

T.C.
ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MÜTEŞÂBİH ÂYETLER BAĞLAMINDA MECAZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Necmeddin İNANDI

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf TEMEL

ADİYAMAN-2023

ÖZET
MÜTEŞÂBİH ÂYETLER BAĞLAMINDA MECAZ
Necmeddin İNANDI
Arap Dili ve Belagatı Programı
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Adıyaman Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Ocak-2023
Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Yusuf TEMEL

Bu çalışma, müteşâbih âyetlerde yer alan mecazî ifadeleri tespit ederek bu ifadelerin, âyetlerin anlaşılmasında sahip olduğu etkiyi konu edinmektedir.

Toplam dört bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde, genel olarak belâgat ilmine ait terminolojiye ve mecaz kavramına dair bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde, Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın varlığına dair İslam âlimleri tarafından benimsenen görüşler ve bu alanda süregelen tartışmalar ele alınmıştır. Üçüncü bölümde, müteşâbih âyetler ve te'vil kavramlarına dair genel bir çerçeve çizildikten sonra müteşâbih âyetlerin anlaşılması hususunda vuku bulan tartışmalara değinilmiş, bu bağlamda İslam uleması tarafından benimsenen tefviz, te'vil ve ispat yaklaşımları açıklanmıştır. Son bölümde ise müteşâbih âyetler içerisinde yer alan mecazî ifadeler tespit edilerek âyetlerin anlaşılması hususunda sahip oldukları etkiler ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Müteşâbih; Mecaz; Tefviz; Te'vil; İspat.

SUMMARY
MEGAPHIC IN THE CONTEXT OF MUTESÂBIH VERSES
Necmeddin İnandı
Arabic Language And Rhetoric Program
Department Of Basic Islamic Sciences
Adıyaman University Postgraduate Education Institute January-2023
Advisor: Dr. Instructor Member Yusuf TEMEL

This study determines the metaphorical expressions in the mutashabih verses and deals with the effect of these expressions on the understanding of the verses.

In the first part of the study, which consists of four parts, the terminology of the science of rhetoric and the concept of metaphor are given. In the second part, the views adopted by Islamic scholars about the existence of metaphor in the Qur'an and the ongoing debates in this field are discussed. In the third chapter, after drawing a general framework on the concepts of mutashabih verses and ta'wil, the debates on the understanding of mutashabih verses are mentioned, and in this context, the approaches of tawwiz, ta'wil and proof adopted by the Islamic scholars are explained. In the last part, the metaphorical expressions in the mutashabih verses are determined and their effects on the understanding of the verses are revealed.

Keywords: Mutashabih; Metaphor; Tefviz; Ta'wil; Proof.

ÖNSÖZ

بسم الله الرحمن الرحيم

Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah Teâla'ya mahsustur. Âlemlere rahmet olarak gönderilen, nebilerin sonuncusu ve Allah'ın resulü olan efendimiz Hz. Muhammed'e, onun âl ve ashabına salat ve selam olsun.

Müteşâbih âyetler, erken dönemlerden günümüze değin akidevî sahada meydana gelen tartışmaların ve görüş ayrılıklarının odağında olmuştur. Farklı mezhep ve meşrepten kişiler, müteşâbih âyetlere dair benimsedikleri görüşleri esas alarak, bu âyetler hakkında farklı düşünceler benimseyen Müslümanları çok sert bir şekilde tenkit etmiştir. Bu tenkitler bazen karşılıklı olarak bid'at ve dalalet ile itham etme derecesinde kalırken bazen de küfür ile itham etme boyutuna ulaşmıştır. Günümüzde de güncelliğini koruyan bu tenkitler, birlik ve beraberliğe her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyulan şu günlerde İslam âlemine ciddi zararlar vermektedir.

Yukarıda özetlenen sorunlar, hâlihazırda Arap Dili ve Belâgati alanında çalışıyor olmamız hasebiyle dikkatimizi çekmiştir. Zira müteşâbih âyetlerde, belâgat ulemasının mecaz olarak tanımladığı ifade tarzı oldukça fazla yer almaktadır. O halde bu âyetlere dair süre gelen görüş ayrılıklarına, itham dilinden ve tarafgirlikten uzak bir şekilde ve ilmi çerçevede, mecaz kavramını esas alarak çözüm geliştirmek mümkündür. Ayrıca genel olarak Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın vukuuna dair çok sayıda araştırma yapılmış olsa da müteşâbih âyetlerde yer alan mecazî ifadeler hakkında yapılan araştırmalar yok denecek kadar azdır. Hâlbuki bu alanda araştırma yapmak, yukarıda aktardığımız sorunlar nedeniyle, Arap Dili ve Belâgati alanında çalışan kimseler için daha fazla önem arz etmektedir. Bu nedenle gerek görüş ayrılıklarına bir nebze de olsa çözüm üretebilmek gerekse bu alandaki boşluğu doldurmaya katkı sunmak adına müteşâbih âyetlerde yer alan mecazî ifadeleri, araştırmaya karar verdik.

Araştırmamız esnasında literatür taraması tekniğini kullanarak mevzu hakkında Arapça ve Türkçe kaynaklarda yer alan bilgilere erişmeye çalıştık. Bu bağlamda Abdülazîm İbrâhim Muhammed el-Mata'nî'nin "el-Mecaz fi'l-lugati ve'l-Kur'âni'l-Kerîm" isimli eserinden ve Muhammed Ayyâş el-Kubeysî'nin, "es-Sıfâtü'l-Haberîyye 'inde Ehl-i's-Sünne ve'l-Cemâ'a" isimli eserinden çokça istifade ettik. Ayrıca Taberî, Kurtubî, Fahrüddin er-Râzî, Beyzâvî ve İbn Kesîr tefsirleri, âyetleri anlamada ve yorumlamada esas aldığımız kaynaklar oldu. Belâgat alanında ise Sekkâkî'nin "Miftâhu'l-Ulûm"u, Kazvî'nin "el-İzah fi Ulumil Belâga"sı ve Teftâzânî'nin, "Muhtasarü'l

Meanî’’ isimli eseri, kullandığımız terminolojide kaynak eser niteliği taşıdı. Ayrıca Necat Akdeniz’in ‘‘Kur’ân’ı Kerîm’de Mecaz’’ ve Yahya Atak’ın ‘‘Kur’ân’ı Kerîm’de Mecaz-ı Mürseller’’ isimli tez çalışmalarından da istifade ettik.

Son olarak tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Yusuf TEMEL’e, jüri üyeleri Prof. Dr. Kadir KINAR’a ve Dr. Öğr. Üyesi Hacı ÇİÇEK’e katkılarından ötürü teşekkür ediyorum.



ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Adıyaman Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı”yla tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan ederim. Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçları kabul ettiğimi bildiririm.

Necmeddin İNANDI

İÇİNDEKİLER

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI	i
ÖZET	ii
SUMMARY	iii
ÖNSÖZ	iv
ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR:.....	xii
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	4
1. BELÂGAT İLMİ	4
1.1. Fesâhat ve Belâgat Kavramları	4
1.1.1. Meânî ilmi	5
1.1.2. Beyan ilmi.....	5
1.1.3. Bedi' ilmi	6
1.1.3.1. Muhassinât-ı ma'neviyye.....	6
1.1.3.2. Muhassinât-ı lafziyye	6
1.2. Mecaz	6
1.2.1. Alâka ve karine kavramları	8
1.2.2. Hakikat-ı aklî.....	8
1.2.3. Mecaz-ı aklî.....	8
1.2.3.1. Sebebiyyet:	9
1.2.3.2. Zarfiyyet:	9
Fiilin zamana isnadı:.....	9
Fiilin mekâna isnadı:	9
Fâiliyyet:.....	10
Mef'ûliyyet:.....	10

Masdariyyet	10
1.2.4. Hakikat-ı lügavî.....	10
1.2.5. Mecaz-ı lügavî.....	11
1.2.5.1. İstiâre:	11
İstiâre-i tasrihiyye	12
İstiâre-i mekniyye.....	12
İstiâre-i asliyye.....	13
İstiâre-i tebeiyye	13
İstiâre-i mutlaka	13
İstiâre-i mücerrede.....	14
İstiâre-î muraşşaha	14
İstiâre-i temsîliyye	15
1.2.5.2. Mecaz-ı mürsel	15
Cüz'iyet	15
Külliyet.....	16
Sebebiyyet	16
Müsebbebiyyet.....	16
Geçmişi veya geleceği itibara alma	17
Mahalliyyet ve hâlliyyet.....	17
İtlak-takyid	18
Umûm-husûs.....	18
Mülâzemet.....	18
Hazif mecazı.....	19
İKİNCİ BÖLÜM	19
2. KUR'ÂN-I KERÎM'DE MECAZ TARTIŞMASI	19
2.1. Kur'ân-ı Kerîm'de Mecazın Varlığını Kabul Edenler	21
2.1.1. Lügat alimleri	21

2.1.1.1. Sîbeveyhi (öl. 180/796)	21
2.1.1.2. el-Ferrâ' (öl. 227/822).....	22
2.1.1.3. Ebû Ubeyde (öl. 209/824).....	24
2.1.1.4. İbn Kuteybe (öl. 276/889)	26
2.1.2. Edebiyatçılar.....	27
2.1.2.1. Ebû Zeyd el-Kureyşî (öl. 170/786)	27
2.1.2.2. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz (öl. 255/869)	28
2.1.2.3. Ebü'l-Abbâs Abdullah İbn Mu'tez (öl. 296/908).....	29
2.1.3. Belâgatçılar	30
2.1.3.1. Ebü'l-Hasan er-Rummânî (öl. 384/994)	30
2.1.3.2. Bâkillânî (öl.403/1013)	31
2.1.3.3. Abdulkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078-79)	32
2.1.4. Usûlcüler ve fakîhler	34
2.1.4.1. İmam Şâfi'î (öl. 204/820).....	34
2.1.4.2. İbrahim eş-Şâfi (öl. 335/947)	36
2.1.4.3. İbn Hazm ez-Zâhirî (öl. 456/1064).....	36
2.1.4.4. İmam Gazzâlî (öl. 505/1111).....	37
2.1.5. Müfessirler	38
2.1.5.1. Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî (öl. 310/923)	38
2.1.5.2. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (538/1144).....	39
2.1.5.3. Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye el-Ğırnâtî (öl.541/1147) 40	
2.1.5.4. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Ahmed el-Kurtubî (öl. 671/1273)	
.....	41
2.1.5.5. Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed İbn Ömer er-Râzî (öl. 606/1210).....	42
2.1.5.6. Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah İbn Ömer el-Beyzâvî (öl. 685/1286).....	43

2.2. Kur'ân-ı Kerîm'de Mecazın Varlığını Reddedenler	44
2.2.1. Erken dönem İslam ulemasının görüşleri	44
2.2.2. İbn Teymiyye'nin görüşleri	46
2.2.2.1. Sef'ın mecazdan bahsetmediğı iddiası:	47
2.2.2.2. Dilde vaz' kavramını reddetmesi:	47
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	49
3. MÜTEŞÂBİH ÂYETLER	49
3.1. Müteşâbih Sözcüğünün Lügat Ve Terim Anlamı	49
3.2. Te'vil Sözcüğünün Lügat ve Terim Anlamı	52
3.3. Müteşâbih Âyetlerin Te'vili	55
3.3.1. Tefviz Yaklaşımı.....	57
3.3.2. Te'vil Yaklaşımı.....	60
3.3.3. İspat Yaklaşımı.....	64
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM.....	71
4. MÜTEŞÂBİH ÂYETLERDE YER ALAN MECAZİ İFADELER.....	71
4.1. Allah Teâla'ya Uzuv İzafe Edilen Âyetler	71
4.1.1. "الوجه" (yüz) sözcüğünün Allah Teâla'ya izafe edildiğı âyetler	73
4.1.1.1. "الوجه" (yüz) sözcüğünün zat anlamında kullanıldığı âyetler	73
4.1.1.2. "الوجه" (yüz) sözcüğünün rıza ve sevap anlamında kullanıldığı âyetler	75
4.1.1.3. "الوجه" (yüz) sözcüğünün kible anlamında kullanımı	77
4.1.2. "عين" (göz) sözcüğünün Allah Teâla'ya izafe edildiğı âyetler	78
4.1.3. "يد" (el) sözcüğünün Allah Teâla'ya izafe edildiğı âyetler	80
4.1.3.1. "يد" (el) sözcüğünün cimrilik ve cömertlik anlamında kullanımı	80
4.1.3.2. "يد" (el) sözcüğünün kudret anlamında kullanımı	82

4.2. Allah Teâla'nın Bir Mekânda Veya Yönde Bulunduğu İzlenimi Uyandıran Âyetler	85
4.2.1. Allah Teâla'nın arşta olduğu izlenimi uyandıran âyetler	87
4.2.2. Allah Teâla'nın semada olduğu izlenimi uyandıran âyetler	90
4.2.3. Allah Teâla'nın yukarı yönde veya kullarının üzerinde olduğu izlenimi uyandıran âyetler	93
4.2.4. Allah Teâla'nın zatı ile mahlûkatı kuşattığını ifade eden âyetler	96
4.2.5. Allah Teâla'nın mahlûkata yakın olduğu izlenimi uyandıran âyetler	99
4.2.6. Allah Teâla'nın mahlûkat ile beraber olduğu izlenimi uyandıran âyetler	100
4.2.7. Allah Teâla ile mahlûkatın yan yana olduğu izlenimi uyandıran âyetler	103
4.3. Allah Teâla'nın Değişime Uğradığı Veya Mahlukata Benzediği İzlenimi Uyandıran Âyetler	105
4.3.1. Allah Teâla'ya gelme fiilinin isnat edildiği âyetler	107
4.3.2. Allah Teâla'nın sevmek, çirkin bulmak, kızmak gibi vasıflar ile nitelendirildiği âyetler	109
4.3.3. Allah Teâla hakkında alay etmek, tuzak kurmak, aldatmak, unutmak gibi vasıfların zikredildiği âyetler	112
SONUÇ	116
KAYNAKÇA	121
ÖZGEÇMİŞ	127

KISALTMALAR:

a.s. : Aleyhi's-Selâm

b. : İbn

bkz. : Bakınız

DİA : Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

HYV:el-Hayevân

H.z. : Hazreti

İHK:el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm

İMN: el-Îmân

İTKN: el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân

KAD: Kavâidü'l-Akâid

MCF: Mecmû'u'l-Fetâvâ

MSF: el-Müstasfâ

öl. : Ölüm Tarihi

r.a. : Radiyallâhü Anhü

s. : Sayfa

sas. : Sallallahu Aleyhi ve Sellem

ŞUD: eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn

TFK: et-Tefsîrû'l-Kebîr

thk. : Tahkik eden

trs. : Yayın Tarihi Yok

y.y. : Yayın Yeri Yok

GİRİŞ

Allah Teâlâ; yeryüzünde varlık sahasına çıktığı ilk zamanlardan itibaren insanoğluna yolunu aydınlatacak, yaradılışındaki gayeyi ve kendisini yaratana karşı vazifelerini öğretecek, dünyasını ve ahiretini imar etmesine vesile olacak peygamberler göndermiştir. Gönderilen peygamberler, insanlara nübüvvetlerinin ispatı sadedinde yaşadıkları dönemin ruhuna uygun olarak bazı mucizelerle donatılmıştır.

Arapların, şiirde ve hitabette zirvede oldukları bir dönemde gönderilen Hz. Muhammed (sas.) de ilahî mesajın ilk muhatabı olan kimselere peygamberliğini ispat edebilmek amacıyla bir takım mucizelerle desteklenmiştir. O dönemde yaşayan insanların yaşam tarzlarını, ruhsal yapılarını, ilgi ve alakalarını göz önüne aldığımız takdirde, Hz. Peygamber'e (sas.) verilen en büyük mucizenin Kur'ân-ı Kerîm olduğu açıktır. Hz. Peygamber'den (sas.) rivâyet edilen şu hadis-i şerif de bu hususa işaret etmektedir:

مَا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ نَبِيٍّ إِلَّا أُعْطِيَ مِنَ الْآيَاتِ مَا مِثْلُهُ أَوْمِنَ، أَوْ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أَوْثِقَهُ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ، فَأَرْجُو أَنِّي أَكْثَرُهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ

“Bütün peygamberlere, kendisine iman edilmesine vesile olacak mucizeler verilmiştir. Bana verilen mucize ise Allah Teâla'nın indirdiği vahiydir. Ben bu sayede kendisine en fazla tâbi olunan peygamber olacağımı ümit etmekteyim.”¹

Arapların şiirle ve hitabetle olan alakalarının hayatın tamamını kuşattığı, şairlerin toplum nezdinde saygın bir konuma sahip olduğu, Kâbe'nin duvarlarının dahi Arap şairlerin şiirleriyle süslendiği bir dönemde nâzil olan Kur'ân-ı Kerîm; hak söz olduğunu ispat etme sadedinde maharetlerinin en fazla yoğunlaştığı alanda onlara meydan okumuştur. Arapların söz ustaları, bu çağrıya karşılık vermek için çabalamış, fakat bir müddet sonra acziyetlerini itiraf etmek durumunda kalmışlardır. O halde Kur'ân-ı Kerîm'in mucize bir kitap oluşunun arka planında, sahip olduğu belağî özellikler yer almaktadır.

Kur'ân'ın nazmı, lafızlarının letafeti, lafızlarla içerdiği derin manalar arasındaki bütünlük; mecaz, istiâre, kinâye, seci, cinas gibi edebî sanatların kullanımındaki maharet, gerek indiği dönemde yaşayanları gerek daha sonraki nesilleri derinden etkilemiştir. Arap dili ve belâgatine dair yazılan eserlerin temel referansının Kur'ân-ı Kerîm olması, bu

1 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmiu's-Sahîh, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, 1414/1993, Kitâbu'l-İ'tisâm 1, Hadis No:6846, VI, s.2654; Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Müslim, el-Câmiu's-Sahîh, thk. Muhammed Fuâd Abdu'l-Bâki, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1374/1955, Bâbu Vücûbi'l-İmân 70, Hadis No. 152, I, s.134; Ahmed b. Hanbel, Müsnedü'l-İmam Ahmed İbn Hanbel, 1. Baskı, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1421/2001, XV, s.515.

söylediğimizin kanıtı niteliğindedir. Nitekim İbn Atiyye'ye (öl. 541/1148) de bu durumu ‘‘Kur’ân-ı Kerîm’den tek bir sözcük çıkarılsa ve bütün Arap lisanı alt üst edilse, çıkarılan sözcüğün yerini tutacak bir sözcük bulunamaz.’’² diyerek, Kur’ân-ı Kerîm’in dil ve belâgat açısından tek bir sözcüğüne dahi müdahale edilmeyecek derecede eşsiz bir nizama sahip olduğunu dile getirmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’in belâğî yönden haiz olduğu bu yapı, onun mecazî ifade tarzını içermesini gerektirmektedir. Zira belâgat âlimleri, mecazın hakikatten daha belîğ olduğu hususunda görüş birliği içerisinde.³ Ayrıca mecaz sözcüklere ve cümlelere anlam genişliği kazandırır. Bu sayede kişi, murat ettiği manayı muhatabına çeşitli yollarla aktarabilme imkânı elde eder. Üstelik mecaz sayesinde kelamın muhataptaki tesiri de daha fazla olmaktadır. O halde Kur’an’da mecazın vuku bulmadığını iddia etmek, onun bu niteliklerden ve belâğî bir özellikten yoksun olduğunu söylemek anlamına gelecektir. Şüphesiz bu durum, Kur’ân-ı Kerîm’in belagati ve i’câzı açısından mümkün değildir. Bu nedenle Kur’ân-ı Kerîm’e dair girişilen her türlü anlama çabası, sahip olduğu belâğî özellikler nedeniyle, mecaz olgusunu göz önünde bulundurmalıdır. Aksi takdirde Kur’an’ı Kerîm’de yer alan mecazî ifadelerin yanlış anlaşılmasından kaynaklanan bir takım problemler ile karşılaşılacaktır.

Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan âyetler, anlaşılabilirliği açısından temelde –Âl-i İmrân sûresi 7. âyette de ifade edildiği gibi- muhkem ve müteşâbih âyetler olmak üzere ikiye ayrılır. Bu bağlamda müteşâbih âyetler, lafızlarında ya da içerdikleri manalarda yer alan kapalılık nedeniyle anlaşılmasında bazı zorluklarla karşılaşılan veya hiç anlaşılamayan âyetlerdir. Bu sebeple müteşâbih âyetlerin anlaşılmasının mümkün olup olmadığı veya anlaşılması mümkün olsa dahi bunun nasıl bir zeminde gerçekleşeceği, erken dönemlerden günümüze değin tartışıla gelen meseleler arasında yer almıştır.

Müteşâbih âyetler merkezinde meydana gelen tartışmalar akidevî sahaya da yansımış ve bu âyetleri esas alarak oluşan çok sayıda mezhep ve meşrep ortaya çıkmıştır. Müşebbihe olarak isimlendirilen mezhep yanlıları, bu âyetlerde zikredilen hususların zahirini esas alarak Allah Teâla ile mahlûkat arasında ciddi benzerlikler barındıran bir ilah tasavvuru oluşturmuştur. Diğer taraftan ‘‘Muattıla’’ (Allah’ın sıfatlarını iptal eden) olarak isimlendirilen ve birçok alt mezhebi bünyesinde barındıran gurup, bu âyetleri diledikleri

² Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atiyye, el-Muharraru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1422/2001, I, s.52.

³ Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, el-İtkan fî Ulûmi’l-Kur’ân, 1. Baskı, el-Heyetü’l-Mısriyyetü’l-Âmmetü li’l-Kitâb, Beyrut, 1394/1974, (İTKN), III, s.120.

gibi yorumlayarak ve kendi yorumlarının esas olduğunu iddia ederek başka bir takım sorunlara yol açmıştır.

Kendisini, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemeat olarak isimlendirilen geniş yelpazenin içerisine dâhil eden kimselerde de müteşâbih âyetlere dair yaklaşımın nasıl olması gerektiği hususunda tam anlamıyla bir görüş birliği olmadığı, bu alanda araştırma yapanlarca malumdur. Selef-i Salihin olarak isimlendirilen ilk dönem âlimleri ekseriyetle, müteşâbih âyetlerin anlaşılmasının mümkün olmadığı kabulüne dayanarak, bu âyetlerin manalarını Allah Teâla'ya havale etmeyi ve hakkında hiçbir surette konuşmamayı tercih etmiştir. Müteahhir ulema ise temelde Selef döneminde benimsenen görüşün esas olduğunu kabul etmek ile birlikte, Müşebbihe mezhebi mensuplarının ortaya koyduğu ilah tasavvurunun halkın inancına zarar verdiği düşüncesinden hareketle, bu âyetleri bir takım kaideler çerçevesinde açıklama yoluna gitmiştir. Kendilerini hadis ehli olarak takdim eden ve Hanbelî mezhebi mensubu olan İbn Teymiyye gibi âlimlerin yer aldığı çizgi ise bu âyetlerin anlamının zahiri üzere olduğunu ve kesin surette anlaşılabilceğini iddia etmiştir. Fakat bu tutumları ekser ulema nezdinde kabul görmemiş ve teşbihe düşmek ile itham edilmelerine neden olmuştur. Ayrıca buraya kadar aktardığımız yaklaşım farklılıkları düşünce zemininde kalmamış, karşılıklı olarak bidate düşme veya dinden çıkma gibi ithamlara da yol açmıştır. Kimi zaman İslam ümmeti içerisinde bölgesel çatışmalara ve savaşırlara dahi yol açan bu ithamlar, günümüzde de güncelliğini korumaya, birlik ve beraberliğimizi tehdit etmeye devam etmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'in belâgati gereği içerisinde barındırdığı mecazî ifade tarzı hiç şüphesiz müteşâbih âyetlerde de yer almıştır. Bunun da ötesinde kanaatimizce, diğer âyetlere nisbeten müteşâbih âyetlerde bu üslup çeşidine daha fazla yer verilmiştir. O halde mecaz kavramı, müteşâbih âyetler etrafında dönen tartışmaların çözümünde kilit role sahip olma niteliği taşımaktadır. Zira bizce bu tartışmaların temelinde, tarafların mecaz olgusuna yaklaşımları etkin rol oynamaktadır. O halde mecazî ifade tarzını göz önüne alarak girişeceğimiz bir anlamlandırma çabası, müteşâbih âyetler etrafında dönen tartışmalarda yol gösterici olma potansiyeline sahiptir. Bu amaçla telif ettiğimiz çalışmamızda, mecaz kavramına ve müteşâbih âyetlere dair kavramsal çerçeveye ve tartışmalara değindikten sonra bu âyetlerde yer alan mecazî ifadeleri tespit ederek mecazın, bu âyetlerin manası üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Gayret bizden tevfik Allah Teâla'dandır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. BELÂGAT İLMİ

1.1. Fesâhat ve Belâgat Kavramları

Fesahat sözcüğü; sözlük anlamı itibarı ile açık olmak, anlaşılır olmak gibi anlamlara gelen ”أفصح-يفصح” fiilinin mastarıdır. Örneğin sabahın aydınlandığını anlatmak için ”أفصح” veya Arap asıllı olmayan bir kişi Arapçayı anlaşılır bir şekilde konuştuğunda ya da bir çocuk açık ve anlaşılır bir şekilde konuşmaya başladığında ”أفصح في منطقه” denir.⁴ Kavramsal anlamı itibarı ile ise fesahat; sözcük ya da cümlelerin akıcı ve anlaşılır olması, kulağa hoş gelmesi ve birtakım kusurlardan arı olması anlamına gelir.⁵

Belâgat ise ulaşmak, varmak anlamlarına gelen ”بلغ يبلغ بلوغا” fiilinden türemiş olan bir mastardır. Örneğin kişi amacına ulaşınca ”بلغ فلان الغاية” ya da kabile şehre varınca ”بلغ” denir.⁶ Kavramsal anlamda ise belâgat, biri meleke diğeri ilim dalı olmak üzere iki anlamda kullanılmıştır. Mütakellime ait bir meleke olarak belâgat, bir manayı ifade etmek için kullanılacak olan sözcük ve cümlelerin fasîh olmasıyla birlikte yerinde ve zamanında kullanılarak murat edilen manayı tam anlamıyla muhataba aktarabilmek ve muhatapta bir tesir uyandırabilmektir.⁷ Yaptığımız tanım doğrultusunda belâgat kavramının fesâhati de içerisine alacak şekilde daha geniş bir manayı kapsadığını söylememiz mümkündür.

Bir ilim dalı olması hasebiyle lügat ilimleri içerisinde yer alan belâgat; meâni, beyan ve bedî’ olmak üzere üçe ayrılır. Mühtevâ olarak ise kelâmın, edebî sanatlarla uygun olarak, fesâhat ve belâgat kavramları çerçevesinde incelenmesini konu edinir.

⁴ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân, 1. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1412/1991, s.637; Zeynüddin Muhammed b. Ebûbekir er-Râzî, Muhtârü's-Sihâh, 5. Baskı, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1420/1999, s.240; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, Lisanü'l-Arab, 3. Baskı, Dâru Sâdır, Beyrut, 1414/1993, II, s.544-545; Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü'l Muhîr, 8. Baskı, Müessesetü'r-Risaleti li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevz'i, Beyrut, 1426/2005, s.234; Alî el-Cârim ve Mustafa Emin, el-Belâgatul Vadiha, 2. Baskı, Müessesetü'r-Risaleti Nâşirûn, Dimeşk, 2018, s.9; Nusret Boleli, Belâgat, 13. Baskı, İfav, İstanbul, 2019, s.12; Ali Bulut, Belâgat, 9. Baskı, İfav, İstanbul, 2019, s.37.

⁵ Ebû Ya'kub Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, Miftâhu'l-Ulûm, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1407/1987, s.416; Ebü'l Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb el-Kazvînî, el-İzah fî Ulumil Belaga, 8. Baskı, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 2014, s.9-11; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, Muhtasarü'l Meanî, 1. Baskı, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1441/2019, s.13-14; Boleli, s.13; Bulut, s.37.

⁶ İsfahânî, s.144-145; Z. Râzî, s.39; İbn Manzûr, VIII, s.419-420; Fîrûzâbâdî, s.780; Cârim ve Emin, s.6; Boleli, s.27-28; Bulut, s.48.

⁷ Kazvînî, s.14; Teftâzânî, s.20-21; Cârim ve Emin, s.37; Boleli, s.28; Bulut, s.48.

1.1.1. Meânî ilmi

Belâgat ilminin bir alt dalı olan meânî ilmi, sözün muktezâ-yı hâle yani söylendiği zamana ve mekâna uygunluğunu inceleyen ilim dalıdır. Konularını şu başlıklar altında sıralamamız mümkündür:

I. İsnad-ı haberînin halleri

II. Müsnedün ileyhin halleri

III. Müsnedin halleri

IV. Fiilin müteallaklarının halleri

V. Kasr

VI. Haber ve İnşa'

VII. Fasıl ve vasıl

VIII. Îcâz, itnâb ve musâvât ⁸

1.1.2. Beyan ilmi

Beyan ilmi, murat edilen bir mananın çeşitli yollarla açık ve anlaşılır bir şekilde aktarılmasını inceleyen ilim dalıdır. Bu ilmin içerdiği farklı üslup çeşitleri sayesinde kişinin, murat ettiği manayı daha etkili bir şekilde muhatabına aktarması mümkündür. Tezimizin ana konusunu teşkil eden mecaz kavramı da bu ilmin sınırları içerisinde yer almaktadır. Beyan ilminin ihtiva ettiği konuları şu başlıklar altında sıralayabiliriz:

I. Teşbih

II. Meczaz

III. Kinaye⁹

Beyan ilminin kurucusu, "Mecazü'l-Kur'ân" isimli eserinde beyan ilmine dair meseleleri tedvin eden Ebu 'Ubeyde Ma'mer İbni'l-Müsennâ et-Temimî'dir. (öl. 210/825) Beyan ilminin gelişmesinde katkısı olan âlimler ise el-Câhiz (öl. 255/869), İbn'ül-Mu'tez (öl. 296-909), Kudame b. Ca'fer (öl. 337/948), Ebû Hilal el-'Askerî (öl. 400/1009) ve İbn Reşik el-Kayrevânî'dir (öl. 456/1064). Abdülkâhir el-Cürcanî ise belâgat ilminin diğer sahalarında da olduğu gibi bu ilme ait kaide ve esasları tahkim etmiş ve düzenlemiştir.¹⁰

⁸ Sekkâkî, s.161; Kazvînî, s.17-18; Teftâzânî, s.27-28; Cârîm ve Emin, s.13-14; Boleli, s.189; Bulut, s.55.

⁹ Sekkâkî, s.329; Kazvînî, s.146; Teftâzânî, s.185; Cârîm ve Emin, s.14; Boleli, s.33; Bulut, s.211.

¹⁰ Ahmed İbn İbrahim el-Hâşimî, Cevahirü'l-Belâğa fî İlmi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi, 1. Baskı, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2017, s.217; Boleli, s.34.

1.1.3. Bedi' ilmi

İlmü'l-Bedi', muktezâyı hâle uygun olan ve delâleti açık olan kelâmın, edebî olarak güzelleştirilme yollarını inceleyen ilim dalıdır. Bedi' ilmi, kelâmı mana yönünden güzelleştiren sanatlar (muhassinât-ı ma'neviyye) ve lafız yönünden güzelleştiren sanatlar (muhassinât-ı lafziyye) olmak üzere ikiye ayrılır.¹¹ İhtiva ettiği konuları şu başlıklar altında ihtisar etmemiz mümkündür:

1.1.3.1. Muhassinât-ı ma'neviyye

Manayı güzelleştiren sanatlar tıbâk, mukâbele, te'kidü'z-zem bimâyüşbihü'l-medh, te'kidü'l-medh bimâyüşbihü'z-zem, hüsn-i ta'lil, murâât-ı nâzir, tevriye, leff-ü neşir, cem, taksim, tecâhül-i ârif, mübâlaga ve üslûb-i hakîm gibi sanatlardır.¹²

1.1.3.2. Muhassinât-ı lafziyye

Lafzı güzelleştiren sanatlar cinâs, iktibas, seci', reddü'l-acüzale's-sadr, müvâzene, mümâsele, teşri', lüzümü mâ lâ yelzem gibi sanatlardır.¹³

Bedi' ilminin temellerini el-Câhız (ö.255/869) atmıştır. Ayrıca Abdullah b. El-Mu'tez (ö. 296/908-909) 'Kitâbü'l-Bedi'' adını verdiği kitabında bu ilme müstakil olarak yer vermiştir.¹⁴

1.2. Mecaz

Sözlük anlamı itibarıyla aştı, geçti, seyretti gibi anlamlara gelen "جاز" fiilinin mastarı olan mecaz sözcüğü; bir yeri geçmek veya geçilen mekân ya da zaman anlamına gelmektedir.¹⁵ Terim anlamda ise belâgat âlimleri; mecaz kavramını hakikat kavramıyla karşılaştırmalı olarak ele almış ve bir fiilin veya fiil manası taşıyan bir sözcüğün isnadıyla alâkalı olarak hakikat-ı aklî, mecaz-ı aklî ayrımı yaparken sözcüğün taşıdığı anlam bağlamında hakikat-ı lügavî, mecaz-ı lügavî şeklinde bir taksime gitmiştir. Belâgat âlimlerinin yapmış olduğu bu ayrım, lafzın bizatihi kendisinden değil, kullanıldığı

¹¹ Kazvîni, s.237; Teftâzânî s.265; Cârîm ve Emin, s.450; Boleli, s.405; Bulut, s.287.

¹² Cârîm ve Emin, s.512; Bulut, s.288.

¹³ Cârîm ve Emin, s.471; Bulut, s.383.

¹⁴ Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî, el-Umde fi Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihi, 5. Baskı, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1401/1981, I, s.265; Abdülazîz Atîk, İlmü'l-Bedi', 2. Baskı, Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut, 2002, s.12; Boleli, s.12.

¹⁵ İsfahânî, s.211; Razî, s.64; İbn Manzûr, V, s.326; Fîrûzâbâdî, s.506.

bağlamdan kaynaklanmaktadır.¹⁶ Bundan dolayı belâgat âlimleri, bir lafzın mecazî manada kullanıldığını iddia edebilmek için, lafzın geçtiği bağlamda mecaza işaret eden bir karinenin olması gerektiğini belirtmişlerdir.

Sözde genişlik, îcâz ve ihtisar anlamında “الاتساع في الكلام والإيجاز والاختصار” (Sözde genişlik, kısaltma ve özetleme) ifadesini kullanan Sîbeveyhi (öl. 180/796), kavramsal anlamda mecazdan bahseden ilk âlimdir.¹⁷ Abdulkadir el-Cürçânî ise, belâgat ilminin diğer sahalarında olduğu gibi mecaz kavramının derlenmesi ve kavramsallaştırılması sürecine öncülük etmiştir.

Mecazî ifade tarzı, kişinin aktarmak istediği duygu ya da düşünceyi muhatabına daha etkin bir şekilde aktarmasını sağlar. Soyut düşünceler, bu sayede daha somut bir şekilde aktarılır. Bir şiir veya nesirin bünyesinde barındırdığı duygu ve düşünceler daha belirgin bir şekilde aktarılır. Örneğin Mehmet Akif Ersoy’un “Bir hilal uğruna ya Rab, ne güneşler batıyor!” mısraının kişide uyandırdığı duygusal durum ve oluşturduğu etki ile aynı anlama gelen “Bir bayrak uğruna ya Rab ne çok asker ölüyor!” cümlesinin kişide uyandırdığı etki, kıyas edilemeyecek derecede açıktır.¹⁸ Mecaz, sözcüklerin anlamsal olarak genişlemesinde etkin rol oynar. Bu sayede dilde yeni ifade tarzları oluşur ve böylece mecaz, dilin gelişim sürecine katkı sağlamış olur. Ayrıca mecazî ifade tarzı sayesinde, bir taraftan az miktarda sözcük kullanarak birçok mana ifade etmek, öte taraftan da bu manalara derinlik kazandırmak mümkün hale gelmektedir. Lügat ilminin öncülerinden olan İbn Cinnî, mecazın dile katkılarına dair şöyle demiştir: “Sözde genişlik sağlamak, anlamı kuvvetlendirmek ve teşbih sanatını kullanabilmek amacıyla kelimada, hakikat yerine mecaz tercih edilmektedir. Elbette ki bu vasıflardan yoksun olan bir kullanım hakikî anlamda olacaktır.”¹⁹ O halde mecaz kişiye, anlamı kuvvetlendirmek ve teşbih sanatının güzelliklerinden yararlanmak gibi imkânlar da sunmaktadır.

Buraya kadar aktardığımız hususlar nedeniyle mecaz kavramının doğru anlaşılması ve ehemmiyetinin farkına varılması çalışmamız açısından büyük önem arz etmektedir. Bu nedenle mecaza dair bazı kavramları izah etmemiz gerekmektedir.

¹⁶ Muhammed A‘lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, Keşşâfü Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm, 1. Baskı, Mektebet-ü Lübnan Nâşirûn, Beyrut, 1996, I, s.691; Kılıç Aslan Mavil, Mâturîdî Kelâmında Te'vil, 1. Baskı, İsam, İstanbul, 2017, s.193.

¹⁷ Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, el-Kitâb, 3. Baskı, Mektebetü'l-Hanci, Kâhire, 1408/1988, I, s.211-215; Bulut, s.240.

¹⁸ Mısra da bayrak yerine hilalin zikredilmesinde alakası cüz'iyet olan mecaz-ı mürsel, şehitlerin güneşe benzetilmesinde ise istiâre-i tasrihiye vardır.

¹⁹ Ebû'l-Feth Osmân İbn Cinnî, el-Hasâis, 4. Baskı, el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, Kâhire, 1431/2010, II, s.444; Abdülazîm İbrâhim Muhammed el-Mata'nî, el-Mecaz fi'l-lugati ve'l-Kur'âni'l-Kerîm, 3. Baskı, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 2014, I, s.88.

1.2.1. Alâka ve karine kavramları

Hakikî mana ile mecazî mana arasındaki ilişkiye alâka denir.²⁰ Alâkanın mecaz-ı aklî ve mecaz-ı lügavî için farklı çeşitleri vardır. Bunları ilgili başlıklar altında zikredeceğiz.

Karine ise lafzın hakikî manada anlaşılmasının mümkün olmadığını, dolayısıyla mecazî manada kullanıldığını gösteren ipucudur. Karine, bazen cümlede geçen bir sözcükten ibarettir. Örneğin “رأيت أسدا يقاتل في الحرب” (Harpte savaşılan bir aslan gördüm) cümlesindeki “يقاتل” (savaşıyor) sözcüğü, “أسدا” (aslan) sözcüğünün mecaz anlamda kullanıldığını gösteren bir karinedir. Çünkü aslanın savaşması mümkün değildir. Bu durumdaki karineye, karine-i lafziye denir. “أسدا” sözcüğünün hakikî manası ile cümle içerisindeki mecazî mana arasındaki alâka, müşabehet (benzeşme) alâkasıdır. Çünkü cümlede bahsi geçen kişi cesaretinden ötürü aslana benzetilmiştir.

Karine bazen de durumdan ya da cümlelerin bağlamından anlaşılır. Örneğin kendisine doğru gelen bir insan için “يأتي الأسد” (Aslan geliyor.) cümlesini kuran bir kişinin “الأسد” (aslan) sözcüğünden kastının mecaz anlam olduğu, cümleyi kuran kişinin içerisinde bulunduğu durumdan anlaşılır. Karinenin bu çeşidine ise karine-i aklîye, hâliyye veya ma’nevîye denir. İlk cümlede olduğu gibi bu cümlede de alâka, müşabehet alâkasıdır.²¹

1.2.2. Hakikat-ı aklî

Bir fiilin veya fiil manası taşıyan mastar, ism-i fâil, ism-i meful, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl veya zarfın; konuşan kişi nezdinde görünürdeki asıl fâiline/sahibine isnat edilmesidir.²² Örneğin bir Müslümanın “Allah hastayı iyileştirdi.” cümlesi hakikat-ı aklîdir. Çünkü iyileştirme fiili, konuşan kişi nezdinde hakikî sahibine isnat edilmiştir.

1.2.3. Mecaz-ı aklî

Hükmî mecaz, ispatta mecaz veya isnadî mecaz olarak da isimlendirilen Mecaz-ı aklî; fiilin ya da fiil manası taşıyan bir sözcüğün, te’vil yoluyla asıl fâilinin/sahibinin dışında fakat asıl fâiline/sahibine ilişkin olan başka bir fâile/sahibe isnat edilmesidir.²³ Örneğin bir Müslümanın “Doktor hastayı iyileştirdi.” cümlesi mecaz-ı aklîdir. Çünkü iyileştirme fiili, cümleyi kuran kişi nezdinde hakikî fâili olan Allah Teâla’nın dışında fakat Allah Teâla’nın iyileştirme fiilinde vesile kıldığı doktora isnat edilmiştir. Mecaz-ı aklîye dair olan alâkaların en yaygınları şunlardır:

²⁰ Tehânevî, II, s.1206; Boleli, s.83; Bulut, s.241.

²¹ Tehânevî, II, s.1315; Cârîm ve Emin, s.132; Boleli, s.83; Bulut, s.241.

²² Kazvînî, s.24; Teftâzânî, s.37.

²³ Kazvînî, s.25; Teftâzânî, s.38.

1.2.3.1. Sebebiyyet:

Fiilin ya da fiil manası taşıyan bir sözcüğün, cümleyi kuran kişi nezdinde fiilin meydana gelmesine sebep olan varlığa isnat edilmesidir. Örneğin;

يَسْتَضِعُّ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يُدَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ

‘‘Onların (İsrail oğullarının) bir kısmını, çocuklarını boğazlayıp kadınlarını sağ bırakmak suretiyle zayıf düşürüyordu.’’²⁴ âyetinde yer alan ‘‘يُدَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ’’ (çocuklarını boğazlıyor) ifadesindeki alâka, sebebiyyet alâkasıdır. Çünkü çocukları boğazlayan hakikatte firavun değil, askerleridir. Firavun, çocukların boğazlanma emrini vererek fiilin müsebbibi olmuştur ve bu yüzden fiil askerlere değil, firavuna isnat edilmiştir.²⁵

1.2.3.2. Zarfiyyet:

Fiilin zamana isnadı:

Fiilin ya da fiil manası taşıyan bir sözcüğün, içerisinde gerçekleştiği zaman dilimine isnat edilmesidir. Örneğin;

فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا

‘‘İnkar etmeniz halinde, çocukları saçlı sakalı ağarmış ihtiyara dönüştüren o günden kendinizi nasıl koruyacaksınız?’’²⁶ âyetinde, çocukların saçının sakalının ağarması kıyamet gününde gerçekleşeceği için ‘‘يَجْعَلُ’’ (dönüştürmek) fiili ‘‘يَوْمٌ’’ (gün) sözcüğüne isnat edilmiştir. Buradaki isnadın alâkası zarfiyyettir. Çünkü fiil, içerisinde meydana geldiği zamana isnat edilmiştir.

Fiilin mekâna isnadı:

Fiilin ya da fiil manası taşıyan bir sözcüğün, içerisinde gerçekleştiği mekâna isnat edilmesidir. Örneğin;

وَأُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا

‘‘Ve yeryüzü, ağırlıklarını dışarı çıkardığında...’’²⁷ âyetinde, insanların dirilmesi mezarlarından çıkmak suretiyle olacağından dolayı ‘‘أُخْرِجَتِ’’ (çıkarmak) fiili ‘‘الْأَرْضُ’’ (yeryüzü) sözcüğüne isnat edilmiştir. Buradaki isnadın alâkası zarfiyyettir. Çünkü fiil,

²⁴ Kasas: 28/4.

²⁵ Kazvîni, s.25-29; Teftâzânî, s.39- 41; Cârim ve Emin, s.215-223; Bulut, s.243.

²⁶ Müzzemmil: 73/17.

²⁷ Zilzâl: 99/2.

içerisinde gerçekleştiği mekâna isnat edilmiştir.²⁸ Fakat hakikî anlamda fâil, Allah Teâla'dır.

Fâiliyyet:

İsm-i Mef'ûl kalıbındaki bir sözcüğün ism-i fâil manasında kullanılmasıdır. Örneğin;

وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا

‘‘Ve Kur’an okuduğun zaman seninle ahirete iman etmeyenlerin arasına gizli bir perde çekeriz.’’²⁹ âyetindeki ‘‘مَسْتُورًا’’ sözcüğü ‘‘سَاتِرًا’’ anlamında kullanılmıştır. Çünkü perde gizlenen değil gizleyendir. Buradaki alâka fâiliyyet alâkasıdır. Çünkü ism-i mef’ûl kalıbındaki bir sözcük ism-i fâil anlamında kullanılmıştır.³⁰

Mef’ûliyyet:

İsm-i fâil kalıbındaki bir sözcüğün ism-i mef’ûl manasında kullanılmasıdır. Örneğin;

فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ

‘‘İşte o, razı olunan bir hayat içerisinde.’’³¹ âyetindeki ‘‘رَاضِيَةٍ’’ (razı olan) sözcüğü, ‘‘مَرْضِيَةٍ’’ (razı olunan) anlamında kullanılmıştır. Buradaki alâka, mef’ûliyyet alâkasıdır. Çünkü ism-i fâil kalıbındaki bir sözcük ism-i mef’ûl manasında kullanılmıştır.

Masdariyyet

Fiilin, fâil yerine masdara isnat edilmesidir. Örneğin ‘‘جَدَّ جُدُّهُ’’ (Onun gayreti, gayret etti.) cümlesi, ‘‘جَدَّ الْجَادُّ جَدًّا’’ (Gayretli kişi, bütün gayretini sarf etti.) anlamında söylenmiştir.³²

1.2.4. Hakikat-ı lügavî

Bir sözcüğün vaz edildiği asıl anlamda kullanılması veya diğer bir deyişle halk tarafından kullanılmaya başlandığı ve zihinde beliren ilk anlamıyla kullanılmasıdır. Örneğin ‘‘الأسد’’ (aslan) sözcüğünü, dili kullanan ilk nesiller yırtıcı hayvanlar içerisinde belirli bir tür için kullanmıştır ve ‘‘الأسد’’ (aslan) sözcüğünün zihinde oluşturduğu ilk anlam

²⁸ Kazvîni, s.25-29; Teftâzânî, s.39-41; Cârîm ve Emin, s.215; Bulut, s.244-246.

²⁹ İsra: 17/45.

³⁰ Kazvîni, s.25; Teftâzânî, s.39; Cârîm ve Emin, s.214-215; Bulut, s.243.

³¹ Kâria: 101/7.

³² Kazvîni, s.25; Teftâzânî, s.39; Cârîm ve Emin, s.215; Bulut, s.244.

da bu anlamdır. Dolayısıyla ”الأسد” (aslan) sözcüğünün yırtıcı hayvanlar içerisindeki bu tür için kullanılması hakikat-i lügavîdir.

Belâgat âlimleri, tanımda zikrettiğimiz ”asıl anlam” ifadesine ”في اصطلاح به ” (Konusmanın gerçekleştiği terminolojideki) kaydını koymuşlardır. Buradaki terminolojiden kasıt, sözcüğün içerisinde geçtiği terimsel bağlamdır. Terimsel bağlam, lügavî, şer’î ve örfî bağlam olmak üzere üçe ayrılır. Dolayısıyla bir sözcüğün hakikat ya da mecaz olma durumunu tespit ederken terimsel bağlamı göz önünde bulundurmak gerekir. Örneğin ”صلاة” sözcüğü, lügat anlamı itibarıyla dua anlamına gelmektedir. Yani lügavî terminolojinin hâkim olduğu bir konuşma ya da metinde geçen ”صلاة” sözcüğünün hakikî manası dua etmektir. Fakat şer’î terminolojinin hâkim olduğu bir konuşma ya da metinde geçen ”صلاة” sözcüğünün hakikî anlamı namaz kılmak, mecazî anlamı dua etmektir. Dolayısıyla sözcüklerin, içerisinde kullanıldıkları cümlelerin bağlamına bağlı olarak hakikat ya da mecaz olma durumları değişkenlik gösterebilir.³³

1.2.5. Mecaz-ı lügavî

Bir sözcük ya da terkinin, bir alâkaya binaen vaz edildiği terimsel bağlam içerisindeki asli mananın dışında kullanılmasıdır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse; bir sözcüğün, halk tarafından kullanıldığı ve bu nedenle zihinde beliren ilk anlamının dışında, fakat bu anlamla ilintili bir şekilde kullanılmasıdır. Mecaz-ı aklî kavramında zikrettiğimiz karine şartı mecaz-ı lügavîde de geçerlidir. Yani bir sözcüğü hakikatten mecaza hamledebilmek için mecaz anlamın kastedildiğini gösteren bir karine olmalıdır. Aksi takdirde sözcükler hakikî anlamları esas alınmalıdır. Mecaz-ı lügavî, istiâre ve mecaz-ı mürsel olmak üzere ikiye ayrılır.

1.2.5.1. İstiâre:

Mecazî anlamda kullanılan bir sözcük ya da terkinin hakikî anlamıyla aralarındaki alâkanın müşâbehet alâkası olduğu mecaz türüdür.³⁴ Örneğin;

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

”Bizi doğru yola ilet”³⁵ âyetinde hidâyet, doğru yola benzetilmek suretiyle istiâre yapılmıştır. ”الصِّرَاطُ” (yol) sözcüğünün mecazî anlamda kullanıldığına delalet eden karine,

³³ Kazvînî, s.186-188; Teftâzânî, s.215-216.

³⁴ Kazvînî, s.194; Teftâzânî, s.221; Cârîm ve Emin, s.141.

³⁵ Fâtîha: 1/6.

‘‘Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna, gazaba uğramışların yoluna değil!’’³⁶ âyetinden anlaşıldığı üzere karine-i lafziyyedir.

İstiarenin teşbihten farkı, teşbihin iki tarafı olarak isimlendirilen müşebbeh (benzeyen) veya müşebbeh-bihin (kendisine benzetilen) istiârede zikredilmemesidir.³⁷ Örneğin yukarıda aktardığımız âyette, müşebbeh olan hidâyet sözcüğü zikredilmemiştir. Bu sayede muhatap nezdinde müşebbeh ve müşebbeh-bih, teşbihin yapıldığı mana yönüyle birbiriyle eşitlenmiştir. Bu yönüyle istiârenin teşbihten daha etkili bir ifade tarzı olduğunu dolayısıyla daha belîğ olduğunu söylememiz mümkündür.³⁸ Belâgat âlimleri istiareyi, müşebbeh ve müşebbeh-bihin durumlarına göre bazı çeşitlere ayırmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

İstiâre-i tasrihiyye

Müşebbehin hazfedilip sadece müşebbeh-bihin zikredildiği istiâre türüdür. İstiâre-i musarraha ve istiâre-i tahkîkiyye de denir. Türkçede açık istiâre olarak adlandırılmıştır.³⁹ Örneğin;

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ

‘‘(Bu) insanları karanlıklardan aydınlığa, Azîz ve Hamîd olan Allah’ın yoluna çıkararın diye sana indirdiğimiz kitaptır.’’⁴⁰ âyetinde dalâlet karanlığa, hidâyet aydınlığa benzetilmiş ve müşebbeh olan dalâlet ve hidâyet sözcükleri hazfedilmiş, müşebbeh-bih olan ‘‘الظُّلُمَاتِ’’ (karanlıklar) ve ‘‘النُّور’’ (aydınlık) sözcükleri ise zikredilmiştir. Dolayısıyla âyette, istiâre-i tasrihiyye vardır.

İstiâre-i mekniyye

Müşebbehin zikredilip müşebbeh-bihin hazfedildiği istiâre türüdür. Türkçede kapalı istiâre olarak isimlendirilir. İstiâre-i mekniyyede, hazfedilen müşebbeh-bihin lâzımı olan bir sözcük ile müşebbeh-bihe işaret edilir.⁴¹ Böylece sözdeki teşbih belirgin hale gelir. Örneğin;

³⁶ Fâtiha: 1/7.

³⁷ Sekkâkî, s.369; Kazvînî, s.196; Cârîm ve Emin, s.141.

³⁸ Cârîm ve Emin, s.194; Bulut, s.256.

³⁹ Sekkâkî, s.373; Cârîm ve Emin, s.141; Boleli, s.92; Bulut, s.257.

