

GÜNÜMÜZ
İNANÇ
PROBLEMLERİ

İLAHİYAT FAKÜLTELERİ KELAM ANABİLİM DALI
SEMPOZYUMU

7-9 Eylül 2001
ERZURUM

GELENEKSEL VE MODERN KELAMDA İTİKADİ MESELELERİ AYETLERLE TEMELLENDİRMEİNİN İÇERDİĞİ SORUNLAR

Yrd. Doç. Dr. Muhit Mert*

Biz insanları dindeki mezhep görüşlerinde ihtilaf ve bu ihtilaflarına rağmen bir söz üzerinde ittifak etmiş görüyoruz. (Bu söz:) Kendi görüşlerinin hak, başkalarınınkinin ise batıl olduğudur. Her birisinin taklit ettiği selefleri olan mukallitlerin bu ittifaklarına rağmen şu bir gerçektir ki taklit, taklit edeni mazur yapmaz. Çünkü benzeri bir taklit de karşıt bir sonuca ulaşabilir. Onda sayısal çokluktan başka bir şey yoktur. Ancak taklit edilen kimsenin iddiasında doğruluğunu ortaya koyacak akli delili ve onun doğrudan isabet ettiğinde sağduyu sahiplerini kabule mecbur bırakacak burhanı olmalıdır. Dinde araştırılması gereken konuda kimin dayanağı böyle bir kimse olursa o kimse isabet etmiştir. Bir kimsenin din edindiği şeyde doğru olamı bilmesi gerekir. Bir şeyi din edinen kimse doğruluk delilleri ve doğruluğun kendisine şahadetiyle mukallitleri bağlamış gibidir. Çünkü eğer sonuca ulaştırıyorsa onlardan her birinin delillerinin sonucu, zorunlu olarak kabul etmektir. Bu, bahsettiğim kimse için ortaya çıkan bir durumdur. Bir benzerinin dinde bunun zıttına olarak ortaya çıkması mümkün değildir. Çünkü onun delilleri çatışır. (Doğru olan) delilleri galip gelen ve başkasının şüphe sebeplerini ortaya koyandır. (Matürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, İstanbul 1979, s.3-4.)

Alıntılıdığım metinde İmam Matürîdî'nin işaret ettiği gibi dinî bilgiye ulaşmada taklit batıldır ve dinî bilginin en temel kaynaklarından birisi şüphesiz ki nassdır. Her dinin mensupları kendilerine tavsiye edilen hayat tarzını ve kurmaları gereken kültürel dünyayı bu kutsal metinler çerçevesinde oluşturur. Dinî bir anlayış, bir davranış, bir yaşayış tarzı geliştirilirken veya bir zihniyet inşa edilip, bununla bir dünya kurulurken toplumlar, mensubu buldukları dine ait kutsal metinlerden (nasslardan) uzak kalamazlar. Zaten temelinde dini metinlerin olmadığı bir din anlayışı ya da onlara göre kurulmamış bir dinî hayat, kabul edilmelidir ki, sağlam bir din anlayışı ve doğru bir dinî hayat olamaz. Yalnız bu kültürel dünyanın kuruluşunda, kitaplı dinlerde münzel olan nassın sıra etkin yanı olana, bir de onun anlaşılması ve yorumlanması gerçeği vardır. Münzel olan nass ilâhîdir, yorumu ise, insana ait beşerî bir etkinliktir. İşte dinî anlayışlardaki farklılıklar ve sorunlar genellikle burada ortaya çıkmaktadır. Çünkü herkesin bu metinleri kasta uygun olarak anlaması ya da aynı anlamda buluşması tabii olarak imkânsızdır. Bu da bir takım anlama probleminin olduğunu ortaya koymaktadır. Fakat hemen şunu belirtelim ki, burada anlamadan kastettiğimiz şey, sadece bir metnin lafzını anlama düzeyindeki basit bir anlama olmayıp, hitabın özelliklerine vakıf olma, sözün makamla olan bağıntısını kurma, hitap edenin maksadını kavrama vb. yollarla onun delaletlerini ve taşıdığı hükümleri keşfetme anlamındaki teknik sorunları içeren bir

* GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

anlamadır. Dolayısıyla bu ilim ehlini ilgilendiren üst bir uğraşı alanını oluşturmaktadır.

Diğer kitabî dinlerin mensuplarında olduğu gibi müslüman toplumlarda din anlayışı ve dinî hayat biçimi oluşturulurken, müslüman ilim adamları, itikadî, amelî ve ahlakî hükümleri büyük ölçüde, İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'dan çıkarmışlardır. Dolayısıyla onların "Kur'an'ı anlama eylemi, Kur'an'î lafızların anlam çerçevesini aydınlatmak, bunların kullanım alanlarını, metin içi bağlamdaki anlam değişikliklerini, metin dışı (tarihsel-toplumsal) bağlamları tespit edip, ulaştığımız anlamları bütünleyerek, fikrî temele oturtma çabasını içerir."¹ Bu çerçevede İslam alimleri İslam'ın temel referansı olan Kur'an'ı -ister tefsircilerin yaptığı gibi gayretleri, onu bütünüyle anlamak doğrultusunda olsun, isterse fıkıhçıların ve kelimcilerin yaptığı gibi bir meselenin hükmünü aramak maksadıyla başvurmak şeklinde olsun- anlamak için büyük bir gayret sarf etmişlerdir. Bu uğurda geliştirilen bir usul ilmi olmuştur.

Ancak şu var ki, yapılan her yorumun, çıkarılan her hükmün, varılan her sonucun kesin bir doğruyu ifade ettiğini söylemek de mümkün görünmemektedir. Yapılan her yorum doğru olacak olsa, mantıken hiç biri doğru olmamış olur. Eğer doğrunun tek olacağını söylersek onun muhaliflerinin doğru olmadığını da söylememiz gerekecektir. Ya böyle düşüneceğiz, ya da Basra Kadısı Ubeydullah b. el-Hasan'ın dediği gibi², her yönüyle hak olan Kur'an'ın ihtilafa delalet ettiğini, bu yüzden problemlerini Kur'an'a götürüp oradan kendine bir dayanak bulan her görüşün isabet ettiğini, yani, kendi görüşlerine Kur'an'dan ayet buldukları için hem cebriyenin, hem de kaderiyenin haklı olduklarını, büyük günah işleyeni mümin sayanın da, kâfir sayanın da, fasık sayanın da hatta hem kâfir hem müşrik olduğunu söyleyenin de isabetli olduklarını, zira Kur'an'ın bütün bu manalara delalet ettiğini söylememiz gerekecektir. Halbuki böyle bir sonucu hiçbir akl-ı selimin kabul etmesi mümkün değildir. O zaman bazı anlamaların hatalı olduklarını kabul etmemiz gerekir.

