

MU'TEZİLE ve TEFSİR

Mustafa ÖZTÜRK*

MU'TAZILAH AND QUR'ANIC EXEGESIS

The present study is an attempt to concisely review and criticize the Mu'tazilah's hermeneutical methodology. The material used in much of this article is extracted from various works of the Mu'tazilian scholar Qadi Abduljabbar. It is well known that Mu'tazilah is a religio-political movement whose historical and intellectual origins date back to the Umayyad period. Although many Mu'tazilian scholars defended the Islamic thought against the heretics at intellectual and, especially, theological levels, orthodox scholars such as Baghdadi, Isfaraini and their successors had tried hard to condemn the Mu'tazilah in the Muslim opinion as a heretical movement. This ideological endeavor, unfortunately, resulted in the retirement of the Mu'tazilah practice from the scene of Islamic history. In this article, the understanding or methodology of Qur'anic exegesis of the Mu'tazilah will be examined from the perspective of dominant conception in Islamic orthodoxy. Subsequently, the question of whether the Qur'anic interpretations of this sect are heretical will be discussed.

Giriş

Bu makalenin yazılış maksadı, Mu'tezile'nin Kur'an ve tefsir anlayışını ana hatlarıyla ortaya koymaktan ibarettir. Gerçi, Sünnî müelliflerin tefsir tarihi üzerine yazdıkları eserler dikkate alındığında Mu'tezile hakkında böyle bir yazı yazmaya ihtiyaç yok gibidir. Çünkü, Ehl-i sünnet mezhebinin tefsir ve diğer dinî ilimlerdeki en sahih anlayış ve yorumun yegâne temsilcisi olduğu fikrini empoze eden bu eserlerdeki hâkim kanaate göre Mu'tezile, dinî açıdan sağlam temellerden yoksun bir inanç sistemini benimsemiş fırkalar anlamındaki "Ehl-i bid'at" kategorisinde yer alan heretik bir fırka olarak Kur'an'ı kendi mezhebî kabullerine kurban etmiştir!..

Acaba işin aslı gerçekten öyle midir? İşte bu çalışmada, bizzat Mu'tezilî müelliflere ait eserlerdeki bilgi ve değerlendirmeler ışığında mezhebin Kur'an ve yorum anlayışı ortaya konulacak ve bu sûretle Sünnî muhitteki geleneksel Mu'tezile algısının nesnellik değeri de büyük ölçüde tebarüz etmiş olacaktır.

Bilindiği gibi, Mu'tezile, kendi içinde küçük fırkalara bölünmüş bir kelâm mektebidir. Temelde akıl ve serbest düşünceye prim veren bir zihniyetin kurumsallaşmış

* Yrd. Doç. Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ozturk65@yahoo.com

formu olan Mu'tezile'nin öteden beri çok çeşitli anlayış ve eğilimlerin kendini ifade etme imkânı bulduğu bir serbest kürsüyü anımsatır olması, herhangi bir konuda "Mu'tezile'ye göre" demeyi neredeyse imkânsız kılmaktadır. Sözgelimi, Kur'an'ın i'câzı konusunda birçok Mu'tezilî âlim Sünnîlerle hemen hemen aynı görüşü paylaşırken Nazzâm (ö. 221/835 [?]), İsâ b. Sabîh el-Murdâr/el-Muzdâr (ö. 226/841) ve hatta Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) çok daha farklı bir noktada durmaktadır. İşte bu durum, Mu'tezile hakkında görüş bildirmenin riskine, dolayısıyla bu konuda son derece ihtiyatlı olunması gerektiğine işaret etmektedir.

Buradaki risk faktörünün farkında olarak kaleme alınan bu makalede, özellikle mezhep içinde kendine ait yeni görüşlerden çok eklektik yaklaşımıyla dikkat çeken Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) bir nevi Mu'tezile ansiklopedisi hüviyetindeki eserlerine başvurulmuştur. Kendisinden önceki Mu'tezile ulehasının görüşlerini derleyip bunları değerlendiren, içlerinden seçim yaparak mezhebi sistematik hâle getiren Kâdî Abdülcebbar'ın bu çalışmaya esas teşkil eden eserlerinin başında, *el-Muğnî*'nin özellikle *Halku'l-Kur'ân* meselesine tahsis edilen VII. cildi gelmektedir. Yine adı geçen âlimin, zâhirî mânâ cihetinden Mu'tezile'nin beş esasına (Usûl-i Hamse) ters düşen ayetleri müteşâbih kategorisinde değerlendirdiği *Müteşâbihü'l-Kur'ân* adlı eseri de bu çalışmanın temel kaynakları arasında yer almaktadır.

Çalışmada kullanılan bir diğer önemli kaynak ise Kâdî Abdülcebbar'a veya onun Zeydî öğrencisi Kivâmüddîn Mankdîm'e (ö. 425/1033) ait olan *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse* adlı eserdir. Bütün bu eserlerin yanında, şu an Kur'an'ın tüm ayetlerini içeren yegâne Mu'tezilî tefsir olma özelliğini muhafaza eden Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ına da yer yer müracaat edilmiş; ayrıca Mu'tezilî tefsir ekolünün belki de en seçkin siması olan Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) tarafından nakledilen bazı görüşlerine de münasebet düştükçe atıfta bulunulmuştur.

I. TEFSİR TARİHİNDE MU'TEZİLE

Mu'tezile, İslam tefsir tarihinde maalesef kayıp bir halkadır. Bu halkanın kaybolmasındaki en büyük pay, kanaatimizce Sünnî iradeye aittir. Çünkü İslam'ın resmî tarihini yazan Sünnîlik, Mu'tezile'yi başından beri heretik bir fırka olarak algılamakta ısrar etmiş ve bu ideolojik ısrar, özellikle mezhepler tarihi alanında eser veren Sünnî müellifleri, Mu'tezile hakkında kimi zaman insaf sınırlarını aşan birtakım değerlendirmeler yapmaya, hatta kasten yanlış beyanlarda bulunmaya sevk etmiştir.

Mu'tezile'yi tahkir, tezyif, hatta tekfir etmeyi adeta dinî bir vecibe gibi gören Sünnî müelliflerin başında Abdülkâhîr el-Bağdâdî (ö. 429/1037) gelmektedir. Nitekim o, İslam mezhepler tarihinin temel kaynaklarından biri olarak kabul edilen *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserinde hak ve hakikat çizgisinden sapan bir grup olarak takdim ettiği Mu'tezile'yi yirmi iki fırkaya ayırmış ve bu fırkalardan yirmisinin Ehl-i bid'at olduğunu, Hâbitiyye ve Himâriyye diye anılan iki fırkanın ise küfre girdiğini söylemiştir.¹

¹ Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut trz., s. 114. Bağdâdî'nin Mu'tezile ve diğer fırkalara yönelik bu tutumu bizzat Sünnî âlimler tarafından eleştirilmiştir. Mesela Fahreddîn er-Râzî, kendisine karşı saygı hisleri beslediği Bağdâdî'yi, muhaliflerine karşı şiddetli bir taassuba sahip olduğunu ve bu yüzden eserinde zikrettiği hemen hiçbir fırkanın görüşlerini objektif bir şekilde aktarmadığını belirtmiştir. Fahreddîn er-Râzî, *Münâzarât*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut 1967, s. 39.

Bir dönem Bağdâdî'nin öğrencisi olan Eş'arî kelâmcısı Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî (ö. 471/1078) ise *et-Tebsîr fi'd-Dîn* adlı eserinde, hocası Bağdâdî'yi hatırlatır bir şekilde Mu'tezile'nin genelde ittifak ettiği görüşleri "rezillikler" nitelemesiyle özet olarak aktardıktan sonra şunları söylemiştir: "Bilmelisin ki onların rezilliklerinden aktarmış olduğumuz bu bilgiler Mu'tezilî fırkaların tümü için geçerli olan ve üzerinde ittifak edilen görüşleri kapsamaktadır. Bundan sonra aktaracağımız rezil ve utanç verici görüşler ise muayyen bir Mu'tezilî fırkaya mahsustur."²

Kanaatimiz odur ki, Sünnî kelâm kitaplarında sıkça rastlanan *hilâfen li'l-Mu'tezile* kaydının da işaret ettiği gibi, Ehl-i Sünnet kelâmının dahi belli ölçüde varlığını Mu'tezile'ye borçlu olduğu dikkate alındığı takdirde Bağdâdî ve İsferâyînî'nin mezkûr mülâhazalarını insaf ölçülerine sığdırmak pek mümkün değildir. Kaldı ki Mu'tezile, hicrî III. yüzyıl Ortadoğu İslam coğrafyasında epeyce yaygın ve etkin olan Maniheizm, Hermesizm ve aşım Şiîlik gibi gnostik karakterli muhtelif din ve kültürlerle mensup İslam muhaliflerinin özellikle Kur'an'a yönelik saldırılarını bertaraf etme mücadelesinin en ön safında yer alan mezhep olup, sırf bu yönüyle takdir edilip hayırla anılmaya müstehaktır. Yine bu bağlamda Abdülkerîm b. Ebî'l-Avcâ, İshâk b. Tâlût ve Nu'mân b. Münzir gibi mülhitlerin Kur'an'a dil uzatma girişimlerinin ardından ilâhî kelâmın dil, üslûp ve nazım yönünden i'câzını izhar etmek maksadıyla kaleme alınan ve genellikle *Meânî'l-Kur'ân* ve *Nazmu'l-Kur'ân* diye isimlendirilen ilk eserlerin Vâsıl b. Atâ, Ferrâ (ö. 207/822), Câhiz (ö. 255/869), Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) ve İbnü'l-İhşîd (ö. 326/938) gibi Mu'tezilî veya Mu'tezilî düşünceye sempati duyan âlimlere ait olduğunu hatırlamakta da fayda vardır.³

Hâl böyle iken, Sünnî mezhepler tarihindeki dışlayıcı bakış açısı maalesef aynıyla tefsir tarihine de yansıtılmış ve bu çerçevede Mu'tezile'ye son derece sert eleştiriler yöneltilmiştir. Klâsik Sünnî literatürde Mu'tezile'nin Kur'an ve yorum anlayışına yönelik kadîm eleştirilerden biri, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs* adlı eserinde kayıtlıdır. İbn Kuteybe anılan eserinde eleştiri konusu yaptığı birkaç Mu'tezilî yorum aktardıktan sonra meseleyi şöyle noktalamıştır: "Bu kitaptaki amacım, bu ve benzeri tahrifler hakkında bilgi aktarmak değildir. Benim esas amacım, [onların] Allah'ın kitabını kişisel arzu ve isteklerine göre yorumlama, yorumu mezhebî anlayışlarına göre temellendirme hususundaki cehaletlerinden ve Allah'a karşı cüretkâr tutumlarından [okuyucuyu] haberdar etmektir."⁴

Mu'tezile'nin Kur'an ve yorum anlayışına yönelik sert eleştirilerden biri de İmam Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'ye (ö. 324/936) aittir. İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Teb'yînü Kezîbi'l-Müfterî* adlı eserinde kaydedildiğine göre Eş'arî bu konuda şunları söylemiştir: "Sapkınlar ve saptıncılar Kur'an'ı kendi görüşlerine göre yorumladılar. Onu kişisel arzu ve istekleri doğrultusunda tefsir ettiler (...) Onlar, kendilerine mahsus Kur'an yorumlarını Ebû'l-Hüzeyl, İbrâhim en-Nazzâm, el-Fuvatî, Cübbâî, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, cahil İskafî ve Belhî Fevrî ile, bu adamları tebci edip mutaassıp bir şekilde destekleyen kimselerden aldılar. Bu Mu'tezilî şahıslar birer dalâlet (sapkınlık) önderi oldukları hâlde cahil insanlar körü körüne onların izinden gidip dinî konularda dayanak ittihaz ettiler. İşte, Cübbâî bir Kur'an tefsiri yazmış ve bu tefsirde Allah'ın kitabını

² Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tebsîr fi'd-Dîn*, nşr. K. Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983, s. 67.

³ Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, Ankara 2002, s. 157-158.

⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*, nşr. M. Muhyiddîn el-Asfar, Beyrut 1989, s. 74-75.

vahyin otantik formuna aykırı şekilde izah etmiştir. O, Kur'an'ı Cübbâ diye maruf olan beldesinin diliyle tefsir etmiştir. Cübbâ Kur'an'ın nâzil olduğu dili [Arapça'yı] bilen bir kişi olmadığı gibi, tefsirinde müfessirlerden bir tek harf dahi nakletmemiştir. O, tefsirde sadece kendi vesvesesini ve içindeki şeytanını esas ittihaz etmiştir."⁵

Mu'tezile'nin tefsir anlayışına yönelik en sert eleştirisi, Ehl-i hadis ve Selefiyye tarafından temelleri atılan gelenekselciliği sistemli bir düşünce ekolüne dönüştüren İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile onun en gözde öğrencisi olan ve bilhassa itikâdî meseleleri selefi anlayışa göre ele alıp incelemesi hasebiyle kelâmcılara son derece sert eleştiriler yönelten İbn Kayyim el-Cevziyye'den (ö. 751/1350) gelmiştir. İbn Kayyim, İslam hukuk düşüncesini selefi bir yaklaşımla ele aldığı *İ'lâmü'l-Muvakkî'in* adlı eserinde bid'at ve dalâlet ehli olarak tavsif ettiği Cehmiyye, Mu'tezile, Kaderiyye ve benzeri fırkaların yorum anlayışları hakkında şunları söylemiştir: "Onların Kur'an yorumları gerçekte birer zihinsel çöp, fikir artığı ve vesveseden ibarettir. Onlar, bu tür görüşlerle sayısız kağıt (varak) doldurdular; gönülleri şüpheye, âlemi fesada boğdular. Akıldan yana birazcık nasipdar olan herkes bilir ki, bir âlimin fesada düşme ve perişan olma sebebi, kişisel görüşü vahye, arzu ve isteği akla mukaddem kılmaktan kaynaklanır. Bu iki fâsit asıl (re'y ve hevâ) kalbe yerleştiğinde, o kalbin helâk olması kaçınılmazdır."⁶

Klâsik dönem Sünnî âlimlerin Mu'tezile hakkındaki bu eleştirileri, M. Hüseyin ez-Zehebî'nin *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* adlı eserinde de hemen hemen aynıyla tekrar edilmiştir.⁷ Zehebî'nin konuyla ilgili kişisel değerlendirmeleri ise, maalesef hiçbir tahkik ve tenkide tâbi tutulmaksızın blok hâlinde bazı Türkçe eserlere taşınmıştır.⁸ Oysa, İslam tefsir tarihine mezhepler üstü bir perspektiften, daha doğrusu, dışarıdan bakan birisinin eserine göz attığımızda karşımıza çok daha farklı bir Mu'tezile tablosu çıkmaktadır. Meselâ, müsteşrik İgnaz Goldziher Mu'tezile'nin te'vil ve tefsir anlayışı hakkında şunları söylemektedir:

"Onların te'vil ameliyesi, şek ve şüphe ehlinin dil uzatmalarından münezzeh kıldıkları Allah'ın kelâmını akla uygun bir çerçeve içinde muhafaza etmek gibi yüce bir maksada matuf idi... Bu bölümün başında da işaret ettiğimiz gibi, Mu'tezile'nin tefsirde naklin maksadını göz ardı ettiğini ve sadece hür ve tenkitçi bir yaklaşımla kutsal metni anlamaya kalkıştığını düşünmemiz yanlış bir varsayım olacaktır. Böyle bir varsayım, en azından Mu'tezile'nin kadim temsilcilerinden onay almayacaktır. [Bu noktada], onların Kur'an'a salt özgür düşünceyle değil, bilâkis Allah'a karşı tam bir sorumluluk bilinci (verâ' ve takvâ) içinde yaklaştıkları gerçeğini göz ardı etmemiz doğru olmayacaktır."⁹

Goldziher'in bu şekilde tavsif ettiği Mu'tezile ekolüne mensup âlimler, özellikle tefsir ve kelâm sahasında yüzlerce eser vermiş; ama bu eserlerden çok büyük bir kısmı maalesef günümüze ulaşamamıştır.¹⁰ Bu noktada, özellikle Sünnî mezhepler tarihçilerinin Mu'tezile'ye yönelik olumsuz tutumları dikkate alındığında, söz konusu eserlerin kaybolmasına yol açan temel faktörü mezhep taassubu olarak teşhis etmek

⁵ Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah İbn Asâkir, *Tebayünü Kezîbî'l-Müfetti*, Beyrut 1979, s. 138-139.

