

KELAM İLMİNDE NASSI ANLAMA SORUNU VE AŞIRI YORUM

Cemalettin Erdemci¹

ABSTRACT

Nass Understanding Problem and Over Interpretation in 'Mutekaddimîn' Theology

It is well known that the most Islamic theological schools focus on the reasonable (akli) and rumor (nakli) evidences. In this sense, when they are deal with God's Being, oneness, nicknames, the creation of human actions, voluntary and involuntary actions like subjects by reason on the one hand, they try to examine worship and suggestive judgments (teklifi hükümler) like subjects in the frame of rumor (nakil) on the other. That is why they are inclined to believe that the information gotten by reason are more definite rather than information gotten by rumor because the information gotten by rumor are subjective due to a language and different dialects. Therefore, the priority is given to this kind of information. However, there is not any contradiction between them. If there seems to be a contradiction, rumor should be put in practice in accordance with reason. For this reason, Islamic theologians try to solve any contradiction like problems displayed between reason and rumor, and verses of the Koran by the way of giving an opportunity to interpretation known as muhkam and mutashabih, truth and symbolic ones.

Islamic theologians share the same idea in the determination of God's will (Allah'ın muradı) by the verses of Koran (nass). In this term, they try to look at the grammar of Arabic language as well as to comprehend the whole Koran. However, Islamic theological schools sometimes use these verses to highlight their idea by using words in a different meaning with a limit or exaggeration and without considering these verses in whole context of Koran. Therefore, this study aimed to find out the over and a bit reading in Islamic theology by this way.

Kur'an'ın Müslümanların hayatındaki merkezi rolü inkâr edilemez bir nitelik arz etmektedir. Bu merkezi konumundan dolayı İslam tarihi boyunca ortaya çıkmış hiçbir mezhep ve düşünce ekolü Kur'an'a bigane kalamamış, aksine meşruiyetini Kur'an'a dayandırma gereği hissetmiştir. Muhammed Arkoun'un ifade ettiği gibi Kur'an her zaman bütün fırkalar için en yüce yetke konumun-

1 Dr, Yüzüncü yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

da olmuş ve bütün fırkalar bu yüce yetkeye boyun eğmeyi zorunlu görmüşlerdir.² Kelami ekoller de kelam ilminin temel problemlerinin çözümünde akli muhakemeyi öncelemelerine rağmen akılla ortaya koydukları sonuçları Kur'an'a onaylatma ihtiyacı duymuşlardır. Kuşkusuz Kur'an-ı kerimin sayılı ayetlerden meydana gelmesi, olayların ve problemlerin ise sayısız denebilecek çoklukta olması -ki klasik metinlerde bu durum '*nedretu'n-nusûs ma'a tekâsuri'l vakayi'* şeklinde ifade edilmiştir- ayetleri söz konusu olaylar ve problemlerle ilişkilendirilmede bazı zorlukları beraberinde getirmiş, kimi zaman ayetler iç ve dış bağlamlarından koparılarak tevil edilme durumuyla karşı karşıya bırakılmışlardır. Bu çalışmada, kelamcılar açısından Kur'an-ı kerimi anlama ve yorumlamanın imkanı ortaya konularak kelamcılarının bir ifadeyi literal anlamının dışında başka anlamlara taşımada dayandıkları unsurlar; tevil mekanizmaları tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu arada bir kelimeye sahip olmadığı anlamları yükleyerek ya da bir kelimenin sahip olduğu anlamları tek bir anlama indirgeyerek mananın genişlemesi ve daraltılması şeklinde gerçekleşen ifrat ve tefritin diğer bir ifadeyle aşırı yorumun örnekleri üzerinde durulacaktır. Ayrıca Kelamcılarının nassı anlamada zaman zaman aşırı tevillerde bulunmalarının nedenleri irdelenerek böyle bir durumla karşılaşmamak için göz önünde bulundurulması gereken anlama ve yorumlama ile ilgili prensiplere değinilecektir.

Kur'an'ı Anlama ve Yorumlama Tarihine Kısa Bir Bakış

Kur'an-ı kerimi anlama veya doğru anlamını tespit etme sorunu, Müslümanların hayatla bağlarını kurarken, bu kutsal metne dayanma ve Allah'ın emirlerine uygun bir hayat sürme endişeleriyle paralel yürümüş bir etkinliktir. Tefsir ve fıkıh etkinliklerinin örgütlenip bir bilim dalı haline gelmeleri bu endişenin bir sonucudur. Tefsir başlangıçta Allah'ın vahyinde kapalı olan lafızları açarak anlaşılır kılma şeklinde başladıysa da, Kur'an ifadelerinin farklı anlamlara sahip olması ve bağlamıyla çok sıkı bir ilişki içinde olan ayetlerin bağlamından koparılması halinde anlamlarını büyük ölçüde yitirebilir olması, Kur'an üzerinde yoğunlaşan âlimleri Kur'an'ın nesnel anlamının imkânlarını belirlemek amacıyla bazı kıstaslar ortaya koymaya ve Kur'an'ın anlaşılmasında yardımcı olacak sebab-i nüzul, mekki-medeni, nâsih-mensûh ve garip kelimelerin açıklanması gibi kavram ve usuller geliştirerek tefsir disiplinini oluşturmaya sevk etmiştir.³

2 Muhammed Arkoun, *Tarih, Felsefe, Siyaset Üzerine Konuşmalar* (çev. Yasin Aktay- Cemaledin Erdemci), Ankara, 1997

3 Yasin Aktay, "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı" *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 9, sayı 1-4, s. 78.

Kuşkusuz nüzul döneminin ilk evresinde Kur'an ifadelerinin anlaşılıp anlaşılmamasından ziyade, bunların Allah'ın kelamı olup olmadığı sorun olmuştur.⁴ Bunu müteakip dönemde ise muğlak ifadeler içeren bazı Kur'an ayetlerinin anlamını tespit etmede Hz. Peygamber'e (sav) müracaat edildiği görülmektedir. Bu kavramlardan biri En'am suresinde geçen *zulüm* kavramıdır. "İman edip sonradan imanlarına zulmü karıştırmayanlar..." (Enam 6/82) ayeti nazil olduğunda, Müslümanlar ayette geçen *zulüm* kavramının lafzî anlamına dayanarak "hangimiz nefesine zulmetmez ki!" şeklinde teklifin ağırlığını Hz. Peygambere bildirmiş, Hz. Peygamber de buradaki zulüm kavramının, Lokman'ın oğluna "yavrucuğum! Allah'a ortak koşma! Kuşkusuz şirk büyük bir zulümdür" (Lokman 31/13) ayetinde ifade edildiği gibi şirk anlamında kullanıldığını açıklamıştır.⁵

Hiz. Peygamberin vefatından sonra, Kur'an'ın yorumu hususunda sahabe-nin çekingen davrandığı ve daha çok Kur'an'da geçen garip kelimelerin açıklanması şeklinde bir tefsir anlayışı benimsedikleri görülmektedir.⁶ Bu dönemde rivayetlerden bağımsız açıklamalar pek hoş görülmemiştir. Onları bu tür bir tefsir anlayışını benimsemeye iten temel sebep, Kur'an yorumunu basit ve kolay bir iş olarak görmemeleri ve yanlış bir yorum neticesinde Allah'ın gazabına müstahak olacaklarından korkmalarıdır. Hiz. Ebu Bekir'in "Kur'an hakkında reyimle konuşursam beni hangi gökyüzü gölgeler ve hangi yeryüzü barındırır"⁷ şeklindeki açıklaması bu kaygıyı en iyi şekilde ifade etmektedir. Bu kaygı, kimi araştırmacılar tarafından sahabenin tevilden kaçındığı ve tevili hoş görmedikleri şeklinde anlaşılmıştır. Oysa onları asıl kaygılandıran husus, Allah'ın murat etmediği bir anlamı çıkarma ve yayma endişesiydi. Bundan dolayı sahabe daha çok tefsirle yani, kimi garip kelimelerin açıklanması, ayetlerin nüzul sebepleri, nâsih- mensuh gibi metnin dışındaki harici unsurlar, bir başka ifade ile metnin arka planı ile uğraşmışlardır. Şunu da hemen belirtelim ki sahabe, hem Kur'an'ın nazil olduğu dilin inceliklerine, hem de nüzul sebeplerine şahit olduklarından başkalarının kavrayamadığı birçok hususu rahatlıkla kavrayabilme imkânına sahip olmuşlardır.⁸

4 Nadim Macit, "Kelamcıların Kuran'ı Anlama Yöntemi ve Sorunları", *İslâmiyât*, c. 2, sayı 1, s. 114.

5 İsfahâni, *el-Müfredât*, s. 472; Zerkeşi, *el-Burhân fi ulumi'l-Kur'an* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim) Beyrut, 1972. I, 14.

6 Bu dönemde baştan sona yapılan bir Kur'an tefsirine rastlanmaz. Bkz. Zerkeşi, *el-Burhân* I, 16.

7 Kafiyeci, Ebû Abdullâh Muhammed b. Süleyman, *et-Teyisir fi kavâidi ilmi't-tefsir*, (thk. ve nşr. İsmail Cerrahoğlu) Ankara, 9; Suyuti, Abdurrahman, Celaluddin, *el-İtkân, fi ulûmi'l-Kur'an*, (çev. Sakıp Yıldız-Hüseyin Avni Çelik), İstanbul, 1987, I, 271.

8 Şâtîbî, İbrahim b. Musâ b. Muhammed, *el-Muvafakât* I-IV, (çev. Mehmed Erdoğan), İstanbul, 1993, III, 319.

Hız. Ömer döneminden itibaren İran, Irak, Suriye gibi yörelerin fethedilmesi ile birlikte Müslümanlar farklı din, kültür ve ideolojilerle karşı karşıya gelmişlerdir. Bunun yanı sıra Hz. Osman'ın şehadeti, Cemel ve Siffin savaşları sonrasında İslam toplumunda iç çekişmelerin ve siyasi kamplaşmaların meydana gelmesi, İslam toplumunda çok hızlı gelişen ve değişen bir ortamın oluşması, çok büyük problemleri de beraberinde getirmiştir. İster siyasi ve itikâdi kanaatlerini meşrulaştırmak amacıyla olsun, isterse yeni karşılaşılan düşünceler ve inançlara karşı cevap vermek amacıyla olsun, Müslümanlar Kur'an'a başvurmak ve ondan hükümler çıkarmak, dolayısıyla Kur'an'ı yorumlamak zorunda kalmışlardır. Nitekim daha sahabenin önemli bir kısmı hayattayken cereyan eden Cemel ve Siffin savaşlarının akabinde, bu savaşlarda öldürülen ve öldüren insanların durumu (büyük günah meselesi), Allah'ın ve insanın iradesiyle bunun ilişkisi (kaza-kader konusu) sorgulanmıştır.⁹ Bu dönemde birbirlerine karşı cephe alan grupların iki tarafı da Kur'an'a başvurarak meşruiyet aradığından çoğu kere sonuca ulaşmak mümkün olmamıştır. Bundan dolayı Hz. Ali, elçisi olarak Haricilerle konuşmaya giden İbn Abbas'a şu tavsiyede bulunmuştur; "Haricilerle tartışırken Kur'an'dan değil, Sünnetten deliller getir. Çünkü Kur'an farklı vecihlere sahiptir."¹⁰

Tefsir ilminde "ihtimâlu'l-vücu" yani bir kelimenin farklı anlamlara açık olması şeklinde ifade edilen durumun, bir metnin tek bir anlamının olduğu yönündeki bakış açısını sorguladığı göze çarpmaktadır. Hz. Ali'nin dikkat çektiği bu husus daha sonraki dönemlerde tefsir ilminin bir dalı olmuş ve bu adla müstakil eserler yazılmıştır.¹¹ Nüzul döneminden uzaklaştıkça daha hızlı bir tevil işine girildiği muhakkaktır. Bunun nedeni sosyal hayatın hareketliliği ve değişkenliği karşısında, nassın tekliği ve sınırlı sayıda oluşudur.¹² Bu dönemde İslam toplumunun hızlı bir değişim ve dönüşümün içine girmesiyle beraber toplumun Kur'an'la bağlarını korumak amacıyla yeni durumlara uygun hükümler çıkarılırken rivayetlerin yanı sıra içtihatlarla da yer verilmiştir. Bu yapılırken de özellikle bağlama vakıf olmayanlar tarafından Kur'an'da birbiriyle tezat teşkil ediyormuş gibi algılanan ayetler arasındaki çelişkileri gidermek amacıyla zihinsel ve dilsel delillere başvurulmuştur. Bu

9 Siffin savaşı sonrası Hz. Ali ile ihtiyar bir adam arasında kaza-kader konusu ile ilgili tartışma için Bkz. İbnu'l-Mutrazâ, Ahmed b. Yahya, *Kitâbu tabakâtü'l-mutezile*, (Nşr. Susanna Drwald WILZER), Beyrut, 1960, 9.

10 Suyuti, *el-İtkân* I, 380.

11 Bu konuda h. 150 yılında vefat etmiş olan Mukatil b. Süleyman'ın "*el-Eşbâh ve'n-nazâir*" adlı eseri ile yine ona ait "*el-Vucuh ve'n-nazâir*" adlı eserleri örnek verilebilir.

12 Ebû Zeyd, Nasr Hamid, "Tarihte ve Günümüzde 'Kur'an Tevil' Sorunsalı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c.IX, sayı:1-2-3-4, s. 27

çelişkileri gidermenin dilsel boyutu mecaz kavramına başvurarak veya müteşâbih olduğu kabul edilen bir ayeti muhkem ayete hamlederek anlama şeklinde kendini göstermiştir.