Karşılaşılan, metodik, psikolojik bir takım engeller, alınan sosyal ve siyasal tutumlar sebebiyle anlama bazen yanlış ve hatalı olduğu halde, nesiller boyunca doğru kabul edilerek tarihe mal olabilmektedir. Bu da Kur'an'ın vermek istediği din anlayışının dışında yanlış bir din anlayışının devam etmesine sebebiyet vermektedir. Bunun devam etmemesi için bu bilgilerin test edilmesi ve doğrularla yanlışların ayırt edilmesi, yanlışların ayıklanması ve bunların yerine, doğru anlamaların yerleştirilmesi gerekir. Ayrıca bilginin kümülatif olarak geliştiği ve insan zihninin tarihsel süreçteki kazanımları göz önünde bulundurulursa anlamının süreklilik gerektiren zihinsel bir faaliyet olduğu ortaya çıkar ki, tarihte bu faaliyet hiç durmamıştır. Bu bir anlamda anlamın güncelleştirilmesi demektir. İşlevsel açıdan, muhtemel anlamlar içinden en doğru ve en yararlı olanını tesbit etmek olan bu görev, kesintisiz bir zihinsel çalışmayı ve üretkenliği zorunlu kılar.

Kelamcıların Kur'an'ı anlamaları, tefsircilerde olduğu gibi onu bir bütünlük içerisinde anlamaya yönelik değil, fıkıhçılarda olduğu gibi sadece kendilerini ilgilendiren konularda Kur'an nasslarına gitme şeklinde bir faaliyettir. Kelamcı ister

¹ Nadim Macit, "Kelamcıların Kur'an'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları", *İslâmiyât II* (1999), sayı 1, s. 113.

² İbn Kuteybe, *Te'vîlu'l-muhtelifi'l-hadîs*, Beyrut 1989, s. 33-34.

Kur'an'da bir konunun nasıl anlatıldığını araştırmak maksadıyla olsun, isterse kendi görüşünü belirledikten sonra onun dinî metinlerdeki referanslarını araştırmak şeklinde olsun Kur'an'a başvurur. Bunlar da bir anlama faaliyeti olmaktadır. Bu araştırmada kelimelerin bir takım düşüncelerini Kur'an metinleriyle temellendirmeye çalışırken, yanlış anlamalarını / anlamlandırmalarını örneklendiren bazı hataları üzerinde durulacaktır. Böyle bir araştırmanın gerekliliği, anlamayla zihniyetin teşekkülü ve yaşam biçimi arasındaki sıkı ilişki düşünülürse daha iyi anlaşılacaktır. Zamanımızda İslam'ın çağa hitap etmesi konusunda yaşanan sıkıntıların büyük bir kısmının anlamadan ve belli bir kültürel ortamdaki anlamının kutsallaştırılıp evrenselleştirilmesinden kaynaklandığı yavaş yavaş da olsa fark edilmektedir. Dolayısıyla eski anlama biçimlerini eleştirmek, varsa yanlışları tespit etmek ve daha sağlıklı anlama biçimleri geliştirmek, ilim adamları için bir zorunluluktur. Biz de kelâmı ilgilendiren yönüyle Kur'an'ın -en azından kelâmî konularla ilgili ayetlerin- anlaşılmasında doğru anlamın önündeki engelleri ve yanlış anlamamanın nasıl yapıldığını, bazı örnekleriyle bu makale çerçevesinde tartışacağız. Kelâmcıların problemlerini Kur'an'la temellendirmede içine düştükleri üç temel hata üzerinde duracağız. Bunlardan birincisi, Kur'an'ın olmuş olacak, gelmiş gelecek her şeyi kapsadığı ve dolayısıyla karşılaşılan her türlü problemin cevabının Kur'an'dan çıkarılabileceği inancı, ikincisi grupların Kur'an'dan bir temel bularak görüşlerini kabul edilebilir kılma çabası ve üçüncüsü de geleneğin bir metodu olarak 'parçacı yaklaşım' tarzıdır.

I

Kelâmcıların problemlerini Kur'an'la temellendirmede hatalı bir sonuca götürecek ilk adımın her şeyin Kur'an'da olduğu inancından hareketle her problemin cevabını orada aramak olduğunu söylemiştik. Bu inançla hareket eden bazı kelâmcılar, sözgelimi gaybla ilgili olarak ürettikleri bir takım nazari problemlerin cevabını Kur'an'da aramaya gitmişlerdir. Hareket, sukûn, cevher, araz, varoluş ve yokoluş gibi felsefenin varlık alanıyla ilgili olarak ürettiği problemlere dair Kur'an'ın ne dediğine bakmışlardır. Dahası istitâa fiilden önce var mıdır, yok mudur, fiille beraber midir, fiilden sonra insanda bulunur mu? Allah iradeyi yaratmakta mıdır, yaratmamakta mıdır? gibi sorulara sanki Allah Kur'an'da cevap veriyormuşçasına onda bunların cevabını aramışlardır.³

Bunun en açık örneğini, Eş'arî'nin, "Eğer hareket, sukûn, cevher, araz, varoluş ve yokoluş gibi konular insan için hidayet kaynağı olsaydı Hz. Peygamber, halifeler ve sahabiler bu konularda söz söylerlerdi. Madem ki onlar bu konularda konuşmadılar o halde bu ilimle uğraşanlar sapıklıktadır" düşüncesiyle kelâm ilmine muhalefet tavrı takınan çevrelere karşı kelâmı savunmak amacıyla söylediği şu sözler ortaya koymaktadır:

