

DİNÎ VE FELSEFÎ METİNLER

YİRMİBİRİNCİ YÜZYILDA YENİDEN
OKUMA, ANLAMA VE ALGILAMA



RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL TEXTS:

RE-READING, UNDERSTANDING AND
COMPREHENDING THEM IN THE 21st CENTURY

CİLT - 2

DİNÎ VE FELSEFÎ METİNLER
YIRMİBİRİNCİ YÜZYILDA YENİDEN OKUMA,
ANLAMA VE ALGILAMA SEMPOZYUMU
Bildiri Kitabı, Cilt: 2

Sultanbeyli Belediyesi
Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü
Kültür Yayın No: 8

ADRES:

Abdurrahmangazi Mahallesi Belediye Caddesi No:4
Tel: 0 216 564 13 00
Fax: 0 216 564 13 71
Mail: belediye@sultanbeyli.bel.tr
www.sultanbeyli.bel.tr

GENEL YAYIN YÖNETMENİ

MEHMET MAZAK

EDİTÖR:

PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

BÖLÜM EDİTÖRLERİ:

YRD. DOÇ. DR. AHMET HAMDİ FURAT
YRD. DOÇ. DR. İSMAİL DEMİREZEN
YRD. DOÇ. DR. AHMET ERHAN ŞEKERCİ
YRD. DOÇ. DR. ÜMİT HOROZCU
ARŞ. GÖR. MEHMET FATİH ARSLAN
ARŞ. GÖR. BİRSEN BANU OKUTAN
ARŞ. GÖR. ADEM İRMAK
ARŞ. GÖR. EMİNE GÖREN
ARŞ. GÖR. MUHAMMED VEYSEL BİLİCİ

SAYFA DÜZENİ

İBRAHİM AKDAĞ

ISBN:

978-605-89744-5-6

BASKI

Ege Basım
Esatpaşa Mh. Ziyapaşa Cd. No:4
Ege Plaza Ataşehir/İSTANBUL
Tel: 0216 472 84 01
www.egebasim.com.tr

Nisan 2012

Copyright Sultanbeyli Belediyesi

Kelamcılarının Dini Metinleri Anlama Biçimi

The Way of Islamic Theologist to Understand Religious Texts

Cemalettin ERDEMCI*

Abstract

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

Giriş

Kelamcılarının dini nasları anlama ve yorumlama biçimini ortaya koymadan önce kelam ilminde akıl ve naklin etkinlik alanlarına yer vermemiz uygun olacaktır. Zira kelamcılarının nassa yaklaşımlarını, onların akıl ve naklin etkinlik alanlarına ilişkin ayırımları belirlemektedir.

* Doç. Dr. Cemalettin Erdemci, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi.

Bilindiği gibi kelamcılar aklî ve nakli delillerin kullanıldığı alanları 'mecâlu'l-akl' ve 'mecâlu'n-nakl' şeklinde birbirinden ayırmışlardır. Mecâlu'l-akl'den kasıt, aklî delilin kullanıldığı, nakli delilin etkin olmadığı alandır ki burada kullanılan aklî delil öncülleri bir bütün olarak akla dayanan delildir. Mecâlu'n-nakl yani naklin etkin olduğu alan ise öncülleri nakle dayanan naklî delilin kullanıldığı alandır.

Bu ayırımın amacı aklın ve naklin etkin olduğu alanları birbirinden ayırmak ve akılla tespit edilmesi gereken bir hususa nakli, nakille tesbit edilmesi gereken bir hususa da akli karıştırmama arzusudur.

Buradan hareketle kelamcıların aklın alanı ve naklin alanı olarak belirledikleri çerçeveyi incelememiz uygun olacaktır.

