

KELAMÎ TARTIŞMALARI KUR'ÂN AYETLERİYLE TEMELLENDİRMEİNİN İÇERDİĞİ SORUNLAR

Muhit Mert*

Dinî bilginin en temel kaynağı 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 geliştirirken veya bir zihniyet inşa edip, bununla bir dünya kurarken 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 yanı sıra etkin olan, 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 söyleniş amacıyla bağıntısını kurma, hitap edenin maksadını kavrama gibi belli bir alanda ihtisas gerektiren yollarla onun delaletlerini ve taşıdığı hükümleri keşfetme anlamındaki teknik sorunları içeren bir anlamadır. Dolayısıyla bu, ilim ehlini ilgilendiren üst bir uğraşı alanını oluşturmaktadır.

Diğer kitabî dinlerin mensuplarında olduğu gibi müslüman toplumlar da da 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

* Yrd. Doç. Dr., GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

temele oturtma çabasını içerir.”¹ Bu çerçevede İslam alimleri İslam’ın temel referansı olan Kur'an'ı -ister tefsirciler gibi, onu bütünüyle anlamak doğrultusunda olsun, isterse fıkıhçılar ve kelamcılar gibi bir meselenin hükmünü aramak maksadıyla başvurmak şeklinde olsun- anlamak için büyük bir gayret sarf etmiş ve bu uğurda bir usul ilmi geliştirmişlerdir.

Ancak şu var ki, yapılan her yorumun, çıkarılan her hükmün, varılan her sonucun kesin bir doğruyu ifade ettiğini söylemek de mümkün görünmemektedir. Zira böyle 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 gelişimi ve insan zihninin tarihsel süreçteki kazanımları göz önünde bulundurulursa, anlamamanın süreklilik gerektiren zihinsel bir faaliyet olduğu ortaya çıkar. Bu nedenle geçmişten tevarüs edilen bilginin incelenmesi ve yeni zihinsel kazanımların bir katkı olarak ortaya konması gerekmektedir. 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 Kur'an'da bir konunun nasıl anlatıldığını araştırmak

1 MACİT, Nadim: "Kelamcıların Kur'an'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları", *İSLÂMİYÂT*, C. II, S. 1, Ocak-Mart 1999, s. 113.

2 DİNEVERÎ, İbn Kuteybe: *Te'vilü'l-Muhtelifi'l-Hadîs*, Beyrut 1989, s. 33-34.

maksadıyla olsun, isterse kendi görüşünü belirledikten sonra onun dinî metinlerdeki referanslarına ulaşmak şeklinde olsun Kur'an'a başvurur. Bunlar da bir anlama faaliyeti olmaktadır.

Bu araştırmada kelamcılarının 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. Böyle bir araştırma yapmayı bizim açımızdan gerekli kılan neden, İmam Mâtürîdî'nin de belirttiği gibi³ taklidin itikatta geçerli olmadığına, bir kimsenin inanç olarak benimsediği konuda onun dinî kaynağını araştırmasının gerekliliğine olan inancımız ve sadece taklit etmenin insanı mazur yapmayacağına dair düşüncemizdir. Ayrıca 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 farkedilmektedir. Dolayısıyla eski anlama biçimlerini eleştirmek, varsa yanlışları tesbit etmek ve daha sağlıklı anlama biçimleri geliştirmek, ilim adamları için bir zorunluluktur. Biz de kelamı ilgilendiren yönüyle Kur'an'ın -en azından kelamî konularla ilgili ayetlerin- anlaşılmasında doğru anlamın ö- nündeki engelleri ve yanlış anlamının nasıl ortaya çıktığını, bazı örnekleriyle bu makale çerçevesinde tartışacağız. Bu cümleden olarak kelamcılarının problemlerini Kur'an'la temellendirmede içine düştükleri üç temel hata üzerinde duracağız. Bunlardan birincisi, Kur'an'ın olmuş ve olacak, geçmiş ve gelecek her şeyi kapsadığı ve dolayısıyla karşılaşılan her türlü problemin cevabının Kur'an'dan çıkarılabileceği inancı, ikincisi grupların görüşlerine Kur'an'dan bir temel bularak görüşlerini kabul edilebilir kılma çabası ve üçüncüsü de geleneğin bir metodu olarak parçacı yaklaşım tarzıdır. Bunların ötesinde daha temel bir problem olan lafzın manaya delaleti ve buna bağlı olarak naklî delilin kesin bilgi (yakın) ifade edip etmediği meselesi vardır ki bu, ayrı bir araştırma konusu olabilecek hacimde olduğundan incelememiz dışında kalacaktır.⁴

Ancak asıl konuya geçmeden önce şunu da ifade etmemiz gerekir. Eleştiri deyince hemen insan zihnine onun günlük dilde kazandığı daha baskın gibi görünen olumsuz anlamı gelmekte ve bu yüzden bu kavrama soğuk bakılmaktadır. Halbuki eleştirinin (tenkit) sözlükteki anlamında olumlu yön daha belirgin durumdadır. Sözlükte eleştiri, bir insanı, bir eseri, bir konuyu,

3 MÂTÜRÎDÎ, İmam Muhammed: Kitabu't-Tevhid, (thk. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 3-4.

4 Bu hususun, günümüzde gelişen anlambilimin verileri ışığında, kelam ilmi açısından incelenmesi gereken çok önemli bir konu olduğunu düşünüyoruz.

doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek maksadıyla yapılan inceleme olarak tanımlanmaktadır.⁵ Terim olarak da, bir düşüncenin, bir eserin, bir yargının doğruluk veya yanlışlığını ortaya çıkarmak ve gerçek değerini belirtmek için onu incelemek, tenkit etmektir. Felsefede ise özellikle bilginin temellerini ve doğruluk durumunu inceleme, sınama ve yargılama anlamına gelmektedir.⁶ Biz bu kavramı -ister sözlük anlamını esas alalım, isterse bilimsel anlamını- olumlu anlamda kullanıyoruz. Dolayısıyla geçmişin bilgilerini eleştirmek onları bütünüyle olumsuzlama anlamına gelmiyor, sadece vahyin ve aklın verileri kullanılarak bu bilgilerin bilgisel değerini tespit anlamı taşıyor. Ayrıca geçmişin bilgisini eleştirmek, mutlak hakikati eleştirmek anlamına da gelmiyor, sadece mutlak hakikatin tarih içinde, belli kültür ortamlarında oluşmuş yorumlarını incelemek anlamına geliyor. Eğer eleştirel tartışma geleneği olmazsa, iki türlü sorun ortaya çıkacaktır: Birincisi, her türlü sıradan anlama ve heves merkezli çıkarımlar Kur'an'a isnat ve bunlar kutsalın etkin dili ile topluma empoze edilecektir. İkincisi, şayet yeni bilgiler ve anlamlar olmazsa, kaçınılmaz olarak fikrî standartlaşma sürecine girilecektir.⁷ İşte bu sebeplerden dolayı geçmişten miras olarak aldığımız bilgiyi eleştirmemiz gerekmektedir.

I

Problemlerini Kur'an'la temellendirmede kelamcıları 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 kelamcılar, gaybı ilgili olarak ürettikleri bir takım nazari problemlerin cevabını Kur'an'da aramaya gitmişler; hareket, sukûn, cevher, araz, varoluş ve yokoluş gibi felsefenin varlık alanıyla ilgili olarak ürettiği problemlere dair Kur'an'ın ne dediğine bakmışlardır. İnsanın fiziksel eylemlerinin yapısıyla ilgili olarak ortaya atılan; 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.⁸

Bunun en açık örneğini, Eş'arî'nin, kelam ilmine muhalefet tavrı takınan selefî-hanbelî çevrelere karşı kelamı savunmak amacıyla söylediği sözler ortaya koymaktadır. O dönemde selefî-hanbelîler tarafından kelama yapılan eleştiri şöyleydi: "Eğer hareket, sukûn, cevher, araz, varoluş ve yokoluş gibi

5 TDK Türkçe Sözlük, "eleştiri" ve "eleştirmek" md.

6 AKARSU, Bedia: Felsefî Terimler Sözlüğü ("eleştiri" md.), İstanbul 1988, s. 69

7 MACİT: a.g.m., s. 115.

8 ALBAYRAK, Halis: Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi, İstanbul 1993, s. 41.

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.” Buna karşı Eş’arînin savunusu ise şöyledir:

“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, ayın ve yıldızların bir mekandan diğer bir mekana hareketleri onların İlah olmadığını gösterir. Zira bir mekandan diğerine hareket eden şey İlah değildir.”⁹

Evet Kur’an tevhit delilleri çerçevesinde güneş, ay ve yıldızların batmasını, onların ilah olmadığını bir işareti olarak ortaya koymaktadır. Fakat bunları felsefî bir takım kavramların delili saymak, doğruluğu tartışılabilir bir husustur.

Eş’arî yine aynı doğrultuda cismin sonlu olduğuna, atomun (cüz’) parçalanmayacağına Yasin, 36/12 ayetindeki “*ve külle şey’in ahsaynâhu fî 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.”¹⁰ 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 sürer 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 tabiidir. Ama onun konuyla hiçbir ilgisi olmayan bir ayeti delil olarak kullanması kanaatimizce yanlıştır. Zira ayetin konuyla ilgisi yoktur. Bu ayet, insanın amellerinin yazılmasından ve öldükten sonra diriltilmesinden bahsetmektedir, atomun bölünmezliğinden değil. Eş’arî’nin 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 fî 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)

9 EŞ’ARÎ, Ebu’l-Hasen: *Risale fî istihsâni’l-havz fî ilmi’l-kelem*, (thk. el-Eb Richard Yusuf Mükârisi el-Yesû’î), Beyrut 1952, s. 89.

10 EŞ’ARÎ: a.g.e., s. 92-93.

Yine eş'arî kökenli bir kelamcı olan Beyzâvî de, ilk felsefenin Allah ve evren hakkındaki tasavvurlarını İslamın bir inanç esasıymış gibi kelama taşımakla kalmayıp, bunlara bir de Kur'an'dan delil bulma çabasına düşer. O, sudur nazariyesi çerçevesinde üretilen 'on akıllar / ukûl-ü aşera' sistemi içinde 'faal akıl' da denilen 'onuncu akl'a, Kur'an'ın 79. Nebe suresi 38. "yevme yekûmu'r-rûh" ayetinde "ruh" denildiğini ve bu ruhun unsurlar aleminde müessir, beşer ruhlarında etkin olduğunu söyler.¹¹

Beyzâvî insan ruhuyla ilgili olarak da, Mü'minûn suresinin 23/14. ayetini delil gösterir. İnsanın ana rahminde yaratılışının safhalarından bahseden bu ayet, nutfenin kan pıhtısına, onun et parçasına dönüşmesi, kemiklerin yaratılması gibi safhaları söyledikten sonra diğer bir yaratmanın inşa edildiğini söyler. İşte Beyzâvî'nin burada "halkan âhar/diğer yaratma"dan anladığı, ruhun yaratılmasıdır.¹² Halbuki ayet, sözü uzatmamak için -ki buna belağatta icaz deniyor- insanın diğer oluşum evrelerini, kısaca bu ifadeyle ifade etmektedir. Zira kemiklerin yaratılmasıyla insanın oluşumu tamamlanmış değildir, diğer organların teşekkülü ile oluşum evreleri devam etmektedir. İşte Kur'an bunlara kısaca "halkan âhar" tabirini kullanmaktadır.

Görüldüğü gibi bu anlayış, geçmiş-gelecek her şeyin Kur'an'da var olduğunu iddia eden ve Kur'an'ın maksatlarını, olguyu, olgunun değişkenliğini nazara almadan her problemde Kur'an'a koşan, Kur'an'dan kendine delil arayan, *karanlıkta odun toplayan gibi*¹³ her bulduğunu kendine delil sayan bir anlayıştır. Bu anlayış masumane görünse de, yanlış sonuçlara götürdüğü muhakkaktır.

