

ES-SAVÂIKU'L-MÜRSELE ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE'NİN MECAZ ELEŞTİRİSİ

Harun ÖGMÜŞ*

ÖZET

Kur'ân'ın yorumlanmasında belirleyici olan en önemli hususlardan biri de mecazdır. Mecaz, özellikle müteşâbih âyetler ve haberi sıfatların yorumuyla ilgili olarak gündeme gelmiştir. Nasslara bağlılığıyla öne çıkan selef ekolüne mensup âlimler içerisinde haberi sıfatların tevilini önlemek maksadıyla mecazı reddedenler olmuştur. Bu makalede bu âlimlerin önde gelenlerinden biri olan İbn Kayyim el-Cevziyye'nin konuyla ilgili görüşleri gerekçeleriyle birlikte ele alınıp değerlendirilmektedir.

Anahtar kelimeler: Mecaz, İbn Kayyim el-Cevziyye, haberi sıfatlar, selef, tevil

ACCORDING TO HIS BOOK "ES-SAVÂIKU'L-MURSELE", IBN KAYYIM'S CRITIC OF METAPHOR

ABSTRACT

One of the most important determining factor in order to interpret the Quran is metaphor. Metaphor, especially in relation to the interpretation of the mutashâbih (allegorical) verses and divine attributes has been discussed. Of the early Muslims (Salafi), some scholars denied and rejected methapor to avoid interpretation (ta'vil) of habari qualities (divine attributes). In this article, the opinion of İbn Qayyim Al-Jawziyya, who is one of the leading scholars of Salafi, will be discussed with its reasons.

Keywords: Metaphor, İbn Qayyim Al-Jawziyya, divine attributes, Salaf, tevil.

GİRİŞ

V. hicrî asırda İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve öğrencisi İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) ile birlikte hâkim hale gelip yaygınlaşan Eş'arîlikten sonra İslâm dünyasında en dikkat çekici fikir hareketlerinden biri hiç şüphesiz VIII. asırda İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) öncülüğünde başlatılan Selefiyye hareketidir. İbn Teymiyye, farklı din ve mezheplerin yanı sıra İslâm filozofları ve vahdet-i vücudu savunan mutasavvıfları da içine alan geniş bir kitle ile fikrî mücadeleye girmiş, mezkûr kişi ve gruplara karşı reddiyeler kaleme almıştır. Ancak onun asıl hasımları, diğerlerine göre görüşleri Müslümanlar arasında daha fazla yayılmış olan müteahhir Ehl-i sünnet kelimcileri ve özellikle de Eş'arîler olmuştur. Bilindiği üzere *Der'ü teâruzu'l-'akl ve'n-nakl* adlı meşhur eserinde öncelikle muhatap aldığı kişiler de onlardır. Selef metodunu ihya etmeye çalışan İbn Teymiyye hareketinin temellerini akıl ve naklin çelişmezliği, tevil ve mecazı dışlama vb. hususlar teşkil etmektedir.

* Doç. Dr. Necmettin Erbakan Üniv. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi.

İbn Kesîr (ö. 774/1372), Zehebî (ö. 748/1348), Mizzî (ö. 742/1341) gibi birçok talebesi olan İbn Teymiyye'nin kendisine en yakın talebesi ise İbn Kayyim el-Cevziyye'dir (ö. 751/1350). Hocasının başlattığı fikrî mücadele misyonunu başarıyla üstlenen ve bu yönüyle onun gerçek bir mirasçısı olarak nitelenebilecek olan İbnü'l-Kayyim, *es-Savâiku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Muatıla* adındaki eserinde hocasının başlattığı akımın temel fikirlerini teşkil eden akıl ve naklin çelişmezliği, nassların delâletinin kesinliği, haber-i vâhidin akaidde de delil oluşu, tevîl ve mecaz karışıklığı gibi konuları hasımlarını tenkit eden bir üslûpla ele almıştır. Makalemizde İbnü'l-Kayyim'in, mecaz hakkındaki görüşlerini adı geçen eseri çerçevesinde ele alıp değerlendirmeye çalışacağız. Her ne kadar eserin mecazla ilgili kısımları günümüze gelmese de İbnü'l-Mevsilî (ö. ?) tarafından yapılan muhtasarı İbnü'l-Kayyim'in görüşleri hakkında yeterince fikir sahibi olup değerlendirme yapmamıza imkân verecek ölçüde geniştir.

II. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Makalemizde ele alıp değerlendireceğimiz görüş ve düşüncelerin odağında yer alan kavramlar hakkında bilgi vererek söze başlamamız yerinde olacaktır:

Mecaz, mukabili olan hakikatle tanındığından öncelikle hakikat üzerinde duralım: Hakikat, “vakiya mutabık olan, gerçekle örtüşen” gibi anlamlara gelen “hakk” kelimesinden gelmektedir.¹ Sonundaki tâ-i merbuta (yuvarlak “tâ”), kelimenin sıfat olmaktan çıkıp isimleştiğine delâlet etmektedir.² Istilah-ta ise *الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب* “Ortak bir iletişim dilinde vaz’ edildiği anlamda kullanılan kelimedir”.³ Vaz’, lafzın tek başına bir mânaya delâlet etmek için tayin edilmesidir.⁴ Mecaz ise “geçmek, aşmak” anlamına gelen *جاز* fiilinden gelen⁵ bir masdar veya isimdir.⁶ Istilahî anlamı *اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي* “Hakiki anlamı anlamayı engelleyici bir karine olması kaydıyla bir alâkadan dolayı vaz’ edildiği anlam dışında kullanılan lafızdır”⁷ “Ok atan bir aslan gördüm” örneğinde “ok atan” kaydı hakiki anlamı engelleyici karine, “cesur adam” ve “aslan” arasındaki benzerlik ise alâkadır. Alâkası bu örnekte olduğu gibi benzetmeye dayanan mecaza istiâre, benzetme dışında bir şeye dayanan mecaza ise mecaz-ı mür-

1 Râğb, *Müfredâtü'l-fâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (nşr: Safvân 'AdnânDâvûdî), 1. Baskı, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992, s. 246.

2 Teftâzânî, *el-Mutavvel* (nşr: AbdülhamidHindâvî), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001, s. 567.

3 Kazvîni, *Telhisu'l-Miftâh* (nşr: Nevzat H Yanık ve dğr), İst: Huzur Yayın-Dağıtım, ts., s. 182.

4 Kazvîni, *age.*, s. 182; Tarîfin Türkçesi için bk. Kazvîni, *age.*, s. 110; vaz’ edenin Allah olduğu, lafızları belli anlamlar için kullanmakta uzlaşan insanlar olduğu şeklinde değişik görüşler vardır. bk. İbnCinnî, *el-Hasâis* (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr), I-III, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts., I, 40-47; İbrahim Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık (vaz' ilminin temel meseleleri)*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, s. 39-41.

5 Râğb, *age.*, s. 211-2.

6 Bu kelime “kendi anlamını aşır başka anlama gelen” veya “kendi anlamından çıkarılıp başka anlama sokulan” mânasındaism-i fâil (etken ortaç) veya ism-i mef'ûl (edilgen ortaç) olarak iki şekilde yorumlanmaktadır. Bk. İsmail, Durmuş, “Mecaz”, *DİA*, XXVIII, 217.

7 Ali el-Cârîm-Mustafa Emin, *el-Belâgatü'l-Vâzıha*, Dâru'n-Nu'mânî'l-ulûm, ts., s. 71; ayrıca bk. Kazvîni, *age.*, s. 182.

sel denilir.⁸ Mecâz-ı mürselin birçok alâkası vardır: Sebebi zikredip sonucu kastetmek (sebebiyye) veya tersine başvurmak (müsebbebiyye), parçayı zikredip bütünü kastetmek (cüz'iyet/zikrû'l-cüz' irâdetü'l-küll) veya tersine başvurmak (külliyyet/zikrû'l-küllirâdetü'l-cüz'), bir şeyin geçmişteki hâlini dikkate almak (i'tibâru mâ kân) veya gelecekteki durumunu göz önüne almak (i'tibâru mâ yekûn), bir mekânda bulunanı zikredip mahalli kastetmek (hâlliyye/zikru'l-hâll ve irâdetü'l-mahall) veya tersine başvurmak (mahalliyeye/zikru'l-mahall ve irâdetü'l-hâll fih) vb.⁹ Meselâ “Bütün İstanbul coşkulu-ydu” cümlesinde “İstanbul”un zikredilip içindekilerin kastedilmesinde alâka mahalliyedir.

