

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Esat SABIRLI

**İBN TEYMİYYE ve SELEFÎ YORUMLARI BAĞLAMINDA
KUR'ÂN'DA MECAZA BAKIŞI**

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2013

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Esat SABIRLI

**İBN TEYMİYYE ve SELEFÎ YORUMLARI BAĞLAMINDA
KUR'ÂN'DA MECAZA BAKIŞI**

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Eyüp YAKA

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2013

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Esat SABIRLI'nın bu çalışması, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Yrd. Doç. Dr. Yasin PİSGİN

Üye (Danışmanı) : Yrd. Doç. Dr. Eysel YAKA

Üye : Yrd. Doç. Rifat ATAY



Tez Konusu: İbn Teymiyye ve Selefi Yorumları Bağlamında Kur'an'da
Mecaza Bakışı

Onay : Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi 10./07/2013

Mezuniyet Tarihi 11./07/2013

Doç. Dr. Zekeriya KARADAVUT
Müdür

.....

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN TEYMİYYE’NİN HAYATI ve İLMÎ KİŞİLİĞİ

1.1. İbn Teymiyye’nin Hayatı	20
1.1.1. Doğumu ve Nesebi	20
1.1.2. Ailesi.....	21
1.1.3. Yetiştirilmesi ve İlim Tahsili.....	22
1.1.4. Siyasi Faaliyetleri.....	26
1.1.5. Hapse Girmesi.....	29
1.1.6. Vefatı	31
1.2. Yaşadığı Dönem.....	32
1.2.1. Siyasî Durum.....	32
1.2.2. Sosyal Durum.....	34
2.3. İlmî Durum	35
1.3. İlmî Kişiliği ve Eserleri	37
1.3.1. İlmî Kişiliği.....	37
1.3.2. Hocaları.....	39
1.3.3. Öğrencileri	40
1.3.4. Eserleri.....	40

İKİNCİ BÖLÜM

MECAZ KAVRAMI ve KUR'ÂN'DA MECAZ OLGUSUNA YAKLAŞIMLAR

2.1. Hakikat ve Mecaz Kavramları	42
2.1.1. Hakikat Lafzının Tanımı.....	42
2.1.2. Hakikat Lafzının Çeşitleri.....	43
2.1.3. Mecazın Tanımı.....	45
2.1.3.1. Alâka ve Çeşitleri.....	46
2.1.3.2. Karîne ve Çeşitleri	49
2.1.4. Mecaz Çeşitleri.....	50
2.1.4.1. Lügavî Mecaz	50
2.1.4.1.1. Mecaz-ı Mürsel.....	51
2.1.4.1.2. İstiâre	51
2.1.4.2. Aklî Mecaz	51
2.2. Kabul ve Ret Açısından Kur'ân'da Mecaza Yaklaşımlar	52
2.2.1. Kur'ân'da Mecazın Varlığını Kabul Edenler	53
2.2.2. Kur'ân'da Mecazın Varlığını Kabul Etmeyenler	57

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SELEFÎ YORUMLARI BAĞLAMINDA İBN TEYMYİYYE'NİN KUR'ÂN'DA MECAZA BAKIŞI

3.1. İbn Teymiyye'nin Selefî Yorumları.....	63
3.1.1. Akaid-Kelam Alanında.....	63
3.1.2. Tefsir Alanında.....	67
3.1.3. Fıkıh Alanında.....	70
3.1.4. Tasavvuf Alanında	72
3.1.5. Felsefe Alanında.....	75

3.2. İbn Teymiyye'nin Mecaz Anlayışı.....	77
3.2.1. İbn Teymiyye'ye Göre Mecaz Kavramı	77
3.2.2. Dillerin Doğuşu ve Mecaz İlişkisine Yaklaşımı	79
3.2.3. İman-Amel İlişkisi Bağlamında Mecaza Bakışı	83
3.2.4. Mecazın Ortaya Çıkışına Yönelik Eleştirileri	86
3.2.5. Dilcilerin Yaptığı Mecaz Tanımına Yönelik Eleştirileri	93
3.2.6. Mecaza Konu Olan Ayetleri Yorumlama Biçimi.....	98
3.2.7. Haberî Sıfatlar Konusunda Mecaza Yaklaşımı	105
SONUÇ.....	117
KAYNAKÇA.....	120
Ö Z G E Ç M İ Ş	131

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	adı geçen eser
a.mlf.	aynı müellif
AÜİF.	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	İbn, bin
bk.	bakınız
bs.	baskı
c.	cilt
CÜİF.	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
DİA.	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB.	Diyanet İşleri Başkanlığı
EÜ.	Eciyes Üniversitesi
GÜİF.	Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi
h.	hicrî
haz.	hazırlayan
H.	Hazreti
HÜİF.	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
md.	maddesi
nşr.	neşreden
s.a.v.	Sallallâhü aleyhi vesellem
SÜ.	Selçuk Üniversitesi
SÜİF.	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
sy.	sayı
şrh.	şerh eden
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	tahkik eden
thr.	tahriç eden
trc.	tercüme eden
ts.	tarihsiz
UÜİF.	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
v.dğr.	ve diğerleri
vb.	ve benzeri
yay.	yayınları, yayınevi
yy.	yer yok

ÖZET

Bu çalışmada, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Selefi yorumları bağlamında Kur'ân'da mecaza bakışı ele alınmıştır. İbn Teymiyye, İslâmî ilimlerin hemen her birinde, ortaya koyduğu fikirleriyle, İslam düşüncesine büyük katkı sağlayan çok yönlü bir alimdir. Siyasî, fikrî ve sosyal hareketliliğin yoğun olduğu bir dönemde yaşayan İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'den sonra Selefi düşüncenin en önemli temsilcisi olmuştur. Ona göre Selef; Kur'ân ve sünnete aykırı yaklaşımları bid'at olarak değerlendiren, haberî sıfatlar konusunda teşbih ve ta'tile düşmeyen, Kur'ân'ın mahlûk olmadığına inanan, sahabe, tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn'in de içerisinde bulunduğu insanlar topluluğudur. İbn Teymiyye'den sonra, Selefi düşüncenin temsilciliğini yapan Vehhabîlik, her ne kadar savunduğu esasları ona dayandırsa da, özellikle şirk ve bid'at anlayışları itibarıyla onun görüşlerinden ayrılmıştır. İbn Teymiyye'nin nasları anlama ve yorumlama sistemi içerisinde, Selef'e bağlılık düşüncesinin önemli bir yeri vardır. Kur'ân'da mecaza bakışı da bu Selefi anlayış çerçevesinde şekillenmiştir.

İslam alimlerinin büyük çoğunluğu, Kur'ân'da mecazın varlığını kabul ederken, azınlıkta kalan bir grup mecazı reddetmiştir. İbn Teymiyye de Kur'ân'da mecazın varlığını reddeden âlimlerdendir. Onun bu düşüncesinin, dilsel ve itikadî olmak üzere iki esasa dayandığı anlaşılmaktadır. Dilsel gerekçeler ışığında, mecaza konu olan ayetlere yaptığı izahlar, mecazı kabul edenlerin izahlarıyla birebir örtüşmektedir. Bu sebeple, onun mecaza karşı çıkmasında dilsel gerekçelerden ziyade itikadî kaygıların etkili olduğu söylenebilir. Bu itikadî kaygılardan birincisi, Mürcie'nin; imanı, kalbin tasdiki anlamında hakikat, amelleri kapsaması anlamında mecaz olarak kabul etmesidir. Diğerisi ise, Cehmiye ve Mutezile başta olmak üzere, haberî sıfatları mecazı kullanarak tevil eden yaklaşımlardır. Bu çerçevede İbn Teymiyye, *Yedullah/Allah'ın eli* tabirini 'Allah'ın zatına mahsus ve keyfiyetini sadece kendisinin bildiği iki elinin bulunduğu' şeklinde yorumlamıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Teymiyye, Selef, Vehhâbîlik, Kur'ân, Mecaz, Haberî Sıfatlar

ABSTRACT

In this study, Ibn Taymiyyah and his view of metaphor in the Qur'an within the context of his Salafi comments were discussed. Ibn Taymiyyah was a versatile scholar who made great contributions to the Islamic thought with his ideas put forward in almost all branches of Islamic sciences. Ibn Taymiyyah, who lived in a time of intensive political, intellectual and social mobility, has become the most important representative of Salafi thought after Ahmad b. Hanbal. According to Ibn Taymiyyah, the Salaf is the community consisting of Sahaba, Tabiun and Atbau't-tabiin , who see the approaches against the Qur'an and Sunnah as bid'a, neither accept anthropomorphism nor via negative regarding the divine attributes and believe that the Qur'an is not created. Wahhabism, which represents the Salafi thought after Ibn Taymiyyah, though claims to base its principles on him, totally deviated from his thoughts vis-a-vis shirk and bid'a. The idea of adherence to Salaf is very important in Ibn Taymiyyah's system of understanding and interpreting the text. Thus his view of metaphor in the Qur'an was formed with that Salafi understanding.

The vast majority of Islamic scholars accept the presence of metaphor in the Qur'an, whereas a group of minority rejects this idea. Ibn Taymiyyah is from the scholars rejecting the presence of metaphor in the Qur'an. It seems that his claim is based on two principles: linguistic and theological. In the light of the linguistic reasons, the explanations on the verses subject to metaphor are exactly similar to the explanations of those who accept the presence of metaphor in the Qur'an. As a result, it can be said that his theological anxieties were more effective on his stance against metaphor rather than the linguistic reasons. First of these theological concerns is the differentiation of Murji'ah in the meaning of faith as truth by the confirmation of heart and as metaphor to be put into actions. The other one is related to chiefly the claims of Jahmiya and Mu'tazila regarding to some divine attributes as metaphors. Contrary to their claims, Ibn Taymiyyah, interprets, for instance, *Yad Allah- The Hand of Allah*, as "that God has two hands, specific to Him and the circumstance of which is only known by Him."

Keywords: Ibn Taymiyyah, Salaf, Wahhabism, the Qur'an, Metaphor, Habari attributes

ÖNSÖZ

Yüce Allah, ilahi mesajını insanların anlayabilecekleri şekilde ve onların kullandığı bir dil ile göndermiş, bu da doğal olarak Kur'ân'ın, kendisiyle gönderildiği Arap dilinin özelliklerini taşımasına neden olmuştur. Bu açıdan, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında vazgeçilmez unsurların başında dil olgusu ve o dili meydana getiren lafızlar gelmektedir.

Kur'ân lafızları, vaz olundukları manada kullanılıp kullanılmaması, mânâya delaletinin açıklığı ya da kapalılığı ve mânâya delaletinin şekli gibi kategorilere ayrılarak müfessirler, dilciler ve usûlcüler tarafından tahlil edilmiş ve bu kategorilerin alt başlıklarını oluşturacak şekilde lafızlar; âm, hâs, hakikat, mecaz, sarîh, kinaye, muhkem, müfesser gibi kısımlara ayrılmıştır. Kaynaklar incelendiğinde, lafızlar için yapılan bu taksimin büyük çoğunluk tarafından kabul edildiği görülse de belirli bir kısmına itirazların yapıldığı anlaşılmaktadır.

Bu itirazları yapanlardan birisi de Selefî hareketin en önemli temsilcilerinden kabul edilen İbn Teymiyye (ö.728/1328)'dir. Lafızların vaz olundukları manada kullanılıp kullanılmaması bakımından hakikat ve mecaz olarak taksim edilmesine bazı eleştiriler yönelten İbn Teymiyye'nin, Kur'ân'da mecazın varlığına bakışı da bu eleştiriler çerçevesinde şekillenmektedir.

İbn Teymiyye'nin Selefî yorumları bağlamında Kur'ân'da mecaza bakışının ele alınacağı bu çalışma bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde; İbn Teymiyye'nin ilmî kişiliğinin ve fikir dünyasının şekillenmesinde en önemli unsurlardan birisi olan *selef* kavramı ele alınmıştır. Kavramın semantik analizi yapıldıktan sonra Selefî düşüncenin tarihî süreç içerisinde geçirdiği evreler ana hatlarıyla tespit edilmiş ve İbn Teymiyye'nin bu sürecin neresinde durduğu belirlenmeye çalışılmıştır.

Birinci bölümde İbn Teymiyye'nin hayatı ve ilmî kişiliği ile yaşadığı dönemin ilmî, siyasi ve sosyal yapısı ele alınmıştır. Kur'ân'da mecaz olgusuna yaklaşımların konu edildiği ikinci bölümde; hakikat ve mecaz kavramları izah edilmiş, daha sonra, Kur'ân'da mecazın varlığı konusuyla ilgili yaklaşımlar, mecazı kabul edenler ve kabul etmeyenler şeklinde verilmiştir.

Çalışmanın son bölümünde İbn Teymiyye'nin akaid, tefsir, fıkıh, tasavvuf ve felsefe alanlarında öne çıkan Selefî yorumları hakkında bilgi verildikten sonra, Kur'ân'da mecazın varlığı ile ilgili görüşleri tespit edilmiştir. Ayrıca onun Selef'i merkeze alarak oluşturduğu mecaza yönelik eleştirileri, ilk dönem dilci ve müfessirlerin konuyla ilgili görüşleri ışığında

değerlendirilmiştir. Sonuç bölümünde ise, çalışma boyunca İbn Teymiyye'nin Selef anlayışı ve Kur'ân'da mecaza yaklaşımı hakkında yaptığımız tespit ve değerlendirmelere yer verilmiştir.

Çalışmamıza görüş ve değerlendirmeleriyle büyük katkı sağlayan danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Eyüp YAKA'ya şükranlarımı sunarım. Yine bu süreçte desteklerini her zaman yanımda hissettiğim eşime ve kızıma, gösterdikleri fedakârlıktan ötürü teşekkür ederim. Bu çalışmanın, tefsir alanına küçük de olsa bir katkı sağlamış olmasını Yüce Allah'tan temenni ederim.

Esat SABIRLI

Antalya, 2013

GİRİŞ

Araştırmanın Amacı Kaynakları ve Yöntemi

“İbn Teymiyye ve Selefi Yorumları Bağlamında Kur’ân’da Mecaza Bakışı” adlı bu çalışma, İbn Teymiyye (ö. 728/1328)’nin; dilciler ve müfessirlerin pek çoğu tarafından Kur’ân’da varlığı kabul edilen mecaz olgusuna yaklaşımını ve Kur’ân’da mecazın varlığıyla ilgili genel kabulün aksine sergilemiş olduğu eleştirel tavrın gerekçelerini tespit etmeyi amaçlamaktadır.

İbn Teymiyye’nin Kur’ân’da mecazın varlığıyla ilgili düşüncelerini konu alan, yüksek lisans ya da doktora seviyesinde Türkiye’de yapılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte bazı akademik çalışmalarda konuya temas edildiği görülmektedir. Mustafa Öztürk’ün *Kur’ân Dili ve Retoriği*¹ kitabı, Abdülmuttalip Arpa’nın *İzz b. Abdusselâm ve el-İşâre ile’l-i’câz fî ba’zi envâi’l-mecâz Adlı Eseri*² isimli doktora tezi, Enver Arpa’nın *İbn Teymiyye’nin Kur’ân Anlayışı*³ adlı kitabı, Hasan Sarraoğlu’nun *İslam’ın Doğuş Dönemi(Sadru’l-İslâm) Arap Edebiyatında Mecaz Sanatı*⁴ adlı yüksek lisans tezi ve Hikmet Akdemir’in “Kur’ân’da Mecazın Varlığı Tartışmaları”⁵ adlı makalesi bu çerçevede zikredilebilir. Konuyla ilgili olarak yine Abdülmuttalip Arpa’nın “Kur’ân’da Mecaz Tartışmaları ve İbn Teymiyye’nin Meseleye Yaklaşımı”⁶ adlı müstakil bir makalesi bulunmaktadır. Arap dünyasında yapılan şu çalışmalarda da İbn Teymiyye’nin mecazla ilgili görüşlerine yer verilmiştir: Abdülazîm Mut’inî’nin, *el-Mecâz fî’l-lüğa ve’l-Kurâni’l-Kerîm beyne’l-icâzeti ve’l-men’*,⁷ ile *el-Mecâz inde’l-İmam İbn Teymiyye ve telâmîzihi beyne’l-inkâr ve’l-ikrâr*,⁸ adlı iki eseri, Sad b. Abdullah Âlümüğîre’nin *Delâlatü’l-elfâz inde İbn Teymiyye’si*.⁹

¹ Öztürk, Mustafa, *Kur’an Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2010.

² Arpa, Abdülmuttalip, *İzz b. Abdüsselâm ve el-İşâre ile’l-i’câz fî ba’zi envâi’l-mecâz Adlı Eseri*, (Doktora), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2009, s. 14.

³ Arpa, Enver, *İbn Teymiyye’nin Kur’an Anlayışı*, Fecr yay., Ankara, 2010.

⁴ Sarraoğlu, Hasan, *İslamın Doğuş Dönemi (Sadru’l-İslâm) Arap Edebiyatında Mecaz Sanatı*, (Yüksek lisans), HÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2007.

⁵ Akdemir, Hikmet, “Kur’an’da Mecazın Varlığı Tartışmaları”, *HÜİF Dergisi*, sy: 4, Şanlıurfa, 1998.

⁶ Arpa, “Kur’an’da Mecaz Tartışmaları ve İbn Teymiyye’nin Meseleye Yaklaşımı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sy: 44, İstanbul, 2010.

⁷ Abdülazîm Mut’inî, *el-Mecâz fî’l-lüğa ve’l-Kurâni’l-Kerîm beyne’l-icâzeti ve’l-men’*, Mektebetü vehbe, Kahire, ts.

⁸ Mut’inî, *el-Mecâz inde’l-İmam İbn Teymiyye ve telâmîzihi beyne’l-inkâr ve’l-ikrâr*, Mektebetü vehbe, Kahire, 1995.

⁹ Âlümüğîre, Sad b. Abdullah, *Delâlatü’l-elfâz inde İbn Teymiyye*, Dâru künûzi İsbiliyye, Riyad, 2010.

Selef kavramı ve Selefî düşüncenin geçirdiği başlıca evrelerin konu edildiği giriş bölümünde; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838)'in *Kitâbü'l-Îmân*'ı, Şehristanî (ö. 548/1153)'nin *el-Milel ve'n-nihal*'i, Gazâlî (ö. 505/1112)'nin, *İlcâmü'l-avâm*'ı, Bağdâdî (ö. 429/1037)'nin *el-Fark beyne'l-fırak*'ı, İzmirli İsmail Hakkı Efendi (ö. 1365/1946)'nin *Yeni İlm-i Kelam*'ı gibi eserlerden istifade edilmiştir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin hayatı ve ilmi kişiliğinin ele alındığı birinci bölümde; İbn Abdülhâdî (ö. 744/1343)'nin *el-Ukûdü'd-dürriyye*'si, Zehebî (ö. 748/1348)'nin, *Tezkiratü'l-huffaz*'ı ile *Züyûlü'l-iber*'i, Bezzâr (ö. 749/1348)'in *el-A'lâmü'l-illiyye*'si, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449)'nin *Tercümetü's-Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*'si, Safedî (ö. 794/1363)'nin *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*'ı, İbn Kesîr (ö. 774/1373)'in *el-Bidâye ve'n-nihaye*'si, Yâfî (ö. 768/1366)'nin *Mir'âtü'l-cinân*'ı Dâvûdî (ö. 945/1538)'nin *Tabakâtü'l-müfessirîn*'i, Kermî (ö. 1033/1623)'nin *el-Kevâkibü'd-dürriyye*'si, Ebû Zehra (ö. 1394/1974)'nin *İmam İbn Teymiyye*'si, Nedvî (ö. 1420/1999)'nin *Ricâlü'l-fikri ve'd-da've*'si başlıca yararlanılan kaynaklar arasında bulunmaktadır.

Mecaz kavramının ve Kur'an'da mecaz olgusuna yaklaşımların incelendiği ikinci bölümde ise; Halîl b. Ahmed (ö.175/791)'in *Kitâbü'l-ayn*'ı, Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415)'nin *el-Kâmûs'ül-muhîr*'i, Râgıb el-İsfahânî (ö. 425/1033)'nin *Müfredât*'ı, İbn Manzûr (ö. 711/1311)'un *Lisânü'l-arab*'ı, İbn Cinnî (ö. 392/1002)'nin *el-Hasâis*'i, Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin *Esâsü'l-belâğa*'sı, Kazvînî (ö. 739/1338)'nin *el-İzâh*'ı, Teftâzânî (ö. 792/1390)'nin *Muhtasarü'l-meânî*'si, ve Süyûtî (ö. 911/1505)'nin *el-Müzhir*'inden istifade edilmiştir. Ayetlerin tercümesinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın mealinden yararlanılmıştır. Ferrâ (ö. 207/822)'nin *Meân'il-Kur'an*'ı, İbn Kuteybe (ö. 276/889)'nin *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*'ı, Taberî (ö. 310/922)'nin *Câmiü'l-Beyân*'ı, Râzî (ö. 606/1210)'nin *Mefâtihü'l-ğayb*'ı, Zerkeşî (ö. 794/1392)'nin *el-Burhân*'ı, Süyûtî'nin *el-İtkân*'ı, gibi eserler de yararlanılan temel kaynaklar arasında bulunmaktadır.

Çalışmanın giriş bölümünde Selef kavramının kullanım alanları ve anlam sınırları tarihî veriler ışığında tespit edilmeye çalışılmıştır. İbn Teymiyye'nin hayatı ve ilmî kişiliğinin anlatıldığı bölümde, konunun doğası gereği büyük oranda tasvirici bir yöntem kullanılmıştır. Kur'an'da mecaz olgusuna yaklaşımların ele alındığı ikinci bölümde; alanının otoritesi olarak kabul görmüş dilci ve müfessirlerin görüşlerine yer vermek suretiyle mecazın, mümkün olduğunca erken dönemlerde nasıl algılandığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Son bölümde ise; İbn Teymiyye'nin mecaza yaklaşımını belirleyen temel görüşleri ve eleştirileri tespit edildikten sonra, bu eleştiriler özellikle ilk dönem âlimlerinin görüşleri ile karşılaştırılarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Selef ve Selefiyye Kavramları

İbn Teymiyye (ö.728/1328)'nin Selefî yorumları çerçevesinde Kur'ân'da mecaz olgusuna yaklaşımının inceleneceği bu çalışmada, nasları anlama ve yorumlama noktasında temel referans olarak kabul ettiği Selef'i, kavramsal açıdan tahlil etmek, onun düşünce dünyasını oluşturan temel parametrelerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Selef'in Kelime Anlamı

Sözlükte سَلَفٌ يَسْلُفُ سَلْفًا وَسَلَوًا (öne geçti, geçip gitti) kökünden türeyen selef kelimesi سالف ism-i failinin çoğulu ya da فَعْلٌ vezninde isimdir. Her iki durumda da kelime; 'önde olan, önce gelen, geçip giden, kişinin yaptığı salih ameller' gibi anlamlara gelmektedir. Bir kimsenin dedeleri için *selefü'r-racül*, geçmişte yaşamış insanları ifade etmek için *el-kavmü's-süllâf* denilmektedir.¹⁰ Savaşa hazırlanan bir topluluğun içerisinde öne çıkanlar da *Selef* diye isimlendirilmektedir.¹¹ Yine bu kökün *borç vermek* ve *toprağı tesviye etmek* gibi anlamları da bulunmaktadır. 'Ona borç para verdim.' demek için أسلفته مالاٌ denir. 'Toprağı ekim-dikime hazır hale getirdim.' demek için ise سلفت الأرض ifadesi kullanılır.¹²

Kur'ân'da selef kelimesi altı yerde (إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ/أَسْلَفْنَاهُمْ/فَلَهُ مَا سَلَفَ) ¹³ fiil formunda, bir yerde (فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ) ¹⁴ isim formunda zikredilmektedir. Müfessirler Kur'ân'da geçen selef kelimesini bağlama göre; *daha önce yenen faiz gelirleri, daha önceki evlilikler, geçmişte yapılan avlar, daha önce işlenen fiiller /günahlar ve geçmişte kalan insanlar* anlamında, yorumlamıştır.¹⁵

¹⁰ Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, thk., Abdülhamid Hendâvî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2003, "slf" md., II, 265; İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn, *Mekâyisü'l-lügâ*, thk., Enes Muhammed Şâmî, Dâru'l-hadîs, Kahire, 2008, "slf" md., s. 414; İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Dâru'l-meârif, Kahire, ts. "slf" md., XXI, 2068; Fîrûzâbâdî, Mecdüdîn Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâmûsü'l-muhîd*, thk., Halîl Me'mun Şeyha, Dâru'l-meârif, Beyrut, 2009, "slf" md., s. 631; Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcü'l-arûs min cevâhir'il-kâmûs*, thk., Abdülfettah el-Hulûv, Matbaatü hükûmeti'l-Kuveyt, yy. 1986, "slf" md., XXI, 453-454.

¹¹ Halîl b. Ahmed, a.g.e., "slf" md., II, 265.

¹² Halîl b. Ahmed, a.g.e., "slf" md., II, 266; Fîrûzâbâdî, a.g.e., "slf" md., s. 631; Zebîdî, a.g.e., "slf" md., XXI, 453-454; İbn Manzûr, a.g.e., "slf" md., XXI, 2068.

¹³ Bakara, 2/275; Nisa, 4/22, 23; Maide, 5/95; Enfal, 8/38.

¹⁴ Zuhurf, 43/56.

¹⁵ Bu anlamlar için bk. Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk., Ahmed Ferîd, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2003, I, 148; Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'an*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2002, III, 135; Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk., Mecdi Bâsillûm, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2005, III, 624.

Hadislerde ise *selef* kelimesi ‘paranın peşin verilip malın daha sonra teslim alınması şeklinde yapılan alışveriş’¹⁶ manasında kullanılmaktadır ki bu anlam, fikhî terminolojide selefin eş anlamlısı olan *selem*¹⁷ kavramıyla ifade edilmektedir.

Selef’in İstilah Anlamı

Sözlükteki ve naslardaki kullanımlarına yukarıda değinilen **selef** kavramının ıstilahî manada tanımını yapmadan önce ilk dönemlerdeki kullanımı hakkında birkaç örnek zikretmek yerinde olacaktır. İslamî kaynaklara bakıldığında **selef** kavramının ilk olarak Hasan el-Basrî (ö. 110/728) tarafından kullanıldığı görülmektedir.¹⁸ Hasan el-Basrî Emevî halifesi Abülmelik b. Mervân (ö. 86/705)’a yazdığı *er-Risâletü’l-Kaderiyye*¹⁹ isimli eserinde Selef’i; “Allah’ın emrini yerine getiren, Rasûl (s.a.v)’nün sünnetine uyan, hiçbir hakkı zayı etmeyen, Allah’ı ancak kendisinin nitelediği şeylerle niteleyen ve yalnızca Allah’ın kullarına gösterdiği delilleri delil olarak kullanan insanlar”²⁰ şeklinde vasıflandırmaktadır. Henüz hicri I. asrın sonu, II. asrın başında yaşamış olan Hasan el-Basrî’nin, Selef’in niteliklerinden birinin de yalnızca Allah’ın kullarına gösterdiği delilleri delil olarak kullanmaları olduğunu söylemesi **selef** kavramının ifade ettiği anlamın belirginleşmesi açısından büyük önem arz etmektedir. Zira **selef** kavramının ıstilahî manada yapılan tanımlarını ele alırken görüleceği üzere Selef’in

¹⁶ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu’l-Buhârî*, Dâru’l-âfâkî’l-ârabîyye, Kahire, 2009, “Selem”, 1, 2; Müslim, İbnü’l-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, 3. bs., Dâru’l-marife, Beyrut, 2010, Mûsâkât, 127, 128; Tirmizî, Ebû İsa, Muhammed b. Sevrâ, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk., Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, yy., ts., “Büyü”, 70; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *Sünenü Ebû Dâvûd*, thk., Halil Me’mun Şeyhâ, Dâru’l-ma’rife, Beyrut, 2001, “Büyü”, 57; Nesâî, Ahmed b. Şuayb el-Horasânî, *Sünenü’n-Nesâî*, thk., Halil Me’mun Şeyhâ, Dâru’l-ma’rife, Beyrut, 2007, “Büyü”, 61; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, Müessesetü’r-risâle, Beyrut, 2009, “Ticârât”, 59; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk., Şuayb Arnavut, Müessesetü’r-risâle, Beyrut, 1995, III, 410.

¹⁷ el-Merğînânî, Burhânüddîn Ebû’l-Hasen Ali b. Ebû Bekir el-Ferğânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti’l-mübeddî*, Dâru’l-erkam, Beyrut, ts., II, 71; el-Meydânî, Abdülğaniy el-Ğuneymî, *el-Lübâb fî şerhi’l-kitâb*, Dâru’l-kitâbi’l-arabî, 6. bs., Beyrut, 2003, I, 225; el-Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir İbn Mes’ud, *Bedâiu’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’*, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 1986, V, 2021; el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitabü’t-Ta’rifât*, Dâru’l-ma’rife, Beyrut, 2007, s. 113; Aybakan, Bilal, “Selem” md., *DİA*, XXXVI, 403. Karaman, Fikret v.dğr., *Dînî Kavramlar Sözlüğü*, DİB yay., Ankara, 2006, “Selem” md., s. 589.

¹⁸ Cafer es-Sebhanî, *Bühûs fî’l-milel ve’n-nihal*, Dâru’l-islâmiyye 2. bs., Beyrut, 1991, I, 282; Kırbaçoğlu, Hayri, *Ehl-i Sünnet’in Kurucu Ataları*, Otto yay., Ankara, 2011, s. 58.

¹⁹ Şehristânî *el-Milel ve’n-nihal* isimli eserinde, bu risalenin Hasan el-Basrî (ö.110/728)’ye değil, Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748)’ya ait olduğunu söyler ve gerekçe olarak da şu hususu zikreder: Abdülmelik ibn Mervân’ın kader ve cebr ile ilgili olarak Hasan el-Basrî’ye sormuş olduğu bir soruya cevap mahiyetinde yazdığı ve Hasan el-Basrî’ye nispet edilen bir risale gördüm. Bu risalede Hasan el-Basrî, Kaderiyye’nin anlayışına uygun düşecek şekilde cevaplar vermiş, ayetler ve aklî deliller zikretmiştir. Muhtemelen bu risale Vâsıl b. Atâ’ya aittir. Çünkü Hasan el-Basrî kaderin yani hayır ve şerrin Allah’tan geldiği noktasında Selef’e muhalefet etmemiştir. (Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, 9. bs., Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 2008, I, 61.) Risalenin aidiyeti ile ilgili ayrıca bk. Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Fırlalı, Ethem Ruhi, Sarkaç yay., 3. bs., Ankara 2010. s. 135-142.

²⁰ Sebanî, *Bühûs*, I, 282.

en belirgin vasfı, dinin anlaşılması ve yorumlanmasında başvurulabilecek tek kaynak olarak Kur'ân ve sünneti görmesidir.

Hicri II. asırda yaşamış olan İmam Şafî (ö. 204/820) ise şer'î bir delil olan kıyasla ilgili bilgi verirken şöyle demektedir: “Bir kimsenin; sünneti, Selef’in görüşlerini, âlimlerin icmâsını, görüş ayrılıklarını ve Arap dilini bilmeden kıyas yapması doğru değildir.”²¹ İmam Şafî’nin selef kelimesiyle kendisinden öncekileri kastettiği anlaşılmaktadır.

Bu dönemde eserlerinde selef kavramına yer verenlerden birisi de Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838)’dır. Kâsım b. Sellâm kendisine yöneltilen, imanın artması-azalması ve kemali ile ilgili bir soruya cevap verirken şöyle demektedir: “Bu, ümmetin ilk döneminde yaşamış olan Selef’in, onlara tâbi olanların ve daha sonra gelenlerin, yaşadığımız döneme kadar üzerinde tartıştığı bir konudur.”²² Kâsım b. Sellâm’ın Selef’le ilgili olarak zikretmiş olduğu ‘ümmetin ilk döneminde yaşamış olanlar’ ifadesine bakılacak olursa onun zihninde Selef, daha çok yaşadıkları zaman itibarıyla ön plana çıkmaktadır.

Yukarıda selef kavramıyla ilgili kullanımlarına yer verilen Hasan el-Basrî, İmam Şafî ve Ebû Ubeyd, selef kelimesiyle kendilerinden önce yaşamış olanları kastetmektedir. Ancak burada şöyle bir problemin varlığından söz edilebilir: Her üç müellif de kendisinden öncekileri Selef olarak nitelendirmekle kendilerini Selef grubuna dâhil etmemiş gözükmektedirler. Bu bağlamda Hasan el-Basrî her ne kadar kendisini Selef olarak zikretmese de vefat tarihleri itibarıyla İmam Şafî’nin Selef’i olmaktadır. Aynı durum Kâsım b. Sellâm için de geçerlidir. Halbuki her üçünün de kendilerinden sonra gelenler tarafından Selef içerisinde değerlendirildikleri bilinmektedir. Bu noktadan hareketle selef kavramının tanımlanmasında, tanımlı yapanın yaşadığı zaman diliminin etkili olduğunu ve kimin Selef olarak kabul edileceği noktasında önemli rol oynadığını ifade etmek gerekmektedir. Zira *selef* kavramı sözlük anlamı itibarıyla kendisinden önceki bütün zamanları kuşatmakta ve ilim adamları, siyasiler vb. akla gelebilecek her sınıftan insanı içine almaktadır.²³

İstılâhî manada yapılan Selef tanımlarına bakıldığında ‘belirli bir zaman dilimi’ ya da ‘bu zaman diliminde yaşayan ve naslara karşı aynı ya da benzer yaklaşımlar sergileyen insanlar’ şeklinde iki farklı unsurun öne çıktığı görülmektedir.

²¹ eş-Şafî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, thk., Adüllâtif Hümeym- Mâhir Yâsin Fahl, 2. bs., Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 2009, s.430.

²² Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü’l-îmân*, thk., Muhammed Nasıruddîn el-Elbânî, Mektebetü’l-meârif, Riyat, 2000, s. 9-10. Ebû Ubeyd’in bu eseri Sönmez Kutlu tarafından tercüme edilmiş ve *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* isimli eserinin son kısmına eklenmiştir. (Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 2. bs., Kitâbiyât, Ankara, 2002, s. 207.)

²³ Baktır, Mehmet, “Mutekaddimün Selefîyye ve Metod Anlayışı”, *CÜİF Dergisi*, Sivas, 2004, c. VIII/2, s. 27.

Örneğin Gazâlî (ö. 505/1112), haberî sıfatlarla ilgili olarak avâmın benimsemesi gerektiğini düşündüğü Selef metodunu sahâbe ve tâbiûn metodu olarak belirler.²⁴ Gazâlî'nin bu yaklaşımına göre Selef, sahâbe ve tâbiûn demektir.²⁵ Gazâlî ile çağdaş olan Şehristânî (ö. 548/1153) ise Selef'i, "Allah'ın eli ve yüzü gibi haberî sıfatlarını, şeriatla varid olduğu gibi kabul edip bu konuda teville gitmeyen, bu sebeple de *Sıfâtiyye* olarak adlandırılan grup" şeklinde nitelemektedir.²⁶ Yapmış olduğu nitelendirmeye bakılacak olursa Şehristânî; Selef kavramına bütünü zaman açısından değil, bu zamanda yaşayan insanların düşünce yapıları açısından yaklaşmaktadır.

Kur'an'da mecazın varlığı konusuna yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağımız İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin Selef anlayışı çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Ancak yapmış olduğumuz okumalar neticesinde, İbn Teymiyye'ye ait net bir Selef tanımına rastlayamadık. Bu nedenle, ulaşabildiğimiz kadarıyla İbn Teymiyye'nin eserlerinin satır aralarında, Selef'le ilgili olarak zikrettiği görüşleri üzerinden onun Selef kavramına yaklaşımını tespit etmeye çalışacağız.

İbn Teymiyye, kendisinin temel itikâdî meselelere dair görüşlerini öğrenmek isteyen; dört mezhebin temsilcileri, şeyhler, müftîler ve devlet ricalinden oluşan bir grubun katılımıyla gerçekleştirilen münâzarada; Allah'ın sıfatları, kader, iman, vaîd, imamet ve tafdîl (imamların üstünlüğü) vb. konularla ilgili düşüncelerini aktarır.²⁷ Bu anlattıklarının Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'e ait görüşler olduğunu söyleyen birine, İbn Teymiyye şu şekilde cevap verir: "Ben sadece Selef'in itikadını topladım/anlattım."²⁸

İbn Teymiyye'nin devamında söylediği şu sözler onun Selef anlayışına dair bazı ipuçları sunmaktadır: "Pek çok defa dedim ki; bana Selef'in itikadıyla ilgili konularda muhalefet edenlere üç yıl mühlet veriyorum. Hz. Peygamber (s.a.v)'in "İnsanların en hayırlısı benim asrımdaya yaşayanlar, sonra onların peşinden gelenler, sonra onların peşinden

²⁴ Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keîâm*, thk., Muammer el-Mu'tasimillâh el-Bağdâdî, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, 1985, s. 53.

²⁵ Gazâlî, *İlcâmü'l-avâm*, s. 53. Gazâlî'nin yapmış olduğu selef tanımının geniş bir değerlendirmesi için bk., Baltacı, Burhan, "Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazâlî'nin Selef Tanımlamasının Değerlendirilmesi", *Marife*, 2009, sy: 3, s.113-121.

²⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 104.

²⁷ İbn Teymiyyenin münâzarada anlattığı konuların detayları için bk., İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed el-Harrânî, *Mecmûatü fetâvâ li İbn Teymiyye*, thk., Âmir el-Cezzâz, Enver el-Bâz, 4. bs., Dâru'l-vefâ - Dâru İbn Hazm (Orata basım), Beyrut, 2011, III, 106-124.

²⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, III, 110.

gelenlerdir.”²⁹ diyerek övdüğü üç kuşakta yaşamış herhangi birinden, benim söylediklerime muhalif tek bir harf dahi getirirlerse bu görüşlerimden vazgeçerim.”³⁰

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Selef’in itikadı olarak nitelediği konularda kendisine muhalefet edenlerden karşı delil isterken bu delillerin ilk üç kuşaktan birine ait sözlerden olması gerektiğini ifade etmektedir.

İbn Teymiyye eserlerinin muhtelif yerlerinde Selef olarak kabul ettiği pek çok isim zikretmektedir. Örneğin, Kur’ân’ın mahluk olduğunu iddia eden bir kimsenin bu sözünün doğru olmadığını, ümmetin Selef’i ve imamlarının (سلف الأمة وأئمتها) ittifakıyla bu kişinin sapık, müfteri ve yalancı olduğunu söylemektedir. Bundan sonra İbn Teymiyye, Kur’ân’ın mahluk olmadığına dair Hz. Ali (ö. 40/660), İbn Abbas (ö. 68/688), İbn Mesud (ö. 32/652), Amr b. Dinar (ö. 126/744), İbn Uyeyne (ö. 198/814), Cafer es-Sâdık (ö. 148/766), Hasan el-Basri (ö. 110/728), Eyüb es-Sahtiyânî (ö.131/748), Süleyman et-Teymî (ö. 142/759), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Leys b. Sa’d (ö. 175/791), İbn Ebû Leylâ (ö. 148/765), Ebû Hanîfe (ö. 150/768), İmam Şâfiî (ö.204/820), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)³¹, İshak b. Râhûyeh (ö. 238/852),³² İbn Ebû Hâtîm (ö. 327/938)³³ den gelen pek çok rivayetin bulunduğunu ve bu isimlerin Selef’in öncüleri olduğunu belirtmektedir.

İbn Teymiyye’nin vermiş olduğu bu isimler arasında İshak b. Râhûyeh, Ahmed b. Hanbel ve İbn Ebû Hâtîm’i zikretmesi, üzerinde durulması gereken bir noktadır. Zîrâ hicrî 220’den sonra vefat edenlerin tebeü’t-tâbiîn’den sayılmadıkları yönündeki genel kanaat göz önünde bulundurulduğunda³⁴ İbn Ebû Hâtîm (ö.327/938), Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) ve İshak b. Râhûyeh (ö.238/852) ilk üç kuşaktan sonraki bir dönemde yer almakta ve etbâu-etbâi’t-tâbiîn sınıfına dâhil olmaktadır. İbn Teymiyye’nin Selef’ten kastının ilk üç kuşak olduğu şeklinde okunabilecek ifadeler yer vermesinin yanı sıra bu üç dönemden sonra yaşamış olan Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûyeh ve İbn Ebû Hâtîm’i Selef içerisinde değerlendirmesi göstermektedir ki o, Selef’i yalnızca ilk üç dönemde yaşamış insanlar olarak algılamamaktadır.

²⁹ Buhârî, “Şehâdât”, 9; “Fedâilü ashâbi’n-nebi”, 1; “Rikâk”, 7; Müslim, İbnü’l-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, 3. bs., Dâru’l-marife, Beyrut, 2010, “Fedâilü’s-Sahâbe”, 212.

³⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû*, III, 111.

³¹ İbn Teymiyye’nin Ahmed b. Hanbel’i selef olarak zikrettiği başka bir yer için bk. *Mecmû*, XII, 5.

³² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XII, 271-273.

³³ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünneti’n-nebeviyye*, thk., Muhammed Reşad Salim, yy., 1986, II, 250-253.

³⁴ Subhi Salih, Ahmed b. Hanbel’in vefatının h. 220’den sonra (h. 241) olmasından dolayı –etbâu’t-tâbiînden değil bundan sonraki kuşak olan- etbâu-etbâi’t-tâbiîn sınıfından sayıldığını ifade etmektedir. Bk. Salih, Subhi, *Ulûmü’l-hadîs ve mustalahuhû*, Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, Beyrut, 1995, s. 48.)

İbn Teymiyye'nin Selef'e yaklaşımında tek belirleyici unsurun zaman olmadığını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, Selef'in niteliklerine dair farklı bağlamlarda zikrettiği görüşlerini temel alarak kendisine ait şöyle bir Selef tanımlaması yapmak mümkündür: İbn Teymiyye'ye göre Selef; "Din ve akıl aracılığıyla bilinen sahih anlamları ve şer'î nasları göz önünde bulunduran, Kur'ân ve Sünnet'e aykırı yaklaşımları bid'at olarak değerlendiren,³⁵ Allah'ı; kendisinin ve peygamberinin tavsif ettiği sıfatlarla niteleyip onu tenzih eden, bu konuda teşbih ve ta'tile düşmeyen ve sıfatlara herhangi bir keyfiyet anlamı yüklemeyen,³⁶ Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olup mahlûk olmadığına inanan,³⁷ sahabe, tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn'in de içerisinde bulunduğu insanlar topluluğudur."

İslâmî literatürdeki hemen her kavramın olduğu gibi selef kavramının da ortaya çıkmasına zemin hazırlayan birtakım dînî referanslar bulunmaktadır. Bu hususta ilk olarak Tevbe Sûresi'nin *"İslâm'ı ilk önce kabul eden Muhâcirler ve Ensâr ile iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş; onlar da O'ndan razı olmuşlardır."*³⁸ ayeti görülmektedir.³⁹ Yine Hz. Peygamber (s.a.v)'in *"İnsanların en hayırlısı benim asrında yaşayanlar, sonra onların peşinden gelenler, sonra onların peşinden gelenlerdir."*⁴⁰ mealinde zikrettiği hadis, ilk dönemde yaşayan insanların üstün olduklarına vurgu yapmaktadır.⁴¹

Hz. Peygamber (s.a.v)'in "en hayırlılar" olarak zikrettiği bu üç kuşağın, o dönemlerde yaşayan tüm insanları mı yoksa bunların içerisinde bir bölümünü mü kapsadığı tartışmalıdır. Buhârî şârihi İbn Hacer (ö. 852/1448), hadiste zikredilen üç kuşağın sahâbe, tâbiîn ve etbâu't-tâbiîne karşılık geldiğini ifade ettikten sonra, cumhura göre üstünlüğün bu üç kuşağın tamamı için değil, bu dönemlerde yaşayan insanlardan bir kesimi için zikredildiğini söyler. İbn Abdülber (ö.463/1071) ise *"Ümmetim yağmura benzer. Başımı sonumu hayırlıdır bilinmez."*⁴²

³⁵ İbn Teymiyye, *Der'u teâruzi'l-akli ve'n-nakl*, thk., Muhammed Reşad Salim, 2. bs., yy., 1991, I, 254.

³⁶ İbn Teymiyye, *Minhâc*, II, 111; *Der'u teâruz*, I, 375; *Mecmû*, III, 8.

³⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû*, III, 113.

³⁸ Tevbe, 9/100.

³⁹ Bk., Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, V, 459; Cassâs, Ebû Bekir Ahmed er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 2010, III, 213; İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdürrahmân Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, Dâru İbn Hazm - el-Mektebetü'l-İslâmî (Ortak Basım), Beyrut, 2002, s. 602-603; Râzî, Muhammed Fahreddîn İbn Allâme Ziyâüddîn Ömer, *Mefâtihü'l-ğayb*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 2005, VI, 145.

⁴⁰ Buhârî, "Şehâdât", 9; "Fedâilü Ashâbi'n-Nebî", 1; "Rikâk", 7; Müslim, "Fedâilü's-Sahâbe", 212.

⁴¹ Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *es-Selefiyye merhaletün zemeniyye lâ mezhebiün islâmî*, Dâru'l-fikr, Dimaşk, 1988, s. 9; Özervarlı, M. Sait, "Selefiyye" *DİA*, XXXVI, 399.

⁴² Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. Sevrâ, *Sünenü't-Tirmizî*, thk., Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, yy., ts., "Kitâbü'l-emsâl", 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIX, 334, XXXI, 174; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi'tertibi İbn Belbân*, thk., Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1993, XVI, 209-210; Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlîk, *el-Bahrü'z-zehhâr (Müsnedü'l-Bezzâr)*, thk., Mahfuz Rahmân Zeynullah, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, Medine, 1993, s. 243.

hadisine dayanarak hadisteki üç kuşakla o dönemde yaşamış tüm insanların kastedildiği fikrini benimsemektedir.⁴³

Buraya kadar verilen kısa bilgilerden anlaşılacağı üzere selef kavramının tanımlanmasında bazı zorluklar bulunmaktadır.⁴⁴ Zira selef kavramı, sözlük anlamı itibarıyla geniş bir yelpazeyi içine almakta ve kelimenin bu otantik yapısı, sınırlarının kesin bir şekilde belirginleşmesini güçleştirmektedir. Öte yandan selef kavramının içine dahil olan kişiler, kavramı kullananın yaşadığı zaman dilimine göre azalmakta ya da artmaktadır. Bu açıdan bakıldığında; etbâu't-tâbiîn, kendisinden sonra gelenler için Selef olmakta iken, tâbiûn için Selef olmamaktadır. Bütün bunlara rağmen İslâmî terminolojideki genel Selef telakkisini; “sahabe ve tâbiîn başta olmak üzere dinî meselelerde kendilerine tâbi olunan, pratikte metotları uygulanan ve Müslümanlarca hüsn-ü kabul görmüş zümre”⁴⁵ olarak ifade etmek mümkündür.

Selefiyye Kavramı

Sözlükte ‘Selef’e mensup olanlar’⁴⁶ anlamına gelen **Selefiyye**’nin, kavram olarak net bir tanımına rastlayamadık. Bununla birlikte bazı kaynakların, Selefiyye’yi Ehl-i hadis, Ehl-i sünnet, bazen de Sıfatiyye olarak isimlendirdikleri görülmektedir.⁴⁷ Örneğin İmam Eş’arî (ö. 330/938), Ehl-i hadis ve Ehl-i sünnet adıyla açtığı başlıkta, Selef’in temel i’tikâdî meselelere yaklaşımlarıyla birebir örtüşecek bilgiler sunmaktadır.

Bağdâdî (ö. 429/1037) ise kurtuluşa eren fırka (fırka-i nâciye) olarak kabul ettiği Ehl-i sünneti sekiz sınıfa ayırmakta ve her sınıfın niteliklerine dair geniş bilgiler vermektedir.⁴⁸ Bağdâdî bu sekiz gruptan birinin niteliklerini “tevhid ve nübüvvetin ne olduğunu, ceza ve mukafatın hangi hükümler çerçevesinde gerçekleşeceğini, icihat yapmanın şartlarını ve imametın ne olduğunu bilenlerdir. Bu sınıf; teşbihten, ta’tilden ve Râfıza, Hâriciyye,

⁴³ İbn Hacer el-Askalânî, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-buhârî*, Dâru's-selâm, Riyat, 2000, VII, 8-9.

⁴⁴ Daha geniş bilgi için bk. Gazâlî, *İlcâmü'l-avâm*, s. 41-44. (Muhakkikin girişi).

⁴⁵ Benzer bir tanımlama için bk., Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfü istilahâtı'l-fünûn ve'l-ulûm*, haz. Refik el-Acem v.dğr., Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996, I, 968.

⁴⁶ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, “slf” md. XXIII, 454; es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî, *el-Ensâb*, Dâru'l-cinân, Beyrut, 1988, III, 273.

⁴⁷ Tayyib, İbn Ömer Hüseyin, *es-Selefiyye ve a'lâmühâ fî Moritanya*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1995, s. 26.

⁴⁸ el-Bağdâdî, Kâhir b. Tâhir b. Muhammed el-İsferâînî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Matbaatü'l-medenî, Kahire, ts., s. 313 vd.

Cehmiyye, Neccâriyye vb. sapık fırkaların bid'atlarından uzak olan Sıfâtiyye'nin metodolojisini takip ederler.”⁴⁹ şeklinde sıralamaktadır.

Bağdâdî'nin; Ehl-i sünnet'in bu grubunu “Sıfâtiyye'ye mensup olanlar” şeklinde tanımlaması bununla Selefiyye'yi kastettiği şeklinde okunabilir. Zira her ne kadar Sıfâtiyye'ye uyanlar ile Selefiyye'yi kastettiğini açıkça ifade etmese de Sıfâtiyye isimlendirmesiyle Allah'ın sıfatlarını naslarda geçtiği şekilde kabul edip bu konuda teşbih, ta'til ve tevile gitmekten kaçınan Selef'in yolunun kastedildiği bilinmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla Sıfâtiyye'ye tâbî olanlar, “sıfat-ı ilâhiyyenin geçtiği ayetlerin anlaşılmasında Selef'in yolunu tutanlar” anlamına gelmektedir.

İbn Teymiyye eserlerinin muhtelif yerlerinde Selefiyye kavramını kullanmakla birlikte herhangi bir tanım yapmamış, Selefiyye'nin belli bazı konulara yaklaşımlarına değinmiştir. Bu kullanımlarından birinde İbn Teymiyye, Selefiyye'nin sıfat ayetlerini teşbihe düşmeden ve Allah'a herhangi bir keyfiyet isnat etmeden anladıklarını ifade etmektedir.⁵¹ Başka bir yerde ise, Selefiyye'nin yolundan ayrılanların sapıklık ve akıl karmaşası içine düşeceklerini ve cehalet içerisinde kalacaklarını söylemektedir.⁵² Yine İbn Teymiyye'ye göre Selefiyye'nin nasları anlama metodu ile sarih akıl ve sahih nakil arasında asla bir çelişki bulunmamaktadır.⁵³

Sıfâtiyye ve Eseriyye olarak da isimlendirilen Selefiyye, İslâm'ın iki görünür cephesinden biri olan akîde ile ilgili konularda; ayet ve hadislerde bildirilenlerle yetinip, müteşâbihler de dâhil, bunları aynen kabul ederek teşbih ve tecsime düşmeyen ama te'vil yoluna da gitmeyen Ehl-i sünnet topluluğu⁵⁴ olarak da tanımlanmaktadır.

Diğer bir tanımlamaya göre ise Selefiyye; ‘Eski âlimler, ilk Müslüman büyükleri ve geçmişteki dindar şahıslar tarafından takip edilen mezhep ve tutulan yol’ manasına gelmektedir.⁵⁵ Burada son olarak hem daha kuşatıcı olduğunu, hem de Selefiyye'yi daha belirgin bir şekilde ortaya koyduğunu düşündüğümüz bir tanıma yer vermek istiyoruz. Bu

⁴⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 313.

⁵⁰ Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 104.

⁵¹ İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, *el-Fetâve'l-kübrâ*, thk., Muhammed Abdülkâhir Atâ-Mustafa Abdülkâhir Atâ, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1987, VI, 472-473.

⁵² İbn Teymiyye, *Der'u teâruz*, V, 356.

⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmû*, V, 21.

⁵⁴ Macit, Nadim, *Ehl-i sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar yay., Erzurum, 1995, s. 49. Yapılan diğer selef tanımları için bk. Uludağ, Süleyman, *İslamda İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, İstanbul, 2002, s. 400; Gölcük, Şerâfettin, *Kelam Tarihi*, Kitap Dünyası yay., Konya, ts., s. 84; Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam; Tarih, Ekoller, Problemler*, Tekin Kitabevi, 5, bs., Konya, 2001, s. 50; Çağatay, Neşet-Çubukçu, İbrahim Ağâh, *İslam Mezhepleri Tarihi*, A.Ü. basımevi, 1976, s.191; Fırlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, Şa-to yay., İstanbul, 2001. Verdiğimiz bu kaynaklardaki Selefiyye tanımları İzmirli'nin tanımıyla büyük oranda benzerlik arz etmektedir.

⁵⁵ Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh yay., İstanbul, 2010, s. 29.

tanıma göre Selefiyye: Başta sahabe, tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn olmak üzere bunlardan sonra gelen dört mezhep imamı, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Süfyân b. Uyeyne (ö. 193/808), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Buhârî (ö. 256/869), Müslim (ö. 261/874) ve diğer sünen sahipleri gibi Selef'i oluşturan zümreye bağlı kalmayı metot olarak benimseyenlere verilen addır.⁵⁶

Selefiyye daha çok haberî sıfatlar konusunda Kur'ân ve Sünnet'e bağlı kalma ve bu konuda tevilden uzak durma yönünde sergiledikleri tutumla ön plana çıkmaktadır. Selefiyye'nin bu belirleyici vasfının daha iyi anlaşılabilmesi için detaylarına girmeden haberî sıfatlara yaklaşımlarına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Kaynaklara bakıldığında Selefiyye'nin haberî sıfatlar karşısında sergiledikleri tutumun genel olarak şu yedi maddede özetlendiği görülmektedir;

- a) **Takdis:** Allah'ı, herhangi bir cisme benzemekten,⁵⁷ celal ve azametini layık olmayan şeylerden tenzih etmektir.⁵⁸ Selef Allah'ın eli/اليد,⁵⁹ ve parmağı/الإصبع,⁶⁰ gibi hususlarda tevile gitmemiş ve bunları naslarda geçtiği şekliyle kabul etmiştir.⁶¹
- b) **Tasdik:** Hz. Peygamber (s.a.v)'in söylediklerine, onun her sözünün hak olduğuna inanmak,⁶² Kur'ân ve sünnette varid olan Allah'ın isim ve sıfatlarının zatına layık bir manası bulunduğuna, sıfatlarının mahiyetini kavramasa bile Allah ve Rasûlü (s.a.v)'nün bildirdiği şekliyle bu sıfatların varlığına iman etmektir.⁶³
- c) **Aczi İtiraf:** Naslarda zikri geçen ve fakat künhüne vakıf olamadığı müteşâbihât gibi meselelerde kişinin aciz olduğunu kabul ve beyan etmesidir.⁶⁴
- d) **Sükût:** Haberî sıfatlarla ilgili soru sormamak, bu konuların detaylarına dalmamak, bu türlü konularda soru sormanın bid'at olduğunun ve kişiyi küfre götürecek kadar tehlikeleri bulunduğunun bilincinde olmaktır.⁶⁵

⁵⁶ Hilmi, Mustafa, *es-Selefiyye beyne'l-akîdeti'l-İslâmiyye ve'l-felsefeti'l-ğarbiyye*, Dâru'd-da've, 2. bs., yy., 1991, s. 3.

⁵⁷ Gazâli, *İlcâmü'l-avâm*, s.54.

⁵⁸ İzmirli, *Yeni ilm-i kelâm*, s.61.

⁵⁹ Fetih, 48/10; Hadîd, 57/29

⁶⁰ Müslim, "Kader", 17; Nesâî, "Nüût", 51; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XI, 130.

⁶¹ Gazâli, *a.g.e.*, s. 54-56.

⁶² Gazâli, *a.g.e.*, s. 54-59.

⁶³ İzmirli, *a.g.e.*, s. 61-62.

⁶⁴ Gazâli, *a.g.e.*, s. 61; İzmirli, *a.g.e.*, s. 62.

⁶⁵ Gazâli, *a.g.e.*, s. 54; İzmirli, *a.g.e.*, s. 62.

e) **İmsak**: Nasların lafızlarını, zahir olmayan manalarına sarf etmekten, akli veya zevki hakim kılmak suretiyle tasarrufta bulunmaktan ya da tevil etmekten sakınmaktır.⁶⁶

f) **Keff**: Haberî sıfatlarla alakalı konularda soru sormaktan dilini alıkoyduğu gibi iç dünyasında da bu konuları düşünmekten ve kalben tefekkür etmekten uzak durmaktır.⁶⁷

g) **Marifet Ehline Teslim**: Haberî sıfatların mahiyeti, her ne kadar kişinin kendisine kapalı kalsa da Hz. Peygamber (s.a.v), Hz. Ebû Bekir (ö.13/633), sahabenin ileri gelenleri, Allah dostu veliler ve ilimde derinleşmiş olanlar tarafından bilindiğine ve kendisinin bu anlamları kavrayamamasının ya acziyetinden ya da bilgi eksikliğinden kaynaklandığına inanmaktır.⁶⁸

Görüldüğü üzere Selefiyye, haberî sıfatlar konusunda yorum yapmaktan şiddetle kaçınmış, bu sıfatlara naslarda belirtildiği şekliyle inanılması gerektiğini benimsemiş ve bu konulara dalmanın kişiyi itikâdî açıdan tehlikeye sürükleyeceği inancına sahip olmuştur.