⁶ Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in 'an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut 1973, I. 68.

⁷ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Beyrut 1976, I. 372-379.

⁸ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, Ankara 1988, I. 310-321.

⁹ İgnaz Goldziher, *Mezâhibü'l-Tefsîrî'l-İslâmî*, Arapça'ya çev. Abdülhalîm en-Neccâr, Bağdat 1955, s. 133-134.

¹⁰ Mu'tezilî tefsir literatürünün geniş bir dökümü için bkz. Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, (yayınlanmamış doktora tezi), Bursa 1991, s. 54. vd.

mümkündür. Bunun yanında, Bağdat'ın Moğollar tarafından istila edilmesi, savaşlar, yangınlar ve doğal afetler gibi muhtelif faktörleri de zikretmek gerekir.

Diğer yandan Mu'tezile'nin kendi muarızlarına yönelik dışlayıcı tavrı ile kelâm ilminin zemmine tahsis edilmiş eserlerde bu ilim dalıyla ilgili kitapların okunmasının haram oluşuna dair fetva verilmesi de Mu'tezilî kültür mirasının heder edilmesinde önemli rol oynamıştır. Nitekim Mu'tezile, Me'mûn'un (ö. 218/833) Abbâsî hilâfet devletin başına geçmesinin ardından siyasal otoritenin desteğini arkasına alarak mezhebî görüş ve kanaatlerini muhaliflerine zorla kabul ettirmeye çalışmıştır.

Tarih kayıtlarına "Mihne" (resmî kovuşturma ve işkence) diye geçen bu baskıcı tavrı aslında Mu'tezile için bir intihar olmuştur. Nitekim, 232/846 yılında Mütevekkil'in tahta geçmesiyle birlikte roller değişmiş ve bu defa baskıya maruz kalma sırası Mu'tezile'ye gelmiştir. Halife el-Mütevekkil, Mihne sürecinde etkin rol üstlenen Ahmed b. Ebî Duâd (ö. 240/854) ve tüm aile efradını sürgüne göndermesinin yanında bu süreçte en fazla baskı gören Ehl-i hadisle ilişkileri onarma girişiminde bulunmuş ve hatta onlardan Mu'tezile aleyhinde hadis rivayet etmelerini istemiştir. Tarihin bu uğrağında düşünce önderlerinden bir kısmı hapsedilip bir kısmı sürgüne gönderilen, kitapları yakılan Mu'tezile ekolü, sırtına vurulan Ehl-i bid'at damgasıyla Sünnî dünya'nın o dönemdeki merkezi olan Bağdat'tan kovulmuştur. Mu'tezile bu tarihten sonra İslam düşüncesinin modern Batı düşüncesiyle karşılaştığı XX. asrın başlarına kadar Sünnîler nazarında fiilen tarihin sayfalarına gömülmüş bir heretik fırka olarak anılmıştır.¹¹

2. MU'TEZİLE'NİN KUR'AN TASAVVURU

Mu'tezile'nin tefsirdeki yöntemine geçmeden önce mezhebin İslam kelâm tarihinde çetin tartışmalara konu olan Kur'an tasavvurunu ortaya koymak gerekir. Bu bahis kapsamında öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Mu'tezilî âlimlerin tümüne göre Kur'an, Allah tarafından Hz. Peygamber'e vahyedilen mu'ciz bir kelâmdır.¹² Ancak bu, mahlûk-muhdes, mef'ûl ve mec'ûl bir kelâmdır. Mu'tezile, bu sıfatlarla muttasıf olan Kur'an'ın zât-ı ilâhiyyeden ayrı bir varlık olduğu ve sırf kulların faydası için, Allah'ın yaratmasıyla sonradan vücut bulduğu görüşünde birleşmiştir.¹³

Mu'tezile'ye göre Kur'an'ın hâdis bir kelâm oluşu müsellemidir. Peki kelâm nedir? Bu bağlamda, "bir şeyi tanımlamak o şey hakkında bilgi sahibi olmanın cüz'üdür. Çünkü tanım yapmaktaki amaç, efrâdını câmi' ağıyârını mâni' bir çerçeve belirlemektir. Öyleyse burada kelâmın tanımıyla işe başlamak gerekir"¹⁴ diyen Kâdî Abdülcebbâr'a göre kelâm, makul (insan tarafından idrak edilen) harf ve seslerden müteşekkil bir dizgedir.¹⁵ Başka bir ifadeyle, kelâm, insanın idrak ve algısına açık olan, varlığı dilde somutlaşan, düzenli ve sistemli bir form arz eden harf ve seslerden ibarettir. Harfler ve sesler, kelâmın olmazsa olmaz iki cüz'üdür. Bu yönüyle kelâm, varlığı zorunlu olarak bilinen ve ontolojik düzlemde apaçık şekilde algılanan bir fenomendir.¹⁶

¹¹ Hüseyin Hansu, *Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2002, s. 6-7.

¹² Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî Ehvâbî'l-Tevhîd ve'l-'Adl (Halku'l-Kur'ân)*, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, Kahire 1961, VII. 61.

¹³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII. 3.

¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII. 6.

¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî bi't-Teklîf*, nşr. Ömer es-Seyyid Azmî - Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire trz., s. 306.

¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII. 6-13.

Gerçekte, Allah'ın kelâmı da bundan farklı bir mahiyete sahip değildir. Yani, ilâhî kelâm da esas itibariyle nesneler dünyasındaki (şâhid) insana mahsus kelâm türünden olup manzum harflerden ve birbirinden bağımsız (kesik) seslerden müteşekkildir. Bu sebeple, olgusal alandaki kelâm hangi nitelikleri haiz ise Allah'ın kelâmı da o nitelikleri haizdir.¹⁷ Binaenaleyh, ilâhî kelâmın mahiyetini tespit konusunda şâhid ile gâib arasında ayırım gözetmek yanlıştır. Çünkü, Allah'ın zâtını kavramak mümkün değildir. Dolayısıyla, O'nun aşkın zâtıyla kâim bir kelâm sıfatından söz etmek, son tahlilde, aklın bilgi ve kavrayış kapasitesini aşan bir şeyi bilmek ve bunu ispat etmek anlamına gelir. Gerçek mahiyeti bilinmeyen bir şeyi ispatlamak ise muhali ispat etmeye götürür. Sonuç itibariyle, doğrudan doğruya Allah'a ait olan bir şeyin künhüne vâkıf olmanın imkânı yoktur. Öyleyse, Allah hakkında sadece olgusal alan (şâhid) dahilinde konuşma imkânı vardır.¹⁸

Mu'tezile şâhid ile gâib arasındaki tesviye mantığınca, "ilâhî kelâmın bekâsı yoktur" fikrinde ısrar eder. Zira, nesneler dünyasındaki kelâm bir fiildir. Bu noktada şâhidle gâib aynı olduğuna göre Allah'ın kelâmı bâki olamaz. Aksi hâlde bizim kelâmımızın da bekâsı gerekir. Beşerî kelâmın bekâsı olmadığına göre ilâhî kelâmın bekâsından da söz edilemez. Netice itibariyle, Allah'ın kelâmı, sonradan oluş özelliklerini taşıdığı için, tıpkı bizim kelâmımız gibi mef'ûl ve muhdestir.¹⁹ Bu sebeple, kelâmın zâtı ilâhî ile kâim bir mânâ (kelâm-ı nefsi) olduğunu kabul etmek, son derece yanlıştır. Zira, akledilemeyen ve kendisine hiçbir şekilde erişilemeyen, hatta hiçbir şekilde ispat edilemeyen bir kelâmın varlığından söz etmek abestir. Dahası, böyle bir tezi savunmak, muhali mümkün görmekte eşdeğerdir. Yani, bir mahalde birtakım anlamların mevcut olduğunu, fakat bu anlamlara hiçbir şekilde ulaşamadığını imkân dahilinde görmek, haddi zatında ölünün bedeninde hayat ve şehvet gücü olduğunu söylemekle eşdeğerdir.²⁰

Kuşkusuz, Allah mütekellimdir. Yani O, kelâmı var eden ve varlık alanına çıkaranıdır. Dolayısıyla, kelâm O'nun bir eseri ve aynı zamanda sıfatıdır. Ancak O'nun bu fiili sıfatı (tekellüm), kelâmının kadîm olmasını gerektirmez. Kur'an'ın kadîm olduğunu savunmak, Allah'la birlikte başka kadîm varlıkların bulunduğu (teaddüd-i kudemâ) vehmine yol açar. Bu vehim de düalist bir tanı tasavvuru şüphesini tevhit eder. İşte bu tür vehim ve şüpheleri bertaraf etmek için, Kur'an'ı mahlûk olarak nitelendirmek gerekir.²¹ Bu itibarla, "Allah ilimle alîmdir" denilemeyeceği gibi, "kelâmla mütekellimdir" de denilemez.

Öte yandan, "ilâhî kelâm kadîmdir" tezini, kelâmın bir mahalde bulunması, müfid (anamlı) olması, Kur'an metninin belli bir tertip ve düzen içinde emir, yasak, kıssa vb. konular içermesi gibi argümanlarla da çürütmek mümkündür. Şöyle ki, Fatiha suresi 1/1. ayette geçen, *elhamdülillâh* ifadesinde *hemze* harfi *lâm* harfinden, *lâm* da *hâ* harfinden önce telaffuz edilir. Oysa kadîm bir kelâmda bu tür bir öncelik ve sonralıktan söz edilemez. Ayrıca, Kur'an'daki surelerin birbiri ardınca gelmesi ve çeşitli sayılarda ayet içermesi de onun gerçekte hâdis olduğunu gösterir. Çünkü kadîm olan bir kelâm, bu tür tertip ve bölümlmeye mahal teşkil etmez. Halbuki Kur'an, kısa ve

¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII. 3-6.

¹⁸ Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-'Usûl il-Hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire 1965, s. 532-533.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII. 206.

²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-'Usûl il-Hamse*, s. 532.

²¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII. 178, 218.

uzun ölçekli muhtelif ayet ve surelerden oluşmakta, ayrıca üçte bir ve dörtte bir gibi bölümlere ayrılabilir. ²² Yine Kur'an'da geçmiş peygamberler ve toplumlar hakkında bilgiler vermektedir. Mesela, Nûh suresi 71/1. ayette, "Biz Nûh'u kendi kavmine elçi olarak gönderdik" denilmiştir; Necm suresi 53/50. ayette ise Âd kavminin helâk edildiği bildirilmiştir. Şayet Kur'an kadîm ve ezeli ise, Allah bu ayetlerde -hâşâ- yalan söylemiştir. Çünkü ezelde ne Hz. Nûh'tan söz etmek mümkündür, ne de Âd ve diğer kavimlerden... ²³

Mu'tezile, Kur'an'ın mahlûk ve muhdes olduğu tezini bazı ayetler ile sübûtu tartışmalı birtakım rivayetlerle de teyit etmeye çalışmıştır. Kâdî Abdülcebbar'ın muhtelif eserlerindeki bilgiler, Mu'tezile'nin bu konudaki en güçlü delilleri arasında Kur'an'ın Allah tarafından inzâl ve tenzil edildiğini bildiren ayetlerin yer aldığını göstermektedir. Mesela, Yûsuf suresi 12/2. ayette, "Biz onu Arapça bir Kur'an olarak inzâl ettik" denilmiştir. Kâdî Abdülcebbar'a göre bu ifade birkaç yönden Kur'an'ın hâdis olduğunu gösterir.