Buraya kadar yaptığımız tarifler, müfret (tekil) kelime ile ilgilidir. Bu şekilde müfret kelimelerde söz konusu olan mecaza mecâz-ı lügavî denilir.¹⁰ Bunun dışında hakikat ve mecaz, bir de isnatta, yani yüklem in özneye nispetinde bahis konusu edilir. Bu açıdan hakikat, إسناد الفعل أو معناه إلى ما هو له عند المتكلم في الظاهر “Fiil veya fiil anlamındaki kelimenin (filimsi) mütekellime göre görünüşte ait olduğu şeye isnadıdır”.¹¹ Mecaz ise إسناد الفعل أو معناه إلى ملابس لغير ما هو له بتأول “Fiil veya fiilimsinin, bir ipucu ile ait olduğu şeyin dışında ilişkili olduğu bir şeye isnadıdır”.¹² Mecâz-ı aklîde fiil veya fiilimsi; sebebine, zamanına, mekânına, masdarına isnat edilebilir. Keza ism-i fâil (etken ortaç) formundaki kelimenin mef'ûle (nesne), ism-i mef'ûl (edilgen ortaç) formundaki kelimenin fâile (özne) isnadı da böyledir. Meselâ سئل مفعم “dopdolu, taşkın sel” örneğinde ism-i mef'ûl olan مفعم “dopdolu, taşkın” kelimesinin “sel” kelimesine isnadında söz konusu olan ilişki ism-i mef'ûlün fâiline isnadı kabilinden bir mecâz-ı aklîdir. Çünkü ism-i mef'ûl olması hasebiyle مفعم kelimesinin asıl anlamı, “doldurulmuş” demektir. Hâlbuki bu hâliyle “sel”i niteleyemez. Çünkü sel, doldurulan değil, dolduran bir özelliğe sahiptir. Bu sebeple “doldurulmuş” anlamında ve ism-i mef'ûl formunda olan bu kelime, etken özellikteki “sel”e dönen zamire isnat edilmesi hasebiyle “dolduran” anlamında ism-i fâil formu yerine kullanılmış, dolayısıyla bu terkipte mecâz-ı aklî gerçekleşmiştir.¹³

Buraya kadar aktardığımız tarif ve kısımlar, belâgatçilere âittir. Bunlar dışında usulcülerin de mecazla ilgili tarifleri vardır. Bu tarifler, kelimenin vaz' edildiği anlam dışında kullanılması noktasında yukarıdaki tariflere uyuyor-

8 Kazvîni, *age.*, s. 183.

9 Ali el-Cârim-Mustafa Emin, *age.*, s. 110; geniş bilgi ve örnekler için bk. Teftâzânî, *age.*, s. 575 vd.; Nusrettin Bolelli, *Belâgat*, 5. Baskı, İst: MÜİF Yayınları, 2009, s. 144 vd.

10 İstîâre-i temsiliyyelügavî mecaz türünden olmakla birlikte birden çok kelimedede söz konusu olduğu için mürekkebe kabul edilmektedir. (bk. Kazvîni, *age.*, s. 197; Teftâzânî, *age.*, s. 604.) Ayrıca kelimelerin lügavî, şer'i ve örfî anlamları dikkate alınarak yapılan ayırım da “lügavî mecaz” istilâhı kullanılır. (bk. Teftâzânî, *age.*, s. 574) Biz ise bu istilâhı burada – genellikle kullanıldığı anlam olan— yüklem in özneye isnadı (el-mecâzî'l-isnâd) veya diğer adıyla mecâz-ı aklînin mukabili olarak kullanıyoruz.

11 Kazvîni, *age.*, s. 19.

12 Kazvîni, *age.*, s. 20.

13 Bk. Abdünnâfi' Efendi, *en-Nef'u'l-muavveltercemetü't-Telhisve'l-Mutavvel*, İst: Âmire, 1290, s. 87; mecâz-ı aklîde fiil veya fiilimsinin isnat edildiği diğer ilintiler hakkında geniş bilgi ve örnekler için bk. Kazvîni, *age.*, s. 21; Teftâzânî, *age.*, s. 197 vd.

sa da özellikle hakikatin mecazdan ayrılmasını sağlayan ölçülerin tespitinde bazı farklılıklar içerir. Mecazın hakikatin nefyi,¹⁴ çoğulunun hakikatin çoğulundan farklı oluşu, iştikakının mümkün olmayışı¹⁵ vb. ile bilineceğini ileri sürmeleri buna örnek verilebilir. Ayrıca mecazın hakikatin vaz'ından sonra ikinci bir vaz' olduğunu¹⁶ ve onun nakle mütevakkıf olduğunu söyleyen usul-cüler de vardır.¹⁷

Mecaz kelimesi ilk defa *Mecâzu'l-Kur'ân* şeklindeki eser isimlerinde görülür. Bunlar içinde günümüze ulaşan Ebû Ubeyde'nin (ö. 210/825) *Mecâzu'l-Kur'ân*'ında kelime, "mâna", "takdir", "i'râb" ve "vech" gibi yukarıda tarif ettiğimiz istilâhî anlamdaki mecazdan daha geniş anlamlarda kullanılmakla¹⁸ birlikte zaman zaman sonradan terimleşen anlamının da kastedildiği görülmektedir. Nitekim Ebû Ubeyde'nin, — mecaz terimini kullanmasa bile— هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا "O (Allah), geceyi içinde dinlenesiniz diye sizin için yaratan, (çalışıp kazanmanız için de) gündüzü aydınlık kıldır"¹⁹ âyetinde مُبْصِرًا kelimesinin النهار kelimesine isnadında mecaz olduğunu Arap şiirinden deliller getirerek izah ettiğini görürüz.²⁰ Ferrâ (ö. 207/822) ve Ahfeş (ö. 215/830) gibi Ebû Ubeyde'nin çağdaşlarında da – terimleşme sürecini henüz tamamlamadığı için mecaz kelimesi zikredilmesi de – benzer açıklamalara rastlanır.²¹ Bu açıklamalar, tedvin çağından beri konuya ilgi duyulduğunun somut göstergesidir.

III. MECAZ KARŞITLIĞININ ARKA PLANI

Girişte çizdiğimiz genel panoramadan da anlaşılacağı üzere İbnü'l-Kayyim'in mecaza karşı oluşunu salt belâgatle ilgili bir yaklaşım olarak değerlendirmek safdillik olur. Aksine bu yaklaşımın gerekçeleri tamamıyla akideyle, —tam olarak söylemek gerekirse— haberî sıfatları yorumlama key-

14 Meselâ "arslan" kelimesi "cesur adam" anlamında kullanıldığında "O, arslan değildir" demek câiz olur. Halbuki aynı kelime bilinen yurtcu hayvan hakkında kullanıldığında aynı yargıda bulunulamaz. Bu da, mecazın cümledeki yargının olumsuzlanmasıyla bilinebileceğini gösterir. Bk. Alâüddin el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an UsûliFahri'l-İslâm el-Pezdevî*, I-IV, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994, I, 164; Sübkî, *Ra'fu'l-hâcib 'an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*(nşr. Ali Muhammed Muavvad, Âdil AhmedAbdü'l-Mevcûd) I-IV, 1. Baskı, Beyrut: Âlemül-Kütüb, 1999, I, 378.

15 Meselâ "direktif" anlamındaki "emr" kelimesinden "âmir" şeklinde ism-i fâil yapılabilir, ancak mecazen "durum" anlamında kullanılan "emr" kelimesinden aynı ism-i fâil türetilmez. Bk. Gazzâli, *el-Müstasfâ fi ilmi'l-usûl*, I-II, Beyrut: Dâru'lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, II, 342; bu görüşün tenkidi için bk. Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh* (nşr: CâbirFeyyâz el-'Alvânî), I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts., I, 346-8.

16 Ebû'l-Huseyn el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fi usûli'l-fikh*(nşr. Muhammed Hamidullah), I-II, Dimaşk 1964, I, 16; değerlendirme için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 286.

17 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 329.

18 EbûUbeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân* (nşr: M. Fuâd Sezgin), I-II, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, ts., I, 20, 67, 149, 151, 160, 164, 173.

19 Yûnus 10/67.

20 EbûUbeyde, *age.*, I, 279; başka bir örnek için bk. *a.e.*, I, 410.

21 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I-III, (nşr. AhmedYûsufNecâti-Muhammed Ali en-Neccâr) Dârü's-sûrûr, ts., II, 156; Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I-II, (nşr. HüdâMahmûdKurâa), Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, ts., I, 134; ayrıca bk. Abdülazîm el-Mut'inî, *el-Mecâzfi'l-lügave'l-Kur'ânü'l-Kerîm*, I-II, Kâhire: MektebetüVehbe, I, 7 vd.

fiyetiyle ilgilidir. Bilindiği üzere *yed*, *istivâ*, *'ayn*, *mecî* gibi Kur'an'da Allah'a nispet edilen haberî sıfatlar, Cehmiyye ve Mu'tezile gibi fırkalar tarafından tevil edilse de Ehl-i sünnet, başlangıçta bu yaklaşıma büyük ölçüde mesafeli durmuş, "Allah, kitabında kendisini nitelediği gibidir, ancak kullarına benzemekten de münezzehtir; O, nasslarda nitelendiği sıfatlarla kendi şânına lâyık bir şekilde muttasıftır, biz onun keyfiyetini bilemeyiz" şeklinde özetlenebilecek bir anlayışı benimsemişti. Bu anlayış en kalıplaşmış ve meşhur ifadesini, Allah'ın arşa istivasının²² anlamını soran adama İmam Mâlik'in (ö. 179/795) verdiği şu karşılıkta bulur: "İstiva malûmdur, keyfiyeti meçhuldür, onun hakkında soru sormak bid'attir, ona inanmak ise vâciptir."²³ Görüldüğü üzere İmam Mâlik, "istivâ" kelimesinin lâfzî anlamının bilindiğini, ancak Allah'a nispet edildiğinde nasıl ve ne şekilde olduğunun bilinemeyeceğini, müteşâbih olması hasebiyle bu konularda kafa yorup araştırma yapmanın da doğru olmadığını kastetmektedir. Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet edilen itikadî risalelerde de aynı yaklaşımın korunduğu görülür.²⁴ Ahmed b. Hanbel'in (ö. 242/856) bu konudaki görüşü zaten halku'l-Kur'ân ile ilgili tutumundan bellidir.²⁵ İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) kendisine nispet ettiği bazı görüşler²⁶ istisna edilirse Eş'arî mezhebinin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936)²⁷ ve yaşadığı çağda Eş'arîliğin en önemli temsilcisi olan Bâkîllânî (ö. 403/1012) de genel olarak aynı yaklaşımı sürdürmüşlerdir.²⁸ *Vechîn zât*, *'ayrun* görmek, *istivânın* mülk olarak teviline daha sonraki Eş'arîler, özellikle de Cüveynî, Gazzâlî ve onlardan sonrakiler başvurmuştur.²⁹

Haberî sıfatların tevilinde başvurulan en önemli araç mecaz olmuştur. Daha önce Mu'tezile tarafından başvurulan mecaz sayesinde haberî sıfatlarla ilgili âyetler aslî anlamları dışında yorumlanarak bu âyetlerin sebep olabileceği düşünülen Allah'ın insan gibi algılanması (antropomorfizm) problemi aşılmaya çalışılmıştır. Böylece söz gelimi "yed" kelimesinin mecazen "kudret" ve "nimet" anlamında kullanıldığı ileri sürülerek *يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ* "Allah'ın eli onların elinin üzerindedir"³⁰ âyeti "Allah'ın üstünlük ve gücü", الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ

22 Tâhâ 20/5.

23 Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*(nşr. AhmedŞemsüddîn), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002, s. 132; Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl* (nşr. Ahmed b. Ali-HamdîSubh), Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2003, I-IX, V, 72.