Kelam İlminde Akıl ve Naklin Etkinlik Alanları

Mutezile ekolü aklın ve naklin alanını şu şekilde belirlemiştir. Allah'ın varlığı, birliği, Allah için caiz olan ve caiz olmayan sıfatların bilinmesi gibi konular *Tevhit ilkesi* ile ilgili konulardır. İnsanların fiillerinin yaratılması, fiillerini gerçekleştirmede ihtiyaç duydukları güç, bunu kendi hür iradeleriyle yapıp yapmadıkları da *Adalet ilkesi* ile ilgili hususlardır. Hem tevhit ilkesi ile ilgili konular hem de adalet ilkesi ile ilgili konular aklın etkinlik alanı içinde yer alırlar. Bu alanda sadece aklın hükümleri geçerlidir.¹ Naklin bu alanda kullanılması doğru değildir. Bunun gerekçesi, naklin kendisinin akılla tespit edilmeye ihtiyaç duymasıdır. Mutezileye göre, naklî bilginin etkin olduğu alan ise şer'î hükümler ve ibadetler alanıdır ki bu alanda da aklın etkinliğinden söz edilemez.²

Akl ve naklin bu ilişkisini Mutezile ekolünün önemli temsilcilerinden biri olan Kâdî Abdulcebbar şu şekilde ortaya koymuştur: Failin durumu tespit edilmedikçe, fiile dayanarak istidlalde bulunulamaz.³ Kur'an, Allah'ın fiilidir, Allah'a dair bilgimiz oluşmadıkça, onun fiili olan Kur'an hakkındaki bilgimiz sahih olmaz. Zira haberin doğru ya da yalan olduğu, ancak failin durumu bilindikten sonra tespit edilebilir. Dolayısıyla Kur'anla istidlalde bulunmak için, öncelikle Kur'an'ın yalan söylemeyen ve çirkin (kabih) şeyler işlemeyen bir zatın sözü olduğu ortaya konulmalıdır.⁴ Diğer bir ifadeyle, Kur'an'ın sahih olduğunun bilinmesi, sadır olduğu zatın çirkin fiiller ihtiyar etmeyeceğinin bilinmesini gerektirir. Allah'ın hiçbir çirkin fiil işlemeyeceği ise, hitabın sadır olduğu zatın, zatî ve fiilî sıfatlarını bilmeyi ve bunları birbirinden ayırt etmeyi gerektirir. Öyleyse, Allah'ın varlığı, birliği, zatî ve fiilî sıfatları, yine in-

¹ Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, I, s. 35.

² Kâdî Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, I, s. 35.

³ Kâdî Abdulcebbar, *a.g.e*, I, s. 1.

⁴ Kâdî Abdulcebbar, *a.g.e*, s. I, s. 3.

Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama

sanların kendi fiillerinin yaratıcısı olup olmadıkları, fiillerini gerçekleştirmede ihtiyaç duydukları güç ve irade, Kur'an'la tespit edilebilecek hususlar değildir. Naklin bu konulara dair içerdiği bilgiler, sadece düşünüşe sevk eder ve bu da, sadece akılla onları tespit etmemize yardımcı olur.⁵

Kâdî'ye göre, naklin etkin olduğu alan, şer'i hükümler ve ibadetler alanıdır.⁶ Bu alanda aklın müdahalesine izin yoktur. Örneğin akıl, farz olan namazları, şartlarını, vakitlerini ve şeriat tarafından bildirilen diğer ibadetleri tespit edemez.⁷ Kadi Abdulcebbar bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

Akıl, Allah'a şükür ve ibadet edilmesi gerektiğine delalet eder. Ancak ibadet kapsamına giren fiillerin ne olduğu, şartlarının neler olabileceği, mekan ve zamanlarının belirlenmesi hususunda, bize hiçbir şey göstermez.⁸

Aklî delil asl, naklî delil ise fer' olarak kabul edildiğinden, nakille istidlalde bulunurken, akla müracaat etmek zorunludur. Allah'ın varlığı, birliği ve adaleti, akılla tespit edilebilecek hususlardır. Bu konularda nakle (Kur'an ve sünnete) başvurmak, fer'e dayanarak aslı tespit etmeye benzer ki, bu caiz değildir.⁹ Akliyât olarak isimlendirilen alanda kullanılacak delillerin de, akla dayanması gerekir. Bu, hem metot, hem de bu alanda kullanılacak kıyas türlerinde öncüllerin aklın verilerine dayanması, kıyasın öncüllerinde nakle yer verilmemesi anlamına gelir.¹⁰ 'Naklin akla sunulması' şeklinde ifade edilen bu durum, kelimcilerin nassa yaklaşımlarında etkili olmuştur.¹¹ Örneğin Mutezile, muhkem ve müteşabihin belirlenmesinde ölçü olarak akli kabul etmiştir.¹² Aklın ilkeleri ile uyum içinde olan ayetleri muhkem, aklın ilkelerine aykırı olan ayetleri de müteşâbih olarak isimlendirmiştir.¹³ Diğer bir ifade ile aklın Allah'ın varlığına, birliğine, zatî ve fiilî sıfatları ile adaletine ilişkin belirlediği hususlarla uyum içinde olan ayetler muhkem; bunlarla uyum içinde olmayan, aklın tespit ettiği Allah

⁵ Kâdî Abdulcebbar, *a.g.e*, I, s. 4.