Şöyle ki, ilâhî hitabın "münzel" olarak tavsif edilmesi, onun kadîm olmasını imkânsız kılar. Çünkü bu vasıflar ancak hâdis varlıklara nispet edilebilir. Ayrıca bu tavsif, Arapların dilsel odayışmanın Kur'an'daki lâfızlara tekaddüm ettiğini, yani Kur'an'ın Arapların dilsel odayışmasının ardından vücut bulduğunu gösterir. ²⁴ Yine, Tâ-hâ suresi 20/3. ayette Kur'an'ın bir öğüt, bir uyarı (tezkira) olarak nitelendirilmesi de onun hudûsüne işaret eder. Zira, tezkira, ancak toplumsal odayışla anlam kazanır. Daha açıkçası, şimdiye sebkâ eden bir zamanda insanlarca bilinmeyen yahut üzerinde toplumsal odayış tahakkuk etmeyen bir mesajdan fayda hâsıl olması, yani öğüt alınması düşünülemez. ²⁵ Bu bağlamda, aynı surenin 113. ayetinde geçen, "Biz sana Kur'an'ı Arapça olarak indirdik" ifadesi de yine aynı noktayı işaretler. Çünkü ilâhî hitabın Arabîliği, onun Arap dili tam mânâsıyla teşekkül ettikten sonra vücut bulduğunu ihsas eder. Bunun yanında Kur'an'ın "Kur'an" diye tesmiye olunması da onun hudûsünü ispatlar. Çünkü birbirine ilişik (makrûn) olma vasfı, hâdis varlıklara özgüdür. ²⁶

Bütün bunların yanında Allah'ın emrinin (sözünün-hükümünün) mutlaka tahakkuk edeceğini (mef'ûl), Kur'an'ın Arapça bir kitap kılındığını (mec'ûl), tasrîf ve tafsîl edildiğini, insanlar için bir beyan, şifâ ve rahmet kaynağı olduğunu, i'caz yönünden Hz. Peygamber'in nübüvvetine delâlet ettiğini bildiren ayetler de ilâhî hitabın mahlûk ve muhdes oluşunu gösteren Kur'ânî deliller arasında yer alır. ²⁷

Mu'tezile, bu konudaki görüşünü bazı hadisler veya hadis formatında nakledilen birtakım rivayetlerle de ispatlamaya çalışır. Kâdî Abdülcebbar'ın senetsiz olarak naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: "[Ezelde] Allah vardı, [O'ndan] başka hiçbir şey yoktu. Sonra O zikri (Kur'an) yarattı"; ²⁸ "Allah göklerde ve yerde Bakara

²² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 531.

²³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII. 78-79.

²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, nşr. Adnan Zerzûr, Kahire 1969, s. 389-390.

²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 488.

²⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 494.

²⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII. 88-94. Mu'tezile'nin Kur'an'ın mahlûk oluşuna delil gösterdikleri ayetlerin yorumu hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İstanbul 2003, s. 483-554.

²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII. 92; a. mlf., *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, s. 613.

suuresindeki Âyetü'l-Kürsî'den daha yüce bir şey yaratmadı."; "Düşman memleketine Kur'an'ı yanınızda götürmeyin. Ola ki Kur'an onların eline geçer."²⁹

Kanaatimizce, Kâdî Abdülcebbâr'ın özellikle rivayet merkezli istidlâlleri, kendi mezhebinin görüşünü her hâlûkârda ispat etmek gibi bir sâikin ürünü olduğu için epeyce tekellüflüdür. Nitekim aynı durum bu konuyla irtibatlandırılan kimi ayetlerle istidlâl biçiminde de gözlemlenmektedir. Sözgelimi, Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* adlı eserinde, varlık evrenindeki her şeyin Allah tarafından yaratıldığını bildiren ayetlerde (En'âm 6/102; Ra'd 13/16) geçen "her şey" lâfzının kapsamına Kur'an'ın mahlûk oluşunu dahil ederken, *Müteşâbihü'l-Kur'ân* adlı eserinde, kulların fiillerini -adalet prensibi uyanınca- bu kapsamın dışında tutmuştur.³⁰

Hiç şüphesiz, mezhebî ön kabullere göre istidlâlde bulunma ve her ne pahasına olursa olsun kendi mezhebini haklı çıkarma gayreti, aynıyla ve hatta daha fazlasıyla Ehl-i sünnette de mevcuttur. Nitekim, Sünnî ulema da En'âm suresi 6/102. ayetteki, "Allah her şeyin yaratıcısıdır" ifadesini, Mu'tezile'nin tam aksine, kulların fiilleri de dahil olmak üzere her şeyin Allah tarafından yaratıldığını delil göstermiş; fakat Kur'an'ın yaratılışını, Allah'ın ilimle âlim, kudretle kâdir olduğu ve yine ilâhî kelâmın kadîm olduğu düşüncesine istinâden bu genel hükmün dışında tutmuştur.³¹

3. MU'TEZİLE'NİN TEFSİR ANLAYIŞI

Mu'tezile'ye göre Kur'an'da mânâsı anlaşılmayacak türden hiçbir ifade yoktur. Çünkü Allah onu biz insanlara okuyup anlamamız, anladıklarımızı fiilen yaşamamız için, apaçık bir Arapça kitap-hitap olarak göndermiştir.³² Bu nedenle, Allah'ın kullara yönelik hitabındaki maksat ve muradının anlaşılmaz olduğu söylenemez. Aksi hâlde, ilâhî hitap büsbütün anlamsız ve faydasız bir söz mecmuasından ibaret olur.³³ Ama gerçek durum böyle değildir. Zira, Kur'an mübîn bir kitap olup mânâ ve muhtevası zâhirinden anlaşılmaktadır. Kaldı ki mânâda asıl olan da zâhîr, yani lâfzın dil kuralları çerçevesinde delâlet ettiği ilk anlamdır (ibare ve mantûkun delâleti). Bu sebeple, delil bulunmaksızın lâfzı zâhirinden başka bir mânâyı hamletmek caiz değildir.³⁴ Fakat şu da bir gerçek ki, Kur'an'ın zâhirî mânâsıyla açık ve anlaşılabilir bir hitap olması, bilgili bilgisiz herkesin onu çok rahat bir şekilde izah etmesine imkân vermez.

Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbâr, "Hani siz Allah'ın maksûdunun Kur'an'ın zâhirinden anlaşılabileceğini söylüyordunuz. Oysa şimdi Kur'an'ın tefsir edilmesi gerektiğinden bahsediyorsunuz. Bu son sözünüz, 'Kur'an'ın gerçek te'vili bilinemez ve murâd-ı ilâhî ayetlerin zâhirinden anlaşılamaz' iddiasını savunan Şîa'yı (Râfızîler) haklı çıkarmıyor mu?" şeklindeki muhtemel bir itiraza şöyle cevap vermiştir:

"Kur'an'ın tefsir edilmesi gerektiğinden söz etmek, murâd-ı ilâhînin Kur'an'ın zâhirî mânâsından anlaşılabileceğini söylemekle çelişmez. Kur'an tefsirine ihtiyaç vardır; çünkü Hz. Peygamber'in daveti sadece Araplarla sınırlı kalmamış, dünyanın çeşitli bölgelerine yayılmıştır. İşte Arap coğrafyasının dışında yaşayan ve farklı dilleri konu-

²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII. 91.

³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII. 94; a. mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 252-253.

³¹ Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Meşâtîhu'l-Çayb*, Beyrut tiz., XIII. 122-123. Halku'l-Kur'an teorisinin muhtemel kaynakları ve İslam düşünce tarihindeki tezahürleri hakkında geniş bilgi için bkz. Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 127-184; Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, İstanbul 2002, s. 311-347.

³² Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 16.

³³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (eş-Şer'ü'yyât)*, nşr. Emîn el-Hûlî, Kahire 1963, XVII. 42.

³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII. 170.

şan Müslümanlara Allah'ın Arapça Kur'an'da ne dediğini [dolayısıyla ne demek istediğini] izah etmek durumundayız. Nasıl ki biz kendi dilimizle (lisan) ifade ettiğimiz şeyleri Araplara tefsir etmek zorunda isek, Arap olmayanlara da Arapça Kur'an'ı tefsir etmek zorundayız."³⁵

Bu pasajdan anlaşılan o ki, Kâdî Abdülcebbâr'a göre Kur'an'ı anlamak ve anlamlandırmak, büyük ölçüde ilâhî hitapla muhatap arasındaki dilsel ve tarihsel mesafenin ihdas ettiği bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyacı gidermenin tek yolu ise tefsirdir. Ancak tefsir, sıradan insanların değil uzmanların işidir. Bu konuda avâm-ı nâsa düşen görev, "Eğer Kur'an Allah'tan başka bir varlık katından gelmiş olsaydı onda pek çok çelişki bulurlardı" (Nisâ 4/82) mealindeki ayet uyarınca Kur'an'ın Allah tarafından gönderildiğine, muhkem ve müteşâbih ayetler arasında muvafakat olduğuna, ilâhî kelâmı hiçbir çelişki ve yalan bulunmadığına, her türlü eksiklik ve fazlalıktan masun olduğuna inanmaktır.³⁶

Peki, tefsirde ihtisas sahibi olmanın ölçütü nedir? Kâdî Abdülcebbâr bu soruyu da şöyle yanıtlar: "Mâlûmun olsun ki, Kur'an'ı tefsir edecek olan kişinin Arap dilini bilmesi [Arapça konuşması ve yazması] yeterli değildir. Bunun yanında nahiv, rivayet, şer'î hükümler ve bu hükümlerin sebeplerini içeren fıkıh ilmini de bilmesi gerekir. Fıkıh konusunda yetkinleşmesi ise ancak bu ilme ait delillerin yanı sıra Kur'an, sünnet, icmâ, kıyas ve ilgili bahisleri ihtiva eden usûl-i fıkıh ilmini bilmekle mümkün olur. Müfessir olacak kişi ayrıca Allah'ın tevhid ve adalet öğretisi ile O'nun zâtına hangi fiil ve sıfatların nispet edilip edilmeyeceğini de bilmek zorundadır. İşte, [müfessir olmayı hedefleyen bir kişi], ancak bütün bu bilgilere sahip olduktan sonra Kur'an'ın tefsiriyle meşgul olabilir. Aksi halde salt Arapça, nahiv veya rivayet bilgisiyle Kur'an'ı yorumlamaya kalkışmak helâl değildir."³⁷

4. TEFSİR VE TE'VİLDE İKİ ESAS: TEVHİD VE ADALET

Kâdî Abdülcebbâr'ın mezkûr ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Kur'an'ı tefsir edecek kişi öncelikle Arapça'yı çok iyi bilmek ve ulûm-i dîniyyeye gerçekten vâkıf olmak zorundadır. Ancak burada söz konusu olan ilmî ve entelektüel donanım, bir bakıma müfessir olmanın ilk basamağıdır. Diğer bir deyişle, Arap dili, fıkıh, usûl-i fıkıh, rivayet (hadis), kıraat ve sair dinî ilimleri bilmek, aslında Kur'an'ı doğru anlamaya yardımcı olacak enstrümanlara (âlet ilimleri) sahip olmak demektir. Bu alandaki en önemli bilgi ise "usûl-i hamse"yi (beş esas) bilmek ve özümsemektir.

Daha açıkçası, Mu'tezile'ye Kur'an'ı doğru anlamak demek, yoruma konu olan ayetleri tevhid, adl, va'd-va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerden oluşan beş temel prensibin, hatta sadece tevhid ve adalet ilkesinin ışığında yorumlamak demektir. Evet, Kur'an'ı doğru anlamak, ayetleri sadece tevhid ve adalet ilkesinin ışığında yorumlamakla eşdeğerdir. Çünkü va'd-va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker, son tahlilde tevhid ve adalet (adl-i ilâhî) ilkesine râcidir.³⁸ Diğer bir deyişle, usûl-i hamse, tevhid ve adalet ilkesine indirgenebilir. Zira bu iki ilke diğer üçünü içermektedir. Sözgelimi, va'd-va'id ilkesine göre Allah itaatkârlara sevap vaadinde, âsilere ise ikâb vaidinde bulunmak zorundadır, ama aynı zamanda va'd ve va'idine sâdik kalmak durumundadır.

³⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 607-608.

³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 607.

³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 206-207.

³⁸ Abdurrahman Bedevî, *Mezâhîbü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1973, I. 58-60.

Çünkü her türlü sözünde sâdık olmak ve asla yalan söylememek, adl-i ilâhînin muktezâsıdır.³⁹ Hülâsa, Mu'tezile'ye göre Kur'an'ı doğru şekilde anlayıp yorumlamanın iki temel ölçütü vardır: Tevhid ve adalet!

A. TEVHİD İLKESİ

Tevhid, Mu'tezile akidesindeki beş temel prensibin ilki olup en genel çerçevede Allah'ın zâtında ve sıfatlarında tek olduğunu, hiçbir benzeri ve şerîki bulunmadığını bilmek ve ikrar etmek mânâsı taşır. İmanın sıhhati noktasında sadece bilmek veya sadece ikrar etmek yeterli değildir. Gerçekten muvahhid olmanın ön koşulu, tevhidi hem bilmek hem de açıkça ikrar etmektir.⁴⁰

Allah'ın varlığı, birliği, teşbih ve tenzih konularını içeren tevhid kavramını, "Allah'a ait sıfatlar ile bu sıfatlarla ilgili hükümlerde zât-ı ilâhiyyenin birlenmesi" şeklinde tanımlayan Kâdî Abdülcebbar, fiil-fâil ilişkisi gibi aklî deliller ile Ayetü'l-Kürsî, İhlâs suresi vb. naklî delillerin Allah'ın mutlak birliği ilkesini ortaya koyduğunu belirtir.⁴¹ Bu bağlamda, hudûs ve isbât-ı vâcib delillerini de kullanan Mu'tezile, özellikle son delilde *kıyâsü'l-gâib 'ale's-şâhid* (görünmeyeni görünene kıyas) yöntemini işletir.⁴²

Bu yönetime Allah'ın zâtına mahsus olan sıfatların temellendirilmesinde de başvurulur. Şöyle ki, insandan herhangi bir fiilin sâdır olması için onun kudret sahibi olması gerekir. Aynı şekilde Allah'tan fiil sâdır olması için O'nun da kâdir olması iktiza eder. Allah'tan bin bir çeşit mahlûkâtı yaratmak, kâinatı idare etmek gibi son derece muhkem fiiller sâdır olduğuna ve bu gerçeği hepimiz bildiğine göre O kudret sahibidir. Kezâ, muhkem bir fiil, nesneler dünyasında (şâhid) failinin âlim olduğuna delâlet ettiğine göre aynı delâlet insanın algı ve idrak alanının dışında kalan âlemde de (gâib) sâbit olmalıdır (ve izâ sebete zâlike fi's-şâhid sebete fi'l-gâib).⁴³

Kâdî Abdülcebbar'ın tasnifine göre Allah'ın sıfatları zâtî-sübûtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayrılır. Allah, zâtına mahsus (lizâtihi-linefsihî) sübûtî sıfatlarla ezelden ebede kadar muttasıftır. Aksi düşünüldüğü takdirde söz konusu sıfatların hâdis olması, dolayısıyla bir muhdisin bulunması gerekir. Zâtî bir sıfatın Allah'tan bağımsız bir mânâ (kavram) olarak düşünülmesi kesinlikle yanlıştır. Çünkü Allah'a kadîm mânâlar içeren bir sıfat nispet etmek mümâseleti (benzeşme-eşleşme) gerektirir. Oysa Allah'ın sıfatlarından birinde ortak olmak, diğer zâtî sıfatlarında da ortak olmayı iktiza eder. Bu nedenle, Allah âlim, kâdir ve hayydir; ama ilim sıfatıyla âlim, kudret sıfatıyla kâdir ve hayat sıfatıyla hayy değil!⁴⁴

Sıfatları Allah'ın zâtıyla aynı olmak şartıyla kabul eden, bunların zât-ı ilâhîden ayrı şeyler ya da kadîm mânâlar olarak kabul edilmesini, ister istemez birden fazla ezeli varlığı (teaddüd-i kudemâ) kabul sonucuna götürdüğü için reddeden Mu'tezile, selbî, yani Allah'ın zâtına nispet edilmesi muhal olan sıfatlar konusunda da özetle şunları söyler: Allah'a cahillik, acizlik, sonluluk (fenâ) ve yokluk (adem) gibi olumsuz vasıflar nispet edilemeyeceği gibi el, ayak, göz, kulak vb. uzuvlar da atfedilemez. Ayrıca O, cisim ve araz olmadığı gibi cisimlere hulul etme, bir mekanda bulunma ve başkalanna muhtaç olma gibi eksikliklerden de münezzehtir. Dahası, Allah ezeli ve ebedi

³⁹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fî'l-Tefsîr*, Beyrut 1983, s. 11.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 128.

⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, *Fazlu'l-'İtizâli ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid, Tunus 1974, s. 139-140.

⁴² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtâ*, s. 76.

⁴³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 157-158.

⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 195-196, 200-201.

olarak ganiyy, yani kendi kendine yeterli olup hiçbir şeye veya varlığa ihtiyacı yoktur. O'nun her şeyden müstağni olması, bir ihtiyacı veya tatmin duygusunu ifade eden beklenti içinde olmak, korkmak, sıkılmak, üzülmek ve sevinmek gibi vasıflardan da münezze olmasını iktiza eder.⁴⁵

Mu'tezile'nin çoğunluğu manevî sıfatlar konusunda olumlu düşünmekle birlikte mânâ sıfatlarını reddetmiştir. Çünkü, manevî sıfatlar Allah'a nispet edilirken zât ve sıfat aynı anda düşünüleceğinden ikisi arasında bir ayırım olmayacak, dolayısıyla ulûhiyyet kavramında herhangi bir çokluğu (teaddüd) akla getirmeyecektir. Buna karşılık, meselâ, "Allah alîmdir" yerine "Allah'ın ilmi vardır" ya da "Allah ilimle alîmdir" demek suretiyle mânâ sıfatları kullanılacak olursa, insan zihnine her ikisi de kadîm olan "Allah" ve "ilim" kavramları gelecektir. İşte bu anlayış, kadîmlerin varlığını çoğaltmak, dolayısıyla tevhidi bozmak anlamına geldiği için reddedilmelidir. Diğer bir deyişle, Allah'ın zâtıyla bilmesi, işitmesi ve görmesini ifade eden alîm, semî ve basîr formundaki manevî sıfatları Allah'a nispet etmekte hiçbir sakınca yoktur. Ancak, ilm, sem' ve basar formundaki mânâ sıfatlarını, Allah'ın zâtına zâid mânâlar yüklediği, dolayısıyla kadîm varlıkların teaddüdünü gerektirdiği için reddetmek gerekir.

Sonuç itibarıyla, Mu'tezile'nin bütün bu görüşlerinde ön plana çıkan unsur, Allah'ın mutlak birliği inancını sağlam temellere oturtmak ve bu inancı teşbih ve tecsim gibi aşırılıklardan arındırmaktır. Bu bahsi bir cümlede özetlemek gerekirse, Mu'tezile'nin tevhid prensibi, tenzih düşüncesi üzerine inşa edilmiştir.

Bu itikâdî prensibin tefsirdeki en belirgin izdüşümleri ru'yetullah (Allah'ın görülmesi) ve haberî sıfatlarla (müteşâbihü's-sifât) ilgili ayetlerin yorumunda tebellür etmektedir. Mu'tezile'nin bu iki konuyla ilgili ayetleri ne şekilde anlayıp yorumladığına geçmeden önce din dilinde tenzih kavramı hakkında birkaç söz etmenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

Tarihsel kökenleri Hz. İsa'nın doğumundan çeyrek asır önce dünyaya gelen İskenderiyeli Yahudî filozof Philo'ya kadar uzanan tenzih kavramının felsefî içeriği şudur: Tanrı her şeyden başka, bambaşka (muhâlefetün li'l-havâdis) bir varlıktır; bu yüzden günlük dilde kullanılan kelimelerle O'nun hakkında olumlu (sübûfî) bir cümle kurmamız mümkün değildir. Herhangi bir şeyi tam anlamı ile Tanrı'ya yüklem olarak atfetmenin hiçbir yolu yoktur. Bütün güzellikler, bütün haşmet, ululuk ve yücelikler, Tanrı söz konusu olduğunda eksik kalır. Tanrı sadece kendisiyle özdeş bir varlık olup her şeyin üstündedir. Bu sebeple, O'nu hiçbir isim ya da sıfat ihata ve ifade edemez. Dolayısıyla, O'nun ne olduğundan öte ne olmadığı hakkında konuşulabilir.⁴⁶

Temelde Allah'ın hiçbir şeye benzememesi ve O'nun hiçbir şekilde kayıtlanamaması gerektiği inancına istinaden ulûhiyyetin bambaşkalığını anlatmaya çalışan Mu'tezile'ye göre zât-ı ilâhiyyeyi her türlü antropomorfik yükleminden arındırmak gerekir. Bu çerçevede Allah'ın hiçbir varlığa benzemediğini, doğmamış ve doğurulmamış olduğunu bildiren ayetler muhkem addedilmelidir. Dolayısıyla, zât-ı ilâhiyyeye olumlu yüklem atfeden ayetler de dahil olmak üzere el (yed), yüz (vech) ve göz (ayn, a'yün) gibi antropomorfik kavramlar içeren müteşâbih ayetler, "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir" (Şûrâ 42/11) anlamındaki ayette çok veciz bir şekilde formüle edilen tenzih doktrinine uygun şekilde yorumlanmalıdır.

⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 213-216; 226-229.

⁴⁶ Turan Koç, *Din Dili*, Kayseri tiz., s. 52.

Esasen, Kur'an'da Allah'a izafe edilen olumlu yüklemelerin tenzihî dil ekseninde yorumlanması gerektiği fikri, Mu'tezile'nin tam olarak teşekkülünü önceleyen süreçte Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]), Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742[?]) ve Cehm b. Safvân (ö. 128/745) gibi erken dönem İslam âlimleri tarafından da muhtelif şekillerde dile getirilmiştir. Meselâ, ilâhî sıfatlar, halku'l-Kur'ân ve insanların fiilleri gibi itikâdî konuları ilk defa tartışmaya açan âlimlerden biri olan Ca'd b. Dirhem'e göre Allah'ın zâtı dışında kadîm vasfını haiz hiçbir sıfatı yoktur. Eğer O'nun bu tür sıfatları bulunsaydı tevhid öğretisine hâlel gelirdi. Allah'ın yaratıklara benzediğini düşünmek muhal olduğuna göre naslarda O'na izafe edilen yed (el), vech (yüz) ve ayn (göz) gibi lâfızların/kavramların teşbih ve teccim düşüncesine götüren zâhirî anlamlarından farklı mânâları bulunmalıdır. Bu sebeple, ilâhî sıfatlarla ilgili naslar aklın ışığında yorumlanmalıdır.⁴⁷

Te'vil, ilâhî sıfatlar, kader, ru'yetullah ve ahiret halleri gibi kelâm meselelerine ilişkin görüşleri ciddi tartışmalara konu olan Cehm b. Safvân'a göre ise varlığı ancak akıl yoluyla kavranabilen Allah, benzeri bulunmayan, duyu organlarıyla ihata edilemeyen, ulûhiyetiyle göklerde ve yerde mevcut olan bir varlıktır. Allah, yaratıklara nispet edilen alîm, hayy, semî ve basîr gibi hiçbir sıfatla tavsif edilemez. Böyle bir tavsif teşbihe yol açabileceği gibi, araz olan sıfatların zât-ı ilâhiyyeye nispeti, O'nun hâdis varlıklara mahâl teşkil etme sonucunu doğurur. Ancak Allah'a kâdir ve hâlik denebilir. Çünkü yaratıkların hiçbirinde bu vasıflar yoktur. Allah'ı arş gibi belli bir mekâna veya cihete nispet etmek mümkün değildir; çünkü O daima kullarıyla beraberdir. Nitekim, *"Allah'ın göklerde ve yerde olanları bildiğini görmez misin! Üç kişi gizli konuşmaz ki dördüncüsü Allah olmasın; beş kişi gizli konuşmaz ki altıncısı Allah olmasın. Bundan daha az olsun veya daha çok olsun, nerede bulunurlarsa bulunsunlar Allah onların yanındadır"* (Mücâdele 58/7) mealindeki ayet bunun açık bir delilidir. İstivâ ayetinin asıl mânâsı ise Allah'ın arşa hâkim olmasıdır. Her yerde mevcut olan sınırsız varlığın bir yere inmesinden (nüzûl) elbette söz edilemez. Kur'an ve hadislerde Allah'a nispet edilen yed, vech, hicâb vb. tabirler, zâhirî mânâda anlaşılmayıp aklın ışığında te'vil edilmelidir. Diğer bir deyişle, akıl-nakil çatışmasında akıl esas alınmalı ve nass akla uygun şekilde yorumlanmalıdır.⁴⁸

Cehmiyye, "Kâinata yegâne fâil ve mürîd Allah'tır; insan da dahil olmak üzere bütün varlıklardan sâdir olan fiillerin gerçek yaratıcısı O'dur. Binaenaleyh, gerçek anlamda insana mahsus bir irade özgürlüğünden söz etmek mümkün değildir" şeklinde özetlenebilecek bir cebir doktrini savunmasına rağmen özellikle ilâhî sıfatlar, Kur'an'ın yaratılmışlığı ve ru'yetullah gibi konularla ilgili görüşleri sebebiyle Mu'tezile ile aynı kefeye konulmuştur.⁴⁹ Mu'tezile ise kader ve insan iradesi konusunda tam aksi bir görüşü savunmasına rağmen özellikle Kur'an ve hadislerde Allah'a nispet edilen haberî sıfatların yorumunda Cehmiyye'nin anlayışına büyük ölçüde sâdık kalmıştır. Nitekim, tevhid prensibi bahsinde de detaylı olarak anlatıldığı gibi, Mu'tezilî inanç sistemine göre Allah birdir ve O'nun hiçbir eşi ve benzeri yoktur. Varlığı kendinden olan, yani hiçbir sebep ve illete dayanmayan Allah âlemi yoktan var etmiştir. Kuşku-

⁴⁷ Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", DİA, İstanbul 1992, VI. 543.

⁴⁸ Daha geniş bilgi için bkz. Şerafettin Gölçük, "Cehmiyye", DİA, İstanbul 1993, VII. 235; a. mlf., "Cehm b. Safvân", DİA, İstanbul 1993, VII. 234.

⁴⁹ Daha geniş bilgi için bkz. Ali Sami en-Neşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İstanbul 1999, II. 129-138.

suz O'nun sıfatları vardır; ama bu sıfatlar zâtından ayrı değildir. Yani, Allah bilen ve gören bir varlıktır. Fakat O, zâtından ayrı bir ilim sıfatıyla bilen, yine zâtından ayrı bir görme sıfatıyla gören değildir. Bu itibarla, ilâhî sıfatlar Allah'ın zâtından ayrı düşünülemez, dolayısıyla bunlar zât-ı ilâhî üzerine zâid mânâlar içermez. Aksi hâlde birden fazla kadîm varlığın (teaddüd-i kudemâ) mevcudiyetini kabul etmek kaçınılmaz olur.

Bu bağlamda, Allah'ın birliği inancını sağlam temellere oturtma konusunda son derece titiz davranan Mu'tezilî âlimlerin genellikle esmâ-i hüsnâyı, dolayısıyla manevî sıfatları kabul ettikleri halde "müstakil mânâlar" diye de anılan meânî sıfatlarını reddetmeleri, zât-ı ilâhiyyeyi tüm sıfatlardan tecrit (ta'tîl) ettikleri şeklinde değerlendirilemez. Diğer bir deyişle, tenzih taraftarı olan Mu'tezile'yi, bütün sıfatları inkâr edenler anlamındaki Muattıla'dan saymak kesinlikle yanlıştır. Zira, Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu Kur'an'da zikri geçen ilâhî sıfatları -ki bunların çoğu kelime türü bakımından sıfat siygasında olduğundan isim diye anılmaktadır- zât-ı ilâhiyyeye nispet etmekte hiç tereddüt göstermemiştir. Bu âlimlerle Sünnî kelâmcılar arasındaki sıfat anlaşmazlığı, meselenin özünden çok şeklini ve tekniğini ilgilendirmektedir. Bu itibarla, özellikle Sünnî muhaliflerinin Mu'tezile'yi Allah'ın sıfatlarını reddeden bir mezhep olarak itham etmeleri, mezhebî husumetten başka bir şey değildir.⁵⁰

Mu'tezile, tevhid doktrini çerçevesinde hâlik ile mahlûk arasında hiçbir benzerliğin bulunmadığı fikrine de çok büyük bir önem atfetmiştir. Bu noktada Mu'tezile'nin halletmek zorunda kaldığı en temel problemlerden biri, haberî sıfatlar diye de anılan ve naslarla sabit olmakla beraber zâhirî mânâlarıyla aşkın varlığa nispet edilmeleri mümkün olmayan bazı kavramların ne şekilde yorumlanması gerektiği meselesi olmuştur.

