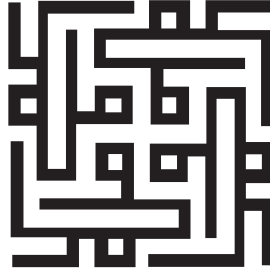


# İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ

İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları



**Çorum Çağrı Eğitim Vakfı Adına Sahibi** | Owner on Behalf of Çorum Çağrı Eğitim Foundation  
Hamit GÖKGÖZ

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü** | Manager of Publication  
Murat ERDEM

**Editör** | Editor in Chief  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

**Sayı Editörü** | Editor in Chief  
Abdulcelil BİLGİN

**Editör Yrd.** | Co-Editors  
Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK - Yr. Doç. Dr. Hüseyin SARIKAYA Hüseyin KIR - Hilal MENKÜÇ

**Yayın Kurulu** | Editorial Board  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ, Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ,  
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA, Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER  
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI, Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Doç. Dr. Hakan OLGUN, Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR,  
Prof. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN, Doç. Dr. Hüseyin HANSU,  
Doç. Dr. Gürbüz DENİZ, Doç. Dr. Zulfikar GÜNGÖR, Yrd. Doç. Dr. Adem ARIKAN  
Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK, Yrd. Doç. Dr. M. Naci KULA, Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÜMIT, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER,  
Yrd. Doç. Dr. Şevket KOTAN, Yrd. Doç. Dr. Tarkan ABDULCELİL, Yrd. Doç. Dr. Mehmet ALICI, Alper ZAHİR, Mahmut YABACIOĞLU

**Danışma Kurulu** | Advisory Board  
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü Rektörü); Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Ü. İlahiyat Fak.);  
Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM (Ankara Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.);  
Prof. Dr. Ali YILMAZ (Ankara Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Yasin AKTAY (Selçuk Ü. Fen Edebiyat Fak.);  
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Ü. İlahiyat Fak.);  
Prof. Dr. Erhan YETİK (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER (Marmara Ü. İlahiyat Fak.);  
Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Ü. İlahiyat Fak.);  
Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fak.);  
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Yıldırım Beyazıt Ü.); Prof. Dr. Muhammed HERİDİ (Aynu Şems Ü.);  
Prof. Dr. Reşit ÖZBALIKÇI (Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Şamil DAĞCI, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi i);  
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Hasan KURT (Ankara Ü. İlahiyat Fak.);  
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Ü. İlahiyat Fak.);  
Prof. Dr. Haneî PALABIYIK (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Ü. Dil Tarih Fakültesi Fars Dili Bölümü);  
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Ü. Arapça Öğretmenliği); Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fak.);  
Doç. Dr. İrakî YUSUF (Aynu Şems Ü.); Prof. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU (Yüzüncü Yıl Ü.);  
Yrd. Doç. Dr. Ahmed ABDULLAH (Aynu Şems Ü.)

**Sayının Hakemleri** | Advisory Board  
Prof. Dr. Adil YAVUZ (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Çağrı KARADAŞ (Uludağ Ü. İlahiyat Fak.);  
Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Muş Alparslan Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Hasan ÇİFTÇİ (Muş Alparslan Ü. İletişim Fak.);  
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Yıldırım Beyazıt Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Kazım YOLDAŞ (Bingöl Ü. Fen Edebiyat Fak.);  
Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Ü. İlahiyat Fak.); Prof. Dr. Mustafa TAVUKCUOĞLU (Necmettin Erbakan Ü. İlahiyat Fak.);  
Prof. Dr. Şehmuz DEMİR (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.); Doç. Dr. Abdullah KARAHAAN (Uludağ Ü. İlahiyat Fak.);  
Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN (Muş Alparslan Ü. İlahiyat Fak.); Doç. Dr. Emin ÇELEBİ (Muş Alparslan Ü. Fen-Edebiyat Fak.); Doç. Dr. Eyüp  
TANRIVERDİ (Dicle Ü. İlahiyat Fak.); Doç. Dr. Mehmet DAĞ (Atatürk Ü. İlahiyat Fak.);  
Doç. Dr. Yılmaz KARADENİZ (Amasya Ü. Fen Edebiyat Fak.); Yrd. Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN (Dicle Ü. İlahiyat Fak.);  
Yrd. Doç. Dr. İbrahim KESKİN (Muş Alparslan Ü. Fen-Edebiyat Fak.); Yrd. Doç. Dr. Mehmet BİRSİN (İnönü Ü. İlahiyat Fak.); Yrd. Doç. Dr.  
Ömer BOZKURT (Artuklu Ü. Edebiyat Fak.)

**Yönetim Yeri** | Head Office

1- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Baba Hasan Aleml Mahallesi Horhor Cad. Kavalalı sokak No: 1 A Blok 34091 Fatih/İSTANBUL.  
Tlf: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207

2- Yeni Yol Mahallesi, Gazi Sok. No:9/2 ÇORUM  
Tlf: (0364) 2248118. Faks: (0364) 2245955  
**Email:** Islami\_ilimlerdersigi@yahoo.com

**Baskı** | Printing

**Dizgi ve İç Düzen:** Ankara Dizgi Evi  
**Baskı:** Salmat Matbaacılık Ltd. Şti.

**Baskı Yeri ve Tarihi** | Publication Place and Date  
2013 ANKARA

İslami İlimler Dergisi yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. | Journal of Islamic Sciences is a bi-annual peer-reviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.

## İÇİNDEKİLER

Sayı Editöründen.....	5
İsmail SÜPHANDAĞI <b>Batı ve Doğu -İslam Anlatı Geleneği Farkı: Temsilî Dil ile Hikâye Örneği .....</b>	<b>7</b>
İsmail AYDIN <b>Hakikat ve Mecaz'ın Terimleşme Süreci .....</b>	<b>23</b>
Soner GÜNDÜZÖZ <b>Klâsik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları .....</b>	<b>31</b>
Selim TÜRÇAN <b>Mecaz Teriminin Gelişim Sürecinde el-Ferra'nın Yeri.....</b>	<b>47</b>
Yasin KURBAN <b>İnhirafın Önündeki Engel: Lafızlar Metodolojisi -Hakikat ve Mecaz Örneği-....</b>	<b>73</b>
Necdet ÇAĞIL <b>Hakikat-Mecaz Kutuplaşmasında Kur'an'da Temsilî (Simgesel) Anlatım.....</b>	<b>93</b>
Mustafa ÖZTÜRK <b>Kur'an Dilinde Kinaye ve Ta'riz .....</b>	<b>113</b>
İsmail ÇALIŞKAN <b>Hakikat ve Mecazın Belirleyicisi Müfessirdir.....</b>	<b>139</b>
Mevlüt ERTEN <b>Kur'an'da Hakikat ve Mecazın Tespitinde Bağlamın Önemi .....</b>	<b>161</b>
Ali AKAY <b>Ebû Ubeyde'nin Mecâzu'l-Kur'ân'ı ve Mecâzî Yorumları .....</b>	<b>183</b>
Harun ÖĞMÜŞ <b>es-Savâiku'l-Mürsele Adlı Eseri Çerçevesinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Mecaz Eleştirisi.....</b>	<b>207</b>
Yunus CENGİZ <b>Teolojik Dilde Mecâza Yer Bulmanın İmkânı.....</b>	<b>227</b>
Recep ASLAN <b>Hadislerde Temsilî Anlatım .....</b>	<b>249</b>
Mehmet DİNÇOĞLU <b>Hz. Peygamber'in Günlük İstiğfar Sayılarıyla İlgili Hadislerinin Yorumunda Hakikat-Kinaye İkilemi.....</b>	<b>271</b>

M. Nesim DORU

**Melayê Cızîrî'nin Düşüncesinde Hakikat ve Meczaz'ın  
Ontolojik ve Epistemolojik Boyutu** ..... 295

Mehmet ÖZGER

**İslam Sanatı ve Estetiğinde Hakikat ve Meczaz -İki Poetik Tavır:  
Necip Fazıl ve Sezai Karakoç-**..... 311

Yusuf BATAR

**Bir Öğretim Yöntemi Olarak Emsâl'ul-Kur'an**..... 323

Murat KAYRÎ

**Amerika İzlenimleri** ..... 347

Ramazan ŞAHAN

**Ürdün Hatıraları** ..... 355

İsmet KESEN

**Kanada İzlenimleri** ..... 363

Yılmaz KARADENİZ

**İran İzlenimleri** ..... 371

#### **Kitap Tanıtımı**

Hüseyin POLAT..... 377

Burhan ATSIZ..... 381

#### **Tez Tanıtım**

Teceli KARASU..... 385

Mustafa GÜNERİGÖK ..... 389

#### **Sempozyum**

Ayhan ERCÜMENT ..... 395

## TEOLOJİK DİLDE MECÂZA YER BULMANIN İMKÂNI

### -Kadı Abdülcebbar Açısından Bir Çözümleme-

Yunus CENGİZ

#### ÖZET

Bu çalışma, Kadı Abdülcebbar'ın mecâz hakkındaki düşüncelerini konu edinmekte ve "Tanrı'nın zatı ve sıfatları hakkında mecâzi bir dil kullanmak mümkün müdür?" sorusunun cevabını aramaktadır. Kadı bu konularda mecâzın kullanılmasına yönelik oldukça mesafeli bir tavır sergiler. Gündelik dildeki hatta Kur'an'daki mecazlardan hareketle bir söylemin üretilmesini yanlış bulur. Bu savını desteklemek için dilsel analizler yapar. Bu yüzden, bazı istisna durumlar dışında Tanrı ve ilgili konularda sadece gerçek ifadelerin kullanılması gerektiğini düşünür. Kur'an'daki mecâzları ise muvadaa (dilsel uzlaş) ve konuşan-öznenin kasdı ilkesine uygun olarak yorumlar.

**Anahtar Kavramlar:** Mu'tezile, Kadı Abdülcebbar, mecaz, muvadaa, kasd.

#### POSSIBILITY OF USING METAPHOR IN THEOLOGICAL LANGUAGE: AN ANALYSIS IN THE CASE OF QADI ABD AL-JABBAR

#### ABSTRACT

This study documents an exploration of Qadi Abd al-Jabbar's thoughts on mejaz (metaphor) and strives to find the answer of the question "Is it possible to use metaphoric words in talking about God and his attributes?" Qadi holds oneself a distance to metaphoric language in these subjects. He finds fault with generating a statement depending on metaphors in actual language even in Qur'an. He makes same linguistic analyses to support this argument. He defends that it must be used real words about God and related topics except some circumstances. He comments metaphors in the Qur'an in keeping with principles of muvadaa (linguistic consensus) and qasd (intention).

**Key Words:** Mu'tazila, Qadi Abd al-Jabbar, mejaz (metaphor), muvadaa (linguistic consensus), qasd (intention).

### Giriş

İslam düşüncesi geleneklerinde teoloji yapmak başka bir ifadeyle Tanrı'nın varlığı, birliği ve sıfatları hakkında konuşmak, çoğu ekol tarafından temelini akılsal ifadelerde bulan bir dille mümkün görülmüştür. Mu'tezili ve Eş'ari ekollerinin ilk dönemlerde izledikleri şahide dayanarak gâibin çıkarsanması yöntemi ve sonraki dönemlerde izlenen formel mantığa dayalı istidlâl

yönteminin esas aldığı vasat bu dil olmuştur.<sup>1</sup> Meşşailerin metafizik dil için esas aldıkları burhan yöntemi de bu dil üzere kurulmuştur.<sup>2</sup> Dolayısıyla İslam düşüncesinin temel iki metafizik düşünce sisteminin ilâhiyyat konularında akli dille düşünce ürettiklerini söylemek mümkündür.

