” diyen Râzî devamla “Öyleyse anlamı da şöyledir: Eğer başka rızık vericilerin varlığı mümkün olsaydı şüphesiz Allah onların en hayırlısı olurdu.”⁸⁴⁶ diye eklemektedir. Demek ki Râzî bu ayette ifadeyi muhatapların idraklerinin ölçü alındığı bir anlatım biçimi olarak değerlendirmektedir. Ayrıca “Râzık (rızık veren)” lafzının Allah dışındakiler için mecâz yoluyla kullanıldığını da belirten Râzî her halükarda *hakikat yoluyla râzıkın mecâz yoluyla râzıktan* daha hayırlı olacağını vurgulamaktadır.

Râzık lafzının ve bunun gibi Allah'ın diğer sıfatlarının hakikat-mecâz bağlamındaki kullanımlarını ise Râzî Sebe' suresi 39. ayetin tefsirinde açıklamaktadır. İlgili ifade için “Rızık verenlerin en hayırlısı şeklinde bir ifade râzıklardaki çokluktan haber vermektedir. Hâlbuki Allah'tan başka gerçek râzık yoktur; [öyleyse bu nasıl anlaşılmalıdır?]⁸⁴⁷ diye soran Râzî ilk başta verilen örnekteki (Mü'minûn 23/14: “أَنَّا لَخَبِيرَاتٌ”) gibi iki görüşle cevap vermektedir. İlk görüşe göre “yaratıcıların en yetkini” ifadesine benzer tarzda muhatapların idrakleri dikkate alınarak hitap edildiğinden böyle bir anlatım biçimi tercih edilmiştir. Buna göre sizin râzık zannettiklerinizin en hayırlısı demektir. Yani ifade ile

⁸⁴⁴ Bk. Râzî, *Tefsîr*, 23/58-59.

⁸⁴⁵ Bk. Râzî, *Tefsîr*, 23/113.

⁸⁴⁶ Bk. Râzî, *Tefsîr*, 30/11.

⁸⁴⁷ Bk. Râzî, *Tefsîr*, 25/265.

“sizin itikadınız, zannınız, kabulünüz bakımından râzık olanların en hayırlısı” şeklinde bir anlam kastedilmiştir.

İkinci görüş olarak ise Râzî hakikat-mecâz açıklamasına başvurmaktadır. Şöyle ki sıfatların (i) bazıları hem Allah hem insan için hakikat iken; (ii) bazıları Allah için hakikat, insan için mecâz; (iii) bazıları da Allah için mecâz, insan için hakikattir. (iv) Bazıları da vardır ki Allah için hakikattir; fakat insanda hiçbir karşılığı yoktur. Yani bu tür sıfatlar insan için ne hakikî anlamında ne de mecâzî anlamında kullanılmazlar; çünkü ne hakikati ne sureti insanda bulunmazlar.⁸⁴⁸ Mesela ilim sıfatı hem Allah için hem de insan için hakikî anlamında kullanılabilir. Ancak Allah’ın ilmi kadim iken insanınki hâdistir. Mesela râzık (rızklandırıcı) ve hâlık (yaratıcı) gibi sıfatlar ise Allah hakkında hakikî anlamlarıyla kullanılırken insan hakkında mecâzî anlamlarıyla kullanılırlar. Zira gerçek anlamda veren her zaman Allah’tır ve insan verdiğinde dahi aslında Allah vermektedir. Zâhirde insan veriyor gözüktüğünden insana “veren (*mu’tî*)” denilir; hâlbuki gerçekten veren her şeyin sahibi olan Allah’tır. Bu tıpkı duvara resmi çizilmiş aslana da *aslan* denmesi gibidir. Yahut da fotoğraftaki insan görüntüsüne de *insan* demek gibidir. Hâlbuki suret olan nesneler o şeylerin hakikatleri değildirler; bunun gibi insan da bu türden sıfatlarda aslında bir nevi suret rolü üstlenmektedir. İstivâ, nüzûl, beraberlik, el, göz gibi birtakım sıfatlar da vardır ki bunlar insan için hakikat; fakat Allah için mecâzdırlar.⁸⁴⁹

Sonuç olarak “رَازِكٌ لِّلْجَنَّةِ”, “خَيْرُ الرَّازِقِينَ”, “رَاحِمٌ لِّلْجَنَّةِ” gibi ifadelerin zâhirlerine Allah ile diğer varlıklar arasında ontolojik bir fark gözetmeksizin mukayese yapmak mümkün olmadığı gibi diğer varlıklara râzık, hâlık, rahîm gibi sıfatlardan hakikî bir pay vermek de mümkün değildir. Diğer bir deyişle yaratma, rızıklandırma, rahmet etme gibi nitelikleri insanlara gerçek anlamlarıyla yüklemek itikadca problemlidir. Ayrıca açıklamalarda da görüldüğü üzere Kur’ân’daki itikada ilişkin bazı ifadelerin doğru anlaşılması mecâz teviline başvurmakla mümkün olmaktadır.

3.3.2.3. Peygambere Dalâlet Nispetinin Tevili

İtikada ilişkin Kur’ân ifadelerinin doğru anlaşılmasında mecâzın rolünü gösteren bir örnek olarak *dalâlet* lafzının peygamberlerle birlikte kullanıldığı ayetler de düşünülebilir. Bilindiği üzere şer’î bir kavram olarak “dalâlet” Kur’ân’da şirk, küfür ile birlikte anılan bir kelimedir. Sözelimi bir ayette “Kim imana bedel küfrü alırsa [yani Hakk’a inanmak yerine gerçeği inkâr etmeyi seçerse], artık o, doğru yoldan sapmıştır (ضَلَّ).” (Bakara 2/108) buyrulurken bir diğerinde “Her kim Allah’a ortak koşarsa şüphesiz o, haktan çok uzak bir yanılığa/dalâlete sapmıştır (ضَلَّ ضَلَالًا بَيعًا).” (Nisâ 4/116) buyrulmaktadır. Mesela Allah’ın gönüllerini İslam’a açtığı, tarafından bir nur bahsettiği kimselerle, kalpleri Allah’ı anmaya (*zikir*) karşı katılmış kişilerin kıymetçe ve akıbetçe bir olmayacaklarının vurgulandığı bir ayette de dalâlet lafzı “Onlar apaçık bir dalâlet içindedirler (نِي ضَالَّةٍ).” şeklinde geçmektedir. Elbette örnekleri çoğaltmak mümkündür; ancak burada dikkat

848 Râzî “müşriklerin Allah’a kızlar nispet etmesini” (Tûr 52/44: “لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَكِنَّ الْإِنْسَانَ خُلُقًا شَدِيدًا”) tefsir ederken Allah’a sıfat nispet edilip edilemeyeceği meselesini de tartışmakta ve bu çerçevede filozofların yöntemini de eleştirmektedir; bk. Râzî, *Tefsîr*, 28/262-263. Ayrıca krş. Râzî, *Tefsîr*,

849 Râzî, *Tefsîr*, 25/265.

çekilmek istenen husus şeriat dilinde *dalâlet*in, İslam'ı hakikat olarak benimsememiş ve ona cephe almış kimseler ve onların fiilleri, halleri için kullanılan bir kelime olduğudur.

Din dilinde işaret edildiği gibi genel bir kullanımı söz konusu olsa da *dalâlet*, Kur'ân'da farklı bağlamlarda, çeşitli şekillerde yer almaktadır. Sözgelimi Hz. İbrahim (a.s.) Âzer'e "Şüphesiz seni ve kavmini apaçık *dalâlet* içerisinde görüyorum." (En'âm 6/74) derken; kavminin ileri gelenleri de Hz. Nuh'a (a.s.) benzer bir şeyi söylemişler ve "Şüphesiz biz seni apaçık *dalâlet* içerisinde görüyoruz." (A'râf 7/60) demişlerdir. Yine Yûsuf suresinde Hz. Yakup (a.s.) hakkında oğulları "Şüphesiz babamız apaçık bir *dalâlet* içerisinde." (Yûsuf 12/8) derlerken, aynı surede bir başka yerde şehrin gözde hanımları azizin eşi hakkında "Şüphesiz biz onu apaçık *dalâlet* içerisinde görüyoruz." (Yûsuf 12/30) demişlerdir. Tüm bu ifadelerde ortak nokta "apaçık *dalâlet* içerisinde (نِي ضَالٍّ مِّنْهُمْ)" olmaktır. Hâlbuki dile getirenler her bakımdan farklı oldukları gibi muhataplar da farklı farklıdır. Demek ki Kur'ân-ı Kerim'de aynı kelime hatta aynı ibare farklı şekillerde, çeşitli bağlamlarda kullanılmaktadır.

Peki, muhtelif ağızlardan çeşitli kimseler için dillendirilen aynı kelime/ ifade ile acaba her zaman aynı anlam mı kastedilmektedir? Soruya cevaben kısaca ve genel olarak denebilir ki Kur'ân'da bir lafız bazen lügavî yahut şer'î, bazen de hakikî yahut mecâzî olarak farklı kategorilerde çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Dolayısıyla "*dalâlet*" lafzının Kur'ân'daki tüm kullanımları yahut mecâzî anlamlarını ele almak başlı başına bir çalışmayı⁸⁵⁰ gerektireceğinden burada ilgili lafza ilişkin bir incelemeye girilmeyecektir.⁸⁵¹ Burada sadece Hz. Peygamber (s.a.s.) ile birlikte anılan "*dalâlet*" ifadesi itikada ilişkin olması bakımından mecâzla ilgili çerçevesinde değerlendirilecektir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki Râzî'ye göre "yoldan çıkmak, amaçtan sapmak ve doğru yolu kaybetmek" anlamlarına gelen "*dalâlet*" şeriatla istiâre yoluyla "dinde doğru olandan ayrılmak"⁸⁵² anlamında kullanılmıştır.⁸⁵³ Buna göre "*dalâlet*" sözlükteki vazedildiği kökanlamı itibariyle şaşırıp yolunu kaybetme, ulaşılması hedeflenen menzile giden yoldan yanılarak sapma anlamlarını ifade ederken; din dilinde ise Allah'a giden yoldan sapma, Allah'ın peygamber aracılığıyla gösterdiği doğru yoldan (İslam/din) uzaklaşma anlamlarını ifade etmektedir. Örneğin "Allah dilediği kimseyi saptırır, dilediği kimseyi de

⁸⁵⁰ Kur'ân'da "*dalâlet*" lafzına yönelik bir çalışma yapılmış ve eserin kapsamında birtakım mecâzî kullanımlarına da yer verilmiştir. *Dalâlet* kavramının semantik analizi için özellikle bk. Ramazan Altıntaş, *Kur'ân'da Hidayet ve Dalâlet*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1995), 265-280. Bilhassa mecâzî kullanımları için bk. s. Altıntaş, *Kur'ân'da Hidayet ve Dalâlet*, 281-299.

⁸⁵¹ *Dalâletle* ilişkili olarak Râzî özelinde yapılmış bir çalışma için bk. Enver Bayram, "Râzî'nin Hidayet ve *Dalâletle* İlgili Ayetleri Yorumlaması ve Bu Hususta Mutezileyle Giriştiği Tartışma (Tefsir-i Kebir Bağlamında)", *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, 61 (2017), 177-196.

⁸⁵² Râzî, *Tefsîr*, 2/79.

⁸⁵³ "Burada doğru yola erdirmeye (*hidâyet*) ve doğru yoldan saptırma (*idlâl*) hakkında konuşmak istiyoruz. Böylece burası bu anlamda gelen tüm ayetler için kendisine müracaat edilen bir esas/usul gibi olsun." diyen Râzî, *hidâyet* ve *dalâlet* ile ilgili meselelere ﴿لَا يَهْدِي اللَّهُ الْبَاطِلَ إِلَى الْبَاطِلِ﴾ (Bakara 2/26) cümlesinin

tefsiri kapsamında yer vermektedir. *Dalâletle* ilgili olarak dilsel tahlillere de değindiği bu kısımda Râzî *hidâyet-dalâlet* meselelerine farklı mezheplerin görüşlerini ve delillerini de dikkate alarak eğilmektedir. İlgili kısım için bk. Râzî, *Tefsîr*, 2/150-161 (15. mesele).

doğru yol (sırât-ı müstakîm) üzere kılar.” (En‘âm 6/39) ayetinde bu doğru yoldan ayrılma/çıkma/sapma anlamı çok daha belirgindir.⁸⁵⁴

Peki, söz konusu dalâlet peygamberlere nispet edildiğinde ilgili ayetler (örneğin: A‘râf 7/60, Yûsuf 12/8, Mülk 67/9)⁸⁵⁵ nasıl anlaşılmalıdır? Ayrıca burada Râzî perspektifinden tahlili sunularak bir açıklık getirilecek olan örnek ayet yani “Seni *dâll* olarak bulup da doğru yolu göstermedi mi?” (Duhâ 93/7) ayeti ve ayette Hz. Peygamber’e (s.a.s.) nispet edilen “ضالًّا” lafzı ne şekilde anlaşılacaktır? Ayrıca tezin temel konusu olan mecâzların tevili bakımından bu örnekler ne ifade etmektedir?