24 Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münîfeli'l-İmâmEbiHanîfe*(nşr. İlyas Çelebi), İst: MÜİF Yayınları, 1996, s. 51-3.

25 Cehmiyyeyi eleştiren yazılar da yazmıştır. Bk. *er-Redd 'ale'z-Zenâdikave'l-Cehmiyyefimâşekk etfihimînümüşâbihil-Kur'ân ve teevvelethu 'alâğayrite'vîlîh*, 1. Baskı, Küveyt: Ğîrâs, 2005.

26 Meselâ bk. İbnFûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*(nşr. AhmedAbdürrahîm es-Sâiyh), 1. Baskı, Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005, s. 65.

27 Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'lbnZeydün, ts., s. 33 vd.

28 Bk. Bâkîllânî, *el-İnsâffimâyecübü'tikâduhvelâyecûzu'l-cehlübîh*(nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), 2. Baskı, el-Mektebetü'l-Ezheriyyeli't-Tûrâs, 2000, s. 23-4.

29 Bk. Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *age.*, s. 128 vd.; ayrıca bk. M. Sait Şimşek, *Kur'ân'da iki mesele*, 4. Baskı, İst: Ekin Yayınları, ts., s. 56 vd.

30 el-Feth 48/10.

اَسْتَوَى “*Rahman tahta kurulmuştur*”³¹ âyeti Allah’ın her şeyi kuşatması ve her şeye hâkim oluşu olarak tevil edilmiştir.³²

Mecazın bu şekilde teville araç kılınması nasslara saygılı olmayı ve onların sınırını aşmamayı savunan İbn Teymiyye ve takipçilerinin tabii olarak tepkisini çekmiştir. Nitekim İbnü’l-Kayyim, eserinde mecazın reddiyle ilgili görüşlerini zikredip delillerini serdettikten sonra muârizları tarafından mecaz yoluyla tevil edilen âyetleri tek tek ele alıp onları kendi görüşüne göre yeniden yorumlamış ve hasımlarının görüşlerini çürütmeye çalışmıştır.³³ Meselâ merhametin kalbe ârız olan bir rikkat ve duygu olması hasebiyle nefsi bir keyfiyet³⁴ olduğunu ileri süren ve bu sebeple “Rahman” ismini mecaza hamlederek tevil eden kişileri eleştirmiştir. Keza *istiva*, *yed*, *vech* gibi sıfatlarda da aynı tutumunu sürdürmüştür.³⁵

Haberî sıfatların mecaz yoluyla tevilinin yanı sıra tahsise uğramış âmm lafzın mecaz olacağı ileri sürülmesi³⁶ kabilinden yaklaşımların da İbnü’l-Kayyim’in tepkisini çektiği anlaşılmaktadır. Özellikle Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ve öğrencisi İbn Cinnî (ö. 395/1005) gibi dilcilerin mecaz karinelelerini çoğaltmak suretiyle dairesini genişletmeleri bu tepkinin en önemli hedefini teşkil etmiştir. Bu sebeple her iki âlimin mecazla ilgili görüşleri üzerinde bir nebze durmamızda fayda vardır: İbn Cinnî, fiillerin cins mânası içerdiğini, dolayısıyla bir fiilin bir fâile nispetinden o fiilin içerdiği bütün anlamların o fâile isnadının anlaşılamayacağını ileri sürmüştür. Buna göre söz gelimi *زيد قام* “Zeyd kalktı” denildiğinde bütün kalkış fiillerinin Zeyd’e hamledildiği anlaşılmaz. O halde bu cümlede, ittisâ’ (genişletme) ve mübalağaya başvurulması ve azın çoğa benzetilmesi yoluyla bütünü parça yerine konulduğu (zikrül-küll irâdetül-cüz) bir mecaz vardır.³⁷ Görüşünü teyiden hocası Ebû Ali’den yaptığı iktibaslarda İbn Cinnî özetle şunları söyler:

زيد قام زيد “Zeyd kalktı” cümlesi، *خرجت فإذا الأسد* “Dışarı çıktım ki aslan kapıda” cümlesi gibidir. Bu cümledeki “aslan” kelimesinde bulunan harf-i târif cins içindir. Dolayısıyla buradaki kullanımı، *الأسد أشد من الذئب* “Aslan, kurttan daha güçlüdür” cümlesindeki kullanımına benzer. Önceki cümle ile dışarı çıkılınca akla gelebilecek tüm aslanların kapı önünde olduğu kastedilmez. Zâten bu

31 Tâhâ 20/5.

32 Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, I-XXXII, 1. Baskı, Kâhire: el-Matbaatu’l-Behiyyetü’l-Mısrıyye, ts., XXII, 7; XXVIII, 87.

33 Bk. İbnü’l-Mevsilî, *Muhtasarı’s-Savâik*(nşr. Zekerıyyâ Ali Yusuf), Kâhire, t.y., s. 365 vd.

34 Meselâ bk. Râğıb, *age.*, s. 347.

35 Bk. İbnü’l-Mevsilî, *age.*, s. 365 vd.

36 Konunun tartışması için bk. Gazzâlî, *age.*, II, 54-6; tahsis edilen âmm lafzın mecaz olması, gösterdiği cinsin bütün fertlerini kapsayacak şekilde vaz’ edilen âmm lafzın tahsis edici delil ile daraltılmasının bir ilgi sebebiyle başka bir anlamda kullanılan lafza benzetilmesine dayandırılmaktadır. (bk. İbnü’l-Mevsilî, *age.*, s. 318 vd.) Bu görüş, fiillerin mecaz oluşu hakkında ileride Ebû Ali el-Fârisî ve İbnCinnî’den nakledilip değerlendirilecek görüşle hemen hemen aynı gerekçeye dayanmaktadır. Bu sebeple tekrara düşmemek için ayrıca üzerinde durmuyoruz.

37 İbnCinnî, *age.*, II, 448.

muhaldir ve böyle bir kanâat yanlıştır. Aksine bu cümle ile kastedilen anlam, “Dışarı çıktım ki, aslan cinsinden bir hayvan kapıda!” şeklindedir. Böylece bir topluluk (cins) için kullanılan bir lâfız, ittisâ', tekit ve teşbih yoluyla mecâzen bir fertte kullanılmıştır. İttisâ', bir topluluk için kullanılması teâmül hâline gelen bir lafzın bir fertte kullanılmasıdır. Tekit (pekiştireç), bu ferdin kıymetini artırır. Çünkü topluluk için kullanılmasına alışılmış olan bir lafız bir fert için kullanılmıştır. Teşbih ise, bir ferdin topluluğa benzetilmesinden kaynaklanmıştır. Çünkü onlardan her biri aslan olması hususunda diğeri gibidir.”³⁸

İbn Cinnî'nin, Ebû Ali'den naklettiği aşağıdaki örnekler ve bunlarla ilgili izahlar bu âlimlerin konuya bakışlarını yansıtmaya bakımından oldukça ilginçtir:

“ضربت عمراً ‘Amr'a vurdum’ cümlesi mecazdır. Çünkü ‘vurma’ filinin ancak bir cüz'ü yapılmıştır, hepsi değil! Ancak buradaki mecaz fiilden değil, başka bir açıdan kaynaklanmaktadır. Nitekim ضربت زيداً ‘Zeyd'e vurdum’ denilir, ancak Zeyd'in ya eline, ya parmağına veya vücudunun herhangi bir yerine vurulmuştur. Bu sebeple insan dikkatli kullanırsa bu tür cümlelerde bedel-i ba'd (önceki kelimenin bir parçasının tekrar edilerek maksadın açıklanması) yapabilir ve رأسه أو وجهه أو رأسه ‘Zeyd'e, onun yüzüne veya başına vurdum’ der. Ancak bedel yapılsa bile söz yine mecazdır. Çünkü ضربت زيداً رأسه ‘Zeyd'e, onun başına vurdum’ dese ve bedel yapsa bile yine başının tamamına değil, başının her hangi bir yerine vurmuştur. Bazılarının çok ihtiyatlı oluşu ve ضربت زيداً جانب وجهه الأيمن ‘Zeyd'e, onun sağ yanağına vurdum’ deyişi bundandır...”