İslâm'ın I. yüzyılında genel olarak Selefi akîde anlayışı hâkim olmuş, ancak özellikle II. yüzyıldan itibaren yeni birtakım itikâdî mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu yeni oluşumlar çerçevesinde, Ehl-i sünnet içerisinde de Selefilikten sonra Eşarîlik ve Mâturîdîlik gibi iki mezhep doğmuştur. Bu ayrışma sürecinde tâbîler, büyük mezhep imamları ve muhaddisler gibi Selef, Ehl-i sünnet-i hâssa'yı; Eşarî ve Mâturîdîler gibi daha sonra gelen sünnîler ise Ehl-i sünnet-i âmme'yi meydana getirmiştir.⁶⁹ Bu bağlamda Selefiyye'yi müstakil bir mezhep olarak değil; Ehl-i sünnet ana çatısı altında vücut bulmuş, temel itikâdî meselelerde nasların vermiş olduğu bilgi birikimiyle yetinen ve tevilden uzak duran bir itikâdî teşekkül olarak değerlendirmek daha isabetli bir yaklaşım olacaktır. Ayrıca, sıfatların tevili gibi belli başlı konular dışında ehl-i sünnet kelamcılarından ayrıldıkları konuların fazla olmaması onların ayrı bir itikâdî mezhep olarak değerlendirilmesini gereksiz kılmaktadır.⁷⁰

Selefilğin Geçirdiği Başlıca Evreler

Selefi anlayışı bütüncül bir bakış açısıyla ele alıp ne olduğunu anlamak için sistematik olarak ortaya çıkışını ve tarihsel süreç içerisinde geçirdiği belli başlı evreleri tespit etmek

⁶⁶ Gazâli, *İlcâmü'l-avâm*, s. 64; İzmirli, *Yeni ilm-i kelâm*, s. 63.

⁶⁷ Gazâli, *a.g.e.*, s. 77; İzmirli, *a.g.e.*, s. 63.

⁶⁸ Gazâli, *a.g.e.*, s. 84; İzmirli, *a.g.e.*, s. 63.

⁶⁹ İzmirli, *a.g.e.*, s. 63; Koca, Ferhat, *Ahmed b. Hanbel*, TDV. yay., Ankara, 2008, s. 48.

⁷⁰ Özervarlı, "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, 399-400.

gerekmektedir. Kuşkusuz bu tespit, bugün varlığını sürdüren modern Selefî anlayışın köklerini dayandırdığı ilk kuşaklar ile -eğer varsa- aralarındaki düşünce farklılıklarının, değişim ve dönüşümün doğru bir şekilde değerlendirilmesini sağlayacaktır.

Daha önce selef kavramının zaman açısından sınırlarının belirlenmesinde bazı zorluklar bulunduğu değinmiştik. Bu durum doğal olarak Selef'e tâbi olanlar anlamına gelen Selefiyye ekolünün ne zaman başladığına dair bir tespit yapmayı da zorlaştırmaktadır. Aslında bu zorluk sadece Selefiyye için değil bütün itikadî, fikrî ya da siyasî hareketler için söz konusudur. Çünkü tüm bu oluşumların varlık sahnesine çıkışı ve fikrî teşekkülleri, tarihsel süreç içerisinde gerçekleşmektedir.

Selefiyye'nin günümüze kadar geçirdiği süreç incelendiğinde ana hatları itibarıyla üç evreden geçtiği görülmektedir.⁷¹ Selefiyye'nin ilk evresi; İslam dünyasındaki fikrî hareketliliğin yoğun bir şekilde kendisini hissettirdiği ve kelâmî tartışmaların yapıldığı Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)'in yaşadığı döneme tekabül etmektedir.⁷² O'nun dönemine kadar geline süreçte; Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefatıyla baş gösteren imamet meselesi, Cemel ve Sıffin savaşları gibi olaylar Müslümanlar'ın daha önce karşılaşmadıkları yeni itikadî meselelerle yüz yüze gelmelerine neden olmuştur. İslam dünyasında ilk ihtilaflar⁷³ olarak kabul edilen bu olaylar farklı bakış açılarıyla değişik şekillerde yorumlanmış ve bu yorumlama biçimlerinin her biri itikadî mezheplerin oluşum sürecini başlatmıştır. Bu olaylar neticesinde ortaya çıkan hilafet gibi siyasî, mürtekeb-i kebîre/büyük günah işleyeninin durumu gibi itikadî konular karşısında farklı yorumlar ve görüşler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla dinî konulara, akli temel alarak yaklaşan ve böylece kendi görüşünü sağlamlaştırma ve meşru kılma yolunu seçenlerin sayısı artmıştır. Bunun neticesinde ise dini anlama ve açıklamada farklı yaklaşımların devreye girmesi söz konusu olmuştur.⁷⁴

Öte yandan fetihlerle birlikte İslam toprakları genişlemiş, Müslümanlar farklı din ve yaşayış biçimine sahip insanlarla bir arada yaşamaya başlamış⁷⁵ ve bu inanç gruplarıyla karşılıklı etkileşim içerisine girmişlerdir. Fethedilen topraklarda yaşayanların bir kısmı İslam inancını kabul etmiş bir kısmı da eski inançları üzere yaşamayı sürdürmüşlerdir. Her ne kadar İslâm'ın etkinliği kendisini hissettirse de onu kabul edenlerin eski inançlarından tamamen sıyrılmaları ve bunların etkisinden kurtulmaları kolay olmamıştır.⁷⁶ İslam toplumunun ilk

⁷¹ Saîd, Murat, *el-Fırak ve 'l-cemââtü 'd-dîniyye fi 'l-vatani 'l-Arabî*, Dâru ayn, 2. bs., yy., 1999, s. 307.

⁷² Ebû Zehra, *Târîhu 'l-mezâhibi 'l-İslâmiyye*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire, ts., s. 177

⁷³ İslam dünyasında meydana gelen ilk ihtilafların geniş bir listesi için bk. Şehristânî, *el-Milel*, I, 23-44.

⁷⁴ Karagöz, Mustafa, *Selefî yorumları Bağlamında Şenkîti ve Advâu'l-Beyân Adlı Tefsiri*, (Yüksek lisans), EÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2001, s. 5.

⁷⁵ Herras, Muhammed Halîl, *İbn Teymiyye es-selefî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts., s. 5-6.

⁷⁶ Macit, *Ehl-i sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar yay., Erzurum, 1995, s. 29.

yıllarında meydana gelen bu sosyal durum, yeni fikirlerin ve cereyanların oluşumuna etki eden faktörler arasında yerini almıştır.⁷⁷

Bütün bu oluşumlar neticesinde birtakım yeni fikirler (bid'at) zuhur etmiş, daha önce tartışılmayan konular gündeme gelmiş, Kitap ve sünnet'in içerisinde kalınarak sınırlı bir şekilde kullanılan akıl ve rey, teknik anlamda (kıyas/ictihâdü'r-rey) daha çok kullanılan bir delil olmaya başlamış, Şîi oluşumlar imamet; Mürcie iman; Mutezile ise beş esas konusunda akli ve aklî istidlalleri kullanır olmuştur.⁷⁸

Fikrî çalkantıların yaşandığı bu dönemde Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) az sonra değinilecek olan itikâda dair görüşleri ve ortaya koyduğu mücadelesiyle Selefiyye'nin önemli temsilcisi ve imamı haline gelmiştir.⁷⁹ Ahmed b. Hanbel dinin doğru anlaşılması noktasında Selef'in yoluna tâbi olmanın önemine şu sözleriyle vurgu yapmaktadır:

“İşte Hz. Peygamber (s.a.v)'in ashabından günümüze kadarki ilim ehlinin, Ashabü'l-eser'in, sünnete sınıksız bağlanmış ve onunla tanınmış olan insanların kendilerine tâbi olduğu Ehl-i sünnet'in yolu. Kim bu yola muhalefet eder, hakkında kötü konuşur ya da temsilcilerini kötülerse o bid'atçı olmuş, cemaatin dışına çıkmış, sünnetin metodundan ve doğru yoldan ayrılmış demektir.”⁸⁰ Ahmed b. Hanbel'in, din söz konusu olduğunda temel referans olarak Selef'in metodunu kabul ettiğini bu şekilde ifade ettikten sonra, onu Selefi düşüncenin önde gelen ilk temsilcisi konuma çıkaran görüşlerine değinmek yerinde olacaktır.

Ahmed b. Hanbel'e göre; iman, söz ve amelden ibarettir. Kişinin yaptığı iyi şeyler sebebiyle imanı artar; zina, içki gibi kötü şeyler sebebiyle de azalır.⁸¹ Kim imanın sözden ibaret olduğunu, amelin iman kapsamına girmediğini ifade ederse o Mürcie'dendir.⁸² Din; sadece Allah'ın kitabı, âsâr, sünen ve Allah'ın Rasûlü (s.a.v), onun sahabileri, tâbiîn, tebei-tâbiîn ile kabul görmüş imamlardan ve güvenilir şahıslardan gelen rivayetlerdir. Bu rivayetleri aktaranlar, Selef'in güvenilir imamlarından bir rivayet bulunmadıkça kıyas yapmayan ve rey ortaya koymayan kişilerdir.⁸³ Kur'ân, Allah'ın kelimidir ve mahlûk değildir. Allah Kur'ân

⁷⁷ Saîd, *el-Fırak*, s. 309.

⁷⁸ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 50-51.

⁷⁹ Koca, *Ahmed b. Hanbel*, s. 49; Ebû Zehra Hanbelî mezhebine mensup insanların bütün görüşlerinin Selefiyye inancını canlandıran ve bu inanca ters düşen görüşlerle savaştan Ahmed b. Hanbel'e ait olduğunu ileri sürdüklerini gerekçe göstererek Selefiyye'nin başlangıcını hicrî IV. yüzyıl olarak belirler. Bk. Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 177.

⁸⁰ Ebû Ya'lâ, Ebû'l-Hasen Muhammed b. el-Ferrâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk., Abdurrahman b. Süleyman Useymî, Mektebetü'l-melik, Riyat, 1999, I, 55.

⁸¹ İbn Ahmed b. Hanbel, Abdullah, , *Kitâbü's-sünne*, thk., el-Kahtânî, Muhammed b. Saîd b. Sâlim, Dâru İbn Kayim, ts., yy., I, 307.

⁸² Ebû Ya'lâ, *a.g.e.*, I, 55.

⁸³ Ebû Ya'lâ, *a.g.e.*, I, 65; Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Fıglalı, Ethem Ruhi, Sarkaç yay., 3. bs., Ankara 2010. s. 407.

vasıtasıyla konuşmuştur. Kim Kur'ân'ın mahluk olduğunu söylerse o inkarcı bir Cehmî'dir. Mutezile ve Cehmiye gibi Kur'ân'ın mahluk olduğu fikrini savunan bid'at ehlinin arkasında namaz kılınmaz.⁸⁴ Allah ahirette görülecektir. Hz. Peygamber (s.a.v)'den gelen ve ilim ehlinin elinde bulunan konuyla ilgili rivayetler bunu ispat ederken başkalarının sözüne itibar edilemez.⁸⁵ Hayır ve şer (kader); başına gelen kişinin hoşuna gitsin ya da gitmesin, az ya da çok, gizli ya da açık, güzel ya da çirkin her ne olursa olsun başından sonuna kadar hepsi Allah'tandır. Bu noktada insanın yaşadığı her şey, Allah'ın kaza ve kaderiyle gerçekleşir. Hiç kimse Allah'ın meşîetinin dışına çıkamaz. Zina, hırsızlık, içki içmek, cana kıymak, Allah'a şirk koşturmak vb. tüm ma'siyetler, Allah'ın kaza ve kaderiyle gerçekleşir ve hiç kimse günah işlemenin O'nun kaderiyle olmasını, Allah'a karşı delil olarak kullanamaz.⁸⁶ Kim Allah'ın; isyan eden kullarına hayır ve tâati dilemesine rağmen, onların kendileri için ve kendi istekleriyle şerri ve ma'siyeti tercih ettiklerini iddia ederse; kulların meşîetinin Allah'ın meşîetinden daha ağır bastığını ileri sürmüş olur.⁸⁷ Kabir azabı, mizan, sırat köprüsü ve şefaattir. İnsanlardan bir kısmı kendilerine şefaattir edilmesi durumunda cehenneme girmeyecek, bir kısmı da girdikten sonra Allah onları çıkarıp cennete koyacaktır. Şirk koşanlar, Allah'ı yalanlayanlar ve inkâr edenler ebedî cehennemde kalacaklardır.⁸⁸ Cennet, cehennem ve içinde bulunan her şey, Allah tarafından yaratılmıştır ve bunların hiç birisi sonlu varlıklar değildir.⁸⁹

Yedi kat semanın üzerinde su, suyun üzerinde de arş vardır. Allah arşın üzerindedir. Kürsü ise Allah'ın ayaklarının bulunduğu yerdir.⁹⁰ Allah göklerde ve yerde, ikisi arasında, toprağın altında, denizin derinliklerinde bulunan her şeyi, bir ağacın, ekinin, bitkinin hatta kılın dahi çıktığı ve her bir yaprağın düştüğü yeri bilir.⁹¹ Allah işitir, görür, bilir, bakar, tutar, güler, sevinir, sever. Her gece dünya semasına dilediği şekilde iner.⁹² Allah Rasûlü (s.a.v)'nün ashabına ait güzellikleri anmak, kusurlarını dile dolamamak gerekir. Kim O (s.a.v)'nün ashabına kötü söz söyler, onlarda kusur görür ya da kusurlu olduklarına dair imâda bulunursa o; bid'atçı, Râfîzî, kindar ve muhalif birisidir.⁹³ Sahâbe'yi sevmek sünnettir. Onlar için dua etmek kişinin onlara manen yaklaşmasını sağlar. Onlara itaat etmek ise kurtuluşa vesiledir.

⁸⁴ İbn Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-sünne*, I, 103; Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 62. Ahmed b. Hanbelin halku'l-Kur'an tartışmalarında Cehmiye'ye verdiği cevaplar için bk. Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdiga*, thk., Şahin, Sabri İbn Sellâme, Dâru's-sebât, Riyat, 2003, s. 125-129, 383.

⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, s. 132.

⁸⁶ Ebû Ya'lâ, *a.g.e.*, I, 62.

⁸⁷ Ebû Ya'lâ, *a.g.e.*, I, 57.

⁸⁸ Ebû Ya'lâ, *a.g.e.*, I, 59-60.

⁸⁹ Ebû Ya'lâ, *a.g.e.*, I, 60.

⁹⁰ Ebû Ya'lâ, *a.g.e.*, I, 60.

⁹¹ Ebû Ya'lâ, *a.g.e.*, I, 60-61.

⁹² Ebû Ya'lâ, *a.g.e.*, I, 62.

⁹³ Ebû Ya'lâ, *a.g.e.*, I, 63.

Sahâbe'den gelen rivayetleri tercih etmek en erdemli davranıştır.⁹⁴ Amelsiz imanın sahih olacağını söyleyen Mürchie; kulun kendi gücüyle hidayet ve dalaletle malik olabileceğini söyleyen Kaderiyye; şefaati, kabir azabını, Kevser havuzunu, amellerin levh-i mahfuzda yazılı olduğunu inkâr eden Mutezile;⁹⁵ Kur'ân'ın mahluk olduğunu iddia eden Cehmiyye; sahâbeye dil uzatan ve dört imamı tekfîr eden Rafıza;⁹⁶ din dairesinin dışına çıkan, dini paramparça eden ve İslam'dan bîhaber olan Havâric, bid'at ehlidir.⁹⁷

Selefiyye'nin ikinci evresi aynı zamanda hareketin öncülüğünü yapan İbn Teymiyye (ö.728/1328)'nin yaşadığı hicrî VII. yüzyıla⁹⁸ denk gelmektedir. Müstakil bir itikâdî mezhep olmaktan ziyade İslam'ın ilk asırlarında akaid alanında benimsenen metodolojik yaklaşıma paralel bir akım olma vasfındaki Selefilik'in sistemli bir ekol haline gelmesinde İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve talebeleri önemli bir misyon üstlenmiştir.⁹⁹ İbn Teymiyye Selef'e bağlılık düşüncesini yeniden canlandırmış, verdiği mücadelelerle insanları Selef'in yolundan ayrılmamaya davet etmiş¹⁰⁰ ve yeniden Selef metoduna dönüş meşalesinin taşıyıcılığını yapmıştır.¹⁰¹

İbn Teymiyye'nin Selef yöntemine vurgu yapmasının ve doğru bir anlayışa sahip olmanın ancak bu yöntemle gerçekleşeceğine inanmasının arka planında şöyle bir düşünce bulunduğu söylenebilir: “Selef'in kıymetini hakkıyla takdir edemeyen bazı akıl yoksunu insanların dediğinin aksine Selef, haleften çok daha bilgilidir. Bunun aksini iddia etmek mümkün değildir.”¹⁰² İbn Teymiyye Selef metodunun, naslarda geçen lafızların anlamlarını kavramaksızın tıpkı bir ümmînin yaptığı gibi sadece inanmak olduğunu düşünen, halefin ise nasları daha iyi anlayıp yorumladıklarını ileri sürenlere şiddetle karşı çıkar.¹⁰³ Ona göre böylesine yanlış bir düşünceye sahip olmanın temelinde, Selef'i bilmeme gibi çok köklü bir sorun bulunmaktadır.¹⁰⁴

⁹⁴ Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I, 64.

⁹⁵ Ebû Ya'lâ, *a.g.e.*, I, 66.

⁹⁶ Ebû Ya'lâ, *a.g.e.*, I, 67.

⁹⁷ Ebû Ya'lâ, *a.g.e.*, I, 68.

⁹⁸ Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 177; Saîd Murat, *el-Fırak*, s. 306.

⁹⁹ Öztürk, Mustafa, “Taberî'nin Tefsir Anlatışında Selefilik ve Ilımlı Zahirilik”, *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, Ünlem Ofset, Konya, 2010, s. 22.

¹⁰⁰ Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 177.

¹⁰¹ Herras, *İbn Teymiyye es-selefi*, s. 6.

¹⁰² İbn Teymiyye, *el-Fetâve'l-hameviyyeti'l-kübrâ*, thk. ed-Düveycirî, Hamed b. Abdûlmusin, Dâru's-sumey'î, 2. bs., Riyat, 2004, s.185.

¹⁰³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 188.

¹⁰⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 189.

Selefilikğin üçüncü evresi, Selef'e bağlılık düşüncesini temsil ettiklerini söyleyen ve liderliğini Muhammed b. Abdülvehhâb (ö.1206/1792)'ın yapmış olduğu Vehhâbî¹⁰⁵ hareketin teşekkül dönemi olan hicrî XII. yüzyıla tekabül etmektedir.¹⁰⁶ Bu üçüncü evre aynı zamanda günümüze kadar süregelen modern Selefî hareketin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Modern Selefî hareketin temsilcisi olarak görülen Muhammed b. Abdülvehhâb, küçük yaşlardan itibaren ilim hayatına başlamış, memleketi olan Necid başta olmak üzere Medine, Basra vb. pek çok yerde tefsir, hadis, fıkıh gibi temel İslâmî ilimler alanında kendisini yetiştirmiştir.¹⁰⁷

Necid'e tekrar döndükten sonra, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.750/1350)'nin eserlerini inceleme fırsatı bulan Muhammed b. Abdülvehhâb (ö .1206/1792),¹⁰⁸ İbnTeymiyye ve İbn Kayyim'in temsil ettikleri Selefî çizgiyi "aşırı"¹⁰⁹ olarak ifade edilebilecek bir noktaya taşımıştır. Nitekim Muhammed b. Abdülvehhâb, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in haram olarak kabul ettiği bazı hususları kişiyi küfre sürükleyecek eylemler olarak değerlendirmiş; muhaliflerini ise şiddetle reddederek sahabe ve tâbiûn döneminden sonra meydana gelen bid'atları ortadan kaldırma çabası içerisine girmiştir.¹¹⁰

Muhammed b. Abdülvehhâb önderliğinde ortaya çıkan Vehhâbî hareketin müntesipleri her ne kadar kendilerinin itikatta Selef, amelde Hanbelî mezhebine bağlı bulunduklarını söyleseler de özellikle itikada dair geliştirdikleri söylemleri sebebiyle Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye çizgisinden ayrıldıklarını düşünenler bulunmaktadır.¹¹¹ Burada, büyük ölçüde Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye aracılığıyla sistemli bir ekol haline gelen Selefî metodun Muhammed b. Abdülvehhâb tarafından algılanış biçimini görebilmek için onun belli başlı görüşlerine değinmek gerekmektedir.

Muhammed b. Abdülvehhâb'a göre tevhid; kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amelden ibarettir. Bunlardan birinin eksik olması durumunda kişi Müslüman olamaz. Tevhidin ne olduğunu bildiği halde gereğiyle amel etmeyen kişi, Firavn ve Şeytan gibi inatçı bir kafir olmuş olur.¹¹² Bir kimse inanç esaslarından birini dahi inkar etse küfre girer, kanı ve malı

¹⁰⁵ Vehhâbîlik hakkında geniş bilgi için bk. Saîd , *el-Fırak*, s. 248-268; Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 177; Büyükkara, M. Ali, *İhvandan Cüheymana Suudi Arabistan ve Vehhâbîlik*, Rağbet yay., İstanbul, 2004, s. 21-38; Fırlalı, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, s. 105-129; Fazlurrahman, *İslam*, trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara Okulu yay., Ankara, 2009, s. 272-278.

¹⁰⁶ Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 177.

¹⁰⁷ Saîd, *a.g.e.*, s. 248-249.

¹⁰⁸ Saîd, *a.g.e.*, s. 248-249.

¹⁰⁹ İzmirli, *Yeni ilm-i kelâm*, s. 108.

¹¹⁰ İzmirli, *a.g.e.*, 108.

¹¹¹ Yörükkan, Yusuf Ziya, "Vehhâbîlik", *AÜİF*, 1953, sy; 1, s. 51.

¹¹² Muhammed b. Abdülvehhab, *Kitâbü Keşfi's-Şübühât*, (*Müellfâtü's-Şeyh el-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb* içinde), haz. Nasır b. Abdullah ed-Dureym v.dğr., yy., ts., I, 179.

helal olur.¹¹³ Kur'ân'da,¹¹⁴ müşriklerin Allah'ı ilah olarak kabul ettikleri bildirilmektedir. Onların inkar ettikleri şey, tevhidü'l-ibadet (sadece Allah'a ibadet etmek) tir. Zamanımızdaki müşrikler ise cahiliye müşriklerinin inkâr ettiğini itikad olarak adlandırmaktadır.¹¹⁵

Müşriklerin Allah'ı rab olarak kabul etmeleri, onları İslam dairesine sokmaya yetmemiş, meleklerle, peygamberlere ve evliyaya yönelip onların şefaatlerini ve böylece Allah'a yaklaşmayı istemeleri kanlarını ve mallarını helal hale getirmiştir.¹¹⁶

'Biz Allah'a şirk koşmayız. O'ndan başka yaratan, rızık veren, fayda ya da zarar verme gücüne sahip olan birinin olmadığına inanırız. Ancak, salih kulların Allah katında değerli olmaları dolayısıyla onlar aracılığıyla günahlarımıza Allah'tan af talebinde bulunuyoruz.' diyenlerin sözleri, müşriklerin sözleriyle aynıdır.¹¹⁷ Zamanımızda şirke girenlerin küfrü, Hz. Peygamber (s.a.v)'in kendileriyle savaştığı müşriklerin küfründen daha büyüktür. Çünkü onlar sadece sıkıntılı anlarında Allah'tan yardım istemiş, seyyidleri ve şeyhleri terk etmiş, onlar aracılığıyla yardım talep etmemişlerdir. Rahata erince tekrar Allah'a şirk koşmaya devam etmişlerdir. Bugün şirke girenler ise Cahiliyye dönemi müşriklerinin aksine; sıkıntılı anlarında Abdülkâdir el-Geylânî (ö.561/1166) ya da Hz. Peygamber (s.a.v) gibi Allah'tan başkasından medet ummaktadır.¹¹⁸ Kim bir peygamberi ya da meleği yüceltir yahut yardıma çağırır veya onlar aracılığıyla yardım talep ederse, İslâm'ın dışına çıkmış olur. Böyle yapan kişinin Allah'ı Hâlık ve Rezzâk olarak tanınması ya da salih kişileri Allah'a yakınlıkları dolayısıyla zikredip onların sadece şefaatlerini ummuş olması durumu değiştirmez¹¹⁹ Ölümlere dua etmek, Allah katında şefaatçi olmaları için onlara adakta bulunmak; Hz. Peygamber(s.a.v)'in savaş açtığı ve bunları yapıp tövbe etmeyenleri ise tekfir ettiği en büyük şirktir.¹²⁰ Mezarlar üzerine yapılan (türbe, kubbe vb.) binaların yıkılması vaciptir. Bunlar kişiyi şirke götürür.¹²¹

Burada bir kısmına değinilen Muhammed b. Abdülvehhâb'ın itikadla alakalı görüşleri özellikle şirk ve bid'at kavramları ekseninde şekillenmektedir. Vehhabîler'in bid'at kavramını çok geniş bir manada yorumlayarak bid'atla ilgisi olmayan şeyleri dahi bid'at kapsamında

¹¹³ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbü Keşfi's-Şübühât*, 171.

¹¹⁴ Yunus, 109/31; Müminûn, 70/84-89.

¹¹⁵ Muhammed b. Abdülvehhâb, *a.g.e.*, I, 156.

¹¹⁶ Muhammed b. Abdülvehhâb, *a.g.e.*, I, 157.

¹¹⁷ Muhammed b. Abdülvehhâb, *a.g.e.*, I, 161-162.

¹¹⁸ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Mecmûatu resâil fi't-tevhîd ve'l-îmân*, (*Müellfâtü's-Şeyh el-Îmâm Muhammed b. Abdülvehhâb* içinde), haz., İsmail b. Muhammed el-Ensârî, yy., ts., I, 368-369.

¹¹⁹ Muhammed b. Abdülvehhâb, *a.g.e.*, I, 366-367.

¹²⁰ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Kitâbü müfîdî'l-müstefîd fi küfri târiki't-tevhîd*, (*Müellfâtü's-Şeyh el-Îmâm Muhammed b. Abdülvehhâb* içinde), thk., İsmail b. Muhammed el-Ensârî, yy., ts., I, 297.

¹²¹ Muhammed b. Abdülvehhâb, *Fetâvâ ve Mesâil*, (*Müellfâtü's-Şeyh el-Îmâm Muhammed b. Abdülvehhâb* içinde), IV, 101.

değerlendirdikleri görülmektedir. Bu bağlamda mesela, Ravza-i Mutahhara'ya perde asmak,¹²² Peygamberlerin ve salihlerin kabirlerini ziyaret etmek¹²³ Vehhâbîlere göre haramdır. Bu temel düşüncelerinin bir tezahürü olarak Vehhâbîler, Hicaz topraklarını ele geçirince sahabe kabirlerini dahi yıkıp kabir olduğunu gösteren alametlerden başka bir şey bırakmamışlardır.¹²⁴ Hatta Sahabe'den Zeyd b. Hattab (ö. 12/632)'ın türbesini, Muhammed b. Abülvehhâb'ın bizzat kendi elleriyle tahrip ettiği ifade edilmektedir.¹²⁵

Öyle görünüyor ki modern Selefî hareketin; “ayet ve hadislerin mana ve maksadını tam olarak tespit edememekten kaynaklanan bilgi eksikliği, zahirî yaklaşım tarzı, mutlak anlamda her ayet ve hadisin adeta birer kanun metni gibi algılanması, kaçınılmaz olarak bir yöntem problemini beraberinde getirmekte, dinin istediği itidal sınırını zorlayarak aşırı ve tuhaf yorumlara sebep olmaktadır.”¹²⁶ Vehhâbîliğin temel problemlerinden birisi de; dini meselelerde kendilerinden farklı görüşe sahip olanları dışlayan ve onlara karşı şiddeti mübah sayan bir düşünceye sahip olmalarıdır.¹²⁷ Bu bağlamda, Vehhâbî hareketin kökleri her ne kadar İbn Teymiyye'den besleniyor olsa da; şirk ve bid'at anlayışları ile bu anlayışın pratik tezahürleri, onların İbn Teymiyye çizgisinden uzaklaştıklarını göstermektedir.

Vehhâbî hareket özelinde düşünüldüğünde, modern dönemdeki Selefî çizginin metot olarak sert ve katı bir tutum sergiledikleri görülse de; bu yaklaşım biçiminin, kendisini Selef'e nispet eden herkesi kapsamadığını hemen belirtmek gerekmektedir. Çünkü modern Selefî hareketi sadece katı bir refleks olarak görüp tek tip bir eğilimden söz etmek mümkün değildir.¹²⁸ Mesela Batı'da meydana gelen ilmi ve iktisadî gelişmeler karşısında İslam dünyasının düşmüş olduğu mağlup durumdan kurtuluşun çaresi olarak Selefî metoda geri dönüşü teklif eden ve fakat yöntem itibarıyla Vehhâbî hareketle de doğrudan örtüşmeyen Müslüman ilim ve fikir adamları da bulunmaktadır. “Cemaleddin Afgânî (ö.1315/1897), Muhammed Abduh (ö. 1905), Muhammed İkbal (ö. 1938), Mehmet Akif (ö. 1936), Mevdûdî (ö. 1979), Ebü'l-Hasen en-Nedvî (ö. 1999) ve Seyyid Kutup (ö. 1967) bu manadaki Selefîlik cereyanının en hararetli ve en ideal temsilcileri sayılmaktadır.”¹²⁹ Bu yeni Selefîlik hareketi, Müslüman bilinçte yeni bir dinî anlayış oluşturabilmek için; yeniden Kur'ân ve sünnet'e

¹²² Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 201.

¹²³ İzmirli, *Yeni ilm-i kelâm*, s. 109.

¹²⁴ Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 200.

¹²⁵ Büyükkara, *Vehhâbîlik*, s. 22.

¹²⁶ Güler, Zekeriya, “Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi”, *Marife*, Konya, 2009, sy: 3, s. 48.

¹²⁷ Büyükkara, *Vehhâbîlik*, s. 25.

¹²⁸ Özervarlı, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI, 402.

¹²⁹ Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, s. 31. Ayrıca bk. Öztürk, Mustafa, “Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı II”, http://www.haberci28.com/tr/yazigor.aspx?yaz_id=494, 09.12.2012.

dönüş ile fikrî/içtiḥadî cihat şeklinde özetlenebilecek iki temel ilkeyi hayata geçirmeyi amaç edinmiştir.¹³⁰

Modern Selefîliğin Vehhabî kanadındaki sert tutumun aksine, her birisi farklı renk ve tonlarda olmakla birlikte, daha yumuşak ve kuşatıcı bir söylem geliştiren yukarıdaki isimlerin benimsedikleri yöntem ve düşüncelerini incelemek, ayrı ve uzun soluklu bir çalışmayı gerektirdiğinden Selef ve Selefîlikle ilgili olarak burada aktardığımız bilgilerle yetiniyoruz. Bundan sonraki bölümde Selef'e bağlılık düşüncesinin en önemli temsilcilerinden birisi olan İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin hayatı ve ilmi kişiliği ele alınacaktır.

¹³⁰ Altıntaş, Ramazan, *Din ve Sekülerleşme*, Pınar yay., İstanbul, 2005, s. 68.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN TEYMIYYE’NİN HAYATI ve İLMÎ KİŞİLİĞİ

1.1. İbn Teymiyye’nin Hayatı

1.1.1. Doğumu ve Nesebi

Asıl adı Takiyyüddîn Ebü’l-Abbas Ahmed b. Şihâbüddîn Ebü’l-Mehâsin Abdülhalîm b. Mecdüddîn Ebü’l-Berakât Abdüsselâm b. Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebü’l-Kâsım b. Muhammed b. el-Hıdr b. Ali b. Abdullah el-Harrânî olan İbn Teymiyye, bugün Şanlıurfa sınırları içinde bulunan Harran’da, 661/1263 yılı, 10 Rebû’l-Evvel Pazartesi günü dünyaya gelmiştir.¹³¹

Onun “Teymiyye” nisbesiyle anılmasıyla ilgili olarak iki farklı görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre dedelerinden Muhammed b. Hıdr, Teyma patika yolu üzerinden hacca giderken burada bir kız çocuğu görmüş, hac vazifesini ifa ettikten sonra memleketine geri döndüğünde eşinin bir kız çocuğu dünyaya getirdiğini öğrenmiş ve Teyma’da gördüğü kıza benzemesinden dolayı kendi kızına “Teymiyye” diye seslenmiştir. Bu sebeple aile “Teymiyye” adını almıştır. Diğer görüşe göre ise İbn Teymiyye’nin dedesi olan

¹³¹ Bk. İbn Abdülhâdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Ukûdü’d-dürriyye fî menâkıbî Şeyhi’l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, thk., Muhammed Hamid el-Fıkî, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut, ts., s. 2; Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed, *Tezkiratü’l-huffaz*, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut, ts., IV, 1496; a. mlf., *Züyûlü’l-iber fî haberi men ğaber*, thk. Ebû Hâmid Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut, 1985, IV, 84; Bezzâr, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-A’lâmü’l-illiyîye fî menâkıbî Şeyhi’l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, thk. Salahüddin Müncid, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut, 1976, s. 21; İbn Hacer el-Askalânî, *Tercümetü’ş-Şeyhu’l-İslâm İbn Teymiyye*, thk. Ebû Abdürrahman Saîd Mi’şâşe, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1998, s.19-20; es-Safedî, Salâhüddîn Halîl b. Aybek, *A’yânü’l-asr ve a’vânü’n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd, Dâru’l-fikr, 1998, I, 236; el-Kütübî, Muhammed b. Şakir, *Fevâtü’l-vefeyât ve’z-zeyl aleyhâ*, thk. İhsan Abbas, Dâru’s-sekâfe, Beyrut, ts., I, 74; İbn Tağrıberdî, Cemâlüddîn Ebü’l-Mehâsin Yusuf, *en-Nücümü’z-zâhira fî mülûkü Mısır ve’l-Kâhire*, haz. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut, 1992, IX, 196; İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebü’l-fidâ İsmail İbn Ömer, *el-Bidâye ve’n-nihaye*, thk. Abdullah İbn Abdülmuhsin et-Türkî, Hicr yay., yy., 1998, XIII, 297; el-Yâfiî, Ebû Muhammed Abdullah b. Es’ad b. Ali b. Süleyman, *Mir’âtü’l-cinân ve ibratü’l-yakzân fî ma’rifeti mâ yü’teberu min havâdisi’z-zamân*, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut, 1997, IV, 209; ed-Dâvûdî, şemsüddî Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtü’l-müfessirîn*, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut, ts., I, 46; el-Kermî, Mer’î b. Yusuf, *el-Kevâkibü’d-dürriyye fî menâkıbî’l-müctehid İbn Teymiyye*, nşr., Necm Abdrrahman Halef, Dâru’l-ğarbi’l-İslâmî, Beyrut, 1986, s. 52; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru’t-tâli’ bi mehâsinî men ba’de’lkarnî’s-sâbi*, Dâru’l-kitâbî’l-İslâmî, Kahire, ts., I, 63; Zirikli, Hayrüddîn *el-A’lâm Kâmûsü terâcimi li eşheri’r-ricâlî ve’n-nisâi mine’l-Arab ve’l-müsta’ribîn ve’l-müstesrikîn*, Dâru’l-ilm li’l-melâyîn Beyrut, 1982, I, 144; İbn Raslân Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd, *Havle hayâtî Şeyhu’l-İslâm İbn Teymiyye*, Mektebetü’l-menâr, yy., 2002, s. 6; Kürd Ali, Muhammed, *Tercümetü Şeyhi’l-İslâm İbn Teymiyye*, yy., 1967, s. 7; Ebû Zehra, Muhammed, *İmam İbn Teymiyye* trc. Nusrettin Bolelli v.dğr., İslamoğlu yay., ts., s. 21; en-Nedvî, Ebü’l-Hasen Ali el-Hasenî, *Ricâlü’l-fikri ve’d-da’ve fi’l-İslâm*, Dâru’l-kalem, Dimaşk, 2002, II, 47; el-Beytâr, Muhammed Behce, *Hayâtü’ş-Şeyhi’l-İslâm İbn Teymiyye*, el-Mektebetü’l-İslâmî, 2. bs., by., ts., s. 8; Herrâs, Muhammed Halîl, *Bâisü’n-nahzati’l-İslâmiyye İbn Teymiyye es-selefi*, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut, ts., s. 24; İbn Fahreddîn, Rızâeddîn, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhu’l-İslâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, Tatarca’dan haz. Ömer Hakan Özalp, Özgü yay., İstanbul, 2007, s. 17.

Muhammed'in annesinin adı Teymiyye idi. Ona nispet edildiği için bu aile "Teymiyye" adıyla anılır olmuştur.¹³² Babası, İbn Teymiyye'ye *Ahmed Takıyyüddîn* adını vermesine rağmen Teymiyye sülâlesine mensubiyetinden dolayı İbn Teymiyye adıyla meşhur olmuştur.¹³³

İbn Teymiyye'nin hayatını anlatan eserlerde onun etnik kökeni hakkında net bir bilgi bulunmamakla birlikte; Ebû Zehra, kaynakların onu Harran'a nispet etmesi, Arap kabilelerinden herhangi birinden olduğunu söylememesi, karakter itibarıyla kahraman ve sert bir yapıya sahip olması gibi gerekçelerle İbn Teymiyye'nin Kürt olabileceğini tahmin etmektedir.¹³⁴ Tatar âlim Rızâeddîn İbn Fahreddîn (ö.1936) ise "İbn Teymiyye şiir söyleyebilen Arap âlimlerinden olmakla birlikte şiirleri azdı." demek suretiyle onun Arap olduğunu ifade etmiş olmaktadır.¹³⁵

1.1.2. Ailesi

İbn Teymiyye, Hanbelî ilim geleneğine bağlı, beyan gücü ve hafıza kuvvetiyle meşhur, kendisini ilme vakfetmiş bir ailede dünyaya gelmiştir.¹³⁶ Babası Şihabüddîn Abdülhalîm (ö. 682/1283), çok küçük yaşlarda iken ilim öğrenmek üzere Haleb'e gitmiş, devrin önde gelen âlimlerinden ders almıştır. Hanbelî fikhını babasından öğrenen Abdulhalim, İlmü'l-hisâb ve İlmü'l-hey'e (Astronomi) gibi alanlarda da bir hayli mesafe kat ederek çok yönlü bir kişiliğe sahip olmuştur.¹³⁷

Abdülhalîm, Moğol istilalarının baş göstermesi sebebiyle daha güvenli gördüğü Şam'a, ailesi ile birlikte 667/1198 yılında göç etmiştir.¹³⁸ Şam'a göç ettikten sonra şöhreti kısa sürede yayılan Şihabüddîn Abdülhalîm, Şam'daki Sükkeriyye Dârul-Hadisi'ne hoca olarak atanmış ve burada hadis dersleri vermiştir. Bunun yanı sıra merkez camisinin kendisine ait kürsüsünde Cuma günleri, ezberinden halka ders vermek suretiyle¹³⁹ hem ilim hem de irşat faaliyetlerini birlikte yürütmüştür.

¹³² İbn Abdülhâdî, *el-Ukûdû'd-dürriyye*, s. 2; Kermî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, s. 52; el-Beytâr, *Hayâtü's-Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, s. 8; İbn Raslân, *Havle hayâti Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, s. 9.

¹³³ Nedvî, *Ricâlü'l-fikri ve'd-da've*, II, 47.

¹³⁴ Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 22.

¹³⁵ Bk. İbn Fahreddîn, *Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye*, s. 45.

¹³⁶ Ebû Zehra, *a.g.e.*, s.23.

¹³⁷ İbnü'l-İmâd, Şihâbüddîn Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Akkarî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhâri men zeheb*, thk. Mahmut el-Arnâvut, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk, 1991, VII, 656.

¹³⁸ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffaz*, IV, 1496; Bezzâr, *el-A'lâmü'l-illiyye*, s. 21; Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, I, 74; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, XIII, 297; Kermî, *a.g.e.*, s. 52; Kürd Ali, *İbn Teymiyye*, s. 7.

¹³⁹ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVII, 592; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, IX, 656-657.

İbn Teymiyye'nin dedesi Mecdüddîn İbn Teymiyye (ö. 652/1253) de dönemin önde gelen Hanbelî âlimlerinden birisidir. Henüz çok küçük yaşlarda iken amcasından ders almış, daha sonra ilim öğrenmek üzere pek çok yere seyahatlerde bulunmuştur.¹⁴⁰ Hadis, fıkıh, tefsir, kıraat, usûl ve nahiv ilimlerinde meşhur olan Mecdüddîn İbn Teymiyye'nin hafıza kuvveti hakkında torunu İbn Teymiyye şöyle demektedir: “Dedem hadis ezberleme ve ezberlediklerini bir bir sayma noktasında şaşılacak bir zekâyâ sahipti. Ayrıca o, âlimlerin metotlarını da çok iyi bilirdi.”¹⁴¹ Muasırlarından olan meşhur Nahiv âlimi İbn Mâlik (ö. 672/1273) onun fıkha olan hâkimiyetini şöyle ifade etmektedir: “Demirin Hz. Davud (a.s.)'un elinde yumuşatıldığı gibi fıkıh da Mecdüddîn İbn Teymiyye'nin elinde yumuşatılmıştır.”¹⁴² Farklı alanlara dair pek çok telifi bulunan Mecdüddîn İbn Teymiyye'nin eserlerinden bazıları şunlardır: *Etrâfû ehâdîsi't-tefsîr*, *el-Ahkâmü'l-kübrâ*, *el-Müntekâ min ehâdîsi'l-ahkâm (el-Muharrar)*,¹⁴³ *Münteha'l-ğâye fî şerhi'l-hidâye*.¹⁴⁴

İbn Teymiyye'nin annesi, salih bir kadın olan Sittü'n-Niam (ya da Sittü'l-Mün'im) yetmiş yaşının üzerindeyken h. 716/1317 yılında vefat etmiştir.¹⁴⁵ İbn Teymiyye hayatı boyunca hiç evlenmediğinden dolayı¹⁴⁶ eşi ve çocukları bulunmamaktadır.

1.1.3. Yetiştirilmesi ve İlim Tahsili

Altı yaşına kadar Harran'da ikamet eden İbn Teymiyye,¹⁴⁷ 667/1198 yılında ailesiyle yaptığı göçle birlikte Şam'daki yaşamına başlamış oldu. “Şam şehri, Haçlıların Suriye sahil bölgesine saldırıp etkileri altına almaları, Moğollar'ın da el-Cezîre bölgesini ve daha sonra Abbasî hilâfet merkezi Bağdat'ı ele geçirmeleri üzerine, oldukça önem kazanmış ve bir sığınma merkezi haline gelmiştir. Bu durum aynı zamanda bölgenin ilim adamlarının bu şehirde toplanmasına ve dolayısıyla ilmî hareketliliğin artmasına yol açmıştır.”¹⁴⁸ Hem ailesinin bir ilim yuvası olması, hem de gençlik yıllarını geçireceği coğrafyanın civar

¹⁴⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, XVII, 324-325; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VII, 443-444.

¹⁴¹ İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, VII, 445; Nedvî, *Ricâlü'l-fikri ve'd-da'Ve*, II, 7.

¹⁴² İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, VII, 444; Nedvî, *a.g.e.*, II, 8.

¹⁴³ Bu eser Şevkânî tarafından *Neylû'l-evtâr* adıyla şerh edilmiştir.

¹⁴⁴ İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, VII, 445.

¹⁴⁵ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVIII, 159.

¹⁴⁶ İbn Receb, Abdürrahman b. Ahmed, *ez-Zeyl alâ tabakâti'l-hanâbile*, thk. Abdürrahman b. Süleyman el-Useymin, Mektebetü'l-ubeykân, Riyad, ts., IV, 508; Ebû Ğudde, Abdülfettah, *el-Ulemâu'l-üzzâb ellezîne âserû'l-ilme ale'z-zevâc*, Mektebü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrut, 1982, s. 99; İbn Fahreddîn, *Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye*, s. 23.

¹⁴⁷ İbn Hacer el-Askânî, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Ahmed, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mietî's-sâmine*, Dâru'l-cil, Beyrut, 1993, I, 144; Kermî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, s. 52; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli* I, 64; İbn Raslân, *Havle hayâtî Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye*, s. 6; Beytâr, *Hayâtü'ş-Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, s. 8.

¹⁴⁸ Özervarlı, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, İSAM yay., İstanbul, 2008, s. 30-31. Ayrıca bk. Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 27.

bölgelerden gelen farklı düşünce yapılarına sahip pek çok ilim adamı sayesinde zengin bir çeşitliliğe kavuşması, İbn Teymiyye'nin yetişmesine büyük katkı sağlamıştır. İbn Teymiyye iyi bir ilim talebesinde bulunması gereken; gayret, çalışma azmi, etrafındaki hadiseleri gözlemleme yeteneği, keskin hafıza ve hızlı düşünebilme gibi meziyetlere sahip olmasıyla arkadaşları arasında temayüz etmiştir.¹⁴⁹

Talebesi, İbn Teymiyye'nin keskin bir zekâyâ sahip oluşu hakkında şöyle bir olay aktarılmaktadır: “Halep’in önde gelen âlimlerden bazıları İbn Teymiyye’yi görmek üzere Şam’a giderlerdi. Bu âlimlerden birisi yaşadığı bir olayı şöyle anlatır: Güçlü bir zekâyâ sahip olduğunu duyduğum Ahmed İbn Teymiyye adında bir çocuğu görmek amacıyla buraya geldim. Rastladığım bir terzi bana “Şurası onun okula gittiği yoldur. Henüz gelmedi. Gelinceye kadar yanımızda biraz otur.” dedi. Bu arada çocuklar yoldan geçiyorlardı. Terzi Halepli Şeyh’e “İşte şu yanında büyük bir levha bulunan çocuk Ahmed İbn Teymiyye’dir” dedi. Şeyh çocuğu yanına çağırdı. Çocuk geldiğinde levhayı elinden aldı ve şöyle bir baktıktan sonra çocuğa: “Yavrucuğum bunu sil de yazman için sana bir şeyler söyleyeyim” dedi. Şeyh yazması için çocuğa 11 ya da 13 tane hadis metni okudu. Çocuk yazdıktan sonra, Şeyh düşünme fırsatı vermeden levhayı elinden aldı ve oku bakalım dedi. Çocuk Şeyh’e dinlemesini söyledi ve yazdığı bütün hadisleri eksiksiz bir şekilde okudu. Bu defa Şeyh, derlediği hadis senetlerinden bir kısmını levhaya yazdı ve çocuktan senetleri okumasını istedi. Çocuk ilkinde olduğu gibi ezberinden güzelce okuyunca Şeyh: Eğer bu çocuk yaşarsa kesinlikle büyük bir seviyeye ulaşır. Çünkü onun bir benzeri görülmemiştir dedi.”¹⁵⁰

Küçük yaşlarda ilim tahsil etmeye başlayan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) henüz on yaşlarında iken Kur’ân’ı ezberlemiştir.¹⁵¹ Hadis ilimlerine büyük önem veren İbn Teymiyye, hocalarından defalarca Ahmed b. Hanbel’in *Müsned* isimli hadis külliyyatını ve kütübü-sitteyi dinlemiştir.¹⁵² Rical bilgisi, cerh ve ta’dil,¹⁵³ ilelül’l-hadis ve fıkhu’l-hadis¹⁵⁴ gibi alanlarda da kendisini geliştiren İbn Teymiyye’nin ezberlediği ilk kitabın hadis alnında yazılmış önemli kaynaklardan birisi olan Humeydî (ö. 219/820)’nin *el-Cem’u beyne’s-sahîhayn* isimli eseri olduğu söylenmektedir.¹⁵⁵

İbn Teymiyye’nin hadis ilmine olan vukufiyetini ve üstün zekâsını hapishanedeyken yazdığı eserlerden de anlamak mümkündür. Zira orada yazmış olduğu eserlerinde hadislerin

¹⁴⁹ Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 24.

¹⁵⁰ İbn Abdülhâdî, *el-Ukûdû’d-dürriyye*, s. 4.

¹⁵¹ İbn Abdülhâdî, *a.g.e.*, s. 4; Bezzâr, *el-A’lâmü’l-illiyye*, s. 21.

¹⁵² İbn Abdülhâdî, *a.g.e.*, s. 4; İbn Raslân, *Havle hayâti Şeyhi’l-İslâm İbn Teymiyye*, s. 12.

¹⁵³ Muhammed Yusuf, Musa, *İbn Teymiyye*, Mektebetü Mısır, yy., ts., s. 71.

¹⁵⁴ Zehebî, *Tezkiratü’l-huffaz*, IV, 1496.

¹⁵⁵ Kermî, *el-Kevâkibü’d-dürriyye*, s. 53; İbn Raslân, *a.g.e.*, s. 13.

ravilerini, bu hadislerin hangi kitapların hangi bölümlerinde olduğunu yazmış, işlediği konuyla ilgili, âlimlerin görüşlerini ve bu görüşleri nakledenlerin isimlerini herhangi bir kitaptan yardım almadan zikretmiştir.¹⁵⁶ O kadar ki İbn Teymiyye hakkında “Onun bilmediği hadis, hadis değildir dense yeridir.” denilmektedir.¹⁵⁷

Hat sanatını ve hesap ilmini, okuduğu medresede öğrenen İbn Teymiyye, Arap grameriyle de yakından ilgilenmiş ve İbn Abdülkavîy adlı âlimden nahiv dersleri almıştır. Aldığı bu dersler sayesinde meşhur dilci Sîbeveyh’in *el-Kitâb* isimli eserini tetkik ederek okuyabilecek bir seviyeye ulaşmıştır.¹⁵⁸ Hatta müfessir Ebû Hayyân (ö.745/1346)’la Sîbeveyh hakkında girdiği bir tartışmada; Sîbeveyh’in Nahiv ilminin peygamberi olmadığını, dolayısıyla masum olamayacağını ve *el-Kitâb* isimli eserinde seksen yerde hata yaptığını söylediği aktarılmaktadır.¹⁵⁹

Döneminde okutulan ilimlerin hemen hepsiyle yakından ilgilenen İbn Teymiyye, tefsir ilmine ayrı bir ilgi göstermiştir.¹⁶⁰ Kur’ân’ın derin manalarını anlamaya olan şevkini kendisi şu şekilde ifade etmektedir: “Bazen öyle olur ki tek bir ayeti yüz farklı tefsirden okur ve Allah’tan anlayış nasip etmesini dileyerek şöyle derdim: Ey Âdem (a.s.)’e ve İbrahim (a.s.)’e öğreten! Bana da öğret. Bazen de insanların hiç uğramadığı mescitlere gider, secdeye kapanır ve ‘Ey İbrahim (a.s.)’e öğreten! Beni de derin kavrayış sahibi kıl’ diyerek dua ederdim.”¹⁶¹

Tefsir ilmine olan bu özel ilgisinden olacak ki İbn Teymiyye, bazı tefsir metinlerini ezberlemiştir. Mesela kaynakların ifade ettiğine göre ailesi, yapacakları bir gezintiye İbn Teymiyye’nin de katılmasını istemiş ancak İbn Teymiyye, bu teklifi kabul etmemiştir. Günün sonunda döndüklerinde onlara, *Cennetü’n-nâzır ve cünnetü’l-münâzır* isimli tefsir risalesini ezberlediğini söylemiştir.¹⁶² İbn Teymiyye’nin tefsir birikimini, talebesi Zehebî (ö. 748/1348) “Onun tefsir bilgisi, varılabilecek son noktaya ulaşmıştır/ومعرفته بالتفسير إليها المنتهى” şeklinde ifade etmektedir.¹⁶³ Yirmi yaşında iken babasını kaybeden İbn Teymiyye, edinmiş olduğu bu tefsir birikimini halkla paylaşmak üzere, babasının vefatıyla boşalan Şam Merkez Camiî

¹⁵⁶ Bezzâr, *el-A’lâmü’l-illiyye*, s. 24. Ayrıca bk. el-Fîrîyevâî, Abdurrahman b. Abdülcebbâr, *Şeyhu’l-İslâm İbn Teymiyye ve cühûdühü fi’l-hadîs ve ulûmihî*, Dârü’l-âsime, yy., ts., I, 49-50.

¹⁵⁷ İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, VIII, 145.

¹⁵⁸ İbn Abdülhâdî, *el-Ukûdû’d-dürriyye*, s. 4

¹⁵⁹ İbn Hacer, *ed-Dürerü’l-kâmine*, I, 153. Ayrıca bk. Nedvî, *Ricâlü’l-fikri ve’d-da’ve*, II, 50.

¹⁶⁰ Nedvî, *a.g.e.*, II, 51.

¹⁶¹ İbn Abdülhâdî, *a.g.e.*, s. 26.

¹⁶² Safedî, *A’yânü’l-asr*, I, 236. Bu eser 610/1212 yılında vefat eden Tâcü’l-Alâ’ Eşref b. Eğar’a ait olup beş mücelletten oluşan bir tefsir risalesidir. Bk. Safedî, *a.g.e.*, I, 236. (Muhakkikin iki nolu dipnotu).

¹⁶³ İbn Abdülhâdî, *a.g.e.*, s. 23. Zehebî’nin bu cümlesini, talebenin hocasına olan sevgisinin ve hürmetinin mübalağalı bir ifadesi olarak kabul etmek daha doğru bir değerlendirme olacaktır.

kürsüsünde Cuma günleri, tefsir dersleri vermeye başlamış ve iki yıl içerisinde Kur'ân'ı ezberinden tefsir etmiştir.¹⁶⁴

Hanbelî gelenek içerisinde yetişen İbn Teymiyye, doğal olarak bu mezhebe intisap etmiş ve Hanbelî fikhını babasından öğrenmiştir.¹⁶⁵ Genellikle fıkıhta Hanbelî çizgiyi takip etmekle birlikte; hakkında ihtilaf bulunan fikhî bir mesele sorulduğunda, konuyla ilgili delilleri ortaya koyarak aralarında tercihte bulunup o mesele hakkında içtihat yapacak fıkıh melekesine sahiptir. Nitekim onun herhangi bir mezhebe bağlı kalmaksızın delillerin gösterdiği doğrultuda hüküm verebildiği,¹⁶⁶ dört mezhep hakkında kuşatıcı bilgi birikimine sahip olduğu rivayet edilmektedir.¹⁶⁷ Selefi yorumları konu edilirken değinileceği üzere bazı fikhî meselelerde dört mezhepten farklı fetvalar vermiştir.¹⁶⁸

Kelam ve felsefeye¹⁶⁹ de büyük ilgi gösteren İbn Teymiyye, Aristo ve Eflatun'un düşüncelerini mukayeseli bir şekilde okumuş, muhtelif fırkalarla girdiği fikrî tartışmalarda Aristo mantığından çokça istifade etmiştir. Bununla birlikte yanlış gördüğü noktalarda onu eleştirmekten de geri durmamıştır.¹⁷⁰ Öte yandan İslam felsefesi alanında yazılan eserleri de okuma gayreti içerisinde olan İbn Teymiyye, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün eserlerini inceleyerek, kelimciler ile Fârâbî ve İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirilerinde özellikle İbn Rüşd'den istifade etmiştir.¹⁷¹

İbn Teymiyye İslâmî ilimlerin her birinde söz söyleyebilecek, fikir üretebilecek şekilde donanımlı bir ilim ve düşünce adamı olarak kendisini yetiştirmiştir. Onun bu kuşatıcı ilmî birikimini ifade etmek üzere; “Kendisine herhangi bir ilim dalını ilgilendiren soru sorulduğunda, dinleyen, onun başka bir ilmi bilmediğini o ilmi de onun gibi kimsenin bilemeyeceğini düşünürdü.” denilmektedir.¹⁷²

İbn Teymiyye, ilmi sadece tahsil etmekle kalmamış, İslam ilim geleneğindeki âlim kimliğiyle birebir örtüşecek şekilde, ilmiyle amel olma vasfını da haiz olarak yetişmiştir. Bu çerçevede Hadis hafızı Mizzî (ö.742/1343) şöyle demektedir: “Onun gibisini ne ben ne de kendisi görmüştür. Allah'ın kitabını ve Rasûlü'nün sünnetini ondan daha iyi bilen ve bu

¹⁶⁴ İbn Abdülhâdî, *el-Ukûdû'd-dürriyye*, s. 23; Muhammed Yusuf, *İbn Teymiyye*, s. 71.

¹⁶⁵ Herras, *İbn Teymiyye es-selefi*, s. 26.

¹⁶⁶ Mesela bk. İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VIII, 142, 144; Zehebî de içtihat şartlarını taşıdığı için onu müctehid olarak görmektedir. Bk. Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed, *Zeylû târihi'l-İslâm*, nşr. Mâzin b. Sâlim Bâvezîr, Dâru'l-muğnî, yy., ts., LIII, 325.

¹⁶⁷ Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 235.

¹⁶⁸ İbn Abdülhâdî, *a.g.e.*, s. 116.

¹⁶⁹ İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, VIII, 142.

¹⁷⁰ Herras, *a.g.e.*, s. 28.

¹⁷¹ Herras, *a.g.e.*, s. 28.

¹⁷² İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, VIII, 144.

ikisine ondan daha çok tabi olan birini görmedim.”¹⁷³ Onun tek zevkinin ilim öğrenmek-öğretmek, eser telif etmek ve ilminin gereğiyle amel etmek olduğu söylenmektedir.¹⁷⁴ Henüz on dokuz yaşındayken fetva vermeye başlayan İbn Teymiyye, yirmi bir yaşına geldiğinde Şam Merkez Camii’nde bulunan medresede müderrislik yapmaya başlamıştır.¹⁷⁵

İbn Teymiyye haramlara karşı kendisini koruyan, iffetli, yeme-içme ve giyiminde mütevâzî, anne babasına karşı saygılı, ibadetlerine son derece bağlı, dinin emir ve yasaklarına karşı titiz bir Müslüman olarak büyümüş, kendisine yapılan baş kadılık ve baş müderrislik gibi teklifleri kabul etmeyecek kadar dünyevî makam ve mevkiye itibar etmemiştir.¹⁷⁶

1.1.4. Siyasi Faaliyetleri

Şam’daki ilim ve irşat faaliyetlerine devam eden İbn Teymiyye, bir yandan da yaşadığı toplumun siyasi ve sosyal olaylarıyla yakından ilgilenmiş, devleti idare edenlerle sürekli ilişki içerisinde bulunmuştur. İbn Teymiyye’nin doğrudan içerisinde bulunduğu siyasi faaliyetlerin başında; Aynicâlut mevkiinde Mısır ordusu karşısında uğradıkları hezimetin intikamını almak üzere Şam bölgesine doğru ayaklanan Moğollar’ın istilalarına karşı gösterdiği çabalar gelmektedir.