⁴⁰ İbrahim: 14/1.

⁴¹ Sekkâkî, s.373; Kazvînî, s.217; Teftâzânî, s. 239; Cârîm ve Emin, s.141; Boleli, s.92; Bulut, s.259.

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ

‘‘Bundan sonra kalpleriniz sertleşti.’’⁴² âyetinde müşebbeh konumundaki kalp, müşebbeh-bih olan taşa benzetilmiş ve taş sözcüğü zikredilmemiştir. Fakat taşın levazımından olan ‘‘قَسَتْ’’ (sertleşti) fiili zikredilerek müşebbeh-bihe işaret edilmiştir. Dolayısıyla âyette istiâre-i mekniyye vardır. Yukarıdaki tanımlarda da görüldüğü üzere istiâre-i tasrihiyye, istiâre-i mekniyye ayrımı, istiârenin tarafları olan müşebbeh ya da müşebbeh-bihin cümlede zikredilme durumlarına göre yapılmıştır.

İstiâre-i asliyye

Müşebbehin ya da müşebbeh-bihin câmid isim olduğı istiâre türüdür.⁴³ Örneğın;

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا

‘‘Topyekûn Allah Teâla’nın ipine sarılın, bölünüp parçalanmayın.’’⁴⁴ âyetinde, İslam dini ipe benzetilmiştir ve ‘‘حَبْل’’ (ip) sözcüğü câmid bir isimdir. Dolayısıyla âyette istiâre-i asliyye vardır.

İstiâre-i tebeiyye

Müşebbehin ya da müşebbeh-bihin fiil veya fiilden türeyen müştak bir isim ya da harf olduğı istiâre türüdür.⁴⁵ Örneğın;

وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَا حَ وَفِي نُسَخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ

‘‘Musa’nın öfkesi dinince levhaları (geri) aldı. Onlardaki yazılarda, rablerinden korkanlar için hidâyet ve rahmet vardır.’’⁴⁶ âyetinde, ‘‘الْغَضَبُ’’ (kırgınlık) sözcüğü bir insana benzetilmiş fakat insan sözcüğü yerine ona işaret eden ‘‘سَكَتَ’’ (sükûn bulmak) fiili zikredilmiştir. Müşebbeh konumunda olan ‘‘الْغَضَبُ’’ sözcüğü fiilden türeyen müştak bir sözcük olduğı için âyette istiâre-i tebeiyye vardır.

İstiâre-i mutlaka

Müşebbeh ya da müşebbeh-bihe ait herhangi bir vasfın cümle içerisinde zikredilmediğı istiâre türüdür.⁴⁷ Örneğın;

إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ

⁴² Bakara: 1/74.

⁴³ Sekkâkî, s.380; Kazvînî, s.209; Cârım ve Emin, s.151.

⁴⁴ Âl-i İmran: 3/103.

⁴⁵ Sekkâkî, s.380; Kazvînî, s.209; Cârım ve Emin, s.151; Bulut, s.266.

⁴⁶ A’râf: 7/154 .

⁴⁷ Kazvînî, s.211; Teftâzânî, s.234; Cârım ve Emin, s.164; Bulut, s.263.

‘‘Kuşkusuz biz, su taşıdığı vakit sizi gemide taşıdık.’’ âyetinde, suyun taşması insanın azmasına benzetilmiş fakat insan sözcüğü yerine kendisine işaret eden ‘‘طَغَا’’ (azdı) fiili zikredilmiştir. Âyette, müşebbeh konumunda bulunan ‘‘الماء’’ (su) sözcüğüne ait herhangi bir vasfın zikredilmemesi nedeniyle istiâre-i mutlaka vardır.

İstiâre-i mücerrede

Müşebbehe ait olan bir vasfın zikredildiği istiâre türüdür.⁴⁸ Örneğin;

فَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ

‘‘Ve nihâyetinde Allah o kavme, yapıp ettiklerinden ötürü kuşatıcı bir açlık ve korku libası tattırdı.’’⁴⁹ âyetinde, kavme açlık felaketinin azap olarak indirilmesi, elbisenin giydirilmesine benzetilmiş fakat giydirmek fiili yerine ‘‘لِبَاسٍ’’ (elbise) sözcüğü zikredilerek giydirme fiiline işaret edilmiştir. Âyette, içerisinde geçen ‘‘أَذَاقَ’’ (tattırmak) fiilinin, müşebbeh olan açlık ve korku gibi felaketlerle ilgili bir nitelik olması nedeniyle istiâre-i mücerrede vardır.

İstiâre-i muraşşaha

Müşebbeh-bihe ait olan bir vasfın zikredildiği istiâre türüdür.⁵⁰ Örneğin;

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ

‘‘Onlar, hidâyete karşın dalâleti satın alanlardır. Fakat ticaretleri (kendilerine) kâr sağlamaz ve onlar doğru yolu bulanlardan da değildirler.’’⁵¹ âyetinde, müşebbeh-bih konumundaki ‘‘اشْتَرَوْا’’ (satın aldılar) sözcüğü, ‘‘اخْتَارُوا’’ (seçtiler) sözcüğünün yerine zikredilerek istiâre yapılmıştır. Âyetin devamında geçen ‘‘فَمَا رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ’’ (ticaretleri kar getirmedir) ifadesi, müşebbeh-bihle uygun olan bir vasf olduğundan dolayı âyette istiâre-i muraşşaha vardır.

Yukarıda tanımlarını zikrettiğimiz istiâre çeşitlerinden ilk ikisi, müşebbeh ya da müşebbeh-bihin cümlede zikredilmesine göre yapılmıştır. İstiâre-i asliyye, istiâre-i tebeiyye ayrımı ise istiârenin taraflarının neveleri esas alınarak yapılmış ayrımlardır. Son üç sırada zikrettiğimiz tanımlarda ise asıl olan, müşebbeh ya da müşebbeh-bihe ait bir vasfın cümlede zikredilmesidir. Dolayısıyla cümle içerisinde bulunan bir istiâreye farklı açılardan bakıldığı takdirde birden fazla istiâre çeşidin mevcut olduğu gözlemlenebilir.

⁴⁸ Kazvîni, s.211; Teftâzânî, s.236; Cârim ve Emin, s.164; Bulut, s.246.

⁴⁹ Nahl: 16/112.

⁵⁰ Kazvîni, s.211; Teftâzânî, s.235; Cârim ve Emin, s.164; Bulut, s.263.

⁵¹ Bakara: 1/16.

İstiâre-i temsiliyye

Birden fazla sözcük ile ifade edilmesi gereken bir durumun başka bir duruma benzetilmesi ve cümlede sadece müşebbeh-bih olan yani kendisine benzetilme yapılan durumun zikredilmesi yoluyla yapılan istiâreye, istiâre-i temsiliyye denir. İstiâre-i temsiliyyede amaç anlatılmak istenen durumun mübalağa yoluyla daha etkin bir şekilde muhataba aktarılmasıdır. Bazı kaynaklarda istiâre-i temsiliyye, anlatılmak istenen duruma işaret eden terkip aslı anlamının dışında kullanıldığı için mecaz-ı mürekkeb olarak isimlendirilmiştir.

Bir yönüyle teşbih-i temsiliyye benzeyen istiâre-i temsiliyyenin farkı, teşbihin iki tarafından biri olan müşebbeh konumundaki terkinin cümlede zikredilmemesidir.⁵² Dolayısıyla istiâre-i temsiliyye, teşbih-i temsiliyyeden daha belirgin bir ifade tarzıdır. Örneğin;

وَلَا يَعْزُبُ عَنْكُمْ بَعْضُ أَجِبُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ

“(Ey iman edenler!) birbirinizin gıybetini yapmayın. Herhangi biriniz, ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz.”⁵³ âyetinde, gıybet eden kimsenin durumu, ölü kardeşinin etini yiyen kimsenin durumuna benzetilmiş ve sadece ikinci durum zikredilmiştir. Dolayısıyla âyette, istiâre-i temsiliyye vardır.

1.2.5.2. Mecaz-ı mürsel

Mecazî anlamda kullanılan bir sözcüğün hakikî anlamıyla aralarındaki alâkanın teşbih dışında bir alâka olduğu mecaz türüdür.⁵⁴ Örneğin kolundan yaralanan bir asker için “Asker yaralandı.” cümlesinde alâkası külliyyet olan mecaz-ı mürsel vardır. Çünkü “Asker yaralandı.” cümlesinden kasıt, askerin bedeninin tümüyle yaralanması değil, bir parçası olan kolunun yaralanmasıdır. Bu mecaz türünün “mürsel” olarak isimlendirilmesinin sebebi, lafzın kullanıldığı mecazî mana ile hakikî mana arasındaki alâkaya herhangi bir kayıt getirilmemesidir.⁵⁵ O halde mecaz-ı mürsele ait birçok alâka çeşidi bulunmalıdır. Biz bunların en yaygın olanlarını zikretmekle yetineceğiz.

Cüz’iyyet

Bir bütünün parçasını zikredip tamamını kastetmektir.⁵⁶ Örneğin;

⁵² Kazvînî, s.214; Teftâzânî, s.235; Cârim ve Emin, s.181; Bulut, s.271.

⁵³ Hucurât: 49/12.

⁵⁴ Kazvînî, s.189; Teftâzânî, s.219;

⁵⁵ Cârim ve Emin, s.203.

⁵⁶ Kazvînî, s.190; Teftâzânî, s.220; Boleli, s.147.

وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ

‘‘Kim hatayla bir mü’min öldürürse mü’min bir köle azat etmesi gerekir’’⁵⁷ âyetindeki ‘‘رَقَبَةً’’ (boyun) sözcüğü, kölenin bizatihi kendisi anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla âyette, alâkası cüz’iyyet olan mecaz-ı mürsel vardır. ‘‘رَقَبَةً’’ sözcüğünün mecazî anlamda kullanıldığını gösteren karine, ‘‘تَحْرِيرُ’’ (azat etmek) sözcüğüdür. Ayrıca kölenin, bir uzvu olan ‘‘رَقَبَةً’’ sözcüğüyle isimlendirilmesi, Arap dilinde ve Kur’an’da yaygın olarak kullanılan bir ifade tarzıdır.

Külliyet

Bir bütünün kendisini zikredip parçasını kastetmektir.⁵⁸ Örneğin;

يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ

‘‘(Çakan) yıldırımlardan ölmek korkusuyla, parmaklarını kulaklarına tıkıyorlar.’’⁵⁹ âyetinde ‘‘أَصَابِعَ’’ (parmaklar) zikredilmiş, fakat ‘‘أُتَامِلَ’’ (parmak uçları) kastedilmiştir. Çünkü parmakları tamamıyla kulağa sokmak mümkün değildir. Dolayısıyla âyette, alâkası külliyyet olan mecaz-ı mürsel vardır.

Sebebiyyet

Sebebin zikredilip sonucun kastedildiği mecaz türüdür.⁶⁰ Örneğin;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً

‘‘Ey iman edenler, kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin.’’ âyetinde ‘‘الرِّبَا’’ (faiz) sözcüğü zikredilmiş, faiz kazancıyla alınacak mallar kastedilmiştir. Çünkü faiz, hakikî anlamda yenen bir şey değildir. Dolayısıyla âyette, alâkası sebebiyyet olan mecaz-ı mürsel vardır.

Müsebbebiyyet

Sonucun zikredilip sebebin kastedildiği mecaz türüdür.⁶¹ Örneğin;

هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا

‘‘O, size âyetlerini gösteren ve gökten sizin için rızık indirendir.’’⁶² âyetinde geçen ‘‘رِزْقًا’’ (rızık) sözcüğü yağmur anlamında zikredilmiştir. Çünkü gökten inen rızık değil yağmurdur

⁵⁷ Nisâ: 4/92.

⁵⁸ Kazvîni, s.191; Teftâzânî, s.220.

⁵⁹ Bakara: 2/19.

⁶⁰ Kazvîni, s.191; Teftâzânî, s.220.

⁶¹ Kazvîni, s.191; Teftâzânî, s.220.

⁶² Mü’min: 40/13.

ve rızık yağmurun yağması neticesinde oluşur. Dolayısıyla âyette, alâkası müsebbebiyyet olan mecaz-ı mürsel vardır.

Geçmiş veya geleceği itibara alma

Bir varlığı, geçmişteki ya da gelecekteki halini esas alarak isimlendirmektir.⁶³ Örneğin;

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ

“Yetimlere mallarını verin.”⁶⁴ âyetinde geçmişteki halleri esas alınarak yetişkin kişiler yetim olarak isimlendirilmiştir. Dolayısıyla âyette, alâkası geçmişi itibara almak olan mecaz-ı mürsel vardır.

إِنِّي أَرِيتِي أَغْصِرُ خَمْرًا

“Rüyamda kendimi şarap sıkarak görüyorum.” âyetinde ise üzümün sıkılması sonucunda elde edilen şarap zikredilmiş ve üzüm, gelecekteki hali esas alınarak isimlendirilmiştir. Dolayısıyla bu âyette alâkası geleceği itibara almak olan mecaz-ı mürsel vardır.

Mahalliyyet ve hâlliyyet

Bir varlığın içerisinde bulunduğu mekânın ismiyle isimlendirilmesi, alâkası mahalliyyet olan mecaz-ı mürseldir. Bunun aksine mekânın, içerisinde yer alan bir varlığın adıyla isimlendirilmesi ise alâkası hâlliyyet olan mecaz-ı mürseldir.⁶⁵ Örneğin;

وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا

“Kendisine mühlet verdiğim, belli bir zaman sonra ise azap ettiğim nice zalim beldeler vardır.”⁶⁶ âyetinde “قَرْيَةٍ” (belde) sözcüğü zikredilmiş, içinde yaşayanlar kastedilmiştir. Çünkü zalim olan beldenin kendisi değil sakinleridir. Dolayısıyla âyette alâkası mahalliyyet olan mecaz-ı mürsel vardır.

وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“Yüzleri beyazlayanlara gelince onlar Allah Teâla’nın rahmetindedirler, orada ebedi olarak kalacaklardır.” âyetinde cennet, içerisindeki nimetlerden biri olan rahmet sözcüğüyle isimlendirilmiştir. Dolayısıyla âyette, alâkası hâlliyyet olan mecaz-ı mürsel vardır.

⁶³ Kazvîni, s.192; Teftâzânî, s.220.

⁶⁴ Nisa: 4/2.

⁶⁵ Kazvîni, s.193; Teftâzânî, s.220.

⁶⁶ Hac: 22/48.

İtlak-takyid

İstifhâm edatının ya da emrin hakikî manalarının dışında azarlama, taaccup, tenbîh, tehdit, takrîr, tahakküm, tahkîr gibi anlamlarda kullanıldığı mecaz çeşididir.⁶⁷ Örneğin;

أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ

“(Allah) Kız çocuklarını, erkekler çocuklara mı tercih etti?”⁶⁸ âyetinde istifham edatı olan hemze, azarlama anlamında kullanılmıştır.⁶⁹ Çünkü hakikî anlamda Allah Teâla’nın soru sorması makul değildir.

Umûm-husûs

Sözcüğün hakikî anlamı umum ifade ettiği halde mecazen hususi bir anlamın kastedilmesi ya da hakikî anlamı hususiyet ifade ettiği halde umumi bir mananın kastedilmesidir. Örneğin;

أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ

“Yoksa Allah’ın lütfundan verdiği şeyden ötürü insanlara haset mi ediyorlar?”⁷⁰ âyetinde, umum ifade eden “النَّاسَ” (insanlar) sözcüğüyle aslında hususî olarak Hz. Peygamber (sas.) kastedilmiştir. Dolayısıyla âyette alâkası umum-husus olan mecaz-ı mürsel vardır.⁷¹

Mülâzemet

İki varlık arasında bulunan mülâzemet ilişkisi nedeniyle cümlede, bu varlıklardan birinin diğeri yerine zikredilmesidir. Örneğin güneş ile ışık arasında mülâzemet ilişkisi vardır. Yani güneş varsa mutlaka ışık da vardır. Dolayısıyla ışık güneşin lazımıdır. Aynı şekilde ışığın varlığı da güneşe delalet etmektedir. O halde güneş de ışığın melzumdur. Bu nedenle güneşin doğuşunu ifade etmek kastıyla “ışık doğdu” dendiğinde buradaki ışık sözcüğü, güneşle olan mülâzemet ilişkisi nedeniyle mecazen kullanılmıştır. Aynı şekilde ortamın aydınlandığını ifade etmek kastıyla “güneş mekânı kapladı” dendiğinde de güneş sözcüğü mecazen kullanılmış olur.⁷²

⁶⁷ Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, el-Hâşiye ale’l-Mutavvel, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2007, s.262; Mata’nî, I, s.25.

⁶⁸ Sâffât: 37/153.

⁶⁹ Mata’nî, I, s.29; Muhammed Ali es-Sâbûnî, Safvetü’t-Tefâsir, 1. Baskı, Dâru’s-Sâbûnî, Kâhire, 1417/1997, III, s41.

⁷⁰ Nîsa: 4/54.

⁷¹ Bulut, s.255.

⁷² Hâşimî, s.253.

Hazif mecazı

Bir kısım belâgat âlimleri, bazı hazif türlerini mecaz-ı mürsel içerisine dâhil etmişlerdir. Genellikle muzafın (tamlananın) hazfî, bu kapsamda değerlendirilir. Fakat her hazif, mecaz değildir. Burada asıl olan sözcüğün hazfî nedeniyle hükümde veya manada değişiklik olmasıdır.⁷³ Örneğin Yusuf sûresi 82. âyette geçen “وَسَلِّ الْقَرْيَةَ” (köye sor) ifadesi esasen “وَسَلِّ أَهْلَ الْقَرْيَةِ” (köy halkına sor) manasındadır. Fakat “أَهْلَ” (halk) sözcüğü hazfedilerek, ifade daha veciz hale getirilmiştir. Burada akıl, köye soru sorulmasının mümkün olmadığına, asıl kastedilenin köy halkı olduğuna işaret etmek suretiyle mecazî kullanımı aşikâr etmektedir. Dolayısıyla söz konusu ifadedeki mecazî kullanıma işaret eden karine, karine-i aklîyyedir.

İKİNCİ BÖLÜM

2. KUR’ÂN-I KERÎM’DE MECAZ TARTIŞMASI

Şüphesiz peygamberlere vahyedilen kutsal metinlerin gayesi insanlığa Allah Teâla’nın mesajını iletmektir. Bu sayede insan, kendisini var eden kudretin sahibini tanıyacak, yaradılıştaki gayeyi kavrayacak ve hayatını bu doğrultuda yaşayacaktır. Vahyin mahiyetine dair sarf ettiğimiz bu sözler bizi, irdelememiz gereken bir sorunla karşı karşıya bırakmaktadır. Hakkında herhangi bir sınır tasavvur edilemeyen ve bütün vasıflarında sonsuz olan bir varlığın sınırlı ve sonlu bir varlık olan insan tarafından anlaşılması nasıl mümkün olabilir? Sınırlı bir zihin yapısına sahip olan insanoğlu, ne ile ve nasıl sınırsız olana dair bir tasavvur oluşturabilir?

Diller, insanların kendilerini ve çevrelerini anlamlandırmak ve tanımlamak için geliştirdikleri vasıtalar. İnsanoğlu karşılaştığı yeni durumları ve varlıkları isimlendirerek anlamlandırmaya çabalamış, bu sayede dili kullanma becerisini hiçbir canlının ulaşamadığı düzeyde geliştirmeyi başarmıştır. Bu bakımdan mantıkçıların “الإنسان حيوان ناطق” (İnsan, konuşan bir hayvandır) sözü, insanoğlunu diğer canlılardan ayıran en temel özelliğin konuşma yeteneği olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla dil ile insanın anlamlandırma çabası arasında kopmaz bir ilişki vardır. O halde yukarıda sorduğumuz soruların cevabı, insanoğlunun sahip olduğu bu yetenekte saklıdır. Nitekim peygamberlerin kendi

⁷³ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed İbn Ömer er-Râzî, Nihâyetü’l-Îcâz fî Dirâyeti’l-Î’câz, 1. Baskı, Dâru Sâdır, Beyrut, (NFD), 2004, s.100; Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz İbn Abdisselam, Mecâzü’l-Kur’an, 1. Baskı, Müessesetü’l-Furkan li’t-Türasi’l-İslam, Londra, 1419/1999, s.6; İsmail Durmuş, “Mecaz”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2003, XXVIII, s.220.

kavimlerinin diliyle gönderilmiş olması, dil ve algılama yeteneği arasındaki bu bağın bir gereği olarak vuku bulmuştur. Allah Teâla bu hususta şöyle buyurmuştur:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ

‘Biz elçilerin hepsini kendi kavimlerinin diliyle gönderdik ki onlara açıklasınlar’⁷⁴. Müfessirler; âyette geçen ‘لِيُبَيِّنَ لَهُمْ’ (onlara açıklamaları için) ifadesinden hareketle peygamberlerin, kendileriyle birlikte gönderildikleri kitapları açıklamaları, kendilerine inen dini tebliğ etmeleri, Allah Teâla’nın emir ve yasaklarını bildirmeleri ve kavimlerinin makul isteklerine cevap vermeleri için onların diliyle gönderildiklerini belirtmişlerdir.⁷⁵

İnsan zihni, beş duyu organıyla algılayamadığı soyut varlıklara dair bir tasavvur oluştururken öncelikle o varlığı algılayabildiği somut bir varlıkla kıyas etmekte, benzer ve farklı yönlerini belirleyerek yönünü tayin etmektedir. Bu süreçte zihin; algılayamadığı varlıkları algılanabilir hale getirmek amacıyla, teşbih ve mecaz gibi yetenekler üzerinden dili etkin bir biçimde kullanmaktadır. Öyleyse sonsuz ve soyut bir varlık olan Allah Teâla’yı algılamaya çalışırken de zihnimizin aynı yöntemi kullanması gâyet tabiidir. İnsan zihninin yaratıcısı olan Allah Teâla, elbette insanın bu özelliğinin bilmektedir. O halde genel olarak ilahî metinlerde ve özellikle de Kur’ân-ı Kerîm’de gördüğümüz temsili anlatımlarda insan zihninin çalışma mekânizması dikkate alınmış olmalıdır.

Âlimler, ilk dönemlerden itibaren Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadis-i şeriflerde bulunan temsili anlatımların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Söz konusu ifadeleri zahiren zihinde beliren ilk manaya hamletmeyi tercih ederek insan zihninin çalışma mekanizmasını göz ardı edenler, Kur’ân-ı Kerîm’de mecazın vuku bulmadığını iddia etmişlerdir. Fakat âlimler ekseriyetle, bu ifadelerin zahirini esas almak yerine mecaza hamletmeyi tercih etmiş ve Kur’ân-ı Kerîm’de mecazın varlığını kabul etmişlerdir.⁷⁶ Müteşâbih âyetler ile mecaz olgusu arasındaki bağı incelemeye gayret ettiğimiz bu çalışmada İslam ulemasının mecaza bakışını irdelememiz, çalışmamızın

⁷⁴ İbrâhîm: 14/4.

⁷⁵ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân, 1. Baskı, Dâru Hier Li’t-Tibâ’ati ve’n-Neşri ve’t-Tevzi’, y.y., 1322/2001, XIII, s.592; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân, 2. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, Kâhire, 1384/1964, IX, s.340; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl, 1. Baskı, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 1418/1997, III, s.192; Ebû’l-Berekat Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, Medârikü’t-Tenzîl ve Hakâikü’t-Te’vîl, 1. Baskı, Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, Beyrut, 1419/1998, II, s.162; Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm, 2. Baskı, Dâru Tîbe Li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, Riyad, 1420/1999, IV, s.477; Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî ve Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, Tefsîrü’l-Celâleyn, 1. Baskı, Dâru’l-Hadîs, Kâhire, trs., (CLL), s.329.

⁷⁶ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân, 1. Baskı, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabîyye, Beyrut, 1376/1957, II, s.255; Süyûtî, İTKN, III, s.120.

ayaklarının yere basabilmesi açısından büyük öneme sahiptir. Bu nedenle bu bölümde ulemanın Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın vukuuna dair benimsedikleri görüşleri inceleyeceğiz.

2.1. Kur'ân-ı Kerîm'de Mecazın Varlığını Kabul Edenler

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Kur'an'da mecaz tartışmasının ana mihverini, âyetlerde yer alan ve Allah Teâla'ya dair bazı bilgiler aktaran temsili anlatımlar oluşturmaktadır. Özellikle haberî sıfatlar olarak nitelendirilen alana taalluk eden ve içerisinde zahiri itibarıyla Allah Teâla'ya cismanî birtakım vasıflar isnat edilen müteşâbih naslar, ulemanın mecaza bakışını temelden etkilemiştir. Müteşâbihatta yer alan bu anlatımları mecaza hamleden İslamî ilimlerin farklı alanlarından âlimler, Kur'an'da mecazın vukuunu kabul etmişlerdir. Biz bu başlık altında Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın vuku bulunduğunu kabul eden âlimlerin görüşlerini, ihtisas yaptıkları ilim dallarını esas alarak ortaya koymaya çalışacağız.

2.1.1. Lügat alimleri

2.1.1.1. Sîbeveyhi (öl. 180/796)

Hicri 2. asırda yaşayan, dolayısıyla Selef-i Salihinden olan lügat ve nahîv ilimlerinin öncüsü Sîbeveyhi'nin görüşleri, konumuz açısından son derece önem teşkil etmektedir. Sarf, nahiv, belâgat, kıraat gibi lügat ilimlerini içeren meşhur eseri el-Kitab'ında örneklerini aktaracağımız üzere Sîbeveyhi, ismen zikretmese de mana olarak mecazı kabul etmiştir.⁷⁷ Hatta -daha önce de ifade ettiğimiz üzere- Sîbeveyhi, kavramsal anlamda mecaza değinen ilk âlimdir.⁷⁸

Sîbeveyhi'nin, daha sonraları belâgat ilmi çerçevesinde incelenen kavramların henüz oluşmaya başladığı bir dönemde yaşaması hasebiyle mecaz kavramını açıkça dile getirmemiş olsa da, sözde genişlik ve ihtisar olarak nitelendirdiği alana dâhil ettiği bir kısım âyetlere dair benimsediği görüşler, Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın vukuunu özü itibarıyla kabul ettiğini göstermektedir. Örneğin; “وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا” (*İçerisinde olduğumuz beldeye sor*)⁷⁹ âyetindeki “وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ” (beldeye sor) ifadesinin, “beldeye sor” anlamına geldiğini belirtmiştir.⁸⁰ Bu âyette, müteahhir belâgatçıların mecaz-ı

⁷⁷ Mata'nî, I, s.15-20.

⁷⁸ Bulut, s.240.

⁷⁹ Yusuf: 12/82.

⁸⁰ Sîbeveyhi, I, s.212.

mürsel olarak tanımladıkları; bir yerin isminin zikredilip içerisindekinin kastedildiği –yani alâkası mahalliyyet olan- mecaz çeşidi bulunmaktadır. Sîbeveyhi’nin, âyetin tefsiri sadedinde söz konusu ibareye verdiği anlam, müteahhir ulemanın mecaz tarifiyle birebir örtüşmektedir.

Sîbeveyhi’nin konumuz açısından ehemmiyet teşkil eden bir başka tespiti, (بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ) ‘‘Aksine gece ile gündüzün tuzağı...’’⁸¹ âyetine verdiği manadır. Bu âyetteki ‘‘gece ile gündüzün tuzağı’’ ifadesinin, ‘‘gece ve gündüz vakitlerinde tuzak kuranların tuzağı’’ anlamına geldiğini söylemiştir.⁸² Sîbeveyhi’nin bu tespiti; müteahhirûnun, fiilin ya da fiil manası taşıyan bir lafzın, içerisinde gerçekleştiği zaman dilimine isnat edilmesi olarak tanımladığı mecaz-ı aklî çeşidiyle örtüşmektedir.

2.1.1.2. el-Ferrâ’ (öl. 227/822)

el-Ferrâ’ da Sîbeveyhi gibi hicri ikinci asırda yaşamış büyük bir dil ve nahîv âlimidir. Her iki âlim de İslamî ilimlerde gerçekleştirdikleri fâliyetlerden ötürü, yaşadıkları çağın öncüleri arasında yer almıştır. Sîbeveyhi, lügat ilmi bakımından Basra mezhebi imamları arasında yer alırken el-Ferrâ’, Kûfe mezhebi imamlarındanıdır. Her ne kadar ‘‘Me’âni’l-Kur’ân’’ adlı eserini, Kur’ân-ı Kerîm’in kıraat ve i’rab vecihlerini ve bu vecihlerin manaya delaletini incelemek için yazsa da; söz konusu eserde ortaya koyduğu bazı tespitler, el-Ferrâ’ın Kur’ân-ı Kerîm’de mecazın vukuunu kabul ettiğini göstermektedir. el-Ferrâ’ın bu tespitleri Abdullah İbn Abbas (öl.68/687-688), Mücâhit (öl. 103/721) ve Katâde (öl. 117/735) gibi sahabe ve tâbiinden öncü isimlere dayandırması, konumuz açısından ayrıca önem arz etmektedir.⁸³

el-Ferrâ’, âyetlerde geçen bazı istifham edatlarını hakikî anlamda anlamak yerine – ismen zikretmese de- mecaza hamletmiştir. Örneğin;

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ

‘‘Sizler ölümlerken size hayat verdiği halde nasıl oluyor da Allah’ı inkâr ediyorsunuz?’’⁸⁴ âyetindeki istifhamın şaşkınlık ve azarlama anlamında olduğunu, ‘‘Yazıklar olsun! Nasıl oluyor da inkâra yelteniyorsunuz?’’ anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.⁸⁵ Bu âyette

⁸¹ Sebe: 34/33.

⁸² Sîbeveyhi, I, s.212.

⁸³ Mata’ni, I, s.26-27.

⁸⁴ Bakara: 2/28.

⁸⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’, Me’âni’l-Kur’ân, 1. Baskı, Dâru’l-Mısıriyye li’t-Te’lif ve’t-Tercüme, yy., trs., I, s.23.

müteahhir belâgatçıların, alâkasını itlak-takyid olarak nitelendirdiği mecaz-ı mürsel vardır. el-Ferrâ'ın yorumuyla belâgatçıların tanımı bire bir örtüşmektedir.

el-Ferrâ'ın Bakara sûresi 16. âyet⁸⁶ hakkında söyledikleri de konumuz açısından önemlidir. Âyeti aktardıktan sonra şöyle der: “Birisi ‘Kâr eden ancak tacirdir, nasıl olur da ticaret kâr eder?’ diye sorarsa (bilmelidir ki) bu, Arapların ifade tarzlarından. Araplar ‘ربح بيْعك’ (Ticaretin kar etti.) ya da ‘خسر بيْعك’ (Ticaretin zarar etti.) derler. Böylece söz güzelleşir. Zira kâr ve zarar ancak ticarete söz konusu olmaktadır. Böylece (bu sözün) manası anlaşılmış oldu. Bu ifade tarzının bir benzeri Arapların ‘هذا ليل نائم’ (Bu, uyuyan gecedir.) sözünde ve Allah Teâla’nın ‘فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ’ (ve iş ciddileştiğinde...)”⁸⁷ âyetinde de mevcuttur. Çünkü ciddileşmek, insanlar için geçerli olan bir durumdur.” el-Ferrâ'ın bu sözleri, belâgatçıların mecaz-ı aklî olarak tanımladıkları mecaz çeşidiyle örtüşmektedir.⁸⁸ Çünkü ilk âyette fiil, içerisinde gerçekleştiği ticaret sözcüğüne ikinci âyette ise iş sözcüğüne atfedilmiştir. Ayrıca el-Ferrâ'ın “Çünkü ciddileşmek, insanlar için geçerli olan bir durumdur.” sözü, âyetteki mecazî kullanıma işaret etmesi nedeniyle bir nevi karine-i akliyye hükmündedir.

Me‘âni'l-Îmrân'dan iddiamıza şahit olarak gösterebileceğimiz bir diğer husus ise el-Ferrâ'ın, Âl-i İmrân suresi 113. âyetin tefsiri sadedinde sarf ettiği şu sözlerdir:⁸⁹ “Burada geçen secde sözcüğü namaz anlamında kullanılmıştır, secde anlamında değil. Çünkü secdede ya da rükûda tilâvet yoktur.”⁹⁰ el-Ferrâ'ın bu sözleri, alâkası cüz'iyet olan mecaz-ı mürsel kavramı ile birebir örtüşmektedir. Çünkü âyette, namazın bir cüzü olan secde sözcüğü zikredilmiş, fakat namazın kendisi kastedilmiştir. Ayrıca rükûda ve secdede tilâvetin olmayışını, secde sözcüğünün namaz anlamında kullanıldığına gerekçe olarak zikretmesi de bir nevi karine-i akliyye hükmündedir.

el-Ferrâ', Kalem suresi 42. âyette geçen “يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ” (O gün, bacadan (örtü) sıyrılır.) ifadesi hakkında Abdullah İbn Abbas (r.a.)’dan şöyle bir nakilde bulunur: “Âyetteki ‘سَاقٍ’ (bacak) sözcüğünden kasıt, içerisindeki felaketlerden ötürü kıyamettir.” Bu nakil İbn Abbas (r.a.) ve el-Ferrâ'ın, ismen zikretmeseler de mana olarak istiâreyi kabul ettiklerini göstermektedir. Çünkü İbn Abbas (r.a.)’dan naklen aktarılan bu tefsire göre

⁸⁶ (أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ فَمَا رَٰحَتِ جَارِحَتُهُمْ مَّا كَانُوا مُهْتَبِينَ) “Onlar hidâyete karşın dalâleti satın alanlardır. Fakat ticaretleri kâr etmedi ve doğru yolu bulanlardan da olmadılar.” (Bakara: 2/16).

⁸⁷ Muhammed: 47/21.

⁸⁸ Mata'ni, I, s.31.

⁸⁹ (لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ) “(Ehl-i Kitabın) hepsi bir değildir. Onların içerisinde geceleri secde eder halde Allah Teâla’nın âyetlerini okuyan bir topluluk vardır.” (Âl-i İmrân: 3/113).

⁹⁰ Ferrâ', I, s.231.

kıyamet, canlı bir varlığa benzetilmiş fakat ne kıyamet ne de bu canlı zikredilmemiştir. Bunun yerine canlı varlığa delalet eden ve bir cüzü olan “ساق” (bacak) sözcüğü zikredilmiştir. O halde bu görüşe göre âyette, istiâre-i mekniyye sanatı kullanılmıştır.⁹¹

2.1.1.3. Ebû Ubeyde (öl. 209/824)

Tam ismi, Ma‘mer b. el-Müsennâ et-Teymî olan Ebû Ubeyde, Sîbeveyhi ve el-Ferrâ’ gibi hicri 2. asırda yaşamış büyük lügat âlimlerinden biridir. Bazı detaylarda ayrışsalar da Sîbeveyhi ve el-Ferra’ ile görüşleri büyük oranda örtüşmektedir. Bu nedenle Sîbeveyhi’ye ve el-Ferra’a ilaveten Ebû Ubeyde’nin görüşlerini de incelememiz, hicri 2. asırda yaşamış –yani Selef-i Sâlihîn içerisinde yer alan- erken dönem lügat âlimlerinin Kur’ân-ı Kerîm’de mecaz tartışmasına yaklaşımlarına dair genel bir kanı oluşturmamızı sağlayacaktır.

Ebû Ubeyde, her ne kadar “Mecazu’l-Kur’ân” adlı eserinin isminde yer alan mecaz sözcüğüne, belâgat ilmindeki mecazdan daha kapsamlı bir anlam yüklemiş olsa da eserinde, belâgat ilmindeki anlamı itibarıyla birçok mecaz çeşidine yer vermiştir.⁹²

Kur’ân-ı Kerîm’in bazı âyetlerindeki istifham edatlarının mecazî olarak başka anlamlarda kullanılabildiğine dair örnekleri el-Ferrâ’nın Me‘âni’l-Kur’ân’ında görmüştük. Aynı durum Ebû Ubeyde için de geçerlidir. Örneğin Bakara sûresi 6. âyette⁹³ geçen “أَلَنْذَرْتَهُمْ” (Onları uyardın mı?) ifadesine dair şöyle der: “Bu ibare, her ne kadar istifhâm şeklinde olsa de haberî bir ifadedir.”⁹⁴ İstifhâm edatı hakikî manada, soru sormak için kullanılır. O halde Ebû Ubeyde’nin, bu âyette yer alan istifhâm edatının haber verme anlamına geldiğini söylemiş olması, bu ibareyi mecaza hamlettiğini göstermektedir. Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz üzere istifhâm edatının başka bir manada kullanılmasını belâgat âlimleri, âlakası itlak-takyid olan mecaz-ı mürsel olarak isimlendirmiştir.⁹⁵

Ebû Ubeyde’nin Kur’an’da mecazın vukuunu kabul ettiğini gösteren bir diğer örnek ise Alak sûresi 17. âyet⁹⁶ hakkında sarf ettiği şu sözlerdir: “Yani meclisinde bulunanları çağırсын.”⁹⁷ Ebû Ubeyde’nin bu sözü, âlakası mahalliyyet olan mecaz-ı mürsel tanımı

⁹¹ Ferrâ’, III, s.117; Mata’nî, I, s.43.

⁹² Mata’nî, I, s.43.-44.

⁹³ (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَلَذَّرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) “Kafirleri uyarsan da uyarmasan da birdir, iman etmezler.” (Bakara: 2/6).

⁹⁴ Ma‘mer b. el-Müsennâ Ebû Ubeyde, Mecazü’l-Kur’ân, 1. Baskı, Mektebet-ü’l-Hanci, Kâhire, 1371/ 1951, I, s.31.

⁹⁵ Mata’nî, I, s.44.

⁹⁶ (فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ) “Meclisini çağırсын.” Alak: 96/17.

⁹⁷ Ebû Ubeyde, II, s.304.

içerisine girmektedir. Çünkü söz konusu tefsire göre âyette mahal zikredilmiş, içerisindekiler kastedilmiştir.

Yunus sûresi 67. âyette⁹⁸ geçen ‘‘وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا’’ (ve gündüzü görücü kılan...) ifadesine dair söyledikleri ise ismen zikretmese de mana olarak mecaz-ı aklî kavramını kabul ettiğini göstermektedir: ‘‘Bu âyette iki mecaz vardır. Birincisi; Araplar, bir zarfa sıfat olarak gelen ve manası mef’ûl olan bir sözcüğü fâil konumuna koyarlar. Çünkü fail konumuna konan bu sözcüğün mevsufu zarftır ve failin manasında barındırdığı eylem, zarfın içerisinde meydana gelmektedir; gündüz göremese de, gündüz vakti bakan kişi görmektedir. ‘‘فِي عَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ’’ (râzı olan bir hayatta...) ⁹⁹ âyetinde de benzer bir durum söz konusudur. Razı olan aslında bu hayatı yaşıyandır...’’¹⁰⁰ Açıklamalarından anlaşıldığı üzere Ebû Ubeyde; görenin gündüz değil, gündüz vakti bakan kimse olduğunu; razı olanın ise hayat değil, hayatı yaşayan kimse olduğunu söylemiştir. Bu açıklamalar Ebû Ubeyde’nin âyetleri mecaza hamlettiğini göstermektedir.

Ebû Ubeyde, Bakara sûresi 10. âyette¹⁰¹ geçen ‘‘فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ’’ (Kalplerinde hastalık vardır.) ifadesini nifak ve şüphe olarak yorumlamıştır.¹⁰² Nifak ya da şüpheyi hastalık olarak isimlendirmek, istiâre-i tasrihiyyedir. Ebû Ubeyde’nin açıklamasına göre âyette nifak ve şüphe hastalığa benzetilmiş fakat sadece müşebbeh-bih olan hastalık sözcüğü zikredilmiştir. Dolayısıyla âyette istiâre-i tasrihiyye vardır.¹⁰³

Netice olarak, belâgat ilmine dair kavramsal çerçevenin henüz oluşmadığı bir dönemde yaşayan ve yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz üç büyük lügat âliminin Kur’ân-ı Kerîm’de mecazın varlığını özü itibarı ile kabul ettiklerini söylememiz gerekmektedir. Bu dönemde yaşayan âlimlerin mecaz kavramından ismen bahsetmiyor oluşları, mecazın vukuunu reddeden bazı âlimler tarafından, Selef döneminde mecazdan bahseden hiç kimsenin olmadığı şeklinde yorumlanmıştır. Fakat kendi eserlerinden aktardığımız örnekler, hicri 2. asırda mecaz kavramının özü itibarı ile kabul gördüğünü ortaya koymaktadır. Belâgat ilmine dair kavramsal çerçevesinin henüz oluşmadığı bir döneme dair yapılan tespitlerde asıl olan, kavramların içerdiği manayı esas alarak araştırma yapmak

⁹⁸ (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ) ‘‘Dinlenesiniz diye geceyi yaratan, gündüzü ise görücü kılan odur. Şüphesiz bunlarda işiten bir topluluk için deliller vardır.’’ (Yunus: 10/64).

⁹⁹ Kâria: 101/7.

¹⁰⁰ Ebû Ubeyde, I, s.279.

¹⁰¹ (فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ قَرَّادُهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ) ‘‘Kalplerinde hastalık vardır, Allah Teâla da hastalıklarını arttırmıştır. Onlar için yalanladıkları şeyden ötürü elem verici bir azap vardır.’’ (Bakara: 2/10).

¹⁰² Ebû Ubeyde, I, s.32.

¹⁰³ Mata’nî, I, s.47.

olmalıdır. Meseleye bu zaviyeden bakanlar; söz konusu dönemde, Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın vukuunun kabul gördüğü iddiasının haklılığını teslim edeceklerdir.¹⁰⁴

2.1.1.4. İbn Kuteybe (öl. 276/889)

Tam adı Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim olan İbn Kuteybe; İslamı müdâfa etmek ve karşıt iddiaları cevaplandırmak için ciddi gayretler sarf eden erken dönem lügat âlimlerindendir.¹⁰⁵ Takıyyüddin İbn Teymiyye (öl. 728/1328) kendisinden “Önde gelen imamlardandır.” diyerek övgüyle bahsetmiş ve Ehl-i Sünnet olduğunu vurgulamıştır.¹⁰⁶ Mecazın vukuunu reddedenlerin öncülerinden olan İbn Teymiyye'nin kendisinden övgüyle bahsediyor oluşu, görüşlerine özel bir ehemmiyet kazandırmaktadır.

Her ne kadar “Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân” adlı meşhur eserini, Kur'ân-ı Kerîm'e karşı yöneltilen bazı iddialara cevap vermek için yazmış olsa da âyetlerde yer alan mecazî kullanımlara dair de önemli tespitler yapmıştır.¹⁰⁷ Ayrıca İbn Kuteybe'nin, ilk dönem lügat âlimleri içerisinde belâgat ilmindeki kavramsal anlamı itibarı ile mecaz sözcüğünü kullanan ilk âlim olduğunu söylememiz de mümkündür.¹⁰⁸ Zira bu hususta şöyle demiştir: “Arapların kelâmında, sözün çeşitli biçimlerde söylenmesi anlamında mecazî ifadeler vardır. Bunlar; istiâre, temsîl, kalb, takdîm ve te'hir, hazif, tekrar, ihfâ ve izhâr, ta'riz ve ifsâh, kinâye ve îzah; bir kişiye çoğul sîgasıyla hitap etmek veya bir topluluğa tekil sîga ile hitap etmek, ya da tekile ve çoğula ikil sîga ile hitap etmek; hususî bir sözcük ile umumî bir mana kastetmek veya tam tersini yapmak gibi benzerleriyle birlikte mecaz babı içerisinde göreceğin sanatlarıdır. Kur'ân-ı Kerîm, işte bu sanatlarla nazil olmuştur. Bu sebepten ötürü hiç kimse onu başka bir dile tercüme etmeye güç yetiremez.”¹⁰⁹

İbn Kuteybe'nin bu sözleri, Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın vukuunu kabul ettiğini ve mecazın çeşitlerine dair bazı tanımlama ve tespitlerde bulunduğunu göstermektedir. Bununla da kalmayıp Kur'ân-ı Kerîm'de bulunan mecazî ifade tarzlarından ötürü onun başka bir dile çevrilemeyeceğini iddia etmiştir.¹¹⁰ Dolayısıyla İbn Kuteybe açısından Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın vukuu şüpheyi yer vermeyecek derecede açıktır. Her ne kadar

¹⁰⁴ Mata'nî, I, s.58-59.

¹⁰⁵ Mata'nî, I, s.59.

¹⁰⁶ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddin İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-Fetâvâ, 1. Baskı, Dâru Edvâi's-Selef, Riyad, 1423/2003, (MCF), XVII, s.391.

¹⁰⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs., s.23.

¹⁰⁸ Mata'nî, I, s.61.

¹⁰⁹ İbn Kuteybe, s. 22.

¹¹⁰ İbn Kuteybe, s. 22.

bu sözleri yeterli olsa da bazı âyetlerdeki ifadeleri mecaza hamlettiğini örnekleriyle birlikte incelememiz, çalışmamız açısından fayda sağlayacaktır.

İbn Kuteybe, Kalem sûresi 42. âyette geçen (يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ) “O gün bacaktan (örtü) sıyrılır...” ibaresinin Kur’ân-ı Kerîm’deki istiârelerden biri olduğunu belirttikten sonra şöyle der: “Yani durumun şiddeti otaya çıkar. Katâde¹¹¹ de böyle demiştir. İbrahim¹¹² ise “Zor bir durum ortaya çıkar.” demiştir. Bu ibare esasında şu durumdan esinlenilerek ifade edilmiştir: Bir kişi içerisinde gayret sarf etmesi gereken sıkıntılı bir durumla karşılaşır paçasını sıvar. İşte buradaki “ساق” (bacak) sözcüğü, istiâre yoluyla şiddetli sıkıntı yerine kullanılmıştır.”¹¹³

Ayrıca Mâide sûresi 116. âyet, Tâha sûresi 17. âyet, Kasas sûresi 65. âyet ve Enbiyâ sûresi 42. âyette geçen istifham edatlarının takrir anlamında olduğunu söylemiş, dolayısıyla âyetleri mecaza hamletmiştir.¹¹⁴

Buraya kadar zikrettiğimiz isimlere ilaveten Ebü’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred (öl. 286/900), Ebü’l-Feth Osmân İbn Cinnî (öl. 392/1002), Ebü’l-Hüseyn Ahmed İbn Faris (öl. 395/1004) ve Ebü’l-Bekâ el-Ukberî (öl. 616/1219) de Kur’ân-ı Kerîm’de mecazın vukuunu kabul eden lügat âlimleri arasında yer almaktadır.¹¹⁵

2.1.2. Edebiyatçılar

2.1.2.1. Ebû Zeyd el-Kureyşî (öl. 170/786)

Hicri 2. asrıda yaşadığı düşünülen Ebû Zeyd el-Kureyşî, “Cemheretü Eş’âri’l-Arab” isimli eserinde cahiliye şiirlerini ve erken dönem İslam şiirlerini bir edebiyatçı ve tenkitçi nazarıyla incelemiştir. Eserinin mukaddimesini “Muhtelif Lafızlar ve Mecazî Manalar” olarak isimlendirmesi, mecaz kavramına verdiği önemi göstermektedir. Ebû Zeyd, erken dönemde yaşamış olmasına rağmen mecaz kavramını, belâgat terminolojisindeki anlamıyla ele almıştır. Bu sebepten ötürü onun, çağdaşları arasında kavramsal anlamı itibarı ile

¹¹¹ Ebü’l-Hattâb Katâde b. Diâme (öl. 117/735).

¹¹² Ebû Esmâ İbrâhîm b. Yezîd (öl. 92/710-11).

¹¹³ İbn Kuteybe, s.89.

¹¹⁴ İbn Kuteybe, s.171.

¹¹⁵ Mata’nî, I, s.73-124.

mecaz sözcüğünü kullanan ilk âlim olduğu söylenebilir.¹¹⁶ Ayrıca mecazın Arap şiirine ilâveten Kur’ân-ı Kerîm’de de vuku bulduğunu ifade etmesi son derece önemlidir.¹¹⁷

Ebu Zeyd, her ne kadar eserini, cahiliye ve İslam devri şiirlerini incelemek için yazmış olsa da bazı âyetlerde yer alan mecazî ifadelerle de değinmiştir. Örneğin Yusuf sûresi 82. âyette geçen (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا) “İçerisinde bulunduğumuz beldeye sor.” ifadesinin belde ehline sor anlamında olduğunu söylemiştir.¹¹⁸ Dolayısıyla âyetteki ifade yi mecaza hamletmiştir. Ayrıca Bakara sûresi 235. âyette¹¹⁹ geçen “سِرًّا” (gizli) sözcüğünün nikâh anlamına geldiğini belirtmiştir.¹²⁰ “سِرًّا” (gizli) sözcüğünün nikâh anlamında kullanılmasında ise alâkası umum-husus olan mecaz-ı mürsel vardır.

2.1.2.2. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz (öl. 255/869)

Hicrî ikinci asrın sonlarına doğru yaşamış olan Câhiz, Arap edebiyatının önde gelen isimlerindendir. İslamî ilimlerin birçok dalında büyük tesiri olmuştur. Aynı zamanda mü’tezile kelâmının öncülerindendir.

Câhiz, belâgat ilimlerinin teşkilinde ve gelişmesinde de büyük paya sahiptir. Hatta beyân ilminin kurucusu olduğu ifade edilmiştir.¹²¹

“el-Beyân ve’t-Tebyîn” ve “el-Hayevân” isimli eserlerinde Kur’ân-ı Kerîm’de mecazın vukuu ile ilgili olarak birçok örnek bulmak mümkündür. Mesela Vâkıa sûresi 56. âyette¹²² geçen “نَزَلَ” (ziyafet) sözcüğüne dair şöyle demiştir: “Azap, hakikî anlamı itibarı ile ziyafet değildir. Burada Allah Teâla, Arapların kalamı icra biçimlerinden birisiyle kalamını icra etmiştir.”¹²³ Ayrıca Nîsâ sûresi 10. âyette¹²⁴ geçen “إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا” (Onlar ancak karınlarına ateş doldurmaktadır.) ifadesindeki “نَارًا” (ateş) sözcüğünün mecazî anlamda kullanıldığını söylemiştir.¹²⁵

¹¹⁶ Mata’nî, I, s.125.

¹¹⁷ Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemheretü Eş’ârî’l-Arab, 1. Baskı, Nehdetü Mısır Littibâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevz’i, y.y., trs., s.12.

¹¹⁸ Kureşî, s.13.

¹¹⁹ (وَلَكِنْ لَا تَوَاعِدُوهُمْ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا) “Fakat bilindik bir söz söylemeniz dışında onlarla gizlice sözleşmeyin” Bakara: 2/135.

¹²⁰ Kureşî, s.16.

¹²¹ Mata’nî, I, s.130.

¹²² (هَذَا نُزْلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ) “Hesap gününde onlara verilecek ziyâfet işte budur.” (Vâkıa: 56/56).

¹²³ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, el-Hayevân, 2. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, (HYV) IV, s.394.

¹²⁴ (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا) “Şüphesiz yetimlerin mallarını zulümle yiyenler ancak karınlarına ateş doldurmaktadır. Onların varacağı yer cehennemdir.” (Nîsâ: 4/10).

¹²⁵ Câhiz, HYV, V, s.13.

Mü'min sûresi 49. âyetinde¹²⁶ geçen “خَزَنَةَ جَهَنَّمَ” (cehennem muhafızları) ifadesine dair ise şöyle der:” ‘الخَزَنَةُ’ (muhafız) esasen ‘الحَفَظَةُ’ (koruyan) anlamındadır. Cehennemde bir şey zayi olmaz ki korunsun veya insan oraya girmeyi istemez ki engellensin! Fakat melekler, ‘الحَفَظَةُ’ (koruyucu) oldukları için ‘الخَزَنَةُ’ (muhafız) olarak isimlendirilmişlerdir.”¹²⁷ Cahiz’in ifadeleri doğrultusunda meleklerin muhafıza benzetildiğini fakat müşebbehin yani meleklerin âyetle açıkça zikredilmediğini, sadece müşebbeh-bihin yani muhafız sözcüğünün zikredildiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu yorumu esas aldığımız takdirde âyetle, istiâre-i tasrihiyye sanatının vuku bulunduğunu söylememiz gerekecektir.