“Nefs, 'ayn, ecma', kül, kilâ” gibi tekit lafızlarının niçin kullanıldığı bilinirse Arapçada mecâzın ne kadar geniş olduğu da bilinir. Meselâ قطع الأمير اللص ‘Emir, hırsız kestti’ denilir. Kesme işi bizzat emirin eliyle olmamış, ama onun emriyle olmuştur. Ancak قطع الأمير نفسه اللص ‘Emir, hırsız bizzat kestti’ denilirse fiildeki mecaz ihtimâli ortadan kalkar ve hakikate dönüşür. Bununla birlikte bir başka açıdan mecaz ihtimâli hâlâ mevcuttur. O da اللص kelimesindedir. Çünkü emirin onun elini veya ayağını kesmiş olması muhtemeldir. Dikkatli olunursa قطع الأمير نفسه يد اللص أو رجله ‘Emir, hırsızın elini veya ayağını bizzat kestti’ denilir.”³⁹

Görüldüğü üzere Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî'ye göre filin fâiline nispeti dahî bir kayıttır (sınırlandırma). Her kayıt ise bir mecaz karinesidir. Bu durumda hâss (daraltılmış), mukayyed (sınırlandırılmış) ve istisna edilmiş her ifade mecaz olacak ve mecaz dairesi olabildiğince genişleyecektir. Tabiiyle İbnü'l-Kayyim açısından böyle bir yaklaşımın kabul edilebilir bir tarafı yoktur.⁴⁰ Bu sebeple İbnü'l-Kayyim, istisna edatı içeren kelime-i tevhid örne-

38 Kısmen tasarruf ederek alıntıladığımız bu görüş için bk. İbnCinnî, *age.*, II, 449.

39 İbnCinnî, *age.*, II, 450.

40 Nitekim onun, eserinin birçok yerinde mecaz karinelerinin artırılmasını ve bunun bir kriterinin olmayışını tenkit ettiğini görürüz. Bk. İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 293, 340-341, 352.

ğinde bu görüşün gerektirdiği mahzurları gündeme getirir ve “Kelime-i tevhidin mecaz olmasını gerektiren bir görüşü Allah çirkinleştirsın! Böyle mecaz yere batsın!” şeklinde muarızlarını töhmet altında bırakacak cümleler sarf eder⁴¹ ve yukarıdaki örnekler çerçevesinde getirilen açıklamaları alay konusu yaparak şöyle der:

“(Bu kişinin, Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî gibilerin) diyeceği bir şu söz kaldı: Bu cümle de başka bir açıdan mecazdır. Çünkü yed (el) kelimesi, Arapçada omuza kadar uzayan organın adıdır. Emir onun hepsini kesmemiş, bir kısmını kesmiştir. Dolayısıyla kişi dikkatli olursa *قطع الأمير نفسه من يد اللص ما بين الكراع والأصابع* “Emir, hırsızın elini dirseği ile parmakları arasındaki eklemden bizzat kesmiştir” der. Ancak bu da bir başka açıdan mecazdır. Bu sözü söyleyen kişiyi hırsız diye isimlendirmiştir. Bu isimlendirme, başta söylendiği gibi, hırsızlık cinsinin tüm fertlerinin onda bulunmasını gerektirir. Bu ise muhaldir. Demek ki münferit bir mânayı küll (bütün) yerine kullanmıştır. Bu da mecazdır. Eğer dikkatli olursa *قطع الأمير نفسه من يد من وجد منه بعض اللصوصية ما بين الكراع والأصابع* “Emir, kendisinden bir hırsızlık sudur eden kişinin elini dirseği ile parmakları arasındaki eklemden bizzat kesti” der. Bununla birlikte bu sözde başka bir açıdan da mecaz vardır. O da, kesme fiilinin, cinsinin tüm fertlerini kapsamasıdır. Hâlbuki böyle olmamış, kesme, kesme fiilinin cinsinin münferit bir mânâsına delâlet etmiştir...”⁴²

Karine sayısını çoğaltıp mecazın dairesini genişleten bir görüş de İbnü'l-Kayyim'in kimseye nispet etmeden aktardığı şu yaklaşımdır: *جاء زيد* ve benzeri cümlelerde bir başka açıdan da mecaz vardır. Çünkü Zeyd, bir canlının ismidir. Doğumundan şu âna kadar onun eczasından birçoğu yok olmuş, yok olanların yerini başka unsurlar almıştır. Ayrıca o hâlen değişim geçirmekte ve her an ondaki bazı unsurlar yok olup onların yerini başkası almaktadır. “Zeyd” isminin verildiği zamandaki Zeyd artık şu anda yoktur. Bu sebeple bu isim, vaz' olduğu ilk mânâ dışında kullanılmaktadır.⁴³

İbnü'l-Kayyim'in yine kimseye nispet etmeden aktardığına göre bazıları bu görüşe şöyle cevap vermiştir: Böyle cümlelerde “Zeyd” diye isimlendirilen, kişinin görünen maddî bedeni değil *nefs-i natıkasıdır* (akletme istidadına sahip manevî yönü). *Nefs-i natıkada* ise bir değişiklik olmaz. Aksine doğumundan ölümüne kadar hep aynı kalır. Dolayısıyla yukarıda zikredilen gerekçe söz konusu olmadığı için mecaz da söz konusu olmaz.⁴⁴

Ancak söz konusu görüşü kelime-i tevhitteki “Muhammed Allah'ın elçisidir!” cümlesini dahî mecaz kapsamına aldığı gerekçesiyle tenkit eden İbnü'l-Kayyim, ona verilen cevabı da “Zeyd'i gördüm, Zeyd'e vurdum, Zeyd hastalandı” gibi *nefs-i natıkaya* değil de doğrudan bedene nispet edilen cümlele-

41 İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 322-3

42 İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 343.

43 İbnü'l-Mevsilî, *a.ge.*, s. 357.

44 İbnü'l-Mevsilî, *a.ge.*, s. 357.

ri açıklamaktan ve dolayısıyla onların mecaza hamlini engellemekten uzak gördüğü için ikna edici bulmaz.⁴⁵ Ona göre “akıllı kimseleri güldüren ve düşmanlara şenlik” olan bu görüşler “fesâhat ve beyandan ziyade çirkin bir hezeyan”dan ibarettir.⁴⁶ Başta Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî olmak üzere bu görüşleri savunanları uzun uzun tenkit eden⁴⁷ İbnü'l-Kayyim'in eleştirilerini en iyi aşağıdaki cümleleri yansıtmaktadır:

Hakiki mânada fâiline (özne) nispeti için, fiilin el, ayak ve görünür-görünmez tüm organlardan çıkmasını hiç kimse şart koşmamıştır. Böyle bir şart fâilde koşulmadığı gibi, mefûlün (nesne) de tüm cüzleriyle yapılan fiilden etkilenmesi şart koşulmamıştır. Aksine fiiller içerisinde أكلت الرغيف “Ekmeği yedim” örneğinde olduğu gibi mefûlün tamamını kapsayan olduğu gibi قطعت الخشب والعمامة “Tahtayı ve sarığı kestim” örneğindeki gibi — kesme işi ortasında veya bir parçasında meydana gelmesi durumunda – onun bir kısmını kapsayan da vardır. Eğer insan bu konuda mecaz olması için çaba harcar ve “Tahtanın veya sarığın tamamı kesilmemiştir” derse yalancı olur. Allah Teâlâ Hz. Mûsâ'ya اضرب بعصاك البحر “Asanla denize vur!” emrini verdiğinde Hz. Mûsâ, denizin tüm mahalline vurması gerektiğini anlamamıştır. Aksine bu emre uymuş ve onu yerine getirmiştir. Onun yerine getirmekle vazifeli olduğu emrin hakikati de bundan ibarettir. Hâlbuki mecaz savunucularına göre burada hem vurma bakımından, hem asâ bakımından ve hem de vurulan deniz bakımından mecaz vardır! Onlara göre mecazdan kurtulup hakikate ulaşabilmenin yolu, sözü hiç hoş olmayan bir şekle sokmakla mümkün olabilmektedir. Allah Teâlâ bundan münezzehdir! Onlara göre bu cümlelerin hakiki mânada anlaşılabilmesi için Allah'ın şöyle demesi gerekmektedir: أوقع فرداً من أفراد الضرب! “Asânın bir kısmıyla denizin her hangi bir bölümünde vurma cinsinin fertlerinden oluşan bir eylem oluşturun!” Onlara göre hakikat böyle basit, fesâhat ve belâgat ise mecazdır!”⁴⁸ Görüldüğü gibi karine sayısını arttırmak suretiyle mecaz kapsamını genişleten bu uç görüşler, İbnü'l-Kayyim'in tepkisini çekmiş ve onun mecazı reddetmesinde önemli bir âmil olmuştur. Ancak bunun temelinde de genel olarak nasların, özelde de ilâhî sıfatların tevlini engelleme sâikinin yer aldığı açıktır. Çünkü mecazın kapsamı genişlerse dilin ekseriyetinin mecaz olduğu kabul edilir. Bu ise aynı dille inzâl edilen Kur'an naslarının çoğunun mecaza hamledilmesine sebep olur. Genelde mecaz karşıtlarının ve özelde de İbnü'l-Kayyim'in engellemek istedikleri mahzur bundan başka bir şey değildir.

IV. İBNÜ'L-KAYYİM'İN MECAZ ELEŞTİRİSİ

Bu bölümde öncelikle İbnü'l-Kayyim'in savunduğu fikirleri yer yer kendisinden alıntılarla sunmak, çok lüzumlu bir sebep olmadıkça bunların değerlendirilmesini sonraki bölüme bırakmak istiyoruz. Zira hem çalışmamızda

45 İbnü'l-Mevsili, *age.*, s. 357.

46 İbnü'l-Mevsili, *age.*, s. 343.