II

Kelamcıların problemlerini Kur'an'la temellendirmede hatalı bir sonuca götürecek ikinci nedenin, grupların inançlarına bir meşruluk zemini oluşturma çabası 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. Müslümanlar arasındaki siyasi ihtilafların dinle ilişkisini inceleyen Ebu'l-Vefâ el-Taftazânî, bu hususla ilgili olarak şu tespiti yapar:

11 BEYZÂVÎ, Kâdî Nasıruddin: *Tavâliu'l-Envâr*, (thk. Abbas Süleyman), Beyrut 1991, s.148. Beyzâvî, Allah'ın ilk yarattığı şeyin kalem olduğunu belirten hadisteki kalemin de on akılla ilişkisini kurar ve onun ilk akıl olduğunu söyler. s. 149.

12 BEYZÂVÎ: a.g.e., s. 152.

13 Bu söz "ke hâtıbu leyl" şeklindeki bir Arap atasözünü telmih eder.

“İhtilafli firkalardan her biri durumunu sağlamlaştırmak ve kendini kabul ettirmek için daima dinî metinlere sığınır. Bu ise, metinlerin anlaşılmasında içtihadı veya onların teviline yahut ta özel teviline onu davet ederdi.”¹⁴

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 düşüncüyü teyid edecek anlamlar yüklenmektedir. Bu da dinî metinlerin anlamlarındaki maksatları zedelemektedir. Halbuki vahyi okumada aslanan, grupların ilgilerini ve işlerini meşrulaştırmak değil, gösterileni sezme, dile getirmek olmalıdır. “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 boyutunu oluşturmaktadır.”¹⁵ Hakikatı araştıran ilim adamı hakikatın 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 açılarının 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.”¹⁶

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.¹⁷ Bu durum bir süre sonra savunma-reddetme refleksiyle kısır çekişmeye dönüşerek doğruların kaybolmasına ve tarafgirliğin hakikat/anlam arayışını bastırmasına neden olur. Örneğin Eş'arî'nin kelamî problemlere savunma-reddetme refleksiyle yaklaşımda

14 TAFTAZÂNÎ, Ebu'l-Vefâ: Kelam İlminin Belli Başlı Meseleleri, (çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul 1980, s. 24.

15 MACÎT, Nadim: Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili, İstanbul 1996, s. 20.

16 MACÎT: a.g.e., s. 23; ayrıca bk. ARKOUN, Muhammed: Kur'an Okumaları, (çev. A. Zeki Ünal), İstanbul 1995, s. 25.

17 HOCAOĞLU, Durmuş: Laisizimden Milli Sekülerizme, Ankara 1995, s. 10.

bulunduğu, açık bir şekilde onun meseleleri ele alış biçiminde görünür. Mutezilî düşünceden kopmanın verdiği bir psikoloji ile Eş'arî, kendi yerini onlardan en uzak noktada; Cebriyye'nin hemen bir saf önünde belirleyerek problemlere çözüm aramıştır. Aynı şekilde Mutezililer de kendi yerlerini Cebriyye'ye göre belirlemişlerdir. Bu sebeple onlar da öteki uçta yer almıştır. 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 nasları tahrif pahasına da olsa tevil etmişlerdir.”¹⁸ diyerek kelamcılar suçlamalarına bir haklılık zemini teşkil etmişlerdir. Sadece bunlar değil, her ekolden pek çok kelamcının bu suçlamaları doğru çıkaracak şekilde davrandığı görülmektedir.

Ötekine karşı savunma konumu alan bir tutumu açıklamak için bazı örnekler üzerinde durmamız anlamlı olacaktır. 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 onun ister nedb, ister ibaha, isterse vücut 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.¹⁹ Kadı burada kendi içinde çelişkiye düşmektedir. Zira ona göre rızık faydalanılan, tüketilen şeydir.²⁰ Şayet böyle ise, tüketilen şeyin infakının istenmesi abes değil midir? Ayrıca 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. Kadı Abdülcebbar aynı düşünceyi desteklemek için “*İnnellezîne ye’kulûne emvâle’l-yetâmâ zulmen innemâ ye’kulûne fi butûnihim nâran / yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler ancak karınlarına ateş doldurmuş olurlar.*” (Nisa, 4/10) ayetini de delil göstermektedir. Yani o demek istiyor ki bunların yedikleri haram olduğu için rızık kapsamından çıkarılıp, Kur'an'da karna ateş doldurmak olarak nitelenmiştir. Dolayısıyla haram rızık olmaz. Aslında bu ayetin konuyu tanımlamayan bir ayet olmadığı açıktır. Zira ayet, dinî-ahlâkî bir kuralı müslüman topluma sunma çabasıdır. Açıkça görülen şudur ki, o, kendi ekolünün görüşünü kabul edilebilir kılmak için, Kur'an'dan delil aramaktadır.

18 GÖRMEZ, Mehmet: Musa Carullah Bigiyef, Ankara 1994, s. 83-87.

19 ABDÜLCEBBAR, el-Kâdî: el-Muğnî, Kahire 1965, XI, 35.

20 ABDÜLCEBBAR, a.g.e., XI, 30.

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 bütününe, top yekûn bir varoluş sürecini yaşayan insana yönelik olduğunu bilseler de, göz önüne almamışlardır.²¹ 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 görülmuştür.²² Parçacı yaklaşım, her konuya kestirmeden cevap bulmanın bir yolu olarak kendi başına bir usul olması nedeniyle, çoğu zaman 'maksatlı yaklaşım'ların kullandığı bir metot olmuştur. Dolayısıyla anlamın saptırılmasında bu yol, önemli bir işlev görmektedir. Buna karşın doğru anlamaya götürecektir 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 dokusunu²³ zedeledikten bir konu ile ilgili olarak söylediği şeyleri, Kur'an'ın maksatları ve hitap tarzı (retoriği) da göz önünde bulundu-