⁶ Kâdî Abdulcebbar, *a.g.e*, I, s. 35.

⁷ Kâdî Abdulcebbar, *a.g.e*, I, s. 37.

⁸ Kadi Abdulcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhidi ve'l-adl* (Thk Mahmud el-Hudayrî-Mahmud Kasım) Kahire,1965, XV, s. 28.

⁹ Kadi Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, s. 88.

¹⁰ Ebû Sa'de, Mihrî Hasan, *el-İtticâhu'l-aklî fi imuşkileti'l-marifeti inde'l-mutezile*, Kahire, 1993, s. 29.

¹¹ İbn Fûrek, *Mucerredu makalâti'l*, -Eş'arî, Beyrut, 1986, s. 190; Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an* I, s. 32.

¹² Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, I, s. 7.

¹³ Kâdî Abdulcebbar, *a.g.e*, I, s. 27.

tasavvuruna aykırı olan ayetler ise müteşabih olarak nitelenmeli ve muhkem olarak kabul edilen ayetler esas alınarak müteşabih ayetler yorumlanmalıdır.¹⁴

Mutezile ekolü, kelimelerin temel meselelerini, aklın etkinlik alanı içinde değerlendirildiklerinden, bu alanlarda ayetlere başvurduklarında çoğu kere ayetleri, tarihsel ve Kur'an içi bağlam (ayet çerçevesi, siyak-sibak, Kur'an'ın bütünlüğü gibi) ilişkilerinden kopararak kullanmışlardır. Çünkü ayetleri bu alanda kullanmaları, konuyu, ayetlere dayanarak tespit etme amacından ziyade, akılla belirlenmiş ilkeleri, teyit etmeye yöneliktir.

¹⁴ Kâdî Abdulcebbar'ın, zaruri ve istidlali bilgilere dayanarak, Allah'ın zatına ve sıfatlarına dair tespit ettiği ilkeler temel alınarak ayetler muhkem ve müteşabih ayırımına tabi tutulduğundan ve müteşabih ayetlerin yorumu da bu ilkeler göz önünde bulundurularak yapıldığından, Kâdî'nin, Kur'anla istidlalde bulunmak için, hangi şartların oluşması gerektiğine dair açıklamalarına yer vermek gerekir. Kâdî, Kur'anla istidlalde bulunmak için şu şartların yerine getirilmesi gerektiğini söyler: "Mükellef olan insan, Allah'ın zatına has nitelikleri, yani O'nun mevcut, kadim, kadir, alim ve başkalarının yapamadığı muhkem fiilleri gerçekleştirdiğini bilir ise, Onun diri (hayy), mudrik, işitici, görücü olduğunu da bilir. Kâdir olanın, ancak diri olabileceğini, herhangi bir afete maruz kalmayan dirinin, semi', basir ve mudrik olması gerektiğini de bilir. Allah'ın cisim olmadığını, zira cimin birleşik ve yer kapladığını, böyle olanın muhdes şeylerden (havadis) sıyrılmadığını, aynı şekilde bu nitelikte olanın muhdes olması gerektiğini, Allah'ın ise, kadim olduğunu bilen kişi; Allah'ın ğani olduğunu, çünkü muhtaç olan kimsenin, istek/arzu (şehvet) sahibi olması gerektiğini ve bu niteliklere sahip olan kişide, artma ve eksilmenin mümkün olduğunu, Allah'ın bunlardan münezzehe olduğunu bilir. (Bunları bilen kişi) Allah'ın bütün bilinenleri bildiğini; zira, Onun zatı gereği âlim olduğunu, bir malumu bilip, ötekini bırakmadığını, bir şeyi bilip, başka şeyi bırakmanın insanlara özgü olduğunu, bilgilerimizin, belli bilinenlere has olduğunu, zira bizde, her bir bilginin bir bilinene bağlı olduğunu da bilir. Bunları bildikten sonra, müşahede aleminde edindiği tecrübeler ile, çirkin işleme ihtiyacı duymayan ve çirkin şeyin çirkinliğini bilen kişinin, onu ihtiyar etmeyeceğini, bunu ihtiyar edenin; ya o çirkin şeyin durumunu bilmemesi ya da ona ihtiyacı duyması sonucu onda bir güzellik, bir ihtiyacı takdir ettiği, ya da gerçekten ona ihtiyacı duyduğu için onu seçtiğini, bu durumlar ortadan kaldırıldığında çirkin şeyleri ihtiyar etmeyeceğini, bu durumun dünyada zarar verdiğini bilir. Allah'ın bütün çirkinlikleri bildiğini ve onlara muhtaç olmadığını bilen kişi, Allah'ın çirkin şeyi ihtiyar etmeyeceğini de bilir. Allah'ı tanıyan kişi, Allah'ın çirkin şeyleri işlemeyeceğini de bilir. Tecrübelerine dayanarak, haberin yalan içermesi durumunda, bunun da çirkin olacağını bilir. Emrin kendisi çirkin ise, o emri emretmenin kendisinin de çirkin olacağını bilir. Bunları bilen kişi, Kur'an'ın haberlerinden, yalanı nefyetmesi gerektiğini, öğrenmiş olur. Bizden biri bir bilmece ya da kapalı bir söz söylediğinde ya bir fayda temin etmek ya da bir zararı savmak için bunu yapar. Sadece açıklamak ve ifade etmek için, böyle bir yola başvurulmadığı bilinir. Allah'ın da herhangi bir fayda temin etmeye, herhangi bir zararı defetmeye ihtiyacı olmadığı, sadece insanların maslahatı, faydası, beyan ve tarif için hitap ettiği bilindikten sonra, Kur'an'la istidlalde bulunmak caiz olur. Kâdî Abdulcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'an* I, s. 30.

Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama

Eş'arîler'in akıl ve naklin konumuna dair görüşleri, Mutezilenin görüşlerinden pek farklı değildir.¹⁵ Eş'arî, Bakıllânî, Cüveynî, Abdulkahir el-Bağdadî gibi önemli temsilcilerinin naklin ve aklın sınırları ve işleyiş alanlarına ilişkin değerlendirmeleri incelendiğinde, onların da Allah'ın varlığı, birliği, zatî ve fiilî sıfatlarının tespiti, insanların fiillerinin yaratılıp yaratılmadığı ile ilgili konuları, aklın etkinlik alanı olarak belirledikleri, bu alanda nakle, aklı tekit etmekten başka bir rol vermedikleri görülmektedir. Akıl ve naklin etkinlik alanlarına Eş'arî, *İstihsanu'l-havd fi ilmi'l-kelam* adlı eserinde işaret etmiştir. Kelam ilmine yöneltilen eleştirileri cevapladığı bu eserinde Eş'arî, akıl-nakil ayırımını şu şekilde ifade etmiştir:

"... Bu meselelerin (fıkhi meseleler) her biri için, Peygamberden gelen bir nass olmamasına rağmen, onlar (fıkıhçılar) bu meseleleri Allah'ın kitabında, peygamberin sünnetinde, hakkında nass bulunan meselelere hamledip, kıyas ettiler. Dolayısıyla fakihler, yeni meydana gelen fer'î olayların hükümlerini, kendileri de fer' olan ve ancak sem' ve peygamber vasıtasıyla algılanabilen şeriatın hükümlerine sunarak içtihatla bulundular. Aynı şekilde usulde; bazı konuların tespitinde meydana gelen sorunlarda da, Müslüman ve akıl sahibi her bir ferdin bunların hükümlerini akıl, duyu ve bedihi bilgilerle üzerinde ittifak edilen ilkelere (usûl) sunmaları gerekir. *Zira öğrenme yolu sem' olan şer'î meselelerin hükümlerini, yine öğrenme yolu sem' olan şer'î ilkelere sunmak gerekir. Akliyât ve mahsusât ile ilgili meselelerin hükümlerini de ilgili oldukları bablara sunmak gerekir. Bu konuda ne sem'iyâtın akliyata, ne de akliyâtın semiyât'a karıştırılmaması gerekir*".¹⁶