47 Bk. İbnü'l-Mevsili, *age.*, s. 346 vd.

48 İbnü'l-Mevsili, *age.*, s. 356-7.

tekrardan kaçınmamız, hem de İbnü'l-Kayyim'in konuyla ilgili görüşlerinin bütünlük içinde sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi buna bağlıdır:

İbnü'l-Kayyim, öncelikle hakikat ve mecazın tarifindeki farklılıklara dikkat çeker ve birkaç tarif zikreder: *Hakikat, lafzın ilk defa konulduğu mânadır* (الْحَقِيقَةُ هِيَ الْمَعْنَى الَّذِي وَضَعَ لَهُ اللَّفْظُ أَوَّلًا), *Hakikat; ilk konulduğu anlamda kullanılan lafızdır* ((الْحَقِيقَةُ هِيَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيمَا وَضَعَ لَهُ أَوَّلًا), *Mecaz, lafzın sonradan konulduğu mânada kullanılışudur* (وَالْمَجَازُ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ فِيمَا وَضَعَ لَهُ ثَانِيًا)).⁴⁹

İbnü'l-Kayyim'e göre yapılan tariflerde lafız, mâna ve isti'mâl kelimeleri öne çıkmakta ve mecaz savunucuları hakikat ve mecaz ayırımında bu üç kelimedenden birini esas almakta, ancak bunlardan birinde ittifak edememektedirler. Meselâ "lafzın hakikati şu, mecâzı şudur" diyenler hakikat ve mecaz ayırımını mânayı esas alarak yapmış olmaktadır. Buna göre söz gelimi "aslan" kelimesi "yırtıcı hayvan" anlamında hakikat, "cesur adam" anlamında mecaz olmaktadır. Ancak "bu lafız şu mânada hakikat, şu mânada mecazdır" diyenler hakikat ve mecâzı lafza göre ayırmaktadır. "Şu kullanım hakikat, şu mecazdır" diyenler ise hakikat ve mecâzı kullanıma göre ayırmaktadırlar. Kelimelerde hakikat ve mecaz ayırımını yaparken lafız, mâna ve isti'mâlden hangisini esas alırlarsa alsınlar mecaz savunucularının şu üç talebi yerine getirmeleri gerekir: 1. Kelimelerin hakikat ve mecaz olarak ayrıldığı kesin olarak belirlenmesi; 2. Kısımların müşterek olduğu ve olmadığı noktaların zikredilerek yapılan ayırımın sıhhatinin ispatı; 3. Yapılan taksimin efrâdını câmi ve ağıyarını mâni olması.⁵⁰

Tabiatıyla İbnü'l-Kayyim'in bu talepleri sıralamasındaki amaç, gerçekleştirelmesinin imkânsızlığını vurgulamaktan başka bir şey değildir. Nitekim bunları sıraladıktan hemen sonra kelimelerin hakikat ve mecaz olarak ayrılmasının ya akıl, şeriat ve lügatten birine dayanabileceğini veya ıstılâhî olabileceğini belirtir. Ona göre ilk üç şık geçersizdir. Zira lafzın bir mânaya delâlet ve tahsisi hususunda aklın hiçbir dahli bulunmamaktadır. Aksi halde insanların dilleri farklı olmazdı. Bu taksimle ilgili şer'î bir delil de yoktur. Arapların böyle bir ayırma gittikleri de nakledilmemiştir. Üstelik mütekaddimün içerisinde birçok âlim mecazı reddetmektedir. Dolayısıyla kelimelerin hakikat ve mecaz olarak ayırımı sonradan Mu'tezile ve Cehmiyye ile onların metodunu takip eden mütekellimler tarafından ihdas edilmiştir.⁵¹

İbnü'l-Kayyim, Eş'arîlerin önde gelenlerinden Ebû İshâk el-İsferâinî'ye (ö. 408/1017) de nispet edildiği şekilde⁵² hakikat ve mecaz ayırımının yapılmasına karşı çıkarken vaz' (lafzın bir anlamı gösterecek şekilde tayini) üzerinde çokça durur. Ona göre mecâzı "lafzın sonradan vaz' edildiği mânada

49 İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 284.

50 İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 284-5.

51 İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 285-7; ayrıca bk. *a.e.*, s. 301.

52 Bk. Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-lügâ ve envâihâ*, 3. Baskı, Kâhire: MektebetüDâri't-Türâs, ts., s. 364-5.

*kullanılışı*⁵³ şeklinde tarif eden muarızlarının yaptığı hakikat ve mecaz ayırımı, lafızların önce bir kısım mânalara vaz' edilip o mânada kullanılmalarını, sonra başka mânalara vaz' edilip kullanılmalarını gerektirir. Bu ise gerçekliği tespit edilmiş bir durum değildir. Aksine bu temeli olmayan bir iddia ve delilsiz bir faraziyeden ibarettir. Çünkü gerek bunu kabul edenlerin ve gerekse de başkalarının herhangi bir lafız hakkındaki bilgisi, onun kullanılışı esnasındaki anlamıyla sınırlıdır.⁵⁴

İbnü'l-Kayyim'in çokça vurguladığı bu hususun,⁵⁵ günümüzde semantik uzmanlarınca ısrarla dile getirilen "kelimenin kendi başına bir anlam olmayıp ancak bağlam içinde anlam kazanacağı"⁵⁶ yargısıyla örtüşmesi câlib-i dikkattir. Bu örtüşme, muarızlarının "*Hakikat, lafzın vaz' edildiği mânada kullanılmasıdır*" şeklindeki tariflerinin doğurduğu yanlışlara dikkat çektiği cümlelerinde daha belirgindir. İbnü'l-Kayyim şöyle der:

Lafızların kullanımdan soyutlanmış olduğunu düşünmek imkânsızdır. Çünkü bu, hareketin hareket eden cisimden soyutlanması ile eşdeğerdir. Evet, zihinde böyle bir soyutlanma düşünülebilir. Ancak o zaman lafızlar lafız olmazlar; aksine hiçbir hükmü olmayan faraziyelerden ibâret kalırlar.⁵⁷

İbnü'l-Kayyim, bir başka yerde aynı konuyla ilgili olarak muarızlarına şöyle seslenir:

Sizin elinizde lafızların kullanımından başka bir delil yok! Lafızlar şu veya bu mânada kullanılmaktadır. Bir lâfzın bu iki anlamdan birine vaz'ının diğerinden önce olduğunun bilgisini nereden elde ediyorsunuz? Başka biri kalkıp durumun tersi olduğunu iddia etse, onun iddiası da sizin iddianız gibi olur.⁵⁸

Hülâsa günümüz semantikçileri gibi İbnü'l-Kayyim'e göre de kelime, içinde bulunduğu bağlam, karine, kayıtlar gibi anlamı belirleyici unsurlarla anlaşılır. Bunlardan soyutlanmış olan kelime hiçbir anlam ifade etmeyen bir bağırıp çağırma ve bir sestten ibaret kalır,⁵⁹ mantıkçıların küllî kavramları gibi soyut bir hâle bürünür. Bu sebeple bu unsurlar, tek tek kelimelerden çok daha önemlidir.⁶⁰ Kelimenin anlamı, bu unsurlarla örülü olan bağlam içinde ortaya çıkar ve bağlama göre farklılık arz eder. Meselâ "aslan" kelimesinin hakiki anlamı, iddia edildiği gibi ilk akla gelen (mütebâdir) "yırtıcı hayvan" değildir. Aksine bu kelime böyle tek başına kullanıldığında hiçbir anlam ifade etmez. Ancak "Falancayı aslan parçalayıp yemiş" veya "Namaz kılmakta olan bir aslan gördüm" şeklinde cümle içinde kullanıldığında yer

53 Meselâ bk. Ebü'l-Huseyn el-Basrî, *age.*, I, 16; değerlendirme için bk. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 286.

54 İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 287.

55 Meselâ bk. İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 314-5, 325-6, 331, 339-40, 361, 365, 398-9, 491-2.

56 ToshihikoIzutsu, *Kur'an'da dinî ve ahlâkî terimler*(trc. Salahattin Ayaz), İst: Pınar Yayınları, ts., s. 63-9.

57 İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 288.

58 İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 291.

59 İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 296; anlamı belirleyici unsurlara kast-ı mütekellim de dâhildir. Bk. İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 359.

60 İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 327.

aldığı bağlam ve birlikte kullanıldığı kelimeler kastedilen anlamı tayin eder. Birinci cümlede kastedilen anlam “yırtıcı hayvan”, ikinci cümlede kastedilen ise “cesur adam”dır. Bununla birlikte bu kelimenin her iki cümledeki anlamı da hakikattir. Yalnızca bağlam ve anlamı belirleyici kayıtlar, aynı kelimenin farklı mânada anlaşılmasını sağlamıştır.⁶¹

Fahredden er-Râzî'nin (ö. 606/1209) bir kısım aktarımlarından İbnü'l-Kayyim'in bu görüşünün daha önce başkaları tarafından da dile getirildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu görüşü Râzî'nin ifadeleriyle aktarıp akabinde onun değerlendirmesine yer vermek, konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır:

Mecazı men edenler şöyle dedi: 'Kelime mecazî anlam ifade etse bunu ya karineyle ya da karinesiz ifade eder. Birinci şık geçersizdir. Çünkü anlamı belirleyici bir karine varken zaten başka bir mânaya gelmez. Bu durumda mecaz değil, hakikat olur. Karine olmaksızın ise o (karineyle birlikte delâlet ettiği) anlamı ifade etmez, dolayısıyla hakikat de mecaz da olmaz. Öyleyse karine olduğunda da olmadığına da mecaz söz konusu değildir.'