Moğol ordusunun 699/1301 yılında Şam topraklarını istila etmek üzere yola çıktıkları haberi yayılmaya başlayınca, insanlar büyük bir korkuyla Halep ve Hama’dan daha güvenli olan Dimaşk bölgesine göç etmeye başladılar. Bu arada Mısır ordusu, Moğollara karşı Şam’ı müdafa etmek üzere harekete geçmişti. Bu haberle birlikte rahatlayan halk, yetimlerin mallarını dahi orduya destek olmak amacıyla topladı. Nihayet ordu, Hazendar mevkiinde Moğollarla şiddetli bir savaşa girdi. Nasır b. Kalavun (ö.741/1340) komutasındaki Mısır ve Şam ordusu Moğollar karşısında büyük bir yenilgiye uğradı. Bu yenilginin ardından toplumun ileri gelen yöneticileri ve ilim adamlarından Mısır’a kaçanlar oldu.¹⁷⁷

İbn Teymiyye Moğol saldırıları karşısında ülkeyi terk etmek isteyenlerin içerisinde bulunduğu infial durumunu şu şekilde anlatmaktadır: “Münafıklar’dan bir kısmı İslam devleti diye bir şeyin kalmadığını ve Tatar (Moğol) devletine sığınmak gerektiğini düşünüyordu. Bazıları da artık Şam diyarının sükûnet bulmayacağını, Hicaz veya Yemen bölgesine gitmek

¹⁷³ İbn Abdülhâdî, *el-Ukûdû’d-dürriyye*, s. 7.

¹⁷⁴ Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed, *Mu’cemu muhaddisî’z-Zehebî*, Ruhiyye Muhammed es-Süveyfî, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 1993, s. 26.

¹⁷⁵ İbn Abdülhâdî, *a.g.e.*, s. 4-5.

¹⁷⁶ Kürd Ali, *Tercümetü Şeyhi’l-İslâm İbn Teymiyye*, s. 9.

¹⁷⁷ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihaye*, XVII, 717-718. Hazendar vakası için ayrıca bk. Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, LII, 70-71; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtü’z-zeheb*, VII, 775; Yâfiî, *Mir’âtü’l-cinân*, IV, 172-173.

gerektiğini söylüyordu. Bir diğer gurup da Irak halkının yaptığı gibi, Moğolların hükmü altına girmek gerektiğini iddia ediyordu.”¹⁷⁸

Moğolların Şam topraklarına girdiği böyle bir dönemde İbn Teymiyye, toplumun ileri gelenlerinden oluşan bir heyet kurulmasını ve bu heyetin Moğol komutanı Gazan Han ile Dimaşk topraklarına girmemesi için görüşmesini teklif etmiştir. Oluşturulan bu heyete başkanlık eden İbn Teymiyye, yapılan görüşmede cesareti ve güçlü hitabeti sayesinde Gazan Han’ı ikna etmiş ve kendisinden halkı adına eman almıştır.¹⁷⁹

Yapılan görüşme esnasında hazır bulunanlardan biri İbn Teymiyye’nin gösterdiği cesaret örneğini ve etkileyici kişiliğini şöyle anlatmaktadır; “Hükümdara adaletle ilgili ayet ve hadisler okuyor, sesini yükseltiyordu. Ona o kadar yaklaşmıştı ki dizi neredeyse onun dizlerine değiyordu. Buna rağmen Hükümdar bütün dikkatiyle onu dinliyordu. Allah’ın gönlünde var ettiği muhabbet ve heybetten dolayı İbn Teymiyye’nin kim olduğunu sordu ve şöyle dedi: Şimdiye kadar böyle sağlam yürekli ve sözü gönlüme tesir eden birini görmedim. Ondan başka kendisine boyun eğdiğim birini bilmiyorum.”¹⁸⁰

Memlükler’den kaçıp Moğol saflarında yerini alan Seyfüddîn Kıpçak¹⁸¹ da İbn Teymiyye’nin gösterdiği bu atılganlık ve cesaret karşısında hayrete düştüğünü ifade etmektedir.¹⁸² Düşman saflarında yer alan birinin bu itirafı, İbn Teymiyye’nin karşı taraf üzerinde bıraktığı psikolojik etki ve gösterdiği cesareti ortaya koymaktadır.

Moğollar, Dimaşk halkına eman vermelerine rağmen Şam kalesini ele geçirme girişiminde bulunmuşlardır. Seyfüddîn Kıpçak, kale naibine gönderdiği bir haberde, kalenin kendilerine verilmesini istemiş ancak; İbn Teymiyye’nin kale naibine tek bir taş kalmasa dahi, kaleyi teslim etmemesi yönündeki uyarısıyla kalenin güvenliği sağlanmıştır.¹⁸³ İbn Teymiyye, Moğol askerlerinin emana riayet etmemesi üzerine¹⁸⁴ Moğol hükümdarıyla ikinci kez görüşmek için gitmiş ancak, Moğol vezirlerinin engellemeleri sebebiyle görüşme gerçekleşmemiştir.¹⁸⁵

Moğollar 702/1302 yılında tekrar Şam topraklarına yürümüş ve Dimaşk bölgesini kuşatmıştır. Halk, Moğolların Müslüman olmaları dolayısıyla onlarla savaşmanın dini açıdan

¹⁷⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû*, XXVIII, 248.

¹⁷⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihaye*, XVII, 719-720. Ayrıca bk. İbn Abdülhâdî, *el-Ukûdû’d-dürriyye*, s. 118; Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 42; Nedvî, *Ricâlü’l-fikri ve’d-da’ve*, II, 61-62.

¹⁸⁰ Bezzâr, *el-A’lâmü’l-illiyye*, s. 64.

¹⁸¹ Uyar, Mustafa, “İlhanlı-Memlük Mücadelesinde Bir Kırılma Noktası; Vadi el-Hazindâr Savaşı,” yy. ts., s. 4.

¹⁸² İbn Abdülhâdî, *a.g.e.*, s. 118; Muhammed Yusuf, *İbn Teymiyye*, s. 81.

¹⁸³ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVII, 720.

¹⁸⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XXVIII, 248.

¹⁸⁵ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVII, 722.

doğru olup olmayacağını konuşmaya başlamıştı.¹⁸⁶ İbn Teymiyye, konunun kendisine sorulması üzerine, Moğollar'la savaşmanın vacip olduğunu söylemiştir.¹⁸⁷ Çünkü Moğollar, her ne kadar kelime-i şehâdet getirselers de Müslümanları esir almış, Mescid-i Aksa ve Emevî camilerinde kadınlara kötü muamelede bulunmuş ve pek çok camiye yerle bir etmiştir.¹⁸⁸

İbn Teymiyye, vermiş olduğu bu fetvayı Hz. Ebu Bekir ve sahabenin, dinin diğer emirlerini yerine getirmelerine rağmen zekât vermeyenlerle savaşmasına dayandırmaktadır.¹⁸⁹ Çünkü İslam'ın emirlerinden herhangi birini yerine getirmeyenlerle savaşmak vaciptir.¹⁹⁰ Ayrıca Moğollar'ın durumu Hz. Ali (ö. 40/661) ve Hz. Muaviye (ö. 61/680)'ye karşı savaşan ve kendilerini yönetime daha ehil gören Haricilere benzemektedir.¹⁹¹

Moğollara karşı Şam bölgesini korumak üzere yola çıkan Mısır ordusunun gecikmesi ve geri döndüğüne dair söylentilerin çıkması üzerine İbn Teymiyye, Sultan Nasır'la görüşmek üzere yola çıkmıştır. Sultan ve ileri gelen devlet adamlarıyla bir araya gelen İbn Teymiyye, onları cihada teşvik etmek üzere ayet ve hadisler okuyarak etkili hitabetiyle ve şöyle demiştir: “Eğer siz Şam'ı ve Şam halkını korumaktan, düşmanı def etmekten vazgeçerseniz, Allah onlara yardım edecek insanlar var edecek ve sizin yerinizi başkalarıyla değiştirecektir.” İbn Teymiyye görüşmeler sonucunda, sultanı Şam ordusuna yardım etmek üzere geri dönmeye ikna etmiştir.¹⁹²

Bu arada hazırlıklarını tamamlayan müttefik Mısır ve Şam orduları Mercü's-Suffer denilen yerde birleşmiş ve Moğollara karşı konuşlanmıştı.¹⁹³ İbn Teymiyye, ordu komutanları ve diğer ileri gelenlerle sürekli istişarelerde bulunmuş,¹⁹⁴ onları cesaretlendirmek ve savaşa teşvik etmek üzere bu sefer Moğollar'a galip geleceklerini söylemiştir.¹⁹⁵ Mısır ve Şam ordularının galibiyeti ile sonuçlanan ve tarihte Şakhab muharebesi olarak bilinen bu savaşta İbn Teymiyye, silahını kuşanmış, girmeyi arzu ettiği ve ölüm meydanı olarak nitelediği savaşa kendisi de bir nefer olarak katılmıştır.¹⁹⁶

¹⁸⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, XVIII, 23; Nedvî, *Ricâlü'l-fikri ve'd-da'Ve*, II, 61-62.

¹⁸⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû*, XXVIII, 278.

¹⁸⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XXVIII, 283.

¹⁸⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XXVIII, 283.

¹⁹⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XXVIII, 278.

¹⁹¹ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVIII, 23.

¹⁹² Bk. İbn Abdülhâdî, *el-Ukûdû'd-dürriyye*, s. 119; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVIII, 22-23; Kermî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, s. 93; Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 45; Muhammed Yusuf, *İbn Teymiyye*, s. 83; İbn Raslân, *Havlehayâti Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye*, s. 23-24; Kürd Ali, *Tercümetü Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, s. 22.

¹⁹³ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVIII, 26.

¹⁹⁴ İbn Abdülhâdî, *a.g.e.*, s. 176.

¹⁹⁵ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVIII, 26.

¹⁹⁶ İbn Abdülhâdî, *a.g.e.*, s. 177-178; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVIII, 26-29; Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhira*, VIII, 162-163; Kermî, *a.g.e.*, s. 96-97; Kürd Ali, *a.g.e.*, s. 23.

1.1.5. Hapse Girmesi

İbn Teymiyye'nin hapse girmesine neden olan başlıca sebep, eserlerinde farklı kesimlere yönelttiği sert eleştirilerdir. Bu eleştiriler bazı ilim ve devlet adamları tarafından tepkiyle karşılanmış ve hayatının son dönemlerini hapiste geçirmesine neden olmuştur.

Kaynaklar onun hapse girmesinin nedenlerinden birisinin telif ettiği *er-Risâletü'l-hameviyye* isimli eseri olduğunu söylemektedir. Kendisine sorulan haberî sıfatlarla ilgili bir soruya verdiği cevabı içeren bu eserde İbn Teymiyye; dönemin kelamcıları tarafından kullanılan mütekellimîn metodu yerine Selef'in yaklaşımıyla konuyu izah etmiştir.¹⁹⁷ Özellikle Eşârî kelamcılarla uzlaşmadığı haberî sıfatlar konusunda söyledikleri İbn Teymiyye'nin sorgulanmasına neden olmuştur.

Sultan'ın emriyle 705/1306 yılında¹⁹⁸ Mısır'a çağırılan İbn Teymiyye, sorgulanmak üzere âlimlerin toplandığı bir meclise alınmıştır.¹⁹⁹ Sorgulamayı yönetecek olan Kadı İbn Mahlûf (ö.750/1351)'un, itikatta Eşârî mezhebine mensup olması dolayısıyla diğer mezheplerin görüşlerine değer vermediği bildirilmektedir.²⁰⁰ Allah'ın arşa istivâ etmesi, harf ve sesle konuşması ile ilgili görüşü sorulan İbn Teymiyye, her ne kadar Eşârî olan İbn Mahlûf'un kendisinin düşmanı olduğunu, dolayısıyla sorgulamayı onun yapmasının doğru olmadığını söyleyerek itiraz etse de bu itirazlar kabul görmemiş ve hapsedilmesine hükmedilmiştir.²⁰¹

Burada İbn Mahlûf'un Eşârî olması ile hapis kararını vermesi arasında bir bağ olduğu düşünülebilir. Zira sıfatlar konusunda İbn Teymiyye ile Eşârî kelamcıları arasında bir anlaşmazlığın olduğu bilinmektedir.²⁰² Ayrıca sorgulama esnasında İbn Teymiyye'ye karşı takınılan tavır da böyle bir bağın varlığını destekler mahiyettedir.²⁰³

İbn Teymiyye yaklaşık on sekiz ay hapiste kalmıştır. Mısır'a hükümdar olan Mühennâ b. İsa (ö.736/1237), 705/1305 yılında onu hapisten çıkarmıştır. Mühennâ, İbn Teymiyye'ye değer veren ve ona saygı duyan bir devlet adamı olarak tanınmaktadır.²⁰⁴

¹⁹⁷ İbn Abdülhâdî, *el-Ukûdû'd-dürriyye*, s. 198; İbn Hacer, *Tercümetü's- Şeyhi'l-İslâm*, s. 21; Kermî, *el-Kevâkibü'd- dürriyye*, s. 102.

¹⁹⁸ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 145.

¹⁹⁹ Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 237.

²⁰⁰ Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 61.

²⁰¹ İbn Abdülhâdî, *a.g.e.*, s. 197; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, XVIII, 56; İbn Hacer, *a.g.e.*, I, 145; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli* I, 66. İbn Teymiyye'nin hapse atılmasından sonra Mısır'daki diğer Hanbelîlerin ciddi sıkıntılara maruz kaldığı ifade edilmektedir. İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVIII, 56-57.

²⁰² Herras, *İbn Teymiyye es-selefi*, s. 38-39.

²⁰³ Sorgulama esnasında geçen konuşmaların detayları için bk. İbn Abdülhâdî, *a.g.e.*, s. 196-197.

²⁰⁴ İbn Abdülhâdî, *a.g.e.*, s. 252-253; Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 64.

İbn Teymiyye, hapisten çıktıktan sonra Mısır'da yaygın olan vahdet-i vücud²⁰⁵ anlayışına ve bu anlayışın temsilcisi İbn Arabî'ye yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Bunun yanı sıra tasavvuf geleneğinde önemli bir yeri olan *istiğase*/yardım istemenin Hz. Peygamber (s.a.v) de olsa, Allah'tan başka kimseden yapılamayacağını söylemiştir. Durumdan rahatsız olan Süfîler, şeyhleri hakkında ileri geri konuştuğunu söyleyerek İbn Teymiyye'yi şikâyet etmiştir.²⁰⁶ İbn Teymiyye'yi yargılamak için toplanan meclis, onun tekrar hapse atılmasına karar vermiştir.²⁰⁷

Hapisteki diğer hükümlülerle ve dışarıdan kendisini dinlemeye gelen halkla yakından ilgilenen İbn Teymiyye'nin, kendisine muhabbet besleyen halktan tamamen uzaklaştırılması için İskenderiye'ye sürgün edilmesine karar verilmiştir.²⁰⁸ Sürgünden yaklaşık yedi ay sonra, İbn Teymiyye'ye yakınlığıyla bilinen Mısır sultanı Nasır b. Kalavun, 709/1210 yılında onu hapisten çıkarmış ve Kahire'ye geri göndermiştir. Dört yıla yakın bir süre daha Kahire'de kalan İbn Teymiyye, Sultan Nasır'ın Tatarlar'a karşı düzenlediği sefere katıldıktan sonra 712/1213 yılında uzun süredir ayrı kaldığı memleketi Şam'a geri dönmüştür.²⁰⁹ Şam'da iken yürüttüğü ilmî faaliyetlere tekrar başlayan İbn Teymiyye kitaplar telif etmiş, kendisine sorulan sorulara yazılı ve sözlü cevaplar vermiş, şer'î meselelerde içtihatlarında bulunmuştur.²¹⁰

Daha önce İbn Teymiyye'nin dört mezhep imamından farklı içtihatlarında bulunduğu değinmiştik. Bu içtihatlarından birinde o, yemin ile boşamanın gerçekleşmeyeceğini, yemin edene sadece yemin keffaretinin gerekli olduğunu söylemiştir.²¹¹ İbn Teymiyye, yaşadığı toplum içerisinde “Allah'a yemin edildiği gibi talakın da yemin vasıtası kılındığını gördü. Ancak Allah'a yemin eden kimse, yeminini bozduğunda köle azat etmek, sadaka vermek veya üç gün oruç tutmak suretiyle keffaret verebilirdi. Fakat bir şahıs talak ile yemin ettiğinde bu yeminini bozarsa evi harap olur, karısı boşanmış olurdu ve Allah'ın şeriatı çerçevesinde bağlanmış olan kutsal evlilik ilişkisi kesilmiş olurdu. Bu sonuç onu korkuttu (...) Erkeğin boşamayı kast etmeden ve istemeden, yalnız yemin etmek ve sonra bu yemini bozmakla evlilik ilişkilerinin kesilmesini gerektiren bir delil bulamadı. Bu hususu Selef'in görüşüne

²⁰⁵ İbn Teymiyye'ye göre vahdet-i vücud anlayışı Hint felsefesi ve tasavvufunun özünden müteşekkildir. Bk. Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 71.

²⁰⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, XVIII, 74; İbn Abdülhâdî, *el-Ukûdû'd-dürriyye*, s. 267. Aynı zamanda İbn Teymiyye, Rûfâî'lerin yanan ateşe girdikleri halde yanmamalarının keramet değil bir aldatmacadan ibaret olduğunu, sözlerinde sadık iseler sıcak su ve sirke ile yıkandıktan sonra ateşe girmeleri gerektiğini ifade etmiştir. Bk. İbn Fahrreddîn, *Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye*, s. 161.

²⁰⁷ İbn Abdülhâdî, *a.g.e.*, s. 269; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVIII, 75.

²⁰⁸ İbn Abdülhâdî, *a.g.e.*, s. 269.

²⁰⁹ İbn Abdülhâdî, *a.g.e.*, s. 278, 289; Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 237; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 145.

²¹⁰ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVIII, 125.

²¹¹ İbn Teymiyye, *Mecmû*, XXXIII, 127; İbn Abdülhâdî, *a.g.e.*, s. 324.

muhalef gördü. Böylece yemin ile boşanmanın vuku bulmayacağına dair fetva verdi.”²¹² Ancak İbn Teymiyye’nin verdiği bu fetva tekrar hapse atılmasına sebep olmuştur. Yaklaşık altı ay hapiste kaldıktan sonra Sultan’ın yazılı emriyle hapisten çıkarılmıştır.²¹³

1.1.6. Vefatı

İbn Teymiyye eserlerinde ortaya koyduğu fikirlerin çilesini çekmiş, bu fikirlere muhalefet eden ilim, tasavvuf ve devlet adamları tarafından sürekli sıkıntılara maruz bırakılmıştır. Bu çevrelerin en azından bir kısmı tarafından kendisine karşı art niyet taşındığını, on yedi yıl önce²¹⁴ verdiği kabir ziyareti ile ilgili fetvasının yeniden gündeme getirilmesinden anlamak mümkündür. İbn Teymiyye’nin Hz. Peygamber (s.a.v)’in kabrini ziyaret için yolculuk yapılamayacağına yönelik verdiği fetvanın²¹⁵ doğru ya da yanlış oluşu bir yana, yıllar önce verdiği bir fetvanın, onun hapse atılmasını temin etmek için yeniden dillendirilmesi dikkat çekicidir.

Sultan Nasır’ın emriyle toplanan mecliste, İbn Teymiyye’nin tekrar sürgün edilmesi, dilinin kesilmesi, hapsedilmesi ya da tazir cezasına çarptırılmasına yönelik tekliflerde bulunulmuş ve sonuçta Şam Kalesi’nde hapsedilmesine karar verilmiştir.²¹⁶

İbn Teymiyye hapse iken eser telif etmeye ve muhaliflerine reddiye yazmaya devam etmiştir. Kendisini ilk defa hapse atan Malikî Kadı İbn Mahlûf’a, kabir ziyareti ile ilgili yazdığı reddiyede, onu cehaletle itham ettiği rivayet edilmektedir. Kadı’nın bu durumu sultana haber vermesinden sonra, İbn Teymiyye’nin kağıdı, kalemi ve kitapları elinden alınarak fetva vermesi yasaklanmıştır.²¹⁷

Bütün bu olumsuz şartlara rağmen imkân buldukça kömürle yazarak fikrî mücadelesini sürdürmeye²¹⁸ çalışan İbn Teymiyye, yakalandığı hastalık nedeniyle 728/1328 yılının Şevval ayında hapse ruhunu teslim etmiştir.²¹⁹ Cenaze merasimine on binlerce kişi

²¹² Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 83-84.

²¹³ İbn Abdülhâdî, *el-Ukûdû’d-dürriyye*, s. 326.

²¹⁴ Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 91.

²¹⁵ Fetva ve gerekçeleri için bk. İbn Teymiyye, *Mecmû*, XXVII, 21-23.

²¹⁶ İbn Abdülhâdî, *a.g.e.*, s. 328-330. Ayrıca bk. Safedî, *A’ yânü’l-asr*, I, 238; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihaye*, XVIII, 267.

²¹⁷ Zehebî, *Züyûlû’l-iber*, IV, 82; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVIII, 293; Yâfiî, *Mir’âtü’l-cinân*, IV, 209; Tağriberdî, *en-Nücûmü’z- zâhira*, IX, 192; Nedvî, *Ricâlû’l-fikri ve’d-da’ve*, II, 119; İbn Raslân, *Havle hayâtî Şeyhi’l-İslâm İbn Teymiyye*, s. 12.

²¹⁸ İbn Abdülhâdî, *a.g.e.*, s. 364. Nedvî İbn Teymiyye’nin kömürle yazdığı bazı risalelerin halen mevcut olduğunu ifade etmektedir. Bk. Nedvî, *a.g.e.*, II, 119.

²¹⁹ İbn Abdülhâdî, *a.g.e.*, s. 361; Zehebî, *a.g.e.*, IV, 84; Bezzâr, *a.g.e.*, s. 73; Yâfiî, *a.g.e.*, IV, 209; Safedî, *a.g.e.*, I, 238; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVIII, 296.

katılmış, sabahleyin çıkılmasına rağmen izdihamdan dolayı Sûfîyye Mezarlığına ancak ikinci vaktinde defnedilebilmiştir.²²⁰

Karakter itibarıyla sert bir yapıya sahip olan İbn Teymiyye, kendisini uzun yıllar hapse mahkûm edenlere karşı hiçbir zaman düşmanca tavır takınmamıştır. Onun, verdiği fikrî mücadelede hiçbir şahsi kaygısının olmadığını, hapiste iken kendisinden helallik dilemeye gelen vezîre verdiği şu cevaptan anlamak mümkündür: “Allah ve Rasûlü’ne düşmanlık edenler hariç, benimle arasında herhangi bir şey vuku bulan herkese hakkımı helal ediyorum.”²²¹

İbn Teymiyye’yi hapse atanlardan birisi olan Kadı İbn Mahlûf, ona yaptıklarına karşı duyduğu pişmanlığı ve derin üzüntüyü şu sözlerle ifade etmektedir: “İbn Teymiyye’den daha takvalı bir insan görmedim. Biz ona yapmadığımızı bırakmadık. O gücü yettiği halde bizi affetti.”²²²

İbn Teymiyye’nin vefatına kadar çektiği bu sıkıntılar, onu idealleri uğruna mücadele etmekten yıldıramamış, hapis hayatının iç dünyasında nasıl bir anlamının olduğunu şu sözlerle dile getirmiştir: “Düşmanlarım bana ne yapıyor! Benim cennetim gönlümde, nereye gitsem benimle. Hapis benim için halvet, ölüm şahadet, sürgün seyahat.”²²³

1.2. Yaşadığı Dönem

İnsan, yaşadığı dönemden bağımsız düşünülemez. Toplumu oluşturan her birey, bir anlamda yaşadığı zaman diliminin ve sosyal ortamın çocuğudur. Bu açıdan bireylerin zihin dünyaları, hayata bakış açıları, olaylara ve nesnelere yaklaşım biçimleri, yaşadıkları dönemin siyasi, sosyal ve ilmî ortamından etkilenerek şekillenmektedir. Bu noktadan hareketle, bu başlık altında İbn Teymiyye’nin yaşadığı dönem, ana hatlarıyla ele alınacaktır.

1.2.1. Siyasî Durum

İbn Teymiyye, hayatının büyük çoğunluğunu Suriye ve Mısır bölgesinde geçirmiştir. Onun yaşadığı dönemde bu bölgeler Memlûk (648/1250-915/1517) devletinin idaresi altında

²²⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihaye*, XVIII, 296-297; Nedvî, *Ricâlü’l-fikri ve’d-da’ve*, II, 122-123. İbn Kesîr cenazaya on beş bin kadın, altmış bin ilâ iki yüz bin erkeğin katıldığı tahmin edildiğini ifade etmektedir. Bk. İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVIII, 296-297.

²²¹ Kermî, *el-Kevâkibü’d-dürriyye*, s. 175.

²²² İbn Abdülhâdî, *el-Ukûdû’d-dürriyye*, s. 283.

²²³ İbn Receb, *ez-Zeyl*, IV, 508.

bulunuyordu. İbn Teymiyye'nin yaşadığı bu dönemde, İslam dünyasında var olan problemlerin başında, Moğol istilaları ve Haçlı seferleri gelmektedir.²²⁴

Moğollar Çin'den çıkıp Türkistan şehri Kaşkar ve Balasaguna, buradan Mâverâünnehir bölgesindeki Semerkant ve Buhârâ gibi İslam şehirlerine saldırmıştır. Bu toprakları işgal ederek yakıp yıkmışlar ve insanları öldürmüşlerdir. Daha sonra Horasan, Rey ve Hemedân üzerinden Irak sınırlarına kadar istilalarını sürdürmüşlerdir.²²⁵

Moğol ordu komutanı “Hülâgû, önce 654/1256 yılında Alamut'u ele geçirip buradaki İsmâilî hâkimiyetine son vermiş ve kale halkını tamamen yok etmiştir. İki yıl sonra da Bağdat'a girerek Abbasî hilâfetini yıkmıştır.”²²⁶ Moğollar'ın Irak'ı istila ederek Abbasî hilâfetini sona erdirmeleri, İslam dünyasında büyük yankı uyandırmıştır.²²⁷ Moğollar, Bağdat'tan sonra Memlûk idaresindeki Şam bölgesine yönelmiş, ancak 658/1260 yılında Aynicâlut denilen yerde Memlûk sultanı Kutuz tarafından büyük bir hezimete uğramışlardır. Böylece Moğol ilerleyişi ilk defa Memlûkler tarafından durdurulmuştur.²²⁸

Moğollar bu yenilginin intikamını almak üzere zaman zaman Şam'a saldırmak istemişlerse de, İbn Teymiyye'nin Moğol hükümdarları ile yaptığı görüşmeler sonucunda savaşmaktan vazgeçmişler ve Şam halkına eman vermişlerdir.²²⁹ Ancak Moğollar verdikleri bu emana riayet etmemişler ve 702/1302 yılında Şam'a yeniden saldırmışlardır. Moğollar'a karşı bir araya gelen Memlûk idaresindeki Suriye ve Mısır orduları büyük bir zafer kazanmıştır.²³⁰ Moğollar bu savaştan sonra bir daha Şam'a saldırı düzenleyememiştir.

Bu dönemde Memlûkler'in karşılaştığı ikinci büyük problem Haçlı savaşlarıdır.²³¹ 494/1096 yılında başlayan Haçlı seferlerinin, 693/1291'de Latin Hristiyanların Doğuda son merkezi olan Akka'dan çıkarılmasına kadar süren yaklaşık iki yüz yıllık bir dönemi kapsadığı bilinmektedir.²³² Asıl amaçları Kudüs'ü ele geçirmek olan Haçlılar, Selahaddin Eyyûbî

²²⁴ Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 128.

²²⁵ İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebü'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvâhid eş-Şeybânî, *el-Kâmil fî't-târîh*, 4. bs., Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2003, X, 399-400.

²²⁶ Özgüdenli, Osman Gazi, “Moğollar”, *DİA*, XXX, 226.

²²⁷ Koprman, Kazım Yaşar, *Mısır Memlûkleri Tarihi*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara, 1989, s. 5.

²²⁸ Makrîzî, *es-Sülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1997, I, 516-517; Bosword, Clifford Edmund, *Doğuştan günümüze İslam Devletleri Tarihi*, trc. Hande Canlı, Kaknüs yay., İstanbul, 2005, s. 126; Koprman, *Mısır Memlûkleri*, s. 6.

²²⁹ Yapılan görüşmeler hakkında geniş bilgi için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, XVII, 719-720; Bezzâr, *el-A'lâmü'l-illiyeye*, s. 64; İbn Abdülhâdî, *el-Ukûdû'd-dürriyye*, s. 118; Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 42; Nedvî, *Ricâlü'l-fikri ve'd-da'Ve*, II, 61-62.

²³⁰ Bu savaş ve İbn Teymiyye'nin savaşa hazırlık safhasında gösterdiği üstün gayretler için bk. İbn Abdülhâdî, *a.g.e.*, s. 177-178; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVIII, 26-29; Tağriberdî, *en-Nücûmü'z-zâhira*, VIII, 162-163; Kermî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, s. 96-97; Kürd Ali, *İbn Teymiyye*, s. 23; Nedvî, *a.g.e.*, II, 61-62.

²³¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, X, 399-400.

²³² Demirkent, Işın, “Haçlılar”, *DİA*, XIV, 525.

tarafından Hittîn savaşında büyük bir yenilgiye uğrayıncaya kadar pek çok toprak fethetmiş ve Müslümanlara sıkıntılar çektirmiştir.²³³

Haçlı saldırılarının Eyyûbîler'den sonra Memlûkler döneminde de devam ettiği görülmektedir. IV. Memlûk sultanı Baybars, Suriye ve Mısır'daki hâkimiyetini sağlamlaştırdıktan sonra Haçlılar üzerine yürümüştür. Haçlıların bu döneme kadar aldıkları pek çok yeri geri almış ve 670 /1268 yılında Antakya'yı fethetmesiyle birlikte Haçlılar doğuda hızlı bir çöküş sürecine girmiştir.²³⁴

Haçlıların bölgedeki etkinliklerini tamamen yitirmesi ise VIII. Memlûk sultanı Eşref'in, onların elinde bulunan Akka kalesini 690/1291 yılında fethetmesiyle gerçekleşmiştir.²³⁵ Bu fetihle birlikte sahildeki topraklar Müslümanların eline geçmiş ve böylece Haçlılar bölgeden tamamen uzaklaştırılmıştır.²³⁶

1.2.2. Sosyal Durum

Memlûkler döneminde “ülke nüfusunun çoğunluğunu; genelde maddi sıkıntılar içerisinde olan ve tımarlı askerlerin topraklarında çalışan çiftçiler, küçük tacirler, sanatkârlar, küçük esnaf ve göçebe Araplar oluşturmaktadır.”²³⁷ Özellikle çiftçiler grubu angarya halinde çalışan işçiler konumundadır. Çünkü toprak, emirler arasında beylikler şeklinde paylaştırılmıştı. Bu toprakların gelirleri emirler tarafından alınıyor, fakat toprağı işleyen çiftçilere çalışmalarının karşılığı verilmiyordu.²³⁸ Devlet tarafından getirilen yüksek vergiler de küçük esnafı zor durumda bırakmış ve halkın ticaret yapma olanakları sınırlanmıştı. Bu durum, toplumda fukarâ adıyla anılan bir zümrenin doğmasına neden olmuştu.²³⁹

Toplumda hâkim olan yoksulluk durumunun ortaya çıkmasında, bu türlü siyasi uygulamaların yanı sıra, uzun süren Moğol saldırıları ve Haçlı seferleri esnasında ülkede meydana gelen tahribatın da önemli rol oynadığını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Zira bu tahribatlar kısa sürede toplum üzerinde etkisini göstermiş; fiyatların artmasına bağlı

²³³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, X, 146-147; Makrîzî, *es-Sülûk*, I, 207; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, XVI, 581-582.

²³⁴ Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLIX, 44; Demirkent, Işın, *Haçlı Seferleri*, 2 bs., Dünya yay. İstanbul, 2004, s. 231-234; Maalouf, *Arapların Gözüyle Haçlı Seferleri*, s. 322.

²³⁵ Zehebî, *a.g.e.*, LI, 44.

²³⁶ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVII, 634.

²³⁷ Yiğit, “Memlûkler”, *DİA*, XXIX, 96.

²³⁸ Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 152.

²³⁹ İbn Teymiyye'nin fukarâlar hakkında yaptığı değerlendirmeler için bk. *Mecmû*, XI, 15.

olarak ekonomik açıdan sıkıntıya giren halk arasında hırsızlık, karaborsacılık ve yol kesme gibi gayri meşru kazanç yolları yaygınlaşmıştır.²⁴⁰

Moğol ve Haçlı saldırılarının toplum üzerindeki olumsuz etkisi sadece ekonomik alanda olmamış; sosyal açıdan da çok kültürlü ve karmaşık bir yapının oluşmasına neden olmuştur. Bu çerçevede; “Haçlı savaşlarıyla doğu medeniyeti, batı medeniyeti ile karşılaşma zemini bulmuştur. Bu karşılaşma her ne kadar savaş alanlarında olmuşsa da savaş sonrasında da kendisini hissettirmiştir. Tatar saldırılarıyla ise Uzak Doğu ve Çin bölgelerinin gelenek ve kültürü bu bölgeye girme fırsatı bulmuştur.”²⁴¹

Memlüklerde görülen bu çok kültürlü yapı, özellikle Moğollar’dan alınan Tatar esirlere yönelik yeni hukukî düzenlemelerin getirilmesine neden olmuştur. Bu çerçevede Tatar köleler, ticarî alanda karşılaştıkları problemlerde İslamî hükümlere göre değil Cengizhan’ın Moğollar için yazdığı *es-Siyase* isimli kanun kitabına göre hareket etmişlerdir.²⁴²

O dönemde toplum hayatının şekillenmesinde etkili olan unsurlardan birisi de tasavvuf müessesesidir.²⁴³ “Bazıları birer mürid olan sultanların desteğiyle güçlenen tasavvuf hareketi, sosyal hayata damgasını vurmuştur. Sultanın tayin ettiği şeyhuşşüyûh tarafından yönetilen çeşitli tarikatlar aitt tekke, hangâh, ribat ve zaviyelerin sayısı artmıştır. Bu dönemde ülkede en çok Bedeviyye, Desûkiyye, Şâzeliyye ve Rifâiyye tarikatları yaygındı.”²⁴⁴

Öteden beri İslam toplumunun manevi hayatının canlı tutulmasında önemli bir fonksiyon icra eden tasavvuf, Memlükler döneminde de bu etkisini sürdürmüştür. Genel durum böyle olmakla birlikte toplum hayatında olumsuz yansımaları bulunan ve tasavvufun özünü bağdaşmayan bazı uygulamaların olduğu da görülmektedir.²⁴⁵

2.3. İlmî Durum

İslamî ilimler, Memlükler zamanında tarihinin en parlak dönemlerinden birini yaşamıştır. Memlüklerin hüküm sürdüğü ve İbn Teymiyye’nin, hayatının büyük bölümünü geçirdiği Şam ve Mısır bölgesi; İslam dünyasının Moğol ve Haçlı istilalarına uğradığı bu dönemde, ülkelerini terk etmek zorunda kalan pek çok âlimin sığınak yeri olmuştur.²⁴⁶

²⁴⁰ Herras, *İbn Teymiyye es-selefi*, s. 17.

²⁴¹ Arpa, Enver, *İbn Teymiyye’nin Kur’an Anlayışı*, Fecr yay., Ankara, 2010, s. 49.

²⁴² Muhammed Yusuf, *İbn Teymiyye*, s. 71; Ebû Zehra, *İmam İbn Teymiyye*, s. 152; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihaye*, XVII, 162.

²⁴³ Homerin, Th. Emil, “Memlükler Dönemi Mısır’ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarlığı” trc. Salih Çift, *UÜİF Dergisi*, Bursa, 2002, c. XI, sy: I, s. 244.

²⁴⁴ Yiğit, “Memlükler”, *DİA*, XXIX, 95.

²⁴⁵ Bk. Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 189.

²⁴⁶ Yiğit, “Memlükler”, *DİA*, XXIX, 94.

Böyle bir ortamın varlığı; hadis, fıkıh, tefsir, kelam ve diğer İslâmî ilimlerde; ürettikleri fikirler ve kaleme aldıkları eserlerle İslâmî ilimler mirasına büyük katkı sağlayan âlimlerin yetişmesine zemin hazırlamıştır.

Dönemin ilmî hareketliliğini daha görünür hale getirmek için; İbn Teymiyye'nin yaşadığı VII. ve VIII. yüzyılı temel alarak bu zaman diliminde yaşayan âlimlerden bir kısmının ismini hatırlamakta fayda olacağı kanaatindeyiz.

İslam dünyasının bu dönemde yetiştirdiği âlimler arasında; İbn Kudâme (ö. 620/1223),²⁴⁷ İzzüddîn İbn Abdüsselâm (ö. 660/1361),²⁴⁸ İmam en-Nevevî (ö. 676/1277),²⁴⁹ İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284),²⁵⁰ İbn Dakîk el-İd (ö. 702/1302),²⁵¹ İbn Manzûr (ö. 711/1311), Alemüddin el-Birzâlî (ö. 739/1339),²⁵² Ebü'l-Haccâc el-Mizzî (ö. 742/1341)²⁵³, Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344),²⁵⁴ Zehebî (ö. 748/1348),²⁵⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350),²⁵⁶ Semîn el-Halebî (ö. 756/1355),²⁵⁷ İbn Kesîr (ö. 774/1373)²⁵⁸ gibi isimler bulunmaktadır.

Memlükler döneminde ilmî faaliyetlerin yürütüldüğü alan genellikle medreselerdir. “İlmî çalışmaları destekleyen devlet adamları, ülkede Zengîler ve Eyyûbîler zamanından kalan medreselerin sayısını daha da artırmışlardır. Dımaşk'ta yüz altmış, Kahire'de yetmiş beş civarında medresenin bulunması bunun açık bir delilidir.”²⁵⁹

Özellikle bu iki bölgede bulunan büyük medreselere ve dâru'l-hadislere, dînî ve aklî ilimler öğrenmek üzere dünyanın farklı bölgelerinden öğrenciler gelmiştir. Bu medreselere bağlı ya da müstakil olarak hizmet veren büyük çaplı kütüphanelerde; İslâmî ilimlere yönelik aslî kaynakların bol miktarda bulunması da ilmî çalışmaların yapılmasına büyük katkı sağlamıştır. Dönemin ilim merkezlerinden olan Kâmilîyye medresesine bağlı kütüphanede yüz bin kitap bulunduğu bilinmektedir.²⁶⁰

²⁴⁷ İbn Receb, *ez-Zeyl*, III, 297.

²⁴⁸ Yâfiî, *Mir'âtü'l-cinân*, IV, 116.

²⁴⁹ Yâfiî, *a.g.e.*, IV, 138.

²⁵⁰ Tağriberdî, *en-Nücümü'z-zâhira*, VII, 305.

²⁵¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, XVIII, 30.

²⁵² İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVIII, 412-413.

²⁵³ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVIII, 328.

²⁵⁴ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVIII, 473.

²⁵⁵ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVIII, 500.

²⁵⁶ İbn Receb, *a.g.e.*, V, 176.

²⁵⁷ Tağriberdî, *a.g.e.*, X, 251.

²⁵⁸ Tağriberdî, *a.g.e.*, XI, 99.

²⁵⁹ Yiğit, “Memlükler”, *DİA*, XXIX, 94.

²⁶⁰ Nedvî, *Ricâlü'l-fikri ve'd-da've*, II, 42-43.

Medreseler dışında Memlûkler döneminin önde gelen ilim merkezlerinden birisi de camilerdir. Fâtîmîler döneminden kalan Ezher Camii için kurulan vakıflar sayesinde; dışarıdan gelen öğrenciler, burada hem eğitim alma hem de büyük kütüphanelerde araştırma yapma imkânı elde etmiştir.²⁶¹ Şam Emeviyye Camii'nde düzenli olarak ilmî faaliyetler sürdürülmüş; İbn Teymiyye,²⁶² Alemüddin es-Sehâvî,²⁶³ Abdülğaniy el-Makdisî,²⁶⁴ İbnü'l-Hâcib²⁶⁵ ve daha pek çok ilim adamı burada dersler vermiştir.

Bu dönemde tefsir, hadis, fıkıh, lügat gibi alanlarda âlimler yetişmesine ve yeni eserler ortaya konulmasına karşın “felsefî ve kelâmî ilimlerin daha doğudaki bölgelerde, özellikle Horasan ve Mâverâünnehir çevresinde revaç bulduğu ve bu bölgede pek çok otoritenin yetiştiği görülmektedir.(...) Buna karşılık Dımaşk'ta Eşârî kelim ekolü İbn Asâkir ve Sübkî ailelerinin yanı sıra Safiyyüddin el-Hindî (ö.715/1315) gibi sonradan oraya yerleşen âlimlerle temsil edilmiş, dolayısıyla aklî ilimler konumlarını muhafaza etseler de Mâverâünnehir'deki kadar yoğun tartışmalara (...) konu olmamışlardır.”²⁶⁶

Diğer alanlarda görüldüğü kadar, kelam sahasında ilmî hareketliliğin yaşanmamasında ve genel olarak Eş'arî kelamının hakim olmasında; Selahaddin Eyyübî'nin kendi döneminde bu mezhebi resmi mezhep olarak kabul etmesi, yayılması için gayret sarf etmesi ve kendisinin de bu mezhebin müntesibi olmasının etkisi olduğu söylenebilir. Nitekim Eş'arî akîdesine dair kendisi için yazılan bir kitabı ezberlediği, çocuklarına ezberlettiği ve halkı Eş'arî mezhebine yönlendirdiği rivayet edilmektedir.²⁶⁷

1.3. İlmî Kişiliği ve Eserleri

1.3.1. İlmî Kişiliği

İbn Teymiyye küçük yaşlardan itibaren ilim tahsil etmeye başlamış, ilme olan sınırsız merakı ve güçlü hafızası sayesinde tefsir, hadis, fıkıh, kelam, cerh ve ta'dil, mezhepler tarihi, islam tarihi, mantık ve felsefe gibi alanlarda otorite sayılabilecek seviyede kendisini yetiştirmiştir. Bu alanların her birinde fikir üretebilecek, değerlendirme ve tahlillerde

²⁶¹ Muhammed Yusuf, *İbn Teymiyye*, s. 53.

²⁶² İbn Abdülhâdî, *el-Ukûdû'd-dürriyye*, s. 23.

²⁶³ Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf- Muhyî Hilâl es-Serhân, Müessesetü'risâle, Beyrut, 1985, XXIII, 124.

²⁶⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, XVI, 733.

²⁶⁵ İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, thk., İhsan Abbas, Dâru sâdir, Beyrut, ts. III, 248.

²⁶⁶ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 32.

²⁶⁷ el-Makrîzî, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bizikri'l-hutati ve'l-âsâr*, thk. Muhammed Zeynuhüm- Medîha eş-Şerkâvî, Mektebetü medbûlâ, Kahire, 1997, III, 425. (Bundan sonraki dipnotlarda *Hutat* şeklinde zikredilecektir.)

bulanabilecek bir donanıma sahip olduğunu, İslâmî ilimlerin hemen hepsinde ortaya koyduğu yüzlerce eserinden anlamak mümkündür.

İbn Teymiyye'nin, kendisini bu şekilde yetiştirmesine kişisel özelliklerinin ve çabalarının yanı sıra içerisinde yetiştiği ailenin ve ilmî çevrenin de ciddi katkıları olmuştur. Hayatı hakkında bilgi verirken ifade edildiği üzere İbn Teymiyye, Hanbelî geleneğe bağlı bir ailede yetişmiştir. Onun ilmî kişiliğinin oluşmasında dedesi Mecdüddîn İbn Teymiyye (ö.652/1253)'nin büyük tesiri olmuştur.

İbn Teymiyye ilim müktesebatını öğrenmekle kalmamış, farklı ilmî çevrelerce ortaya atılan tezleri, sahip olduğu analitik düşünme yeteneğiyle tahlil ederek, dönemindeki ve kendisinden önceki âlimlerin metodolojilerine ciddi eleştiriler getirmiştir. Fârâbî,²⁶⁸ İbn Sînâ (ö. 428/1037),²⁶⁹ Âmidî (ö. 631/1233),²⁷⁰ Gazâlî (ö. 505/1111),²⁷¹ İbn Arabî (ö. 638/1240),²⁷² Sühreverdî (ö. 563/1168)²⁷³ ve Şehristânî (ö. 548/1153)²⁷⁴ gibi, her biri alanında birer ekol olan isimler İbn Teymiyye'nin eleştirilerine muhatap olan âlimlerden yalnızca bir kaçıdır. Onun bu eleştirel tutumun sebebini Özervarlı şöyle açıklamaktadır:

“Kendi döneminde Müslümanların içinde bulunduğu durumu göz önünde bulunduran İbn Teymiyye'nin birçok gelenek ve ekole yönelttiği eleştirilerin arkasında yatan sebep; İslam ümmetinin bu dönemde maruz kaldığı kriz ve fikrî dağlımalara, etkin konumdaki ilim anlayışları ile düşünce metotlarının yol açtığını düşünmesidir. Ona göre söz konusu kriz, ilim anlayışlarının mevcut durumu ve çözüm üretememeleriyle yakından alakalıdır ve aslında ilmî bir krizdir.”²⁷⁵

İbn Teymiyye'yi böyle bir üslup geliştirmeye yönelten unsurların başında sert bir mizaca sahip olması gelmektedir. Bunun yanı sıra yaşadığı dönemde karşılaştığı siyasi problemlerin toplum üzerindeki olumsuz yansımaları ve çocukluktan itibaren uzun yıllar boyunca tehlikesini hem kendi, hem de ailesi üzerinde hissettiği Moğol istilaları da onun üzerinde olumsuz izler bırakmış olmalıdır. Ayrıca hapse atılması sürecinde maruz kaldığı ve bazen günlerce süren sorgulamalar ile uzun süren hapis hayatı da, onun eleştiri üslûbunda görülen sert tutumun oluşmasında etkili olduğu söylenebilir.

İbn Teymiyye, Selef'in miras bıraktığı ilmî geleneğe ve nakle bağlı olmak gerektiğini bir prensip olarak belirlemiş olsa da, büsbütün taklitçi ve nakilci bir yöntem geliştirmemiş;

²⁶⁸ İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed el-Harrânî, *Nakzu'l-mantık*, thk. Muhammed b. Abdürrezzâk Hamza-Süleyman b. Abdürrahman es-Sâfiye, Matbaatü's-sünneti'n-nebeviyye, Kahire, 1951, s. 68.

²⁶⁹ İbn Teymiyye, *Der'u teâruz*, III, 267-268.

²⁷⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, III, 187-196.

²⁷¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, III, 390-396.

²⁷² İbn Teymiyye, *Nakzu'l-mantık*, s. 68.

²⁷³ İbn Teymiyye, *Der'u teâruz*, IX, 222.

²⁷⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, III, 378-390.

²⁷⁵ Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi*, s. 13.

bazı fikhî konularda yeni icthatlarda bulunarak mezhep imamlarından farklı sonuçlara ulaşmıştır.²⁷⁶ Bu da göstermektedir ki o, herhangi bir fikhî meselede hüküm ortaya koyarken mezhep imamlarının görüşlerine tamamen bağlı kalmamış; sahabe ve tabiîn fetvaları ile mezhep ihtilaflarına dair geniş birikimini aktif bir şekilde kullanarak konuyla ilgili delillerin gösterdiği doğrultuda²⁷⁷ hüküm çıkarma yöntemini kullanmıştır.

Ancak Hanbelîlerden bir kısmı, bazı fikhî konularda verdiği fetvalarda Selef'in şâz olarak kabul ettiği görüşleri benimsemesini gerekçe göstererek İbn Teymiyye'yi eleştirmiş ve kendisini fetva vermekten men etmiştir. Kelamcı ve felsefecilerle uzun tartışmalara girmesi de kendisini seven Ehl-i hadis ve fakihler tarafından hoş karşılanmamıştır.²⁷⁸

1.3.2. Hocaları

Öğrencisi İbn Abdülhâdî'nin ifade ettiğine göre İbn Teymiyye, iki yüzden fazla hocadan ders almıştır.²⁷⁹ Ancak bunların içinde düzenli biçimde öğrencilik yaptıklarının yanı sıra, hadis dinlediği, icâzet aldığı, ilmî müzakerede bulunduğu veya küçük yaşta ilim meclisine katıldığı âlimler de bulunmakatadır.²⁸⁰

İbn Teymiyye'nin kendisinden ders aldığı hocalarından bazıları şunlardır: Dedesi Mecdüddîn İbn Teymiyye (ö. 652/1253); hadis, fıkıh, tefsir, kıraat, usûl ve nahiv âlimi.²⁸¹ Babası Şihabüddîn Abdülhalîm b. Abdüsselâm (ö. 682/1283); fıkıh âlimi.²⁸² İbn Abdüddâim b. Ni'me el-Makdisî (ö. 668/1269); hadis âlimi.²⁸³ Abdürrahmân b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî (ö. 682/1283); hadis ve fıkıh âlimi.²⁸⁴ Zeynüddîn İbn Müneccâ (ö. 695/1295); hadis, fıkıh, tefsir ve nahiv âlimi.²⁸⁵ İbnü'l-Buhârî Ali b. Ahmed b. Abdülvâhid (ö. 690/1291); hadis ve fıkıh âlimi.²⁸⁶ İbnü's-Sayrafî Yahyâ b. Mansur Ebü'l-Feth (ö. 678/1279);²⁸⁷ hadis ve fıkıh âlimi.²⁸⁸

²⁷⁶ İbn Abdülhâdî, *el-Ukûdû'd-dürriyye*, s.321-324.

²⁷⁷ İbn Receb, *ez-Zeyl*, IV, 497.

²⁷⁸ İbn Receb, *a.g.e.*, IV, 505.

²⁷⁹ İbn Abdülhâdî, *a.g.e.*, s. 3.

²⁸⁰ Koca, Ferhat, "İbn Teymiyye", *DİA*, XX, 391.

²⁸¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, XVII, 324-325

²⁸² İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, VII, 656.

²⁸³ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVII, 488.

²⁸⁴ İbn Receb, *a.g.e.*, IV, 172-173.

²⁸⁵ İbn Receb, *a.g.e.*, IV, 271-272.

²⁸⁶ İbn Receb, *a.g.e.*, IV, 241.

²⁸⁷ İbn Receb, *a.g.e.*, IV, 149-150.

²⁸⁸ Hocaları hakkında daha fazla bilgi için bk. İbn Receb, *a.g.e.*, IV, 493; İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVIII, 297; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffaz*, IV, 1496; a.mlf., *Züyûlü'l-iber*, IV, 84; Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 233-234; Kermî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, s. 54; Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, I, 74; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli* I, 63.

1.3.3. Öğrencileri

İbn Teymiyye, bazı aralıklar bulunmakla birlikte hayatının sonuna kadar yaklaşık kırk beş yıl ilim öğretmeye devam etmiştir. Uzun süren eğitim hayatı boyunca yüzlerce öğrenci yetiştirmiş olmalıdır. Ancak biz burada kaynaklarda adı geçen bazı talebelerini zikretmekle yetineceğiz.

İbn Teymiyye'nin yetiştirdiği meşhur talebeleri şunlardır: İmâdüddîn el-Vâsitî (ö.701/1301),²⁸⁹ İbnü'l-Müneccâ (ö.724/1323),²⁹⁰ Mizzî (ö.742/1341),²⁹¹ Muhammed b. Ahmed b. Abdülhâdî (ö.744/1343),²⁹² Zehebî (ö.748/1347),²⁹³ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350)²⁹⁴ İbn Müflih (ö.763/1361),²⁹⁵ İbn Kesîr (ö.774/1372).²⁹⁶

1.3.4. Eserleri

İbn Teymiyye, İslâmî ilimlerin hemen her birinde eser telif etmiş ansiklopedist âlimlerden birisidir. Eserlerinde oldukça güzel ve fasih bir dil kullanmış, Arapça'nın beyan ve üslûbunu en güzel şekilde yansıtmıştır. Cümleleri anlaşılır şekilde olup terkip bozukluğundan uzaktır. Ancak akıcı ve anlaşılır bir dil kullanmasına rağmen; eserlerindeki dağınıklık, ele aldığı konuyla en ufak bir ilgisi bulunan diğer konulara dalıp gitmesi, asıl konudan uzaklaşacak şekilde uzun açıklamalar yapması ve aynı konuları farklı yerlerde tekrar etmesi gibi sebepler eserlerinden istifade etmeyi yer yer güçleştirmektedir.²⁹⁷

İbn Teymiyye'nin telif ettiği eserlerin sayısı hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklar iki yüz²⁹⁸ ile yedi yüz²⁹⁹ arasında değişen rakamlar vermektedir. Biz burada onun belli başlı eserlerini zikretmekle yetineceğiz.

Akide alanında: *el-Akîdetü'l-hameviyye, el-Akîdetü'l-vâsitîyye, el-Akîdetü'd-tedmüriyye, el-Îmân, es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtîmî'r-rasûl, el-İstiğâse, Beyânü telbîsî'l-Cehmiyye, et-Tuhfetü'l-İrâkıyye, el-Cevâbü'l-bâhir fî züvvâri'l-mekâbir, Kâide fî hükmi'l-kazâ ve'l-kader, er-Risâletü'l-medeniyye fî tahkîki'l-mecaz ve-l hakîka, Mecmûatü't-tevhîd, el-Furkân beyne'l-hak ve'l-bâtıl, Minhâcü's-Sünnet'in-nebeviyye, Der'u teâruzi'l-akli ve'n-*

²⁸⁹ İbn Receb, *ez-Zeyl*, IV, 405.

²⁹⁰ İbn Receb, *a.g.e.*, IV, 456-457.

²⁹¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, XVIII, 427-428.

²⁹² İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVIII, 466.

²⁹³ Zehebî, *Mu'cemu muhaddisî'z-Zehebî*, s. 26.

²⁹⁴ İbn Receb, *a.g.e.*, V, 170-171.

²⁹⁵ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XVIII, 657.

²⁹⁶ İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I, 373-374.

²⁹⁷ Arpa, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, s. 62-63; Nedvî, *Ricâlü'l-fikri ve'd-da've*, II, 139.

²⁹⁸ Bk. Yâfiî, *Mir'âtü'l-cinân*, IV, 209.

²⁹⁹ İbn Teymiyye, *es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtîmî'r-rasûl*, thk., Muhammed b. Abdullah b. Ömer el-Hulvânî-Muhammed Kebîr ahmed Şûdirî, Mektebetü Rumâdî, Riyat, 1197, I, 71-152. (Muhakkiklerin girişi)

nakl(Muvâfakatü sahîhi'l-menkûl li sarîhi'l-ma'kûl), Kâide celîle fî't-tevessül ve'l-vesîle, İktizâü's-sırâdi'l-müstakîm, Kitâbü'l-esmâ ve's-sıfât.

Tefsir ve Kıraat alanında: *Kâide fî'l-istiâze, Mukaddime fî usûlü't-tefsîr, Tefsîru âyâtin eşkelet alâ kesîrin mine'l-ulemâ, el-İklîl fî müteşâbihi't-te'vîl, et-Tefsîrû'l-kebîr, et-Tibyân fî nüzûli'l-Kurân, Cevâbü ehli'l-ilm fî tafzîl'l-Kurân, Dekâiku't-tefsîr, et-Tefsîrû'l-mevzûî, Fetvâ şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye fî kavli'n-nebî Ünzile'l-Kurânü alâ seb'ati ehruv, Risâle fî ilmi'l-kırâa.*

Hadis alanında: *Risale fî's-sünne, el-Ehâdisü'z-zaîfe ve'l-bâtîle, el-Ehâdisü'l-mevzûa, İlmü'l-hadîs, Risâle fî şerhi hadîsi Ebî Zer, Şerhu hadîsi inneme'l-a'mâlü bi'n-niyât, Erbeûne hadîsen, el-Kelimetü'd-dayyibe min ezkâri'n-nebî, Ehâdisü'l-kussâs.*

Fıkıh ve Fıkıh Usûlü Alanında: *es-Siyâsetü's-şer'iyye fî ıslâhi'r-râî ve'r-raiyye, Risâle fî menâsiki'l-hac, el-Hisbe fî'l-İslâm, Şerhu'l-umde fî'l-fıkh, el-Ubûdiyye fî'l-İslâm, Fetâvâ'n-nisâ, Hilâfü'l-ümme fî'l-ibâdât, el-Fetvâ'l-kübrâ, el-Emvâlü'l-müştereke, Fetâvâ's-sûfiyye ve'l-fukarâ, el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh, el-İstihsân ve'l-kıyâs, Ref'ul-melâm an eimmeti'l-a'lâm, Sıhhatü mezhebi ehli'l-Medîne.*

Felsefe ve Mantık alanında: *Nakzü'l-mantık, er-Red alâ felsefeti İbn Rüşd, er-Red ale'l-mantıkiyyîn, Buğyetü'l-mürtâd fî'r-red ale'l-mütefelsife.*³⁰⁰

Çalışmanın bu bölümünde İbn Teymiyye'nin hayatı ve ilmî kişiliği ile, yaşadığı dönemdeki siyasî, sosyal ve ilmî ortam ana hatlarıyla ele alınmış oldu. Bundan sonraki bölümde, çalışmanın ana konusu olan İbn Teymiyye'nin Kur'ân'da mecaza bakışının daha iyi anlaşılabilmesi için, mecaz kavramı ve Kur'ân'da mecazın varlığına yaklaşımlar konu edilecektir.

³⁰⁰ Eserleri hakkında daha geniş bilgi için bk. İbn Receb, *ez-Zeyl*, IV, 520-523; Bezzâr, *el-A'lâmü'l-illiyye*, s. 25-27; Safedî, *A'yânü'l-asr*, I, 239-246. İbn Teymiyye'nin burada zikredilen eserleri farklı yerlerdeki yayın evleri tarafından pek çok kez basılmıştır. Bk. Koca, "İbn Teymiyye", *DİA*, XX, 395-399.

