

HAKİKAT-MECAZ BAĞLAMINDA BAKARA 2/7. AYETİNDE KALPLERİN VE KULAKLARIN MÜHÜRLENMESİ MESELESİ¹

Abdulkerim SEVGİ²

ÖZET

Bu makalenin konusu, Kur'an'daki Bakara suresi 7. Ayetinde yer alan kalplerin ve kulakların mühürlenmesinin Allah'a isnat edilmesi meselesidir. Burada *hateme* (mühürleme) fiilinin Allah'a nispet edilmesinin hakikat mi yoksa mecaz mı olduğu hususu, İslam âlimleri arasında tartışılmıştır. Bu konuda özellikle Mu'tezilî müfessirler ayeti mecaza hamlederken, bazı Eş'arî müfessirler ise, bunu hakikata hamletmişlerdir. Bu makalede, hakikat ve mecazla ilgili olarak Mu'tezilî olan Zemahşerî ile Eş'arî olan bazı müfessirlerin yorumları bir arada sunulmuştur. Buradaki asıl maksat, İslam dünyasında Kur'an'ı yorumlama konusunda iki farklı anlayışı temsil eden bu iki mezhebin ayetteki bu ifade ile ilgili görüşlerini ortaya koymak ve varsa aralarındaki farka işaret etmektir. Bu makalede, önce hakikat ve mecazın sözlük ve ıstılah anlamları üzerinde durulmuştur. Ardından konu başlığını teşkil eden ayette geçen *hateme* fiilinin Allah'a isnat edilmesi meselesiyle ilgili yorumlara geçilmiştir. Burada Mu'tezile mezhebinden Kâdı Abdulcebbar ve Zemahşerî'nin yorumuna yer verilmiş; özellikle de Zemahşerî'nin açıklamalarına odaklanılmıştır. Eş'arî müfessirlerden ise, Fahrüddin Râzî, Kurtubî ve Beydâvî'nin yorumlarına başvurulmuştur. Her iki mezhebin, Kur'an'dan ayetlerle kendi görüşlerine dayanak oluşturdukları görülmüştür. Aralarındaki en temel fark, Eş'arîler Allah'ın kudretini esas alırken, Mu'tezile mezhebi O'nun hikmetini merkeze koyan bir yaklaşım içerisinde olmuştur. Ancak bu konuda, her iki mezhebin müfessirleri arasında mutlak bir ayırmadan söz edemeyiz. Zira bazı Eş'arî müfessirler de ayetteki bu ifadeyi mecaza hamletmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Mühürleme, Hakikat, Mecaz, Zemahşerî, Râzî, Kurtubî, Beydâvî.

¹ Bu makale, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında tarafımdan hazırlanmakta olan "Kur'an'da Mecaz: el-Keşşâf Örneği" isimli doktora tezinden üretilmiştir.

² Dicle Ün., Sosyal Bilimler Enstitüsü, ORCID ID: 0009-0008-7950-1049, asevgi_@hotmail.com

Araştırma Makalesi/Research Article, Geliş Tarihi/Received: 14/07/2023–Kabul Tarihi/Accepted: 24/07/2023

THE ISSUE OF THE SEALING OF HEARTS AND EARS IN BAKARA SURAH VERSE 2/7 IN THE CONTEXT OF TRUTH AND PARABLE

Abdulkerim SEVGİ

ABSTRACT

The subject of this article is the attribution of the sealing of hearts and ears to Allah in verse 7 of Surah al-Baqarah in the Qur'an. The issue of whether the attribution of the act of sealing to Allah is literal or figurative has been debated among Islamic scholars. In this regard, Mu'tazilite commentators, in particular, attributed the verse to metaphor, while some Ash'arite commentators attributed it to reality. In this article, the interpretations of Zamakhshari, a Mu'tazilite, and some Ash'arite commentators are presented together. The main purpose here is to reveal the views of these two sects, which represent two different understandings of the interpretation of the Qur'an in the Islamic world, on this expression in the verse and to point out the difference between them, if any. In this article, firstly, the dictionary and theoretical meanings of literal and metaphorical meanings are emphasized. Then, it moves on to the comments on the issue of attributing the verb "hatamah" to Allah in the verse that constitutes the title of the topic. Here, the interpretations of Qādī 'Abd al-Jabbār and al-Zamakhsharī from the Mu'tazilite school are included, with a special focus on al-Zamakhsharī's explanations. As for the Ash'arite commentators, the interpretations of Fakhruddīn al-Rāzī, al-Qurtubī, and al-Baydawī have been consulted. It was observed that both sects used verses from the Qur'an as a basis for their views. The most fundamental difference between them is that the Ash'arites were based on Allah's Power, while the Mu'tazilites were centered on His Wisdom. However, we cannot speak of an absolute distinction between the commentators of both sects in this regard. Some Ash'arite commentators also interpreted this expression in the verse as a metaphor.

Keywords: Qur'an, Sealing, Truth, Metaphor, Zamakhshari, al-Razi, Qurtubi, Baydawi.

GİRİŞ

Şüphesiz sosyal bir canlı olan insanın en temel iletişim aracı dildir. İnsanoğlu duygu ve düşüncelerini dil aracılığıyla ifade eder. Konuşurken çıkardığı lafızların manalarıyla, muhatabına bir şeyler söylemek ister. Bu nedenle dilden çıkan lafızların kastedilen manaya mutabık olması, anlamının ve anlaşılmanın olmazsa olmazıdır. İşte bu nedenledir ki Kur'an, Allah tarafından muhataplarının anlayacağı dil ile yani arabî lisanla indirilmiştir. Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Arap cahiliyye toplumunda belâgat ilimleri çok ileri bir seviyede bulunuyordu. Kur'an'ı Kerim'de de bu edebî sanatlar en güzel şekilde kullanılmıştır.³

³ Şevkî Dayf, *el-Belâğa*, Dâru'l-Maarif, Kahire 1965, s. 9; Nâyif Ma'rûf, *el-Edebu'l-İslâmî*, Dâru'l-Nefâis, Beyrut 1990, s. 13 vd; Enver el-Cündî, *el-Fusha Luğatu'l-Kur'an*, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, Beyrut tsz., s.30.

Arap dilinin bir zenginliği olan Belâgat ilmi, genel tasnife göre kendi içinde Meânî, Beyân ve Bedî' ilimlerinden oluşmaktadır. Meânî ilminin konusu, haber ve inşadır. Bedî' ilmi, edebî yazıların lafız ve mana güzellikleri ile ilgilenmektedir. Teşbih, hakikat, mecaz, istiare ve kinaye konuları ise, Beyân ilminin kapsamında yer alır.⁴ Hakikat ve mecaz çerçevesinde, Kur'an'ın söyleneni nasıl ifade ettiğiyle alakalı olarak ilk akla gelen sorular, hiç şüphesiz Kur'an'da geçen kıssalar, meseller, mecaz, istiare, kinaye teşbih ve temsîl gibi edebî sanatlardır. Bu edebî sanatların önemini fark eden ilk nesil İslam âlimleri, Kur'an dili olan Arapçanın özellikleri ile ilgili olarak büyük bir miras bırakmışlardır. Özellikle İ'câzu'l-Kur'an meselesinin de etkisiyle Beyân, Bedî' ve Meânî diye bilinen söz sanatları hakkında değerli eserler vücuda getirmişlerdir.⁵

İslâm dininin Arap Yarımadası'nın dışında da yayılmasıyla beraber, Müslümanlar diğer kültürlerle temas etmiş ve bu etkileşim sonucunda dinî alanda birçok ihtilaf ortaya çıkmıştır. Müslümanların kendi içindeki sosyal ve siyasi olayların da etkisiyle bu tartışmalar daha da alevlenmiştir. Bu ihtilafli konulardan birisi de, Allah'a isnat edilen el, yüz, göz ve benzeri insan biçimci (antropomorfik) niteliklerin yanı sıra kimi fiillerin Allah'a nispet edilmesinin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili sorulardır. Bu türden sualler, âlimler arasında farklı şekillerde ele alınmış ve Mu'tezile başta olmak üzere bazı âlimler bunları te'vil etme yoluna gitmişlerdir. Bunun neticesinde, dilin anlamı üzerinde çalışmalar İslam dünyasında bir nevi zorunlu bir hal almıştır. Başta Abdullah b. Abbas (ö. 68/687)⁶ olmak üzere sahabe, tabiin ve tebei tabiinden olan müfessirlerin çoğunluğu, Kur'an'ı tefsir ederken ayetlerdeki kelimelerin dil açısından anlamları üzerinde durmuşlardır. Haliyle bu dönemde dilde gelişme meydana gelmiş ve anlam genişlemesi ortaya çıkmıştır. Bu genişlemenin sonucunda diğer belâgat konularında olduğu gibi, mecaz alanında da ilerleme sağlanmıştır. Bilhassa tefsir ve fıkıh alanında lafız-mana ilişkisi üzerinde durulmuş ve bunun mecazın ortaya çıkmasında etkisi olmuştur.⁷

Mecaz kavramının oluşmasıyla birlikte, Arap dili ve belâgatıyla ilgili eserlerde hakikat ve mecaz birlikte anılagelmiş ve bu iki kavram birbirinin karşıtı olarak kullanılmıştır. Dilde hakikat asıldır. Mecaz ise, o hakikat üzerine bina edilir. Bu yüzden, bir kelimenin veya cümlenin hakikati yoksa mecazı da olmaz denilmiştir. Zira bir kelimenin mecazî anlamının olması için, önce o kelimenin hakikatının olması gerekir. Buna göre, herhangi bir kelimenin mecazî anlamda kullanılacak olması, öncelikle o kelimenin hakiki manasının olmasına bağlıdır. Hakiki bir anlam ifade etmeyen herhangi bir sözün üzerine mecaz bina edilmez.⁸

⁴ Bkz. Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Hasâis*, Muessesetu'l-Kutubi's-Sakâfiyye, Beyrut tsz., c. 2, s. 304; Ebû Bekr Abdulkâhîr b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğe*, thk. Muhammed Reşit Rıza, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 303,304; Ebû Yakûb Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, thk. Naim Zerkûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, s. 358; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, "el-Hakîka" Mektebetu Lübnan, Beyrut 1990, s. 94.