Bu lâfzî bir ihtilâftır. Çünkü “lafzın, karineyle ifade ettiği anlam mecazdır” diyebiliriz. Hâlbuki “karineyle birlikte ifade ettiği anlam hakikattir” denilemez. Çünkü karinenin delâleti vazî bir delâlet değildir. Dolayısıyla karine, lafızla birlikte tek bir müsemmayı gösteren tek bir lafız olarak değerlendirilemez.⁶²

Gerçekten de yukarıda geçen “Namaz kılmakta olan bir aslan gördüm” örneğinde “namaz kılma” kaydı sebebiyle “aslan” kelimesi hakiki anlamda “cesur adam” anlamına geliyorsa – Râzî'nin de belirttiği gibi— burada gerçek bir ihtilâf yoktur. Sadece isimlendirmede bir farklılık vardır. Mecazı savunanlar kelimenin karineyle birlikte ifade ettiği anlama mecaz, diğerleri ise hakikat adını vermektedirler. Bu durumda İbnü'l-Kayyim ve onunla aynı görüşte olanlar, aslında mecazın adından başka bir şeyini reddetmiş olmamaktadırlar.⁶³

61 İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 297-8; ayrıca bk. *age.*, s. 299

62 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 323.

63 Aslında İbnü'l-Kayyim'in kendisi de bunun farkındadır. Nitekim bazı kelimelerin cümle içinde kullanıldığında da akla ilk gelen bir anlamının olduğunu, bunun da muarızlarının en güçlü delili olduğunu o da kabul eder. Meselâ “Bugün bir arslan gördüm” cümlesindeki “arslan” kelimesinden muhatabın anladığı ilk anlam “yırtıcı hayvan”dır. Ancak İbnü'l-Kayyim, bu sorunu kelimelerin mutlak ve mukayyet olmak üzere iki anlamı olduğunu, bunların her ikisinin de hakiki anlam olduğunu ileri sürerek aşmaya çalışır. Meselâ “baş” kelimesi mutlaktır. Ancak “insanın başı”, “kuşun başı”, “suyun başı”, “işin başı”, “topluluğun başı” kelimeleri her iki unsuru da hakiki anlamda olan bir isim tamlaması içinde ve kayıtlanmış (mukayyet) haldedir. Bu kelimenin insan başı için kullanılmasının asıl olup sonra diğerlerine nakledildiğini ileri sürenler ona göre yanılığ içinde olup mesnetsiz bir iddiada bulunmaktadırlar. Bu örneklerin hepsinde “baş” kelimesi birlikte kullanıldığı kelimeye uygun bir şekilde anlaşılır. Yoksa işin veya suyun başının hayvan başından bir başı olduğu düşünülmez. Bu durumda muarızının “Neden demogoji yapıyorsun? Senin ‘mutlak’ diye isimlendirdiğine biz ‘hakikat’, ‘mukayyet’ diye isimlendirdiğine biz ‘mecaz’ diyoruz” şeklinde itiraz edeceğini bilen İbnü'l-Kayyim, “sizinle ihtilâf noktamız yalnızca isimlendirmede değildir, sizin istlahımız efradımı câmi ve ağıyarını mâni değildir, her bakımdan benzerler arasında ayırım içeriyor” cevabını vererek konuyu yine hakikat ve mecaz ayırımının kriterden yoksun oluşuna getirmektedir. Bk. İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 298-300.

Şu halde İbnü'l-Kayyim'in mecazı reddedişini anlamlı kılan nedir? Bu sorunun cevabı, daha önce belirttiğimiz üzere karine sayısının çoğaltılarak mecaz dairesinin genişletilmesi ve böylece bunun nassların sulandırılmasına araç kılınmasıdır. Ancak onun mecazı reddedişini bundan daha anlamlı kılan bir diğer sebep, kelimelerin hakikat ve mecaz olarak ayrılmasına karşı çıkmasıdır. “Namaz kılan bir aslan gördüm” cümlesindeki “aslan” kelimesinin “yırtıcı hayvan” olmadığını kabul etmekle birlikte bu anlamın da hakiki anlam olduğunu ileri sürmesi aslında bu ayırma karşı oluşunun bir neticesidir. Bunun önceki bölümde üzerinde durduğumuz itikadî gerekçelerden hareketle mecazı reddedişle irtibatı son derece açıktır: Kelimeler bu şekilde hakikat ve mecaz olarak ikiye ayrılmıyor ve bağlama göre farklı anlamlar kazanmakla birlikte bu anlamlar daima hakiki anlam olarak kalıyorsa o zaman söz gelimi *يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ* “Allah'ın eli onların elinin üzerindedir”⁶⁴ ve *الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى* “Rahman tahta kurulmuştur”⁶⁵ âyetlerinde de “yed” ve “istiva” kelimeleri mecaza hamledilemeyecek, hakiki anlamlarında kalacaktır.⁶⁶ Şu kadar var ki, “bağlam ve anlamı belirleyici unsurlara göre kelimenin anlamı değişir” kaidesi gereği Allah ile birlikte ve O'na nispet edilerek kullanılmış olan bu kelimeler O'nun şânına lâyık bir anlam kazanmış olacak, kullarla birlikte kullanıldıkları anlamdan farklı bir anlam ifade edecektir. Nitekim İbnü'l-Kayyim, “Rahman” kelimesi bağlamında yaptığı açıklamalar içerisinde Allah'a ve kullara nispet edilen merhametin farklılığı ile ilgili şu ifadelere yer verir:

Merhamet, merhametle nitelenen kimsenin sıfatıdır. O, nitelendiği kişiye göre değişir. Eğer onunla nitelenen kalbi olan bir canlı ise, onun merhameti kalbinde hissettiği rikkattir. Melekse ona uygundur. Eğer Erhamü'r-Râhimin olan Allah ise yine mânası hakikattir. Onun merhametinin, yaratıkların yaratıklara duyduğu merhamet kabilinden olması gerekmez. Bu, ilim, kudret, sem', basar, hayat ve irâde gibi diğer sıfatlarda da geçerli bir husustur.⁶⁷

İbnü'l-Kayyim'e göre haberî sıfatları bu örnekte olduğu gibi aslı anlamlarından çıkarmadan yorumlayabilmek, hakikat ve mecaz ayırımının çürütülmesine bağlıydı. Bu sebeple onun, eserinde buna odaklandığını ve bu konuda birçok delil getirdiğini görüyoruz.⁶⁸ Meselâ bunlardan biri bu ayırımın çelişkiye sebep olacağıdır. Bununla ilgili olarak muarızlarına şöyle der:

Lafızların vaz' edildiği mânada kullanılanlar ve vaz edildiği mânanın dışında kullanılanlar şeklinde ayırımı, bir şeyin hem ispat hem de nefyini gerektiren yanlış bir ayırımdır. Çünkü bir lâfzın bir mânaya vaz' edilmesi, kullanılması durumunda o mânâ anlaşılacak şekilde onunla özdeşleşmesi demektir. Vaz'ın bunun dışında bir mânası bilinmemektedir. Bu durumda ise, ıstılahlarınıza göre mecaz diye isimlendirdiğiniz mânâ veya onu gösteren lafız ve yahut da onun kullanımı, vaz'ın inkârıyla birlikte anlaşılmakta, böylece çelişki ortaya çıkmaktadır. Çünkü

64 el-Feth 48/10.

65 Tâhâ 20/5.

66 İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 311.

67 İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 371.

68 Bk. İbnü'l-Mevsîlî, *age.*, s. 310, 313, 315, 317, 321, 325, 330-1, 334-5.

bu ifâde, lafzın hem bir mânaya vaz' edilmiş olduğunu hem edilmemiş olduğunu ihtivâ etmektedir.⁶⁹

Meleklerle kanat nispet edilmesinin⁷⁰ mecazî olduğunu söyleyenlere itiraz ettiği bir başka yerde aynı konuyla ilgili olarak şu açıklamaları yapar:

Eğer bu kişi "Meleğin tüyden kanadı yoktur" derse o zaman ona şöyle cevap verilir: Hakiki anlamdaki kanadın tüylü, diğerlerinin mecaz olduğu hakkında kanaatin cehaletinden kaynaklanmaktadır. Çünkü sen, sadece tüylü kanatları gördün ve onlara alıştın. Bu büyük cehaletin genelleştirilmesi, yaşamak, işitmek, görmek ve konuşmak gibi melek ve beşere nispet edilerek kullanılan her lafzın melek hakkında mecaz olmasını gerektirir. Bu durumda vech, yed, sem', basar, kelâm, gazap, rızâ ve irâde gibi Allah hakkında kullanılan lafızlar ne olur?! Bunlar, yaratılanlarda bilinen özellikte değildirler. Bu sebeple sıfatları inkâr eden Cehmiyye şöyle demiştir: Bunlar Allah hakkında mecazdır. Hiçbir hakikati yoktur. İşte bizi mecaz konusunda araştırma yapmaya sevk eden, onların bu iddialarıdır. Onların bu hususta değişmez ve ayıncı hiçbir kriterleri (zâbıt) yoktur. Lügatten de, şeriaten de, akıldan da uzaklaşıp bozuk bir istilâha sığınmaktadırlar. Benzerlerin arasını onunla ayırıp, birbirinden farklı şeyleri ise onunla bir araya getirmektedirler. İşte yaptıkları ayırım bundan ibarettir. Artık bu ayırımın mahiyetini gördün ve esrarına vâkıf oldun.⁷¹

Ez-cümle İbnü'l-Kayyim'in görüşü, hakikat ve mecaz ayırımının geçersizliğinde düğümlenmektedir. Bunun temelinde de – belirttiğimiz gibi – haberi sıfatlarla ilgili görüş ve anlayışı yer almaktadır.