Mantıksal önermeler üzerinden işleyen bir dilin gerekçelendirmeyi esas alan bir dil olması kaçınılmaz olduğundan mecâz bu dilin şekillendirici unsuru olmamıştır. Çünkü Meşşâilerde ve özellikle son dönem kelimelerde görüldüğü üzere bilginin iki çeşidinden tasavvur (kavram) için ya mutlak olarak bilinen olması ya da açıkça bilinen bir kavrama dayalı olarak bilinmesi, aynı şekilde tasdik (önerme) için ya zorunlu bilgi olması ya da zorunlu bilgiye dayalı olmak şartının koşulması, gönderimsel alanı çoğu zaman açık-seçik olmayan bir dile mesafeli olmayı gerektirmiştir.<sup>3</sup> Başka bir ifadeyle zorunlu bilgileri temel alan bu dil, anlamı zorunlulukla bilinmeyen bir dili ilahiyata esas kılmayı mahzurlu görmeyi gerektirmiştir.

Ne var ki kelâmcıların ve Meşşâilerin inşa ettikleri metafizik dilin hıfâfına ilâhî kitapta mecâza fazlasıyla yer verildiğini söylemek zor değildir. Kur'an'daki muteşâbih âyetler ve meseller bu durum için en yaygın ve üzerinde en çok tartışma ve yorum yapılmış örneklerdir. Makalemizin amacı, bu paradoksun Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025)<sup>4</sup> açısından nasıl çözüldüğünü tespit etmek ve teolojik dilin inşasında mecâza yer bulmanın ona göre mümkün olup olmadığını saptama çabası olacaktır.

- 1 Şahide dayanarak gâibin çıkarsanması yöntemi çalışmanın ileriki kısımlarında ele alınacaktır. Mut'ezile'nin teolojik dilinin karakterine örnek olarak Kadı Abdülcebbar'ın "*Allah'ı bilmek konusunda nazar vaciptir.*" sözlerini ve Eş'ari'lerin teolojik konularda akılsal işleyişi esas aldıklarına örnek olarak Bakillânî'nin "*Âlemün hudûsu ve muhdisinin isbatı ve sıfatları, elçilerinin peygamberliğinin isbatı ve tevhid ve nübüvvetle bilinebilen bütün konuların isbatı sem' ile değil akıldadır.*" sözleri örnek olarak verilebilir. (el-Kâdî Ebû'l-Hasan Abdül-Cebbâr el-Esedebâdî, *Şerhu Usûl'l-Hamse*, (thk. Abdülkerim Osman) Mektebetü Vehve, Kahire 1965, 45, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâdus sağîr*, I-III, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1998, I, 228.)
- 2 Burhan yöntemi diğer akıl yürütme çeşitlerinden (cedel, safsata, hitabi ve şiir) farklı olarak Fârâbî'nin ifadesiyle; bilinmesi istenilen hakkında kesin bilgi vermeye yarayan sözlerdir. (Ebû Nasr Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, (çev. Ahmet Ateş), MEB yay., İstanbul 1990, 79; Daha teknik bir tanımlamayla burhan, kesin bilgiye ulaştırmak üzere kesin önermelerden oluşturulmuş kıyas çeşididir. (Esiruddin el-Ebherî, *İsağucî*, (Muğniyu't-tullâb içinde) Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, 103. Meşşailerin burhana olan ilgisi için bkz. İbrahim Medkur, "Farabi" *İslam Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M. Şerif (çev. Osman Bilen) İnsan yay. İstanbul, 1996, 73.
- 3 Tasavur ve tasdik kavramları için bkz. Ebû Nasr Fârâbî, 'Uyûni'l-Mesâil, (es-Semeretu'l-Mardiyye içinde, thk. Friedrich Dieterici), E. J. Brill, Leiden, 1890, 56; Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün mecaza yaklaşımı için bkz. Zeynep Gemuhluoğlu, "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi", *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2008, XXIV, sayı: 1, 121-144.
- 4 İran'daki Hemedân bölgesinin Esedâbâd mevkiinde dünyaya gelen Kâdî Abdülcebbar, Basra'da Ebû Hâşim Cübbâi'nin öğrencisi Ebû İshâk Ayyaş'tan, Bağdat'ta ise Ebû Abdillah el-Basri'den Mu'tezile'nin tevhid ve adalet usulünü detaylı olarak öğrenmiştir. En kapsamlı eseri "Muğni"yi Ramehürmüz'de te'lif etmiştir. Büveyhoğulları döneminde kadılık yapmış; Rey şehrinde vefat etmiştir. Bkz. Kamil Güneş, *İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İnsan yay. İstanbul, 2003, 56.

Kadı Abdülcebbar hacimli eseri *el-Muğni'nin* V. cildinde Tanrı'nın sıfatları konusuna geçmeden önce ayrıntılı bir şekilde teolojisine esas olacak dilin özelliklerini saptamayı gerekli görür. Bunu yaparken dilin belirleyicileri olarak konuşan-öznenin niyetini, muvadaa, mecâzda kıyasın olup olamayacağı meselesini son olarak da kıyasu'l-ğâib ala's-şâhid yöntemini işler. O açıdan bağlamı bir bütün olarak vermek gayesiyle ele aldığımız mesele, söz konusu konular/yöntemler ekseninde ele alınacaktır.

### a. Hakikat ve Mecâz İlişkisinin Neliği Üzerine

Üzerinde çokça yorum ve eleştiri yapılan Aristoteles'e kadar götürüle-  
bilecek bir tanımda, hakikat *"konulan anlamı ifade eden (isimler)"* olarak, mecâz ise *"konulduğu anlamın dışında bir anlamı ifade eden (isimler)"* olarak tanımlanmıştır. Ebû Abdillah'a (ö. 369/979) ait bu tanım, öğrencisi Kadı Abdülcebbar tarafından aynen kabul edilmiştir.<sup>5</sup> Buna göre örneğin "Aslan gördüm." cümlesinde aslan kelimesi anlamını ifade ederken, "Aslan adam" nitelemesinde aslan, konulmuş anlamın dışında bir anlamı ifade etmektedir. Dolayısıyla birinci örnek hakikate, ikincisi mecâza örnektir.

Böyle bir tanımlama bazı düşünürler açısından ikna edici görülmemiştir, çünkü bu tanıma göre anlamın ilişkili bir lafza geçmesi şart koşulmamış, bir ismin anlamı dışında kullanılması yeterli görülmüştür. Söz gelimi 'yer' lafzının gösterdiği anlam 'gök' lafzıyla ifade edildiğinde mecâz gerçekleşmiş olur. Oysaki bu düşünürlere göre mutlaka hakikat ve mecâz arasındaki ilişkinin tanımlarda belirtilmesi gerekir. Dolayısıyla tashih üzere tanıma *nukle/intikâl* kelimesinin konulması gerekir.<sup>6</sup>

Ebu Abdillah'ın yaptığı diğer bir tanıma göre hakikat, *"Bir lafzın, arttırma, eksiltme ve nakletme olmaksızın anlamını ifade etmesidir."* Aynı formla mecâz, *"Bir lafzın arttırma, eksiltme ve nakletmekten dolayı anlamını ifade edememesidir."*<sup>7</sup> Örneğin *"O'nun misli gibisi yoktur."*<sup>8</sup> ifadesinde "gibi" ziyade

5 Ebû Hüseyin Muhammed b. 'Alî b. et-Tayyib el-Basrî el-Mu'tezilî, *Kitâbu'l-mutemed fi usûli'l-fikh*, I-II (thk. Muhammed Hamidullah), Dimeşk 1963, I, 19; Kadı'ya atfedilen bu tanımın aynısını kendisine nispet edilen Şerhu usuli'l-hamse'de görmek mümkündür. Farklı olarak bu eserde geçişkenlik özelliğine dikkat çekmek ihtiyacı duyulduğundan olacak ki mecâz yerine *tecevvüz* kelimesi kullanılmıştır. bkz. el-Kâdi, *Şerhu usûli'l-hamse*, 436; Krş. Aristoteles, *Poetika*, (çev. İsmail Tunah), Remzi yay., İstanbul, 1998, 59. Gazâlî, mecâzı, Arapların, yerinde kullanmadıkları sözler olarak tanımlar. (Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Müstesfa min ilmi'l-usûl*, I-IV. (thk. Hamza b. Züheyr Hâfız), Medine, tsz. III, 32.)

6 Söz konusu düşünürlere örnek olarak Kadı Abdülcebbar'ın öğrencisi Mu'tezilî düşünür Ebu Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) ve Fahrettin Râzi'yi örnek verebiliriz. Basrî'nin hakikat ve mecâz tanımını şu şekildedir: *"Hakikat hitabın gerçekleşmesine zemin hazırlayan asıl kullanım üzere anlamın ifade edilmesidir. Mecâz, hitabın gerçekleşmesine zemin hazırlayan ilk uzlaşının dışında bir kullanımla bir manayı ifade etmektir."* Bkz. Basrî, *Mu'temed*, 16-19; Râzi, el-Basrî'nin yaptığı tanımı en güzel tanım olarak tensip eder. Ancak hakikat ve mecâz arasında bir ilişkiye tanımda yer verilmesi gerektiğini, aksi takdirde mecâzın yeni bir kullanım olarak akla geleceğini oysa mecâzın yeni bir kullanım olmadığını belirtir. (Râzi, Fahrüddin Muhammed b. 'Amr b. Hüseyin er-Râzi, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh* (thk. Câbir Feyyâd el'Allâvî), I-VI Müessesetü'r-Risâle, tsz., I, 286.)

7 Basrî, *Mu'temed*, I, 18; Gazâlî, *Mustasfa*, III, 32.

8 Şura, 42/11.

edildiği için, “*Köye sor!*”<sup>9</sup> ifadesinde halk kelimesi noksan olduğu için ve “Aslan gördüm.” ifadesinde kahraman yerine aslan kullanıldığı için bu üç ifade mecâz olarak kabul edilmiştir.<sup>10</sup>

Hocasının açıklamalarını revize ettikten sonra doğrulayan Kadi Abdülcebbar arttırma ve eksiltmeyi mecâzın ayrı bir özelliği olarak kabul eder:

Mecâz ifade, bir anlamı oluşturmak üzere olan söz diziminin kısaltılması veya artırılması yoluyla elde edilir.<sup>11</sup>

Ancak Kadı, bu ifadelerin hakikat ve mecâz için tanım değil sadece açıklayıcı ifadeler olduğunu belirtir.<sup>12</sup> Arttırma ve eksiltme edimi ise eksen alınan mihenk bir nokta üzerinden gerçekleşir, bu nokta da gerçek kullanımdan başka bir şey değildir. O halde mecazda şekil/form ister lafızlarla arttırılsın yahut eksiltilsin artık ifadenin orijinal kurulumundan farklı bir şekil/form söz konusudur. Bu açıdan kimi düşünürlere göre, mecâz için üç ayrı türün belirtilmesine gerek yoktur. Mecâzın bir özelliği olarak *arttırma-eksiltme* veya *intikalden* söz etmek yeterlidir.<sup>13</sup>

Kadı'nın yukarıdaki revizesinde söz konusu üç örneğin arttırma-eksiltmeyle sınırlandırılması mecâzın lafız yönünü ön plana çıkarmakla ilişkili bir durumdur. Kadı'nın tavrı, mecâzı bir literal değişiklik olarak görme yönündedir. O açıdan mecaz söz konusu olduğunda lafızdaki arttırma-eksiltme esas alınmak istenmiştir. Ancak mecazın anlamsal boyutuna dikkat çekmek isteyenler anlamsal aktarıma dikkat çekmek istemişlerdir.<sup>14</sup>

Mecâz söz konusu olduğunda, *nukle*, *intikal* ve *tebdil* ifadeleri Kadı Abdülcebbar'ın farklı yerlerde vurguladığı kavramlardır. Bu yerlerin tümünde nakle konu edilen şey anlam değil lafızdır.<sup>15</sup> Dolayısıyla nakledilen, tebdil edilen anlam değil, lafızdır. Başka bir ifadeyle müsemma değil isimdir.