⁵ Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı*, Kapı Yayınları, İstanbul 2018, s. 83; Hüseyin Küçükcalay, *Kur'an Dili Arapça*, Denizkuşları Matbaası, Konya 1969, s. 58.

⁶ Tam adı, Ebû'l-Abbâs Abdullah b. el-Abbâs b. Abdulmuttalip el-Kureşî'dir. Kendisi Hz. Peygamber'in amcasının oğlu ve tefsir ilminde otorite kabul edilenler arasında yer alan bir sahabidir.

⁷ Muhammed Tuncî ve Râcî Esmer, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fî Ulûmi'l-Luga*, Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, c. 1, s. 497; Ma'rûf, *el-Edebu'l-İslâmî*, s. 16 vd.; el-Cündî, *el-Fusha Luğatu'l-Kur'an*, s. 44 vd.; Küçükcalay, *Kur'an Dili Arapça*, s. 84 ve 137-160.

⁸ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1982, s. 184,185.

Bu makalede, yukarıdaki açıklamalar göz önünde bulundurularak önce hakikat ve mecazın sözlük ve ıstılah anlamları üzerinde durulmuştur. Bu ilk bölümde kaynak olarak klasik ve çağdaş lügat kitapları ile belâgat eserlerine müracaat edilmiştir. Ardından makale başlığını teşkil eden ayette geçen *hateme* (kalplerin mühürlenmesi) fiilinin Allah'a isnad edilmesinin hakikat ve mecaz yorumlarına geçilmiştir. Burada Mu'tezile mezhebinden olan Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* adlı tefsirinde yaptığı yoruma özellikle odaklanılmıştır. Onunla birlikte aynı mezhebin mensubu olan Kâdî Abdulcebbâr'ın (ö. 415/1025) yorumuna da yer verilmiştir. Eş'arî müfessirlerden ise, Fahrüddîn Râzî (ö. 606/1210), Kurtubî (ö. 671/1273) ve Beydâvî'nin (ö. 685/1286) açıklamaları öne çıkarılmıştır. Bu isimler dışında, yer yer başka müfessirlerin görüşlerinden de istifade edilmiştir.

I- HAKİKAT VE MECAZ

Bilindiği gibi her varlık, bir isme muhtaçtır. Bütün dillerde olduğu gibi Arap dilinde de herhangi bir varlık için ilk olarak kullanılan isim, o varlığın hakiki manasını dile getirmektedir. Şayet o isim, bazı münasebetler sebebi ile başka bir şey için kullanılmışsa, o zaman ona mecaz adı verilmektedir. Buna göre belagât ilminde kelam, hakiki ve mecazî olmak üzere iki kısım halinde değerlendirilmektedir.

1. HAKİKAT

1.1. Sözlükte Hakikat

Hakikat kelimesi Arapçada, *حق* fiilinden türemiş, *فعيلة* vezninde bir isimdir. Bu kelimenin sözlük anlamı, genel olarak bir şeyin varolması, sabit olması, gerçek olması, vacip olması ve bir şeyin gerçekleşmesi gibi anlamlara gelmektedir.⁹ Bu fiilden türemiş bir isim olan *حقیقة* kelimesi, yerinde duran, inkârı mümkün olmayan sabit şey, şüphe bulunmayan gerçek, bir şeyin özü, aile gibi, bayrak gibi himaye edilmesi gereken kıymetli şey ve benzeri manalara gelmektedir.¹⁰ Bir başka ifadeyle hakikat kelimesi, *حق* kelimesinden türemiş, *فعيلة* vezninde *حقیق* şeklinde kullanılan bir isimdir. Bu kelimenin fail vezni *علیم* ve *قدیر* kelimeleri gibi ismi fail olarak kullanılır. Mef'ûl vezni ise *جریح* ve *قتیل* kelimeleri gibi ismi mef'ûl anlamıyla kullanılmaktadır. Ayrıca, *حقیقة* kelimesindeki “tâ” harfî, müenneslik alameti değil; onu sıfat manasından isim manasına taşımak için kullanılmıştır.¹¹

⁹ Ebû Abdîrrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitabu'l-Ayn*, “Hakka”, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz., s. 201; Hüseyin b. Muhammed er-Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*, “Hakka”, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986, s. 179; Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “Hakka” Dârü'l-Fikr, Beyrut 1994, c. 10, s. 49; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, “Hakka” Mektebetu Lübnan, Beyrut 1990, s. 94.

¹⁰ Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, s. 201; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 10, s. 49 vd.; Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 94 vd. Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 360.

¹¹ Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 94; Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 360; Ebu'l Huseyn Ahmet b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni el-Hemedânî, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luga*, nşr. Muhammed Ali Beydûn, yy. 1997, c. 2, Beşinci kısım s. 15; Ahmed Mustafa Merâğî, *Ulûmu'l-belâğ*e, Dâru'l-kutubi'l-ilmiye, Beyrut-Lübnan 1993, s. 246 vd.; Rabiha Çelebi ve Nasrullah Hacı Müftüoğlu, *Teshîlu'l-Belâğah*, Anadolu Matbaası, İzmir 1996, s. 75,76.

1.2. Istılahta Hakikat

Arap dili ve belagatında, hakikat teriminin ortaya çıkması, mecaz teriminin hicrî üçüncü asırda ortaya çıkmasıyla birlikte olmuştur.¹² Belagat âlimleri hakikatle ilgili birbirine yakın tanımlamalarda bulunmuşlardır. Ebu'l Feth Osmân b. Cinnî (ö. 392/1002), *el-Hasâis* adlı eserinde hakikati, “Bir kelimenin, dilde konulduğu esas (kök) anlamıyla kullanılması” şeklinde tanımlamıştır.¹³ Ebû'l-Huseyn el-Basrî de (ö. 436/1044), *el-Mu'temed* adlı kitabında hakikat ve mecazı aynı başlık altında ele almış ve ikisini birbirinin karşıtı olarak konumlandırmıştır. O, hakikati “Kendisiyle karşılıklı hitabın gerçekleştiği toplumsal oydaşımında vazedilmiş olan aslî manayı ifade eden kelam” olarak tanımlamıştır.¹⁴ Abdulkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79), *Esrâru'l-Belâge* adlı kitabında hakikati, “Gerçekleşirken kendisi dışında herhangi bir şeye isnad edilmeyen, vazedenin vazettiği anlam neyse, o anlamıyla gerçekleşen her kelime” olarak tanımlamıştır.¹⁵ Ebû Yakûb Muhammed b. Ali es-Sekkâkî (ö. 626/1229) hakikat için, “Te'vil edilmeksizin ilk konulduğu anlamıyla kullanılan kelimedir” demiştir.¹⁶ Ebu'l-Meâlî Celâluddin Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) ise hakikati, “Bir kelimenin, ortak iletişim dilinde konulduğu manada kullanılması” olarak tanımlamıştır.¹⁷ el-Kazvîni'nin, hem hakikat hem de mecaz tanımlarında kullandığı *تخاطب* ve *اصطلاح* tabirleriyle kastettiği şey, genel ve özel örf ayrımı yapmaksızın bir toplumun genelinde ya da dar bir toplulukta konuşanların “ortak iletişim dilinde” uzlaştıkları manadır.¹⁸

Yukarıdaki tanımlamalar ışığında kısaca ifade etmek gerekirse, Belâgat ilminde hakikat, bir lafzın konulduğu aslî manasında kullanılmasıdır. Bir diğer ifadeyle, bir kelime neye delalet etmek üzere konmuşsa, o manada kullanılması demektir.¹⁹ Örneğin, konuşan bir kimsenin “kalem” kelimesi ile yazı aletini, “çiçek” kelimesi ile renkli ve kokulu bitkiyi, “elbise” ile giysi olarak kullanılan kıyafeti, “kar” kelimesi ile kışın gökyüzünden yağan beyaz maddeyi kastetmesi, delalet bakımından hakikattir. Çünkü lafız ile mana yönünden aralarında mutabakat vardır. Eğer bu örneklerde geçen kelimelerden “kalem” ile yârin kaşını, “çiçek” ile bir güzeli, “kar” ile bir çarşafın beyazlığını, “elbise” ile iffet anlatılmak isteniyorsa bu durumda lafız, ilk konulan anlamın dışına çıkacak ve lafız ile mana arasındaki delalet yönü de değişmiş olacaktır.

¹² Ebu'l-Abbâs Takıyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İman*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1996, s. 73; Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 361; Faruk Bozgöz, “*Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*”, (“Yayınlanmamış Doktora Tezi”, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2000), s. 66.