Schleiermacher "...Bir metin eskidikçe kapalılığı artar. Bu durumda doğru anlamaktan çok, yanlış anlamaya yaklaşmış oluruz..."¹³ der. Gerçekten bakıldığında bu yaklaşım Kur'an nassı için de doğru görünmektedir. Zira nüzul döneminden uzaklaştıkça Kur'an'ın anlaşılması da zorlaşmıştır. Bunun nedeni, Kur'an'ın zamanla tarihsel ve toplumsal bağlamından uzaklaşması, bu bağlamı yaşayan insanların toplumda azalmaları ve zamanla yok olmalarıdır. Bu da, Kur'an'ın nüzul ortamına şahit olanların çok rahat bir biçimde anlayabildiği ayetlerin bu bağlama vakıf olmayanlar tarafından ancak çok büyük bir çaba gösterilerek anlaşılabilmesi şeklinde kendini göstermiştir. İlk dönemlerden itibaren Müslüman âlimler, yüksek bir bilinçle bağlamın tespit edilmesinin önemini anlamış, sebeb-i nüzul, nasih-mensuh, mekki-medeni ayetleri tespit etmeye çalışarak nassın içinde gerçekleştiği ortamı belirlemeye ve tespit etmeye çalışmışlardır.

Kur'an'ın Yapısı ve Yorum

Umberto Eco kutsal metinlerle dinsel olmayan metinler arasında farklar olduğunu ve onlara farklı yöntemlerin uygulanması gerektiğini söyler. Hatta edebi metinlerle hukuki metinlerin de farklılıklar arz ettiklerini ve yorumlarken farklı yöntemlere dayanılması gerektiğini belirtir. Nitekim hukuki metinlerde ifadelerin açık ve anlaşılır olanları makbul iken, edebi metinlerde ise mecaz ve dil sanatlarının kullanılmış olanı evladır. Edebi metinlerde dolaylı anlatım esas iken hukuki metinlerde doğrudan anlatım yeğlenir.¹⁴ Dini metinlere gelince bunlar yapı itibarıyla ne hukuki metinler ne de salt edebi metinler kategorisine sokulabilirler. Bu metinlerin kendilerine has özellikleri vardır. Bu metinlerin en belirgin niteliği, metafizik bir alana ait olmaları ve kutsallığa bürünmüş olmalarıdır. Dolayısıyla onların bu özelliği göz önünde tutulmadan alelade bir metin şeklinde yapı çözümüne tabi tutulmaları, onların rahmet olma vasıflarını ortadan kaldırır.

Semavi kitapları diğer kitaplardan ayıran özellikler olduğu gibi semavi kitapları birbirinden ayıran; her birinin kendine özgü nitelikleri de vardır. Bu anlamda anlama ve yorumlamaya çalışırken Kur'an'ın kendine has özelliklerini göz önünde bulundurmamak bir zorunluluktur.

13 Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *İşkalyâtü'l-kurâa ve âliyâtü't-tevil'den naklen*, Beyrut, 1996, 20.

14 Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum* (çev. Kemal Atakay), İstanbul, 1996, 62 vd.

Kur'an-ı kerim birçok konuyu içinde barındıran bir kitaptır. Onda Allah'ın zatı ve sıfatlarına dair bilgiler yer aldığı gibi, Müslümanların uymalarını, sakınmalarını, öğüt almalarını ve düşünmelerini isteyen hitaplar, kıssalar, darb-ı meseller de yer alır. Konuların tabiatına uygun olarak Kur'an-ı kerimde farklı anlatım üsluplarına başvurulmuştur. Örneğin, Allah'ın zatını tavsif eden bir ayetin ifadesi ile hukuki bir hükmü bildiren ayetin ifadesi arasında anlatım bakımından farklılık göze çarpmaktadır. Kur'an-ı kerim'de yukarıda da ifade ettiğimiz gibi teşbih, temsil, istiare gibi dil sanatları kullanılmıştır. Bu sanatların kullanıldığı yerler konuların tabiatına uygundur. Bu bağlamda hukukla ilgili veya Müslümanlardan doğrudan doğruya bir şey yapmalarını isteyen ifadelerin dili ile Allah'ın zatını ve sıfatlarını, cennet ve cehennemi tasvir eden gayb âlemi ile ilgili konuların dili, farklılık arz etmektedir. Emir ve yasaklarla ilgili ifadelerde açık ve sade bir dil kullanılırken, gayb âlemi ile ilgili hususlarda daha sembolik bir anlatım tercih edilmiştir. Bundan dolayı Kur'an ifadelerinin öncelikle hangi alanla ilgili olduklarını belirlemek önem arz etmektedir. Bunun yanında ifadelerin emir, nehiy, müjdeleme, korkutma gibi ifade biçimlerinden hangisine ait olduğunu tespit etmek de önem arz etmektedir. Esasında Kur'an-ı kerimi anlamaya ve yorumlamaya çalışırken onun kendine has yapısını göz önünde bulundurmak bir zorunluluktur.

Kelamî ekoller ve usul bilginleri Kur'an'a dayanarak Allah'ın kastını tespit etmenin imkân dâhilinde olduğu hususunda görüş birliği içerisinde olmuşlardır.¹⁵ Allah'ın bizden istediklerini yerine getirmenin gereği de budur. Allah'ın kastı tespit edilmeyecek işe, Allah'ın bizden neyi yapmamızı ve neden sakınmamızı istediğini bilemeyiz. Ancak Allah'ın muradının metne gömülü olması, metnin oluştuğu kelimelerin bir kısmının birden fazla anlama sahip olması (muşterek kelimeler) ve metin içerisinde bunların hakikat-mecaz, teşbih, temsil gibi kullanımlarının olması, farklı anlamların metinden çıkarılmasına neden olmaktadır.¹⁶ Metin, bu özelliklerinden dolayı farklı anlamlara ve yorumlara maruz kalabilmiştir. Bundan dolayı nassı anlama konusunda birçok okuma biçimi ortaya çıkmıştır. Bunları kısaca ortaya koyup kelimcilerin nassı anlama konusundaki yöntemlerinin ne olduğunun izahına geçebiliriz.

15 Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhidi ve'l-adl*, (thk. İbrahim el-İbârî), 1961, VII, 38; Cüveynî, *el-Burhan fi usulî'l-fıkıh*, I, 273.

16 Bu konuda İmam Maturidi " Tefsir birdir, tevil ise farklı vecihlere sahiptir. Bundan dolayı tevil de bulunurken, Allah'ın muradı kesinlikle şudur, demek doğru değildir." demektedir. Bkz. *Tevilâtü ehlu's-sünne*, 7.

Kur'an'ı Okuma Biçimleri

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi dünden bugüne İslam toplumunda ortaya çıkmış hiçbir fırka Kur'an'a kayıtsız kalamamıştır. Bu durum farklı saiklerle Kur'an'a yönelen kişilerin Kur'an ifadelerini ilgili-ilgisiz farklı alanlarda kullanmalarına ve zaman zaman aşırı denebilecek şekilde yorumlamalarına yol açmıştır. Kimi kesimler Kur'an'ın lafzi anlamına sarılarak Allah'ın kastının tespit edilebileceğini söylerken kimileri de bunun tam karşısında yer alarak bilakis lafızların kırılması gereken kabuk mesabesinde olduğunu, kabuğu kırmadan öze ulaşmanın mümkün olmadığını, Allah'ın kastının lafızları aşmada olduğunu ifade etmişlerdir. Diğer bir kesim ise, Kur'an ifadelerini anlama ve yorumlamada ilk dönemlerden itibaren Kur'anı anlama ve yorumlama ile ilgili tespit edilip bize ulaştırılmış ilkelerin ve Kur'an'ın dili olan Arapçanın dil özelliklerinin göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade etmişlerdir. Biz Kur'anı anlama ve yorumlamada takınılan bu tutumları lafızcı/zahiri tutum, batnî tutum, müfessir-fıkıh usulü âlimlerinin tutum ve kelimcilerin-felsefecilerin tutumu gibi başlıklarla ele almayı uygun gördük.

Lafızcı tutumdan kastımız Kur'an ifadelerinin lafzî anlamlarına yapışıp ifadenin siyak-sıbakını ve Arap dil özellikleri itibariyle ifadenin taşınabileceği anlamları göz ardı eden kesimdir. Bunlar dini konuları anlama ve yorumlamada nassın lafızlarına bağlanmayı en emin yol olarak görürler. Bu kesim özellikle haberi sıfatlar konusunda müşterek olan; birden fazla anlam içeren kelimeleri tek bir anlama hasrederek ayetin muhtemel diğer anlamlarını yok saymışlardır. Kur'an'da ifadesini bulan Allah'ın eli, gözü, arşı gibi. Bu nedenle onlar Allah'a organlar nispet ederek tecsime düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalmakla itham edilmişlerdir. Bunun nedeni bu kesimin Arap dilinin bir özelliği olan mecazî inkâr etmiş olmalarıdır.

İkinci kesimi ise lafızcı tutumun tam karşısında yer alan batnî yorum taraftarları oluşturmaktadır. Şii fırkalar ile tasavvuf ehli gibi. Bu iki kesimin metne yaklaşım amaçları ve vardıkları sonuçlar farklı olsa da nassın zahiri anlamını bırakıp batnî anlamının peşine düşme noktasında ortak özelliklerinden bahsedilebilir. Zahir-batın mana ayırımı üzerine inşa edilen bu düalist yöntem sahipleri özellikle de tasavvuf ehli, gerçeğin bilgisinin batında saklı olduğu ön kabulüne binaen Kur'an'ın zahiriyle meşguliyeti ısrarla avama hasretmişlerdir. Onlara göre zahir, öze ulaşmak için kırılması gereken bir kabuk mesabesindedir. Kur'an'ın ifadeleri kırılınca irfan ehlinin önüne sonsuz bir batın deryası açılmış olur. Bunu da Kur'an ifadelerinin lafzî kalıpları-

nın içsel tecrübeleri ve halleri ifade etmede kifayetsiz kaldığı teziyle savunmaktadırlar.¹⁷ Bu grubu İsmailiyye-batıniye gibi aşırı Şii fırkalar ve tasavvuf ehlinin de içinde yer aldığı geniş bir kesim oluşturmaktadır.

Üçüncü okuma biçimi fıkıhçılar ve tefsircilere aittir. Fıkıh bilginleri hayatın gündelik problemlerine Kur'an ve sünnetten cevaplar aradıkları için nassla sıkı bir diyalogları olmuş, Kuran'dan hükümler çıkarılırken göz önünde bulundurulması gereken ilke ve kurallar tespit etmişlerdir. Örneğin onlar metnin siyakını-sibakını, ayetlerin nüzul sebeplerini, ifadelerin muhkem-müteşâbih, hakikat-mecaz gibi özelliklerini ve bundan da öte kelimelerin hatta harflerin konumunu ve anlama yaptığı katkıyı tespit ederek ifadelerin delalet biçimlerini ve delalet derecelerini tespit etmişlerdir. Bu bağlamda ifadeleri ibarenin delaleti, işaretin delaleti, nassın delaleti şeklinde tasnif ederek hükümler çıkarırken delalette öncelik verilmesi gereken hususları tespit etmişlerdir. Müfessirler de Kur'an ifadelerinin tek tek anlamları üzerinde durmuş ve Kur'an'ı anlama ve yorumlamada hangi hususların göz önünde bulundurulması gerektiği konusunda gayret göstermişleridir. 'Ulumu'l-Kur'an' şeklinde ortaya çıkan çalışmalar bu gayeye atfen yazılmışlardır.

Nass karşısındaki dördüncü tutum ise kelam bilginleri ve felsefecilere aittir. Felsefeciler felsefenin temel problemlerini çözmede akli bilginin yetkinlik ve yeterliliğine inandıkları için felsefi problemlerin çözümünü nakli bilgi ile temellendirme gereği duymamışlardır. Buna rağmen zaman zaman diğer fırkalarda olduğu gibi onlar da akılla tespit ettikleri ilkelerin, vardıkları sonuçların Kuran'la çelişmediğini ortaya koyma gereği duymuş ve bu bağlamda ayetlere başvurmuşlardır.

Kelam bilginlerinin nass karşısındaki tutumları felsefecilerinkine benzetmekle birlikte kendine has bir nitelik arz etmektedir. Nitekim onlar da kelam ilminin temel problemlerinin nakille değil, akılla çözülebileceğini ifade etmişlerdir. Onlar da filozoflar gibi akıl ve naklin kaynaklarının aynı olduğunu ve birbirleriyle çelişmelerinin mümkün olmadığını söyleyerek bir çelişkinin görülmesi durumunda aklın esas alınarak naklin buna göre tevil edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Fakat kelamcılar filozoflardan farklı olarak varlık, bilgi, nübüvvet, Allah'ın zatı ve sıfatları gibi konularla ilgilendikleri gibi ibâdât ve muâmelat konularıyla da ilgilenmişlerdir.

Kelam bilginleri kelam ilminin temel problemlerinin çözümünü akla havale ettiklerinden fıkıh usulüne dair müstakil çalışmalar ortaya koydukları

17 Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum- Tefsirde Batınlık ve Batınî Te'vil Geleneği*-, Ankara, 2003

halde kelam ilminde istidlalde bulunurken ifadelerin delalet biçimlerini, tevilin dayanması gereken kuralları içeren müstakıl çalışmalar ortaya koymamışlar, daha çok karşıtlarının kendi görüşlerini desteklemek amacıyla istidlalde bulundukları ayetlerin yorumlarına karşı çıkarken siyak-sibak, muhkem- müteşâbih, umum-husus, hakikat-mecaz gibi tevil mekanizmalarının nasıl olması gerektiğine işaret etmişlerdir.

Kelam İlminde Tevil Mekanizmaları

Yukarıda kelimcilerin nassa ilişkin tutumlarına kısaca değindik. Onların nassı anlarken hangi mekanizmalardan yararlandıklarını ortaya koyduğumuzda, nassı anlamaya ilişkin düşünceleri daha da net bir şekilde tebellür edebilecektir. Bundan dolayı nassı tevil etmede dayandıkları mekanizmaların izahına geçebiliriz.