İKİNCİ BÖLÜM

MECAZ KAVRAMI ve KUR'ÂN'DA MECAZ OLGUSUNA YAKLAŞIMLAR

Lafızlar vaz' olundukları manada kullanılıp kullanılmaması, mânaya delaletinin açıklığı ya da kapalılığı ve mânaya delaletinin şekli gibi kategorilere ayrılarak müfessir, dilci ve usûlcüler tarafından tahlil edilmiş ve bu kategorilerin alt başlıklarını oluşturacak şekilde; âm, hâs, hakikat, mecaz, sarîh, kinaye, muhkem, müfesser gibi kısımlara ayrılmıştır. Bu başlık altında Kur'ân'da mecazın varlığı tartışmalarına geçmeden önce hakikat ve mecaz kavramları kısaca ele alınacaktır.

2.1. Hakikat ve Mecaz Kavramları

2.1.1. Hakikat Lafzının Tanımı

Hakikat, sözlükte batılın zıddı³⁰¹ anlamına gelen حَقُّ الْأَمْرِ يَحِقُّ وَيُحَقُّ حَقًّا kökünden türemiş olup 'sabit, doğru ve gerçek olmak' gibi anlamlara gelir.³⁰² Râgıb el-İsfahânî (ö.425/1033) hak kelimesinin kök anlamının mutabakat/uyumluluk olduğunu, düzgün bir şekilde açılıp kapanabilmesi için kapı ayağının taştaki boşluğa oturmasına "hak" dendiğini ifade etmektedir.³⁰³

Kur'ân'da "hak" kelimesi; 'Kur'ân, İslâm, adalet, tevhid, doğru, gerçek, vacip olmak, batıl olmayan, mal/borç, evlâ ve pay' olmak üzere on bir farklı anlamda kullanılmıştır.³⁰⁴ Örneğin اَلْكَافِرِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ (Aklen ve fıkren) diri olanları uyarması ve kâfirler hakkındaki o söziün (azabın) gerçekleşmesi için...³⁰⁵ âyetinde 'gerçekleşmek', بَلْ مَتَّعْتُ هَؤُلَاءِ وَأَبَاءَهُمْ, "Doğrusu onları (Mekke müşriklerini) ve atalarını kendilerine hak ve onu açıklayan bir peygamber gelinceye kadar (dünya nimetlerinden) yararlandırıyorum."³⁰⁶

³⁰¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, "hgg" md, I, 339; Cevherî, *Sihâh*, "hgg" md., IV, 1460; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd*, "hgg" md, s. 307; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "hgg" md., II, s. 940; el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 85; et-Teftâzânî, Sa'düddîn, *Muhtasar'ul-meânî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, ts., s. 318.

³⁰² İbn Manzûr, *a.g.e.*, "hgg" md., II, s. 940; Halîl, b. Ahmed, *a.g.e.*, "hgg" md., I, 339; el-Halebî, Ahmed b. Yusuf, *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrafi'l-elfâz*, thk., Muhammed Altuncu, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1993, "hgg" md., I, 503; Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, s. 86.

³⁰³ el-İsfahânî, Râgıb, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk., Safvân Adnan Dâvûdî, 4. bs, Dâru'l-kalem, Dimeşk, 2009, "hgg" md., s. 246.

³⁰⁴ Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen b. Beşir el-Ezdî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 2008, s. 63-65. (Şerîf er-Razî'nin *Hakâiku't-te'vîl fî müteşâbihi't-tenzîl* adlı eseri ile birlikte).

³⁰⁵ Yasin, 36/70.

³⁰⁶ Zühurf, 43/29.

âyetinde ‘Kur’ân’, فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ “*Aramızda hak ile hükmet*”³⁰⁷ âyetinde ise ‘adâlet’ anlamlarında kullanılmıştır. İstilahta ise *hakikat*; ‘vaz olduğu ilk mânada kullanılan lafız’ demektir.³⁰⁸

2.1.2. Hakikat Lafzının Çeşitleri

Lafızların içerdiği pek çok anlamdan, ifade esnasında hangisinin kastedildiğini belirleyen en önemli unsur, lafzın kullanıldığı alandır. Usulcüler lafızların bu özelliğini göz önünde bulundurarak lafzî delâlet yönü itibarı ile hakikati üç grupta değerlendirmişlerdir.

2.1.2.1. Lügavî Hakikat

Dilde hangi mâna için vaz‘ olunmuşsa, lafzın, dili kullananlar tarafından o mânada kullanılmasına lügavî hakikat denir. *İnsan* kelimesi zikredildiğinde o dili kullanan herkes, konuşan bir canlıyı anlamaktadır. Çünkü *insan* lafzı dilde bu mânayı karşılamaktadır. Yine güneş, ay, yıldız kavramları da bilinen gök cisimleri kastedilerek kullanılması durumunda lügavî hakikat olarak değerlendirilirler.³⁰⁹

2.1.2.2. Şer‘î Hakikat

Şâri’in kastettiği mânada kullanılan hakikat lafızlara *şer‘î hakikat* denir.³¹⁰ Burada hakikat lafız, vaz‘ olduğu mânayı korumakla birlikte, Şâri’in yüklemiş olduğu anlam sayesinde, dinin herhangi özel bir alanına işaret etmektedir. ‘Dua’ anlamındaki الصلاة; ‘gelmek, yönelmek’ anlamındaki الحج; ‘tutmak, alakoymak’ anlamındaki الصوم kelimeleri lügavî anlamlarını muhafaza etmekle birlikte, şeriatta belli şartlara bağlı olarak yerine getirilen ibadetlerin ismi olmuştur. Bu isimlendirme Şâri tarafından yapıldığından dolayı lafızlar şer‘î hakikat adını almaktadır.

Cumhurun hakikat lafza ilişkin genel kanaati bu şekilde olmakla birlikte Mutezile namaz, zekât, oruç vb. fiillerle ilgili hakikat lafızlara *şer‘î hakikat*, fiillerin failleri için

³⁰⁷ Sad, 38/22.

³⁰⁸ el-Cürcânî, Abdülkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed, *Esrâr’ül-belâğa*, nşr., Mahmud Muhammed Şakir, Dâru’l-medenî, Cidde, ts., s. 350; Teftâzânî, *Muhtasar’ul-meânî*, s. 318; Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 86.

³⁰⁹ Akk, Halit Abdurrahman, *Usul’üt-tefsîr ve kavâidüh*, 4. bs., Dâru’n-nefâis, Beyrut, 2007, s. 280; ez-Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûl’il-fikh*, Müessesetü’r-risâle, Beyrut, 2003, s. 331.

³¹⁰ Zeydan, a.g.e., s. 331 ; el-Hanbelî, Şâkir, *Usûlü’l-fikhi’l-islâmî*, Güven matbacılık, İstanbul, ts., s. 161.

kullanılan mümin, kâfir, fasık vb. hakikat lafızlara ise *dînî hakikat* ismini vermek suretiyle şer‘î hakikati ikiye ayırmaktadır.³¹¹

2.1.2.3. Örfî Hakikat

Lafzın delalet ettiği mânayı örfün belirlediği hakikat türüne *örfî hakikat* denmektedir.³¹² Örf de kendi içerisinde âm ve hâs olmak üzere ikiye ayrılır. Örneğin hareket eden/kıpırdayan anlamındaki “الدابة” kelimesinin yalnızca dört ayaklı canlılar için kullanılmasını belirleyen unsur örf-ü âmdır. Belirli meslek gruplarına ya da ilim dallarına ait ıstılahların sınırlarını belirleyen unsur ise örf-ü hâstır. Fukahanın kullandığı “الاستحسان”, kelamcıların kullandığı, “الكون, العرض, الجوهر”, nahivcilerin kullandığı, “الرفع, الجر, النصب” kavramları birer örf-ü hâs örneğidir.³¹³

Örf-ü hâs, ilim ve meslek sahiplerinin ıstılahlarını içermesi dolayısıyla onun belirlediği hakikat lafızlara “*ıstılahî hakikat*” da denmektedir. Şevkanî (ö.1250/1834) ıstılahî hakikati örfî hakikatten ayrı bir tür olarak değerlendirmiş ve hakikat lafzı dörde taksim etmiştir.³¹⁴

Hakikatin hükmü, konulduğu mânanın bu lafız için sabit olmasıdır. Hakikat lafzın âm ya da hâs olmasının, emir yahut nehiy ifade etmesinin kendisine ait bu hükmün değişmesinde herhangi bir etkisi yoktur.³¹⁵ Hakikat lafza ait bu hükmün daha iyi anlaşılması için şu iki ayet örnek olarak zikredilebilir:

“*Ey iman edenler, rükû edin, secde edin, Rabbinize kulluk edin ve hayır işleyin ki kurtuluşa eresiniz.*”³¹⁶ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ

“*Haklı bir sebep olmadıkça, Allah’ın, öldürülmesini haram kıldığı cana kıymayın.*”³¹⁷ Her iki ayette de emir ve nehiy anlamı taşıyan lafızlar, emrolunan ve nehyolunan hususlar hakkında hâs, kendisine bu emir ve nehiylerin yöneltildiği kişiler hakkında âm lafızlardır. Görüldüğü üzere hakikat lafzın âm ya da hâs olması, emir yahut

³¹¹ eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkiki’l-hak min ilmi’l-usûl*, nşr., Ebû Hafs Sami b. el-Arabî el-Eşerî, Dâru’l-fazîle, 2000, I, 136-137.

³¹² Zeydan, *el-Veciz*, s. 331.

³¹³ er-Râzî, Fahrüddin Muhammed İbn Ömer, “*el-Mahsûl fî ilm’il-usûl*”, nşr., Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü’r-risâle, ts., I, 298.

³¹⁴ Şevkânî, *a.g.e.*, I, 135.

³¹⁵ el-Buhari, Alâuddîn Abdülaziz İbn Ahmed, *Keşf’ül-esrâr an-usûli fahr’il-İslâm el-Bezdevî*, Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, Beyrut, 1997, II, 59.

³¹⁶ Hac, 22/77.

³¹⁷ İsra, 17/33.

nehiy için gelmesi kendisine ait hükmü değiştirmemiş, her durumda hakikat lafız konulduğu mânâ için sabit olmuştur.

Hakikat lafza ait diğer bir hüküm ise konulduğu mânânın kendisinden ayrılmamasıdır. Örneğin, **الجد** kelimesinin ‘baba’ anlamına gelmediği söylenebilir ama **الأب** kelimesinin baba anlamına gelmediği söylenemez.³¹⁸ Çünkü baba anlamı **الأب** kelimesi için hakikat mânâ ifade etmesi sebebiyle ondan ayrılmamaktadır.

Hakikat lafzın son ve en önemli hükmü mecaza tercih edilmesidir.³¹⁹ Lafızlar, ifade edilmek istenen anlamların kalıpları olduğuna göre o lafzın konulduğu, dilde kazandığı ilk anlamı, başka bir ifadeyle söyleyecek olursak hakikat mânâsı; mecaza gitmemizi zorunlu kılacak herhangi bir gerekçe olmadığı müddetçe öncelikle tercih edilir. Hakikatin mecaza tercih edileceği ilkesi Mecelle’de “Kelamda aslolan hakikattir.”³²⁰ şeklinde ifade edilmektedir. Mütakellimin ifade ettiği söz ile hakikat mânânın kastedilmediği, bir karine vasıtası ile anlaşılması durumunda o söz mecaza hamledilir. Çünkü “Kelamın i‘malî ihmalinden evladır.”³²¹

2.1.3. Mecazın Tanımı

Mecaz kelimesi lügatte **جَازَ يَجُوزُ جَوْزًا وَجَوْزًا وَمَجَازًا** kökünden türemiş bir mastar yahut ism-i mekândır. Mastar mânâsında kullanılırsa ‘bir yeri yürüyerek geçmek, mesafe kat etmek, intikal etmek’; ism-i mekân mânâsında kullanılırsa ‘geçilen, kat edilen yer’ anlamına gelmektedir.³²² Mecaz masdarı, ism-i fâil anlamında *asıl mânâsından başka mânaya geçen lafız* veya ism-i mef’ûl anlamında, *asıl mânâsından başka mânaya nakledilen lafız* olarak iki şekilde yorumlanmıştır.³²³ İstılahta ise mecaz “Hakikat mânâ ile nakledilecek mânâ arasında bulunan bir alâka ve hakikat mânânın kastedilmesine engel olan bir karinenin bulunması durumunda ortak bir iletişim dilinde vaz’ olunduğu anlamının dışında kullanılan lafızdır.”³²⁴

³¹⁸ Molla Hüsrev, Kadı Muhammed b. Ferâmûz, *Mir’ât’ül-usul fî şerh’i-mirkât’il-vusûl*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, ts., I, 205.

³¹⁹ Molla Hüsrev, *Mir’ât*, I, 206.

³²⁰ Ali Haydar Efendi, *Mirâtü mecelle*, yy., ts., s. 15.

³²¹ Ali Haydar Efendi, *a.g.e.*, s. 28.

³²² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-ayn*, “cvz” md., I, 273; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “cvz” md., VI, 724; İbn Fâris, Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. ez-Zekerîyya, *Mu’cemu mekâyîsi’l-luğa*, Dâru’l-hadîs, Kahire, 2008, “cvz” md., s.180; Râgıb, *Müfredât*, s. 211; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs’ül-muhît*, 247; Halebî, *Umdetü’l-huffâz*, “cvz” md., I, 413; Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 183-184; Teftâzânî, *Muhtasarü’l-meânî*, s. 319; Molla Hüsrev, *a.g.e.*, I, 206.

³²³ Durmuş, İsmail, “Mecaz”, *DİA*, XXVIII, 217.

³²⁴ Kazvînî, Sadüddîn Ebû Muhammed Abdurrahmân, *el-Îzâh fî ulûmi’l-belâğa*, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, ts., s. 274.

Tanımdan da anlaşılacağı üzere hakikat mâna ile mecaz mâna arasındaki irtibat büsbütün sona ermemekte, bir açıdan da olsa aralarındaki ilişki devam etmektedir. Bu ilişkiyi ifade etmek üzere, mecazın tanımında kullanılan “alâka” ve “karîne” kavramları ile çeşitleri hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

2.1.3.1. Alâka ve Çeşitleri

Hakikat ile mecaz mâna arasında anlam münasebetinin varlığını gösteren unsura *alâka* denmektedir.³²⁵ Belağat âlimleri çok sayıda alâka çeşidinin varlığından söz etmiştir. Mecaza dair yazılmış önemli eserlerden birisi olan *el-İşâre ile'l-îcâz fî ba'zı- envâi'l-mecâz* adlı eserinde İzz b. Abdüsselâm (ö.606/1209), alâka çeşitlerini yetmiş sekize çıkarmış ve mecaz-ı teşbîh adı altında yüz dokuz tane daha alâka türünden bahsetmiştir.³²⁶ Biz burada mecaz üslubunda çokça kullanılan alâka türlerine değinmekle yetineceğiz.

2.1.3.1.1. Sebebiyet Alâkası

Eylemin kendisi ile gerçekleştiği sebebi ya da vasıtayı zikredip müsebbebi, yani neticeyi kastetmek şeklinde kurulan alâkadır.³²⁷ *لَهُ أَيَادٍ إِلَيَّ سَابِغَةً أَعَدُّ مِنْهَا وَلَا أَعَدُّهَا “Onun bana vermiş olduğu pek çok nimet vardır. Ben de o nimetlerden biri sayılırım. Ama o(nun bana verdiği) nimetleri sayamam.”* Mütenebbî (ö.303/915) bu şiirindeki *أَيَادٍ* kelimesi ile nimetleri kastetmektedir. Eller, nimetin ulaştırılmasının sebebi/aracı olması münasebetiyle *أَيَادٍ* kelimesinin hakikat mânası olan “eller” ile mecaz mânası olan “nimetler” arasındaki alâka sebebiyettir.³²⁸

2.1.3.1.2. Müsebbebiyet Alâkası

Müsebbebin, başka bir ifadeyle sonucun zikredilip sebebin kastedilmesi şeklinde meydana gelen alâkadır.³²⁹ *هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ “O ayetlerini size gösteren ve sizin için gökten rızık indirendir. Yalnızca Allah’a yönelenler öğüt alır.”*³³⁰ ayetinde Allah, gökten kulları için rızık indirdiğini ifade etmiş, bununla yağmuru

³²⁵ Alaka ve çeşitleri hakkında daha geniş bilgi için bk. ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîd fî usûli'l-fikh*, 2. bs., Mektebetü âlâ, Kuveyt, 1992, II, 198; Ahmet Matlûb, *Mu'cem 'ü-mustalahât 'il-belâğîyye*, 2. bs., Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1996, s. 596-597.

³²⁶ Arpa, İzz b. Abdüsselâm ve *el-İşâre ile'l-îcâz fî ba'zi envâi'l-mecâz* Adlı Eseri, s. 14.

³²⁷ Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, s. 326.

³²⁸ Ali el-Cârim, Mustafa Emîn, *el-Belâğat 'ül-vâzıha*, Dâru'n-nu'mân, Dimeşk, ts., 201-202.

³²⁹ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 326.

³³⁰ Gafir, 40/13.

kastetmiştir.³³¹ Bütün rızıkların sebebi yağmur olduğundan dolayı müsebbep/rızık zikredilmiş sebep/yağmur kastedilmiştir.

2.1.3.1.3. Külliyyet Alâkası

Bir şeyin tamamının zikredilip bir kısmının kastedilmesi şeklinde ortaya çıkan alâka türüdür.³³² يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ “Ölüm korkusuyla, yıldırım seslerinden parmaklarını kulaklarına tıkarlar. Oysa Allah, kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır.”³³³ ayetinde أَصَابِعُهُمْ (parmakları) kelimesi ile kastedilen parmak uçlarıdır. Parmak uçları kastedilmesine rağmen parmakların tamamının zikredilmesinin sebebi, ayete konu olan kişilerin ölüm karşısında duydukları korkunun ne kadar çok olduğunu vurgulamaktır.³³⁴

2.1.3.1.4. Cüzîyyet Alâkası

Bir bütüne ait parçanın zikredilip bütünün kendisinin kastedilmesi şeklinde ortaya çıkan alâka türüdür.³³⁵ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ “.....(Kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse), bir mümin köleyi azat etmesi gerekir.”³³⁶ Ayette kölenin boynu/cüz zikredilmiş, bütün vücudu/kül kastedilmiştir.

2.1.3.1.5. Önceki Durumu Göz Önünde Bulundurma (İ’tibâr-ı Mâkân)

Bir şeyin geçmiş zamanda kendisinde bulunan vasfıyla şu anda zikredilmesidir. وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَيْرَ بِالْأَسْفَىٰ “Yetimlere mallarını verin. Temizi pis olanla (helali haramla) değişmeyin.”³³⁷ ayetinde daha önce yetim olup sonra buluğ çağına ermiş olanlara mallarının teslim edilmesi istenmektedir.³³⁸ Buluğ çağına ermeden önceki durumları (i’tibâr-ı mâkân) göz önünde bulundurularak haklarında “yetimler” ifadesi kullanılmıştır.

³³¹ ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *Tefsîru'l-keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk., Halîl Me'mûn Şeyhâ, 3. bs., Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 2009, s. 952.

³³² Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, s. 326.

³³³ Bakara, 2/19.

³³⁴ ez-Zerkeşî, Bedrüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûm'il-Kur'ân*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2007, s. 382.

³³⁵ Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 325.

³³⁶ Nisa, 4/92.

³³⁷ Nisa, 4/2.

³³⁸ el-Cessâs, Ahmed Ebû Bekir er-Râzi, *Ahkâm'ül-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2010, II, 71.

2.1.3.1.6. Geleceği Göz Önünde Bulundurma (İ'tibâr-ı Mâyekûn)

Bir şeyin gelecekte kazanacağı bir vasıfla zikredilmesi şeklinde kurulan alâka türüdür.³³⁹ إِنَّكَ “Çünkü sen onları bırakırsan, kullarını saptırırlar; sadece ahlâksız ve kâfir kimseler dünyaya getirirler.”³⁴⁰ ayetinde فَاجِرًا ve كَفَّارًا kelimelerinde itibar-ı mâyekûn alâkası vardır. Çünkü çocuk dünyaya ilk geldiği anda kafir ve facir olmaz ya da annesinden kafir veya facir olarak doğmaz. Hz. Nuh (a.s), kavminin inkâr edenlerinin dünyaya getirecekleri çocukların da Allah’ı inkâr eden kimseler olacağını bilmesi sebebiyle onları ilerde kazanacakları bu iki vasıfla nitelemiştir.

2.1.3.1.7. Hâlliyyet Alâkası

Bir mahallin içerisinde bulunan şeyi zikredip mahallin kendisini kastetmektir.³⁴¹ إِنَّ الْأَنْبَارَ لَفِي نَعِيمٍ “İyiler muhakkak nimet içerisinde dirler.”³⁴² ayetindeki نَعِيم kelimesinde mecaz vardır. Çünkü insanın nimetin bizzat içine girmesi düşünülemez. Buna göre hâll/nimetler zikredilmiş mahal/cennet kastedilmiş olmaktadır.³⁴³

2.1.3.1.8. Mahalliyet Alâkası

Mekânın zikredilip içindekilerin kastedilmesi şeklinde kurulan alâka türüdür.³⁴⁴ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ “Bulunduğumuz kent halkına ve aralarında olduğumuz kervana da sor. Şüphesiz biz doğru söyleyenleriz.”³⁴⁵ ayetindeki الْقَرْيَةَ ve الْعِيرَ kelimelerinde mahalliyet alâkası bulunmaktadır. Çünkü sorunun aslında köye veya kervana değil, orada bulunanlara sorulması istenmektedir. Bu durumda alâka mahalliyet olmaktadır.

³³⁹ Teftâzânî, a.g.e., s. 326.

³⁴⁰ Nuh, 71/27.

³⁴¹ Teftâzânî, Muhtasaru'l-meânî, s. 326.

³⁴² İnfitar, 82/13.

³⁴³ Cârim, el-Belâğat'ül-vâdiha, s. 203.

³⁴⁴ Teftâzânî, a.g.e., s. 326.

³⁴⁵ Yusuf, 12/82.

2.1.3.1.9. Âliyet Alâkası

Fiilin kendisiyle gerçekleştirildiği aleti zikredip fiili kastetme şeklinde kurulan alâkaya denir. *“Bana, sonra gelecekler içinde, iyilikle övülmek nasip eyle.”*³⁴⁶ *وَاجْعَلْ لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ* ayetinde lisan kelimesiyle lisanın bir eylemi olan övme/الشاء kastedilmiştir.³⁴⁷

2.1.3.1.10. Müşâbehet Alâkası

Lafzın hakikat mânası ile mecaz mânası arasında var olan benzerlik ilgisine müşâbehet alâkası denmektedir. Mecaz çeşitlerinde değinileceği üzere müşâbehet alâkası istiâreye ait bir alâka türüdür.³⁴⁸ *الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ* *“Elif Lâm Râ. Bu Kur’ân, Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa, mutlak güç sahibi ve övgüye lâyık, göklerdeki ve yerdeki her şey kendisine ait olan Allah’ın yoluna çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır.”*³⁴⁹ ayetindeki الظُّلُمَاتِ ile النُّور kelimeleri, gerçek anlamları dışında kullanılmış birer mecazdır. Alâka ise, sapıklık ile karanlıklar ve nur ile hidayet arasındaki müşâbehet/benzerliktir.

2.1.3.2. Karîne ve Çeşitleri

Lafzın hakikat mânasında kullanılmadığı konusunda zihni uyaran ipucuna karine denir. Karîne *lafzîyye* ve *hâliyye* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Lafzî karîne konuşmada ya da yazıda zikredilen, hâli karine ise sözün bağlamından akıl yoluyla anlaşılan karîne türüdür.³⁵⁰ *الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ* ayetindeki الظُّلُمَاتِ ve النُّور kelimelerinin mecaz mânada kullanıldıklarını gösteren karine, haliyyedir.³⁵¹ Çünkü ayette anlatılmak istenen Hz. Peygamber (s.a.v)’in insanları karanlık bir ortamdan alıp ışıklı bir ortama götürmesi değil, onları küfürden kurtarıp hidayete erştirmesidir. Ayetin kastettiği bu anlam kelamın siyak ve sibakından anlaşılmaktadır.

³⁴⁶ Şuara, 26/84.

³⁴⁷ el-Ferrâ, Yahya b.Ziyad b. Abdillâh, *Meân’il-Kur’ân*, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 2002, II, 176.

³⁴⁸ Teftâzânî, *Muhtasarü’l-meânî*, 327.

³⁴⁹ İbrahim, 14/1.

³⁵⁰ ez-Zerkân, Muhammed el-Ferah, *el-Vâzih fî’l-belağat’il-arabiyye*, yy.,1996, s. 107.

³⁵¹ Cârîm, *el-Belâğat’ül-vâzıha*, s. 137-141.

جَمَعَ الْحَقُّ لَنَا فِي إِمَامٍ قَتَلَ الْبَخْلَ وَأَحْيَا السَّمَاحَا “*Hakkımız cimriliği öldürüp cömertliği ihya eden bir önderde toplanmıştır.*” beyitindeki الْبَخْل kelimesi ise lafzî karinedir.³⁵² Çünkü bu lafzın ifade ettiği anlamın gerçek anlamda öldürülmesi ya da diriltilmesi düşünülemez.

2.1.4. Mecaz Çeşitleri

Belâgat ilmine dair yazılmış kaynaklarda yaklaşık yirmi farklı mecaz türünün bulunduğu bahsedilmektedir. Ancak zikredilen mecaz türleri incelendiğinde aynı ya da birbirine muhteva olarak çok yakın olan mecaz çeşitlerine farklı isimlerin verilmesi sonucu bu sayıya ulaşıldığı görülmektedir. Mecaz-ı mürsel’e mecaz-ı ifradî, mecaz-ı aklîye mecaz-ı isnadî ve mecaz-ı terkip isimlerinin verilmesi burada örnek olarak zikredilebilir.³⁵³ Beyan âlimleri mecazı, lügavî ve aklî mecaz olmak üzere ikiye ayırmış, lügavî mecazı da kendi içerisinde mecaz-mürsel ve istiâre şeklinde taksim etmişlerdir.

2.1.4.1. Lügavî Mecaz

Mecaz lafzı mutlak olarak kullanıldığında bundan lügavî mecaz anlaşılır. Bundan dolayı lügavî mecaz, mecazın genel tanımıyla aynı olacak şekilde şöyle tanımlanmaktadır: *Hakikat mâna ile nakledilecek mâna arasında bulunan bir alâka ve hakikat mânanın kastedilmesine engel olan bir karinenin bulunması durumunda ortak bir iletişim dilinde vaz’ olunduğu anlamının dışında kullanılan lafızlara mecaz denir.*³⁵⁴ İbn Amîd (ö.160/776)’in; *“Kendimden çok sevdiğim birisi kalkmış beni güneşten gölgeliyor. Ne tuhaf! Bir güneş beni güneşten gölgeliyor.”* beyitinin³⁵⁵ birinci mısrasında, marife olarak gelen şems kelimesi, gök cismi olan güneşi kastetmek üzere hakikat mânada, ikinci mısrasında nekre olarak gelen şems kelimesi ise sevgiliyi kastetmek üzere mecaz mânada kullanılmış ve lügavî mecaz örneği sergilenmiştir. Şair burada güneş ile sevgilinin yüzü arasında bir benzerlik/müşabehet alâkası kurmaktadır.³⁵⁶

³⁵² Cârîm, *el-Belâğat’ül-vâzıha*, s. 141.

³⁵³ Mecaz türlerine ilişkin bir sınıflandırma için bk. Matlûb, *Mu’cem’ül-mustalahât*, s. 589-602.

³⁵⁴ Kazvînî, *el-Îzâh*, s. 274.

³⁵⁵ Cürçânî, *Esrâr’ül-belâğa*, s. 303.

³⁵⁶ Cârîm, *a.g.e.*, s. 141.

2.1.4.1.1. Mecaz-ı Mürsel

Kullanıldığı anlam ile ilk konulmuş olduğu anlam arasında teşbih dışında bir alâkanın bulunduğu mecazdır.³⁵⁷ *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ* “*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı.*”³⁵⁸ ayetindeki *الْقَتْلِ* kelimesinde mecaz-ı mürsel vardır. ‘Öldürülenler’ anlamına gelen bu kelime ile ‘bundan sonra öldürülecek olanlar’ kastedilmiştir.

2.1.4.1.2. İstiâre

Sözlükte bir şeyi bir yerden alıp başka bir yere koymak, o şeyi kendisinden istifade etmek üzere ödünç olarak almak³⁵⁹ anlamlarına gelen istiâre, bir Beyan terimi olarak; *gerçek anlamı ile mecaz anlamı arasında var olan benzerlik alâkasından dolayı kelimenin geçici olarak başka bir mânada kullanılması*³⁶⁰ şeklinde tanımlanmaktadır. Mecazın diğer türlerinde olduğu gibi istiârede de hakikat ile mecaz mâna arasındaki ilişkiyi gösteren bir alâka ve karinenin bulunması gerekmektedir.

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ “*Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır.*”³⁶¹ ayetinde Allah’ın inanmayanların kalplerini, kulaklarını ve gözlerini iman hakikatlerine kapalı olduğu için mühürlü bir kaba benzetmesi istiâre sanatı içermektedir.

2.1.4.2. Aklî Mecaz

Bir fiilin kendi failine isnat edildiği şeklinde anlaşılmasına engel olacak bir karine bulunması şartıyla, o fiili gerçek failinin dışında başka birine isnat etmeye aklî mecaz denir.³⁶² *فَإِنْ شَهِدُوا فَامْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا* “*Eğer onlar şahitlik ederlerse, o Kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar kendilerini evlerde tutun.*”³⁶³ ayetindeki *حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ* /ölüm onları alıp götürünceye kadar ifadesinde, Allah’ın gerçekleştireceği öldürme fiili ölümün kendisine isnat edildiğinden dolayı aklî mecaz vardır. Yine aynı şekilde *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا*

³⁵⁷ Kazvîni, *el-İzâh fî ulûmi’l-belağ*, s. 285.

³⁵⁸ Bakara, 2/178.

³⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “ayr” md., XXXVI, 3197.

³⁶⁰ Cürânî, *Esrâr’ül-belâğ*, s. 30; es-Sekkâkî, Ebû Yakup Yusuf b. Ebî Bekir b. Ali, *Miftâhu’l-ulûm*, nşr. Naîm Zerzûr, 2. bs., Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 1987, s. 384.

³⁶¹ Bakara, 2/7

³⁶² Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 393.

³⁶³ Nisa, 4/15

وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ “Müminler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. O’nun ayetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler.”³⁶⁴ ayetinde de aklî mecaz vardır. Çünkü burada da iman artırılması Allah’ın bir fiili olmasına rağmen Kur’ân’ın ayetlerine nispet edilmiştir.³⁶⁵

Usülcüler mecazi manada kullanılan lafızlar için iki hüküm zikretmektedir. Bunlardan birincisi mecazi mânanın bu lafız için sabit olmasıdır. لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين “Bir dirhemi iki dirhem, bir sa’ı iki sa’ karşılığında satmayın.”³⁶⁶ hadisindeki الصاع lafzı gerçek ölçek mânasında anlaşılamaz. Çünkü bu kelime için mecaz mânası (sa’ ile satılan şey) sabit olmuştur.³⁶⁷ Mecaza ait ikinci hüküm ise, mecaza gitmemizi zorunlu kılacak herhangi bir karine olmadığı sürece lafzın hakiki mânasını tercih etmektir. Çünkü hakikat mecaza göre asıl konumundadır. Asıl varken mecaza itibar edilmez.³⁶⁸

2.2. Kabul ve Ret Açısından Kur’ân’da Mecaza Yaklaşımlar

Arap dilinde ve Kur’ân’da mecazın varlığı tartışmalarının kökleri hicri III. asra kadar uzanmaktadır. Bu dönemde yaşanan ilmî ve kültürel dönüşüm göz önünde bulundurulduğunda, tartışmaların hicri III. asra tevafuk etmesinin bir rastlantı olmadığı daha iyi anlaşılabacaktır.

Müslümanlar bu döneme kadar gerçekleştirdikleri fetihler sayesinde yeni topraklar elde etmiş, zaman içerisinde fethedilen toprakların kültürlerinden etkilenmişlerdir. Cundişapur, Harran, Nusaybin, Antakya gibi felsefe okullarının bulunduğu bölgelerin ele geçirilmesi kültür etkileşiminin ivme kazanmasına sebep olmuş, bu da Müslümanlarda Yunan felsefesine karşı merakın uyanması sonucunu doğurmuştur. Halife el-Me’mûn (ö. 218/833)’un Beytü’l-Hikme adıyla kurduğu tercüme merkezinde batı medeniyetine dair eserler İslâm dünyasına kazandırılmış ve böylece etkileşim süreci toplumsal alandan ilmî alana doğru kaymış ve fikrî ihtilaflar baş göstermiştir.³⁶⁹

³⁶⁴ Enfal, 8/2

³⁶⁵ es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî ulûm’il-Kurân*, nşr., Muhammed Mansûr, Mektebetü dâri’t-türâs, Kahire, 2010, s. 630.

³⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, X, 125.

³⁶⁷ es-Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûl’üs-Serahsî*, nşr., Ebû’l-Vefâ el-Efğânî, yy., ts., I, 171.

³⁶⁸ el-Pezdevî, Ali b. Muhammed, *Kenzü’l-vüsûl ilâ ma’rifeti’l-usûl*, thr. Kâsım b. Kutluboğa, yy., ts., s. 75. (*Usûlü’l-Kerhî* ile birlikte)

³⁶⁹ Vatandaş, Celaleddin, *Vahiyden Kültüre*, Pınar yay. 7. bs. İstanbul, 2009, s. 48, 51.

İlmî hareketliliğin yaşandığı bu dönemde tercüme faaliyetlerine paralel olarak dilsel tartışmaların kendisini hissettirmeye başladığı görülmektedir. Çalışmanın bu bölümünde; Arap diline dair yaşanan tartışmaların Beyân ilminin vazgeçilmez unsurlarından olan mecaz üzerinde nasıl cereyan ettiği, dilcilerin ve müfessirlerin Kur’ân’da mecazın varlığına bakışı üzerinden ele alınacaktır.

2.2.1. Kur’ân’da Mecazın Varlığını Kabul Edenler

İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu, Kur’ân’da mecazın varlığına kail olmuşlardır.³⁷⁰ Kur’ân’da mecazın varlığını kabul edenlerin sayısının çok olması sebebiyle burada, dilciler ve müfessirler çevresinden öne çıkan birkaç isim zikretmekle yetinilecektir.

Mecazın oluşum sürecini büsbütün tamamlayıp bir kavram haline gelmesi h. VIII. yüzyıla rastlamaktadır.³⁷¹ Bununla birlikte mecaz kavramının oluşuma zemin hazırlayacak kullanımların Sîbeveyh (ö.180/796)’le başladığı söylenebilir. Onun kavram olarak mecazı kullandığına dair her hangi bir bilgi mevcut değilse de *el-Kitâb* isimli eseri incelendiğinde, dilciler ve müfessirler tarafından mecaza örnek teşkil ettiği ifade edilen pek çok ayeti *mecazi anlam* ile birebir örtüşecek şekilde yorumladığı görülmektedir.

Bu çerçevede mesela; *وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِمْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ* ayetinde³⁷² köyden kastedilenin köy halkı olduğunu ve ayette mecazın önemli özelliklerinden birisi olan *ihtisar* (özlü anlatım)ın bulunduğunu ifade etmektedir.³⁷³ Yine Sîbeveyh’e göre *بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ* ayetinde anlam; *gece ve gündüz kurduğunuz tuzaklar* şeklindedir ve ayette yine ihtisar yapılmıştır.³⁷⁴

Sîbeveyh mecaz üslûbunda kelimenin kazandığı yeni anlamları da *ittisa*’ veya *siatü’l-kelâm* (anlam genişlemesi) kavramlarıyla ifade etmektedir. Örneğin *وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ* ayetinde³⁷⁵ inanmayanlar, hayvanlara seslenen çobana değil; çobanın seslendiği hayvanlara benzetilmektedir. Bu sebeple anlam *مَثَلُكُمْ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ النَّاعِقِ وَالْمَنْعُوقِ بِهِ*

³⁷⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, s.630; Zerkeşi, *el-Burhân*, s. 379; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, 19. bs., TDV, Ankara, 2010, s. 177.

³⁷¹ Durmuş, “Mecaz”, *DİA*, XXVIII, 217.

³⁷² Yusuf, 12/82.

³⁷³ Sîbeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, thk. Abdü’s-Selâm Muhammed Harun, Mektebetü-hancı, Kahire, ts., I, 212.

³⁷⁴ Sîbeveyh, *a.g.e.*, I, 212.

³⁷⁵ Bakara, 2/171.

الذى لا يسمع “Sizin ve inkâr edenlerin durumu, hayvana seslenen (çoban) ile kendisine seslenilip işitmeyen hayvanın durumu gibidir.” şeklindedir.³⁷⁶

Sîbeveyh’le aynı dönemde yaşamış olan Ferrâ (ö. 207/822) da mecaz üslûbunun kullanıldığı ayetleri tefsir ederken *mecaz* ifadesini kullanmaz. Ancak onun ayetlere getirdiği yorumlar incelendiğinde bu yorumların Sîbeveyh’te olduğu gibi mecazla bire bir örtüştüğü açıkça görülmektedir. Ferrâ’nın mecaz ifadesini kullanmamasını, yaşadığı dönemde mecazın terimleşme sürecini henüz tamamlamamış olmasına bağlamak mümkündür.

Ferrâ *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ* “O’nun zatından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O’nundur ve kesinlikle O’na döndürüleceksiniz.”³⁷⁷ ayetindeki *إِلَّا وَجْهَهُ* ifadesini *إِلَّا هُوَ* şeklinde yorumlar.³⁷⁸ Onun bazı ayetlerin tefsirinde ise *ittisâ* (anlam genişlemesi) kavramını kullandığı görülmektedir. Mesela Ferrâ *بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ* “Bilakis gece ve gündüzün tuzağı (bizi hidayetten saptırmıştır.) ayetini³⁷⁹ şöyle açıklamıştır: “Tuzak gece ve gündüze ait değildir. Ayette kastedilen anlam “sizin gece gündüz kurduğunuz tuzaklar” şeklindedir. ‘Mekr’ fiilini gece ve gündüze izafe etmemiz caizdir. Bu durumda gece ve gündüz kelimeleri fail konumunda olurlar. Nitekim Araplar *نهارك صائم* و *ليلك نائم* “Senin gündüzün oruç tutar gecen ise uyur.” derler ve fiili gece ve gündüze isnat ederler. Halbuki bu fiilleri insan işlemektedir. Araplar böylelikle dildeki anlamları genişletme (*ittisa*’) yoluna gitmektedirler.”³⁸⁰ Ferrâ’nın bu yorumu bugünkü anlamda mecazla birebir örtüşmektedir.

İbn Kuteybe (ö. 276/889) ise *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân* adlı eserinde mecaz ve istiâreye dair iki başlık açmış ve bu başlıklar altında Kur’ân ve şiirden istişhatta bulunarak pek çok örnek zikretmiştir. İbn Kuteybe, mecazı, yalan söylemekle eşdeğer görerek inkâr edenleri dili bilmemek ve yanlış bir bakış açısına sahip olmakla suçlar. Ona göre eğer mecaz, yalanla aynı olsaydı “Bakla yeşerdi. Ağaç uzadı. Meyve olgunlaştı. Dağ dikildi. Fiyatlar düştü.” gibi kullanımlarımızın hepsi yanlış olması gerekirdi. Çünkü bunları yapan aslında Allah’tır.³⁸¹

³⁷⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 212.

³⁷⁷ Kasas, 28/88.

³⁷⁸ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, II, 205.

³⁷⁹ Sebe, 34/33.

³⁸⁰ Ferrâ, *a.g.e.*, II, 248.

³⁸¹ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah İbn Müslim *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân*, 2. bs., nşr. Şemsüddîn, İbrahim, Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut, 2005, s. 85-86.

İbn Kuteybe'ye göre; *فَمَا رِيَحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ* “Bu yüzden alışverişleri kar etmemiş ve (sonuçta) doğru yolu bulamamışlardır.”³⁸² ayetindeki “alışverişleri kar etmemiş” ifadesinden maksat, onların ticaretle kazanamadıklarını ifade etmektir ve bu mecazi bir kullanımdır. *فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ* “İş karar kıldığı zaman.”³⁸³ ayeti ise işin karar kıldığını değil, iş hakkında insanlar tarafından karar kılındığını ifade etmektedir.³⁸⁴

İbn Kuteybe nasların doğru anlaşılmasında mecazi mânaların tespitinin çok önemli bir yeri olduğuna değinerek mecazın reddi halinde kutsal metinlerin çok yanlış yorumlanabileceğine, böylece itikadî konularda ciddi sapmaların yaşanabileceğine işaret etmekte ve bu görüşünü, verdiği şu örneklerle izah etmektedir: “Hristiyanlar Hz. İsa'nın (a.s) İncil'de, Rabbini kastederek kullandığı *أَدْعُو أَبِي وَأَذْهَبْ إِلَيَّ أَبِي* (Babama dua eder ve ona giderim.) vb. ifadeleri hakikî mânada yorumlamışlar ve yanlış bir ulûhiyet anlayışına sahip olmuşlardır. Oysaki Hz. İsa (a.s), su için *هَذَا أُمِّي* ekmek için *هَذَا أَبِي* ifadelerini de kullanmıştır. Çünkü ekmek ve su bedeninin ayakta durabilmesi için ne ise, insanın varlığı için anne baba da odur. Hz. İsa'nın (a.s) bu ifadeleriyle mecazi mânaları kastettiği açıkça ortadadır.”³⁸⁵

Erken dönem dilcilerinden birisi olan İbn Cinnî (ö.392/1001) *el-Hasâis* isimli eserinde hakikat ve mecaz kavramları için açmış olduğu özel bir başlık altında bu iki kavramın tanımını yapmıştır. İbn Cinnî'ye göre mecazlı kullanımların üç amacı vardır. Bu amaçları *ittisa'*, *te'kit* ve *teşbih* olarak belirleyen İbn Cinnî, bu amaçların olmaması durumunda lafzî hakikat olarak kabul etmektedir.³⁸⁶ Buna göre *وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ* ayeti,³⁸⁷ mecazda bulunması gereken *ittisa'*, *te'kit* ve *teşbih* unsurlarından her birini içermektedir. Çünkü soru, kendisine soru sorulmayacak bir şeye yöneltildiği için anlam genişlemiş (*ittisa'*); soru yöneltilen köy, içinde yaşayanlara benzetilmiş (*teşbih*) ve cansız bir varlık olan köyün dahi cevap verebileceği ima edildiği için de anlam kuvvet (*te'kit*) kazanmıştır.³⁸⁸

İbn Cinnî dili oluşturan kelimelerin anlamları üzerinde dikkatlice düşünüldüğünde bu kelimelerin büyük çoğunluğunun mecazi anlam taşıdığının görüleceğini ifade etmektedir. Buna göre “Zeyd kalktı. Amr oturdu. Bısr çıktı. Yaz geldi. Kış sona erdi” gibi cümlelerdeki fiiller bile mecazi anlam ifade ederler. Örneğin “Zeyd kalktı.” cümlesi, bütün kalkma

³⁸² Bakara, 2/16.

³⁸³ Muhammed, 47/21.

³⁸⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, s. 86.

³⁸⁵ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 69.

³⁸⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, s. 598.

³⁸⁷ Yusuf, 12/82

³⁸⁸ İbn Cinnî, *a.g.e.*, s., 602.

fiillerinin Zeyd tarafından yapıldığını değil, sadece birini Zeyd'in gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. Bu nedenle cümlede küll'ün zikredilip cüz'ün kastedilmesi şeklinde mecaz vardır. Ancak bu gibi fiiller dilde çok kullanıldıklarından dolayı hakikat gurubuna dahil olmuşlardır.³⁸⁹

Kur'an'da mecazın varlığını kabul eden alimlerden birisi de tefsirinde belâği ifadeleri büyük bir maharetle izah eden Zemahşerî (ö.538/1143)'dir. O, *“فَمَا رِيحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ”* *“Bu yüzden alışverişleri onlara kâr getirmemiş ve (sonuçta) doğru yolu bulamamışlardır.”*³⁹⁰ ayeti hakkında ‘Zarar ticaret sahibine ait olmasına rağmen nasıl olur da ticaretin kendisine isnat edilir?’ şeklinde muhayyel bir soru sorar ve buna şu şekilde cevap verir: “Burada *isnad-ı mecazi* vardır. İsnad-ı mecazi, fiilin failden başka, sürekli iç içe bulunduğu bir şeye isnat edilmesi demektir.”³⁹¹

Zemahşerî belâğat alanında yazdığı *Esâsü'l-Belâğa* isimli eserinde de yer yer ayetlerin edebî özelliklerine değinmektedir. Mesela (دمغ) maddesini işlerken bu kökün mecaz kullanımlarına dair zikrettiği şahitler arasına *“بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ”* *“Hayır, biz hakkı batılın üzerine atarız da beynini parçalar. Bir de bakarsın yok olup gitmiş.”*³⁹² ayetini de katar. O böylelikle ayetteki *فَيَدْمَغُهُ* ifadesini mecaz olarak yorumladığını ifade etmiş olmaktadır.³⁹³

Kur'an'da mecazın varlığını kabul edenlerden birisi de İbn Raşîk el-Kayrâvânî (ö. 463/1070)'dir. Arap şiiriyle alâkalı pek çok konuyu *el-Umde* adlı eserinde toplayan İbn Raşîk, buradaki konulara ilişkin bol miktarda ayet örneği sergilemiş ve ayetlerin belâğat ilimleri açısından tahlilini yapmıştır. Kitabının mecaz bölümünde Arapların mecazı çok kullandıklarını ve bunu dillerinin zenginliği adına övünç vesilesi olarak kabul ettiklerini ifade eden İbn Raşîk, Arapça'nın mecaz üslubunu kullanmadaki maharetiyle diğer dillerden ayrıldığını söylemektedir.³⁹⁴

³⁸⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, s., 602-603.

³⁹⁰ Bakara, 2/16.

³⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s.50.

³⁹² Enbiya, 21/18.

³⁹³ ez-Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ömer, *Esâsü'l-belâğa*, Dârü'l-fikr, Beyrut, 1989, s.195-196.

³⁹⁴ İbn Raşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Kayravânî, *el-Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbihi ve nakdih*, V. bs., Dârü'l-cîl, Beyrut, 1981, I, 265.

İbn Raşîk, *وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ* “*Süleyman, Dâvûd’a varis oldu ve “Ey insanlar, bize kuşdili öğretildi dedi.*”³⁹⁵ ayetindeki kuşlara isnat edilen مَنْطِق kelimesinin mecaz mânada kullanıldığını, çünkü konuşmanın ancak insan, cin ya da melek tarafından gerçekleştirilen bir fiil olduğunu söyler.³⁹⁶ Mü’minûn 23/14 (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) “*Yaratanların en güzeli olan Allah’ın şanı ne yücedir!*” ayetini izah ederken ise şöyle demektedir: “Gerçek yaratıcı yalnızca Allah’tır. Başkaları için yaratıcı ifadesinin kullanılması mecazdır.”³⁹⁷ İbn Raşîk’e göre, mecazın en güzel çeşidini lügavî mecazın bir türü olan istiâre oluşturmaktadır ve yerinde kullanıldığı takdirde söz, en güzel şekilde ancak istiâre ile ifade edilebilir.³⁹⁸

Kur’ân’da mecazın varlığını kabul eden dil bilimcilerden birisi de Abdülkâhir el-Cürçânî (ö.471/1078) dir. Hakikat ya da mecaz olarak nitelenecek şeyin kelime ya da cümle oluşunun önemli olduğuna değinen Cürçânî, mecazı şu şekilde tanımlamaktadır: “İlk anlamı ile ikinci anlamı arasındaki alakadan dolayı vâzı‘ın vaz‘ ettiği anlamın dışında kullanılan lafızlara mecaz denir.”³⁹⁹

Eserlerinde mecazla alakalı olarak pek çok ayet zikreden Cürçânî, *وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ* ayetinde mecazın varlığını şöyle izah etmektedir: “Ayetteki köy kelimesi aslında mecrur olması gerekirdi. Çünkü ayetin anlamı “köy halkına sor” şeklindedir. Kelimenin ayette mansub olarak gelmesi mecazdır.”⁴⁰⁰

2.2.2. Kur’ân’da Mecazın Varlığını Kabul Etmeyenler

Kaynaklar, Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027), İbnü’l-Kâs diye tanınan Şâfiî âlimi Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Ahmed et-Taberî (ö. 335/946), Zâhirî mezhebinin kurucusu Davud b. Ali b. Halef el-İsfehânî (ö. 270/832) ve oğlu Muhammed (ö. 297/909), Mâlikî âlimlerinden İbn Huveyzimendâd (ö. 400/1009), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1351) gibi isimlerin Kur’ân’da mecazın varlığını kabul etmediklerini

³⁹⁵ Neml, 27/16.

³⁹⁶ İbn Raşîk, *el-Umde*, I, 267.

³⁹⁷ İbn Raşîk, *a.g.e.*, ay.

³⁹⁸ İbn Raşîk, *a.g.e.*, I, 268.

³⁹⁹ Cürçânî, *Esrâru’l-Belâğa*, s. 351-352.

⁴⁰⁰ Cürçânî, *a.g.e.*, s. 416.

söylemektedir.⁴⁰¹ Son dönem müfessirlerinden Muhammed Emîn eş-Şinkîfî (ö.1974) de Kur'ân'da mecazın varlığını kabul etmeyenler arasında bulunmaktadır.

İbn Kayyim, İbn Teymiyye ve Şinkîfî dışındaki âlimler mecaza dair görüşlerini kaydettikleri herhangi bir eser bırakmadıklarından dolayı, onların konuyla ilgili düşünceleri, kendi döneminde yaşamış diğer âlimlerin rivayetlerinden öğrenilmektedir.⁴⁰² İbn Teymiyye'nin mecaza yaklaşımı, çalışmanın son bölümünde ele alınacağından burada İbn Kayyim ve Şinkîfî'nin konuyla ilgili görüşlerine değinilecektir.

İbn Teymiyye'nin en önde gelen talebesi İbn Kayyim (ö.751/1351), mecazla ilgili görüşlerini *es-Savâiku'l-Mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla* isimli eserinde toplamıştır. İbn Kayyim'in, bu eseriyle mecaz tartışmalarını hocası İbn Teymiyye'nin bıraktığı yerden daha ileri bir notaya taşıdığı görülmektedir. Mecaz konusunda büyük oranda hocasından etkilenen İbn Kayyim, mecazın tâğût olduğunu söylemekle⁴⁰³ tartışmaya hocasından farklı bir boyut kazandırmış ve meseleye cedelci bir üslupla yaklaşmıştır.⁴⁰⁴

İbn Kayyim'in mecazla ilgili görüşlerini serdettiği *es-Savâik* isimli eseri Cehmiye ve Muattıla fırkalarına bir tepki olduğu için, mecaz konusundaki bu tavrı da Mu'tezile ve bu hususta onlara paralel olan fırkaların, Allah'ın sıfatlarını mecazla yorumlamalarına karşı tepkisel bir tavidir.⁴⁰⁵ Görünen o ki eserinde mecazın yokluğuna dair kırk dokuz farklı vecih zikredip görüşünü ispatlamaya çalışmasında bu tepkisel tavrın rolü bulunmaktadır.

İbn Kayyim'e göre; lafızları hakikat ve mecaz şeklinde tarif edenler arasında bunların tanımına ilişkin bir ittifak yoktur. Mesela onlardan bir kısmı 'Hakikat; vaz' olunduğu ilk mânada kullanılan *lafız*dır.' şeklinde bir tanım yaparken; bir kısmı da 'Lafzın vaz'olunduğu ilk mânaya hakikat, ikinci mânaya ise mecaz denir.' şeklinde bir tanım yaparlar. Buna göre taksimde belirleyici olanın; lafız, kullanım veya mâna olduğuna dair mecaz savunucuları arasında bir ittifak bulunmamaktadır.⁴⁰⁶

Diğer yandan İbn Kayyim'e göre hiç kimse, Arapların lafızları hakikat ve mecaz şeklinde taksim ettiklerine dair bir rivayette bulunmamış, buna bağlı olarak da Halil b.

⁴⁰¹ Âmidî, Seyfüddîn, Ali b. Hasen b. Ebî Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, yy., Kahire, 1968, I, 43; Zerküşî, *el-Burhan*, s.379; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 630; Mut'inî, Abdülazîm, *el-Mecâz fî'l-lüğa ve'l-Kurâni'l-Kerîm beyne'l-icâzeti ve'l-men'*, Mektebetü vehbe, Kahire, ts., II, 617-637; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s.177.

⁴⁰² Mut'inî, *a.g.e.*, II, 617.

⁴⁰³ İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb, *Muhtasarü's-Savâiki'l-mursele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, nşr. Seyyid İbrahim, Dârü'l-hadîs, Kahire, 1994, II, 271.

⁴⁰⁴ Mut'inî, *a.g.e.*, II, 909.

⁴⁰⁵ Ögmüş, Harun, "es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Yorum Anlayışı" *SÜİF Dergisi*, Sakarya, 2008, sy. 18, s. 82.

⁴⁰⁶ İbn Kayyim, *a.g.e.*, II, 271.

Ahmed, Sîbeveyh, Ferrâ gibi dilciler ile sahâbe, tâbiîn, tebe-i tâbiîn ve dört mezhep imamından hiç birinin görüşlerinde mecaza rastlanmamıştır.⁴⁰⁷

İbn Kayyim'in mecaz karşıtı görüşlerini desteklemek için geliştirdiği delillerden birisi de şudur: Mecazı kabul edenler, sözün söylendiği anda zihinde beliren ilk mânaya hakikat, hemen zihinde belirmeyen ikincil mânalara ise mecaz adını vermektedir. Onlara göre “aslan” dendiğinde akla ilk olarak yırtıcı hayvan, daha sonra cesaretli insan mânası gelir. Oysaki kelimenin mücerret kullanımı yalnızca seslerden ibarettir. Dolayısıyla bir kelime, anlamını cümle içerisindeki bağlam ve işaret ettiği anlamı gösteren karineler aracılığıyla kazanır ve yüklendiği mefhum cümleden cümleye değişir.⁴⁰⁸ Buna göre herhangi bir kayda bağlanmayan ve cümlede kullanılmayan bir kelimenin ilk akla gelen mânasına hakikat diğerlerine mecaz denilemez.

İbn Kayyim'in mecaz karşıtı söylemine dair gerekçeleri, hocası İbn Teymiyye ile büyük oranda benzerlik arz etmektedir. Çalışmanın son bölümünde İbn Teymiyye'nin mecaza yaklaşımı ve itiraz gerekçeleri ele alınırken İbn Kayyim'in de görüşleri değerlendirilmiş olacaktır. Ayrıca onun mecazı reddetmek için yazmış olduğu eserine tamamen mecazi anlam ifade eden *es-Savâiku'l-Mursele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla/Cehmiyye ve Muattıla Fırkalarına gönderilen Yıldırımlar* adını vermesi, her ne kadar inkâr etse de kendisinin de mecazın dilde kullanımına kayıtsız kalamadığını göstermesi bakımından önemli bir ipucudur.⁴⁰⁹

Mecazı kabul etmeyen alimlerden birisi de Muhammed emin eş-Şinkîî (ö.1974)'dir. Dilde mecazın varlığına dair kesin bir ittifakın bulunmadığını söyleyen Şinkîî'ye göre; mecazı kabul edenlerin mecaz olarak yorumladıkları her kullanım aslında mecaz değil, Arapça'daki üslûp çeşitlerinden (أسلوب من أساليب اللغة) birisidir.⁴¹⁰ Şinkîî'nin de ifade ettiği gibi dilde mecazın varlığı hususunda tam bir ittifak yoktur. Ancak mecaz karşıtlarının sayısı bir elin parmakları kadardır. Bu kadarcık bir ihtilafın var olması ise hemen her konu için ihtimal dâhilindedir. Ayrıca Şinkîî'nin mecazı *Arapçadaki üslûp çeşitlerinden birisi* olarak değerlendirmesi, onun aslında mecaz olarak tanımlanan anlamları lafızlar için mümkün gördüğünü ifade etmektedir.

⁴⁰⁷ İbn Kayyim, *Muhtasarü's-Savâik*, II, 272-273.

⁴⁰⁸ İbn Kayyim, *a.g.e.*, II, 281.

⁴⁰⁹ Mut'inî, *el-Mecaz fi'l-Lüğâ*, II, 919; Öğmü, “İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Yorum Anlayışı”, s. 84.

⁴¹⁰ eş-Şinkîî, Muhammed Emîn İbn Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî, *Men'u cevâzi'l-mecâz fi'l-münezzel li't-teabbüd ve'l-i'câz*, yy., Riyat, 1983, X, 6. (Şinkîî'nin mecazla ilgili bu risalesi *Advâü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* adlı tefsirinin onuncu cildinde bulunmaktadır. Bundan sonra, risaleden verilecek dipnotlarda tefsir esas alınacaktır.)

Şöyleki; Şinkîtiye göre lafzın herhangi bir kayda bağlı olmaksızın mutlak olarak zikredilmesi lafza bir anlam kazandırırken; yine aynı lafzın bir kayda bağlı olarak zikredilmesi, o lafza birincisinden farklı yeni bir anlam kazandırır. Örneğin رأيت أسدا يرمي “Ok atan bir aslan gördüm.” cümlesindeki “ok atan” kaydı oku atanın cesur bir adam olduğunu gösterir. Eğer bu kayıt olmamış olsaydı görülen şeyin yırtıcı bir hayvan olduğunu anlardık.⁴¹¹ Şinkîti, lafzın kazandığı bu her iki anlamı da kabul eder. Mecazı kabul edenler lafzın bir kayda bağlı olarak kazandığı bu ikinci mânaya mecaz derken, Şinkîti üslûp çeşidi demektedir.

Şinkîti’ye göre mecazın Kur’ân’da olmadığına en büyük delillerinden birisi de mecazı kabul eden usûlcülerin söylemiş olduğu كل مجاز يجوز نفيه (Mecazın nefyi/olumsuzlanması mümkündür.) hükmüdür. Eğer biz Kur’ân’da mecazın varlığını kabul edersek aynı şekilde Kur’ân’daki bazı ayetlerin nefyedilmesini de kabul etmiş oluruz ki Kur’ân için bunu düşünmemiz mümkün değildir.