2.1.2.3. Ebü'l-Abbâs Abdullah İbn Mu'tez (öl. 296/908)

Hicrî 3. asırda yaşamış olan İbn Mu'tez, belagat ilimlerine dair ilk sistemli eseri te'lif eden âlimdir. Eserine ‘el-Bedi’ ismini vermiştir. Kendisi aynı zamanda büyük bir edebiyatçı ve tenkitçidir. İbn Mu'tez, el-Bedi' isimli eserinde mecazın bir çeşidi olan istiâre konusuna da değinmiştir.¹²⁸ Hatta eserinin ilk bâbını istiâre olarak isimlendirmiştir.¹²⁹ İstiâre bâbı içerisinde ise Kur'ân-ı Kerîm'den, hadis-i şeriflerden, sahabe sözlerinden ve Arap edebiyatından birçok örnek zikretmiştir. Biz Kur'ân-ı Kerîm'den naklettiği örnekleri aktarmakla yetineceğiz.

İbn Mu'tez, aşağıda zikredeceğimiz âyetlerin tamamında –detaya girmeksizin- istiâre olduğunu belirtmiştir.¹³⁰

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ

“O, sana kitabı indirendir. Onun bir kısmı muhkem âyetlerdir ki bunlar kitabın anasıdır.”¹³¹ Bu âyetle kitabın aslı, anneye benzetilmek suretiyle istiâre-i tasrihiyye yapılmıştır.

وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ

“Onlar (anne ve baban) için merhamet ve tevazu kanadını alçalt.”¹³² Âyetle insanın tevazu durumundaki hali, bir kuşun kanadını alçaltmasına benzetilmiş ve bu benzetme

¹²⁶ (وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ يُحَقِّقْ عَنَّا يَوْمًا مِنَ الْعَذَابِ) “Ateşte olanlar cehennem muhafızlarına: ‘Rabbimize söyleyin de azabımızı bir günlüğüne hafifletsin.’ derler.” (Mü'min: 40/49).

¹²⁷ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, el-Beyân ve't-Tebyîn, 1. Baskı, Dâru Mektebeti'l-Hilâl, Beyrut, 1423/2010, (BVT), I, s.142.

¹²⁸ Mata'nî, I, s.139.

¹²⁹ Ebü'l-Abbâs Abdullah İbn Mu'tez, el-Bedi', 1. Baskı, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1410/1990, s.76.

¹³⁰ İbn Mu'tez, s.76-77.

¹³¹ Âl-i İmrân: 3/7.

¹³² İsrâ: 17/24.

“kanadını alçalt” demek suretiyle ifade edilmiştir. O halde âyette, istiâre-i temsiliyye sanatı vardır.

وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا

“Baş, ağararak alevlendi”¹³³ Âyette, yaşlılıktan ötürü saçların ağarması durumu, yanan bir şeye benzetilmiş ve sadece müşebbeh-bih olan “اشْتَعَلَ” (alevlendi) fiili zikredilmiştir. Dolayısıyla istiâre-i tasrihiyye vardır.

أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ يَوْمَ عَقِيمٍ

“Veya onlara kısır bir günün azabı gelene kadar...”¹³⁴ Âyette, kâfirlere hiçbir hayır barındırmayan kıyamet günü, kısır bir kişiye benzetilmiş, fakat sadece kısırlık zikredilmiştir. Dolayısıyla istiâre-i tasrihiyye vardır.

وَأَيُّهُ لَهْمُ اللَّيْلِ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ

“ Ve gece, onlar için bir delildir. Ondan gündüzü sıyrıp alırsınız da birden bire karanlıklar içerisinde kahrılar.”¹³⁵ Âyette gündüzden sonra gecenin karanlığının çökmesi, bir hayvanın derisinin yüzülmesi durumuna benzetilmiştir. Dolayısıyla istiâre-i temsiliyye vardır.

Yukarıda görüşlerini aktardığımız isimlere ilâveten Kur’ân-ı Kerîm’de mecazın vukuunu kabul eden edebiyat ve tenkit âlimleri arasında; Ebu’l-Kâsım el-Âmidî (öl.371/981), eş-Şerîf er-Râdî (öl. 406/1015), İbn Reşîk el-Kayrevânî (öl. 456/1064) ve Diyâuddin İbn Esîr (öl. 637/1239) gibi isimler de vardır.¹³⁶

2.1.3. Belâgatçılar

2.1.3.1. Ebü’l-Hasan er-Rummânî (öl. 384/994)

Mutezile mezhebi mensupları arasında yer alan ve birçok kıymetli eserin müellifi olan er-Rummânî, Kur’ân-ı Kerîm’in i’câzına dair ‘en-Nüketü fi İ’câzi’l-Kur’ân’ isimli eseri kaleme almıştır.¹³⁷ Kur’ân-ı Kerîm’in i’câzının yedi bölümden oluştuğunu ve bu bölümlerden birinin, Kur’ân’ın belâgati olduğunu ifade etmiştir.¹³⁸ Belâgat konuları içerisine dâhil ettiği istiâre bâbı, konumuz açısından önemlidir.

¹³³ Meryem: 19/4.

¹³⁴ Hac: 22/55.

¹³⁵ Yâsin: 36/37.

¹³⁶ Mata’nî, I, s.152-204.

¹³⁷ Mata’nî, I, s.206.

¹³⁸ Ebü’l-Hasan Alî b. İsâ b. Alî er-Rummânî, en-Nüketü fi İ’câzi’l-Kur’ân, 3. Baskı, Dâru’l-Meârif, y.y., 1976, s.75.

İstiâreyi ‘‘Bir ibârenin, daha açık olması için nakil yoluyla dilin aslında olmayan bir şekilde yorumlanması’’¹³⁹ olarak tanımlayan er-Rummânî, eserinde istiâreye dair birçok âyet zikretmiştir. Biz bunlardan bir kaçını aktarmakla yetineceğiz.

Furkan sûresi 23. âyette¹⁴⁰ geçen ‘‘قَدِمْنَا’’ (geldik) sözcüğüne dair şöyle der: ‘‘Buradaki ‘قَدِمْنَا’ (geldik) sözcüğü ‘عَدْنَا’ (yöneldik) anlamındadır. Zira Allah Teâla, onlara seferden gelen kimse gibi muamele etmiştir. Bu nedenle âyette ‘قَدِمْنَا’ (geldik) sözcüğünün zikredilmesi ‘عَدْنَا’ (yöneldik) sözcüğünün zikredilmesinden daha belîğdir...’’¹⁴¹

İstiâreye dair örnek olarak zikrettiği bir diğer âyet, Hâkka sûresi 11. âyettir. Âyette geçen ‘‘طَعَى’’ (azdı) ifadesine dair şöyle der: ‘‘Bu sözcüğün aslı ‘عَلَا’’ (yükseldi) sözcüğüdür. ‘طَعَى’ (azdı) sözcüğünün istiâre yoluyla ‘عَلَا’ (yükseldi) yerine kullanılması, daha belîğ bir kullanımdır. Çünkü bu sözcük, bünyesinde ‘Karşı konulamaz bir şekilde yükseldi.’ manasını barındırmaktadır.’’¹⁴²

2.1.3.2. Bâkillânî (öl.403/1013)

Hicri 4. asırda yaşamış olan büyük Eş’arî kelamcısı Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkillânî, İ’câzu’l-Kur’ân alanında çalışma yapmış önemli isimlerden biridir. İslamî ilimlerde ve lügat ilimlerinde yazdığı birçok eserden birisi olan ‘‘İ’câzu’l-Kur’ân’’ isimli kitabını te’lif ederken büyük oranda çağdaşı olan er-Rummânî’den istifade etmiştir. Kendisi esasen Kelam âlimi olmasına rağmen bu eseri nedeniyle kendisini belagatçiler içerisinde zikretmeyi uygun gördük.

Bâkillânî, söz konusu eserde Kur’ân-ı Kerîm’in i’câz yönlerinden biri olan belâgate ve dolayısıyla mecazın bir çeşidi olan istiâre konusuna değinmiştir. Eserin te’lif edilme sebebini göz önüne aldığımızda, Bâkillânî’nin ve İ’câzu’l-Kur’ân alanında çalışma yapmış olan diğer âlimlerin, mecaz çeşitlerinden sadece istiâreye değinip detaya girmemeleri anlaşılır görünmektedir.¹⁴³

Bâkillânî, eserinin ‘‘istiâre bâbı’’ olarak isimlendirdiği bölümünde, istiârenin teşbihten farklı olduğunu belirttikten sonra Kur’ân-ı Kerîm’den bazı âyetleri örnek olarak

¹³⁹ Rummânî, s.85.

¹⁴⁰ (وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا) ‘‘Onların yapıp ettikleri ne varsa hepsine yöneldik ve saçılmış toz yığını haline getirdik.’’ (Furkan: 25/23)

¹⁴¹ Rummânî, s.86.

¹⁴² Rummânî, s.87.

¹⁴³ Mata’nî, I, s.221-222.

göstermiştir.¹⁴⁴ Biz, er-Rummânî’de zikrettiklerimizden farklı olan birkaç âyeti aktarmakla yetineceğiz. Örneğin;

بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ

‘‘Aksine hakkı batılın üzerine atarız da onu çürütür. Sonra (batıl) birden bire yok olurur.’’¹⁴⁵ âyetine dair şöyle der: ‘‘ ‘الدمغ’ (çürütmek) ve ‘النفذ’ (atmak) sözcükleri müsteârdır.’’ Bilindiği üzere müsteâr, istiâre yoluyla mecazen kullanılan sözcük demektir. Dolayısıyla Bâkillânî, her iki sözcüğü de mecaza hamletmiştir. İstiâreye dair zikrettiği bir diğer örnek ise;

وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ

‘‘Soluduğu vakit sabaha yemin olsun...’’¹⁴⁶ âyetidir. Âyette sabah vaktinin girmesi, bir canlının solunum yapmasına benzetilmiş fakat sadece müşebbeh-bih konumundaki solunum sözcüğü zikredilmiştir. Dolayısıyla burada istiâre-i tasrihiyye vardır.

2.1.3.3. Abdulkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078-79)

Hicrî 5. asırda yaşayan, belâgat ilminin büyük imamı Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân el-Cürcânî; kendinden önceki dönemlerde, diğer lûgat ilimleriyle karışık halde ele alınan ve kavramları birbiriyle iç içe geçmiş halde bulunan belâgat ilmini, müstakil bir ilim dalı olarak ele almış ve kavramsal çerçevesini belirginleştirip geliştirmiştir. Belâgat ilmi, onun çalışmaları neticesinde diğer lûgat ilimlerinden ayrılmış, müstakil bir ilim dalı olmuştur. Delâilü’l-İ’câz ve Esrârü’l-Belâga isimli eserleri, kendinden sonra gelen belâgatçıların çalışmalarının temel kaynağı olmuştur. Bu eserlerde belâgata dair geliştirdiği nazariyyeler neticesinde, meâni ve beyân ilimlerinin temellerini atmıştır. Bu sebepten ötürü belâgat âlimleri onu, meâni ve beyân ilimlerinin kurucusu olarak tarif etmiştir.¹⁴⁷

Cürcânî, yukarıda bahsi geçen eserlerde mecaz kavramını çeşitleriyle birlikte ele alıp tanımlamıştır. Çalışmamızda mecaz başlığı altında zikrettiğimiz tanımlar, onun eserleri esas alınarak yapılmıştır. Tüm bu sebeplerden ötürü onun Kur’ân-ı Kerîm’de mecaza dair görüşleri yolumuza ışık tutacaktır. Örneğin;

وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ

¹⁴⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkillânî, İ’câzu’l-Kur’ân, 5. Baskı, Dâru’l-Meârif, y.y., 1997, s.266.

¹⁴⁵ Enbiyâ: 21/18.

¹⁴⁶ Tekvîr: 81/18.

¹⁴⁷ Cârim ve Emin, s.14; Mata’nî, I, s.237-238; Bulut, s.26.

‘‘Kıyamet gününde yeryüzü bütünüyle onun avucundadır. Göklerse dürülmüş halde sağ elindedir.’’¹⁴⁸ âyetine dair şöyle der: ‘‘Âyetin manası –en doğrusunu Allah Teâla bilir- şudur: Allah’ın emri ve kudreti altında bulunan yeryüzünün durumu -ki onun içerisindeki hiçbir şey Allah Teâla’nın kudreti dışında olamaz- bizden birinin avucuna aldığı bir varlığın durumuna benzemektedir. Göklerin sağ elinde dürülmüş olması ise Allah Teâla’nın göklerde dürülme sıfatını yaratması anlamına gelmektedir. Öyle ki sizden birinin eliyle katladığı bir kitap gibi görünür. Ayrıca âyetteki misâlin daha görkemli ve üstün olması için özellikle sağ el zikredilmiştir.’’¹⁴⁹ Cürcânî’nin bu ifadeleri, onun âyette istiâre-i temsiliyye sanatının yer aldığı görüşünde olduğunu göstermektedir.

Cürcânî’nin yukarıda aktardığımız yorumunda, çalışmamız açısından önemli olduğunu düşündüğümüz bir husus daha vardır. Burada ele aldığı âyet, müteşâbih bir âyettir ve mecaza hamlettiği ‘‘قَبْضَةٌ’’ (avuç) ve ‘‘يَمِينٍ’’ (sağ el) sözcükleri, mecazı reddeden bazı âlimler tarafından haberî sıfatlar arasında zikredilmiştir.¹⁵⁰ Fakat Cürcânî’nin bu sözcükleri mecaza hamletmesi, mecaz kavramını esas alarak müteşâbih nitelikte olan bir âyeti te’vil etme yolunu tercih ettiğini göstermektedir. O halde Cürcânî nezdinde müteşâbih âyetlerin mecaz kavramı merkezinde te’vil edilmesi mümkün görünmektedir.

Cürcânî’ye dair önemli olduğunu düşündüğümüz bir diğer husus ise mecazı kabul etmeyenlerin tavrını tefrit olarak tanımlaması ve ‘‘الْإِتْيَانِ’’ (gelmek), ‘‘الْمَجِيءِ’’ (gelmek) ve ‘‘الاسْتَوَاءِ’’ (oturmak) gibi müteşâbih âyetlerde geçen bir kısım sözcüklerin; zahirleri itibarıyla mahlûkata ait vasıflar olduğu gerekçesiyle Allah Teâla’ya isnat edilmelerinin uygun olmayacağını söylemesidir. Cürcânî, bu sözcükleri mecazî kullanımları çerçevesinde te’vil etmiş ve mecazı kabul etmeyerek söz konusu âyetleri zahirî anlamlarına hamledenlerin şeytanın tuzağına düştüklerini ve şirk tehlikesine maruz kaldıklarını söylemiştir. O halde el-Cürcânî’ye göre mecaz kavramının kabul edilmesi, kişinin doğru bir ilah tasavvuruna sahip olması açısından son derece önemlidir. Ayrıca bu sözler, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, ispat ehline reddiye niteliği taşımaktadır. Cürcânî’nin itiraz ettiği bir diğer tavır ise âyetleri, hiçbir gerekçe olmadığı halde keyfe mâ yeşâ’ yorumlayabilmek için mecaza hamletmektir. Kendisi, her iki tutumu da aşırılık olarak nitelemiş ve bu iki uç tutum arasında müstâkim bir tavır ortaya koymuştur.¹⁵¹

¹⁴⁸ Zümer: 39/67

¹⁴⁹ Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdurrahmân el-Cürcânî, Esrârü’l Belâga, 1. Baskı, Dâru’l-Kütüb’l-İlmiyye, Beyrut, 1322/2001, s.253.

¹⁵⁰ Muhammed Ayyâş el-Kubeysî, es-Sıfâtü’l-Haberîyye ‘inde Ehl-i’s-Sünne ve’l-Cemâ’a, 1. Baskı, el-Mektebü’l-Mısriyyü’l-Hadîs, İskenderiye, trs., s.264-267.

¹⁵¹ A. Cürcânî, s.266-267.

Yukarıda görüşlerini aktardığımız belâgat âlimlerine ilaveten, Sekkâkî (ö. 626/1229), Kazvînî (ö. 739/1338), Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi belâgatçılar da Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın vuku bulduğu görüşündedir.¹⁵²

2.1.4. Usûlcüler ve fakîhler

Usul-i fıkıh âlimlerinin ve fukahânın, Arap dilinin delâlet vecihlerine gösterdikleri ihtimam, ehlince bilinen bir husustur. Çünkü her iki ilmin de beslendiği temel kaynak olan Kur'ân ve Sünnet'in dili Arapçadır. Dolayısıyla Kur'ân ve Sünnet'den istinbat edecekleri genel ve özel kaidelerin sağlam bir zemine oturabilmesi için Arapların kullandıkları ifade tarzlarını detaylı bir şekilde kavramış olmaları gerekmektedir. Bu bağlamda hakikat ve mecaz kavramları, usûl-i fıkıh ilminin ele aldığı asli mevzular arasında yer almaktadır.

2.1.4.1. İmam Şâfi'î (öl. 204/820)

Hicrî 2. asırda yaşamış olan, Şafi'î mezhebinin kurucu imamı Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şafi'î'nin, usûl-i fıkha dair yazdığı "er-Risâle" isimle eseri, bu alanda yazılmış ilk eser olarak kabul edilmektedir. eş-Şafi'î, söz konusu eserde Arap dilinin özelliklerine detaylıca değinmiştir. Bu doğrultuda hakikat ve mecaz kavramlarına da -ismen zikretmese de- mana olarak yer vermiştir.¹⁵³ Mana olarak dedik, zira erken dönemlerde yaşamış olan İslam âlimleri nezdinde birçok ilmî kavramın olduğu gibi hakikat ve mecaz kavramlarının da tam anlamıyla gelişmediğini, daha önce ifade etmiştik. Bu sebepten ötürü Sîbeveyhi ve el-Ferra' gibi erken dönem lügat âlimlerinde benimsediğimiz usulü, İmam Şâfi'î'nin er-Risâlesinde de takip etmeye devam edecek, yani mecaz kavramını özü itibarıyla incelemeye gayret edeceğiz.

Daha önce de zikrettiğimiz üzere, Selef bilginleri döneminde mecaz kavramı, dilde genişlik ve ihtisar sözcüklerinin karşılık geldiği kavramsal çerçeve içerisinde incelenmekteydi. Bu durumu İmam Şafi'î de de görmekteyiz. Kendisi bu hususta şöyle demiştir: "Allah Teâla Araplara, tanıyıp bildikleri manaları bünyesinde barındıran bir kitab ile hitap etmiştir. Bunlardan birisi de dilde genişlemedir. Dilde genişleme; genel ve zahir bir anlamı bünyesinde barındıran bir sözcükten genel ve zahir olan başka bir anlamın kastedilmesidir ki bu sayede ikinci anlam için ayrıca bir sözcük kullanmaya gerek kalmaz. Veya böyle bir sözcükten genel bir anlamın kastedilmesi ile birlikte özel bir anlamın, genel

¹⁵² Sekkâkî, s.392; Kazvînî, s.190-193; Teftâzânî, s.220-221.

¹⁵³ Mata'nî, II, s.42-43.

anlam içerisine dâhil olmasıdır. Bu durum, cümlelerin içerisinde yer alan bir karine ile anlaşılır. Ya da genel ve zahir bir anlam barındıran bir sözcükten özel bir anlamın kastedilmesi veya -bağlamından anlaşılacağı üzere- zahirinde olmayan bir anlamın kastedilmesidir. Bunların tamamının bilgisi, sözün başında ortasında veya sonunda mevcuttur.”¹⁵⁴ Şafî, genel ve zahir bir anlamı içerisinde barındıran bir sözcüğün özel bir anlam ifade edebileceğini ya da zahirî anlamın dışında bir anlam için kullanılabileceğini belirtmiş ve bunu Arap dilinin özellikleri arasında zikretmiştir. Bu ifadelerden yola çıkarak Şafî’nin mecazı, Kur’ân dili Arapçanın temel bir özelliği olarak gördüğünü söylememiz mümkündür. Zira genel bir anlam bildiren bir sözden özel bir anlamın kastedilmesi veya bir sözün zahirî anlamı dışında bir anlamı ifade etmek için kullanılması, belâgat âlimleri tarafından mecaz olarak isimlendirilmiştir. Ayrıca Şafî’nin bazı âyetleri açıkça mecaza hamlettiğini, zikredeceğimiz örneklerle ortaya koymaya çalışacağız.

حَتَّىٰ إِذَا أَتَىٰ أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَ أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا

“Sonunda bir belde halkının yanına ulaştılar ve onlardan yemek istediler. Fakat belde halkı onları misafir etmeyi reddetti.”¹⁵⁵ âyetine dair Şafî şöyle demiştir: “Bu âyette onların, belde halkının tamamından yemek istemediklerine dair bir işaret vardır.”¹⁵⁶ Yani her ne kadar Hz. Musa ve birlikte yolculuk ettiği kimsenin, belde yaşayanların tamamından yemek istedikleri ifade edilmiş olsa da esasında belde ehlinin bir kısmı kastedilmiştir. Belâgat âlimleri bu durumu alâkası umum-husus olan mecaz-ı mürsel olarak isimlendirmiştir.

Şafî’nin mecaza hamlettiği bir diğer âyet ise;

وَسَلُّهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ

“Onlara deniz kıyısındaki beldeyi sor. Hani o vakit cumartesi (yasağını) çiğniyorlardı.”¹⁵⁷ âyetidir. Bu âyete dair şöyle demiştir: “Allah Teâla âyete, deniz kıyısındaki belde hakkında soru sorulmasını isteyerek başlamıştır. Âyetin “إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ” (o vakit cumartesi yasağını çiğniyorlardı) kısmında ise kastın belde halkı olduğuna işaret etmiştir. Çünkü belde, cumartesi yasağını çiğnemesinden ötürü fâsık ya da haddi aşan olamaz. Yasağı çiğneyen ifadesinden ancak, yapıp ettikleri neticesinde kendilerini cezalandırdığı belde halkını murat etmiştir.”¹⁵⁸ Görüldüğü üzere Şafî’i, beldeden kastın içerisinde

¹⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şafî’i, er-Risâle, 1. Baskı, Matba’atü Mustafâ el-Bâbî’l-Halebî, Kâhire, 1357/1937, s.52.

¹⁵⁵ Kehf: 18/77.

¹⁵⁶ Şafî’i, s.55.

¹⁵⁷ Âraf: 7/163.

¹⁵⁸ Şafî’i, s.62-63.

yaşayanlar olduğunu belirtmiştir. Bu açıklama, belâgatçıların alâkası mahalliyyet olan mecaz-ı mürsel olarak tanımladıkları kavrama karşılık gelmektedir.

2.1.4.2. İbrahim eş-Şâî (öl. 335/947)

Hicrî 4. asırda yaşamış olan Ebû Yakup İshak İbn İbrahim eş-Şâî, erken dönem Hanefî mezhebi fakihlerindendir. Hanefî usulüne dair yazmış olduğu Usûlü's-Şâî isimli eserinde, Kur'ân'da ve Sünnet'te geçen lafızları, hakikat ve mecaz kavramları merkezinde taksim etmiş ve bu kavramlara özel bir bölüm ayırmıştır. Bu bölümde mecaz kavramına ve Ebu Hanîfe, Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî (öl.189/805)'nin hakikat ve mecaz ayrımı çerçevesinde verdiği fetvalara genişçe yer veren Şâî, Kur'ân-ı Kerîm'den bazı örnekler de zikretmiştir.¹⁵⁹ Bu örnekler, Şâî'nin ve erken dönem Hanefî ulemasının meseleye bakışını ortaya koymaktadır.

Bakara sûresi 19. âyette geçen “يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ” (*Parmaklarını kulaklarına tikiyorlar.*) ibaresine dair şöyle demiştir: “Teşbih dışında bir alâkaya sahip olan mecaza, mecaz-ı mürsel denir. Zira lafız, hakikî manasından alınıp başka bir manada kullanılmıştır. Örneğin Allah Teâla'nın “يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ” (*Parmaklarını kulaklarına tikiyorlar.*) sözünde olduğu gibi, bütünün zikredilip cüz'ün kastedilmesi bu kabildendir. Çünkü parmaktan kasıt esasında parmak uçlarıdır.”¹⁶⁰

Mecaz kavramı çerçevesinde ele aldığı bir diğer âyet ise Nisâ sûresi 43. âyettir. Âyette geçen “أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ” (*veya kadınlara dokunduğunuzda...*) ifadesine dair şöyle demiştir: “...Burada dokunmak sözcüğü ile cinsel ilişki anlamında mecazî bir kullanım söz konusu olduğu için el ile dokunma anlamındaki hakikî mananın irade edilmiş olma ihtimali ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla el ile dokunma sebebiyle abdest bozulmaz.”¹⁶¹

2.1.4.3. İbn Hazm ez-Zâhirî (öl. 456/1064)

Hicrî 5. asırda Endülüs'te yaşamış olan Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, Zâhirî mezhebinin önde gelen isimlerindendir. Usûl-i fıkıh alanında “el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm” isimli eseri kaleme almıştır.

¹⁵⁹ Ebû Yakup İshak İbn İbrahim eş-Şâî, Usûlü's-Şâî, 1. Baskı, el-Mektebetü'l-Hanefiyye, İstanbul, trs., s.28-39.

¹⁶⁰ Şâî, s.30.

¹⁶¹ Şâî, s.30-31.

Zâhirî mezhebi temelde, adından da anlaşılacağı üzere, nasların zahirini esas alan bir usule dayanmaktadır.¹⁶² Fakat İbn Hazm; bu mezhebin önde gelen isimlerinden biri olmasına rağmen, eserinde mecaz kavramına özel bir bölüm ayırmış ve mecaza dair âlimler arasındaki görüş ayrılığına değindikten sonra kendi tercihinin, Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadis-i şeriflerde mecazî ifadelerin vuku bulduğu yönünde olduğunu ifade etmiştir. İbn Hazm'ın mecazla birlikte dilde vaz' konusuna da değinmesi son derece önemlidir.¹⁶³

İbn Hazm, Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın vukuunu kabul etmeyenlerin, mecazın yalan olduğu yönündeki iddialarına şu sözleriyle cevap verir: "Mecazı reddedenler onun yalan olduğunu, Allah ve Resulünün ise yalandan beri olduğunu söyleyerek görüşlerini ispata çabalamışlardır. Allah Teâla'nın bir ismi kendi belirlediği bir vaz'den alıp başka bir vaz'e nakletmesi yalan değildir. Aksine bu, hakikatin bizatihi kendisidir..."¹⁶⁴

Yukarıdaki ifadeler, İbn Hazm'ın Kur'ân-ı Kerîm'de mecazı kabul ettiğini açıkça göstermektedir. Ayrıca mecaza örnek olarak gösterdiği Kehf sûresi 77. âyette geçen "جِدَاراً" (يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ) (Yıkılmak isteyen duvar...) ibaresine dair sarf ettiği sözler de, İbn Hazm'ın mecaz kavramına bakışını ortaya koymaktadır. Bu hususta şöyle demiştir: "Aklın zaruri ilkeleri gereği biliyoruz ki duvarın vicdanı (aklı) yoktur. İrade ise ancak canlı bir varlığın vicdanında söz konusu olabilir. Lügat anlamı itibarıyla irade sözcüğünün başka bir anlamı bilinmemektedir. Allah Teâla'nın irade sözcüğünü, irade sahibi olmanın gerektirdiği niteliklere sahip olmayan duvar gibi bir cisme isnat etmesi; bu sözcüğün esasen duvarın yıkılmaya meyletmesi manasına nakledildiğini ve duvarın meyletmesinin irade etmek şeklinde isimlendirildiğini göstermektedir."¹⁶⁵

2.1.4.4. İmam Gazzâlî (öl. 505/1111)

Hicrî 6. asrın önde gelen isimlerinden Hücetü'l-İslâm lakabıyla bilinen Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, usul-i fıkıh alanında 'el-Müstasfâ' isimli meşhur eseri kaleme almıştır. Gazzâlî'nin mecaz kavramına dair görüşlerini bu eserinden hareketle incelemeye çalışacağız.

¹⁶² H. Yunus Apaydın, "Zahiriyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, XLIV, s.94.

¹⁶³ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, 1. Baskı, Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut, trs., IV, s.28-29.

¹⁶⁴ İbn Hazm, IV, s.29.

¹⁶⁵ İbn Hazm, IV, s.30-31.

Gazzâlî, mecazı şu şekilde tanımlar: “‘Mecaz, Arapların vaz’i dışında kullandığı sözcüklerdir.’”¹⁶⁶ Gazzâlî’nin bu tanımı, belâgatçıların mecaz tanımına yakın bir tanımdır. Ayrıca dilde vaz’ konusuna da değinmesi, mecaz kavramını belagat ilmindeki anlamı doğrultusunda kullandığını göstermektedir.

Gazzâlî, kendi tasnifi doğrultusunda mecaz’ı istiâre, ziyâde ve noksan olmak üzere üçe taksim eder ve noksanlık olarak isimlendirdiği başlık altında ele aldığı Yusuf Sûresi 82. âyette geçen ‘وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا’ (*İçerisinde bulunduğumuz beldeye sor.*) ifadesine dair şöyle der: “ ‘Beldeye sor.’ cümlesi, esasen ‘Belde ehline sor.’ anlamındadır. Buradaki noksanlık, Arapların alışageldiği bir kullanım şeklidir ve aslında sözde genişlik ve mecazdır.”¹⁶⁷

Bunlara ek olarak eserinde mecazın alâkalarına ve emarelerine de değinen Gazzâlî, yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Kur’ân-ı Kerîm’de mecazın vukuunu kabul etmektedir.

2.1.5. Müfessirler

2.1.5.1. Ebû Ca’fer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî (öl. 310/923)

Hicrî 3. asrın yetiştirdiği büyük âlim ve müçtehit, tefsir ve tarih ilimlerinin öncüsü Taberî, asıl ismi “Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân” olan fakat “Tefsîrû’t-Taberî” olarak ünlenen meşhur eserin müellifidir. Eseri, Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan âyetlerin tamamını kapsayacak şekilde te’lif edilen ilk tefsir olma niteliğine sahiptir. Her ne kadar eserini, Hz. Peygamber (sas.)’in hadîslerini ve Selef-i Sâlihinden nakledilen rivâyetleri esas alarak te’lif etmiş olsa da kendi görüşleri doğrultusunda bazı tercihler ve izâhlar da yapmıştır. Bu bakımdan eserini hem rivâyet hem de dirâyet tefsiri içerisinde zikretmemiz mümkündür. Ayrıca tefsirinde gerekli gördüğü yerlerde, Arapların çeşitli ifade üsluplarını görüşlerine mesnet yapmıştır.¹⁶⁸ Sahip olduğu bu nitelikler nedeniyle Kur’ân-ı Kerîm’de mecazın vukuuna dair benimsediği görüş, çalışmamız açısından son derece önemlidir.

Taberî, her ne kadar eserinde âyetlerin zahirini esas almak için özel bir gayret sarf etmiş olsa da bazı ibareleri mecaza hamletmek durumunda kaldığı görülmektedir. Bu

¹⁶⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, el-Müstasfâ, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993, MSF, 186.

¹⁶⁷ Gazzâlî, MSF, s.186.

¹⁶⁸ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn, 1. Baskı, Mektebetü Vehbe, Kâhire, trs., I, s.149; Mata’ni, I, s.350.

noktada Taberî'nin de Sîbeveyhi ve Ferra' gibi ilk dönem âlimlerinden olduğunu, dolayısıyla belâgat ilminin kavramsal çerçevesinin henüz oluşmadığı bir dönemde eserini te'lif ettiğini hatırlamamız gerekmektedir. Bu itibarla onun, bazı âyetleri -ismen zikretme de- özü itibarı ile mecaza hamlettiğini tespit etmemiz, Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın vukuunu kabul ettiğini göstermesi açısından yeterli olacaktır.

Taberî, Bakara sûresi 28. âyette geçen istifham edatının, kulları Allah Teâla'ya isyandan uzak tutmak için kınama ve azarlama anlamında zikredildiğini söylemiştir.¹⁶⁹ Daha önce de belirttiğimiz gibi istifhâm edatının azarlama ve kınama anlamında kullanıldığını söylemek, ibarede alâkası itlak-takyid olan mecaz-ı mürsel olduğunu söylemekle eş değerdir.

Taberî'nin mecaza hamlettiği bir diğer âyet ise Bakara sûresi 221. âyette geçen “وَأَلَيْكَ” (*Onlar sizi ateşe çağırıyorlar*) ibaresidir. Bu âyete dair şöyle demiştir: “Yani onlar sizi, ateşe girmenize sebep olacak amellere çağırırlar.”¹⁷⁰ Taberî'nin bu açıklaması; belâgat ulemasının alâkasını sebebiyyet veya geleceğe itibar etmek olarak tayin ettikleri mecaz-ı mürsel kavramıyla örtüşmektedir.

فَالْيَوْمَ نَنْسِيهِمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا

“Nasıl ki onlar bu güne erişeceklerini unuttular bizde bu gün onları unutacağız.”¹⁷¹ âyetine dair söyledikleri de konumuz açısından dikkate şayandır: “Yani nasıl ki onlar bu günlerine kavuşacak olmaları nedeniyle yapmaları gereken amelleri terk ettiler, biz de onları, apaçık bir azap içerisinde, aç ve susuzken, yemeksiz ve içeceksiz bir halde terk ederiz.”¹⁷² Bu âyette ise Taberî, “نَنْسِيهِمْ” (onları unutturuz) sözcüğünü mecaza hamletmiştir.

2.1.5.2. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (538/1144)

Hicri 6. asırda yaşamış olan ez-Zemahşerî, kaleme aldığı ‘el-Keşşâf’ isimli meşhur eseriyle tefsir alanında büyük bir etki bırakmıştır. Mu'tezile mezhebine mensup olmasına rağmen, eserinde ortaya koyduğu ilmi vukufiyeti sayesinde el-Keşşâf, tefsir ilmi alanında temel kaynaklardan biri olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini Abdülkahir el-Cürcânî'nin ortaya koyduğu esaslar çerçevesinde tahlil etmesi ve belâgat ilmine dair yeni kavramsallaştırmalar yapması nedeniyle aynı etkiyi, belâgat ilmi çerçevesinde de

¹⁶⁹ Taberî, I, s.446.

¹⁷⁰ Taberî, III, s.719.

¹⁷¹ A'râf: 7/51

¹⁷² Taberî, X, s.237-238.

müşahede etmek mümkündür. Diğer bir deyişle el-Keşşâf, bir tefsir kitabı olmanın yanı sıra, belâgat ilmi için de temel bir kaynak olma niteliği taşımaktadır.¹⁷³

Zemahşerî, âyetleri belâgî yönden tahlil ederken belâgat ilmine dair kavramları açıkça zikretmiştir. Bu durum mecaz kavramı için de geçerlidir. Örneğin;

وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ

“İman edip sâlih amel işleyenleri, altlarından nehirler akan cennetlerle müjdele.” âyetine dair şöyle der: “Akma fiilinin nehirlere isnat edilmesi, isnadî mecazdır.”¹⁷⁴ Daha önce de ifade ettiğimiz üzere mecaz-ı aklî, aynı zamanda isnadî mecaz olarak da isimlendirilmektedir. Dolayısıyla Zemâhşeriye göre âyetle mecaz-ı aklî vardır.

Yunus sûresi 2. âyetle¹⁷⁵ geçen “قَدَمَ صِدْقٍ” (doğruluk ayağı) ifadesine dair ise şöyle der: “Bu ifade önde olma, ihsan ve yüksek mevki anlamındadır. Eğer ‘Niçin önde olmak’ (قَدَمَ) (ayak) sözcüğüyle ifade edildi?” diye sorulursa, şu şekilde cevap verilir: ‘Nimetin kendisiyle verilmesi hasebiyle ‘يد’ (el) olarak isimlendirilmesi gibi, yürümek ve öne geçmek de ayakla yapılan işler olduğu için bu sözcük ile ifade edilmiştir.”¹⁷⁶ Bu açıklamalar Zemahşerî’nin, söz konusu ibareyi alâkası cüz’iyyet olan mecaz-ı mürsele hamlettiğini göstermektedir.

Buraya kadar aktardıklarımıza ilaveten Bakara sûresi 7. âyetle geçen “خَتَمَ اللَّهُ عَلَى” (Allah, onların kalplerine ve kulaklarına mühür vurmuştur.) ibaresini de mecaza hamletmiştir. Bu hususta şöyle der: “Eğer ‘Kalplerin ve kulakların mühürlenmesi, gözlerin ise perdelenmesi ne anlama gelmektedir?’ dersen, bu sözcükler hakikî anlamda kullanılmamıştır, istiâre ya da temsilî mecaz türünden ifadelerdir.”¹⁷⁷

2.1.5.3. Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye el-Ğırnâtî (öl.541/1147)

Hicrî 5. asrın sonlarına doğru yaşamış olan İbn Atıyye, yaşadığı dönemin önde gelen müfessirleri arasındadır. “el-Muharrerü’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz” isimli tefsiri, bu alanda yazılmış kıymetli bir eserdir. Tefsirini, hadis-i şerifleri ve Selef bilginlerinden gelen rivâyetleri esas alarak oluşturmuştur. Bununla birlikte birçok âyeti mecaza hamlederek

¹⁷³ Cârîm ve Emin, s.26; Mata’nî, I, s.382-383.

¹⁷⁴ Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, el-Keşşâf ‘an Hakâ’iki ve Ğavâmizi’t-Tenzîl, 3. Baskı, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 1407/1986, I, s.107.

¹⁷⁵ (أَكَاَنَّ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ) “İnsanlar, kendilerini uyarması ve iman edenleri Rableri katındaki doğruluk makamıyla müjdelemesi için kendi içlerinden birini göndermemize mi şaşıyorlar? Kafirler, bu ancak apaçık bir sihirbazdır dediler.” (Yunus: 10/2)

¹⁷⁶ Zemahşerî, II, s.327-328.

¹⁷⁷ Zemahşerî, I, s.48.

tefsir etmiştir.¹⁷⁸ Örneğin, Fâtiha sûresi 6. âyette¹⁷⁹ geçen “الصِّرَاطُ” (yol) sözcüğünün istiâre yoluyla kullanıldığını açıkça ifade etmiştir. Bu hususta şöyle demiştir: “Müfessirler, istiâre yoluyla kullanılan ‘الصِّرَاطُ’ (yol) sözcüğünün hangi manaya geldiği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Hz. Ali (r.a.) bu sözcüğün anlamının Kur’ân-ı Kerîm olduğunu, Câbir (r.a.) ise İslam olduğunu söylemiştir.”¹⁸⁰

Eserinde, mecaz-ı mürsele misal olarak zikredebileceğimiz açıklamalar da mevcuttur. Örneğin Bakara sûresi 22. âyetindeki¹⁸¹ “السَّمَاءُ” (gök) sözcüğüne dair şöyle demiştir: “Bulutların gökyüzünde bulunması hasebiyle ‘السَّمَاءُ’ (gök) sözcüğünden, mecazen bulutlar kastedilmiştir. Nitekim Araplar mucâveretten ötürü yağmuru gökyüzü olarak isimlendirmişlerdir.”¹⁸² İbn Atıyye’nin bu sözleri, alâkası mahalliyet olan mecaz-ı mürsel kavramıyla örtüşmektedir.

Bakara sûresi 74. âyete¹⁸³ dair söylediklerini ise mecaz-ı aklîye örnek olarak gösterebiliriz. Bu hususta şöyle demiştir: “Buradaki ‘الهِبُوطُ’ (düşmek) sözcüğünün mecazen kullanıldığı söylenmiştir. Zira hilkatlerine saygı duyulması ve görüşlerinin huşuya sebep olması nedeniyle taşlara bakan kişide hâsıl olan tevazu, taşların kendisine isnat edilmiştir.”¹⁸⁴

2.1.5.4. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Ahmed el-Kurtubî (öl. 671/1273)

Hicrî 7. asırda yaşamış olan Kurtubî; tefsir, hadis, fıkıh ve kıraat ilmi gibi İslamî ilimlerin birçok sahasında eser vermiştir. Zehebî (öl. 748/1348) bu nedenle kendisini ilimde derya olarak nitelendirmiştir. Özellikle tefsir alanında yazdığı ve bizim de müteşâbih âyetlerde yer alan mecazî ifadeleri incelediğimiz bölümde kaynak olarak çokça istifade ettiğimiz “el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân” adlı eseri, bu alanda yazılmış en önemli

¹⁷⁸ Mata’nî, I, s.372-373.

¹⁷⁹ (إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) “Bizi dost doğru yola ilet.” (Fâtiha: 1/6).

¹⁸⁰ İbn Atıyye, I, s.74.

¹⁸¹ (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) “Sizin için yeryüzünü döşek gökyüzünü bina yapan, gökten su indiren ve onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkaran O’dur. O halde bildiğiniz halde Allah Teâla’ya ortaklar koşmayın.” (Bakara: 2/22).

¹⁸² İbn Atıyye, I, s.105.

¹⁸³ (ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ) “Bundan sonra onların kalpleri taş gibi kaskatı kesildi, hatta taştan bile daha sert hale geldi. Nitekim bazı taşlardan nehirler fışkırır, bazıları ise parçalanır ve içerisinden su çıkar. Bazı taşlar da vardır ki Allah’ın haşyetinden ötürü (yuvarlanıp) düşer. Allah yapıp ettiklerinizden gafil değildir.” (Bakara: 2/74).

¹⁸⁴ İbn Atıyye, I, s.167.

eserlerden birisidir.¹⁸⁵ Her ne kadar söz konusu bölümde Kur'ân'da mecazın vukuunu kabul ettiğine dair birçok örnek zikredecek olsak da bu başlık altında meselenin özüne dair benimsediği bazı görüşleri aktaracağız.

Kurtubî, Kehf sûresi 77. âyette geçen “فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ” (...ve orada yıkılmak isteyen bir duvar buldular.) ibaresini mecaza hamletmiş ve şöyle demiştir: “Buradaki ‘yıkılmak istiyor’ ifadesi esasen ‘yıkılmaya yaklaştı’ anlamındadır ki bu, dilde mecaz ve genişliktir. Zira âyette geçen “يُرِيدُ” (istiyor) sözcüğü bir hadis-i şerifte “مَائِلٌ” (meylediyor) şeklinde tefsir edilmiştir. O halde burada, Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın mevcut olduğunu ispat eden bir delil bulunmaktadır. Cumhurun mezhebi de bu doğrultudadır.”¹⁸⁶ İfadelerinden de anlaşılacağı üzere Kurtubî bu âyeti mecaza hamletmekle kalmamış, buradaki kullanımın Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın vukuuna delil olduğunu ve cumhurun da mecazın vukuunu kabul ettiğini söylemiştir.

Kurtubî, Bakara sûresi 283. âyette geçen “إِنَّكُمْ قُلُوبُهُ” (*Kalbi hastadır.*) ibaresine dair ise şöyle demiştir: “Bu ibarede mecazî bir kullanım söz konusudur. Zira mecaz, korkutmak veya gözdağı vermek açısından hakikatten daha sağlam bir yapıya sahiptir. Ayrıca mecaz, beyanın harikalarından ve manayı ifade etmenin inceliklerindendir.”¹⁸⁷ Görüldüğü üzere Kurtubî, muhataba aktarılacak istenen manayı ifade etmede mecazın hakikatten daha etkili olduğunu söylemiştir. O halde Kurtubî nezdinde de mecaz, hakikatten daha belîğdir.

2.1.5.5. Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed İbn Ömer er-Râzî (öl. 606/1210)

Hicri 6. asrın sonlarına doğru yaşamış olan Fahrüddin er-Râzî, Şâfi'î ve Eş'arî mezhebinin önde gelen âlimlerindendir. Fıkıh usulü, tefsir, lügat, felsefe, mantık, astronomi, tıp, matematik gibi birçok ilim dalında çalışmaları olan Râzî; bu nedenle “allâme” olarak anılmıştır.¹⁸⁸ Belâgat alanında kaleme aldığı “Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Îcâz” isimli eserinde hakikat ve mecaz kavramlarına genişçe yer vermiştir. Ayrıca tefsir alanında yazdığı ve çalışmamızda da çokça istifade ettiğimiz “Mefâtihu'l-Gayb” isimli meşhur eserinde, Kur'ân'ı Kerîm'de yer alan mecazî ifadelere değinmiştir.

Örneğin Zuhurf sûresi 2. âyette geçen “وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ” (*Açıklayıcı olan bu kitaba yemin olsun!*) ibaresine dair şöyle demiştir: “Kitabın “الْمُبِينِ” (açıklayıcı) olarak vasfedilmesi

¹⁸⁵ Tayyar Altıkulaç, “KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, Ankara, 2002, XXVI, s.455.

¹⁸⁶ Kurtubî, XI, s.25.

¹⁸⁷ Kurtubî, III, s.415.

¹⁸⁸ Yusuf Şefki Yavuz, “FAHREDDİN er-RÂZÎ” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, XII, s.89.

mecazî bir kullanımdır. Zira “الْمُبِين” (açıklayıcı) olan, esasında Allah Teâla’dır. Fakat açıklama fiili kendisinde gerçekleştiği için Kur’ân, bu şekilde isimlendirilmiştir.”¹⁸⁹ Râzî, âyette geçen “الْمُبِين” (açıklayıcı) sözcüğünü alâkası zarfıyyet olan mecaz-ı akliye hamletmiştir.

Râzî, Şûrâ sûresi 23. âyette geçen “إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ” (Şüphesiz ki Allah, çokça affeden ve şükredendir.) ifadesine dair ise şöyle demiştir: “Buradaki “شَكُورٌ” (çokça şükreden) sözcüğü, Allah Teâla hakkında kullanıldığında mecazdır. Bunun manası şudur: Allah Teâla, kendisine itaat edenlere sevap vererek ve çeşitli faziletleri kendileri için artırarak onlara iyilik etmektedir.”¹⁹⁰ Bu âyette ise Râzî; Allah Teâla’ya isnat edilerek kullanılan “شَكُورٌ” (çokça şükreden) sözcüğünü mecaza hamlederek mecaz kavramının, Allah Teâla hakkında kullanılan ifadeler için de söz konusu olabileceğini göstermiştir.

2.1.5.6. Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah İbn Ömer el-Beyzâvî (öl. 685/1286)

Hicri 7. asırda yaşamış olan Beyzâvî, Şîraz şehrinde kadılık yaptığı için “Kâdî” veya “Kâdî’l-Kudât” lakaplarıyla tanınmıştır. İslami ilimlerin birçok alanında eserler vermesi nedeniyle “allâme” lakabıyla da anılmıştır. Özellikle Kur’ân’ı Kerîm’i lûgat ve belâgat ilimleri çerçevesinde tefsir etmeye gayret ettiği meşhur eseri “Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vil” isimli eserinde Kur’ân’ı Kerîm’de mecazın vukuunu kabul ettiğine dair birçok örnek yer almaktadır.

Örneğin, En’âm sûresi 30. âyette geçen “وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يُفْقَرُونَ عَلَىٰ رَبِّهِمْ” (Onları, rablerinin huzurunda durduruldukları vakit görsen...) ibaresine dair şöyle demiştir: “Bu ibare, bahsi geçen kişilerin sorgu ve azarlama için hapsedilmeleri anlamında mecazî bir kullanım içermektedir.”¹⁹¹

Mecaza hamlettiği bir diğer ifade ise Mâide sûresi 64. âyette geçen “يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ” (Allah’ın eli bağlıdır.) ve “بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ” (Aksine onun iki eli de açıktır.) ibareleridir. Bu hususta şöyle demiştir: “Elin bağlı veya açık olması, cimrilik ve cömertlik anlamında mecazlardır. Burada Allah Teâla için el veya elin bağlılığı ya da açıklığı ispat edilmiş değildir.”¹⁹² Beyzâvî’nin bu ifadeleri onun, Kur’ân’ı Kerîm’de mecazın vukuunu kabul

¹⁸⁹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed ibn Ömer er-Râzî, et-Tefsîrû’l-Kebîr, 3. Baskı, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, Beyrut, 1420/1999, (TFK), XXVII, s.616.

¹⁹⁰ Râzî, TFK, XXVII, s.596.

¹⁹¹ Beyzâvî, II, s.159.

¹⁹² Beyzâvî, II, s.135.

ettiğini göstermenin yanı sıra gerektiğinde müteşabih âyetleri mecaz kavramı çerçevesinde te'vil ettiğini de ortaya koymaktadır.

2.2. Kur'ân-ı Kerîm'de Mecazın Varlığını Reddedenler

2.2.1. Erken dönem İslam ulemasının görüşleri

Erken dönem İslam uleması arasında, Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın vuku bulunduğunu reddedenlerin sayısı oldukça azdır. Bununla birlikte bu âlimlerin bizzat kendi eserlerinden mevzuya dair görüşlerini tespit etmemiz, eserlerinin bize kadar ulaşmamış olması nedeniyle mümkün değildir.¹⁹³ Bu sebepten ötürü erken dönem İslam uleması içerisinde mecazı reddedenlerin görüşlerini, ikincil kaynaklar üzerinden inceleyeceğiz.

Erken dönem âlimleri içerisinde Kur'ân-ı Kerîm'de mecazî ifadelerin olmadığını iddia edenlerin başında, Zahirî mezhebinin kurucusu Dâvûd ez-Zahirî (öl. 270/884) ve oğlu Muhammed ez-Zahirî (öl. 297) gelmektedir. Ayrıca Mu'tezilî kelimci Ebû Müslim el-İsfahânî (öl.322/934), Şâfi'î mezhebi müntesibi İbn Kâs eş-Şâfi'î (öl. 335/946) ve Mâlikî mezhebine mensup olan İbn Huveyz (öl. 400/1009) de Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın vukuunu reddedenler arasında yer almaktadır.¹⁹⁴

İsimlerini aktardığımız âlimlerin, mecazın Kur'ân-ı Kerîm'de vuku bulmadığını iddia etmelerinin arkasında yatan gerekçeleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Mecaz yalandır. Allah Teâla'nın kelimâ, yalandan ari olduğuna göre mecazdan da aridir.

2- Mecaz, sözün zayıf türlerinden biridir. Allah Teâla'nın kelâmı bu tür zayıflıklardan korunmuştur.

3- Mecaza ancak ifade edilmek istenilen mana, hakikat yoluyla ifade edilemeyince başvurulur. Oysa Allah Teâla, her şeye kâdirdir. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'de mecaz olduğunu iddia etmek, Allah Teâla'ya noksanlık atfetmek anlamına gelecektir ki o, her türlü noksanlıktan münezzehtir.

4- Mecaz, istenilen manayı ancak karine yardımıyla verebilir. Bu ise sebepsiz yere sözü uzatmaktır. Karine olmadığında ise sözden kastedilen manada karışıklık meydana gelir. Allah Teâla'nın kelâmı bu tür noksanlıklardan aridir.

¹⁹³ Mata'nî, II, s.5.

¹⁹⁴ Zerkeşî, II, s.255; Süyûtî, İTKN, III, s.120.

5- Eğer Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın vuku bulunduğunu kabul edersek Allah Teâla'yı, "mütecevviz" olarak isimlendirmemiz gerekir. Onun bu sıfatla isimlendirilemeyeceği ise bütün âlimlerce kabul görmüştür. Allah Teâla'yı mütecevviz olarak isimlendiremeyeceğimize göre Kur'ân-ı Kerîm'de mecaz vuku bulmamıştır.

6- Allah Teâla'nın kelâmı haktır. Hakka yaraşan hakikattir. Hakikat ise mecazın zıddıdır. Dolayısıyla mecaz Allah Teâla'nın kelâmına yaraşmaz.

Bu itirazlara şu şekilde cevap verilmiştir:

1- Meczâ bir ifade, hakikî anlamda kullanıldığı iddia edilirse yalan olur. Oysa mecaz barındıran bir ifadenin hakikî anlamında kullanılmadığına işaret eden aklî ya da lafzî bir karine mevcuttur. Ayrıca yalan, akıllı kişiler nezdinde çirkin görülen bir şeydir. İstiâre ve mecaz ise hoş görülür. O halde mecaz ile yalanı bir tutmak doğru değildir.

2- Meczazın, sözün zayıf bir türü olduğu iddiası batıl bir iddiadır. Aksine mecaz, belîğ bir kişinin istediği manayı ifade etmede kullanacağı en kestirme ve en fasih yoldur.