1. Muhkem-Müteşâbih

Muhkem-müteşâbih kavramları, nassın yorumuna imkân tanımaları dolayısıyla kelimciler, fıkıhçılar ve müfessirlerin ilgi alanı içinde yer almıştır. Kelam ilmi açısından muhkem-müteşâbih konusunu önemli kılan husus, Kur'an-ı Kerim'de birbirleriyle ya da aklın ilkeleriyle çelişiyor izlenimi veren ayetlerin muhkem-müteşâbih ayırımına dayanarak yorumlanması ve çelişkilerin bu yolla ortadan kaldırılmasıdır.

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, muhkem-müteşâbih konusu birçok yönüyle ihtilaflara neden olmuştur. En başta bu terimlerin mahiyetine yönelik bir ihtilaftan söz edilebilir. Bu noktada kelimciler, fıkıhçılar ve müfessirler bu iki kavramın tanımında birleşemedikleri gibi, muhkem-müteşâbihin birbirinden ayırt edilmesinde hangi kıstaslara başvurulacağı ve hangi ayetlerin muhkem, hangilerinin müteşâbih olduğu hususunda da bir görüş birliği içinde olamamışlardır.

Kur'an-ı kerimde muhkem ve müteşâbih ayetlerin belirtilmemiş olması ve fıkıhların bu ayırma dayanarak görüşlerinin haklılığını ortaya koyma çabasına girişmeleri bu alanda birbirinden farklı anlayışların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Kelimciler müteşâbih kavramını, iki şeyin birbirine benzemesinden ziyade, birbirine benzeyen iki şeyin birbirinden ayırt edilmemesi, birbirine karıştırılması şeklinde anlamışlardır.¹⁸ Muhkem ve müteşâbih ayetlerin ne anla-

18 Kâdi Abdulcebbar, *Müteşâbihi'l-Kur'an*, (tahk, Dr. Adnan Muhammed Zerzûr), Kahire, 1185, I, 15 vd.; İbn Furek, Ebû Bekir Muahmmmed b. Hasan, *Mucerradu makâlâtî'l-Eş'arî*, Beyrut, 1986, 98.

ma geldikleri, hangi ayetlerin muhkem, hangilerinin müteşâbih olduğu hususunda bilgilerin şu görüşleri ileri sürmüşlerdir.

a) Muhkem, tek bir manaya delalet eden, müteşâbih ise birden fazla manaya delalet eden kelimedir.¹⁹ Bu anlamda nass-ı celi olan ayetler muhkem, geride kalanlar ise müteşâbihtir.

b) Muhkem, bir şekilde anlamı tespit edilebilen; müteşâbih ise, bilgisine ulaşılması mümkün olmayan kapalı, müşkil, mensûh olup kendisiyle amel edilmeyen, kıssalar, emsâl, inanmakla emr olunup ne olduğu Allah'a havale edilen ayetlerdir.²⁰ Kıyametin kopması, arşı taşıyan meleklerin sayısı, ateşin bekçileri, vb. hususlar bunun örnekleridir.²¹

c) Helal-haramı bildiren ayetler muhkem, geride kalanlar ise müteşâbihtir.

d) Akli ve nakli deliller ile anlamı tespit edilebilen muhkem; hiçbir şekilde kendisinden muradın ne olduğu bilinmeyen ise müteşâbih ayetlerdir.²²

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, müteşâbih ayetlerin Kur'an'da belirtilmemiş olması mezhepler arasında müteşâbih ayetlerin hangileri olduğu hususunda tartışmalara yol açmıştır. Bu duruma dikkat çeken Bedreddin ez-Zerkeşi; 'Sünnilere göre muhkem olan ayet, kaderilere göre müteşâbih, veya tersi olabilmektedir', demektedir.²³ Benzer bir ifadeyi de, Kâdî Abdulcebbar kullanmaktadır. Ona göre "tevhit ve adalet ile ilgili konularda bir fırkanın muhkem dediğine diğer fırka müteşâbih, birinin müteşâbih dediğine diğeri muhkem diyebilmektedir".²⁴ Bu durum müteşâbih kavramının yorumlamada oynadığı rolle ilgili bize ipuçları vermektedir.

Muhkem-müteşâbih ayrımını ele alan Mutezile ekolü, ifadelerin delaletlerinin tespit edilmesi için, öncelikle sözü söyleyenin durumunun bilinmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Onlara göre fail bilinmeden, fiil delalet etmez. Kur'an, Allah'ın fiilidir, Allah hakkında tasavvur sahibi olmadan, Allah'ın kelamının neye delalet ettiği bilinemez. Öyleyse öncelikle Allah için caiz olan ve caiz olmayan sıfatlar tespit edilmelidir. Böylece Allah'ın bir olduğu, cisim olmadığı, hiçbir şeye benzemediği, yalan söylemediği, insanları aldatmadığı, zulüm işlemeyeceği, kötülüğü seçmeyeceği bilinmiş olur. Dolayısıyla Allah hakkında tasavvur sahibi olmadan Allah'ın kelamı ile istidlalde bulunmak

19 Bağdâdî, Abdulkahir, *Kitâbu usulu'd-Din*, İstanbul, 1928, 222.

20 ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 70.

21 Bkz. ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 69 vd. ; Suyutî, *el-İtkân*, II, 7 vd.

22 İbn Vezîr, *İsâru'l-hakk*, 88.

23 ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, II, 76.

24 Kâdî Abdulcebbar, *Muteşâbihu'l-Kur'an*, I, 8.

doğru değildir. Hatta bu konuda Kuran'la ne Allah'ın varlığı ve birliğine ne de helal ve haramların açıklanması şeklinde bir istidlalde bulunulamaz. Bu noktada muhkem ayetler ile müteşâbih ayetler arasında fark yoktur.²⁵

Muhkem-müteşâbih tevhit ve adalet konularında varit olmuşlar ise onları aklın ilkelerine sunmak gerekir.²⁶ Aklın ilkeleri ile uyum içinde olan ayetler muhkem, uyum içinde olmayan ayetler ise müteşâbih ayetlerdir. Bu da muhkem ve müteşâbih arasındaki farkı belirleyen şeyin aklın ilkeleri olduğunu göstermektedir.²⁷ Kâdî Abdulcebbar insanların muhkem-müteşâbih konusunda ihtilafa düştüklerini, tevhit konusunda birinin muhkem dediğine diğer fırkanın müteşâbih dediğini aynı şeyin adalet, cebr ilişkisinde de ortaya çıktığını söyler. Ona göre ihtilafı ortadan kaldırmak için üçüncü bir şeye ihtiyaç vardır ve o da akıldır. Hangi ayetlerin muhkem, hangilerinin müteşâbih olduğu sem'an sabit olmadığına göre, aklın ilkeleri bir hakem olarak karar vermelidir.

Eş'arî de Kur'an ayetlerini muhkem ve müteşâbih şeklinde iki kategoride değerlendirir. Ona göre muhkem ayetler, lafzın açık ibaresinden anlamı tespit edilen ayetlerdir. Bu şekilde ibaresiyle manasına delalet eden bir ayeti yorumlamaya kalkışmak, ayeti, sahip olduğu anlamının dışına çıkarmak anlamına gelir.²⁸ Müteşâbih ise, lafzı ve manası benzer ve farklı yönleri (vecih) sahip olan ayetlerdir. Bu tür ayetlerde birbirinden farklı anlamlar ayete iştirak eder, ancak nazar ve istidlal ile anlamlardan birini diğerlerine tercih etmek mümkün olur.²⁹ Eş'arî'ye göre anlamını bilemeyeceğimiz müteşâbih ayetlerin Kur'an'da yer alması, caiz değildir. Her asırda müteşâbihi bilecek âlimler olacaktır.³⁰ Müteşâbih ayetlerin anlamını tespit etmenin yolları vardır. Bunlardan biri de müteşâbih ayetleri muhkem ayetlere hamletmektir. Bu yapıldığında, müteşâbih ayetlerin anlamlarını tespit etmek mümkün olacaktır.

2. Hakikat ve Mecaz

Nassın tevil edilmesi sorunu, dilin mahiyeti ve dile yüklenen rol ile de ilişkili bir konudur. İslam düşünce tarihinde dilin mahiyetine dair üç anlama biçiminden söz edilebilir. Arap dilinde ve Kur'an-ı kerim'de mecazî ifadelerin bulunduğu kabul eden ve buna dayanarak, Kur'an ifadelerinin neredeyse tümünü mecaz olarak kabul eden Mutezile ekolü ile, Arap dilinde ve Kur'an'da

25 Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 6.

26 Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 7.

27 Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, 7.

28 İbn Furek, *Mucerredu makâlât*, 190.

29 İbn Furek, *Mucerredu*, 191.

30 Bağdâdî, *Usulu'd-din*, 223.

mecazın olmadığını, kelimelerin yalnızca hakiki/temel anlamlarının olduğunu iddia eden zahiriler ve dilde mecazı kabul etmekle birlikte, Mutezile ekolü kadar mecaza yer vermeyen Ehl-i Sünnet kelimcileri gelmektedir.

Arap dilinde ve Kur'an'ı-kerimde mecazın olmadığını iddia edenlerin başında, İbn Kayyım el-Cevziyye gelmektedir. İbnu'l- Kayyım, *es-Savâiku'l- Mursele ala'l- Cehmiyye ve'l-Muattıla* adlı eserini bu konuya ayırmış ve burada mecazı kabul edenleri sert ifadeler ile eleştirmiştir.³¹ İbnu'l-Cevziye eleştirilerini üç noktada yoğunlaştırmıştır. Ona göre, hakikat-mecaz ayırımını yapmamız ya akli, ya şer'i ya da ıstılahi bir temele dayanmak zorundadır. Oysa hakikat mecaz ayırımının ne akli, ne şer'i ne de örfi bir dayanağı vardır. Ona göre, bu ayrımı ilk defa ileri sürenler, Cehmiyye ve Mutezile taraftarlarıdır.³² İbnu'l-Kayyım'a göre, mecaz, "Allah'ın açık hükümlerinden kaçmak isteyenlerin uydurdukları bir kılıftan başka bir şey değildir."³³ O bu konuda Mutezileye sert eleştiriler yöneltmekten çekinmemiş ve bu düşünce ekolünün mecaza dayanarak girdikleri yorum işini 'tağutu'l-mecâz' olarak nitelendirmiştir.

İbnu'l-Kayyım'ın bu aşırı tutumu, hem Mutezile hem de Ehl-i Sünnet kelimcileri tarafından eleştirilmiştir. İbn Kuteybe bu gerekçelerin arkasına sığınarak mecazı inkâr edenleri, sert bir dille eleştirmiş böyle bir anlayışın Kur'an'ın yarısından fazlasını anlaşılmaz kılacağını ifade etmiştir.³⁴ Zira Kur'an 'duvar düştü', 'güneş battı', 'bitki yeşerdi', gibi cansız varlıklara eylemler atfeden ayetlerle doludur. Mecazın inkâr edilmesi, bu tür ifadeleri içinde barındıran Kur'an'ın anlaşılmaz olduğu anlamına gelir ki, bu da Kur'an için doğru bir yargı değildir.³⁵

Kelamî ekoller, Kur'an'ın kendi içinde tutarlı olduğunu ve bir bütünlük arz ettiğini, bir ilke olarak benimsemişlerdir. Kur'an'ın tutarlı olduğu bir ilke olarak kabul edildiği gibi, Kur'an'ın akılla çelişmeyeceği de bir ilke olarak kabul edilmiştir.³⁶ Bundan dolayı, Kur'an'da yer alan ve birbirleriyle veya akılla çelişiyor izlenimini veren ayetler, yoruma tabi tutulması gereken ayetler olarak görülmüştür. Kelamcıların çelişkileri gidermede başvurdukları hususlardan biri muhkem-müteşâbih ayırımı ise, diğeri de hakikat-mecaz ayırımıdır. Bu iki terim, kelimcilerin ayetlerin birbirleriyle ya da akılla çeli-

31 el-Cevziyye, İbn Kayyım, *es-Savâiku'l-mursele ala'l-cehmiyye ve'l-muattıla* (thk: Zekerıyya Ali Yusuf) Kahire, tsz. 241.

32 İbn el-Cevziyye, *es-Savâik*, 243.

33 İbn el-Cevziyye, *es-Savâik*, 243.

34 İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim; *Te'vilu müşkili'l-Kur'an*, (thk. Seyyid Ahmed Sakar), Kahire, 1954, 16.

35 İbn Kuteybe, *Te'vilu müşkili'l-Kur'an*, I, 16.

36 Kâdi Abdulcebâr, *Muteşâbihu'l-Kur'an*, I, 22.

şikliklerini gidermede başvurdukları yorumun temel dayanaklarını oluşturlar.