Eş'arî ekolünün önde gelen kelimcilerinden Abdulkahir el-Bağdâdî de de akliyât ve nakliyât şeklindeki alan ayırımı net bir şekilde görülmektedir. O, hangi konuların akliyât içerisinde değerlendirileceğini, aklın bu alandaki rolünü, yine nakliyât olarak ifade edilen alanın içine nelerin girdiğini ve naklin buradaki rolünü, kesin çizgilerle şöyle belirtmektedir:

"Evrenin muhdes olduğu, yaratanının kadîm olduğu, Allah'ın birliği, sıfatları, adalet ve hikmeti, kullarına teklifte bulunmasının imkanı, mucizelerine dayanarak peygamberlerin nübüvvetinin sıhhati gibi bilgilere, nazar ve istidlal ile ulaşılır. Aynı şekilde tecrübeler ve matematik ilimleri de buna girer.... Şeriatle bilinenlere gelince; helal-haram, vacip, sünnet, mekruh vb. fıkhi hükümlerdir."¹⁷

Bağdâdî'nin bu ifadeleri incelendiğinde, akıl ve naklin etkinlik alanlarına ilişkin ayırımında, Mutezile ekolüne oldukça yaklaştığı görülür. Örneğin Bağdâdî de, akliyat olarak belirlenen alanda, şeriat varit olmadan da aklın doğruları tespit edebileceği-

¹⁵ eş- Şafîî, Hasan Mahmud, *el-Madhal ilâ dirâseti ilmi'l-kelam*, Kahire, 1991, s. 157.

¹⁶ Eş'arî, *İstihsânu'l-havd*, s. 10.

¹⁷ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 15.

ni söyler.¹⁸ Bu bağlamda akıl, sahihin sıhhatini, imkansız olan şeylerin imkansızlığını, âlemin hudusu ve sonluluğunu, yok olmasının mümkün olduğunu, genel ve ayrıntılı bir şekilde tespit edebilir. Aynı şekilde evrenin bir yaratıcısının olduğuna, O'nun birliğine, sıfatlarına, peygamber göndermesinin zorunlu değil caiz olduğuna, insanların mükellef kılınmalarının mümkün olduğuna akıl delalet eder.¹⁹ Hatta şeriat varit olmadan, insanlar akıllarıyla şeriatın bildirdiği birçok hususu tespit edip gereğini yapabilir, ya da tam tersi, bunların gereğini yerine getirmekten kaçınabilir. Her iki durumda da insanlar, sevap ve cezayı hak etmezler. Ancak, Allah dilerse, isabet edeni lütfunun bir gereği olarak mükafatlandırabilir. Yanlış yapanı da hak ettiği için değil, fakat Allah, 'dilediğini yapan' olduğu için cezalandırabilir.²⁰ Bağdâdî, isabet edeni Allah'ın cezalandırıp cezalandırmayacağı ya da yanlış yapanı mükafatlandırıp mükafatlandırmayacağı hususunda, susmayı tercih etmektedir.

Bağdâdî, şer'î ilimlerin nazari/istidlali bilgilere dayandığını söyler. Bundan dolayı da şer'î ilimleri, nazari ilimler içerisinde değerlendirmiştir. Bunun gerekçesini de şu şekilde izah etmektedir:

Şeriatın sıhhati, nübüvvetin sıhhatine, nübüvvetin sıhhati ise nazar ve istidlale dayanır. İnsanlar bu hususları, bedihi ya da duyusal bilgi gibi, zarurî bir bilgi ile bilselerdi, ihtilaflar meydana gelmezdi.²¹

Naklin etkin olduğu alanda aklın rolünün olamayacağını, nakil tarafından bildirilen hususların akıl tarafından bilinmeyeceğini söyleyen Bağdâdî, *şer'î hükümler, yasaklar, mubah ve vacip olan hususlar, ancak yüce Allah'ın emir veya haber şeklindeki hitabı ya da mucizenin doğruluğuna delalet ettiği bir peygamberin dili ile bilinebilir*, der.²² Cennet ehline verilecek nimetler, cehennem ehlinin duçar olacağı azap, Allah için kullanılması caiz olan isimleri bilmenin yolu da, akıl değil, nakildir. Bağdadî'nin akıl ve naklin etkinlik alanlarına dair tespit ettiği hususların, Kâdî Abdulcebbar'ın tespit ettiklerinden pek farklı olmadığı gözden kaçmamaktadır.