"Hz. Peygamber, sahabeler ve alimler her ne kadar bu konularda konuşmasalar da bunları bilmiyor değillerdi. Şu var ki bu meselelerin asılları mufassal olmasa da mücmel biçimde Kur'an'da vardır. Nitekim hareket ve sükun, tevhid delili olarak Hz. İbrahim'in güneşe, aya, yıldızla bakıpta batmalarından (ufûl) dolayı onların ilah olmadığına hükmettiğini anlatan kıssada geçmektedir. Güneşin,

³ Halis Albayrak, Kur'anda İnsan-Gayb İlişkisi, s.41.

ayın ve yıldızların bir mekandan diğer bir mekana hareketleri onların İlah olmadığını gösterir. Zira bir mekandan diğerine hareket eden şey İlah değildir."⁴

Eş'arî yine aynı doğrultuda cismin sonlu olduğuna, atomun (cüz') parçalanmayacağına Yasin, 36/12 ayetindeki "ve külle şey'in ahsaynâhu fi imâmin mübîn/Biz her şeyi apaçık bir kitapta saymışızdır" ifadesini delil olarak gösterir ve şöyle akıl yürütür: "Sonsuz olanın sayılması imkânsızdır. Tek olan şeyin bölünmesi de imkânsızdır, çünkü bir şey bölünürse iki şey olur, ikisine de sayı söylenmesi gerekir."⁵ Yani Eş'arî demek istiyor ki, bir şey bölününce iki şey olur, onlar da teker teker bölününce ikişer şey olurlar ve bu bölünme sonsuza kadar gider, o zaman sonsuz olanın sayılması problemi ortaya çıkar. Halbuki Allah, "Biz her şeyi sayarız" diyor. Dolayısıyla bir şeyin sonsuz bölünmesini söylediğimizde bu ayetle çatışan bir şey söylemiş oluruz. Eş'arî kelâmî/felsefî açıdan bir görüş üretebilir. Bu son derece tabîîdir. Ama onun konuyla hiçbir ilgisi olmayan bir ayeti delil olarak kullanması son derece yanlıştır. Ayetin konuyla ilgisi yoktur. Zira bu ayet, insanın amellerinin yazılmasından ve öldükten sonra diriltilmesinden bahsetmektedir. Eş'arînin delil olarak kullandığı kısma, onun öncesinde söylenenlerle beraber bakıldığında ayetin anlamının çok açık olduğu yalın bir biçimde görülecektir. "İnnâ nahnu nuhyî'l-mevtâ ve nektubu mâ kaddemû ve âsârahum ve külle şey'in ahsaynâhu fi imâmin mübîn/Ölüleri Biz diriltiriz ve onların önceden gönderdiklerini (yaptıklarını) ve bıraktıkları izlerini Biz yazarız. Biz her şeyi apaçık bir kitapta saymışızdır." (Yasin, 36/12)

II

Kelâmî problemleri Kur'an'la temellendirmede hatalı bir sonuca götürecek ikinci nedenin grupların inançlarına bir meşruluk zemini oluşturma gayreti olduğunu söylemiştik ki, bunu 'maksatlı yaklaşım' olarak isimlendirebiliriz. Burada amaç grupların inançlarını, kaynağı kutsaldan göstererek meşrulaştırmak, kabul edilebilir kılmaktır. Bu yaklaşım tarzı, İslam toplumlarında tarih içinde oluşmuş bulunan, kurumsallaşsın ya da kurumsallaşmasın pek çok eğilimin baş vurduğu bir yol olmuştur. Böyle bir yaklaşım tarzında çoğu zaman konunun özü, diğer konularla bağıntısı, Kur'an'ın bütünlüğüyle ilişkisi ve nassın, konunun hangi yönüyle ilgili olduğu gibi hususlar ihmal edilip, onun yerine lafızlara belli bir düşünceyi teyit edecek anlamlar yüklenmektedir. Bu da dinî metinlerin anlamlarındaki maksatları zedelemektedir. Nakle aşırı vurgu yapan Eş'arîlik olsun, akılcılığı ön plana çıkartan Mutezile olsun buna sıkça baş vurmuşlardır. Halbuki "vahyi okumada aslı olan grupların ilgilerini ve işlerini meşrulaştırma görevine indirmek değil, gösterileni sezme, dile getirmektir. İdeolojik ve sapkın okumalar, dinlerin manevî karakteriyle karıştırılmaması gereken düzenleme, meşrulaştırma, kutsallaştırma işlevlerinin dine yüklenmesi gibi sıradan okumalar, vahyin anlam bütünlüğünü bozan belli başlı hususlardır. Vahyin taşıdığı bütünlüğün anlam yükü, farklı sosyo-kültürel bağlamlarda sıradan okumalar içinde eritilmesi, mutlak gerçekliğin insan sınırlarına indirilmesinde kullanılan lisanî vasıtaları anlayamama, problemin önemli bir

⁴ Eş'arî, *Risale fi istihsâni'l-havz fi ilmi'l-kelemin*, thk. El-Eb Richard Yusuf Mükârisi el-Yesû'î, Beyrut 1952, s.89.

⁵ Eş'arî, *a.g.e.*, s.92-93.

boyutunu oluşturmaktadır.⁶ Hakikati araştıran ilim adamı hakikatin kendisini yakalamak için nassı anlama yerine, kendi kanaatini desteklemek sadedinde kullanırsa bir anlamda onu istismar etmiş olur. Kelamın metodu cedele dayandığı için hangi ekolden olursa olsun kelamcıların zaman zaman bu yola başvurduğu ve karşısındakine üstün gelme gayretiyle böyle bir davranış sergilediği görülmektedir. Bu da hakikatin /anlamın buharlaşmasına neden olmaktadır. "Dinî söylemlerin, kendi bakış açılarını ve dini anlama yöntemlerinin daha doğru olduğuna ilişkin çabaları, hatta en ayrıntılı ilgilerine ve yönelimlerine meşruiyet kazandırmada Kur'an'ı tercüman yapmaları ve keyfî yorumlamaları ilâhî kitabın anlam bütünlüğünü sezmeyi önemli bir ölçüde engellemiştir."⁷