Mecâzın hakikat üzerine kurulu bir kullanım olarak görülmesi Kadı Abdülcebbar'ın itiraz edebileceği bir şey değildir. Eserlerinin değişik yerlerinde mecâzın hakikat üzerinden bir inşa olduğunu değişik vesilelerle belirtir. Gerekçesi şu ki anlamlı bir sözün, mecâz veya hakikat olması fark etmez, mutlaka gerçekte bir karşılığının olması gerekir. Çünkü ifade sırasında başka bir söze geçişkenliğin (tecviz) sağlanması için dizinlenen lafzın gerçek bir kullanımı olması gerekir ki bu lafız başka bir şekilde de kullanılabilir. Bu durumda bir lafzın bazen gerçek anlamda bazen de mecâz olarak kullanımı

9 Yusuf, 12/81.

10 Basrî, *Mu'temed*; Gazâli, *Mustasfa*, III, 32.

11 Kâdî, *el-Muğnî*, V, 187.

12 el-Kâdî Ebû'l-Hasan Abdu'l-Cebbâr el-Esedebâdî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, IV-IX, XI-XVII, XX, (thk. Mahmûd Muhammed Kâsim, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin), Kâhire tsz., V, 187.

13 Basrî, *Mu'temed*, I, 18; Râzî açısından ise nakilden söz etmek yeterlidir. Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 288.

14 İntikale vurguda bulunanlara örnek olarak Razi verilebilir. bkz. *Mahsûl* I, 288.

15 bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, V, 173.



mümkün olacaktır. Mecâz olup da hakikatinin olmadığını söylemek, Kadı açısından mümkün değildir.<sup>16</sup> Başka bir ifadeyle Kadı şöyle der:

Mecâzın hakikat üzerine icrâ edilmesi gerekir, her ne kadar içerdiği anlamı kaybetmiş olsa bile. Çünkü isimlerde asıl olan hakikattir. Mecâz, bu isimlere göre artırılan ve eksiltelen konumdadır. İlk konulduğu anlamdan uzaklaşmış olsa bile mecâzı kullanılabilir kılan budur.<sup>17</sup>

Hakikat ve mecâz arasındaki fark dizinlenen lafızları ve anlamları göstermesi açısından da ortaya konulabilir. Kadı'ya göre gerçek kullanımda dizinlenen her bir lafzın bir gösterilene vardır ve anlam buna göre verilir. Ancak aynı işlem mecâz için söz konusu edilemez, aksi takdirde mecâz ve hakiki kullanım eşitlenmiş olacaktır. Çünkü mecâzdaki lafızları anlamlarıyla eşleştirmek mecâzı hakikat gibi görmeyi gerekli kılacaktır, başka bir ifadeyle mecâzın içeriğini literalıyla eşleştirmek mecâzı hakikatin ardından gelen bir hakikat olarak değerlendirmeyi gerektirecektir ki böyle bir açıklama tarzı mecâzı mecâz olmaktan çıkarır.<sup>18</sup> Oysaki Kadı'ya göre mecâzı ayıran hakiki anlamın gerisinde kalması ve ona tabi olmasıdır. Söylediklerini yaygın bir örnek üzerinden ifade etmek gerekirse "Aslan adam" ifadesinin anlamı için, Aslanın tekabül ettiği anlamı aramak ve buna göre cümleyi anlamlandırmak yanlıştır. Yapılması gereken cümlenin bir kalıp olarak anlamını araştırmaktır.

Kelam geleneğinde hakiki ifadelerin çekimlenebilir (muştak) olması mecâzın ise bu şekilde olmaması bir fark olarak belirtilmiştir. Bu fark en yoğun olarak Kur'an'ın mahlûk olması meselesinde dile getirilmiştir. Örneğin, Mu'tezilî düşünürlerden Muammer (ö. 215/830) ve Sümame (ö. 213/828) Kur'an'ın hakikaten değil, mecâzen mahlûk olduğunu savunmuşlardır.<sup>19</sup> Kadı Abdülcebbar'a göre mahlûk ifadesinin çekimlenebilir olması mecâz ve mahlûk kelimesinin bir arada kullanılmasını imkânsız kılar.<sup>20</sup>

Mecaz ve hakikat arasındaki iştikâk farkına dönük tartışma sonraki dönemlerde de güncelliğini korumuştur. Gazâlî (ö. 505/1111) çekimi yapılabilen bir ismin mecâz kategorisinden çıkarılması gerektiğini düşünürken, Râzî (ö. 606/1210) emir kelimesinin türevleri olan âmir, umûr, me'mur kelimelerinin mecâz olarak kullanılabildiğini gerekçe göstererek iştikâkın bir ölçüt olarak kabul edilemeyeceğini belirtir ve Gazâlî'yi eleştirir.<sup>21</sup>

16 Kâdi, *el-Muğni*, VII, 209; Ayrıca bkz. "Bir lafzın, eğer lakap değilse, gerçekteki bir durumu göstermesi gerekir (müftü olması gerekir.). Mecâz olup da hakikatinin olmaması dilde düşünülemez. Böyle olması gerekir ki, belirttiğimiz şekilde, bir şey bildirsin. Çünkü sağladığı anlam mecâzdan uzaklaştırılmıştır ancak başkasından uzaklaştırılmamıştır. Ayrıca mana makuldür, bunun ancak sözle ifade edilmesi mümkündür." (Kâdi, *el-Muğni*, VII, 130)

17 Kâdi, *el-Muğni*, V, 187.

18 Kâdi, *el-Muğni*, V, 188.

19 Ebû Osman 'Amr b. Bahr el-Câhiz, "Halku'l-Kur'an", *Resâilu'l-Kelamiyye* (edt. Ali Bû Melhim), Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût 2004, 166.

20 Kâdi, *el-Muğni*, VII, 209

21 Râzî, *el-Mahsül*, I, 348.

İştikâk şartıyla ilgili olumlayıcı ve olumsuzlayıcı değerlendirmelerin arka planında mecâzın bir söz kalıbı olarak görülüp görülmemesi vardır. Kadı veya mecâzı literal bir değişiklik olarak gören düşünürler, mecâzî ifadeleri bir kalıp olarak görürken Râzî ise söz konusu ifadeleri, farklı şekillerde dile getirelebilen konuşan-öznenin tercihine bağlı ifadeler olarak görür.

Mecâz ve hakikat için ifade edilen hem lafzın anlamla örtüşüp örtüşmemesi hem de iştikak ile ilgili kriterin kabul edilmesiyle paralel olarak, mecâzın bir kalıp olarak görülmesinin bir sonucu olmuş olacak ki gerçek ifadelerin geniş bir alanda, mecâzın ise sınırlı bir alanda geçerli olacağı Kadı tarafından kabul edilmiştir. Örneğin bilinçli bir şekilde davranmanın bir öznenin kudret sahibi olduğu anlamına geldiğini belirten Kadı Abdülcebbar'a göre bu şekildeki bir belirlenimden sonra aynı özelliklere sahip her özne için mezkûr nitelime dile getirilebilir.<sup>22</sup> Gazali böyle bir düşünceyi hakikatte süreklilik, başka bir ifadeyle sınıra sığmazlık olarak ifade eder.<sup>23</sup> Kadı'ya göre hakikatin bu özelliğinin bir keyfîlik olarak anlaşılması gerekir. Zira ona göre isimlendirmelerin uzlaşıyla test edilmesi gerekir. Örneğin, Zulüm kelimesinin anlamını "bir şeyi yerli yerine koymamak" olarak vermek doğru değildir. Bu kelimenin anlamı dilsel uzlaşma ilkesiyle test edildiğinde yerli yerine konulmayan her edimin zulüm olarak nitelendirilmediği görülecektir.<sup>24</sup> O halde sınıra sığmazlık bir açıdan özneye isimlendirme yönelimini mümkün kılarsa da sözü önceleyen bir uzlaşmanın olup olmaması yönelimin doğruluk kriterini sağlamaktadır.

Mecâzın ise, Kadı açısından, hakikatten farklı olarak dar bir kullanımı vardır. Bu dar sınırlar içerisindeki kullanımın doğruluğu yine uzlaşma kriteriyle sağlanabilir. Örneğin, okun isabet etmemesi durumunu zulüm kelimesiyle ifade etmek, Kadı açısından mecâz bir ifadedir. Aksi durumda zulüm kelimesinin benzer bağlamlarda kullanılır olması gerekirdi. Oysaki isabet etmeyen taş için bu ifade kullanılmıyor. Aynı şekilde ani gelen yağmurlar için zulüm nitelmesi de mecâzî bir kullanıma örnek verilebilir. Kadı'nın ifadesiyle aksi takdirde ani gelen her şey için zulüm ifadesini kullanmak gerekecekti.<sup>25</sup>

Zulüm çerçevesinde verilen örneklerden ve açıklamalardan iki sonuç çıkarılabilir: (i) Kadı'ya göre, hakikat olsun mecâz olsun, kullanım alanını belirleyen dilsel uzlaşmadır. (ii) Hakikatin kullanım alanı uzlaşma uygun olması şartıyla geniştir. Ancak mecâz için aynı genişliğin olduğunu söylemek doğru değildir. Hatta taş atma ve ok atma örneklerinde olduğu gibi, birbirine çok yakın durumlarda bile birisi için mecâz değerlendirmesinin yapılması mümkün görülürken, diğeri için mümkün görülmemektedir.

İster gerçek kullanım olsun, ister mecâzî kullanım olsun bir anlama delalet etmesi için ileri sürülen dilsel uzlaşma şartı sadece her iki kullanım ara-

22 Kâdî, *el-Muğnî*, V, 186

23 Râzî, *el-Mahsûl*, I, 348.

24 Kâdî, *el-Muğnî*, VIII, 231.

25 Kâdî, *el-Muğnî*, VIII, 231.

sındaki benzerliği ortaya koymakla kalmıyor aynı zamanda söz konusu kullanımlar arasındaki temel bir farklılığı da ortaya koyuyor. Şöyle ki her iki ifade türünün göndergesel alanın genişliğini veya darlığını, başka bir ifade ile kullanım alanını dilsel uzlaşa belirlemiş olmaktadır.<sup>26</sup>

Birçok düşünür açısından hakikat ve mecaz ilişkisi, mecazın hakikat üzerine kurulu olması bakımından onun ikincil doğasına dikkat çekilerek bu ilişki *nukle/intikâl* ilişkisi olarak görülmüştür. O halde burada cevabı belirginleştirilmesi gereken soru şudur: Söz konusu nakle ilişkisi bir kıyas ilişkisi olarak görülebilir mi?