21 ALBAYRAK: Kur'anda İnsan-Gayb İlişkisi, s. 39-41.

22 MACİT, Nadim: Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu, Samsun 2000, s. 226.

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

olarak beraberce mütalaa etmektir. Aksi takdirde yine Kur'an'ın ruhundan uzak bir manaya varılması mümkündür. İşte Kur'an'dan bir metni sağlıklı bir biçimde anlamak için öncelikli olarak, ayetin bütünlüğü, siyak-sibak ilişkisi gözetilmeli ve Kur'an'ın bütünlüğü çerçevelerine riayet edilmelidir. Gerek klasik tefsir geleneğinde olsun, gerekse fıkıh, kelam gibi islamî disiplinlerde olsun buna dikkat edilmediği için bazı anlam kaymaları veya yanlış anlamlar olagelmıştır. Çağımızda bunun farkına varıldığı için ilim adamları tarafından Kur'an'ın anlaşılmasında bütüncü yaklaşımın önemini vurgulayan çalışmalar yapılmıştır.

Gerçi kelamcılar çoğu zaman dinî naslardan hüküm çıkarırken konuyla ilgili nasların bütünü 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 tarzı ihmal edilmiş, dolayısıyla zaman zaman sağlıklı bir anlama ulaşılamamıştır. Bunun da ötesinde çeşitli saiklerle konunun tek taraflı ele alındığı *ifrad* metodu²⁴ da sık sık kullanılarak, kabul edilemeyecek sonuçlara ulaşılmıştır. Mesela, insanın iradesi konusunda cebrî ve kaderî eğilimlerin tutumu bunun örneği olarak gösterilebilir. Cebr taraftarları konuyla ilgili Kur'an ve hadis metinlerinden cebrî ifade edenleri toplayarak kendi görüşlerini onlara dayandırmışlar, kaderî inkâr edenler de insana iradeyi izafe eden nasları 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 meşietî/iradesi ile ilgili bazı ayetleri bir araya getirerek O'nun mutlak iradesine varmaya çalışmıştır.²⁵ 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 bazen tam bir cebr anlayışına varmak kaçınılmaz olur."²⁶ Nitekim Eş'arî'nin, "*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 yaptığı yorum, onun cebr anlayışı içine nasıl düştüğünü gösteriyor: "Allah bu ayetle insanlardan ve cinlerden Allah'a ibadet edenleri kastetmiştir. Zira başka bir yerde de "*ve lekad zere'nâ licehenneme kesîran mine'l-cinni ve'l-ins/Şüphesiz ki cin ve*

24 Bu metotlar hakkında daha fazla bilgi için bk. TOPALOĞLU, Bekir: *Kelam İlmî*, İstanbul 1985, s. 283-284.

25 EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen, *el-Lüma'*, (thk. Abdülaziz İzzeddin es-Seyrevân), Beyrut 1987, s. 108.

26 ALBAYRAK, Halis: *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, İstanbul 1998, s. 49.

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”²⁷ 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, yukarda 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 olma-ya, siyah olarak yarattığı kimsenin beyazlamaya güç yetirememesi gibi bunlar da ne için yaratılmışlarsa, o konuda akıbetlerini değiştiremezler” şeklinde tevیل ettiklerini söyler. Hasan-ı Basrî'ye göre bu, aslında Allah'ı en kötü şekilde nitelemektir. Zira Allah insanların kendi kötü amelleri sebebiyle cehenneme gireceklerini bildirmiş ve onları kalpleri anlamayan, gözleri görmeyenler olarak nitelemiştir. Ayrıca Hasan-ı Basrî, yanlış anlamamanın “*licehenneme*” sözündeki “lam” edatının sebep “lam”ı olarak alınmasından kaynaklandığını, halbuki buradaki “lam”ın âkıbet “lam”ı olduğunu ifade eder. Buna göre anlam, “*Şüphesiz ki, cin ve insanlardan çoklarını, sonuçta cehennemlik olacakları halde, yarattık.*” şeklinde olur. Hasan-ı Basrî, bu anlamı desteklemek için diğer ayetlerden ve Arap şiirinden deliller getirir. Örneğin, Kasas 28/8 ayetinde “*fe'ltekatahû 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 âkıbet 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*”

27 EŞ'ARÎ: a.g.e., s. 146.

ayetinde de aynı durum söz konusudur. Buradaki “*liyezdâdû*” sözündeki “lâm” da sebep “lâm”ı değil, âkîbet “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 âkîbet “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.²⁸

Kelamcıların Kur'an'dan delil olarak kullandıkları ayetleri anlamlandırırken bu yaklaşım tarzıyla ne çeşit hatalar yaptıklarını daha iyi görmek bakımından 'parçacı yaklaşım' tarzını, 1- ayetin parçalanması, 2-ayetin bağlamından koparılması ve 3-Kur'an bütünlüğünün gözardı edilmesi şeklinde üç altbaşlık altında ele almak, yerinde olacaktır. Şimdi çeşitli örneklerle bunları inceleyelim.

1-Ayetin parçalanması: Dinî naslar delil olarak kullanılırken en çok yapılan yanlışlardan birisi, bir söz dizisi (ayet) içinden bir bölüm olarak ondan hüküm çıkarmaktır. Halbuki ayet çerçevesi, sözün sarf edildiği yer olarak düşünebileceğimiz çerçevedir. Dolayısıyla öncelikle değerlendirmeye tâbi tutulacak olan da bu 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 bir anlamın veya zıttının çıkmasıdır.²⁹ 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 bi kader/Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık*” ayetinin birinci anlamı ifade ettiğini söyler. “*Ve kaddernâ fihâ es-seyra/Biz orada seyahati takdir ettik*” (Sebe 34/18) ayeti ile “*İllemraetehu kaddernâ inneha lemîne-l'ğâbirine / Biz*

28 FAHRÎ, Macit: *el-Fikru'l-Ahlâkî el-Arabî*, Beyrut 1978, s. 25. Kâdî Abdülcebbar da açıklamalarını aynı doğrultuda yapmaktadır. Bk. ABDÜLCEBBAR, el-Kadî, *Şerhu Usulî'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 lâmı 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.