3- Meczaza acziyet nedeniyle yönelindiği iddiası doğru değildir. Aksine kişi muhatabına aktarmak istediği manayı, hakikî ifade tarzıyla aktarmaya güç yetirdiği halde bazı maksatları yerine getirmek için meczaza yönelebilir.

4- Meczazda gereksiz yere sözü uzatmak gibi bir durum söz konusu değildir. Bilakis bazı faydalar sağladığı için hakikatten meczaza yönelinir.

5- Allah Teâla'nın isimleri tevkîfidir. Yani onu bir isimle isimlendirebilmek için şer'i bir delil olmalıdır. Dolayısıyla itirazcıların dillendirdiği vasıf ile Allah Teâla'nın isimlendirilmeme sebebi, Kur'ân-ı Kerîm'de ya da hadis-i şeriflerde bu vasfın ona atfedildiğine dair bir delilin mevcut olmamasıdır. Biz, bu durumla Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın vuku' arasında herhangi bir bağlantı göremiyoruz.

6- İddia sahiplerinin dillendirdiği hakikat, doğruluk anlamındaki hakikattir. Bu anlamda mecazın, doğruluğun zıddı olmadığını yukarıda belirtmiştik. Bir sözcüğün lügavî anlamı ile istilâhi anlamı birbirine karıştırılarak öne sürülen bu tür iddiaların butlanı açıktır.

7- Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın vuku bulmadığını söylemek, onun edebî güzelliklerin büyük bir kısmından yoksun olduğunu söylemek anlamına gelir. Çünkü belâgat âlimleri, mecazın hakikatten daha belîğ olduğu hususunda ittifak etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in mecazdan âri olması gerekseydi onun haziften, te'kitten, kıssaların tekerrüründen ve diğer

edebî sanatlardan da âri olması gerekirdi. Zira belağî açıdan bu sanatlar, aynı temel gerekçeye dayanmaktadır.¹⁹⁵

2.2.2. İbn Teymiyye'nin görüşleri

Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye'nin yaşadığı hicri 8. asra kadar yukarıda görüşlerini aktardığımız âlimler dışında mecazın Kur'ân-ı Kerîm'de vukuunu kabul etme noktasında, âlimlerin ekseriyetle görüş birliği içerisinde olduğunu belirtmiştik. Aslında mecazın vukuuna dair tartışmaların ilmî çevreler içerisinde yaygınlaşması ve ciddi iddiaların ortaya konması, ilk kez İbn Teymiyye tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu meseleye dair ortaya koyduğu görüşler, kendinden sonraki dönemlerde takipçileri tarafından benimsenmiş ve söz konusu tartışma günümüze kadar güncelliğini korumuştur. Dolayısıyla mecazı reddedenler başlığı altında incelememiz gereken esas görüşler, İbn Teymiyye'nin görüşleridir.

İbn Teymiyye'yi Kur'ân-ı Kerîm'de hatta dilde mecaz olmadığı iddiasına götüren temel sebep, sahip olduğu itikadî görüşlerdir. Bu açıdan İbn Teymiyye, kendinden önceki âlimlerden ayrılmaktadır. Zira erken dönem İslam uleması; fıkıh, lügat veya edebiyat gibi alanlarda benimsedikleri görüşler nedeniyle mecazın vukuunu reddetmişlerdir. Yani bu âlimlerin itirazları, özü itibarıyla dilbilimsel itirazlardır. Fakat İbn Teymiyye, mecazın akidevî sahaya taalluk eden yönünü fark etmiş ve itirazlarını bunun üzerine inşa etmiştir. Özellikle çalışmamızın ana konusunu teşkil eden ve müteşâbih âyetlerde geçen haberî sıfatların zahirine hamledilmesi gerektiği görüşünü benimsemesi, onu mecazı inkâra iten temel sebeptir. Nitekim çalışmamızda da ortaya koymaya gayret edeceğimiz üzere söz konusu âyetlerde mecazî ifadeler oldukça fazla yer almaktadır. Dolayısıyla mecaz kavramı, bu ifadelerin zahirine hamledilmesinin önünde büyük bir engeldir. O halde akidevî alana dair görüşlerini, bu âyetlerin zahiri manaları üzerine inşa etmeyi tercih eden bir kimse için mecazı tamamıyla reddetmek kaçınılmazdır. İbn Teymiyye'nin mecazı, itikadî bir mesele olarak gördüğünün en önemli göstergelerinden biri ise mecaza dair itirazlarını; "Mecmû'ü'l-Fetâvâ" ve "el-İmân" isimli eserlerinde, akidevî sahaya dair benimsediği görüşleri izah ederken dile getirmesidir.¹⁹⁶ İbn Teymiyye'nin mecazın vukuunu reddetmek için ortaya koyduğu görüşler şunlardır:

¹⁹⁵ Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî, el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, 2. Baskı, el-Mektebü'l-İslamî, Dimeşk, 1402/1982, (İHK), I, s.48-50; Zerkeşî, II, s.255; Süyûtî, İTKN, III, s.120; Mata'nî, II, s.10-11.

¹⁹⁶ Mata'nî, II, s.24.

2.2.2.1. Selef'in mecazdan bahsetmediği iddiası:

İbn Teymiyye'ye göre Selef-i Salihinden ve ümmetin önde gelen lügat, fıkıh, tefsir, usûl ve hadis âlimlerinden hiçbiri, mecaz diye bir kavramdan bahsetmemiş; sözü, hakikat ve mecaz şeklinde ikiye taksim etmemiştir. İbn Teymiyye'nin, bu sınıfa dâhil ettiği âlimler arasında İmam-ı Azam Ebu Hanîfe (öl.150/767), İmam Şafi'î ve Sîbeveyhi'yi de zikretmesi hayret edilesi bir durumdur. Zira bu iddianın vakıyyla örtüşmediği, söz konusu âlimlerin eserleri incelendiğinde açıkça görülmektedir. Ayrıca kendisi mecaz kavramına dair kabullerin hicrî 2. asrın sonlarına doğru ortaya çıktığını ve hicrî 4. asırdan itibaren yaygınlaştığını belirtmiştir. Mecazın Mu'tezile ve kelamcılar tarafından sonradan ortaya atılmış bir kavram olduğu görüşü de iddiaları arasında yer almıştır.¹⁹⁷

2.2.2.2. Dilde vaz' kavramını reddetmesi:

İbn Teymiyye, mecazın tanımında zikredilen dilde vaz' kavramını reddetmektedir. Şöyle ki; İbn Teymiyye'ye göre dilde vaz' diye bir durum yoktur. Dolayısıyla kendisiyle hakikatten mecaza yönelindiğinin iddia edilebileceği ikinci bir vaz'da söz konusu değildir. Bu iddiasını, dillerin tevkîfî olduğu, yani Allah Teâla tarafından insanlara ilham yoluyla öğretildiği görüşünü benimseyerek desteklemeye çalışır.¹⁹⁸

İbn Teymiyye'nin itirazlarına cevap sadedinde şunları söylemek mümkündür:

1- Selef-i Sâlihîn döneminde mecaz kavramından bahsedilmediği yönündeki iddiadan kasıt, Selef âlimlerinin mecazı ismen dile getirmemiş olmaları ise bu durumun sebebini yukarıda izah etmiştik. Fakat mecazdan özü itibarıyla veya mana olarak söz edilmediği şeklinde bir itiraz söz konusu ise; mecazı kabul edenler başlığı altında zikrettiğimiz hicrî 2. ve 3. asırda yaşamış olan Selef-i Salihînden birçok âlimin, Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın vuku'una dair kendi eserlerinden aktardığımız görüşler, bu iddianın doğru olmadığını göstermektedir.

Şafi'î ve Sîbeveyhi'nin Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın vuku bulduğunu kabul ettiklerini, daha önce bizzat kendi eserlerinden aktardığımız görüşlerle ortaya koymuştuk. Ebû Hanîfe'nin bu husustaki görüşünü ise, bu alana dair kaleme aldığı eserler bize kadar ulaşmadığı için, Hanefî mezhebinin usulüne dair yazılan eserleri referans alarak aktarmak

¹⁹⁷ İbn Teymiyye, MCF, VII, s.88-89; Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, el-Îmân, 5. Baskı, el-Mektebü'l-İslamî, Umman, (İMN), 1416/1996, 73-75.

¹⁹⁸ İbn Teymiyye, MCF, VII, s.90-92; İbn Teymiyye, İMN, s.75-77.

durumundayız. Daha önce erken dönem Hanefî fakihlerinden İbrahim eş-Şâşî'nin Usûlü'ş-Şâşî isimli eserinde; Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf (öl. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî (öl.189/805)'nin hakikat ve mecaz ayrımı çerçevesinde verdikleri fetvaları aktardığını ifade etmiştik. Buna ilaveten İbn Teymiyye'den yaklaşık olarak 3 asır önce yaşamış olan büyük Hanefî âlimi Abdülkerim el-Pezdevî (öl. 493/1100), usûl-i fıkha dair kaleme aldığı eserinde; Hanefî mezhebinin üç büyük imamı olan Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin, hakikat ve mecaz kavramlarına dair görüşlerini aktarmıştır.¹⁹⁹ Dolayısıyla Hanefî usûlüne dair kaleme alınan eserler, hicrî birinci ve ikinci asırlarda yaşamış olan mezhebin kurucu imamlarının, mecazın vukuunu kabul ettiklerini göstermektedir. Ayrıca İbn Teymiyye, İmam Ahmet bin Hanbel'in (öl. 241/855) dilde mecazın vukuunu kabul ettiğini, Hanbelî mezhebine mensup olan Ebû Ya'lâ (öl. 458/1066) ve İbn Akîl (öl. 513/1119) gibi bazı âlimlerin bu görüşten yola çıkarak Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın var olduğunu iddia ettiklerini söylemiştir.²⁰⁰ O halde İbn Teymiyye'nin bizzat kendi ifadeleri, Seleften hiç kimsenin mecazdan bahsetmediği yönündeki iddiasının isabetli olmadığı göstermektedir.

Bunlara ek olarak bir kısmı hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda yaşamış, kendisinin de Ehl-i Sünnet içerisinde olduğunu kabul ettiği bir çok âlim, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın vukuunu özü itibarıyla kabul etmiştir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin, mecazın sonradan Mu'tezile ve kelâmcılar tarafından ortaya atılan bir kavram olduğu yönündeki iddiası isabetli değildir.²⁰¹

2- Lügat ilimleriyle iştigal eden âlimler, dilde vaz' olgusunu icma ile kabul etmiştir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin bu iddiası alanın uzmanı olan âlimlerin görüşleri ile çelişmektedir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin iddiası doğru kabul edilse dahi, mecaz ile dilde vaz' arasında, İbn Teymiyye'nin iddia ettiği tarzda mutlak bir bağ yoktur. Zira mecazda, kendisine itibar edilen alâka çeşitlerinden birinin mevcut olması yeterli görülmüştür.²⁰²

İbn Teymiyye'nin bizzat kendisi eserlerinde dilde vaz' olgusuna değinmiş olması da bu iddianın isabetli olmadığını gösteren ikinci bir husustur.²⁰³ Örneğin Kur'ân-ı Kerîm'deki darb-ı mesellere dair yaptığı bir izahta şöyle demiştir: "Darb-ı mesel; herhangi bir kişinin, bir sebebe binaen nesir ya da manzume halinde bir söz dile getirmesi ve bunun

¹⁹⁹ Abdülazîz b. Ahmed Alâüddîn el-Buhârî, Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Bezdevî, 1. Baskı, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, y.y., trs., II, s.76.

²⁰⁰ İbn Teymiyye, MCF, VII, s.89; İbn Teymiyye, İMN, s.74.

²⁰¹ Mata'nî, II, s.29-86.

²⁰² Mata'nî, II, s.87-88.

²⁰³ Mata'nî, II, s.88.

kullanımda yaygınlaşmasıdır. Bu durum neticede öyle bir hal alır ki kullanımı yaygınlaşan bu söz, ilk manasıyla benzerlik taşıyan bütün durumlarda –bu durumlar için vaz’ edilmiş olmasa bile- kullanılır hale gelir. Neticede kendisiyle darb-ı mesel yapılan cümle genel kullanım nedeniyle, tekil sözcüklerin naklinde olduğu gibi, özel bir manadan genel bir manaya nakledilmiş olur. İşte cümlelerin nakledilmesinin anlamı budur.”²⁰⁴ Görüldüğü üzere İbn Teymiyye, açıklamasında dilde vaz’ ve ilk mana gibi kavramları kullanmıştır.

İbn Teymiyye’den naklen aktardığımız cümlelerde yer alan önemli bir noktaya daha dikkat çekmek istiyoruz. İbn Teymiyye, bir sözcüğün veya cümlelerin, özel bir manadan genel bir manaya naklinin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Bir sözcüğün özel bir manadan genel bir manaya naklî, belâgat ilmi terminolojisinde, alâkası umum-husus olan mecaz-ı mürsel olarak tanımlanırken cümlelerin naklî, mecaz-ı mürekkeb olarak tanımlanır. Açıkçası bir takım gerekçelerle inkâr etmiş olsa da bu sözler İbn Teymiyye’nin mecaz kavramını özü itibarıyla kabul etmek durumunda kaldığını göstermektedir.

İbn Teymiyye’nin söz konusu görüşlerini kendinden sonraki dönemlerde talebesi İbn Kayyım el-Cevziyye (öl. 751/1350) ve Muhammed el-Emîn b. Muhammed Şinkîti (1393-1974) de benimsemiştir.²⁰⁵

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. MÜTEŞÂBİH ÂYETLER

3.1. Müteşâbih Sözcüğünün Lügat Ve Terim Anlamı

Müteşâbih, kökü itibarıyla benzemek anlamındaki “شبه” sözcüğünden türemiştir. Bu sözcüğün kendisiyle işteşlik manası kazandığı tefâül veznindeki hali olan “تَشَابَه”(benzeşti) fiilinin ism-i fâil halidir. Bu yüzden birbiriyle karışacak derecede benzeşen iki varlıktan her birine müteşâbih denir.²⁰⁶

Râgıp el-İsfahânî (öl. 502/1109); Kur’ân-ı Kerîm’de geçen müteşâbih sözcüğünün, Bakara sûresi 25. âyet, 70. âyet ve 118. âyet ile En’âm sûresi 99. âyet ve 141. âyet, yukarıda aktardığımız anlamda kullanıldığını söyler. Ardından Kur’ân-ı Kerîm’in bir kısım âyetlerinin muhkem, bir kısım âyetlerinin ise müteşâbih olduğunun ifade edildiği Âl-i

²⁰⁴ İbn Teymiyye, MCF, XIV, s.63-64.

²⁰⁵ Görüşlerinin detaylı tahlili için bkz. Mata’nî, II, s.247-357.

²⁰⁶ İsfahânî, s.443; Râzî, s.161; İbn Manzûr, XIII, s.503; Fîrûzâbâdî, s.1247.

İmran sûresi 7. âyete dair yaptığı açıklamada müteşâbih olarak isimlendirilen âyetlerin, lafız ya da mana açısından birbirlerine benzemelerinden ötürü tefsirinin zorlaştığı âyetler olduğunu ifade eder. el-İsfahânî'nin yapmış olduğu bu tanım, müteşâbih sözcüğünün lügat anlamıyla da örtüşmektedir. Ayrıca fukâhanın müteşâbih âyetleri, zahirinden ne murat edildiğinin anlaşılamadığı âyetler olarak tanımladıklarını belirtir.

İsfahânî; müteşâbih âyetleri lafız yönünden müteşâbihler, mana yönünden müteşâbihler ve hem lafız hem de mana yönünden müteşâbihler olmak üzere üçe ayırır. Lafız yönünden müteşâbihliğin, sözcükteki ğarâbetten ya da ortak kullanımdan kaynaklandığını belirtir. Mana yönünden müteşâbihleri ise, Allah Teâla'nın sıfatları ve kıyamet gününe dair ahval hakkında bilgi veren âyetler olarak tanımlar. Ona göre bu âyetler, duyu organlarımızla algılanamayacak cinsten varlıkları konu edindiği için müteşâbih âyetler arasındadır. Hem lafız hem de mana yönünden müteşâbih âyetleri ise kemiyet, keyfiyet, zaman ve mekân yönünden müteşâbihler ile amellerin sıhhat derecesine kavuşma şartlarının zikredildiği müteşâbihler olmak üzere beşe ayırır.²⁰⁷

İbn Manzûr (öl. 711/1311) ise müteşâbih âyetlere dair şöyle demiştir: ‘‘Bu âyetler, manası lafzından anlaşılamayan âyetlerdir. Bu tür âyetler iki çeşittir: Birincisi, muhkem âyetlere hamledilmek suretiyle manası anlaşılabilen âyetler, ikincisi ise manasının hiçbir surette anlaşılamadığı âyetlerdir. İkinci türden âyetlerin peşine takılanlar, fitneyi arzulayanlardır. Çünkü onlar, nefislerinin hiçbir surette sükûnete eremeyeceği bir işin peşindedir.’’²⁰⁸

Yukarıda aktardığımız tanımlamalara ek olarak kaynaklarda müteşâbih âyetlere dair şu tanımlamalar da yapılmıştır:

1. Kıyametin vakti ve hurûf-u mukatta'a gibi Allah Teâla'nın ilmini kendisine has kıldığı, dolayısıyla hakkında herhangi bir izahın bulunmadığı âyetlerdir.
2. Birden fazla anlama müsait olan âyetlerdir.
3. Ancak bir karine yardımıyla ya da muhkem bir âyet ışığında te'vil edilmek suretiyle anlaşılabilen âyetlerdir.²⁰⁹

Bu bilgiler ışığında müteşâbih âyetleri, bir takım sebeplerden ötürü anlaşılmasında ve tefsirinde zorluklarla karşılaşılacak âyetler şeklinde tanımlayabiliriz. Söz konusu zorluk bazen lafızdan bazen âyetin delâlet ettiği mananın bizatihi kendisinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca âyetlerin anlaşılmasında karşılaşılacak zorluğun da farklı dereceleri vardır. Öyle ki

²⁰⁷ İsfahânî, s.443-444.

²⁰⁸ İbn Manzûr, XIII, s.505.

²⁰⁹ Zerkeşî, II, s.69-70; Süyûtî, İTKN, III, s./4.

bazı âyetlerin anlaşılmasında karşılaşılan zorluklar bir takım yöntemlerle aşılabılırken bazı âyetlerin, manasını Allah Teâla'nın kendi ilmine has kılması nedeniyle, anlaşılması mümkün değildir. Bu bağlamda mutlak müteşâbih ve izâfi müteşâbih kavramlarından da söz etmemiz gerekmektedir.

Mutlak müteşâbih, Allah Teâla'nın ilmini kendine has kıldığı, insanın idrak sınırlarını aşan veya bu hususta kendisine tam anlamıyla bilgi verilmeyen mevzuları konu edinen âyetlerdir. Ruh, kıyametin vakti ve ahvali, dabbetül arz gibi mevzulara değinen âyetler, bu sınıf içerisinde yer alır.

İzâfi müteşâbih ise bir delil veya karine yardımıyla ya da muhkem bir âyete hamledilmek sureti ile açıklanması mümkün olan âyetlerdir. Usulcülerin hafî, müşkil, mücmel, mübhem, müevvel, mutlak ve mukayyed olarak tarif ettikleri nasslar; ğarîb sözcükler ve lügat âlimlerinin manası hususunda ihtilaf ettiği lafızların bulunduğu nasslar bu sınıfa girmektedir. Ayrıca Allah Teâla'ya ait bir takım sıfatların zikredildiği âyetler ile kâinâta dair bazı bilgiler içeren âyetler de bu sınıfa dâhildir.²¹⁰

Esas itibarıyla Ebû İshak eş-Şâtibî'ye (öl. 790/1388) dayanan bu ayrımı kısmen kabul eden Yusuf Temel, müteşâbih kavramının izafiliğinin tüm âyetleri kapsadığını dolayısıyla Kur'ân'ı Kerîm'de mutlak anlamda bir teşabühün olmadığını belirtmiştir. Buna göre izâfi müteşâbih dairesi içerisinde yer alan âyetlerin müteşâbih olma durumları sabit değildir ve kişinin ilmî alt yapısına bağlı olarak değişkenlik gösterebilir.²¹¹

Müteşâbih kavramını delâlet bahisleri çerçevesinde ele alan Temel, muhkem ve müteşâbih kavramlarını şu şekilde tanımlar: "...Bu anlamda ihkam, nasların birbirine anlam yönünden sağlam bir şekilde bağlanıp bütün hale getirilmesi, teşabüh ise bir nassın farklı anlamlara gelmeye müsait oluşu, farklı yönlere çekilmesinin dilsel olarak mümkün olmasıdır."²¹² Bu tanımlamaya ek olarak müteşâbih kavramı ile delâlet vecihleri arasındaki bağa dair şu tespiti yapar: "Vuzûh ve iştibâh yönlerine dikkat çekme maksadı, usul-i fıkhta daha sonraları vaz' edilen veya başka ilim dallarından usul-i fıkha hamledilen mutlak, mukayyed, mücmel, mübeyyen, hakikat ve mecaz gibi delâlet bahsine ait olan diğer kavramlarda da gözetilmiştir."²¹³ Dolayısıyla delâlet bahsi içerisinde incelenen kavramların teşkilinde, muhkem ve müteşâbih kavramlarının esas alındığını söylememiz

²¹⁰ Ebû İshâk İbrâhîm İbn Mûsâ eş-Şâtibî, el-Muvâfakât, 1. Baskı, Dâru İbn Affân, y.y., 1417/1997, III, s.315-318; Muhsin Demirci, Tefsir Usulü, 91. Baskı, İfav, İstanbul, 2020, s.157-168.

²¹¹ Yusuf Temel, "Muhkem, Müteşâbih Ve Te'vil" Bilimname, Cilt: 11, Sayı: 2, 2011, s.191.

²¹² Temel, s.178.

²¹³ Temel, s.183.

mümkündür. Hatta müellife göre kelâmın, delâlet bahislerinde ele alındığı haliyle detaylı bir taksime tutulması yerine muhkem ve müteşâbih şeklinde taksim edilmesi yeterlidir.²¹⁴

Esasen müteşâbih âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda, âlimler arasında tam anlamıyla bir görüş birliği olduğunu söylemek zordur. Bu sebepten ötürü te'vil kavramına ve müteşâbih âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair âlimler arasında vuku bulan tartışmalara değineceğiz.

3.2. Te'vil Sözcüğünün Lügat ve Terim Anlamı

Kökü itibarıyla te'vil, dönmek anlamına gelen “أول” sözcüğünün tef'il veznindeki master hâlidir. Bilindiği üzere tef'il vezni, lazım (etkisi kendisinde kalan) bir fiile müteaddîlik (etkisi mefûlüne geçen) anlamı kazanır. O halde te'vil; sözlük anlamı itibarıyla asla döndürmek, maksada yöneltmek, sonucunu açıklamak, tefsir etmek gibi anlamlara gelmektedir.²¹⁵

Istılahî anlamı itibarıyla te'vil; erken dönemde Kur'ân ilimleriyle iştigal eden âlimler arasında, tefsir kavramı ile birbirinin yerine geçecek derecede yakın anlamlı olarak kullanılmıştır.²¹⁶ Örneğin Ebû Ubeyde ve Taberî, Âl-i İmran Suresi 7. âyette geçen te'vil sözcüğünün tefsir etmek anlamına geldiğini belirtmiştir.²¹⁷ Ayrıca Taberî, tefsir alanında telif etmiş olduğu eserini “جامع البيان عن تأويل آي القرآن” (Kur'ân âyetlerinin te'viline dair açıklamayı kapsayan) olarak isimlendirmiş ve tefsir edeceği âyetlere “الْقَوْلُ فِي تَأْوِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى” (Allah Teâla'nın sözünün te'vilindeki kavil) diyerek giriş yapmıştır.²¹⁸ Bu durum Taberî'nin te'vil kavramını, tefsir kavramı ile eş anlamlı olarak kullandığını göstermektedir.

Mâturîdî mezhebinin kurucusu olan Ebû Mansûr el-Mâturîdî (öl. 333/944), Te'vîlâtü Ehli's-Sünne isimli eserinin giriş kısmında “Tefsir ile Te'vil arasındaki farklar” ismini verdiği bölümde yaptığı açıklamalarla, bu kavramların birbirlerinden farklı olduğunu ortaya koymuştur. Mâturîdî bu hususta şöyle demektedir: “Tefsir sahabeye, te'vil ise fakihlere aittir. Bunun anlamı şudur: Sahabe Kur'ân-ı Kerîm'in nüzul sebeplerini bilmiş ve hâdiselere bizzat şahit olmuştur. Görüp şahit oldukları hâdiselerin izahı için âyetin tefsir edilmesi son derece önemlidir. Çünkü tefsir, murat edilen mananın hakikatidir. Ayrıca

²¹⁴ Temel, s.187.

²¹⁵ İsfahânî, s.99; Razî, s.25; İbn Manzûr, XI, s.33; Firûzâbâdî, s. 963.

²¹⁶ Mavil, s.61.

²¹⁷ Ebû Ubeyde, I, s.86; Taberî, V, s.220.

²¹⁸ Bkz. Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân.

tefsir, (bilginin gerekliliği noktasında) şahitliğe benzer. Zira şahitlikte ancak bilgisi olan kişiye müsaade edilmektedir. Bundan dolayı ‘‘Kim Kur’ân-ı Kerîm’ı kendi görüşüyle tefsir ederse cehennemdeki yerine hazırlansın.’’ denmiştir. Çünkü bu kişi, tefsir ettiği âyet sebebiyle Allah Teâla’ya şahitlik yapmaktadır.

Te’vil ise dönmek anlamındaki ‘‘آل-يؤول’’ fiilinden türemiştir ve bir işin sonunu izah etmek anlamındadır. Benzer bir tanımlama yapan Ebu Zeyd²¹⁹ ise bu hususta şöyle demiştir: ‘‘Eğer bu; Allah Teâla’dan gayrı, sıradan bir kişiye ait bir söz olsaydı şu şu vecihlere yöneltilirdi. Burada kelamı, zaten yönelmiş olduğu doğrultuya yönlendirmek söz konusudur. Bu gibi durumlarda tefsirde olduğu gibi şiddetli bir tutum takınmak gerekmez. Zira te’vil yapan kişi, Allah Teâla’nın muradının ne olduğuna dair kesin bir bilgi vermediği ve ‘Allah Teâla bu sözüyle şunu murad etti.’ demediği için te’vilde, Allah Teâla’ya şahitlik yapmak gibi bir durum söz konusu değildir. Aksine ‘Bu söz, birçok vecih içerisinden şunlara şunlara yönelmektedir ve bu vecihlere dair sarf edilen sözler beşerî sözlerdir. Allah Teâla bu sözlerin hikmetten yana doğruluğunu en iyi bilendir.’ demektedir.’’²²⁰

Görüldüğü üzere Mâtürîdî; tefsiri Allah Teâla’nın âyetlerden muradının ne olduğunu açıklamak olarak tanımlarken te’vili birçok manaya ihtimalli olan bir âyetin, bu manalardan birine yönlendirilmesi şeklinde tarif etmiştir. Bundan dolayı tefsir yapan kişinin, sebab-i nüzul gibi naslardan kaynaklanan bir bilgiye dayanması gerekirken te’vilde böyle bir gereklilik yoktur. Çünkü tefsirde, âyetin anlamını mutlak manada açıklamak hedeftir. Fakat te’vilde, kendi görüşü doğrultusunda muhtemel manalardan birini tercih etmek söz konusudur ve te’vil yapan kişi bunu açıkça ifade etmektedir. Mâtürîdî’nin bu ayrımı daha sonraki dönemlerde tefsir, kelam ve usul-i fıkıh sahâhârındaki tefsir ve te’vil ıstılahının oluşmasına büyük ölçüde kaynaklık etmiştir.²²¹

Mâtürîdî’den yaklaşık olarak iki asır sonra yaşamış olan el-Begavî (öl.516/1122) ise tefsir ile te’vil arasındaki farklılığa dair şunları söylemiştir: ‘‘Te’vil, istinbat yoluyla bir âyetin, bağlamı çerçevesinde, kitap ve sünnete muhalif olmamak şartıyla taşıdığı muhtemel manalardan birine yönlendirilmesidir. Bu anlamda ilim ehli için te’vile ruhsat verilmiştir. Tefsir ise âyetlerin durumu, nüzul sebebi ve kıssalar hakkında kelam etmektir. Bu sebepten ötürü ancak rivâyetlere dayanmak kaydıyla caizdir.’’²²²

²¹⁹ Ebû Zeyd Saîd b. Evs b. Sabit el-Ensârî (öl. 215/830)

²²⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, Te’vilâtü Ehli’s-Sünne, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005, I, s.349.

²²¹ Mavil, s. 63.

²²² Ebû Muhammed Muhyissünne el-Ferrâ’ el-Begavî, Meâlimü’t-Tenzîl, 4. Baskı, Dâru Taybe Li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, Riyad, 1417/1997, I, s.46.

İmam Gazzâlî ise te'vîli şu şekilde tanımlamıştır: “Te'vil, muhtemel bir mananın, bir delilin desteklemesi sayesinde zahirî manaya ağır basmasından ibarettir. Te'vil yapmak, lafzı hakikatten mecaza sarf etmek gibidir.”²²³ Gazzâlî'nin tanımlamasına göre te'vilde, mutlaka tercih edilen manayı destekleyen bir karinenin mevcut olması gerekir. Bu sebeptendir ki te'vîli, lafzı hakikî anlamından mecazî anlamına hamletmeye benzetmiştir.

Fıkıh usulü alanında yazılan eserlerde de te'vil konusuna yer verilmiş, te'vil yapan kişinin bir takım kaidelere uyması gerektiği vurgulanmıştır. Bu kaideleri şu şekilde sıralamamız mümkündür:

1. Te'vil yapan kişi buna ehil olmalıdır. Dolayısıyla yeterli miktarda ilmî müktesebata sahip olmayanların te'vil yapması caiz değildir.

2. Te'vil edilecek olan lafzın, kendisinden sarfı nazar edildiği manası zahir olmalı ve tercih edilen yeni mana, lafzın taşıdığı muhtemel manalardan biri olmalıdır. Yani lafız, te'vile elverişli olmalıdır.

3. Lafzın zahiri manasından sarfı nazar etmeye sebep olan delil tercihe şayan olmalıdır. Bu sayede zahirî manadan başka bir manaya yönelmek mümkün hale gelir. Eğer böyle olmaz da lafzın zahirî manası delile ağır basarsa delil, ittifakla zahirî manadan sarfı nazar etmeye elverişli olmaz ve kendisiyle amel edilmez.

4. Zahirî manadan muhtemel manaya yönelmeye sebep olan delilin, lafızdan kastedilen mananın kendisine yönelinen muhtemel mana olduğuna işaret etmesi gerekir.

5. Te'vîl, vaz'e veya örf'e ya da şâri'in âdetine uygun olmalıdır. Aksi takdirde yapılan te'vîl sahih olmaz.

6. Te'vil kıyas yoluyla yapıldıysa açık ve anlaşılır olmalıdır.²²⁴

Şevkânî, (öl. 1250/1834) te'vîlin tercih edilmedeki kuvveti açısından üçe ayrıldığını belirtir. İlki yakın te'vildir ki bu tür te'vil, en ufak bir delille dahi olsa tercihe şayandır. İkincisi, ancak kuvvetli bir delil sayesinde tercihe elverişli olan uzak te'vildir. Üçüncüsü ise lafzın ihtimal vermediği muhal te'vildir. Bu tür te'vil, hiçbir koşulda kabul görmez.²²⁵

Yukarıda aktardığımız görüşler ışığında tefsirin, Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin bağlayıcı bir şekilde izah edilmesi anlamına geldiğini, bu sebepten ötürü naslara dayanması gerektiğini; te'vîlin ise ilim ehlinin, birçok manaya ihtimalli olan bir âyeti, sahip oldukları ilmî müktesebat ışığında bu anlamlardan birine sevk etmeleri şeklinde tanımlayabiliriz. O

²²³ Gazzâlî, (MSF), s.196.

²²⁴ Âmidî, İHK, III, s.53; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, İrşâdü'l-Fuhûl, 1. Baskı, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut, 1419/1999, II, s.35.

²²⁵ Şevkânî, II, s.35.

halde tefsir, bünyesinde mutlak bir açıklama ve bağlayıcılık iddiası barındırmaktadır. Te'vil için ise böyle bir durum söz konusu değildir. Aksine te'vil yapan kişi sadece yorum yaptığının farkındadır ve bu yoruma mutlak bir bağlayıcılık atfetmemektedir.

Bu bağlamda tanımında da zikrettiğimiz üzere birden fazla manaya ihtimalli olan müteşâbih âyetlerin te'vili, bu âyetlerin taşıdığı muhtemel manalardan birisini tercih etmek anlamına gelecektir. Fakat gerek müteşâbih âyetlere yaklaşımları gerek te'vil kavramı özelinde takındıkları tutum, âlimler arasında bu mevzuda ihtilafa yol açmıştır ve söz konusu ihtilafın ana mihverini Alî İmran sûresi 7. âyet oluşturmuştur. Bu sebepten ötürü ulemanın bu âyete dair görüşlerini merkeze almak suretiyle söz konusu ihtilafı bir sonraki başlıkta inceleyeceğiz.

3.3. Müteşâbih Âyetlerin Te'vili

Allah Teâla, Âl-i İmrân sûresi 7. Âyette şöyle buyurmaktadır:

هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولَٰئِكَ الْأَنْبَاءِ

Âlimler, âyette yer alan “وَالرَّاسِخُونَ” ibaresinde geçen “و” harfinin, cümledeki işlevine dair farklı görüşler benimsemişlerdir. Bu harfi, istînâf (ara cümle) vavı olarak kabul edenlerin görüşünü esas aldığımızda âyeti şu şekilde meallendirmemiz gerekmektedir. ‘O, kitabı sana indirendir. Onun bir kısım âyetleri muhkemdir ki bunlar kitabın aslıdır. Diğer kısım âyetler ise müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne arzusuyla ve te'vilini umarak müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onların te'vilini, Allah'dan gayrı hiç kimse bilmez. İlimde derinleşenler ise ‘Biz ona iman ettik, hepsi rabbimizin katındandır.’ derler. (Bu durumdan) ancak akıl sahipleri ibret alır.’

“و” harfini, atıf vavı olarak kabul edenlere göre ise söz konusu ibârenin geçtiği kısmı şu şekilde meallendirmemiz gerekmektedir: ‘Hâlbuki te'vilini yalnızca Allah ve ilimde derinleşenler bilir. Onlar şöyle derler : ‘Biz ona iman ettik, hepsi rabbimizin katındandır...’

Allah Teâla bu âyette, anlaşılabilirliği açısından Kur’ân âyetlerini iki kısma ayırmış ve bir kısmının, kitabın aslı olarak nitelendirdiği muhkem âyetlerden ibaret olduğunu, diğer kısmının ise müteşâbih olduğunu belirtmiştir. Zerkeşî (öl. 794/1392) ve Süyûtî (öl. 911/1505); İbn Habîb en-Nîsâbûrî (öl. 406/1016)’den naklen Kur’ân-ı Kerîm’deki âyetlerin muhkem veya müteşâbih olma durumlarına dair şunları kaydeder: ‘Bu meselede üç görüş

vardır. İlki, Hûd sûresi 1. âyete²²⁶ dayandırılan Kur'ân-ı Kerîm'in tamamının muhkem âyetlerden oluştuğu yönündeki görüştür. İkinci görüş, Zümer sûresi 23. âyete²²⁷ dayandırılan Kur'ân-ı Kerîm'in tamamının müteşâbih olduğu yönündeki görüştür. Üçüncü görüş ise –ki bu en doğrusudur- Âl-i İmran sûresi 7. âyet'in de açıkça işaret ettiği üzere, Kur'ân-ı Kerîm'in bir kısım âyetlerinin muhkem bir kısmının ise müteşâbih olduğu yönündeki görüştür.”²²⁸

Söz konusu âyetin sebebi nüzulü bağlamında kaynaklarda şöyle bir olay aktarılmaktadır: Necranlı Hristiyanlardan oluşan bir heyet Medine'ye gelir ve Hz. Peygamber (sas.) ile aralarında, Hz. Îsâ (a.s.)'a dair bir tartışma vuku bulur. Bu tartışmada Necranlı heyet; Hz. Îsâ'nın ilah olduğu, Allah Teâla'nın oğlu olduğu ya da üçlü ilah inancı doğrultusunda üçün üçüncüsü olduğu yönünde farklı söylemler dile getirir. İlk söylemin ispatı sadedinde Hz. Îsâ'nın ölüleri diriltmesi, amansız hastalıkları iyileştirmesi, gaybdan haber vermesi ve çamurdan kuş yaratması gibi Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen olayları delil olarak sunarlar. İkinci söylem için, Hz. Îsâ'nın babasız olarak dünyaya gelmesini ve beşikte konuşmasını delil gösterirler. Son söylemlerini ispat sadedinde ise Kur'ân-ı Kerîm'de geçen ‘فَعَلْنَا’ (yaptık), ‘أَمَرْنَا’ (emrettik), ‘خَلَقْنَا’ (yarattık), ve ‘قَضَيْنَا’ (hükmettik) gibi Allah Teâla'nın fiillerini konu edindiği halde çoğul zamir barındıran ibarelerin, söylemleri ile örtüştüğünü iddia ederler. Bunun üzerine Âl-i İmrân sûresinin başında geçen seksen küsur âyet nâzil olur.²²⁹

Âl-i İmrân sûresi 7. âyeti bu rivâyet ışığında anlamlandırmaya çalıştığımızda âyetin ihtiva ettiği mana bariz bir şekilde açığa çıkmaktadır. Şöyle ki; söz konusu rivâyete göre Hristiyan bir heyet Hz. Peygamber (sas.) ile ulûhiyet ve rubûbiyete dair bazı meselelerde tartışmış, iddialarını ispat etme sadedinde, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bazı müteşâbih âyetleri delil olarak kullanmışlardır. Bunun üzerine Allah Teâla, Kur'ân-ı Kerîm'in bir kısım âyetlerinin muhkem olduğunu ve bunların kitabın aslını teşkil ettiğini, bir kısım âyetlerinin ise müteşâbih olduğunu; kalplerinde eğrilik bulunan Necranlı hristiyan guruptakiler gibi kimselerin muhkem âyetlerin ifade ettiği, Allah Teâla'nın tevhidi ve Hz.

²²⁶ (الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) “Elif-lâm-râ. Bu, Hakîm ve Habîr olan Allah Teâla tarafından âyetleri ihkâm edilmiş, sonra da açıklanmış bir kitaptır.” (Hûd: 11/1).

²²⁷ (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي) “Allah Teâla, sözün en güzelini, müteşâbih olan ve tekrarlayan bir kitap olarak indirdi.” (Zümer: 39/23).

²²⁸ Zerkeşî, II, s.68; Süyûtî, İTKN, III, s.3.

²²⁹ Ebu'l-Hasan Alî İbn Ahmed el-Vâhidî, Esbâbü'n-Nüzûl, 2. Baskı, Dâru'l-İslâh, ed-Dammam, 1412/1992, s.98; İbn Kesîr, II, s.50; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, Lübâbü'n-Nükûl fî Esbâbi'Nüzûl, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, (ESN), trs., s.40.

İsâ'nın yalnızca onun kulu olduğu gibi hakikatleri bir kenara bırakıp bazı müteşâbih ifadelerin peşine düştüklerini, bununla da yalnızca fitne arzuladıklarını bildirmiştir.

Bu bilgiler ışığında âyetin hususen akidevî alana taalluk eden mevzuları konu edindiğini söylememiz gerekmektedir. Nitekim akidevî mevzularda muhkem âyetleri bir kenara bırakıp müteşâbihâtın peşine düşen Hristiyanların tavrı zemmedilmiş, bunun yerine kitabın aslı olduğu bildirilen muhkem âyetleri esas almak gerektiği vurgulanmıştır.

Kanaatimizce müteşâbih âyetler ile akidevî konular arasındaki bu bağdan ötürü, Âl-i İmrân sûresi 7. âyetin manası ve müteşâbih âyetlerin te'vili etrafında dönen tartışmalar, ilk dönemlerden itibaren güncelliğini korumuştur. Özellikle müteşâbih âyetler içerisinde zikredilen haberî sıfatların mâhiyetine dair İslam âlimleri arasında temelde üç farklı tavrın benimsendiğini söylememiz gerekmektedir.

3.3.1. Tefviz Yaklaşımı

Sözlük anlamı itibarıyla güç yetirilemeyen bir durumu başkasına havale etmek anlamına gelen tefviz,²³⁰ kavramsal olarak -özellikle haberî sıfatların zikredildiği- müteşâbih nasların anlamını, tefsir veya te'vil etmeksizin Allah Teâla'ya havale etmek anlamına gelmektedir. İlmî çevrelerde sahabe ve tabiin mezhebine mensup olan ve "Selef âlimleri" olarak isimlendirilen, erken dönemlerde yaşamış fakih ve muhaddislerin çoğunluğunun tefviz yaklaşımını benimsediği görüşü hâkimdir.²³¹

İmam Gazzâlî, ilmî meselelerden uzak olan halkı sahih bir âkideye yönlendirmek amacıyla kaleme aldığı İlcâmü'l-'Avâm 'an 'İlmi'l-Kelâm adlı eserinde, Selef âlimlerinin müteşâbih naslara dair tavrını detaylı olarak ele almıştır. Gazzâlî'ye göre Selef'in mezhebi; kendilerine ulaşan müteşâbih nasları, Allah Teâla'yı cisimlere ait olan vasıflardan tenzih ederek tasdik etmek, manasını anlamaya güç yetirilemediğini itiraf etmek, bu naslar hakkında konuşmaktan geri durmak ve ilim ehline teslim olmaktır. Bu hususları Selef'in çoğunluğu itikat edinmiştir ve ilmi meselelerden uzak olan halkın da bunları itikat edinmesi gerekmektedir.²³²

Nevevî (öl. 676/1277), haberî sıfatlara dair iki meşhur görüş olduğunu ifade ettikten sonra ilk görüşe dair şunları kaydeder: "Bu görüş, Selef'in cumhurunun ve bazı kelimcilerin görüşüdür. Şöyle ki haberî sıfatlara, Allah Teâla'ya yaraşır bir biçimde iman

²³⁰ İsfahânî, s.648; Razî, s.244; İbn Manzûr, VII, s.210; Fîrûzâbâdî, s.651.

²³¹ Kubeyî, s.88; Mavîl, s.287.

²³² Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, İlcâmü'l-'Avâm 'an 'İlmi'l-Kelâm, 1. Baskı, Merkezü Dâri'l-Minhâc Li'd-Dirâsât, y.y., 1439/2017, s.49-50.

edilir ve bizler tarafından bilinen zahirî mananın murat edilmediği kabul edilir. İlaveten Allah Teâla'nın intikal etmek, hareket etmek ve sair yaratılmışlık vasıflarından ve mahlûkata ait olan sıfatlardan münezzehe olduğunu itikat edinmek ile birlikte, haberî sıfatların te'vili hakkında herhangi bir şey söylememektir.”²³³

Gazzâlî ve Nevevî'nin, Selef âlimlerinin tefviz anlayışına dair yapmış olduğu açıklamalarda iki husus göze çarpmaktadır. İlki nasların ilk anda zihinde beliren ve teşbih düşüncesi uyandıran zahirî manalarının Allah Teâla'nın muradı olmadığına vurgulanması, ikincisi ise tenzih anlayışı çerçevesinde bu nasların te'vili hakkında konuşulmamasıdır. Esasen bu açıklamalar, Selef âlimlerinin tefviz anlayışıyla Mâturîdî ve Eşârî kelimcilerin benimsediği şümûlî te'vil anlayışının birbirine yakın olduğunu göstermektedir. Nitekim şümûlî te'vilde de nasların ilk anda zihinde beliren zahirî manalarının nefyedilmesi ve tenzih anlayışı doğrultusunda manalarının Allah Teâla'ya havale edilmesi söz konusudur.²³⁴

Yukarıda aktardıklarımıza ek olarak tefviz yaklaşımının temelde iki farklı çeşidi bulunduğunu söylememiz mümkündür. Bunların ilki, şümûlî tefviz olarak tarif edilen tefviz çeşididir. Şümûlî tefviz anlayışında haberî sıfatların yer aldığı nasların tamamı müteşâbih olarak kabul edilmiş ve Âl-i İmrân sûresi 7. âyette yer alan hükmün gereği olarak, bunların te'vilini Allah Teâla'dan başka hiç kimsenin bilemeyeceği; bu sebepten ötürü bu sıfatlar hakkında hiçbir şekilde konuşulmaması gerektiği görüşü benimsenmiştir.²³⁵ Şümûlî tefviz anlayışına sahip olan âlimler, Âl-i İmrân sûresi 7. âyette yer alan “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” (ve ilimde derinleşenler...) ibaresindeki vav harfini istînâf vavı olarak kabul etmiş; bu sebepten ötürü ilimde derinleşenler de dâhil olmak üzere müteşâbihlerin te'vilini hiç kimsenin bilemeyeceğini söylemişlerdir.

İkinci tefviz çeşidi ise cüz'î tefviz anlayışdır. Bu anlayış, bazı naslarda tefvize başvurma, bazılarını ise te'vil etme esasına dayanır. Tefviz yaklaşımını benimseyen âlimlerin çoğunluğu cüz'î tefviz anlayışı doğrultusunda hareket etmiştir. Cüz'î tefviz anlayışı, temelde şu esaslar üzerine şekillenmiştir:

1. Bir kısım âlimlerin cüz'î tefviz anlayışında, nasların sübutu bakımından kuvveti etkin rol oynamaktadır. Şöyle ki; bu anlayışa sahip olan âlimlerin çoğu, ancak sübutu kat'î olan naslarda tefvizi benimsemiştir. Sübutu zannî olan nasları ise te'vil etmişlerdir. Bu

²³³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, el-Minhâc Şerhü Sahîhi Müslim, 2. Baskı, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1392/1972, VI, s.36.

²³⁴ Şümûlî te'vil anlayışı için bkz. Kubeyî, s.113-114.

²³⁵ Kubeyî, s.92.

usûlû benimseyenlerin başında Ebû Süleymân b. Muhammed el-Hattâbî (öl. 388/998) ve Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî (öl. 458/1066) gelmektedir. Mevzuya bu zaviyeden bakan âlimler benimsedikleri usûl gereği, haberî sıfatların bulunduğu müteşâbih âyetlerde tefviz anlayışını benimserken ahad haber türünden olan hadis-i şeriflerdeki müteşâbih ifadeleri te'vil etmeyi tercih etmişlerdir.²³⁶ Nitekim Beyhakî bu hususta şöyle demiştir: “Ashabımızdan nazar ehli olan kimseler, Allah Teâla'nın sıfatları hakkında kendilerine ulaşan ahad haberleri delil kabul etmeyi terk etmiş ve bu tür haberleri te'vil etmişlerdir. Çünkü bunlarda zikredilenler, Kur'ân-ı Kerîm'den veya icmâdan bir asla dayanmamaktadır.”²³⁷

2. Nasların delâletlerinin kuvveti ya da murat edilen manayı belirlemeye yardımcı olan karinelerin durumu, bazı âlimlerin cüz'î tefviz anlayışında etkili olmuştur. Tefviz ehli âlimlerin bir kısmı, nasların sübut durumu yerine delâletinin kuvvetini esas almaktadır. Bu nedenle ahad haber dahi olsa delâleti zayıf olan ya da herhangi bir karine mevcut olmayan müteşâbih naslar için tefvizi tercih ederken sübutu kat'î olan müteşâbihleri, delâleti kuvvetli olduğu için ya da karine mevcut olduğu için te'vil etmişlerdir. Cüz'î tefviz anlayışına sahip olanların mevzuya ekseriyetle bu zaviyeden baktıklarını söylememiz mümkündür.²³⁸ Örneğin İbn Cerîr et-Taberî, sübutu kat'î olduğu halde Zâriyât sûresi 48. âyette geçen “وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ” (*Ve göğü, kendi ellerimizle inşa ettik*) ifadesinde geçen “أَيْدٍ” (eller) sözcüğünü kuvvet olarak te'vil etmiş, ayrıca bu te'vili senediyle birlikte İbn Abbas (r.a.)'a dayandırmıştır.²³⁹ Taberî'nin bu görüşü hem kendisinin hem de İbn Abbas (r.a.)'ın söz konusu âyette nassın sübutu yerine delâletini esas aldıklarını göstermektedir.

Tefviz yaklaşımı, Kur'ân-ı Kerîm'in önemli bir kısmını teşkil eden ve akidevî sahaya taalluk eden müteşâbih âyetlerin manasının bilinemeyeceği, bu sebepten ötürü söz konusu âyetler üzerinde düşünmeyi yasakladığı, oysa Allah Teâla'nın, Kur'ân-ı Kerîm hakkında derin bir tefekkür ve tedebbür halinde olmayı emrettiği gibi gerekçelerle tenkit edilmiştir. Fakat yukarıda aktardığımız bilgiler ışığında özellikle Selef-i Sâlihîn içerisinde yer alan birçok âlimin benimsediği tefviz yaklaşımının mutlak anlamda bütün müteşâbihlerin tefviz edilmesi anlamına gelmediğini, bir takım kaideler ve yaklaşımlar neticesinde bazı yerlerde te'ville geçişli bir yapı arz ettiğini söylememiz mümkündür. Bu nedenle tefviz ehli

²³⁶ Kubeyî, s.92.

²³⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, el-Esmâ ve's-Sıfât, 1. Baskı, Mektebetü's-Sevâdi, Cidde, 1993, II, s.200.

²³⁸ Kubeyî, s.93.

²³⁹ Taberî, XXI, s.545.

âlimlerin, nassa teslimiyet ile nassı tedebbür arasında itidalli bir tavır benimsediklerini söylemek daha isabetli olacaktır.

3.3.2. Te'vil Yaklaşımı

Daha çok müteahhir ulema tarafından benimsenen te'vil yaklaşımı, temelde tenzih akidesine dayanmaktadır. Bilindiği üzere tenzih, Allah Teâla'nın her türlü noksanlıktan münezzehtir olduğuna itikat edinmektir. Dolayısıyla tenzih akidesine sahip olan bir kişi, Allah Teâla'nın bir mekân veya zamanla sınırlı olduğu, bir cihette bulunduğu, uzuvlardan ya da parçalardan oluştuğu gibi noksanlık ifade eden inançlardan uzak durmalıdır. İşte bu anlamda te'vil yaklaşımı; müteşâbih naslarda geçen ve zahiri Allah Teâla'ya mekân, uzuv, cihet gibi cisimlere ait vasıflar atfeden ifadeleri, Arap dilinin belağî özellikleri doğrultusunda ve naslarda yer alan delillerin rehberliğinde muhtemel mecazî manalara hamletmektir.²⁴⁰

Te'vil yaklaşımını benimseyen âlimler Âl-i İmrân sûresi 7. âyeti bu doğrultuda anlamış ve “وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” (ve ilimde derinleşenler...) ibaresindeki vav harfini, atıf vavı olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla ilimde derinleşenlerin, müteşâbihlerin te'vilini bilmelerinin mümkün olduğu görüşündedirler.

Âyeti bu şekilde anlamak, içerisinde yer alan “ilimde derinleşenler” vurgusuyla da örtüşmektedir. Zira diğer kıraat esas alınarak, ilimde derinleşenlerin âyetlerin te'vilini bilmedikleri kabul edilecek olursa, bu kimselerin ilimde derinleştiklerinin ifade edilmesinin bir anlamı kalmayacaktır. Çünkü sıradan halk da ilimde derinleşen kimseler gibi âyetlere iman etmektedir. O halde buradaki “ilimde derinleşenler” vurgusu, müteşâbihlerin te'vilinin bu kimseler tarafından bilinebileceğine işaret etmektedir. Ayrıca bu durum müteşâbihlerin izafî olduğu yönündeki iddiayı da destekler niteliktedir.²⁴¹

Söz konusu âyette geçen muhkemlerin kitabın aslı olduğu ifadesinden hareketle, te'vil yaklaşımında muhkemlerin esas alınması, müteşâbihlerin ise muhkemler ışığında te'vil edilmesi söz konusudur. Bu bağlamda te'vil ehli ulemaya göre Şûrâ sûresi 11. âyette geçen “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” (Allah Teâla'nın benzeri hiçbir şey yoktur.) ibaresi muhkem bir ifadedir. Bu nedenle zahirî itibarıyla Allah Teâla'ya, cisimlere ait bir takım sıfatlar atfedilen ve yaratılmışlara benzediği izlenimi uyandıran müteşâbih naslar, bu âyet merkeze alınarak te'vil edilmelidir.