Cahız, *Nazmu'l-Kur'an, el-Beyan ve Tebyin, Kitabu'l-Hayavan* adlı eserlerinde Arap dilinin üsluplarına değinmiş ve mecazla ilgili önemli tespitlerde bulunmuştur.³⁷ O, öncelikle mecaz ve diğer unsurlarının nerede kullanılıp kullanılamayacağına dair izahlar yaparak tespitlerde bulunur. Ona göre muamelat ile ilgili hususlarda anlaşmazlığa ve yoruma açık olacak kinayeli ifadelerden kaçınmak gerekir. Zira muameleler doğrudan pratik menfaatlere dayanan, karışıklığa ve yoruma müsait olmayan hususlardır.³⁸ Cahız'a göre ifadeleri hakiki anlamlarının dışına taşımada gözetilmesi gereken iki husus vardır. Bu şartlar gerçekleşmedikçe, ifadeyi hakiki/ açık anlamının dışına taşımak doğru değildir. Bunlardan birincisi, lafzın hakiki anlamıyla nakledildiği anlam arasında bir bağın bulunmasıdır. İkincisi ise, bir lafzın hakiki anlamından mecazi anlama taşınması fert vasıtasıyla değil, toplum (cemaat) vasıtasıyla olmalıdır. Bireye düşen, toplumun yolunu takip etmek ve toplumun kelimeleri hakiki anlamının dışına taşımada takip ettiği yöntemi takip etmektir. Bu iki şartın önemi şuradan kaynaklanmaktadır. Eğer lafzın hakiki anlamıyla, nakledildiği anlam arasında bir bağın bulunması şartı olmasaydı, bir ifadenin bir şeye delaleti mümkün olmazdı. Herkes istediği ifadeyi hakiki anlamının dışına, hiç ilişkili olmadığı anlamlara taşıyabilirdi. Bu da anlaşmazlıklara ve kargaşaya yol açardı. Oysa dilin görevi toplumsal uzlaşmayı sağlamaktır. Eğer lafzın manaya delaleti ve bir anlamdan başka bir anlama taşınması topluma değil de ferde bırakılmış olsaydı, dil açıklama görevini yerine getiremezdi. Öyleyse bir kelimeyi başka bir anlama taşırken bu iki hususa riayet etmek bir zorunluluktur.³⁹

Abdulkahir el-Cürcanî de, bu tür ifadelerin anlaşılmasında dikkat edilmesi gereken iki hususa işaret etmiştir. Ona göre, bu tür ifadelerde kastedilen asıl anlama (anlamın anlamına) ulaşmak için ilk anlamdan (lafzın hakiki anlamından) hareket etmek bir zorunluluktur. Dolayısıyla ikinci anlama ulaşmanın yolu, birinci anlamı doğru tespit etmekten geçmektedir. Bu da ifadede yer alan kelimelerin hakiki anlamlarının, yani muvazaaya dayanan

37 Cāhız'ın Kur'anın i'cazı bağlamında yazdığı "*Nazmu'l-Kur'an*" adlı eseri, maalesef bize ulaşamamıştır. Bundan dolayı Cahız'ın mecaz ve diğer dil üsluplarına dair görüşlerini öncelikle *el-Beyan ve't-tebyin, Kitabu'l-Hayavan* adlı eserlerine başvurarak tespit etmek mümkündür. Ancak bu eserlerde özellikle *Kitabu'l Hayavān* adlı eserinde bu konular dağınık bir biçimde yer aldığından bunları tespit etmek oldukça zordur.

38 Cahız, Ebū Osman Amr. b. Bahr *Kitabu'l-hayavan* (thk. Abdusselam Harun) Kahire, 1938, IV, 76.

39 Cahız, *Kitabu'l-hayavan*, VII, 57.

anlamaların ve kelimelerin cümle içindeki gramatik konumlarının bilinmesini zorunlu kılmaktadır. Cürcanî'nin işaret ettiği ikinci bir husus ise, Arap dilinde ifadeleri zahiri anlamlarının dışına çıkarıp anlamada önemli rol alan edebi sanatlar ve Arap dil üsluplarıdır. İfadeleri açık anlamalarının dışına taşımada gelişi güzel bir yol takip edilemez. Bu konuda, kinaye, istiare, teşbih, temsil, vb. dilsel unsurlara dayanmak gerekir. Ancak hangi ifadede hangi dil sanatının kullanılacağı da, yine toplumsal uzlaşa belirler. Bir insan tek başına toplumda bilinmeyen bir anlamı bir metne, bir ifadeye yükleyemez.⁴⁰ Hakiki anlamdan mecazî anlama geçerken, toplumun bilmediği bir yol takip edilemez. Yorumun sahih olabilmesi için toplumsal uzlaşya dayanmak zorunludur.⁴¹

Kelamcılar kelimelerin ilminin temel problemlerinin tespitinde akla öncelik vermişlerdir. Akli delil ile şer'i delilin çatışmayacakları bir öncül olarak kabul edildiğinden, çelişiyor gibi görünen yerlerde birbirleriyle uyum sağlayacak şekilde akli delil ile şer'i delilin uzlaştırılmaları gerekir. Uzlaştırma işleminde yorumlanması gereken şer'i delildir. Burada akli delilden kasıt, aklın Allah'ın birliği ve adaletine ilişkin tespit ettiği ilkelerdir. Bu ilkeler değişmez. Dolayısıyla şer'i delalet, bunlarla uyum sağlanacak şekilde yoruma tabi tutulmak durumundadır. İşte şer'i delaletin, akli delalet ile uyum sağlanacak şekilde yoruma tabi tutulması işlemi, mecaz kavramı üzerinde gerçekleşmektedir. Diğer bir ifade ile metinlerin yorumlanması ve açık anlamlarının dışına taşınmalarını sağlayan hususlardan biri mecaz olgusudur. İstiare, teşbih, kinaye, mübalağa vb. mecazın unsurları, bu işlemin yapılmasını mümkün kılmaktadırlar. Fakat şunu ifade etmek gerekir ki, ister hakiki anlamında kullanılsın, isterse mecazî anlamında kullanılsın dilsel söz dizgesini sınırlayan mütekellimin kastıdır. Mütekellimin kastı ise, metin içi ve metin dışı bağlam ile tespit edilebilir. Örneğin "dilediğinizi yapınız" ifadesini hem bir tehdit olarak anlamak mümkün, hem de bir izin ve serbestlik ifadesi olarak görmek mümkün. Öyleyse siganın kendisi ondan neyin kastedildiğine tam olarak delalet edemez. Siyak- sibak ve mütekellimin durumu, bunun hangi anlamda neye delalet etmek üzere sevk edildiğini tespit etmede yardımcı olur. Akli karinenin yanında lafzî karineler de, bir ifadeyi zahiri anlamının dışına taşımaya imkân tanırlar.

40 Cürcanî, el-İmam Abdulkahir, *Kitābu delâil-i-icâz fi'l-meânî* (tashih ve nşr. Muhammed Mahmud et-Tirkizî eş-Şenkîti), Kahire, tsz, 389.

41 Cürcanî, *Kitābu delâil*, 389.

Umum-Husus

Kur'an metnini anlama faaliyetinde dikkate alınması gereken hususlardan birini, umum-husus konusu oluşturur. Kelamcıların, Müfessirlerin ve Fıkıhçıların usul kitaplarında bu konuyu bağımsız başlıklar halinde ele almaları, geleneğimizde nassın anlaşılması hususunda bu konunun önemsenmediğini ortaya koymaktadır. Kelamcılar nassı anlamaya dair detaylı ve düzenli bilgilere kelam ile ilgili eserlerinde yer vermemelerine rağmen, umum-husus konusuna özel başlıklar ayırmışlardır.⁴² Şunu ifade etmek gerekir ki Arap dilinde bir kelime sigası itibarıyla umum veya husus ifade etmez. Çünkü hâss olup, genel anlam ifade eden, yine âmm olup, özel anlam ifade eden kelimelere rastlanmaktadır. Dolayısıyla bir kelimenin umum veya husus ifade ettiğinin tespiti için tek başına sigaya yeterli değildir. Bunun yanında başka şeyleri de gözlemek gerekir. Mütakellimin kastı bunlardan biridir. Kelami ekoller ve usul bilginleri bu konuda ittifak içindedirler.⁴³ Onlara göre sigaya birlikte kasıt önemlidir.⁴⁴ Kastı belirleyen ise muvazaa yani toplumsal uylaşımdır. Muvazaayı ve lafzın konuluşunun sebebini, amacını bilmeyen kişi kelimenin delaletini de bilemez.⁴⁵ Muvazaa olmadan kelam bir anlam ifade etmediği gibi, muvazaayı kastetmeyen, toplumun kelimelerin manaya delaleti konusunda uyluşumunu dikkate almayan kişinin ne kastettiğini anlamak da mümkün değildir. Öyleyse bir kelimenin genel veya özel anlamda kullanıldığının tespitini öncelikle sigaya, daha sonra da kültür içindeki uyluşım belirleyecektir. Bu da gösteriyor ki umum için konulmuş bir lafzın umum ifade etmesi caiz olduğu gibi, husus ifade etmesi de caizdir

Kadi Abdulcebbar'a göre, genel bir ifadede hâssın kastedildiğinin göstergeleri vardır. Bu göstergelerden biri akıl, diğeri de dilsel göstergelerdir. Akli delalet konuşan ve dinleyen arasındaki uyluşıma dayanmaktadır. Lafzî göstergeler ise şart, istisna gibi lafzın belli bir kayıtla ifade edilmiş olmasıdır.⁴⁶ Akli delalet, konuşan ile muhatap arasında önceden gerçekleştirilmiş bir sözleşme mesabesinde. Kelimenin ancak daha önce gerçekleşmiş bir muvazaa ile manaya delaleti gerçekleşiyor ise aynı şekilde daha önce üzerinde karar kılınmış akli ilkeler lafzın manaya delaletini belirlemektedir.⁴⁷ Örneğin Yüce Allah'ın güç yetiremeyen kişileri teklif ve kulluk görevlerinde muhatap almadığını akli delalet bize söylemektedir. Yüce Allah'ın "Ey insanlar rabbinize

42 Bkz. Eş'ari, *Luma'*, 77; Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, XVII, 14 ; Bâkılânî, *el-İnsâf*,

43 Kâdi Abdulcebbar , *el-Muğni*, 14 ; Eş'ari , *Luma'*, 78 Ayrıca Bkz. Zerkeşi, *el-Burhân* II, 217 vd.

44 Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, XVII, 14.

45 Kadi Abdulcebbar, *el-Muğni*, XVII, 14.

46 Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, XVII, 27.

47 Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, XVII, 28.

ibadet edin" sözü bu bağlamda ele alınıp, değerlendirilmelidir. Bu ifade genel olmasına rağmen bununla güç yetiren-yetirmeyen herkesin kastedildiği sonucunu çıkaramayız. Akli delalet, bunun ancak güç yetiren insanları içerdiğini zorunlu kılmaktadır.⁴⁸

Yorumda Aşırılık: Ya da İfrat ve Tefrit

Aşırı yorumun ne olduğunu, diğer bir ifadeyle hangi yorumların aşırı sayılacağını belirlemek, öncelikle bir metni doğru bir şekilde anlama ve yorumlama imkânını ve bizzat anlamamanın ne olduğu sorularının cevaplandırılmasını gerektirir.

Anlamamanın ne olduğu sorusu, çeşitli disiplinlerin konusu olmuştur ve anlamaya dair birbirinden oldukça farklı yaklaşımlar, kuramlar geliştirilmiştir.⁴⁹ Bundan dolayı da anlamamanın herkes tarafından kabul gören bir tanımı yapılamamıştır.⁵⁰ Anlamayı zihinsel bir içerik olarak ele alan *öznelci yaklaşım*; *bir ifadenin işaret ettiği zihinsel bir içeriğin kavranması*⁵¹ şeklinde tanımlarken; bu görüşün karşısında yer alan *nesnelci yaklaşım* ise, anlamayı, *tümce gibi bir söylenimi doğru ya da yanlış yapan durum*⁵² şeklinde tanımlamıştır. Bu yaklaşımı benimseyenler dili, dünyayı tasvir etmenin bir aracı olarak gördüklerinden, dilsel bir ifadenin anlamının, onun atıfta bulunduğu nesne, durum, ya da olayda aranması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁵³ Muhatapların söylem karşısındaki tepkilerini ön plana çıkaran *davranışçı yaklaşım* ise, anlamayı, *çevreden gelen uyarımlara karşı, dili kullananların gösterdiği tepki*, olarak ifade etmişlerdir.

Yukarıda saydığımız öznelci, nesnelci ve davranışçı anlama kuramları, 'anlamı' yansıtmadaki zaafırları dolayısıyla eleştiriye tabi tutulmuşlardır.⁵⁴ Bunlardan sonra ortaya çıkan *kullanımbilimsel yaklaşım* ise, yukarıda sözünü ettiğimiz üç anlama kuramının zaafırlarını ortadan kaldıracak öneriler ile ortaya çıktı. Bu yaklaşımın en belirgin özelliği, atıfta bulunulan, anlatılmaya çalışılan ve yerine getirilen edim söz etkinliğini önemsemesi ve bunlar gereği

48 Kâdi Abdulcebbar Abdulcebbar, *Muğn* VII, 28.

49 Geniş bilgi için bkz. *Önce Söz vardı*, Yasın Aktay-Abdullah Topçuoğlu-Erol Göka, Ankara, 1999, 23 vd.

50 Julien Freud, *Beşeri Bilim Teorileri*, Ankara 1991, 30.

51 H.P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri* (çev. Mehmet Dağ) Ankara, 1992, 42.

52 Arda Denkel, *Anlamın Kökenleri*, İstanbul, 1983, 18.

53 Bkz. Turan Koç, "Kur'an Dili Açısından Söz Anlam İlişkisi" *Kur'an ve Dil, Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Van, 2001, 21.