V. DEĞERLENDİRME

Öncelikle belirtmek gerekir ki, İbnü'l-Kayyim eserinde birçok kişinin görüşünü esas alıp eleştirmiştir. Bunların içinde Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Cinnî gibi çok aşırı görüşleri savunan dincilerin yanı sıra mecazın ikinci bir vaz' olduğunu ve hakikatin nefyedilmesiyle bilineceğini ileri süren usulcüler de vardır.⁷² Onların savunduğu bu görüşlerin bir kısmının zayıf veya yanlış olmasından hepsinin yanlış olması ve dolayısıyla mecazın tamamıyla reddi gerekmez.⁷³ Hâlbuki İbnü'l-Kayyim, eserinde genellemeler yapmakta ve mecazı kabul edenlerin hepsinin aynı gerekçelere dayandığı intubâni vermektedir.⁷⁴ Öte yandan zaman zaman "yed kelimesi"⁷⁵ mecazî mânada mü-senna (ikil) olmaz"⁷⁶ gibi mecazı kabul ettiği anlamına gelecek ifadeler kullanarak kendisiyle çelişmektedir.⁷⁷ Ayrıca bahsin sonunda ilâhî sıfatları bağlı olduğu selefî metoda göre yorumlarken bazı âyetlere açıklama getirilmeden

69 İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 291.

70 el-Fâtır 35/1.

71 İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 305.

72 Ayrıca bk. Abdülazîm el-Mut'inî, *age.*, s. 913, 923, 928-9. Krş. İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 302.

73 Ayrıca bk. Abdülazîm el-Mut'inî, *age.*, s. 938.

74 Meselâ bk. İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 329-330, 442.

75 Bk. Sâd 38/75.

76 İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 403.

77 Meselâ bk. İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 402-406; ayrıca bk. İbnKayyim el-Cevziyye, *es-Savâtku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyyeve'l-Muattıla*, I-IV, (nşr. Ali b. Muhammed ed-Dâhilullah), Riyad: Dâru'l-Âsım, ts. I, 269; II, 681, 752-3; IV, 1513.

geçmekte, açıklama getirdiği yerlerde de muarızlarına yönelttiği eleştirilerinde üzerinde çokça durduğu bağlamı yeterince dikkate almamaktadır. Meselâ görebildiğimiz kadarıyla eserinde *كل شيء هالك إلا وجهه* “Onun veçhinden başka her şey yok olacaktır”⁷⁸ âyetinin tefsirine değinmemiştir. Halbuki onun yaklaşımına uygun olarak, *vechin*, keyfiyeti belirlenmeksizin kabul edilmesi durumunda, âyette belirtilen “Allah’ın *vechinden başka her şey*”in kapsamına Allah’ın vechi dışında kalan zâtı da girer ki bu –hâsâ— vechi dışındaki zâtının da helâkini gerektirir. Muarızlarını, görüşlerinden çıkarılabilecek sonuçlarla ilzam eden İbnü'l-Kayyim’in, kendi görüşüne göre yorumlanması durumunda ne bu âyetten çıkarılabilecek yanlış sonuçlara işaret ettiğini ne de bunlara cevap verdiğini görürüz.

Keza *الله نور السموات والأرض* “Allah göklerin ve yerin nurudur”⁷⁹ âyetinin “Allah göklerin ve yerin aydınlatıcısıdır” şeklinde anlaşılmasına karşı çıkmış ve yine kendi yaklaşımına göre Allah’ın gözümüzle algıladığımız ışıktan farklı, keyfiyetini bilemeyeceğimiz bir Nûr olduğunu ileri sürmüştür.⁸⁰ Ancak onun bu görüşü ısrarla savunurken, mecazın reddini temellendirme çokça üzerinde durduğu bağlamı ve sözün anlamını belirleyici karineleri hiç dikkate almadığını görüyoruz. Hâlbuki âyetin devamında şöyle buyrulmaktadır: “O’nun nurunun durumu, içinde lamba bulunan bir oyuk gibidir. O lamba cam bir fanus içindedir. O fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir. Doğuya da batıya da nispet edilmeyen (arazinin tam ortasında bulunup güneşini iyi alan) mübârek bir ağaçtan, yani zeytin (yağın)den tutuşturulur. Onun yağı, neredeyse kendisine ateş dokunmaksızın dahi aydınlık verecektir. Nur üstüne nurdur. Allah dilediği kimseyi nuruna hidayet eder. Allah insanlar için misaller getirir. Allah her şeyi çok iyi bilendir. (Bu nur) Allah’ın yüceltilmesine ve içlerinde adının anılmasına izin (emir) verdiği ev (mescidler)dedir.”⁸¹ Allah’ın burada anlatılan nûra nispeti mümkün müdür? Misâl olduğu için bu mümkün görüle bile âyetin sonunda yer alan “Allah dilediği kimseyi nuruna hidayet eder” cümlesi, âyetin başındaki *الله نور السموات والأرض* ifadesinin İbnü'l-Kayyim’in tercih etmediği “Allah göklerin ve yerin aydınlatıcısıdır” anlamında olduğunu belirleyen bir karine değil midir? Nitekim İbnü'l-Kayyim, değişik kitaplarından derlenen tefsirinde bağlamı dikkate aldığı için âyete bu doğrultuda detaylı açıklamalar getirmekte, âyetteki misalde geçen her bir unsurun neyi temsil ettiğini tek tek izah etmektedir. Buna göre oyuk müminin göğsünü, fanus kalbini, lâmba imanını, lâmbanın yakıtı vahyi, lâmbanın ateşe değme bile yanverecek oluşu müminin sahih bir akıl ve fitratta oluşunu sembolize etmekte, dolayısıyla vahyin bunlarla bir araya gelişi nur üstüne nur olmaktadır.⁸² Bu

78 el-Kasas 28/88.

79 en-Nûr 24/35.

80 İbnü'l-Mevsili, *age.*, s. 429 vd.

81 en-Nûr 24/35-36.

82 İbnKayyim el-Cevziyye, *Bedâiu't-tefsir*, I-IV, (Der. Yusri es-Seyyid Muhammed; Türkçeyetrec. Harun Ögmüş-Halil Aldemir), İst: Karınca Polen Yayınları, 2011, III, 143 vd.; söz konusu âyetten birkaçâyet sonra kâfirlerin durumunun bahis konusu edildiği âyette (en-Nûr 24/40)

açıklamalara ilâve olarak İbnü'l-Kayyim, belâgat teorisyenlerine göre böyle teşbihlerde yer alan her unsur üzerinde tek tek durulmasının yanı sıra hepsinin bir arada değerlendirildiği bir yolun da takip edildiğini belirterek müfret teşbihe ve teşbih-i temsiliye işaret etmektedir.⁸³ Demek ki polemikten uzak olduğunda ve yeri geldiğinde kendisi de belâgate başvurabilmektedir.⁸⁴ Bu da, onun mecazı reddedişinin tamamen konjonktürel ve tepkisel olduğunu gösterir. Nitekim onun, eseri boyunca her fırsatta muarızlarını itham altında bıraktığı, en başta “mecaz”ı kırılması gereken bir tâğüt (put) olarak takdim etmek suretiyle onların görüşlerini okuyucu gözünde çirkinleştirmek için uğraştığı, onların açıkça söylediklerinin yanı sıra görüşlerinin gerektirdiği hususlarla onları ilzam etmeye çalıştığı görülmektedir.⁸⁵ Meselâ mecazı savunanların görüşlerinin “Muhammed Rasûlullah” terkininin de mecaz olmasını gerektirdiğini, çünkü kelimeyi kayıtladığını, kaydın ise onlara göre mecazın sebeplerinden olduğunu belirtir.⁸⁶ Keza fiillerin anlamının cins ifade ettiğini, dolayısıyla fâiline isnat edilen bir fiilin bir cins içindeki bir ferde delâlet ettiğini, bu yüzden de mecaz olduğunu söylemesi sebebiyle, İbnCinnî'ye göre göklerin ve yerin yaratıldığını⁸⁷ ve Allah'ın peygamberini hidayet ve hak dinle gönderdiğini⁸⁸ belirten âyetlerin anlamının dahî mecaz olacağını belirtir.⁸⁹ Cerbezeli bir üslûpla dile getirilen bu tür ithamlar, ilk başta bir ilgi uyandırsa da aslında eserde ortaya konulup geliştirilen dikkate değer görüş ve düşünceleri gözgelemektedir.

Esasen haberî sıfatların tevili engellemek için mecazı reddetmek gereksiz bir yoldur. Zaten bu yolla – yerinde işaret edildiği üzere— isimlendirme farklılığından başka bir sonuca ulaşılmamaktadır. Maksat İlahî sıfatlara selefî inandığı şekilde inanılması gerektiğini ispatlamaksa bunun başka yolları aranmalıdır. Bunun en güzel yollarından biri olan akli istidlâl yoluna bizzat İbnü'l-Kayyim de başvurmuş ve bu konuda değişik istidlâllerde bulunmuştur. Bunların en dikkat çekici olanları şöyle özetlenebilir: *İstivâ, yed, vech* gibi haberî sıfatlarda Allah'ın kullarına benzetilmesi endişesine düşmek yersizdir. Çünkü bu endişeyi teville gerekçe kılanlar *ilim, irade, kudret* gibi sıfatları tevil etmeden Allah'a nispet etmektedirler. Hâlbuki yaratıklar da bu

zikredilen bir başka misalde, onların “üst üste karanlıklar” içinde olduklarının ve Allah'ın “nur vermediği kimsenin nuru olmayacağı”nın belirtilmesi de, yukarıdaki yorumu destekleyen bir başka karinedir ve nitekim buna İbnü'l-Kayyim kendisi de işaret etmiştir. Bk. *a.e.*, III, 152.

83 İbnKayyim el-Cevziyye, *age.*, III, 148.