²⁴⁰ Kubeyî, s.101; Mavil, s.292.

²⁴¹ Temel, s.191.

Te'vil yaklaşımını Seleften bazı âlimlere ek olarak Mâturîdî ve Eş'ârî kelimcilerin ekseriyyeti ve İbn Hazm gibi isimlerin de yer aldığı Halef ulemasının çoğunluğu kabul etmiştir.²⁴² Nevevî, te'vil yaklaşımını benimseyen âlimlere dair şöyle demiştir: "Te'vili, Selef-i Sâlihînden bazı kimseler ile kelimcilerin ekseriyyeti benimsemiştir. Zira İmam Mâlik (öl.179/795) ve Evzâî'nin (öl. 157/774), haberî sıfatların yer aldığı müteşâbih nassların uygun bir şekilde te'vil edilmesi görüşünde oldukları rivâyet edilmiştir." Ayrıca Nevevî; İmam Mâlik'in, Allah Teâla'nın her gece dünya semasına nüzul ettiğini bildiren hadis-i şerifi, Allah Teâla'nın rahmetinin, emrinin ve meleklerinin inmesi şeklinde te'vil ettiğini kaydeder.²⁴³

Te'vil yaklaşımı, manasının zahirine yakınlığı veya uzaklığı ya da te'vile dayanak olan delilin zayıf veya kuvvetli olması açısından temelde yakın te'vil ve uzak te'vil olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Yakın te'vil, ya kendisine yönelinen muhtemel mananın zahirî manaya yakın olması veya kullanımının dilde yaygın olması, ya da kendisine dayanak olan delilin kuvvetli olması neticesinde yapılan te'vildir. Örneğin Tâhâ sûresi 39. âyette geçen "وَلْيُصْنَعْ عَلَىٰ عَيْنِي" (*Gözetimim altında yetiştirilmen için...*) ifade sindeki "عين" sözcüğünün zahiri anlamı gözdür. Fakat âyetin sibâkı bu sözcüğün gözetmek/kollamak manasında kullanıldığına delâlet etmektedir. Ayrıca göz sözcüğüyle gözetmek fiili arasında da anlamsal açıdan yakınlık bulunmaktadır. Bu nedenle söz konusu âyette geçen "عين" (göz) sözcüğünü gözetmek olarak te'vil etmek, yakın te'vile örnektir. Uzak te'vil ise zorlama bir yorumla yapılan ya da zayıf bir delile dayanarak yapılan te'vildir.²⁴⁴

Te'vil yaklaşımına dair yapılan bir diğer ayırım ise şümûlî te'vil, cüz'î te'vil ayırımıdır. Şümûlî te'vil; Eş'ârî ve Mâturidî kelimcilerin ekseriyyetle benimsediği, birtakım usul ve kaidelere dayanan te'vil türüdür. Şümûlî te'vilin dayandığı esaslar şunlardır:

1. Zahiri itibarıyla Allah Teâla'nın bir cihette ya da alanda olduğunu vehmettiren naslar te'vil edilmeli ya da zahirini nefyetmek koşuluyla tefviz edilmelidir. Bundan dolayı "استواء" (yerleşmek), "علو" (yükseklik) ve "فوقية" (üstte olma) gibi sözcüklerin Allah Teâla'ya isnat edildiği nassları te'vil etmişlerdir.

2. Zahiri itibarıyla Allah Teâla'ya terkip veya uzuv atfeden naslar ya te'vil edilmeli ya da tefviz edilmelidir. Bundan dolayı "وجه" (yüz), "عين" (göz), "يد" (el), "قدم" (ayak), "ساق" (bacak) gibi sözcüklerin Allah Teâla'ya izafe edilerek kullanıldığı âyetleri te'vil etmişlerdir.

²⁴² Kubeyî, s.102.

²⁴³ Nevevî, VI, s.36-37.

²⁴⁴ Kubeyî, s.111-112.

3. Allah Teâla'nın zatına intikal, hareket gibi yaratılmışlara mahsus bir takım vasıfların atfedildiği naslarda da durum aynıdır. Bu nedenle "صعود" (yükselmek), "نزول" (inmek), "دنو" (yaklaşmak), "إتيان" (gelmek) gibi fiillerin Allah Teâla'ya isnat edildiği nasları te'vil etmişlerdir.

4. Hâcet, noksanlık, değişiklik veya teşbih ifade eden naslarda da ya te'vil tercih edilir ya da tefvize başvurulur. Bu sebeple "المكر" (aldatmak), "الخداع" (kandırmak), "البغض" (öfkelenmek), "الضحك" (gülmek) gibi vasıfların Allah Teâla'ya isnat edildiği âyetler te'vil edilir.

Cüz'î te'vil yaklaşımı ise bazı âlimlerin bütün nasları te'vil etmeye razı gelmemeleri ve bazı nasları te'vil ederken bazılarında te'vilden geri durmaları neticesinde oluşmuş olan te'vil türüdür. Cüz'î te'vil yaklaşımını benimseyen âlimler, te'vil edilebilirliği açısından nasları, te'vile elverişli naslar ve te'vile elverişsiz naslar olmak üzere ikiye ayırır. Bu ayrımın dayandığı kaideler, bir âlimden diğerine değişiklik gösterse de temelde, cüz'î tefviz başlığı altında zikrettiğimiz ve nassın sübutu veya delâletinin esas alınması, cüz'î te'vil anlayışında da söz konusu olmuştur.²⁴⁵

Daha önce muhkem ve müteşâbih kavramlarının mutlak bir yapı arz etmediği, kişinin ilmi müktesebatıyla bağlantılı olarak izâfî kavramlar olduğu yönündeki iddiaya değinmiştik. Yusuf Temel'in ortaya koyduğu bu iddia, müteşâbihâtın te'vili tartışmasının vuzuha kavuşmasına katkı sunmaktadır. Bu nedenle te'vil yaklaşımı başlığı altında bu iddiaya detaylı bir şekilde değinmeyi tercih ettik.

1. Temel; iddiasını beyan kavramının izafiliği üzerine bina etmekte ve beyanın vuzuha açısından farklı derecelerinin olduğunu söylemektedir. Bu dereceler, kişinin Arap diline dair bilgi seviyesiyle de bağlantılı olarak değişiklik arz etmektedir. Bu nedenle mananın açık ya da kapalı olması, Arap dilindeki çeşitli ifade tarzlarını bilenler için pek bir önem arz etmese de Arapça bilmeyenler için ciddi farklılıklara sebep olabilmektedir.²⁴⁶

2. Al-î İmran sûresi 7. âyette geçen muhkem, müteşâbih ve te'vil gibi sözcüklerin lügat anlamları bakımından taşıdıkları özellikler ile muhkem ve müteşâbih lafızlarının birbirine karşılık gelecek şekilde zikredilmesi, bu kavramların izafiliğine işaret etmektedir. Bu bağlamda muhkemler, ibareleri farklı manalara gelme ihtimalinden ve benzerliklerden muhafaza edilmiş âyetlerdir. Ayrıca muhkemlik lafzın kendisinden değil, harici bir durumdan kaynaklanmaktadır. Nitekim muhkem sözcüğünün ism-i mef'ûl sığısında

²⁴⁵ Kubeyî, s.114.

²⁴⁶ Temel, s.183-184.

gelmesi, mefhûmu muhalif yoluyla bu hususu teyit etmektedir. Çünkü fiil, mef'ûl'den değil fâilden sadır olur.

Müteşâbihler ise birden fazla manayı bünyesinde barındıran lafızlardır. Dolayısıyla müteşâbihlik, lafzın bizatihi kendisinden kaynaklanmaktadır. Müteşâbih sözcüğünün ism-i fâil sığasında gelmesi de bu hususu teyit etmektedir. O halde müteşâbihlerdeki anlamsal kapalılık, lafzın haricindeki durumlar göz ardı edilerek tek başına değerlendirilmesinden kaynaklanırken manadaki açıklık; lafzın dışındaki harici durumların dikkate alınması sayesinde mümkün olmaktadır.²⁴⁷ Öyle ise müteşâbih olarak nitelendirilen bir lafız, kendisine nisbetle müteşâbihken harici durumlar dikkate alındığında muhkem olabilir.

3. Âyette, özellikle te'vil sözcüğünün kullanılması müteşâbihliğin mutlak bir kapalılık anlamı taşımadığını göstermektedir. Zira te'vil, lafzın birbirini çağrıştıran manalara sahip olması veya birbiriyle benzeştiği bir durumda bulunması halinde mümkün olmaktadır. O halde âyette tebyin veya tefsir gibi sözcükler yerine özellikle te'vil sözcüğünün kullanılmış olması, müteşâbihliğin izafiliğine işaret etmektedir.

4. Muhkem âyetler veya müteşâbih âyetler terkinin, nekire (belirsizlik) olarak gelmesi bu kavramların izafiliğini gösteren bir diğer husustur. Çünkü bu durum, muhkemlik ya da müteşâbihliğin mutlak olmadığına, muhataplara veya zamana göre değişebileceğine işaret etmektedir.

5. Muhkem ve müteşâbih kavramlarının izafiliğini gösteren bir diğer husus ise âyette, bir kısım âlimlerin ilimde derinleştiklerinin vurgulanması ve sahih bir kıraate göre bu âlimlerin, müteşâbihlerin te'vilini bilmesinin mümkün olduğunun ifade edilmesidir. İlimde derinleşen âlimler, müteşâbihlerin te'viline dair bilgileri ancak ilimde derinleşmeleri sayesinde elde etmektedir. Dolayısıyla bu sınıf içerisindeki âlimler için müteşâbihler muhkeme dönüşürken ilimde derinleşme nimetine erişemeyen kimseler için müteşâbih olarak kalmaya devam edecektir.

6. Müteşâbihlerin izafî olmadığını iddia etmek, bazı nasların mutlak bir kapalılık ve anlaşılmazlık içerisinde olduğunu söylemek anlamına gelecektir. Hâlbuki bu durum Allah Teâla'nın, Kur'ân-ı Kerîm'in apaçık olduğu yönündeki ihbarı ile çelişmektedir. Nitekim Allah Teâla;

هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ

²⁴⁷ Buradaki harici durumlardan kasıt, belâgatçıların aklî ve lafzî karineler olarak tanımladığı hususlardır.

“Bu, (Kitap) insanlar için bir açıklama, müttakiler için ise hidâyet ve öğüttür.”²⁴⁸
buyurmuştur. Bir başka âyette ise;

الرَّكِتَابُ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ

“Elif-lâm-râ. (Bu) hakîm ve habîr olan (Allah) tarafından âyetleri ihkâm edilmiş sonra da tafsilatlı olarak açıklanmış bir kitaptır.”²⁴⁹ buyurmuştur. Fakat müteşâbihliğin izafi bir durum olduğunu kabul ettiğimizde müteşâbihlerin bünyesinde barındırdığı manalardan birine yönlendirilerek te’vil edilmesi sayesinde bu problem ortadan kalkacaktır.²⁵⁰

Buraya kadar aktardığımız bilgiler ışığında te’vil yaklaşımının, bir takım sınırlar ve kaideler çerçevesinde tenzih akidesini muhafaza etmek gibi bir takım amaçlarla âlimlerin çoğunluğu tarafından benimsendiğini söylememiz mümkündür. Ayrıca Âl-i İmrân sûresi 7. âyet, sahih kıraatlerden birine göre ilimde derinleşenlerin te’vile ehil olduklarını açıkça ifade etmektedir. Beyanın izafiliğine dair aktardıklarımız da müteşâbihliğin mutlak olmadığını, kişinin ilmi müktesebatıyla doğru orantılı olarak değişkenlik arz ettiğini göstermektedir. O halde te’vil yapma imkânı, kişinin ilmimde derinleşmesi ile doğru orantılı olarak artmaktadır.

Gazzâlî’nin yaptığı te’vil tanımında, te’vil ile mecaz kavramlarının birbiriyle önemli ölçüde bağlantılı olduğu görünmektedir. Nitekim te’vilin bir çeşidi de bir sözcüğün hakikî manasından mecazî manasına yönlendirilmesidir. Bu itibarla müteşâbih âyetler ile mecaz kavramı arasındaki ilişkiyi inceleyeceğimiz bu çalışmada, te’vil yaklaşımını benimseyen âlimlerin görüşleri doğrultusunda hareket edeceğiz.

3.3.3. İspat Yaklaşımı

Lügat anlamı itibarıyla “ثَبَّتَ” (sabit/kalıcı olmak) sözcüğünün if’al babına dâhil edilmesiyle elde edilen ispat sözcüğü, sabitleştirmek, kalıcı hale getirmek gibi anlamlara gelmektedir.²⁵¹ Bu bağlamda ispat yaklaşımı; müteşâbih âyetlerin manasının bilinmesinin mümkün olduğu ve bu âyetler içerisinde yer alan haberî sıfatların zahirî manalarının, Allah Teâla’nın sıfatları olarak ispat edilmesi kabulüne dayanmaktadır. Bu yaklaşımı, Abdullah İbn Abdurrahman ed-Dârimî (öl. 255/869) ve Ebû Bekr Muhammed İbn Huzeyme (öl. 311/924) gibi bazı hadis âlimleri ile Hanbelilerin çoğunluğu -özellikle müteahhir Hanbeliler- benimsemiştir. İspat yaklaşımının erken dönemlerde tam anlamıyla

²⁴⁸ Âl-i İmrân: 3/138

²⁴⁹ Hûd: 11/1

²⁵⁰ Temel, s.18,190,191.

²⁵¹ İsfahânî, s.171.

sistemleştğini söylememiz mümkün değildir. Ancak İbn Teymiyye'nin ilim sahasına çıkmasıyla birlikte sistematik bir halde müdafaa edilmeye başlanmıştır.²⁵²

İspat yaklaşımını benimseyenlerin önde gelen isimlerinden biri olan İbn Teymiyye, bu yaklaşıma dair şunları kaydeder: “Selefin mezhebi; tahrif etme (تحريف), iptal etme (تعطيل), keyfiyet atfetme (تكيف) ya da benzetme (تمثيل) olmaksızın Allah ve Resulü'nün vasfettiği bütün sıfatlarla Allah Teâla'yı vasfetmektir. Biliriz ki bunlar içerisinde her ne varsa haktır, gizem veya muamma yoktur. Nasıl ki konuşan birinin sözüyle ne kastettiği, muhatabı tarafından bilinmektedir; bu sözlerin manası da aynı şekilde bilinmektedir. Konuşan kişinin, yaratılmışlar içerisinde ne dediğini bilme açısından en üstün maharetlere sahip olması halinde ise bu durum hayli hayli geçerlidir...”²⁵³

Talebesi İbn Kayyım ise şöyle demiştir: “Allah Teâla kendisini; sevmek, kerih görmek, razı olmak, nefret etmek, gazap etmek, üzölmek, öfkelenmek, dünya semasına inmek ve gelmek gibi fiillerle vasfetmiş, arşa istiva ettiğini bildirmiştir. Ayrıca kendisini; ilim, hayat, kudret, irade, işitmek, görmek, yüze ve iki ele sahip olmak ile nitelendirmiştir. Kullarının üzerinde olduğunu, meleklerin kendisine yükseldiğini ve yanından indiğini; yakın olduğunu, muhsinlerle, sabredenlerle ve müttakilerle beraber olduğunu, göklerin sağ elinde dürölü halde bulunduğunu bildirmiştir. Resûlü ise onu; neşelenmek, gülmek, kulların kalplerinin parmaklarının arasında olması gibi vasıflarla vasfetmiştir... Eğer bunları te'vil eder ve hilafına bir manaya hamledersen bu onun rububiyetine karşı apaçık bir inat ve küfür olur. O vakit Allah Teâla'nın zatını, sıfatlarından herhangi birisini veya fiillerinden bir fiili ispat edemez hale gelir, âlemin bir yaratıcısı olduğunu inkâr eden Dehrî kardeşlerinle aynı noktada buluşmuş olursun.”²⁵⁴

İbn Teymiyye ve İbn Kayyım'ın görüşleri ispat yaklaşımının, âyet ve hadislerde geçen ve Allah Teâla Teâlâ'ya isnat edilen vasıfların tamamını te'vil etmeksizin Allah Teâla'nın sıfatı olarak kabul etme inancına dayandığını göstermektedir. Ayrıca bu sıfatları te'vil etmek, ta'til (Allah Teâla'nın sıfatlarını iptal etmek) olarak nitelendirilmektedir. Hatta İbn Kayyım'a göre bu durum, Dehrilerde olduğu gibi neticede Allah Teâla'nın zatını inkâr etmek anlamına gelecektir. Aynı zamanda bu yaklaşımı benimseyen âlimler, teşbih ve temsil gibi inançlardan da uzak durmak ve Allah Teâla'yı yaratılmışlara mahsus bir takım niteliklerden tenzih etmek

²⁵² Kubeyî, s.118.

²⁵³ İbn Teymiyye, MCF, V, s.26.

²⁵⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn Ebî Bekîr İbn Eyyüb İbn Kayyım el-Cevziyye, es-Savâiku'l-Mürsele, 1. Baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1442/2020, I, s.57-58.

gerektiğini söylemişlerdir. Yani ispat yaklaşımını benimseyen âlimler, bir taraftan teşbihi andıran bazı görüşleri dillendirirken diğer taraftan tenzih akidesini benimsediklerini iddia etmektedirler. Bu bağlamda ispat yaklaşımının şu esaslara dayandığını söylememiz mümkündür:

1. Allah Teâla'ya isnat edilmesi uygun olmayan vasıfları icmali olarak nefyetmek yeterliken âyet ve hadislerde zikredilen sıfatları tafsili olarak ispat etmek gerekir. Bu hususta İbn Teymiyye şöyle der: "Allah Teâla elçilerini tafsili bir ispat ve icmali bir nefiy ile göndermiştir. Elçiler de bu sıfatları tafsilatlı olarak ispat etmiş, Allah Teâla'ya isnadı uygun olmayan ve teşbih veya temsile yol açan vasıfları ise icmali olarak nefyetmişlerdir."²⁵⁵ Tespit yaklaşımını benimseyen âlimler, bu nedenle haberî sıfatlar içerisinde saydıkları ve müteşâbih naslarda geçen el, yüz, ayak, parmak, gelmek, inmek, gülmek, sevinmek, üzölmek, istiva etmek gibi vasıfları detaylı bir şekilde ispat ederken Allah Teâla'nın benzersiz oluşu, mahlûkata mahsus niteliklerden münezze oluşu gibi nefiy içerikli sıfatları ise icmali olarak zikredip detaya girmemeyi tercih etmişlerdir. Bu sebepten ötürü Allah Teâla'nın bir alan kaplamadığı ya da cisim olmadığı gibi tenzih akidesi doğrultusunda kabul gören hususları, nefiyde detaya girmek olarak nitelendirdiklerinden reddetmişlerdir.²⁵⁶

2. Naslarda Allah Teâla'ya isnat edilen sıfatların tamamı, herhangi bir fark gözetilmeksizin ispat edilmelidir. İspat yaklaşımını benimseyen âlimlere göre ilim, irade, kudret gibi sıfatlar ile el, yüz, ayak gibi sıfatlar arasında herhangi bir fark yoktur.²⁵⁷ İbn Teymiyye bu kabule dair şöyle demiştir: "Allah Teâla'nın bazı sıfatları hakkındaki sözler, diğer bazıları hakkında söylenmiş olan sözler gibidir. Eğer itirazcı; 'Allah Teâla bir çeşit hayat ile hayat sahibidir, bir çeşit ilim ile ilim sahibidir, bir çeşit kudret ile kudret sahibidir, bir çeşit işitme ile Semî'dir, bir çeşit görme ile Basîr'dir, bir çeşit konuşma ile kelim sahibidir, bir çeşit irade ile irade edendir.' diyen ve bunların tamamını hakikî manası ile kabul edenlerden ise fakat Allah Teâla'nın muhabbet, rıza, gazap, çirkin görme gibi vasıflarında tartışmaya giriyor ve tamamını mecaz olarak kabul edip iradeyle ya da bir takım nimetlerle veya cezalarla açıklıyorsa ona şöyle denir: Nefyettiğin sıfatlarla ispat ettiklerin arasında hiçbir fark yoktur. Aksine birisi için söylediğin her söz diğeri için de geçerlidir."²⁵⁸

²⁵⁵ İbn Teymiyye, MCF, III, s.4.

²⁵⁶ Kubeyî, s.119.

²⁵⁷ Kubeyî, s.119.

²⁵⁸ İbn Teymiyye, MCF, III, s.17.

3. Allah Teâla'nın sıfatlarına dair sarf edilen sözler, zatı hakkında sarf edilen sözler gibidir. Nitekim Allah Teâla'nın ne zatında ne sıfatlarında ne de fiillerinde eşi ve benzeri yoktur. Mademki onun, diğer zatlardan farklı olarak hakikî anlamda bir zatı vardır, o halde diğer varlıkların sahip oldukları sıfatlardan farklı olarak sıfatları da hakikî anlamda kullanılmıştır.²⁵⁹ İbn Teymiyye, bu iddiayı şu şekilde izah eder : “Eğer itirazcı ‘Rabbimiz dünya semasına nasıl iner?’ diye sorarsa ona şöyle denir: O (Allah Teâla'nın zatı) nasıldır? Eğer ‘Nasıl olduğunu bilmiyorum.’ şeklinde cevap verirse şöyle denir: Biz de onun nasıl indiğini bilmiyoruz. Çünkü mevsufun fer’i olması ve ona tabi olması nedeniyle sıfatın keyfiyetinin bilinmesi, mevsufun da keyfiyetinin bilinmesini gerektirecektir. Nasıl oluyor da Allah Teâla'nın zatına dair keyfiyet açısından herhangi bir bilgiye sahip olmadığın halde benden işitmesinin, görmesinin, konuşmasının, karar kılmasının ve inmesinin keyfiyetini soruyorsun?”²⁶⁰

4. Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan her ne varsa manası bilinmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de idrak edilemeyen hiçbir şey yoktur. Aksine tamamı muhkemdir, hidâyet kaynağıdır. Zahirinin delâlet ettiği manaların bilinmemesi söz konusu değildir. Çünkü bunun aksini iddia etmek onun belâgatiyle, fesahatiyle ve nüzulündeki hikmetle örtüşmez. Ayrıca Allah Resulü (sas.), insanların en fasihidir. O halde onun, manasının anlaşılmadığı ya da zahirini murat etmediği bir söz söylemesi mümkün değildir. Kur’ân-ı Kerîm’de ve sünnette bildirilen her ne varsa ilk anda zihninde beliren zahirî manası itibarıyla bildirilmiştir. Bu nedenle te’vil veya tevakkuf etmek caiz değildir.²⁶¹

Bu maddede aktardığımız hususlara dair İbn Kayyım şöyle demiştir: “Resulullah’ın (sas.) sözlerindeki zahirî manayı bilmedikleri veya bu sözlerin zahirinin dalalet ve küfür olduğu noktasında ittifak eden iki taife, onun hakkı beyan etmediğini, insanların da hakikate ulaşamadığını iddia etmiş olmaktadırlar. Bu husustaki dördüncü görüş, bu sözlerden ne kastedildiğini bilmediklerini söyleyenlerin görüşüdür. Onlar ‘Bu sözlerin anlamları nedir, ne murat edilmiştir, neye delâlet etmektedir bilmeyiz.’ diyenlerdir. Onlar bu görüşü Selefeye dayandırmaktadırlar. Ayrıca te’vilciler de bu görüşün en sağlam görüş olduğunu iddia etmişlerdir. Âl-i İmrân sûresi 7. âyette geçen ‘وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ’ (Onun

²⁵⁹ Kubeyî, s.120.

²⁶⁰ İbn Teymiyye, MCF, III, s.25.

²⁶¹ Kubeyî, s.120.

te'vilini Allah'dan başkası bilmez.) ibaresinin, iddialarının doğruluğunu teyit ettiğini söylemişler ve Selefın de ekseriyetle, âyetteki vakfın Allah lafzının üzerinde olduğu görüşünü benimsediğini iddia etmişlerdir... Bunların iddiasına göre nebiler ve resuller Allah Teâla'nın kendilerine indirdiği nasların bir kısmının manasını bilmemektedir. Sahabe ve tabiin de bilmemektedir. Aksine manasını akledemedikleri bir kelimayı kıraat etmektedirler.²⁶²

İspat yaklaşımının dayandığı bu esaslar bir takım gerekçelerle ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirileri özet olarak aktarmaya çalışacağız.

1. Tafsili ispat, icmali nefiy iddiasının delili nedir? Bilakis Kitap'ta ve sünnette hem ispatın hem de nefyin tafsili olarak gerçekleştiğine dair birçok örnek vardır. Örneğin; “لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى” (Onu ne uyuklama hali alır, ne de uyku.)²⁶³ veya “تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ” (Rabbim ne yanılır ne de unuttur.)²⁶⁴ ya da “وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ” (Rabbin, kullarına karşı zalim değildir.)²⁶⁵ âyetlerinde, nefyin de tafsilatlı olarak yapıldığı görülmektedir. Ayrıca detaylandırılmadığı sürece icmali nefyin faydası nedir? Eğer Allah Teâla ile kulları arasında gündeme gelen herhangi bir benzerlik nefyedilmeyecekse ve “Allah Teâla cisim değildir, zatı uzuvlardan oluşan mürekkebe bir yapı arz etmez, bir mekâna ihtiyaç duymaz...” gibi nefyin gereği olan cümleler dile getirilemeyecekse “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” (onun benzeri hiçbir şey yoktur.)²⁶⁶ âyetinin anlamı nedir?

2. Allah Teâla'nın sıfatları hakkındaki nasların tamamına aynı şekilde muamele etmek mümkün değildir. Zira naslara bakan kişi şu hususları açıkça mülâhaza edecektir:

Haberî olmayan sıfatlar, haberî sıfatların aksine hem akılla hem de nakille sabittir. Haberî sıfatlar ise sadece nakille sabittir. Örneğin Allah Teâla'nın kâdir oluşu hem aklen hem de naklen sabittir. Zira aklen aciz bir ilah tasavvur etmek mümkün değildir. Fakat Allah Teâla'ya izafe edilen el gibi bir sıfatı, akıl idrak edememektedir. Bilakis akıl, yaratılmışların bir niteliği olması hasebiyle Allah Teâla'yı eli olmaktan tenzih etmektedir.

Haberî sıfatların dışında kalan ve aklen de sabit olan sıfatlar, net bir şekilde Allah Teâla'ya izafe edilerek zikredilmiş ve bu sıfatlara iman edilmesi emredilmiştir. Örneğin; “وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ” (Bil ki Allah'dan başka ilah yoktur.)²⁶⁷, “فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ”

²⁶² Cevziyye, I, s.568.

²⁶³ Bakara: 2/255

²⁶⁴ Tâhâ: 20/52

²⁶⁵ Fussilet: 41/46

²⁶⁶ Şûrâ: 42/11

²⁶⁷ Muhammed: 47/19

(Biliniz ki Allah, her şeyi bilendir.)²⁶⁸, “وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ” (Biliniz ki Allah, yapıp ettiklerinizi görendir.)²⁶⁹ gibi âyetler, bu hususu teyit etmektedir. Haberî sıfatlar için ise böyle bir durum söz konusu değildir.

el-Esmâü'l-Hüsna içerisinde yer alan isimlerin tamamının haberî sıfatların dışında kalan sıfatlardan türemiş olması da aradaki farkı gözler önüne sermektedir.

Haberî sıfatlara dair Elh-i Sünnet âlimleri arasında hatta İbn Teymiyye'nin bizzat kendi naklîne göre Selef-i Salihîn arasında vuku bulan ihtilaf, haberî sıfatların diğer sıfatlardan farklı olduğunu göstermektedir. Zira haberî sıfatların dışında kalan sıfatlarda böyle bir ihtilaf söz konusu değildir.

3. “Allah Teâla'nın sıfatları hakkında söylenen sözler, zatı hakkında söylenen sözler gibidir.” iddiası temelde iki ön kabulden oluşmaktadır: Birincisi; Allah Teâla'nın zatı nasıl hakikî anlamda ispat ediliyorsa sıfatları da öyle ispat edilmelidir. İkincisi ise nasıl ki Allah Teâla'nın zatını ispat ettiğimiz halde, keyfiyetine dair bir bilgiye sahip olunmadığı kabul ediliyorsa; sıfatları için de bu kabul ortaya konmalıdır. Birinci şart, haberî sıfatlar ile haberî olmayan sıfatları aynı çerçevede değerlendirmesinden ötürü hatalıdır. Zira–yukarıda da ifade edildiği üzere- haberî sıfatların diğer sıfatlar gibi sabit olduğu iddiası, sağlam bir zemine oturmamaktadır. O halde nasıl olurda haberî sıfatların ispatı, Allah'ın zatının ispatı ile bir tutulabilir? İkinci şarta gelince; malum olduğu üzere sıfatlardan yoksun bir halde zatın varlığını ispat etmek, ‘Muattıla, yokluğa götürür.’ sözünde de vurgulandığı üzere yokluğa iman etmektir. Fakat sıfatlara iman etmek, zatın hakikatının keşfine vesile olur. O halde sıfatların görevi, ilahî zata dair bazı bilgileri insanlara bildirmektir. Öyle ki bu sıfatlar olmasa, bizim açımızdan zatın varlığıyla yokluğu eşit mesabede olur. O halde sıfatların keyfiyetinin idrak edilemeyeceğini iddia etmek nasıl mümkün olabilir? Zira bu iddia, sıfatların vazifesini yitirdiği anlamına gelecektir ki bu haliyle ta'tilden (sıfatları nefyetmekten) bir farkı kalmaz.

4. “Kur'an-ı Kerîm'de ve sünnet-i seniyyede yer alan ifadelerin tamamı zahiri üzeredir. Zahirinin murat edilmemiş olması mümkün değildir. Çünkü bu durum Kur'an-ı Kerîm'in belâgatine ve Hz. Peygamber'in (sas.) fesahatine gölge düşürür.” iddiası, birkaç yönden hatalıdır:

Kur'an-ı Kerîm ve sünnet-i seniyyenin dili Arapçadır ve Arapçada, birçok üslup çeşidi vardır. Bunların içerisinde yer alan istiâre ve kinâye gibi sanatlar, dilin güzelliğinin

²⁶⁸ Bakara: 2/231

²⁶⁹ Bakara: 2/233

ve belâgatının gereğidir. Belağî özelliklerinden ötürü gerek Kur’ân-ı Kerîm’de gerek sünnet-i seniyyede, bu sanatlar sayılamayacak kadar çok yer almıştır. Kur’ân-ı Kerîm’i okuyan herkes, bu durumu açıkça müşahade edebilir. Örneğin;

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا

(Elini, boynunu sıkacak derecede kapatma, tamamıyla açık da bırakma. (Eğer böyle yaparsan) kınanmış ve çaresiz bir halde oturur kalırsın.)²⁷⁰ âyeti, zahiri itibarıyla uzuv olan elden bahsetmektedir. Fakat kastın, cimrilik ve savurganlık gibi fiillerin yasaklanması olduğu açıktır. Eğer Kur’ân-ı Kerîm ‘‘cimrilik veya savurganlık yapma’’ deseydi, âyette ne bir güzellik ne de belağî bir özellik kalırdı. Dolayısıyla iddia edilenin aksine ibarenin zahirinin murat edilmeyişi âyetin belâgatine zarar vermek şöyle dursun, fazladan belâğî bir zenginlik katmaktadır.

II. Eğer iddia sahiplerinin iddia ettiği gibi Kur’ân-ı Kerîm’de ve sünnet-i seniyyede yer alan ifadelerin tamamı zahirî manası üzere ise neden müctehitler ve hatta Sahâbeler, usulî ve fer’î meselelerde ihtilaf etmektedir?

III. Eğer Kur’ân-ı Kerîm’in tamamı zahir anlamı üzere ise neden Kur’ân-ı Kerîm, ilimde derinleşenleri diğerlerinden ayırmaktadır? Müfessirler ve müctehitler için bir takım şartlar konmasının sebebi nedir? Kur’ân-ı Kerîm’in ve sünnet-i seniyyenin tamamının, zahirî anlamı üzere olduğunu iddia etmek kolay bir iddia olmasına karşın içerisinde birçok arızalı durum barındırmaktadır. Nitekim te’vil ehli, Kur’ân-ı Kerîm’in te’vilini yalnızca ilimde derinleşenlerin bilebileceği görüşündedir. Fakat Kur’ân-ı Kerîm’in tamamının zahiri üzere olduğunu iddia etmek, ehil olsun olmasın herkese Kur’ân-ı Kerîm’i istediği gibi anlamlandırma imkânı sunacak, dolayısıyla iddia sahiplerinin şiddetle karşı çıktıkları te’vili, daha geniş bir kesime yayacaktır.²⁷¹

İspat yaklaşımının, tefvize ve teşbihe karşı bir tutum barındırdığı iddia edilse de bizce tefviz ile teşbih arasında, geçişli ve çelişik bir yapı arz etmektedir. Zira zahiri itibarıyla haberî sıfatlarda geçen ifadelerin, mahlûkatın sıfatları ile benzer bir anlam taşımadığını söylemek, anlamlarının bilinemeyeceğini söylemekle eşdeğerdir. Örneğin ‘‘يد’’ (el) sözcüğünün, organ olan el anlamı taşımadığını söylemek, aslında herhangi bir manası olmadığını kabul etmektir. Nitekim kendileri de bu sözcükleri zahiri üzere ispat ettiklerini söylemelerine rağmen bu ispatın ne anlama geldiğini ifade etmekten kaçınmışlardır. Dolayısıyla ispat yaklaşımını benimseyen âlimlerin haberî sıfatları teşbih

²⁷⁰ İsrâ: 17/29

²⁷¹ Kubeyî, s.121-127.

olmaksızın ispat ettiklerini iddia etmeleri kendilerini, şiddetle karşı çıktıkları tefviz yaklaşımına götürmektedir. Ayrıca her ne kadar teşbihe karşı olduklarını dile getirseler de –yukarıda da görüldüğü gibi- haberî sıfatların zahirî üzere ve hakikî anlamıyla anlaşılması gerektiğini belirtmeleri, İbn Haldun’un da ifade ettiği üzere, teşbihe düşmekle itham edilmelerine neden olmuştur.²⁷² Bu çelişik tavır, şu soruları gündeme getirmektedir:

1) Haberî sıfatları mahlûkata benzetmeksizin ispat etmek ile anlamının bilinemeyeceğini kabul etmek arasında ne fark vardır? İspat ehli kimselerin bu iddialarının tefvizden veya ta’tilden farkı nedir?

2) Haberî sıfatların zahirî ve hakikî manasıyla bilindiğini söylemek ile bu sıfatların mahlûkatın sıfatlarına benzediğini söylemek arasında ne fark vardır? Bu yaklaşım ile teşbih inancını birbirinden farklı kılan husus nedir?

Buraya kadar aktardıklarımız ispat yaklaşımının, tefviz ile teşbih arasında gelgitli ve çelişik bir yapı arz ettiğini ortaya koymaktadır. Bizce bu durum ispat yaklaşımını benimseyen âlimlerin, dilde mecaz olgusunu kasten veya farkında olmadan göz ardı etmelerinden kaynaklanmaktadır. Zira Arap dilinde ve naslarda yaygın olarak bulunan mecazî üslup, ibareleri anlamlandırmada ve yorumlamada büyük öneme sahiptir. Özellikle haberî sıfatlar gibi akidevî sahaya taalluk eden meselelerde, mecaz olgusunu görmezden gelmek, tenzih akidesinden uzaklaşıp teşbih ve tecsim tehlikesine maruz kaymaya neden olacaktır. Dolayısıyla müteşâbih âyetlerde yer alan mecazî ifadelerin tespiti sadece dil bilimsel açıdan değil, akidevî açıdan da önem arz etmektedir. Bu sayede teşbihe sebep olan nedenler ortadan kalkacak, tefvizin yol açtığı bir takım sakıncalar da giderilmiş olacaktır. Bu nedenle çalışmamızın son bölümünde, müteşâbih âyetlerde yer alan mecazî ifadeleri tespit etmeye gayret edeceğiz.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. MÜTEŞÂBİH ÂYETLERDE YER ALAN MECAZİ İFADELER

4.1. Allah Teâla’ya Uzuv İzafe Edilen Âyetler

Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan bir kısım âyetlerde zahiri itibarıyla Allah Teâla’ya; el, yüz, göz gibi sözcüklerin izafe edilerek kullanıldığını daha önce ifade etmiştik. Fakat yine

²⁷² Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân İbn Muhammed İbn Haldûn, Târîhu İbn Haldûn, 1. Baskı, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1401/1981, I, s.605.

Kur'an'da "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" (Hiçbir şey ona benzer değildir.) demek suretiyle, Allah Teâla ile mahlûkatı birbirine benzetmeye yol açabilecek her türlü düşüncenin yanlışlığı ortaya konmuştur. Ayrıca Allah Teâla, noksansız ve kusursuz olandır. Fakat el, yüz, göz gibi sözcüklerin karşılık geldiği uzuvlara sahip olmak, kusurlu varlıkların noksan nitelikleridir. O halde tenzih akidesi, Allah Teâla'yı bu tür niteliklerden de tenzih etmeyi gerekli kılmaktadır. Nitekim Kurtubî, Zümer sûresi 67. âyette geçen ve Allah Teâla'ya avuç ve sağ el gibi sözcüklerin izafe edildiği âyeti tefsir ederken, âyetin sonunda geçen "سُبْحَانَهُ" (O, ortak koştuklarından münezze ve yücedir.) ifadesine dair şöyle demiştir: "Allah Teâla, bunların organ olmasından kendisini tenzih etmiştir."²⁷³ O halde genel olarak müteşâbih âyetler içerisinde yer alan ve zahiren teşbihi andıran ifadeleri tenzih âkidesi doğrultusunda yorumlamanın bir nevi zorunluluk olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim gerek tefvizi benimseyen ilk dönem uleması gerekse te'vil yaklaşımını benimseyen âlimler bu doğrultuda hareket etmiştir. Fakat bu durum bizi şöyle bir soru ile karşı karşıya bırakacaktır: Eğer âyetlerde geçen söz konusu ifadelerden ilk anda zihinde beliren manalar kastedilmediyse Kur'an'ı Kerim'de bu türden ifadelere yer verilmesinin hikmeti nedir? Neden kastedilen manaya doğrudan delalet eden ifadeler yerine bu türden dolaylı bir anlatıma yer verilmiştir?

Bu soruya ilk anda belagat âlimleri tarafından kabul gören ve daha önce ifade ettiğimiz mecazın hakikatten daha belîğ olduğu, dolayısıyla anlatılmak istenen mevzuyla dair muhatapta daha fazla tesir uyandırdığı şeklinde bir cevap vermek mümkündür. Fakat bizce burada göz önünde tutulması gereken ikinci bir husus vardır.

İnsan zihni; soyut olan, dolayısıyla duyularıyla kavrayamadığı varlıklar hakkındaki tasavvurlarını bildiği, gördüğü, hissettiği, somut ve mücessem varlıklar üzerinden oluşturmaktadır. Soyut ve bilinmez olanı somut ve bilinir olanla kıyas etmekte, benzer ve farklı yönlerini karşılaştırarak bir anlamlandırma süreci içerisine girmektedir. Nitekim pedagoji alanında yaptığı çalışmalarla bilinen ünlü psikolog Piaget (öl. 1980), insan zihninin bu mekanizmasını çocukluktan itibaren incelemiş ve neticede zihnin soyut ve bilinmeyene yolculuğunu somut ve bilindik şemalar üzerinden sürdürdüğünü ifade etmiştir.²⁷⁴ O halde insan zihni, bildiği ve kavradığı her türlü varlıktan farklı olan yaratıcıya dair tasavvurlarını da bu mekanizma yoluyla oluşturmaya çalışacaktır. Putperestlik, Budizm, Hristiyanlık gibi birçok dinde yer alan antropomorfik bir tanrı

²⁷³ Kurtubî, XV, s.277.

²⁷⁴ Suat Kol, "Erken Çocuklukta Bilişsel Gelişim Ve Dil Gelişimi", Sayı:21, 2011, s.3-4.

inancının arka planında insan zihninin bu özelliğinin yansımalarını görmek mümkündür. İsrail oğullarının Hz. Musa'dan kendileri için mücessem hale gelmiş bir ilah talep etmelerinin ve altından yaptıkları buzağı heykeline tapınmalarının veya mü'minlere bir mükâfat olarak cennette Allah'ı görececek olmalarının vaat edilmesinin arka planında da insan zihninin bu özelliği etkin rol oynamıştır. Zira insan zihni, bilinmeyi tanıma ihtiyacı hissetmekte ve bu ihtiyacı sürekli olarak bildiği varlıklar üzerinden gidermeye çabalamaktadır.

Buraya kadar aktardığımız hususlar nedeniyle, müteşâbihat içerisinde yer alan bu türden ifadelerde insan zihninin bu özelliğinin gözetildiğini söylememiz mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm; temsil ile teşbihi, hakikat ile mecazı birbirinden ayırt edebilecek kemale erişmiş olan zihinlerin hissettiği bu ihtiyacı, müteşâbihatta yer alan mecazî ve temsili anlatımlarla karşılamış, böylece insanoğlunun yaratıcısını tanıma arzusunu bir nebze olsun gidermiştir. Bizde tüm bu nedenlerle bu başlık altında, âyetlerde yer alan mecazî kullanımları inceleyerek meseleyi, en merkezi belagat terimlerinden biri olan mecaz kavramı ekseninde ele almaya çalışacağız.

4.1.1. "الوجه" (yüz) sözcüğünün Allah Teâla'ya izafe edildiği âyetler

Kur'ân-ı Kerîm'de "الوجه" (yüz) sözcüğünün Allah Teâla'ya izafe edilerek kullanıldığı âyetleri, içerdikleri mecaz çeşitlerine göre üç guruba ayırmak mümkündür. Bu bölümde söz konusu âyetleri, barındırdıkları mecaz çeşidini esas alarak inceleyeceğiz.

4.1.1.1. "الوجه" (yüz) sözcüğünün zat anlamında kullanıldığı âyetler

Bu gurup içerisinde yer alan âyetler şunlardır:

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

(Allah ile birlikte başka bir ilaha dua etme! Ondan başka ilah yoktur. Onun yüzü dışında her şey yok olacaktır.)²⁷⁵

وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

(Celal ve İkrâm sahibi rabbinin yüzü ise bâkidir.)²⁷⁶

Âyetlerin tefsiri sadedinde Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî; (öl. 597/1201) ed-Dahhâk (öl. 105/723) ve Ebû Ubeyde'nin, âyetlerdeki "الوجه" (yüz) sözcüğünden kastın Allah

²⁷⁵ Kasas: 28/88

²⁷⁶ Rahman: 55/27

Teâla'nın zatı olduğu görüşünü benimsediklerini nakletmiştir.²⁷⁷ Kurtubî ise İbn-i Abbas'ın (r.a.) ‘‘Yüz, Allah Teâla'nın zatıdır.’’ dediğini ifade etmiştir.²⁷⁸ Ayrıca İbn Kesîr de bu ibareleri Allah Teâla'nın zatı şeklinde tefsir etmiştir.²⁷⁹

Yüzün, insanlar için diğer organlara nispeten farklı ve önemli bir yeri vardır. Yüz; göz, ağız, burun gibi insanın dış dünya ile olan irtibatını sağlayan önemli organları bünyesinde barındırmanın yanı sıra, kişinin kimliğini de yansıtmaktadır. Zira insanlar yüzlerinin şekline göre tanınmakta, hafızalarda yer edinmektedir. İnsanları tanımlamanın ve birbirinden ayırt etmenin en muteber yolu onları yüzleri ile tanımlamaktır. Bu nedenle günümüzde kimliklerde ve pasaportlarda yüze ait fotoğraflar kullanılmaktadır. Yüz tanıma sistemlerinin giderek yaygınlaşması da yüzün sahip olduğu bu temel fonksiyonun bir yansımasıdır. Ayrıca yüz; psikolojik halin de göstergesidir. Bu nedenle olsa gerek insan zihni, yüz ile kişinin şahsiyeti ve kimliği arasında kopmaz bir bağ tasavvur etmektedir. Öyle ki zihinlerimiz bir kimsenin sahip olduğu yüz şeklini âdetâ o kimsenin bizatihi kendisi gibi algılamaktadır.

Âyetlerin tefsirine dair aktardıklarımız ile birlikte yüzün, insan zihninde sahip olduğu bu özellikleri düşündüğümüz takdirde, âyetlerde geçen yüz sözcüğünün zat anlamında kullanılmış olması kuvvetle muhtemel görünmektedir. O halde her iki âyette de alâkası cüziyyet olan mecaz-ı mürsel sanatı kullanılmıştır. Zira cüz olan ‘‘الوجه’’ (yüz) sözcüğü zikredilmiş fakat küll olan zat anlamı kastedilmiştir.

Buradaki mecazî kullanıma işaret eden karine, öncelikle karine-i aklîyyedir. Çünkü Allah Teâla'ya bir cüz ya da organ izafe etmek aklen imkânsızdır. Ayrıca âyetlerin bağlamı da ‘‘الوجه’’ (yüz) sözcüğünün Allah'ın zatı anlamında kullanıldığını göstermektedir. İlaveten Kasas sûresi 28. âyetteki ‘‘كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ’’ (her şey yok olacaktır) ifadesi ve Rahman sûresi 27. âyette zikredilen ‘‘يَبْقَى’’ sözcüğü, karine-i lafziyye olarak ‘‘الوجه’’ (yüz) sözcüğünün, mecazen zat anlamında kullanıldığını işaret etmektedir. Âyetlerde yer alan karineleri dikkate almadığımız ve mecazî kullanımları göz ardı ettiğimiz takdirde şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır: Allah Teâla'nın bir yüzü vardır ve yüzü dışında –kendisine ait olan diğer nitelikler de dâhil olmak üzere- her ne varsa yok olacak, sadece yüzü bâkî kalacaktır. Bizi noksan ve kusurlu bir ilah tasavvuruna kadar götürebilecek olan böyle bir anlayışın yanlışlığı izaha gerek olmayacak derecede açıktır. Nitekim –böyle bir endişeden

²⁷⁷ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr, 1. Baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1422/2001, III, s.397.

²⁷⁸ Kurtubî, II, s.83-84.

²⁷⁹ İbn Kesîr, VI s.261.

kaynaklanıyor olsa gerek- yukarıda görüşlerine yer verdiğimiz müfessirler de âyetleri, mecazî kullanımı dikkate almak suretiyle te'vil etmişlerdir.

Buraya kadar aktardığımız bilgiler ışığında ilk âyeti “...*rabbinin zatı ise bâkidir.*” şeklinde, ikinci âyeti ise “...*Onun zatı dışında her şey yok olacaktır.*” şeklinde meâllendirmemiz gerekmektedir.

Yukarıda aktardığımız âyetlerde yer alan “الوجه” (yüz) sözcüğünü Süfyân es-Sevrî, Allah Teâla’nın rızasının arzalandığı ameller şeklinde tefsir etmiştir. Ayrıca Abdullah İbn Abbas (r.a.)’dan yapılan başka bir nakilde de âyetler, benzer şekilde tefsir edilmiştir.²⁸⁰ Bizce bu tefsirlerin arka planında, yüzün rıza ve hoşnutluğu ifade eden uzuv olması etkin rol oynamıştır. Abese sûresi 38. ve 39. âyetlerde geçen “وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفَرَةٌ ضَاجِكَةٌ” (O gün bazı yüzler parıldar. Güleçtir, müjdelenmiştir.) ifadelerinde de yüzün taşıdığı bu fonksiyona işaret edilmiştir. Bu durumda ise âyetlerde yer alan “الوجه” (yüz) sözcüğünde istiâre-i mekniyye sanatının kullanıldığı söylememiz gerekecektir. Zira âyetlerde, Allah Teâla’nın rızası ile kulun rızası arasında bir benzerlik kurulmuş, ardından rıza ve hoşnutluğun göstergesi mesabesinde olan yüz sözcüğü, Allah Teâla’nın rızasına götüren amellere benzetilmiştir. Bu nedenle Kasas sûresi 88. âyeti “...*rabbinin rızasının arzalandığı ameller ise bâkidir.*” şeklinde, Rahman sûresi 27. âyeti ise “...*Onun rızasının arzalandığı ameller dışında her şey yok olacaktır.*” şeklinde anlamlandırmamız mümkündür.

4.1.1.2. “الوجه” (yüz) sözcüğünün rıza ve sevap anlamında kullanıldığı âyetler

Bu anlamda kullanılan âyetlerin bir kısmı şunlardır:

وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ

“Ancak Allah’ın yüzünü arzulayarak infak edersiniz.”²⁸¹

وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةِ
أُولَٰئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ

“Ve onlar; rablerinin yüzü için sabredenler, namazı kılanlar, kendilerine rızık olarak verdiklerimizden gizlice ve açıktan infak edenler ve iyilik yaparak kötülüğü savuşturanlardır. İşte âhiret hayatı onlardır.”²⁸²

وَمَا آتَيْنَا مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْغَفُونَ

²⁸⁰ İbnü'l-Cevzî, III, s.397.

²⁸¹ Bakara: 2/272

²⁸² Ra'd: 13/22

“Allah Teâla’nın yüzünü arzulayarak verdiğiniz zekâta gelince, işte (bunu yapanlar) sevaplarını kat kat artıranlardır.”²⁸³

İnsanın duygularını en belirgin şekilde ifade etme imkânına sahip olduğu uzvu yüzüdür. Bu nedenle bir vesileyle hoşnut edilen bir kişi, kendisini hoşnut edene karşı bu duygusunu, yüzündeki ifadeler vasıtasıyla açıkça gösterebilmektedir. Bu itibarla yukarıda aktardığımız âyetlerde geçen “الوجه” (yüz) sözcüğü, Allah Teâla’nın rızasına veya mükâfatına benzetilmiş, fakat sadece müşebbeh konumundaki bu sözcük zikredilmiştir. Dolayısıyla bu âyetlerde istiâre-i mekniyye sanatı kullanılmıştır.

Âyetlerdeki “الوجه” (yüz) sözcüğünün istiâre yoluyla kullanıldığını gösteren karine ise hem karine-i aklîye hem de karine-i lafziyyedir. Zira bir önceki başlıkta da ifade ettiğimiz üzere bir organ olan yüzü Allah Teâla’ya izafe etmek aklen mümkün değildir. Ayrıca âyetlerin bağlamı, ameli salih içerisinde yer alan fiilleri konu edinerek “الوجه” (yüz) sözcüğünün rıza veya sevap anlamında kullanıldığına işaret etmektedir. Bu durum da ikinci bir karine-i aklîye hükmündedir. Çünkü amel-i salih, Allah Teâla’nın rızası ve ahiret mükâfatı arzulanarak yapılan fiillerdir. Lafzî karineler ise âyetlerde geçen “تَنْفِقُونَ” (infak edersiniz), “الَّذِينَ صَبَرُوا” (sabredenler), “مَا آتَيْنَاهُمْ” (verdiğiniz şeyler) ibareleridir. Çünkü bu ibareler, “الوجه” (yüz) sözcüğüyle Allah’ın rızasının veya sevabının kastedildiğini göstermektedir.