29 ALBAYRAK, Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine, s. 44.

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.³⁰ Halbuki bu ayetler onun anladığı manada bir anlam ifade etmemektedirler. Çünkü birinci ayette geçen “*kadderna*” kelimesi ayet bütünlüğü içerisinde bakıldığında “*yessernâ/ kolaylaştırdık*” anlamındadır ve Sebe ile kutsal şehirler arasına birbirine yakın kasabalar kurulduğundan bahsederek Sebelilere ticaret için seyahatin kolaylaştırıldığını ifade eder. Nitekim ayetin bir bütün olarak anlamı şöyledir: “*Biz Sebe ile kutsal şehirler (Mekke ve Kudüs) arasında birbirine bakan kasabalar var ettik ve orada seyahati 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 kararı anlatmaktadır.

Eş'arîler de bu konuda Maturîdî'den farklı düşünmezler. Meselâ Bâkîllani, 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*” şeklinde olan ayet, bütünlük içinde ele alındığında, yeryüzünün yaratılışının bir safhasında 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.

Bunun bir diğer örneği de ehl-i sünnetin insanın belirlenmiş bir eceli olduğuna dair inançlarını delillendirmede kullandıkları, “*fe izâ câe eceluhum lâyeste'hirûne sâaten ve lâ yestakdimûn / onların eceli geldiğinde bir saat gecikmezler, bir saat öne geçmezler*” (A'râf, 7/34; Nahl, 16/61) ayetidir.³¹ Halbuki sözkonusu inanç bu ayetle temellendirilemez. Çünkü, hem A'râf, hem de Nahl surelerinde geçen bu ifade tek tek insanların belirlenmiş ecellerinden değil, bozulmakta olan toplumların hayatîyetlerini belli bir süre de-

30 MATÜRÎDÎ: a.g.e., s. 307.

31 bk. EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen: el-İbâne, Beyrut ty, s. 58; BÂKİLLÂNÎ, Ebu Bekr: et-Temhîd, (thk. İmâdüddin Haydar), Beyrut 1987, s. 374; CÜVEYNÎ, Abdülmelik: el-İrşâd, (thk. Esad Temim), Beyrut 1985, s. 304.

vam ettireceklerinden bahsetmektedir. Parça olarak değil de ayet bir bütün olarak ele alındığı takdirde bu anlam açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. A'râf, 7/33'de Allah'ın toplumsal bozulmaya yol açan nedenlerden toplumları sakındırdığı söylendikten sonra “*Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri geldiğinde onlar ne bir saat gecikirler, ne de bir saat öne geçeler*” denilmektedir. Nahl, 16/61'den önce de toplumsal bozulmalardan bahsedilmekte ve sonra “*Eğer Allah, insanları zulümleri yüzünden cezalandıracak olsaydı, yeryüzünde hiçbir canlı bırakmazdı. Fakat onları belirli bir müddete kadar erteliyor. Ecelleri geldiğinde onlar ne bir saat gecikirler, ne de bir saat öne geçeler.*” denilmektedir. Açıkça görüldüğü gibi bu ayetler bireysel ecellerden değil, toplumsal süreçlerden bahsetmektedirler.³² Eğer insanın bireysel eceli konusunda Kur'an'dan bir delillendirme yapılacaksa bu, “*ve len yuahhirallahu nefsen izâ câe eceluhâ*” (Münafikûn, 63/11) ayeti olabilir. Zira bu ayet en azından bireysel bir ecelin varlığını çağrıştırmaktadır. Ama ayetin daha açık bir şekilde ortaya koyduğu gerçeklik ise, belirlenmiş bir bireysel ecelden ziyade, ölüm vakti gelmiş olan hiçbir kimsenin ölümünün geciktirilmeyeceğidir. Zaten bir öncesindeki ayette (Münafikûn, 63/10) belirtildiğine göre bu söz, kendisine ölüm yaklaştığında, iyilik yapmak ve iyilerden olmak için Allah'tan biraz daha mühlet isteyen kimsenin talebine cevap olarak söylenmekte ve bununla, onun ölümünün tehir edilmesine dair isteği reddedilmektedir. Bundan başka bir de “*hüvellezî halakaküm min tînin sümme kadâ ecelen ve ecelün müsemmen indehu/sizi balçıktan yaratan ve bir ecel takdir eden odur*” (En'âm, 6/2) ayeti bireysel ecelin varlığı için delil gösterilebilir. Fakat burada da tartışma konusu yapılabilecek olan husus, takdir edilen ecelden kastedilen, genel olarak insan için normal şartlarda dünya hayatına dayanma süresi/tabii ecel midir, yoksa bireysel olarak herkes için takdir edilen ömür müdür? Burası açık değildir. İkincisini iddia etmek kadar birincisini savunmak da mümkündür.³³

2-Ayetin bağlamından koparılması: 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. Ayetler 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. Ayetin bağlamından koparılarak hükmün kaynağı olarak kullanılması İslam kültürü

32 Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. MACİT: Eylem Değişim İlişkisinin Teolojik Yorumu, s. 226.

33 Ayetle ilgili tartışma için bk. GÜLER, İlhami: Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu, Ankara 1998, s. 119. Güler de bunlardan birincisini tercih eder.

içinde tarihi eskilere giden bir metot olmuştur. Daha ilk asırda Hasan-ı Basrî, risalesinde bir takım çevrelerin bunu yaptığından yakınmakta ve “Eğer ayetlerin bağlamına riayet etseler böyle bir yanlış anlamaya düşmeyecekler” demektedir.³⁴