84 Burada daha önceki bazı çalışmalarımızda bizim de düştüğümüz bir hataya işaret etmeliyiz ki, *el-Fevâidü'l-müşevvika ilâ ulûm'l-Kur'ân ve ilmi'l-beyân* adıyla İbnü'l-Kayyim'e nispet edilerek değişik baskıları yapılan (meselâ bk. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye) eser ona ait olmayıp İbnü'n-Nakîb el-Makdisî'nin (ö. 698/1298) tefsirinin mukaddimesidir ve sonradan Zekeriyâ Saîd Ali tarafından *MukaddimetüTefsiri'lbnü'n-Nakîb fi 'ilmi'l-beyânve'l-meânive'l-bedî ve icâzi'l-Kur'ân* adıyla gerçek müellifine nispet edilerek de basılmıştır (Kâhîre 1995). Bk. Birışık, Abdülhamit, “İbnü'n-Nakîb el-Makdisî”, *DİA*, XXI, 165-6.

85 Bk. İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 284; ayrıca bk. *a.e.*, s. 316, 346-7, 489.

86 İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 322-3.

87 el-Hadîd 57/4.

88 el-Feth 48/28.

89 İbnü'l-Mevsilî, *age.*, s. 323.

sıfatlarla nitelenmektedirler. Bu durumda haberî sıfatlarla bunlar arasında bir ayırım yapmak hiçbir delile dayanmamaktadır. Nasıl ki Allah'ın ilim, irade ve kudreti kulların ilim, irade ve kudretinden farklı olarak değerlendiriliyor ve öyle inanılıyorsa Allah'ın istivâ, yed ve vechinin de kullarınkinden farklı ve O'nun şânına lâıyk olduğuna inanmak gerekir.⁹⁰ Diğer sıfatlar kabul edilirken bunlar tevîl edilirse hem çelişkiye düşülmüş, hem Allah'ın kendisini nitelediği bir sıfat ta'til(red) edilmiş, hem de bunun öncesinde teşbihe (antropomorfizm) düşülmüş olur. Çünkü her ta'tilin altında bir teşbih vardır. Zira Allah'ın kullarına benzetilmesi kaygısıyla tevîl yapılması, bu sıfatların kulların sıfatlarına benzetilerek kullardaki şekliyle Allah'a nispet edildiğini ve dolayısıyla teşbihe düşüldüğünü, sonra da bu teşbihi gidermek için tevile gidildiğini, sonuçta da ta'tile varıldığını gösterir. Hâlbuki en baştan Allah'ın bu sıfatlarla nitelenmesinin kulların bunlarla nitelenmesinden farklı olduğu kabul edilip öyle inanılsa teşbih endişesine düşülmeyecek ve bu sonuçlar söz konusu olmayacaktır.⁹¹

Görüldüğü üzere, teşbihsiz ve ta'tilsiz bir inancı temellendirme çabasındaki bu mantikî muhâkeme, —yukarıda “*Onun veçhinden başka her şey yok olacaktır*”⁹² âyeti çerçevesinde işaret ettiğimiz üzere problemin tamamını çözmese de—antropomorfizm kaygısıyla tevile başvuran kelâmcıların yaklaşımı kadar asil ve mecazı reddetmeye çalışmaktan müstağni kılacak kadar da güçlüdür. Zira – ortaya çıkışı lügavî, akli ve şer'î delillerle ispatlanamasa, hakikat ve mecaz ayırımının ne zaman ve nasıl başladığı ortaya konamasa da – mecazın dilde varlığı inkâr edilemez bir hakikattir. Her şey bir tarafa, İbnü'l-Kayyim'in eserinin adı *es-Savâiku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla/ Cehmiyye ve Muattıla'ya atılan yıldırımlar* bu hakikati ispatlamaya yeter.⁹³ Zira yağmur yağarken düşen ateş parçalarının İbnü'l-Kayyim'in kitabından önce mevcut olduğu ve esasen onun kitabına bu ismi veriş sebebinin muarızlarına getirdiği tenkit ve delilleri etkisi bakımından bu ateş parçalarına benzetmek olduğu gün gibi aşikârdır.

SONUÇ

VIII. asırda İbn Teymiyye'nin öncülüğünde başlatılan selef anlayışını ihya etmeye yönelik hareket, İslâm fikir tarihinin en canlı akımlarından biridir. Bununla birlikte üç asır kadar önce İmam Gazzâlî gibi âlimler tarafında yeniden yorumlanan Eş'arîliğin hemen hemen bütün İslâm dünyasına hâkim olması sebebiyle yeterince yayılamamış ve devamlı olamamıştır. Bize göre bunun en önemli sebeplerinden biri, bu akım içerisinde ortaya konulan düşüncelerin ve üretilen değerlerin tepkisellik içerisinde kaybolup ön plana çıkamayışdır.

90 İbnKayyim el-Cevziyye, *es-Savâiku'l-mürsele*, I, 220 vd.

91 İbnKayyim el-Cevziyye, *es-Savâiku'l-mürsele*, I, 244.

92 el-Kasas 28/88.

93 Ayrıca bk. Abdülazîm el-Mut'ini, *age.*, s. 934.

İbn Teymiyye'den sonra ekolün en önemli temsilcisi konumundaki İbn Kayyim el-Cevziyye'nin mecazla ilgili olarak ortaya koyup geliştirdiği düşüncelerde de aynı durum söz konusudur. Eserde savunulan fikirler, muarızlara yöneltilen ithamların ve onlarla girilen polemiklerin gölgesinde kalmıştır. Hâlbuki reaksiyoner bir tavır sergilenmese özellikle bağlamla ilgili yapılan açıklamalar çerçevesinde çok iyi bir dil felsefesi geliştirilebilirdi. Ne var ki, bağlı olduğu ekol gereği İbnü'l-Kayyim'in haberî sıfatları ispatlama çabasına girmesi hem lügatte hem de Kur'an'da mecazı bütünüyle reddetmesine müncer olmuş, bu da mecazın adından başka bir şeyini reddetmediği bir görüş ortaya koymasına sebep olmuştur.

Bibliyografya

- Abdülazîm el-Mut'inî, *el-Mecâzfi'l-lügave'l-Kur'ânü'l-Kerîm*, I-II, Kâhire: MektebetüVehbe Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*(nşr. AhmedŞemsüddin), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Abdünnâfi' Efendi, *en-Nef'u'l-muaveltercemetü't-Telhisve'l-Mutavvel*, İst: Âmire, 1290. Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, I-II, (nşr. HüdâMahmûdKurâa), Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, ts. Alâüddin el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an UsûliFahri'l-İslâm el-Pezdevî*, I-IV, 2. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994.
- Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *el-Belâgatu'l-Vâziha*, Dâru'n-Nu'mân li'l-ul"üm, ts. Bâküllânî, *el-İnsâf fi mâ yecibü i'tikâduh ve lâyecüzü'l-cehlü bih* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), 2. Baskı, el-Mektebetü'l-Ezheriyyeli't-Türâs, 2000.
- Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İst: MÜİF Yayınları, 1996.
- Birişik, Abdülhamit, "İbnü'n-Nakîb el-Makdisî", *DİA*, XXI, 165-6.
- Bolelli, Nusrettin, *Belâgat*, 5. Baskı, İst: MÜİF Yayınları, 2009.
- Durmuş, İsmail, "Mecaz", *DİA*, XXVIII, 217.
- EbûUbeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân* (nşr: M. Fuâd Sezgin), I-II, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, ts. Ebül-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, 1. Baskı, Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.
- Ebül-Huseyn el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'l-fikh* (nşr. Muhammed Hamidullah), I-II, Dimaşk 1964.
- Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I-III, (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî-Muhammed Ali en-Neccâr) Dârü's-sürûr, ts.
- Gazzâlî, *el-Müstasfâ fi ilmi'l-usûl*, I-II, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Terimler*(trc. Salahattin Ayaz), İst: Pınar Yayınları, ts.
- İbn Cinnî, *el-Hasâis* (nşr. Muhammed Ali en-Neccâr), I-III, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih), 1. Baskı, Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâiu't-tefsîr*, I-IV, (der. Yusrî es-Seyyid Muhammed; Türkçeye trc. Harun Ögmüş-Halil Aldemir), İst: Karınca Polen Yayınları, 2011.
- es-Savâiku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, I-IV, (nşr. Ali b. Muhammed ed-Dâhîlullah), Riyad: Dâru'l-Âsim, ts.

- İbnü'l-Mevsilî, *Muhtasaru's-Savâik* (nşr. Zekeriyâ Ali Yusuf), Kâhire, t.y.
- Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl* (nşr. Ahmed b. Ali-Hamdi Subh), Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2003.
- Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh* (nşr: Nevzat H Yanık ve dğr), İst: Huzur Yayın-Dağıtım, ts.
- Özdemir, İbrâhim, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık (vaz' ilminin temel meseleleri)*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Râgıb, *Müfredâtü'lfâzî'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (nşr: Safvân 'AdnânDâvûdî), 1. Baskı, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I-XXXII, 1. Baskı, Kâhire: el-Matbaatu'l-Behiyyetü'l-Mısriyye, ts.
- el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh* (nşr: CâbirFeyyâz el-'Alvânî), I-VI, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.
- Suyûtî, *el-Müzhîr fî ulûmi'l-lûğa ve envâihâ*, 3. Baskı, Kâhire: MektebetüDâri't-Türâs, ts.
- Sübki, *Raf'u'l-hâcib 'an Muhtasari İbni'l-Hâcib* (nşr. Ali Muhammed Muavvad, Âdil AhmedAbdü'l-Mevcûd) I-IV, 1. Baskı, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- Şimşek, M. Sait, *Kur'ân'da iki mesele*, 4. Baskı, İst: Ekin Yayınları, ts.
- Teftâzânî, *el-Mutavvel* (nşr: AbdülhamîdHindâvî), 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.