¹³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, c. 2, s. 304.

¹⁴ Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hamidullah, yy., Dınişk 1964, s. 16.

¹⁵ Cürçânî, *Esrâru'l-Belâge*, s. 303.

¹⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 358.

¹⁷ Kazvîni, *el-İdâh fî Ulûmi'l-Belâge*, c. 2, Beşinci kısım s. 4.

¹⁸ Kazvîni, *el-İdâh fî Ulûmi'l-Belâge*, c. 2, Beşinci kısım s. 6; Çelebi ve Müftüoğlu, *Teshîlu'l-Belâğah*, s.76.

¹⁹ Ebû'l-Huseyn el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, s. 16; Tâhir-ü'l Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1994, s. 49; Merâğî, *Ulûmu'l-belâge*, s. 247; Ali Cârım ve Mustafa Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, Can Kitabevi, Konya tsz., s. 70.

Bu durum sadece kelime veya lafızlarda değil, aynı zamanda terkiplerde (cümle) de gerçekleşmektedir. Tıpkı Türkçede “eli uzun”, “eli açık” ve “alnı ak” tabirlerinde olduğu gibi. Bu örneklerin hepsinde delaletler, hakikatin dışında kalıyorlar. Çünkü burada kelime ve terkipler, kendilerine tahsis olunmuş ilk anlamlarının dışına çıkmaktadırlar. Bu nedenle mecaz kabul edilirler.²⁰

Ayrıca, belâgat âlimleri birçok konuda olduğu gibi hakikati de kendilerin göre çeşitli kısımlara ayırmışlardır. Lafzı kullananların bu lafızlarla neleri kastettikleri hususu göz önünde bulundurularak yapılan tasnifte, üç çeşit hakikatten bahsedilmiştir. Bunlar, luğavî, örfî ve şer’î hakikatlerdir.²¹

2. MECAZ

2.1. Sözlükte Mecaz

Lugatte mecaz, *جاز يجوز* fiilinden türemiş olup, gelip geçilen yer, geçmek, bir şeyi aşmak, katetmek, onay, izin, ruhsat, bir şeyin ortası gibi manaları ifade etmektedir. “Mecaz” kelimesi, *مفعل* kalıbında ismi mekân ve ismi zaman sigasını ifade eden mimli bir mastardır. Kelimenin ismi mekân kipi daha çok yaygınlaştığı için Araplar, insanların gelip geçtikleri yolu “mecaz” olarak isimlendirmişlerdir. Daha sonra birtakım gayelere ulaşmak için edinilen vesileler ve vasıtalar da yola benzetilmek suretiyle mecaz adıyla anılmışlardır.²² Mecazın klasik kaynaklardaki sözlük anlamının iki şekilde tezahür ettiğini söyleyebiliriz: Birinci anlamı, daha çok *جوز* fiilinden hareketle ortaya çıkmakta olup, yol katetmek, bir yerden bir yere intikal etmek, geçmek, geçiş yapmak ve benzeri anlamlara gelmektedir. İkinci anlamı ise, daha çok *جاز* fiilinden alınmış olup, müsamaha gösterme, kolaylaştırma, hafifletme, ruhsat, izin vermek gibi anlamlara gelmektedir.²³

2.2. İstilahta Mecaz

Arap dili ve edebiyatında, pek çok dil âlimi mecazla ilgili tanımlar yapmışlardır. Örneğin İbn Cinnî, *el-Hasâis* adlı eserinde hakikat ile mecazı aynı başlık altında ele alırken önce hakikati, “Bir kelimenin dilde konulduğu esas (kök) anlamıyla kullanılması” şeklinde tarif etmiş, ardından mecazı da “onun karşısı” şeklinde tanımlamıştır.²⁴ Abdulkâhir el-Cürçânî, “Asıl mana ile nakledilecek mana arasındaki bir mülahazadan (alaka) dolayı, ilk konulduğu mananın dışında bir anlamın kastedildiği her kelime mecazdır”²⁵ demiştir.

²⁰ Tâhir-ü’l Mevlevî, *Edebiyat Lüğatı*, s. 49; Bozgöz, “*Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*”, s. 67,68.

²¹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, s. 359; Kazvînî, *el-İdâh fi Ulûmi’l-Belâğa*, c. 2, Beşinci kısım s. 14; Ebû’l-Huseyn el-Basrî, *Kitâbu’l-Mu’temed fi Usûli’l-Fıkh*, s. 19; Bozgöz, “*Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*”, s. 68.

²² Halîl b. Ahmed, *Kitabu’l-Ayn*, “ceveze” s. 163; Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, s. 360; Kazvînî, *el-İdâh fi Ulûmi’l-Belâğa*, c. 1, Birinci kısım s. 82; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “ceveze”, c. 5, s. 326 vd; Cüneyt Eren ve M. Vecih Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar Belâgat*, Sütun Yayınları, İzmir 2006, s. 148; Tâhir-ü’l Mevlevî, *Edebiyat Lüğatı*, s. 96.

²³ Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, s. 360 vd.; Muhammed Fuad Abdalbaki, *el-Mu’cemu’l-Mufehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim*, Dâru’l-Kutubi’l-Mısriyye, Kahire 1945, s. 186; Daha geniş bilgi için bkz., Bozgöz, “*Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı*”, s. 70-72.

²⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, c. 2, s. 304.

²⁵ Cürçânî, *Esrâru’l-Belâğe*, s. 303.

Bir başka yerde ise şu tarifi yapmıştır: Birinci anlam ile ikinci anlam arasındaki bir mülahazadan dolayı, ilk defa ortaya koyanın ihdas ettiği anlamdan farklı bir anlamın kastedildiği her kelime mecazdır.²⁶ Onun tanımında yer verdiği “mülhaza” tabiri, hakiki mana ile mecazî mana arasındaki “alaka” demektir.²⁷ es-Sekkâkî, Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) mecaz hakkındaki tanımını aynı kelimelerle naklettikten sonra²⁸ onu kendine göre yeniden tanımlayarak, “Hakiki anlamın ortaya çıkmasına engel olan bir karine ile birlikte, kendi hakikat türüne nispetle, başka bir anlamda kullanılarak, gerçekte konulmuş olduğu mananın dışında kullanılan kelime” olarak tarif etmiştir.²⁹ Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) ise mecazî, “Asıl anlamının kastedilmesine engel olan bir karinenin varlığıyla beraber, ortak iletişim dilinde konulduğu anlamın dışında kullanılan kelime” olarak tanımlamıştır.³⁰ Bu tanımdaki “ortak iletişim dili” ifadesinden kasıt luğavî, örfî ve şer'î dillerinden herhangi biridir.³¹

Yukarıdaki tanımlardan da anlaşılabilceği gibi, dil âlimlerinin hemen her biri kendine göre mecaz hakkında bir tarifte bulunmuştur. Bu tariflerin hepsi, genel olarak birbirlerine yakındır. Kısaca, bir kelime hakiki anlamının dışında başka bir anlamda kullanıldığında ve her iki kelime arasında bir alaka varsa ve asıl anlamında kullanılmasına engel bir karine de bulunuyorsa buna mecaz denmektedir.³² Buna göre mecazda, hem hakiki manasında hem de başka bir manada kullanılabilen bir kelimenin, hakiki anlamının dışındaki bir anlamda kullanılması söz konusudur. Her halukarda mecazın olabilmesi için, her iki kelime arasında bir alaka ve lafzın hakiki anlamda kullanılmasına engel bir karinenin olması gerekir. Örneğin “Bir aslan gördüm” dediğimiz zaman, “aslan” kelimesinden bildiğimiz yırtıcı hayvan anlaşılmalıdır. Bu, kelimenin hakiki anlamıdır. Ancak bu kelimeyi bir insan için kullandığımız zaman, artık bu kelime hakiki anlamının dışına çıkmıştır. Çünkü bununla artık söz konusu olan aslan değil, cesareti ve gücü ile aslana benzetilen kişi kastedilmektedir. Bu verdiğimiz örnekte, her iki anlam arasındaki alaka (benzerlik) cesarettir. Lafzın hakiki anlamında anlaşılmasına mani olan kerine ise, “aslan” kelimesinin insan için kullanılmış olmasıdır. Bu durumda, insan için kullandığımız “aslan” kelimesi, hakiki değil mecazî anlamda kullanılmış olur.³³

²⁶ Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğ*e, s. 304.

²⁷ Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğ*e, s. 343,344.

²⁸ Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 361.

²⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 359 vd.

³⁰ Kazvînî, *el-İdâh fi Ulûmi'l-Belâğ*a, c. 2, Beşinci kısım s. 12.

³¹ Kazvînî, *el-İdâh fi Ulûmi'l-Belâğ*a, c. 2, İkinci kısım s. 6; İsmail Durmuş, “Mecaz”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, c. 28, s. 217-220.

³² Bkz. Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğ*e, s. 303; Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 359 vd.; Kazvînî, *el-İdâh fi Ulûmi'l-Belâğ*a, c. 2, Beşinci kısım s. 12; Ebû'l-Huseyn el-Basrî, *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, s. 16,17; Çelebi ve Müftüoğlu, *Teshîlu'l-Belâğah*, s. 76; Cârım ve Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 71; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğ*e, Mektebetu'l-imân, Mısır-Mensûr 1999, s. 241; Eren ve Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebi Sanatlar Belâgat*, s. 148; Tâhir-ü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğatu*, s. 96.