Hem şer‘î hem de lügavî delâleti bulunan dinî bir kavram olarak *dalâlet*in Hz. Peygamber’e (s.a.s.) nispet edilmesinin yanlış anlamalara sebep olduğunu “Bazı âlimler, onun (Hz. Peygamber’in) işin başında kâfir olduğu, sonra Allah’ın kendisini doğru yola ilettiği ve böylece onu peygamber yaptığı görüşüne yönelmişlerdir.”⁸⁵⁶ sözleriyle işaret eden Râzî devamında bu âlimlerin görüşlerinden örnekler vermektedir. Buna göre mezkûr ayeti Kelbî “seni sapkınlar topluluğunun içinde bir kâfir olarak bulup tevhide iletti” şeklinde anlarken Süddî Hz. Peygamber’in “kırk yıl kavminin dini üzere olduğuna” yormaktadır. Mücâhid de ilgili ayeti “seni dinine rehberlikten (*hüdâ*) sapmış buldu” diye açıklamıştır.⁸⁵⁷ Bahsedilen görüşleri dile getirenler, aslında dalâlet lafzının şer‘î hakikatini yani Kur‘ân dilinde kazandığı anlamını esas almaktadırlar. Buna göre Hz. Muhammed (s.a.s.), peygamberlik öncesi yaşamında İslam itikadı açısından *sapkın* (ضالًّا) sayılmaktadır.

Mezkûr ayetten, bahsedilen bu ilk görüşü çıkaranlar, delil olarak farklı ayetleri de ileri sürmüşlerdir. Böylece “Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin.” (Şûrâ 42/52), “Bundan önce sen (birtakım hakikatlerden) habersiz biriydin.” (Yûsuf 12/3), “Eğer şirk koşarsan tüm amelin hep boşa gider.” (Zümer 39/65) gibi doğrudan Hz. Peygamber’e hitap eden ve zâhirleri itibariyle peygamberlik öncesinde doğru yolda olmama, gafil/cahil olma anlamlarını vehmettiren ayetlere dayanmışlardır.

Râzî’nin de belirttiği üzere ulemanın çoğunluğu bahsedilen görüşe karşı çıkmış ve tek bir an için bile olsa Hz. Peygamber’e küfür isnat etmenin imkânsız olduğu görüşünü savunmuşlardır. Hatta Mu‘tezile âlimleri küfrü herhangi bir şekilde onunla ilişkilendirmenin aklen dahi imkânsız olduğunda ısrar etmişlerdir. Eş‘arî âlimler ise peygamberlik öncesi dönem için küfür/dalâlet isnadının salt-akıl bakımından sorunlu görülmediğini dillendirseler de naklî delillere göre böyle bir düşünceyi savunmanın imkânsızlığına hükmetmişlerdir. Fark edileceği üzere bu görüşü savunanlar ayeti zâhirine göre almayı daha doğrusu *dalâlet* lafzını şer‘î hakikatine göre anlayarak Hz. Peygamber’e nispet etmeyi reddetmektedirler. Ancak ifadedeki güçlüğü çözmek çok kolay olmadığından ayetten ne kastedildiği farklı şekillerde tevil edilmiştir. Nitekim Râzî

⁸⁵⁴ Dalâlet kavramının Kur‘ân semantiği açısından bir tahlili için bk. Toshihiko İzutsu, *Kur‘ân’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 163-170.

⁸⁵⁵ Râzî, *Tefsîr*, 14/156-157, 18/95-96.

⁸⁵⁶ Râzî, *Tefsîr*, 31/216.

⁸⁵⁷ Râzî, *Tefsîr*, 31/216; krş. Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 30/162; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30/399-400.

“(Âlimler) bu ayetin tefsiri hakkında çok anlamlara (*vucûh*) değinmişlerdir.”⁸⁵⁸ diyerek yirmi açıklamayı sıralamıştır.⁸⁵⁹

Râzî’nin aktardığı tevillerin önemli bir kısmında *dalâlet*in sözlükteki “yolunu kaybetmek, kaybolmak” anlamı tercih edildiğinden çoğunlukla Hz. Peygamber’in farklı zamanlarda (sütanesi Halime, dedesi Abdülmuttalib, amcası Ebu Tâlib, köle Meysere ile birlikteyken) kaybolduğuna dair olaylar rivayet edilmektedir. Hatta Arapçada kullanılan kalıp bir ifadeye, sütün içinde suyun kaybolması deyimine referansla Mekke kâfirleri arasında kaybolma anlamı da verilmiştir. Sonra Allah ona hidayet etmiştir yani Allah onu desteklemiş de dinini açık bir şekilde yaymıştır. Ayrıca “dâlle” kelimesinin “yitik” anlamından hareketle tek tük ağaçların çölde kaybolmasına benzetilerek şöyle anlam verenler de olmuştur: Sen cehalet çölünde kaybolmuş tek bir marifet ağacı gibiydin; Allah seni o çölde buldu ve insanlara hidayet meyvelerini seninle verdi.

Diğer bazı açıklamalarda lafızlar şer’î hakikate hamledilse bile *dalâlet* peygambere değil gönderildiği topluma nispet edilmiştir. Sözelimi bir lidere, toplumu kastedilerek hitap edilmesine dayanarak “senin kavmini sapkın bulup İslam dini sayesinde hidayete erdirdi” şeklinde anlam verilmiştir. Ayrıca *dalâlet* için bazı şeyleri bilmeme yahut birtakım şeylerden haberdar olmama anlamı verilmiştir. Örneğin Cebrail ile ilk karşılaştığında onun Cebrail olduğunu bilmemesi gibi birtakım bilgilerden habersiz olmasına hamledilmiştir. En önemlisi ise İbn Abbâs, Hasan Basrî, Dahhâk gibi âlimlerin dillendirdiği (ve sanki Râzî’nin de katıldığı) sıralamada ilk olan tevildir. Bu teville göre ayetin anlamı şöyledir: Rabbin seni İslam nimetinin işaretlerinden, şeriatin hükümlerinden habersiz bir şekilde buldu ve peygamberlikle bu bilgilere erdirdi.

Görüldüğü üzere ayetin tevilinde iki yol ortaya çıkmaktadır. İlk yolu tutanlar *dalâlet*in şer’î anlamını, çoğunluğu teşkil eden diğerleri ise lügavî anlamını esas almaktadır. Bu farklılaşmanın merkezinde ise *dalâlet* lafzının bir cihetle hakikat bir cihetle mecâz olarak alınması problemi bulunmaktadır. Buna göre ilk görüşü seçenler *dalâleti* “şer’î hakikat-lügavî mecâz” olarak değerlendirirken; diğer görüştekilerin bir kısmı da *dalâleti* “lügavî hakikat-şer’î mecâz” olarak değerlendirmektedir. Yani masum olan Hz. Peygamber’e herhangi bir kötülüğü yakıştıramayanlar elbette ilgili lafzın dinî anlamından sarfınazar etmişler ve şer’î mecâza hamletmişlerdir.

İtikada ilişkin mecâz tevillerine verilecek örnekleri çoğaltmak mümkündür.⁸⁶⁰ Nitekim bu kısma başlarken de belirtildiği üzere mecâz tevillerin çoğunluğu itikadî meselelere ilişkindir ve Râzî’nin *Mefâtîhu ’l-gayb*’ı kadar kelâm meseleleri üzerinde uzunca duran bir başka tefsir eseri yoktur.⁸⁶¹ Ancak maksat tüm mecâz tevillerine yer vermek değil de

⁸⁵⁸ Râzî, *Tefsîr*, 31/216.

⁸⁵⁹ Râzî’nin ilgili ayet için verdiği yirmi vecih için bk. Râzî, *Tefsîr*, 31/216-218.

⁸⁶⁰ Sözelimi ilm-i ilahî meselesine ilişkin birtakım ayetlerin mecâz tevilleri kapsamında ele alınması düşünülebilir. Bu bağlamda bk. Râzî, *Tefsîr*, 4/37-40, 114-115, 9/17, 21/81, 84-85, 25/30. Ayrıca Mu’tezile ile mukayeseli bir şekilde Eş’arî kelâm sisteminde mecâz tevillerine odaklanan bir çalışmanın farklı örneklerine de müracaat edilebilir; bk. Muhammed, *el-Mecâz fi ’l-Kur’âni ’l-Kerîm beyne ’l-mu’tezile ve ’l-eş’âira*, 174-202.

⁸⁶¹ Râzî’nin *Tefsîr*’indeki birtakım itikadî meselelere ilişkin tevilleri bir çalışmada eleştirilmiş ve özellikle mecâza başvurusu da tenkit edilmiştir. Özellikle mecâz bağlamında bir örnek kısım için bk. İlâf bint

Râzî'nin mecâzları tevil ederken ortaya koyduğu çerçeveyi, ilgi çekici ve konuya açıklık getirici bazı örneklerle açıklamak olduğundan bu kadarla yetinilmiştir. İlerleyen sayfalarda ise fikhî ahkâma konu olan ayetlerin mecâz bağlamında tevili üzerinde durulacaktır.

3.3.3. Fikhî Ayetlerin Tevilinde Mecâz

Kur'ân'daki amelî hükümlere ilişkin ayetlerin anlaşılması ve açıklanmasında da mecâza başvurulmaktadır. Hatta bazı fikhî ihtilafların kökeninde ilgili lafzın hakikî olarak mı yoksa mecâzî olarak mı alınacağı problemi yatmaktadır. Mecâz meselesinin kimi fıkıh tartışmalarında etkili olması hasebiyle mecâz tevillerinin örneklendirildiği bu kısımda fıkha konu olmuş ayetlere de yer verilmesi Râzî'nin mecâz tevillerindeki tavrını ve usulünü açıklamak adına yerinde olacaktır. Bu itibarla aşağıda hakikat-mecâz meselesi bağlamında nikâh lafzının ne şekilde anlaşıldığında, Kur'ân'daki “kadınlara dokunma” ile ilgili ayetlerin ya da ifadelerin nasıl tevil edildiği ve fikhî ahkâma ilişkin olarak baba, anne, oğul, kız gibi lafızların kapsamının nasıl belirlendiği üzerinde durulacaktır.

3.3.3.1. Hakikat-Mecâz Arasında Nikâh Lafzı

Râzî'nin de belirttiği üzere *nikâh* lafzında ihtilafa medar olan nokta lafzın hakikî ve mecâzî anlamının ne olduğudur. Çünkü *nikâh* lafzı, Hanefî âlimlerine göre “cinsel birliktelik” anlamını hakikat olarak “evlilik akdi” anlamını mecâz olarak ifade ederken; Şâfiî âlimlerine göre ise “evlilik akdi” anlamını hakikat olarak “cinsel birliktelik” anlamını mecâz olarak ifade etmektedir. Tartışma hangi anlamın hakikat olarak alınacağındadır. Sözelimi Râzî'nin açıkça belirttiği üzere Bakara suresi 221. ayetteki أَلَّا يَكُونَ لَكُمْ بَيْنَكُمُ الْفَوَاحِشُ أَلَّا تَعْلَمُوا ifadesinden kastın, müşrik hanımlarla evlenme yasağı olduğu hususunda müfessirler ittifak etmişlerdir. Ancak temel tartışma ifadenin “müşrik hanımlarla evlilik akdi yapmayın” anlamına hakikat yoluyla mı yoksa mecâz yoluyla mı delâlet ettiğindedir.⁸⁶²

Ayette (Bakara 2/221) ilgili ifadenin “müşrik hanımlarla evlilik akdi yapmayın” anlamına hakikat yoluyla delâlet ettiğini savunan *Şâfiîlerin* getirdikleri önemli deliller şunlardır. (i) “Salih/mümin köle ve cariyelere yönelik nikâh” emri (Nûr 24/32) “evlendirin” şeklinde anlaşılmalıdır ki bu da cinsel birlikteliği değil evlilik akdini gösterir. (ii) Hz. Peygamber'in nikâhta veli ve şahit şartı koşması, evlilik anlamına delâlet eder. (iii) Yine Hz. Peygamber'in “Ben nikâh sonucu doğdum, sıfâh (zina) sonucu değil.” şeklindeki sözü de *nikâh*ın evlilik akdi için kullanıldığına delildir; çünkü hadiste cinsel birlikteliği ifade için zaten *sıfâh* lafzı bulunmaktadır. (iv) Arap şiirinde de nikâh lafzının evlilik akdi anlamında

Yahya İmam, *Mevkûfu'r-Râzî min mesâilî'l-esmâ ve'l-ahkâm fî't-Tefsîri'l-kebîr: dirâse nakdiyye fî dav'ı akîdeti ehli's-sünne ve'l-cemâa* (Suûd: Câmiatü Ümmî'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da'vâ ve Usûlî'd-Dîn, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 161-164.