Daha önce de birkaç kez ifade edildiği üzere, Kur'an'da zâhirî mânâlarıyla yüz (vech), göz (ayn, a'yün), el (yed); hadislerde parmak (ısbâ'), ayak (kadem) gibi uzuvlar; ayrıca bazı ayet ve hadislerde arşın üzerinde oturmak (istivâ), yukarıdan aşağıya inmek (nüzul), gelmek (mecî') gibi beşerî fiiller Allah'a nispet edilmiştir.⁵¹ Bu tür nispetlerin yer aldığı ayetler zâhirî mânâlarına hamledildiği takdirde antropomorfik bir tanrı tasavvuruna sahip olmak kaçınılmazdır. Oysa Şûrâ suresi 42/11. ayette hiçbir şeyin Allah'a benzemediği beyan edilmiştir. O halde, tevhid ve tenzih ilkesi uyarınca Allah'ın bu beyânı muhkem addedilmeli ve müteşâbih kategorisinde yer alan haberî sıfatlarla ilgili diğer bütün ayetler, Allah'ın aşkınlığıyla bağdaşmayan tüm sıfatları O'ndan nefyetmeyi gerektirecek şekilde yorumlanmalıdır.

Mu'tezile'nin haberî sıfatlar içeren ayetlerin yorumunda en sık başvurduğu dilsel enstrüman, mecazdır. Ancak burada te'ville eşdeğer bir anlam ifade eden mecaz, kelimeleri keyfî bir şekilde zâhirî mânâsından farklı bir mânâyı hamletme ya da tamamen sübjektif yorumlar üretme aracı değildir. Bilâkis mecaz, Mu'tezile'nin Kur'an'ı anlama ve yorumlama sisteminde lüzumu hâlinde başvurulan ve son derece ihtiyatlı kullanılan bir te'vil aracıdır.⁵² Yine bu sistemde, hakikat, her zaman için "bir lâfzın vaz olunduğu aslî mânâsından başka bir mânâda kullanılması"⁵³ anlamındaki mecazdan

⁵⁰ Bekir Topaloğlu, "Allah", DİA, İstanbul 1989, II. 488, 491.

⁵¹ Bu tür nasların Sünnî yorumu için bkz. Fahrreddin er-Râzî, *Esâsü'l-t-Takdîs*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire 1986, s. 110 vd.

⁵² Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Akılî*, s. 130.

⁵³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-'Usûl'l-Hamse*, s. 436.

önce gelir. Kâdî Abdülcebbar'ın deyişiyle, "bir ifadenin anlamını her yerde tek hakikî mânâyâ hamletmek mümkün olduğu sürece onu bir yerde mecaza başka bir yerde hakikate hamletmek caiz değildir."⁵⁴ Diğer taraftan mecazın meşruiyeti, bir kişinin istek ve arzusuna göre değil, çok önceden teşekkül etmiş bir toplumsal oydaşım (muvâda'a), kasd-ı mütekellimin istidlâli olarak bilinmesi ve lâfzî yahut akli karîneden oluşan üç temel şarta bağlıdır.⁵⁵

Mu'tezile işte bu anlayış temelinde Kur'an'daki haberî sıfatları tenzih doktrini-ne uygun şekilde yorumlamış ve bu çerçevede söz konusu sıfatların anıldığı naslardaki tüm kelime veya kelime gruplarının, dil açısından, çok kere İslam öncesi metinlerle de belgelenebilen mecâzî mânâlara sahip olduğunu göstermek için büyük çaba sarf etmiştir. Mu'tezile'nin bu yöndeki olağanüstü çabasını birkaç örnekle somutlaştırmak gerekirse, meselâ bazı ayetlerde Allah'ın arşa istiva ettiği bildirilmiştir.⁵⁶ Sözlükte doğru ve düzgün olmak anlamındaki *svy* kökünden türeyen *istivâ* kelimesi, düzgün ve eşit olmak, oturup yerleşmek, hâkim olmak, yukarı çıkmak ve tahta oturmak gibi anlamlar içerir.⁵⁷

Allah'ın yaratılmışlara benzemeyen bir cismaniyetle nitelendirilebileceği fikrini savunan Müşebbihe, Mücessime ve Kerrâmiyye gibi mezheplere göre arşa istivâdan maksat, belli bir yönde ve bir mekânda bulunan, hatta bulunması gereken Allah'ın yedinci göğün üstünde yer alan arşa oturmuş olmasıdır. Diğer bir deyişle, istivâ Allah'ın belli bir yönde ve bir yerde bulunduğunu, dilediği zaman bu yeri terk edip başka bir yere intikal edeceğini işaretleyen zâtî bir sıfattır. Sahabe ve tâbiîn ulemasının yanı sıra bazı Selefî, Mâtürîdî ve Eş'arî âlimlere göre ise istivâ Allah'ın keyfiyeti bizce bilinmeyen (bilâkeyf) bir sıfatıdır. Bir yerde ve bir yönde bulunmaktan münezzeh olmakla birlikte, Allah'ın zâtına lâıyk bir şekilde arşa istivâ ettiğine inanmak ve bu konuda herhangi bir te'vile gitmemek en isabetli yoldur.⁵⁸

Mu'tezile'ye göre istivâ hakkındaki bu iki görüşten ilki, antropomorfik bir tanı tasavvuru içerdiği için asla kabul edilemez. Mâlik b. Enes'in, "İstivâ malûmdur, keyfiyeti meçhuldür; bu konuyla ilgili soru sormak bid'attir."⁵⁹ şeklindeki meşhur sözünde ifadesini bulan Selefî yaklaşım ise bir tür agnostisizm olup çok fazla bir değer taşımamaktadır. Hâl böyle olunca, istivâ kavramını makul bir şekilde yorumlamak gerekir. Allah, Şûrâ suresi 42/11. ayetin delâletince hiçbir şeye benzemeyen bir aşkın varlık olduğuna göre O'nun arşa istivâsı mecâzî olarak kâinat üzerinde mutlak hâkimiyet kurmasını ifade eder. Kaldı ki, arşa istivâ etmek tabiri insanlar hakkında kullanıldığı zaman bile bundan sadece hükümdarın devlet başkanlığı tahtına oturması anlaşılmaz. Nitekim, "Bışr, Irak'a savaşmadan ve kan akıtmadan istivâ etti" sözünde de istivâ, istilâ etmek ve hükümferma olmak anlamında kullanılmıştır. Kısaca istivâ, ilâhî kudret ve iradenin bütün kâinat üzerindeki daimî tasarrufunu ve bütün varlıkları hâkimiyet altına alıp yönettiğini ifade eden bir sıfattır.⁶⁰

⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VII. 213.

⁵⁵ Ebû Zeyd, *el-İtticâh'ül-Akıl*, s. 122, 181.

⁵⁶ A'râf 7/54; Yûnus 10/3; Ra'd 13/2; Tâ-hâ 20/5; Secde 32/4; Hadid 57/4.

⁵⁷ Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s. 366-367; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Kahire trz., III. 2160-2165.

⁵⁸ Daha geniş bilgi için bkz. Yûsuf Şevki Yavuz, "İstivâ", DİA, İstanbul 2001, XXIII. 402.

⁵⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Kitâbü'l-Esmâ ve's-Sıfât*, Beyrut 1984, s. 516.

⁶⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 226-227.

Allah'ın eli, yüzü, gözü ve cenbi gibi tabirleri de yine mecaz kapsamında yorumlamak gerekir. Meselâ, "Yücelik ve lütuf sahibi olan rabbinin yüzü (vech) dışında her şey yok olacak" (Rahmân 55/27) ve "O'nun yüzünden başka her şey yok olacaktır" (Kasas 28/88) gibi ayetlerde geçen "yüz" (vech) kelimesinden maksat Allah'ın zâtıdır. Arap dilinde vech kelimesinin bir şeyin zâtı ya da kendisi anlamında kullanılması oldukça yaygındır. Nitekim Arapça'da, "Bu elbisenin yüzü güzel" (vechü hâze's-sevbi ceyyidün) denildiği zaman, o elbisenin kendisi kastedilir. Yine Mekkeli fakirlerin, "Beni yokluktan kurtaracak olan cömert Arap'ın yüzü nerede?" şeklindeki sözlerinde de "yüz" kelimesi, izafe edildiği şeyin bizatihi kendisi mânâsında kullanılmıştır.⁶¹

Bazı ayetlerde geçen "Allah'ın eli" veya "iki eli" gibi tabirler de mecâzî olarak kudret ve nimet anlamına gelir. Meselâ, "Bilâkis O'nun iki eli de açıktır" (Mâide 5/64) ayetindeki "iki el"den maksat lütuf ve nimet;⁶² "Ey İblis! Bizzat kendi ellerimle yarattığım varlığa saygı duymaktan seni alıkoyan neydi de büyüklük tasladın?" (Sâd 38/75) ayetinde Allah'a nispet edilen elden maksat ise güç ve kuvvettir.⁶³ Hûd suresi 11/37. ayette geçen "gözümüzün önünde" (bi a'yüninâ) tabiri de aslında basiret ve marifet anlamındadır. Buna göre ayette, "Bizim sana lütfettiğimiz basiret ve marifetle gemiyi inşa et" denilmek istenmiş ve burada söz konusu olan basiret-marifet, mecâzî (tevessu') olarak "a'yün" diye isimlendirilmiştir.⁶⁴

Allah'ın görülüp görülemeyeceği (ru'yetullah) meselesine gelince, bilindiği gibi bu mesele Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki en çetin tartışma konularından biridir. Mu'tezile'ye göre Allah'ın biz insanlar tarafından görülebileceğini söylemek, O'na cismaniyet izafe etmek demektir. Oysa Allah ne cisimdir ne de araz. Tevhid ilkesi gereğince Allah'a cismaniyet izafe etmeyi olumsuzlamak, dolayısıyla O'nun ne dünyada da ahirette de görülemeyeceğini söylemek gerekir. Ne ki, bu fikri savunmak ve bilhassa muarızların karşıt delillerini çürütmek Mu'tezile için pek kolay olmamıştır. Kuşkusuz Mu'tezile bu konudaki görüşlerini muhtelif ayetlerle temellendirmiş; ama bu arada muarızlarının da başka ayetlerle istidlâlde bulundukları gerçeğiyle yüzleşmiştir. Bu noktada Mu'tezile, kendi görüşlerini teyit eden ayetleri muhkem addetmiş; muarızlarınca delil gösterilen ayetleri ise müteşâbih kategorisinde mütalâa ederek te'vil cihe-tine gitmiştir.⁶⁵

Mu'tezile'nin ru'yetullah konusundaki en güçlü Kur'ânî delillerinden biri En'âm suresi 6/103. ayettir. Bu ayette denir ki, "Gözler O'nu göremez; [ama] O, gözleri görür / idrakler O'nu kuşatamaz ama O bütün idrakleri kuşatır" (lâ tüdrikühü'l-ebsâr ve hüve yüdrikühü'l-ebsâr)

Bir şeyin görülebilir olmasının onun var oluş özelliğine bağlı olması ve Allah'ın varlığından da şüphe duyulmaması hasebiyle, ilgili ayetlerdeki tasvirlerden dünya hayatından bambaşka olduğu / olacağı anlaşılan ahiret hayatında O'nun görülmesini aklen mümkün addeden Sünnî kelâmcılar bu ifadede geçen idrak ile ru'yet (görmek) arasında fark bulunduğunu, gözle atfedilen idrakin görme (ru'yet) anlamına gelmediğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre Allah ayette ru'yeti değil idraki (kuşatmak, ihata

⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 227; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzil*, Beyrut 1977, IV. 46.

⁶² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 228; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 628.

⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 228.

⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 380.

⁶⁵ Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Akhlî*, s. 190.

etmek) nefyetmiştir. Kısaca, idrak, ihata etmek anlamındadır.⁶⁶ Fakat Mu'tezile, *edreke* ve *ra'â* fiilleri arasındaki farka ilişkin dilsel tartışmada idrakin ihâta (kuşatma) anlamına gelmediğini savunur. Kâdî Abdülcebâr şöyle der: "İhâta ne hakikî ve ne ne de mecâzî olarak idrak anlamı içermez. Bilmez misiniz ki, Araplar 'Sur, şehri ihâta etti / kuşattı-çevreledi' (es-sûr ehâta'l-medîne) der; fakat 'Onu idrak etti' demezler... Binaenaleyh, bu te'vil müfessirlerin te'viline aykırıdır ve bu yüzden makbul değildir. İlgili ayette geçen idrak lâfzını ihâta mânâsına hamletmek caiz değildir."⁶⁷

Bu bağlamda Mu'tezile mutlak mânâda idrak ile gözle görmeyle kayıtlı idrak arasında fark bulunduğunu söyler. Buna göre idrak, *basar* kelimesiyle birlikte kullanıldığında gözle görmeyi ifade eder. Mutlak olarak (tek başına) kullanıldığında ise erişme-yetişme anlamına gelir. Meselâ, bir kimse başka bir kimseye eriştiğinde / yetiştğinde *edreke fulânün fulânen* denilir. Nitekim Allah da Yûnus suresi 10/90. ayette Firavun'un suda boğulmasıyla ilgili olarak, "Tam boğulmak üzereyken..." (hattâ izâ edrekehü'l-ğarak) buyurmuştur. İdrak kelimesi kimi zaman sesin ulaşması anlamına da gelir. Ama bütün bu mânâlar, kelimenin mutlak olarak kullanılması durumunda geçerlidir. Zira, söz konusu kelime gözle (*basar*) kayıtlılandığında, bütün muhtemel mânâlar ortadan kalkar ve geriye sadece bir tek mânâ kalır: Gözle görmek! İşte bu yüzden ilgili ayetteki *lâ tûdrikûhu'l-ebâr* ifadesi, "gözler onu ihâta edemez" değil "göremez" anlamına gelir.⁶⁸ Ayrıca, bu ayette zât-ı ilâhiyyeyi tenzih ve medh makamında zikredilen olumsuzlama genelleştirilmiştir. Bu demektir ki, Allah'ı gözle görmek hiçbir şekilde ve hiçbir zamanda mümkün olmayacaktır.⁶⁹

Mu'tezile'nin ru'yetullah konusundaki Kur'ânî delillerinden biri de, "Musa belirlediğimiz vakitte, belirlediğimiz yere (Sina Dağı'na) varınca Rabbi onunla konuştu. [Musa da,] 'Ey Rabbim! Göster bana (kendini ki) seni göreyim!' dedi. [Allah,] 'Beni asla göremezsin (len terânî). Ama yine de [istersen] şu dağa bir bak; eğer o öylece yerinde kalırsa (fein istekarra mekâneh), o zaman, ancak o zaman beni görebilirsin' buyurdu. Derken, Rabbi şavkını dağa gösterir göstermez, onu darmadağın etti ve Musa da bayılıp düştü. Uyanıp kendine geldiği zaman, 'Ne sınırsız bir yücelik seninki! Pişmanlık içinde sana sığınıyorum; bundan böyle daima inananların ilki olacağım' dedi." mealindeki A'râf 7/143. ayettir.