³³ Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğ*e, s. 304 ve 343; Kazvînî, *el-İdâh fi Ulûmi'l-Belâğ*a, c. 2, Beşinci kısım s. 37,38 ve 217 vd.; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğ*e, s. 251; Tâhir-ü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğatu*, s. 96.

2.3. Mecazın Tespiti

Mecaz konusunu tespit ederken, kelimelerin hakikat ve mecaz anlamları ile ilgili çeşitli irtibatların olduğu görülmektedir. Bir kelime veya terkinin hakiki manasından alınıp mecazî anlama hamledilmesi için, aralarında bir alaka ve karine bulunması gerekmektedir.

2.3.1. Alaka

Mecazın tarifinde yer alan alaka ile gerçek anlamla mecazî anlam arasındaki ilgi, münasebet kastedilmektedir. Bu münasebet bazen benzerlik yoluyla olur. Bazen de benzerlik dışında meydana gelir. Şayet bu alaka benzerlik olarak cereyan ediyorsa bu istiare mecazı olur. Benzerlik dışında ise mecaz-ı mürsel olur.³⁴ Mecazın gerçekleşmesinde kelimenin mecazî manada kullanılmasının bir alakası olduğu, psikolojik veya zihinsel olarak kendini göstermektedir. Bir kelimenin mecaz anlamında kullanılması için, o kelimenin hakiki ve mecazî anlamı arasında bir birlikteliğin olması gerekir. Buna göre alaka, kelimenin hakiki ve mecazî anlamları arasında bir köprü niteliğindedir. Yani kelimeyi birinci anlamdan ikinci anlama taşımaktadır. Böylece mecaz, aralarındaki bu alakadan dolayı ilk olarak konulmuş olan anlamın dışında bir anlamda kullanılmaktadır.³⁵

Örneğin, *“Bu (Kur’an), Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır”*³⁶ ayetinde ifade edilen *الظُّلُمَاتِ* (karanlıklar) ve *النُّورِ* (aydınlık) kelimeleri, benzerlik alakası kurularak “dalalet” ve “hidayet” anlamında birer mecazdır.³⁷

2.3.2. Karine

Mecazın tanımında yer alan karine ise, “Kelimenin dilde vazedilen aslî anlamında anlaşılmasına mani olan şey demektir.”³⁸ Mecaz konusunda karine, sözün hakikat mi yoksa mecaz mı olduğu hususunda en belirleyici unsurdur. Mecazın gerçekleşmesinde karinenin varlığı söz veya zihinde kabul edilmektedir. Bu nedenle karine, karine-i lafziyye ve karine-i maneviyye diye iki kısım halinde değerlendirilmektedir. Karinesi lafzî olanda, kelime açıkça zikredilirken, manevi olanda ise, cümlelerin durumundan veya vakiyadan anlaşılabilir.³⁹

³⁴ Cürcânî, *Esrârü'l-Belâge*, s. 359-361; Kazvîni, *el-İdâh fi Ulûmi'l-Belâge*, c. 2, Beşinci kısım s. 17,18; el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâge*, s. 241; Çelebi ve Müftüoğlu, *Teshîlu'l-Belâğah*, s. 76,77; Eren ve Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar Belâgat*, s. 150; Cârım ve Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 71.

³⁵ Cürcânî, *Esrârü'l-Belâge*, s. 343; Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 359 vd.; Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, s. 162. Kazvîni, *el-İdâh fi Ulûmi'l-Belâge*, c. 2, Beşinci kısım s. 38 vd.; Cârım ve Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 71.

³⁶ İbrâhim, 14/1.

³⁷ Ebi'l Kâsim Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî ez-Zemahşerî *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arâbi, Beyrût-Lübnân Tsz., s. 573; Cârım ve Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 75-77; Eren ve Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar Belâgat*, s. 156; Çelebi ve Müftüoğlu, *Teshîlu'l-Belâğah*, s. 83.

³⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 359; Kazvîni, *el-İdâh fi Ulûmi'l-Belâge*, c. 1, Birinci kısım s. 82-86; Eren ve Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar Belâgat*, s. 150; Çelebi ve Müftüoğlu, *Teshîlu'l-Belâğah*, s. 77; Cârım ve Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 71; Bozgöz, “Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı”, s. 78.

³⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, s. 359 ve 364; Kazvîni, *el-İdâh fi Ulûmi'l-Belâge*, c. 1, Birinci kısım s. 94,95; Çelebi ve Müftüoğlu, *Teshîlu'l-Belâğah*, s. 77; Cârım ve Emîn, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, s. 71; Bozgöz, “Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı”, s. 79.

Örneğin, Bakara suresindeki *يَجْعَلُونَ أَصَابِعُهُمْ فِي آذَانِهِمْ* “*parmaklarını kulaklarına tıkarlar*”⁴⁰ ifadesinde geçen ve “parmaklar” anlamına gelen *اصابع* kelimesi cümlede lafzen geçmiştir. Fakat burada kastedilen parmak değil parmak uçlarıdır. Dolayısıyla bu ifade mecaz olmaktadır. Karinesi ise, parmakların tamamını kulağa tıkamanın imkânsız olmasıdır. Bir diğer örnek ise, Yusuf suresindeki *وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ* “*Şehre sor*”⁴¹ ayetidir. Burada kastedilen, şehrin kendisi değil oranın sakinleri, yani halkıdır. Burada hüküm zahiri olarak mekâna isnad edilmiştir. Fakat bu isnad mecazîdir. Çünkü mekânın kendisinden sual edilmez. Karinesi de, bunun akıl yoluyla bilinmesidir. Dolayısıyla bu karine manevidir.⁴²

II- KALPLERİN VE KULAKLARIN MÜHÜRLENMESİ

Bu başlık altında, Allah tarafından kalplerin ve kulakların mühürlenmesi meselesi tartışılmıştır. Ayetin ilgili kısmı şöyledir:

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ

“Allah kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir.”⁴³

Bu ayet, Kur’an’ın Bakara suresindeki 7. ayetidir. Bir önceki ayette kâfirlerin iman etmeyecekleri söylenmiştir. Bu ayette de, onların kalplerinin Allah tarafından mühürlendiği ifade edilmiştir. Burada *خَتَمَ اللَّهُ* denilerek, *hateme* (mühürleme) fiili açıkça Allah’a isnad edilmiştir. Ancak bu isnadın nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili müfessirler farklı yorumlar yapmışlardır. Kimi müfessirler bu ifadeyi zahiri üzere yorumlayarak “hakikat” ifade ettiğini söylerken; kimi müfessirler ise, bu ifadenin “mecaz” olduğunu açıklamışlardır. Aşağıda, önce Mu’tezile mezhebine mensubiyetiyle bilinen Kâdî Abdulcebbar ve Zemahşerî’nin konuyla ilgili yorumlarına yer verilmiştir. Ardından Eş’arî mezhebine mensup olan müfessirlerden Fahrüddîn Râzî, Kurtubî ve Beydâvî’nin bu ayete dair açıklamalarına yer verilmiştir. Böylece her iki mezhebin konuya dair yaklaşımları bir arada zikredilmiş olacaktır.

Mu’tezilî âlim Kâdî Abdulcebbar, Kur’an’a yönelik ileri sürülebilecek itiraz noktalarına cevap sadedinde yazdığı *Tenzîhu ’l-Kur’an ani ’l-Metâin* adlı eserinde, bu ayet hakkında yorumda bulunmuş ve bunu soru-cevap şeklinde şöyle açıklamıştır: Ayette, “Allah kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir”⁴⁴ denilmektedir. Bu, Allah’ın onları imandan men ettiğini gösterir. Hâlbuki sizin görüşünüz bunun hilafıdır. O halde siz ayeti nasıl yorumluyorsunuz? Bizim bu soruya cevabımız: Âlimlerin buna iki cevabı vardır. Birincisi; Yüce Allah onların durumunu, bir benzetme (temsil) ile açıklamıştır.

⁴⁰ Bakara, 2/19.

⁴¹ Yusuf, 12/82.

⁴² Eren ve Uzunoğlu, *Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar Belâgat*, s. 162; Bozgöz, “Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı”, s. 143.

⁴³ Bakara, 2/7.

⁴⁴ Bakara, 2/7.

Bu tıpkı, kendisine hak ayan olmuş birisine bunu açıklamak ve buna rağmen kabul etmezse, senin o kişi hakkında “O, Allah’ın kalbine damga vurduğu bir eşektir” demen gibidir. Yine Kur’an’da Allah, Hz. Peygambere (sav.) “*Sen ölümlere işittiremezsin*”⁴⁵ buyurmuştur. Hâlbuki onlar hayattaydılar. Fakat onlar onu kabul etmedikleri için ölümlere benzetilmişlerdir. Bu da gösteriyor ki Allah, onları kınamıştır. Eğer onların iman etmelerini engelleyen Yüce Allah olsaydı, o zaman iman etmeyenler kınanmazdı. İkinci cevap: *el-Hatm* (Mühür), Cenâb-ı Hakk’ın, kâfirlerin kalplerine koyduğu bir alamettir ki, bununla melekler onların küfürlerini ve iman etmeyeceklerini bilirler. Böylece onları kınama hususunda birliktelik sağlanmış olur. Bu, hem melekler için hem de durumlarını bilmek isteyen kâfirler için bir lütuftur. Çünkü kâfirlerin bunu bilmeleri, onların küfürden vazgeçmelerine daha yakın bir durum olur. Bu cevap Hasan el-Basrî’nin (ö. 110/728) görüşüdür. Nitekim ayetin sonunda, “*onlar için büyük bir azap vardır*”⁴⁶ denilmesi de bundandır.⁴⁷

Kısaca ifade etmek gerekirse Kadı Abdulcebbâr, kâfirlerin kalplerine mühür vurulmasının hakikatte Allah’a nispet edilmesinin doğru olmadığını savunmuştur. Zira Allah iman etmeyenleri pek çok ayette kınamıştır. Şayet onların iman etmesini engelleyen Allah olsaydı, bu takdirde böyle bir kınamanın yapılması yersiz olurdu. Dolayısıyla *hateme* fiilinin Allah’a isnad edilmesi bir benzetme, yani temsildir.