Âyetlerde yer alan mecazî kullanımları göz ardı ettiğimiz takdirde mü’minlerin hakikî anlamda Allah Teâla’nın yüzü için salih amel işlediklerini söylememiz gerekecektir. Oysa bu durum hem âyetlerin bağlamıyla hem de aklî ilkelerle çelişki arz etmektedir. Bu nedenle olsa gerek İbn Cerîr et-Taberî, Fahrüddin er-Râzî ve Kurtubî de (öl. 671/1273) bu minvaldeki âyetlerde geçen “الوجه” (yüz) sözcüğünün, Allah Teâla’nın rızası anlamına geldiğini belirtmişlerdir.²⁸⁴ “الوجه” (yüz) sözcüğünün bu şekilde te’vil edilmesi, bu sözcüğün istiâre yoluyla kullanıldığı yönündeki iddiamızı doğrulamaktadır. Nitekim Râzî de “الوجه” (yüz) sözcüğünün rıza anlamında kullanımında istiâre olduğunu açıkça ifade etmiştir.²⁸⁵

Buraya kadar aktardıklarımız doğrultusunda Bakara sûresi 272. âyeti “Ancak Allah’ın rızasını arzulayarak infak edersiniz.” , Ra’d sûresi 22. âyeti “Ve onlar; rablerinin rızası için sabredenler...”, Rûm sûresi 39. âyeti ise “Allah’ın rızasını arzulayarak verdiğiniz zekâta gelince...” şeklinde meallendirmemiz gerekmektedir.

²⁸³ Rûm: 30/39

²⁸⁴ Taberî, XXIII, s.546; Râzî, TFK, IV, s.21; Kurtubî, II, s.84.

²⁸⁵ Râzî, TFK, IV, s.21.

4.1.1.3. ”الوجه” (yüz) sözcüğünün kible anlamında kullanımı

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ

”Doğu da batı da Allah’ındır. Her nereye dönerseniz dönün Allah’ın yüzü oradadır.”²⁸⁶

İbn Kesîr, bu âyette geçen ”وَجْهُ اللَّهِ” ibaresine dair şunları aktarır: ”İkrime (r.a.)²⁸⁷ İbn Abbas’ın (r.a.) bu âyeti ‘Nereye dönersen dön Allah’ın kiblesi oradadır.’ şeklinde tefsir ettiğini nakletmiştir. Mücahit ise âyete dair ‘Nerede olursanız olun sizin için kendisine yöneldiğiniz bir kible vardır. O kible Kâbe’dir’ demiştir.”²⁸⁸ İspat yaklaşımının önde gelen isimlerinden olan İbn Teymiyye ise bu âyete dair şöyle demiştir: ”Mücâhit ve Şâfi’î, bu ibarenin Allah Teâla’nın kiblesi anlamına geldiğini söylemiştir. Doğru olan da budur. Zira bu âyet, sıfat âyetlerinden değildir. Âyeti sıfat âyetleri arasında sayanlar yanılmıştır. Çünkü kelâmın bağlamı, kastın ne olduğunu göstermektedir.”²⁸⁹

Yüz, insanın en değerli ve şerefli uzvudur. Zira yüz, kişiliğin ve duyguların zuhur ettiği uzvudur. Bu nedenle bir kişiyle iletişim kurarken muhatabın yüzüne yönelmeye özen gösterilmekte ve bu durum, bütünüyle o kişinin kendisine yönelmek şeklinde algılanmaktadır. Kuşkusuz iletişimin yüz yüze yapılması ile uzaktan yapılması arasındaki fark da yüzün sahip olduğu bu nitelikten kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda yukarıda aktardığımız tefsirleri de göz önüne aldığımız takdirde âyette, kulun rabbine yakarış ve itaatinin bir gereği mesabesinde olan namaz ibadeti esnasında yöneleceği yön, yüze benzetilmiş ve ibadet edilen olması hasebiyle Allah Teâla’ya izafeten kullanılmıştır. Zira insan zihni, iletişim esnasında muhatabın yüzüne yönelmeye nasıl ihtiyaç duyuyorsa ibadet esnasında da kulluğunu izhar edeceği zata o yönelmeye aynı şekilde iştiaak duymaktadır. O halde bu âyette geçen ”وجه” (yüz) sözcüğü istiâre-i mekniyye yoluyla kullanılmış olmalıdır. Çünkü yüz, kendisine yönelinmesi açısından kibleye benzetilmiş ve müşebbeh olan yüz zikredilmiş fakat müşebbeh-bih olan kible zikredilmemiştir.

”وجه” (yüz) sözcüğünün mecazen kullanıldığına işaret eden karine ise hem aklî hem de lafzîdir. Öncelikle âyetin bağlamı, kibleyi konu edindiği için karine-i akliyye hükmündedir. Ayrıca Allah Teâla’ya yüz gibi bir uzvun izafe edilmesinin aklen imkan dâhilinde olmaması da ikinci bir karine-i akliyyedir. Âyette doğu ve batı yönlerinin zikredilmesi ve ”تَوَلَّوْا” (yönelirsiniz) fiilinin kullanılması ise karine-i lafziyye olarak yüz

²⁸⁶ Bakara: 2/115

²⁸⁷ Ebû Osmân İkrime İbn Ebî Cehl (öl. 13/634)

²⁸⁸ İbn Kesîr, IV, s.391.

²⁸⁹ İbn Teymiyye, MCF, III, s.193.

sözcüğünün kible anlamında kullanıldığını göstermektedir. Âyetteki mecaz o denli açıktır ki –mecazı reddetmesi ve ispat yaklaşımını benimsemesine rağmen- İbn Teymiyye dahi bu sözcüğü, kible şeklinde anlamlandırmak durumunda kalmıştır.

Buraya kadar aktarmış olduğumuz bilgiler ışığında Bakara sûresi 115. âyeti şu şekilde anlamlandırmamız gerekmektedir. “*Doğu da batı da Allah’ındır. Her nereye dönerseniz dönün Allah’ın kiblesi oradadır.*” Fakat âyeti bu şekilde anlamlandırmamız, kible için belirlenen herhangi bir yönün bulunmadığı şeklinde bir probleme yol açmaktadır. Müfessirler söz konusu problemi gidermek amacıyla âyetin Kâbe’ye yönelme emri gelmeden önce indiğini belirtmişlerdir.²⁹⁰ Bir kısım meâllerde ise bu ibare, Allah Teâla’nın zatı şeklinde meâllendirilmiştir. Bizce bu meâlin arka planında, âyette alâkası cüz’iyyet olan mecaz-ı mürsel olduğu kabulü yatmaktadır. Fakat âyeti bu şekilde meâllendirmek, Allah Teâla’nın bir cihette veya mekânda bulunduğu gibi başka bazı problemlere yol açtığından ötürü tarafımızca tercih edilmemiştir.

4.1.2. “عين” (göz) sözcüğünün Allah Teâla’ya izafe edildiği âyetler

Allah Teâla’ya “عين” (göz) sözcüğünün tekil ve çoğul halde izafe edildiği âyetler şunlardır:

وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ

“Gözetimimiz altında ve vahyimiz ışığında gemiyi inşa et, zulmedenler hakkında bana bir şey söyleme. Muhakkak ki onlar boğulacaklardır.”²⁹¹

تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرَ

“(Nübüvveti) inkâr edilen (Nuh’a) bir mükâfat olarak (gemi) gözetimimiz altında akıp gidiyordu.”²⁹²

وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ

“Rabbi’nin hükmü için sabırlı ol. Muhakkak ki sen bizim gözetimimiz altındasın. Kıyam ettiğinde ise rabbine hamd et.”²⁹³

وَالْقَيْثُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي

“Ve senin üzerine katımdan bir muhabbet bıraktım ki gözetimim altında büyüyip yetişsin.”²⁹⁴

²⁹⁰ Taberî, II, s.450; İbn Kesîr, I, s.391.

²⁹¹ Hûd: 11/37

²⁹² Kamer: 54/14

²⁹³ Tûr: 52/48

²⁹⁴ Tâhâ: 20/39

İbn Cerîr et-Taberî, Tûr sûresi 48. âyeti şöyle tefsir etmiştir: “Muhakkak ki sen bizim gözetimimiz altındasın, seni ve amelini görmekteyiz. Biz seni muhafaza ediyoruz.”²⁹⁵ İbn Kesîr ise Kamer sûresi 14. âyete dair şöyle demiştir: “Yani emrimiz, görüşümüz, hıfzımız ve gözetimimiz altında...”²⁹⁶

Bilindiği üzere gözler, insan zihninin ve gönlünün dışı açılan kapısıdır. Zira göz organı vesilesiyle görme eylemi gerçekleşmektedir. Yemek, içmek, barınmak, gibi hayatın devamı için gereken temel ihtiyaçları gidermede de göz temel bir fonksiyona sahiptir. Ayrıca gözleri sayesinde kişi, kendisine veya çevresine yönelen dış tehditleri gözlemleyebilme imkânı bulmaktadır. Bu nedenle olsa gerek, bir varlığı gözlemekten ibaret olan gözetmek eylemi, bünyesinde aynı zamanda korumak muhafaza etmek gibi anlamları da taşıya gelmiştir.

Âyetlerin tefsirine dair aktardığımız bilgiler ile birlikte gözün ifa ettiği bu fonksiyonları da dikkate aldığımız takdirde şunu söylememiz gerekmektedir: Âyetlerde görmek, gözetmek, muhafaza etmek gibi eylemlerin kendisiyle gerçekleştiği organ olan “عين” (göz) sözcüğü zikredilmiş fakat eylemlerin bizatihi kendisi kastedilmiştir. Dolayısıyla âyetlerde alâkası âliyyet olan mecaz-ı mürsel vardır. Bu sebepten ötürü biz de âyetlerdeki “عين” (göz) ve “أَعْيُنَ” (gözler) sözcüklerini gözetmek olarak tercüme etmeyi tercih ettik.

Âyetlerdeki mecazî kullanımların varlığına delâlet eden karine ise hem aklî hem de lafzî karinedir. Karine-i aklîye, göz gibi yaratılmışlara mahsus olan bir organın Allah Teâla’ya izafe edilmesinin aklen imkansız olması ve âyetlerin bağlamının korumak, gözetmek, rehberlik etmek gibi mevzuları konu edinmesidir. Karine-i lafziyyeler ise Hûd sûresi 11. âyette “اصْنَعِ” (inşa et) sözcüğü ve “وَحْيِنَا” (vahyimiz ile) terkididir. Zira Allah Teâla Nuh’a (a.s.) gemiyi kendi vahyi doğrultusunda inşa etmeyi emretmesi, “بَاعْيُنِنَا” (gözlerimiz ile) terkidinden kastın “gözetimimiz ile” olduğuna işaret etmektedir. Kamer sûresi 14. âyette ise “تَجْرِي” (akıp gider) sözcüğüdür. “بَاعْيُنِنَا” (gözlerimiz ile) terkihiyle birlikte bu sözcüğün kullanılması, geminin Allah Teâla’nın gözetimi altında ilerlediğini göstermektedir. Tûr sûresi 48. âyette ise Allah Teâla, Hz. Peygamber’e (sas.) rabbinin hükmü için sabretmesini emretmiş ve onun kendi gözetimi altında olduğunu bildirmiştir. Dolayısıyla “وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ” (*Rabbinin hükmü için sabret!*) emri “فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا” (Sen bizim gözlerimiz ilesin) ifadesinin “gözetimimiz ilesin” anlamında kullanıldığına işaret

²⁹⁵ Taberî, XXI, s.605.

²⁹⁶ İbn Kesîr, VII, s.477.

etmektedir. Tâhâ sûresi 39. âyette ise karine-i lafziyye “لِصَّنْعٍ” (büyüyüp yetişesin) sözcüğüdür. Zira büyümek, genellikle başka birinin gözetimi ve koruması sayesinde mümkün olmaktadır.

4.1.3. “يد” (el) sözcüğünün Allah Teâla’ya izafe edildiği âyetler

Kur’ân-ı Kerîm’deki birçok âyette “يد” (el) sözcüğü ve türevleri tekil, ikil veya çoğul olarak Allah Teâla’ya izafe edilmektedir. Bu başlık altında söz konusu âyetlerde yer alan mecazî kullanımları inceleyeceğiz.

4.1.3.1. “يد” (el) sözcüğünün cimrilik ve cömertlik anlamında kullanımı

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ

“Yahûdiler ‘Allah’ın eli bağıdır.’ dediler. Asıl bağlanmış olan kendi elleridir ve söyledikleri sebebiyle lanetlenmişlerdir. Bilakis onun her iki eli de açıktır. Dilediği gibi infak etmektedir.”²⁹⁷

İbn Cerîr et-Taberî bu âyete dair şöyle demiştir: “Yahûdiler bu sözleriyle; Allah Teâla’nın hayrının alıkondüğünü, ihsanının kendilerini kapsamaktan engellenmiş olduğunu kastetmektedir. Zikri yüce olan Allah’ın, nebisini (sas.) tedip için indirdiği “وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ” (Elini boynuna bağlamak suretiyle sımsıkı tutma, tamamen de açıp saçma!)²⁹⁸ âyetinde de buradakine benzer bir kullanım vardır. Muhakkak Allah Teâla, bu âyette el sözcüğünü bağış anlamında kullanmıştır. Zira insanlar bağış ve iyilikleri genellikle elleri vasıtasıyla yapmaktadır.”²⁹⁹ Ayrıca Taberî, İbn Abbas’ın (r.a.) söz konusu âyette geçen “يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ” (Allah’ın eli bağıdır.) cümlesine dair “Yahûdilerin bu sözden kasıtları, Allah Teâla’nın elinin hakikaten bağlı olduğunu ifade etmek değildir. Onlar Allah Teâla’nın cimri olduğunu, kendilerine nimetlerini ihsan etmediğini söylemektedirler. Allah Teâla onların söylediklerinden münezzeh ve yücedir.” dediğini nakletmiştir.³⁰⁰

İbn Kesîr ise şöyle demiştir: “Allah Teâla Yahûdilerin –Allah’ın laneti kıyamet gününe kadar onların üzerine olsun- kendisini cimrilik ile vafettiklerini haber vermektedir. Allah Teâla onların bu sözlerinden münezzeh ve yücedir. Ayrıca kendilerini zengin, Allah Teâla’yı ise fakir olarak nitelemekte ve cimriliği “يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ” (Allah’ın eli bağıdır.) demek suretiyle ifade etmektedirler. Nitekim İbn Ebi Hatim, İbn Abbas (r.a.)’ın

²⁹⁷ Mâide: 5/64

²⁹⁸ İsrâ: 17/29

²⁹⁹ Taberî, VIII, s.552.

³⁰⁰ Taberî, VIII, s.553.

‘‘مغلولة’’ (bağlıdır) sözcüğünü ‘‘بخيلة’’ (cimridir) şeklinde anlamlandırdığını nakletmiştir.’’³⁰¹

El, iyilik ve hayırda en fazla işleve sahip olan uzuvdur. Zira bir kişinin ihtiyacını karşılamak, bağışta bulunmak veya yardım etmek gibi işler el organı vasıtasıyla yapılmaktadır. Bu nedenledir ki zihinlerde, cömertlik veya cimrilik gibi kavramlar ile el arasında kopmaz bir bağ olduğu algısı yerleşmiştir. Nitekim Hz. Peygamber’den (sas.) naklen rivâyet edilen şu hadis-i şerifte de bu hususa işaret edilmiştir: ‘‘يَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنْ يَدِ السُّفْلَى’’ (Üstteki el alttakinden daha hayırlıdır.)³⁰² Ayrıca dilimizde de kullanılan ‘‘Veren el alan elden üstündür.’’ sözünde ve ‘‘eli sıkı olmak’’ deyiminde de el ile cömertlik, cimrilik gibi kavramlar arasındaki bağa işaret edilmiştir.

Âyetin tefsirine dair aktardıklarımız ile birlikte bu hususları da göz önüne aldığımız takdirde âyette yer alan ifadelerde mecazî bir kullanımın söz konusu olduğunu söylememiz gerekecektir. Zira Yahûdiler, Allah Teâla’nın cimri olduğu yönündeki iddialarını ‘‘يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ’’ (Allah’ın eli bağlıdır.) demek suretiyle ifade etmişlerdir. O halde âyet-i kerimede, Allah Teâla’nın cimri olduğu yönündeki iddia bir insanın cimriliğine benzetilmiş, bu durumu anlatmak için de ‘‘eli bağlı’’ terkibi kullanılmıştır. Dolayısıyla bu ibarede ve ‘‘يَدَا مَبْسُوطَتَانِ’’ (Aksine onun iki eli de açıktır.) ibaresinde istiâre-i temsiliyye sanatı vardır.

Söz konusu ibarelerin mecazen kullanıldığına, hem aklî hem de lafzî karine yoluyla işaret edilmiştir. Karine-i aklîyye, el gibi organ niteliği taşıyan ve insana mahsus olan bir özelliğin Allah Teâla’ya izafe edilmesinin aklen imkânsız olmasıdır. Ayrıca âyetin bağlamı da cömertlik, cimrilik gibi mevzuları konu edindiğinden ötürü mecazî kullanıma işaret etmektedir. Karine-i lafziyye ise âyetin devamında gelen ‘‘يَنْفَقُ’’ (infak eder) sözcüğüdür. Zira bu sözcük söz konusu ibarelerin infak ile alakalı olduğunu, cimrilik ve cömertlik anlamlarında kullanıldığını göstermektedir.

Âyetteki mecazî kullanımı göz ardı ettiğimiz takdirde Yahûdilerin hakikî manada Allah Teâla’nın elinin bağlı olduğuna inandıklarını ve bu inanca karşılık âyetin, Allah Teâla’nın iki elinin de açık olduğunu ifade ettiğini söylememiz gerekecektir. Bu durum, hem âyetin bağlamıyla, hem aklî ilkelerle hem de vakıayla çelişmektedir. Zira -yukarıda da aktardığımız üzere- İbn Abbas (r.a.), Yahûdilerin böyle bir inanışa sahip olmadığını ifade etmiştir.

³⁰¹ İbn Kesîr, III, s.146.

³⁰² Buhârî, Kitâbu’z-Zekât 17, Hadis No: 1362, II, s.519; Müslim, Kitâbu’z-Zekât 32, Hadis No: 1033, II, s.717

Buraya kadar aktardığımız bilgiler ışığında âyeti şu şekilde meâllendirmemiz mümkündür: “Yahûdiler ‘Allah cimridir’ dediler. Bu sözleri sebebiyle elleri bağlanmış, lanetlenmişlerdir. Bilakis Allah son derece cömerttir. Dilediği gibi infak etmektedir.”

Kaynaklarda söz konusu âyetteki “يَدَاهُ” (iki eli) ifadesine dair benimsenen bir diğer görüş ise bu ifadenin, Allah Teâla’nın iki nimeti anlamına geldiği yönündedir. Bu doğrultuda söz konusu nimetlerin dünya ve ahiretteki nimetler veya zahirî ve batınî nimetler ya da yağmur ve bitki nimetleri olduğu söylenmiştir. Ayrıca bu ifadenin bütün nimetleri kapsadığı da ifade edilmiştir.³⁰³ Bu görüşe göre ise “يَدَاهُ” (iki eli) ifadesinde, alâkası âliyyet olan mecaz-ı mürsel vardır. Çünkü nimet verme aracı olan el sözcüğü zikredilmiş fakat nimetin kendisi kastedilmiştir.

4.1.3.2. “يد” (el) sözcüğünün kudret anlamında kullanımı

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ
“Allah’ı hakkıyla takdir etmediler. Kıyamet gününde yeryüzü tamamıyla onun avucundadır. Gökler ise sağ elinde dürülü haldedir. Allah, onların ortak koştığı şeylerden münezze ve yücedir.”³⁰⁴

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ
“Sana biat edenler aslında Allah’a biat etmektedirler. Allah’ın eli onların elinin üzerindedir.”³⁰⁵

وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ
“Göğü eller ile biz inşa ettik ve muhakkak biz onu genişletmekteyiz.”³⁰⁶

تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
“Mülk elinde olan Allah yücedir ve o, her şeye kâdirdir.”³⁰⁷

Kurtubî, Zümer sûresi 67. âyetin Allah Teâla’nın kudretine ve azametine işaret ettiğini belirtmiş ve âyette geçen “وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ” (Yeryüzü tamamıyla avucundadır.) ifadesinin, Allah Teâla’nın kudreti ve mahlûkatını tamamıyla ihata etmesi anlamına geldiğini söylemiştir. Ayrıca Ferrâ’ ve Müberred’in, “يَمِين” (sağ el) sözcüğünü kuvvet ve kudret olarak anlamlandırdıklarını nakletmiştir.³⁰⁸

³⁰³ İbn Atıyye, II, s.215.

³⁰⁴ Zümer: 39/67

³⁰⁵ Fetih: 48/10

³⁰⁶ Zâriyât: 51/47

³⁰⁷ Mülk: 67/1

³⁰⁸ Kurtubî, XV, s.277-278.

İbn Cerir et-Taberî, Fetih sûresi 10. âyette geçen ”يد” (el) sözcüğünün iki farklı manaya ihtimalli olduğunu, bu manalardan birinin, Allah Teâla’nın kuvvetinin, resulüne yardım etme açısından, onların kuvvetinin üzerinde olduğu anlamı taşıdığını söylemiştir. Zâriyât sûresi 47. âyette geçen ”أيدي” (eller) sözcüğünün ise kuvvet anlamına geldiğini belirtmiş ve İbn Abbas (r.a.)’ın da bu görüşte olduğunu nakletmiştir.³⁰⁹ İbn Kesîr de bu âyetteki ”أيدي” (eller) sözcüğüne dair benzer bir görüş ortaya koymuştur.³¹⁰

Beyzâvî ise Mülk sûresi 1. âyette geçen ”الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ” (*Mülk elinde olan*) ifadesini ”Hâdiselerin tamamındaki tasarruf, kudretinin zaptı altında olan” şeklinde tefsir etmiştir.³¹¹

İnsanoğluna bahşedilen en fonksiyonel uzuvlardan biri kuşkusuz eldir. Çünkü el; dokunmak, kavramak, tutmak, şekillendirmek gibi sahip olduğu birçok beceri sayesinde gerek günlük hayattaki basit işlerde gerekse bilim, kültür, sanat, teknoloji gibi alanlarda karşılaşılan, ince işçilik ve maharet gerektiren işlerde temel bir role sahiptir. Bu yönüyle el organı, sahip olduğu beceriler sayesinde insanı diğer canlılardan ayıran en fonksiyonel uzuvlardan biridir. Zira insanlığın kültür ve medeniyet yolculuğu, ellerini kullanarak alet yapabilme becerisine sahip olarak yaratılması sayesinde başlamıştır. Bu yönüyle insanlık, tarih içerisinde kültür, medeniyet ve teknoloji alanlarında gerçekleşen bütün gelişmeleri temelde el organının sahip olduğu becerilere borçludur. Ayrıca el, insanoğlunun ürettiği güçlü silahlar ve inşa ettiği devasa yapıların arka planında yer alan güç ve kudretin de aracıdır. Bu nedenledir ki zihin; el ile güç, kudret gibi melekeler arasında kopmaz bir bağ kurmuştur.

Âyetlerin tefsirine dair müfessirlerden aktarmış olduğumuz görüşler ile yukarıda aktardığımız hususlar bir arada düşünüldüğünde, söz konusu âyetlerde yer alan ”يد” (el) sözcüğü ve türevlerinin mecazen kudret anlamında kullanılmış olması kuvvetle muhtemel görünmektedir. Zira âyetlerde Allah Teâla’nın kudreti; insanoğlu için güç ve kudretin aracı olan uzvun ismi ile isimlendirilmiştir. O halde buradaki mecaz türü, alâkası âliyyet olan mecaz-ı mürseldir.

Abdülkâhir el-Cürcânî, Zümer sûresi 67. âyette temsili bir anlatım olduğunu; göklerin ve yeryüzünün Allah Teâla’nın emri ve kudreti altında oluşunun bir şahsın

³⁰⁹ Taberî, XXI, s.254-545.

³¹⁰ İbn Kesîr, VII, s.424.

³¹¹ Beyzâvî, V, s.228.

elindeki bir varlığın durumuna benzetildiğini söylemiştir.³¹² Bu yorumu esas aldığımız takdirde ise âyette, istiâre-i temsiliyye sanatının yer aldığını söylememiz gerekecektir.

Zümer sûresi 67. âyetteki mecazî kullanıma işaret eden karine, karine-i aklîyyedir. Şöyle ki; âyet-i kerimede öncelikle müşriklerin Allah Teâla'yı hakkıyla tanıyamadıkları, Allah Teâla hakkındaki bilgilerinin eksik ve kusurlu olduğu ortaya konmuştur. Son kısımda ise Allah Teâla'nın ortak koştukları her şeyden münezzehe olduğu vurgulanmıştır. Dolayısıyla âyetin bağlamı müşriklerin, Allah Teâla'nın kudretini tam olarak kavrayamamalarından ötürü edindikleri eksik ve kusurlu inanca işaret etmektedir. Bu nedenle el gibi insanlara ait olan bir nitelikten de Allah Teâla'nın tenzih edilmesi gerekir. Nitekim Kurtubî de âyetin sonunda geçen tenzih içerikli ifadenin, "بِئْسَ" (sağ el) ve "قَبْضَةً" (avuç) sözcüklerinden kastedilenin birer organ olmadığına işaret ettiğini söylemiştir.³¹³ O halde "بِئْسَ" (sağ el) ve "قَبْضَةً" (avuç) sözcüklerinde mecazî bir kullanım söz konusu olmalıdır. Aksi takdirde kıyamet günü, yeryüzünün hakikî anlamda Allah Teâla'nın avucunda olduğunu, göklerin ise sağ elinde dörüldüğünü söylememiz gerekecektir. Bu durum ise hem aklî ilkelerle hem de âyetin bağlamıyla çelişki arz etmektedir. Zira âyetin son kısmında, Allah Teâla'nın müşriklerin ortak koştuğu her türlü varlıktan yüce ve münezzehe olduğu vurgulanmıştır.

Fetih sûresi 10. âyette ise Hz. Peygambere (sas.) biat edenlerin esasında Allah Teâla'ya biat ettikleri, dolayısıyla biatlerinden ötürü karşılaşacakları zorluklara ve sıkıntılara karşı, kudreti her şeyin üzerinde olan Allah Teâla'nın kendilerine yardım edeceği ifade edilmiştir. O halde âyetin bağlamı "بِئْسَ" (el) sözcüğünün mecazen kullanıldığına karine-i aklîyye yoluyla işaret etmektedir. Âyetteki karine-i lafziyye ise "يُتَابِعُونَكَ" (sana biat ederler) terkididir. Zira burada hakikî anlamda biat edilen kişinin Hz. Peygamber (sas.) olduğu açıkça ifade edilmiştir. Ayrıca âyetteki mecazî kullanımı dikkate almadığımız takdirde, Allah Teâla'nın elinin hakikaten biat edenlerin elinin üzerinde olduğunu söylememiz gerekecektir. Oysa bu durum ne aklen ne de âyetin bağlamı açısından makul gözükmemektedir.

Zâriyât sûresi 47. âyetin bağlamı ise göğün yaradılışına vurgu yapmaktadır. Göğün yaratılması gibi muazzam bir süreç ancak Allah Teâla'nın kudreti ile mümkün olabilir. O halde bu âyette de bağlam, mecazî kullanıma karine-i aklîyye yoluyla işaret etmektedir. Ayrıca burada da mecazî kullanımı göz ardı etmemiz makul değildir. Zira bu durum bizi,

³¹² A. Cürcânî, s.253.

³¹³ Kurtubî, XV, s.277.

Allah Teâla'nın hakikî anlamda göğü eliyle inşa ettiği gibi teşbihe yol açan bir inanışa sevk edecektir.

Mülk sûresi 1. âyetinde ise hem karine-i aklîyye hem de lafziyye mevcuttur. Şöyle ki âyetin sonunda geçen “قَدِيرٌ” (her şeye gücü yeten) sözcüğü karine-i lafziyye olarak “يد” (el) sözcüğünün mecazen kudret anlamında kullanıldığını göstermektedir. Karine-i aklîyye ise âyetin bağlamıdır. Zira âyetinde, mülkün yani yaratılan her şeyin Allah Teâla'nın tasarrufu altında olduğuna vurgu yapılmıştır. Bu başlık altında aktardığımız âyetlerin tamamında karine-i aklîyye olarak var olan bir diğer husus, uzuv ve organ gibi niteliklerin Allah Teâla'ya izafesinin aklen imkansız olmasıdır.

Buraya kadar aktardığımız hususlar neticesinde âyetlerde geçen söz konusu ibareleri; Zümer sûresi 67. âyetinde “*Gökler ve yeryüzü onun kudreti altındadır.*” şeklinde, Fetih sûresi 10. âyetinde “*Allah'ın kudreti onların kudretinin üzerindedir.*” şeklinde, Zâriyât sûresi 47. âyetinde “*Göğü kudret ile biz inşa ettik.*” şeklinde, Mülk sûresi 1. âyeti ise “*Mülk, kudreti ve tasarrufu altında olan Allah yücedir, her şeye kadirdir.*” şeklinde meallendirmemiz –Allah-u a’lem kaydıyla- mümkündür.

4.2. Allah Teâla'nın Bir Mekânda Veya Yönde Bulunduğu İzlenimi Uyandıran Âyetler

Lügat anlamı itibarıyla mekân sözcüğü, “كان” (oldu/meydana geldi) fiilinin ism-i mekân halidir ve bir nesnenin içerisinde vücut bulduğu yer anlamına gelmektedir. Kelam âlimlerine göre ise mekân, kapsayan ile kapsanan iki nesnenin münasebetlerinden ibaret olan araz bir varlıktır.³¹⁴

İnsanoğlu kadim dönemlerden itibaren kendi varlığını ve çevresini anlamlandırabilmek adına bulunduğu mekânı belirleme gayreti gütmüştür. Bu durum önceleri yakın çevresini belirleme isteğinden ibaretken zamanla daha ileri boyutlara taşınmış ve insan; Dünyanın, Ayın, Güneşin ve nihâyetinde bütün nesnelerin içerisinde bulunduğu mekânı belirlemeye çalışmıştır. Az önce de ifade ettiğimiz üzere bu çaba, temelinde insanın kendi varlığını anlamlı kılma arzusunun bir tezahürüdür. Dolayısıyla geliştirdiği mekân tasavvurlarında da kendisini ve kendisine yakın nesneleri merkeze almıştır. Bu nedenle olsa gerek Aristoteles tarafından geliştirilen mekân anlayışında Dünya merkezdedir. Ay altı ve ay üstü âlem taksiminin başlangıç noktası olarak da Dünya kabul

³¹⁴ İsfahânî, s.731, 772-773; Z. Râzî, s.275.

edilmiştir. Kopernik tarafından geliştirilen ve Dünya merkezli modelin yerini alan Güneş merkezli evren modelinde de insanoğlu, kendisini merkeze alarak evreni tasavvur etme alışkanlığını devam ettirmiştir.³¹⁵

İnsan zihninin derinlerinde yatan bu ihtiyaç, sadece kendisinin ve diğer nesnelerin mekânlarını belirleme çabasıyla sınırlı kalmamış, yaratıcı için de bir mekân belirleme noktasına ulaşmıştır. Bu mekân kimi zaman put gibi mücessem bir varlığın içi iken kimi zaman aşkın ve yüce olarak tasavvur ettiği ve yukarı olarak tayin ettiği yönde bulunan gökyüzü olmuştur. Fakat fizik, astronomi ve uzay bilimleri sahalarında elde edilen veriler, zaman ve mekân kavramlarının zannedilenin aksine mutlak olmadığını, izafi ve göreceli kavramlar olduğunu ortaya koymuştur. Söz gelimi yukarı olarak belirtilen yön, Dünya'nın şekli ve uzayda bulunduğu konum göz önüne alındığında, sadece kişinin kendisini ve çevresindekileri ilgilendiren izafi bir tariftir ibaret hale gelmiştir. Aynı şekilde yeryüzü-gökyüzü şeklindeki ayırma da aynı izafilik söz konusudur. Zira yeryüzü olarak kabul edilen Dünya'nın haddizatında, gökyüzü olarak tarif edilen mekân içerisinde bulunduğu anlaşılmıştır. O halde yukarıda da ifade ettiğimiz üzere insan zihninin kendi ürünü olan bu denli nisbî ve değişken kavramlar ile yaratıcıyı tasavvur etmeye çalışmak isabetli değildir.

Başta Kelamcılar olmak üzere İslam uleması ekseriyetle, yaratıcı için bir mekân veya yön tayin etmenin mümkün olmadığını ifade etmişlerdir.³¹⁶ Bizce bu durum İslam ulemasının, modern dönemdeki gelişmelerden çok daha önce mekânın izafi ve göreceli bir kavram olduğunu fark etmelerinin bir neticesidir. Nitekim yukarıda da aktardığımız üzere Kelam uleması, mekânı kapsayan ve kaplanan varlık arasındaki münasebet şeklinde tanımlamıştır. Dolayısıyla kelamcılar nezdinde mekân, nisbî ve arızî bir varlıktır. O halde varlığı mutlak ve kadîm olan yaratıcının, nisbî ve arızî olan bu türden varlıklardan tenzih edilmesi kaçınılmazdır.

Bu başlık altında inceleyeceğimiz âyetlerde ise zahiri itibarıyla Allah Teâla'nın belirli bir mekânda ya da yönde bulunduğu ifade edilmektedir. Fakat zatı için bir başlangıç veya sınır olmayan Allah Teâla'nın varlığını, mekân ve yön gibi nisbî ve arızî varlıklar ile sınırlandırmak, yukarıda kısaca değindiğimiz gerekçeler nedeniyle izahı mümkün olmayan bir durumdur. Nitekim Ebu Hanîfe, Allah Teâla'nın arşa istivasına dair şöyle demiştir: "Allah Teâla'nın arşa ihtiyaç duymaksızın ve üzerine karar kılmak sizin istiva ettiğini

³¹⁵ Seda Özsoy, "Antikçağ'daki Evren Anlayışı: Aristoteles'ten Kopernik'e Farklı Evren Modelleri", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt:10, Sayı:50, 2017, s.4-6.

³¹⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Ulûv" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, DİA, İstanbul, 2012, XLII, s.137.

ikrar ederiz. O, arşın da arştan başka varlıkların da koruyucusudur. Eğer (arşta karar kılmaya) ihtiyaç duysaydı, mahlukat gibi alemleri yoktan var etmeye ve evirip çevirmeye güç yetiremezdi. Allah Teâla'nın arşa istivası, ona oturmaya ya da onda karar kılmaya muhtaç olduğu anlamına gelseydi (şu soru gündeme gelirdi): Arşın yaratılışından önce Allah Teâla nerede idi? O bütün bunlardan münezze ve yücedir.”³¹⁷ Ayrıca Allah Teâla'nın bir mekânda ya da yönde bulunduğunu söylemek, daha önce de ifade ettiğimiz üzere tenzih akidesiyle bağdaşmayan bir durumdur. Kurtubî, bu hususu şu şekilde ifade etmiştir: “Kaide gereği Allah Teâla'yı hareket etmek, intikal etmek ve bir mekân işgal etmekten tenzih etmek gerekir.”³¹⁸

Yukarıda kısaca izah etmeye çalıştığımız hususlar nedeniyle bu mevzu, İslam bilginleri arasında şiddetli tartışmaların vuku bulmasına neden olmuştur. Başta kelim uleması olmak üzere te'vil yaklaşımını benimseyen âlimler, bu sınıf içerisine giren âyetleri, Allah Teâla'nın bir yönde ya da mekânda olmasının ilahi vasıflar açısından mümkün olmadığını gerekçe göstererek te'vil etmişlerdir. İspat yaklaşımını benimseyen âlimler ise söz konusu âyetlerde geçen ifadelerin zahirinin esas alınması gerektiğini dillendirmek suretiyle bunların Allah Teâla'nın sıfatları olduğunu iddia etmişlerdir.

Buraya kadar aktardıklarımız söz konusu âyetlerin mecaz kavramı merkezinde tahlil edilmesinin önemini ortaya koymaktadır. Bu nedenle bu başlık altında zahiren Allah Teâla'ya mekân ya da yön izafe edilen âyetlerde yer alan mecazî kullanımları inceleyerek söz konusu tartışmaya katkı sunmayı amaçlamaktayız.

4.2.1. Allah Teâla'nın arşta olduğu izlenimi uyandıran âyetler

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدِيرُ الْأَمْرَ

“Şüphesiz ki rabbiniz; altı günde gökleri ve yeryüzünü yaratan sonra da arşın üzerine karar kılan, işleri evirip çeviren Allah'tır.”³¹⁹

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ

“Rahman, arşın üzerine karar kıldı.”³²⁰

هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

³¹⁷ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî el-Kârî, Şerhu Kitâbi'l-Fikhi'l Ekber, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1995, s.70.

³¹⁸ Kurtubî, VI, s.390.

³¹⁹ Yunus: 10/3

³²⁰ Tâhâ: 20/5

“O, gökleri ve yeri altı günde yaratan, ardından arşın üzerine karar kılandır. Yerin altına giren ve çıkan, gökten inen ve göğe yükselen her ne varsa bilir. Her nerede olursanız olun o sizinle beraberdir. Allah, yapıp ettiklerinizi görendir.”³²¹

Yukarıda aktardığımız âyetlerde geçen ve Allah Teâla’nın arşa karar kıldığını ifade eden ibareleri İmâmü’l-Hameyn el-Cüveynî, (öl. 478-1085) İmam Gazzali, Seyfüddin el-Âmidî ve İzzüddîn İbn Abdisselâm; Allah Teâla’nın arşı hükümrânlığı altına alması şeklinde izah etmişlerdir.³²² İsimlerini aktardığımız âlimlerin tamamı izahlarını delillendirmek amacıyla eski bir Arap şiirinde geçen şu beyte vurgu yapmışlardır: ” قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق ” (Bışr, kan dökmeksizin ve kılıç kullanmaksızın Irak’ın üzerine karar kıldı.) Görüldüğü üzere şiirde geçen “استوى على” (üzerine karar kıldı) terkihi, istila etmek ve hükümrânlığı altına almak anlamında kullanılmıştır. Aksi taktirde - görüldüğü üzere- mana oturmamaktadır. “kan dökmekten ve kılıç kullanmadan” ifadeleri de ibarenin bu anlamda kullanıldığına işaret etmektedir.

Cüveynî, “استوى على” (Üzerine karar kıldı.) terkihinin hükümrânlık kurmak anlamında kullanılışının Arap dilinde yaygın olduğunu ifade etmiştir.³²³ Gazzâlî ise âyetleri bu şekilde izah etmenin, Hadîd sûresi 4. âyette geçen وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ (Her nerede olursanız olun Allah sizinle beraberdir.) ifadesinde olduğu gibi bir zorunluluk olduğunu belirtmiştir.³²⁴ Zira her iki durumda da Allah Teâla’ya bir mekân isnadı söz konusudur.

Kur’ân-ı Kerîm’de mecaz konusuna dair müstakil bir eser kaleme alan İzzüddîn İbn Abdisselâm ise mevzuya dair şöyle bir tespitte bulunur: “Allah Teâla’nın arşın üzerine istivası, mecaz-ı temsîli kabilindendir. Zira sultanlar, tahtlarına oturdukları vakit ülkelerini yönetmektedirler.”³²⁵

Arş sözcüğü lügat anlamı itibarıyla taht anlamına gelmektedir.³²⁶ استوى الملك على ” (Hükümdar tahtına oturdu.) sözü ise kinaye yoluyla hükümdarların, ülkelerinin yönetimini üstlendiklerini anlatmak için kullanılan bir ifadedir. Zira taht, ülkenin yönetim ve idare hakkını temsil eder. Hükümdarın tahta oturması ise ülkenin yönetim ve idaresini üstlendiği anlamına gelir.

³²¹ Hadîd: 57/4

³²² Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik İbn Abdillâh el-Cüveynî, eş-Şâmil fî Usûli’l-Dîn, 1. Baskı, Mektebet-ü İlmi Usûli’l-Dîn, İskenderiye, 1969, (ŞUD), s.553; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, Kavâidü’l-Akâid, 2. Baskı, Âlemü’l-Kütub, Lübnan, 1405/1985, (KAD), s.166-167; Ebü’l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî, Gâyetü’l-Merâm fî İlmi’l-Kelâm, 1. Baskı, el-Meclisü’l-’Alâ Li’ş-Şüûni’l-İslâmî, Kâhire, trs., (GMK), s.141; İbn Abdisselâm, s.250.

³²³ Cüveynî, ŞUD, s.553.

³²⁴ Gazzâlî, KAD, s.167.

³²⁵ İbn Abdisselâm, s.251.

³²⁶ İsfahânî, s.558.

Âyetlerdeki kullanımı itibarı ile ise arş, mahlûkatın tamamını ihata eden en azametli varlığın adıdır.³²⁷ Nitekim Hz. Peygamber'den rivâyet edilen şu hadis-i şerifte de bu hususa işaret edilmiştir:

”يَا أَبَا ذَرٍّ، مَا السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ مَعَ الْكُرْسِيِّ إِلَّا كَحَلْقَةٍ مُلْقَاةٍ بِأَرْضٍ فَلَاةٍ، وَفَضْلُ الْعَرْشِ عَلَى الْكُرْسِيِّ كَفَضْلِ الْفَلَاةِ عَلَى الْحَلْقَةِ”

”Ey Ebu Zer! Yedi kat gök kürsüye nispeten, çöle atılmış bir yüzük gibidir. Arşın kürsüye oranı ise çölün yüzüğe oranı gibidir.”³²⁸ O halde âyetlere dair ulemanın benimsediği görüşler ile bu hususları bir arada düşündüğümüz takdirde, hükümdarların ülke yönetimini üstlenmelerini anlatmak için kullanılan ” استوى الملك على عرشه ” (Sultan tahtına oturdu.) ifadesinde yer alan ” استوى على العرش ” (Tahta oturdu.) ibaresi, Allah Teâla'nın yarattığı en azametli varlık olan ve diğer mahlûkatın tamamını ihata eden arşa hükmettiğini ifade etmek için kullanılmıştır. Yunus sûresi 3. âyette, Allah Teâla'nın arşa karar kıldığının ifade edilmesinden hemen sonra zikredilen ” يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ” (*İşleri evirip çevirir.*) ibaresi de bu tespitimizin doğruluğunu teyit etmektedir. Zira Allah Teâla'nın mahlûkata dair olan işleri evirip çevirdiğini ifade eden bu ibare, ”Sultan tahtına oturdu.” cümlesindeki kullanım ile Allah Teâla'nın arşa istivası arasındaki benzerliğin mahiyetini açıkça ortaya koymakta, istivanın hükümler kurmak anlamında kullanıldığını göstermektedir. O halde burada istiâre-i temsiliyye kabilinden mecazî bir kullanım söz konusu olmalıdır.

Âyetlerde geçen ve Allah Teâla'nın arşa istiva ettiğini bildiren ifadelerin mecazen kullanıldığını gösteren karineler hem karine-i aklîyye hem de lafziyye kabilindendir. Zira istiva âyetlerinde genel olarak bağlam; göklerin, yerin ve diğer varlıkların yaradılışını konu edinmektedir. Daha sonra ise Allah Teâla'nın yarattığı varlıkları hükmü altına alması ve işlerini yönetmesi, arşın bütün mahlukatı ihata etmesi hasebiyle ” استوى على العرش ” (Arşa istiva etti.) şeklinde ifade edilmiştir. Ayrıca Allah Teâla'nın bir mekânda bulunmasının aklen mümkün olmayışı da mecazî kullanıma işaret eden diğer bir husustur.

Karine-i lafziyyelere gelince; Yunus sûresi 3. âyette geçen ” ثُمَّ ” (sonra) sözcüğü mecazî kullanıma işaret etmektedir. Çünkü bu sözcük, Allah Teâla'nın arşa istivasının gökleri ve yeri yarattıktan sonra meydana geldiğini anlatmaktadır. O halde Allah Teâla'nın arşa istivası, zatıyla alâkalı bir durum değildir. Aksine bu; gökler, yer, arş ve içerisindekilerin yaradılışı ve bunlara dair işlerin yönetimi ile alakalı bir durumdur. Zira

³²⁷ İsfahânî, s.558-559; İbn Kesîr, IV, s.243.

³²⁸ Beyhakî, II, s.300.

Allah Teâla'nın zatı için önce, sonra gibi zamansal kavramlar geçerli değildir. Ayrıca daha önce de ifade ettiğimiz üzere “يُدِيرُ الْأَمْرَ” (işleri yöneten) ibaresi de mecazî kullanıma işaret eden diğer bir karinedir. Çünkü bu ibare, istiva sözcüğünün mahlûkat üzerinde hükümlanlık kurmak anlamında kullanıldığını göstermektedir.

Hadîd sûresinde de “ثُمَّ” (sonra) sözcüğü, aynı gerekçeden ötürü karine-i lafziye hükmündedir. Ayrıca âyetin devamında geçen “وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ” (Her nerede olursanız olun o sizinle beraberdir.) ibaresi, istiva sözcüğünün mekânsal olarak bir yer işgal etmek anlamında kullanılmadığını göstermektedir. Çünkü her iki ibarede de Allah Teâla'ya dair farklı bir mekân isnadı söz konusudur. Birini diğerine tercih etmeyi gerektirecek harici bir unsur olmadığına göre, tenakuza düşmemek veya Allah'ın zatı itibarıyla her yerde olduğu gibi bir inanışa yol açmamak için her iki ibareyi de mecaza hamletmemiz yerinde olacaktır.

Âyetlerde yer alan mecazi kullanımları göz ardı ettiğimiz takdirde, Allah Teâla'nın hakikî manada gökleri ve yeri yarattıktan sonra arşın üzerine karar kıldığını söylememiz gerekecektir ki bu, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Allah Teâla'nın zatı hakkında, mekansal ve zamansal anlamda bazı sınırlılıklar bulunduğunu söylemek anlamına gelecektir. Bu durum ise tenzih akidesiyle bağdaşmayacak bir biçimde, Allah Teâla'nın yön, mekan ve zaman gibi nisbî ve arızî bir takım sınırlılıklar ile sınırlandırmaya ve hakkında yaratılmışlara benzer bir tasavvur oluşturarak teşbihe düşmeye yol açacaktır.

Netice olarak söz konusu ibareleri Yusuf sûresi 3. âyette “...sonra da arşı hükümlanlığı altına alan” şeklinde, Tâhâ sûresi 5. âyette “Rahman arşı hükümlanlığı altına aldı.” şeklinde, Hadîd sûresi 4. âyette ise “...ardından arşı hükümlanlığı altına alandır.” şeklinde meallendirmemiz mümkündür. Allah Teâla, âyetlerinden ne murat ettiğini en iyi bilendir.

4.2.2. Allah Teâla'nın semada olduğu izlenimi uyandıran âyetler

وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ

“O, göklerde ve yeryüzünde Allah'tır. Gizlediğiniz, açığa vurduğunuz ve kazandığınız her şeyi bilmektedir.”³²⁹

أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ

“Gökte olanın sizi yerin dibine geçirmeyeceğinden emin mi oldunuz? Bir de bakarsınız ki yeryüzü sallanıp çalkalanıyor.”³³⁰

أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ۖ فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ

³²⁹ En'âm: 6/3

³³⁰ Mülk: 67/16

“Veyahut gökte olanın size taş yağdıran bir fırtına göndermeyeceğinden emin mi oldunuz? İşte o vakit uyarımın nasıl olduğunu bileceksiniz.”³³¹

En’âm sûresi 3. âyetin tefsiri sadedinde Kurtubî şöyle demiştir: “O, göklerde ve yeryüzünde kendisine tazim edilen veya ibadet edilen Allah’tır. Nitekim şöyle demende de buna benzer bir kullanım vardır: ‘Halife Zeyd, doğuda ve batıdadır.’ Yani onun hükmü doğuda ve batıdadır.”³³² Beyzâvî ve İbn Kesîr de Kurtubî gibi âyetin, Allah Teâla’nın göklerde ve yerde ibadet edilen zat olduğu anlamı taşıdığını belirtmiştir.³³³

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere yeryüzü ve gökyüzü şeklindeki ayrım, insan zihninin kendisini merkeze alarak ortaya koyduğu göreceli bir ayrımdır. Zira Dünya’nın gerek şekli, gerek gökyüzü olarak ifade edilen uzay boşluğunun bizatihi içerisinde yer alıyor oluşu, yer ve gök şeklinde mutlak bir ayrım yapmayı zorlaştırmaktadır. O halde âyetlerde geçen sema ve arz ifadeleri, esasen insan zihninin ürettiği bu ayrımın arka planında yer alan bir tasavvura binaen ifade edilmiş olmalıdır. Kuşkusuz bu tasavvurun bilgisi, Kur’ân-ı Kerîm’in indiği dönemde yaşayan insanların gök ve yer kavramlarına yükledikleri anlamda saklıdır.

Lügat anlamı itibarıyla “سَمَاء” (Sema) sözcüğü, bir şeyin en üst noktası, “أَرْض” (Arz) sözcüğü ise semanın zıddı olarak bir şeyin en alt noktası anlamına gelmektedir.³³⁴ Bu bakımdan yeryüzünden bakan bir kimse için gökyüzü; yüce, üstün, sınırsız ve meçhul bir mekândır. Yeryüzü ise aşağı, sınırlı ve bilindik bir mekândır. O halde Allah Teâla’nın semada olduğunu ima eden âyetlerde esasen Allah’ın yüce, meçhul, sınırsız ve zatı açısından erişilmez olduğu anlatılmaktadır. Bu nedenle Allah Teâla’nın semada ya da arzda olduğunu ifade eden âyetleri bu kapsamda ele almamız gerekmektedir.

Enâm sûresi 3. âyetin tefsirine dair müfessirlerden aktardıklarımız ile birlikte yukarıda ifade ettiğimiz hususları bir arada düşündüğümüz takdirde âyette, Allah Teâla için hakikî manada bir mekân isnadının söz konusu olmadığını, hazif mecazı kabilinden mecazî bir kullanımın söz konusu olduğunu söylememiz gerekecektir. Zira gökler ve yer şeklindeki ayrım, göreceli bir ayrımdır. Bu nedenle hakiki manada Allah Teâla’nın zatına izafe edilmeleri mümkün değildir. Ayrıca görüşlerini aktardığımız müfessirler de âyette, ibadet edilen veya tazim edilen gibi sıfatların hazfedildiğini açıkça ifade etmişlerdir.

³³¹ Mülk: 67/17

³³² Kurtubî, VI, s.390.

³³³ Beyzâvî, II, s.154; İbn Kesîr, III, s.240.

³³⁴ İsfahânî, s.427.

Âyetteki mecazî kullanıma işaret eden karine ise öncelikle karine-i aklîyyedir. Zira âyetin bağlamı esasen, Allah Teâla'nın gizli açık her şeyi bildiğini konu edinmektedir. O halde Allah'ın göklerde ve yerde olması aslında ilmen bu mekanların tamamını kuşattığını anlatmaktadır. Ayrıca “وَفِي الْأَرْضِ” (ve yeryüzünde) ifadesi de karine-i lafziyye olarak mecazî kullanıma işaret etmektedir. Çünkü bu ifadeye göre -mecazî kullanımı göz ardı ettiğimiz takdirde- Allah Teâla'nın zatı itibarıyla sadece göklerde değil, yeryüzünde de olduğunu söylememiz gerekecektir. Bu ise ispat yaklaşımını benimseyenler de dahil olmak üzere hiçbir Ehl-i Sünnet alimi tarafından kabul görmemiştir. Nitekim İbn Kesîr, Allah Teâla'nın göklerde ve yerde olduğunu iddia edenlerin, Cehmiyye mezhebi mensupları olduğunu belirtmiştir.³³⁵

İzzeddin İbn Abdisselâm'a göre ise söz konusu âyette teşbih mecazı vardır. Bu durumu şu şekilde izah eder: “Kuşkusuz bu, teşbih mecazı kabilindendir. Zira Allah Teâla; göklerde ve yeryüzünde olan varlıklar hakkındaki ilmini, bizzat kendisinin göklerde ve yerde olduğu şeklinde ifade etmiştir. Çünkü bir mekânda bulunan kimseye, o mekânın içerisindeki şeyler gizli kalmaz.”³³⁶ İbn Abdisselâm'ın teşbih mecazı olarak tabir ettiği kavram, bizim kullandığımız terminolojide istiâre sanatına tekabül etmektedir. Zira mecaza gerekçe olarak ortaya koyduğu görüşte, âyette yapılan benzetmeye dikkat çekmiştir. Bu durumda müşebbeh-bih, bir mekânda bulunan bu nedenle de içerisindekilere dair bilginin kendisine gizli kalmadığı kimsedir. Müşebbeh ise Allah Teâla'nın ilmidir ve bu benzerlik “فِي السَّمَاءِ” terkihi kullanılarak Allah'ın semada olduğu şeklinde ifade edilmiştir. O halde İbn Abdisselâm'ın teşbih mecazından kastı, istiâre-i temsiliyye sanatı olmalıdır.