Bu konudaki tutumunu net bir şekilde belirten Râzi'ye göre söz konusu ilişki bir *asıl-fer'* ilişkisidir. Çünkü aralarındaki bir ilişkiden dolayı bir lafız bir şeyden başka bir şeye taşınmadıkça mecâz gerçekleşmez. Dolayısıyla Râzi için mecâz işleminde üç unsur söz konusudur. (i) Lafzın asıl anlam için konulması, (ii) bu lafzın fer'e nakledilmesi ve (iii) asıl ve fer' arasındaki illet. İlet ile kastedilen asıl-fer arasında sebep-müsebbeb, fail, gaye, benzerlik, küll ve cüz' ilişkisinin olmasıdır. Hakikat söz konusu olduğunda ise bir tek durum söz konusudur. O da lafzın asıl için konulmasıdır.<sup>27</sup> Açıktır ki bu işlem bir kıyas işlemidir.

Râzi'nin mecâzı bir kıyas işlemi olarak görmesi mecâz için ileri sürdüğü şartlara uygun düşer. Ona göre kurulan mecâz ifadenin anlamı konusunda dilsel bir uzlaşının olması gerekmez, mecâzın kurallarına uygun olarak kurulmuş olması yeterlidir. Örneğin salât kelimesi gerçek anlamıyla tüm dua formları için kullanılır. Belli bir dua formunun salât olarak isimlendirilmesi mecâzî kullanımdır. Öncesinde bu işlem ile ilgili bir dilsel uzlaşının olması gerekmez. Burada yapılan, parçanın bütünlüğe tesmiye edilmesidir.<sup>28</sup>

Mecâz işleminin kıyas olarak görüldüğü bu açıklamalarda dil üretimi kişisel bir inşadır. Çünkü kıyas, kişinin belli ilkeleri/kuralları göz önünde bulundurarak yaptığı bir çıkarımdır. Râzi'nin mecâz ifadelerin anlamları konusunda dilsel uzlaşayı şart görmemiş olması mecâzın kıyas olarak görülmesi üzerinde belirleyici olmuştur.

Kadi Abdülcebbar'da ise hakikat ve mecâz arasındaki ilişki ve bu ilişkinin kurucu unsurunun belirlenmesi hala bir sorunsal olarak önümüzde duruyor. Yukarıda belirtildiği gibi Kadı, hakikat ve mecâzdan söz derken ısrarla *nukle, intikâl* ve benzeri ifadeler üzerinde durur. Bu bağlamda mecâzın hakikat için bir asıl olduğunu da vurgular. Yine de bu vurgulardan hareketle söz konusu

26 Kâdi, *el-Muğni*, XVI, 200; Kâdi, *el-Muğni*, V, 190; Hakikat ve mecazın muvadaa (dilsel uzlaşa) ile ilişkisi için bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-'akli fi't-tefsir dirâsetun fi kadiyyeti'l-mecâz fi'l-Kurân 'inde'l-Mu'tezile, el-Merkezu'l-Sekafi'l-Arabî*, Beyrût 1996, 124; M. Emin Maşah, "Kâdi Abdülcebbar'da Dilsel Delâlet", *Marife*, yıl: 3, sayı: 3, Konya 2003, 151-162, 157.

27 Râzi, *Mahsûl*, I, 324-346.

28 Râzi, *Mahsûl*, I, 309.

ilişkinin bir kıyas ilişkisi olarak görüldüğünü söylemek aceleci bir yaklaşım olacaktır. Kadi Abdülcebbar'ın şu sözleri her iki ifade türü arasındaki ilişkiyi ve teolojik dilin inşasına dönük tartışmaya ışık tutacak mahiyettedir.

Mecâz, dildeki istidlal gibidir. Genellikle bir kelimenin ilk anlamı üzerindeki uzlaşımın yanı sıra başka bir uzlaşya da sahiptir.<sup>29</sup>

“*Mecâz, dildeki istidlal gibidir.*” ifadesinde geçen “gibi” edatının önemli bir kayıt olduğunu Kadı'nın eserlerinden anlamak zor değildir. Değişik kullanımlarında *gibi* edatıyla bağlanan iki kavramın hem benzerliğine hem de farklılığına dikkat çekilir.<sup>30</sup> O açıdan bu ifadeden hareketle hakikat-mecâz ilişkisinin bir kıyas ilişkisi olarak görüldüğünü çıkarsamak yanlış olacaktır.

Mecâzın gerçek ifadeye göre ikinci bir uzlaşmayı gerektirmesi Kadı açısından mecâz işlemi bir açıdan kıyasa yaklaştırırken, bir başka açıdan da onu bu işlemden uzaklaştırmıştır. Şöyle ki gerçek kullanımda sözün bir uzlaşya dayanması gerekir ve mecâz, uzlaşımın sağladığı alanda ikinci bir uzlaşmayı gerekser. Bu açıdan mecâz işlemi istidlâl/kıyasa benzer. Çünkü akıl yürütmelerde çıkarsanan bilginin zorunlu bilgiye dayanması gerekir.<sup>31</sup> Bu benzeştirmede hakikat zorunlu bilgiye denk gelirken istidlali bilgi mecaza denk gelmektedir.

Diğer taraftan Râzî'de görüldüğü gibi kıyas kişisel bir inşadır, dolayısıyla bir uzlaşya dayanması gerekmiyor. Oysa Kadı açısından mecâzi bir ifadenin anlamlı olması söz üzerinde bir uzlaşımın olmasına bağlıdır ki bu da mecâzi kıyastan uzaklaştırır.

Gazalî'nin dilde kıyası hiçbir şekilde kabul etmeyen sözlerini de bu bağlamda ele almak meseleyi daha da anlaşılır kılacaktır. Gazalî, dilin tevkifi olarak başladığını kabul etse de hakikat olsun, mecâz olsun konuşmanın uzlaşyla mümkün olduğunu düşünür.<sup>32</sup> Hem Kadı'nın açıklamaları hem de Gazalî ve Râzî'nin ifadeleri mecâz söz konusu olduğunda uzlaş şartı ve kıyasın birbirini nakzeden olgular olarak görüldüğünü gösterir. Dolayısıyla Kadı açısından mecaz, kişinin belli bazı kurallara, daha açık bir ifadeyle asıl ve fer' arasındaki ortak illete dayanarak üretebileceği bir ifade türü değildir. Hakikat-mecâz ilişkisi kolektif bir öznenin bir nakle etkinliğidir, inşasıdır. Tıpkı gerçek kullanımda olduğu gibi mecâzın dil uzlaşısına bağlı kılınmış olmasıyla mecaza, hakikat karşısında çok sınırlı da olsa özerk bir alan tanımak anlamına gelir. Kadı Abdülcebbar'ın şu sözlerini bu şekilde yorumlamak mümkündür:

Kullanılması mümkün olan durumlarda mecâz ifadenin bir anlam için konulması ortaklık cihetinden bir ismin iki durum için kullanılması hükmündedir.<sup>33</sup>

29 Kâdî, *el-Muğnî*, XVI, 200.

30 Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, VII, 8-9.

31 İstidlâli bilgi için bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, XII, 9.

32 Râzî, 346.

33 Kâdî, *el-Muğnî*, V, 187.

Çünkü müşterek isimlerde her ismin müsemmasıyla ilişkisi biri diğeri üzerinden değil, kendisi üzerinden gerçekleşmektedir. Bu durumda mecâza yönelmek isteyen konuşan-özne için gerçek kullanımdan/asıldan ziyade, tercih edilen kalıbın daha önce kullanılıp kullanılmadığı önemli olmaktadır.

Özellikle hakikat ve mecaz ilişkisine ilişkin son tavrıyla Kadı Abdülcebbar'ın tercih ettiği hakikat ve mecaz tanımı arasında bir uyum söz konusudur. Çünkü o, nukle/intikal kelimesinin geçmediği bir tanımı tercih etmişti. Öte yandan her açıdan mecâzın hakikat üzerinden kurulması gerektiğini düşünen Râzî'nin intikale vurguda bulunmayan tanımları eleştirmesi onun mecâzı kıyas olarak görmesiyle tutarlı bir düşüncedir.

Sonuç olarak Kadı için mecâz, lafzını gerçek kullanımdan alması bakımından ikincil bir doğaya sahiptir. Dilsel açıdan çekimlenebilir olmamasıyla bir söz kalıbıdır. Bu kalıbı anlamlı kılan sınırlı bir alanda bile bir dilsel uzlaşısının olmasıdır. Bu açılardan mecâzın hakikate göre farklı bir karaktere sahip olması teolojik konularda kelimcilerin mecâza dönük teveccühü üzerinde etkili olmuştur. Bir sonraki başlıkta bu mesele ele alınacaktır.

### **b. Mecâz Formundaki İfadelerle Teoloji Yapmanın İmkânı**

Tanrı hakkında konuşmak Kadı Abdülcebbar açısından istidlâlden farklı bir yolla mümkün değildir.<sup>34</sup> Teolojinin nazar/istidlâl olarak görülmüş olması, hakikat ve mecâz karşısında buna uygun bir tavrı beraberinde getirmiştir. Teoloji yaparken Kadı, mecâza karşı mesafeli bir tavır sergiler. O açıdan hakikat formundaki ifadeler söz konusu olduğunda şahid ve gâib arasındaki dilsel geçişkenliği ileri süren Kadı Abdülcebbar, mecâz söz konusu olduğunda aynı rahatlığı göstermez. Gündelik dilde ifade edilen mecâz kullanımının Tanrı'nın sıfatları ve diğer duyusal olmayan konularda geçerli kılınmasına dönük mesafeli tavrını sıkı bir ilkeyle ifade eder. Kadı, "Mecâzda kıyas olmaz." şeklinde formüle edilen bu ilke ile ilgili düşüncelerini belirtmeden önce çoğu zaman referansta bulunduğu Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ve oğlu Ebu Hâşim'in (ö. 321/933) konuyla ilgili düşüncelerini aktarır:

Hocamız Ebu 'Ali der ki: Hakikat kıyas edildiği gibi, mecâz kıyas edilmez. Bu ilkeyi şöyle açıklar: Örneğin köyün halkına sor, anlamında köye sor denilir. Ancak yazarını kastederek kitaba sor, denilemez.<sup>35</sup>

Yukarıdaki alıntıya göre "Kitaba sor." ifadesi hakikat olan bir ifadeye değil mecâz olan bir ifadeye (Köye sor, ifadesine) dayanılarak kurulduğu için yanlış bir kurulumdur. Dolayısıyla burada yapılan işlem mecâz üzerine kıyas işlemidir. Bundan dolayı "Köye sor", ifadesi doğru bir kullanım iken "kitaba sor", ifadesi yanlış bir kullanımdır. Ebû Hâşim, babası Ebû Ali'nin söylemek istediklerini şöyle açıklar: İnsanlar arasındaki kullanımı açısından bir kelimeyi hazfetmek mümkünse hazfedilir. Köy halkına sor, ifadesinde halk

34 bkz. Kâdî, *Şerhu Usûl'l-Hamse*, 45.