Mu’tezile mezhebine mensubiyetiyle bilinen bir diğer müfessir Zemahşerî ise, ayetin yorumuna geçmeden önce *hateme* kelimesinin luğavî anlamını açıklamıştır. Burada, *el-hatm* (mühürleme) ve *el-keṭm* (gizleme) kelimelerinin aynı manaya geldiğini söylemiştir. Çünkü bir şeyi mühürlemek suretiyle güvence altına almak, adeta onu gizlemek ve tamamiyle kapatmak demektir. Öyle ki, artık o kapatılan şeye dışarıdan hiçbir şekilde müdahale olması imkansız hale gelir. Sonra, *hateme* ifadesinin ayette ne anlama geldiğini yorumlayan Zemahşerî, burada fiziki olarak kalplere ve kulaklara mühür vurmaya diye bir durumun söz konusu olmadığını, bu ifadelerin mecaz olduğunu açıkça dile getirmiştir. Ne tür bir mecaz olduğuna da değinen Zemahşerî, bunun “mecazın iki çeşidi” diye ifade ettiği istiare ya da temsil olabileceğini söylemiştir.⁴⁸ Onun bu son açıklaması, aynı zamanda mecazı temelde istiare ve temsil diye iki kısma ayırdığını da göstermektedir.

Zemahşerî, bu açıklamasından sonra ayetteki bu ifadenin istiare ve temsil olma durumlarını ayrı ayrı izah etmiştir. Buna göre istiare olduğu düşünülürse ayetin manası şöyledir: Onlar, hakkı kabul etme konusunda büyüklük taslayıp ondan yüz çevirdikleri için hakikat hiçbir surette kalplerine nüfuz etmemiştir. İşte bu durum, sanki kalpleri mühürlenmiş gibi ifade edilmiştir. Yine onlar, hakkı dinlemekten imtina ettikleri için ve hakikate karşı sağır kesilmiş olmalarından ötürü, sanki kulakları tamamen kapatılmış ve onu hiç duymuyorlarmış gibidir.⁴⁹ Zemahşerî bu açıklamasıyla, ayette geçen *hateme* fiilinin istiare yoluyla mecaz yapıldığını söylemiş olmaktadır.

⁴⁵ Neml, 27/80.

⁴⁶ Bakara, 2/7.

⁴⁷ Ebû’l-Hasen Kâdî Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *Tenzihu’l-Kur’an ani’l-Metâin*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Mektebetu’n-Nâfize, Bsmyy. 2006, s. 30.

⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 25.

⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 25.

Ayetteki bu ifadenin temsil olduğu düşünülürken ise, manası şöyledir: Onlar, mükellef oldukları ve yaratılış sebepleri olan dinî gayelerden yararlanmaktan imtina etmişlerdir. İşte bu yüzden durumları, *hateme* (mühürleme) ifadesi ile temsil edilerek, adeta onlarla Allah'ın ayetleri arasında istifade etmelerini imkânsız kılan engeller varmış gibi anlatılmıştır.⁵⁰ Zemahşerî bu açıklamasıyla da, ayette mecazın bir türü olan temsili bir anlatımın olduğunu söylemiş olmaktadır. Aslında her iki durumda da mana aynıdır. Sadece ilkinde ifadeler istiare olarak ele alınmış, diğerinde ise temsil olarak değerlendirilmiştir. Her iki durumda da ayet mecaza hamledilmiş olmaktadır.

Bu açıklamalarının ardından Zemahşerî, “Niçin ayette ‘Allah onların kalplerini mühürlemiştir’ denilerek kalpleri mühürleme fiili Allah’a isnat edilmiştir? Bu ifade, kâfirlerin, hakka ulaşip onu kabul etmesine mani olanın Allah olduğuna delalet eder ki bu çirkin bir şeydir. Yüce Allah ise, çirkin işleri yapmaktan münezzehtir. Kaldı ki Kur’an’da O, “*Ben, asla kullara zulmedici değilimdir.*”⁵¹ “*Biz onlara zulmetmemişizdir; zalim olan kendileridir.*”⁵² “*Allah çirkin şeyleri emretmez.*”⁵³ ayetlerinde ve daha pek çok ayette zatını böyle çirkinliklerden tenzih etmiştir. Durum bu iken neden böyle ifade edilmiştir?” şeklinde mukadder bir soru sorarak, kalplerin mühürlenmesi fiilinin Allah’a isnat edilmesi hususunu tartışmış ve bunu beş farklı vecihle yorumlamıştır.⁵⁴

Birinci yorum: Bu ifadeden maksat, kâfirlerin kalplerinin özelliğine vurgu yapılarak adeta mühürlenmiş gibi kapalı olduğunu dile getirmektir. Burada *hateme* fiilinin Allah’a isnat edilmesi ise, onların kalbindeki bu inkâr özelliğinin sonradan ortaya çıkmış arızı bir durum değil de adeta doğuştan gelen bir özellikmiş gibi güçlü bir şekilde yerleşmiş olduğuna dikkat çekmek içindir. Nitekim Araplarda “Falancanın mizacı şöyledir; falancanın fitratı böyledir” gibi ifadeler kullanıldığında, söz konusu kişinin o karakter üzerinde son derece direnerek sebat ettiği kastedilmektedir. Kaldı ki ayet, kâfirlerin çirkin özelliklerini ve üzerinde buldukları kötü hallerini tenkit etmek için varid olmuştur. Zira ayetin sonunda “büyük bir azap” ile tehdit edilmeleri, bu konudaki sorumluluğun kendilerine ait olduğunu göstermektedir.⁵⁵

İkinci yorum: “Allah kalplerini mühürlemiştir” cümlesi, bütün olarak bir darb-ı mesel (deyimsel bir ifade) de olabilir. Bu, tıpkı Araplarda biri öldüğünde, *سال به الوادي* (Vadi sel olup onu götürdü) veya uzun süre kayıp olan biri için, *وطارت به العنقاء* (Anka kuşu onu alıp götürdü) denilmesi gibidir. Burada, gerçekte ne vadinin ne de anka kuşunun, kişinin ölümünde veya ortadan kaybolmasında herhangi bir etkisi vardır.

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 25.

⁵¹ Kâf, 50/29.

⁵² Zuhruf, 43/76.

⁵³ A'râf, 7/28.

⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 25,26.

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 26.

Bu sadece, ölen kişinin durumunu sanki vadinin sel suyu ile alıp götürdüğü kişinin haline; uzun süre kayıp olan kişinin durumunu da, anka kuşunun alıp götürdüğü kişinin haline temsil yoluyla benzetmektir. Aynı şekilde kâfirlerin de kalpleri, hakka karşı olup onu kabul etmedikleri için, akıldan yoksun olan hayvanlara veya hayvanların kalbine ya da gelecekte o şekilde mukadder olacağı için adeta Allah tarafından önceden takdir edilip mühürlenmişçesine kör ve idrakten yoksun olan kalplere benzetilmiştir. Yoksa burada, onların haktan yüz çevirip onu kabul etmemeleri konusunda Allah'ın herhangi bir fiili (dahli) söz konusu değildir. Zira O, bundan münezzehtir.⁵⁶

Üçüncü yorum: Bu isnadın özünde, Allah'tan başkasına nispet edilen bir hususun istiare yoluyla tekrar Allah'a nispet edilmiş olması da mümkündür. Bu durumda kalpleri mühürleme fiilinin Allah ismine isnat edilmesi mecazî; Allah'tan başkasına isnat edilmesi ise, hakiki olur. Bunun açıklaması şöyledir: Fiille yakın ilişki içinde olan birden çok mülabese çeşidi vardır. Bunlar; fâil, mef'ûl, mastar, zaman, mekân ve sebeptir. Bunlar içerisinde sadece fiilin fâile isnadı hakiki anlamdadır. Diğerlerine ise, ancak mecaz yoluyla isnat edilebilir ki buna istiare denilir. Fiilin fâil dışındaki diğer unsurlara isnat edilmesi, onların fiil ile ilişki konusunda fâil ile benzerlik arz etmelerindedir. Bu tıpkı bir adamın cesareti itibariyle aslana benzetilmesi ve bu sebeple de “aslan” isminin onun için istiare yoluyla kullanılması gibidir.⁵⁷