⁸⁶² Râzî hakikat-mecâz tartışması bağlamında “*nikâh*” lafzını, iki yerde tartışmaktadır. “Müşrik kadınları nikâhlaymayın (أَلَّا يَكُونَ لَكُمْ بَيْنَكُمُ الْفَوَاحِشُ أَلَّا تَعْلَمُوا)” (Bakara 2/221) ifadesinin tefsirinde özetle aldığı meseleyi “Babalarının nikâhladığı hanımları nikâhlaymayın (أَلَّا يَكُونَ لَكُمْ بَيْنَكُمُ الْفَوَاحِشُ أَلَّا تَعْلَمُوا)” (Nisâ 4/22) tefsirinde genişçe tartışmaktadır. Dolayısıyla burada zikredilenden daha fazla delile yer vermektedir. Hatta bu ikinci kısımda (Nisâ 4/22) cedel üslubuyla konuyu ele almaktadır. Çünkü Hanefî fakihî Cessâs'ın İmam Şâfiî'ye ve takipçilerine dil uzatması sebebiyle Râzî kesin bir cevap verme ihtiyacı duymuş ve kendisinin de belirttiği üzere bu ikinci kısımda (Nisâ 4/22) meseleyi etraflıca işlemiştir. Bakara 2/221 için bk. Râzî, *Tefsîr*, 6/58-59; Nisâ 4/22 için bk. Râzî, *Tefsîr*, 10/18-24. Ayrıca krş. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/15-20, 3/49-62.

kullanıldığı örnek beyitler vardır. Görüldüğü üzere Şâfiîler *nikâh* lafzının evlilik akdi anlamında vazedildiğini ileri sürmektedirler. Bu nedenle de ilgili kökanlamanın öne çıktığı delillere, naslara vurgu yapmaktadırlar. Zira onlara göre söz konusu ayetteki ilgili ifade hakikate hamledilmektedir.

Ayette (Bakara 2/221) ilgili ifadenin “müşrik hanımlarla evlilik akdi yapmayın” anlamına mecâz yoluyla delâlet ettiğini savunan *Hanefîlerin* getirdikleri önemli deliller ise şunlardır. (i) “Kadını bir daha (üçüncü kez) boşarsa bundan sonra eş olarak başkasıyla *nikâhlanıncaya* (evlenip birlikte oluncaya) dek artık ona helal olmaz.” (Bakara 2/230) ayetinde şart koşulan *nikâh* Hz. Peygamber tarafından “birbirinin balcığından (*useyle*) tatmaya” yani cinsel birlikteliğe bağlanmıştır. (ii) Hadislerde el ile oyalanma yahut hayvanlarla birliktelik *nikâh* (نِكَاح) lafzı ile ifade edilmiştir ki bu da lafzın öncelikle evlilik akdi için değil; cinsel birliktelik için kullanıldığını göstermektedir. (iii) Arapçada *nikâh* birleşme (zamm/ضم) ve birlikte olma (vaf/واف) anlamlarından ibarettir; nitekim yağmurun yeryüzüne ulaşmasını veya uykunun gözle hemhal olmasını ifade için de “نِكَاح” fiili kullanılmaktadır. Ayrıca bu anlamını ifade eden şiirler de bulunmaktadır. Delillerden de anlaşılacağı üzere Hanefîler de *nikâh* lafzının cinsel birliktelik anlamında vazedildiğini ileri sürmektedirler. Bu nedenle de ilgili kökanlamanın öne çıktığı delillere, naslara başvurumaktadırlar.⁸⁶³

Her iki mezhep de hem dilsel kullanımlara hem de lafzın naslardaki kullanımlarına referansla *nikâh* kelimesinin kökanlamını yani vazedildiği aslî anlamı belirlemeye çalışmaktadırlar. Elbette bu ayrımları yapma çabasının mühim hukukî nedenleri vardır. Birtakım olaylar karşısında verilen hükümlerde *nikâh* lafzı için belirlenen hakikat ve mecâz anlamları da etkili olmaktadır. Râzî’nin aktardığı örneklere bakılırsa sözgelimi “kişinin, babasının zina ettiği bir kadınla evlenmesi” meselesinde Nisâ suresi 22. ayete dayanarak İmam Ebu Hanîfe “haram” İmam Şâfiî “haram değil” hükmünü verirken *nikâh* lafzı için belirlenen anlamın rolü de bulunmaktadır. Çünkü “Babalarınızın *nikâh*ladığı hanımları *nikâh*lamayın.” (Nisâ 4/22) ayetini Ebu Hanîfe *nikâh*ın sözlük anlamına uygun olarak babaların birlikte olduğu hanımlarla oğulların asla cinsel ilişkide bulunmaması şeklinde bir yasak diye anladığından “haram” hükmüne varmıştır. Hâlbuki Şâfiî’nin böyle bir hükme varmasını gerektirecek zorunlu bir hakikî anlam bulunmamaktadır. Bu nedenle de zina yoluyla babasının birlikte olduğu bir kimse ile kişinin evlilik akdini gerçekleştirmesine “haram” hükmünü vermemiştir.⁸⁶⁴

Meselenin ilginç yönü her iki görüşün de kelimenin sözlük anlamından mecâzî anlamına geçişte sebep-sonuç alâkasına başvuruyor olmasıdır. Râzî’nin Kerhî’den aktardığına göre *nikâh* cinsel birliktelik anlamında hakikat evlilik akdi anlamında mecâz ifade etmektedir. Zira ona göre *nikâh* lafzının dildeki aslı birleşmeden (zamm/ضم) ibarettir ve bu *alın* cinsel birliktelikte tam karşılığını bulmaktadır. Dolayısıyla ilgili lafız evlilik akdi için mecâzî anlamda kullanılmaktadır. Çünkü Kerhî’ye göre evlilik akdi ile cinsel birliktelik

⁸⁶³ Nikâh lafzının hakikat-mecâz tartışması bağlamındaki anlamları üzerine mezhep görüşleri için ayrıca bk. Karâfî, *Nefâis*, 2/939; Samî, *İslâm Hukuk Usûlünde Mecâz*, 216-220; Fatih Çınar, “Şer’î Naslar Bağlamında Nikâh Lafzı ve Fıkhi Tesiri”, *Mütefekkir* 7/13 (Haziran 2020), 227-236.

⁸⁶⁴ Râzî, *Tefsîr*, 10/18; Ayrıca bk. Çınar, “Şer’î Naslar Bağlamında Nikâh Lafzı ve Fıkhi Tesiri”, 236-237.

arasında sebep-sonuç ilişkisi bulunmaktadır. Yani evlilik akdi sebebin bir sonucu olduğundan sonucu ifade eden lafız, mecâz için sebebe nakledilmiştir.⁸⁶⁵

Râzî ise Kerhî'nin görüşüne şöyle itiraz etmektedir. Sonuca ait lafzının sebep yerine mecâzen kullanımı gibi sebebin lafzının sonuç için mecâzen kullanımı da belâgatçe uygun, yerinde ve güzeldir. Şu durumda *nikâh* lafzının iki anlamı arasında bir sebep-sonuç ilişkisi varsa eğer cinsel birlikteliği evlilik akdinin sonucu kılmak daha makuldür. Dolayısıyla ilgili lafzın mecâzî anlam olarak cinsel birliktelik ifade etmesi daha doğru (evlâ) bir tercihtir.⁸⁶⁶ Ayrıca *nikâh* lafzı için bir *birleşme* anlamından bahsedilecekse şayet; bu anlam cinsel birliktelik için geçerli olduğu kadar evlilik akdi için de aynen geçerlidir.⁸⁶⁷

Râzî'nin Kerhî'ye itiraz olarak ileri sürdüğü bir delil de Nisâ suresi 22. ayetin nüzûl sebebidir; zira ayet, cahiliyedeki babalarının hanımları ile evlenmeyi yasaklamak üzere nâzil olmuştur. Ayrıca Râzî'ye göre söz konusu bu nüzûl sebebinin ayetten çıkarılacak hükümle birlikte düşünülmesi gerektiği hususunda icmâ vardır. Şu durumda *nikâh* ile doğrudan kastedilen anlam, yani hakikat evlilik akdi olmalıdır.⁸⁶⁸

Nikâh lafzının hakikat-mecâz bağlamında kullanımı için Râzî'nin dile getirdiği bir husus da İbn Cinnî'nin hocası Ebu Ali Fârisî'den aktardıklarıdır. Nitekim Ebu Ali'ye nikâh lafzının hangi anlamda kullanıldığı sorulduğunda şöyle demiştir: “Araplar kullanımda bir karışıklık, anlam belirsizliği ortaya çıkmasın diye çok ince bir fark gözetmişlerdir.

Dolayısıyla da ‘falan erkek falan hanımı nikâhladı (نكح فلان نكاحه)’ dediklerinde onunla evlendiğini ve nikâh akdi gerçekleştirdiğini kastetmişlerdir. Fakat ‘kişi hanımını/eşini nikâhladı (نكح امرأته/زوجته)’ dediklerinde ise cinsel birliktelik (*mücâmaa*) anlamı dışında bir şey kastetmezler. Çünkü kişinin eşiyle/hanımıyla nikâhlanmasından bahsedildiğinde zaten nikâh akdinden bahsetmeye ihtiyaç kalmamıştır ve böylece kelime cinsel birliktelik dışında bir anlama hamledilemez.”⁸⁶⁹

Özetle belirtmek gerekirse nikâh lafzının “evlilik akdi” ve “cinsel birliktelik” şeklinde iki anlama delâleti bulunduğu açıkça bilinmektedir. Ancak müphem ve muğlak husus, hangisine hakikat olarak hangisine mecâz olarak delâlet ettiğinin açıkça belirlenememesidir. Hakikat ve mecâzın belirsizliği de fikhî açıdan ihtilaflara neden olmaktadır.

⁸⁶⁵ Râzî, *Tefsîr*, 10/18.

⁸⁶⁶ Râzî, *Tefsîr*, 10/19-20. Eserinin bir başka yerinde (Bakara 2/232: نَكَّحَ اللَّهُ نُوحًا وَآلَهُ إِذَا هُمْ فِي الْفُلِّ ifadesinde) de Râzî حَوَّلَ

anlam ilişkisini “Arap bazen bir şeyi, kendisine varacağı şeyin ismiyle/lafzıyla isimlendirirler.” diyerek açıklamaktadır; bk. Râzî, *Tefsîr*, 6/121. Nikâhın anlamlarındaki sebep sonuç ilişkisiyle ilgili olarak ayrıca bk. Özer, “Fukaha ve Usulcülerin Hakikat ve Mecâz Anlayışı”, 121; Ünal Yerlikaya, “Hanefî Düşüncede Hakikat-Mecâz İlişkisinin Kavranış Biçimine Etkisi Bakımından Sebep-İllet-Hüküm İlişkisi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 30 (Mart 2018), 64-65.

⁸⁶⁷ Râzî, *Tefsîr*, 6/59.

⁸⁶⁸ Râzî, *Tefsîr*, 10/20-21.

⁸⁶⁹ Râzî, *Tefsîr*, 6/59. Râzî naklettiği bir başka yerde Ebu Ali'nin bu tespiti için “Bu akli kurallar hasebiyle

de tahkik edilmiş bir sözdür.” demektedir; bk. Râzî, *Tefsîr*, 6/112-113.



3.3.3.2. Hakikat-Mecâz Arasında “Kadınlara Dokunma” İfadesi

Nikâh lafzı gibi “dokunma” (لَمَسَ مَ) ile ilgili lafızlar da mecâzların tevili çerçevesinde fıkıh tartışmasına konu olmuşlardır. Nitekim Râzî de *dokunma* sözcüğünün tevili hususunda müfessirlerin ihtilaf ettiklerini belirtmektedir.⁸⁷⁰ Buna göre mesela “hanımlara dokunduğunuzda (لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ)” (Nisâ 4/43) ifadesini İbn Mes‘ûd, İbn Ömer, Şa‘bî, Nehâî (سَلَّمَ)

gibi âlimler derilerin birbirine değmesi/dokunması anlamında hakikate hamlederken, İbn Abbâs, Hasan Basrî, Mücâhid ve Katâde gibi ilk dönem müfessirleri de cinsel birliktelik (cimâ‘) anlamında mecâza hamletmişlerdir.⁸⁷¹

İlgili lafzın mecâzî anlamını tercih edenlere göre gerek “*lems* (لَمَسَ)” gerekse “*mess* (مَسَّ)” kelimesi Kur’ân’da cinsel birliktelik anlamında kullanılmıştır. Nitekim İbn Abbâs “Muhakkak Allah hayâlî ve saygılıdır. Nezih ve pak olarak kinâyeli bir şekilde hitap eder. Dolayısıyla cinsel birlikteliği (mübâşere), dokunma (mülâme) ile ifade etmiştir.” demiştir. Örneğin “hanımlara dokunduğunuzda (لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ)” (Nisâ 4/43, Mâide 5/6)

ifadesinde de “hanımlarla birlikte olduğunuzda” şeklinde mecâzî anlamı kastedilmiştir.