54 Bkz. Denkel, *Anlamın Kökenleri*, 16.

gibi anlaşılmadıkça, başarılı bir iletişimden bahsetmenin mümkün olmayacağı ön kabulüne dayanır.⁵⁵

İslam tefsir tarihinde, söz-anlam ilişkisi bağlamında birçok yaklaşım ortaya çıkmıştır. Kelamî ekoller ve usul bilginleri, Kur'an'a dayanarak Allah'ın kastını tespit etmenin imkan dâhilinde olduğu hususunda, görüş birliği içerisinde olmuşlardır.⁵⁶ Allah'ın, bizden istediklerini yerine getirmenin gereği de budur. Allah'ın kastı tespit edilmeyecek ise, Allah'ın bizden neyi yapmamızı ve neden sakınmamızı istediğini bilemeyiz. Ancak Allah'ın muradının metne gömülü olması, metnin olduğu kelimelerin bir kısmının birden fazla anlama sahip olması (müşterek kelimeler) ve metin içerisinde bunların hakikat-mecaz, teşbih, temsil gibi kullanımlarının olması, farklı anlamların metinden çıkarılmasına neden olmaktadır. Farklı anlamlara ulaşmanın nedenlerinden biri de, farklı saiklerle metne yaklaşılmaması ve metne müracaat edenlerin birbirinden farklı bilgi donanımına sahip olmalarıdır.⁵⁷ Metin, bu özelliklerinden dolayı farklı yorumlara maruz kalabiliyor ise, bu durumda, hangi yorumun sahih veya hangisinin aşırı olduğu sorusu ortaya çıkar. Her ne kadar bütün anlamlarını tüketircesine bir metni anlama ya da hangi yorumun daha iyi olduğunu belirleyecek kesin bir ölçü yoksa da, Umberto Eco'nun ifade ettiği gibi, hangi yorumların "kötü" olduğunu belirleyecek kurallar vardır.⁵⁸

İslam düşünce tarihinde doğru anlamamanın koşullarına riayet etmeyen ve doğru anlamı tespit etmekten uzaklaşmaya neden olan iki yaklaşım biçiminden söz etmek gerekir. Geleneğimizde bu iki anlama biçimi, ifrat⁵⁹ ve tefrit olarak isimlendirilmiştir.⁶⁰ Lafza aşırı derecede bağlılık veya bir kelimeyi sahip olmadığı anlamlara taşıma, şeklinde gerçekleşen bu iki anlama biçimi, usul ve belâğata dair eserlerde üzerinde önemle durulan konulardır. Bakıllânî (403/1013), Cürcanî (469/1078), Bağdadi,(429/1039)) gibi Ehl-i Sünnet kelimcileri ile Cahız (255/869), Kâdî Abdulcebbar (405/1015) gibi Mutezili âlimler bu konuları eserlerinde tartışmışlardır.

55 Koç, "Kur'an Dili Açısından Söz Anlam İlişkisi", 23.

56 Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhidi ve'l-adl*, (thk. İbrahim el-İbyârî), 1961, VII, 38; Cüveynî, *el-Burhan fi usuli'l-fıkıh*, 273.

57 Bu konuda İmam Maturidi " Tefsir birdir, tevil ise farklı vecihlere sahiptir. Bundan dolayı tevilde bulunurken, Allah'ın muradı kesinlikle şudur, demek doğru değildir." demektedir. Bkz. *Tevilâtü ehlu's-sünne*, 7.

58 Eco, *Yorum ve Aşırı*, 62.

59 İfrat: Kelimenin sahip olmadığı anlamları, lafza eklemek suretiyle, haddi aşmak demektir. Tefrit ise, kelimenin sahip olduğu anlamları eksilterek, azaltarak haddi aşmaktır. Bkz. Cürcanî eş-Şerif Ali b. Muhammed; *Kitabu't-Tarifât*, tsz, 32; Ebû'l-Bekâ Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Ke-fevî; *el-Kulliyât mu'cem fi'l-mustalihâti'l-furûki'l-luğaviyye*, (thk: Adnan Derviş- Muhammed el-Mısıri), Beyrut, 1993, 159.

60 Cürcanî, el-İmam Abdulkahir, *Kitâbu esrâri'l-belâğâ* (Thk. Hellmut Ritter), İstanbul, 1954, 362.

Abdulkahir el-Cürânî, *Esrâru'l-Belâğa* adlı eserinde, bu iki aşırı tutuma işaret etmiş ve bunun sakıncalarına dikkat çekmiştir. Cürânî'ye göre, bu gruplardan birincisi, mecazî inkâr edip her şeyi lafzî anlamı ile anlama çabası içinde iken, diğer grup ise her şeyi mecaz kavramına yükleyerek izah etme çabası içindedir.⁶¹ Cürânî, iki tutumun örnekleri üzerinde durarak, her iki kesimin de ifadelerin doğru anlamını yakalama şanslarının olmadığını belirtir.

*Kelimelerin lafzî anlamlarına yapışan ve Arap dilinin anlatım üsluplarını göz ardı eden kesim, "Rahman arşa istiva etti.... Rabbin geldi..." gibi haberi sıfatları bildiren nitelendirmeleri, lafzî anlamlarıyla ele aldıklarından, teşbihe (antropomorfizm) düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır.*⁶²

Cürânî, bu tutumun neden aşırılık olduğunu da şu şekilde izah etmektedir:

*...zira gelmek, bir mekândan başka bir mekâna intikal etmek demektir. Bu, cisimlerin niteliğidir. Aynı şekilde istiva kelimesi, literal anlamı itibariyle 'yer kaplayan cisim' anlamına gelir. Oysa mekânın, zamanın, hareketin, intikal, birleşme ve ayrılmanın yoktan var edenin Allah olduğu bilindiğinde, bunları Allah'a izafe etmenin mümkün olmayacağı ortadadır. Dolayısıyla, Allah'a izafe edildiğinde, Allah'ın cisimlere benzemesine, yaratılmışların niteliklerini almasına yol açacak ifadeleri, Allah'ın zatına yaraşır bir biçimde yorumlamak bir zorunluluktur.*⁶³

Cürânî ikinci tutumu ise şu şekilde tarif eder:

*...Bu grupta yer alanlar, yorumda garip şeylerden bahsetmeyi sever ve farklı yorumlar yapma hususunda oldukça hırslıdırlar. Oysa bunlar, bir kelimeyi hakiki anlamının dışında mecazî anlamlara taşırken, kelimenin taşındığı anlamın, onun muhtemel manalarından birisi olmasının şart olduğunu unutuyorlar. Bu da onları, kelimelere taşımadıkları anlamları yüklemeye sevk etmektedir. Bunlar, sağlam anlamı bırakıp, zayıf yorumun peşine düşüyorlar.*⁶⁴

Nassı anlamada her iki tutumun da yanlış olduğunu söyleyen Cürânî, birinci grupta yer alanlara şu hatırlatmada bulunmaktadır:

...Birinci grupta yer alıp, mecazî inkâr eden ve metnin lafzî anlamlarına sarılanlar bilmediler ki; Kur'an, Arap dilini değiştirip kelimeleri asli anlamlarından başka anlamlara ve lafızları delaletlerinden çıkarmış değildir. Kur'an kelimelerinin, şeriat nazil olmadan önceki anlamlarına bir şey eklenmişse, muhakkak buna işaret edilmiştir. Örneğin salat, zekat, savm (oruç) bu tür kavramlardır. Peygamber bu kav-

61 Cürânî; *Esrâru'l-belâğa*, 362.

62 Cürânî, *Esrâru'l-belâğa*, 362.

63 Cürânî, *Esrâru'l-belâğa*, 363.

64 Cürânî, *Esrâru'l-belâğa*, 364.

ramların ne anlama geldiklerini açıklamıştır. Aynı şekilde vahiy, Arapların adetlerini, temsil, teşbih, mecaz, hazf gibi dil üsluplarını kaldırmış veya değiştirmiş değildir⁶⁵

Cürcanî ikinci gruba da şu hatırlatmada bulunmaktadır:

İkinci gruba da şunu hatırlatmak gerekir. *Yüce Allah hidayet, şifa, nur ve kalpleri diriltten olarak isimlendirdiği kitabının beyandan uzak, son derece kapalı bir söz olmasını dilememiştir. Yüce Allah, şairler ve bilmece ustaları gibi sözlerinin genel ve karıştırmaya müsait olmasını istememiştir. Bu yola başvurmak kötü bir düşünce olduğu gibi, hakkı yerine koymamak, şartları ihlal etmek, kanunun dışına çıkmak anlamına gelir.*⁶⁶

Cürcanî'nin işaret ettiği bu iki anlayışın örneklerine İslam düşünce tarihinde çokça rastlanmıştır.⁶⁷ Bu iki tutumun sadece birkaç örneğini serdetmek suretiyle aşırıhklara işaret edeceğiz.

Aşırı Yorum Örnekleri

Selefte Aşırı Yorum

Haberî Sıfatlar

Selef, Allah (c.c) için ilim, kudret, hayat, irade, sem', basar, kelam, celal, ikram, inâm, izzet, azamet gibi ezeli sıfatlar tespit etmiştir. El, yüz, ayak gibi haberi sıfatları da Allah'a izafe eden selef, Allah'ın zati sıfatları ile fiili sıfatlarını birbirinden ayırt etmeden hepsini Allah için tespit etmişlerdir.⁶⁸

Selef, haberi sıfatların anlaşılmasında teville başvurmayı hoş karşılamayan bir tutum benimsemiştir. Onlar, bir yandan Allah'ın Kur'an'da kendi zatına nisbet ettiği hususları tespit ederken; öte yandan, bu hususların hakiki anlamları ile Allah'a izafe edilmeyeceğini söylemişlerdir.⁶⁹ Bu anlayışın en tipik ifadesi şu şekildedir: Allah'ın eli vardır; fakat bizim elimiz gibi değildir. Allah'ın yüzü, gözü vardır; fakat bizim yüzümüz, gözümüz gibi değildir. Allah arşa istiva eder, gelir (meci'); fakat onun gelmesi ve istiva etmesi bizimki gibi değildir. Bütün bu sıfatlar bizim sıfatlarımız gibi değil, zatına layık bir biçim-

65 Cürcanî, *Esrâru'l-belağa*, 364.

66 Cürcanî, *Esrâru'l-belağa*, 364.

67 Kelam konularında yapılan aşırı yorumlarla ilgili geniş bilgi için Bkz. Cemalettin Erdemci, *Kelam İlminde Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2002.

68 Şehristânî, *Ebu'l-Feth Abdülkerim, Kitâbu'l- milel ve'n-nihal*, Beyrut, 1317 I/1, 116.

69 Şehristânî, *milel*, I/1, 116.

dedir.⁷⁰ Selef, Allah için bu tür sıfatları tespit ettiği halde, bunların keyfiyetinin bilinmeyeceğini bir ilke olarak benimsemişlerdir. Bu anlayışın en tipik izahı, Malik b. Enes'in "istiva malumdur, keyfiyeti meçhuldur, ondan soru sormak bid'attır" sözünde ifade edilmiştir.⁷¹

Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin* adlı eserinde Ehl-i Sünnet ve Ehlu'l-Hadis olarak nitelendirdiği bir kesimin, bu konudaki görüşlerini şu şekilde özetlemektedir: "Allah cisim değildir ve eşyaya benzemez. Fakat "...*Rahman, arşa istiva etti.*"(Taha:5) ayetinde buyurduğu gibi Allah, arşa istiva etmiştir. Bu konuda Allah'ın sözünün önüne geçemeyiz. Allah keyfiyetsiz bir biçimde arşa istiva etmiştir, deriz. "*Allah göklerin ve yerin nurudur*" (35/:23) ayetinde buyurduğu gibi O, bir nurdur. "*Rabbinin vechi baki kalır*" (27/55) ayetinde buyurduğu gibi, Allah'ın bir vechi/yüzü vardır. "*Onu iki elimle yarattım*" (75/38) ayetinde buyurduğu gibi, iki eli vardır. "*Gözlerimizin önünde akıp gider*" (14/54) ayetinde olduğu gibi, iki gözü vardır. "*Melekler saf saf dizilmiş beklerken Rabbin(in emri) geldiği zaman...*" (22/89) ayetinde buyurduğu gibi, kıyamet günü Allah gelecektir. Hadiste ifade edildiği gibi Allah dünya semasına iner".⁷²

Ehl-i Sünnet kelimacıları ile Mutezile kelimacıları, haberi sıfatların tevil edilmeleri gerektiği hususunda ittifak içindedirler. Onlara göre Kur'an ve Sünnette lafzi anlamları itibarıyla yüce Allah'ın cisim, parça ve cüzlerden meydana geldiğini düşündüren ayetlerin yorumlanmasının gerekliliği, üç sebebe dayanmaktadır.

1. Kur'an'da teşbih izlenimi veren ifadelerin tamamının arkasında, başka bir anlam mevcuttur. Yani bu ifadeler 'muşterek/muhtemel' lafızlardan meydana gelmişlerdir. Muhtemel lafızların birden fazla anlamı vardır ve bu muhtemel anlamlardan hangisinin kastedildiği, metnin bağlamından ortaya çıkar. Dolayısıyla lafzın açık anlamına bir araştırma yapmadan sarılmak, doğru değildir.

2. Bu ifadeler, lafzi anlamları ile anlaşılmaları durumunda, aklın Allah'a dair tespit ettiği ilkeler ile çelişir. Oysa akıl, bilgi kaynaklarından biridir ve akıl ile naklin çatışmayacakları, bir ilke olarak kabul edilmiştir.

3. Kur'an ayetleri, aklın ilkeleri ile çelişmediği gibi, birbirleri ile de çelişmez. Zira çelişki, Kur'an'ın, Allah'tan başkasından olduğu iddiasını haklı çı-

70 Şehristânî, *milel* I/1, 116.

71 Cüveynî, Ebu'l-Meâli Abdülmelik, *eş-Şâmil fi usulî'd-Din* (thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer) Beyrut, 1998, 316.