Kelamî ekollerin özellikle teşekkülü döneminde her bir ekolün kendi konumunu, karşı ekole/ötekine göre belirlemesi ve o ekolün düşüncesinin yanlışlığını, kendi düşüncesinin ise doğruluğunu ortaya koymak için uğraş verdikleri bilinmektedir. Zaman içinde bu yerleşik bir metot haline almıştır. Buna ideolojik saf-tutma da denilebilir.⁸ Bu durum bir süre sonra savunma-reddetme refleksiyle kısır çekişmeye dönüşerek doğruların kaybolmasına ve tarafgirliğin hakikat/anlam arayışını bastırmasına neden olmuştur. Böyle bir tutum onları, tabîî olarak Kur'an metinlerinden kendilerine destek bulma çabasına itmiştir. Bu türden yaklaşımlar Kazanlı ilim adamı Musa Carullah Bigiyef (1875-1949) ve benzerlerinin, "Delili kendi hevalarına tabi kılmış, hatta şer'î nassları tahrif pahasına da olsa tevil etmişlerdir."⁹ diyerek kelamcıları suçlamalarına bir haklılık zemini teşkil etmişlerdir. Her ekolden pek çok kelamcının bu suçlamaları doğru çıkaracak şekilde davrandığı görülmektedir. Örneğin Kadı Abdülcebbar, mutezilenin rızık konusundaki temel tezlerinden biri olan haram olan nesnenin rızık olmayacağını isbat etme sadedinde, "*ve enfikû mimmâ razeknâkum/sizi rızıklandırdığımız şeylerden infak edin*" (Münafikun 63/10) ayetini delil olarak kullanır ve "Eğer yiyen kimse için haram olan şey rızık olsaydı o kimsenin ister nedb, ister ibaha, isterse vücub yönünden olsun ondan (haram kılınan / haram olan şeyden) infak etmesi emrolunmuş olurdu. Ama biliyoruz ki, haramın infakı yasaklanmıştır. Burada rızıktan infak etme emrediliyorsa demek ki haram olan nesne rızık değildir." yorumunu yapar.¹⁰ Kadı burada kendi içinde çelişkiye düşmektedir. Zira ona göre rızık faydalanılan, tüketilen şeydir.¹¹ Şayet böyle ise, insandan tükettiği şeyin infakının istenmesi abes değil midir? Eğer rızık tüketilen şey ise tekvinî/ontolojik anlamda kendisine bir isim verilen şey, teşriî/dinî-ahlâkî bir niteleme dolayısıyla o ismini nasıl yitirir? O bu sorulara da cevap vermek zorundadır. Açıkça görülen şudur ki, o, kendi ekolünün görüşünü kabul edilebilir kılmak için, Kur'an'dan delil aramaktadır. Kadı Abdülcebbar aynı düşüncüyü desteklemek için "*Innellezîne ye'kulûne emvâle'l-yetâmâ zulmen innemâ ye'kulûne fî butûnihim nâran / yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler ancak karınlarına ateş doldurmuş olurlar.*" (Nisa, 4/10) ayetini de delil göstermektedir. Yani o demek istiyor ki

⁶ Nadim Macit, Kur'an'ın İnsan-Biçimeci Dili, s.20.

⁷ Macit, a.g.e., s.23; ayrıca bk. Muhammed Arkoun, Kur'an Okumaları, çev. A. Zeki Ünal, İstanbul 1995.

⁸ Durmuş Hocaoğlu, Laisizimden Milli Sekülerizme, Ankara 1995, s.10.

⁹ Mehmet Görmez, Musa Carullah Bigiyef, Ankara 1994, s. 83-87.

¹⁰ Kâdî Abdülcebbar, el-Muğni, Kahire 1965, XI, 35.

¹¹ Kâdî, el-Muğni, XI, 30.

bunların yedikleri haram olduğu için bu rızık kapsamından çıkarılıp, Kur'an'da karna ateş doldurmak olarak nitelenmiştir. Dolayısıyla haram rızık olmaz. Öncelikle bu ayetin konuyu tanımlamayan bir ayet olmadığı açıktır. Zira ayet, dinî-ahlâki bir kuralı müslüman topluma sunma çabasındadır.

Örnek olarak gösterdiğimiz yorumdan da açığa çıktığı gibi bu durum sistemci (doktriner) yaklaşımların genel karakteridir. Kelamdaki sistemci yaklaşımlar, üzerinde çalıştıkları Kur'an ifadelerinin, insanın sadece aklına değil, onun bütünlüğüne, topyekün bir varoluş sürecini yaşayan insana yönelik olduğunu bilseler de göz önüne almamışlardır.¹² Bu yüzden bunlar ön kabullerini ve ilkelerini Kur'an'a kabul ettirme yanlısına ister istemez düşmüşlerdir. Halbuki daha doğru bir delillendirme için sistemci yaklaşım yerine sistemli (metodik) yaklaşım olmalıdır. Bu, düşünceyi daha doğru bir temellendirmeye götürecektir.