Şinkîti’nin bu itirazına bakılacak olursa o, mecaz taraftarlarının söylemiş olduğu “*Mecazın nefyi mümkündür.*” sözünü onların kastettiği mânada anlamamaktadır. Çünkü mecazı kabul edenler bunu, lafzın mecaz mânaya yorumlanabilmesi için bir ölçü olarak belirlemişlerdir. Şöyleki; رأيت أسدا يرمي cümlesindeki *aslan* kelimesiyle kast olunan cesaretli insan, gerçekte aslan mıdır? sorusuna eğer “Hayır, o gerçekte aslan değil insandır.” diyebiliyorsak, mecazı kabul edenlere göre kelimenin mecaz mânası nefyolunabiliyor demektir. Ahmak kişi/البليد için, eşek/الحمار denmesi de aynı şekilde nefyedilebiliyorsa kelime mecaz mânada kullanılmıştır.⁴¹² Dolayısıyla mecaz taraftarları *mecazın nefyedilebilmesi* prensibi ile; Şinkîti’nin anladığı gibi, anlamın tamamen ortadan kaldırılmasını değil, kelimenin hakikî mânada kullanılmamış olmasını kast etmektedirler.

Şinkîti, dilde var olduğu için Kur’ân’da da mecazın olabileceğini söyleyenlere; Beyan ilmiyle uğraşanların, dilde kullanılmasını güzel gördükleri pek çok belağat sanatının Kur’ân’da olmadığını söyleyerek itiraz etmektedir.⁴¹³

Bilindiği üzere Kur’ân’da mecazın varlığına dair en çok zikredilen ayet وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ “*Bulunduğumuz köy halkına ve aralarında olduğumuz kervana da*

⁴¹¹ Şinkîti, *Advâü’l-beyân*, X, 7.

⁴¹² Bk. Mut’ini, Abdülazîm, *el-Mecâz inde’l-İmam İbn Teymiyye ve telâmîzihî beyne’l-inkâr ve’l-ikrâr*, Mektebetü vehbe, Kahire, 1995, s. 57.

⁴¹³ Şinkîti, *a.g.e.*, X, 10.

sor. *Şüphesiz biz doğru söyleyenleriz.*”⁴¹⁴ ayetidir. Ayette “köy” ve “kervan” kelimeleri zikredilmiş, bununla “köy halkı” ve “kervanda bulunanlar” kastedilmiştir.⁴¹⁵ Mahal zikredilip içinde bulunanlar kastedildiğinden dolayı köy ve kervan kelimelerinde mecaz-ı mürsel bulunmaktadır.

Şinkî’ye göre ayette köyün zikredilip köy halkının kastedilmesi mecaz değil, Arap dilindeki üslûp çeşitlerinden birisidir. Mahzûf muzaf durumundaki *أهل*/halk kelimesi her ne kadar zikredilmese de mana anlaşıldığından dolayı zikredilmiş gibidir. Ayrıca muzafın hazfedilmesi durumunda muzafun ileyh, muzafın irabını alır. Bu da aynı şekilde Arap dilindeki üslûp çeşitlerinden birisidir.⁴¹⁶

Burada Şinkî’nin söz konusu ayetin, mecaz taraftarı pek çok usûlcü tarafından da mecaz olarak kabul edilmediğini, çünkü onlara göre ayetin mecaz tanımına uymadığını söylemesi⁴¹⁷ dikkat çekmektedir. Halbuki mecazı kabul eden usûlcülerin eserlerine baktığımızda ayetin mecaza örnek olarak zikredildiği görülmektedir.

Örneğin Hanefî usûlcü Cessâs’a (ö. 370/980) göre yukarıda geçen ayetin anlamı “köy ehline sor” şeklindedir. Eğer köy lafzını hakîkî mânada alacak olursak kendisine soru yöneltilen şey, köy olur ki bu mümkün değildir. Köyde yaşayanlar, köyün içinde bulundukları sürece onlara *köy* ismi verilebilir şeklinde bir itiraz yapılırsa, Cessâs’a göre bu itiraza şöyle cevap verilir: “Eğer bu dediğiniz doğru olsaydı, köydeki insanları işaret ederek “Bunlar köydür.” dememiz doğru olurdu. Halbuki biz binaları değil insanları kastediyoruz. Yine bu insanlar köyden çıktıktan sonra da onlara “köy” dememiz de doğru olurdu. Çünkü mecazı kabul etmeyenlere göre ayette köy kelimesi köylüler için mecaz değil hakîkî mânada kullanılmıştır.”⁴¹⁸

Şafîî usûlcü Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö.476/1083) ise konu hakkında şöyle demektedir: “Kelime hakikat ve mecaz olmak üzere ikiye ayrılır. Bu her iki tür hem dilde hem de Kur’ân’da mevcuttur. Bazıları her ne kadar mecazın olmadığını söylese de bu yanlış bir

⁴¹⁴ Yusuf, 12/82.

⁴¹⁵ Ayette mecaz olduğuna dair bk., İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kurân*, s. 85; İbn Cinnî *el-Hasâis*, s. 602; Zerkeşî, *el-Burhân*, s.387; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 633.

⁴¹⁶ Şinkî, *Advâü’l-beyân*, X, 35-36.

⁴¹⁷ Şinkî, *a.g.e.*, X, 36.

⁴¹⁸ el-Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî, *el-Fusûl fî’l-usûl*, 2. bs., Mektebetü’l-irşâd, İstanbul, 1994, I, 362.

görüştür. Mesela Allah *وَاسْأَلِ الْقُرْآنَ* buyurmuştur. Halbuki köyle konuşulamayacağı açıktır. Öyleyse bu mecazi bir kullanımdır.”⁴¹⁹

Hanbelî usulcû Kadı Ebû Ya'lâ (ö.458) ise *el-Udde* adlı eserinde mecazın bazen harf ziyadesiyle bazen de bir kelimenin hafzedilmesiyle olabileceğini ve bu iki şeklin de Kur'ân'da var olduğunu ifade ettikten sonra, kelime hafzî şeklinde gerçekleşen mecaza *وَاسْأَلِ الْقُرْآنَ* ayetini örnek olarak zikreder.⁴²⁰

Usulcülerin bahse konu ayeti mecaz şeklinde yorumladıklarına dair daha pek çok örnek bulmak mümkündür. Ancak burada zikredilen birkaç örnek dahi Şinkî'tî'nin; usulcülerin bu ayeti mecaz olarak yorumlamadıkları şeklindeki değerlendirmesinin tartışmaya açık olduğunu göstermektedir.

Allah'ın sıfatlarını anlatan ayetlerin mecaza hamledilerek tevil edilmesine karşı çıkan Şinkî'tî'nin temel amacı, sıfatların iptaline götürdüğünü düşündüğü kapıyı baştan kapatmaktır. Bu çerçevede sıfat ayetlerini teşbihe düşme endişesinden dolayı mecaza hamledenlerin bu yaklaşımı Şinkî'tî'ye göre doğru değildir. Çünkü “Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ayetlerin zahirî manada alınması, Allah'ı mahlûkata benzer sıfatlarla nitelemeye sebep olur.” diyen kişinin bilgi eksikliği bulunmaktadır. Aksine bu ayetlerin zahiri, Allah'ı mahlûkata benzemekten tenzih eden sıfatlarla nitelememiz gerektiğini göstermektedir.⁴²¹

Buraya kadar verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere pek çok dilci ve müfessir, Kur'ân'da mecazın varlığını kabul etmesine karşın dilsel gerekçelerden ve bazı itikadi kaygılardan hareketle mecazı kabul etmeyenler bulunmaktadır. Mecazla ilgili genel durumu bu şekilde özetlemek mümkündür. Bundan sonraki bölümde İbn Teymiyye'nin Selefî yorumları ve Kur'ân'da mecazın varlığına bakışı ele alınacaktır.

⁴¹⁹ eş-Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*, nşr. Muhyiddin Dîb Mistû, Yusuf Ali Bideyvî, Dâru'l-kelimi't-tayyib, Beyrut, 1995, s. 38-39.

⁴²⁰ Bk. Ebû Ya'lâ, Kadı Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, nşr. Ahmed b. Ali Sîr el-Mübârekî, yy. Riyad, 1990, II, 695-696.

⁴²¹ Şinkî'tî, *Advâü'l-beyân*, X, 61-62.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SELEFÎ YORUMLARI BAĞLAMINDA İBN TEYMIYYE’NİN KUR’ÂN’DA MECAZA BAKIŞI

İbn Teymiyye, düşünce metodolojisini Kur’ân, sünnet ve Selef’in görüşlerini merkeze alarak oluşturmuş bir ilim adamıdır. Bu çerçevede; köklerini dinin en temel metinleri olan Kur’ân ve Sünnet’e dayandırmayan ve referansını Selef’ten almayan görüşler İbn Teymiyye’ye göre isabetli değildir. Çünkü Selef, kaynağa en yakın olmaları dolayısıyla nüzül ortamına şahit olmuş, vahiy atmosferinden süzülen bilgi ve hikmetle donanmış ve kıyamete kadar inananlara dinin hem bireysel hem de toplumsal hayattaki pratiğinin örnekliğini sergilemiştir. İbn Teymiyye’nin Kur’ân’da mecazın varlığı problemine yaklaşımlarında da Selef’e yapmış olduğu bu vurgu kendisini hissettirmektedir.

3.1. İbn Teymiyye’nin Selefî Yorumları

Bu başlık altında İbn Teymiyye’nin Akaid-Kelam, Tefsir, Fıkıh, Tasavvuf ve Felsefe alanındaki Selefî yorumları ana hatlarıyla verilecek, daha sonra mecaza yaklaşımı ortaya konmaya çalışılacaktır.

3.1.1. Akaid-Kelam Alanında

İbn Teymiyye’nin girdiği tartışmalarda önemli bir yeri olan ve onun Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)’den sonra Selefî çizginin temsilcisi olarak kabul edilmesinde etkisi bulunan hususların başında akıl- nakil ilişkisine yaklaşımı gelmektedir.

Nasların anlaşılması ve yorumlanmasında aklın mı yoksa naklin mi önce geldiği, öteden beri İslam âlimleri tarafından tartışılmalıdır. Dinin temelini teşkil eden itikadî konularda Kitap ve sünnette yer alan ve Selef âlimleri tarafından benimsenen, naslara dayalı dinî akılcılık metodunu tercih etmek gerektiğini düşünen İbn Teymiyye;⁴²² akılla naklin çatışması durumunda naklin öncelenmesinin zorunlu olduğunu düşünmektedir. Çünkü akıl; öncelikle Hz. Peygamber (s.a.v)’den geldiği sabit olan bütün haberleri kabul etmenin vacip olduğunu söyler. Eğer biz nakli ortadan kaldırırsak aynı zamanda aklın bu delaletini ortadan

⁴²² Özervarlı, M. Sait, “İbn Teymiyye”, *DİA*, XX, 405

kaldırılmış oluruz.⁴²³ Akıl-nakil çatışmasında aklı öne almak, nakli öne almamız gerektiği sonucunu doğurmaktadır. Zira öne aldığımız akıl bize, naklin öncelikli olduğunu ifade eder.⁴²⁴

Öte yandan İbn Teymiyye'ye göre, sahih nakil ile sarih aklın birbiriyle çelişmesi düşünülemez. Hz. Peygamber (s.a.v)'in bildirdiği ve bize sahih yolla ulaşan haberlerin hiç birisinde aklî ya da sem'î delille çatışan bir şeye rastlamak mümkün değildir. Eğer böyle bir çatışmanın varlığından söz ediliyorsa bu, nakli anlamaya çalışan aklın sarih bir akıl olmadığından kaynaklanır. Zira akıl, Hz. Peygamber (s.a.v)'den gelen herhangi bir haberle çelişen şeylerin batıl olduğuna hükmeder.⁴²⁵ Nitekim Selef de aklî delilleri ve aklın doğru olarak kabul ettiği şeyleri reddetmemiş, ancak aklın Kur'ân ve Sünnet'le çelişen sonuçlara ulaşabileceği iddiasına karşı çıkmıştır.⁴²⁶

Aklın, Allah'ın zatı ve sıfatlarının mahiyetini kavrayamayacağını söyleyen İbn Teymiyye, naslarda geçen bütün isimlerin ve sıfatların Selef'in yaptığı gibi teşbih ve tescime düşmeksizin Allah'ın şanına layık olduğu şekliyle kabul edilmesi gerektiğine inanmaktadır.⁴²⁷ Ona göre, nasların Allah'ın sıfatları hakkında teşbîhî bir dil kullandığını gerekçe göstererek teville gitmek doru değildir. Bu çerçevede Mu'tezile'nin Allah'a cisim olma gibi bir nitelik isnat etmeksizin Âlim ve Kâdir olduğunu kabul etmelerine karşın; el, yüz ve istivâ gibi diğer sıfatlarını Allah'ı mahlûkata benzetme endişesinden dolayı tevil etmeleri yanlıştır. Çünkü bu durumda Allah'a ait sıfatlar ikiye ayrılmış ve bir kısmı tevil edilmiş olmaktadır. Halbuki aynı endişe, tevil edilmeyen diğer sıfatlar için de söz konusudur.⁴²⁸

İbn Teymiyye'ye göre kelimcilerin kelam ilmini *usûlü'd-dîn* olarak adlandırmaları doğru değildir. Çünkü *usûlü'd-dîn*; tevhit, sıfatlar, kader, nübüvvet ve ahiret gibi inanılması zorunlu olan hususlar ile bunları ispatlayan deliller olmak üzere iki ana bölümden oluşur. *Usûlü'd-dîn*'in bu her iki bölümü de Kur'ân ve sünnet tarafından hiçbir eksiklik bırakmayacak şekilde açıklığa kavuşturulmuştur.⁴²⁹

Bu noktada kelimcilerin ve filozofların Kur'ân ve sünnetmetinlerini *usûlü'd-dîn* konularını haber veren ve fakat bu haberlerin anlaşılmasının ancak aklî istidlal ve yorumlar neticesinde mümkün olacağını ön gören bir düşünce ekseninde ürettikleri kelam metodu, İbn Teymiyye'ye göre *usûlü'd-dîn* olamaz. Zira Selef imamlarının da benimsediği üzere Allah;

⁴²³ İbn Teymiyye, *Der'u teâruz*, I, 170.

⁴²⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 170.

⁴²⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 172.

⁴²⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 194.

⁴²⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VI, 54.

⁴²⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VI, 29-31.

⁴²⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, III, 183-184.

Usûlü'd-dîn'den olan bütün konuların bilgisine ulaşmak için gerekli olan aklî delilleri başka bir yönetime ihtiyaç bırakmayacak şekilde Kur'ân'da beyan etmiştir.⁴³⁰

Bu çerçevede mesela kelmacıların Allah'ın varlığını ispat için ortaya koyduğu ve eşyanın bir cisim olarak var olmasını sağlayan arazların hâdis olması ve her hâdisin bir muhdis ihtiyacı duyması esasına dayanan hudûs delili, İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın varlığını ispat edememektedir. Zira bu delili oluşturan öncüller, pek çok tafsilat içermesi sebebiyle Allahın varlığını isbat edememekte ve işi daha da zorlaştırmaktadır. Öte yandan Hz. Peygamber (s.a.v) insanları Allah'ın varlığına davet ederken bu türlü delilleri kullanmamış, muhakkik kelmacılar ile Selef âlimleri de isbât-ı vâcib için bu delillerin kullanılmasını doğru bulmamıştır.⁴³¹

İbn Teymiyye'ye göre, Haricîler ve Mutezile gibi bid'at ehli fırkalar her ne kadar inkar etse de Hz. Peygamber (s.a.v) şefa'at edecek ve onun şefaati sayesinde şefa'at ettiği kişinin sevabı artacak ve derecesi yükselecektir. Bu konuda sahabe, tâbiîn ve dört mezhep imamı ittifak etmiştir.⁴³² Şefaati inkar edenlerin delil gösterdiği ayetleri⁴³³ ehli sünnetâlimleri iki şekilde yorumlamıştır: a) Bu ayetler, şefaatin müşriklere hiçbir fayda sağlamayacağını anlatmaktadır. b) Ya da bu ayetler, müşriklerin ve şefa'at konusunda onlar gibi düşünen bid'at ehlinin anladığı manada bir şefaatin olmayacağını ifade etmektedir. Çünkü onlar meleklerin, peygamberlerin ve salihlerin Allah'ın izni olmaksızın şefa'at etme yetkisinin olduğuna inanmaktadır. Halbuki Kur'ân'daki pek çok ayet, şefaatin Allah'ın iznine bağlı olarak gerçekleşeceğini⁴³⁴ ve O'nun izni olmaksızın kimsenin şefa'at edemeyeceğini ifade etmektedir.⁴³⁵

İbn Teymiyye'nin Hz. Peygamber (s.a.v)'in şefaati ile tevessül inancı arasında bir ilişki kurduğu görülmektedir. Ona göre tevessülün üç anlamı vardır: a) Hz. Peygamber (s.a.v)'e iman ve itaat ile tevessülde bulunmak ki bu tevessül, İslam'ın ve imanın aslını oluşturur. b) Hz. Peygamber (s.a.v)'in duasını ve şefa'atini talep etmek suretiyle tevessül. c) Hz. Peygamber (s.a.v)'in zatı adına yemin etmek ve onun zatiyla bir talepte bulunmak.⁴³⁶ İlk iki tevessül şeklinin caiz olduğuna dair Müslümanların icması vardır. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v)'in duası ve şefa'atini isteyerek değil de zatını aracı kılma şeklinde gerçekleşen üçüncü

⁴³⁰ İbn Teymiyye, *Der'u teâruz*, I, 27-28. Mesela bk. İsra, 17/99; Yasin, 36/81; Ahkaf, 46/33.

⁴³¹ İbn Teymiyye, *Mecmû*, III, 183-184; a.g.e., I, 39.

⁴³² İbn Teymiyye, *Kâide celîle fi't-tevessül ve'l-vesîle*, nşr. Abdülkadir el-Arnaût, Mektebetü'l-melik, Riyat, 1999, s. 30; *Der'u teâruz*, I, 113.

⁴³³ Mesela bk. Bakara, 1/47, 123, 254; Ğafir, 40/18; Müddesir, 74/48.

⁴³⁴ Mesela bk. Bakara, 1/255; Enam 6/51, 94; Yunus 10/18; Taha 20/108-109; Enbiya, 21/26-28; Secde 32/4; Yasin 36/22-25; Zümer, 39/43-45; Zuhruf, 43/86; Necm, 53/26.

⁴³⁵ İbn Teymiyye, *et-Teveessül ve'l-vesîle*, s. 31-32.

⁴³⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû*, I, 115, 148.

tür tevessül, ne sahabe ne de tabiîn tarafından uygulanmıştır. Bu şekildeki tevessül, ister Hz. Peygamber (s.a.v)'in sağlığında ister vefatından sonra olsun doğru değildir.⁴³⁷

Daha önce İbn Teymiyye'nin Hz. Peygamber (s.a.v)'in kabrini ziyaretle ilgili verdiği fetvadın dolayı hapse atıldığını söylemiştik. Burada konuyla ilgili görüşüne değinmek yerinde olacaktır. Tevhid inancını zedeleyecek her türlü tutum ve davranıştan şiddetle kaçınılması gerektiğini düşünen İbn Teymiyye, kabir ziyaretlerini izah sadedinde ziyareti, *şer'î* ve *bid'î* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Şer'î ziyaret, kabirdekileri selamlamak ve onlar için Allah'a dua etmekten ibarettir.⁴³⁸ Kabirde yatan kişi ister bir peygamber olsun isterse bir başkası, sünnetolan, ziyaret esnasında ona selam vermek ve onun için dua etmektir.⁴³⁹

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, Hz. Peygamber (s.a.v)'in kabrini ziyareti yasaklamamıştır. Ancak onun karşı çıktığı şey, kabrini ziyareti nezr ederek yolculuğa çıkmaktır. Zira mezhep imamları, Hz. Peygamber (s.a.v)'in kabrini ziyaret için yolculuğa çıkmayı nezreden bu nezri yerine getirmesini zorunlu görmemiş hatta böyle bir nezirde bulunmayı yasaklamıştır.⁴⁴⁰

Bid'î ziyaret ise bid'at ehlinin ve müşriklerin yaptığı gibi ölüden ihtiyaçların karşılanmasını istemek, kabri başında yapılan duanın evde ve mescidde yapılandan daha faziletli ve makbul olacağına inanmak şeklinde yapılan ziyarettir. İslamda bu ikinci ziyaret şekli yasaklanmıştır.⁴⁴¹

Kamil Miras Tecrîd-i Sarîh Tercemesi'nde, İbn Teymiyye'nin kabir ziyareti ile ilgili görüşlerini geniş bir şekilde ele almıştır. Miras'ın bu uzun tahlilden sonra ulaştığı sonuçlar şu şekildedir. **a)** İb Teymiyye'nin, Hz. Peygamberin kabrini ziyaret etmeyi yasakladığına dair rivayetler doğru değildir. **b)** İbn Teymiyye'ye göre, üç mescidden başka mescide, Hz. Peygamber (s.a.v) ve diğer peygamberlerin kabirlerini ziyaret etmek için yolculuğa çıkmayı nezretmek yasaklanmıştır. **c)** Yine İbn Teymiyye'ye göre, her müminin kendi memleketindeki kabirleri ve mübarek yerleri şer'î usûller dairesinde selam ve dua etmek suretiyle ziyaret etmesi meşrudur, müstehaptır. **d)** İbn Teymiyye, Hz. Peygamber (s.a.v)'in kabrini ziyaret etmenin meşru ve faziletli olduğuna kaidir. Birçokları iki noktayı, yani normal ziyaret ile nezrederek yapılan ziyaretin arasını tefrik etmeyip bilerek ya da bilmeyerek "İbn Teymiyye kabir-i saadeti ziyaretten men etmiştir." şeklinde çirkin bir iddia ortaya atmıştır. **e)** Son olarak; İbn Teymiyye nezrederek ziyarette bulunan kimselerin mühimme-i diniyyeyi idrak

⁴³⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû*, I, 222-226.

⁴³⁸ İbn Teymiyye, *et-Teveşşül ve'l-vesîle*, s. 47.

⁴³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû*, XXVI, 82.

⁴⁴⁰ İbn Teymiyye, *et-Teveşşül ve'l-vesîle*, s. 120.

⁴⁴¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 118.

edemeyerek Hz. Peygamber (s.a.v.)'in istemediği ve şiddetle men ettiği, tevhide münafî bir tehlikeye düşmelerinden dolayı *nezr ile ziyaretin* yasaklanmış olduğunu kabul etmiştir.⁴⁴²

3.1.2. Tefsir Alanında

İbn Teymiyye'ye göre, Kur'ân'ın doğru anlaşılabilmesi için en güzel yöntem öncelikle Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesidir.⁴⁴³ Çünkü mücmel bırakılan ayetler, yine Kur'ân tarafından başka bir yerde tefsir edilmiş; kısaca verilen bir husus, başka bir yerde detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri mümkün olmazsa bu durumda başvurulması gereken ikinci kaynak, Kur'ân'ın açıklayıcısı olan sünnettir.⁴⁴⁴ Hz. Peygamber (s.a.v), muhataplarını başka hiçbir şeye ihtiyaç bırakmayacak şekilde Kur'ân'ı açıklamıştır.⁴⁴⁵ Bu açıklama Kur'ân'ın hem lafızlarını hem de manasını kapsamaktadır. Çünkü “*İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak ve onların da (üzerinde) düşünceleri için sana bu Kur'ân'ı indirdik.*”⁴⁴⁶ ayeti hem lafzın hem de mananın tebyin edilmesini ifade etmektedir.⁴⁴⁷

İbn Teymiyye'nin bu ifadelerinden hareketle sünnetin, Kur'ân'ın tamamını tefsir ettiği kanaatinde olduğunu söylemek ihtiyatla karşılanması gereken bir değerlendirmedir.⁴⁴⁸ Zira İbn Teymiyye, Kur'ân'ın tamamını tefsir etmesini isteyen bir öğrencisine, Kur'ân'ın bir kısmının yine Kur'ân tarafından, bir kısmının da müfessirler tarafından tefsir edildiğini, ancak bazı ayetlerin tefsirinde âlimlerin hata ettiğini, hata edilen ayetleri tefsir etmesinin yeterli olacağını söylemiştir.⁴⁴⁹ Bu düşüncesine paralel olarak yazdığı tefsire de *تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء* adını koymuştur.⁴⁵⁰ İbn Teymiyye'nin bu tefsirine bakıldığında sadece rivayet aktarımı yapmadığı, sık sık dirayet yöntemine başvurarak kendi görüşünü ortaya koyduğu görülmektedir.⁴⁵¹ Buna göre; nassa bağlı kalmayı temel bir yöntem olarak belirleyen İbn Teymiyye'nin, Kur'ân'ın tamamının sünnettaraftan tefsir edildiğini düşünmesi durumunda yukardaki gerekçeye dayanarak,

⁴⁴² Miras, Kamil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 8. bs., DİB yay., Ankara, 1985, IV, 193-198.

⁴⁴³ Bu tefsir yöntemi hakkında farklı bir değerlendirme için bk., Koç, M. Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Kitâbiyât, Ankara, 2003, s. 103-107.

⁴⁴⁴ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, nşr. Adnan Zerzûr, 2. bs., yy., 1972, s. 93.

⁴⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 71-72.

⁴⁴⁶ Nahl, 16/44.

⁴⁴⁷ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, s. 35.

⁴⁴⁸ Bu yönde bir değerlendirme için bk. Maşalı, M. Emin, “İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları”, *Bilimname*, 2008, sy. XV, s. 125.

⁴⁴⁹ İbn Abdülhâdî, *el-Ukûdû'd-dürriyye*, s. 27.

⁴⁵⁰ İbn Teymiyye, *Tefsîru âyâtin eşkelet alâ kesîrin mine'l-ulemâi hattâ lâ yûcede fî tâifetin min kütübi't-tefsîr fihâ el-kavlû's-savâb bel-lâ yûced fihâ illâ mâ hüve hata*, Abdülaziz b. Muhammed el-Halîfe, Mektebetü rüşd, Riyat, 1996.

⁴⁵¹ Mesela bk. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 136, 141-143, II, 574-575.

dirayet metodunu yoğun bir şekilde kullandığı böyle bir tefsir kaleme alması düşünülemez. Bu sebeple, İbn Teymiyye'nin "Hz. Peygamber (s.a.v), muhataplarını başka hiçbir şeye ihtiyaç bırakmayacak şekilde Kur'ân'ı açıklamıştır" sözünü; "Hz. Peygamber (s.a.v), muhatapların, izahına ihtiyaç duyduğu ayetleri başka bir merciye ihtiyaç bırakmayacak şekilde açıklamıştır." şeklinde anlamak daha doğru bir yaklaşımdır.

Ayrıca İbn Teymiyye, sünnette tefsiri bulunmayan ayetlerin anlaşılması için sahabe sözüne bakmak gerektiğini düşünmektedir. Çünkü sahabe nüzül ortamına şahit olmuş ve Kur'ân'ı doğru bilgi ekseninde tam olarak anlamıştır.⁴⁵² İbn Teymiyye'ye göre sahabe sözünden sonra başvurulması gereken kaynak tabiînin sözleridir. Sahabe ve tabiîn başta olmak üzere Selef'ten tefsirle ilgili bir rivayet gelmişse bunların dışında başka bir görüş ortaya koymak doğru değildir.

Bunun da ötesinde Selef, bir ayetin tefsirinde "Bu ayetin anlamı ya şudur ya şudur" şeklinde iki farklı görüş üzerinde icma etmişse, onlardan sonra gelenlerin üçüncü bir görüş ortaya koymaları, bu icmaya muhalefet anlamına gelir ve bu hatalı bir yaklaşımdır.⁴⁵³ Ayrıca Selef'in tefsirdeki ihtilaflarının çoğu tezat/çelişki ihtilafı değil, tenevvu/çeşni ihtilafıdır. Bu ihtilaf da ya aynı şeyi farklı isimlerle adlandırmalarından⁴⁵⁴ ya da Selef'ten her birinin, âm bir ismin farklı türlerine işaret etmelerinden kaynaklanmaktadır.⁴⁵⁵

İbn Teymiyye, her ne kadar rivayet öncelikli bir tefsir anlayışını benimsemiş ise de dirayet yönteminin de belirli şartlara bağlı olarak kullanılabileceğini düşünmektedir. Buna göre dili ve şer'î ilimleri iyi bilen herkes Kur'ân'ı dirayet yöntemine başvurarak yorumlayabilir. Kur'ân'ın rey ile tefsir edilmesinin haram olduğuna dair Selef'ten gelen rivayetler,⁴⁵⁶ hiçbir bilgi temeline dayanmayan keyfî yorum yöntemlerini yasaklamaktadır. Öte yandan Selef de bilgi sahibi oldukları ayetleri tefsir etmiş, bilmedikleri bir ayetin tefsiri hakkında ise söz söylememiştir. Bu açıdan, Selef'in rey ile tefsiri yasaklayan rivayetleri aktarmaları ile kendilerinin bu yöntemi kullanmaları arasında bir çelişki yoktur. Çünkü onların tefsiri bilgi temeline dayanmaktadır.⁴⁵⁷

İbn Teymiyye, öteden beri özellikle Ashabü'l-hadîs ve Mutezile arasında haberî sıfatlar ve müteşabih ayetlerin yorumlanmasıyla ilgili olarak süregelen tartışma konularından olan *tevil* kavramını, Selef'in bu kelimeye yüklediği anlamları göz önünde bulundurarak

⁴⁵² İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 95.

⁴⁵³ İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, nşr. Abdürahman Umeyra, Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, ts. V, 36.

⁴⁵⁴ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, s. 38.

⁴⁵⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 43.

⁴⁵⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 108-113.

⁴⁵⁷ İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, II, 243-244.

açıklamaktadır. Buna göre, Selef'in dilinde tevilin iki anlamı bulunmaktadır. a) Zahirine uygun düşün ya da düşmesin sözün tefsir edilmesi ve anlamının açıklanmasıdır. Bu durumda *tevil* ve *tefsir* lafızları Selef'in kullanımında yakın ya da eş anlamlı kelimeler olmaktadır. Söz gelimi Taberî (ö. 310/922)'nin "Tevil ehli bu ayet hakkında ihtilaf etti." ve Mücahid (ö. 104/722)'in "Âlimler bunun tevilini bilir." sözlerinde *tevil* kelimesi, *tefsir* manasında kullanılmıştır. b) Sözle kastedilen şeyin bizzat kendisidir. Buna göre cümle, talep anlamı içeriyorsa bu sözün tevilini talep edilen fiilin bizzat kendisidir; eğer cümle, bir olaydan haber veriyorsa/ihtarî bu durumda sözün tevilini, haber verilen şeyin gerçekleşmesidir.⁴⁵⁸

Tevilin bu iki anlamı arasında şöyle bir fark vardır: Tefsir manasındaki birinci anlam, sözün izah edilmesini ifade eder ki bu soyut bir alana tekabül eder. İkinci manada tevil ise sözü edilen fiilin gerçekleşmesini ifade eder ve dış dünyada somut bir karşılığı bulunur.⁴⁵⁹ Örneğin Hz. Yusuf, kardeşleri yanına gelip huzurunda secdeye kapanınca *Bu daha önce gördüğüm rüyanın tevilini/gerçekleşmesidir.*⁴⁶⁰ demiştir.⁴⁶¹

İbn Teymiyye'ye göre, وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا⁴⁶² ayetindeki her iki kıraat da doğru kabul edilebilir. Ayeti okurken *Allah* lafzından sonra durulması halinde tevilin ikinci anlamı kastedilmiş olur. Dolayısıyla ayet, müteşabihatın *keyfiyetini/mahiyetini* yalnızca Allah'ın bildiğini ifade eder. *İlimde derinleşenler* ifadesinden sonra vakıf yapılması durumunda ise tevilin birinci manası olan *tefsir* kastedilmiş olur.⁴⁶³

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye müteşabihatı bilmekle, keyfiyetini kavramak arasında bir farkın bulunduğunu düşünmektedir. Ona göre keyfiyeti bilinmeyecek olan müteşabihler; kıyametin ne zaman kopacağı, Allah'ın zatı ve sıfatlarının mahiyeti, cennette müminlere hazırlanan nimetler gibi gaybî konuları içermektedir. Bu konular hakkında her ne kadar bilgi sahibi olunabilirse de mahiyetleri bilinemez.

İbn Teymiyye'ye göre, Kur'ân'da anlaşılması mümkün olmayan ayetlerin bulanamayacağını ileri sürerek müteşabihleri tevil edenler, her ne kadar ileri sürdükleri gerekçelerinde haklı olsalar da tevilin anlamı hakkında hata etmişlerdir. Bu yanlış tevil anlayışları sonucu, Kur'ân'ın zahirine uygun düşmeyen yorumlara gitmişlerdir.⁴⁶⁴

⁴⁵⁸ İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, II, 108-109.

⁴⁵⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, II, 109.

⁴⁶⁰ Yusuf, 12/100.

⁴⁶¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, II, 111.

⁴⁶² Âl-i İmran, 3/7.

⁴⁶³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VI, 395.

⁴⁶⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, II, 107.

İbn Teymiyye, tevilin yukarıda zikredilen iki anlamının dışında ilk üç asırdan sonraki dönemlerde üretilmiş üçüncü bir anlamının olduğunu söylemektedir. Buna göre tevil; bir delile dayanarak, lafzı racih olan anlamından alıp ikinci bir anlama hamletmektir.⁴⁶⁵ Karâmita, Bâtıniyye, Felâsife, Cehmiye ve Mutezile gibi guruplar bu manada bir tevil yöntemi geliştirmek suretiyle Kur'ân'ı kendi belirledikleri ilkeler çerçesinde tahrif etmişler ve bu tahrif sonucu ortaya çıkardıkları anlamların, Kur'ân'ın tevili olduğunu iddia etmişlerdir. Bid'at ehli guruplar tarafından geliştirilen bu tevil yöntemi aslında; ahiret, kader ve sıfatlar gibi konularda, nasların tahrifine kapı aralayacak şekilde yorumlanmasının önünü açmaktan başka bir amaç taşımamaktadır.⁴⁶⁶

İb Teymiyye'ye göre, bu türlü tevil yöntemini benimseyenler Selef'ten gelen nakilleri göz ardı ederek kendi ideolojilerini oluşturan ilkeler çerçevesinde Kur'ân'ı yorumlama çabası içerisine girmekle hata etmektedir. Çünkü böyle bir anlama etkinliği, tefsirin merkezine müfessirin indî kabullerini oturtmakta ve bu ön kabulleri Kur'ân'a söyletme amacı taşımaktadır. Bu yöntemi benimseyenlerin en belirgin örneği, belirledikleri beş esas/usûl-i hamse ekseninde Kur'ân'ı tefsir eden Mutezile'dir.⁴⁶⁷

İbn Teymiyye'ye göre Kur'ân lafızlarını önceden belirlenen anlamlara hamletme çabası yanlış olduğu gibi, sadece lafzı göz önünde bulundurarak Kur'ân'ı tevil etmek de aynı derecede yanlıştır. Çünkü bu durumda lafzın dildeki anlamı öne çıkarken, içinde bulunduğu pasajda hangi anlama karşılık geldiği gözden kaçırılmaktadır.⁴⁶⁸

3.1.3. Fıkıh Alanında

Fıkıhta Hanbelî geleneğe bağlı olan İbn Teymiyye şer'i deliller sıralamasına öncelikli olarak Allah'ın kitabı ve Resulünün (s.a.v) sünnetini koymaktadır. İcmayı üçüncü bir delil olarak kabul eden İbn Teymiyye bunu, kat'î icma olarak kabul ettiği sahabe dönemiyle sınırlandırmaktadır. Ona göre ileriki dönemlerde meydana gelen zannî icma ile her ne kadar amel edilebilirse de bu tür icmaya dayanarak herhangi bir nas devre dışı bırakılamaz. Kıyasla ilgili olarak ise; rey karşısında çekimser, hatta muhalif bir tavır sergileyen ve nassın bulunmadığı istisnâî durumlarda bu delili kullanan Selefî-Hanbelî çizgiyi devam ettirdiği görülmektedir.⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ İbn Teymiyye, *et-Tefsîr*, II, 108, VII, 473.

⁴⁶⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, II, 107.

⁴⁶⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû*, XIII, 190-191.

⁴⁶⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XIII, 190-191.

⁴⁶⁹ Koca, "İbn Teymiyye", *DİA*, XX, 401-402.

Dört mezhebin fikhını çok iyi bilen İbn Teymiyye'nin bazı fikhî konularda mezhep imamlarına veya onların mezhebinde meşhur olan fetvalarına muhalefet ettiği rivayet edilmiştir. Kaynaklar İbn Teymiyye'nin bu görüşlerini şu şekilde sıralamaktadır:

1. İster kısa ister uzun olsun bütün yolculuklarda namazı kısaltarak kılmak caizdir.
2. Bakire kız büyük de olsa (zifafa girmeden boşanmışsa) iddet beklemek zorunda değildir.
3. Tilavet secdesi için namazdaki gibi abdest almaya gerek yoktur.
4. Ramazan orucu tutan bir kişinin, iftar vaktinin girdiğini zannederek gündüz yemek yemesi durumunda, orucu kaza etmesi gerekmez.
5. Temettu haccına niyet eden bir kişinin tıpkı ifrad ve kıran haccında olduğu gibi Safa ve Merve arasında bir sa'y yapması yeterlidir.
6. Üçüncü bir şahsın (muhallil) olmaması durumunda bile iki kişinin iddiaya girmesi caizdir.
7. Kocasına ücret ödeyerek boşanan, hataen kendisiyle birlikte olunan ve bâin talakla boşanan kadınların bir temizlik müddeti beklemeleri yeterlidir.
8. Putperest cariyeye ile birlikte olmak caizdir.
9. En kısa ve en uzun hayız süreleri, iki hayız arasındaki en kısa temizlik süresi ve sinn-i iyas (hayızdan kesilme yaşı) için belirli bir sınır yoktur. Bütün bunlar kadının kendisinin bileceği şeylerdir.
10. İhramda ridayı düğümlemek herhangi bir fidye gerektirmez.
11. Temizlik müddeti içerisinde tavaf yapma imkânı olmayan kadının hayızlı iken tavaf yapması caizdir ve bu herhangi bir ceza gerektirmez.
12. İster mutlak isterse mukayyed olsun su olarak adlandırılan her şeyle abdest alınabilir.
13. Zeytinin zeytinyağıyla, susamın susam yağıyla satılması gibi asıl madde ile mamul maddenin alınıp satılması caizdir.
14. Özünde bir değişiklik olmadıkça içine necaset düşen sıvı maddeler necis olmaz.
15. Süs amacıyla kullanılan gümüş takılar, üzerinde işçilik bulunması durumunda biri diğerinden fazla fiyata alınıp satılabilir ve bu fazlalık işçilik ücreti olarak kabul edilir.
16. Herhangi bir mazerete dayanmaksızın bilerek namazı terk eden kimse, namazı kaza etmez.
17. Bilerek namazı geciktiren bir kimse, namaz vaktinin çıkmasından endişe etmesi durumunda teyemmüm yaparak namaz kılabilir.
18. Ehl-i kitap'tan olan bir zimmîye Müslüman varis olabilir.

19. Yemin kastı ile yapılan talak ile boşama gerçekleşmez. Sadece yemin edene yemin keffareti gerekir.
20. Üç talak telaffuz edilse bile bir defada sadece tek talak meydana gelir.⁴⁷⁰

Her ne kadar pek çok muhaddis ve fukaha, Selef'in şâz olarak kabul ettiği bu türlü görüşleri benimsemesini gerekçe göstererek İbn Teymiyye'yi eleştirmiş ve bazı Hanbelîler kendisini bu konularda fetva vermekten alıkoymuş olsa da⁴⁷¹ talebesi İbn Abdülhâdî, İbn Teymiyye'nin bu görüşlerini sıralarken sahabe, tabiîn, muhaddisler ve fukahadan bazılarının da bu görüşleri benimsediğini ifade etmiştir.⁴⁷²

3.1.4. Tasavvuf Alanında

İbn Teymiyye'nin tasavvuf anlayışını konu alan çalışmalarda onun tasavvuf karşıtı hatta tasavvuf düşmanı ya da kendisine özgü bir tasavvuf felsefesinin olduğu ve tasavvufu benimsediği şeklinde iki farklı tez ortaya atılmaktadır. İbn Teymiyye'nin eserlerinde bu iki karşıt görüşü de destekleyen bir hayli malzeme bulmak mümkündür.

İbn Teymiyye, sufiler hakkında öne çıkan yaklaşımları ikiye ayırmaktadır. Buna göre; tasavvufa karşı olan bir grup vardır ki onların nazarında sufiler, dinin özünde bulunmayan pek çok şeyi ihdas ettikleri için bid'atçı ve sünnetmuhalifidirler. Diğer bir grup ise sufilerin peygamberlerden sonra insanların en hayırlıları olduklarını söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir.

İbn Teymiyye birinci görüşü dışlayıcı, ikinci görüşü aşırı yüceltmeci ve mutlak bularak her ikisini de reddetmekte ve sûfiler hakkında “doğru” olarak nitelendirdiği kendi görüşünü söylemektedir.⁴⁷³ Buna göre sûfiler; “Diğer taat ehlinin yaptığı gibi Allah’a itaat etmek için gayret sarfeden insanlardır. Bunların içerisinde çabası nisbetinde Allah’a yaklaşan (mukarreb) ve kullukta önde gidenler (sâbık) olduğu gibi, ashâbü'l-yemînden olup orta bir yol tutanlar da vardır. Bu iki grup içerisinde hata eden de günah işleyen de bulunabilir.”⁴⁷⁴

Bu niteliklere sahip olan sûfileri *hakikat ehli (sûfîyyetü'l-hakâik)* olarak niteleyen İbn Teymiyye, tasavvuftan geçim temin edenleri *sûfîyyetü'l-erzâk*; sûfî elbisesi giymek ve

⁴⁷⁰ İbn Abdülhâdî, *el-Ukûdü'd-dürriyye*, s. 322-324; İbn Receb, *ez-Zeyl*, IV, 523-524; Kermî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, 141-145.

⁴⁷¹ İbn Receb, *ez-Zeyl*, IV, 505.

⁴⁷² İbn Abdülhâdî, *el-Ukûdü'd-dürriyye*, s. 322-324.

⁴⁷³ İbn Teymiyye, *Mecmû*, XI, 13-14.

⁴⁷⁴ İbn Teymiyye, *ag.e.*, XI, 13-14.

birtakım tasavvufî gelenekleri yerine getirmekle yetinenleri *sûfîyyetü'r-resm* (şekilci sûfîler) diye adlandırmaktadır.⁴⁷⁵

İbn Teymiyye tasavvuf geleneğinde önemli bir yeri olan velayet, sekr ve cezbe gibi tecrübeleri kabul etmekle birlikte tüm bu tasavvufî kavramları Kur'ân ve sünnet çizgisine çekmekte ve bu iki kaynaktan beslenerek kavramların içini doldurmaya özen göstermektedir. Bu bağlamda mesela veli olmak, toplumun belirli bir kesiminne özgü değildir. Bid'at ehli ve günahkâr olmadığı müddetçe, ilim ehli, mücahit, tüccar, çiftçi gibi herkes veli olabilir. Nitekim Selef, din ve ilim ehli için *kurrâ* tabirini kullanmış ve bu grubun içine hem ulema hem de zahidler dahil olmuştur. Burada ölçü tasavvufa mensup olmak değil, Kur'ân'ın ifadesiyle⁴⁷⁶ takva ehli olmaktır.⁴⁷⁷ Velinin gönlüne birtakım ilhamlar gelebilir. Bu durumda veliye düşen görev, bu ilhamlardan Kur'ân ve sünnete uygun olanlara itibar edip muhalif olanları kabul etmemektir.⁴⁷⁸

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın azametini, celal ve cemalini müşahade eden müminin kalbi buna dayanamayıp bazen bayılabilir. Sekr halindeyken bazı yanlış şeyler de söylemiş olabilir. Bu durumda mazurdur. Ancak akli başına geldikten sonra bu sözlerinin doğru olmadığını ifade etmez ve itikat haline getirirse işte bu durumda sapıtmış olur.⁴⁷⁹

İbn Teymiyye sufilerin büyük önem atfettiği bâtın ilmini de kabul etmektedir. Ancak dinle ilgili zahîrî ilimler Hz. Peygamber (s.a.v) den öğrenildiği gibi, batınî ilimler de ondan öğrenilir. Onun dışında başka bir kaynaktan alınabileceğini, bu noktada peygambere ihtiyaç olmadığını iddia etmek, dinin bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr etmek anlamına gelir.⁴⁸⁰ Bir kimse zühdü en yüksek dercede temsil edecek şekilde gece gündüz Allah'ı zikredip ibadet ve taatta bulunsa bile Kur'ân'a tabi olmadığı sürece şeytanın dostlarından birisidir. İster gökte uçsun isterse suda yürüsün fark etmez.⁴⁸¹

İbn Teymiyye, Ebû Süleyman ed-Dârânî (215/830), Cüneyd el-Bağdâdî (297/909) gibi sûfîyyenin önde gelen isimlerinin de tıpkı kendisinin yaptığı gibi Kur'ân ve sünnetmerkezli bir tasavvuf anlayışına sahip olduklarını, bu iki kaynağın olumsuz şهادette bulunduğu her

⁴⁷⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû*, XI, 13-14.

⁴⁷⁶ Hucurat, 37/13.

⁴⁷⁷ İbn Teymiyye, *ag.e.*, XI, 11.

⁴⁷⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XI, 115.

⁴⁷⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XI, 45.

⁴⁸⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XI, 126.

⁴⁸¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XI, 99.

türlü mistik tecrübeyi batıl olarak kabul ettiklerini, onların sözlerinden nakiller yaparak ifade etmektedir.⁴⁸²

İlk dönem sûfleri hakkında genellikle olumlu bir kanaate sahip olan İbn Teymiyye'nin, tasavvuf karşısı olduğunu düşünenlere argüman oluşturacak şekilde, bazı sûflere sert eleştiriler yönelttiği ve hatta hakaret olarak değeriendirilebilecek ifadeler kullandığı görülmektedir. Bu çerçevede İbn Teymiyye'ye göre bid'at ehli ve zındıklardan tasavvufa intisab edenler olmuş, ancak bunlar Hallâc örneğinde olduğu gibi muhakkik tasavvuf şeyhleri tarafından kabul görmemiş ve dışlanmıştır.⁴⁸³

İbn Teymiyye Hallâc'ın zındık olduğundan dolayı öldürüldüğünü, söylediklerinden bir kısmının bir nevi küfür olduğunu ve katlini gerektirdiğini, bunun da ötesinde Hallâc'ın haksız yere öldürüldüğünü söyleyenin, ya inkârcı bir münafık ya da cahil bir sapık olduğunu düşünmektedir.⁴⁸⁴ İbn Teymiyye'nin takındığı bu olumsuz tavrın sebebi kuşkusuz Hallac'ın hulûl nazariyesidir. O'na göre; Allah'ı gönülden seven marifet ehli bir müminin kurbîyet makamlarına ve yakîn mertebelerine yükselmesi mümkündür. Ancak, Rab Rab'tır, kul da kuldur. Ne kulun Allah'ta ne de Allah'ın kulda bulunması söz konusu olmaz. Ayrıca marifet ehlerinden hiç kimse hulûl anlayışını benimsememiştir.⁴⁸⁵

İbn Teymiyye'nin şiddetli bir şekilde eleştirdiği sûflerden birisi de vahdet-i vücud görüşünü ortaya atan İbn Arabî (ö. 638/1240)'dir. Ona göre vahdet-i vücudla ilgili söyledikleri her ne kadar küfür olsa da, vahdet-i vücud görüşünü benimseyenler içinde İslam'a en yakın olanı İbn Arabî'dir. Çünkü onun görüşleri içerisinde pek çok doğru söz de bulunmaktadır.⁴⁸⁶

İbn Teymiyye'ye göre, vahdet-i vücud anlayışının temelini oluşturan esaslardan birisi olan, "dış dünyada varlığı bulunmayan (ma'dum) bir şeyin yokluk âleminde (adem) sabit olması" görüşü ilk defa Cehmiye tarafından ortaya atılmış, daha sonra Mutezile ve Râfıza gibi guruplar tarafından benimsenmiştir.⁴⁸⁷ Vahdet-i vücud; Cehmiye'nin sıfatları selb ve ta'til anlayışı ile bazı sûflerin sekr halinde söylediği sözler ve zındık filozofların görüşlerinden müteşekkildir.⁴⁸⁸

Sonuç olarak İbn Teymiyye; tasavvufu tamamen kabul etmek veya reddetmek yerine seçmeci bir yaklaşım sergileyerek tasavvuf ile sûflerin uygulamalarını birbirinden ayrı

⁴⁸² İbn Teymiyye, *Mecmû*, XI, 118.

⁴⁸³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XI, 13.

⁴⁸⁴ İbn Teymiyye, *Câmiu'r-resâil*, nşr., Muhammed Reşat Salim, Dâru'l-medenî, Cidde, ts., I, 187.

⁴⁸⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XI, 45.

⁴⁸⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûatü' resâil ve'l-mesâil*, nşr., Muhammed Reşit Rıza, Lecnetü't-türâsi'l-arabî, yy., ts., IV, 6.

⁴⁸⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, IV, 6.

⁴⁸⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, IV, 26.

tutmaktadır. Ona göre Kur'ân ve sünnetin onayladığı, Selef'in de benimsediği ölçüler çerçevesinde bir tasavvuf meşru ve makbuldür. İslamın Müslümanlar için öngördüğü manevi yaşantının ruhuna uygun olmayan, özden uzak ve şekli önceleyen her türlü anlayış aynı şekilde gayri meşru ve merduttur.

3.1.5. Felsefe Alanında

İbn Teymiyyeye göre İslam dünyasında felsefenin ortaya çıkışına zemin hazırlayan sebeplerin başında Şia, Kaderiyye, Cehmiye ve Mutezile gibi fırkalar gelmektedir. Söyleki; Hz. Peygamber (s.a.v)'in vefatından bir müddet sonra Şiileşme hareketi başlamış, aşırı Şiî guruplar, Hz. Ali'nin ilah olduğunu iddia etmişlerdir.⁴⁸⁹ Sahabenin son dönemlerinde Kaderiyye ve Mürcie, tabînin sonlarına doğru da sıfatları inkar eden Cehmiye fırkası baş göstermiştir. Allah'ın Hz. Musa (a.s.) ile konuşmadığını, Hz. İbrahim (a.s.)'i dost edinmediğini ileri süren Cehmiye'nin kurucusu Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742)'den sonra bu mezhebin taşıyıcılığını Cehm b. Saffan (128/745) yapmıştır. Daha sonra bu sürece hâdis varlıkların geçmişte ve gelecekte devamlılığının imkansız olduğunu ileri süren Mutezile dahil olmuştur. Cehm b. Saffan cennet ve cehennem sonlu olduğunu iddia ederken, Mu'tezilî Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849) sonlu olmasalar da içindekilerin hareket etmeksizin duracaklarını iddia etmiştir.⁴⁹⁰ Öte yandan Cehm, Allah'ın sıfatlarının ve fiillerinin hâdis olduğunu, çünkü bunların ancak bir cisim ile meydana gelebileceğini, cisimlerin de hâdis varlıklar olduğunu iddia etmiştir. Hem Mutezile hem de Cehmiye, Allah'ın konuşmasının mecazi olduğu noktasında birleşmiştir. Aslında bütün bu problemlerin altında sıfatların inkarına götüren bu bid'atlar yatmaktadır.⁴⁹¹ Diğer yandan Allah'ın kelam sıfatı ile ilgili bu tartışmalar neticesinde, insanlar arasında halku'l-Kur'ân meselesi ile ilgili ayrılıklar baş göstermiştir.⁴⁹²

İbn Teymiyye'ye göre özellikle Cehmiye ve Mutezile'nin Hz. Peygamber (s.a.v)'den sonra Müslümanlar arasında zuhur eden bu türlü itikadî ve uhrevî problemlerin çözümüne yönelik geliştirdikleri ve Selef'ten hiç kimsenin benimsemediği bu kalamî yöntem, sonraki kalamcılar tarafından usûlü'd-dîn olarak kabul edilmiştir. Bundan sonra mülhid filozoflar İslam dinini, bid'at ehli bu gurupların dini konularda söylediklerinden ibaret zannederek bu görüşleri kabul etmişlerdir.⁴⁹³

⁴⁸⁹ İbn Teymiyye, *Minhâc*, I, 306.

⁴⁹⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 309-310.

⁴⁹¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 311-312.

⁴⁹² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 313-315.

⁴⁹³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 306-309.

Felsefe'nin İslam dünyasında ortaya çıkışının böyle bir süreç sonunda gerçekleştiğini söyleyen İbn Teymiyye'ye göre, Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi İslam filozofları ilahiyat, nübüvvet ve ahiret gibi konularda Antik Yunan filozoflarının söylemediği yeni şeyler söylemiştir. Onların bu konularda söyledikleri her ne kadar selefleri olan ilk dönem filozoflarından daha tutarlı ve doğru olsa da, İslam'dan aldıkları doğru bilgiyi bozuk felsefî bilgilerle mezcetme çabasına girmişlerdir. Ancak onların din ve felsefe arasını uzlaştırma çabaları dinin aleyhine sonuçlanmıştır. Bunun dışında naslara dayanmakla birlikte, felsefî ilkelerine uydurmak için nasları uzak ve zorlama tevillerle açıklama yoluna gitmişlerdir. Bu cümleden olarak kürsiyi sekizinci, arşı dokuzuncu felek diye yorumlamışlar, meleğin bedende bulunan bir kuvve olduğunu, peygamber mucizeleri de dahil hiçbir harikulade olayın aslında alemde bulunmadığını, tüm bunların tabii, felekî veya nefsî bir güç aracılığıyla meydana geldiğini ileri sürmüşlerdir.⁴⁹⁴

Filozofların nübüvvet meselesinde *tebdîl ehli*, *techîl ehli*, *tevil* ve *tahrif ehli* gibi guruplara ayrıldığını düşünen İbn Teymiyye, Fârâbî (ö.339/950) ve İbn Fâtik (ö.V/XI yy. ?) gibi bazı kişilerin, filozofları peygamberlerden üstün gördüklerini gündeme getirerek bu görüşe şiddetle karşı çıkar.⁴⁹⁵ Tevil ehli olarak isimlendirdiği filozoflar ise peygamberlerin sözlerini kendi görüşlerine göre tevil edebilmek için mecaz ve istiareye başvurarak garip anlamlar üretmiş ve lafızları bilinen manalarının dışına çekmişlerdir. Akli başında filozofların da ifade ettiği üzere Peygamberler, tevil ve tahrif ehli filozofların uydurduğu bu anlamlardan hiç birini kastetmemiştir.⁴⁹⁶

Öte yandan İbn Teymiyye'ye göre bu grup, tevilin anlamını da doğru tespit edememiş ve bu hatalı tevil anlayışlarını Selef'in tevil anlayışı zannederek büyük bir yanılmanın içine düşmüşlerdir. Onların tahriften ibaret olan bu tevil anlayışlarına göre Hz. Peygamber (s.a.v) ve ondan sonra gelen Selef, Kur'ân'ı okudukları halde onu tam olarak anlayamamışlardır.⁴⁹⁷

İbn Teymiyye, Aristo gibi erken dönem filozoflarının ilahiyat meselelerini çok az bildiklerini, bu az bilgilerinin de ciddi problemler içerdiğini ifade etmektedir. O kadar ki onların ilahiyat alanında söyledikleri sözler *ulaşılması zor, sarp bir dağın tepesine atılmış*

⁴⁹⁴ Herras, *İbn Teymiyye es-selefi*, s. 38.

⁴⁹⁵ İbn Teymiyye, *Der'u teâruz*, I, 9-10.

⁴⁹⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 12.

⁴⁹⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 14-15.

*cılız bir devenin kıymetsiz etine benzemektedir. Bu sebeple onların görüşleriyle ilahiyat alanındaki meselere delil getirilemez.*⁴⁹⁸

İslam filozoflarını eski Yunan düşüncelerine tabi olmak, Aristo metafiziğini, Harran Sâbiîleri'nin inançlarını dine sokmak ve böylece eserlerinde İslam inançlarına uymayan nazariyelere yer vermekle suçlayan İbn Teymiyye'nin, felsefeyi büsbütün reddetmeyip,⁴⁹⁹ bu konuda temkinli bir tavır sergilediği görülmektedir. Örneğin Yunan filozoflarının matematik ve tabiatla ilgili görüşlerinin bazı hatalar içermekle birlikte çoğunluğunun doğru ve faydalanılabilir bilgiler olduğunu söylemektedir.⁵⁰⁰

Yine Sâbiî filozoflardan, matematik ve tıp gibi doğrudan dinle ilişkisi bulunmayan alanlarda istifade edilebileceğini, dini meselelerle ilgili görüşlerinde ise ölçünün Kur'ân ve sünnet olduğunu söylemektedir.⁵⁰¹ Bu sebeple, İbn Teymiyye'ye göre Kur'ân ve sünnetin ruhuna aykırı olan felsefî görüşlerin kabul edilmesi mümkün değildir.

3.2. İbn Teymiyye'nin Mecaz Anlayışı

Bu başlık altında öncelikle İbn Teymiyye'nin mecaz kavramına yaklaşımını belirleyen temel ilkeler tespit edilecek, daha sonra bu ilkelerin değerlendirmesi yapılarak onun mecaz anlayışı ortaya konmaya çalışılacaktır.

3.2.1. İbn Teymiyye'ye Göre Mecaz Kavramı

İbn Teymiyye, Beyan ilminin unsurlarından birisi olan ve öteden beri Belagat çerçevesinde ele alınan mecaz kavramını, *Mecmûu fetâvâ* isimli eserinin *Kitâbü'l-îmân* ve *el-Esmâ ve's-sıfât* adlı bölümlerinde konu edinmektedir. O'nun, mecazla ilgili görüşlerini iman ve sıfatlar konusu içerisinde zikretmesi; itikadî meseleler ile mecaz arasında sıkı bir ilişkinin varlığına inandığını göstermektedir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alınacağı üzere iman-amel ilişkisiyle mecaz arasında kurduğu irtibat da bu kanaati desteklemektedir.