35 Kâdî, *el-Muğni*, V, 188.

kelimesinin silinmiş olması yaygın bir şeydir. Oysa eşeğin sahibine sor, anlamında eşeğe sor, denilmesi saçma bir ifadedir. Çünkü böyle bir ifade bilinen bir kullanım değildir. Dolayısıyla söz kurulurken bir kelime silinecekse muhatabın kelimenin silinmesine aşına olması gerekir. Ev halkına sor, yerine eve sor, ifadesi ise doğru bir ifadedir, çünkü muhatap neyin hazfedildiğini ve neyin kastedildiğini bilir.<sup>36</sup>

Konuşmaktan maksat, mesajın muhataba aktarılması olduğuna göre Ebu Haşim için önemli olan söylenen sözün muhatap açısından anlaşılır olup olmamasıdır. Bu da kurulan ifadede silinen kelimeye muhatabın aşına olup olmamasıdır. Ebû Hâşim mecâzın geçişkenlik alanını arttırıcı bir başka örnek verir: "Yaylalara sor" ve "Diyar(lar)a sor." örneklerinde kastedilen diyar(lar)ın ve bölgelerin halkı değil, seyahat yapmaya dönük taleptir. Bu iki örnekte hazf edilen kelime "Köye sor." cümlesinde hazfedilen kelime olmamasına rağmen ona kıyas ederek diyar(lar)a sor, demek mümkündür. Bu son iki örnekte de ifadeye meşruiyet kazandıran, Ebû Hâşim açısından, bu sözlerin tanıdık kullanımlar olmaları ve muhatabın bu ifadelere aşına olmasıdır.<sup>37</sup>

Kadı'ya göre Ebû Ali'nin söyledikleri ile Ebu Haşim'in söyledikleri birbirinden farklıdır. Ebû Ali'ye göre mecaz bir ifade benzer bir bağlama taşınmazken Ebû Haşim'e göre muhatap için anlam sorun teşkil etmediğinde mecaz bir ifadenin başka bir bağlama taşınması mümkündür.

Bir hakikat taraftarı olarak Kadı Abdülcebbar bu konuda Ebu Haşim'le hemfikir değildir. O, mecâzın kullanımına ilişkin daha katı koşullar getirmek istemektedir. Hele hele konu Tanrı hakkında söylem üretmek olunca mecâzdan yapılacak aktarım ona göre bu denli kolay gözükmemektedir.

Öyle anlaşılıyor ki Ebû Haşim, bağlam çok farklı olmadıkça konuşan-öznenin yaygın bir kullanıma sahip mecâzi bir ifadeye dayanarak benzer bir mecâz ifade kullanabileceğini belirtir. Bunun ölçütü olarak da muhatap tarafından anlaşılmaya dönük bir kanaatin olmasını yeterli görmektedir. Oysa Kadı Abdülcebbar benzer bile olsa her mecâz ifadenin ayrı ayrı değerlendirilmesi, dolayısıyla her ifade için mecâzi kullanım için gerekli şartın koşulması

36 Kâdî, *el-Muğni*, V, 189.

37 Kâdî, *el-Muğni*, V, 189; Bu tartışmanın geçmişi Aristoteles'e kadar gider. Ona göre de mecâz bir ifadedeki bir kelimenin çıkarılıp yenisinin getirilmesi mümkündür. Aristoteles, *Poetika*, 66. Bakillânî'nin bu konudaki düşünceleri şu şekildedir: Macazın belirli bir kullanım alanı vardır. Mecâz bu kullanım alanının dışına çıkamaz, dolayısıyla mecâz üzerine kıyas yapılamaz. Hakikat ise böyle değildir. Mutlak veya mukayyad kullanımıyla konulduğu her anlam için geçerli olur. "Mecâz kendi kullanımıyla (mevduuyla) sınırlıdır." sözünün anlamı budur. Hakikat ise anlamını bulduğu her alana geçebilir. "Mecâz kendi kullanımını geçemez," derken "Aynı dili kullanan insanların kullanımının dışına çıkmaz," demek istemiyorum. Çünkü "Ülkelere sor." yerine "Bölgelere sor." denilebilmektedir. Çünkü her iki ifade aynı bağlamdadır. Ancak sahibini kastederek "hayvana sor" denilemez, çünkü bu türden değildir. el-Bakillânî, *Takrib* 354.

I 354; Gazali'ye göre "Köye sor." Mecâz ifadeye kıyasen "Testiye ve kamçıya sor." denilemez, ancak "baharlık ve yazlığa sor." denilebilir. Çünkü böyle bir kullanım kullanılan mecâza yakın bir kullanımdır. Gazali, *Mustasfa*, III, 33.



gerektiğini belirtmektedir. Bu koşul da dile getirilen mecâz ifade ve anlamı arasında dilsel bir uzlaşının olup olmamasıdır.<sup>38</sup> Kadı Abdülcebbar mecaz ifadenin değiştirilmesine dönük çekincelerini şöyle dile getirir:

Bağlamı dışındaki bir kullanımda ifade edildiği zaman sözden ilk anlaşılan gerçek anlamdır. Muhatap farklı bir kullanıma tanık olmadığı için mecâzı gerçek olarak anlama vehmine kapılır.<sup>39</sup>

Hakikat ve mecâz arasındaki geçişkenlik konusundaki bu açıklamalarla teolojik bir konu çözümlenmek istendiği için, Kur'an'da yaygın bir şekilde geçen mecâz ifadelerle bire bir ya da benzer şekilde Tanrı hakkında konuşulurken söylemin oluşturulmasına dönük tartışmalar Mu'tezile'nin gündeminin önemli bir maddesini oluşturmuştur. Bunun içindir ki Ebu Haşim yukarıdaki açıklamalarından dolayı Kur'an'da geçen "Allah zalimlere yolu şaşırtır."<sup>40</sup> ifadesine dayanarak gündelik hayatta veya teoloji yaparken "Allah kafirlere yolu şaşırtır." ifadesini, Kitap'ta yer almıyorsa bile, kullanmanın doğru olduğunu belirtir.

Tanrı adil ve iyi olduğu için söz konusu ayet örneğinde Allah'ın zalimlere yolu şaşırtması Kadı açısından mecâz bir ifadedir. O açıdan bu ayete dayanarak Allah'ın kâfirlere yolu şaşırttığını söylemek suretiyle mecâza dayalı ikinci bir mecâz üretmek doğru değildir:

"Köye sor." ifadesine kıyasen sahibine sor anlamında "eşeğe sor." kıyası nasıl geçersizse "Allah'a eziyet verirler."<sup>41</sup> ifadesine kıyas ederek "Allah'a acı verirler"; "Rabbin geldi."<sup>42</sup> ifadesine kıyas ederek yürüme ve gitme ifadelerini Allah için kullanmak aynı şekilde geçersizdir.<sup>43</sup>

Kadı Abdülcebbar mecâzın bir kalıp olarak sadece kendi literalıyla kullanılabileceğini belirttiikten sonra teolojik dilin inşasına dönük ilkelerini bir arada bulunduran şu açıklamayı yapar:

Bu söylediklerimiz tespit olduğuna göre Allah'ın isimleri ve vasıfları olarak şahitte kullanılan ve aynı şekilde Kitap'ta geçen mecâzi ifadelerin kullanılması doğru değildir. Şahid alanda mecâz olarak ifade edilen isim ve nitelermelerin, birbir Kitap'ta okuduğumuz sözler bile olsalar mecâz olarak Allah hakkında varid kılınmaları doğru değildir. Bu yüzden bir mü'mine eziyet eden birisi için Allah'a eziyet etti veya fazilet sahibi insanlarla savaşanlar için onlar gerçekte Allah'la savaşıyorlar vb. ifadeler kullanmak yanlıştır. Bu tür ifadeleri kullananlar isyan etmiş olurlar (günah işlemiş olurlar, Kur'an'ın mesajına aykırı davranmış olurlar.) Bu bağlamda Allah'ın zatına ve fillerine getirilen nitelermeler ve isimlendirmeler ile Allah'a izafet edilen durumlar arasında fark yoktur. O açıdan Kur'an'da "Cinlerden ve insanlar-

38 Kâdi, *el-Muğni*, V, 187, 189.

39 Kâdi, *el-Muğni*, V, 189-190.

40 İbrahim 14/27.

41 Ahzab, 33/57.

42 Fecr, 89/22.

43 Kâdi, *el-Muğni*, 5/189-190.

dan çoğunu cehennem için yarattık.”<sup>44</sup> ifadesinden hareketle Allah’ın inkarcıları cehennem için yarattığı söylenemez. Aynı şekilde Allah’ın cezalandırması kötü görülemez. Çünkü bu mecâzi bir isimlendirmedir. Sıkça dile getirilen ‘Allah her yerdedir.’ ve benzeri ifadelerin kullanılması bu söylediklerimizin aleyhine bir şey değildir. Çünkü her ne kadar bu ifade de hazf söz konusu ise de aşinalık (tearüf) cihetiyle anlam hakikat gibi olmuştur. Aşinalık (tearüf) nedeniyle ifade hakikat gibi olmadıkça ya da sem’de (Kur’an’da/Hadiste) geçmedikçe mecâzın kullanılması yanlıştır. Bunlardan birisi gerçekleştiğinde ifade kendi bağlamında gerçek anlamıyla öne çıkmış gibi olur.<sup>45</sup>

Kadı Abdülcebbar’ın Tanrı hakkında konuşurken mecâza olan mesafeli yaklaşımının temelinde, mecâzın tecrübî hayat ile ilişkisinin gerçek ifadeye göre sınırlı bir ilişki olarak görülmesi olgusu yatmaktadır. Duyusal alan Kadı Abdülcebbar açısından hem Tanrı hakkında bilgiye ulaşmanın kaynağı hem de ulaşılan bilgilerin ifade edilmesini sağlayacak dilin temelidir. Kadı, “Önce isimlerin duyusal alandaki (şâhid) anlamlarının bilinmesi, sonra duyu ötesi (gâib) hakkındaki bilginin onun üzerine inşa edilmesinin gerekliliği üzerine” başlığını attıktan sonra teoloji diliyle ilgili ilke olarak kabul ettiği şu açıklamayı yapar:

Muvaadaa duyumsanan nesnelere (müşahedât) veya onlar gibi olanlarda geçerlidir. Çünkü muvadaada asıl olan onun bir şeyi işaret etmesidir... O açıdan belirli bir dilde konuşmak istediğimizde duyu alanındaki isimlerin ve nitelemelerin anlamsal karşılığını düşünürüz. Böyle olduğu içindir ki duyu ötesindeki konular üzerine düşünmek dolayısıyla konuşmak mümkün olmaktadır. Bu konuyu şöyle düşünmek gerekir: Şahide dayanarak gâibin çıkarsanması meselesinde belirttiğimiz gibi duyusal alanda bilinmesi gereken aslın bilgisine ulaştıktan sonra duyu ötesinin bilgisi bunun üzerine kurulmaktadır.<sup>46</sup>

Teolojide esas alınması gereken yöntemin “şahide dayanarak gâibin çıkarsanması (kıyasu’l-gâib ‘ala-ş-şâhid)” yöntemi<sup>47</sup> olduğunu vurgulayan Kadı Abdülcebbar, bu yöntemi Tanrı’nın sıfatları konusunda örnekendirir. Ona göre bilgi, irade, kadîm, kudret kavramlarının içerikleri öncelikle duyusal alanda tespit edildikten sonra mevcudiyetleri durumunda Tanrı için söz konusu edilirler. Bir örnek olarak, Allah’ın kâdir olduğunu şu şekilde ispat eder:

Bilinçli olarak yapılan fiiller zorunlu olarak insanın kadir olmasını gerektirir. Delillerin yolları şâhid ve gâibe göre değişmeyeceğine göre şâhid olan insan için verdiğimiz hükümün aynısını gâib olan Allah için de vermemiz gerekir; dolayısıyla Allah kâdirdir.<sup>48</sup>

44 A’raf, 179.

45 Kâdi, *el-Muğni*, V, 190-191.

46 Kâdi, *el-Muğni*, V, 186.

47 Kıyasu’l-gâib ‘ala-ş-şâhid için bkz. Kâdi, *el-Muğni*, V, 229; VII, 49, 26; VIII, 228, 332-334; XI, 135; el-Kâdi Ebû’l-Hasan Abdu’l-Cebbâr el-Esedebâdi, *el-Mecmu’l-muhit bi’t-teklif* (İbn Matteveyh tarafından derlenmiştir), I-III, (thk. Yusuf Yesûi), et-Tabetu’l-Katulukiyyetu, Beyrut, 165.