72 Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu makâlâtü'l-İslamiyyin ve ihtilâfî'l-musallîn* (thk. Hellmut Ritter) Wiesbaden, 1980, 211.

karır. Kur'an'da "*Onun benzeri hiçbir şey yoktur*"(Şurâ 42/11) buyrulmuştur. Kur'an'ın bu açık hükmüne rağmen, Allah'ın cüzlerden meydana geldiğini, sınırlı ve sonlu olduğunu söylemek, Kur'an ayetleri arasında çelişki olduğunu iddia etmek anlamına gelir. Kur'an ayetleri arasında herhangi bir çelişkinin olamayacağı bir ilke olarak benimsendiğine göre, bu ayetler arasında çelişkiyi giderecek biçimde bir yoruma başvurmak zorunludur.⁷³

Burada, Selefin tutumuyla ilgili bir iki hususa dikkat çekmek gerekir. Selef, 'bu ayetleri tevil etmeyiz' derken bile bir tevilde bulunmuştur. Zira onlar bu ayetleri tevil etmekten kaçındıkları halde, o ifadeleri hakiki anlamları ile Allah'a isnat etmekten de kaçınmışlardır.⁷⁴ Yani hakiki anlamda bir el, bir yüz ve istivayı Allah'a yakıştırmaktan çekinmişlerdir. Bir kelime hakikî anlamında kullanılmıyor ise, mecazi anlamda kullanılıyor demektir. Bu, selefte de, itiraf edilmemiş bir tevilin var olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ayetler bir şekilde yorumlanıyor ise, onları bir bilinmezin içine sokmak yerine, Arap dilinin tevil imkânlarına dayanarak tevil etmek, daha doğru olsa gerektir.

Belirtmek istediğimiz ikinci husus ise şudur: Selef, 'Kur'an'da Allah kendi nefsinin ne ile vasıflandırmış ise, biz onları -keyfiyetini belirtmeksizin- öylece Allah için tespit ederiz',⁷⁵ gerekçesiyle ayetleri yorumlamaktan çekinmektedir. Ancak bu tutum, bir sıkıntıyı da beraberinde getirmektedir. Örneğin Yüce Allah bir ayette: "*onlar bizi unuttukları gibi, Biz de bugün onları unutturuz*."(Secde 32/14) buyurmaktadır. Bu gerekçeye dayanarak Allah'a unutkanlık izafe edilebilecek mi? Yani yukarıdaki ayet zahiri anlamı ile mi anlaşılacak? Eğer durum bu olsaydı, onların Allah'a unutkanlığı izafe etmeleri gerekecekti. Oysa hiç kimse, Allah'ı bu şekilde vasıflandırmaya cesaret edemez. Nitekim bu ayet, 'nisyan' kelimesinin yan anlamları dikkate alınarak yorumlanmıştır. Bundan kastedilenin "Allah'ın emirlerini dünyada ihmal eden ve terk edenleri, Allah'ın da ahiret gününde ihmal edeceği, onlarla ilgilenmeyeceğidir."⁷⁶ Bu ayet karşısında nasıl teville başvurmak bir zorunluluk olarak görülmüş ise, aynı şekilde Allah'ın muhdes varlıklara benzediği zannını oluşturan ifadelerin de, Arap dilinin tevil imkânları dâhilinde yorumlanmaları bir zorunluluktur.

Kelamcılar ve diğer usul bilginleri, haberi sıfatların yorumunda takip edilmesi gereken kuralları şu şekilde tespit etmişlerdir:

73 Gazâli, Ebu Hamid, *İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelam* (Mecmau'r-Resâil içinde), Beyrut, 1996, 310 vd.

74 Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhit*, 183.

75 Şehristânî, *el-Milel* 1/1, 116.

76 Bkz. Şevkânî Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadir*, tsz, IV, 253; Maturidî, *Tevilât*, 671.

1. Bir kelime iki anlama sahip ise, Allah'a nisbet edildiğinde tecsim, teşbih, intikal gibi Allah'a izafe edilmesi caiz olmayan anlamların oluşmasına neden olan anlam bırakılır. Bu tür anlamların oluşmasını gerektirmeyen mana ise, tercih edilir.⁷⁷

2. Kelimenin ikiden fazla anlamı var ise, yine Allah'a izafe edildiğinde tecsim, teşbih gibi muhdes varlıklara has özelliklerin Allah'a izafe edilmesine yol açan anlam bırakılır. Geride kalan anlamlardan herhangi birini bir delile dayanarak tespit etmek mümkün ise, ifadede kastedilenin o olduğu tespit edilir ve o anlam Allah'a izafe edilir. Eğer bir delile dayanarak anlamlardan hangisinin kastedildiğini tespit etmek mümkün değil ise, bu durumda geriye kalan anlamları bir belirlenimde bulunmaksızın Allah için tespit etmek caizdir.⁷⁸

3. Bir kelime bir şeye izafe edildiğinde, izafe edildiği şeyde 'olması mümkün olan şey' anlaşılır; izafe edildiği şeyde meydana gelmesi imkân dâhilinde olmayan şey anlaşılmaz. Örneğin *Zeyd geldi* denildiğinde, Zeyd'in bir yerden bir başka yere intikal etmesi mümkün olduğundan, bu anlamı ile ifadeyi anlamak mümkündür. Ancak, *bana bir haber geldi*, denildiğinde, haberin bir yerden bir yere intikal etmesinin imkânsız olduğu bilindiğinden, bu ifadeden bir mekandan bir mekana geçiş anlaşılmaz; ancak haberin ortaya çıktığı anlaşılır.⁷⁹ Bu ilkeyi esas alarak denilebilir ki, bazı nitelikler Allah'a izafe edildiğinde, izafe edilen niteliğin Allah için caiz olup olmadığına bakmak gerekir. Eğer Allah için caiz olmayan bir anlam ifade ediyor ise, onu Allah'tan uzaklaştırıp, taşınabildiği daha uygun bir anlama yerleştirmek gerekir.⁸⁰

Kur'an ayetlerinin birbirleriyle çelişmeyecekleri bir ilke olarak benimsendiğine göre, bunların bir kısmını muhkem, diğer kısmını müteşâbih kabul edip, müteşâbih olanları hem akılla hem de muhkem ayetlerle çelişmeyecek şekilde tevil etmek bir zorunluluktur.⁸¹

Örnek

"Yahudiler: 'Allah'ın eli bağıdır (sıkıdır)' dediler. Kendi elleri bağlandı ve söyledikleri sözden ötürü lanetlendiler. Hayır Allah'ın iki eli de açıktır. Dilediği gibi verir....." (Maide 5/64)

77 Neseî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsiratu'l-edille fî usulî'd-Dîn*, (thk. Hüseyin Atay), Ankara, 1993, I, 173; Gazâlî, Ebu Hamid, *Kanunu't-tevil*, (Mecmuatu'r-Resâil içinde), Beyrut, 1996, 583.

78 Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm*, 302.

79 En-Neseî, *Tabsiratu'l-edille*, I, 245.

80 En-Neseî, *Tabsiratu'l edille*, I, 245.

81 En-Neseî, *Tabsiratu'l edille* I, 175.

Bu ayette olduğu gibi, “Allah’ın eli sıkıdır” “Allah’ın iki eli de açıktır.” şeklinde ‘el’i Allah’a izafe eden ifadeler Kur’an’da yer almaktadır. Lafzî anlamları itibarıyla Allah’ın, muhdes varlıklara benzetilmesine neden olan bu ifadelerin anlaşılmasında, teşbih eğilimi ağır basan fırkalar, bu ifadelere dayanarak, Allah’ın iki elinin olduğunu iddia etmişlerdir. Teşbihçi Şii’ler, Kerramiyye fırkası, Hadisçilerden bir grup ile Ehl-i Sünnetten bazı kimseler, bu düşüncenin temsilciliğini yapmışlardır.⁸²

Ehlu’l-Hadis arasında haberi sıfatların, lafzî anlamları ile anlaşılmasını gerektiği hususunda, genel bir yaklaşımın hakim olduğu görülmektedir. Buhari ve İmam Darimî de bu tutumu benimseyenler arasında yer alır.

Halku ef’âlî’l-İbâd adlı eserinde, bu konudaki görüşlerini net ifadeler ile dile getiren Buhari, *Sahihinde* de el, göz, vech gibi haberi sıfatların hakiki anlamları ile Allah’a izafe edilmelerinin gerekli olduğu izlenimini veren hadislerle yer vermiştir.⁸³ Muattıla’ya yönelttiği eleştirilerde, haberi sıfatlar içeren ayetlerin lafzî anlamlarının bırakılıp, örneğin yed/el kelimesinin nimet ya da kuvvet olarak yorumlanmasının doğru olmadığını ifade eder.⁸⁴ İmam Darimî ise Mutezili, Bişr el-Merisi’ye yazdığı reddiyede bu haberi sıfatların lafzî anlamları ile ele alınmaları gerektiğini dile getirmiştir. Hatta, Bişr el-Merisi’ye yönelttiği eleştirilerin önemli bir kısmını, Bişr’in haberi sıfatları yorumlayarak anlamasına yönelik eleştiriler oluşturur. Darimî, ayet ve hadislerde açıkça Allah’a el, göz, yüz gibi organlar izafe edildiği halde, Bişr’in, bunları yorumlamak suretiyle inkâr ettiğini söyler.⁸⁵ Bu konuda böyle düşünenler sadece Buhari ve Darimî değildir. Aynı anlayışla olaya yaklaşan muhaddis İbn Mende’ de, bu ayetin izahında, yüce Allah’ın iki elinin gerçek anlamda açık olduğu iddiasında bulunmaktadır.⁸⁶ Görüşünü hadisler ile destekleyen İbn Mende’ bu bağlamda şu rivayeti delil olarak kullanır: “.... Ebu Ubeyde, Ebu Musa el-Eş’arî’yi Hz. Peygamberden şu hadisi naklederken işittim, dedi. Peygamber şöyle buyurdu: *Allah, gece insanlar günahlarından tövbe etsin diye,*

82 Abdulhamid, İrfan, *İslam’da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları* (Çev. M. Sait Yöprem), İstanbul, 1994, 222 vd.

83 Buhari, hakiki anlamda Allah’ın elinin olduğunu ifade etmek üzere şu rivayeti aktarmaktadır: “Allah’ın eli doludur, gece ve gündüz infakta bulunması, onu azaltmaz.” Aktardığı başka bir rivayet ise şöyledir: “Allah’ın arşı, suyun üzerindedir. Elinde ise mizan vardır. Mizan, bir alçaktır, bir yükselir.” Bkz. Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahihu’l-buhârî*, IX, 150.

84 Buhari, İsmail b. Muhammed; *Halku ef’âlî’l-ibâd ve’r-red ale’l-Cehmiyye ve ashabu’t-ta’îl*, Beyrut, 1984, 23.

85 Dârimî, Osman b. Said; *Reddu’l- imam Dârimî ale’l-Merisi*, (thk. Muhammed Hamdi el- Fekî) Beyrut, 1358, 25.

86 İbn Mende’ de, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yahya; *er-Redd ale’l-Cehmiyye*, (thk. Ali b. Muhammed Nasır el-Fakihî) Medine, 1982, 68.

*güneşin doğuşundan batışına kadar gündüzleri elini açar*⁸⁷ Malatî'nin tutumu da bu konuda teşbihçi anlayışla paraleldir.⁸⁸ "İki elimle yarattığımı" (Sâd 38/75) ayetine dayanarak, Allah'ın Adem'in toprağını avuçlarına alarak yarattığını, Adem'i diğer herkesten üstün kılan hususun da, bu olduğunu⁸⁹ ifade eden Malatî, bu ayetleri yorumlayarak anlayanlara da sert eleştiriler yöneltmiştir. Kısaca ifade edersek bu kesimler, Kur'an'da geçen el, yüz, göz, gibi teşbihi çağrıştıran ifadelerle Allah'ın gökte olduğunu, arşa istiva ettiğini bildiren ve dolayısıyla, Allah'a mekân tahsis eden ifadeleri akla gelen ilk anlamları ile Allah'a nisbet etmişlerdir.

Kelamcılar ve diğer usul bilginleri ise, yukarıda belirttiğimiz semantik yönetime dayanarak, bu ayetleri yorumlamışlardır.⁹⁰

Arapça'da "yed/el" kelimesi, kuvvet, nimet⁹¹ ve organ anlamındaki el⁹² gibi birden fazla anlamı olan bir kelimedir. Bu temel anlamlarının yanı sıra, ihsan, hükümranlılık, gibi yan anlamlar da yed/el kelimesine izafe edilmişlerdir.⁹³ Yed/el kelimesi, organ (cariha) anlamı itibarıyla cisim olan bir şeydir. Çünkü el; et, kemik ve damarlardan meydana gelmiştir. Birleşik olan ve cüzlerden meydana gelen şey, cisimdir. Yed /el kelimesi kuvvet, kudret, nimet, ihsan anlamları itibarıyla de, cisim olmayan bir şeyi çağrıştırmaktadır.⁹⁴ Örneğin 'şu memleket falanca kralın elindedir' denildiğinde bununla cisim olan el değil, cisim çağrıştırmayan kuvvet kastedilir. Hatta Kralın eli kesik bile olsa, bu ifade doğru bir ifadedir.⁹⁵

Ayetlerin lafzi anlamları ile anlaşılması gerektiğini iddia edenler, ayette geçen 'Allah'ın eli sıkıdır' 'Allah'ın iki eli de açıktır' ifadelerinde kastedilenin bizzat hakiki anlamdaki eller olduğunu iddia etmişlerdir.⁹⁶

87 İbn Mendeḥ ; *er-Redd ale'l-Cehmiyye*, 74.

88 Malatî'nin bu konuda ki görüşleri için Bkz. *et-Tenbih ve'r-red*, 135.

89 Malâtî, *et-Tenbih ve'r-red*, 135.

90 Cüveynî, *eş-Şâmil*, 319; Bağdâdî, *Usulu'd-dîn*, 111; Kâdî Abdulcebbar, *Muteşâbihu'l-Kur'an*, II, 598; en-Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, I, 160; Nader, Albert, *Felsefetu'l-Mutezile*, I, 49.

91 Bkz. İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1990, III, 76; İsfehânî, *el-Müfredât*, 845-846; Ebû'l-Bekâ; *el-Külliyât*, 983-984.

92 Mukâtîl, *el-Vücuḥ ve'n-nazâir*, 175.

93 İsfehânî, *el-Müfredât*, 846.

94 Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-kelâm*, 302.