III

Bir görüşü Kur'an'la temellendirirken hata etme riskini taşıyan üçüncü adımın da 'parçacı yaklaşım' olduğunu söylemiştik. Parçacı yaklaşım, aralarında anlam ilişkisi gözetilmeden Kur'an metinlerinin yorumlanmasında kullanılan bir metottur. Bu metotta, bir söz bütünü parçalanarak çoğu zaman metinde geçen bir kavrama vurgu yapılır ve o kavram tek başına anlamlandırılmaya çalışılır. Bu metot her yerde ve bütünüyle yanlış bir anlama götürmese bile, çok önemli anlam hatalarına yol açmaktadır. Zira teolojik yorumda metin içi ilişkiye bakılmaksızın, savunulan şey ile metin içindeki bir sözün uygunluk arz etmesi, dinî ifadenin delil olarak kullanılmasında yeterli görülmiştir.¹³ Parçacı yaklaşım, her konuya kestirmeden cevap bulmanın bir yolu olarak kendi başına bir usul olması nedeniyle, çoğu zaman maksatlı yaklaşımların kullandığı bir metot olmuştur. Dolayısıyla anlamın saptırılmasında bu yol, önemli bir işlev görmektedir. Buna karşın doğru anlamaya götürecek hareket tarzı da 'bütüncü yaklaşım' tarzıdır. Bütüncü yaklaşımdan kastettiğimiz, tefsircilerin yaptığı gibi onun bütününe anlama şeklindeki faaliyetleri değildir. Bundan kastettiğimiz şey, Kur'an'ın, içinde çelişki olmayan anlam dokusunu¹⁴ zedelemeyen bir konu ile ilgili olarak söylediği şeyleri, Kur'an'ın maksatları ve hitap tarzı (retoriği) da göz önünde bulundurularak beraberce mütalaa etmektir. Aksi takdirde yine Kur'an'ın ruhundan uzak bir anlama varılması mümkündür. İşte Kur'an'dan bir metni sağlıklı bir biçimde anlamak için öncelikli olarak, ayetin bütünlüğü, sonra siyak-sibak gözetilmeli ve Kur'an'ın bütünlüğü çerçevelerine riayet edilmelidir. Gerçi kelimacılar çoğu zaman dinî nasslardan hüküm çıkarırken konuyla ilgili nassların bütününe bir arada mütalaa ederek bir sonuca ulaşma yöntemi olan *cem* metoduna başvurmuşlardır. Fakat bu metot da bütünlüğü yakalamaya yetmemiştir, zira Kur'an'ın maksatları ve beyan

¹² Halis Albayrak, *Kur'anda İnsan-Gayb İlişkisi*, İstanbul 1993, s.39-41.

¹³ Nadim Macit, *Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu*, Samsun 2000, s.226.

¹⁴ Kur'an bu yönden kendini, "Bütün övgüler, Kitabı kuluna indirip de onu tutarsız (ıveç) yapmayan Allah'a olsun" (Kehf, 18/1); "Onlar bu Kur'an'ı hiç anlamaya çalışmazlar mı? O eğer Allh'tan başka birinden gelmiş olsaydı, onda mutlaka bir çok çelişki/tutarsızlık (ihtilâf) bulurlardı." (Nisâ, 4/82) ayetleriyle tanımlanmaktadır. Muhammed Esed, Furkân suresi 25/32'de geçen "ve rattelnâhu tertîlâ/Biz onu tane tane okuruz" ifadesine de bu anlamı destekleyecek şekilde, "Bir şeyin parçalarını, bütünü meydana getirecek şekilde bir araya getirip, onlara uygun bir düzen vermek" ve "iç tutarlılığı sağlamak" anlamları vermektedir. bk. Esed, *Kur'an Mesajı*, İstanbul 1997, s.732 (27.dipnot).

tarzı ihmal edilmiş, dolayısıyla zaman zaman sağlıklı bir anlama ulaşılamamıştır. Bunun da ötesinde çeşitli saiklerle konunun tek taraflı ele alındığı *ifrad* metodu¹⁵ da sık sık kullanılarak kabul edilemeyecek sonuçlara ulaşılmıştır. Mesela, insanın iradesi konusunda cebri ve kaderî eğilimlerin tutumu bunun örneği olarak gösterilebilir. Cebr taraftarları konuyla ilgili Kur'an ve hadis metinlerinden cebri ifade edenleri toplayarak kendi görüşlerini onlara dayandırmışlar, kaderi inkâr edenler de insana iradeyi izafe eden nassları bir araya getirerek cebriyenin tam tersi olan bir görüş ortaya koymuşlardır. Sünnî ekoller büyük ölçüde cem metoduna riayet etmekle birlikte onların da zaman zaman metot hatasına düştükleri, yani ifrad metodunu kullandıkları görülmektedir. Mesela Eş'arî, Allah'ın meşiet / iradesi ile ilgili bazı ayetleri bir araya getirerek O'nun mutlak iradesine varmaya çalışmıştır.¹⁶ Halbuki "Kur'an'a göre Allah'ın dilemesini, bütünlük içinde anlarken, O'nun yaratıcılığını, kudretini, adaletini, hikmetini ele alan pasajlarla birlikte, insanın sorumluluğu, iradesi, yapıp ettiklerinden dolayı ceza ve mükâfatla karşılaşması gibi hususlardan bahseden ifadeleri de göz önüne almak gerekir. Aksi takdirde bazan tam bir cebr anlayışına varmak kaçınılmaz olur."¹⁷ Nitekim Eş'arî, "ve mâ halaktu'l-cinne ve'l-inse illâ li ya'budûn / Cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım" (Zariyat 51/56) ayetiyle ilgili olarak, "Allah bu ayetle insanlardan ve cinlerden Allah'a ibadet edenleri kassetmiştir. Zira başka bir yerde de "ve lekad zere'nâ licehenneme kesîran mine'l-cinni ve'l-ins / Şüphesiz ki cin ve insanlardan çoklarını, cehennem için yarattık" (A'râf 7/179) buyurmuştur. Kur'an'da tenakuz yoktur, o halde okuduğumuz ayete göre cehennem için çoklarını yaratması, ilk ayete göre de insanlardan bazılarını ibadet için yaratması Allah'a vaciptir. İbadet için yarattıkları, kendisine ibadet etmesini istedikleri ve akıbetleri Allah'a kulluk olanlardır"¹⁸ yorumunu yapar.

Eş'arî, düştüğü bir metot hatasından, yani Allah'ın mutlak iradesini nazar-ı dikkate alıp, insan iradesini ihmal ettiğinden dolayı ibadet etmeyenleri birinci ayetin kapsamından dışarıda bırakmak için diğer ayeti onunla ilişkilendirerek ibadet etmeyenlerin zaten cehennem için yaratıldığını, ibadet edenlerin de ibadet için yaratıldığını söyleyerek tam bir cebr anlayışına düşüyor. Halbuki birinci ayetin karşısına insanın irade ve hür seçiminin olduğunu ifade eden bir ayet veya ayet gurubu koymuş olsa, böyle bir sonuca gitmeyecek, Allah insanı bu gayeyle yaratmış olsa bile kulluk edip etmeme insan iradesine bırakılmıştır diyecekti.