Ayrıca “kadınlara temas etmeden önce boşamanın gerçekleşmesi halini açıklayan

ayetlerde de (Bakara 2/236: “لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ”, Bakara 2/237: “لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ بِلِبَاسٍ”)872 dokunmak ve

temas etmekten kasıt aslında cinsel birlikteliktir. Hatta Ebu Müslim İsfahânî ayetlerdeki söz konusu bu kullanım için “insanlar arası iletişimde en güzel lafızları seçme konusunda kulları eğitmek amacıyla Hakk Teâlâ dokunma lafzını cinsel birliktelikten kinâye olarak kullanmıştır.”⁸⁷³ diyerek bu tür bir üsluptaki ilahî hikmete de işaret etmiştir. Aynı şekilde zihâr ayetinde (Mücâdele 58/3) de yer alan benzer ifadede “birbiriyle temas etmeden önce (لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ بِلِبَاسٍ)”874 buyrulurken yine kelimenin mecâzî anlamı kastedilmiştir.⁸⁷⁵

Mecâzî anlamı savunanlar delil olarak abdest ve teyemmüm ayetlerinin (Nisâ 4/43, Mâide 5/6: “لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ”) bağlamına da başvurmuşlardır. Zira *hades* (hükmî-şer‘î kirlilik) büyük

ve küçük olmak üzere iki çeşittir ve ayette her çeşide karşılık gelecek ifadelerin bulunması bağlam açısından daha uygundur. İlgili ayetlerde sözün akışı bakımından “tuvaletten gelme” sadece abdesti gerektiren *küçük hadese* denk düşerken, “kadınlara dokunma” guslü gerektiren *büyük hadese* (cünüplük haline) denk düşmektedir. Bu durumda olağan tensel değme, guslü değil abdesti gerektireceğinden lafzın mecâzî anlamını almak ve cinsel birliktelik ile gerçekleşen bir tensel temasa hamletmek daha yerinde olacaktır.⁸⁷⁶

⁸⁷⁰ Râzî, *Tefsîr*, 10/115. *Dokunmanın* hakikî ve mecâzî anlamı için ayrıca bk. Râzî, *Tefsîr*, 6/152.

⁸⁷¹ Her iki görüşün ele alınışı için bk. Râzî, *Tefsîr*, 10/115-116 (Nisâ 4/43: “لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ”); krş. Âlûsî, *Rûhul-meânî*, 5/41-42; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 5/66-67, 70.

⁸⁷² Râzî Bakara suresi 236. ve 237. ayetlerdeki *dokunma* ile cinsel birleşmenin (dühûl) kastedildiği hususunda

âlimlerin görüş birliği içerisinde olduğunu belirtmektedir; bk. Râzî, *Tefsîr*, 6/148.

⁸⁷³ Râzî, *Tefsîr*, 6/148.

⁸⁷⁴ İlgili ayetteki *dokunmanın* cinsel ilişki (cimâ') anlamına geldiğine dair bk. Râzî, *Tefsîr*, 29/258.

875 Râzî “İtikâfta iken hanımlarınıza yaklaşmayın/dokunmayın (لَا تَقْرَبُوا نِسَاءَكُم مَّا حَلَائِكُمْ حَلَائِكُمْ) (Bakara 232) ayetindeki mübâşeretten kastın da cinsel ilişki (cimâ') olduğunu belirtmiştir. Mübâşeret *derilerin bitişip birbirine yapışması, birbiriyle birleşmesi* anlamına geldiğinden cinsel ilişki mübâşeret ile dile getirilmiştir. Ayrıntılı açıklama için bk. Râzî, *Tefsîr*, 5/122.

⁸⁷⁶ Râzî, *Tefsîr*, 10/116; krş. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 5/42.



Kur'ân'da *dokunma* anlamına gelen mezkûr lafızların, erkek-kadın derilerinin birbirine değmesi, ciltlerin birbirine teması anlamında *hakikat*, cinsel birliktelik anlamında *mecâz* ifade ettiğini Râzî de kabul etmektedir. Ancak asıl problem lafızların hakikate mi mecâza mı hamledileceği hususudur. Mesela “hanımlara dokunduğunuzda (الَمُّ بِالْمَرْءِ)” (Nisâ 4/43)

ifadesinde ona göre hakikî anlam, mecâzî anlama tercih edilmelidir. Çünkü ilgili ayetin “le mestüm/لَمْ يَمَسَّ” ve “al” şeklinde iki mütevâtir kıraati söz konusudur.

“lâ mestüm/لَمْ يَمَسَّ”

Mütevâtir kıraatler arasında bir zıtlık olmaması için lafzın her iki okunuşunu da hakikî anlamına hamletmek daha uygundur. Müfâale siygasının mübalağa ifade ettiği ve karşılıklı dokunmayı dile getirdiği ileri sürülse bile yine de ilgili kelimenin cinsel birliktelik anlamında kullanımı mecâz yoluylaadır. Hâlbuki ilke gereği sözde aslanan hakikattir ve mecâzı tercih edenlerin zâhir anlamdan dönmelerini gerektirecek güçlü bir delilleri bulunmamaktadır. Bu itibarla Râzî'ye göre ifadeyi hakikî anlamına göre almak gerekir.⁸⁷⁷

3.3.3.3. *Hakikat-Mecâz Arasında “Baba-Anne-Oğul-Kız” Lafızları*

Kur'ân'da mecâzların tevili meselesine ilişkin olarak fıkıh konuları arasında kayda değer bir örnek de baba, anne, erkek evlat, kız evlat gibi lafızlardır. Sözelimi “baba” kelimesi ecdat/ata anlamında büyükbaba(lar), dede(ler) karşılığında kullanılır mı? Kullanıldığında ilgili kelime söz konusu bu ikincil anlamlara ne şekilde delâlet etmektedir? Acaba müşterek (çokanlamlı) bir lafız olarak her bir anlam için mi vazedilmiştir yoksa ikinci anlamlara mecâz olarak mı delâlet etmektedir?⁸⁷⁸ Nitekim Kur'ân'da atalar anlamında babalar ifadesi sıklıkla kullanılmaktadır. Mesela atalar kültüne körü körüne bağlanmayı eleştiren ayetlerde (örneğin: Bakara 2/170, Mâide 5/104, En'âm 6/91, A'râf 7/28, Yûnus 10/78, Hûd 11/109, Enbiyâ 21/53, Lokmân 31/21, Zuhruf 43/22 ayetlerinde) “babalar (آبَاءٌ)” sözcüğüne ecdat/atalar anlamında yer verilmektedir.

“Babalar” sözcüğünün atalar anlamında kullanıldığı olumlu örnekler de söz konusudur. Mesela Hz. Yakup'un (a.s.) oğullarının “Senin ilahına ve babaların (آبَاءُكَ) İbrahim, İsmail ve İshak'ın ilahına ibadet edeceğiz.” (Bakara 2/133) sözlerinde de atalar kastedilmiştir. Zira Hz. Yakup'un hakikî anlamıyla öz babası Hz. İshak'tır; Hz. İbrahim dedesi, Hz. İsmail ise (farklı bir anneden) amcasıdır. Ancak hepsine baba lafzı kapsamında yer verilmiştir. Aynı ifade biçimi Hz. Yusuf'un (a.s.) “Babalarım (آبَائِي) İbrahim, İshak ve Yakup'un dînine uydum.” (Yûsuf 12/38) sözünde de görülmektedir. Hâlbuki Hz. İshak onun dedesi, Hz. İbrahim ise dedesinin babasıdır. Yani baba lafzıyla dedeler de kastedilmiştir.⁸⁷⁹ Peki, baba kelimesi söz konusu anlamların hepsini içeren çokanlamlı bir lafız mıdır; yoksa atalar, dedeler anlamını mecâz olarak mı ifade etmektedir?

⁸⁷⁷ Râzî'nin hakikî anlamı savunuşu için bk. Râzî, *Tefsîr*, 10/116.

⁸⁷⁸ Baba kelimesi üzerine Arapça dili kurallarıyla Kur'ân lügati ilmi kuralları çerçevesinde yapılan bir çalışmada şu neticeye varılmıştır: “el-el-b kelimesi yalnız olarak kullanıldığında hakiki baba, yani sıra isim zikredildiğinde amca, dede vs. aile kökleri üyeleri hakkında mecâz olarak kullanılmaktadır.” Bk. Süleyman Aydın, “Kur'ân'da ‘Baba’ Kelimesi ve Âzer'in İbrahim (A. S.)'in Babası Olması Meselesi”, *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2015), 222.

⁸⁷⁹ Baba kelimesinin bazı ayetlerdeki (Bakara 2/133, Yûsuf 12/6, 38, Hacc 22/78) kullanımı bağlamında hakikat ve mecâzın aynı lafızda birlikte ifade edilebileceğini belirten Aydın şöyle demektedir: “Bu âyette

de ‘âbaa’ kelimesi hem mecâzî hem hakiki manada kullanılmıştır. Yakup (a.s) Yusuf’un (a.s) babası olduğu için kelime hakiki manada, İshak (a.s)’ın dedesi İbrahim (a.s) da babasının dedesi olduğu için mecâzî manada kullanılmıştır.” bk. Aydın, “Kur’ân’da ‘Baba’ Kelimesi”, 218.



Ayetlerdeki baba kelimesine Râzî perspektifinden bakıldığında ise problem, ilgili kelimenin çokanlamlı olup olmaması değildir. Zira onun usul anlayışına göre mecâz ile müşterek anlam ihtimali bir lafızda aynı anda ortaya çıktığında mecâzın tercih edilmesi daha uygundur.⁸⁸⁰ Ayrıca ona göre asıl problem ilgili kelimenin “kişinin öz babası anlamında hakikat; amca, dede vb. anlamlarında ise mecâz” olması da değildir. Asıl problem, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere baba kelimesi hem öz babayı hem de dedeyi aynı anda aynı lafızla dile getirdiği durumlarda ne şekilde tevil edileceğidir. Zira “babalar” şeklinde tüm anlamları ifade edecek bir kullanım Râzî perspektifinde sorun doğurmaktadır. Hatırlanacağı üzere ona göre hakikat ve mecâzın tek bir lafızda birleşmesi caiz değildir. Gerçi geçen sayfalarda örnekleri verildiği üzere o, hükme medar olmayan ve belâgatçe bir derinliği olan ifadelerde anlamları mecâzî bir anlamda genelleme (umûmu’l-mecâz) yoluna başvurabiliyordu. Ancak miras ya da evlilik konusunda bir hükme varmak gerektiğinde baba, anne, erkek evlat, kız evlat gibi lafızlar Râzî perspektifinden yine problem teşkil etmektedir. Bu nedenle o, Kur’ân’da kullanılan bu türden “baba/babalar” kelimelerinin anlam kapsamının salt dile dayalı olarak belirlenemeyeceği kanaatindedir. Nitekim İbn Abbâs’ın sözünü dile referansla değil de dinî ahkâma referansla anlamak gerektiğini belirtirken de Râzî meselenin dile dayanarak çözülemeyeceğini ifade etmektedir. Yani İbn Abbâs’ın “Kim dilerse onunla Haceru’l-esved’in yanında ‘dedenin baba karşılığında olduğu’ hususunda sonuna dek tartışırım (mülâane ederim).” sözüne karşın Râzî “O, ilgili lafzı lügavî isimlere değil, dinî hükümlere bakarak bu şekilde kullanmıştır; zira dilciler arasında bu türden lafızlarda ihtilaf olmaz.”⁸⁸¹ demektedir. Buna göre o, mezkûr lafızların miras ve evlilik konuları bağlamında anlam kapsamlarının veya gönderimlerinin ancak naslara, sahâbe uygulamalarına bakarak belirlenebileceğine ve meselenin şer’î delillere referansla hükme bağlanabileceğine işaret etmektedir.⁸⁸²

Râzî mezkûr lafızların delâletlerinin belirlenimi meselesini “anne” ve “kız evlat” kelimelerini açıkladığı Nisâ suresi 23. ayetin (كُلُّكُمْ لِرَبِّهِمْ أُمَّةٌ وَابْنٌ) tefsirinde biraz daha açık ifade etmektedir. Öncelikle Râzî “Nesebinin, baba veya anne tarafından doğum yoluyla kendisine ulaştığı her hanım senin *annendir*”⁸⁸³ diyerek “ümme/أُمُّ” lafzının üst soy hısımlara (*usûl*) da yani ninelere de gönderimde bulunduğunu belirtmektedir. Ancak bu ifadesinin hemen ardından ilgili lafzın ayetteki delâletine yönelik bir incelemenin gerekli olduğuna dikkat çekmektedir. Râzî devamla şunları dile getirmektedir:

Anne (أُمُّ) lafzı hiç şüphesiz öz anne anlamında hakikattir; fakat *nineler* anlamında ya *hakkâr* ya da mecâz olur. Şayet “ümme/أُمُّ” lafzı hem öz *anne* hem de *nineler* anlamında hakikat da bu defa da ilgili lafız ya eşit-anlamlı (mütevâtî) ya da çokanlamlı (müşterek) bir lafız olur. Şayet eşit-anlamlı bir lafız olursa yani *ümme* lafzı öz anne ile nineler arasında ortak bir anlama vazedilmiş bir lafız olursa bu takdirde Hakk Teâlâ’nın “annelerinize size haram kılındı” sözü,

⁸⁸⁰ “İştirâk ile mecâz arasında bir çatışma ortaya çıktığında mecâz evlâdır.” kaidesi ve izahı için bk. Râzî, *Mahsûl*, 1/128-130.