Mülk sûresi 16. ve 17. âyetlerin tefsirine dair ise Kurtubî şöyle demiştir: “İbn Abbas bu âyeti: ‘Kendisine isyan etmeniz durumunda azabı gökte olandan emin mi oldunuz?’ şeklinde tefsir etmiştir. Gökte olandan kastın Allah Teâla'nın takdiri olduğu da söylenmiştir. Ayrıca âyet ‘Kudreti, hâkimiyeti, arşı ve mülkü gökte olan’ şeklinde de tefsir edilmiştir...”³³⁷ Beyzâvî ise şu açıklamayı yapar: “Gökte olandan kasıt, bu âlemin işlerini evirip çevirmekle yükümlü meleklerdir. Ya da ‘emri ya da hükmü gökte olan’ şeklinde te’vil edilmek kaydıyla gökte olandan kasıt Allah Teâla’dır.”³³⁸

Âyetin tefsirine dair aktardığımız açıklamalar, gökte olanın Allah Teâla'nın azabı, emri, takdiri ya da hükmü olduğu noktasında birleşmektedir. Bu durumu gökyüzü olarak

³³⁵ İbn Kesîr, III, s.240.

³³⁶ İbn Abdisselâm, s.53.

³³⁷ Kurtubî, XVIII, s.215.

³³⁸ Beyzâvî, V, s.230.

ifade edilen mekanın mahiyetine dair sarf ettiğimiz sözler ile birlikte düşündüğümüz takdirde bu âyetlerde de mecazî bir kullanımın söz konusu olduğunu söylememiz gerekecektir. Kuşkusuz buradaki mecaz, alâkası sebebiyyet olan mecaz-ı mürseldir. Zira azap, emir, hüküm veya takdir gibi hususların var oluş sebebi hakikatte Allah Teâla'dır ve her iki âyette de sebep zikredilmiş fakat müsebbeb yani sonuç kastedilmiştir. Ayrıca âyetlerde, hazif mecazı olduğu da söylenebilir. Şöyle ki; Allah'ın azabı, emri veya takdiri ibarelerindeki azap, emir veya takdir sözcükleri hafzedilmiş, bunun yerine sadece Allah lafzı zikredilmiştir. Nitekim müfessirlerin âyetin tefsirine dair benimsedikleri görüşler, her iki ihtimale de kapı aralamaktadır.

Değinmemiz gereken diğer bir husus ise âyetlerin bağlamında, Allah Teâla'nın azabından emin olunmaması gerekliliğinin vurgulanmasıdır. Diğer bir deyişle esasen âyetlerde Allah Teâla'ya bir mekân isnat edilmemekte, kâfirlere indirilecek olan azaba dikkat çekilmektedir. O halde âyetlerin bağlamı, karine-i aklîyye yoluyla mecazî kullanıma işaret etmektedir. Ayrıca -daha önce de belirttiğimiz üzere- aklî ilkeler, gökte olanın Allah Teâla olamayacağını buyurmaktadır. Zira aklımız, gökyüzü gibi insan zihninin ürünü olan sınırlı, göreceli ve arızı bir mekanın, Allah Teâla için geçerli olamayacağını göstermektedir.

Âyetlerdeki mecazî kullanımları dikkate aldığımız takdirde söz konusu ibareleri; En'âm sûresi 3. âyette "O, göklerde ve yeryüzünde kendisine tazim ve ibadet edilen Allah'tır." şeklinde, Mülk sûresi 16. ve 17. âyetlerde ise "Azabı, emri, takdiri veya hükmü gökte olanın..." şeklinde meallendirmemiz gerekmektedir.

4.2.3. Allah Teâla'nın yukarı yönde veya kullarının üzerinde olduğu izlenimi uyandıran âyetler

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ

"O (Allah), kullarının üzerinde kâhirdir. Hüküm ve hikmet sahibidir, her şeyden haberdardır."³³⁹

تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ

"Melekler ve Ruh, miktarı elli bin yıla denk gelen bir gün içerisinde ona (Allah'a) yükselirler."³⁴⁰

إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ

"İyi ve güzel sözler ona (Allah'a) yükselir. Salih amelleri ise o (Allah) yüceltir."³⁴¹

³³⁹ En'âm: 6/18

³⁴⁰ Meâric: 70/4

Fahrüddin er-Râzî, müşebbihenin En'âm sûresi 18. âyetten yola çıkarak Allah Teâla'nın yukarı yönde olduğunu iddia ettiklerini belirttikten ve reddiyelerini zikrettikten sonra âyette geçen “فَوْقَ عِبَادِهِ” (*kullarının üzerinde*) ifadesine dair şöyle der: “Âyette, ‘الْفَوْقِيَّةُ’ (üzerindelik) sözcüğünden önce ‘الْقَاهِرُ’ (galip) sözcüğü geçmektedir ve bu sözcük, kudretin kemalini ve gücün tastamam oluşunu hissettirmektedir. Sonra ise mülkiyet ve mağlubiyet hissi oluşturan ‘عِبَادِهِ’ (kulları) terkibi zikredilmiştir. O halde burada kastedilen yön anlamında değil, kudret anlamında bir üzerindelikdir.”³⁴² Kurtubî ise söz konusu ibareyi şu şekilde tefsir etmektedir: “Kullarının üzerinde ifadesinin manası, Allah Teâla'nın kullarına karşı hâkim ve galip olmasıdır. Bir diğer deyişle kulların Allah Teâla'nın boyunduruğu altında olduğu ifade edilmektedir. Yoksa burada mekânsal anlamda bir üzerindelik kastedilmiş değildir. Nitekim ‘Hükümdar halkının üzerindedir.’ sözünden kastın, hükümdarın yücelik ve makam açısından halkın üzerinde olduğunu anlatmaktır.”³⁴³

Gerek Fahrüddin er-Râzî'nin gerek Kurtubî'nin sözlerinden de anlaşıldığı üzere âyette istiâre-i temsîliye kabilinden mecazî bir kullanım söz konusudur. Zira insan zihni, mekânsal olarak üstte veya yüksekte olan varlıkları altta olanlara nispeten daha kudretli ve itaat edilmeye elverişli olarak algılamaktadır. Bu nedenle olsa gerek hükümdar konumunda olan kişiler, tahtlarını çevresindekilerin bulunduğu konuma nispeten daha yüksekte inşa ettirmeye özen göstermişlerdir. Ayrıca –yine insanın zihinsel yapısından kaynaklanıyor olsa gerek- rütbe bakımından üstte olmak ile mekânsal anlamdaki üstünlük arasında bir nevi telâzüm ilişkisi vardır. O halde bu âyette, Allah Teâla'nın kullarına karşı sahip olduğu kudret ve hâkimiyet, bir varlığın kudreti veya rütbesi nedeniyle yukarı konumda bulunması durumuna benzetilmiş fakat sadece müşebbeh olan “فَوْقَ عِبَادِهِ” terkibi zikredilmiştir.

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere zihnimizin yukarı olarak tasavvur ettiği yön esasen kendimizi merkeze alarak tayin etmiş olduğumuz bir konumlandırmadır. Zira Dünya'nın şekli, hareketi, Güneş'e nisbeten konumu, Güneşin galaksi merkezine nisbeten konumu, galaksimizin bulunduğu konum gibi hususların sürekli olarak değişmesi, yukarı olarak tayin ettiğimiz yönün mutlak ve sabit olmadığını, zamana ve mekâna bağlı olarak değişiklik arz ettiğini ortaya koymaktadır. Kaldı ki zaman ve mekân dahi mutlak ve sabit değildir. O halde bu denli göreceli, değişken ve sınırlı bir yapı arz eden bir özelliğin, Allah Teâla'nın zatı ile alakalı olarak belirleyici olduğunu düşünmek mümkün değildir. İşte bu

³⁴¹ Fâtır: 35/10

³⁴² Râzî, TFK, XII, s.496.

³⁴³ Kurtubî, VI, s.399.

durum âyetteki mecazî kullanıma işaret eden bir karine-i aklîyyedir. Ayrıca bağlamın; Allah Teâla'nın kudretini ilmini ve hikmetini konu edinmesi de ikinci bir karine-i aklîyye hükmündedir. Karine-i lafziyye ise “الْقَاهِرُ” (hâkim/galip) sözcüğüdür. Zira bu sözcük, Allah Teâla'nın kullarının üzerinde oluşunun mekânsal anlamda değil, kudret ve hâkimiyet anlamında olduğuna işaret etmektedir.

Meâric sûresi 4. âyette geçen “تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ” (Melekler ve Ruh, ona (Allah'a) yükselirler.) ifadesine dair Kurtubî şöyle demiştir: “Buradaki ‘إِلَيْهِ’ (ona) terkihi, yükselmelerini emrettiği mekâna anlamındadır. Nitekim Sâffât sûresi 99. âyette geçen ve Hz. İbrahim'e ait olan şu sözde de buna benzer bir kullanım vardır: ‘إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ’ (Muhakkak ben rabbime gidiyorum. O bana hidâyet edecektir.) Hz. İbrahim burada Şam topraklarını kastetmiştir. Buna benzer bir diğer kullanım ise Nisâ sûresi 100. âyette geçen ‘وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ’ (Kim evinden Allah Teâla'ya hicret etmek maksadıyla çıkarsa...) ifadesidir. Burada da Medine-i Münevvere kastedilmiştir.”³⁴⁴

Kurtubî'den aktardığımız tefsir doğrultusunda âyette hazif mecazı kabilinden bir mecaz olduğunu söylememiz mümkündür. Zira âyette geçen “تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ” (Melekler ve Ruh, ona yükselirler.) cümlesinde, “إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي أَمَرَهُمُ اللَّهُ” (Allah Teâla'nın emrettiği yere) ifadesi hazfedilmiştir. Diğer bir kısım tefsirlerde de bu ibarenin, meleklerin arş veya semaya yükselmesi şeklinde izah edilmesi, âyette hazif mecazının vuku bulduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir.³⁴⁵ Ayrıca bu ibarede alâkası sebebiyyet olan mecaz-ı mürsel olduğu da söylenebilir. Şöyle ki; meleklerin bu mekâna çıkma sebebi, Allah Teâla'nın kendilerine çıkmaları yönünde emir vermesidir. O halde âyette sebep olan Allah zikredilmiş fakat çıkılması emredilen mekan kastedilmiştir.

Bu âyette de karine-i aklîyye yoluyla mecazî kullanıma işaret edilmiştir. Zira akıl, daha önce de ifade ettiğimiz üzere yukarı olarak tayin ettiğimiz yönün Allah Teâla'nın zatı hakkında belirleyici olamayacağına işaret etmektedir. Ayrıca -Kurtubî'nin de ifade ettiği üzere- Hz. İbrahim'in Şam'a gittiği halde rabbime gidiyorum demesinde ve Medine'ye hicret edecek olanların Allah Teâla'ya hicret etmek ile nitelendirilmesinde, buradakine benzer bir kullanım söz konusudur. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'de yaygın olarak yer alan bu kullanım tarzının, söz konusu âyette de yer alması kuvvetle muhtemel bir durumdur.

Kurtubî, Fâtır sûresi 10. âyeti ise şu şekilde tefsir etmiştir: “الصُّعُودُ” (yükselmek) yukarıya doğru hareket etmektir. “الْعُرُوجُ” (yükselmek) sözcüğü de aynı anlama gelmektedir.

³⁴⁴ Kurtubî, XIV, s.89.

³⁴⁵ Bkz. Taberî, XXIII, s.135; Beyzâvî, V, s.244; İbn Kesîr, VII, s.135.

Fakat yukarı yönde hareket etmek anlamında yükselmek, araz olması nedeniyle kelam için söz konusu olamaz. O halde âyette, güzel sözün kabul görmesi, darbı mesel yapılarak yükselmesi şeklinde ifade edilmiştir. Çünkü mükâfat yeri yukarıda, azap yeri ise aşağıdadır.”³⁴⁶

Bu ifadeler âyette, istiâre-i mekniyye sanatının kullanıldığını göstermektedir. Zira Allah Teâla katında makbul olan güzel sözler, yukarı yöne doğru hareket eden kuş türünden varlıklara benzetilmiş, fakat kendisine benzetilen yani müşebbeh-bih zikredilmemiş, bunun yerine “يُصْعَدُ” (yükselir) sözcüğüyle varlığına işaret edilmiştir. O halde buradaki istiâre, aynı zamanda istiâre-i muraşşaha niteliğindedir. Salih ameller hususunda da benzer bir kullanım vardır.

Bu âyetteki mecazî kullanıma işaret eden karine, karine-i aklîyyedir. Çünkü – Kurtubî’nin de işaret ettiği üzere- kelamın hakiki anlamda yükselme niteliğine sahip bir varlık olmadığı açıktır. Ayrıca daha önce Allah Teâla’nın bir mekân veya cihette bulunmasının aklen imkan dahilinde olmadığını belirtmiştik. Bu ise ikinci bir karine-i aklîyye hükmündedir.

Âyetlerde yer alan mecazî kullanımları dikkate aldığımız takdirde söz konusu ibareleri; En’âm sûresi 18. âyette “Onun (Allah’ın) kudreti ve hükmü, kullarının üzerinde galiptir.” şeklinde, Meâric sûresi 4. âyette “Allah’ın kendilerine emrettiği mekana yükselirler...” şeklinde, Fâtır sûresi 10. âyette ise “Güzel sözler ve salih ameller onun katında makbuldür...” şeklinde meallendirmemiz gerekmektedir.

4.2.4. Allah Teâla’nın zatı ile mahlûkatı kuşattığını ifade eden âyetler

Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan birçok âyet-i kerimede Allah Teâla’nın mahlûkatı ihata ettiği ifade edilmiştir. İçerdikleri mecaz türü bakımından birbirlerine yakın olmaları nedeniyle bunlardan bir kısmını zikretmekle yetineceğiz.

وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ

“Ve Allah, kâfirleri kuşatandır.”³⁴⁷

إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ

“Şüphesiz o, her şeyi kuşatandır.”³⁴⁸

إِنَّ رَبِّي بِمَا تَعْمَلُونَ مُحِيطٌ

“Muhakkak ki rabbim, yapıp ettiğiniz işleri kuşatandır.”³⁴⁹

³⁴⁶ Kurtubî, XIV, s.329.

³⁴⁷ Bakara: 2/19

³⁴⁸ Fussilet: 41/54

Fahrüddin er-Râzî, genel bir ifadeyle “مُحِيطٌ” (kuşatan) sözcüğünün Allah Teâla’ya izafe edilmesinde mecazî kullanım olduğunu söylemiştir.³⁵⁰ Müfessirlerin ekseriyetle bu türden âyetleri te’vil etmiş olmaları, Râzî’nin tespitini doğrular niteliktedir. Örneğin Taberî, Bakara sûresi 19. âyette geçen ve Allah Teâla’nın kâfirleri kuşattığını bildiren ibareyi, Allah Teâla’nın kâfirleri cehennemde toplamaya ve azabını icra etmeye muktedir olduğu şeklinde te’vil etmiştir.³⁵¹ İbn Kesîr ise aynı ifadeyi, Allah Teâla’nın kudretiyle kâfirleri kuşattığı şeklinde açıklamıştır.³⁵² Kurtubî ise şöyle demiştir: “Yani (kâfirler) Allah Teâla’dan kaçamazlar. Nitekim hükümdar, bir kişiyi her taraftan sararak ele geçirdiğinde ‘Hükümdar falancayı kuşattı’ denmektedir... Allah Teâla esasen bütün mahlûkatı kuşatmıştır. Bunun anlamı mahlûkatın Allah Teâla’nın kudreti ve hâkimiyeti altında olmasıdır.”³⁵³

Müfessirlerden aktardıklarımız ışığında, Bakara sûresi 19. âyetteki söz konusu ifadede istiâre-i temsiliye sanatının kullanıldığını söylememiz gerekmektedir. Zira Allah Teâla’nın kâfirleri cehennemde toplaması ve bu durumdan kurtulmalarının mümkün olmayışı, bir hükümdarın düşmanlarını her taraftan kuşatması ve böylece düşmanına karşı galebe çalması durumuna benzetilmiş, fakat sadece müşebbeh-bih konumundaki “مُحِيطٌ” (kuşatan) terkihi zikredilmiştir.

Buradaki mecazî kullanıma işaret eden karine, karine-i aklîyyedir. Zira kuşatma eylemi, kuşatan ile kuşatılan arasında mekânsal bir ilişki ve birliktelik gerektirmektedir. Bu ise mekân kavramının göreceliliği ve sınırlılığı nedeniyle Allah Teâla hakkında düşünülmesi mümkün olmayan bir durumdur. Ayrıca âyette, öncelikle kâfirlerin yıldırım sesine karşı ölüm korkusuyla kulaklarını tıkadığı anlatılmakta, sonrasında ise Allah Teâla’nın onları kuşattığı ifade edilmektedir. O halde bağlam, kâfirlerin hiçbir şekilde Allah Teâla’nın azabından veya hükmünden kaçamayacakları bilgisini konu edinmektedir. Bu durum da mecazî kullanıma işaret eden ikinci bir karine-i aklîyye hükmündedir.

Fussilet 54. âyeti Taberî, Kurtubî, Râzî ve Beyzâvî, Allah Teâla’nın her şeyi ilmi ve kudreti ile kuşatması şeklinde tefsir etmişlerdir.³⁵⁴ İbn Kesîr ise şöyle demektedir: “Yani mahlûkatın tamamı Allah Teâla’nın kudreti ve hâkimiyeti altındadır. Onun ilmi her şeyi

³⁴⁹ Hûd: 11/92

³⁵⁰ Râzî, TFK, VIII, s.344.

³⁵¹ Taberî, I, s.378-381.

³⁵² İbn Kesîr, I, s.190.

³⁵³ Kurtubî, I, s.221.

³⁵⁴ Taberî, XX, s.463; Kurtubî, XV, s.376; Râzî, TFK, XXVII, s.574; Beyzâvî, V, s.75.

kapsamıştır. O hükmüyle, mahlûkatın tamamının üzerinde tasarruf sahibidir. Dilediği her şey gerçekleşirken dilemediği hiçbir şey gerçekleşmez.”³⁵⁵

Bir varlığın başka bir varlığı mekânsal olarak her yönden kuşatması, kendisine o varlığın üzerinde mutlak bir ilim, kudret ve hâkimiyet sahibi olma imkânı sağlar. Müfessirlerden aktardığımız görüşlerden de anlaşılacağı üzere Fussilet sûresi 54. âyette bu duruma benzer, temsili bir kullanım yapılmıştır. Zira âyette Allah Teâla’nın mahlûkata dair mutlak ve sınırsız bir ilme, kudrete ve hâkimiyete sahip olması, mekânsal olarak bir varlığı her yönden kuşattığı için o varlığın üzerinde bilgi ve güç açısından hâkimiyet kurma imkânı yakalayan bir kişinin durumuna benzetilmiş ve bu, ”مُحِيطٌ بـ” (kuşatan) terkibi ile ifade edilmiştir. O halde bu âyette de istiâre-i temsiliyye sanatı kullanılmıştır ve burada da mecazî kullanıma işaret eden karine, karine-i aklîyyedir.

Hûd sûresi 92. âyette geçen ”إِنَّ رَبِّي بِمَا تَعْمَلُونَ مُحِيطٌ” (*Muhakkak ki rabbim, yapıp ettiklerinizi kuşatandır.*) ifadesini müfessirler ekseriyetle Allah Teâla’nın bahsedilen amelleri detaylıca bilmesi şeklinde tefsir etmişlerdir.³⁵⁶ O halde bu âyette de Allah Teâla’nın mahlûkata dair detaylı bilgi sahibi olması, bir varlığın başka bir varlığı kuşatmasına benzetilerek ”مُحِيطٌ بـ” (kuşatan) terkibi ile ifade edilmiş, dolayısıyla istiâre-i temsiliyye sanatı kullanılmıştır. Buradaki vechi şebah (benzeme yönü), diğer iki âyet ile benzer niteliktedir. Şöyle ki bir varlığı her yönden kuşatmak, o varlığa dair detaylı bilgi sahibi olma imkânı sağlayacaktır. Söz konusu ifadedeki benzetme de bu yönüyle yapılmış olmalıdır. Âyetteki karine –diğer iki âyette olduğu gibi- karine-i aklîyyedir. Ayrıca ”بِمَا تَعْمَلُونَ” (yapıp ettiklerinizi) ibaresi, karine-i lafziyye hükmündedir. Çünkü cisim olmaması nedeniyle amelin mekânsal anlamda kuşatılması söz konusu olamaz.

Müfessirlerin açıklamaları doğrultusunda âyetlerde hazif mecazı olduğu da söylenebilir. Şöyle ki; Bakara sûresi 19. âyetteki ”Allah kâfirleri kuşatandır.” ifadesi esasen ”Allah’ın hükmü veya azabı kâfirleri kuşatandır.” şeklinde, Fussilet sûresi 54. âyette geçen ”Şüphesiz o, her şeyi kuşatandır.” ifadesi ”Şüphesiz onun ilmi, hükmü ve kudreti her şeyi kuşatandır.” şeklinde, Hûd sûresi 92. âyetteki ”Muhakkak ki rabbim, yapıp ettiklerinizi kuşatandır.” ifadesi ise ”Muhakkak ki rabbimin ilmi, yapıp ettiklerinizi kuşatandır.” şeklindedir. Fakat âyetlerin içerisinde bulunduğu mukteza-i hal icazı gerektirdiğinden ötürü bu lafızlar hafzedilmiştir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan ve Allah Teâla’nın mahlûkatı ihata ettiğini ifade eden başka âyetlerde, söz konusu lafızların

³⁵⁵ İbn Kesîr, VII, s.188.

³⁵⁶ Bkz. Taberî, XII, s.558; Kurtubî, IX, s.92; Râzî, TFK, XVIII, s.392; İbn Kesîr, IV, s.347.

açıktan zikredilmiş olması bu iddiamızın doğruluğunu teyit etmektedir.³⁵⁷ Netice itibarıyla âyetleri, barındırdıkları mecazî kullanımlar nedeniyle burada aktardığımız şekilde meallendirmemiz gerekmektedir.

4.2.5. Allah Teâla'nın mahlûkata yakın olduğu izlenimi uyandıran âyetler

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bir kısım âyetlerde Allah Teâla'nın zatı itibarıyla kullarına yakın olduğu ifade edilmiştir. Bu âyetlerden bazıları şunlardır:

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ

“Kullarım sana beni sorduklarında (bilsinler ki) kuşkusuz ben yakınım, bana dua ettiğinde dua edenin isteğine icabet ederim.”³⁵⁸

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ

“İnsanı biz yarattık, nefsinin kendisine ne fısıldadığını bilmekteyiz ve biz ona şah damarından daha yakınız.”³⁵⁹

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ

“Ve biz ona sizden daha yakınız, fakat siz göremezsiniz.”³⁶⁰

Ebû Hanîfe; el-Fıkhu'l-Ekber isimli meşhur eserinde, Allah Teâla'nın yakınlığının hakikî manada bir yakınlık olmadığını, kulunu şereflendirme ya da yüceltme anlamı taşıdığını ifade etmiştir.³⁶¹ Taberî ise Kâf sûresinde geçen “وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ” (Ve biz ona şah damarından daha yakınız.) ifadesinin manasına dair lügat âlimlerinin ihtilaf ettiğini belirttikten sonra şöyle der: “Bazıları bu ifadenin ‘Biz onun sahibiyiz ve onun üzerinde muktedir olma bakımından en yakınındayız’ anlamına geldiğini söylemiştir. Diğer bir kısmı ise ‘Nefsinin kendisine fısıldadığı şeyleri bilmemiz bakımından ona yakınız.’ anlamına geldiğini belirtmiştir.”³⁶² Beyzavî ise Bakara sûresi 186. âyetle temsili bir anlatım olduğunu ve söz konusu ifadenin, Allah Teâla'nın kulların amellerini bilmesi açısından yanlarındaki bir kimse gibi kullarına yakın olduğu anlamı taşıdığını belirtmiştir.³⁶³ Vâkıa sûresi 85. âyetin tefsirinde de benzer ifadeler kullanmıştır.³⁶⁴ Ayrıca Nevevî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi muhaddisler de Allah Teâla'nın kula yakınlığının

³⁵⁷ Bkz. En'âm: 6/48, Mü'min: 40/7, Talak: 65/12.

³⁵⁸ Bakara: 2/186

³⁵⁹ Kâf 50/16

³⁶⁰ Vâkıa 56/85

³⁶¹ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ekber, 1. Baskı, Mektebetü'l-Furkân, BAE, 1999/1419, s.67.

³⁶² Taberî, XXII, s.342.

³⁶³ Beyzavî, I, s.125.

³⁶⁴ Beyzavî, V, s.183.

hakikî anlamda bir yakınlık olmadığını, mecazî bir nitelik taşıdığını açıkça ifade etmişlerdir.³⁶⁵

Bir kimse, tanımak istediği veya ihtiyacını karşılamak istediği ya da sevdiği bir şahsa mekânsal anlamda yakın olabildiği nispette, bu hususlardaki imkânı da artmaktadır. Ayrıca makam ve mevki sahibi bir kimsenin bir şahsı mekânsal anlamda yakınında tutması, o şahsa karşı bir nevi mükâfat anlamı taşımaktadır. O halde âyetlerin tefsiri sadedinde aktardıklarımız ile birlikte bu hususları da göz önüne aldığımız takdirde, âyetlerde istiâre-i tasrihiye kabilinden bir kullanım olduğunu ifade etmemiz gerekmektedir. Çünkü Allah Teâla'nın kullarının hallerini bilmesi, dualarına icabet etmesi veya kullarını mükâfatlandırması; bir kimsenin bir şahsın halini, ahvalini bilmek, ihtiyacını karşılamak veya mükâfatlandırmak için yakınında tutmasına benzetilmiş ve bu durum müşebbeh-bih konumundaki "قَرِيبٌ" (yakın) veya "أَقْرَبُ" (en yakın) sözcükleri ile ifade edilmiştir.

Âyetlerdeki mecazî kullanımlara, öncelikle karine-i akliyye yoluyla işaret edilmiştir. Zira hakikî anlamda yakınlık, mekânsal birliktelik gerektirir. Bu ise Allah Teâla hakkında tasavvuru mümkün olmayan bir durumdur. Ayrıca Bakara sûresi 186. âyetin bağlamı dua ve duanın kabulünü, Kâf sûresi 16. âyetin bağlamı Allah Teâla'nın kulların ahvaline dair sonsuz bilgi sahibi olduğunu, Vâkıa sûresi 85. âyetin bağlamı ise ölen kişinin ve yakınındakilerin ölüm esnasındaki vaziyetini konu edinmektedir.

Âyetlerde yer alan lafzî karinelere gelince; Bakara sûresi 186. âyette, "أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ" (Dua edenin isteğine icabet ederim.) ibaresidir. Zira bu ibare, âyetteki yakınlık sözcüğünden kastın duaya icabet etme anlamında bir yakınlık olduğunu göstermektedir. Kâf sûresi 16. âyette ise "نَعْلَمُ" (biliriz) sözcüğüdür. Çünkü bu sözcük, Allah Teâla'nın kuluna şah damarından daha yakın olduğu şeklindeki ifadenin, kuluna dair detaylı bilgi sahibi olduğu anlamına geldiğini göstermektedir.

4.2.6. Allah Teâla'nın mahlûkat ile beraber olduğu izlenimi uyandıran âyetler

Birçok âyet-i kerimede zahiri itibarıyla, Allah Teâla'nın kullarıyla beraber olduğu ifade edilmiştir. Bu âyetlerden bazıları şunlardır:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِيزُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ

³⁶⁵ Nevevî, XVII, s.26; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Ali İbn Hacer el- Askalânî, Fethü'l-Bârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî, 1. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379/1959, XIII, s.514.

“Ey iman edenler! Sabır ve namazla (Allah’dan) yardım isteyin. Şüphesiz ki Allah, sabredenlerle beraberdir.”³⁶⁶

قَالَ لَا تَخَافُوا إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى

“(Allah) ‘Korkmayın! Şüphesiz ki ben sizinle beraberim, işitmekte ve görmekteyim.’ buyurdu.”³⁶⁷

مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Gizlice konuşan üç kişi yoktur ki dördüncüsü O olmasın ve beş kişi yoktur ki altıncısı O olmasın. Bundan daha az veya daha fazla da olsalar, her nerede olurlarsa olsunlar Allah onlarla beraberdir. Sonra Allah, kıyamet gününde onlara yapıp ettiklerini haber verecektir. Şüphe yok ki Allah, her şeyi etraflıca bilendir.”³⁶⁸

Taberî, Bakara sûresi 153. âyette geçen “إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ” (Muhakkak Allah sabredenlerle beraberdir.) şeklindeki ifadeyi şöyle tefsir eder: “Muhakkak ki ben; farzları eda etmeleri ve masiyeti terk etmeleri hususunda sabredenlerle beraberim, onlara yardım eder, koruyup gözetirim.”³⁶⁹ Beyzâvi ise Allah Teâla’nın sabredene yardım etmesi ve dualarına icabet etmesi hususunda, onlarla beraber olduğunu söylemiştir.³⁷⁰

Tevbe sûresi 41. âyette geçen “إِنِّي مَعَكُمْ” (Muhakkak ben sizinle beraberim.) ibaresini ise müfessirler; Allah Teâla’nın, Hz. Musa ve Hz. Harun’a yardım etmesi, onları desteklemesi ve koruması anlamında yorumlamışlardır.³⁷¹

Mücâdele sûresi 7. âyetteki “وَهُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا” (Her nerede olurlarsa olsunlar Allah onlarla beraberdir.) ibaresini ise Kurtubî; Allah Teâla’nın intikal etmesi veya zevale uğraması söz konusu olmaksızın, ilmiyle onlarla beraber olduğu şeklinde açıklamıştır. Beyzavi de mekânsal yakınlık veya değişiklik olmaksızın Allah Teâla’nın, ilmi ile aralarında geçen hadiseleri bildiği anlamı taşıdığını belirtmiştir.³⁷² İbn Kesîr ise söz konusu ibarenin Allah Teâla’nın ilmen kullarıyla birlikte olduğu anlamı taşıdığı hususunda icma olduğunu nakletmiştir.³⁷³

Buraya kadar aktardığımız görüşler, âyetlerde geçen ve Allah Teâla’nın kullarıyla beraber olduğunu ifade eden ibarelerde istiâre-i temsiliyye sanatının kullanıldığına işaret

³⁶⁶ Bakara 2/153

³⁶⁷ Tâhâ 20/46

³⁶⁸ Mücâdele: 58/7

³⁶⁹ Taberî, II, s.698.

³⁷⁰ Beyzâvî, I, s.114.

³⁷¹ Bkz. Taberî, XVI, s.77; Beyzâvî, II, s.28; İbn Kesîr, IV, s.296.

³⁷² Beyzâvî, V, s.194.

³⁷³ İbn Kesîr, VIII, s.42.

etmektedir. Çünkü -bir üst başlıkta da belirttiğimiz üzere- mekânsal anlamdaki yakınlık veya birliktelik ile yardım etme, destek olma veya mekânsal birliktelik içerisinde bulunan kişiye dair detaylı bilgi sahibi olma gibi hususlar arasında kuvvetli bir bağ söz konusudur. Bu nedenle âyetlerde, Allah Teâla'nın kullarına yardım etmesi, onlara destek olması, onları koruması veya kullarına dair her türlü bilgiye sahip olması gibi durumlar; bir kişinin başka bir şahsa, mekânsal birliktelikleri vesilesiyle yardım etmesi, destek olması gibi durumlara benzetilmiş fakat bu durum Allah Teâla'nın beraberliği şeklinde ifade edilmiştir.

Bu âyetlerde de öncelikle karîne-i akliyye ile mecazî kullanıma işaret edilmiştir. Çünkü hakiki anlamda birliktelik, ancak aynı mekânı paylaşmak ile mümkün olabilir. Bu durumda Allah Teâla'nın birlikte olduğu ifade edilen kimseler ile aynı mekânı paylaştığını, dolayısıyla bu kimseler gibi mekansal bir sınırlılık içerisinde girdiğini söylememiz gerekecektir. Ayrıca âyetlerin bağlamları da mecazî kullanıma işaret etmektedir. Örneğin Bakara sûresi 153. âyetin bağlamı, Allah Teâla'ya itaat etme ve bu esnada karşılaşılabilecek olan zorluklara karşı sabırlı olma gerekliliğini konu edinmiştir. Tâhâ sûresi 46. âyette ise bağlam, Hz. Musa ve Hz. Harun'un Allah Teâla'nın desteği ve gözetimi altında olduğudur. Mücâdele sûresi 7. âyette ise Allah Teâla'nın kullarına dair en detaylı bilgilere dahi sahip olduğu ifade edilmektedir.

Karine-i lafziyyelere gelince; Bakara sûresi 153. âyetteki “اسْتَعِينُوا” (*Yardım isteyin!*) emri, Allah Teâla'nın beraberliğinin yardım etme anlamında olduğunu göstermektedir. Tâhâ sûresi 46. âyette ise “أَسْمِعْ وَارَى” (*İşitmekte ve görmekteyim.*) ifadeleri, Allah Teâla'nın beraberliğinin koruma ve gözetme anlamı taşıdığını göstermektedir. Mücâdele sûresi 7. âyette ise “يُنَبِّئُهُمْ” (*Onlara haber verir.*) ve “إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ” (*Muhakkak ki Allah, her şeyi etraflıca bilendir.*) ibareleri, karine-i lafziyye hükmündedir.

Bu başlık altında dikkat çekmek istediğimiz diğer bir husus ise Allah Teâla'nın kullarıyla beraber olduğunun ifade edildiği âyetlerin, te'vil yaklaşımını benimseyen alimlerin yanı sıra, ispat yaklaşımını benimseyenler tarafından da ilmen beraberlik şeklinde te'vil edilmesidir. Yukarıda İbn-i Kesîr'in bu hususta icma olduğu yönündeki ifadesini aktarmıştık. İbn Teymiyye ve ez-Zehebî (öl. 748/1348) de İbn Abdilberr'den (öl. 463/1071) naklen söz konusu icmanın vuku bulduğunu belirtmişlerdir.³⁷⁴ Fakat bu durum, benimsemiş oldukları yaklaşımla çelişki arz etmektedir. Zira –ilgili başlıkta detaylıca

³⁷⁴ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn İbn Teymiyye, Şerhu Hadîsi'n-Nüzûl, 5. Baskı, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1397/1977, s.126; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn Ahmed İbn Osmân ez-Zehebî, Muhtasaru'l-Ulûv, 2. Baskı, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1412/1991, s.268.

değindiğimiz üzere- ispat yaklaşımı, yöntem olarak nasları te'vil etmeksizin zahiri üzere kabul edip ispat etmeyi esas almaktadır.

Bu nedenle olsa gerek te'vil yaklaşımını benimseyen âlimler, Allah Teâla'nın kullarıyla beraber olduğunu ifade eden âyetleri ön planda tutarak, ispat yaklaşımını benimseyen âlimleri tenakuza düşmekle suçlamışlardır.³⁷⁵ Zira ispat ehli; bir taraftan Allah Teâla'nın arşın üzerinde olduğunu ifade eden âyetleri zahiri üzere ispat ederken diğer taraftan, Allah Teâla'nın kullarıyla beraber olduğu veya kullarının bulunduğu her mekânda zatı itibarıyla mevcut olduğu gibi ifadelerin yer aldığı âyetleri te'vil etmektedirler. Görünen o ki ispat ehli bu türden âyetleri, Allah Teâla'nın zatıyla her mekânda mevcut olduğu sonucuna götüreceğinden ötürü te'vil etmişlerdir. Çünkü bu âyetlerin zahiri hükmünü ispat ettikleri takdirde, kendi görüşleri açısından Allah Teâla'nın hem arşta hem de kullarının bulunduğu bütün mekânlarda zatı ile mevcut olması gerekir. Bu ise, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Cehmiyye'nin görüşüdür ve ispat yaklaşımını benimseyen âlimler bu görüşü şiddetle reddetmiştir.

Bizce te'vil yaklaşımını benimseyen âlimler, Allah Teâla'ya mekân isnat eden âyetlerin tamamında aynı usûl doğrultusunda hareket ettiklerinden ötürü ispat ehlinin düştüğü tenakuza düşmekten kurtulmuşlardır. Zira bir yaklaşımın sıhhatini gösteren öncül şartlardan biri de tenakuzdan ârî olması ve her durumda uygulanmaya elverişli olmasıdır. Ayrıca ispat ehli âlimler bu yaklaşımları nedeniyle te'vil ehline yönelttikleri eleştirilerin bizatihi hedefi haline gelmişlerdir. Çünkü kendi görüşleriyle çelişen âyetleri, zahiri anlamlarının dışına hamlederek te'vil etmişlerdir.

4.2.7. Allah Teâla ile mahlûkatın yan yana olduğu izlenimi uyandıran âyetler

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bir kısım âyetlerde, zahiri itibarıyla Allah Teâla'nın mahlûkatının yanında olduğu ifade edilirken başka bir kısım âyetlerde ise mahlûkatın Allah Teâla'nın yanında olduğu belirtilmiştir. Bunların bir kısmını incelememiz, mevzunun vuzuha kavuşması açısından kâfi gelecektir.

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ

“Sakın Allah yolunda katledilenleri ölü zannetme! Bilakis onlar diridirler, rablerinin yanında rızıklandırılmaktadırlar.”³⁷⁶

إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ

³⁷⁵ Bkz. Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik İbn Abdillâh el-Cüveynî, Kitâbu'l-İrşâd, 1. Baskı, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînî, Kâhire, trs., (KİŞ), s.141.

³⁷⁶ Âl-i İmrân: 3/169

“Muhakkak ki rabbinin yanında olanlar, ona ibadet etme hususunda kibre kapılmazlar. Onu tesbih ederler ve yalnızca ona secde ederler.”³⁷⁷

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ

“Allah, iman edenlere firavunun karısını misal verdi. Hani vaktiyle ‘Rabbim bana cennette, senin yanında bir ev inşa et...’ demişti.”³⁷⁸

Kurtubî, Âli-İmrân sûresi 169. âyette geçen “عِنْدَ رَبِّهِمْ” (Rablerinin yanında) ibaresini şu şekilde tefsir etmiştir: “Burada tamlananın hazfedilmesi söz konusudur. Tamlananın takdiriyle birlikte cümle, ‘عِنْدَ كَرَامَةِ رَبِّهِمْ’ (Rablerinin ikram ve izzeti yanındadırlar.) şeklinde olur... Nitekim Sîbeveyhi: ‘Burada zikredilen yanında olma durumu mekansal anlamda değil, saygınlık anlamında yanında olmaktır.’ demiştir.”³⁷⁹ Fahrüddin er-Râzî ise söz konusu ibarenin birçok manaya muhtemel olduğunu ifade ettikten sonra bu manalardan birinin, Allah Teâla yolunda katledilenlerin Allah Teâla’nın ilminde ve hükmünde diri oldukları şeklinde olduğunu belirtmiştir.³⁸⁰

Âraf sûresi 206. âyeti ise Razî, şu şekilde tefsir etmiştir: “Bu, (yani Rabbinin yanındakiler ifadesi) Allah Teâla’ya izafe edilmeleri yönüyle melekler için bir nevi teşrif hükmündedir. Zira Allah Teâla onları; yücelttiği, şereflendirdiği, nurların indiği, ruhların ve güzel amellerin yükseldiği bir yere yerleştirmiştir. Allah Teâla’nın melekleri yanında olmakla vasfetmesinin bir diğer anlamı ise şudur: Melekler Allah Teâla’nın yaratılmışlara gönderdiği elçileridir. Bu nedenle burada, mekânsal birliktelik olmadığı halde ‘Halifenin yanında büyük bir ordu var.’ cümlesindekine benzer bir kullanım söz konusudur.”³⁸¹

Yukarıdaki açıklamalara ilaveten Kurtubî, Tahrîm sûresi 11. âyette geçen “عِنْدَكَ” (yanında) ifadesinin yüksek rütbe, makam ve derece anlamlarına geldiğini, mekânsal bir yanındalık manası içermediğini ve bu durumun, yanında ifadesinin Allah Teâla’ya izafe edildiği diğer âyetler için de geçerli olduğunu belirtmiştir.³⁸²

Buraya kadar aktardıklarımızı bir arada düşündüğümüz takdirde müfessirlerin; söz konusu âyetleri, mahlûkata yüksek rütbe ve derece bahşetmesi ya da bir kısım mahlûkatı diğerlerine nisbeten daha şerefli ve saygın kılması anlamlarında kullanıldığı görüşünü benimsediklerini söyleyebiliriz. O halde bu ibarelerde mecazî bir kullanım söz konusudur.

³⁷⁷ Âraf: 7/206

³⁷⁸ Tahrîm: 66/11

³⁷⁹ Kurtubî, IV, s.274.

³⁸⁰ Râzî, TFK, IX, s.429.

³⁸¹ Râzî, TFK, XV, s.446.

³⁸² Kurtubî, X, s.312.

Buradaki mecaz, istiâre-i temsîliyye kabilinden bir mecazdır. Şöyle ki; hükümdar, devlet adamları içerisinde kendince daha muteber, saygın ve yetkin olan veya rütbesi daha üstte olan kişileri mekânsal anlamda kendisine yakın tutar. Bu durumun bir adım ötesi ise hükümdarın bu şahıslara, bizzat yanında yer vermesidir. Diğer bir deyişle hükümdara olan mekânsal yakınlık aynı zamanda kişinin rütbesinin yüksekliğine veya hükümdar nezdindeki itibarının çokluğunu delalet eder. Bu yakınlığın son aşaması ise bizatihi hükümdarın yanında olmaktır. Dolayısıyla bir kısım mahlûkatın, Allah Teâla katındaki makbuliyetleri ve rütbelerinin yüksekliği, hükümdarın yanında olan kişilerin durumuna benzetilmiş ve bu durum, “عِنْدَ رَبِّهِمْ” (Rablerinin yanında...) gibi terkiplerle ifade edilmiştir.

Yukarıdaki âyetlerde öncelikle karîne-i aklîyye yoluyla mecazî kullanıma işaret vardır. Zira hakiki manada yanındalık, mekânsal birlikteliği gerektirir. Bu ise Allah Teâla hakkında düşünülmesi mümkün olmayan bir durumdur. Karine-i aklîyye hükmünde olan bir diğer husus ise âyetlerin bağlamlarıdır. Zira Âl-i İmrân sûresi 159. âyette şehitlerin Allah Teâla katındaki değerlerinden ve karşılaşacakları mükafatlardan, Âraf sûresi 206. âyette meleklerin hiçbir surette Allah Teâla’ya ibadet etmeyi terk etmeyişlerinden, Tahrîm sûresi 11. âyette ise firavunun karısının Allah Teâla’dan talep ettiği mükafattan bahsedilmektedir.

Âyetlerdeki mecazî kullanıma işaret eden karine-i lafziyyelere gelince; Âl-i İmrân sûresi 159. âyetteki “يُزَكُّونَ” (rızklandırırılar) ifadesi, “عِنْدَ رَبِّهِمْ” (Rablerinin yanında) ifadesinin mecazen mükâfat anlamında kullanıldığına işaret etmektedir. Âraf sûresi 206. âyette ise “لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَلَهُ يَسْجُدُونَ” (*Kibirlenip ona ibadet etmekten geri durmazlar ve onu tesbih edip sadece ona secde ederler.*) ifadeleridir. Zira -yeryüzünde görevli olanlar da dâhil- bütün melekler, burada zikredilen vasıflara sahiptir. Dolayısıyla âyette ifade edilen hususların sadece belirli bir mekânda bulunan meleklerle tahsis edilmiş olması uygun düşmemektedir. Tahrîm sûresi 11. âyette ise “فِي الْجَنَّةِ” (cennette) terkididir. Çünkü bu terkip, açıkça firavunun karısının cennette yer alan bir ev istediğini göstermektedir.

4.3. Allah Teâla’nın Değişime Uğradığı Veya Mahlukata Benzediği İzlenimi Uyandıran Âyetler

Bir cismin hareket etmesi, bir mekândan diğerine intikal etmesi veya bir halden başka bir hale geçmesi gibi durumlar, kelimâ âlimleri tarafından hudûs, yani sonradan var

olma vasfı olarak kabul edilmiştir. Çünkü bu tür durumlar, o cismin varlığının zamana ve mekâna bağlı olarak değişikliğe uğradığını dolayısıyla arızî olduğunu göstermektedir. Örneğin ‘x’ mekânından ‘y’ mekânına intikal eden bir cismin varlığı, intikal eylemi gerçekleştikten sonra sadece ‘y’ mekânı içerisinde söz konusu olabilir. Dolayısıyla o cisim artık ‘x’ mekânında yok olmuştur. Aynı şekilde intikal eylemi gerçekleşmeden önce ‘x’ mekânında var olduğuna göre ‘y’ mekânında yok olmalıdır. O halde bu cismin varlığı zamana ve mekâna bağlı olarak değişiklik arz etmektedir.

Kelam âlimleri yukarıda özetle aktarmaya çalıştığımız hususlar vasıtası ile Allah Teâla’nın varlığını ispat etmeye çalışmışlardır.³⁸³ Zira varlığı zamana ve mekâna bağlı olarak değişen, dolayısıyla sabit olmayan cisimlerin mutlaka harici bir var edicisi olmalıdır. Aksi takdirde bu cisimlerin yokluktan varlık sahasına çıkışını izah etmek mümkün değildir. Hudûs delili olarak isimlendirilen bu yaklaşım, aklî delillerin yanında naklî delillere de dayanmaktadır. Zira En’âm sûresi 76-79. âyetlerde anlatıldığı üzere Hz. İbrahim; yıldızlar, ay ve güneşin hareket etmeleri nedeniyle varlıklarının değişkenlik gösterdiğini, dolayısıyla ilah olamayacaklarını delil göstermek suretiyle kavmine Allah Teâla’nın varlığını ispat etmeye çalışmıştır.³⁸⁴

Buraya kadar aktardığımız hususlar nedeniyle akide sahasında söz sahibi olan âlimler; hareket, intikal veya teğayyür gibi niteliklerden Allah Teâla’nın tenzih edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Aksi takdirde Allah Teâla’nın varlığı için hüdûs yani sonradan var olma söz konusu olacaktır ki bu, hem aklen hem de naklen imkânsızdır. Ayrıca bu nitelikleri Allah Teâla’ya isnat etmek, Allah Teâla’yı mahlûkata benzetmek anlamına gelecektir. İşte tüm bu nedenlerden ötürü te’vil yaklaşımını benimseyen âlimler,

³⁸³ Detaylı bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, “Hüdûs”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, XVIII, s.304-309.

³⁸⁴ Söz konusu âyetler şu şekildedir:

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْسَ إِلَهِي بِيَدِهِ لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾

‘İbrahim, gece basınca bir yıldız gördü ve ‘Rabbim budur’ dedi. Yıldız batıp gözden kaybolduğunda ise ‘Batanları sevmem’ dedi. Ardından ayı doğarken gördü ve ‘Rabbim budur’ dedi. Ay battığında ise ‘Batanları sevmem, rabbim bana doğruyu göstermezse elbette sapıtanlardan olurum.’ dedi. Daha sonra doğarken Güneş’i gördü ve ‘Bu en büyüğü. (O halde) rabbim budur’ dedi. Güneş de batıp gözden kaybolunca ‘Ey kavmim, muhakkak ki ben (Allah’a) ortak koştuklarınızdan beriyim. Hakka tabi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana (Allah’a) çevirdim. (Ona) ortak koşanlardan da değilim.’ dedi.” (En’âm: 6/76-79)

İbn Kesîr, söz konusu âyetlerde Hz. İbrahim’in durumuna dair müfessirlerin iki farklı görüş benimsediğini belirtmiştir. İbn Cerîr Taberî gibi bir kısım âlimlere göre âyetlerde, Hz. İbrahim’in yaratıcıya dair tefekkür halinde olduğu anlatılmaktadır. Fakat başka müfessirlere göre esasen anlatılmak istenen Hz. İbrahim’in kavmiyle münazara halinde olduğudur. İbn Kesîr, doğru olanın ikinci gruptaki âlimlerin görüşü olduğunu ifade etmiştir. (İbn Kesîr, III, s.291-292) Biz de yukarıdaki ifadeleri, İbn Kesîr ve bir kısım müfessirin benimsediği bu görüşü esas alarak ortaya koyduk. Zira bu görüş, peygamberlerin sahip olduğu ismet sıfatına ve âyetlerin bağlamına daha uygun düşmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ve zahiri itibarıyla Allah Teâla'ya hareket, intikal veya teğayyür gibi vasıfların izafe edildiği âyetleri te'vil etmişlerdir. Biz de bu başlık altında söz konusu âyetlerde yer alan mecazî ifadeleri tespit etmeye çalışacağız.

4.3.1. Allah Teâla'ya gelme fiilinin isnat edildiği âyetler

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ

“Onlar illaki Allah’ın ve meleklerin kendilerine buluttan gölgeler içerisinde gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?”³⁸⁵

فَأَتَيْنَهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا

“Ve Allah, onlara hesap etmedikleri yerden geliverdi...”³⁸⁶

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا

“Rabbin ve melekleri saf saf geldiğinde...”³⁸⁷

Fahrüddin er-Râzî; Bakara sûresi 210. âyette geçen “يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ” (Allah’ın onlara gelmesini...) ibaresinin, hakikî manada Allah Teâla’nın hareket veya intikal etmesi anlamına gelemeyeceğini uzun uzadıya izah ettikten sonra bu ibarenin manasına dair birkaç görüş aktarır. Bu görüşlerden bir kısmına göre söz konusu ibare; Allah Teâla’nın âyetlerinin, emrinin veya azabının gelmesi anlamındadır. Ayrıca Râzî, âyette muzafın hazfî olarak nitelediği mecaz çeşidinin bulunduğunu da belirtmiştir.³⁸⁸ Kurtubî de Râzî gibi, âyette geçen ifadenin hareket veya intikal anlamında olamayacağını açıkça ifade etmekle birlikte manasına dair birçok görüş aktarır. Bu görüşlerden bazısına göre bu ibareden murat edilen mana, zahiren zihinde beliren mana değildir ve asıl kastedilen, Allah Teâla’nın emrinin, hükmünün veya cezasının gelmesidir.³⁸⁹ Beyzâvî de ibarenin, Allah Teâla’nın emrinin veya azabının gelmesi manası taşıdığını söylemiştir.³⁹⁰

Haşr sûresi 2. âyetteki “أَتَاهُمُ اللَّهُ” (Allah onlara geldi...) ibaresini Taberî ve İbn Kesîr, Allah Teâla’nın emrinin gelmesi şeklinde izah etmişlerdir.³⁹¹ Beyzâvî’ye göre ise bu ibarenin manası ya kâfirler için azabın gelmesi ya da mü’minler için yardımın gelmesi şeklindedir. Kurtubî ve Râzî’ye göre ise söz konusu ibare esasında “أَتَاهُمُ اللَّهُ بِخَذْلَانِهِ إِيَّاهُمْ” (Allah onlara başarısızlık getirdi.) şeklindedir. Dolayısıyla âyette “خَذْلَانٌ” (başarısızlık)

³⁸⁵ Bakara: 2/210

³⁸⁶ Haşr: 59/2

³⁸⁷ Fecri: 89/22

³⁸⁸ Râzî, TFK, V, s.356-359.

³⁸⁹ Kurtubî, III, s.25-26.

³⁹⁰ Beyzâvî, I, s.134.

³⁹¹ Taberî, XXII, s.500; İbn Kesîr, VIII, s.59.

sözcüğüyle birlikte ‘‘ب’’ harfî ceri takdir edilmiş, böylece ‘‘أتى’’ fiili geldi manasından getirdi manasına dönüşmüştür.