48 Kâdi, *el-Muğni*, V, 186; el-Kâdi, *el-Muhit bi’t-teklif*, Dâru’l-Mısriyye, Kahire tsz.I.168; Kâdi, *Şerhu Usulî’l-Hamse*, 156.



İsimlerinin içeriğinin/müsemmasının belirlenmesinde muvadaa etkili bir unsur olarak kabul edilmektedir. Hakikat ifadeler söz konusu olduğunda muvadaa daha geniş bir alanda mümkün olmakta, dolayısıyla isimlerin ve içeriğinin duyuşal alandan duyu ötesine taşınması mümkün olmaktadır: Muvadaada ihtisas olmaz. Zulmün failine zalim denilir; ancak bu nitelemenin bazı zalimler için geçerli olmadığı söylenemez. Bu muvadaanın yapış şekline ve muvadaayı gerektiren gerekçelere aykırı bir şeydir. Muvadaa, nesnelere farklı nitelermeleri karşısında onları isimlendirerek birbirinden ayırmanın kolaylaştırılması için gerçekleşmiştir. Böyle bir ayrıcalık (ihtisas) şahit için doğru olmadığı gibi gaib için de doğru değildir.<sup>49</sup>

*el-Muğni* isimli eserinin V. cildinde Tanrı hakkında konuşmanın ilkelerini ayrıntılı olarak açıklayan ve temelde bu etkinliğin duyuşal alandan hareket eden bir kıyas olduğunu belirten Kadı Abdülcebbar söylemini dilsel argümanlarla destekler. Bu argümanların en başında hakikat ifadelerin gönderimde bulunduğu alanın geniş tutulması yer almaktadır. Bundan dolayı kudret ve bilgi isimlerinin içeriği saptandıktan sonra bunlar tüm alanlar ve eyleyenler için geçerli kılınmaktadır.

Teolojik dil kelamcılar açısından istidlali bir dildir, başka bir ifadeyle zorunlu bilgilerden hareketle yapılan bir çıkarsamadır. Kelamcıların genel kabulüne göre çıkarımsal bir bilginin temelinde çıkarımsal bir bilginin olması kabul edilmez. Öte taraftan daha önce belirtildiği gibi mecâz işlemleri bir açıdan istidlal gibi görülmüştür. Bu durumda mecâza dayalı teoloji üretmek çıkarım ile elde edilen bilgi üzerinden çıkarım yapmak anlamına gelecektir. Bu, genel anlamda kelamcıların özel anlamda Kadı Abdülcebbar'ın kabul edebileceği bir düşünce değildir. Çünkü akıl yürütmeye/istidlâle esas olacak önermenin hem içerik hem de dizin açısından net ve zorunlu olması gerekir ki bu da esas alınan önermenin hakikat değil mecaz olmasını gerektirir.

Öte yandan yine önceki bölümde belirtildiği gibi çekimlenmeyen, sınırlı bir alanda karşılığı olan bundan dolayı da kalıp olarak görülen mecaz ifadeler üzerinden teoloji yapmak gerçek ifadeler kadar rahat olmayacaktır. Çünkü klasik teoloji çözümlerici ve kümülatif bir dil kullanır. Bu da bir önermeden başka bir önermeyi çıkarmak anlamına gelir. Statik olarak görülen mecaz ifadelerin bu imkânı vermeyeceği açıktır.

Dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise akıl yürütmenin/kıyasın/istidlâlin kişisel bir etkinlik olduğudur. Oysa mecaz Kadı Abdülcebbar açısından bir kişinin üretebileceği bir işlem olmayıp birer kod/kalıp olarak kolektif bir etkinlikle var olan sözdür.<sup>50</sup> Dolayısıyla tamamen kişisel bir etkinliğin kolektif kodlar üzerine dayanarak üretilmesi mümkün değildir.

49 Kâdi, *el-Muğni*, VIII, 228.

50 Mecazın toplumsalılığı ile ilgili olarak bkz. Kâdi, *el-Muğni*, XVI, 202.

### c. İlahi Kitaplardaki Mecâzın Yorumu

Genel olarak teolojisinden anlaşıldığına göre Kadı Tanrı hakkında konuşurken mecâza karşı oldukça mesafeli durmaktadır. Oysa bu çalışmanın girişinde belirtildiği gibi, Kur'an'da Tanrı hakkındaki meseleler çoğu kez mecâz yoluyla ifade edilmektedir. Bu durumda Kadı Abdülcebbar'ın, teorisini temellendirmek için Kur'an'daki mecâzları hem imkân hem de yorum açısından konumlandırması gerekmektedir. Kadı bu probleme kendisine sorulan gerçek veya muhtemel sorular üzerinden cevap vererek mecâzın Sem'de ya da aşinalık edinmiş bir ifade olmadıkça duyu ötesi konularda kullanımını doğru görmediğini belirtir. Kadı açıklamalarında detaylı veya revize edici ifadeler kullanır:

Netleştirici unsurları belirtmeden Allah hakkında mecâz kullanmak doğru değildir. Netleştiriciler olacak ki sözdeki kapalılık giderilmiş olsun. Çünkü Kur'an'ın içinde olup da okunan, ancak Allah hakkında asla kullanılmayacak mecâz ifadeler vardır.<sup>51</sup>

Bu tür istisna ifadeleriyle Kadı, mecâz içerikli bir din dilini mümkün gördüğünü söylese de onun, teolojisini hakikat üzerine kurduğunu söylemek zor değildir. Kadı'nın genel tavrı mecâzdan uzak bir teoloji kurmak olduğu halde zaman zaman bu tür kayıtlarla genel ilkesini yumuşattığını görmek olasıdır. Bunun sebebi Kur'an'da geçen mecâz ifadelerdir. Mecâz kullanımına yönelik olarak Kadı tarafından belirtilen bir netleştiricinin bulunması şartı/istisnası, Kur'an'daki mecâzların ve müteşabih ayetlerin varlığını dilsel olarak gerektirmesini mümkün kılmıştır. Kadı'nın dilsel tavrına yöneltilen en ciddi eleştiri; gerek mecâzi gerekse farklı anlamlara yorumlanabilecek ifadeler beyân sayılmayacağına ve sahih kabul edilmeyeceğine göre; neden -üstelik çoğu zaman her hangi bir netleştirici ifade olmadan- Kur'an'da bunca mecâz ve müteşabih ayetin bulunduğu.

Kadı'nın bu eleştiriye verdiği yanıtlar iki noktada yoğunlaşmaktadır: (i) Birincisi, Allah'ın hikmetine yapılan vurgularla eleştirilere cevap verilmesi şeklindedir. Şöyle ki Kadı'ya göre Allah diğer mütekellimlerden farklı olarak hikmet sahibidir. Dolayısıyla böyle bir dili kullanması insanı düşünmeye teşvik etmek ve taklitten uzaklaştırmak gibi bir hikmete mebnidir. (ii) İkincisi, dilsel açıklamalar üzerine yoğunlaşmaktadır: Kadı'ya göre şahid alanda sözlerini açıkça belirtmek isteyen birisinin farklı anlamlara yorumlanabilecek bir dil kullanması güzel olarak değerlendirilmez, aynı yargı gâib alan için de geçerlidir. Ancak farklı şekillerde yorumlanmaya müsait sözler söyleyen bir söz sahibinin başka sözlerle açık olmayan ifadelerini açması, farklı yorumlamalara müsait kelime ve cümlelerine izahlar getirmesi görülen bir durumdur. Böyle olduktan sonra her iki söz grubu, hem kapalı hem de açık sözler, doğrulanmaya veya yanlışlanmaya açık hale gelir ve beyân niteliği kazanır.<sup>52</sup>

51 Kâdi, *el-Muğni*, V, 193.

52 Kâdi, *el-Muğni*, XVI, 372; "Bir ifadeyi, gerçekliğinin dışını kuşatacak şekilde kullanmak yanlış değildir, eğer amaç anlaşılıyorsa..." (Kâdi, *el-Muğni*, XII, 158)

Dolayısıyla bu açıklamaya göre Kur'an'da mecâz ifadeler olsa bile bu açıklamalar mutlaka başka yerlerde başka ifadelerle netleştirilmiştir.

Netleştirici olarak görülen ifadeler muhkem ayetlerden başkası değildir.<sup>53</sup> Ama sorun şu ki bir ifadenin hakikat veya mecâz olduğuna, ya da muhkem veya müteşabih olduğuna nasıl karar verilecektir. Kadı bu bağlamda kasd ilkesini, başka bir ifadeyle konuşan öznenin tanınması ilkesini temel alır:

Biz biliyoruz ki Allah'ın Kur'an'da haber verdikleri haber veren hakkındaki bilgimize tekaddüm etmiş değildir. O halde haber verenin durumunu bilmeden verilen haberin doğru ve yalan olmasına karar verilemez.<sup>54</sup>

Haber verenle kastedilen Tanrı'dan başkası değildir. Ona göre metni anlamaya çalışmadan önce yapılması gereken öncelikle haber vereni tanımaktır. Bir diğer husus ise kendisinin de ifade ettiği gibi sadece önerme formundaki ifadelerin değil aynı zamanda talep bildiren emir ve yasaklayıcı ifadelerin de haber olarak kabul edilmesi gerektiğidir. Böylece bütünüyle bir metni haber olarak görmenin ve haber verenin hikmet sahibi olarak bilinmesinin yorumlama etkinliği üzerinde kesinkes sonuçları olacaktır.<sup>55</sup>

Konu Kur'an ayetlerinin, özellikle mecâz ifadeler olarak görülen müteşabih ayetlerin yorumlanmasına geldiğinde konuşan-öznenin niyeti ilkesi ve buna bağlı olarak haber vereni tanımının haberi anlamaya öncelenmesi, daha belirgin bir şekilde etkisini hissettirmektedir. Kadı Abdülcebbar'a göre ilahi kelâmdaki müteşabih ayetlerin adl ve tevhid hakkındaki diğer ayetlere arz edilmesi gerekir. Onlara muvafık olanlar zahiri üzerine alınır, muhalif olanlar ise mecâz olarak düşünülür. Böyle yapılmadığı takdirde fer' ile asıl arasında çelişki gerçekleşmiş olur. İlahi kelâmın açıklanması için bundan başka çıkar yol yoktur.<sup>56</sup>

Açıktır ki Kadı, din dilindeki mecâzların yorumlanmasını asıl ve fer' ilişkisi üzerinden gerçekleştirmek istemektedir. Bunu yaparken kasd ilkesinin bir gereği olarak metnin içeriğine geçmeden önce haber vereni bir bütün olarak tanımak istemekte ve haber olarak metni buna göre yorumlamaktadır. Mu'ezilî gelenek açısından haber veren olarak Tanrı ve sıfatları, akılsal çıkarımlarla hakkında kelâm yapılabilecek konular oldukları için mecâz ifadelerin yorumlanması işlemi iki asıl öge söz konusudur: (i) metindeki gerçek kullanım, (ii) akli delillerin bizzat kendisi: "*Mükellefe düşen ayetleri akli delillere arz etmektir... hakikat üzere anlaşılabilenler hakikat olarak,*

53 Mu'tezile'nin bir yöntem olarak müteşabih ifadeleri muhkem olanlara hamletmesiyle ilgili olarak bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mutezili Yorumu* Ebu Müslim el-İsfahani Örneği. Ankara okulu yay. Ankara 2004, 69

54 el-Kâdi Abdü'l-Cebbâr b. Ahmed el-Hemadanî, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I-II (thk Adnan Nuhammed Zarzûr), Dârü't-Türas, Kahire, I, 1.