Bu ayet, Allah'ın hiçbir şekilde görülemeyeceğini ispat etmektedir. Çünkü Allah burada kendisinin görülmesini, dağın yerinde sabit durması şartına bağlamıştır. Ancak bu şart, görmenin imkânını değil imkânsızlığını ifade eder. Çünkü Allah ayette dağın parçalandığını bildirmekle, görme hadisesinin muhal olduğunu teyit etmiştir. Buradaki üslup Arapların bir şeyin imkânsızlığını anlatmakta kullandıkları *teb'îd* üslûbudur. Zira Arapların, herhangi bir şeyden ümit kesilmesi gerektiğini vurgulamak istedikleri zaman, onu gerçekleşme ihtimali çok uzak ya da imkânsız olan bir şeyle irtibatlandırdıkları bilinmektedir.⁷⁰ Kısaca buradaki üslup, "Ayetlerimizi yalanlayıp onları kabul etmeye yanaşmayanlara gök (rahmet) kapıları açılmayacak ve onlar deve iğnenin deliğinden

⁶⁶ Bkz. Ebü'l-Abbâs Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fî mâ Tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-İ'tidâl*, Beyrut 1977, II. 42. (*el-Keşşâf*'ın kenarında).

⁶⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-'Usûl il-Hamse*, s. 239-240.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî (Ru'yetü'l-Bârî)*, nşr. Mustafa Hilmi - Ebü'l-Vefâ el-Ğanîmî, Kahire trz., IV. 144-145.

⁶⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 255.

⁷⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 296.

geçmedikçe cennete giremeyecekler" (A'râf 7/40) ayetindeki üslûpla aynıdır.⁷¹ Kaldı ki, "len terânî" (beni göremezsın) ifadesindeki *len* edatı da olumsuz mânâyı tekit meyanında olup Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebinin şimdi olduğu gibi gelecekte de gerçekleşmeyeceğini ifade eder.⁷²

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Ali el-Cübbâî gibi bazı Mu'tezilî âlimler, Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebinde bulunmasıyla ilgili bir probleme dikkat çekmişlerdir. Bu problem, Allah'ın birliği ve adaletine ilişkin bilginin sem'î değil akfî olduğu prensibi ile Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebi arasındaki tearuzdur. Çünkü Allah'ı görme talebi, ismet sıfatıyla muttasıf bir peygamber olan Hz. Musa'nın Allah'ın sıfatları konusunda cahil olduğunu ihsas etmektedir. Oysa Hz. Musa'nın bu konuda cahil olduğunu düşünmek olanaksızdır. Öyleyse, ayetteki, 'Ey Rabbim! Göster bana (kendini ki) seni göreyim!' ifadesini daha başka şekilde yorumlamak gerekir. Meselâ denebilir ki, "Ey Rabbim! Bana kendini öyle tanı ki senin hakkında her türlü şek ve şüpheden uzak bir kesin bilgi edineyim ve böylece seni adeta gözlerimle görmüş gibi olayım."⁷³

Sûfilerin iş'ârî yorumlarını anımsatan bu izah tarzında ayetteki *nazar* kelimesine, her türlü şüpheyi izale edici nitelikteki zorunlu ve kesin bilgi anlamı yüklenmiştir. Hatta Zemahşerî (ö. 538/1143), "Rabbini (ahirette) ayın on dördündeki dolunay gördüğünüz gibi göreceksiniz" şeklindeki hadisi de aynı mânâyı hamletmiştir.⁷⁴

Sonuç itibarıyla, Mu'tezile'nin öncülük ettiği ve daha sonra Sünnî kelâmcıların da benimsediği tenzih eksenli yorum anlayışına göre zâhirî mânâlarıyla Allah'a nispet edilmesi mümkün olmayan birtakım vasıflardan söz eden naslar, akaidin genel prensipleri, Arap dilinin kendine özgü kuralları ve aklın verileri (şevâhidü'l-akl) çerçevesinde mecâzî mânâyı hamledilmelidir. İşte bu anlayışın ürünü olan beyânî te'vil metodu, teşbih ve ta'tîl aşırılıklarına engel olduğu gibi, İslam akaidini naslar dahilinde ve mantıksal bir tutarlılık içinde sistemleştirmeye de hizmet etmiştir.

Aslında Selefî (muhafazakâr) âlimler de haberî sıfatlar gibi müteşâbih addedilen nasların zâhirî mânâlarını Allah'a nispet etmemekle bir nevi te'vil (icmâlî te'vil) cihetine gitmiş; hatta muhafazakâr çizginin öncü isimlerinden biri olan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) bile bazı nasları kelâmcılarla hemen hemen aynı paralelde te'vil etmek mecburiyetinde kalmıştır. Meselâ o, Kur'an'da Allah'a ve Allah'la birlikte muhtemelen meleklerle işaret eden "ben" ve "biz" gibi lâfızların mecâzî mânâda kullanıldığını belirtmiş;⁷⁵ temelde Mu'tezile ve Cehmiyye'nin görüşlerini reddetmek maksadıyla yazdığı *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eserinde ise, "Nerede olursanız olun O sizinle beraberdir" (Hadîd 57/4) ve "Biz ona şah damarından daha yakınız" (Kâf 50/16) mealindeki Kur'an ifadelerinde geçen "beraberlik" ve "yakınlık" kavramlarını, Allah'ın, yarattığı varlıklardan haberdar olması, onların yapıp ettiklerini bilmesi şeklinde te'vil etmiştir.⁷⁶

B. ADALET İLKESİ

⁷¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IV. 161-162; a. mlf., *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, 264-265.

⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 113.

⁷³ Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Aklî*, s. 197-198.

⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 116.

⁷⁵ İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-İmân*, Beyrut 1983, s. 80.

⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* ('Akâidü's-Selef içinde), nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr - Ammâr Tâlibî, İskenderiye 1971, s. 90, 100.

Kâdî Abdülcebbar'ın, fiil olarak tavsif edildiğinde, fâilin başkasına fayda sağlamak veya -karşılığını sonradan ödemek (ivaz) üzere- zarar vermek maksadıyla yaptığı her çeşit güzel (hasen) fiil diye tanımladığı adl,⁷⁷ Mu'tezilî inanç sistemindeki beş temel prensibin ikincisidir. Teolojik çerçevesi, Allah'ı her türlü çirkinlikten, kendisine vacip olan fiili ihlâl etmekten ve maslahata aykırı fiil işlemekten tenzih etmek ve O'na ait tüm fiilleri hikmet, adalet ve mutlak doğrulukla nitelendirmek⁷⁸ şeklinde belirlenen bu temel prensibe göre insanlar, zulüm ve haksızlık gibi fiillerin Allah tarafından yaratılmasının caiz olmadığını bilmek durumundadırlar. Zira, bu tür fiilleri Allah'a nispet etmek, gerçekte O'na zulüm isnat etmektir.

Allah kötülüğü (şer ve ma'siyet) istemez ve ondan razı olmaz. O, münkirî inkâra zorlamaz; bilâkis münkir hür iradesiyle küfrü tercih eder. O, müşriklerin çocuklarını ebeveynlerinin işlemiş oldukları günahlardan dolayı cezalandırmaz. O, kullarına tâkat sınırlarını aşan sorumluluklar yüklemeyiz. O, iradesi şerre taallük etmediği için, sadece iyi ve güzel olanı yaratır. Bu itibarla, Allah'tan sâdır olan hiçbir fiil kötü ve çirkin (kabîh) değildir. Kabîh olarak nitelenen fiiller, ya karşılığı verilmek üzere yaratılır -ki bu durumda onlar kabîh değil hasen olarak addedilir- ya da bizzat insan tarafından yaratılır. Bu durumda, söz konusu fiillerin Allah ile hiçbir ilişkisi bulunmaz.⁷⁹ Çünkü fiil, kudret sahibi olan fâilden sudur eden eylem demektir. Allah insana yapıp etme gücünü verdikten sonra onun etkinliğine / ne yaptığına müdahale etmez. Artık fiil doğru (el-fi'lü'l-mübâşir) veya dolaylı (el-fi'lü'l-mütevellid) olarak insana ait olur.⁸⁰

Mu'tezile, adl ilkesinden hareketle Allah'a izafe edilmesi mümkün olmayan, küfrü istemek, dilediğini ödüllendirip dilediğine azap etmek ve dalâlete sevk etmek gibi ifadeler içeren ayetlerin zâhîrî mânâlarına itibar edilmemesi gerektiğini savunur. Çünkü Allah bu tür çirkin fiillerden münezzehtir; öyleyse O'nu bu tür çirkin fiillerden tenzih etmek gerekir. Tenzih ise ancak te'vile mümkündür. Kâdî Abdülcebbar'ın bu bağlamda müteşâbih, yani te'vile muhtaç olarak nitelediği ayetlerden biri, Allah'ı hidayet ve dalâletin kaynağı olarak gösteren Bakara suresi 2/26. ayettir. Bu ayette meâlen şöyle denilmektedir: "Allah bir sivrisineği veya ondan daha önemsiz bir şeyi örnek vermekten kaçınmaz. İmana ermiş olanlar, bunun Rableri tarafından verilen doğru (mânidar) bir örnek olduğunu bilirler. Hakikati inkâra şartlanmış olanlar ise, 'Allah bu örnekle acaba ne demek istedi?' derler. Allah bu örnekle / bu tür örneklerle insanlardan bir çoğunu saptırırken bir çoğunu da doğruya yöneltir (yudillü bihî kesîran ve yehdî bihî kesîran). Allah bu örnekle sadece fâsıkları saptırır."

Görüldüğü gibi, bu ayet zâhîrî mânâsıyla hidayet ve dalâletin Allah'a ait bir fiil olduğunu ifade etmektedir. Ancak, Mu'tezile'nin adl prensibine göre Allah'ın insanları dalâlete sevk etmesi düşünülemez. O halde bu ayeti daha başka bir şekilde anlayıp yorumlamak gerekir. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbar şöyle der: "(...) Bazı âlimler de hidayetî delâlet ve beyan anlamına geldiğini söylemişlerdir. Buna mukabil, mezhebî ön kabullerini esas ittihaz edenler dışında ilim erbabından hiç kimse hidayetî taat ve imanla özdeş olduğundan söz etmemiştir. Nitekim dil ve Kur'an verileri de böyle bir mânâya delâlet etmez. Oysa, hidayetîn aslında delâlet ve beyan anlamına geldiğine

⁷⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 301.

⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî 'Usûli'd-Dîn*, (Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd içinde), nşr. Muhammed Amâra, Kahire 1971, s. 169; a. mlf., *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 132, 301.

⁷⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar*, s. 203.

⁸⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 302-303, 388-389.

ilişkin görüşümüzü doğrulayacak mahiyette pek çok Kur'ânî delil (şâhid) serdetmek mümkündür. Meselâ, Bakara 2/185, A'râf 7/203, Yûsuf 12/111 ve Nahl 16/64. ayetlerde geçen hidayet (hüden) kelimesinden maksat, delâlet ve beyandır. Öte yandan Allah Fussilet suresi 41/17. ayette, "*Semûd kavmine gelince; biz onlara da doğru yolu gösterdik*" (fehedeynâhüm) buyurmuştur. Eğer buradaki hidayet etmekten maksat, onları Müslüman yapmak olsaydı, aynı ayetin devamında, "*Ama onlar karanlığı aydınlığa tercih ettiler*" demek doğru olmazdı. Hülâsa, bu ve benzeri ayetlerdeki "hidayet etmek" tabirini, imana erdirmek değil doğru yolu göstermek şeklinde anlamak gerekir.⁸¹

Hidayetin sevap anlamına geldiğini gösteren en güçlü Kur'ânî delillerden biri de Yûnus suresi 10/9. ayettir. Çünkü Allah bu ayette inanıp yararlı işler yapanları, imanlarından dolayı hidayete erdireceğini belirtmiş ve bu hidayeti de, "*[Âhirette] nimetlerle dolu has bahçelerde onların ayakları altında ırmaklar akanaktır*" diye tefsir etmiştir.⁸²

Dalâlet meselesine gelince, bu kelimenin dildeki aslı anlamı helâktir. Bazen helâke götüren yol veya gerçekten helâke yol açan şey anlamında da kullanılır. Kelimenin İbrâhim 14/27, Sebe' 34/8, Kamer 54/47 ve Mülk 67/9. ayetlerdeki kullanımı ise ikâb mânâsı taşır. Dalâl, Kehf 18/104 ve Muhammed 47/1. ayetlerde de uhrevî kurtuluşa vesile olacak iyi davranışların boşa çıkması / çıkarılması (dalle-edalle) anlamında kullanılmıştır. Diğer bazı ayetlerde ise fazlaca beyan ve delâlette bulunmama anlamında kullanılmıştır. Meselâ, En'âm suresi 6/125. ayette Allah saptırma (idlâl) fiilini kendisine izafe etmiştir. Ancak buradaki idlâlden maksat, Allah'ın bir maslahat gereği veya bir ceza (ikâb) olarak kâfirlere yol göstermemesi, diğer bir deyişle, kalbin iman duygusunu benimsemesine vesile olan ziyade beyanda bulunmamasıdır.⁸³

Adalet ilkesinin tefsirdeki yansımalarından biri de kulların fiilleri meselesidir. Bu mesele aynı zamanda adalet ilkesinin de temelidir. Çünkü Allah'ın adil olması, günah işleyeni cezalandırmasını, iyilik yapanı ise mükâfatlandırmasını gerektirir. Diğer bir deyişle, adil olan Allah, mü'mine verdiği sözünde sâdık olmak, kâfire yönelik azap tehdidini de tahakkuk ettirmek zorundadır. Bu, ilâhî adaletin gereğidir. Ancak, bu adaletin fiilen gerçekleşmesi için, insanın yapıp ettiklerinde hür ve muhtar olması, dolayısıyla kendi fiilinden mesul tutulması gerekir. Bunun aksi düşünüldüğü, yani insanın yapıp etme kudreti nefyedildiği takdirde onun sevab ve ikaba müstehak olmasından söz edilemez. Kaldı ki, yaptığı işlerde irade yönünden hür ve muhtar olmayan bir varlığı Allah'ın cezalandırması apaçık bir zulümdür. Hülâsa, insanın özgürlüğü ile Allah'ın adaleti, bir madenî paranın iki yüzü gibidir. Bunlardan birini yok saymak, zorunlu olarak diğerini de yok saymayı gerektirir ve bu durum hem beşerî varlığın hem de ilâhî fiilin abes olması gibi bir sonuca müncer olur.⁸⁴

Mu'tezile'ye göre insan, fiillerini hür ve müstakil bir irade ile gerçekleştirir. Bu fiillerin gerçekleşmesinde hiçbir şekilde ilâhî müdahale yoktur. Bu demektir ki, yapıp etme gücüne (istitâat) sahip olan insan, ister iyi ister kötü olsun, kendi fiilini bizzat kendisi yaratır ve bundan dolayı da mükâfat ve cezaya müstehak olur. Bu itibarla, Allah'a kötülük ve zulüm isnat edilemez. O'nun fiilleri tümüyle hasendir. Ayrıca O, insanı kötü bir işi yapmaya zorlayıp ardından, "Bu kötülüğü niçin yaptın?" diye sorguya çekip cezalandırmaz. Çünkü insana bu şekilde muamele etmek apaçık bir zulüm-

⁸¹ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 60-62.