Bağlamın gözetilmediğinde nasıl bir yanlış anlama gidildiğine bir örnek verecek olursak, insanın fillerinin Allah tarafından yaratıldığını savunan ehl-i sünnet'in bu görüşlerinin delillerinden biri olarak sundukları es-Sâffât suresinin 96. ayetini zikretmek yerinde olur. Kur'an'daki metni “*Vallahu halakaküm ve ma ta'melûne*” olan bu ayete ehl-i sünnet “*Sizi de, yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır.*” şeklinde bir anlam vermektedirler. Ayet ilk bakışta gerçekten maksadı ifade ediyor görünümündedir. Öncesiyle beraber değerlendirilmeye tabi tutulduğunda ise çok farklı bir sonuçla karşılaşılmaktadır. Öncesinde Hz. İbrahim'in kavmine sorduğu; “*eta'budûne mâ tenhitûn / yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?*” sorusu yer almakta, sonra da “*Vallahu halakaküm ve ma ta'melûne/Oysa sizi ve yaptıklarınızı Allah yaratmıştır.*” cevabı gelmektedir. Eş'arîler ve Mâtürîdîler ayetteki “*mâ ta'melûne*” ifadeindeki “*mâ*” edatını masdariyye olarak kabul edip fiili “*ameleküm*” şeklinde masdar kalıbına sokarak ayetin anlamını “*Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır*” şeklinde vermişlerdir.³⁵

Mutezile bilginleri de bu ayeti kendi görüşleri için delil olarak kullanmaktadırlar. Onlar öncelikle Allah'ın, ibadet etme “*ta'budûne*” ve yontma “*tenhitûne*” fiillerini insana nisbet ettiğini görüşlerine delil olarak sunarlar. Sonra da “*mâ*” edatını ism-i mevsul olarak kabul edip fiili “*ma'müleküm*” kalıbına sokarak anlamı, “*Sizi de yonttuklarınızı da Allah yaratmıştır*” şeklinde verirler. Onların bu şekilde bir anlam vermeleri ayetin öncesiyle de uyum teşkil etmekte ve böylece söz dizisindeki nizam bozulmamış olmaktadır. Önceki kısımdaki “*mâ tenhitûne*” ifadesindeki “*mâ*” edatı mevsuledir. Buna göre ayetin anlamı, “*Yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?*” olmaktadır. Bu “*mâ*” masdariyye olamaz. Şayet olursa o zaman insanın yontma fiiline tapıp tapmadığı sorulmuş olur ki, böyle bir soru abes düşer. İnsan yonttuğu şeye tapabilir ama yontma fiiline tapması söz konusu değildir. Hem Mutezile hem de Ehl-i sünnet bunda müttefiktir. Devamında hal cümlesi olarak getirilen ayetteki “*mâ*” şayet masdariyye olarak alınırsa sözün ahengi ve anlamı bozulur, bu yüzden onu mevsule olarak kabul etmek gerekir. Böylece ayetin anlamı, “*Sizi de yonttuğunuz şeyleri de Allah yaratmıştır.*” şeklinde olur.³⁶ Buradan da anlaşıldığı gibi bu ayet Ehl-i sünnet için delil olmaktan

34 FAHRÎ: a.g.e., s. 23.

35 EŞ'ARÎ: el-Lüma', s. 116-117; BÂKILLÂNÎ: et-Temhîd, s. 323; NESEFÎ, Ebu'l-Muin: Tabsiratü'l-Edille, (neşr ve thk. Claude Salame), Beyrut 1996, II, 610.

36 ABDÜLCEBBAR: Şerhu Usulî'l-Hamse, s. 382.

uzaktır. Gerçi Eş'arîler, görüşlerinin tutarlılığını göstermek için dilcilerden deliller serdetmektedirler, fakat izah tarzlarında bir zorlama olduğu da gözden kaçmamaktadır. Eğer ikinci ayeti konu bağlamından kopararak anlam vermeye kalkarsak problem gözükmemekte, ama bu defa da konu bütünlüğünü ihlal etme tehlikesi ortaya çıkmaktadır. Sözleri kendi bağlamında değerlendirmek, daha doğru bir anlam elde etmeye götürür. Bu ayet üzerine müstakil bir araştırma yapan M. Sait Yazıcıoğlu'nun³⁷ da dediği gibi Kur'an'da anlatılan olayın bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda Mutezile'nin izah tarzının daha tutarlı olduğu açık bir şekilde görülmektedir.³⁸

Mâtürîdî ise daha farklı bir izah yapmaktadır. O, hem fiilin, hem de mamulün, Allah'ın mahluku olduğu görüşünü söylemektedir. Çünkü ona göre eğer fiilin insana, mamulün de Allah'a ait olduğu söylenirse o zaman başkasının fiiliyle Allah'ın bir şey meydana getirdiği söylenmiş olur ki bunu iddia etmek mümkün değildir.³⁹ Aslında tartışmayı daha fazla ileri götürerek, insanın imal ettiği şeyin Allah tarafından yaratıldığını söylemek çok anlamlı görünmemektedir. Fakat Buharî'nin rivayet ettiği bir hadisin, her sanatçıyı ve onun icra ettiği sanatı Allah'ın yarattığını ifade etmesi⁴⁰, Mâtürîdî'nin verdiği bu anlamı destekliyor görünmektedir. Halbuki ayet dikkatle okunduğunda insanın yontarak imal ettiği putların değil de putların ham maddesinin Allah tarafından yaratıldığının ifade edilmek istendiği anlaşılacaktır. Zira üretilen bir şeye mamul denildiği gibi, üzerinde çalışılan, yontulan şeye de mamul denilir. Hadiste geçen "*Halakallahu külle sâni'in ve san'atehu / Her sanatkârı ve onun sanatını Allah yaratır*" ifadesinde "*masnu*" kelimesi değil de masdar olan "*san'at*" kelimesi kullanılmıştır. Bu da Allah'ın ne insan fiili olan sanatı icra etme eylemini ne de bu sanat icrasından sonra ortaya çıkan masnuu yarattığı konusuna delil olabilir. Çünkü hadiste geçen sanattan kastedilen şeyin insanlara Allah tarafından verilen sanat kabiliyeti olduğu açıktır. Zaten insan fiillerinin yaratılması konusu, Hz. Peygamber döneminin problemlerinden birisi olmadığı için, böyle bir sonuca varmak da mümkün değildir.