Eş'arî'den iki asır önce yaşamış olan Hasan-ı Basrî, yukarıda bahsi geçen A'râf 7/179 ayetinin bazı kimseler tarafından, "Allah daha yaratmanın başlangıcında bir kısım insanları cehennem için, diğer bir kısım insanları da cennet için yaratmıştır, tıpkı kısa boylu olarak yarattığı kimsenin uzun olmaya, siyah olarak yarattığı kimsenin beyazlamaya güç yetirememesi gibi bunlar da ne için yaratılmışlarsa, o konuda akıbetlerini değiştiremezler" şeklinde tevil ettiklerini söyler. Hasan'a göre bu aslında Allah'ı en kötü şekilde vasıflamaktır. Zira Allah insanların kendi kötü amelleri sebebiyle cehenneme gireceklerini bildirmiş ve onları

¹⁵ Bu metodlar hakkında daha fazla bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, İstanbul 1985, s.283-284.

¹⁶ Eş'arî, *el-Liima*, thk. Abdülaziz İzzeddin es-Seyrevân, Beyrut 1987, s.108.

¹⁷ Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1998, s.49.

¹⁸ Eş'arî, *el-Liima*, s.146.

kalpleri anlamayan, gözleri görmeyenler olarak nitelemiştir. Ayrıca Hasan, yanlış anlamının "licehenneme" sözündeki "lam" edatının sebep "lam"ı olarak alınmasından kaynaklandığını, halbuki buradaki "lam"ın âkibet "lam"ı olduğunu ifade eder. Buna göre anlam, "Şüphesiz ki, cin ve insanlardan çocuklarını, sonuçta cehennemlik olacakları halde, yarattık." Hasan, bu anlamı desteklemek için diğer ayetlerden ve Arap şiirinden deliller getirir. Örneğin, Kasas 28/8 ayetinde "fe'ltakatahû âlu firavne liyekûne lehum aduvven ve huznen / Firavn âli onu (Musa'yı) kendilerine sonuçta düşman ve keder olacağı halde aldılar." ayetindeki "liyekûne" sözündeki "lâm" da âkibet lamıdır. Eğer sebep "lâm"ı olsa o zaman anlam "kendilerine düşman ve keder olsun diye aldılar" olurdu ki, hiç kimse bir çocuğu kendisine düşman olsun, kendisini üzsün diye almaz. Yine Âl-i İmran suresinin 3/178 ayetinde "velâ yahsebennellezîne keferû ennemâ nümlî lehum hayrun lienfusihim innemâ nümlî lehum li yezdâdû ismen/İnkâr edenler kendilerine vermiş olduğumuz mühletin sakın kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Biz onlara ancak sonuçta günahlarını çoğaltacakları halde mühlet veriyoruz" ayetinde de aynı durum söz konusudur. Buradaki "liyezdâdû" sözündeki "lâm" da sebep "lâm"ı değil, âkibet "lâm"ıdır. Şayet sebep "lâm"ı olursa o zaman Allah'ın onlara günahlarını artırmaları için mühlet vermiş olduğu anlamı çıkar. Hasan Arap şiirinden de şu örneği gösterir: "lilmevti tağdu'l-vâlidâtu sihâlehâ* kemâ liharâbi'd-dehri tûbne'l-mesakinu/Analar yavrularını sonuçta ölecekleri halde doyurur, binalar da zaman onları eskiteceği halde yapılır." Buradaki "lâm"lar da âkibet "lâm"ıdır. Eğer sebep "lâm"ı olsa o zaman anlam, "Analar yavrularını ölsün diye doyurur, binalar da zaman onları eskitsin diye yapılır" olur ki hiçbir ana yavrusunu ölsün diye doyurmaz, hiçbir bina da eskisin diye yapılmaz.¹⁹

Dinî nasları delil olarak kullanırken en çok yapılan yanlışlıklardan birisi, bir söz dizisi (ayet) içinden bir bölüm alarak ondan hüküm çıkarmaktır. Halbuki ayet çerçevesi, sözün sarf edildiği yer olarak düşünebileceğimiz çerçevedir. Dolayısıyla öncelikle değerlendirmeye tâbi tutulacak olan da bu çerçevedir. Yani kelimeleri ve terkipleri, önce cümlenin bütünlüğü içinde anlamaya çalışmak gerekiyor. Çünkü bazen cümlenin tamamlayıcı unsurlarından herhangi birini değerlendirmeye almadığımız takdirde varacağımız sonuç, Kur'an'ın o bölümde iletmek istediği fikirden çok farklı veya zıttı çıkabilir.²⁰ Bunun bir örneği, İmam Matürîdî'nin kader kavramının anlam alanını araştırırken yaptığı delillendirmedir. O, kader kavramının Kur'anda, a) "zaman- mekan, iyi-kötü, güzel-çirkin vb. özelliklerle varlıkların varoluş biçimi", b) "zaman ve mekânda hak-batıl cinsinden olacak her şeyin ve bunlara verilen karşılıkların beyanı" anlamlarına geldiğini söylemektedir. O, "İnnâ külle şeyin halaknâhu bikader / Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık" (Kamer 54/49) ayetinin birinci anlamı ifade ettiğini söyler. "Ve kaddernâ fihâ es-seyra / Biz orada seyahati takdir ettik" (Sebe 34/18) ayeti ile "Illemaetehu

¹⁹ Macit Fahri, *el-Fikru'l-ahlâkî el-arabî*, Beyrut 1978, s.25. Kâdî Abdülcebbar da açıklamalarını aynı doğrultuda yapmaktadır. Bk. *Şerhu Usul'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire 1988, s.464-465. Esefle belirtmemiz gerekir ki yukarıda geçen ayetlerin anlamları Bazı Türkçe Kur'an meallerinde de lâmlar sebep "lâm"ı olarak telakki edilip, manalar ona göre verilmiştir. Örnek olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çıkardığı *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*'na ve TDV'nin bir heyete hazırlattığı *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî*'ne bakılabilir.