⁸⁸¹ bk. Râzî, *Tefsîr*, 4/85.

⁸⁸² Baba lafzının dede anlamını kapsayıp kapsamadığı meselesinde Hanefiler ile Şâfiîler arasında tartışma söz konusudur. Tartışma, deliller ve Râzî’nin değerlendirmeleri için bk. Râzî, *Tefsîr*, 4/84-85. Ayrıca “baba (بَابُ)” kelimesinin Kur’ân’da baba, amca ve diğer anlamlarda kullanılışı için bir değerlendirme için bk. Aydın, “Kur’ân’da ‘Baba’ Kelimesi”, 216-222.

⁸⁸³ bk. Râzî, *Tefsîr*, 10/28.

hem öz anneyle hem de tüm ninelerle evlenmeyi haram kılan bir nas olur. Fakat *ümm*, öz anne ve nineler hakkında çokanlamlı bir lafız olursa; o zaman da bu husus, iki anlam arasında müşterek olan bir lafzın her ikisini birlikte ifade edecek şekilde kullanılıp kullanılmayacağı meselesine kadar dallanıp budaklanır. (Çokanlamlı lafzın her iki anlamına birden hamlini) caiz gören kişi ayetteki lafzı, (anne ve ninelerin) tümüne hamleder. Buna göre ninelerle evlenmenin haramlığı nas ile sabit olur. (Çokanlamlı lafzın her iki anlamına birden hamlinin) caiz olmadığı görüşünü savunanlar için ise burada iki yol vardır. Birincisi: Şüphesiz *ümm* lafzıyla burada öz anne kastedilmiştir. Dolayısıyla da anne ile evlenmenin haram oluşu bu ayetten anlaşılmaktadır. Ancak nineler ile evlenmenin haram olması ise bu nasdan/ayetten değil; bilakis icmâdan anlaşılmaktadır. İkincisi: Allah Teâlâ bu ayeti iki kez vahyetmiş ve her defasında başka bir anlamını murat etmiştir. Ancak bir “*ümm* lafzı öz anne için hakikat, nineler için mecâzdır” dediğimizde sabit olmuştur ki tek bir lafzın tek bir defada hakikî ve mecâzî anlamında birlikte kullanımı caiz olmaz. O zaman da *ümm* lafzının hem öz anne hem nineler için hakikat olduğu (çokanlamlı lafız) hakkında zikrettiğimiz iki yol tekrar gündeme gelir.⁸⁸⁴

Ayetteki “annelerinizi (أُمَّهَاتِكُنَّ)” ifadesi için dile getirdiği dakik analizinden de anlaşılacağı üzere Râzî’nin perspektifinden dile referansla meseleyi çözmenin bir yolu yok gibidir. Buna göre ister hakikat ister mecâz; bir şekilde lafzın anlamı belli olsa da lafzın kimleri, ne tür bir delâletle kapsadığı açık değildir. Daha doğrusu anne ve nineler ile evlenmenin haramlığı şeriat açısından açık ve kesin olduğu halde ayetteki lafzın bu hükme delâlet edip

etmediği açık ve kesin değildir. Dolayısıyla da Râzî’nin bakış açısına göre ayetin hükmüne ninelerin dâhil olması, başka naslar, sahâbe uygulamaları, icmâ gibi dil dışı dayanakları gerektirmektedir. Nitekim yukarıda değinilen baba kavramını ele aldığı kısımda (Bakara 2/133 tefsirinde) Râzî meseleyi dil dışı delillerle destekleyerek incelemektedir.

Baba, anne, erkek evlat,⁸⁸⁵ kız evlat⁸⁸⁶ gibi lafızların delâletlerini fikhî bir konu bağlamında incelemek göstermektedir ki hakikat, mecâz, müşterek gibi dilsel açıklamalar kimi zaman yeterli olmamaktadır. Diğer bir deyişle Kur’ân’daki birtakım lafızların gönderimlerini tespit etmek ya da göndergelerinin kapsamını belirlemek dil alanı içerisinde yapılamamaktadır. Burada da görüldüğü gibi Râzî açısından mezkûr lafızlarla ilgili mahremiyet, miras gibi meseleler, dilsel delâlet açısından ve dil alanı içerisinde çözülebilecek bir mesele değildir. Bu nedenle naslara, sahâbe uygulamalarına ve icmâa referansla çözülmesi gerekmektedir.⁸⁸⁷

Bu son kısımda da Râzî’nin *Tefsîr*’inden fikhî ahkâma konu olan ayetlerin tevili mecâz bağlamında incelenmiştir. Tahlil edilen örneklerden de anlaşılacağı üzere mecâz bir “açıklama imkânı” olduğu kadar, açıklamayı imkânsızlaştıran bir durum haline de gelebilmektedir. Nitekim daha önce de iza edildiği üzere Râzî açısından ayetlerin tevili çerçevesinde mecâz, bazı durumlarda anlamayı güçleştirmektedir. Fıkıhla ilgili burada ele

⁸⁸⁴ bk. Râzî, *Tefsîr*, 10/28.

⁸⁸⁵ Baba ve anne lafzı çerçevesinde yaptığı analizi Râzî, miras ayeti tefsirinde (Nisâ 4/11: “أُمَّهَاتِكُنَّ”) erkek evlat (أَبْنَاءُكُمْ) için de gerçekleştirmektedir; bk. Râzî, *Tefsîr*, 9/2526.

⁸⁸⁶ Râzî ilgili ayetin (Nisâ 4/23: “أُمَّهَاتِكُنَّ”) tefsirinde “kız evlat” lafzı için de benzer bir analizin geçerli olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir deyişle “kız evlat (بَنَاتِكُنَّ)” lafzının alt soy hısımları (füru yani kızlarla kız ve oğul tarafından bütün kız torunlar) ifade edip etmediği meselesinde aynı mülâhazalar geçerlidir. bk. Râzî, *Tefsîr*, 10/29.

⁸⁸⁷ Mecâzların tevili bağlamında fikhî ahkâma konu olan başka örnekler bulunabilir. Örneğin “hamr/خمر” için bk. Râzî, *Tefsîr*, 6/43-47; “حيث” (Bakara 2/222) için bk. Râzî, *Tefsîr*, 6/73-74 (3. mesele); Nisâ suresi 43. ayetteki “salât” lafzı için bk. Râzî, *Tefsîr*, 10/111-112.

alınan ayetlerin tevilinde karşılaşılan temel problem de tam olarak mecâzın anlamayı güçleştirme durumudur. Ancak tüm güçlüğe rağmen Râzî'nin açıklamalarında dikkat çeken husus, onun ilkelere riayetden asla taviz vermemesidir. Râzî mecâz açıklamasının fikhî bakımdan hükme ulaşmada yetersiz kaldığında başka delillere başvurmakta; başka açıklama yollarıyla meseleyi çözmeye çalışmaktadır. Ancak hiçbir şekilde mecâz sorununu örtbas etmeye çalışmayan Râzî ayrıca ilkeler konusunda da esneklik göstermemektedir. Baştan usulcü olarak belirlediği ilkeleri sonuna dek işletmektedir.



SONUÇ

Mecâz, farklı yönleri itibariyle edebiyat eleştirisi, belâgat, fıkıh usulü, kelâm gibi disiplinlerin araştırmasına konu olmuş bir meseledir. Bu çalışmada lafzın anlama delâleti bağlamında mecâz meselesi, bir tevil problemi olarak Râzî örneğinde tefsir ilminde incelenmiştir. Zira mecâz edebî metinlerin anlaşılması ile ilişkili bir mesele olarak ele alındığı kadar dinî metinlerin anlaşılması ile de ilişkili bir mesele olmuştur. Nitekim erken dönemden itibaren mecâz kavramının gelişim seyrini Kur'ân'ı anlama-açıklama çabalarından bağımsız bir şekilde ele alabilmek mümkün değildir. Diğer bir deyişle Kur'ân'ı tevil çabası mecâzın gelişiminde her zaman temel etkenlerden biri olmuştur.

İslam dünyasında mecâzın terimleşme süreci uzun bir zamana yayılmıştır. Olgu olarak kavranıp açıklanmaya çalışılmasından, bir kavram olarak genel kabul görmesine ve zamanla da tanım ve taksimi ile birlikte bir terim olarak geliştirilmesine mecâzın uzun bir tarihî serüveni olmuştur. Bu süreçte nahiv, belâgat, edebiyat eleştirisi, fıkıh usulü, kelâm ve tefsir gibi farklı alanlarda yapılmış çalışmalarla mecâz teriminin gelişimine pek çok âlim katkı yapmıştır. Hicretin ikinci asrından itibaren Sîbeveyh (ö. 180/796), Ferrâ (ö. 207/822), Ebu Ubeyde (ö. 209/824 [?]) gibi âlimler mecâzı ilk kez açıklamayı denemişler ve bu olgu için anlam genişlemesini ifade eden *siatü'l-kelâm*, *ittisâ'*, *ihtisâr* gibi çeşitli kavramlar kullanmışlardır. Câhız (ö. 255/869) ve İbn Kuteybe (ö. 276/889) ile birlikte hicretin üçüncü asrından itibaren bir kavram hüviyeti kazanmış ve *hakikat* ile yan yana *mecâz* ismiyle genel kabul görmüş, zihinlerde yerleşmiştir. Hicretin dördüncü asrının ilk yarısından itibaren tanımlama çabaları başlamış Cessâs (ö. 370/981) ve İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi âlimlerin literatürdeki dikkate değer ilk tanımları vermeleri ve tanıma bağlı olarak mecâzın mahiyetini açıklamaya çalışmaları mecâza bir terim hüviyeti kazandırmıştır.

Mecâzın gelişim literatürüne en büyük katkıyı ise şüphesiz Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) özellikle de *Esrâru'l-belâga* adlı eseriyle yapmıştır. O hem öncesine kıyasla daha dakik tanım verirken hem de mecâzın kısımlarını ve ilişen temel niteliklerini açıklamıştır. Râzî ise Cürcânî'nin ortaya koyduğu belâgat formunu *Nihâyetü'l-îcâz*'da sistemleştirerek ilgili sürece önemli bir katkı yapmıştır. Ayrıca kendi mecâz düşüncesini geliştirirken bahsedilen tarihî birikimden de istifade eden Râzî, bilhassa Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) ve Ebu Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) görüşlerinden de yararlanarak mecâz düşüncesinin geliştirilmesine önemli katkıları olmuştur.

Râzî mecâz düşüncesini Kur'ân i'câzına yönelik kaleme aldığı belâgat eseri *Nihâyetü'l-îcâz* ile fıkıh usulü eseri *el-Mahsûl*'de ortaya koymaktadır. Ayrıca bu eserlerinde teorik olarak tartıştığı meseleleri, meşhur tefsiri *Mefâtihu'l-gayb* ile haberî sıfatların teviline tahsis ettiği eseri *Esâsu't-takdîs*'te pratikteki karşılıkları bakımından yine işleyerek mecâz düşüncesini yetkinleştirmektedir.

Mecâzı açıklayabilmek için başka birtakım dilsel olguların da izahına çabalayan Râzî özellikle *vaz'* (dilsel belirlenim), *isti'mâl* (kullanım) ve *haml* (anlama-yorumlama) kavramlarını mecâzın kuruluşunda önemli bir konuma yerleştirmektedir. Bu itibarla o, *vaz'* kategorisi ile *isti'mâl* kategorisini birbirinden kesin bir biçimde ayırıştırarak genel anlayışın aksine mecâzın hakikate referansla değil kökanlamına (*aslî mevzû*) referansla varlık

kazandığını savunmuştur. Dolayısıyla o, aslî mevzû ile lügavî hakikati yani kökanlam ile hakikî anlamı kategorik olarak birbirine eşitlemekten ve özdeş kabul etmekten sakınmaktadır.

Râzî'ye göre mecâz, iletişimin gerçekleştiği ortak dilde lafzı, vazedildiği ilk anlamı ile nakledildiği ikincil anlamı arasındaki bir alâka sebebiyle, vazedildiği anlamın dışında kullanma olgusudur. Bu itibarla hakikat ve mecâz kullanım/isti'mâl kategorisinde varlık kazanırlar; vaz' kategorisinde hakikat veya mecâz olmaz. Hakikat ile mecâzı lügavî, örfî, şer'î kısımlarına ayıran Râzî mecâzı ayrıca müfred/lügavî ve mürekkeb/aklî olmak üzere ikiye taksim etmektedir. Mürsel mecâz terimi Râzî'de bulunmaz; ancak *Tefsîr*'inde ilgili terime yakın bir şekilde "meşhûr mecâz" kavramını kullanmaktadır. Ayrıca ona göre isti'âre de bir müfred mecâz türüdür.