3-Kur'an bütünlüğünün göz ardı edilmesi: Şu bir gerçektir ki Kur'an, kendisinde çelişkinin olmadığı, 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

37 YAZICIOĞLU, M. Sait, bu ayetin kelamcılar tarafından anlaşılma biçimlerini ortaya koyan, "İnsanın Fiili ve Bir Kur'an-ı Kerim Ayeti" (AÜİFD XXVIII, Ankara 1986), adlı makale çalışması son derece önemlidir.

38 YAZICIOĞLU, a.g.m., s. 334.

39 MÂTÜRÎDÎ: a.g.e., s. 247-248.

40 BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail: *Halku Efâli'l-İbâd*, Beyrut 1984, s. 25.

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.⁴¹

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*” (en-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 anlamlandırmayla, “*fe men şâe felyü'min ve men şâe felyekfur / dileyen iman etsin, dileyen de inkâr etsin*” (el-Kehf 18/29) ayetiyle zıt bir anlam içermiş olur. Böyle bir anlamlandırmaya göre birinci ayette insanın tercihinden bahsedilmeksizin dalalet ve hidayete sevk etme Allah'a nispet 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 Arapça'da müstetir zamirler, mümkün olduğu takdirde uzağa değil en yakına gönderilirler. Kural budur. Dolayısıyla bu problem şöyle izale edilir: Burada gönderilmesi muhtemel olan en yakın kelime, “*men*” edatıdır. Bu göndermeyi yaptıktan sonra birinci “*yeşâu*” fiiline “*ed-dalalete*” ikincisine de “*el-hidayete*” kelimeleri meful olarak takdir edilirler. “*Yudillu*” ve “*yehdî*” fiilleri bu takdirin karinesi olur. Buna göre 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 nispet edilmiş olacağı gibi, ayet hem baş, hem son tara-

41 ALBAYRAK, Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine, s. 54.

fiyla ve hem de diğer ayetle uyum içinde olmuş olur.⁴² 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 babalarımız O'na şirk koşmazdık ve hiç bir şeyi de haram kılmazdık*” dedikleri anlatılır. Burada onların şirklerini ve keyfi olarak hüküm vermelerini Allah'ın meşietine bağlamaları şüphesiz ki mazeret üretmekten başka bir şey değildir. Allah onların uydurdıkları bu mazeretlerini ayetin devamında “*kezâlike kezzebellezîne min kablihîm hattâ zâkû be'senâ kul hel indekûm min ilmin fe tühricûhu lenâ in tettebüüne illezzanne ve in entûm 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”* (el-En'âm 6/148) diyerek nefyetmektedir. Bunlardan da anlaşılmalıdır ki hidayet-dalalet gibi tercihlerde de insanın iradesi önemlidir. İlk zikrettiğimiz ayet bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak, bazı ayetlerde insan eylemlerinin Allah'a nisbet edildiği de bir gerçektir. Yalnız bu nisbetler genellikle belli amaçlar doğrultusunda yapılamaktadır. Sözgelimi Âl-i İmran suresinin 26. ayetinde; “*De ki: Ey Hükümranlığın sahibi olan Allah'ım! Hükümranlığı istediğine verir, istediğinden alırsın, istediğini aziz eder, istediğini zelil edersin. İyilik senin elindedir. Sen her şeye kâdirsin.*” denilerek insan davranışıyla ilgili bir takım fiiller Allah'a izafe edilmektedir. Kanaatimizce bunlar insanın fiillerini özgürce yapmasıyla çelişecek bir anlama gelmezler. Çünkü bunlar; burada dua makamının gereği olarak söylenmektedir. Bu makamının gereği de övgü ve yalvarıştır. Dua durumunda insanın en mükemmel övgüleri Allah'a nisbet ederek O'nu yüceltmesi ve yakarışlarını dile getirmesi gerekir. Aksi takdirde o durumun gereğini yerine getirmemiş olur.

42 KEVSERÎ, M. Zahid: *el-İstıbsar fi't-Tehaddüs ani'l-Cebri ve'l-Kader*, s. 10. Kevserî'nin yaptığı bu izah gerçekten tatmin edicidir. ESED Muhammed de *Kur'an Mesajı* (s. 548) adlı Meal ve Tefsir'inde bu anlamı vermektedir. Diğer tefsirler (bk. İBN KESİR: *Tefsir*, II, 585; ÂLÛSÎ: *Ruhu'l-Meânî*, XIV, 223) ve mealler (bk. DİB ve Elmalı Mealleri) ise ilk anlamı vermektedirler ki, bununla problemi çözmek mümkün değildir. Zamirin irca problemi, "Halaka'llahu âdeme alâ sûratihî/Allah Âdem'i kendi (Âdem) suretinde yarattı" (Buhârî, "İsti'zân", 1; Müslim, "Birr", 32.) hadisinde de görülmektedir. Buhârî ile Müslim'in ortaklaşa rivayet ettikleri bu hadiste geçen, "kendi suretinde" anlamındaki "alâ sûratihî" ifadesindeki zamirin, Âdem'e rucûunu kabul ederek, "Âdem suretinde yarattı" şeklinde anlam vermek gerekir. Eğer zamir Allah'a râci olursa, o takdirde anlam, "Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı" şeklinde olur ki, bu önerme, insanın Allah'a ve dolayısıyla, Allah'ın da insana benzediği sonucuna götürür. Bu da teşbih ve tecsim inancını doğurur. Vakıa, tarih içinde bu anlamı verenler olmuşsa da, bu yanlışır ve hadise böyle bir anlam vermek inancımız açısından sakıncalıdır. (Zamirin rucuuyla ilgili olarak bk. NESEFÎ, Ebu'l-Muin: *Tabsiratü'l-Edille*, (thk. Hüseyin Atay), Ankara 1993, I, 175; Hadisle ilgili daha fazla bilgi için bk. DAVUDOĞLU, Ahmet: *Sahih-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1979, IX, 575).