Fecr sûresi 22. âyette geçen ‘‘وَجَاءَ رَبُّكَ’’ (Ve rabbin geldiğinde) ifadesine dair Râzî şöyle demiştir: ‘‘Bilmelisin ki hareket etmenin Allah Teâla’ya isnat edilmesi muhaldir. Çünkü bu niteliğe sahip olan bütün varlıklar cisimdir ve cismin ezeli olması imkânsızdır. O halde bu ibarenin te’vil edilmesi gerekmektedir. İbarenin te’viline gelince burada tamlananın hazfedilip tamlayanın tamlanan yerine ikame edilmesi şeklinde bir kullanım söz konusudur.’’ Râzî bu ifadelerinin ardından hazfedilen tamlanana dair Allah Teâla’nın emrinin, kahrının veya âyetlerinin gelmesi gibi birçok mana zikreder.³⁹² Ayrıca bu görüşlerine paralel olarak başka bir açıklamasında, söz konusu ibarede tamlananın hazfî kabilinden, mecazî bir kullanım olduğunu da açıkça ifade etmiştir.³⁹³ Kurtubî de Râzî gibi bu ibarenin Allah Teâla’nın hareket etmesi, intikal etmesi veya zevale uğraması anlamlarına gelemeyeceğini belirttikten sonra manasına dair birçok ihtimal zikreder.³⁹⁴ Fakat bizce bunlar içerisinden tercihe şayan olanı, Allah Teâla’nın emrinin veya hükmünün geldiği yönündeki görüştür.³⁹⁵ Zira bu görüş, yukarıda zikrettiğimiz âyetlerde de müfessirler tarafından defaatle tekrarlanmıştır. Ayrıca âyetlerdeki mecazî kullanımları incelememize de, diğerlerine nisbeten daha fazla olanak sağlamaktadır.

Buraya kadar aktardığımız görüşler, söz konusu âyetlerde alâkası sebebiyyet olan mecazî mürsel kabilinden mecazî bir kullanımın varlığına işaret etmektedir. Zirâ âyetlerin tamamında Allah Teâla’nın emrinin, hükmünün, azabının, cezasının veya kahrının gelmesi, bunların yaratıcısı ve müsebbibi olan Allah Teâla’nın gelmesi şeklinde ifade edilmiş, yani sonuç yerine sebep zikredilmiştir. Âyetlerde, Râzî’nin de ifade ettiği üzere, hazif mecazının bulunduğu da söylenebilir. Şöyle ki; örneğin Bakara sûresi 210. âyette geçen ‘‘يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ’’ (Allah Teâla’nın onlara gelmesini...) ifadesi esasında ‘‘يَأْتِيَهُمُ أَمْرُ اللَّهِ’’ (Allah Teâla’nın emrinin gelmesini...) veya ‘‘يَأْتِيَهُمُ عَذَابُ اللَّهِ’’ (Allah Teâla’nın azabının gelmesini...) şeklindedir. Fakat muzaf yani tamlanan konumundaki emir veya ceza sözcükleri hazfedilmiş, bunun yerine sadece Allah lafzı zikredilmiştir. Nitekim burada hazfedilen tamlananın, Nahl sûresi 33. âyette açıkça zikredilmesi, bu iddianın doğru olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.³⁹⁶ Bu durum diğer iki âyette de aynen geçerlidir.

³⁹² Râzî, TFK, XXXI, s.159.

³⁹³ Râzî, TFK, V, s.358.

³⁹⁴ Kurtubî, VII, s.145.

³⁹⁵ Kurtubî, XX, s.55.

³⁹⁶ Söz konusu âyet şu şekildedir: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ ‘‘Onlar ille de kendilerine meleklerin veya Allah Teâla’nın emrinin gelmesini mi beklemekteler?’’ (Nahl: 16/33).

Âyetlerdeki mecazî kullanıma işaret eden karine, öncelikle karine-i aklîyyedir. Çünkü hakikî anlamda gelme fiili bir mekândan diğerine intikal etmeyi gerektirir. Bu ise gerek mekânın izafi, sınırlı ve arızî oluşu gerekse bu fiilin sahibinin önceki mekanda zevale uğramasını gerektirmesi sebebiyle Allah Teâla hakkında düşünülemez. Zira bunlar, hâdis varlıklar için geçerli olan sınırlı ve arızî nitelikleridir. Lafzî karineler ise evvela Bakara sûresi 210. âyetinde “فِي ظِلِّ مِنَ الْعَمَامِ” (buluttan gölgeler içerisinde) ibaresidir. Zira bu ibare gelenin azap olduğuna işaret etmektedir. “الْأَمْرُ” (emir) sözcüğü de ikinci bir lafzî karine hükmündedir. Haşr sûresi 2. âyetinde ise “حَيْثُ” (yer) sözcüğüdür. Çünkü bu sözcük, Allah Teâla’ya isnat edilen gelme fiilini bir mekânla sınırlamakta, bu nedenle de hakikî anlamda kullanılamayacağına işaret etmektedir. Son olarak Fecr sûresi 22. âyetinde geçen “صَفَاءً صَفَاءً” (saf saf) sözcükleri, bu âyetdeki mecazî kullanıma işaret eden karine-i lafziyyelerdir. Çünkü bu sözcüklere göre Allah Teâla’nın gelmesi, meleklerle birlikte saflar halinde gerçekleşecektir. Dolayısıyla buradaki gelme fiili mecaz anlamda kullanılmış olmalıdır.

Âyetlerde yer alan mecazî kullanımları göz ardı ettiğimiz takdirde Allah Teâla’nın hakikaten buluttan gölgeler içerisinde veya meleklerle birlikte saf halinde ya da hesap edilmeyen bir yerden geldiğini söylememiz gerekecektir. Bu ise bizi teşbih inancına düşürmenin yanı sıra aklî ve naklî açıdan izahı mümkün olmayan bir inanışa sürükleyecektir. O halde bu ibareleri Bakara sûresi 210. âyetinde “’Allah’ın emrinin veya azabının gelmesini mi...” şeklinde, Haşr sûresi 2. âyetinde “’Allah’ın azabı geldi...” şeklinde, Fecr sûresi 22. âyetinde ise “’Rabbinin azabı veya emri geldi...” şeklinde meallendirmemiz gerekmektedir. Âyetleri bu şekilde meallendirmemiz bağlam açısından da daha uygun düşmektedir.

4.3.2. Allah Teâla’nın sevmek, çirkin bulmak, kızmak gibi vasıflar ile nitelendirildiği âyetler

Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan birçok âyetinde; sevmek, sevinmek, çirkin bulmak, sinirlenmek veya kızmak gibi insanlara ait olan duygusal durumlar, Allah Teâla’ya isnat edilerek kullanılmıştır. Bu âyetler, genel olarak aynı mecaz türlerini bünyelerinde barındırdığı için bir kısmını zikretmekle yetineceğiz.

وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

“Ve iyilik yapın, muhakkak ki Allah iyilik yapanları sever.”³⁹⁷

³⁹⁷ Bakara: 2/195

كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا

“Bütün bunların kötüsü, rabbinin katında çirkin görülmektedir.”³⁹⁸

كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ

“Sizi rızıklandırdığımız güzelliklerden yiyin fakat aşırıya kaçmayın, yoksa öfkem üzerinize iner. Kime de öfkem inerse o, helak olur.”³⁹⁹

Taberî, İkrime’nin (r.a.) Bakara sûresi 195. âyeti ‘Allah’a karşı zannınızı iyileştirin ki Allah da size iyilik etsin.’ şeklinde tefsir ettiğini nakletmiştir.⁴⁰⁰ İsra sûresi 38. âyette geçen ‘مَكْرُوهًا’ (çirkindir) ifadesine dair ise Fahrüddin er-Râzî, şöyle demiştir: “Ashabımız, Allah Teâla hakkında kullanılan kerahat ifadesini, yasaklamak veya yok etmeyi irade etmek manalarına hamletmişlerdir.”⁴⁰¹ Tâhâ sûresi 81. âyette geçen ‘يَحِلُّ عَلَيْكُمْ’ (Öfkem üzerinize iner.) ifadesini ise Taberî ‘Azabım üzerinize iner.’ şeklinde tefsir etmiştir.⁴⁰² Ayrıca Kurtubî de Allah Teâla hakkında kullanılan ‘الْغَضَبُ’ (öfke) sözcüğünün, Allah Teâla’nın azap etmeyi irade etmesi anlamına geldiğini belirtmiştir.⁴⁰³

Yukarıda aktardığımız âyet-i kerimelere ilaveten bir kısım hadis-i şeriflerde de sevmek, nefret etmek, neşelenmek gibi insanlara ait olan bir takım nitelikler, Allah Teâla’ya isnat edilerek kullanılmıştır. Bu bağlamda Nevevî: “Âlimler şöyle demiştir: Allah Teâla’nın kulunu sevmesi; onun için hayır ve hidâyet irade etmesi, ona nimetler bahşetmesi ve rahmetiyle muamele etmesidir. Nefret etmesi ise kula azap etmeyi veya kulun bedbaht olmasını irade etmesidir.”⁴⁰⁴ diyerek, âlimlerin mevzuya dair benimsediği yaklaşımı ortaya koymuştur.

Fahrüddin er-Râzî, bu başlık altında zikrettiğimiz âyetlerin ifade ettiği hususlara dair külli bir kaide ortaya koymak suretiyle şöyle demiştir: “Bütün nefsanî arzaların, yani merhamet, sevinç, mutluluk, öfke, utanmak, kıskanmak, kandırmak, kibirlenmek, alay etmek gibi vasıfların öncülleri ve gayeleri vardır. Örneğin öfkelenmenin öncülü kan akışının hızlanmasıdır. Gayesi ise öfkelenilen şahsa zararın ulaşmasıdır. O halde Allah Teâla hakkında kullanılan öfkelenmek sözcüğü öncülü olan kan akışının hızlanması durumuna hamledilemez. Bilakis gayesine, yani zararın irade edilmesine hamledilmelidir. Bu durum utanma sözcüğü için de söz konusudur. Şöyle ki; utanmanın öncülü, nefiste

³⁹⁸ İsra: 17/38

³⁹⁹ Tâhâ: 20/81

⁴⁰⁰ Taberî, III, s.327.

⁴⁰¹ Râzî, TFK, XX, s.343.

⁴⁰² Taberî, XVI, s.125.

⁴⁰³ Kurtubî, I, s.150.

⁴⁰⁴ Nevevî, XVI, s.184.

meydana gelen kırılganlık haliyken gayesi, utanılan fiili terk etmektir. Allah Teâla hakkında kullanıldığında ise nefsin kırılabilirliğine değil, fiilin terkine hamledilmelidir.”⁴⁰⁵

Buraya kadar aktardığımız izahlar, âyetlerde âlakası sebebiyyet olan mecaz-ı mürsel kabilinden bir kullanım olduğunu göstermektedir. Çünkü âyetlerde sebepler zikredilmiş, sonuçlar kastedilmiştir. Örneğin sevgi, iyilik yapmanın sebebidir. Bu nedenle Bakara sûresi 195. âyetinde Allah Teâla'nın kullarına ihsanda bulunması, onları sevmesi şeklinde ifade edilmiştir. Bir şeyi çirkin bulmak ise o şeyi yasaklamanın sebebidir. Bu nedenle İsrâ sûresi 38. âyetinde, daha önceki âyetlerde belirtilen fiillerin yasak olduğu, çirkin görmek şeklinde ifade edilmiştir. Son olarak öfkelenmek ile cezalandırmak arasında da sebep-sonuç türünden bir ilişki vardır. Bu nedenle de Tâhâ sûresi 81. âyetinde Allah Teâla'nın azap etmek suretiyle cezalandırması, öfkesinin inmesi şeklinde ifade edilmiştir.

İzzüddin İbn Abdisselam, genel olarak bu vasıfların Allah Teâla'ya isnat edildiği âyetlerde mecaz-ı mürsele ilaveten; İmam Eş'arî gibi bir kısım âlimlere göre âlakası mülâzemet olan mecaz-ı mürsel kabilinden bir kullanım olduğunu, diğer bazı âlimlere göre ise teşbih mecazının bulunduğunu ifade etmiştir.⁴⁰⁶ Âyetlerde âlakası mülâzemet olan mecaz-ı mürsel olduğu görüşünü benimseyen âlimlere göre Allah Teâla'nın sevmesi, çirkin görmesi ya da öfkelenmesi, esasında mülâzımları olan iyilik yapmanın, yasaklamanın veya cezalandırmanın irade edilmesidir. Dolayısıyla bu vasıflar aslında Allah Teâla'nın irade sıfatına aittir. Nitekim -yukarıda da aktardığımız- üzere bu görüş, kendisi de Eş'arî mezhebine mensup bir âlim olan Fahrüddin er-Râzî'nin İsrâ sûresi 38. âyeti tefsiri sadedinde sarf ettiği sözlere yansımıştır.

Âyetlerde teşbih mecazının yer aldığını ifade eden görüşe göre ise Allah Teâla'nın ihsanda bulunması, bir işi yasaklaması veya azap etmesi; kişinin başka bir şahsa karşı hissettiği sevgi, nefret veya öfke duyguları nedeniyle o şahsa iyilik etmesi, o şahıstan veya yaptığı bir fiilden uzak durması ya da o şahsı cezalandırması durumuna benzetilmiş ve buradaki benzerlik; sevmek, çirkin görmek veya öfkelenmek şeklinde ifade edilmiştir. O halde İbn Abdisselam'ın teşbih mecazı olarak ifade ettiği kavram, bizim kullandığımız terminolojide istiâre-i temsiliyye kavramına karşılık gelmektedir.

Âyetlerde öncelikle karîne-i akliyye yoluyla mecazî kullanımlara işaret edilmiştir. Çünkü sevmek, çirkin bulmak, öfkelenmek gibi nitelikler insanların sahip olduğu duygusal ve arızî durumlardır. O halde bunların Allah Teâla'ya hakikî manada isnat edilmesi

⁴⁰⁵ Râzî, TFK, I, s.223.

⁴⁰⁶ İbn Abdisselam, s.240.

mümkün değildir. Ayrıca Bakara sûresi 195. âyetin bağlamı iyilik edenlerin mükâfatını, İsrâ sûresi 38. âyetin bağlamı sayılan fiillerin yasaklanmasını, Tâhâ sûresi 85. âyetin bağlamı ise Yahûdilerin haddi aşmaları durumunda azaba uğrayacaklarını konu edinmektedir. Karine-i lafziyyeler ise Bakara sûresi 195. âyette “وَأَحْسِنُوا” (iyilik edin) ve “الْمُحْسِنِينَ” (iyilik edenleri) sözcükleridir. Çünkü bu sözcükler, Allah Teâla’nın sevgisinin esasında iyiliklerine karşılık vermekten ibaret olduğuna işaret etmektedir. İsrâ sûresi 38. âyette ise “سَيِّئٌ” (kötü) sözcüğüdür. Ayrıca önceki âyetlerde zikredilen her bir fiil de karine-i lafziyye hükmündedir. Çünkü gerek kötü olarak nitelenen herhangi bir fiil, gerekse sayılan fiillerin kendisi Allah Teâla katında yasak olan işlerdir. Dolayısıyla bunların tamamı, çirkin görmenin esasen yasaklama anlamı taşıdığına işaret etmektedir. Tâhâ sûresi 81. âyette ise karine-i lafziyye “هَوًى” (helak olmak) sözcüğüdür. Zira bu sözcük, âyette zikredilen öfke sözcüğünün esasen azap etmek anlamında kullanıldığına işaret etmektedir. Çünkü helak olmak öfkenin değil, azabın vukuu neticesinde meydana gelir.

Âyetlerdeki mecazî kullanımları göz ardı ettiğimiz takdirde, Allah Teâla’nın hakiki anlamda sevmek, çirkin bulmak, öfkelenmek gibi, insanlara mahsus bir takım duygusal ve arızî durumlar içerisine girdiğini söylememiz gerekecektir. Bu ise bizi hem teşbihe hem de Allah Teâla için bazı zafiyetlerin söz konusu olduğu inancına götürecektir. Muhakkak ki Allah her türlü kusur ve zafiyetten münezzehtir. O halde âyetlerde yer alan söz konusu ibareleri Bakara sûresi 195. âyette “Allah, iyiliklerinizin mükâfatını verecektir...” şeklinde, İsrâ sûresi 38. âyette “...rabbinin katında yasaktır.” şeklinde, Tâhâ sûresi 81. âyette ise “ve azabım üzerinize iner. Kime de azabım inerse...” şeklinde meallendirmemiz mümkündür.

4.3.3. Allah Teâla hakkında alay etmek, tuzak kurmak, aldatmak, unutmak gibi vasıfların zikredildiği âyetler

Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan bir kısım âyetlerde alay etmek, tuzak kurmak, aldatmak, unutmak gibi vasıflar, Allah Teâla’ya isnat edilerek kullanılmıştır. Bu vasıfların hakikî anlamda Allah Teâla hakkında kullanılamayacağı malumdur. Nitekim ispat yaklaşımını benimseyen âlimler de dâhil olmak üzere Ehl-i Sünnet âlimleri içerisinde, bunları Allah Teâla’nın sıfatları arasında sayan veya zahirine hamleden hiç kimse olmamıştır.⁴⁰⁷ O halde bu minvaldeki âyetlerin bir kısmını mecaz kavramı merkezinde incelememiz, mevzunun vuzuha kavuşması için yeterli olacaktır.

⁴⁰⁷ Kubeyî, s.319-343.

وَإِذَا لَفُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَوْنَ ﴿١٤﴾ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

“(Kâfirler) mü’minlerle karşılaştıklarında ‘iman ettik’ derler. Şeytanlarına döndüklerinde ise ‘Şüphesiz biz sizinleyiz, sadece onlarla alay etmekteyiz.’ derler. (Esasen) Allah onlarla alay etmekte ve azgınlıkları içerisinde bocalamalarına müsaade etmektedir.”⁴⁰⁸

وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَخَيْرُ الْمَاكِرِينَ

“(Yahûdiler) tuzak kurdular, Allah da tuzak kurdu. Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır.”⁴⁰⁹

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ

“Muhakkak ki münafıklar, Allah’ı aldatmaya çalışıyorlar. Hâlbuki Allah onları aldatmaktadır.”⁴¹⁰

نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

“(Münafıklar) Allah’ı unuttular, o da onları unuttu. Kuşkusuz münafıklar, fasıkların ta kendileridir.”⁴¹¹

Kurtubî, Bakara sûresi 15. âyette geçen “اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ” (Allah onlarla alay etmektedir.) ifadesini tefsir ederken bu başlık altında zikrettiğimiz âyetlerin ilk üçünü aynı çerçevede değerlendirerek şöyle demiştir: “Yani onlardan intikam alır, onları küçültür ve mü’minleri alaya almaları nedeniyle onları cezalandırır. Allah Teâla cezalandırmayı, günahın kendisiyle isimlendirmiştir. Âlimler ekseriyetle bu görüşü benimsemişlerdir. Araplar da kelimelerinde bu ifade tarzını çokça kullanmaktadır... Allah Teâla’nın tuzak kurması veya alay etmesi mümkün değildir. Bu sözcüklerden kastedilen ancak tuzak kuran veya alay edenleri cezalandırmasıdır. Bu durum Nisâ sûresi 142. âyette geçen ‘يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ’ (Allah’ı aldatmaya çalışıyorlar. Hâlbuki Allah onları aldatmaktadır.) ve Tevbe sûresi 79. âyette geçen ‘فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ’ (Ve onlarla alay ediyorlar. (Esasında) Allah kendileriyle alay etmektedir.) ifadeleri için de aynen geçerlidir.”⁴¹²

Fahrüddin er-Râzî, bu âyetlerde geçen söz konusu ifadelerle dair birçok mana zikretmiştir. Bu manaların ilkinde göre Allah Teâla’nın, kâfirlerden veya Yahûdilerden sadır

⁴⁰⁸ Bakara: 2/14-15

⁴⁰⁹ Âl-i İmrân: 3/54

⁴¹⁰ Nisâ: 4/142

⁴¹¹ Tövbe: 9/67

⁴¹² Kurtubî, I, s.207-208.

olan fiillere karşılık olarak vereceği ceza, bizzat fiilin kendisiyle isimlendirilmiştir.⁴¹³ İmam Mâtürîdî, Beyzavî ve İbn Kesîr de âyetlere dair benzer açıklamalar yapmışlardır.⁴¹⁴

Görüşlerini aktardığımız âlimler, söz konusu âyetlerde Allah Teâla'ya isnat edilerek kullanılan alay etmek, tuzak kurmak, aldatmak gibi vasıfların, esasında kâfirlerin işledikleri suçları cezalandırma anlamı taşıdığı noktasında görüş birliği içerisinde. Zira yukarıda aktardığımız âyetlerde önce kâfirlerin işledikleri suçlar zikredilmiş, ardından Allah Teâla'nın bu suçlara karşın nasıl muamele edeceği ifade edilmiştir. O halde Allah Teâla'ya isnat edilerek kullanılan bu vasıflar esasında, işledikleri suçlar nedeniyle kâfirleri cezalandırma anlamı taşımaktadır.

Buraya kadar aktardığımız hususlar, söz konusu âyetlerde alâkası sebebiyyet olan mecaz-ı mürsel kabilinden bir kullanım olduğunu göstermektedir. Çünkü Allah Teâla'nın vereceği ceza, cezaya sebep olan suçların isimleri ile isimlendirilmiş, yani sebep zikredilip sonuç kastedilmiştir.

Tevbe sûresi 67. âyette geçen ve Allah Teâla'ya unutmama fiilinin isnat edildiği âyette de benzer bir durum vardır. Zira Taberî söz konusu ibareyi, Allah Teâla'nın münafıkları başarıya, hidâyete ve rahmete ulaştırmayı terk etmesi şeklinde izah etmiştir.⁴¹⁵ A'raf sûresi 51. âyette geçen benzer bir ifadenin tefsiri sadedinde ise şöyle demiştir: “Yani nasıl ki onlar bu günlerine kavuşacak olmaları nedeniyle yapmaları gereken amelleri terk ettiler; biz de onları, apaçık bir azap içerisinde aç ve susuzken yemeksiz ve içeksiz bir halde terk ederiz.”⁴¹⁶ O halde Allah Teâla'ya unutmamak fiilinin isnat edildiği âyetlerde de alâkası sebebiyyet olan mecaz-ı mürsel kabilinden bir kullanım vardır. Zira Allah Teâla'nın, unutmaları sebebiyle amel etmeyi terk eden kişilere vereceği ceza, terk etmelerine sebep olan unutmamak fiilinin kendisiyle isimlendirilmiştir. Yani sebep zikredilmiş fakat sonuç kastedilmiştir.

Söz konusu niteliklerin, Allah Teâla'ya isnat edilerek kullanıldığı âyetlerin tefsirine dair benimsenen bir diğer görüşe göre ise Allah Teâla; mü'minlerle alay eden, onlara tuzak kuran veya onları aldatan ya da kendisini unutmaları nedeniyle amel etmeyi terk eden şahıslara karşı, bu fiillere benzer nitelikteki fiilleri işleyen bir kimsenin muamele ettiği gibi muamele edecektir.⁴¹⁷ Bu yorumu esas aldığımız takdirde ise âyetlerde, istiâre-i tasrihiyye sanatının kullanıldığını söylememiz gerekecektir. Çünkü Allah Teâla'nın söz konusu

⁴¹³ Râzî, TFK, II, s.309.

⁴¹⁴ Mâtürîdî, I, s.386-387; Beyzâvî, I, s.48; İbn Kesîr, I, s.184.

⁴¹⁵ Taberî, XI s.549.

⁴¹⁶ Taberî, X, s.237-238.

⁴¹⁷ Râzî, TFK, II, s.310; Beyzâvî, I, s.48; İbn Kesîr, IV, s.72-73.

fiilleri işleyen kimseleri cezalandırması; kendisiyle alay eden, tuzak kuran veya aldatmaya çalışan ya da kendisini unutan bir şahsa karşı aynı şekilde muamelede bulunan bir kimsenin durumuna benzetilmiş ve sadece müşebbeh-bih konumundaki bu nitelikler zikredilmiştir.

Âyetlerdeki mecazî kullanımlara işaret eden karine, evvela karine-i aklîyyedir. Çünkü alay etmek, tuzak kurmak, aldatmak gibi insanlara mahsus olan ve bizzat Allah Teâla tarafından ayıplanmış ve yasaklanmış olan fiillerin, Allah Teâla'dan sadır olması imkân dahilinde değildir. Ayrıca âyetlerin bağlamı da bu fiilleri işleyen kimselerin cezalandırılmasını konu edinmekte, dolayısıyla mecazî kullanıma işaret etmektedir. Görünen o ki Allah Teâla bu gibi nitelikleri zatına isnat ederken, muhatap konumunda bulunan insanlar için meçhul olan zatını, bildikleri ve anladıkları bir ifade biçimi ile tanıtmaktadır. Zira bu, Araplar arasında yaygın olarak kullanılan bir ifade biçimidir. Bu sayede verilmek istenen mesaj muhatapın zihninde daha sağlam bir şekilde oturmakta, mesajın tesiri artmaktadır.

Karine-i lafziyyelere gelince; Bakara sûresi 15. âyet için bir önceki âyette geçen “نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ” (biz alay etmekteyiz) ibaresi, Âl-i İmrân sûresi 54. âyette “مَكْرُوا” (tuzak kurdular) ibaresi, Nisâ sûresi 142. âyette “يُخَادِعُونَ” (aldatmaya çalışıyorlar) ibaresi ve Tevbe sûresi 67. âyette ise “نَسُوا” (unuttular) ibaresidir. Çünkü bu ibareler, daha sonra zikredilen ve Allah Teâla'ya isnat edilen fiillerin esasında karşılık verme anlamı taşıdığına işaret etmektedir.

Âyetlerde yer alan mecazî kullanımları göz ardı ettiğimiz takdirde Allah Teâla'nın hakikaten alay ettiğini, tuzak kurduğunu, aldattığını veya unuttuğunu söylememiz gerekecektir ki bu akli başında hiçbir mü'minin kabullenemeyeceği bir durumdur. O halde bu ibareleri Bakara sûresi 15. âyette “*Allah, fiillerinin karşılığını vermekte...*” şeklinde, Âl-i İmrân sûresi 54. âyette “*Allah da tuzaklarına karşılık verdi...*” şeklinde, Nisâ sûresi 142. âyette “*Hâlbuki Allah onları cezalandırandır.*” şeklinde, Tövbe sûresi 67. âyette ise “*Allah da onları cezalandırdı.*” şeklinde meallendirmemiz –Allah-u a'lem kaydıyla- mümkün gözükmektedir.

SONUÇ

Müteşâbih âyetler ile mecaz kavramı arasındaki ilişkiyi incelediğimiz bu çalışmada, öncelikle İslam âlimlerinin mecaz kavramına bakışını ve Kur'ân'ı-Kerim'de mecazın vukuu tartışmasına dair görüşlerini tespit etmeye gayret ettik. Bu doğrultuda hicri ikinci asırdan itibaren İslamî ilimlerin; lügat, edebiyat, usul-i fıkıh, tefsir, kelam, hadis gibi çeşitli alanlarında çalışma yapmış ve otorite mesabesinde olan âlimlerin görüşlerine yer verdik. Böylece mezhep imamları ve usûlcülerden Ebû Hanife, Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî, Şâfi'î, İbrahim eş-Şâşî, İbn Hazm, Pezdevî, Gazzâlî; lügat âlimlerinden Sîbeveyhi, Ferrâ', Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe; edebiyatçılardan Ebû Zeyd el-Kureysî, Câhız, İbnü'l-Mu'tez; Belâgat âlimlerinden Rummânî, Bâkillânî, Abdulkâhir el-Cürcânî, Sekkâkî, Kazvînî, Teftâzânî; Müfessirlerden Taberî, Zemahşerî, Ğırnâtî, Kurtubî, Fahrüddin er-Râzî, Beyzavî gibi isimlerin Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın vukuunu kabul ettiklerini gördük.

Kur'ân'ı Kerîm'de mecazı varlığını reddedenler başlığı altında ise Dâvud ez-Zâhirî, Muhammed ez-Zâhirî, Ebû Müslim el-İsfahânî, İbnü'l-Kâs eş-Şâfi'î, İbn Huveyz gibi erken dönem İslam uleması ile İbn Teymiyye ve takipçilerinin itirazlarına ve kendilerine yöneltilen cevaplara yer verdik. Bu doğrultuda erken dönem İslam ulemasının, benimsedikleri fikhî veya lügavî görüşlerinin bir yansıması olarak mecazın vukuunu reddettiklerini, İbn Teymiyye ve takipçilerinin ise benimsedikleri ispat yaklaşımı doğrultusunda, âkidevî sahaya olan yansımaları nedeniyle mecazı reddettiklerini ifade ettik. Netice olarak gerek erken dönem İslam ulemasının gerekse İbn Teymiyye ve takipçilerinin; Kur'ân'da mecazın vuku bulmadığı yönündeki itirazlarının makul itirazlar olmadığını, İslam ulemasının ekseriyetle benimsedikleri görüşlerle çeliştiğini, hatta İbn Teymiyye'nin dahi -kasten veya kasıt olmaksızın- mecazın vukuunu kabul etmek durumunda kaldığını gerekçeleriyle birlikte ortaya koyduk.

Müteşâbih âyetlerin te'vili tartışmasında ise meselenin; Âl-i İmrân sûresi 7. âyet merkezinde, bu âyetlerin anlaşılmasının mümkün olup olmadığı hususunda kilitlendiğini belirttik. Bu doğrultuda tefviz yaklaşımını benimseyen ve genellikle Selef-i Salihin içerisinde yer alan âlimlerin, müteşâbih âyetlerin manasının bilinemeyeceği fakat te'vil ve ispat yaklaşımlarını benimseyen âlimlerin müteşâbih âyetlerin manasının bilinmesini, imkan dâhilinde gördüklerini aktardık.

Tefviz yaklaşımını benimseyen âlimlerin, müteşâbihlerin manasının bilinemeyeceğini söylemeleri nedeniyle te'vile sıcak bakmadıklarını fakat bu

yaklaşımlarının icmalî te'vil olarak tanımlanan kavrama karşılık geldiğini belirttik. İspat ehlinin ise bu âyetleri mecaz olgusu merkezinde te'vil etmeyi reddettiklerini fakat âyetleri zahirî manaları doğrultusunda ispat etmelerinin ortaya çıkardığı bazı çelişkileri ve sakıncaları ifade ettik. Te'vil yaklaşımını benimseyen âlimlerin ise İslam uleması tarafından ekseriyetle varlığı kabul edilen mecaz kavramı merkezinde meseleye yaklaştıklarını, âyetleri birtakım kaideler doğrultusunda te'vil etseler de bu durumun bireysel yorumdan öteye gitmediğini, esasen âyetlerin ne anlama geldiğinin ancak Allah Teâla tarafından bilinebileceği görüşünde olduklarını ve netice itibarıyla bizim de çalışmamızda bu görüş doğrultusunda hareket ettiğimizi belirttik.

Müteşâbih âyetlere dair benimsenen tefviz, te'vil ve ispat yaklaşımlarının haberî sıfatları da kapsadığını, dolayısıyla mevzunun akidevî sahaya taalluk eden bir yönünün bulunduğunu ifade ettik. Bu doğrultuda mecaz kavramının müteşâbih âyetlerde yer alan haberî sıfatları anlamada hayati öneme sahip olduğunu vurguladık. Netice olarak müteşâbih âyetlerde yer alan mecazî kullanımlara ve bunların manaya etkisine dair yapmış olduğumuz bu çalışmada şu sonuçları elde ettik:

1. "الوجه" (yüz) sözcüğünün Allah Teâla'ya izafeten kullanıldığı Kasas sûresi 88. âyet, ve Rahmân sûresi 27. âyet, alâkası cüziyyet olan mecaz-ı mürsel vardır. Bu nedenle bu tür âyetlerde yer alan "الوجه" (yüz) sözcüğünü, Allah Teâla'nın zatı şeklinde anlamak daha isabetli olacaktır. Ayrıca "الوجه" (yüz) sözcüğünün, Allah'ın rızasının arzulandığı amellere benzetilmesi hasebiyle istiâre-i mekniyye sanatının yer aldığı da söylenebilir. Bu durumda ise bu sözcük, Allah'ın rızasının arzulandığı ameller şeklinde anlaşılmalıdır.

2. Bakara sûresi 272. âyet, Ra'd sûresi 22. âyet ve Rum sûresi 39. âyet, geçen "الوجه" (yüz) sözcüğü, istiâre-i mekniyye yoluyla rıza anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla âyetleri bu doğrultuda anlamak gerekmektedir.

3. Bakara sûresi 115. âyet, Allah Teâla'ya izafe edilerek kullanılan "الوجه" (yüz) sözcüğünde istiâre-i mekniyye sanatı vardır. O halde bu sözcüğü, kible olarak anlamak daha doğru olacaktır.

4. Hûd sûresi 37. âyet, Kamer sûresi 14. âyet, Tûr sûresi 48. âyet ve Tâhâ sûresi 39. âyet; Allah Teâla'ya izafeten kullanılan "عين" (göz) ve "أَعْيُن" (gözler) sözcüklerinde, alâkası âliyyet olan mecaz-ı mürsel vardır. Bu nedenle bu sözcükleri gözetmek şeklinde anlamamız gerekmektedir.

5. Mâide sûresi 64. âyet, Allah Teâla'ya izafe edilerek zikredilen "يَدُ اللَّهِ" (Aksine onun iki eli de açıktır.) ve "بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ" (Allah'ın eli bağlıdır.)

ibarelerinde, istiâre-i temsiliyye sanatı vardır. O halde ilk ibareyi cimri olmak, ikinci ibareyi ise çok cömert olmak şeklinde anlamamız daha isabetli olacaktır. Ayrıca “بَيْنَ يَدَيْهِ” (Aksine onun iki eli de açıktır.) ibaresinde, alâkası âliyyet olan mecaz-ı mürsel kabilinden bir kullanım olduğu da söylenebilir. Bu durumda ise ibareyi “Allah’ın iki nimeti” şeklinde anlamamız gerekecektir.

6. Zümer sûresi 67. âyet, Fetih sûresi 10. âyet, Zâriyât sûresi 47. âyet ve Mülk sûresi 1. âyette geçen “يَدٍ” (el) sözcüğü veya türevlerinde, alâkası âliyyet olan mecaz-ı mürsel vardır. Bu nedenle âyetlerde geçen “يَدٍ” (el) sözcüğü ve türevlerinin kudret olarak anlaşılması mümkündür. Ayrıca Zümer sûresi 67. âyette, istiâre-i temsiliyye sanatının yer aldığı da söylenebilir.

7. Yusuf sûresi 3. âyet, Tâhâ sûresi 5. âyet ve Hadîd sûresi 4. âyette, Allah Teâla’ya isnat edilerek kullanılan “اسْتَوَىٰ عَلَى” (Üzerine karar kıldı.) terkinde, istiâre-i temsiliyye sanatı kullanılmıştır. Bu nedenle söz konusu terkinin “hükümlanlığı altına almak” şeklinde anlaşılması mümkündür.

8. En’âm sûresi 3. âyet ile Mülk sûresi 16. ve 17. âyetlerde yer alan ve zahiren Allah Teâla’nın semada olduğunu ifade eden terkiplerde, hazif mecazı kabilinden bir kullanım söz konusudur. Dolayısıyla bu terkipleri hazfedilen ibarelerle birlikte anlamak gerekmektedir. Ayrıca söz konusu terkiplerde istiâre-i temsiliyye sanatının kullanıldığı da söylenebilir. Bu durumda ise âyet, benzetme yapılan durum göz önünde bulundurularak anlaşılmalıdır.

9. En’âm sûresi 18. âyette yer alan “فَوْقَ عِبَادِهِ” (kullarının üzerinde) terkinde, istiâre-i temsiliyye sanatı bulunmaktadır. O halde âyeti, benzetme yapılan temsili durum göz önünde bulundurularak anlamak gerekmektedir. Meâric sûresi 4. âyette yer alan “تَعْرُجُ” (ona yükselir...) ibaresinde ise hazif mecazı vardır. Dolayısıyla bu ibare “onun emrettiği mekâna” şeklinde anlaşılmalıdır. Fâtır sûresi 10. âyette ise “يَصْعَدُ” (yükselir) sözcüğü istiâre-i mekniyye yoluyla kullanılmıştır. Bu nedenle âyeti “Güzel sözler ve salih ameller onun katında makbuldür.” şeklinde anlamak mümkündür.

10. Bakara sûresi 19. âyet, Fussilet sûresi 54. âyet ve Hûd sûresi 92. âyette yer alan “مُحِيطٌ بِ” (kuşatan) terkinde, istiâre-i temsiliyye sanatı kullanılmıştır. Dolayısıyla âyetlere mana verilirken bu durum göz önünde bulundurulmalıdır. Âyetlerde hazif mecazının vuku bulduğu da söylenebilir. Bu durumda ise söz konusu terkip; “Allah’ın hükmü, azabı, ilmi veya kudreti kuşatandır...” şeklinde anlaşılmalıdır.

11. Bakara sûresi 186. âyet, Kâf sûresi 16. âyet ve Vâkıa sûresi 85. âyetinde yer alan “قَرِيبٌ” (yakın) veya “أَقْرَبُ” (en yakın) sözcüklerinde, istiâre-i tasrihiyye sanatı yer almıştır. O halde bu sözcükler; kulların hallerini bilme, dualarına icabet etme veya onları mükâfatlandırma anlamında yakın olmak şeklinde anlaşılmalıdır.

12. Bakara sûresi 153. âyet, Tâhâ sûresi 46. âyet ve Mücâdele sûresi 7. âyetinde yer alan ve Allah Teâla’nın kulları ile beraber olduğunu ifade eden ibarelerde, istiâre-i temsiliyye sanatı kullanılmıştır. O halde Allah Teâla’nın kulları ile beraberliğini; detaylı bilgi sahibi olmak, desteklemek veya yardım etmek şeklinde anlamak gerekmektedir.

13. Âl-i İmrân sûresi 169. âyet, Âraf sûresi 206. âyet ve Tahrîm sûresi 11. âyetinde geçen ve Allah Teâla’ya izafeten kullanılan “عِنْدُ” (yanında) terkiplerinde, istiâre-i temsiliyye sanatı bulunmaktadır. Dolayısıyla bu terkipleri; Allah Teâla katında makbul olmak, yüksek dereceye sahip olmak veya mükâfatlandırılmak şeklinde anlamak gerekmektedir.

14. Bakara sûresi 210. âyet, Haşr sûresi 2. âyet ve Fecr sûresi 22. âyetinde geçen ve Allah Teâla’ya gelme fiilinin isnat edildiği âyetlerde, alâkası sebebiyyet olan mecazı mürsel kabilinden bir kullanım söz konusudur. Ayrıca hazif mecazı olduğu da söylenebilir. Her iki durumda da âyetleri; Allah Teâla’nın emrinin, hükmünün, azabının, cezasının veya kahrının gelmesi şeklinde anlamalıdır.

15. Bakara sûresi 195. âyet, İsrâ sûresi 38. âyet ve Tâhâ sûresi 81. âyetinde yer alan ve Allah Teâla’ya sevmek, çirkin görmek, öfkelenmek gibi duygusal durumların izafe edildiği âyetlerde, alâkası sebebiyyet olan mecaz-ı mürsel vardır. Ayrıca âyetlerde alâkası mülâzemet olan mecaz-ı mürsel veya istiâre-i temsiliyye sanatının bulunduğu da söylenebilir. Netice itibarıyla bu ibareleri mükâfatlandırmak, yasaklamak veya azap etmek şeklinde anlamalıdır.

16. Bakara sûresi 14-15. âyetler, Âl-i İmrân sûresi 54. âyet, Nisâ sûresi 142. âyet ve Tövbe sûresi 67. âyetinde geçen ve Allah Teâla’ya alay etmek, tuzak kurmak, aldatmak veya unutmak gibi fiillerin isnat edildiği âyetlerde alâkası sebebiyyet olan mecaz-ı mürsel kabilinden bir kullanım vardır. Dolayısıyla âyetler, Allah Teâla’nın bu amelleri işleyenleri cezalandırması şeklinde anlaşılmalıdır. Ayrıca Tövbe sûresi 67. âyetinde istiâre-i tasrihiyye sanatının kullanıldığı da söylenebilir. Bu durumda ise âyet, yapılan benzetme göz önünde bulundurularak anlaşılmalıdır.

Elde ettiğimiz sonuçlar neticesinde müteşâbih âyetlerde yer alan ve âkidevî sahada cereyan eden ihtilaflara kaynaklık eden birçok ifadede mecazî kullanımların söz konusu

olduğunu ve bunların manaya ciddi derecede etki ettiğini tespit etmiş olduk. Bu doğrultuda, gerek tenzih akidesini muhafaza etmek ve teşbih tehlikesinden sakınmak maksadıyla gerekse akidevî sahada cereyan eden ihtilaflara ve tartışmalara bir çözüm bulmak amacıyla; bu mevzuya mecaz olgusu çerçevesinde yaklaşmanın daha isabetli olacağı görüşündeyiz. Zira bizce, çalışmamızda da ortaya koymaya çabaladığımız üzere, erken dönemlerden itibaren süre gelen bu tartışmanın merkezinde mecaz olgusu yer almaktadır. Bu nedenle çözüm de mecaz olgusunda aranmalıdır. En doğrusunu, her türlü hatadan ve kusurdan ârî olan Allah Teâla bilir.



KAYNAKÇA

- Alî el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn, Şerhu Kitâbi'l-Fikhi'l-Ekber, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1416/1995.
- Altıkulaç, Tayyar, "KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, Ankara, 2002, XXVI, s.455.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed, el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, (I-III), el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Baskı, Dimeşk, 1402/1982
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed, Ğâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm, el-Meclisü'l-'Alâ Li's-Şüûni'l-İslâmî, 1. Baskı, Kâhire, trs..
- Apaydın, H. Yunus, "Zahiriyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, XLIV, s.94.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Alî İbn Hacer, Fethü'l-Bârî Şerhü Sahîhi'l-Buhârî, (XIII), Dâru'l-Ma'rife, 1. Baskı, Beyrut, 1379/1959.
- Atîk Abdülazîz, İlmü'l-Bedi', Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 2. Baskı, Beyrut, 2002.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, İ'câzu'l-Kur'ân, Dâru'l-Meârif, 5. Baskı, y.y., 1997.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Ferrâ', Meâlimü't-Tenzîl, (I), Dâru Taybe Li'n-Neşri ve't-Tevzî', 4. Baskı, Riyad, 1417/1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, el-Esmâ ve's-Sıfât, Mektebetü's-Sevâdi, 1. Baskı, Cidde, 1993.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl, (I-II-III-V), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Baskı, Beyrut, 1418/1997.
- Boleli, Nusret, Belâgat, İfav, 13. Baskı, İstanbul, 2019.
- Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed Alâüddîn, Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Bezdevî, Dârû'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1. Baskı, y.y., trs..
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, el-Câmiu's-Sahîh, Dâru İbn Kesîr, (II-VI), 5. Baskı, Dimeşk, 1414/1993.
- Bulut, Ali, Belâgat, İfav, 9. Baskı, İstanbul, 2019.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr, el-Beyân ve't-Tebyîn, (I-) Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1. Baskı, Beyrut, 1423/2010.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr, el-Hayevân, (IV-V-) Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 1424/2003.

- Cârim Alî ve Emin Mustafa, el-Belâgatul Vadiha, Müessesetü'r-Risaleti Nâşirûn, 2. Baskı, Dimeşk, 2018.
- Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn Ebî Bekîr İbn Eyyüb İbn Kayyım, es-Savâiku'l-Mürsele, (I), Dâru İbn Hazm, 1. Baskı, Beyrut, 1442/2020.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân, Esrâru'l Belâga, Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1322/2001.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, el-Hâşiye ale'l-Mutavvel, Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 2007.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik İbn Abdillâh, eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn, Mektebet-ü İlmi Usûli'd-Dîn, 1. Baskı, İskenderiye, 1969.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik İbn Abdillâh, Kitâbu'l-İrşâd, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dînî, 1. Baskı, Kâhire, trs..
- Demirci, Muhsin, Tefsir Usulü, İfav, 91. Baskı, İstanbul, 2020.
- Durmuş, İsmail, "Mecaz", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 2003, XXVIII, s.220.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân İbn Sâbit, el-Fıkhu'l-Ekber, Mektebetü'l-Furkân, 1. Baskı, BAE, 1999/1419.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ, Mecazü'l-Kur'ân, (I-II) Mektebet-ü'l-Hanci, 1. Baskı, Kâhire, 1371/ 1951.
- Ferrâ', Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd, Me'âni'l-Kur'ân, (I-III) Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, 1. Baskı, yy., trs..
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed, el-Kâmûsü'l Muhît, Müessesetü'r-Risaleti li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevz'i, 8. Baskı, Beyrut, 1426/2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, el-Müstasfâ, Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1413/1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, İlcâmü'l-'Avâm 'an 'İlmi'l-Kelâm, Merkezü Dâri'l-Minhâc Li'd-Dirâsât, 1. Baskı, y.y., 1439/2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, Kavâidü'l-Akâid, Âlemü'l-Kütub, 2. Baskı, Lübnan, 1405/1985.
- Hanbel, Ahmed İbn, Müsnedü'l-İmam Ahmed İbn Hanbel, Müessesetü'r-Risale, 1. Baskı, Beyrut, 1421/2001.
- Hâşimî, Ahmed İbn İbrahim, Cevahirü'l-Belâğa fî İlmi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Baskı, Beyrut, 1999

İbn Abdisselam, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz, Mecazü'l-Kur'an, Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslam, 1. Baskı, Londra, 1419/1999.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak, el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz, (I-II), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1422/2001.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân, el-Hasâis, (II), el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 4. Baskı, Kâhire, 1431/2010.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân İbn Muhammed, Târîhu İbn Haldûn, (I), Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, Beyrut, 1401/1981.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd, el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm, (IV), Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, 1. Baskı, Beyrut, trs..

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer, Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm, (I-II-III-IV-VI-VII-VIII), Dâru Tîbe Li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Baskı, Riyad, 1420/1999.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, trs..

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed, Lisanü'l-Arab, Dâru Sâdır, (II-V-VII-VIII-XI-XIII) 3. Baskı, Beyrut, 1414/1993.

İbn Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullah, el-Bedî', Dâru'l-Ceyl, 1. Baskı, Beyrut, 1410/1990.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed, el-Îmân, el-Mektebü'l-İslamî, 5. Baskı, Umman, 1416/1996.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, Mecmû'u'l-Fetâvâ, (III-V-VII-XIV-XVII), Dâru Edvâi's-Selef, 1. Baskı, Riyad, 1423/2003.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn, Şerhu Hadîsi'n-Nüzul, el-Mektebü'l-İslamî, 5. Baskı, Beyrut, 1397/1977.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî, Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr, (III), Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1. Baskı, Beyrut, 1422/2001.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb, el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân, Dâru'l-Kalem, 1. Baskı, Dimeşk, 1412/1991.

Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen b. Reşîk, el-Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihi, (I), Dâru'l-Ceyl, 5. Baskı, Beyrut, 1401/1981.

Kazvînî, Ebü'l Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb el-İzah fî Ulumil Belaga, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 8. Baskı, Beyrut, 2014.

Kol, Suat, "Erken Çocuklukta Bilişsel Gelişim Ve Dil Gelişimi", Sayı:21, 2011, (s.3-4).

Kubeysî, Muhammed Ayyâş, es-Sıfâtü'l-Haberîyye 'inde Ehl-i's-Sünne ve'l-Cemâ'a, el-Mektebü'l-Mısırîyyü'l-Hadîs, 1. Baskı, İskenderiye, trs..

Kureyşî, Ebû Zeyd, Cemheretü Eş'âri'l-Arab, Nehdetü Mısır Littibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevz'i, 1. Baskı, y.y., trs.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân, (I-II-III-IV-VI-VII-IX-X-XI-XIV-XV-XVIII-XX), Dâru'l-Kütübi'l-Mısırîyye, 2. Baskı, Kâhire, 1384/1964.

Mahallî Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed ve Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, Tefsîrû'l-Celâleyn, Dâru'l-Hadîs, 1. Baskı, Kâhire, trs..

Mata'nî, Abdülazîm İbrâhim Muhammed, el-Mecaz fi'l-lugati ve'l-Kur'âni'l-Kerîm, (I-II) Mektebetü Vehbe, 3. Baskı, Kâhire, 2014.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, Te'vîlâtü Ehli's-Sünne, (I), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, 1426/2005.

Mavil, Kılıç Aslan, Mâtürîdî Kelâmında Te'vil, İsam, 1. Baskı, İstanbul, 2017.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. el-Câmiu's-Sahîh, (I-II), Dâru İhyâi't Turâsi'l-Arabî, 1. Baskı, Beyrut, 1374/1955.

Nesefî, Ebü'l-Berekat Abdullah b. Ahmed, Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl, (I), Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Baskı, Beyrut, 1419/1998.

Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref, el-Minhâc Şerhü Sahîhi Müslim, (VI-XVI-XVII), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Baskı, Beyrut, 1392/1972.

Özsoy, Seda, "Antikçağ'daki Evren Anlayışı: Aristoteles'ten Kopernik'e Farklı Evren Modelleri", Cilt:10, Sayı:50, 2017, (s.4-6.)

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed İbn Ömer, et-Tefsîrû'l-Kebîr, (I-II-IV-V-VIII-IX-XII-XV-XVIII-XX-XXVII-XXXI), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Baskı, Beyrut, 1420/1999.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed İbn Ömer, Nihâyetü'l-Îcâz fi Dirâyeti'l-Î'câz, Dâru Sâdır, 1. Baskı, Beyrut, 2004.

Razî, Zeynüddin Muhammed b. Ebûbekir , Muhtârü's-Sihâh, el-Mektebetü'l-Asriyye, 5. Baskı, Beyrut, 1420/1999.

Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Îsâ b. Alî, en-Nüketü fi Î'câzi'l-Kur'ân, Dâru'l-Meârif, 3. Baskı, y.y., 1976.

Sâbûnî, Muhammed Ali, Safvetü't-Tefâsir, (III), Dâru's-Sâbûnî, Kâhire, 1417/1997.

Sekkâkî, Ebû Ya'kub Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr, Miftâhu'l-Ulûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 1407/1987.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, el-Kitâb, (I), Mektebetü'l-Hanci, 3. Baskı, Kâhire, 1408/1988.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân, (III), el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1. Baskı, Beyrut, 1394/1974.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, Lübbü'n-Nükûl fî Esbâbi'Nüzul, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut, trs..

Şafî'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, er-Risâle, Matba'atü Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1. Baskı, Kâhire, 1357/1937.

Şâşî, Ebû Yakup İshak İbn İbrahim, Usûlü's-Şâşî, el-Mektebetü'l-Hanefiyye, 1. Baskı, İstanbul, trs..

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm İbn Mûsâ, el-Muvâfakât, Dâru İbn Affân, 1. Baskı, y.y., 1417/1997.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed, İrşâdü'l-Fuhûl, (II), Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1. Baskı, Beyrut, 1419/1999.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, (I-II-III-V-X-XI-XII-XIII-XVI-XX-XXI-XXII-XXIII) Dâru Hicr Li't-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1. Baskı, y.y., 1322/2001.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn, Muhtasarü'l Meanî, Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, Dimeşk, 1441/2019.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid, Keşşâfû Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm, (I-II), Mektebet-ü Lübnan Nâşirûn, 1. Baskı, Beyrut, 1996.

Temel, Yusuf, "Muhkem, Müteşâbih Ve Te'vil" Bilimname, Cilt: 11, Sayı: 2, 2011, (s.191)

Topaloğlu, Bekir, "Hûdûs", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, XVIII, s.304-309.

Vâhidî, Ebu'l-Hasan Alî İbn Ahmed, Esbâbü'n-Nüzul, Dâru'l-İslâh, 2. Baskı, ed-Dammam, 1412/1992.

Yavuz, Yusuf Şefki, "FAHREDDİN er-RÂZÎ" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, TDV Yayınları, İstanbul, 1995, XII, s.89.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Ulûv" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, DİA, İstanbul, 2012, XLII, s.137.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed İbn Ahmed İbn Osmân, Muhtasaru'l-Ulûv, el-Mektebü'l-İslamî, 2. Baskı, Beyrut, 1412/1991.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, Mektebetü Vehbe, 1. Baskı, Kâhire, trs..

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, el-Keşşâf 'an Hakâ'iki ve Ğavâmizi't-Tenzîl, (I-II), Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 3. Baskı, Beyrut, 1407/1986

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân, (II), Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1. Baskı, Beyrut, 1376/1957.