²⁰ Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s.44.

kaddernâ inneha lemîne-l'ğâbirine/Biz onun hanımının geride kalanlardan olmasını takdir ettik" (Hicr 15/60) ayetinin de ikinci anlamı; yani Sebelilere yeryüzünde seyahatin ve Hz.Lut'un karısına da helak olmanın Allah tarafından takdir olunduğunu ifade ettiğini iddia eder.²¹ Halbuki bu ayetler onun anladığı manada bir anlam ifade etmemektedirler. Bu ayetlerden birinci ayette geçen "*kadderna*" kelimesi ayet bütünlüğü içerisinde bakıldığında Sebelilere ticaret için seyahatin kolaylaştırıldığını ifade eder. Nitekim ayetin anlamı şöyledir: "*Biz Sebe ile kutsal şehirler (Mekke ve Kudüs) arasında birbirine bakan kasabalar var ettik ve orada seyahatı kolaylaştırdık. Artık gece gündüz emniyet içinde gidiniz*" (Sebe 34/18). Hz. Lut'un hanımının akıbetini anlatan diğer ayetteki "*kadderna*" kelimesi ise onun hakkında önceden bir takdiri değil, ihanetinin bir sonucu olarak hakkında verilen karar anlatmaktadır.

Eş'arîler de bu konuda Maturîdî'den farklı düşünmezler. Bâkıllani de kader kavramının Kur'an'da yaratma ve takdir etme anlamlarına geldiğini söyledikten sonra Â'lâ suresinin 3. ayeti olan "*Kaddera fe hedâ*"nın "*yaratma*" anlamında olduğunu, Maturîdî'nin delil olarak kullandığı "*Kaddernâ fihâ es-seyra*" ayeti ile Fussilet suresinin 10. ayetinin bir parçası olan "*ve kaddera fihâ ekvâtehâ*"nın da "*takdir etmek*" anlamına geldiğini söyler. Bu da, ayeti parçalamanın en çarpıcı örneklerindedir. Öncesindeki ayetle beraber bu ayette yeryüzünün yaratılışı anlatılmaktadır. Kur'an'daki metni "*ve ceale fihâ ravâsiye min fevkihâ ve bârake fihâ ve kaddera fihâ ekvâtehâ fi erbaati eyyamin sevâen lissâilîne*" olan ayet, bütünlük içinde ele alındığında canlıların rızıklarının da yaratılarak yeryüzüne konulduğunu ifade etmektedir. Buna göre ayetin anlamı "*Yeryüzünde sabit dağlar yerleştirdi, onları bereketli kıldı, ihtiyacı olan canlılar için dört gün içinde rızıklarını yarattı*" şeklinde olmalıdır.

Kur'an bir konudan bahsederken çoğunlukla bir grup ayetle bir kompozisyon oluşturur ki, biz buna metin bağlamı diyoruz. Bu ayetler belli bir hususa vurgu yaparlar. Bu ayet grubundan bir cümle alınıp da kullanıldığı zaman vurgu yakalanamayabilir veya kastedilenden farklı bir anlam çıkarılabilir. Ya da bir kısım ayetlerin olguyla bağıntısı vardır ki, buna da tarihsel bağlam diyoruz. Ayet grubunun olguyla bağıntısı koparıldığında da yanlış bir anlama gidilmesi mümkündür. Daha ilk asırda Hasan-ı Basrî de risalesinde bir takım çevrelerin bunu yaptığından yakınmakta ve "Eğer bağlamına riayet etseler böyle bir yanlış anlamaya düşmeyecekler demektedir."²² Bağlamın gözetilmediğinde nasıl bir yanlış anlama gidildiğine bir örnek verecek olursak, insanın fillerinin Allah tarafından yaratıldığını savunan Ehl-i sünnet'in bu görüşlerine delil olarak sundukları naslardan birisi Sâffât suresinin 96. Ayetini zikretmek yerinde olur. M. Sait Yazıcıoğlu'nun bu ayetin kelamcılar tarafından anlaşılma biçimlerini ortaya koyan, "İnsanın Fiili ve Bir Kur'an-ı Kerim Ayeti" (AÜİFD XXVIII, Ankara 1986), adlı makale çalışması bu hususu göstermesi bakımından son derece önemlidir. Dolayısıyla biz bu ayetin tahliline girmiyoruz. Arzu edenler o makaleye bakabilirler.

²¹ Maturîdî, *Kitabü't-Tevhid*, thk. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979, s. 307.

²² Bk. Fahri, *a.g.e.*, s.23.

Şu bir gerçektir ki Kur'an, kendisinde çelişkinin değil, fikrî bütünlüğün olduğu bir kitaptır. Dolayısıyla herhangi bir konu incelenirken Kur'an'ın genel maksatları ve temel prensipleri göz önünde bulundurulmazsa hem Kur'anda zıtlıkların bulunduğu varsayımı ortaya çıkar, hem de pek çok ayete yanlış anlam verilmiş olur. Örneğin Allah hakkında teşbih ifade eden bir ayetin anlaşılabilmesi için tenzih ifade eden ayetleri göz önünde bulundurmamak, Allah'ın insan şeklinde olduğu tasavvuruna götürür. Dolayısıyla tenzih, Kur'an'ın genel bir prensibi olmaktadır. Öyleyse Allah telakkisiyle ilgili yapılacak yorumların, bu ölçüye vurulmadıkça doğru olabilecekleri düşünülemez.²³