İslam dünyasında her ne kadar âlimlerin çoğunluğu dilde ve Kur'an'da mecâzın varlığını kabul etseler de bazıları mecâz düşüncesine karşı çıkmışlardır. Kimisi dilde ve dolayısıyla da Kur'an'da mecâzın varlığını, kimisi ise sadece Kur'an'da mecâzın varlığını inkâr etmişlerdir. Hâlbuki mecâz, duygu ve düşünceleri iletebilmenin, insanlarla iletişim kurabilmenin kaçınılmaz dilsel olgularından biridir. Çünkü her dilin sahip olduğu kelime hazinesi sınırlı iken dilin ifade ettiği olgular, duygular, düşünceler dilin sınırlarını aşacak genişliktedir. Ayrıca zamanla ortaya çıkan değişimler ve yenilikler de söz konusudur. Mecâz ise diğer pek çok âlimin yanı sıra Râzî'nin de *Tefsîr*'inde işaret ettiği üzere bir anlam genişlemesidir. Yani mecâz sayılı kelimelerle daha fazla anlamları, düşünceleri, olguları, olayları ifade edebilmeyi sağlamaktadır. Ayrıca dinî nasların, insanın duyu ve akıl idrakinin ötesinden haber vermeleri, fizikötesi gerçeklikleri beyân etmeleri bakımından ifadede mecâza başvurmaları kaçınılmazdır. Dolayısıyla Kur'an'da mecâzın varlığını inkâr etmek mümkün değildir. Hatta lafızlar mecâz yoluyla genişletilmediği müddetçe Kur'an'ın bazı ifadelerini, ayetlerini anlamak dahi mümkün olmamaktadır. Nitekim salt literal anlamlara indirgenmiş bir dil ve yorum anlayışı, Müşebbihe ve Mücessime gibi Allah hakkında yanlış inanışlara yönelmiş düşünce okullarını netice vermektedir. Ayrıca İslam düşünce tarihi de göstermektedir ki mecâzı inkâr edip Kur'an'ın mana ufkunu literal anlamlarla sınırlama, hem doğru dinî-ilmî çıkarımlar yapmayı hem de sağlıklı düşünmeyi engellemektedir. Râzî bu tür anlayışlara karşı bir eleştiri olarak naslardaki haberî sıfatları tevil etmenin esaslarını ve örneklerini göstermek üzere *Esâsu't-takdîs* adlı eserini kaleme aldığı gibi *Tefsîr*'inde de mecâz bağlamında ilgili anlayışları ve ayetleri tefsir biçimlerini eleştirmektedir.

Kur'an'da varlığının kabul edilmesi mecâzların nasıl anlaşılacağı ve yorumlanacağı meselesini gündeme getirmektedir. Diğer bir deyişle mecâz, önemli bir tevil problemidir. Mecâzları anlamamak ya da yanlış anlamak din anlayışında sorunlara neden olduğu gibi birtakım batıl inançlara da yol açabilmektedir. Örneğin Râzî'nin de belirttiği üzere mecâzları anlamamak Mücessime'nin yaptığı gibi yaratıcıyı ucube bir varlık şeklinde tasavvur etmeyi netice verebilmektedir. Dolayısıyla bazı durumlarda mecâz tevili Allah'ı hakkıyla tenzih edebilmenin en büyük imkânını sunmaktadır. Bu itibarla denebilir ki doğru mecâz tevili Kur'an'ın anlam ufkunun keşfedilmesini sağlamaktadır.

Lafzın anlama delâleti farklı şekillerde yorumlanabildiği için bir tevil meselesi olarak mecâz istismara açık bir konudur. Yani bir yorum aracı olarak mecâzın keyfi kullanımı söz konusu olabilmektedir. Örneğin Râzî mecâzdaki keyfi tutumları sebebiyle filozofları eleştirmektedir. Çünkü onlar Kur'ân'ın bir gerçeklik olarak bildirip açıkladığı bazı hakikatleri mecâz yoluyla gerçeklikleri olmayan sembolik anlamlara indirgemektedirler. Mesela Kur'ân'daki cennet nimetlerini yahut cehennem azaplarını açıklayan bazı ifadeleri filozoflar birtakım ilahî saadetlerin yahut ruhî elemelerin ifadesi için başvurulmuş sembolik anlatımlar olarak görmektedirler. Bu nedenle de örneğin maksat inananların mutluluğu ve günahkârların bedbahtlığıdır; yemek, içmek ve diğer cismanî haller cennet ve cehennemde yoktur diye tevil edebilmektedirler. Böylece mecâz yorumuyla ahiret âlemine dair pek çok Kur'ân tasvirini temsîlî anlatımlar şeklinde değerlendirip gerçekliklerini reddetmektedirler. Yine mesela filozoflar mecâza başvurarak namazdan esas gayenin Allah'ı tazim etme ve yüce zatını anarak kalbi nurlandırma olduğuna dayanarak rükû ve secde gibi erkânı belirli farz bir ibadet olan namazı gereksiz görebilmektedirler. Râzî'ye göre tevilde bu tür keyfi mecâz kullanımları, asla kabul edilemezdir. Çünkü zâhir anlamları bırakıp ayetleri sembolik anlamlara hamletmek doğru kabul edilirse Kur'ân herkesin kendine göre yorumladığı anlamları belirlenemeyen yani anlamsız bir hitap haline gelecektir. Ayrıca söz konusu anlayış, Kur'ân'ı itikadî ve amelî meselelerde hükümsüz kılıp delil olmaktan çıkaracak ve gayet açık şariat hükümlerinin kaldırılmasını netice vererek dinin bozulmasına yol açacaktır.

Râzî mecâzların tevilindeki rahat tutumu sebebiyle Zemahşerî'yi de eleştirmektedir. Zira beyân ilmine dayandırdığı tevil anlayışı filozofların tevil tarzına kapı aralamaktadır. Çünkü Râzî'ye göre lafzî delâletler zannî olduklarından birtakım meselelerde aklî-kesin ilkelere dayanmadan belâgat kurallarına referansla ayetler mecâza hamledilemezler. Bu itibarla Râzî'nin dil ve belâgate dayalı bir tevil anlayışından çok din usulü/kelâm ve fıkıh usulüne dayalı bir tevil anlayışını önemsediği söylenebilir.

Kur'ân yorumunda istismara açık bir konu olması hasebiyle mecâzların tevilini birtakım ilkelere bağlamak; böylece keyfi ve rahat tutumların önünü almak zorunludur. Diğer bir deyişle ancak ilkelere başvurmak suretiyle gerçekleştirilmiş mecâz tevilleri meşru kabul edilebilirler. Buna göre öncelikle tevilde kesin aklî deliller ile muhkem ayetler esas alınmalıdır. Aklî ilkeler *din usulü* (kelâm) ilmi kapsamında, naslarla istidlâl ilkeleri de *fıkıh usulü* ilmi kapsamında belirlenmektedir. Yani aklî, naklî ve lafzî deliller üzerine araştırma usul disiplinlerinde gerçekleştirildiğinden tefsir ilmi ilkelerini ilgili disiplinlerden almaktadır.

Mecâz tevillerinde en önemli ilke “sözde aslın hakikat olduğu” ilkesidir. Sözü hakikî anlamında almak mümkün iken mecâza gitmek doğru olmaz. Diğer bir deyişle hakikî anlamına hamletmeye engel bir karine bulunması durumunda ancak lafızlar mecâza hamledilebilirler. Karine ise Râzî'ye göre ya makâlî/lafzî olur ya da hâlî/aklî olur. *Karine*, lafzın yer aldığı bağlamdaki diğer lafızlarla ilişkisi içerisinde kavranıyorsa *makâlî*, lafız dışı referanslara müracaatla kavranıyorsa *hâlî* olarak nitelenmektedir. Yani makâlî karine sözü dile getiren kimsenin bizzat kendi kelimelerine ve ifadelerine başvurarak fark edilmekte; hâlî karine ise dil dışı bir alana referansla sözün dile getirdiği duruma,

gerçekliğe bakarak, akılla tartarak, örfe başvurarak fark edilmektedir. Her halükarda gerek ibare içinde yer alan bir kelime veya ifadenin delâletiyle yani makâlî karine sebebiyle ya da ibarenin dışındaki birtakım delillerin delâletiyle yani hâlî karine sebebiyle ancak hakikat terk edilebilir.

Karinenin bulunması durumunda lafız kökanlamından mecâzî anlamına nakledilebilir; ancak hangi anlama nakledileceğinin belirlenmesi için diğer bir ilkeye yani alâkaya başvurmak gerekmektedir. Zira Râzî'ye göre nakil ve alâka mecâzın varlığını mümkün kılan iki esastır. Alâka naklin nasıl gerçekleştiğini gerekçelendirecek olan anlam ilişkisidir. Yani kökanlamdan mecâzî anlama nasıl geçildiği alâkalar ile açıklanmaktadır. Râzî mecâz tevillerinde anlam ilişkilerini açıklamaya önem göstermekte ve bu çalışmada örneklendirildiği üzere *Tefsîr*'inde pek çok alâkaya yer vermektedir.

Râzî'ye göre mecâz, hem delâletleri zannîleştiren lafzî durumlardan biri olması itibariyle hem de teşâbüh sebeplerinden biri olması itibariyle Kur'ân'ı anlamayı güçleştiren bir problem haline gelebilmektedir. Ayrıca aralarında tercih yapılamaması halinde mecâzın hakikatle çatışması ya da alternatif mecâzî anlamlarla çatışması söz konusu olabilmektedir. Tüm bu mezkûr durumlarda bahsedilen ilkelere riayet etmek ve ayrıca alternatif anlamlar arasında tercih yapmayı mümkün kılacak öncelikle aklî sonrasında naklî ve lafzî delillere başvurmak ve hakikate en yakın anlamı tercih etmek en uygun yoldur. Ancak tüm bunlara rağmen dilsel delâlet bakımından tevakkuf etmek gerekebilir ki Râzî'nin *Tefsîr*'inde delâlet düzleminde bir karara varılamamış mecâz tevillerine de rastlanmaktadır.

Mecâz delâleti zannîleştirmesi, ifadeleri müteşâbihleştirmesi ve böylece ayetleri anlamada güçlüklerle yol açması nedeniyle âlimler arasında gerek inançla ilgili meselelerde gerekse amelle ilgili meselelerde ihtilaflara sebep olmuştur. Bu bağlamda çalışmada itikad ve fıkıh alanlarında tartışmalara konu olmuş birtakım Kur'ân lafızları ve ayetleri Râzî'nin mecâz tevilindeki tavrını örnekler üzerinden göstermek için tahlil edilmiştir. Ayrıca söz konusu örnek tahlilleri Râzî'nin bahsedilen usulcî tevil anlayışını da yansıtmaktadırlar.

Kur'ân'ın i'câz niteliği Râzî'ye göre fesâhatinde ve belâgatindedir. Bu itibarla belâgatçe eşsiz ilahî bir kelâm olan Kur'ân, mecâz kullanımının en belîğ ve en edebî örneklerini vermiştir. Nitekim mecâz ifadeye belâgatçe güzellik ve anlamca zenginlik katan bir üslup niteliğidir. Dolayısıyla Râzî ayetlerin açıklanması ve yorumlanması sırasında mecâz üslubunun ifadeye kattığı birtakım anlamlara da dikkat çekmektedir. Öncelikle mecâz üslubu ifadeyi güzelleştirmekte, edebî bir zevk vermekte ve uyandırdığı estetik duygu ile muhataplarını etkilemektedir. Buna bağlı olarak muhatapların zihinlerini uyararak ilgilerini mesaja çekmekte, anlamı vurgulamakta, böylece canlı ve etkili bir anlatım sunmaktadır. Ayrıca mecâz üslubu yücelik, alçaklık, şaşkınlık gibi birtakım duyguları ifadeye katmaktadır. Böylece muhataplar üzerinde tesiri artmakta ve telkin ettiği eylemlere yönelik bir arzu ya da uzak durulmasını emrettiği davranışlara karşı bir tiksinti uyandırmaktadır. Ayrıca bu yönüyle mecâz sayesinde toplumsal dil kullanımının gerektirdiği saygınlık, nezahet ve nezaket gibi halleri söze taşımak mümkün olmaktadır. Bazen de bu yönüyle mecâz dile getirmekten sakınılan şeyleri başka türlü ifade etme imkânı vermektedir. Belirtildiği üzere mecâz ayrıca anlamca zenginliktir. Yani mecâz üslubu sayesinde hem az sözle çok anlam ifade edilmekte hem de hakikat ile dile

getirilemeyen ilave anlamları söyleyebilmeyi sağlamaktadır. Bu itibarla mecâzî ifade her zaman hakikatine nispetle fazladan anlamlar ihtiva etmektedir. Belki mecâz üslubunun sahip olduğu daha başka niteliklerden de bahsedilebilir; ancak Râzî ile sınırlandırılan çalışmada onun ifade ettiği tüm bu ziyade anlamlar *Tefsîr*'inden örneklerle tahlil edilmiştir.