Bilindiği üzere lafızlar, vaz olundukları manada kullanılıp kullanılmaması açısından hakikat ve mecaz olmak olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İbn Teymiyye İslam'ı ve Kur'ân'ın

⁴⁹⁸ İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-cehmiyye fî bideihimi'l-kelâmiyye*, nşr., Muhammed Abdurrahman b. Kâsimî, Matbaatü'l-hukûme, yy., 1391/1971, I, 372.

⁴⁹⁹ Özervarlı, "İbn Teymiyye", *DİA*, XX, 409.

⁵⁰⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 372.

⁵⁰¹ İbn Teymiyye, *Nakzu'l-mantık*, s. 96-97.

kendisiyle indirildiği Arap dilini en iyi bilen sahabe, tabiîn ve erken dönem imamı tarafından böyle bir ayırım yapılmadığını gerekçe göstererek mecaza karşı çıkmaktadır.⁵⁰²

İbn Teymiyye'nin hakikat ve mecaz şeklinde yapılan taksime yönelttiği eleştirilerinden birisi de dillerin doğuşu çerçevesinde şekillenmektedir. Buna göre; lafzın vaz olunduğu ilk manaya hakikat, ilk mananın dışında kullanılmasına da mecaz diyebilmemiz için dillerin menşesine ve lafızların ilk olarak hangi mana için vaz olunduğuna dair kesin bir bilgiye sahip olmamız gerekmektedir.⁵⁰³

İbn Teymiyye'ye göre; hakikat-mecaz şeklinde yapılan taksimin doğru olmadığını gösteren delillerden birisi de, mecazı kabul edenler tarafından yapılan hakikat ve mecaz tanımlarının yeterli olmamasıdır. Zira onların yaptığı tanımların hiç birisi, hakikat ve mecaz kavramlarını kesin ve net bir şekilde ortaya koyamamaktadır. Bu durum, hem taksimin batıl hem de bu taksimi yapanların akla muhalefet ederek dine yeni bir şey ortaya koyan (el-mübtedia) ve söylediği sözün ne anlama geldiğini tasavvur edemeyen insanlar olduğunu göstermektedir.⁵⁰⁴

İbn Teymiyye mecaz taraftarlarının hakiki ya da mecazi manada kullanılan lafızları birbirinden ayırt edebilmek için getirdiği kriterlere de bir dizi eleştiri yöneltmektedir. Bu çerevede mesela “herhangi bir kayda bağlı olmaksızın (mutlak) kullanılan lafza hakikat, aynı lafzın bir kayda bağlı olarak kullanılmasına (mukayyed) mecaz denmesi” şeklinde belirlenen ilke doğru değildir. Çünkü dilde herhangi bir kayda bağlı olmaksızın kullanılan bir lafız bulmak mümkün değildir.⁵⁰⁵ Öte yandan İbn Teymiyye'ye göre; sözün söylendiği anda zihinde beliren ilk mananın hakikat, bunun dışında o lafza yüklenen diğer manaların mecaz olarak kabul edilmesi esasına dayanan ölçü de kabul edilebilir görünmemektedir.⁵⁰⁶

İbn Teymiyye'nin genel olarak mecaz kavramına yaklaşımını bu şekilde belirledikten sonra, eleştirdiği noktaların hangi esaslara dayandığını daha yakından incelemek gerekmektedir. Böylelikle onun, mecazı hangi fikrî zeminde ele aldığı açıklık kazanmış olacaktır.

⁵⁰² İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 60.

⁵⁰³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 62-65.

⁵⁰⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 65.

⁵⁰⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 68.

⁵⁰⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 71.

3.2.2. Dillerin Doğuşu ve Mecaz İlişkisine Yaklaşımı

İbn Teymiyye'nin dillerin doğuşu ile irtibatlı olarak mecaza yönelttiği eleştirilerin daha iyi anlaşılabilmesi için, öncelikle dillerin menşeiyle ilgili ortaya atılan nazariyeler hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Mecazi ifadeler temel dilin yapamadığını yapma bakımından son derece önemlidir. Hatta kimi zaman mecazi dil, anlatılmak istenen bir konuyu onun sözlük anlamına dayalı kelimelerle anlatılmasından daha iyi göz önüne serebilir.⁵⁰⁷ Böylece zihnin anlamakta güçlük çektiği hususlar mecaz üslubuyla berraklaşıp daha anlaşılır hale gelebilir.

Dili zevkli hale getiren ve onun ayrılmaz unsurlarından birisi olan mecazın kendisine bağlı bulunduğu dil olgusunun ilk olarak ne zaman ortaya çıktığına dair kaynaklar birkaç teorinin varlığından söz etmektedir.

Dillerin doğuşuna dair ileri sürülen görüşlerden birisi *ses taklidi* nazariyesidir. Bu nazariyeye göre diller, doğada ses çıkaran varlıkların çıkardıkları sesleri taklit etmek suretiyle meydana gelmiştir.⁵⁰⁸ Buna göre, rüzgâr hışıltısı, merkebin soluması, karga sesi, at kişnemesi, geyiğin melemesi gibi sesler, dillerin ortaya çıkışına kaynaklık etmiştir.⁵⁰⁹ Ses taklidi nazariyesine göre kuvvetli bir ihtimalle insanoğlu ilk olarak kendi sesini taklitle haykırması, ağlaması, gülmesi ve benzeri şeyler gibi yaratılıştaki bazı tabii olayları kullanmış, daha sonra hayvan ve tabiata intikal ederek yeni şeyler elde etmiştir.⁵¹⁰ Ancak sınırsız denecek kadar anlamlar dünyasını bünyesinde barındıran dilin tamamen seslerden ilham alınarak meydana getirildiğini iddia etmek bir hayli zor görünmektedir. “Çünkü yansımadan oluşan dil öğelerinin, her dilde söz varlığının ancak küçük bir bölümünü oluşturduğu bilinmektedir.”⁵¹¹

Dillerin doğuşuna ilişkin öne sürülen görüşlerden birisi de *ıstılah ve tevâdu'* nazariyesidir. Bu nazariyeye göre ilk insanlar, doğadaki eşyaları birbirinden ayırt etme ihtiyacı duymuşlar ve her varlık için, zikredildiğinde onu diğer varlıklardan ayırabilecekleri isimler koymuşlardır. Âdemoğlundan birini gördüklerinde ona *insan* ismini vermişler ve böylece *insan* ismini duyduklarında, onun canlı varlıklardan birisi olduğunu anlamış, diğer varlıkların isimlerini de bu şekilde tespit etmişlerdir.⁵¹²

⁵⁰⁷ Koç, Turan, *Din Dili*, İz yay. İstanbul, 1997, s. 125-127

⁵⁰⁸ es-Süyûtî, Celâleddin, *el-Müzhir fî ulûmi'l-lugati ve envâiha*, nşr., M. Ahmed Câdü'l-Mevlâ, Ali Muhammed el-Becavî, M. Ebû'l-Fadl İbrahim, Mısır, ts., I, 14.

⁵⁰⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, s. 76.

⁵¹⁰ Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Deniz Kuşları Matbaası, Konya, 1969, s. 28.

⁵¹¹ Yıldırım, Zeki, “Kur'ân Işığında Dillerin Kaynağı Problemi”, *AÜİF Dergisi*, Erzurum, 2004, sy: 22, s. 103.

⁵¹² Süyûtî, *a.g.e.*, I, 12.

Bu görüşü savunanlar dillerin vahiy ve ilham yoluyla vaz‘ edilmiş olamayacağını ileri sürerler. Çünkü Allah, İbrahim 14/4 ayetinde وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ *“Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah’ın emirlerini) iyice açıklasın.”* buyurmaktadır. Eğer bütün diller Allah tarafından Hz. Âdem (a.s)’e öğretilmiş olsaydı, peygamberlerin gönderildikleri toplumlardan önce o dillerin var olmuş olması gerekirdi. Zira peygamberler, gönderildikleri toplumların ilk ferdi değildirler. Yani gönderilen peygamberden önce de kavmi o dili konuşmaktaydı. Buradan da anlaşılmaktadır ki diller tevkîfî olarak değil, uzlaşma (ıstılah ve tevâdu‘) yoluyla ortaya çıkmıştır.⁵¹³ Ancak mükemmel bir konuşma düzeni olan ve somut bir mahiyeti olmayan binlerce kavramı içine alan dilin, birbirleriyle iletişim kurabilecekleri hiçbir şeye sahip olmayan insanlar tarafından inşa edilmesinin imkansız olduğu gerekçesiyle bu teoriye itirazda bulunulmuştur.⁵¹⁴

Dillerin menşeiyle ilgili ortaya atılan teorilerden birisi de *vahiy ve ilham* nazariyesidir. Buna göre Allah, dillerin tamamını vahiy yoluyla Hz. Âdem (a.s)’e bildirmiş, o da bu dilleri çocuklarına öğreterek dillerin varlık sahnesine çıkmasını sağlamış ve böylece diller kuşaktan kuşağa tevarüs ederek bize kadar ulaşmıştır.⁵¹⁵ Bu görüşü benimseyenler iddialarına delil olarak: *“Allah, Âdem’e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklere göstererek, Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin dedi.”*⁵¹⁶ ayetini zikretmektedir.

İsim, fiil, harf, edat gibi pek çok unsurun bir araya gelmesiyle oluşan dillerin, vahiy yoluyla meydana geldiğini ileri sürenler, ayetteki الْأَسْمَاءُ كُلَّهَا ifadesinde sadece isimlerin zikrediliyor olmasını şu şekilde izah etmektedir: İsimler, fiillere ve harflere göre daha kuvvetli oldukları için Allah, isimleri zikretmekle yetinmiştir.⁵¹⁷ İbn Abbas (68/ 687), Mücâhid (ö. 103/721), ve Katâde (ö. 117/735)’den gelen rivayetler, ayetten; Allah’ın Hz. Âdem (a.s)’e eşyanın tamamını, onların isimlerini birer birer zikretmek suretiyle öğrettiği şeklinde bir sonuç çıkaranları destekler mahiyettedir.⁵¹⁸ Bu ayeti, *“Ona beyanı öğretti”*⁵¹⁹ ayetini

⁵¹³ Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb*, XIX, 70.

⁵¹⁴ Küçükkalay, *Kur’ân Dili Arapça*, s. 27.

⁵¹⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, s. 72; Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd, *Meâlimü’t-tenzîl*, II. bs., Dârü’l-kütübü’l-ilmiyye, Beyrut, 2010, I, 32; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusufel-Endelûsî, *el-Bahr’ul-Muhîr*, thk, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Dâr’ül-kütüb’il-ilmiyye, Beyrut, 2010, I, 294-295.

⁵¹⁶ Bakara, 2/31.

⁵¹⁷ Süyûtî, *el-Müzhir*, I, 11; Ebü’l-Feth Osman, İbn Cinnî, *a.g.e.*, nşr., Neccâr, Muhammed Ali, Âlemü’l-kütüb, Beyrut, 2010, s., 74.

⁵¹⁸ Taberî, *Câmiü’l-Beyân* I, 282-283.

⁵¹⁹ Rahman, 55/4.

de göz önünde bulundurarak Allah'ın Hz. Âdem (a.s)'e tek tek eşyanın isimlerini değil, ona eşyayı isimlendirme yeteneği verdiği şeklinde yorumlayanlar da olmuştur.⁵²⁰

Ayette ifade edildiği gibi Allah, Hz. Âdem (a.s)'e isimlerin hepsini öğrettiğine göre isimlerin delalet ettiği mânaları da ona öğretmiş olmalıdır. Tam da bu noktada mecazla alâkalı olarak şöyle bir soru sormak yerinde olacaktır. Acaba Allah, Hz. Âdem (a.s)'e lafızların yalnızca vaz' olduğu ilk mânalarını mı, yoksa hem bu ilk mânaları hem de anlam genişlemesi sonucu lafzın kazanacağı mecaz mânaları mı öğretmiştir? Başka bir ifadeyle; yırtıcı bir hayvanın ismi olan *aslan* kelimesi *cesur insan* için de kullanıldığına göre; aynı şekilde ilk dönem insanları da bir kelime için hem hakikat hem mecaz anlama gelebilecek şekilde farklı kullanım alanları tespit etmişler miydi? Ya da bu onlara Allah tarafından öğretilmiş miydi?

Mecazi mânada kullanılan lafızlar, hakiki mânasının sınırlarını aşarak kullanılacakları mecaz mânalara ulaşırlar. Öyleyse mecaz mânanın oluşumu bir süreci gerektirmektedir. Aslanı ilk defa gören insan, hemen o anda cesur insan için de aslan demeyi düşünmemiş, cesur insan ile aslan arasındaki benzerlikleri, gözlemleri sonucu keşfettikten sonra cesur insana aslan demeyi akletmiş olmalıdır. “İnsan deniz üzerinde düşünmüş, onun derin, geniş, hareketli olduğunu, içerisinde inci ve sedefin bulunduğunu, dalgalandığını, zararlı ve yararlı şeyleri ihtiva ettiğini görmüştür. Aynı şekilde bazı insanlarda da denizdekine benzer sıfatların bulunduğunu fark etmiştir. Nitekim insanların da kimi geniş bilgiye, kimi derin düşünme yeteneğine sahiptir. Kimi insanlarda da gönülleri etkileyecek konuşma yeteneği bulunmaktadır. Mademki deniz ve insan benzer özellikler taşımaktadır, öyleyse insan için *deniz* ifadesini kullanmaya engel bir durum bulunmamaktadır.”⁵²¹

Dillerin kökenine dair verilen bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere onların nasıl ortaya çıktığına dair henüz kesin bir kanıya ulaşılabilmiş değildir. “Çünkü her kavmin -dilin oluşumuna dair- ayrı bir gizli anlaşmalar sistemi vardır. Bir kavmin bütün fertleri arasında mevcut bu gizli anlaşma ve sözleşmelerin temeli, bilinmeyen zamanlarda atılmıştır. Dil insanla birlikte var olageldiğine göre bu gizli anlaşmaların kökleri ilk insanlara kadar gider. Yalnız bu gizli anlaşmaların doğuşu ve mahiyeti bilinmemektedir.”⁵²²

Dillerin varlık sahnesine çıkışına dair ileri sürülen görüşlere bu şekilde değindikten sonra, İbn Teymiyye'nin dillerin menşei üzerinden mecaza yönelttiği eleştirinin detaylarına geçebiliriz.

⁵²⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahr'ul-muhît*, I, 295.

⁵²¹ Şeyh Emin, Bekrî, *el-Belâğat 'ül-Arabiyye fî Sevbihe'l-Cedîd*, Dâru'l-Âlem li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990, II, 72.

⁵²² Ergin, Muharrem, *Türk Dilbilgisi*, Bayrak yay., 7. bs., İstanbul, 1993, s. 9-10.

İbn Teymiyye'ye göre mecazı kabul edenlerin, vaz' olunduğu manada kullanılan lafızlara hakikat, vaz' olunduğu mananın dışında kullanılan lafızlara mecaz demeleri, lafzın öncelikle bir mana için vaz' olunduğunu, daha sonra bu mananın dışında başka kullanım alanlarına sahip olduğunu kabul etmemizi gerektirmektedir.⁵²³ Halbuki bu, dillerin ıstılah ve tevâdu' nazariyesine göre ortaya çıkmış olmasına bağlıdır. Ancak, insanların bir araya gelerek dili oluşturan kelimelerin anlamlarını tespit etmeleri esasına dayanan ıstılah ve tevâdu' nazariyesinin kabul edilmesi, İbn Teymiyye'ye göre mümkün görünmemektedir. Zira ne Araplar'dan ne de başka milletlerden dilin bu şekilde inşa edildiğine dair hiç bir rivayet bulunmamaktadır.⁵²⁴ Tevatüren bilinen bir şey vardır ki o da, kelimelerin hangi manaları ifade etmek için kullanıldığıdır.⁵²⁵

Bunun dışında 'eğer insanlar tarafından bir belirleme olmasaydı, dil olarak kullanılabilecek bir şey de olmazdı' şeklinde bir itiraz da İbn Teymiyye'ye göre kabul edilebilir değildir. Örneğin temyiz çağına ulaşan bir çocuk, anne babasından ya da kendisini yetiştirenlerden bir kelime işitir ve muhatabın bu kelimeyle hangi manayı kastettiğini anlamaya başlar. Hiç kimse bu çocukla birlikte kelimeler için anlam belirlemesine (ıstılah ve tevâdu') gitmediği halde çocuk, içerisinde yetiştiği toplumun dilini bu şekilde öğrenmiş olur.⁵²⁶

Burada İbn Teymiyye, dillerin Allah tarafından insana ilham edilen "ifade etme" yeteneği sayesinde meydana geldiği fikrini benimsemektedir. Bu yetenek sayesinde insan, zihninde kurguladığı ve açıklamak istediği manaları lafızlar aracılığıyla beyan eder. Bu beyan etme kabiliyeti ilk olarak insanlığın atası Hz. Adem (a.s.)'e verilmiş ve o bu şekilde isimleri öğrenmiştir. Daha sonra onun zürriyeti de kendilerine ilham edilen ifade ve beyan yeteneği aracılığıyla dilleri ortaya koymuşlardır.⁵²⁷

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, dillerin ıstılah ve tevâdu' nazariyesine göre değil, Allah tarafından insana ilham edilen beyan yeteneği sayesinde meydana geldiğini ileri sürerek mecazın varlığına karşı çıkmaktadır. Daha açık bir ifade ile, İbn Teymiyye'ye göre mecaz olduğu iddia edilen manalar, lafzın ilk kullanıldığı anlam sınırları içinde zaten bulunmaktadır. Mecazi olduğu söylenen bu manaları, lafzın konulduğu ilk anlamın dışında ayrı bir kategoride değerlendirmek doğru değildir.

⁵²³ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 62.

⁵²⁴ Abdullah Sad, İbn Abdullah Âlû Müğîre, *Delâlatü'l-elfâz inde şeyhi'l-islâm İbn Teymiyye*, Dâru künûzi İşbiliyye, Riyad, 2010, I, s. 58.

⁵²⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 62.

⁵²⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 62.

⁵²⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 65.

Ancak burada bir noktanın belirtilmesi gerekmektedir. Dillerin kökeniyle ilgili olarak İbn Teymiyye'nin benimsediği görüşün doğru olma ihtimali bulunduğu gibi, diğer teorilerin de doğru olma ihtimali söz konusudur. Farklı dil teorilerine değinilirken verilen bilgilerden anlaşıldığı üzere bu konuda bir ittifak bulunmamaktadır. Diğer yandan Bâkillânî (ö. 403/1013), Kadı Ebû Yalâ (ö. 458/1066), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazâlî (ö. 505/111), Râzî (ö. 606/1210), Safiyyüddîn el-Hindî (ö. 715/1315) gibi alimler dillerin nasıl ortaya çıktığına dair kesin bir delil olmaması ve ortaya atılan görüşlerden her birinin belirli oranda doğruluk payının bulunması gibi gerekçelerle bu konuda herhangi bir tecihle bulunmamak (tevakkuf etmek) gerektiğini düşünmektedir.⁵²⁸ Sonuç olarak İbn Teymiyye'nin üzerinde ittifak bulunmayan bir konu üzerinden hareket ederek sayılamayacak kadar çok dilci ve müfessirin, lafızları hakikat ve mecaz şeklinde taksim etmesine yaptığı itiraz tartışmaya açık görünmektedir.

3.2.3. İman-Amel İlişkisi Bağlamında Mecaza Bakışı

İbn Teymiyye mecaz konusuna; Mürcie, Cehmiye, Kerrâmiye ve ameli imandan bir cüz olarak kabul etmeyen diğer grupların, imanı; kalbin tasdiki anlamında hakikat, amelleri kapsaması anlamında mecaz olarak değerlendirdiklerini söyleyerek giriş yapmakta ve özellikle Mürcie'nin iman-amel ilişkisine yaklaşımını mecaz üzerinden eleştirmektedir.⁵²⁹ Burada İbn Teymiyye'nin iman-amel ilişkisi bağlamında mecazı hangi çerçevede ele aldığını ortaya koyabilmek için, Mürcie'nin konuyla ilgili görüşüne kısaca temas etmek gerekmektedir.

Mürcie'ye göre iman; kalbin, inanç esaslarını tasdik etmesi anlamında hakikat, amelleri içine alması anlamında mecazdır. Bu sebeple ameller imandan bir cüz değildir ve kalp ile tasdik eden kişinin imanı tamdır.⁵³⁰ Naslarda imandan olduğu söylenen ya da iman şubeleri olarak zikredilen ibadetler; bizzat imanın kendisini değil, iman eden kişinin yerine getirmesi gereken sorumlulukları ifade etmektedir. Dolayısıyla ibadetler, mecazen imandan sayılmıştır. Aynı zamanda ibadetler, kişinin inanç esaslarını tasdik ettiğini gösteren ve onun imanına delalet eden birer alamettir.⁵³¹

Mürcie'nin namaz, oruç, zekat gibi ibadetleri imanın dışında ayrı birer dini emir olarak kabul etmelerine temel teşkil eden delillerden birisi, “iman” lafzının sözlük anlamı itibarıyla

⁵²⁸ Abdullah Sa'd, *Delâlatü'l-elfâz* I, 57-58.

⁵²⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 59-60.

⁵³⁰ Kâdî Ebû Yalâ, Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed, *Mesâilü'l-îmân*, thk., Suûd b. Muhammed b. el-Halef, Dâru'l-âsime, Riyad, 1990, s. 159-161.

⁵³¹ Kâdî Ebû Yalâ, *a.g.e.*, s. 163.

“tasdik” manasını ifade etmesidir.⁵³² Diğer delilleri ise “*İman edip de salih amel işleyenler var ya...*”⁵³³ şeklinde formüle edilip iman ve amelin ayrı ayrı zikredildiği ayetlerdir. Allah bu ayetlerde salih ameli ‘vav’ harfiyle imana atfetmek suretiyle ikisinin farklı şeyler olduğunu ifade etmiştir. Eğer ameller imandan bir cüz olsaydı ikisinin arası atıf harfiyle ayrılmazdı.⁵³⁴

Mürcie kamil bir imana sahip olmak için amelin şart koşulmasının doğru olmadığını aklî açıdan şöyle açıklamaktadır: “Eğer ibadetler, iman olarak kabul edilseydi hiçbir beşer kamil iman sahibi olamazdı. Çünkü peygamberler bile ibadetlerin tamamını yerine getirememiştir. Ayrıca kamil iman için amel şart olsaydı, küçük günah işleyenler bile böyle bir imana sahip olamazdı.”⁵³⁵

İbn Teymiyye’ye göre, Mürcie’nin imanı tasdikten ibaret görüp amelleri mecaz olarak kabul etmek suretiyle hata yapmasının nedeni, iman lafzını salt dilsel veriler ışığında değerlendirmiş olmasıdır. Bu sebeple onlar, Hz. Peygamber (s.a.v)’in insanlara Arap diliyle hitap ettiğini ve bu dilde iman lafzının tasdik anlamına geldiğini ileri sürmüşlerdir.⁵³⁶ Halbuki naslarda geçen lafızların ne anlama geldiği, eğer Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından izah edilmişse artık burada dildilerin söyledikleri sözler dikkate alınmaz. “Salât”, “zekât”, “hac” gibi kavramların dinî terminolojide hangi anlamda kullanıldığı Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından beyan edildiği gibi, bunlardan çok daha önemli olan iman kavramı da yine onun tarafından beyan edilmiştir.⁵³⁷

İbn Teymiyye, Mürcie’nin hata olarak kabul ettiği duruma düşmesini şu şekilde izah etmektedir: “Kur’ân ayetlerini ve hadisleri yorumlarken, lafızların Allah ve Rasûl’ünün muradına delalet yönünün mutlaka bilinmesi gerekir. Kendisi ile bize hitap edilen dili ve bu dile ait lafızların hangi manalara delalet ettiğini bilmek, onların muradını anlamamıza yardımcı olan hususlardandır. Bid’at ehlinin büyük çoğunluğunun dalalete düşme sebebi; Allah ve Rasûl (s.a.v)’ünün sözlerini, kendilerinin iddia ettiği anlamlarda yorumlamalarıdır. Onlar kendi yorumlarını hakikat, nasların ifade ettiği anlamları mecaz olarak kabul etmişlerdir. Nitekim Mürcie de böyle yaparak “iman” lafzını salt kalbin tasdiki anlamında hakikat, amelleri içine alması anlamında mecaz olarak değerlendirmiştir.”⁵³⁸

İbn Teymiyye’ye göre Mürcie, “iman”ın sözlük anlamını “tasdik” olarak belirlerken de doğru bir tespitte bulunamamıştır. Çünkü iman, ne lafzen ne de manen tasdikle eş anlamlı

⁵³² Kâdî Ebû Yalâ, *Mesâilü’l-îmân*, s. 249.

⁵³³ Ankebut, 29/9.

⁵³⁴ Kâdî Ebû Yalâ, *a.g.e.*, s. 241.

⁵³⁵ Kâdî Ebû Yalâ, *a.g.e.*, s. 250.

⁵³⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 182.

⁵³⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 180.

⁵³⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 78.

değildir. Tasdik her türlü haber için kullanılır. Şöyleki; “Bir, ikinin yarısıdır.” ya da “Sema yerin üstündedir.” gibi herkesin bildiği ve görünür aleme dair olaylardan haber veren bir kişiye “Seni tasdik ettim.” denir, “Sana iman ettim.” denmez.⁵³⁹ Verilen haber eğer bunlar gibi görünen aleme değil de görünmeyen (gayb) aleme dair ise ancak bu durumda “Sana iman ettim.” denir.⁵⁴⁰ İman lafzının gaybî alanlar için kullanılması, bu tür haberlerin, muhatabın zihninde şüphe uyandırması dolayısıyladır. Görünmeyen aleme dair bir haberi duyan kişi, bu şüpheleri iç dünyasında bertaraf ettikten sonra haberi ikrar eder ve “İman ettim.” der. Bu açıdan imanı “ikrar” ile izah etmek, tasdikle izah etmekten daha doğru bir tercihtir. Diğer taraftan imanın, tasdikten farklı olarak iltizamî bir boyutu da vardır. Yani tasdik eden, tasdik ettiği haberin gereğini yerine getirmeyebilir. Ancak gaybî bir habere iman eden kişi, bu imanın gereklerini ifa eder.⁵⁴¹

İbn Teymiyye iman lafzının tasdikten ayrı, iltizâmî bir boyutunun bulunması sebebiyle, amelleri imanın gereği olarak değerlendirmektedir. Böylelikle o, Mürcie’nin amelleri mecaz kapsamında yorumlamasının iman lafzının sözlük anlamıyla da bağdaşmadığını ifade etmiş olmaktadır.

İbn Teymiyye’ye göre, Mürcie’nin iman-amel ilişkisine yaklaşımı yakından incelendiğinde onların bu konuda söyledikleri, Hz. Peygamber (s.a.v)’in farklı bağlamlarda zikrettiği kamil imanın keyfiyetine dair beyanlarıyla çelişmektedir. Çünkü onların izahlarına göre; Hz. Peygamber (s.a.v)’in getirdiklerini kalbi ile tasdik edip diliyle ikrar ettiği halde ona itaat etmeyen, namaz, oruç, hac gibi salih emelleri yerine getirmeyen, bunun da ötesinde içki içmek ve zina etmek gibi haram olan fiilleri işleyenler kamil bir imana sahip olmaktadır.⁵⁴²

Öte yandan İbn Teymiyye’ye göre Mürcie, tam ve kamil bir imana sahip olmak için kalbin tasdikini yeterli gördüğünden, amelleri imanın bir gereği olarak değil, onun meyvesi olarak kabul etmektedir. Bu açıdan onlar; bir kerecik olsun secde etmeyen, oruç tutmayan, kardeşi ve annesi ile zina eden kişinin imanı ile Hz. Ebû Bekir (r.a) ve Hz. Ömer (r.a)’in imanını eşit görmekte ve o kişiyi, imanı tam olan bir mümin olarak kabul etmektedir. Halbuki kalbin tam bir imana sahip olması için ibadetlerin yerine getirilmesi gerektiğinde hiçbir tereddüt bulunmamaktadır.⁵⁴³

Burada İbn Teymiyye’nin iman amel ilişkisine yaklaşımıyla alakalı olarak önemli bir noktanın aydınlatılması gerekmektedir. İbn Teymiyye, amelin imandan bir cüz olduğunu iddia

⁵³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 324-325.

⁵⁴⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 183.

⁵⁴¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 325.

⁵⁴² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 181.

⁵⁴³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 130.

etmemektedir. Onun karşı çıktığı şey, tutarlı hiçbir gerekçe yokken Mürcie'nin tam ve kamil imana sahip olmak için tasdiki yeterli görüp amelleri mecaz olarak değerlendirmesidir. Nitekim İbn Teymiyye, açıkça ifade etmektedir ki Hz. Peygamber; (s.a.v) içki içen, zina eden, namuslu kadına iftira atan ve hırsızlık yapanları mürted ilan edip katlini vacip görmemiştir. Eğer amel imandan bir cüz olsaydı, bu fiilleri işleyenler dinden çıkmış olacaklarından dolayı mürtede uygulanması gereken cezayı onlara da uygulardı.⁵⁴⁴ İbn Teymiyye'ye göre burada vurgulanması gereken husus; nasların, kamil iman için tasdiki yeterli görüp amelleri mecaz olarak değerlendiren Mürcie'nin aksine, ameli imanın bir gereği olarak takdim ediyor olmasıdır.⁵⁴⁵

Ameli imandan bir cüz olarak kabul ettiğini açıkça ifade etmese de imanın bir gereği (lazımı) olduğunu söyleyen İbn Teymiyye'nin,⁵⁴⁶ iman-amel ilişkisi konusunda Mürcie başta olmak üzere; fikir ayrılığına düştüğü çevrelerin temel hareket noktalarından birisinin mecaz olduğunu vurgulaması, onun mecaza yaklaşımını tespit etme açısından önem arz etmektedir. Zira onun bu tavrı; mecaza karşı sergilediği eleştirel tutumun sebeplerinden birisinin de karşı tarafın argümanını devre dışı bırakmak olduğu şeklinde değerlendirilebilir. Burada son söz olarak şunu ifade etmek gerekir ki İbn Teymiyye, iman lafzının Kur'ân'da ve hadislerde hem kalbin tasdikini hem de amelleri içeren bir kavram olarak kullanıldığını, amellerin ifasının ise imanın bir gereği olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple O, kamil bir iman için tasdikin yeterli olduğunu söylemek adına amellerin mecaz olarak kabul edilmesine karşı çıkmaktadır. Çünkü ne naslarda ne de Selef'in değerlendirmelerinde, amellerin mecaz olarak yorumlanmasını gerekli kılacak bir delil bulunmamaktadır.

3.2.4. Mecazın Ortaya Çıkışına Yönelik Eleştirileri

İbn Teymiyye'nin hakikat-mecaz taksimine yönelttiği eleştirilerden birisi de İslam'ın erken dönemlerinde böyle bir taksimin bulunmaması merkezinde şekillenmektedir. İbn Teymiyye'ye göre bu taksim, hicri III. asırdan sonra ortaya çıkmış ve IV. asırda yaygınlık kazanmıştır. Bu sebeple sahabe ve tabiîn ile İmam Malik (ö. 179/795), Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778), Evzaî (ö. 157/774), Ebû Hanife (ö. 150/767), İmam Şafî (ö. 201/819) gibi Selef imamları mecazdan söz etmemiştir. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sîbeveyh (ö. 180/796) gibi önde gelen dilcilerin de böyle bir taksimin varlığından bahsettiklerine dair herhangi bir

⁵⁴⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 181.

⁵⁴⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 121, 140.

⁵⁴⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 130.

bilgi bulunmamaktadır. Kuvvetle muhtemeldir ki mecaz, Mutezile ve onlar gibi düşünen Kelamcılar tarafından ortaya atılmış bir olgudur.⁵⁴⁷

İbn Teymiyye'nin burada ifade ettiği görüşleri tahlil sadedinde öncelikle sahabe döneminde mecazi manaların kullanımını ve bir ıstılah olarak mecazın ne zaman ortaya çıktığını ele almak gerekmektedir. Kuşkusuz İbn Teymiyye'nin de belirttiği gibi sahabe döneminde kavramsal anlamda mecazın varlığından bahsetmek mümkün değildir. Ancak Hz. Peygamber (s.a.v)'in ve sahabenin bazı ifadelerinden anlaşıldığına göre; her ne kadar mecaz olarak adlandırılmasa da mecaz içerikli anlamlar henüz ilk dönemlerde kullanılmaktaydı. Bu çerçevede mesela Hz. Peygamber (s.a.v)'in; "Mümin müminin aynasıdır.",⁵⁴⁸ "Dua müminin silahıdır.",⁵⁴⁹ "Oruç kalkandır."⁵⁵⁰ gibi hadisleri zikredilebilir.⁵⁵¹ Yine Hz. Peygamber (s.a.v), vefatından sonra kendisine en önce kimin kavuşacağını öğrenmek isteyen eşlerine "Eli en uzun olanınız, bana en önce kavuşacak olanınızdır." demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v)'in eşleri onun bu beyanını hakikî manada yorumlayarak ellerini ölçmeye başlamışlardır. Eli en uzun olan Hz. Sevede (r.a) olmasına rağmen Hz. Peygamber (s.a.v)'den sonra Hz. Zeynep bint Cahş (r.a) vefat edince "el uzunluğu" ile "cömertliğin" kastedildiğini anlamışlardır.⁵⁵²

Öte yandan rivayet edildiğine göre Adî b. Hâtim (r.a), fecr vaktinin başladığı anı "beyaz ipin siyah ipten ayrılması" ifadesiyle beyan eden Bakara Suresi'nin 187. ayetini hakikî manada anladığından, imsak vaktini tespit etmek için yastığının altına siyah ve beyaz ip koymuştur. Durumu öğrenen Hz. Peygamber (s.a.v), ayetteki ifadenin gecenin "karanlığı ve gündüzün aydınlığı" manasında olduğunu söylemiştir.⁵⁵³

Buraya kadar verilen birkaç örnek göstermektedir ki Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde lafızlar, hakiki manalarının dışında başka anlam alanlarını ifade etmek için kullanılmaktaydı. Aynı şekilde sahabeden sonraki dönemlerde de lafzın, hakiki mananın dışında kullanıldığına dair örnekler bulmak mümkündür. Mesela Yahudiler'in Allah hakkında söyledikleri "Allah'ın

⁵⁴⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 60.

⁵⁴⁸ Ebû Dâvûd, "Edeb" 49.

⁵⁴⁹ el-Hâkim en-Neysâbü'rî, Ebû Abdullah, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, Dâru'l-marife, Beyrut, ts. I, 492; Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsenâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsîlî*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-me'mûn ts. I, 344.

⁵⁵⁰ Buhârî, "Savm", 2; Nesâî, "Sıyâm", 43; İbn Mâce, "Sıyâm", 1.

⁵⁵¹ Bu hadislerde mecazın varlığına dair bk. eş-Şerîf er-Radi, *el-Mecâzâtü'n-nebevîyye*, thk. Taha Muhammed ez-zeytî, Mektebetü basîretî, yy. ts., s. 79, 189, 210.

⁵⁵² Buhârî, "Zekât", 11; Nesâî, "Zekât", 59; Hadiste mecazın varlığına dair bk. Şerîf er-Radi, *el-Mecâzâtü'n-nebevîyye*, s. 66.

⁵⁵³ Buhârî, "Tefsîr", 28; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 226; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk., Sâlim Mustafa el-Bedrî, 3. bs., Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 2010, II, 213-214.

eli bağlıdır.”⁵⁵⁴ ifadesini Dahhâk (ö.105/723), Katâde (ö.117/735) ve Süddî (ö.127/745) gibi ilk dönem müfessirleri gerçek anlamda el olarak değil, cimrilikten kinaye olarak anlamışlardır.⁵⁵⁵

Kaynaklara bakıldığında mecaz olgusunu yorumlayan ve mecazi manada kullanılan bir lafzın anlam sınırlarında bir genişleme meydana geldiğini ortaya koyan ilk kişinin hicrî II. yüzyılda yaşıyan Sîbeveyh (ö.180/796) olduğu görülür. *el-Kitâb* isimli meşhur eserinde Sîbeveyh, kullanıma bağlı olarak lafızların anlam sınırlarında bazı genişlemelerin olabileceğinden söz etmiş ve bunu “*ittisâ*” ve “*siatü’l-keîâm*” kavramlarıyla ifade etmiştir.⁵⁵⁶ O, mecaz kelimesini her ne kadar açıkça kullanmasa da ortaya koyduğu bu kavramlar istilâhî manadaki mecaz kavramıyla büyük oranda benzerlik arz etmektedir. Sîbeveyh’in kelimedeki anlam genişlemesine dair verdiği örneklerin kendisinden sonra gelen alimler tarafından mecaz olarak yorumlanması da bunu desteklemektedir.⁵⁵⁷

Sîbeveyh, örneğin وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الْإِنْعِقِ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءَ وَنِدَاءَ ayetinde⁵⁵⁸ inanmayanların, hayvanlara seslenen çobana değil; çobanın seslendiği hayvanlara benzetildiğini, bu sebeple ayetin anlamının مَثَلُكُمْ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ النَّاعِقِ وَالْمَنْعُوقِ بِهِ الَّذِي لَا يَسْمَعُ “Sizin ve inkâr edenlerin durumu, hayvana seslenen (çoban) ile kendisine seslenilip işitmeyen hayvanın durumuna benzer.” şeklinde olduğunu söylemektedir.⁵⁵⁹

İttisâ ve *siatü’l-keîâm* kavramlarını kullanmak suretiyle Sîbeveyh’ten sonra aynı çizgiyi devam ettiren dilci ve müfessir Ferrâ (ö. 207/822)’dır.⁵⁶⁰ Sözgelimi Ferrâ, فَمَا رِبَحْتُ “Alışverişleri onlara kâr getirmemiş ve (sonuçta) doğru yolu bulamamışlardır.”⁵⁶¹ ayetini şöyle açıklar: “Birisi, kârı yapan tâcir olmasına rağmen nasıl olur da ayette ‘ticaretleri kâr etmedi’ denir şeklinde bir soru yöneltse şöyle cevap verilir: Bu, Arapça’da kullanılan bir üsluptur. Araplar رِبَحَ بَيْعُكَ وَخَسِرَ بَيْعُكَ “Yaptığın alışveriş kazandı, yaptığın alışveriş kaybetti.” derler. Çünkü kâr ve zarar ticarete olur. Buna bir başka örnek de Araplar’ın هَذَا لَيْلٌ نَائِمٌ “Bu uyuyan gecedir.” sözleridir. Kur’ân’daki إِشْرَاقًا عَزَمَ الْأَمْرُ “İş

⁵⁵⁴ Maide, 5/64.

⁵⁵⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, VI, 382.

⁵⁵⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, I, 212.

⁵⁵⁷ Mesela bk. İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kurân*, s. 126; Zerkeşi, *el-Burhân*, s. 387, 391.

⁵⁵⁸ Bakara, 2/171.

⁵⁵⁹ Sîbeveyh’in verdiği bu ve diğer örnekler için bk. Sîbeveyh, *a.g.e.*, I, 211-212.

⁵⁶⁰ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 107; II, 158, 248; Ferrâ’nın mecaz kavramının oluşumuna yaptığı katkıları konu alan bir çalışma için bk. Türcan, Selim, “Mecaz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ’nın Yeri” *GÜİF Dergisi*, c. II, sy:4, s. 89-122.

⁵⁶¹ Bakara, 2/16.

*ciddileşince...*⁵⁶² ayeti de buna benzer. Çünkü ciddileşme insana ait bir özelliktir.” Ferrâ insana ait bir fiil olan kâr etmenin ayette ticarete isnad edilmesinin, biri diğerine delalet ettiği için caiz olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶³

Ferrâ’nın, sonraki dönemlerde mecaz olarak yorumlanan ayetlerî Sîbeveyh’in kullandığı benzer kavramlarla açıklamasında, onun *el-Kitâb* isimli eserinden istifa etmiş olmasının etkisi olduğu söylenebilir. Zira kaynakların bildirdiğine göre Ferrâ, vefat ettiğinde yastığının altından Sîbeveyh’in *el-Kitâb*’ı çıkmıştır.⁵⁶⁴

İlk usûl kitabının yazarı olan İmam Şafî de Ferrâ’ ve Sîbeveyh’te olduğu gibi dilde kullanılan kelimelerin anlamlarında genişlemelerin olabileceğini ifade etmek üzere şöyle demektedir: “Allah Kur’ân’da Araplara dillerindeki manaları kavrayabilecekleri şekilde Arapça olarak hitap etmişti. Araplar da dillerinde bir anlam genişlemesinin (ittisâü’l-lisân) olduğunu biliyorlardı.”⁵⁶⁵

Bu dönemde mecazı Ulûmü’l-Kur’ân çerçevesinde belirgin bir şekilde ilk defa kullanan kişi *Mecaz’ül-Kur’ân* adlı eserin sahibi Ebû Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824)’dır. İbn Teymiyye, Ma‘mer el-Müsennâ’nın mecaz kavramıyla hakiki lafzın zıddını değil, ayetin ifade ettiği anlamı, yani tefsiri kastettiğini ifade etmektedir.⁵⁶⁶ İbn Teymiyye’nin Ebû Ubeyde hakkında yaptığı bu değerlendirmenin tamamen doğru olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Zira “Ebû Ubeyde’nin Mecâzü’l-Kur’ân ifadesi, belâgat alimlerinin tarif ettiği terim anlamındaki mecaza takbül etmemekle birlikte, bütün mecazi ifadeleri kapsayan geniş bir terim olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.”⁵⁶⁷ Nitekim Ebu Ubeyde’nin mecaz kullanımına; ziyade, hazif, teşbih, ihtisar, takdîm gibi mecaz unsurlarının yanı sıra Garîbü’l-Kurân, Meâni’l-Kur’ân ve İ‘râbü’l-Kurân gibi disiplinleri de dahil ettiği ifade edilmektedir.⁵⁶⁸

Burada zikredilenler dışında, h. III. asırda mecaz kavramının kullanıldığına dair başka örnekler de bulmak mümkündür. Örneğin Taberî (ö.310/922) *وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا* “Orada (yedi kat semada) ayı bir ışık, güneşi ise bir kandil yapmıştır.”⁵⁶⁹ ayetinin tefsirini şöyle yapmaktadır: “Basra ekolüne mensup bazı dilciler bu ayette mecaz olduğuna dair bir

⁵⁶² Muhammed, 47/21.

⁵⁶³ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, I, 23.

⁵⁶⁴ Süyûtî, *Buğyetü’l-vuât fî tabakâti’l-lüğaviyyîn ve’l-lüğât*, thk. Muhammed Ebû’l-fazl İbrahim, 2. bs., Dârü’l-fîkr, yy., 1989, II, 333.

⁵⁶⁵ Şafî, *er-Risâle*, s. 87.

⁵⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 61-62.

⁵⁶⁷ Birişik, Abdülhamit, “Mecâzü’l-Kur’ân”, *DİA*, XXVIII, 224.

⁵⁶⁸ Türkmen, Sabri, *Ebû Ubeyde, Hayatı ve Eseri Mecâzü’l-Kur’ân’ın Dil Özellikleri*, (Doktora), SÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2000, s. 76.

⁵⁶⁹ Nuh, 71/16.

görüşün bulunduğunu ve ayetteki kullanımın Arapların “Benî Temîm’den birine gittim.” demek için “Benî Temîm’e gittim.” demelerine benzediğini söylemişlerdir.”⁵⁷⁰ Taberî’nin aktardığı bu rivayette verilen bilgiler, henüz h. III. asrın ortalarında, bütünü zikredilip parçanın kastedilmesi şeklindeki dilsel üslûba mecaz dendiğini göstermektedir.

Mecaz kavramını belâgat ilminin kapsamında ve hakikat lafzın karşıtı olarak değerlendiren ilk dilci Câhiz (ö. 255/869)’dir.⁵⁷¹ Mecaz üslûbunun öğelerinden olan kinaye, istiare, teşbih, mesel ve hazif gibi kavramları mecaz çerçevesinde değerlendiren Câhiz,⁵⁷² mecazı, dili kullananların lafızların anlamlarında genişletmeye gitmesi dolayısıyla hakikî anlamının dışında kullanılan lafız şeklinde değerlendirmiştir.⁵⁷³

Burada üzerinde durulması gereken diğer bir isim de *Müşkilü’l-Kur’ân* adlı eserin müellifi İbn Kuteybe (ö. 276/889)’dir. Kitabında Arap şiirinden ve ayetlerden pek çok istidlalde bulunan İbn Kuteybe; mecaz, istiare, maktûb, kinaye, tariz, hazif ve ihtisar gibi başlıklar açarak konuyu detaylı bir şekilde ele almaktadır.⁵⁷⁴ Öte yandan O’nun, Kur’ân’da hakikat lafzın bulunmadığını ve tamamının mecaz olduğunu iddia eden bir grubun bulunduğunu söylemesi, eserinde konu edildiği mecazı hakikat lafzın karşıtı anlamında değerlendirdiğini göstermektedir.⁵⁷⁵

Bu dönemde Kur’ân’da mecazi manaların varlığından bahseden dilcilerden birisi de Müberred (ö. 286/900)’dir. Bazı ayetlerin yorumlanmasında mecaz çerçevesinde dilcilerin hata yaptığına değinen Müberred, *“O şeytan İNَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ”* *“O şeytan sizi ancak kendi dostlarından korkutuyor.”*⁵⁷⁶ ayetini örnek vermekte ve şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “يُخَوِّفُ fiilinin birinci mefulü olan كُمْ zamiri hafzedilmek suretiyle mecaz yapılmıştır. Ayetin anlamı يُخَوِّفُكُمْ مِنْ أَوْلِيَاءِهِ şeklindedir.”⁵⁷⁷

Hem İbn Teymiyye’nin hem de diğer kaynakların mecazı kabul etmeyenler arasında zikrettiği isimlerden birisi de Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvud ez-Zâhirî (ö.

⁵⁷⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XXIX, 118.

⁵⁷¹ Durmuş, “Mecaz”, *DİA*, XXVIII, 219.

⁵⁷² Bk. el-Câhiz, Ebû Osman Amr b. el-Bahr, *Kitâbü’l-hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, 2. bs., yy. 1965, V, 25-34.

⁵⁷³ Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhâtü’l-aklî fi’t-tefsîr dirâse fi kadıyyeti’l-mecâz fi’l-Kur’ân inde’l-mutezile*, 2. bs., el-Merkezü’s-sekâfi el-arabî, Beyrut, 1996, s. 110-111, 243-244; Arpa, *İzz b. Abdusselâm ve el-İşâre Adlı Eseri*, s. 30.

⁵⁷⁴ İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân*, s. 69, 88, 118, 133, 148, 160.

⁵⁷⁵ İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 71.

⁵⁷⁶ Âl-i İmrân, 3/175.

⁵⁷⁷ el-Müberred, Ebû’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Müessesetü’r-risâle, Beyrut, ts., III, 1503.

270/884)'dir.⁵⁷⁸ Bir şeyin inkar edilmesi, o şeyin var olması ve birileri tarafından kabul edilmesine bağlı olduğuna göre, başka bir deyişle; inkar ispattan sonra olduğuna göre, Dâvud ez-Zâhirî'nin vefat tarihi olan h. 270 yılından önce ilim adamları arasında hakikat ve mecaz tartışmaları yapılmaktaydı.⁵⁷⁹

Mecazın kavramsallaşma süreciyle alakalı olarak verilen bu bilgiler ışığında şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: H. II. asrın ortalarında Sîbeveyh (ö.180/796) 'in sözdeki anlam genişlemelerini ifade etmek için ortaya koyduğu *siatü'l-kelâm* ve *ittisâ* kavramları, mecazın kavramsal düzeyde kendisini hissettirmeye başlamasına zemin hazırlamıştır. Ferrâ ise bu kavramsallaşma sürecini Sîbeveyh'teki benzer kavramları kullanarak devam ettirmiştir. İlerleyen dönemde ilk defa Ebû Ubeyde (ö.209/824); ziyade, hazif, teşbih, ihtisar gibi üslup çeşitlerini de içine katmak suretiyle çok geniş bir anlam sahasına tekabül edecek şekilde mecaz kavramını kullanmıştır. Ebû Ubeyde'nin kullanımıyla ortaya çıkan kavram, h. III. asrın ilk çeyreğinde Câhiz (ö. 255/869), ortalarına doğru da İbn Kuteybe (ö.276/889) ve Müberred (ö. 286/900) gibi dilcilerin eserlerinde kendisini göstermiştir. Buna göre İbn Teymiyye'nin mecaz kavramının h. III. asırdan sonra ortaya çıktığını ve IV. asırda yaygınlık kazandığını ifade eden beyanları tartışmaya açık görünmektedir.

Burada son olarak İbn Teymiyye'nin fıkıhta müntesibi olduğu Hanbelî mezhebinin kurucusu ve Selef'e bağlılık düşüncesinin en önde gelen temsilcisi olan Ahmed b. Hanbel (ö.241/855)'in mecaz kavramını kullanımına değinmek gerekmektedir. Ahmed b. Hanbel'in Zenâdikâ ve Cehmiye fırkalarının müteşabih ayetlerin teviline dair yaptıkları hataları ortaya koymak üzere kaleme aldığı *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika* adlı eserinde mecaz kavramını kullandığı görülmektedir. Ahmed b. Hanbel, bahse konu fırkaların *قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا* "Allah, şöyle dedi: Korkmayın, çünkü ben sizinle beraberim. İşitirim ve görürüm."⁵⁸⁰ ayeti ile *قَالَ كَلَّا فَادْهَبَا بِأَيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ* "Allah dedi ki; Hayır, korkma! Mucizelerimizle gidin. Çünkü biz sizinle beraberiz, (her şeyi) işitmekteyiz."⁵⁸¹ ayeti arasında; her ikisinde de *إِنِّي* ve *إِنَّا* kelimeleriyle kastedilen Allah olmasına rağmen, birinde müfred diğerinde çoğul zamir kullanıldığından dolayı çelişki bulunduğu iddiasına cevap mahiyetinde şöyle demektedir: "Ayetteki *إِنَّا مَعَكُم* lafzı, dilin mecazı kapsamındadır. Nitekim bir kişi diğerine (çoğul kip kullanarak); "Sana rızık vereceğiz." ya da "Sana bir iyilik yapacağız." der. *إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى*

⁵⁷⁸ İbnTeymiyye, *Mecmû*, VII, 61; Zerkeşî, *el-Burhân*, s.379.

⁵⁷⁹ Mut'inî, *el-Mecâz fi'l-lügâ*, II, 649-650.

⁵⁸⁰ Taha, 20/46.

⁵⁸¹ Şuarâ, 26/15.

ayetindeki müfred kullanım da dilde mümkün olan bir üsluptur. Aynı şekilde bir kişi diğerine (tekil kip kullanarak); “Sana rızık vereceğim.” ya da “Sana bir iyilik yapacağım.” der.”⁵⁸²

Ahmed b. Hanbel’in bu iki ayet arasında herhangi bir çelişki bulunmadığını ortaya koymak amacıyla yaptığı bu değerlendirme, çoğulun zikredilip tekilin kastedilmesi yoluyla yapılan mecaza tekabül etmektedir. İbn Teymiyye ise Ahmed b. Hanbel’in, dilde bu tür kullanımların caiz olduğunu ifade etmek üzere mecaz kelimesini kullandığını ve bununla hakikatin zıddı olan mecaz kavramını kastetmediğini söylemektedir.⁵⁸³

Hanbelî usûlüne dair ilk eser yazan kişi olarak kabul edilen Kâdı Ebû Ya‘lâ (ö. 458/1066), Ahmed b. Hanbel’in yukarıdaki kullanımını zikrederek başladığı mecaz bölümünde; Zahirîlerin ve bazı Hanbelîlerin Kurân’da mecazın varlığını kabul etmemesine karşın, Hanbelîlerin genel kanaatinin bunun aksi yönde olduğunu söylemektedir. Ebû Ya‘lâ mecazın varlığını kabul etmelerine delil teşkil eden temel unsurun; Kur’ân’da Allah’ın Arapça konuşması ve Kur’ân’ın dilini kullanan Arapların sözlerinde hakikat ve mecaza yer vermesi olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸⁴

Kur’ân’da mecaz üslûbunun kullanıldığını pek çok ayetten delil getirerek ortaya koymaya çalışan Ebû Ya‘lâ, mecaz karşıtlarının yaptığı bazı itirazlara cevap vermektedir.⁵⁸⁵ Bu çerçevede meselâ mecazın yalanla eşdeğer olduğu yönündeki bir itiraza, bunun her şeyden önce yalanı hoş görmeyen Arapların mecazi kullanımları güzel görme çerçevesinde ortaya koyduğu icmaya aykırı olduğunu ve yalanın hakikate muhalif olmasına karşın mecazın böyle olmadığını söyleyerek cevap vermektedir.⁵⁸⁶ Diğer yandan hakikat lafzın bir zarureten dolayı terk edilerek mecaza gidildiğini, halbuki Allah için böyle bir zorunluluğun düşünülemeyeceğini ileri süren bir itiraz da, Ebû Ya‘lâ’ya göre kabul edilebilir değildir. Zira mecazi kullanımlar; bir zarureten dolayı değil, anlamı daha güzel bir söyleyiş üslûbuyla ifade etmek için kullanılır.⁵⁸⁷

Ebû Ya‘lâ’nın mecazı kabul sadedinde beyan ettiği görüşlerin benzerlerini Hanbelî usûlcü İbn Kudâme el-Makdîsî (ö. 620/1228)’de de görmek mümkündür. Mecazı tanımladıktan sonra Kur’ân’dan örnekler zikreden İbn Kudâme, mecazla ilgili şöyle bir not düşmektedir: “Kim mecazı inkar ederse inat etmiş demektir. Kim de kabul ettiği halde onu

⁵⁸² Ahmed b. Hanbel, *er-Red*, s. 92.

⁵⁸³ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 60-61.

⁵⁸⁴ Ebû Ya‘lâ, *el-Udde*, II, 695.

⁵⁸⁵ Ebû Ya‘lâ, *a.g.e.*, II, 695-699.

⁵⁸⁶ Ebû Ya‘lâ, *a.g.e.*, II, 700-701.

⁵⁸⁷ Ebû Ya‘lâ, *a.g.e.*, II, 701.

mecaz olarak adlandırmam derse bu hiç bir faydası olmayan lafzî bir tartışmadır.”⁵⁸⁸ Hanbelî usûlcü İbn Neccâr (ö. 972/1564) da mecazın Ahmed b. Hanbel ve onun ashabından pek çoğu tarafından kabul edildiğini nakletmektedir.⁵⁸⁹

Usûlcülerin buradaki ifadelerinden anlaşıldığına göre; azınlığı teşkil eden bir grup Hanbelî, mecazı kabul etmemişse de çoğunluk mecazın varlığını kabul etmiş ve Ahmed b. Hanbel’in kullandığı mecaz kavramını hakikat lafzın karşısı anlamında değerlendirmiş görünmektedir.

3.2.5. Dilcilerin Yaptığı Mecaz Tanımına Yönelik Eleştirileri

Mecazın varlığını kabul edenler, hangi lafızların hakikat, hangi lafızların mecaz manada kullanıldığını tespit etmek amacıyla bazı ölçüler tespit etmişlerdir. Sözelimi eğer lafız mecazi manada kullanılmışsa, onun bu manada kullanıldığını gösteren ve hakikat manada kullanılmadığı konusunda muhatabı uyaran bir karinenin bulunması gerekmektedir.⁵⁹⁰ Kelimenin mecaz manada kullanıldığı, yazıdaki ya da sözdeki bir kelimedenden anlaşılıyorsa buna lafzî karine; kelamın bağlamından anlaşılıyorsa hâlî karine denir.⁵⁹¹ Bu karineler aracılığıyla lafzın bir kayda bağlı olarak mecaz manada kullanıldığı anlaşılmış olur. Örneğin ra’s (رأس) kelimesi herhangi bir kayda bağlı olmaksızın mutlak olarak zikredilmişse hakikat, ra’sü’l-cebel (رأس الجبل) örneğinde olduğu gibi mukayyed olarak zikredilmişse mecaz olmaktadır.

İbn Teymiyye’ye göre; lafzın mecaz manada kullanıldığını gösteren bir karine bulunmaması dolayısıyla mutlak olarak zikredilmesine hakikat, mukayyet olarak zikredilmesine mecaz denmesi doğru değildir. Çünkü dildeki bütün kelimeler, hangi manada kullanıldığını kayıt altına alan bir karine ile zikredilir.⁵⁹² Dolayısıyla dilde bütün kayıtlardan soyutlanmış mutlak bir lafız bulmak mümkün değildir. Çünkü mücerred olarak kullanılan bir lafız, dış dünyada herhangi bir anlama tekabül etmez.⁵⁹³ İbn Teymiyye yukarıda örnek olarak verilen ra’s kelimesinin dilde hiçbir zaman bütün kayıtlardan mücerret olarak

⁵⁸⁸ İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *Ravzatü’n-nâzır ve cünnetü’l-münâzır*, yy., ts., s. 34-35.

⁵⁸⁹ İbn Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz, *Şerhu’l-kevkebi’l-münîr*, thk. Muhammed Zuhalî, Nezîh Hammâd, Mektebetü’l-ubeykân, Riyad, 1993, I, 191.

⁵⁹⁰ Kazvînî, *el-İzâh*, s. 274.

⁵⁹¹ Zerkân, *el-Vâzih*, s. 107.

⁵⁹² İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 68.