Zemahşerî, bu üçüncü yorumdaki açıklamanın devamı olarak, fiilin gerçek fâil dışındaki bir varlığa isnadının mümkün olduğunu göstermek için örnekler zikrederek şunları söylemiştir: Misal, عيشة راضية “razı olunan yaşam”⁵⁸ ve ماء دافق “fişkirtılan su”⁵⁹ ayetlerinde olduğu gibi, anlam olarak mef'ûl olana fiil isnat edilebilir. Bunun tersi olarak سيل مفعم (dolup taşmış sel) ifadesinde de fâil, mef'ûl olarak zikredilmiştir. Yine fiilin mastara isnadına örnek olarak, شعر شاعر (şairane şiir) ve زيل زائل (sarkan kuyruk) örnekleri verilebilir. Hakeza fiilin zamana isnad edilmesine örnek olarak, نهاره صائم و ليله قائم (gündüzü sâim gecesi kâim) cümlesini; mekâna isnadın örneği olarak, طريق سائر (giden yol) ve نهر جار (akan nehir) tabirlerini zikredebiliriz. Fiilin sebebe isnadına örnek olarak da, بنى الامير المدينة (padişah şehri inşa etti) ve ناقه حلب (süt veren deve) örnekleri verilebilir. Tüm bu örneklerde fiil gerçek fâil dışındaki bir varlığa isnat edilmiştir. Tıpkı bunun gibi bu durumda, gerçekte kalbe mühür vuran Yüce Allah değil; şeytan veya kâfirdir. Ancak şeytana ve kâfire bu kudret ve imkânı veren Allah olduğu için, tıpkı fiilin sebebe isnat edildiği gibi hateme fiili de Allah'a isnat edilmiştir.⁶⁰

Dördüncü yorum: Kâfirlerin iman etmeyecekleri, hiçbir delil ve uyarının kendilerine fayda etmeyeceği, içlerinde o imanı elde edecek veya ona yakın bir tutum sergileyecek bir duygularının dahi olmadığı artık kesin olarak ortaya çıktıktan sonra, geriye sadece zorla iman ettirme seçeneği kalmıştır.

⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 26.

⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 26.

⁵⁸ Hâkka, 69/21; Kâria, 101/7.

⁵⁹ Târık, 86/6.

⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 26.

–Ki Allah, teklifteki maksat ihlal edilmesin diye onları buna zorlamamıştır.– İşte bu ifade, Allah'ın, onları imana zorlamadığını dile getirmek için kullanılmıştır. Böylece Allah, bu ifade ile zorlama dışında onların hiçbir şekilde sona ermeyecek bir ısrar ve inat ile küfre saplanmış olduklarını bildirmek istemiştir. Bu durum, inat ve dalalette gelinen son noktayı ifade eder.⁶¹

Beşinci yorum: Bu, Allah'ın, kâfirlerin bizzat kullanmış oldukları “(Ey Muhammed!) Bizi çağırдыңın şeye karşı kalplerimiz kapalıdır; kulaklarımızda da ağırlık vardır. Ve seninle bizim aramızda bir perde var. O halde sen istediğini yap, biz de istediğimizi yapacağız”⁶² şeklindeki ifadelerinden bahisle, alaycı bir şekilde aktarması da olabilir. Bunun gibi, kâfirlerin sözlerinin istihza maksadıyla nakledildiği benzer bir ayet de şudur: “Ehli Kitap'tan inkâr edenler ile Allah'a ortak koşanlar, güya kendilerine apaçık delil gelinceye kadar (küfürden) ayrılacak değillerdi.”⁶³ Bu yoruma göre, inanmayanların kendi sözleri üzerinden alaya alınarak onlarla bir tür dalga geçildiği söylenmiş olmaktadır.⁶⁴

Zemahşerî'nin yukarıda beş farklı vecihle yorumladığı tüm açıklamalarına göre, *hateme* fiilinin hakiki manada faili Allah olamaz. Aksi takdirde bu, onların Allah tarafından engellendikleri anlamına gelir ki O, bundan münezzehtir. O halde bu ifadeyi her halükarda mecaza hamletmek gerekir. Dolayısıyla ister mecazın bir çeşidi olan istiare yoluyla olsun, ister mecazın bir diğer çeşidi olan temsil yoluyla olmuş olsun bu ifade mutlak surette mecaza hamledilmelidir. Ona göre bunun hakiki manada anlaşılması doğru değildir. Aksi takdirde Allah'a yakışmayan bir fiil O'na isnat edilmiş olur ki bunun kabulü mümkün değildir. Burada Zemahşerî'nin Mu'tezile mezhebinin yaklaşımına uygun şekilde tenzihçi bir tutum içerisinde olduğu aşikârdır.

Diğer klasik tefsir kaynaklarında da bu ayetteki *hateme* kelimesine verilen luğavî anlam aşağı yukarı benzer ifadelerle Zemahşerî'nin söyledikleriyle aynıdır. Buna göre *hateme* kelimesi, bir şeyi mühürlemek suretiyle içine dışarıdan bir şeyin girmesine engel olacak şekilde kapatmak, kilitlemek manasına gelir.⁶⁵ Şimdi Eş'arî geleneğinden olan bazı müfessirlerin bu ayetle ilgili yorumlarına başvuracağız.

Eş'arî mezhebinin önemli müfessirlerinden olan Fahrüddîn Râzî, önce *hateme* fiilinin nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili olarak, âlimler arasında ihtilaf olduğunu dile getirir ve bunu uzun uzun açıklar. Ardından bu ihtilafları temelde ikiye ayırmıştır. Birincisi, *hateme* fiilinin fâili olan Allah tarafından kâfirlerin kalbinde bunun yaratıldığı görüşüdür. (ki bu daha ziyade Eş'arî geleneğin savunduğu görüştür.) Diğeri ise Mu'tezile mezhebinin görüşü olduğunu açıklamıştır. Bu iki görüşü aktardıktan sonra, kendisi de bir değerlendirme yapmıştır.

⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 26.

⁶² Fussilet, 41/5.

⁶³ Beyyine, 98/1.

⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 27.

⁶⁵ Bkz. Ebû İshâk İbrahim b. es-Sirî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l Kur'an ve İ'râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelbî, Âlemu'l-kutub, Beyrut 1988, c. 1, s. 82; Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Abdurrahman İbn Atiyye el-Muhâribî, el-Endelusî, *Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., c. 1, s. 88; Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Huseyn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz., c. 2, s. 291.

Şöyle ki: Kulların fiilleri Allah tarafından yaratılmıştır diyen görüşe göre, ayetteki bu söz gayet açıktır. Bu görüşte olanlar bu ifadeyi iki türlü yorumlamışlardır. Onlardan bazıları şunu demiştir: Bu *hateme* fiili kâfirlerin kalbinde küfrü yaratmak demektir. Diğer bazıları da şöyle demiştir: Bu, küfrün meydana gelmesini gerektiren sebebi yaratmak demektir. Bu ikinci yorumun ne manaya geldiğini uzun uzun tartışan Râzî, en nihayetinde bu görüşün de cebre yani ilk görüşle aynı manaya dayandığını söyler. Çünkü kalpte küfrün sebebini yaratmak, kalbi mühürlemek ve onları iman etmekten alıkoymakla aynı kapıya çıkar. Çünkü Allah önceki ayette, onların iman etmeyeceklerine hükmedince hemen akabinde bu hükmü gerektiren sebebi yani illeti (*hateme*) zikretmiştir. İletiyi bilmek, malulu bilmek demektir. Malulu bilmek ise, ancak illetiyi bilmekten istifade edildiğinde (yani hüküm yerine geldiğinde) tam olur. Râzî aynı zamanda bu görüşün, sonradan varolan her şeyin Allah tarafından yaratıldığını kabul edenlerin görüşü olduğunu da dile getirmiştir.⁶⁶

Râzî'nin bu açıklamaları, özellikle de "Allah'ın kalplerde küfrü gerektiren sebebi yarattığını" söyleyenlerin yorumu üzerine yaptığı izah, bilhassa kelâm ve din felsefesi alanında süregelen tartışmalardan biridir. Bir yandan her şeyi yaratan Allah ve O'nun ezeli-ebedi bilgisi, öte yandan insanın iradi tercihleri meselesi. Dolayısıyla burada Allah'ın, onların iman etmeyeceklerini ezeli ilmiyle bilmesi ve buna göre de o küfrü celbedecek sebebi yaratması, bu hükmün zorunlu (cebre) olarak meydana gelmesi demek olduğuna işaret etmiştir. Bu nedenle Râzî, ikinci yorumun dolaylı olarak ilk yorumla aynı olduğunu ifade etmiştir. Onun yukarıdaki paragrafın son cümlesinde yaptığı ilave de, bu görüşle örtüşen bir açıklamadır. Yani, hadis olan (sonradan olmuş) her varlığın bir yaratıcıya ihtiyacı vardır. Bunu teselsül halinde devam ettirdiğimizde, en nihayetinde herhangi bir şeyin vücuda gelmesi için bir ilk muharrir lazımdır ki, o da ezeli (öncesiz) varlık olan Allah'tır.