Son olarak belirtmek gerekir ki hem Râzî hem tevil hem de mecâz konularının tamamen ihatası bir tez çalışması kapsamında çok güçtür. Bu nedenle birtakım sınırlılıklar çerçevesinde her konuya detaylıca girilememiştir. Bazı meseleler müstakil çalışmayı hak ettiklerinden sadece işaret ile yetinilmiş ve ayrıntılarından sarfınazar edilmiştir. Nitekim mecâzın bazı alt meseleleri kendi başlarına derin analizi gerektirmektedir. Sözelimi müfred mecâz alâkaları çağdaş metafor teorileri çerçevesinde yeniden okunarak değerlendirilebilir ve tevil faaliyetinde anlam ilişkilerinin tahlili bağlamında ele alınabilir. Ayrıca mecâz karineleri, bilhassa kelâm ilmiyle ilişkileri bağlamında aklî karineler Kur'ân ifadelerinin tevili bağlamında ayrıntılı bir araştırmanın konusu olabilirler. Özellikle mecâzın anlamayı güçleştiren diğer lafzî durumlarla çatışması halinde tevil faaliyetinin ne şekilde gerçekleştirileceğine dair meseleler ve esaslar Râzî mektebi örnekliğinde müstakil bir çalışmada incelenebilirler. Bu bağlamda mecâzın delâletleri zannîleştirmesinin yol açtığı tevil problemleri bu çalışmada sunulandan daha fazlasını belki müstakil bir incelemeyi gerektirmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdülbedî, Lütfî. *Felsefetü'l-mecâz beyne'l-belâgati'l-Arabiyye ve'l-fikri'l-hadîs*. Cize: eş-Şeriketü'l-Misriyyetü'l-Alemiyye, 1997.
- Abdülcebbâr, Ebu'l-Kâsım Abdülcebbâr b. Ahmed el-Esedâbâdî. *Tefsîru'l-Kâdî Abdülcebbâr el-Mu'tezilî: et-Tefsîru'l-kebîr/el-muhît*. cem'-thk. Hıdr Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Abdülcebbâr, Kâdî Ebu'l-Hasen el-Esedâbâdî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. ed. İbrahim Medkur. 20 Cilt. Kâhire: ed-Dâru'l-Misriyye, 1963.
- Abdülcebbâr, Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1988/1408.
- Ahfeş, Ebu'l-Hasen Said b. Mes'ade el-Evsat. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmûd Karâ'a. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. Dersâdet: Matbaa-i Osmaniye, 1308.
- Akay, Ali. "Ebû Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'an'ı ve Mecâzî Yorumları". *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 183-206.
- Alak, Musa. "Fahreddin er-Râzî'nin Nihâyetü'l-İcâz Adlı Eserinde Abdülkâhir el-Cürcânî'ye İtiraz Ettiği Meseleler". *Şarkiyat Mecmuası* 18 (2011), 2-17.
- Alevî, Yahyâ b. Hamza el-Yemenî. *et-Tirâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga ve ulûmi hakâiki'l-i'câz*. 3 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Hidiviyye, 1914/1332.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 91-164. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Altıntaş, Ramazan. "Nas Karşısında Aklın Değersel Durumu". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 1/1 (2003), 11-20.
- Altıntaş, Ramazan. *Kur'ân'da Hidayet ve Dalâlet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.
- Altunya, Hülya. *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*. İstanbul: Büyüyenay, 2014.
- Alûsî, Ebu's-Senâ Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts..
- Âmidî, Ebû'l-Kâsım Hasen. *el-Muvâzene beyne şî'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 4. Basım, 1961/1380.
- Arefe, Abdülaziz Abdülmü'tî. *Kazıyyetü'l-i'câzi'l-Kur'ânî ve eseruhâ fî tedvîni'l-belâgati'l-Arabiyye*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985/1405.
- Arpa, Abdulmuttalip. "Kur'ân'da Mecâz Tartışmaları ve İbn Teymiyye (728/1327)'nin Mesele'ye Yaklaşımı". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 12/44 (2010), 181-202.
- Arpa, Abdulmuttalip. "Zâhirîlik ve Mecâz -İbn Hazm Örneği-". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (2012/1), 43-67.
- Asâsfe, Müsennâ Meddullah. "el-Mecâz: dirâse fî'n-neş'e ve't-tetavvur". *Dirâsât: el-Ulûmu'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye* 41/2 (2014), 834-854.
- Askerî, Ebu Hilâl el-Hasen. *Kitâbu's-Sinâateyn: el-kitâbe ve's-şî'r*. thk. Ali Muhammed Bicâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952.
- Aydın, İsmail. "Hakikat ve Mecâz'ın Terimleşme Süreci". *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 23-29.

- Aydın, Süleyman. “Kur’ân’da ‘Baba’ Kelimesi ve Âzer’in İbrahim (A.S.)’ın Babası Olması Meselesi”. *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2015), 201-230.
- Aydın, Süleyman. *el-Kavâid fi ulûmi’l-Kur’âni’l-kerîm*. İstanbul, 2015.
- Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed. *et-Takrîb ve’l-irşâd: es-sağîr*. thk. Abdülhamid b. Ali Ebu Zenîd. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998/1418.
- Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed. *İ’câzu’l-Kur’ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kâhire: Dâru’l-Maârif, 3. Basım, ts..
- Basrî, Ebû’l-Hüseyn Muhammed. *el-Mu’temed fi usûli’l-fikh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dimaşk: el-Ma’hedü’l-İlmyü’l-Fransiyyü li’d-Dirâsâti’l-Arabiyye, 1964.
- Başoğlu, Tuncay. “Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 243-263. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Başoğlu, Tuncay. *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Bayer, İsmail. *Kur’ân Belâğatı: Zemahşerî’nin Keşşâf Tefsirinde Belâgat Uygulamaları*. Konya: Tekin Kitabevi, 2018.
- Bayram, Enver. “Razi’nin Hidayet ve Dalaletle İlgili Ayetleri Yorumlaması ve Bu Hususta Mutezileyle Giriştiği Tartışma (Tefsir-i Kebir Bağlamında)”. *The Journal of Academic Social Science Studies [JASSS]*, 61 (2017), 177-196.
- Baysal, Sıddık. “Üslûbu’l-Kur’ân’ın Tefsir İlmi ile İlişkisi”. *Bilimname* 35 (Nisan 2018), 397-432.
- Beyzâvî, Nâsiruddin Ebu Saîd Abdullah. *Tefsîru’l-Beyzâvî: Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*. haz. Abdülhafız Beyzûn. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts..
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü’l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Birişik, Abdulhamit. “Mecâzü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/223-225. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Birişik, Abdulhamit. “Te’vîlü Müşkili’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/34-35. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Boyalık, M. Taha. *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî’nin Sözdizimi Nazariyesi*. İstanbul: Klasik, 2016.
- Boyalık, Mehmet Taha. *Abdülkâhir Cürcânî’nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi’u’s-sahîh*. thk. Mühibbüddin el-Hatîb - Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Kusay Mühibbüddin el-Hatîb. 4 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1400.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak. İstanbul: Kitabevi, 3. Basım, 2001.
- Câhız, Ebu Osmân Amr el-Kinânî. *el-Beyân ve’t-tebyîn*. thk.-şerh Abdüsselâm Muhammed Hârun. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü’l-Hâncî, 7. Basım, 1998.
- Câhız, Ebu Osmân Amr el-Kinânî. *Kitâbu’l-Hayevân*. thk.-şerh Abdüsselâm Muhammed Hârun. 8 Cilt. Kâhire: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1965.
- Cengiz, Mehdi. *Fahreddin er-Râzî’de Lafzın Manaya Delâleti Bağlamında Dilde Kesinlik Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

- Cengiz, Yunus. "Teolojik Dilde Mecâza Yer Bulmanın İmkânı: -Kadı Abdülcebbar Açısından Bir Çözümleme-". *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 227-247.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Fahrüddîn er-Râzî ve Tefsiri". *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 7-57.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmed er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Usûlü'l-fıkh: fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuânî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1994/1414.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Sihâh: Tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Kitâbu Delâili'l-i'câz*. nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, ts..
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Kitâbu Esrâri'l-belâga*. nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts..
- Cürcanî, Kâdı Ali b. Abdilazîz. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*. thk.-şerh. Muhammed Ebu'l-fazl İbrahim - Ali Muhammed Bicâvî. Kâhire: Matbaatu Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1387/1966.
- Çağl, Necdet. *Din Dili ve Mecâz: Kur'an-ı Kerim ve Kitabı Mukaddes Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Çelik, İmam Rabbani. "Şâriin Lafzın Mânası Üzerinde Tasarrufu: Mütakellim ve Hanefî Usul Geleneklerinde Şer'î Hakikatler Meselesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 38 (Aralık 2017), 7-43.
- Çetin, Zübeyir. *Fahreddin er-Râzî'de Naklî/Lafzî Delillerin Zannîliği Meselesi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Çinar, Fatih. "Şer'î Naslar Bağlamında Nikâh Lafzı ve Fıkhî Tesiri". *Mütefekkir* 7/13 (Haziran 2020), 225-240.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâga: tetavvur ve târih*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts..
- Durmuş, İsmail. "Mecâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/217-220. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ebu Musa, M. Muhammed. *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fî tefsîri'z-Zemahşerî ve eseruhâ fî'd-dirâsâti'l-belâgiyye*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2. Basım, 1408/1988.
- Ebu Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Mehmed Fuâd Sezgin. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Kutsal Metin Otorite ve Hakikat: Bilgi ve İktidar Arasında Dinî Düşünce*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Problem ve Enstrümanlarıyla Yorum Meselesi*. çev. Muhammed Coşkun - Numan Konaklı. İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Tefsirde Akılcı Eğilim: Mu'tezile'ye Göre Kur'an'da Mecâz Meselesi*. çev. Numan Konaklı - Nihat Uzun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Ebu'l-Adûs, Yusuf. *el-Mecâzü'l-mürsel ve'l-kinâye: el-eb'âdü'l-ma'rifiyye ve'l-cemâliyye*. Amman: el-Ehliyye, 1998.
- Endelüsî, Ebu Hayyân Muhammed. *Tefsîru'l-Bahri'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Adbülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Ferîd, Fethî Abdülkadir. *Lemehât belâgiyye fî Meânî'l-Kur'ân li'l-Ahfeş el-Evsat*. Kâhire, 1983.

- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî. *Meâni 'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1983.
- Gazzâlî. *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*. çev. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik, 3. Basım, 2019.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelemesi -Farabi, İbn Sina ve Rüşd Örnekleri-". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (2008), 126-144.
- Güleçyüz, Mehmet Emin. *Fahreddin er-Râzî'de Dil ve Kesinlik -Lafzî Delillerin Zannîliği Meselesi Bağlamında-*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi, Lisans Tezi, 2016.
- Güven, Şahin. *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. "Belâğat Ekolleri ve Anadolu Belâğat Çalışmaları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 115-127.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. "Fahreddin er-Râzî'nin Belâğat ve İ'câz Teorisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 265-278. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Hafâcî, Ebu Muhammed Abdullah İbn Sinân. *Sırru'l-fesâha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982.
- Hatîb, Aziz. *el-İ'câzü'l-belâğî fi'l-Kur'ân: dirâse tahlîliyye inde Fahreddin er-Râzî*. Dımaşk: Dâru'l-Kuteybe, 2011/1432.
- Hikmet Akdemir, "Kur'an-ı Kerim'de Mecâzın Varlığı Problemi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (1998), 59-90.
- Hilâl, Ahmed Hindâvî. *el-Mebâhisü'l-beyânîyye fî tefsîri'l-Fahreddin er-Râzî: dirâse belâğîyye tafsîliyye*. Kâhire: Emîre li't-Tıbâa, 1999/1420.
- İbn Âşûr, Mumammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. ed-Dâru't-Tûnîsiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1371/1952.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *es-Sâhibî fî fıkhi'l-lüga ve süneni'l-Arab fî kelâmihâ*. thk. Ahmed Hasan Besc. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1997.
- İbn Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed eş-Şeybânî. *er-Redd ale'z-zenâdika ve'l-cehmiyye fî-mâ şekev fîhi min müteşâbihi'l-Kur'ân ve teevvelühû alâ gayri te'vîlihî*. thk. Sabri b. Selâme Şâhîn. Riyad: Dâru's-Sebât, 2003.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1979.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed. *es-Savâiku'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*. thk. Ali b. Muhammed ed-Dahîlullah. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1412.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kâhire: Dâru't-Türâs, 2. Basım, 1973/1393.
- İbn Reşîk, Ebu Ali Hasan el-Kayrevânî. *el-Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbihî ve nakdihî*. thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 5. Basım, 1981.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed. *el-İmân*. thk. Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 5. Basım, 1416/1996.