Kur'an bütünlüğünün göz ardı edilmesinin bir diğer misali de İsrâ suresinin “*Ve izâ eradnâ en nuhlike karyeten emernâ mutrafihâ fe fesekû fihâ fe hakka aleyhe'l-kavlü fe demmernâhâ tedmîrâ*” ayetidir. Maturîdî, “Bu ayet Allah'ın bir kavmi ve karyeyi, daha önce fasık olmayan ehlinin fiskından dolayı helak edeceğini haber veriyor. Şayet olacaklarını bildiği halde onların fasık olmalarını istemeyip de itaat etmelerini isteseydi bu zulüm olurdu” sözleriyle yorumlamaktadır.⁴³ Yani ona göre Allah onların fasık olacaklarını önceden bildiği için fasık olmalarını emretmiş olmaktadır. Buna göre ayetin anlamı, “*Biz bir karyeyi helak etmek istediğimizde oranın şumarıklarına kötülük yapmalarını emrederiz, onlar da fasıklık yaparlar ve böylece helak sözü onlar için hak olur ve helak ederiz*” şeklinde olur. Halbuki böyle bir anlamlandırma son derece yanlıştır ve tam bir cibrî anlayıştır. Çünkü öncelikle böyle bir anlam Kur'an'ın bütünlüğüyle çelişmektedir. Âraf suresinin 28. ayetinde Allah insanların bir kötülük işlediklerinde mazeret olarak geçmişlerinin aynı şeyleri yaptıklarını ve Allah'ın da öyle emrettiğini söylemelerinden bahsedildikten sonra Allah'ın kötülüğü emretmeyeceği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla ayette geçen “*Emernâ / Biz emrederiz*” in kapsamına “kötülüğü emretmek” girmemeli, bilakis bundan Allah'ın onlara “kendilerini düzeltmeyi” emrettiği anlaşılmalıdır. Buna göre ayetin anlamı “*Biz bir karyeyi helak etmek istediğimizde oranın şumarıklarına iyiliği ve yola gelmelerini emrederiz, onlar ise fasıklığa devam ederler ve böylece helak sözü onlar için hak olur ve helak ederiz*” şeklinde olmalıdır. Fakat ayeti anlamlandırmadaki problem bununla bitmemektedir. Zira Allah durduk yere bir karyeyi neden helak etmek istesin? Ayetin baş tarafındaki “*Biz bir karyeyi helak etmek istediğimizde*” ifadesi karyenin niteliğini vermemektedir. O halde bunun yanına “*ve mâ kâne Rabbuke liyühlike'l-kurâ bi zulmin ve ehluhâ muslihûn / Rabbin, halkı ıslah edici olduğu halde haksız yere bir karyeyi yok edecek değildir*” (Hûd 11/117) ayetini de koymak gerekiyor. Böylece Allah'ın herhangi bir toplumu değil, bozulmuş olan bir toplumu helak edeceği fikrine ulaşmış oluruz. Netice olarak Allah durduk yere herhangi bir karyeyi helak etmemekte, bilakis bozulma yolunda olan bir toplumu önce uyarmakta, fakat onlar bu uyarı karşısında sapıklıklarını iyice artırmakta ve sonra da peşinden helak gelmektedir. Yalnız burada toplumları bizzat Allah'ın mı helak ettiği, yoksa toplumların toplumsal bir yasa gereği olarak mı helak oldukları problemi ortaya çıkmaktadır. Allah'ın fiillerinin, özellikle insan davranışlarıyla ilgili fiillerin nasıl meydana geldiği, başlı başına ve hacimli

43 MATURÎDÎ: a.g.e., s. 289.

bir tartışma konusu olduğundan, bu konuya burada girmemiz mümkün değildir⁴⁴

Sonuç

Buraya kadar söylediklerimizden görünen odur ki, kelamî görüşlerin Kur'an ayetleriyle temellendirilmesinde kelimcileri yanlışla sürükleyen üç önemli neden 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. Maksudı dışında kullanarak 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 gerekmektedir. Yoksa kendi düşüncelerimizi, inançlarımızı ona onaylatma, meyillerimize onda meşruluk zemini arama gibi beşeri hislerle ona yaklaşmak, onu yıpratmak ve anlamını bozmak demektir. Ne yazık ki her türlü kelamî ekol ve eğilimin zaman zaman bu yola başvurduğu görülmektedir ki, son derece yanlıştır. En az bunlar kadar önemli olan üçüncü 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 kelim ekollerinin delil olarak kullandıkları Kur'an nasslarının yeniden incelenmesi gerektiğini düşünüyoruz.

44 ÖZSOY, Ömer, *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması* (Ankara 1994) adlı çalışmasında başlı başına toplumsal/tarihsel yasaların niteliğini araştırmaktadır. Onun tesbitlerine göre, tarihsel/toplumsal alanla ilgili olarak Kur'an'da Allah'a izafe edilen "irade", "kavl", ve "kelime" kavramları tamamen Allah'ın toplumsal alana koyduğu tarih yasalarını ifade etmektedir. Dolayısıyla yukarıdaki ayette geçen "Biz bir karyeyi helak etmek istediğimizde" ifadesinin "ülkelerin yok olmasıyla ilgili koyduğumuz yasa şudur..." şeklinde anlaşılması gerektiğini söylüyor. (Bk. a.g.e, s. 173.) Özsoy "emr"e teklîfi değil, tekvînî bir anlam verdiğinden ötürü, bu fiilin mef'ûlünün de "fisk" olduğunu söyler. Dolayısıyla anlam, "ülkelerin yok olmasıyla ilgili koyduğumuz yasa, onların fisk işlemeleridir" şeklinde olur. O buna, Arapça'daki "emera" fiilinin mef'ûlü açıkça zikredilmezse, emri izleyen eylemin emredilmiş olduğu anlaşılır, örneğin, "emertü fülânen fedarabe/ben falancaya emrettim o da vurdu" cümlesinde emredilenin "vurma" olduğu anlaşılır şeklinde bir izah getirmektedir. (bk. s. 174) Fakat bu cümledeki emir teklîfi emirdir. Acaba tekvînî anlamdaki emirler için de bu durum söz konusu mudur? Bunun araştırılması gerekir.