⁵⁹³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 72.

kullanılmadığını, ancak *ra'sü'l-insan*, *ra'sü'l-ayn* ya da *ra'sü'l-kavm* gibi izafetle takyid edilerek kullanıldığını ifade etmektedir.⁵⁹⁴

Bu açıklama, dilde kurulan bütün izafet terkiplerinin anlama katkısı açısından aynı fonksiyonu icra ettiğini kabul etmeyi gerekli kılmaktadır. “İnsan” kelimesiyle yapılan izafetle ortaya çıkan ‘ra’sü’l-insan’ terkinin ifade ettiği anlam ‘insanın başı’dır. Nitekim *وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ* “Başlarınızı mesh edin.”⁵⁹⁵ ayetinde ‘baş’ kelimesi izafetle gelmiş ve ‘ra’sü’l-insan’ manasında kullanılmıştır. Aynı kelime *رَأْسُ الْأَمْرِ الْإِسْلَامِ وَعَمُودُهُ الصَّلَاةُ وَذُرْوَةُ سَنَامِهِ الْجِهَادُ* “İşin başı İslam, direkleri namaz, zirve noktası da cihattır.”⁵⁹⁶ hadisinde ise soyut bir anlama tekabül edecek şekilde mecaz olarak kullanılmıştır. Her iki örnekte de ra’s kelimesi izafetli olarak kullanılmasına karşın bu izafetler, anlama delaletleri açısından farklılık arz etmektedir.⁵⁹⁷

Diğer taraftan izafet ya da sıfat-mevsuf gibi terkiplerin anlaşılması ancak bu kelime guruplarını oluşturan kelimelerin, terkipten önce ifade ettiği anlamlarının bilinmesine bağlıdır. Örneğin ra’s kelimesinin anlam olarak neye tekabül ettiğinin bilinmesi durumunda *ra'sü'l-cebel* terkinin anlamak mümkün olur. Bu açıdan kelimenin izafetle mukayyet olarak kullanıldığı andaki anlamının kavranabilmesi, izafetten önceki anlamının biliniyor olmasına bağlıdır.⁵⁹⁸

İbn Teymiyye’nin “dilde bütün karinelerden soyutlanmış mutlak bir lafzın bulunmadığı” yönündeki görüşüne *وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصَ* “Onda (Tevrat’ta) üzerlerine şunu da yazdık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş kısas edilir. Yaralar da kısasa tabidir.”⁵⁹⁹ ayeti delil getirilerek itiraz edilmiştir. Çünkü ayette zikredilen “ayn”, “enf”, “üzün”, “sin” ve “cürûh” kelimeleri hiçbir kayda bağlı olmaksızın zikredilmiş ve hepsi bilinen hakikat manalarında anlaşılmıştır. Buna göre dilde kayda bağlı olmaksızın kullanılan bir lafzın bulunamayacağını söylemek doğru değildir.⁶⁰⁰

İbn Teymiyye, sözlük yazarlarının kelimeleri açıklamak üzere hiçbir kayda bağlı olmaksızın kitaplarında zikretmelerinin burada kendisine karşı bir itiraz gerekçesi

⁵⁹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 66.

⁵⁹⁵ Maide, 5/6.

⁵⁹⁶ Tirmzî, “İmân”, 8.

⁵⁹⁷ Bk. Mut’inî, *el-Mecaz fi’l-Lügâ*, II, 755-756; Şuceyrî, Hâdî Ahmed Ferhan, *ed-Dirâsâtü’l-lügaviyye ve’n-nahviyye, fî müellefâti İbn Teymiyye ve eseruhâ fî istinbâti’l-ahkâmi’s-şer’iyye*, Dâru’l-beşâiri’l-islâmiyye, Beyrut, 2001, s. 225.

⁵⁹⁸ Bk. Şuceyrî, *a.g.e.*, s. 227-228.

⁵⁹⁹ Maide, 5/45.

⁶⁰⁰ Mut’inî, *a.g.e.*, II, 757.

olamayacağını çünkü; sözlük yazarının, zikrettiği kelimeyi herhangi bir manada kullanmadığını, halbuki mecaz için bir kullanımın bulunması gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁰¹

Ancak İbn Teymiyye bu açıklamasıyla kelimenin sözlükteki ilk zikredilişini göz önünde bulundurmamış görünmektedir. Bir örnek vermek gerekirse; “insan” kelimesi sözlükte öncelikle akleden ve konuşan canlıyı açıklamak üzere hiçbir kayda bağlı olmaksızın zikredilir. Bu onun hakikat manasını ifade eder. Daha sonra “insânü'l-ayn (göz bebeği)”⁶⁰² gibi izafet yoluyla mukayyed olarak kullanılan türevlerine geçilir. Bu da onun mecaz manasını ifade eder.⁶⁰³ Dolayısıyla sözlüğü yazan kişi, İbn Teymiyye'nin dediğinin aksine, açıklamak istediği kelimeyi önce hiçbir kayda bağlamaksızın zikretmek suretiyle kullanmış olmaktadır. Bu da dilde lafzın hiçbir kayda bağlanmaksızın kullanılabileceğini ortaya koymaktadır.

Öte yandan mecazi manaları tespit edebilmek amacıyla lafzın mutlak kullanımını hakikat mana için bir kriter olarak kabul edenler; sözün söylendiği anda bütün karinelere ya da kayıtların soyutlanmasını değil, anlamın belirginleşmesine katkı sağlayacak ve sözü işiten muhatabın sağlıklı bir anlama faaliyeti gerçekleşmesini temin edecek ipuçlarını kastetmektedir.⁶⁰⁴

Dilciler, mecazi manaları tespit etmek amacıyla; sözün söylendiği veya yazının okunduğu anda zihinde beliren ilk anlamın hakikat, bundan sonra zihinde beliren diğer anlamların ise mecaz olduğu yönünde ikinci bir ölçü ortaya koymuşlardır.⁶⁰⁵ İbn Teymiyye böyle bir ölçü koymanın doğru olmadığını söylemekte ve belirlenen bu kritere iki açıdan itiraz etmektedir. Onun birinci itirazı, yukarıda ifade edilen ve dilde mutlak olarak kullanılan bir lafzın olmadığı ya da bu tür lafızların dış dünyada bir karşılığının bulunmadığı yönündeki düşüncesine dayanmaktadır. Şöyleki; dilde bütün kayıtlardan bağımsız mutlak bir lafız bulunmadığına göre, kelimenin söylendiği (ıtlak edildiği) anda zihinde ilk beliren anlama hakikat, diğerlerine mecaz denemez. Diğer yandan kelimenin zikredilmesinden sonra zihinde beliren anlam, o kelimenin bulunduğu bağlama göre değişir ve aynı lafzın farklı bağlamlarda kazandığı bu anlamlar, kelimenin birbirinden farklı hakikat manalarını oluşturur.⁶⁰⁶

İbn Teymiyye'nin anlamın zihinde belirmesiyle ilgili diğer bir itirazı da, söz konusu zihnin kime ait olacağı noktasındaki belirsizliğe dayanmaktadır. Arap olan birisi ile Arap

⁶⁰¹ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 67.

⁶⁰² İbn Fâris, *Mekâyisü'l-lügâ*, “ens” md., s. 56.

⁶⁰³ Mut'inî, *el-Mecaz fi'l-Lügâ*, II, 763.

⁶⁰⁴ Mut'inî, *a.g.e.*, II, 755.

⁶⁰⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 50.

⁶⁰⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 71.

olmayan birisinin farklı kültür ortamında yetişmesi ya da alışkanlıklarının farklı olması gibi nedenlerden dolayı zihinlerinde beliren anlamlar farklı olacağından, ölçü olarak kabul edilecek zihnin, anlamın tespiti noktasında önemli bir etkisi bulunmaktadır.⁶⁰⁷ İbn Teymiyye'ye göre bu tespitin nasları anlama meselesi ile doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Çünkü pek çok insan, nasları günlük konuşma dilinde kullandığı ya da çevresindeki ilim adamlarının kullanımından öğrendiği anlamları göz önünde bulundurarak anlamaya çalışmakta ve sonuçta hatalı bir Kur'ân yorumuna sahip olmaktadır. Halbuki naslar, indirildiği dönemin dili ve sahabenin örfü göz önünde bulundurulurken anlaşılmalıdır.⁶⁰⁸

Aslında İbn Teymiyye, mana ve zihin ekseninde ortaya koyduğu bu açıklamalarla hangi zihnin ölçü olarak kabul edilmesi gerektiğini kendisi söylemiş olmaktadır. Çünkü İbn Teymiyye'nin de isabetle kaydettiği gibi naslarda geçen lafızların anlamlarının belirlenmesinde Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde kullanılan dilin ve o toplumun lafızlara yüklediği anlamın belirleyici olması gerektiğine dair hiçbir şüpheye yer bulunmamaktadır. Bu açıdan esas alınması gereken zihnin, başka dilleri kullananların değil Arapça'yı kullanan ve nüzül ortamına şahit olanların zihni olduğu açıklık kazanmış olmaktadır.

Mecaz taraftarlarının hakikat ve mecazı birbirinden ayırt edebilmek için getirdiği diğer bir ölçü de, mecazın nefyedilebilir olmasına rağmen hakikat için böyle bir durumun söz konusu olmamasıdır.⁶⁰⁹ Yani mecaz olduğu ileri sürülen kelimenin mecazi kullanımda ifade ettiği anlam olumsuzlanabiliyorsa, o kelimenin mecaz olduğuna hükmedilir. Eğer olumsuzlanamıyorsa kelime hakikattir. Bir örnekle ifade etmek gerekirse; ahmaklığından dolayı “eşek” olarak adlandırılan bir kimse kastedilerek; “O gerçekte eşek midir?” sorusuna “Hayır o eşek değildir.” şeklinde cevap verilebiliyorsa, kendisine eşek adı verilen kişiden bu anlam nefyolunabiliyor demektir. Bu durumda o kişiye eşek denmesi mecazdır. Yine aynı kişi kastedilerek “O insan mıdır?” sorusuna “Evet o insandır.” şeklinde cevap verilebiliyorsa o kişiden insan olma anlamı nefyolunamıyor demektir. Bu durumda insan kelimesi hakikat manada kullanılmış olur.⁶¹⁰

İbn Teymiyye'ye göre böyle bir ayırım, mecaz olduğu söylenen lafızları hakikat lafızlardan tam olarak ayıramayacağı için bir ölçü olarak kabul edilemez. Ona göre mesela bir kimse *إن الله ليس برحيم ولا برحمن* “Allah rahîm ve rahmân değildir.” şeklinde bir cümle kursa, Allah'tan rahmâniyet ve rahîmiyet sıfatlarını nefyetmiş olur. Anlamın nefyedilebilmesi mecaz

⁶⁰⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 71.

⁶⁰⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 71.

⁶⁰⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 50.

⁶¹⁰ Âmidî, *a.g.e.*, I, 50; Mut'inî, *el-Mecâz*, s. 58.

için bir ölçü olarak kabul edilirse, rahmâniyet ve rahîmiyet sıfatları bu cümlede nefyedildiğinden dolayı Allah hakkında mecaz olacak demektir. Halbuki bu, Allah için mümkün değildir.⁶¹¹ İbn Teymiyye, Allah'ın rahmân ve rahîm olmasının mecazi olduğunu söylemek, dinin kabul edemeyeceği en çirkin şeylerden birisi olduğu için bu sözün sahibinin tövbe etmeye çağırılacağını, kabul etmemesi durumunda ise öldürüleceğini söylemektedir.⁶¹²

Ancak burada bir noktaya değinmek gerekmektedir. İbn Teymiyye'nin burada verdiği örnekten de anlaşılacağı üzere o, mecaz taraftarlarının lafızları hakikat ve mecaz olarak ayırt edebilmek için bir ölçü olarak kabul ettikleri nefyi, onların kastettiği manada anlamamaktadır. Onlara göre anlamın nefyedilmesi, cümlenin Arapçadaki nefy edatlarından biriyle yeniden kurulabiliyor olması değil; cümlenin ifade ettiği anlamın dış dünyadaki gerçeklikle uyuşup uyuşmaması anlamına gelmektedir. Onların nefy düşüncesini وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ⁶¹³ “İnsanları sarhoş görürsün; Halbuki onlar sarhoş değildirler.”⁶¹³ ayeti daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayette insanlar, kıyamet koptuğu anda içinde bulunacakları psikolojik durum göz önünde bulundurularak *sarhoş* kelimesiyle nitelenmiş, ancak bu sarhoşluk gerçek anlamda bir sarhoşluk olmaması dolayısıyla onlardan nefy edilmiştir.⁶¹⁴

İbn Teymiyye'nin örnek olarak verdiği cümlenin anlamı, onun da söylediği gibi her şeyden önce İslam itikadı açısından kabul edilebilir değildir. Bu açıdan doğru bir örnek olarak görünmemektedir. Diğer taraftan İbn Teymiyye'nin verdiği örneğin doğru olduğunun kabul edilmesi durumunda فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى “Firavun ben sizin en yüce rabbinizim dedi.”⁶¹⁵ ayetinin ifade ettiği anlamın doğru olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir. Aynı durum وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي “Firavun Ey ileri gelenler! Sizin benden başka bir ilâhınız olduğunu bilmiyorum dedi.”⁶¹⁶ ayeti için de söz konusudur.⁶¹⁷

Bu ayetler karşısında sergilencek tavır, Allah kelamı olduğuna ve Firavun tarafından kavmine söylendiğine inanmak, ama Firavun'un ilah olduğunu inkar etmek olduğuna göre İbn Teymiyye'nin örnek olarak verdiği إِنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِرَحِيمٍ وَلَا بِرَحْمَنٍ “Allah rahîm ve rahmân değildir.”

⁶¹¹ İbn Teymiyye, *Mecmû*, XX, 248.

⁶¹² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XX, 248.

⁶¹³ Hac, 22/2.

⁶¹⁴ Mecazı kabul edenlerin bu ayeti nefy için örnek olarak zikrettikleri hakkında bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 689. (*el-Keşşâf*'a İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâf*'ından ta'lik yapan Halil Memun Şeyhâ'nın beş nolu dipnotu.)

⁶¹⁵ Nâziât, 79/24.

⁶¹⁶ Kasas, 28/38.

⁶¹⁷ Bk. Mut'inî, *el-Mecâz*, s. 57.

cümlesine karşı sergilenecek tavır da, ifade ettiği anlamın kabul edilmemesi yönünde olacaktır. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin verdiği örnek cümle, mecazi bir anlamı değil, Firavun'nun sözünde olduğu gibi yalana tekabül eden bir anlamı ifade etmektedir.

3.2.6. Mecaza Konu Olan Ayetleri Yorumlama Biçimi

İbn Teymiyye'nin mecaza yönelik eleştirilerini teorik düzeyde bu şekilde izah ettikten sonra, onun bu düşüncesinin nasları yorumlamasına nasıl yansıdığını görebilmek için mecaza konu olan ayetlere yaptığı açıklamalara bakmak gerekmektedir. Bu amaca matuf olarak burada, İbn Teymiyye'nin mecaz konusunda çokça kullanılan ayetlere yaklaşımı ele alınacak, çalışmanın bundan sonraki başlığında da haberî sıfatlar ve mecaz ilişkisine bakışı konuyla ilgili ayetler çerçevesinde incelenecektir.

Kur'ân'da mecazın varlığına dair bilgi veren kaynakların zikrettiği en meşhur örnek *“Bulunduğumuz kent halkına ve aralarında olduğumuz kervana sor. Şüphesiz biz doğru söyleyenleriz.”*⁶¹⁸ ayetidir.⁶¹⁹ Burada köy halkına soru sorulması istenmesine rağmen “köye sor” ifadesinin kullanılması “mahallin zikredilip hâllin yani orada yaşayanların kastedilmesi” şeklinde mecaz olarak değerlendirilmektedir. “Köye sor.” cümlesinin mecaz olarak kabul edilmesinin gerekçesi, sorunun akıl sahibine yöneltilen bir şey olması ve binalardan oluşan köyün herhangi bir soruya cevap verme gibi bir durumunun bulunmaması olarak açıklanmaktadır.⁶²⁰ İmam Şâfiî ayetin anlamını şu şekilde izah etmektedir: “Yusuf’un kardeşlerinin babalarına, kervandakilere ve köy halkına sorması şeklinde hitap ettiklerine dair dilciler arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Çünkü köy ve kervan onların sadakatları hakkında bir bilgi veremez.”⁶²¹

İbn Teymiyye ayetteki köy kelimesinin tıpkı şehir, nehir ya da kanal kelimelerinde olduğu gibi bazen mahal için bazen de bu mahalde yaşanan insanlar için kullanıldığını, dolayısıyla “köy” ve “köyde yaşayanlar” şeklinde her iki anlamın da kelimenin içerisinde var olduğunu ifade etmektedir. Bu şekilde farklı anlam örgülerine sahip olan kelimelerin cümledeki durumuna göre; hükmün bazen hâlde, bazen de mahalle dönebileceğini söyleyen İbn Teymiyye, “Nehri kazdım.” cümlesinde hükmün hâlde (yani nehrin içerisinde aktığı yatağa), “Nehir aktı.” cümlesinde ise hükmün mahalle (yani suya) döndüğünü örnek olarak

⁶¹⁸ Yusuf, 12/82.

⁶¹⁹ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, s. 108; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, s. 602; Cürcânî, *Esrâr'ül-belâğa*, s. 392; Zerkeşi, *el-Burhân*, s. 387; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 633.

⁶²⁰ İbn Cinnî, *a.g.e.*, s. 602.

⁶²¹ Şâfiî, *Risâle*, s. 96.

vermektedir.⁶²² Yine ona göre ayette mecaz olduğunu söyleyenlerin aksine الْقَرْيَةَ kelimesine أَهْل şeklinde bir muzaf takdir edilmesine gerek olmadığından, bu muzafın hazfedildiğini ileri sürmek doğru değildir. Çünkü الْقَرْيَةَ kelimesi, herhangi bir muzafa ihtiyaç hissetmeksizin “köy halkı” anlamını ifade etmektedir.⁶²³

İbn Teymiyye, ayete getirdiği yorumdan açıkça anlaşılacağı üzere mecaz taraftarlarının hakiki ve mecazi mana arasındaki anlam ilişkisini ifade etmek üzere tespit ettikleri hâlliyet ve mahalliyet alakasının söz konusu ayette var olduğunu kabul etmektedir. Ayeti mecaz olarak yorumlayanlar; mahallin zikredilip içerisinde bulunanların kastedilmesine mecaz derken İbn Teymiyye, lafzın anlam sınırları içerisinde bulunan ikinci bir hakikat mana demiş olmaktadır.

Kur’ân’da mecazın varlığına dair delil getirilen örneklerden birisi de فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ “Derken orada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar gördüler. Adam hemen o duvarı doğrulttu.”⁶²⁴ ayetidir.⁶²⁵ İnsana ait bir özellik olan irade etme, müşabehet alakasından dolayı duvara isnat edilmek suretiyle ayette lügavî mecazın bir türü olan istiare örneği sergilenmiştir.⁶²⁶

İbn Teymiyye, ayetteki irade kelimesinin cansız varlıklar için kullanımının mecaz olarak değerlendirilmesine şöyle diyerek karşı çıkmaktadır: “Mecazı kabul edenler; duvarın canlı olmadığını, halbuki iradenin canlılıklara ait bir özellik olduğunu gerekçe göstererek irade kelimesinin duvarın meylini ifade etmek üzere kullanılmasının mecaz olduğunu söylemektedir. Onlara şu şekilde cevap verilir: İrade kelimesi bilinçli bir meyli ifade etmek için kullanılırsa bu canlı varlıkların meyli; bilinçsiz bir meyli ifade etmek için kullanılırsa bu da cansız varlıkların meyli olur. “Çatı yıkılmak istiyor.” “Toprak sürülmek istiyor.” “Ekin sulanmak istiyor.” “Meyve toplanmak istiyor.” “Elbise yıkanmak istiyor.” cümlelerinde olduğu gibi bu türlü kullanımlar dilde yaygın olarak bulunmaktadır.”⁶²⁷

İbn Teymiyye’nin irade kelimesinin kullanımıyla ilgili söylediklerinin doğruluğunda bir tereddüt bulunmamaktadır. Ancak irade kelimesinin bu iki kullanımından hangisinin asıl kullanım olduğu önem arz etmektedir. Zira hakikat-mecaz ayırımı, kelimenin vaz olunduğu aslî manada kullanılıp kullanılmaması üzerine inşa edilmektedir. Bunu tespit edebilmek için

⁶²² İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 67.

⁶²³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 67.

⁶²⁴ Kehf, 18/77.

⁶²⁵ İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’ân*, s. 86; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 626; Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 395; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 633.

⁶²⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 626; Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb*, XXI, 144; Zerkeşî, *a.g.e.*, s. 395; Süyûtî, *a.g.e.*, s. 633.

⁶²⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 72.

irade kelimesinin anlamına bakmak gerekmektedir. Râgıb el-İsfehânî (ö. 425/1033) iradeyi şu şekilde tanımlamaktadır: “Aslen irade; istek, ihtiyaç ve emelden oluşan bir potansiyeldir. Bu kelime, nefsin yapılabilir ya da yapılamaz olduğuna dair verdiği hükümle birlikte bir şeye yönelmesini ifade eden bir isim olmuştur.”⁶²⁸ Dolayısıyla irade asli olarak; canlı varlıkların bir şeyi gerçekleştirme ya da ondan uzaklaşma isteklerini ifade etmek için kullanılmaktadır. Cansız varlıkların meylini ifade etmek üzere kullanılması ise iradenin dildeki asli kullanıma tekabül etmemektedir. Mecazı kabul edenler bu durumu göz önünde bulundurarak iradenin cansız varlıklar için kullanılmasını mecaz olarak değerlendirmektedir.

İbn Teymiyye göre, kullanımın canlılara ya da cansızlara yönelik olduğunu belirleyen şey, cümledeki karinedir ve ayette cansız olan duvarın meylini ifade etmek üzere kullanıldığı bağlamdan anlaşılmaktadır.⁶²⁹ Bu sebeple bağlamın cümle içerisinde kelimeye kazandırdığı bu anlama mecaz demek doğru değildir.

Mecazı kabul edenlerin sıkça kullandığı örneklerden birisi de قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا “O, şöyle demişti: “Rabbim! Şüphesiz kemiklerim gevşedi. Saçım ağardı.”⁶³⁰ ayetidir. Saçtaki ağarmanın ateşin alev alması için kullanılan اشْتَعَلَ fiiliyle ifade edilmesi, alevin beyaza çalan rengi ile saçtaki beyazlık arasındaki benzeşmeden dolayıdır. Kelimenin mecaz manası ile hakikat manası arasında var olan bu benzerlik ilgisinden dolayı, ayette lügavî mecazın türlerinden birisi olan istiare sanatı bulunmaktadır.⁶³¹

İbn Teymiyye ‘tutuşma’ anlamına gelen اشْتَعَلَ fiilinin ayette ‘ateşin tutuşması’ anlamına gelmediğini, çünkü kastedilen mananın bu olmadığını ifade etmektedir. Ona göre fiil, ateşin alevindeki beyaza benzer bir beyazlığın saça sirayet ettiğini anlatmak üzere ziredilmiştir.⁶³² Yukarıdaki izahlarından anlaşılabacağı üzere mecazı kabul edenler de aynı şekilde اشْتَعَلَ fiilinin ateşin tutuşması anlamında olmadığını söylemektedir. Dolayısıyla anlamın neye delalaet ettiği noktasında, İbn Teymiyye ile mecazı kabul edenler arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak İbn Teymiyye, söz konusu fiilin الرَّأْسُ kelimesiyle kayda bağlandığını ve fiilin hangi anlamda kullanıldığını bu kaydın belirlediğini, Arapların da اشْتَعَلَ الرَّأْسُ terkiibini sadece başın ağarması anlamında kullandıklarını söyleyerek bu kullanıma mecaz

⁶²⁸ Râgıb, *Müfredât*, s. 371.

⁶²⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 73.

⁶³⁰ Meryem, 19/4.

⁶³¹ Bk. Cürcânî, *Esrâr’ül-belâğa*, s. 303; Kurtubî, *Tefsîr*, XI, 53; Ebû Hayyân, *el-Bahr’ul-muhît*, VI, 165; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 633

⁶³² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XX, 252.

denmesine karşı çıkmaktadır.⁶³³ Diğer taraftan Araplar “Saç tutuştu.” cümlesini “Saç ağardı.” manasında kullandıklarından dolayı, mecazı kabul edenlerin ayeti izah ederken, “Aslında saç tutuşmaz.” şeklinde bir cümle kurmaları İbn Teymiyyeye göre doğru değildir. Çünkü Araplar bununla ağarmayı kastetmektedir. Burada doğru izah “Her ne kadar bazı açılardan birbirine benzeseler de, saçın tutuşmasıyla odunun tutuşması aynı şeyler değildir.” şeklinde olmalıdır.⁶³⁴

Kaynakların mecaz çerçevesinde değerlendirdikleri örneklerden birisi de *وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا* “Onlara merhamet ederek tevazu kanadını indir ve de ki: Rabbim! Tıpkı beni küçükken koruyup yetiştirdikleri gibi sen de onlara acı.”⁶³⁵ ayetidir. Burada tevazu anlamındaki *الذَّلُّ* kelimesine “kanat” anlamına gelen *جَنَاح* kelimesi izafe edilmek suretiyle “tevazu kanadı” şeklinde bir tamlama meydana geldiği görülmektedir. Tevazunun gerçek anlamda bir kanadı bulunmadığından dolayı bu tamlama, mecazın bir çeşidi olan istiare olarak değerlendirilmektedir.⁶³⁶

İbn Teymiyye, ayette kanadın tevazuya isnat edilmesini şu şekilde izah etmektedir: “Şüphesiz ki tevazunun kuştaki kanat gibi bir kanadı yoktur. Aynı şekilde kuşun kanadı meleğin kanatlarından, tevazunun kanadı da (bir şeyi istemek anlamına gelen) seferin kanadından⁶³⁷ farklıdır. Kuşun kanadı onun yan tarafı anlamına geldiği gibi, insanın kanadı da yine insanın yan tarafı anlamına gelir. Ayette evlat, anne babasına bu yan tarafını indirmekle emrolunmuştur. Bu da ancak anne babaya karşı tevazu göstermek suretiyle olur, sadece eğilmekle değil.”⁶³⁸ İbn Teymiyye ayrıca Kur’ân’daki lafızların bir yerde birlikte zikredilmesinin, buradaki kelimelerin hepsinin göz önünde bulundurulması gerektiğine işaret ettiğini ve ayetteki lafızların mecaza gitmeksizin kastedilen manayı ortaya koyduğunu söylemektedir.⁶³⁹

İbn Teymiyye’nin mecaza konu olan ayetlere yaklaşımına örnek teşkil edebilecek ayetlerden birisi de *الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ* “Hac (ayları), bilinen aylardır.”⁶⁴⁰ ayetidir. Allah hac ibadetinin senenin her döneminde değil, belirli aylarda yapılabileceğini ifade etmek için “Hac

⁶³³ İbn Teymiyye, *Mecmû*, XX, 252.

⁶³⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XX, 252.

⁶³⁵ İsrâ, 17/24.

⁶³⁶ İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî tefsîri kitâbillâhi'l-azîz*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, s. 1137; Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, XX, 160; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 646.

⁶³⁷ Araplar bir şeyi talep ettiklerini anlatmak üzere *نحن على جناح السفر* (Onu talep ediyoruz.) derler. Bk. Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, “cnh” md., s. 240.

⁶³⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XX, 252-253.

⁶³⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XX, 253.

⁶⁴⁰ Bakara, 2/197.

belirli aylarda yapılır.” ya da “Haccın vakti belirli aylardır.” demek yerine; haccın vakti değil de bizatihi haccın kendisinin belirli aylar olduğu şeklinde anlaşılabilecek “Hac bilinen aylardır.” ifadesini kullanmıştır. Mecazı kabul edenler ayetteki “hac” kelimesiyle “haccın vakti”nin kastedildiğini ve bu anlamı karşılayan وقت الحج terkipteki muzafın hazfedildiğini gerekçe göstererek ayette mecaz olduğunu söylemektedir.⁶⁴¹

İbn Teymiyye de haccın bizatihi kendisinin belirli aylar olmadığını, nitekim hiç kimsenin ayetin lafzından bunu anlamadığını, dolayısıyla ayetin anlamının “Haccın vakti belirli aylardır.” şeklinde olduğunu kabul etmektedir. Ona göre, ayetteki bu durumu hazif kapsamında değerlendirmek mümkündür. Bu durumda lafzın takdiri وقت الحج أشهر معلومات şeklinde olur. Bunu özlü anlatım kapsamında yapılan bir uygulama olarak değerlendiren İbn Teymiyye, Arapların bazen de anlamı güçlendirmek ve mübalağa yapmak için sözü uzatma yolunu tercih ettiklerini söylemektedir.⁶⁴²

Kur’ân’da bu türlü haziflere sıkça rastlandığını dile getiren İbn Teymiyye; فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ “Bunun üzerine Mûsâ’ya asan ile denize vur Deniz derhal yarıldı.”⁶⁴³ ayetinde de “Asan ile denize vur diye vahyettik.” kısmından sonra “O da denize vurdu.” cümlesinin bulunması gerektiğini, ancak ayetin devamındaki “Deniz derhal yarıldı.” ifadesinin bu anlamı zımnen karşılaması dolayısıyla hazif yapıldığını kaydetmektedir. Dolayısıyla hacla ilgili ayetteki “vakit” kelimesinin zikredilmemesi, Arapların üslûbunda yaygın bir uygulama olan hazif kapsamındadır.⁶⁴⁴

Mecaza konu olan ayetlerden birisi de فَادْأَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ “Yaptıklarına karşılık, Allah onlara şiddetli açlık ve korku ızdırabını tattırdı.”⁶⁴⁵ ayetidir. Arapça’da tatmak anlamına gelen الذوق kelimesiyle⁶⁴⁶ ‘bir şeyin tadının ağızda hissedilmesi’ kastedildiğinde hakiki manada kullanılmış olur. Kelimenin ayetteki kullanımında ‘açlık elbisesinin tadılması’ şeklinde bir anlam söz konusu olduğundan lafzın hakiki manada kullanılmadığı görülmektedir. Yine sözlükte ‘giysi’ anlamına gelen اللباس,⁶⁴⁷ beden

⁶⁴¹ İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, s.133. Zerkeşî hac aylarının yaklaşık iki buçuk ay kadar sürmesine rağmen çoğul kipinin kullanıldığını, dolayısıyla âmmın zikredilip hâssın kastedilmesi şeklinde mecaz bulunduğunu söylemek suretiyle ayette ikinci bir mecaz tespit etmektedir. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 386-387.

⁶⁴² İbn Teymiyye, *Mecmû*, XX, 253.

⁶⁴³ Furkan, 26/63.

⁶⁴⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XX, 253.

⁶⁴⁵ Nahl, 16/112.

⁶⁴⁶ Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, “zvg” md., s. 477; Râgıb, *Müfredât*, s. 232.

⁶⁴⁷ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, “lbs” md., III, 67; Fîruzâbâdî, *a.g.e.*, “lbs” md., s. 1163.

görünmesini engellemek amacıyla giyilen bir şeyi ifade etmek üzere kullanıldığında, hakiki manası kastedilmiş olur. الدوق kelimesinde olduğu gibi اللباس kelimesinin ayetteki kullanımında hakiki manasının kastedilmediği görülmektedir. Mecazı kabul edenler bu iki kelimenin hakiki manada kullanılmadığını gerekçe göstererek ayette mecazın bir türü olan istiare sanatının bulunduğunu söylemektedir.⁶⁴⁸ Böyle bir üslûbun kullanılmasının sebebi ise açlık ve korkuyla yapılan imtihanın, tıpkı bir elbise gibi bütün bedeni kuşattığını belâğî bir söyleyişle vurgulamaktır.⁶⁴⁹

İbn Teymiyye الدوق kelimesinin ‘bir şeyin tadının ağızda hissedilmesi’, yani ‘tadılması’ anlamına geldiğini söylemenin kelimenin anlamını daraltmakla eşdeğer olduğunu; halbuki en meşhur sözlük yazarı Halîl b. Ahmed (ö.175/791)’in kelimeye “bir şeyin tadını bulmak” anlamını verdiğini söylemektedir. İbn Teymiyye, Halîl b. Ahmed’in bu tanımını delil göstererek tatmanın sadece ağızla meydana gelen bir durum olmadığını söylemektedir.⁶⁵⁰ Dolayısıyla kelime, hissedilen ve böylelikle elemi ve lezzeti bulunan her türlü durumu ifade etmek üzere kullanılmaktadır. İbn Teymiyye الدوق kelimesiyle aynı kökten türeyen ve Kur’ân’da kullanılan tatma, tattırma gibi anlamları ifade eden kelimelerin de bir şeyi ağızda tatmak anlamından öte, kendisinin yorumladığı gibi daha geniş bir anlam örgüsüne sahip olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵¹

Halîl b. Ahmed (ö.175/791), الدوق kelimesini açıklarken الطعم kelimesini kullanmakta ve bu kelimeyi de “yemek yemek” ya da “yiyecek” anlamındaki الأكل kelimesiyle izah etmektedir.⁶⁵² Ayrıca o, فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ غُرْفَةً بَيْنَهُ “Kim ondan içerse benden değildir. Kim onu tatmazsa işte o bendendir.”⁶⁵³ ayetinde sudan içilmemesinin وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ ifadesiyle anlatılmasını izah sadedinde طعم جعل ذوق الشراب طعماً “Sudan tatmak ta’m olarak nitelendirilmiştir.” demektedir.⁶⁵⁴ Bu durumda Halîl b. Ahmed’in الدوق kelimesini açıklarken kullandığı الطعم kelimesini, ağızla gerçekleştirilen yeme-içme fiiliyle doğrudan anlam ilişkisi içerisinde düşündüğünü söylemeye engel bir durum bulunmamaktadır. Diğer yandan طعم kökü

⁶⁴⁸ Kazvînî, *el-Îzâh*, 307.

⁶⁴⁹ Kazvînî, *a.g.e.*, 307-308; İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*, s.105-106; Süyûtî, *el-Îtkân*, s. 648-649.

⁶⁵⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 73-74.

⁶⁵¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 73-74.

⁶⁵² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-Ayn*, “ta’m” md., III, 49; “zvğ” md. II, 79.

⁶⁵³ Bakara, 2/249.

⁶⁵⁴ Halîl b. Ahmed, *a.g.e.*, “ta’m” md. III, 50.

Kur’ân’da sadece; yemek,⁶⁵⁵ içmek⁶⁵⁶, yedirmek,⁶⁵⁷ yemek talep etmek,⁶⁵⁸ bir şeyin tadı⁶⁵⁹ gibi ağızla gerçekleştirilen yeme ve içme eylemlerini ifade etmek üzere kullanılmaktadır.

Râgıb el-İsfahânî de الذوق kelimesini وجود الطعم بالفم “Zevk, tadın ağızda/ağızla hissedilmesidir.” şeklinde izah ettikten sonra bir şeyin az bir miktarının yenmesine “zevk”, büyük bir kısmının yenmesine “ekl” dendiğini söylemektedir. Ona göre kelimenin dildeki aslî kullanımı bu yönde olmasına rağmen; Kur’ân’da azabın tattırılmasıyla ilgili ayetlerde الذوق kelimesinin tercih edilmesi, anlamı daha kuşatıcı kılma amacı taşımaktadır.⁶⁶⁰

Görüldüğü üzere Râgıb el-İsfahânî de mecaz taraftarlarının söylediği gibi kelimenin asıl anlamını ‘bir şeyi yemek suretiyle tatmak’ şeklinde değerlendirmektedir. Kuşkusuz bu, bahse konu kelimenin, İbn Teymiyye’nin dediği anlamları karşılamak üzere kullanılmadığı anlamına gelmemektedir. Mecazı kabul edenler, kelimenin dilde yaygın olarak kullanıldığı anlamı göz önünde bulundurdıklarından dolayı, bir şeyi tatmaktan bahsedildiğinde burada ilk akla gelenin ondan yemek olduğunu söylemektedir. Ayette böyle bir anlam kastedilmediği için de bu kullanıma mecaz demektedirler. İbn Teymiyye ise “zevk” kelimesinin anlamını “bir şeyi ağızla tatmak” şeklinde belirlemenin, kelimenin anlam sınırlarının daralacağı düşüncesinden hareketle, ayetteki “açlık ve korkunun tadılması”nı da hakikat olarak değerlendirmektedir.

İbn Teymiyye ayetteki اللباس kelimesinin anlamını ise “insanı örtüp kuşatan her şey” olarak belirlemekte ve insanı karanlığıyla örtmesinden dolayı وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا “Geceyi (sizi örten) bir elbise yaptık.”⁶⁶¹ ayetinde, gecenin “elbise” olarak adlandırıldığını söylemektedir. Ona göre لِبَاسِ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ ifadesinin tercih edilmesi, açlık ve korkunun hem ruhu hem bedeni sardığını vurgulama amacı taşımaktadır. Ayette اللباس kelimesi “insanı örtüp kuşatan her şey” anlamına uygun olarak kullanıldığından dolayı mecaz olarak değerlendirmek doğru değildir.⁶⁶²

İbn Teymiyye’nin bu izahına bakılacak olursa o, karanlığın insanı örtmesiyle elbisenin insanı örtmesi arasında bir fark görmemektedir. Zira insanı örten her şeye elbise dendiğini

⁶⁵⁵ Maide, 5/93; Enam, 6/138, 145; Ahzab, 33/53.

⁶⁵⁶ Bakara, 2/249.

⁶⁵⁷ Maide, 5/89; Enam, 6/14; Hac, 22/28, 36; Şuara, 26/79; Yasin, 36/47; Zâriyât, 51/57; Müddessir, 74/44; İnsan, 76/8, 9; Kureyş, 106/4.

⁶⁵⁸ Kehf, 18/77.

⁶⁵⁹ Muhammed, 47/15.

⁶⁶⁰ Râgıb, *Müfredât*, s. 332.

⁶⁶¹ Nebe, 78/10.

⁶⁶² İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 74.

izah etmek için, gecenin elbise olarak adlandırıldığı ayeti delil getirmektedir. Halbuki elbise kelimesini ve yukarıdaki ayetin anlamını bilen herkesin, bu iki kullanım arasında ihtiva ettiği anlamlar bakımından bir farklılık bulunduğunu ve farklı kullanım alanlarına sahip olduğunu fark etme noktasında hiçbir zorluk çekmeyeceği açıktır.

3.2.7. Haberî Sıfatlar Konusunda Mecaza Yaklaşımı

Kur'ân ve hadislerde Allah hakkında zikredilen ve mahiyetleri ancak bir habere bağlı olarak anlaşılabilen sıfatlara *haberî sıfatlar* denilmektedir. Bu sıfatlar bazen *ayn*, *vech*, *yed* gibi Allah'ın zatına, bazen de *istivâ*, *nüzûl* ve *mecî* gibi fiillerine tealluk etmektedir.⁶⁶³

İndirildiği toplumda inşa etmek istediği ve özünü Allah'ın her yönden bir ve tek oluşu ile başka varlıklara benzememesi prensibinin oluşturduğu *tevhid* inancı, Kur'ân'ın ana konusunu oluşturmaktadır. Onun ilk ve temel hedefi tevhid olmakla birlikte, Allah'ın zatından ve fiillerinden bahseden ayetlerin, zahirleri itibarıyla mahlukata benzeyen bir Allah tasavvuru oluşturmayı mümkün kılan bir dil kullandığı görülmektedir. Allah'ın zatının hiçbir varlığa benzememesine rağmen, Kur'ân'da böyle bir bir dilin kullanılmasında belirleyici olan temel faktör; fizik aleme ait olan insanın Allah'ın mahiyetini algılama ve anlama kapasitesi itibarıyla sınırlı bir varlık olmasıdır.

Her ne kadar mahiyetleri açısından bir aynîlik söz konusu olmasa da haberî sıfatların, bir yönüyle insana ait fiillere ya da sıfatlara benzemesi, bu içerikteki nasların anlaşılması ve yorumlanması problemini de beraberinde getirmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde hem kendisi hem de ashabı tarafından sergilenen ve Kur'ân'a tam bağlılığı ifade eden tutum sayesinde asr-ı saadet döneminde, haberî sıfatların anlaşılması bir problem olarak kendisini göstermemiştir.⁶⁶⁴ Namaz, oruç, hac gibi ibadetler ile kıyamet ahvali, cennet, cehennem gibi ahiret konuları hakkında sahabe tarafından Hz. Peygamber (s.a.v)'e pek çok soru yöneltilmesine rağmen, haberî sıfatların keyfiyetiyle alakalı hiçbir soru sorulmaması, onların zihninde böyle bir problemin olmadığını göstermektedir. Diğer yandan bu durum, bilgisine sahip olmadıkları en küçük dini meseleleri dahi Hz. Peygamber (s.a.v)'e soran sahabenin, sıfatları anladıklarını, ancak mahiyetleri hakkında bilgi arayışına girmenin gerekmediğine inandıklarını ortaya koymaktadır.⁶⁶⁵

İbn Teymiyye haberî sıfatların ilk defa bir problem olarak ortaya çıkışını başlatan kişinin Ca'd b. Dirhem (ö. 125/742) olduğunu söylemektedir. Ca'd b. Dirhem'in, Allah'ın

⁶⁶³ İzmirli, *Yeni ilm-i kelâm*, s. 298.

⁶⁶⁴ Makrizî, *Hitat*, III, 419.

⁶⁶⁵ Makrizî, *a.g.e.*, III, 420.

arşa isitva etmesini, arşa hakim olması şeklinde değerlendirdiğini örnek olarak dile getiren İbn Teymiyye, onun haberî sıfatlara yaklaşımını ta'tîl (sıfatların inkarı) kavramıyla ifade etmektedir. Ona göre Ca'd b. Dirhem'in bu fikirleri, aslında Ebân b. Sem'ân'a aittir. Ebân ise ta'tîl fikrini Lebîd b. A'sam'ın kız kardeşinin oğlu Tâlût'tan, Tâlût da Hz. Peygamber (s.a.v)'e sihir yapan Yahudî Lebîd b. A'sam'dan almıştır. Dolayısıyla Ca'd b. Dirhem'in ta'tîl düşüncesi aslında Yahudî menşeli bir fikirdir.⁶⁶⁶

Onun ortaya attığı ta'tîl fikri çağdaşı olan Cehm b. Saffân (ö. 128/745) tarafından benimsenmiştir.⁶⁶⁷ Ta'tîl fikrini ilk ortaya atan her ne kadar Ca'd b. Dirhem olsa da Cehm b. Saffân tarafından yayıldığı için sıfatların inkarı meselesi hep ona nispet edilir olmuştur.⁶⁶⁸ Cehm b. Saffân tarafından sistemli bir yapıya kavuşan ta'tîl fikri, esasen tevhid ilkesiyle bağdaşmayacağından dolayı sıfatların nefyedilmesi düşüncesine dayanmaktadır. Bu düşünceye göre; Allah'ın mahlukata ait nitelikler olan el, yüz, göz gibi uzuvlar ile istivâ, mecî, nüzûl gibi sıfatlarla nitelenmesi, Allah'ı hâdis varlıklara benzetme sonucunu doğuracağından, sıfatların nefyedilmesi gerekmektedir.⁶⁶⁹ Kur'ân'da Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ayetleri tevil eden Cehm b. Saffân, O'nun zatından başka bütün sıfatlarının nefyedilmesi gerektiği düşüncesine sahip olmuş ve Allah'a mütekellim denemeyeceği için de Kur'ân'ın mahluk olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁷⁰

Cehm b. Saffân tarafından ortaya atılan sıfatların nefyedilmesi ve Kur'ân'ın mahluk olduğu düşüncesi, Mutezile tarafından benimsenmiş ve daha sistemli bir hüviyet kazandırılmak suretiyle onlar aracılığıyla savunulmaya devam etmiştir.⁶⁷¹ Mutezilî düşünce sisteminde; Allah'ın zatından ayrı sıfatlarının bulunduğunu kabul etmek, O'ndan başka ezeli varlıkların bulunduğunu kabul etmek anlamına gelir. Bu sebeple Allah, kendisinden müstakil sıfatlarıyla değil zatiyla âlim, kâdir ve haydır. Ayrıca ilim, kudret ve hayat sıfatı yoktur.⁶⁷² İbn Teymiyye, Mutezile'nin haberî sıfatların yorumunda temel hareket noktaları olan tevhid ilkelerini şu şekilde değerlendirmektedir: “Mutezile'nin tevhid anlayışı, özünde sıfatların inkârını içeren Cehmiye'nin tevhid anlayışıyla aynıdır. Bu anlayışa göre; Allah, ahirette görülmeyecektir. Kur'ân mahluktur. Allah, alemin üstünde değildir. Zatından ayrı olarak ilim, kudret, hayat, sem', basar, kelam, meşîet ya da başka bir sıfatı yoktur.”⁶⁷³

⁶⁶⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû*, V, 17.

⁶⁶⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 17.

⁶⁶⁸ İbn Teymiyye ta'tîl fikrinin Cehm b. Saffân'la özdeşleşmiş olmasından dolayı bu fikri benimseyen herkesin Selef tarafından “cehmî ve muattıl” adıyla anıldığını ifade etmektedir. Bk. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 72.

⁶⁶⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 97-98.

⁶⁷⁰ Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 4. bs., TDV yay., Ankara, 1989, s. 61.

⁶⁷¹ Koçyiğit, *a.g.e.* 61.

⁶⁷² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 57.

⁶⁷³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, XIII, 191-192.

Mutezile'nin, Allah'ı kendisinden başka varlıklara benzetme gibi bir itikadi yanlışla düşmemek ve O'ndan başka hiçbir kadîm varlığın bulunmadığını ortaya koymak amacıyla giriştikleri yorum faaliyetinde en çok kullandıkları dil argümanı mecazdır.⁶⁷⁴ Onların haberî sıfatları yorumlarken mecazı kullanmalarının arka planında, mütekellim ve kelim düzeyinde yaptıkları ayırım bulunmaktadır. Bu ayırımı göre; hikmetle konuştuğu bilinen bir mütekellim olan Allah ile sıradan bir mütekellimin sözleri arasında fark bulunur. Bu fark, hikmet sahibi olan Allah'ın sözlerinde yalan ya da nasların anlaşılması noktasında yanlışla düşürecek bir durumun olmadığına işaret etmektedir. Sıradan bir mütekellimin sözlerinin doğru olup olmadığına dair bazı karineler bulunması gerekirken; Allah kelamının anlamlı oluşu, başka bir karineye ihtiyaç duyulmaksızın akli bir karine olan "hikmet sahibi" olmasıyla bilinir.⁶⁷⁵ Mutezilî düşünce sistemine göre zahirleri itibarıyla Allah'ın mahlukata benzemesini ya da cisim olmasını gerekli kılacak bütün naslar, bu aklî karine kullanılmak suretiyle teville tabi tutulması gerekmektedir.⁶⁷⁶ Ancak bu sayede Allah'ın bir ve tek oluş keyfiyeti anlamlı hale gelebilir.

Mutezile'nin önde gelen temsilcilerinden birisi olan Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) Allah'ın arşa isitiva ettiğinden bahseden الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى “*Rahman arşa isitiva etti.*”⁶⁷⁷ ayetindeki *istivâ* kelimesinin “bir yere yaslanmak” ve “yerleşmek” anlamı içerdiğini, bunun da ancak Allah'ın cisim olması halinde mümkün olacağını öne süren bir iddiaya şöyle cevap vermektedir: “İstiva burada ‘üstün gelme’ ve ‘hakimiyeti altına alma (istîlâ)’ anlamındadır. Bu, dilde yaygın bir kullanımdır. Nitekim şair; “Bışr kılıç kullanmadan ve kan akıtmadan Irak’a istivâ etti/egemen oldu.” demiştir.”⁶⁷⁸

İbn Teymiyye, ayetteki *istivânın* mecaza hamledilerek *hakim* ve *muktedir* anlamındaki *istîlâ* kelimesiyle tevil edilmesinin pek çok açıdan yanlış bir yorum olduğunu söylemektedir. Şöyleki; sahebe, tabiîn ve Selef’ten hiç kimse *istivâyı* *istîlâ* şeklinde tefsir etmemiştir. Kelimenin bu şeklide yorumu Cehmiye ve Mutezile’ye aittir.⁶⁷⁹ Diğer taraftan *istivânın* ne anlama geldiği bilinmektedir. Nitekim İmam Malik konuyla ilgili ayet hakkında sorulan bir soruya; “İstivâ malumdur, keyfiyeti meçhuldür, ona iman etmek vaciptir, hakkında soru sormak bid’attır.” demiştir. Malum olduğunu söylediğine göre, *istivânın* hem dildeki hem de

⁶⁷⁴ Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî*, s. 135; Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2011, s. 90.

⁶⁷⁵ Ebû Zeyd, *a.g.e.*, s. 124-125; Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, s. 159.

⁶⁷⁶ Bu çerçevede yorumlanan ayet örnekleri için bk. Kâdî Abdülcebâr, İbn Ahmed, *Şerhu usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, 3. bs., Mektebetü vehbe, Kahire, 1996, s. 212.

⁶⁷⁷ Taha, 20/5.

⁶⁷⁸ Kâdî Abdülcebâr, *a.g.e.*, s. 226.

⁶⁷⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû*, V, 92.

Kur’ân’daki anlamının biliniyor olması gerekir.⁶⁸⁰ İbn Teymiyye, İmam Malik’in “Keyfiyeti meçhuldür.” sözünün de isitvanın bilindiğine delil olduğunu söylemektedir. Ona göre eğer Kur’ân’daki istivânın anlamı belli olmasaydı, İmam Malik keyfiyetinin meçhul olduğunu söylemezdi. Çünkü bir şeyin keyfiyetinin bilinmemesi, onun aslının bilinmesini engellemez. Nitekim insan, Allah’a iman ettiğini söyler ama imanın gerçek anlamda keyfiyetini bilmez.⁶⁸¹

İbn Teymiyye’ye göre istivânın istîlâ olarak yorumlanmasına engel olan dilsel bazı gerekçeler de söz konusudur. Şöyleki; istîlâ, sadece arş için kullanılmaz. Örneğin “Eşyayı istîlâ etti.” demek dil açısından mümkündür, fakat “Eşyaya istivâ etti.” demek mümkün değildir. Bu açıdan istîlâ âm bir lafızdır. İstivâ ise sadece arş için kullanılan hâs bir lafızdır.⁶⁸² İbn Teymiyye’nin ikinci dilsel gerekçesi de, istivâyı istîlâ manasında yorumlayanların sıkça kullandığı *ثُمَّ اسْتَوَىٰ بِسَرٍّ عَلَى الْعِرَاقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مِهْرَاقٍ* “*Sonra Bışr kılıç kullanmadan ve kan dökmeden Irak’a istivâ etti.*” beyitinin Araplara ait olup olmadığı yönündeki sübût şüphesidir.

Pek çok dilcinin bu beyiti dilde aslı olmayan uydurulmuş bir beyit olduğundan dolayı kabul etmediklerini dile getiren İbn Teymiyye, Hz. Peygamber (s.a.v)’in hadislerinde bile sıhhat şartı aranmasına rağmen, isnadı belli olmayan bir beyitin, Allah’ın arşa istivâsı hakkında delil olamayacağını söylemektedir. Ayrıca dilde imam olan Sîbeveyh (ö.180/796) “Arapça’da istivânın istîlâ manasına geldiğini hiç gördün mü?” sorusuna “Bu, Arapların bilmediği ve dilde kullanılması doğru olmayan bir anlamdır.” şeklinde cevap vermiştir. Öyleyse istivânın istîlâ manasına hamledilmesi yanlıştır.⁶⁸³ Dilcilerden bir bölümü de istîlânın güçsüz durumda iken daha sonra galip gelen bir kişinin durumunu ifade ettiğini ve Allah’ın; arşa istivâ etmesinden önce güçsüz olduğunu düşünmenin muhal olduğunu söylemek suretiyle istivânın istîlâ manasında yorumlanmasını doğru bulmamıştır.⁶⁸⁴

İbn Teymiyye, istivânın Arap dilinde istîlâ manasına geldiği bir an için kabul edilse bile bunun, ayetteki kullanımda da istîlâ manasında olduğunu zorunlu kılmayacağını söylemektedir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v)’in dilinde istivâ bu manada kullanılmamıştır.⁶⁸⁵ Diğer yandan İbn Teymiyye’ye göre isitvanın istîlâ manasında yorumlanması sahabenin, imamların, bunun da ötesinde Allah ve rasûlünün tenzih edilmesini gerektiren mahzurlu bir durumun ortaya çıkmasına da sebep olur. Şöyleki; Kur’ân’da ve sünnette, bir anlama tekabül eden herhangi bir kelimeyle onların bambaşka manaları kastetmiş olmaları, naslarda bir

⁶⁸⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû*, V, 92-93.

⁶⁸¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 93

⁶⁸² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 93.

⁶⁸³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 93-94.

⁶⁸⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 94.

⁶⁸⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 94.

aldatma ve anlam kargaşası olduğu manasına gelir ki bu, kabul edilebilir bir durum değildir.⁶⁸⁶

İbn Teymiyye'ye göre sıfatlar konusunda ta'tîl fikrini benimseyenler, Allah'ın sıfatlarını mahlukatın sıfatları gibi tasavvur ettikleri için bu fikre sahip olmuşlardır. Yani onlar Allah'ın sıfatlarını önce mahlukatın sıfatlarına benzetmişler, daha sonra bu benzemenin Allah için mümkün olmayacağını düşündükleri için de sıfatları inkar etmişlerdir. Sıfatları inkar edenlerin "Allah eğer arşın üzerine gerçekten istivâ etmiş olsaydı, ya arştan büyük ya da küçük veya onunla eşit olması gerekirdi." demeleri, Allah'ın arşa istivâ etmesini, bir cismin başka bir cisim üzerinde durması şeklinde anladıklarını göstermektedir.⁶⁸⁷

Sahabe, tabiîn ve onlara tabi olanlar tarafından istvânın anlamı bilindiğine göre, bu kuşaklardan sonra onların görüşlerine aykırı olarak yapılan tefsir ve izahların batıl olduğunu söyleyen İbn Teymiyye,⁶⁸⁸ bid'at ehli olarak adlandırdığı çevrelerin düştüğü hatayı şu şekilde açıklamaktadır: "Mutezile, Mürcie, Rafıza ve diğer ehl-i bid'at fırkalar, Kur'ân'ı kendi görüşlerine, akıllarına ve dilsel tevillerine göre yorumlarlar. Bu sebeple onlar, Hz. Peygamber (s.a.v)'in, sahabenin, tabiîn ve imamların sözlerine itimat etmezler. Ne sünneti ne de Selef'in icmasını ve eserlerini göz önünde bulundurmazlar. Onların dayanakları akıl ve dil olduğundan, güvenilir tefsir ve hadis kitaplarına değil, önderlerinin uydurdukları kelimelerle edebi eserlere itimat ederler. Bu aynı zamanda mülhitlerin de metodudur. Tüm bu gruplar, felsefe ve dille ilgili eserleri alırlar ama Kur'ân ve hadis alanında yazılan eserlere iltifat etmezler. Evet, ilim ifade etmediğini düşündükleri için nebevî naslara ve sahabe sözüne iltifat etmeyenler, Kur'ân'ı kendi görüş ve anlayışlarına göre yorumlarlar."⁶⁸⁹

Aslında İbn Teymiyye'nin bu değerlendirmesi nasların hiçbir kurala bağlı kalmaksızın keyfi bir yoruma tabi tutulmasına kapı aralayan mecaza karşı sergilediği olumsuz tavrın zihnî arka planı hakkında bir fikir vermektedir. İbn Teymiyye'nin yukarıdaki değerlendirmesinde; 'Selef'in görüşlerinin ihmal edilmesi ve ilkesiz bir aklî yorum yönteminin kullanılması' şeklinde özetlenebilecek iki temel vurgunun öne çıktığı görülmektedir. İbn Teymiyye'nin üzerinde durduğu bu iki temel husus, haberî sıfatlar ve mecaz konusunu ele alırken kendisini belirgin bir şekilde hissettirmektedir. Bu noktada İbn Teymiyye'nin referans gösterdiği Selef'i, haberî sıfatlarla alakalı olarak nerede konumlandığını önem arzetmektedir.

⁶⁸⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû*, V, 94.

⁶⁸⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 21.

⁶⁸⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 95.

⁶⁸⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 79.

İbn Teymiyye, Allah'ın sıfatlarından bahseden nasların anlaşılması konusunda Selef'in görüşünün ne olduğunu izah etmesi için kendisine sorulan bir soruya verdiği uzun cevapta, öncelikle Hz. Peygamber (s.a.v)'in sıfatlarla ilgili konumunu gündeme getirmektedir.⁶⁹⁰ İnsanlar arasındaki ihtilafları çözmek ve tartıştıkları konularda başvurulacak bir merci olmak üzere gönderilen Hz. Peygamber (s.a.v)'in getirdiği dinin, tam ve eksiz olduğunu söyleyen İbn Teymiyye; Allah'ın isim ve sıfatları hakkında Hz. Peygamber tarafından açıklığa kavuşturulmamış bir noktanın bırakıldığını düşünmenin imkansız olduğunu dile getirmektedir.⁶⁹¹ Ona göre her şeyden önce Hz. Peygamber (s.a.v)'in insanlara dini tebliğ etme misyonu, Allah'ın isim ve sıfatları gibi en temel konularda bir itikat ortaya koymamış olmasını geçersiz kılmaktadır. Diğer yandan sahabenin "Hz. Peygamber (s.a.v) gökte kanat çırpın kuş hakkında bile bize bilgi verirdi." sözlerinden de anlaşıldığı üzere o, itikadi konuların ötesinde en küçük meseleler hakkında dahi insanları bilgilendirmiştir.⁶⁹²

İbn Teymiyye'ye göre, haberî sıfatlar konusunda geçmiş mirası bir tarafa bırakmak suretiyle yeni yorum denemelerine girişmek, Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından en faziletli insanlar olarak nitelendirilen sahabe, tabiîn ve etbâü't-tâbiîn'in bu konuda bilgi sahibi olmadıkları ya da herhangi bir görüş ortaya koymadıkları anlamına gelir ki bunu kabul etmek mümkün değildir.⁶⁹³ Haberî sıfatlar konusunda yapılan halef-selef mukayesesı de İbn Teymiyye'ye göre kabul edilebilir görünmemektedir. Çünkü bu mukayesede, Selef'in haberî sıfatları anlama yöntemi, tıpkı okuma-yazma bilmeyen bir ümmnin yaptığı gibi Kur'ân ve sünnetin anlamlarını derinlemesine düşünmeden, salt lafızlarına iman olarak konumlandırılmaktadır. Buna karşın halefın yöntemi ise, lafızları hakikî manalarından alıp birtakım mecazi manalara hamletmek suretiyle naslardan yeni anlamlar çıkarmak şeklinde nitelendirilmektedir.⁶⁹⁴

İbn Teymiyye'nin "fasit bir zan" olarak nitelendirdiği bu ayırım, O'na göre haberî sıfatlarla alakalı olarak Selef'in tefvîz (haberî sıfatları naslarda olduğu şekliyle kabul etme) anlayışını bir tarafa bırakan, tevil ve mecazı önceleyen söylemin ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁶⁹⁵ Haberî sıfatların ta'tîl yoluyla inkar edilmesinin temelinde yatan sebep ise İbn Teymiyye'ye göre, akılcı yorum yöntemini benimsemiş olmaktır. Sıfatlar konusunda akılcı merkeze alarak naslara yaklaşanların açık seçik zannettikleri değerlendirmeler, aslında bir takım şüphelerden ibarettir. Ayrıca bu yorumlar, naslarda geçen lafızların anlam dünyalarında

⁶⁹⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû*, V, 7-8.