- İbnu'l-Mu'tezz, Ebu'l-Abbâs Abdullah. *Kitâbu'l-Bedî'*, thk.-şerh İrfan Matricî. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2012/1433.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1987/1407.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâeddin Nasrullah b. Muhammed. *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâir*, haz. Ahmed Muhammed el-Havfî - Bedevî Tabâne. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts..
- İbnü'l-Mûsilî, Muhammed. *Muhtasaru's-Savâiki'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla li-bni Kayyim el-Cevziyye*. nşr. el-Hasan b. Abdurrahman el-Alevî. 4 Cilt. Riyâd: Edvâü's-Selef, 2004.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütetekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- İsfahânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Mahmûd İbn Abbâd el-Aclî. *el-Kâşifani'l-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998/1419.
- İsfahânî, Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman. *Mukaddimetü Tefsîri'l-İsfahânî: Envârü'l-hakâiki'r-rabbâniyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 328.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts..
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahîm. *Risâle fî mes'eleti teâruzi'l-ihimâlâtî'l-aşere el-muhille bi'l-fehm fî't-tehâtub: el-mezkûre fî'l-kitâb "el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl" İmâm Fahreddin er-Râzî*. thk. Ebî Kudâme Eşref b. Mahmûd b. Akle Benî Kinâne. Amman: ed-Dâru'l-Eseriyye, 2012/1433.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahîm. *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997/1418.
- Kaya, Mehmet. "Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1330) ve Tefsirdeki Metodu". *Mütefekkir* 2/3 (Haziran 2015), 107-135.
- Kaya, Mehmet. "Hz. İbrâhim ile ilgili Ayetlerin Antropomorfik Yorumu -Kâşânî Örneği-". *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı*. ed. Atilla Yargıcı - Mahmut Öztürk. 2/110-131. İstanbul: Nida Akademi, 2019.
- Kayagil, Süleyman Mahmut. *el-Ahfeş el-Evsat ve Meâni'l-Kur'ân'ı*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kazvînî, el-Hatîb. *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga: el-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. nşr. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kazvînî, Hatîb. *Kur'ân'ın Eşsiz Belâgati Telhîs ve Tercümesi*. nşr.-çev. Nevzat H. Yanık - Mustafa Kılıçlı - M. Sadi Çöğenli. İstanbul: Huzur Yayın Dağıtım, ts..
- Kiraz, Celil. "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algılamaları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/2 (2008), 519-568.
- Koca, Ferhat. "Mecâz (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/220-221. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Lakoff, George - Johnson, Mark. *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*. çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.
- Larkin, Margaret. *The Theology of Meaning: Abd Al-Qahir Al-Jurjani's Theory of Discourse*. New Haven: American Oriental Society, 1995.

- Maşalı, Mehmet Emin. “İbn Hazm’ın Dinî Düşünce Sisteminde Kur’ân ve Yorum”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 331-358.
- Maşalı, Mehmet Emin. “İbn Teymiyye’ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları”. *Bilimname* 2008/2 (Haziran 2008), 123-146.
- Matlûb, Ahmed. *Mu‘cemü’l-mustalahâtî‘l-belâgiyye ve tetavvüruhâ*. 3 Cilt. ed-Dâru’l-Arabiyye li’l-Mevsûât, 1427/2006.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr Muhammed. *Te‘vîlâtü’l-Kur’ân*. ed. Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mertoğlu, M. Suat. “Üslûbü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/382. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Mouko, Afâf. *et-Tasavvurâtü‘l-mecâziyye fî‘l-Kur’ân: mukârebe irfâniyye li-belâgati‘n-nassi‘l-Kur’ânî*. Sûse: Câmiatu Sûse Külliyyetü’l-Âdâb ve’l-Ulûmi‘l-İnsâniyye, 2014.
- Muhammed, Ahmed Sa‘d. *el-Usûlû‘l-belâgiyye fî Kitâbi Sibeveyh ve eseruhâ fî‘l-bahsi‘l-belâgî*. Kâhire: Mektebetü’l-Âdâb, 1999.
- Muhammed, Mezbûhî. *el-Mecâz fî‘l-Kur’ânî‘l-Kerîm beyne‘l-mu‘tezile ve‘l-eşâira fî‘l-karneyni‘l-hâmis ve‘l-sâdisi‘l-hicrayeyn*. Tilimsan: Câmiatü Ebî Bekr Belkâyd, Külliyyetü’l-Âdâb ve’l-Ulûmi‘l-İnsâniyye ve’l-Ulûmi‘l-İctimâiyye, Doktora Tezi, 2005.
- Mut‘înî, Abdülazim İbrâhim Muhammed. *el-Mecâz fî‘l-luga ve Kur’ânî‘l-Kerîm beyne‘l-icâze ve‘l-men‘: arz ve tahlîl ve nakd*. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts..
- Mübârek, Mâzin, *el-Mûcez fî târihi‘l-belâga*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts..
- Nesefî, Abdullah b. Ahmed. *Tefsîru‘n-Nesefî: Medâriku‘t-tenzîl ve hakâiku‘-te‘vîl*. haz. Zekerîyya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî‘l-İlmiyye, ts..
- Nesefî, Burhâneddin Muhammed. *Keşfü‘l-hakâik ve şerhu‘d-dekâik*. İstanbul: Murat Molla Kütüphanesi, 147.
- Nîsâbü’rî, Nizâmeddin Hasan. *Garâibü‘l-Kur’ân ve regâibü‘l-furkân*. nşr. Zekerîyya Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübî‘l-İlmiyye, 1996.
- Oral, Osman. “Fahreddin Râzî’de Haberî Sıfat Sorunu”. *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/14 (2017), 155-179.
- Öğmüş, Harun. “es-Savâiku‘l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim’in Râzî’ye Yönelttiği Yorumla İlgili Tenkitler”. *EKEV Akademi Dergisi* 13/38 (2009), 159-176.
- Öğmüş, Harun. “es-Savâiku‘l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Yorum Anlayışı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2008), 67-97.
- Öğmüş, Harun. “es-Savâiku‘l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Mecâz Eleştirisi”. *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 207-225.
- Özdemir, İbrahim. *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz’ İlminin Temel Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Özer, Salim. “Fukahâ ve Usulcülerin Hakikat ve Mecâz Anlayışı”. *Bilimname* 5/13 (2007/2), 111-130.
- Öztürk, Mustafa. “Tefsirde Fahreddin er-Râzî”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. 279-346. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’ân Dili ve Retoriği: Kur’ân Metninin Dokusu Üzerine Tartışmalar*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002.
- Radi, Şerîf. *Kur’an Mecâzları: Telhîsu‘l-beyân fî (an) mecâzâtî‘l-Kur’ân*. çev. İsmail Durmuş. İstanbul: Kuramer, 2016.

- Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin, *el-Meâlim fî ilmi usûli'l-fikh*. thk. Ali Muhammed Ivâz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1994/1414.
- Râzî, el-İmâm Fahreddin. *el-Kâşif an usûli'd-delâil ve fusûli'l-ilel*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992/1413.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Saîd Abdullatîf Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 2015.
- Râzî, Fahreddin. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. nşr.-çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik, 2019.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, haz. Şuayb el-Arnaût. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Esâsu't-takdîs fî ilmi'l-keîâm*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdir, 2004/1424.
- Râzî, Muhammed Fahreddin b. Allâme Ziyâeddin Ömer. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-müştehir bi't-Tefsîri'l-kebîr ve Mefâtîhi'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Ricoeur, Paul. *Yorum Teorisi: Söylem ve Artı Anlam*. çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Rummânî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsâ. *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Sellâm. *Selâsu Resâil fî i'câzi'l-Kur'ân: li'r-Rummânî ve'l-Hattâbî ve Abdülkâhir el-Cürcânî* içinde. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 3. Basım, ts..
- Sa'd, Mahmûd. *Mebâhisü'l-beyân inde'l-usûliyyîn ve'l-belâgiyyîn*. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1989.
- Sa'leb, Ebu'l-Abbâs Ahmed eş-Şeybânî. *Kavâidu's-şi'r*, thk. Ramazan Abdüttevâb. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1995.
- Safedî, Salâhaddin b. Halîl b. Ebîk. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Sami, İsmetullah. *İslâm Hukuk Usûlünde Mecâz*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Sekkâkî, Ebu Ya'kûb Yûsuf. *Miftâhu'l-ulûm*, haz. Naîm Zerzur. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Sîbeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Basım, 1988.
- Smyth, William, "Bir Yorum Geleneğinde Tartışma: Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'unun Akademik Mirası". çev. Ömer Kara. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 47 (2014), 165-176.
- Smyth, William. "Belâgat İlmi'nin Standart Hale Gelen Düzenleniş ve es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm'u". çev. Abdullah Yıldırım. *Şarkiyat Mecmuası*, 22 (2013), 213-232.
- Smyth, William. "Bir Ders Kitabının Teşekkülü". çev. Abdullah Yıldırım. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2012), 321-336.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2008.
- Şensoy, Sedat. "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecâz Tartışmaları". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 8 (2002), 1-37.

- Şinkîti, Muhammed Emin b. Muhammed Muhtâr. *Men' u cevâzi 'l-mecâz fî 'l-münezzel li 't-taabbüd ve 'l-i 'câz*. Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *el-Câmiu 'l-beyân an te'vîli âyi 'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- Taşdelen, Hasan. "Belâgat İlmi ve Tarihi". *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. 215-306. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Taşkent, Ayşe. *Güzelin Peşinde: Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik*. İstanbul: Klasik, 2012.
- Turan, Maşallah. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları*. Konya: Hüner Yayınevi, 2016.
- Türcan, Selim. "Mecâz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ'nın Yeri". *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 47-72.
- Türker, Ömer - Demir, Osman (ed.). *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinin Gaye Nedeni Olarak 13. Yüzyıl ve Sonrası". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. ed. Murat Demirkol - M. Enes Kala. 63-71. Anlara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014.
- Türkmen, Sabri. *Ebu 'Ubeyde, Hayatı ve Eseri "Mecâzu 'l-Kur'ân"ın Dil Özellikleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Uçar, Hasan. "Muhammed Emin eş-Şinkîti'nin "Men' u Cevâzi 'l-Mecâz fî 'l-munezzeli li 't-te'abbudi ve 'l-i 'câz" Adlı Risalesinde Kur'ân'da Bulunmadığını İddia Ettiği Bedî' Sanatları". *Türkoloji Araştırmaları*, 11/5 (2016), 518-529.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali en-Nîsâbü'rî. *et-Tefsîru 'l-basît*, ed. Abdülaziz Sutam Âl-i Suûd - Türkî b. Sehv el-Uteybî. 25 Cilt. Riyâd: Şirketü'l-Ubeykân li't-Ta'lim, 1439/2018.
- Yahya İmâm, İlâf bint. *Mevkîfu'r-Râzî min mesâili 'l-esmâ ve 'l-ahkâm fî 't-Tefsîri 'l-kebîr: dirâse nakdiyye fî dav'ı akîdeti ehli's-sünne ve 'l-cemâa*. Suûd: Câmîati' Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da'vâ ve Usûli'd-Dîn, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Yavuz, Ömer Faruk. *Kur'ân'da Sembolik Dil*. Ankara: Ankara Okulu, 2006.
- Yerinde, Adem. "Mecâzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/225-227. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yerlikaya, Ünal. "Hanefî Düşüncede Hakikat-Mecâz İlişkinin Kavranış Biçimine Etkisi Bakımından Sebep-İllet-Hüküm İlişkisi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (Mart 2018), 48-70.
- Yolcu, Mehmet. *Kur'an'ın Zihniyeti Değiştirmesi*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2003.
- Zekeriyya, Muhammed Mâhir. *Eseru ilmi 'd-delâle fî tefsîri 'n-nusûs: el-mecâz enmûzecen*. Beyrut: Dâru'n-Nevâdiri'l-Lübnâniyye, 7. Basım, 2014/1435.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi 't-tenzîl ve uyûni 'l-ekâvil fî vucûhi 't-te'vil*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998.
- Zeytûn, Ali Mehdî. *İ'câzü 'l-Kur'ân ve eseruhû fî tekevvi 'n-nakdi 'l-edebî*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1992.

İlkokulu burada tamamladı. Ortaokulu dışarıdan sınavlarla bitirirken İzmir’de Kestanepazarı Kur’an Kursu’nda Arapça ve İslamî ilimler eğitimi aldı. Yine Kestanepazarı bünyesindeki yurtlarda kalarak İzmir İmam Hatip Lisesi’nden mezun oldu. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fatûtesi’ni 2006 yılında tamamladı. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde *İslam İlimler Tasnifinde Tefsir (Taşköprîzâde’nin Miftâhu’s-Saâde’si Örnekliğinde)* adlı teziyle yüksek lisansını 2011 yılında tamamladı. İki yıl kadar imam-hatiplik yaptı. 2013 yılında Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilimdalı’nda başladığı araştırma görevliliğini hâlen sürdürmektedir.