95 Gazâlî, *İlcâm*, 302.

96 Dârimî, *Redu'l-imam Darimî ale'l- Bısr el-Merisi*, 20; Buhârî, *Halku'l- cf'al*, 24: Mukâtîl b. Süleyman ise, *el-Vucūḥ ve'n-nezâir* adlı eserinde yed/el kelimesinin anlamlarını verirken, bunlardan birinin uzuv anlamındaki el, olduğunu söyler. Ona göre " iki elimle yarattığımı" ayetinde kastedilen uzuv anlamındaki el'dir. Fakat " Allah'ın eli sıkıdır" ayetinde geçen yed/el kelimesinden kasıt, uzuv anlamındaki el değildir. Burada, 'infak etmekten kaçınmak' anlamında kullanılmıştır. Bkz. *el-Vücuḥ ve'n-nezâir*, 175.

Kelamcılar, bu tür ifadelerin anlaşılmasında şu ilkeye dayanmışlardır: Allah'a izafe edilen kelimenin birden fazla anlamı var ise, bu anlamlardan biri Allah'ın zatında teşbih ve teccime yol açacak bir anlamı, diğeri de Allah'ın zatında teccim ve teşbihi gerektirmeyen bir anlamı ihtiva ediyor ise, teşbih ve teccimi gerektiren anlam bırakılır, diğer anlam tercih edilir. Yukarıdaki ayeti bu ilke ışığında incelediğimiz zaman, ayette geçen 'yed' kelimesi, bildiğimiz organ anlamındaki 'el' anlamıyla Allah'a izafe edildiğinde bu, teccim ve teşbihe yol açar. Çünkü organ olan el; kemik, damar, kan gibi cüzlerden meydana gelmektedir. Mürekkep olmak, cüzlerden meydana gelmek, cismin özellikleridir.⁹⁷ Oysa Allah, cisim olmaktan ve cisimlerin niteliklerini taşımaktan münezzehtir. Bu durum, ifadenin diğer anlamları itibariyle ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.

Yukarıdaki ayetin yorumunda usul bilginleri, ayetin bağlamını ve nüzul sebebini de dikkate alarak 'Allah'ın elinin sıkı' ya da 'her iki elinin açık' olmasından kastedilenin, cimrilik ve cömertlik olduğunu ifade etmişlerdir.⁹⁸ Arap dilinde 'ğillu'l-yed' cimrilikten kinaye,⁹⁹ 'bastu'l-yed' ise cömertlikten kinayedir.¹⁰⁰ Bu tür kullanımlara Kur'an'da da rastlanmaktadır. Nitekim bir ayette "eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma, sonra kınanır, (kaybettiklerinin) hasretini çekersin." (İsrâ 17/29) buyrulmuştur. Ayetin mecaz yönü üzerinde duran Şerif Rıdâ, "bu bir istiareddir, Yahudiler Allah'ın cimrilik ettiğini ifade etmek için Allah'ın eli sıkıdır derken, Yüce Allah, onların bu nitelemelerinden münezzehe olduğunu, buna karşılık çok cömert olduğunu ifade etmek üzere "Allah'ın iki eli de açıktır" buyurmuştur. Burada iki elden kasıt, bizatihi iki el değildir, mübalağa amacıyla kullanılmıştır. Arap dilinde bu tür kullanımlar vardır" demektedir.¹⁰¹

Kelimenin, Kur'an'da da bu türden anlamları olduğu halde, onu ısrarla Allah'ın muhdes varlıklara benzemesini çağrıştıracak uzuv anlamındaki 'el' olarak anlamamanın hiçbir yararı yoktur. Bu konuda rivayet edilen hadisleri de,

97 Gazâli, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-kelâm*, 302.

98 Bu ayetin nüzul sebebi, kaynaklarda şu şekilde verilmektedir: Yahudiler önceleri zengin ve varlıklı kişiler iken, Hz. Muhammed'in davetini reddettikten sonra, yavaş yavaş mallarını kaybetmeye, fakirleşmeye başladılar. Bunun üzerine "Allah'ın eli sıkıdır" yani Allah cömert değildir, dediler. Yüce Allah, onların bu iddialarını reddederek, bilakis Allah'ın iki eli de açıktır, buyurdu. Bkz. Zemahşeri; *Keşşâf*, I, 654; Şevkânî; *Fethu'l-kâdir* II, 58; Taberî, Muahmmmed b. Cerir, *Camiu'l-beyân*, VI, 302.

99 Razî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XII, 41.

100 el-Musennâ, Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, (thk. Fuat Sezgin), Kahire, 1954, I, 170; Zemahşeri, Mahmud b. Ömer *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzil*, (thk. Muhammed Huseyn Ahmed), Beyrut, 1987, I, 654; Şerif Rıza, *Telhisu'l-beyân*, 133; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, II, 57; Yazar, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1979, III, 1727.

101 Rıdâ, Şerif, *Telhisu'l-beyan*, 133.

bağlamları içerisinde ele almak gerekir. Gazâli, Razi gibi kelimciler, bu tür rivayetlerin kendi bağlamları içerisinde ele alınmaları durumunda, literal anlamları ile ifade ettiklerinden başka bir anlamda yorumlanmalarının mümkün olduğunu ve bunu göz önünde bulundurmanın zorunlu olduğunu örnekler vererek ifade etmişlerdir.¹⁰²

Bu ayet bağlamında son olarak şunu ifade edebiliriz. Bir ifadenin hakiki anlamıyla anlaşılıp anlaşılmayacağını, akli ve nakli karineler belirler. Akıl, teşbih ve tecsime yol açtığı için ayette geçen 'el' kelimesinin, hakiki anlamıyla Allah'a izafe edilmesini caiz görmez.¹⁰³ Nakli karineler de, el'in hakiki anlamıyla Allah'a izafe edilmesine cevaz vermez. Çünkü Kur'an'da "Allah'ın benzerinin ve denginin" olmadığı ifade edilmiştir. Kur'an ayetlerinin birbirleriyle ve aklın ilkeleri ile çelişmeyeceği bir ilke olarak benimsendiğine göre, hem akli hem de nakli ilkeler ile çelişmeye yol açtığından bu ifadelerin delaletini, ayetin bütünlüğü içerisinde tespit etmek, tevil imkanı varsa yorumlamak bir zorunluluktur. Özetle şunu ifade edebiliriz ki, bu ayetlerin yorumlanmalarının gerekliliği hem akli hem de nakli karinelere dayanmaktadır. Akli ve nakli karineler, ayetin yorumlanmasını gerektirdiği halde, yorumdan kaçınmak ve ifadeleri hakiki anlamları ile Allah'a izafe etmek, anlamada ifadenin hakikini vermemek olur. Bu ayette geçen yed kelimesini uzuv anlamında değil de nimet, ihsan gibi anlamlarıyla Allah'a izafe etmek, Allah'ın muhdes varlıkların sahip olduğu niteliklerden tenzih edilmesi açısından daha uygundur.

Mutezile'de Aşırı Yorum

Halku'l-Kur'an

Halku'l Kur'an meselesi, Allah'ın kâdim bir kelamının olup olmadığı ile ilgili bir husustur. Mutezile ekolüne göre Allah'ın kelamı kâdim değil, muhdestir ve bizim kelamımız türündedir.¹⁰⁴ Mütetekellim, 'kelam fiilini yapan' anlamına gelir. Allah mütetekellim olduğuna göre Allah, kelamının failidir. Kur'an da, Allah'ın kelamı olduğundan, o da Allah'ın fiilidir.¹⁰⁵ Mutezile'ye göre, Kur'an kadim olsaydı, Allah gibi olurdu. Zira Allah'ın en özel vasfı kâdemdir. Allah'ın en özel vasfı olan kâdemde Allah'a ortak olan, ulûhiyetine de ortak olur.¹⁰⁶ Allah'ın ulûhiyetine ortak olan, Allah gibi olur. Oysa bazı sıfatlarda kadim olan-

102 Bkz. Gazâli, *İlcâmu'l-avâm*, 323; Razi, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin; *Esâsu't-takdis* (thk. Ahmed Hucâzi Sakâ) Kahire, 1986, 107.

103 Bkz. Gazâli, *İlcâmu'l-avâm*, 302.

104 Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VII, 84.

105 Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VII, 50.

106 Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VII, 86.

dan farklı olan şeyin, kâdim olması imkansızdır. Kur'an parçalara ve cüzlere ayrılır, idrak edilir ve iştilir; emir, nehiy, muhkem-müteşâbih va'd ve vaid içerir. Bütün bunlar, Allah'ta bulunması mümkün olmayan şeylerdir. Bu da Kur'an'ın, kadim olan Allah'tan başka olmasını gerektirmektedir.¹⁰⁷

'Allah'ın kelamı' problemi, temelde Allah'ın zatı ve sıfatları ile ilgili bir konu olduğundan Mutezile ekolü ve diğer ekoller bu konuda akli delillerle görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte nakli delillere de, başvurmuşlardır.

Kâdi Abdulcebbar Kur'an'ın mahlûk olduğuna delil olarak otuzdan fazla ayet kullanmaktadır. Bunları dört kategoride değerlendirmek mümkündür. 1. Kur'an'ın bir adı zikirdir. Zikir olan şey muhdestir. Öyleyse Kuran'dan, zikir olarak bahseden ayetler, Kur'an'ın mahlûk olduğuna delalet etmektedir. 2. Kur'an'ın bizzat kendisi, içerdiği ayetleri muhdes olarak nitelemektedir. Muhdes, sonradan olan, yok iken var olan anlamlarına gelmektedir. Bizzat Kur'an, kendisinden muhdes olarak bahsettiğine göre, Kur'an'ın mahlûk olması gerekir. 3. "Biz kıldık", "Biz indirdik," gibi, Allah'ın Kur'an'ı zatına izafe ettiği ayetler, Kur'an'ın mahlûk olduğuna delalet etmektedir. 4. Kuran'ın tafsil edildiğini, surelerden ve ayetlerden meydana getirildiğini ifade eden ayetler de, Kur'an'ın mahlûk olduğuna delalet eden ayetlerdir.

Örnek

"Ondan önce de bir rahmet ve rehber olarak Musa'nın kitabı vardır. Bu da, zulmedenleri uyarmak ve iyilik yapanlara müjde olmak üzere, Arap lisanıyla indirilmiş, doğrulayıcı bir kitaptır." (Ahkaf 46/12)

Kur'an'ın mahlûk olduğuna delil olarak getirilen ayetlerden biri bu ifadedir. Kâdi'ye göre *öncesi olan her şey yaratılmıştır*.¹⁰⁸ Ayette Kur'an için *ondan önce bir rahmet ve rehber olarak Musa'nın kitabı vardır* denilmektedir. Kur'an, Hz. Musa'nın kitabından sonra olduğuna göre, bu ifade, Kur'an'ın muhdes olduğuna delalet eder.¹⁰⁹ Kâdi Abdulcebbar tarafından kıyas şu şekilde kurulmaktadır: *Öncesi olan her şey muhdestir. Kur'an, öncesi olan bir kitaptır. Öyleyse, Kur'an muhdestir*.¹¹⁰

Ayetin bağlamı (siyak ve sibak yönünden) incelendiğinde 8. ayetten 12. ayete kadar olan ayet grubunda, Hz. Muhammed'e (s.a.v) indirilen Kur'an'ın, uydurma olmadığının, Tevrat gibi onun da Allah tarafından vahye-

107 Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VII, 86.

108 Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VII, 88.

109 Kâdi Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, II, 613.

110 Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VII, 88.

dildiğinin konu edinildiği görülmektedir. Hatta bu ifadenin içinde yer aldığı ayetin tamamı dikkate alındığında bile bu rahatlıkla anlaşılabilir. Dolayısıyla ayetin sevk ediliş amacı, Halku'l-Kur'an değil, Mekke müşrikleri ve Yahudiler tarafından Kur'an'ın Allah'ın kelamı olmadığına yönelik iddialarının geçersizliğidir. Nitekim Kur'an'ın nüzul ortamı incelendiğinde Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığının değil, Allah'ın kelamı olup olmadığının sorun edinildiği görülmektedir. Kur'an'da Mekke müşriklerinin ve Yahudilerin Kur'an'a yönelik bu iddiaları şu şekilde dile getirilmiştir: "Biz onların, 'ona bir insan öğretiyor!' dediklerini biliyoruz. Hak'tan saparak yöneldikleri adamın dili a'cemi (yabancı) dır, bu ise apaçık Arapça bir dildir." (Nahl 16/103) Kur'an'ın nazıl olduğu ortamda bu ve benzeri ifadelerin, böyle bir konu ile ilişkilendirildiğine dair bir bilgiye de rastlanmamaktadır.

İfadelerin delaletini tespit etmede, nüzul ortamında ifadelerin sevk edildikleri anlamları tespit etmenin önemli olduğunu ifade etmiştik. Nüzul ortamında Kur'an'a yöneltilen iddialar, eleştiriler incelendiğinde Kur'an'ın kaynağına yönelik bazı şüphelerin olduğu görülmektedir. Kur'an'da bu şüpheleri ortadan kaldırmak amacıyla özellikle vahye aşına olmaları gereken Yahudilere, Hz. Musa'ya da Tevrat'ın indirildiği hatırlatılarak, Allah'ın bir insana vahiy göndermesinin garipsenmemesi gerektiği bildirilmektedir.

İfadelerin ayetin bütünlüğünden, siyak sibakından ve tarihsel bağlamından parçacı bir yaklaşımla koparılıp, ilgili olmadığı bir konuda, bir kıyasın öncülü kılınarak istidlalde kullanılması, ifadeleri anlamada gözetilmesi gereken kuralları görmezlikten gelen bir tutumdur ve böyle bir yolla, Kur'an ifadelerinin delaletini doğru tespit etmek mümkün değildir. Kuşkusuz, Mutezile'nin bu ifadeden böyle bir sonuç çıkarması, aşırı yorumla mümkün olmuştur.