İkinci görüş olan Mu'tezile ise, "Allah kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir" hükmünün, zahiri üzere anlaşılması durumunda kâfirlerin iman etmelerinin Allah tarafından engellendiği anlamına geleceğini, dolayısıyla bu ifadenin hakiki (zahiri) olarak anlaşılmasının caiz olmadığını söylemişlerdir. Zira birçok ayette onların imana davet edildikleri halde iman etmedikleri ve Allah'ın emrinden yüz çevirdikleri için kınandıkları bildirilmektedir. Eğer Allah tarafından iman etmeleri zorunlu olarak engellenmiş olsalardı böyle bir kınama yersiz olurdu. O halde bu kelimeyi mecaza hamletmek gerekir, demişlerdir.⁶⁷

Ayrıca Râzî (ö. 606/1210), ayetteki bu ifadenin hakikat ve mecaz olduğunu söyleyen her iki görüşün delil olarak zikrettikleri ayetlere de yer vermiştir. Bu ayetlerden bazıları şöyledir: "Onu (Kur'an'ı) anlamamaları için kalpleri üzerine perdeler gerer, kulaklarına da ağırlık koyarız."⁶⁸ "Onların kalpleri mühürlendi."⁶⁹ "İnkârları sebebiyle Allah onların kalplerini mühürlemiştir."⁷⁰ "Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin."⁷¹

⁶⁶ Daha detaylı açıklama için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 2, s. 291-295.

⁶⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. 2, s. 292 vd.

⁶⁸ En'âm, 6/25.

⁶⁹ Tevbe, 9/87.

⁷⁰ Nisâ, 4/155.

⁷¹ Kehf, 18/29.

“Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar.”⁷² “O, dinde üzerinize hiçbir güçlük yükledi.”⁷³ Ardından, Râzî şu açıklamayı yapmıştır: Kur’an, her iki tarafın da delil olarak getirebileceği ayetlerle doludur. Her bir kesim, bir grup ayetlere tutunarak kendilerine dayanak oluşturmuştur. Böylece, sem’iyyât denilen nakli deliller her iki taraf için de mevcut olduğundan dolayı, bu bir tearuz (karşıtlık) meydana getirmiştir. Aklî delillere gelince, özet olarak diyebiliriz ki bu mesele İslam dünyasında dallanıp budaklanan ve üzerinde en çok gürültü koparılan meselelerinden biridir. Söylenildiğine göre, Ebû’l-Kâsım el-Ensârî’ye (ö. 512/1118)⁷⁴ (bu kişi Eş’arî kelamcısı olarak bilinir), bu meselede Mu’tezilenin tekfir edilip edilmeyeceği sorulduğunda, o, buna hayır tekfir edilmez demiştir. Çünkü Mu’tezile Allah’ı tenzih etmiştir. Aynı konuda, Ehl-i Sünnetin tekfir edilip edilmeyeceği sorulunca da, yine hayır cevabını vermiştir. Çünkü onlar da Allah’ı tazim etmiştir. Buna göre, her iki grup da Allah’ın azametini ve kibriyasının yüceliğini isbat etmekten başka bir amaç gütmemiştir. Aralarındaki fark ise, Ehl-i Sünnetin görüşü Allah’ın azameti üzerine bina edilmiş ve onlar Allah dışında hiçbir icad edicinin bulunmaması gerektiğini söylemişlerdir. Mu’tezile’nin görüşü ise, hikmet üzerine bina edilmiş ve onlar da bu tür çirkin fiillerin Allah’ın şanına yakışmayacağını söylemişlerdir.

Râzî, bu görüşler üzerine “burada başka bir sır daha vardır” diyerek kendisi şöyle bir yorumda bulunmuştur: Allah’ı isbat etmeye çalışmak, cebri söyleme gitmeyi gerektirir. Çünkü fâil olma vasfı bir sebebe dayanmazsa, o zaman mümkünün (mevcudâtın) müreccihsiz meydana gelmesi gerekir ki bu, yaratıcının varlığını nefyetmek olur. Eğer mevcudatın varlığı bir sebebe dayanırsa, bu da cebri gerektirir. Öte yandan, peygamberlik müessesesinin varlığı da, kulun kudretinin bulunduğu hükmetmeyi gerektirir. Çünkü kul fiiline kadir olmazsa, peygamber göndermenin ve kitap indirmenin nasıl bir yararı olabilir? Bütün bunların da üstünde bir sır daha vardır, o da şudur: Biz, selim fitrata ve akli evvele müracaat ettiğimizde, Allah’a nispetle varlığı ve yokluğu eşit olan şeylerin, bir müreccih bulunmaksızın birinin diğerine ağır basmadığını görüyoruz. Bu da cebrin (zorunlu bir yaratıcının veya bir ilk müharrikin) varlığını iktiza eder. Yine biz, bedîhî (çok açık) olarak, ihtiyari hareketlerimizle zaruri hareketlerimiz arasında bir farkın olduğunu ve yine kesin olarak methetmenin güzel, kınamanın çirkin, emredilen şeylerin güzel, nehyedilen şeylerin çirkin olduğunu görüyoruz. Bu da Mu’tezile mezhebini iktiza eder. Tüm bu açıklamalarımız ve hakikatini ortaya koymaya çalıştığımız şu sırlardan da anlaşılacağı üzere, bu mesele çetin, muğlâk ve içinden çıkılmaz bir hal almıştır.⁷⁵

Özetle Râzî, ayetteki bu ifadenin hem hakikat olabileceğini hem de mecaz olabileceğini söylemiştir. Çünkü her iki görüşün de argümanları Kur’an’da mevcuttur. Dolayısıyla bunu nakli delillere dayanarak kesin bir hükme bağlamak mümkün değildir. Bu nedenle ne Eş’arî ne de Mu’tezilenin yaptıkları farklı yorumlar sebebiyle tekfir edilmeyeceklerini nakletmiştir. Her iki mezhebin arasındaki temel farkın ise, kudret ve hikmet olduğunu dile getirmiştir.

⁷² Bakara, 2/286.

⁷³ Hac, 22/78.

⁷⁴ Asıl adı, Ebû’l-Kâsım Selmân b. Nâsır el-Ensârî en-Nisâbüri’dir. Hakkında geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebi, *DİA*, “Nisâbüri, Selmân b. Nâsır” c. 33, s. 141-142.

⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, c. 2, s. 291-295.

Eş'arîler Allah'ın kudretini esas alarak konuyu açıklarken, Mu'tezile ise O'nun hikmetini merkeze alarak yorumlamışlardır. Fakat neticede her ikisinin de amacı, Allah'ın şanını yüceltmektir. Meseleyi kelâmî alana taşıyarak aklî olarak da tartışan Râzî, yine her iki görüşün dayanaklarının olduğunu açıklamalarıyla ortaya koymuştur. En nihayetinde, bu tartışmanın kadim olduğunu ve İslam dünyasının en çetrefilli konularından biri olduğunu dile getirerek konuyu bitirmiştir.

Eş'arî geleneği temsil eden ve Ehl-i Sünnet savunucusu olarak da bilinen bir diğer müfessir el-Kurtubî (ö. 671/1273) ise, konuyla ilgili olarak *hateme* kelimesinin zahiri üzere anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Çünkü bu ifadenin fiil olup, failinin de Allah olduğu ayette açıktır. Kur'an'da bulunan benzer başka ayetleri de delil olarak zikredip, bunları zahiri anlamlarına göre yorumlayan Kurtubî, bu ifadelerin manen (simgesel) bir isimlendirme ve hüküm olmadığını, aksine bunun, Allah tarafından kâfirlerin küfrüne karşılık, Kendisine iman etmelerine engel olan bir mananın kalplerinde hakiki olarak yaratıldığının ifadesi olduğunu açıklamıştır.⁷⁶

Kurtubî'nin (ö. 671/1273) bu açıklaması, onun, *hateme* fiilinin hakiki manasıyla anlaşılması gerektiği konusunda açık ve net olduğu anlamına gelir. Diğer müfessirlerin aksine sadece bu yorumda bulunması ve mecazî yorumlara yer vermemesi de bu konuda katı ve kesin bir tutum içerisinde olduğu, dolayısıyla bu ifadeyi mecaza hamlederek te'vil edenlere katılmadığını ortaya koymaktadır.

Eş'arî müfessirlerinden el-Beydâvî (ö. 685/1286) de, bazı müfessirler gibi önce *hateme* kelimesinin luğâvî manasını açıklamış, ardından bu ayetin önceki ayetteki hükmün (onlar iman etmezler) illeti olduğunu dile getirmiştir. Bu ayetin manasıyla ilgili olarak da, bu kelimenin fiziki manada kalplerin kapanması anlamına gelmediğini, bu ifadenin bir istiare olduğunu söylemiştir. Bununla kastedilen şudur: Bu, azgınlıkları, körü körüne taklit ve doğruluktan sarfı nazar etmeleri sebebiyle, kâfirlerin içinde onlara küfür ve isyanı sevdiren, iman ve itaati çirkin gösteren bir halin süreklilik arzedecek şekilde meydana geldiğini ifade etmektir. Bu sebeple, kalpleri ve kulakları sanki bir mühürle kapatılmış gibi, ne kalpleri hakkı içine alabilecek ne de kulakları onu duyacak durumdadır.⁷⁷ Beydâvî'nin bu yorumuyla, Mu'tezilenin görüşlerinden yararlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim tefsirinde bu açıklamasının devamında, Mu'tezilenin bu ayeti birkaç vecihle te'vil ettiğini söylemiş ve onların açıklamalarına yer vermiştir. Burada, neredeyse birebir aynı ifadelerle Zemahşeri'nin konuyla ilgili sözlerini tekrarladığını görüyoruz.⁷⁸

Görüldüğü üzere konumuz olan ayetin ifade ettiği *hateme* fiilini yorumlayanlardan bir kısmı, kalbe mühür vurmaya hakiki manada anlamışlardır. Buna göre kalp, dalaletin artmasıyla birlikte parmak parmak kapanan avuç gibi kapanır demişlerdir. Diğer bazıları, bunun mecaz olduğunu söylemişlerdir. Bu görüş sahiplerine göre ayet, kâfirlerin kalbindeki küfür, dalalet ve haktan yüz çevirmeleri sebebiyle onlara yapılan bir ihtardır.