⁶⁹¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 8.

⁶⁹² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 8.

⁶⁹³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 8-9.

⁶⁹⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 9.

⁶⁹⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 9.

yapılan tahrifi de bünyesinde barındırmaktadır.⁶⁹⁶ Son kertede, Selef'in haberî sıfatlar karşısında sergiledikleri tavrı öteleyen bütün yaklaşımlar, Selef'i Allah'ın bilgisine vakıf olamamış, ilahi bilginin derinliklerine inememiş, sıradan salih bir insan seviyesine indirmiştir.⁶⁹⁷

İbn Teymiyye, Selef'in Allah'ın zatı ve sıfatlarına yaklaşımlarını *tahrif*, *ta'til*, *tekyif* ve *temsilden* kaçınmak suretiyle Kur'ân ve sünnette, Allah hakkında zikredilen sıfatlarla onu nitelemek şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁹⁸ Buna göre Selef, sıfatlar konusunda ne lafız ne de anlam düzeyinde tahrif olarak değerlendirilebilecek hiçbir beyanda bulunmamıştır. Allah'ın zatından başka hiçbir sıfatının bulunmaması demek olan ta'til, ona ontolojik anlamda bir cismiyet isnad etmek anlamına gelen tekyif ve Allah'ı mahlukata benzetmek anlamındaki temsil, Selef'in sıfat anlayışıyla bağdaşmamaktadır.

İbn Teymiyye'ye göre burada izah edilen Selefî yöntemin ne sarih akılla ne de sahih nakille çelişen bir yönü bulunmamaktadır. Selef imamlarına muhalefet ederek sıfatlar konusunda tevile gidenler ise, Allah'ın ahirette görülmesini, zatının dışında ilim ve kudret sıfatına sahip olmasını ve kelamının mahluk olmamasını aklen imkansız gördükleri için tevile gitmek zorunda kalmışlardır.⁶⁹⁹ Halbuki tevilin Kur'ân terminolojisindeki karşılığı “sözün dönüp varacağı, anlamının gerçekleşeceği hakikat” demektir. Buna göre, mesela Allah'ın arşa istivâ etmesinin tevili, onun mahiyetinin nasıl olduğuna dair bilgi sahibi olmak demektir. Bu bilgi de sadece Allah'ın zatına mahsustur.⁷⁰⁰

İbn Teymiyye, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Leys b. Sa'd (ö. 174/791), Zührî (ö. 124/742?), Mekhûl (ö. 112/730) ve daha pek çok Selef imamının, haberî sıfatlara yaklaşımlarını *أَمْرُهَا كَمَا جَاءَتْ* “*Haberî sıfatları naslarda varid olduğu şekilde kabul edin.*” cümlesiyle formüle ettiklerini söylemektedir.⁷⁰¹ Ancak İbn Teymiyye'ye göre bazı çevrelerce Selef'in sıfat anlayışını ifade etmek üzere söylenen *الظَّاهِرُ غَيْرُ مُرَادٍ* “*Lafzın zahiri murad edilmemiştir.*” sözünün ihtiyatla karşılanması gerekir. Çünkü sözün zahiri iki şeyi ihtiva eder: Sözelimi Allah'ın gökte oluşunun zahiri, suyun bir kapta olması gibidir. Böyle bir zahirin murad edilmediği kastediliyorsa bu doğrudur. Eğer zahirin murad edilmemesinden kasıt, Allah'ın sıfatlarının mahlukata benzemesi gerekçesiyle kabul edilmemesi ise bu yanlıştır.⁷⁰²

⁶⁹⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû*, V, 10.

⁶⁹⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 10.

⁶⁹⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 20.

⁶⁹⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 21.

⁷⁰⁰ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 26.

⁷⁰¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, V, 28-29.

⁷⁰² İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VI, 212-213, 215.

İbn Teymiyye'nin haberî sıfatlarla ilgili olarak Selef'i nasıl konumlandığını bu şekilde ortaya koyduktan sonra, onun haberî sıfatlar ve mecaz ilişkisine yaklaşımını daha yakından incelemek gerekmektedir. İbn Teymiyye, haberî sıfatların mecaza hamledilebilmesi için gerekli gördüğü şartları ifade etmek üzere şöyle demektedir: "Allah'ın, elçisinin ve doğru yolda olduklarına dair müslümanların ittifak ettiği kimselerin Allah'ı niteledikleri sıfatları, hakikî manasından çıkarıp zahiriyle çelişen batınî manalara, yine hakikî manasıyla çelişen mecazi manalara hamletmek için dört şartın bulunması gerekmektedir."⁷⁰³ İbn Teymiyye ön gördüğü bu dört şartı şu şekilde sıralamaktadır:

1. Lafzın, hamledilecek mecazi manada kullanılıyor olması gerekir. Kur'ân, sünnetve Selefin dili Arapça olduğundan dolayı dile aykırı bir anlamın kastedilmesi mümkün değildir. Bu açıdan mecazi anlamın, lafızla kastedilen anlam olması gerekir. Aksi takdirde lafzın manasını ortadan kaldırmak isteyen herkes, kelimeleri istediği şekilde ve dilde aslı olmayan bir tarzda tefsir edebilir.
2. Lafzın hakikî manasını mecaza hamletmeyi zorunlu kılacak bir delilin bulunması gerekir. Eğer lafız; bir açıdan hakikat bir açıdan mecaz manada kullanılmışsa, herhangi bir delile dayanmaksızın mecazı tercih etmek doğru değildir. Mecaza hamledilmesinin zorunlu olduğu iddia edilirse, bu zorunluluğu ortaya çıkaran delilin hem kesin hem de akla ve nassa uygun olması gerekir.
3. Hakikattan mecaza gitmeyi zorunlu kılan delili ortadan kaldıracak karşı bir delil bulunmaması gerekir. Lafzın hakiki manada olduğunu ortaya koyan Kur'ânî ya da itikadî bir delil bulunması durumunda hakiki mana terk olunamaz.
4. Hz. Peygamber (s.a.v) bir söz söylemiş ve söylediği bu sözün hakiki ya da zahiri manasını değil de mecazi manasını kastetmişse, bunun kendisi tarafından açıklanmış olması gerekir. Bu noktada bizzat mecazı tayin edip etmemesi önemli değildir. Özellikle itikadî ve ilmî meseleleri konu alan hitabında bunu yapmış olmalıdır.⁷⁰⁴

İbn Teymiyye'nin haberî sıfatların mecaz olarak yorumlanabilmesi için bazı şartlar ileri sürmesi, bu şartların yerine getirilmesi durumunda mecazı kabul edeceği şeklinde yorumlanabilir. Ancak Kuran'da mecazın bulunmadığı yönündeki düşüncelerini ortaya koyarken zikrettiği kesin hüküm ifade eden cümleler, böyle bir değerlendirmenin isabetli olmayacağını göstermektedir. Örneğin o, *وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ* "Köy halkına sor."⁷⁰⁵ ayetini izah ederken

⁷⁰³ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VI, 216.

⁷⁰⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VI, 216.

⁷⁰⁵ Yusuf, 12/82.

şöyle demektedir: “Köy kelimesiyle köy halkı kastedilmiştir. Burada halk anlamındaki أهل kelimesinin hazfedilmesi söz konusu değildir. Hazif ancak mecaz olması durumunda mümkündür. Halbuki Kur’ân’da mecaz yoktur.”⁷⁰⁶ Başka bir yerde ise şöyle demektedir: “Eğer haberi sıfatlarla ilgili ayetlerde mecaz mana kastedilmiş olsaydı, Selef’in bu konuda “أَمْوُهَا كَمَا جَاءَتْ *“Haberi sıfatları naslarda varid oluşu şekilde kabul edin.”* sözü doğru olur muydu?”⁷⁰⁷ Yine İbn Teymiyye, lafızların hakikat ve mecaz şeklinde taksim edilmesinin yanlış olduğunu açıkladığı bir yerde şöyle demektedir: “Bu taksimin batıl olduğu anlaşılmıştır. Kur’ân ve sünnetteki bütün lafızlar, anlamı beyan eden bir kayıtla beraber zikredilir. Bu lafızların hiçbirinde mecaz yoktur. Hepsi hakikattir.”⁷⁰⁸ Yukarıda Hz. Peygamber (s.a.v)’in söylediği herhangi bir sözle hakikat mananın dışında başka bir anlamı kastetmesi durumunda, bunun kendisi tarafından açıklanmış olması gerektiğini şart koşan İbn Teymiyye; görüldüğü üzere burada sünnette de mecazın bulunmadığını ifade etmektedir. Kanaatimizce O, mecazın imkansızlığını ortaya koymak için bu şartları ileri sürmüştür. Bu dört maddeyi sıralamadan önce “Allah’ın, elçisinin ve doğru yolda olduklarına dair müslümanların ittifak ettiği kimselerin, Allah’ı niteledikleri sıfatları hakikî manasından çıkarıp zahiriyle çelişen batını manalara, yine hakikî manasıyla çelişen mecazi manalara hamletmek için dört şartın bulunması gerekmektedir.” sözü ile naslarda mecazın olmadığını açıkça beyan eden cümleleri bu kanaati desteklemektedir.

Burada son olarak İbn Teymiyye’nin haberî sıfatlarla ilgili olarak en çok tartışılan konulardan birisi olan Allah’ın eli (يد الله) meselesine yaklaşımına değinmek yerinde olacaktır. İbn Teymiyye’ye göre *“Hayır, O’nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir.”*⁷⁰⁹ *“Allah, “Ey İblis! Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoydu?”*⁷¹⁰ *“Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O’nun elindedir. Gökler de O’nun elinde dürülmüştür.”*⁷¹¹ *“Hükümlerlik elinde olan Allah, yücedir.”*⁷¹² *“Hayır senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetensin.”*⁷¹³

⁷⁰⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VII, 76.

⁷⁰⁷ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VI, 221.

⁷⁰⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VII, 72.

⁷⁰⁹ Maide, 5/64.

⁷¹⁰ Sâd, 38/75.

⁷¹¹ Zümer, 39/67.

⁷¹² Mülk, 67/1.

⁷¹³ Âl-i İmrân, 3/26.

لَهَا مَا لَكُمْ “Görmediler mi ki, biz onlar için, ellerimizin eseri olan hayvanlar yarattık da onlar bu hayvanlara sahip oluyorlar.” gibi ayetler, Allah’ın şanına uygun ve zatına mahsus iki elinin bulunduğunu ortaya koymaktadır.⁷¹⁴

İbn Teymiyye, بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ “Hayır, O’nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir.”⁷¹⁵ ayetinde Allah’ın iki elinin açık olmasının, O’nun, cömert olduğu anlamına geldiğini söylemektedir. Ona göre; cömertlik, çoğunlukla elin açık olmasıyla mümkündür. Cömertliğin terk edilmesi de elin boyuna bağlanmasıyla ifade edilir. Bu örfi bir hakikattir. “Onun eli açıktır.” dendiğinde, bundan gerçek anlamda el anlaşılır.⁷¹⁶ Dikkat edilirse İbn Teymiyye “Allah’ın eli yoktur. Ayette elden kasıt, cömertliktir.” dememektedir. Ona göre Allah’ın, zatına mahsus iki eli vardır ve bu iki elin açık olması onun cömert olduğunu ifade etmektedir.

İbn Teymiyye, *el* kelimesinin *kudret* ya da *nimet* manasına geldiğini reddetmemektedir. Onun karşı çıktığı şey, *el* kelimesinin *nimet* ya da *kudret* manasına geldiğini öne sürerek, Kur’ân’da zikredilen bütün *el* kelimelerini *kudret* ya da *nimet* manasına hamletmektir. O bu noktada şöyle demektedir: “Biz Kur’ân’ın indirildiği Arap dilinde *el* lafzının *kudret* manasında kullanılabileceğini inkar etmiyoruz. Ancak lafızları tahrif etmek suretiyle sıfatları tevil edenler ile Allah’ın isimleri ve ayetlerin yorumunda haktan sapanlar özellikle بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ “Hayır, O’nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir.”⁷¹⁷ ve لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ *Ellerimle yarattığıma...*”⁷¹⁸ ayetlerini de bu manaya tevil ediyor ve şöyle diyorlar: “بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ayetinde kastedilen, dünya ve ahiret nimetidir. Gerçek anlamda *el* kastedilmeksizin cömertlikten kinaye yapılmıştır.” Halbuki *el* kelimesi burada cömertlik anlamında hakiki manadadır. Yine onlar لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ayetindeki *el* kelimesinin *kudret* manasına geldiğini ya da “Bizzat ben yaptım.” anlamında tekit ifade ettiğini söylemektedir.”⁷¹⁹

İbn Teymiyye’ye göre bu iki ayetin, Allah’ın gerçekten bir eli olmaksızın *kudret* veya *nimet* manasında yorumlanması doğru değildir. Çünkü *el* kelimesi ikil olarak geldiğinde, *nimet* ya da *kudret* anlamına gelmez. Araplar, cemi yerine müfred, müfred yerine cemi, ya da tesniye yerine cemi kalıplarını kullanırlar. Ancak tesniye yerine müfred ya da müfred yerine tesniye kullanılmasının dilde bir örneği yoktur. İki kişi kastedilerek “Yanımda bir kişi var.”

⁷¹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VI, 217-218.

⁷¹⁵ Maide, 5/64.

⁷¹⁶ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VI, 217-218.

⁷¹⁷ Maide, 5/64.

⁷¹⁸ Sâd, 38/75.

⁷¹⁹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VI, 218.

ya da cins kastedilerek “ Yanımda iki kişi var.” demek dil açısından mümkün değildir.⁷²⁰ Diğer yandan لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ ayetindeki *el* kelimesinin *kudret* olarak yorumlanması da doğru değildir. Çünkü kudret tek bir sıfattır. Tek bir şey, tesniye olan *iki el* ifadesiyle tabir edilemez. Allah’ın nimetleri sınırsız olduğundan bu ayette *elden* kastın *nimet* olması da söz konusu olamaz.⁷²¹

İbn Teymiyye, لِمَا خَلَقْتُ أَنَا لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ ayetinin “*Bizzat ben yarattım.*” anlamında tekit olarak yorumlanmasını da doğru bulmamaktadır. Çünkü Araplar *el* kelimesiyle tekit yapmak istediklerinde fiili *ele* isnad ederler ve mesela بِمَا قَدَّمْتُ يَدَاكَ “*Kendi ellerinin önceden işledikleri yüzünden.*”⁷²² derler. Eğer, ayette olduğu gibi fiil doğrudan faile isnad edilir ve *el* kelimesi de ب harfiyle müteaddi yapılırsa bu, fiilin *el* ile gerçekleştirildiğini gösterir.⁷²³ Öte yandan Allah bu ayette, Hz. Adem (s.a.v)’i eliyle yarattığını beyan etmek suretiyle onun diğer varlıklara üstün olduğunu söylemiş ve bu üstünlük sebebiyle melekler ona secde etmiştir. Eğer *el* kelimesi *kudret* olarak yorumlanırsa İblis de dahil bütün mahlukat Allah’ın kudretiyle yaratıldığından, Hz. Adem’i eliyle yarattığını söylemenin bir anlamı kalmaz. İbn Teymiyye “Allah’ın evi”, Allah’ın devesi” ifadelerinde olduğu gibi “ Allah’ın eli” terkinin de teşrif için olması durumunu şöyle açıklamaktadır: “Teşrif konu olan şeyin, onu diğerlerinden ayırt eden üstün bir yanının bulunması gerekir. Deve ve ev, Allah’ın delillerinden olmasaydı kendi cinslerinden ayrılıp Allah lafzına muzaf olmayı hak edemezlerdi. Hz. Adem (s.a.v)’in üstünlüğü de Allah’ın eliyle yaratılmış olmasıdır. Diğer varlıklar ise “ol” emriyle yaratılmıştır.”⁷²⁴

İbn Teymiyye, Allah’ı insana benzetmek anlamına geleceği gerekçesiyle *el* kelimesinin mecaz olarak değerlendirilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre insanın; vücut, kudret, zat, ilim gibi sıfatlara sahip olması, bu safatları Allah’a isnat etmemize engel olmadığına göre, insana ait bir organ olan elin de ona isnad edilmesine engel olacak bir durum söz konusu değildir. Burada dikkat edilmesi gereken tek şey, Allah’a ait olan bu elin onun şanına uygun ve keyfiyeti insan tarafından bilinemeyen bir el olmasıdır.⁷²⁵ İbn Teymiyye’ye göre Allah’ın hiçbir şeye benzemediğini, bir ve tek olduğunu söyleyen ayetler, tecsim ve teşbih fikrinin yanlış olduğunu beyan etmektedir. Bu ayetlerin Allah’ın zatına uygun bir elinin

⁷²⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VI, 219.

⁷²¹ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VI, 219.

⁷²² Hac, 22/10.

⁷²³ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VI, 219.

⁷²⁴ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VI, 222.

⁷²⁵ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VI, 220.

olamayacağını gösteren bir delaleti bulunmamaktadır.⁷²⁶ Diğer yandan Kur'ân'da Allah'ın 'eliyle yarattığını', 'elinin açık olduğunu' ve mülkün elinde olduğunu söyleyen pekçok *el* lafzı geçmektedir.⁷²⁷ İbn Teymiyye, Hz. Peygamber (s.a.v)'in bu lafızların hakikat ya da zahir manalarının kastedilmediğine dair bir beyanda bulunmadığı halde, sahabe asrından sonra Cehm b. Saffân (ö. 128/745), Bısr b. Ğıyas (ö.218/833) ve takipçilerinin bu lafızları beyan etmiş olmalarının düşünülemeyeceğini söylemektedir. Ayrıca en temel bilgileri dahi ümmetine öğreten bir Hz. Peygamber (s.a.v)'in, sıfatları tevil edenlerin iddia ettiği gibi, nasları bu konuda teşbih ve tecsime götürecek şekilde açıklamasız bırakmış olması İbn Teymiyye'ye göre kabul edilebilir bir durum değildir.⁷²⁸

⁷²⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû*, VI, 221.

⁷²⁷ Mesela bk. Âl-i İmran, 3/73; Maide, 5/64; Fetih, 48/10; Hadid, 57/29; Yasin, 36/83.

⁷²⁸ İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VI, 221.

SONUÇ

Siyasî ve fikrî hareketliliğin yoğun bir şekilde kendisini hissettirdiği h. VII/VIII. yüzyılda yaşayan İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İslam'ı, teorik bir zeminde ele almakla kalmamış; Kur'ân ve sünneti, pratik hayatın merkezine yerleştirmek için verdiği ilmî ve siyasî mücadelesiyle aksiyoner bir kişiliğe sahip olmuştur. Nitekim fetvaları sebebiyle yaklaşık yirmi yıl, belirli aralıklarla hapis hayatı yaşaması, fikirlerinin çilesini çektiğini göstermektedir.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'den sonra Selefi düşüncenin en önde gelen temsilcisidir. Ona göre Selef; din ve akıl aracılığıyla bilinen sahih anlamları ve şer'î nasları göz önünde bulunduran, Kur'ân ve sünnete aykırı yaklaşımları bid'at olarak değerlendiren, Allah'ı; kendisinin ve Hz. Peygamber (s.a.v)'in nitelediği sıfatlarla niteleyip O'nu tenzih eden, bu konuda teşbih ve ta'tile düşmeyen ve sıfatlara herhangi bir keyfiyet anlamı yüklemeyen, Kur'ân'ın, Allah'ın kelamı olup mahlûk olmadığına inanan, sahabe, tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn'in de içerisinde bulunduğu insanlar topluluğudur. İbn Teymiyye'nin Kur'ân'da mecaza bakışı, sahip olduğu bu Selefi anlayış çerçevesinde şekillenmiştir.

Kur'ân'da mecazın varlığı tartışmalarının kökleri, hicri III. asra kadar uzanmaktadır. Bu dönemde tercüme faaliyetleriyle birlikte başlayan ilmî ve kültürel dönüşüm göz önünde bulundurulduğunda, tartışmaların hicri III. asra tevafuk etmesinin bir rastlantı olmadığı daha iyi anlaşılmaktadır. İslam alimlerinin büyük çoğunluğu, Kurân'da mecazın varlığını kabul ederken; azınlıkta kalan bir grup, mecazın yalanla eşdeğer olduğunu, bir düşüncüyü hakikî lafızlarla ifade etme noktasındaki acziyetten dolayı mecaza gidildiğini ve Kur'ân'da mecazın varlığının kabul edilmesi durumunda, Allah'a 'mecazla konuşan' anlamında **mütecevviz** denmesi gerektiğini ileri sürerek mecaza karşı çıkmıştır. Ancak bu görüşler, mecazı kabul eden dilciler ve müfessirler tarafından tatmin edici karşı delillerle çürütülmüştür. Mecazı kabul etmeyenler arasında bulunmasına karşın İbn Teymiyye de, Kur'ân'da mecazın olmadığını ispatlamak amacıyla kendisinden önce ortaya konan bu delilleri güçlü bulmadığını söylemiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin mecaz karşıtı bir söylem geliştirmesinin nedeni, dilsel ve itikâdî olmak üzere iki esasa dayanmaktadır. O'nun dille ilgili gerekçelerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

İbn Teymiyye'ye göre; nasları ve dili en iyi bilen Selef, mecazı kabul edenlerin yaptığı gibi, lafızları hakikat ve mecaz şeklinde ikili bir ayırımı tabi tutmamıştır. Bu açıdan mecaz

kavramı, h. III. asırdan sonra ortaya çıkmış ve h. IV. asırda yaygınlık kazanmıştır. Ancak çalışmanın ilgili bölümünde açıklandığı üzere eldeki veriler, İbn Teymiyye'nin bu görüşünün tartışmaya açık olduğunu göstermektedir.

İbn Teymiyye'ye göre; lafzın vaz olduğu mananın dışında kullanılmasına mecaz diyebilmek için, dillerin insanlar tarafından gerçekleştirilen bir *anlaşma ve uzlaşma* sonucu meydana geldiğini kabul etmek gerekir. Ancak bu sayede lafzın, üzerinde anlaşılan ilk manasının dışında kullanıldığını ileri sürmek mümkün olabilir. Bu çerçevede İbn Teymiyye, dillerin *anlaşma ve uzlaşma* yoluyla değil, Allah tarafından insana ilham edilen, *düşünceyi beyan etme gücü* sayesinde ortaya çıktığını söylemiştir.

Yine ona göre; mecaz taraftarlarının lafzın mutlak olarak zikredilmesine hakikat, mukayyet ya da bir karineye bağlı olarak zikredilmesine mecaz demeleri de doğru değildir. Çünkü dildeki bütün kelimeler, hangi manada kullanıldığını kayıt altına alan bir karine ile zikredilir. Bu açıdan dilde bütün kayıtlardan soyutlanmış, mutlak bir lafız bulmak mümkün değildir. Çünkü mücerred olarak kullanılan lafız, dış dünyada herhangi bir anlama tekabül etmez. Dolayısıyla mecaz olarak adlandırılan anlamlar, İbn Teymiyye'ye göre lafzın karineye bağlı olarak ortaya çıkan ikinci hakikat manasıdır.

İbn Teymiyye'nin burada zikredilen dilsel gerekçeler ışığında, mecaza konu olan ayetlere yaptığı izahlar incelendiğinde, bu izahların mecazı kabul edenlerin yaptığı açıklamalarla aynı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla mecaza konu olan ayetlerin anlamının neye tekbül ettiği noktasında, taraflar arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu açıdan bize göre; İbn Teymiyye'nin mecaza karşı çıkmasının nedeni, dilsel olmaktan ziyade aşağıda zikredilen itikadî hususlara dayanmaktadır.

Bunlardan birincisi; Mürcie'nin iman-amel ilişkisine yaklaşımıdır. Bilindiği üzere Mürcie iman; kalbin tasdiki anlamında hakikat, amelleri kapsaması anlamında mecaz olarak tanımlamıştır. İbn Teymiyye, ameli imanın bir cüzü olarak görmemekle birlikte, Mürcî düşünceye olduğu gibi mecaz olarak yorumlanmasına karşı çıkmıştır. Bu çerçevede İbn Teymiyye, iman ve amel arasındaki güçlü ilişkiye vurgu yapmış ve ameli imanın bir gereği olarak değerlendirmiştir. Diğer yandan İbn Teymiyye, *Mecmû fetâvâ* adlı eserinin mecaz konusunu ele aldığı bölüme, Mürcie'nin iman amel ilişkisine yaklaşımını dile getirerek başlamak suretiyle, tartışmanın aslında hangi zeminde cerayan ettiğine işaret etmiştir.

İbn Teymiyye'nin ikinci itikadî gerekçesi ise; haberî sıfatlar konusunda Selef'in ortaya koyduğu tefviz (sıfatları naslarda geçtiği gibi kabul etme) anlayışını yeterli bulmayan ve akli nassa öncelemek suretiyle, haberî sıfatları mecaza tevil eden yaklaşımlardır. Bu noktada onun üzerinde durduğu iki fırka; sıfatları inkar eden Cehmiye ve bu konuda onlarla aynı fikri

paylaşan Mutezile'dir. Özellikle Mutezile'nin haberî sıfatları tevil ederken kullandıkları dilsel argümanların başında mecaz gelmektedir. Cehmiye ve Mutezile'nin ta'til fikrine karşılık, Selef'in tefviz anlayışını benimseyen İbn Teymiyye; Allah'ın zatına mahsus ve keyfiyetini yalnızca kendisinin bildiği *iki elinin* bulunduğunu söylemiş ve bu görüşünü daha ziyade, tesniye sigasıyla *Allah'ın elinden* bahseden ayetlere dayandırmıştır.

İmanın ameli gerekli kılan, amelin de imanı güçlendiren sıkı ikişkisini ön plana çıkarmak suretiyle, imanın pratik hayata yansıtılmasına vurgu yapan İbn Teymiyye'nin; iman-amel ilişkisine yönelik Mürcie'ye yaptığı eleştirinin haklılık payı olduğu söylenebilir. Sıfatların inkarı anlamına gelen ta'til fikrine karşı, tefviz anlayışını teklif etmesi de İbn Teymiyye'nin, kendi Selefî düşünce sistemi içerisinde makul bir zeminde olduğunu göstermektedir. Ancak bu iki eleştiriye, sayılamayacak kadar dilci ve müfessir tarafından kabul edilen ve dili zevkli hale getiren mecazın inkarı üzerinden yapması, kabul edilebilir görünmemektedir. Zira amelleri mecaz olarak değerlendiren Mürcie'nin iman anlayışını ve sıfatların mecaza tevil edilmesini benimseyen Cehmiye ve Mutezilenin bu konudaki görüşlerini, dilde mecazın valliğini inkar etmeksizin eleştirmek mümkündür. Nitekim mecazın varlığını kabul ettiği halde, iman-amel ilişkisi konusunda Mürcie gibi düşünmeyen ve sıfatları mecaz olarak yorumlamayan pekçok alim bulunmaktadır.

Biz bu çalışmada, İbn Teymiyye'nin mecaza yaklaşımını, tefsir ilmi açısından ele almaya çalıştık. Araştırmalarımız neticesinde, onun mecaz anlayışının kalamî konularla da yakından ilgili olduğunu gözlemledik. Bu sebeple, İbn Teymiyye'nin mecaz anlayışını kalam ilmi açısından inceleyen bir çalışmanın, alanına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli**, DİB. yay., 12. bs., Ankara, 2006.
- Ahmed b. Hanbel**, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, thk., Şahin, Sabri İbn Sellâme, Dâru's-sebât, Riyat, 2003.
- _____, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk., Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-rissâle, Beyrut, 1995.
- Ahmed Matlûb**, *Mu'cem'ü-mustalahât'il-belâğhiyye*, 2. bs., Mektebetü Lübnân, Beyrut, 1996.
- Akdemir**, Hikmet, "Kur'an'da Mecazın Varlığı Tartışmaları", *HÜİF Dergisi*, sy: 4, Şanlıurfa, 1998.
- el-Akk**, Halit Abdurrahman, *Usul'üt-tefsîr ve kavâidüh*, 4. bs., Dâru'n-nefâis, Beyrut, 2007.
- Ali el-Cârim**, Mustafa Emîn, *el-Belâğat'ül-vâzıha*, Dâru'n-nu'mân, Dimeşk, ts.
- Ali Haydar Efendi**, *Mirâtü mecelle*, yy., ts.
- Altıntaş**, Ramazan, *Din ve Sekülerleşme*, Pınar yay., İstanbul, 2005.
- Âlümuğîre**, Sad b. Abdullah, *Delâlatü'l-elfâz inde İbn Teymiyye*, Dâru künûzi İşbiliyye, Riyad, 2010.
- Âmidî**, Seyfüddîn, Ali b. Hasen b. Ebî Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, yy., Kahire, 1968.
- Arpa**, Abdülmuttalip, *İzz b. Abdüsselâm ve el-İşâre ile'l-i'câz fî ba'zi envâi'l-mecâz Adli Eseri*, (Doktora), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2009.
- _____, "Kur'an'da Mecaz Tartışmaları ve İbn Teymiyye'nin Meseleye Yaklaşımı", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sy: 44, İstanbul, 2010.
- Arpa**, Enver, *İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı*, Fecr yay., Ankara, 2010.
- Aybakan**, Bilal, "Selem" md., *DİA*, XXXVI, İstanbul, 2009.
- el-Bağdâdî**, Kâhir b. Tâhir b. Muhammed el-İsferâînî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Matbaatü'l-medenî, Kahire, ts.
- Baktır**, Mehmet, "Mutekaddimûn Selefiyye ve Metod Anlayışı", *CÜİF Dergisi*, Sivas, 2004.
- Baltacı**, Burhan, "Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazalî'nin Selef Tanımlamasının Değerlendirilmesi", *Marife*, sy: 3, 2009.
- el-Beğavî**, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd, *Meâlimü't-tenzîl*, II. bs., Dâru'l- kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 2010.
- Bekrî**, Şeyh Emin, *el-Belâğat'ül-Arabiyye fî Sevbihe'l-Cedîd*, Dâru'l-Âlem li'l-Melâyîn, Beyrut, 1990.

- el-Beytâr**, Muhammed Behce, *Hayâtü's- Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. bs., yy., ts.
- el-Bezzâr**, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlık, *el-Bahrü'z-zehhâr (Müsnedü'l-Bezzâr)*, thk., Mahfuz Rahmân Zeynullah, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, Medine, 1993.
- el-Bezzâr**, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-A'lâmü'l-illiyye fî menâkibi Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, thk. Salahüddin Müncid, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1976.
- Birişik**, Abdülhamit, "Mecâzü'l-Kur'ân", *DİA*, XXVIII, Ankara, 2003.
- Bosword**, Clifford Edmund, *Doğuştan Günümüze İslam Devletleri Tarihi*, trc. Hande Canlı, Kaknüs yay., İstanbul, 2005.
- el-Buhârî**, Alâuddîn Abdülaziz İbn Ahmed, *Keşf'ül-esrâr an-usûli fahr'il-İslâm el-Bezdevî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1997.
- el-Buhârî**, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhârî*, Dâru'l-âfâki'l-ârabîyye, Kahire, 2009.
- el-Bûtî**, Muhammed Saîd Ramazan, *es-Selefiyye merhaletün zemeniyye lâ mezhebün islâmî*, Dâru'l-fikr, Dimaşk, 1988.
- Büyükkara**, M. Ali, *İhvandan Cüheymana Suudî Arabistan ve Vehhâbîlik*, Rağbet yay., İstanbul, 2004.
- el-Câhiz**, Ebû Osman Amr b. el-Bahr, *Kitâbü'l-hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, 2. bs., yy. 1965.
- Cerrahoğlu**, İsmail, *Tefsir Usûlü*, 19. bs., TDV, Ankara, 2010.
- el-Cessâs**, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî, *el-Fusûl fî'l-usûl*, 2. bs., Mektebetü'l-irşâd, İstanbul, 1994.
- _____, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 2010.
- el-Cürcânî**, Abdülkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed, *Esrâr'ül-belâğa*, nşr., Mahmud Muhammed Şakir, Dâru'l-medenî, Cidde, ts.
- el-Cürcânî**, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitabü't-Ta'rîfât*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 2007.
- ed-Dâvûdî**, şemsüddî Muhammed b. Ali b. Ahmed, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ts.
- Demirkent**, Işın, "Haçlılar", *DİA*, XIV, İstanbul, 1996.
- _____, *Haçlı Seferleri*, 2 bs., Dünya yay. İstanbul, 2004.
- Durmuş**, İsmail, "Mecaz", *DİA*, XXVIII, Ankara, 2003.
- Ebû Dâvûd**, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebû Dâvûd*, thk., Halîl Me'mun Şeyhâ, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 2001.

- Ebû Ğudde**, Abdülfettah, *el-Ulemâü'l-üzzâb ellezîne âserü'l-ilme ale'z-zevâc*, Mektebü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrut, 1982.
- Ebû Hayyân**, Muhammed b. Yusufel-Endelûsî, *el-Bahr'ul-Muhît*, thk., Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, Dâr'ül-kütüb'il-ilmiyye, Beyrut, 2010.
- Ebû Ubeyd**, Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-îmân*, thk., Muhammed Nasıruddîn el-Elbânî, Mektebetü'l-meârif, Riyat, 2000.
- Ebû Ya'lâ**, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Ferrâ, *el-Udde fî usûli'l-fikh*, nşr. Ahmed b. Ali Sîr el-Mübârekî, yy. Riyad, 1990.
- _____, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk., Abdurrahman b. Süleyman Useymin, Mektebetü'l-melik, Riyat, 1999.
- Ebû Zehra**, Muhammed, *İmam İbn Teymiyye*, trc. Nusrettin Bolelli v.dğr., İslamoğlu yay., ts.
- _____, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire, ts.
- Ebû Zeyd**, Nasr Hâmid, *el-İtticâhâtü'l-aklî fî't-tefsîr dirâse fî kadıyyeti'l-mecâz fî'l-Kur'ân inde'l-mutezile*, 2. bs., el-Merkezü's-sekafî el-arabî, Beyrut, 1996.
- Ergin**, Muharrem, *Türk Dilbilgisi*, Bayrak yay., 7. bs., İstanbul, 1993.
- Fazlurrahman**, *İslam*, trc., Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara Okulu yay., Ankara, 2009.
- el-Ferrâ**, Yahya b. Ziyad b. Abdillâh, *Meân'il-Kur'ân*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 2002.
- Fıġlalı**, Ethem Ruhi, *Çaġımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, Şa-to yay., İstanbul, 2001.
- el-Firrevâî**, Abdurrahman b. Abdülcebbâr, *Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye ve cühûdühü fî'l-hadîs ve ulûmihî*, Dâru'l-âsime, yy., ts.
- el-Gazâlî**, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keîâm*, thk., Muammed el-Mu'tasimbillâh el-Baġdâdî, Dâru'l-kitâbî'l-arabî, Beyrut, 1985.
- Gölcük**, Şerâfettin, *Kelam Tarihi*, Kitap Dünyası yay., Konya, ts.
- Güler**, Zekeriya, "Selefi Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi", *Marife*, Konya, sy: 3, 2009.
- Hâkim en-Neysâbü'rî**, Ebû Abdullah, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, Dâru'l-marife, Beyrut, ts.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsîlî*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-me'mûn ts.
- el-Halebî**, Ahmed b. Yusuf, *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrafi'l-elfâz*, thk., Muhammed Altuncu, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1993.
- Halîl b. Ahmed**, el-Ferâhidi, *Kitâbü'l-Ayn*, thk., Abdülhamid Hendâvî, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 2003.
- el-Hanbelî**, Şâkir, *Usûlü'l-fikhi'l-islâmî*, Güven matbacılık, İstanbul, ts.
- el-Herrâs**, Muhammed Halîl, *Bâisü'n-nahzati'l-İslâmiyye İbn Teymiyye es-selefi*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, ts.

- _____, *İbn Teymiyye es-selefî*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts.
- Hilmi**, Mustafa, *es-Selefiyye beyne'l-akâdeti'l-İslâmiyye ve'l-felsefeti'l-ğarbiyye*, Dâru'd-da've, 2. bs., yy., 1991.
- Homerin**, Th. Emil, "Memlûkler Dönemi Mısır'ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarlığı", trc. Salih Çift, *UÜİF Dergisi*, c. XI, sy: 1, Bursa, 2002.
- İbn Abdülhâdî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Ukûdü'd-dürriyye fî menâkıbi Şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, thk., Muhammed Hamid el-Fıkî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts.
- İbn Ahmed b. Hanbel**, Abdullah, , *Kitâbü's-sünne*, thk., el-Kahtânî, Muhammed b. Saîd b. Sâlim, Dâru İbn Kayim, yy. ts.
- İbn Atıyye**, Ebû Muhammed Abdülhak el-Endelüsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fî tefsîri kitâbillâhi'l-azîz*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2002.
- İbn Cinnî**, Ebû'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, nşr., Neccâr, Muhammed Ali, Âlemü'l-kütüp, Beyrut, 2010.
- İbn Fahreddîn**, Rızâeddîn, *Kalem ve Kılıç Üstadı Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye ve Mücadelesi*, Tatarca'dan haz. Ömer Hakan Özalp, Özgü yay., İstanbul, 2007.
- İbn Fâris**, Ebû'l-Hüseyin Ahmed, *Mekâyîsü'l-lüğa*, thk., Enes Muhammed Şâmî, Dâru'l-hadîs, Kahire, 2008.
- İbn Hacer** el-Askalânî, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Ahmed, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânî'l-mietî's-sâmine*, Dâru'l-cıl, Beyrut, 1993.
- _____, *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-buhârî*, Dâru's-selâm, Riyat, 2000.
- _____, *Tercümetü's-Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye*, thk. Ebû Abdürrahman Saîd Mi'sâşe, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1998.
- İbn Hallikân**, Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekir, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, thk., İhsan Abbas, Dâru sâdır, Beyrut, ts.
- İbn Hibbân**, *Sahîhu İbn Hibbân bi'tertîbi İbn Belbân*, thk., Şuayb Arnavut, Müessetü'r-risâle, Beyrut, 1993.
- İbn Kayyim**, Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb, *Muhtasaru's-Savâiki'l-mursele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, nşr., Seyyid İbrahim, Dârü'l-hadîs, Kahire, 1994.
- İbn Kesîr**, Ebû'l-Fidâ İsmâîl, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, thk. Abdullah İbn Abdülmuhsin et-Türkî, Hicr yay., yy., 1998.
- İbn Kudâme**, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır*, yy., ts.
- İbn Kuteybe**, Ebû Muhammed Abdullah İbn Müslim *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 2. bs., nşr. Şemsüddîn, İbrahim, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2005.

- İbn Mâce**, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 2009.
- İbn Manzûr**, *Lisanü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah, Dâru'l-meârif, Kahire, ts. Fîrûzâbâdî, Mecdüdîn Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâmûsü'l-muhîd*, thk., Halîl Me'mun Şeyha, Dâru'l-meârif, Beyrut, 2009.
- İbn Neccâr**, Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, thk. Muhammed Zuhâlî, Nezîh Hammâd, Mektebetü'l-ubeykân, Riyad, 1993.
- İbn Raslân**, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd, *Havle hayâti Şeyhu'l-İslâm İbn Teymiyye*, Mektebetü'l-menâr, yy., 2002.
- İbn Raşîk**, Ebû Ali el-Hasen el-Kayravânî, *el-Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbihî ve nakdih*, 5. bs., Dâru'l- cîl, Beyrut, 1981.
- İbn Receb**, Abdürrahman b. Ahmed, *ez-Zeyl alâ tabakâti'l-hanâbile*, thk. Abdürrahman b. Süleyman el-Useymin, Mektebetü'l-ubeykân, Riyad, ts.
- İbn Tağriberdî**, Cemâlüddîn Ebû'l-Mehâsin Yusuf, *en-Nücûmü'z-zâhira fî mülûkü Mısır ve'l-Kâhire*, haz. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1992.
- İbn Teymiyye**, *Beyânü telbîsi'l-cehmiyye fî bideihimi'l-keîlâmiyye*, nşr., Muhammed Abdurrahman b. Kâsimî, Matbaatü'l-hukûme, yy., 1971.
- _____, *Câmiu'r-resâil*, nşr., Muhammed Reşat Salim, Dâru'l-medenî, Cidde, ts.
- _____, *Der'u teâruzi'l-akli ve'n-nakl*, thk., Muhammed Reşad Salim, 2. bs., yy., 1991.
- _____, *el-Fetâve'l-hameviyyeti'l-kübrâ*, thk. ed-Düveycirî, Hamed b. Abdülmusin, Dâru's-sumey'î, 2. bs., Riyat, 2004.
- _____, *es-Sârimü'l-meslûl alâ şâtîmi'r-rasûl*, thk., Muhammed b. Abdullah b. Ömer el-Hulvânî- Muhammed Kebîr ahmed Şûdirî, Mektebetü Rumâdî, Riyat, 1197.
- _____, *et-Tefsîru'l-kebîr*, nşr., Abdürrahman Umeyra, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts.
- _____, *Kâide celîle fî't-tevessül ve'l-vesîle*, nşr. Abdülkadir el-Arnaût, Mektebetü'l-melik, Riyat, 1999.
- _____, *Mecmûatü'resâil ve'l-mesâil*, nşr., Muhammed Reşit Rıza, Lecnetü'türâsi'l-arabî, yy., ts.
- _____, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, thk., Muhammed Reşad Salim, yy., 1986.
- _____, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, nşr. Adnan Zerzûr, 2. bs., yy., 1972.
- _____, *Mecmûatü fetâvâ li İbn Teymiyye*, thk., Âmir el-Cezzâz, Enver el-Bâz, 4. bs., Dâru'l-vefâ, Dâru İbn Hazm (Oratak basım), Beyrut, 2011, III, 106-124.
- _____, *Nakzu'l-mantık*, thk. Muhammed b. Abdürrezzâk Hamza- Süleyman b. Abdürrahman es-Sâfiye, Matbaatü's-sünneti'n-nebeviyye, Kahire, 1951.

- _____, *el-Fetâve'l-kübrâ*, thk., Muhammed Abdülkâhir Atâ-Mustafa Abdülkâhir Atâ, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1987.
- _____, *Tefsîru âyâtin eşkelet alâ kesîrin mine'l-ulemâi hattâ lâ yûcede fî tâifetin min kütübi't-tefsîr fihâ el-kavlü's-savâb bel-lâ yûced fihâ illâ mâ hüve hata'*, Abdülaziz b. Muhammed el-Halîfe, Mektebetü rüşd, Riyat, 1996.
- İbnü'l-Cevzî**, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdürrahmân Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, Dâru İbn Hazm, el-Mektebetü'l-islâmî (Ortak Basım), Beyrut, 2002.
- İbnü'l-Esîr**, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebü'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvâhid eş-Şeybânî, *el-Kâmil fî't-târîh*, 4. bs., Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2003.
- İbnü'l-İmâd**, Şihâbüddîn Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Akkarî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*, thk. Mahmut el-Arnâvut, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk, 1991.
- İsfehânî**, Râgıb, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk., Safvân Adnan Dâvûdî, 4. bs, Dâru'l-kalem, Dimeşk, 2009.
- Kâdî Abdülcebbâr**, İbn Ahmed, *Şerhu usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, 3. bs., Mektebetü vehbe, Kahire, 1996.
- Kâdî Ebû Yalâ**, Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed, *Mesâilü'l-îmân*, thk., Suûd b. Muhammed b. el-Halef, Dâru'l-âsime, Riyad, 1990.
- Karagöz**, Mustafa, *Selefi yorumları Bağlamında Şenkîti ve Advâu'l-Beyân Adlı Tefsiri*, (Yüksek lisans), EÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2001.
- Karaman**, Fikret v.dğr., *Dînî Kavramlar Sözlüğü*, DİB yay., Ankara, 2006.
- el-Kâsânî**, Alâüddin Ebû Bekir İbn Mes'ud, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-kütübi'lilmiyye, Beyrut, 1986.
- el-Kazvîni**, Sadüddîn Ebû Muhammed Abdurrahmân, *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâğa*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts.
- el-Kermî**, Mer'î b. Yusuf, *el-Kevâkibü'd-dürriyye fî menâkıbi'l-müctehid İbn Teymiyye*, nşr. Necm Abdrrahman Halef, Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1986.
- Kırbaçoğlu**, Hayri, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, Otto yay., Ankara, 2011.
- Koca**, Ferhat, "İbn Teymiyye", *DİA*, XX, İstanbul, 1999.
- _____, *Ahmed b. Hanbel*, TDV. yay., Ankara, 2008.
- Koç**, M. Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, Kitâbiyât, Ankara, 2003.
- Koç**, Turan, *Din Dili*, İz yay. İstanbul, 1997.

- Koçyiğit**, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, 4. bs., TDV yay., Ankara, 1989.
- Koprman**, Kazım Yaşar, *Mısır Memlûkleri Tarihi*, Kültür Bakanlığı yay., Ankara, 1989.
- el-Kurtubî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk., Sâlim Mustafa el-Bedrî, 3. bs., Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 2010.
- Kutlu**, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 2. bs., Kitâbiyât, Ankara, 2002, s. 207.
- Küçükkalay**, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Deniz Kuşları Matbaası, Konya, 1969.
- Kürd Ali**, Muhammed, *Tercümetü Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, yy., 1967.
- el-Kütübî**, Muhammed b. Şakir, *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeyl aleyhâ*, thk. İhsan Abbas, Dâru's-sekâfe, Beyrut, ts.
- Macit**, Nadim, *Ehl-i sünnet Ekolünün Doğuşu*, İhtar yay., Erzurum, 1995.
- el-Makrîzî**, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali, *es-Sülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1997.
- _____, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bizikri'l-hutati ve'l-âsâr*, thk. Muhammed Zeynuhüm- Medîha eş-Şerkâvî, Mektebetü medbûlâ, Kahire, 1997.
- Maşalı**, M. Emin, "İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsir Kuramları", *Bilimname*, sy. 15, 2008.
- el-Mâturîdî**, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk., Mecdi Bâsillûm, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 2005.
- el-Merğmânî**, Burhânüddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû Bekir el-Fergânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, Dâru'l-erkam, Beyrut, ts.
- el-Meydânî**, Abdülğaniy el-Ğuneymî, *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 6. bs., Beyrut, 2003.
- Miras**, Kamil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 8. bs., Emel yay., Ankara, 1985.
- Molla Hüsrev**, Kadı Muhammed b. Ferâmûz, *Mir'ât'ül-usul fî şerh'i-mirkât'il-vusûl*, Fazilet Neşriyat, İstanbul, ts.
- Muhammed b. Abdülvehhâb**, *Fetâvâ ve Mesâil*, (Müellfâtü's-Şeyh el-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb içinde).
- _____, *Kitâbü Keşfi's-Şübühât*, (Müellfâtü's-Şeyh el-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb içinde), haz. Nasır b. Abdullah ed-Dureym v.dğr., yy., ts.
- _____, *Kitâbü müfîdî'l-müstefîd fî küfri târiki't-tevhîd*, (Müellfâtü's-Şeyh el-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb içinde), thk., İsmail b. Muhammed el-Ensârî, yy., ts.
- _____, *Mecmûatu resâil fî't-tevhîd ve'l-îmân*, (Müellfâtü's-Şeyh el-İmâm Muhammed b. Abdülvehhâb içinde), haz. İsmail b. Muhammed el-Ensârî, yy., ts.
- Muhammed Yusuf**, Musa, *İbn Teymiyye*, Mektebetü Mısır, yy., ts.

- Mukâtil b. Süleyman**, Ebû'l-Hasen b. Beşir el-Ezdî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 2008. (Şerîf er-Razî'nin *Hakâiku't-te'vîl fî müteşâbihi't-tenzîl* adlı eseri ile birlikte).
- _____, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk., Ahmed Ferîd, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 2003.
- Murat**, Saîd, *el-Fırak ve'l-cemââtü'd-dîniyye fî'l-vatani'l-Arabî*, Dâru ayn, 2. bs., yy., 1999.
- el-Mut'inî**, Abdülazîm, *el-Mecâz fî'l-lüğa ve'l-Kurâni'l-Kerîm beyne'l-icâzeti ve'l-men'*, Mektebetü vehbe, Kahire, ts.
- _____, *el-Mecâz inde'l-İmam İbn Teymiyye ve telâmîzihi beyne'l-inkâr ve'l-ikrâr*, Mektebetü vehbe, Kahire, 1995.
- el-Müberred**, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil*, thk. Muhammed Ahmed ed-Dâlî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, ts.
- Müslim**, İbnü'l-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, 3. bs., Dâru'l-marife, Beyrut, 2010.
- en-Nedvî**, Ebû'l-Hasen Ali el-Hasenî, *Ricâlü'l-fikri ve'd-da've fî'l-İslâm*, Dâru'l-kalem, Dimaşk, 2002.
- en-Nesâî**, Ahmed b. Şuayb el-Horasânî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk., Halîl Me'mûn Şeyhâ, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 2007.
- Neşet Çağatay**, İbrahim Agâh Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, A.Ü. basımevi, 1976.
- Öğmüş**, Harun, "es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Yorum Anlayışı" *SÜİF Dergisi*, sy. 18, Sakarya, 2008.
- Özervarlı**, M. Sait, "İbn Teymiyye", *DİA*, XX. İstanbuli 1999.
- _____, "Selefiyye" *DİA*, XXXVI. İstanbul, 2009.
- _____, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi*, İSAM yay., İstanbul, 2008.
- Özgüdenli**, Osman Gazi, "Moğollar", *DİA*, XXX, İstanbul, 2005.
- Öztürk**, Mustafa, "Taberî'nin Tefsir Anlatışında Selefilik ve Ilımlı Zahirîlik", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, Ünlem Ofset, Konya, 2010.
- _____, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2010.
- _____, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2011.
- _____, "Çağdaş İslam Düşüncesinin Serencamı II", <http://www.haberci28.com/tr/yazigor.aspx?yazid=494>, 09.12.2012.
- el-Pezdevî**, Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, thr. Kâsım b. Kutluboğa, yy., ts. (*Usûlü'l-Kerhî* ile birlikte).
- er-Râzî**, Fahrüddin Muhammed İbn Ömer, "*el-Mahsûl fî ilm'il-usûl*", nşr., Taha Câbir Feyyâz el-Alvânî, Müessesetü'r-risâle, ts.

_____, *Mefâtihü'l-Ğayb*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 2005.

es-Safedî, Salâhüddîn Halîl b. Aybek, *A'yânü'l-asr ve a'vânü'n-nasr*, thk. Ali Ebû Zeyd, Dâru'l-fikr, 1998.

Salih, Subhi, *Ulûmü'l-hadîs ve mustalahuhû*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1995.

Sarraoğlu, Hasan, *İslamın Doğuş Dönemi (Sadru'l-İslâm) Arap Edebiyatında Mecaz Sanatı*, (Yüksek lisans), HÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2007.

es-Sebhânî, Cafer, *Bühüs fi'l-milel ve'n-nihal*, Dâru'l-islâmiyye 2. bs., Beyrut, 1991.

Sekkâkî, EbûYakup Yusuf b. Ebî Bekir b. Ali, *Miftâhu'l-ulûm*, nşr., Naîm Zerzûr, 2. bs., Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 1987.

es-Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur et- Temîmî, *el-Ensâb*, Dâru'l-cinân, Beyrut, 1988.

es-Serahsî, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûl'üs-Serahsî*, nşr., Ebû'l-Vefâ el-Efğânî, yy., ts.

Sîbeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, thk., Abdü's-Selâm Muhammed Harun, Mektebetü-hancı, Kahire, ts.

es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lüğaviyyîne ve'l-lüğât*, thk. Muhammed Ebû'l-fazl İbrahim, 2. bs., Dâru'l-fikr, yy., 1989.

_____, *el-Müzhir fî ulûmi'l-lugati ve envâiha*, nşr., M. Ahmed Câdü'l-Mevlâ, Ali Muhammed el-Becavî, M. Ebû'l-Fadl İbrahim, Mısır, ts.

_____, *el-İtkân fî ulûm'il-Kurân*, nşr., Muhammed Mansûr, Mektebetü dâri't-türâs, Kahire, 2010.

es-Şafîî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, thk., Adüllatîf Hümeym- Mâhir Yâsin Fahl, 2. bs., Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut, 2009.

es-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr, 9. bs., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2008.

Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam; Tarih, Ekoller, Problemler*, Tekin Kitabevi, 5. bs., Konya, 2001.

es-Şerîf er-Radi, *el-Mecâzâtü'n-nebevîyye*, thk. Taha Muhammed ez-zeytî, Mektebetü basîretî, yy. ts.

es-Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de'lkarni's-sâbi'*, Dâru'l-kitâbî'l-İslâmî, Kahire, ts.

_____, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*, nşr., Ebû Hafs Sami b. el-Arabî el-Eşerî, Dâru'l-fazîle, 2000.

- eş-Şinkîî**, Muhammed Emîn İbn Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî, *Men'u cevâzi'l-mecâz fi'l-münezzel li't-teabbüd ve'l-i'câz*, yy., Riyat, 1983. (*Advâü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an* içinde).
- eş-Şîrâzî**, Ebû İshak İbrahim b. Ali, *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*, nşr. Muhyiddin Dîb Mistû, Yusuf Ali Bideyvî, Dâru'l-kelimi't-tayyib, Beyrut, 1995.
- eş-Şuceyrî**, Hâdî Ahmed Ferhan, *ed-Dirâsâtü'l-lügaviyye ve'n-nahviyye, fi müellefâti İbn Teymiyye ve eseruhâ fi istinbâti'l-ahkâmi's-ser'iyye*, Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, Beyrut, 2001.
- et-Taberî**, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'an*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2002.
- Tayyib**, İbn Ömer Hüseyin, *es-Selefiyye ve a'lâmühâ fi Moritanya*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1995.
- et-Teftâzânî**, Sa'düddîn, *Muhtasar'ul-meânî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, ts.
- et-Tehânevî**, Muhammed Ali, *Keşşâfü ıstilahâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, haz. Refik el-Acem v.dğr., Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996.
- et-Tirmizî**, Ebû İsâ, Muhammed b. Sevra, *Sünenü't-Tirmizî*, thk., Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, yy., ts.
- Türcan**, Selim, "Mecaz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferrâ'nın Yeri" *GÜÇİF Dergisi*, c. II, sy: 4, 2003.
- Türkmen**, Sabri, *Ebû Ubeyde, Hayatı ve Eseri Mecâzü'l-Kur'an'ın Dil Özellikleri*, (Doktora), SÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2000.
- Uludağ**, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh yay., İstanbul, 2010.
- _____, *İslamda İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*, İstanbul, 2002.
- Uyar**, Mustafa, "İlhanlı-Memlûk Mücadelesinde Bir Kırılma Noktası; Vadi el-Hazindâr Savaşı", yy. ts.
- Vatandaş**, Celaleddin, *Vahiyden Kültüre*, Pınar yay. 7. bs. İstanbul, 2009.
- Watt**, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Fıglalı, Ethem Ruhi, Sarkaç yay., 3. bs., Ankara 2010.
- el-Yâfiî**, Ebû Muhammed Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleyman, *Mir'âtü'l-cinân ve ibratü'l-yakzân fi ma'rifeti mâ yü'teberu min havâdisi'z-zamân*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1997.
- Yıldırım**, Zeki, "Kur'an Işığında Dillerin Kaynağı Problemi", *AÜİF Dergisi*, sy: 22, Erzurum, 2004.
- Yiğit**, İsmail, "Memlûkler", *DİA*, XXIX, Ankara, 2004.
- Yörükân**, Yusuf Ziya, "Vehhâbîlik", *AÜİF*, sy: 1, 1953.

- ez-Zebîdî**, Seyyid Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcü'l-arûs min cevâhir'il-kâmûs*, thk., Abdülfettah el-Hulûv, Matbaatü hükûmeti'l-Kuveyt, yy. 1986.
- ez-Zehebî**, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed, *Mu'cemu muhaddisî'z-Zehebî*, Ruhiyye Muhammed es-Süveyfî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1993.
- _____, *Şiyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf- Muhyî Hilâl es-Serhân, Müessesetü'risâle, Beyrut, 1985.
- _____, *Tezkiratü'l-huffaz*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, ts.
- _____, *Zeylû târihi'l-İslâm*, nşr., Mâzin b. Sâlim Bâvezîr, Dâru'l-muğnî, yy., ts.
- _____, *Zü'yûlû'l-iber fî haberi men ğaber*, thk. Ebû Hâmid Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1985.
- ez-Zemahşerî**, Cârullah Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ömer, *Esâsü'l-belâğa*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1989.
- _____, *Tefsîru'l-keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk., Halîl Me'mûn Şeyhâ, 3. bs., Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 2009.
- ez-Zerkân**, Muhammed el-Ferah, *el-Vâzih fî'l-belağat'il-arabiyye*, yy., 1996.
- ez-Zerkeşî**, Bedrüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûm'il-Kur'ân*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2007.
- _____, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, 2. bs., Mektebetü âlâ, Kuveyt, 1992.
- Zeydân**, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûl'il-fikh*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 2003.
- Ziriklî**, Hayrüddîn *el-A'lâm Kâmûsü terâcimi li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn Beyrut, 1982.

Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI : Esat SABIRLI

Doğum Tarihi ve Yeri : 01/01/1983-KONYA

Medeni Durumu : Evli

Eğitim Durumu

Mezun Olduğu Lise : Konya Merkez İmam Hatip Lisesi, 2001

Lisans Diploması : Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Bölümü, 2010

Yüksek Lisans Diploması : Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, 2013

Tez Konusu : İbn Teymiyye ve Selefi Yorumları Bağlamında Kur'ân'da Mecaza Bakışı

Yabancı Dil / Diller : Arapça

İş Deneyimi

Çalıştığı Kurumlar : Diyanet İşleri Başkanlığı, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Araştırma Görevlisi (2012-Devam ediyor)

E-Mail : esabirli@hotmail.com