Eş'ari ve Maturilerde Aşırı Yorum

İnsan Fiilleri

"Allah her şeyin yaratandır. O her şeye vekildir" (Zümer 39/62)

Bu ifade (Zümer 39/62), (Gafir, 62), (En'am 6/102), (Ra'd 13/16) olmak üzere, Kur'an'da dört yerde geçmektedir. Eş'ari ve Maturidî kalamcılar, bu ifadeye dayanarak, insanın, sonucundan sorumlu olduğu fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ifade etmişlerdir.¹¹¹ Yaratıcısının kim olduğu noktasın-

111 Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-Luma'*, (thk. Yusuf Mcarti el-Yesû'î), Beyrut, 1952, 50; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 128; Sâbüni, Nureddin, *el-Bidâye fi usul'i'd-Din* (Maturidiye Akâidi) (Nşr ve çev. Bekir Topaloğlu), Ankara, 1991, 165.

da farklı görüşler var ise de, insanların fiillerinin tümünün yaratıldığı noktasında herhangi bir ihtilaf yoktur.¹¹² Yukarıdaki ayette de, her şeyin yaratıcısının Allah olduğu açıkça ifade edilmiştir. İnsanların fiilleri de, *her şey* kavramının içindedir ve onları da Allah yaratmıştır. Ebu'l-Muin en-Nesefi, bu ayete dayanarak Allah'tan başka yaratıcı kabul edenlerin kâfir olduklarını iddia etmiştir.¹¹³

Umum-husus konusunun, Kur'an ifadelerinin anlamlarını tespit etmedeki rolünü açıklarken, bir kelimenin, umum veya husus ifade etmede sigasının yeterli olmadığını ifade etmiştik.¹¹⁴ Dolayısıyla sadece sığaya- kull/bütün kelimesine- dayanarak Allah'ın, insanın fiilleri dâhil her şeyi yarattığını bu ayete dayanarak temellendirmek doğru değildir. Burada asl olan kasıttır, yani Allah'ın bununla neyi kastettiğidir. Kası belirleyen ise muvazaa/ toplumsal uyulaşımdır. Muvazaayı bilmeyen ve lafzın konuluşunun sebebini, amacını bilmeyen kişi, kelimenin delaletini de bilemez.¹¹⁵ Öyleyse bir kelimenin genel veya özel anlamda kullanıldığının tespitini öncelikle sığa, daha sonra da kültür içindeki uyulaşım belirleyecektir. Bu da gösteriyor ki, umum için konulmuş bir lafzın umum ifade etmesi caiz olduğu gibi, husus ifade etmesi de caizdir.¹¹⁶

Usule dair bu bilgileri hatırlattıktan sonra 'Allah her şeyi yaratandır' ya da 'her şeyi yaratan Allah'tır', ifadesinin Kur'an'ın nazil olduğu ortamda ne ifade ettiğini, bu ifade ile neyin kastedildiğini tespit etmek gerekir.

"De ki göklerin ve yerin Rabbi kimdir? De ki: Allah'tır, o halde de ki, Onu bırakıp da bizzat kendilerine fayda ya da zarar verme gücüne sahip olmayan dostlar mı edindiniz?. De ki: Körle gören bir olur mu hiç? Ya da karanlık ile aydınlık eşit olur mu? Yoksa O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma onlarca benzer mi göründü? De ki: her şeyi yaratan Allah'tır. O birdir, güçlüdür ve kahredicidir." (Ra'd:16)

"O size anlatılan Rabbiniz Allah'tır. O'ndan başka tanrı yoktur. Her şeyin yaratıcısı Allah'tır. Onun için O'na kulluk edin, O her şeye vekildir." (En'am 16/02)

"İşte O, her şeyin yaratıcısı olan Rabbinizdir. Ondan başka ilah yoktur. O halde nasıl olup da döndürüyorsunuz?" (Mümin 40/62)

Bu ayetlerde her şeyin yaratıcısının Allah olduğu ifade edilmiştir. Bunun yanında ayetlerde, yalnızca Allah'a ibadet edilmesi gerektiği de açıklanmıştır.

112 Eş'arî, *el-Luma'*, 50; Bâkullâni, *el-İnsâf*, 128.

113 Bkz. Nesefi, Ebu'l-Muin, *Kitâbu bahru'l-kelâm fi ilmi't-tevhid*, Kahire 1911-1329, 34.

114 Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, VII, 14.

115 Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, VII, 14.

116 Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, VII, 14.

Bu bağlamda Allah'tan başka ilahlar-dostlar edinenler, Allah'tan başkasına kulluk edenler yerilmişlerdir. Öyleyse burada temel bir problem vardır ki, o da şirk olgusudur. Bu ayetlerde, her şeyi yaratan Allah'ı bırakıp, ne zarar ne de fayda vermeye gücü yetmeyen ve hiçbir şey yaratmayan putlara tapan bir kesimden bahsedilmektedir. Ayette bir haksızlığa ve akılla izahı güç bir olaya dikkat çekilmektedir. Her şeyi yaratan, fayda ve zararı elinde bulunduran Allah'a ibadet etmek gerekirken, müşrikler hiçbir şey yaratmadıkları gibi, kendileri de yaratılmış olan, fayda ve zarar vermeye güçleri yetmeyen putlara tapmaktadırlar ki bu da onların yaptıklarının, mantıklı bir şey olmadığını ifade etmektedir. Ayetin nüzul dönemini göz önüne getirdiğimizde, insanların fiillerinin yaratılması konusunun değil, putlara tapma şeklinde kendini gösteren şirk olgusunun, problem edinildiği görülmektedir.

Yukarıdaki ifadelerde geçen *her şey* kavramının içine, Allah'ın sıfatları da, Kur'an da, girmektedir. İfade bu alanı da içine alacak şekilde genişletilir ise, Allah'ın sıfatları ve Kur'an'ın kendisi de 'her şey' kelimesinin içine girdiğinden onları da yaratılmış kabul etmek gerekecektir. Oysa Ehl-i Sünnet kelimcilerinin Allah'ın sıfatlarının ve Kur'an'ın, yaratılmadıkları hususunda fikir birliği içinde olduklarını biliyoruz. Bundan dolayı, Ehl-i Sünnet bir taraftan, kulların fiillerinin yaratıldığını bu ayete dayanarak temellendirirken; öte yandan Allah'ın sıfatlarını ve Kur'an'ı istisna ederek, ifadeyi tahsis etmiştir. Bu da gösteriyor ki, Ehl-i Sünnet fırkası bile, bu ayetin, sigası itibarıyla umum ifade etmediğini, kabul etmiş bulunmaktadır.

Mutezile ekolü ise, insanın fiillerini ayetin kapsamının dışına çıkarırken, Kur'an'ı bu ifadenin içinde değerlendirmeye çalışmıştır. Nitekim, Kâdi Abdulcebbar Kur'an'ın yaratılmış olduğunu şu şekilde açıklamıştır: Ayetin ifadesine göre, her şeyi yaratan Allah'tır. Kur'an, bir şeydir. Öyleyse onu da Allah yaratmıştır.¹¹⁷ Örneklerde de görüldüğü gibi, ayet, literal anlamı itibarıyla insanların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına delalet ederken, Eş'arîler'in, 'Kur'an yaratılmış değildir', şeklindeki düşüncelerine ise yine literal anlamı itibarıyla set çekmektedir. Aynı durum Mutezile için de geçerlidir. Bu ayet, Kur'an'ın mahlûk olduğu şeklindeki düşünceleriyle uygunluk arz ederken, insanların fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığı görüşleri ile tezat teşkil etmektedir. Her iki ekol de, kendi görüşlerine uygun olan noktada ayetin literal anlamına, görüşleri ile tezat teşkil eden kısmında ise mecaz kavramına sarılmaktadırlar. Dolayısıyla, ayetin genel anlamıyla, ele alınamayacağı üzerinde ittifak vardır. Zira Allah da, bir şeydir ve kendi nefsinin yaratmamıştır,

117 Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğnî*, V, 94.

bu noktada bir ihtilafın olması söz konusu değildir.¹¹⁸ Eş'ariler, *her şey* kavramından Allah'ın kelamını istisna ederken, Mutezile kelamcıları da bu ayetin Kur'an'ın mahluk olduğuna delalet ettiğini, fakat insanların fiillerini bundan istisna etmek gerektiğini ifade etmektedirler.¹¹⁹

Yukarıda ifade edildiği gibi, ayetlerin sıyak-sibakları, ilgili oldukları konular, sevk ediliş amaçları ve nüzul ortamında ilk muhataplarca anlaşılma biçimi dikkate alınmadığında bir ifade, birbirine zıt görüşlerin ispatında delil olarak öne sürülebilmektedir. Dolayısıyla isteyen, istediği şeyi Kur'an'a söyletebileceği bir zeminin oluşmasına yol açar. Bu da Kur'an'ın, insanlar için bir hidayet kaynağı olma vasfını ortadan kaldırır.

Sonuç

Kelam ekolleri nassın anlaşılmasına dair bir metodoloji geliştirmemişlerdir. Bunun nedeni, onların, kelam ilminin temel meselelerini aklın etkinlik alanı içerisinde değerlendirmeleridir. Bundan dolayı onlar, lafız-mana ilişkisini, ifadelerin anlamlarına delaletlerini araştırma yerine, bilginin tanımı, bilgiyi elde etmenin yolları, bilginin değeri gibi konuları ele almışlardır. Kelamcılar, üç konu dolayısıyla nassla ilgilenmek durumunda kalmışlardır. Birincisi Halku'l-Kur'an meselsidir ki, bu konuyu, Allah'ın kelamı bağlamında tartışmışlardır. Kelamcıların nassla ilgilenmelerini sağlayan ikinci husus ise, Kur'an'ın i'cazı meselesidir. Kelamcılar, bu bağlamda Kur'an nazımının kendine özgü yapısını, onu diğer metinlerden üstün kılan yönlerini ve bu arada, Kur'an dilinin özelliklerini tespit etmeye çalışmışlardır. Onların nassla ilgilenmelerini sağlayan üçüncü husus ise, yukarıda ifade ettiğimiz gibi akılla var-dıkları sonuçları nassa onaylatma ihtiyaçlarıdır.

Kelami ekoller, nassa dayanarak Allah'ın muradının tespit edilebileceği hususunda ittifak etmişlerdir. Onlara göre, Allah'ın muradının tespit edilemeyecek şekilde metne gömülü olması, hikmet ve maslahata uygun olmadığı gibi, güç yetirilmeyen şeyin teklif edilmesi anlamına gelir.

Kelamcılara göre Kur'an ayetleri aklın ilkeleri ile çelişmedikleri gibi, birbirleriyle de çelişmezler. Görünürde çelişen ayetler var ise, tevil mekanizmalarını kullanarak bunları gidermek gerekir. Nitekim onlar söz konusu çelişkiyi, muhkem-müteşâbih, hakikat-mecaz, umum-husus, gibi teville imkân tanıyan mekanizmalarla aşmaya çalışmışlardır. Muhkem ve müteşâbih ayetlerin

118 Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu usulü hamse*, 383.

119 Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğnî*, V, 94.

Kur'an'da belirtilmemiş olması, kelamcılarının kendi görüşleri ile uyum içinde olan ayetleri muhkem, uyum içinde olmayanları müteşâbih olarak nitelendirmelerine imkân tanımıştır. Bundan dolayı, bir fırkanın muhkem dediği bir ayeti, başka fırka müteşâbih, müteşâbih dediği ayeti de, başkası muhkem kabul edebilmiştir. Kelamî ekollere göre, bir ayetin müteşâbih olması, anlamının bilinemeyeceği manasına gelmez bilakis o ayetin yorumlanması gerektiği, literal anlamı ile anlaşılmayacağı anlamına gelir.

Kelamcılar müteşâbih olarak gördükleri ayetleri yorumlarken, Arap dilinin teville imkân tanıyan mekanizmalarından yararlanmışlardır. Kuşkusuz bunların başında da mecaz ve mecazın unsurları gelir. Mecazın unsurlarından kasıt da, istiare, temsil, hazf ve benzeri Arapça dil kullanım kurallarıdır. Bunlara dayanarak bir ifadeyi açık anlamının dışına başka anlamlara taşımak mümkündür. Ancak, mecaz ve unsurlarının dayandığı bazı kurallar vardır. Bu da gelişi güzel bir şekilde, ifadeyi başka anlamlara taşımayı engeller. Bunlardan en önemlisi, hakiki anlam ile mecazi anlam arasındaki bağın korunmasıdır. Bu baği korumadan, bir ifadeyi hakiki anlamdan mecazi anlama hamletmek, Arap dil kurallarına aykırıdır. İkinci olarak mecazda dikkat edilmesi gereken husus, toplumun uyuşmasının esas alınmasıdır. Kelimelerin anlamlarını toplum belirlediği gibi, hangi durumlarda ifadenin mecaza hamledileceğini, bunun nasıl yapılacağını da toplumsal uyuşım belirler. Bu da, bir ifadeyi hakiki anlamdan mecazi anlama taşıırken, varılan anlamın toplum tarafından anlaşılabilen ve ulaşılabilen bir anlam olmasını gerektirmektedir.

Kelamcılarının ve usul bilginlerinin, nassın anlaşılmasında dikkat edilmesi gereken kurallar ile ilgili tespitleri göz önüne alınarak kelamcılarının, kelamî problemlerin çözümünde delil olarak kullandıkları ayetler incelendiğinde, onların, zaman zaman, ayetlerin bağlamını dikkate almadan, ifadelerin metin içi ve vahiy ortamı ile ilişkisini göz ardı ederek yorumladıkları görülmektedir. Bunlar geleneğimizde ifrat ve tefrit olarak isimlendirilmişlerdir ki, biz buna aşırı yorum diyoruz.