⁷⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfeyiş, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, Kahire 1964, c. 1, s. 186,187.

⁷⁷ Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve-Esrâru't-Te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mera'selî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1997, c. 1, s. 42.

⁷⁸ Bkz., Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve-Esrâru't-Te'vil*, c. 1, s. 42 vd.

Yine bunu mecaza hamledenlerden diğerk bazıları da şöyle demişlerdir: *Hateme* fiilinin Allah'a isnat edilmesi, tıpkı "mal filanı helak etti" demek gibidir. Hâlbuki onu helak eden mal değil, onun malla ilgili kötü tasarrufudur. Aynı şekilde kâfirler de, Allah'ı inkâr edip onun kulluğundan yüz çevirince, Allah da bu tercihleri sebebiyle kalplerini mühürlemiştir.⁷⁹

SONUÇ

Kur'an-ı Kerim'de kelimelerin hakiki manalarında kullanıldığına dair herhangi bir ihtilaf yoktur. Bütün müfessirler ile dil ve belâgat âlimleri bu konuda hemfikirdirler. Ancak Kur'an'da kelimelerin mecazî manada kullanıldığına dair farklı görüşler mevcuttur. Âlimlerin bir kısmı Kur'an'da mecaz olmadığını savunurken, kahir ekseriyeti ise hem dilde hem Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmişlerdir. Arap dilinde edebî bir sanat olan mecaz, gündelik dilde olduğu gibi din dilinde de önemli bir işleve sahiptir. Mecazı diğerk söz sanatlarından farklı kılan, sadece dildeki bir boşluğu doldurmak değil, aynı zamanda beraberinde yeni ve farklı yorum çeşitlerini de meydana getirmesidir. Kur'an'daki hakikat ve mecaz tartışmalarının da asıl kaynağı burasıdır.

Kalplerin ve kulakların mühürlenmesi meselesi ile ilgili, *hateme* fiilinin Allah'a isnat edilmesi müfessirler tarafından temelde iki türlü yorumlanmıştır. Bir görüşe göre ayetteki bu ifade, hakiki anlamıyla kullanılmaktadır. Çünkü ayetin zahiri bu manayı açıkça ortaya koymaktadır. Bu görüş daha çok Eş'arî geleneğın görüşüdür. Diğerk yoruma göre ise, ayetteki bu ifade mecazdır. Aksi takdirde bu, inanmayanların Allah tarafından engellendikleri anlamına gelir ki O, bundan münezzehtir. Bu da, daha ziyade Mu'tezile âlimlerinin savunduğu görüştür. Fakat bu konuda Eş'arî ile Mu'tezilî âlimler arasında mutlak bir ayırmadan söz edemeyiz. Zira bazı Eş'arî müfessirler de Mu'tezile âlimleri gibi bu ifadenin mecaz olduğunu kabul etmişlerdir.

Konuyla ilgili olarak her iki mezhebin de argümanları Kur'an'da mevcuttur. Yapılan yorumlarda her iki tarafın da görüşlerini Kur'an'dan ayetlerle temellendirdikleri görülmektedir. Yorumlarındaki asıl farkın ise, kudret-i ilahi ve hikmet-i ilahi temelli olduğu anlaşılmaktadır. Eş'arî müfessirler, Allah'ın kudretini öne çıkarıp O'nu her şeyi yaratan ve mahlukat üzerindeki sonsuz kudretini esas alırken; Mu'tezile mezhebi ise, Allah'ın hikmetini esas almış ve zatını her türlü çirkinlikten beri tutup, O'nu tenzih etme saiki ile hareket etmişlerdir. Ancak her iki mezhebin de temel amacı, Allah'ın azamet ve kibriyasını ortaya koymak olmuştur. Bu bakımdan Eş'arî gelenek ile Mu'tezile arasında bir gayrılık bulunmamaktadır. Bir başka ifadeyle, aralarındaki karşıtlık Allah'ın zatına veya O'nun varlığına ilişkin bir mesele değildir. Bu tartışma, daha ziyade Allah'ın bazı sıfatlarının farklı yorumlanmasından kaynaklanmıştır.

KAYNAKÇA

ABDULBAKİ, Muhammed Fuad, el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire 1945.
AKSAN, Doğan, Her Yönüyle Dil, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1982.

⁷⁹ İbn Atiyye, *Muharreru'l-Vecîz*, c. 1, s. 88.

- BEYDÂVÎ, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, Envâru't-Tenzîl ve-Esrâru't-Te'vîl, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mera'selî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, I-V, Beyrut 1997.
- BOZGÖZ, Faruk, "Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı", ("Yayınlanmamış Doktora Tezi", "Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü"), Konya 2000.
- CÂRİM, Ali ve Mustafa Emîn, el-Belâğatu'l-Vâdiha, Can Kitabevi, Konya tsz.
- CÜNDÎ, Enver, el-Fusha Luğatu'l-Kur'an, Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, Beyrut tsz.
- CÜNDİOĞLU, Düccane, Kur'an'ı Anlama'nın Anlamı, Kapı Yayınları, İstanbul 2018.
- CÜRCÂNÎ, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed, Esrâru'l-Belâğe, thk. Muhammed Reşit Rıza, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- ÇELEBÎ, Rabiha ve Nasrullah Hacı Müftüoğlu, Teshîlu'l-Belâğah, Anadolu Matbaası, İzmir 1996.
- DAYF, Şevkî, el-Belâğah, Dâru'l-Maarif, Kahire 1965.
- DURMUŞ, İsmail, "Mecaz", DİA, C.28, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003.
- EBÛ HUSEYN, Muhammed b. Ali el-Basrî, Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh, thk. Muhammed Hamidullah, yy., Dımişk 1964.
- EREN, Cüneyt, M. Vecih UZUNOĞLU, Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar; Belâgat, Sütun Yayınları, İzmir 2006.
- HALÎL B. AHMED, Ebû Abdirrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, Kitabu'l-Ayn, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- HÂŞİMÎ, Seyyid Ahmed, Cevâhiru'l-belâğe, Mektebetu'l-îmân, Mısır-Mensûr 1999.
- İBN ATİYYE, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Abdurrahman el-Muhâribî, el-Endelusî, Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz, thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-V, Beyrut tsz.
- İBN CİNNÎ, Ebu'l-Feth Osman, el-Hasâis, Muessesetu'l-Kutubi's-Sakâfiyye, I-III, Beyrut tsz.
- İBN MANZÛR, Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem, Lisânü'l-Arab, Dârü'l-Fıkr, I-XV, Beyrut 1994.
- İBN TEYMİYYE, Ebu'l-Abbâs Takıyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm, Kitâbu'l-İman, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut 1996.
- İSFAHÂNÎ, el-Hüseyin b. Muhammed er-Râğıp, el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986.
- KÂDÎ ABDULCEBBÂR, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdulcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, Tenzîhu'l-Kur'an ani'l-Metâin, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Mektebetu'n-Nâfize, Bsmyy. 2006.
- KAZVİNÎ, Ebu'l-Meâlî Celâluddin el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer b. Ahmed eş-Şafîi, el-İdâh fî Ulûmi'l-Belâğah, thk. Muhammed Abdulmunim Hafâcî, Dâru'l-Cîl, I-VI, Beyrut 1993.
- KURTUBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfeyiş, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, I-XX, Kahire 1964.
- KÜÇÜKKALAY, Hüseyin, Kur'ân Dili Arapça, Denizkuşları Matbaası, Konya 1969.
- MA'RÛF, Nâyif, el-Edebu'l-İslâmî, Dâru'l-Nefâis, Beyrut 1990.
- MERÂĞÎ, Ahmed Mustafa, Ulûmu'l-belâğe, Dâru'l-kutubi'l-ilmîye, Beyrut-Lübnan 1993.
- RÂZÎ, Ebû Abdullah Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hasen b. Huseyn, Mefâtîhu'l-Ğayb, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, I-XXXII, Beyrut tsz.
- SEKKÂKÎ, Ebu Yakûb Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, Miftâhu'l-Ulûm, thk. Naim Zerkûr, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

- ŞERÎF CÜRCÂNÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed eş-Şerîf, Kitâbu't-Ta'rîfât, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1990.
- TÂHİR-Ü'L MEVLEVÎ, Edebiyat Lügatı, "Hakikat", Enderun Kitabevi, İstanbul 1994.
- TUNCÎ, Muhammed ve Râcî Esmer, el-Mu'cemu'l-Mufasssal fi Ulûmi'l-Luga, Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- ZECCÂC, Ebû İshâk İbrahim b. es-Sirî b. Sehl, Meâni'l Kur'ân ve İ'râbuhu, thk. Abdulcelîl Abduh Şelbî, Âlemu'l-kutub, I-V, Beyrut 1988.
- ZEMAŞSERÎ, Ebi'l Kâsım Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî, El-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arâbî, Beyrut tsz.