55 Kâdi, *Müteşâbih*, I, 1.

56 Kâdi, *el-Muğni*, XVI, 395; Ömer Pakiç, "Rü'yetullah ile I ilişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kadi Abdülcebbar ve Zemahşeri Örneği)" *M.Ü. İ lâhiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2001, XXI, sayı: 2, 55-79.

*anlaşılamayanlar mecâz olarak alınır.*<sup>57</sup> Dolayısıyla hangi ifadenin hakikat, hangisinin mecâz olarak sınıflandırılacağı akli ilkelerle belirlenir ve mecâz ifadeler/müteşâbih ayetler buna göre yorumlanır.

Kadı'nın metnin inşası ve yorumlanması projesinde kasd ilkesinin uygulanmasını her türlü haber veren hakkında gerekli kılması önümüze bir paradoks çıkarır. Çünkü bu ilkeyi tamamen akılsal yolla kendisini tanımanın mümkün olduğu Haber Veren/Tanrı hakkında söylemek mümkündür. Böylece İlahi metindeki ifadeleri bu ilkeye göre hakikat ve mecâz olarak konumlandırmak, en iyimser ifadeyle, tutarlı bir düşüncedir. Ancak söylenen sözün delalet etmesi için ileri sürülen kasd ilkesinin insani metinler ve haberler için zorunlu görülmesi başka bir problemle bizi karşı karşıya getirir. Sahibi hakkında en ufak bir bilgiye sahip olmadığımız her hangi bir metin, öznesi bilinmeden her hangi bir anlama delâlet etmeyecek midir? Hatta insani metinlerde özneyi akılsal olarak değil ampirik olarak tanımaktan başka yolumuz olmadığına göre hakkındaki tanıma her hâlükârda zanni kalmayacak mıdır?

Kadı bu problemin farkındadır. Ona göre bir metinle istidlâl etmek farklı bir şey metnin içeriğinin bir anlama gelmesi farklı bir şeydir. Başka bir ifadeyle metnin bir dayanak olması ve kaynak gösterilmesi ile metinde geçen ifadelerin bir anlam ifade etmesi farklı şeylerdir. Öznesi tanınan metinlerin maksadını bilmek mümkündür, bunundan dolayı metinle delil getirilebilir. Ancak bu şart yerine gelmediğinde ifadelerin sadece anlamsal karşılığı saptanabilir:

Koşulları bilinmeyen söz sahibinin sözlerinde geçen ifadeler bir anlama delalet eder, ancak bu şekildeki bir söz sahibinin sözleriyle (haberinin doğruluğuna veya yanlışlığına) delil getirilemez. Bu şartlar tam olarak yerine gelmediğinde ifadenin içeriği sadece (lafızların anlamsal karşılığına) delalet eder. Her ne kadar bu sözlerle delil getirilemese de bunlar anlamlı ve uzlaşım sağlanmış sözlerden müteşekkil olmaları itibarıyla bir anlama delalet ederler.<sup>58</sup>

Yukarıdaki metinden anlaşıldığına göre eğer bir delil olarak ileri sürülmeyecekse sözün içeriğinin anlamsal karşılığının olması için dilsel uzlaşmaya dayalı olması yeterlidir. Ancak eğer sözle istişhâd edilecekse sözün sahibinin bilinmesi, dolayısıyla kasdı belirleyici olacaktır. Aristoteles'in öğüt söz konusu olduğunda söz hakkındaki bilginin yetersiz olduğunu, sözün sahibinin de bilinmesi gerektiğini belirten ifadelerini de bu anlamda anlamak gerekir.<sup>59</sup>

57 Kâdi, *el-Muğni*, XVI, 395; Benzer ifadelerle meseleyi şu şekilde açıklar: "Akılsal bir kanıt bir şeyden alı koyduğunda vacib olan semî buna uygun olarak yorumlamaktır. Çünkü semî delillerin koyucusu (nasibi) aynı zamanda akli delillerin koyucusudur da. İkisi arasında bir tenakuzun olması mümkün değildir." (Kâdi, *el-Muğni*, XIII, 280); Ayrıca bkz. Kâdi, *el-Muğni*, V, 197, Kâdi, *el-Muğni*, XV, 114.

58 Kâdi, *el-Muğni*, XVI, 347.

59 Bkz. Aristoteles, *Poetika*, 78.

Öyle anlaşılıyor ki metinle istişhad edilmeyecekse onun anlamlı olması için ifadelerinin uzlaşımsal karşılıklarının olması yeterli görülmüştür. Bu açıdan uzlaşma tüm metinlerin genel bir özelliği olmak açısından daha temel bir şarttır.

Kadı Abdülcebbar'ın Kur'an'daki mecâzların imkânı ve yorumlanması için temel aldığı ikinci ilke muvadaa/dilsel uzlaşma ilkesidir.<sup>60</sup> Söylem inşası için ileri sürülen muvadaa ilkesi, Kadı Abdülcebbar tarafından sadece insanî hitapla sınırlandırılmamakta, ilahî hitabın imkânı için de gerekli görülmektedir:

Bil ki ilahî hitabın gerçekleşmesi için öncelikle muhatabın üzerinde uzlaştığı bir dilin olması gerekir... Hitaba öncelenmeyen bir dil, belirtilmek istenenin aracısı olamayacaktır.<sup>61</sup>

Ona göre aktarmanın konusu olan bilgi, ilahi bile olsa bunun muhataba ulaştırılması ancak insani bir dil üzerinden mümkündür. Hatta bu bilgilen-dirmenin, uzlaşmanın olmadığı yeni bir dil inşası şeklinde gerçekleşmesi veya uzlaşmanın unsuru olması mümkün değildir. Çünkü ona göre uzlaşma, yukarıda belirtildiği gibi, duyuşsal bir alanda fiziksel bir etkinlikle, yani işaretle mümkün olmaktadır. Oysaki işaret yoluyla gösterilene göstermek Tanrı için imkânsızdır.<sup>62</sup> Kadı'ya göre Tanrı'nın ilk hitabının uzlaşmanın olmadığı bir dil üzerinden gerçekleşmesi mümkün değilse de sonraki hitapta bu mümkündür: *"Öncesiz Tanrı'nın bir dili öğretmesini (dili inşa etmesini) bir dil üzerindeki muvadaanın gerçekleşmesinden sonra mümkün görürüz."* Başka bir ifadeyle ilk hitabın, üzerinde uzlaşma olan bir dil olması gerekir. Sonraki hitapta ise bunun tevkifi olması mümkündür...<sup>63</sup> *"Tanrı'nın dil öğretmesine ancak muvadaayla başlamasını mümkün görmemizin sebebi, işaret etmenin Tanrı için imkânsız olmasıdır."*<sup>64</sup>

Kadı'nın bu şartına Kur'an'daki mecâz örnekleri gösterilerek eleştiri yapılmıştır. Eleştiri sahiplerine göre öncesinde uzlaşma olmamasına rağmen Kur'an'da geçen pek çok mecâz vardır. Kadı bu (muhtemel) eleştirilere farklı bağlamlarda farklı cevaplar verir. Bir cevabında, Kur'an'daki mecâzların aynı ifadelerle olmasalar bile benzer kalıplarla daha önce kullanımı olan ifadeler olduğunu söyler. Karşı görüşe göre ise, Kur'an'daki tüm mecâzi ifadelerin dilsel kullanımda karşılıklarının olduğunu veya bilinebileceklerini söylemek mümkün değildir, o açıdan mecâzi ifadelerin yorumu için dilsel kullanımı göz önünde bulundurmak geçersizdir. Kadı'ya göre mecâz ifadelerin kullanım şekillerinin bize intikal etmemiş olması dilsel kullanımda karşılıklarının ol-

60 Kadı Abdülcebbar'ın yorum yönteminin esasını oluşturan kasd ve muvadaa ilkesi için bkz. Muhammed Abid Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi yay., İstanbul 1999, 89.

61 Kâdi, *el-Muğni*, V, 167.

62 Kâdi, *el-Muğni*, V, 164.

63 Kâdi, *el-Muğni*, V, 167.

64 Kâdi, *el-Muğni*, V, 164.

madîği anlamına gelmez. Bir mecâzın aynısının kullanılmış olmasının gerekmediğine örnek olarak “*Rabbîn geldi*”<sup>65</sup> ayetini örnek verir. Kadı bu şekildeki ifadelerin dahi bir mecâz olarak Araplar arasında yaygın olduğunu söyler: Örneğin bir elçinin, efendisinin mesajını getirmesinde “gelme” ediminin efendiye nispet edilmesi yaygın bir kullanımdır. O açıdan Kur’an’da bulunan bu şekildeki bir kullanım Arap örfü açısından tanıdık bir ifadedir.<sup>66</sup> Diğer bir cevapta ise şöyle der:

*Şer’i lafızlar için aynı şeyi söyleyemeyiz. Tanrı hikmet sahibi olması cihetiyle bir lafzı bir anlamdan başka bir anlama alabilir. Bu durumda lafzın bir başka anlama doğru çekilmesi yeni bir konumlamadır (muvadaadır).<sup>67</sup>*

Gerek akli ve şer’i alanlar gerekse farklı türleri olarak hakikat ve mecâz arasında geçişkenliği/aktarımı kabul etmek Kadı Abdülcebbar açısından kaçınılmaz olacaktır:

*Bundan dolayı dilsel lafızların şer’i hükümlere geçmesini mümkün gördük. Aynı şekilde tearüf olduktan sonra bir lafzın mecâzdan hakikate ve hakikatten mecâza aktarılmasını da mümkün gördük. Tüm bunlar anlamların değiştirilmesini gerektirmez.<sup>68</sup>*

Kadı’nın verdiği cevapların içeriğine bakıldığında ikisinin farklı konularla/bağlamlarla ilgili olduğu söylenebilir. Birincisi genel durumlarda kullanılan mecâz ifadeler iken ikincisinin ise getirilen şeriata özel terminolojileriyle ilgili olduğu anlaşılır.<sup>69</sup>

Mu’tezile açısından Kur’an’da geçen salât, savm, kâfir, fâsık ifadeleri birer isimlendirmedir, başka bir ifadeyle Râzî’nin düşündüğü gibi mecâz değildir, yeni bir konumlandırmadır. Yapılan işlem dildeki bir ismin şeriatta başka bir anlama nakledilmesidir.<sup>70</sup>

Kadı Abdülcebbar, bir ismin şerî olmakla nitelenebilmesi için iki şartı taşıması gerektiğini belirtir: (i) Manasının şer’ ile sabit olması... (ii) İsmi şer’ tarafından konulmuş olması...<sup>71</sup> İsimlendirmenin olması, yeni bir lafzın geti-

65 Fecr. 89/22.

66 Kâdî, *el-Muğnî*, V, 190.

67 Kâdî, *el-Muğnî*, V, 189.

68 Kâdî, *el-Muğnî*, V, 173; Benzer ifadelerle şöyle der: “Bir kelimenin başlangıcı (ibtida) ihtiyar ve muvadaaya dayandıktan sonra neden ihtiyarla ikinci bir sefer dönüşüm ve itikal olmasın. Belirli bir anlamı ifade etmek için konulmuş bir kelime anlamlara sahip olmadığı haller (ehvâl) kazandırmak gibi bir durumdan söz edilemediği için kelimelerin/lafızların tebdil edilmiş olması anlamın hallerinde bir değişiklik oluşturmaz. Bunun için hocalarımız derler ki kendi kendine kaim her varlığın cevher veya cisim olarak isimlendirilmesi konusunda uzlaşma gerçekleşse Allah için cisim ve cevher demek doğru olacaktı, semden yasaklayıcı bir buyruk gelmedikçe...” (Kâdî, *el-Muğnî*, V, 173.)