Kur'an bütünlüğünün göz ardı edilmesine misal olarak Ehl-i sünnet'in hidayet-dalalet konusundaki delillerinden birisi olan, "*ve lev şâellahu le cealeküm ümmeten vahideten ve lâkin yudillu men yeşâu ve yehdî men yeşâu ve letüselünne ammâ küntüm ta'melune*" (Nahl 16/93) ayetine "*Eğer Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı, lakin dilediğini saptırır, dilediğini de hidayete erdirir. Şüphesiz ki yaptıklarınızdan sorulacaksınız.*" anlamının verilmesini zikredebiliriz. Bu ayet, bu şekildeki anlamlandırılmayla, "*fe men şâe felyü'min ve men şâe felyekfur / dileyen iman etsin, dileyen de inkâr etsin*" (Kehf 18/29) ayetiyle zıt bir anlam içermiş olur. Böyle bir anlamlandırmaya göre birinci ayette insanın tercihinden bahsedilmeksizin dalalet ve hidayete sevkette Allah'a nisbet edilmiş olmaktadır. Diğer ayette ise sadece insanın tercihi söz konusu edilerek dalalette ve hidayete olma insana izafe edilmektedir. Birinci ayete böyle bir anlam vermek aslında ayeti kendi içinde çelişkili bir biçimde anlamlandırmak olur. Çünkü bu manaya göre hem hidayete erdiren ve dalalete sürükleyen Allah'tır denmiş olmakta ve hem de ayetin son kısmında insan yaptıklarından sorumludur denmektedir. Aslında bu son kısım hidayet ve dalalet tercihlerinin insana ait bir eylem olduğunu göstermeye yeten bir ifadedir. Zaten ayetin baş tarafındaki şartlı önerme de Allah'ın böyle bir belirleme yapmadığını bildirmektedir. Ortaya çıkan problem de ilk ayetteki "*yeşâu*" kelimelerinin müstetir zamirleri olan "hüve"yi Allah'a göndermekten (irca') kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla insanın hidayet ve dalaletini isteyen Allah olmuş olur. Halbuki müstetir zamirler, her iki durumda mümkün olduğu takdirde uzağa değil yakına gönderilirler ve bu problem şöyle izale edilebilir: Burada gönderilmesi muhtemel olan yakın kelime, "men" edatıdır. Bu göndermeyi yaptıktan sonra birinci "*yeşâu*" fiiline "*ed-dalalet*" ikincisine de "*el-hidayete*" kelimeleri meful olarak takdir edilirler. "*Yudillu*" ve "*yehdî*" fiilleri bu takdirin karinesi olur. Bu takdirde ayetin anlamı "*Eğer Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı, lakin O, sapıklık dileyeni saptırır, hidayet dileyeni de hidayete erdirir. Şüphesiz ki yaptıklarınızdan sorulacaksınız.*" şeklinde olur. Böylece hidayet ve dalalet tercihi insana nisbet edilmiş olacağı gibi, ayet hem baş, hem son tarafıyla ve hem de diğer ayetle uyum içinde olmuş olur.²⁴ Zaten bir diğer ayette de müşriklerin "*lev şâellahu mâ eşraknâ ve lâ âbâunâ ve lâ harramnâ min şey'in / Eğer Allah dileseydi ne biz, ne de*

²³ Albayrak, Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine, s.54.

²⁴ M. Zahid el-Kevserî, *el-İstıbsar fi't-tehaddîs ani'l-cebri ve'l-kader*, s.10. Kevserî'nin yaptığı bu izah gerçekten tatmin edicidir. Muhammed Esed de *Kur'an Mesajı* (İstanbul 1997, s.548) adlı Meal ve Tefsir'inde bu anlamı vermektedir. Diğer tefsirler (bk. İbn Kesir, *Tefsir*, II/585; Âlûsî, *Tefsir*, XIV/223) ve mealler (bk. DİB ve Elmalı mealleri) ise ilk anlamı vermektedirler ki, bununla problemi çözmek mümkün değildir.

babalarımız O'na şirk koşmazdık ve hiç bir şeyi de haram kılmazdık" dedikleri anlatılır. Burada onların şirklerini ve keyfî olarak hüküm vermelerini Allah'ın meşietine bağlamaları şüphesiz ki mazeretten başka bir şey değildir. Allah onların uydurdukları bu mazeretlerini ayetin devamında "kezâlike kezzebellezîne min kablihîm hattâ zâkû be'senâ kul hel indekûm min ilmin fe tühricûhu lenâ in tettebiûne illezzanne ve in entüm illâ tahrusûne / onlardan öncekiler de azabımızı tadıncaya kadar böyle demişlerdi. Onlara "Bize karşı göstereceğiniz bir bilgi var mı? Siz ancak zanna uyuyor ve sadece tahminde bulunuyorsunuz" (En'âm 6/148) kısmıyla nefyetmektedir. Bunlardan da anlaşılmaktadır ki hidayet dalalet gibi tercihlerde de insanın iradesi önemlidir. İlk zikrettiğimiz ayet bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Sonuç

Buraya kadar söylediklerimizden görünen odur ki, kelamî görüşlerin Kur'an ayetleriyle temellendirilmesinde kelamcılar yanlışla sürükleyen iki neden önemli görünmektedir. Bunlardan birincisi Kur'an'a bakıştır. Onun insan hayatını bir bütün olarak değerlendirirken belirli gayelerle ortaya koyduğu veriler vardır. Bunları gayeleri doğrultusunda değerlendirmek gerekir. Maksadı dışında kullanılarak bunlarla bir kuram oluşturmak mümkün değildir. Kur'an'dan hareketle bilimsel bir kuram ortaya koymak ne kadar yanlışsa, felsefî bir kurama işaret edildiğini söylemek de o kadar yanlıştır. İkincisi nassa yaklaşımın taşıdığı amaçtır. Onun ne dediğini, insana neyi vermek istediğini kavrayarak onu anlamaya çalışmak gerekiyor. Yoksa kendi düşüncelerimizi, inançlarımızı ona onaylatma, meyillerimize onda meşruluk zemini arama gibi beşeri hislerle ona yaklaşmak onun yıpratmak, anlamını bozmak demektir. Ne yazık ki her türlü kelamî ekol ve eğilimin zaman zaman buna başvurduğu görülmektedir ki, son derece yanlıştır. En az bunlar kadar önemli olan diğer husus da, nassın yapısı, amaçları, vurguları, metin ve olgu bağıntıları gibi hususları göz önünde bulundurmeyen parçacı bakış tarzıdır. Daha doğru bir anlamın yakalanması, daha sorunsuz bir temellendirmenin yapılması için Kur'anî bütünlüğün yakalanması gerekmektedir. Bunlar nazar-ı dikkate alınarak tüm kelam ekollerinin delil olarak kullandıkları Kur'an nasslarının yeniden incelenmesi gerektiğini düşünüyorum.