⁸² Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 355.

⁸³ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, s. 66.

⁸⁴ Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Akîlî*, s. 215-216.

dür. Fakat Allah zalim olmadığı gibi zulmü de yaratmaz. Kaldı ki O, muhtelif ayetlerde zulmü zâtından nefyetmiş ve insanlara zerre kadar zulmetmediğini belirtmiştir.⁸⁵

Mu'tezile, gerek insanın fiillerinde hür ve özgür olduğunu ve bu yüzden yapıp ettiklerinden mesul tutulduğunu, gerekse Allah'ın kabîh şeyleri irade etmediğini ispatlamak için bir dizi ayetle istidlâlde bulunur. Bu ayetlerden biri, "Ben insanları ve cinleri yalnızca bana kulluk etmeleri için yarattım" mealindeki Zâriyât 51/56. ayettir. Kâdî Abdülcebbar'ın yorumuna göre bu ayet, "Allah Teâlâ'nın kullarından sadece ibadet ve taat istediğine delâlet etmektedir. Çünkü buradaki [*liya'budûn* lâfzındaki] lâm maksat / gaye lâmidir. Dilciler bunu *key lâmu* diye isimlendirir. Nitekim onlar [dilciler], "Bağdat'a ilim öğrenmek için gittim" sözü ile "ilim öğrenmek maksadıyla gittim" sözü arasında fark görmezler. Yine bu ayet, fiillerin bizim tarafımızdan yaratıldığına ve bize müteallik olduğuna delâlet eder. Aksi hâlde, Allah'ın böyle bir beyanda bulunmasının hiçbir anlamı kalmaz."⁸⁶

Zemahşerî de bu ayetin tefsirinde şunları söyler: "Ben insanları ve cinleri kulluk etmeleri için yarattım ve onların tümünden sadece bunu talep ettim... Bu noktada, 'Eğer Allah insanlar ve cinlerden kulluk etmelerini istemiş / dilemiş olsaydı, hiç şüphesiz onların tümü itaatkâr kullar olurdu [ama niçin olmadı?]' şeklinde bir soru sorulabilir. Bu soruya verilecek cevap şudur: Allah onların zorlama ile değil hür ve muhtar olarak kullukta bulunmalarını diledi. Çünkü O, insanları ve cinleri bunu yapmaya muktedir şekilde yarattı. Nitekim Allah kulluk ve itaat istediği hâlde onlardan bir kısmı bu isteğin gereğini yerine getirmede / kulluğu reddetti."⁸⁷

5. TEFSİRDE TEMEL KURAL: MÜTEŞÂBİHİN MUHKEME HAMLİ

Bilindiği gibi, müteşâbih ayetlerin te'vili meselesi, tefsir tarihindeki en kadîm problemlerden biridir. Esasen bu problem, büyük ölçüde, muhkem ve müteşâbih kavramlarının bir arada zikredildiği Âl-i İmrân suresi 3/7. ayetteki ifadelerin mücmel ve muğlâk oluşundan kaynaklanmaktadır. Nitekim Allah söz konusu ayette Hz. Peygamber'e inzâl edilen kitabın muhkem ve müteşâbih ayetlerden oluştuğunu, muhkem ayetlerin kitabın temelini oluşturduğunu belirttikten sonra, kalpleri haktan sapmaya meyilli olanların fitne çıkarmak ve nesnel anlamı çarpıtmak maksadıyla müteşâbih ayetlerin te'viliyle uğraştıklarına dikkat çekmiş; fakat muhkem ve müteşâbih kavramına açıklık getirmemiştir.

Ayetteki bu kapalılık, İslam tarihindeki hemen her mezhebin, her ekolün kendine göre bir muhkem-müteşâbih tanımı geliştirmesine yol açmıştır. Klâsik Sünnî kaynaklardaki bazı tanımlara göre, (i) muhkem nâsih ayetler, müteşâbih kendileriyle amel edilmeyen mensûh ayetlerdir; (ii) muhkem yoruma açık olmayan ayetler, müteşâbih birden fazla mânâyâ muhtemil olan ayetlerdir; (iii) muhkem helâl ve haramlarla ilgili ayetler; müteşâbih diğer ayetlerdir; (iv) muhkem mânâsı kendiliğinden anlaşılan ayetler, müteşâbih anlaşılması için haricî bir karine gerektiren ayetlerdir.⁸⁸

⁸⁵ Bkz. Bakara 2/57; Âl-i İmrân 3/117, 182; Nisâ 4/40; A'râf 7/160; Enfâl 8/51; Tevbe 9/70; Yûnus 10/44; Nahl 16/33, 118; Kehf 18/49; Hac 22/10; Ankebût 29/40; Rûm 30/9; Fussilet 42/46; Kâf 50/29.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 362-363.

⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 21.

⁸⁸ Bkz. Bedrüddîn Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûm'il-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Beyrut trz., II. 68-70.

Sünnî müelliflere ait kitaplarda bir kısmı sahabe ve tâbiîn âlimlerine nispet edilen bu tanımlar, muhkem ve müteşâbih kavramlarının delâleti hakkında hiçbir zaman ittifak oluşmadığını göstermektedir. Esasen aynı hüküm Mu'tezile için de geçerlidir. Zira İmam el-Eş'arî'nin naklettiğine göre Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd'e (ö. 144/761) göre muhkemler Allah'ın fâsıklara vereceği cezayı bildirdiği ayetlerdir. "Kim bir mü'mini kasten öldürürse..." (Nisâ 4/93) ayeti ve buna benzer vaîd ayetleri muhkem grubuna dahildir. Müteşâbihler ise Allah'ın, muhkem ayetlerdekini aksine günahkâr kullara vereceği cezayı gizlemesi, açıkça ifade etmemesidir.

Ebû Bekr el-Esamm'a (ö. 200/816) göre muhkemler, mânâsını anlamak için fazla bir çabaya ihtiyaç hissettirmeyecek derecede açık hüccetler anlamına gelir. Allah'ın dünyevî ve uhrevî azaba uğrayan geçmiş milletler hakkındaki bildirimlerinin yanı sıra Arap müşriklere ilişkin beyanları, onları bir kan pıhtısından yarattığını ve sudan onlar için yeryüzünde meyveler ve otlaklar var ettiğine dair ifadeleri gibi, mânâ ve maksadı açık olan ayetler muhkemdir. Allah'ın, "Muhkem ayetler Kitabın anasıdır" şeklindeki beyanı, "Muhkem ayetler kitabın temelidir. İşte bu temel üzerinde imal-i fikirde bulunulduğu zaman Hz. Peygamber'in size getirmiş olduğu tüm mesajların Allah katından gelen bir hak ve hakikat olduğunu anlarsınız" anlamındadır. Müteşâbihlere gelince; Allah'ın ölüleri dirilteceğine, kıyametin kopacağına ve kendisine isyan eden cezalandıracağına ilişkin beyanları bu kapsamda yer alır. Bağdat Mu'tezilesi âlimlerinden Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin (ö. 240/854) telâkkisine göre ise Kur'an'ın muhkemlerinden maksat, te'vile ihtiyaç duymayan ve literal formu muhtemel mânâlara açık olmayan ayetlerdir. Müteşâbihler ise literal açıdan çeşitli mânâlara muhtemel olan ayetlerdir.

Bütün bu görüşlerin dışında bazı Mu'tezilîler nüzul dönemindeki Yahudilerin aklını karıştıran hurûf-ı mukatta'ayı, bazıları ise Kur'an kıssalarındaki benzeşmeleri (iştibâh) müteşâbih olarak değerlendirmişlerdir. Diğer taraftan Mu'tezilî âlimler Âl-i İmrân 3/7. ayette geçen *vemâ ya'lemü te'vilehü illallâh ve'r-râsîhûne fi'l-ilm* ifadesinin yorumunda da görüş birliğine varamamışlardır. Bir grup Kur'an'daki müteşâbihlerin te'vilini sadece Allah'ın bildiğini ve bu bilgiye hiç kimseyi muttali kılmadığını savunurken, diğer grup mezkûr ifadedeki *vav* harfini atıf kabul ederek müteşâbihlerin te'vilini ilimde derinlik sahibi olan âlimlerin de bilebilecekleri fikrini benimsemiştir.⁸⁹

Kâdî Abdülcebbar bütün bu görüşler arasında şunu tercih etmiştir: Muhkem, mânâsı zâhirinden açıkça anlaşılan ayetler, müteşâbih ise mânâsı zâhirinden anlaşılmayan ve maksûd olan mânânın keşfi için bir karineye ihtiyaç duyulan ayetlerdir. Karine ya aklî ya da naklî (sem'î) olur. Naklî karine ise, ya müteşâbih lâfız ve ifadenin geçtiği ayetin başında veya sonunda, ya aynı surenin bir başka ayetinde, ya bir başka surede ya da Hz. Peygamber'in sözlü veya fiilî sünnetinde veyahut ümmetin icmâında bulunur.⁹⁰

Müteşâbih kavramını bu şekilde içeriklendiren Kâdî Abdülcebbar, Sünnî âlimlerin genellikle müteşâbih kategorisinde mütalâa ettikleri hurûf-ı mukatta'ayı muhkem addeder ve "Allah'ın kitâbında mükellefin anlaması muhal olan hiçbir ifade yoktur" önermesine istinaden bu harflerin müteşâbih sayılamayacağını söyler. Bu konuda, hurûf-ı mukatta'anın başında bulundukları surelerin isimlerine işaret ettiğine ilişkin görüşü tercih eden Kâdî ayrıca, "Allah bu harflerle kelâmının insanları aciz bırakacak

⁸⁹ Bkz. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâdâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Helmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 222-224.

⁹⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 600.

derecede bir fesahate sahip olduğunu beyan etmek istemiştir" şeklindeki telâkkiyi de makbul addeder.⁹¹

Kâdî Abdülcebbâr yine bu konu kapsamında dile getirilen, "Allah niçin Kur'an'ın bir kısmını muhkem bir kısmını müteşâbih kıldı?" şeklindeki bir soruya da şöyle cevap verir: "Biz Allah'ın adalet ve hikmetini hiçbir ihtimale açık olmayan bir kesinlikte bildiğimizde, O'ndan sâdır olan fiillerin mutlaka bir hikmet içerdiğini de bilmiş oluruz. Bizimle aynı safta yer alanlar (ashâbunâ) bu hikmetin çeşitli yönlerinden söz etmişlerdir. Her şeyden önce Allah Teâlâ bizi müteşâbihler üzerinde düşünmekle mükellef kılmış ve buna teşvik etmiştir. Buna karşın bize taklidi yasaklamıştır. O Kur'an'ın bir kısmını muhkem bir kısmını müteşâbih kılmış olmakla, bizi araştırma ve incelemeye de sevk etmiş, dolayısıyla cehalet ve taklitten alıkoymuştur. İkinci olarak, Allah Kur'an'da muhkem ve müteşâbih ayetlere yer vermekle bize daha ağır bir sorumluluk yüklemeyi, dolayısıyla daha fazla sevaba nail olmamızı dilemiştir. Üçüncü olarak, Allah Kur'an'ın en üst düzeyde fasih olmasını ve böylece onun Hz. Peygamber'in nübüvvetine delâlet ettiğinin bilinmesini istemiştir. Ancak bu fesahat, Kur'an'daki lâfızları salt hakikî mânâlarında kullanmakla gerçekleşmez. Yanı sıra mecaz ve istiare gibi söz sanatlarını da kullanmak gerekir. Bu yüzden ki Allah, gerek Arapların dilsel kullanımıyla çok yakından benzeşen ve aynı zamanda ilâhî kelâmın mucizeliğini çok daha güzel bir şekilde ortaya koyan bu [mecâzî] anlatım tekniğini kullanmıştır."⁹²

Kâdî Abdülcebbâr, "Müteşâbihlerin tevilini sadece Allah bilir; dolayısıyla insanoğlunun bu konuda bilgi sahibi olması ve müteşâbihlerdeki maksadı anlaması imkânsızdır. Kullar müteşâbihler konusunda sadece iman etmekle mükelleftir." şeklindeki görüşe de iştirak etmez. "Çünkü", der Kâdî, "müteşâbihin tevilinin insanlar tarafından bilinmesinin imkânsızlığından söz etmek, Allah'ın Kur'an'ı anlamsız olarak indirdiği, dolayısıyla abesle iştigal ettiği sonucuna götürür. Oysa Allah, diğer bütün fiillerinde olduğu gibi, mutlak surette mükellefe yönelik bir maksada mebnî olarak hitap eder. O, Hz. Peygamber'e vahyettiği mesajında kulların menfaat ve maslahatını gözetmiştir. Bu yüzden, Araplara Arapça olarak inzal ettiği kelâmındaki mânâ ve maksadın insanlar tarafından anlaşılması gerekir. Allah bize konuşup anlaştığımız bir dille hitap etmiş ve hitabının inanan insanlar için şifa, hidayet ve rahmet olduğunu bildirmiştir. Mânâ ve maksadı anlaşılmayan bir hitabın hidayet ve rahmet oluşundan söz etmek olası mıdır?"⁹³

Muhkem ve müteşâbih, zâhirde birbirine zıt gözüktüğünde dilsel ve akli delillere başvurarak müteşâbihin muhkeme hamledilmesi gerekir.⁹⁴ Bu noktada akla çok büyük bir rol atfedilir. Peki, akıl nedir? Mu'tezilî âlimler tarafından; (i) hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak, (ii) insanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güç, (iii) kötü şeylerden alıkoyma ve iyi şeylere yönelten bilgi, (iv) zaman içinde kazanılan ve insana yapıp etme imkânı veren bilgilerin tamamı olarak tarif edilen akıl, Allah'ın tevhid ve adalet gibi sıfatlarına ilişkin tümel hükümlere ulaşma yetisine sahiptir. Yine akıl, genel olarak iyilik ve kötülüğü (hüsün ve kubuh) bilme kudretine de sahiptir. Şeriat sadece aklen bilinebilir olan vecibelerin şerh ve

⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 16-17.

⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-'Usûli'l-Hamse*, s. 599-600.

⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 13-14 (Metin özetlenerek aktarılmıştır).

⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 25.

izahını yapar; ayrıca aklen bilinmesi mümkün olmayan namaz, oruç, zekât gibi dinî mükellefiyetlerin icra keyfiyetlerini açıklar.⁹⁵

Madem ki Allah insanı yaratmış ve ona sorumluluk yüklemiştir. Bu sorumluluğun gereklerini yerine getirme söz konusu olduğunda, insanın bu konuda gerekli olan her türlü donanıma sahip olması gerekir. Allah insana dinî mükellefiyetin gereklerini yerine getirme noktasında gerekli olan her imkânı sunmuş; ona tercihte bulunma kudreti verdiği gibi, neyle mükellef kılındığını bilme yetisi de vermiştir. İşte, dünyevî düzlemdeki tüm yapıp etmelerden sorumlu tutulmanın, yani sevap ve ikaba müstehak olmanın menâtı, insandaki bilme ve bilerek tercihte bulunma kudretidir. Bu yüzden, insan ve mükellefiyet söz konusu olduğunda, akıl bir zorunluluktur.⁹⁶ Kısaca, akıl kesin bir bilgi kaynağı olup nakle (şer') mukaddemdir. Yani, nasları anlama ve yorumlamada akıl önce nakil sonra gelir. Dolayısıyla, nakli (sem'î-şer'î) delil akli delile tâbidir.⁹⁷

Akli delilin asıl, nakli-şer'î delilin fer' kabul edilmesi, bu iki delil arasında çelişki olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, akıl ve nakil birbirine muvafaktır. Kaldı ki, Kur'an da tamamen aklın prensiplerine uygun beyanlar içerir. Diğer bir deyişle, Kur'an'da ifadesini bulan tevhid, adalet vb. temel öğretilerle ilgili beyanlar, aklın prensiplerini teyit eder niteliktedir.⁹⁸ Bu itibarla, akli nakle hakem kılmak ve genelde dinî, özde ise Kur'an'ı anlayıp yorumlamada esas ittihaz etmek gerekir.

Tekrar muhkem-müteşâbih konusuna dönersek, Mu'tezile ısrarla müteşâbih ayetlerin muhkem ayetlere hamledilmesi gerektiği tezini savunur. Peki, müteşâbih ayetlerden maksat nedir? Kolayca tahmin edileceği gibi, zâhirî mânâları itibarıyla Mu'tezile'nin beş temel ilkesiyle çelişen ayetler müteşâbihtir. Sözelimi, zâhirî mânâlarının esas alınması hâlinde teşbih ve teccim fikrine götüren haberî sıfatlarla ilgili ayetler müteşâbih olup mutlaka tenzihî dil ekseninde te'vil edilmelidir. Yine, Allah'a nispet edilmesi mümkün olmayan çirkin fiilde bulunmak, kulların fiillerini yaratmak ve onları dalâlete sevk etmek gibi mânâlar içeren ayetler de adalet ilkesi çerçevesinde yorumlanmalıdır.

İşte tam bu noktada Ebû Müslim el-İsfahânî şöyle der: "Kur'an'daki müteşâbihler, 'Firavun kavmini saptırdı, onlara doğru yolu göstermedi' (Tâ-hâ 20/79), 'Sâmîrî onları saptırdı' (Tâ-hâ 20/85), 'Allah (bu misalle) ancak fâsıkları saptırır' (Bakara 2/26) gibi muhkem ayetlerdeki -bu ayetlerde hak ve hakikatten saptırma fiilinin Allah'tan değil insanlardan sâdir olduğuna dikkat edilmelidir!- açık beyanlar çerçevesinde te'vil edilmelidir. Aksi takdirde, Allah'ın Âl-i İmrân suresi 3/7. ayetteki, 'Kalpleri hak ve hakikatten sapmaya meyilli onlalar, sırf kafaları karıştıracak şeyler bulmak ve istedikleri gibi yorumlamak maksadıyla ilâhî kelâmın müteşâbihlerine uyarlar' hitabının muhatapları olmak kaçınılmazdır. Nitekim, fitne ihdas etmek ve Kur'an'ı keyfî şekilde yorumlamak isteğiyle sırf müteşâbih ayetlerle meşgul olanlar, 'Biz bir memleketi helâk etmeyi istediğimiz zaman o memleketin refaha gömülmüş seçkinlerine emrederiz / son uyarılarımızı iletiriz...' (İsrâ 17/16) ayetini, 'Allah onları helâk etmiş, fâsık olmalarını istemiş ve mahlûkatını helâk etmek için sebep aramıştır' şeklinde izah etmişlerdir. Halbuki Kur'an'ı bir hidayet rehberi olarak gönderen ilâhî irade, 'Allah size zorluk değil kolaylık diler' (Bakara 2/185)

⁹⁵ Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-Aklî*, s. 60.

⁹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (el-Teklîf)*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm en-Neccâr, Kahire 1965, XI. 372.

⁹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (l'câzû'l-Kur'ân)*, nşr. Emîn el-Hûlî, Kahire 1960, XVI. 354.

⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, IV. 174; XVI. 403.

ve "Allah [bütün bu hakikatleri] size açıklamak, öncekilerin [doğru] hayat tarzlarına sizi yöneltmek ve size başıslayıcılığı ile yaklaşmak ister..." (Nisâ 4/26) buyurmuştur. Yine bu fitneci çevreler, "Ahirete inanmayanlara gelince, biz onların yapıp ettiklerini kendilerine güzel göstermişizdir. Bu yüzden bocalayıp durmaktadırlar" (Neml 27/4) ayetini, "Allah onlara inkâr içinde bocalamayı cazip kıldı; dolayısıyla onlar da Kur'an'daki hükümleri nakzedip bozdular" tarzında yorumlamışlardır. Oysa burada anlatılmak istenen husus, "Bir toplum kendisini değiştirmedikçe Allah da o toplumu değiştirmez" (Ra'd 13/11) ve "Biz halkı zalim olmayan bir ülkeyi kesinlikle helâk etmeyiz" (Kasas 28/59) ayetlerinde beyan edilen gerçeğin tâ kendisidir. Kaldı ki Allah, Fussilet suresi 41/17. ayette, "Semûd kavmine gelince, biz onlara da doğru yolu gösterdik. Ama onlar karanlığı (dalâlet) aydınlığa (hidayet) tercih ettiler" buyurmuş; İsrâ suresi 17/15. ayette ise, "Her kim doğru yolu tercihi ederse, bu tercihi kendi hayrına olacaktır. Her kim de hak yoldan saparsa, zararı kendisine dokunacaktır. Zira kimse kimsenin yükünü taşıyacak değildir. Biz, [kendilerine] bir elçi göndermeden [yaptıkları haksızlıklardan ötürü] hiçbir topluma azap etmeyiz" demiştir. Yine Allah, Hucurât suresi 49/7. ayette imanı sevdirip inkârı, haktan sapmayı (fısk) ve isyanı çirkin gösterdiğini bildirmiştir. Böyle bir Allah nasıl olur da inkârdan kaynaklanan bir aymazlığı insanların gözünde cazip kılabilir?"⁹⁹

Fahreddin er-Râzî bu münasebetle, "İşte Ebû Müslim'in söyledikleri" der ve ekler: "Keşke onun kendi mezhebine muvafık olan ayetleri muhkem, muvafık olmayan ayetleri niçin müteşâbih addettiğini bilseydim. Ve yine onun kendi mezhebine muvafık olan ayetleri zâhirine göre, muvafık olmayan ayetleri ise zâhirinden farklı şekilde anlamaya gayret etmesinin niçinini de bilseydim..."¹⁰⁰

Hiç şüphesiz, Râzî bu serzenişinde çok haklıdır. Zira, İsfahânî, burada kendi mezhebinin temel görüşleriyle (usûl-i hamse) bağdaşmayan ayetleri müteşâbih, diğerlerini muhkem addetmek gibi sübjektif bir tutum sergilemiştir. Evet, bunda hiç kimsenin kuşkusu yoktur; ama aynı sübjektivite Sünnîler için de söz konusudur. Çünkü Sünnî müfessirler de -tıpkı İsfahânî ve diğer Mu'tezilî müfessirler gibi- muhkem ve müteşâbih ayetleri mezhebî ön kabullerine göre kategorize etmişlerdir. Bu itibarla, Râzî'nin serzenişindeki haklılık, sadece kendince ve kendi mezhebince bir haklılıktır.

SONUÇ

Mu'tezile, hicrî II. asrın ilk yarısında Basra'da ortaya çıkan ve yaklaşık iki asır boyunca İslam düşüncesini derinden etkileyen bir kelâm mektebidir. Hatta denebilir ki, Mu'tezile belli ölçüde Ehl-i sünnet kelâmının dahi varlık sebebidir. Mamafih, Sünnî gelenekteki Mu'tezile algısı son derece menfidir. Bu menfi algının ana kaynağı, Mu'tezile'yi heretik bir fırka sayarak tahkir, tezyif, hatta tekfir eden Bağdâdî, Malatî ve İsfârâyînî gibi Sünnî müelliflere ait klâsik mezhepler tarihi kitaplarından başkası değildir. Anılan müelliflerin kitaplarındaki dışlayıcı anlayış maalesef tefsir tarihine de yansıtılmış ve nihayet, "Dinde akli nakle mukaddem kılan Mu'tezile, Kur'an'ı kendi mezhebî kabullerine kurban etmiştir" şeklindeki hüküm, Sünnî çevrelerde adeta bir kaziyye-i muhkeme gibi addedilir olmuştur.

Mu'tezilî âlimler özellikle kelâm ve tefsir sahasında çok sayıda eser vermişler; fakat bu eserlerin çok büyük bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Mezhep taassubu başta olmak üzere, Bağdat'ın Moğollar tarafından tahrip edilmesi, yangınlar, seller ve

⁹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII. 174.

¹⁰⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII. 175.

sair afetler gibi muhtelif faktörler sebebiyle heder olan bu mirasın kıymetini idrak etmek, daha doğrusu, ümmetin ne kadar zengin bir ilmî mirastan mahrum kaldığını anlamak için, Fahreddîn er-Râzî'nin Ebû Ali el-Cübbâî, Esamm ve Ebû Müslim el-İsfahânî gibi Mu'tezilî müfessirlerin günümüze ulaşmayan tefsirlerinden aktarmış olduğu yorum örneklerine göz atmak yeterlidir. Nitekim, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'nin öteden beri Sünnî müfessirlerce hem zemmedilip hem de vazgeçilmez bir başvuru kaynağı olarak kullanılması, Mu'tezilî tefsir mirasına ilişkin kanaatimizin bir abartı olmadığını yeterince teyit etmektedir.

Mu'tezile'ye göre tefsir, Kur'an'ın diline ve muhtevasına vâkıf olmayanlara ilâhî mesajı aktarmak için zorunlu bir faaliyettir. Ancak bu faaliyet sıradan insanların değil uzmanların işidir. Bu konuda yeterli ilmî donanıma sahip olmayan mükelleflere düşen görev, Kur'an'ın Allah tarafından gönderildiğine, muhkem ve müteşâbih ayetler arasında muvafakat olduğuna, ilâhî kelâmda hiçbir çelişki ve yalan bulunmadığına, her türlü eksiklik ve fazlalıktan masun olduğuna inanmaktan ibarettir.

Halku'l-Kur'ân teorisi, Mu'tezile'nin tefsir anlayışında merkezî öneme sahiptir. Bu teoriye göre Allah'ın kelâmı insanlara ait kelâmdan farklı bir mahiyete sahip değildir. Dolayısıyla Kur'an pekâlâ açık, anlaşılabilir ve anlamı tüketilebilir bir kelâmdır. Böyle olmak zorundadır; çünkü Allah bu kitabı biz insanların anlaması için göndermiştir. Öyleyse, hiç kimse, Allah'ın kullara yönelik hitabındaki maksat ve muradının anlaşılması mümkün olmadığını söyleyemez. Aksi hâlde, ilâhî hitap büsbütün anlamsız ve faydasız bir söz mecmuasından ibaret olur. Oysa Kur'an mübîn bir kitap/hitap olup gerçek mânâ ve muhtevası kulların idrak sınırlarını aşmaz. Kur'an'ın mânâsında asloian, lâfzın dil kuralları çerçevesinde delâlet ettiği ilk anlamdır. Bu yüzden, hiçbir delile dayanmaksızın lâfzı zâhirinden başka bir mânâyâ hamletmek caiz değildir.

Mu'tezile'nin tefsir usûlüne göre, müfessir adayının öncelikle Arapça'yı bilmesi gerekir. Ancak sadece Arapça'yı bilmek yetmez. Yanı sıra ulûm-i dîniyyeyi de bilmek gerekir. Kur'an'ı doğru anlayıp yorumlamak için yalnızca bu ilimleri bilmek de kifayet etmez. Bu konuda özellikle tevhid ve adalet ilkesini, yani Allah'ın mutlak birliği ve O'nun her türlü teşbih ve tecsimden tenzih edilmesi gerektiği ilkesi ile zât-ı ilâhiyyenin âdil olduğu ve asla çirkin fiilde bulunmadığı prensibini hakkıyla bilmek ve özümsemek gerekir. İşte bütün bu bilgilere vâkıf olunduktan sonra, zâhirî anlam cihe-tinden tevhid ve adalet ilkesine ters düşen ayetler müteşâbih kategorisinde değerlendirilmeli ve Kur'an'ın müteşâbihâtı bu iki ilkeye mutabık olan muhkemâta hamledilmelidir.