69 Bkz. Kâdî, *el-Muğnî*, VII, 186.

70 Basrî, *Mu’temed*, I, 23; “Şerî hitap yeni bir muvadaa olarak kabul edilir. Böyle bir durumda şerî yeni anlama hamletmek dildeki anlama hamletmeye göre önceliklidir. Örfî olarak değerlendirilebilecek konular bu türdendir. Örfî olarak değerlendirilmesini gerektirecek bir kanıt yoksa mümkünse dilsel gerçek anlama ya da bir delile binaen mecâzi anlam olarak kabul edilir.” (Kâdî, *el-Muğnî*, VII, 186) Krş. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 23.

71 Basrî, *Mu’temed*, I, 24



rilmesi anlamına gelmez, daha önce kullanılan bir lafzın başka bir anlam için kullanılması anlamına gelir. Kadı Abdülcebbar'ın söyledikleri de bu sonucu destekler: İsim ile mana arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki değildir. İsimlendirme seçmenin ardından gerçekleşen bir edimdir. Muvadaadan önce isim ve anlamın ayrılabilir olmalarının mümkün olması da bunu gösterir. Neticede bir anlama başka bir isim de verilebilirdi. Bir isim bir anlamdan diğerine taşındığında, aynı isme başka bir anlam yüklendiğinde veya aynı anlam başka bir isimle isimlendirildiğinde hakikat değişmez. Çünkü ismin anlamdan ayrılabilmesi imkânsız değildir. Tekrar söylemek gerekirse bir ismin anlamından ayrılabilir olması mümkün bir şeydir.<sup>72</sup>

O halde salât, savm ve zekât örneklerinde olduğu gibi yeni bir isimlendirme olmaları Kadı'ya yöneltilebilecek aleyhte bir delil olmaz. Çünkü bunlar mecâz olarak kabul edilmemiştir. Ayrıca Kadı açısından, uzlaşının olduğu kelimeleri kullanmak zorunda olması konuşan-öznenin edilgenliği anlamına gelmez. Çünkü o, isimlendirmede bulunmakla kolektif dilsel inşa sürecine katılabilmektedir.<sup>73</sup> Bu açıdan Tanrı için vurgulanan "*muvadaadan sonra dil öğretmesini mümkün görürüz*", ifadesini bu şekilde anlamak gerekir.<sup>74</sup> Zekât örneğinde olduğu gibi... Her ne kadar zekâtın Kur'an'daki anlamıyla gündelik anlamı aynı olmasa bile onun bir lafız/isim olarak daha önce mevcut olması, zekât için getirilen yeni anlamın öğretilmesi için kullanılan ifadelerin gündelik dilde bulunması öğretilen yeni kavramların belli bir dilsel uzlaşma üzerinden gerçekleştiğini gösterir.

Kadı Abdülcebbar'a göre her yönüyle beyân vasfına sahip bir kitap olarak Kur'an'da mecâzın yer alması dil için getirdiği muvadaa ve kasd koşulunu nakz etmez. Çünkü muvadaa ilkesi açısından Kur'an'daki ayetler ele alındığında tüm mecâz ifadelerin ya Araplar açısından daha önce kullanılmış ifadeler olduğu ya da yeni bir dil öğretimi şeklinde olduğu anlaşılacaktır ki insani dil açısından da bu mümkündür. Kasd ilkesi açısından ayetlere bakıldığında ise akli yollarla Tanrı hakkında temel bir düşünceye sahip olduktan sonra Kur'an'daki ifadelerin bu düşünceye göre hakikat ve mecâz olarak belirlenmesi ve mecâz ifadelerin gerçek ifadelere göre yorumlanması mümkündür. Bu şekilde yapıldığında Kur'an'daki hiçbir ifade, Kadı açısından, beyan niteliğinin dışında kalmayacaktır. Zaten insani dil olsun ilahî dil olsun bunların beyanla nitelenmesi için önemli olan hakikat veya mecâz olmaları değil, mesajın muhataba açık kılınmasıdır ki bu Kur'an'da mevcuttur.

72 Basrî, *Mu'temed*, I, 24.

73 "Tabi ilk isimlendirmede bu şekildeki bir mutabakat gerekmecektir. Muvadaayı bilmek o dili kullanan kişilerin söz konusu kelimeyle neyi kastettiklerini bilmeye bağlıdır. Aynı şey mecâz kullanım için de geçerlidir. Farklı olarak mecâzda, -haktiki sözün ifade ettiği anlama- arttırma ya da eksiltme vardır." (Kâdi, *el-Muğni*, V, 187).

74 Kâdi, *el-Muğni*, V, 167.

## Sonuç

Bir sözün değiştirilmesi, ilk konulan anlamından uzaklaştırılması Kadı açısından mümkündür. Mecâza olanak veren de sözdeki bu değişimdir. Kadı Abdülcebbar'ı diğer düşünürlerden, örneğin Râzî'den ayıran husus, onun tıpkı gerçek ifade olduğu gibi mecâzda da dilsel uzlaşmayı şart koşmasıdır. Ayrıca onun mecâzı bir kalıp olarak düşünmesi ve uzlaşmadaki bir karşılığı yoksa bir tek kelimesinin bile değiştirilemeyeceğini ifade etmesi; onu hocam dediği Ebû Haşim'den, Bakillânî ve Gazalî'den ayrı bir yere koyar. Bu yaklaşımdan dolayı olacak ki Kadı için mecâz, gerçek kullanıma göre çok daha sınırlı bir alanda gerçekleşen, bir kalıp olarak anlamına delalet eden bir karaktere sahip olmaktadır.

Kadı Abdülcebbar mecâzın kullanımı için koştuğu şartları "Mecâzda kıyas olmaz." ilkesi bağlamında ele alır. Ona göre ne gündelik hayattaki ne de Kur'an'daki mecâz ifadelerle kıyasla Tanrı hakkında konuşamayız. Tanrı hakkında konuşmak gerçek ifadelerle yapılacak kıyasla, ya da Kur'an'daki mecâz ifadelerin tıpa tıp aynısını kullanmakla mümkün olabilir. Her ne kadar getirdiği bazı istisna veya şartlarla mecâzı büsbütün teolojiden uzaklaştırmasa bile onun bu konularda hakikat taraftarı olduğunu söylemek mümkündür.<sup>75</sup>

Bunu sebebi kelamın bilgi yöntemidir. Kelamcılara göre Tanrı hakkında bilgiye erişmek akıl yürütmeye mümkündür. Akıl yürütmeye temel olan bilginin zorunlu bilgi olması gerekir. Bu da birinci önermenin dilinin açık-seçik olmasını gerektirir. Oysa mecâz dilin aynı açık-seçiklikte olduğu söylenemez; aksine onun bizatihi hakikat üzerinden anlam edinen bir dil olduğunu söylemek mümkündür.

Kadı Abdülcebbar Kur'an'da mecâzın varlığını, düşüncesinin aleyhinde bir delil olarak görmez. Tanrının kelamının da muvadaaya uygun olarak gerçekleştiğini o açıdan ilahî kitaptaki tüm mecâzî ifadelerin dilsel uzlaşıda birer karşılıklarının olduğunu belirtir. Ayrıca kasd ilkesi Kur'an'ın yorumlanmasına esas alındığında apaçık olmayan ifadelerin vuzuha kavuşturulabileceğini belirtir. Başka bir ifadeyle Kadı, tanrısal metindeki ifadeleri, haber vereni/Tanrı'yı tanıdıktan sonra yorumlamanın mümkün olduğunu vurgular.

## Bibliyografya

- Aristoteles, *Poetika*, (çev. İsmail Tunalı), Remzi yay., İstanbul, 1998.  
 el-Bakillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *et-Takrîb ve'l-irşâdus'sağîr*, I-III, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1998, I, 228.  
 el-Basrî Ebû Hüseyin Muhammed b. 'Alî b. et-Tayyib, el-Mu'tezilî, *Kitâbu'l-mutemed fi usûli'l-fıkıh*, I-II (thk. Muhammed Hamidullah), Dimeşk 1963.  
 Cabiri, Muhammed Abid *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi yay., İstanbul 1999.

75 Kadı'nın hakikat taraftarı olmasıyla ilgili olarak bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-'akî*, 130.



- el-Câhiz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr, "Halku'l-Kur'an", *Resâilu'l-Kelâmiyye* (edt. Ali Bû Melhim), Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût 2004.
- Ebherî, Esiruddin, *İsağucî*, (Muğniyu't-tullâb içinde) Salah Bilici Kitabevi, İstanbul.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr, 'Uyûni'l-Mesâil, (es-Semeretu'l-Mardıyye içinde, thk. Friedrich Dieterici), E. J. Brill, Leiden, 1890.
- İhsâu'l-'ulûm*, (çev. Ahmet Ateş), MEB yay., İstanbul 1990.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed *el-Mustesfa min ilmi'l-usûl*, I-IV. (thk. Hamza b. Züheyr Hâfiz), Medine, tsz. III, 32.
- Gemuhluoğlu, Zeynep, "Metaforların Kognitif içeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili açısından İncelenmesi", *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2008, XXIV, sayı: 1, 121-144.
- Güneş, Kamil, *İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İnsan yay. İstanbul, 2003.
- el-Kâdî, Abdu'l-Cebbâr b. Ahmed el-Hemadanî, *Müteşâbihu'l-kur'an*, I-II (thk Adnan Nuhammed Zarzûr), Dâru't-Tûras, Kahire,
- el-Mecmu'l-muhît bi't-teklif (İbn Matteveyh tarafından derlenmiştir), I-III.(thk. Yusuf Yesûi), et-Tabetu'l-Katulukiyyetu, Beyrut tsz.
- el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, IV-IX, XI-XVII, XX, (thk. Mahmûd Muhammed Kâsim, edt. İbrahim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin), Kâhire tsz.
- Şerhu Usûli'l-Hamse*, (thk. Abdülkerim Osman) Mektebetü Vehve, Kahire 1965.
- Maşalı, M. Emin, "Kâdî Abdülcebbâr'da Dilsel Delâlet", *Marîfe*, yıl: 3, sayı: 3, Konya 2003, 151-162.
- Medkur, İbrahim "Farabi" *İslam Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M. Şerif (çev. Osman Bilen) İnsan yay., İstanbul, 1996.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-'aklî fi't-tefsir dirâsetun fi kadiyyeti'l-mecâz fi'l-Kurân 'inde'l-Mu'tezile*, el-Merkezu'l-Sekafi'l-'Arabî, Beyrût 1996.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu Ebu Müslim el-İsfahanî Örneği*, Ankara okulu yay., Ankara 2004.
- Ömer Pakiç, "Rü'yetullah ile I ilişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçimi (Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerî Örneği)" *M.Ü. I lâhiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2001, XXI, sayı: 2), 55-79.
- er-Razi, Fahrudin Muhammed b. 'Amr b. Hüseyin, *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fıkh*, I-VI (thk. Câbir Feyyâd el'Allâvî), Müessesetü'r-Risâle, tsz.