Cüveynî de *el-Burhân* adlı eserinde, akıl ve naklin etkinlik alanlarına değinmiştir. Ona göre, eşyanın hakikatini, imkansızların imkansızlığını, mümkün hususların imkanını, zorunlu hususların zorunluluğunu -teklifi durumlarını değil- yalnızca akılla kavrayabiliriz. Yüce Allah'ın varlığı, hayatı, doğru bir kelamının olduğu (kelam-ı sıdk) sem' ile tespit edilemez.²³ Sem' ile bilinebilecek hususları ise şer'î hü-

¹⁸ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 205; Ebû Huzeyl'in görüşü için Bkz. Şehristânî, *el-Milel*, I/I, s. 65.

¹⁹ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 15.

²⁰ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 14.

²¹ Bağdadi, *a.g.e.*, s. 18.

²² Bağdadi, *a.g.e.*, s. 17.

²³ Cüveynî, *el-Burhân* I, s. 110.

kümler, ahiret ahvali ve ibadetler şeklinde belirlemektedir. Bu konularda aklın herhangi bir etkinliğinden söz edilemez. Akıl ve naklin birlikte etkin olduğu alan ise, Allah'ın varlığı ve doğru söze sahip olduğu akılla tespit edildikten sonra, naklin içinde yer alan Allah'ın ahirette görülüp görülemeyeceği, fiillerin yaratılması, fiile ilişkin güç gibi hususlardır.²⁴

Cüveynî'ye göre aklın ve naklin birlikte etkin olduğu bu alanda naklin verileri, istidlalde birer öncül olarak kullanılabilirler, akliyat alanında ise, naklî delil kullanılmaz. Çünkü naklî delil, teville maruz kalması dolayısıyla kesinlik ifade etmez. Bu anlamda nassın kesinlik ifade edebilmesi için, ayetin teville maruz kalmadığı, zahiriyle anlaşılabilirdiği hususunda ümmetin icma' etmiş olması gerekir. Akliyat alanı, kesinlik isteyen bir alan olduğundan, bu alanda sem' ile istidlalde bulunulamaz.²⁵ Dolayısıyla sem' ile tespit edilmiş bir husus, aklın ilkeleriyle çelişiyor ise bunu kesinlikle red etmek gerekir. Zira şeriat, akla muhalefet etmez.²⁶

Muteahhirin dönemi kelimacıları olan Fahreddin er-Râzî ve Adududdin el-İcî'de de, akıl-nakil ayrımı yapmaktadır. Razî, aklî delilin kesinlik ifade ettiğini belirttikten sonra, naklî delilin kesinlik ifade edebilmesi için, kendisinde on hususun kesinliğe kavuşturulması gerektiğini söyler.²⁷ Naklî delil, akılla çatışırsa, aklî delilin tercih edilmesi gerekir. Zira naklin akla tercih edilmesi, aklın yerilmesini gerektirir. Nakil, akla muhtaç olduğundan bu durum, naklin de yerilmesine yol açar.²⁸

Ehl-i Sünnet ekolünün ikinci kolunu Maturîdîler oluşturur. İmam Maturîdî, dinin kendisiyle tanındığı iki temelden bahseder. Ona göre bu iki temel akıl ve nakildir.²⁹ O eserlerinde yer yer 'bu konu sadece akılla bilinir', 'bunu bilmek ancak haberle mümkündür', şeklinde bu alan ayırımına işaret emiştir.³⁰ Maturîdî, bilgi kaynaklarını duyu

²⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, I, s. 111.

²⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usulî'd-din* (thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer) Beyrut, 1999, s. 21.

²⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 302.

²⁷ Razi'ye göre, nakli delilin kesinlik ifade edebilmesi için, kesinliğe kavuşturulması gereken on husus şunlardır: 1. Teker teker lafızlar 2. Cümle içindeki konumlarının (iraplarının) tespiti 3. Çekimlerinin doğru yapıldığının tespit edilmesi. 4. Müsterek lafızlar olmamaları 5. Mecaz olmamaları. 6. zaman ve şahıslara tahsis edilmemiş olmaları 7. Zamir kullanılmaması 8. Tehir-takdim olmaması 9. Nesh olmaması 10. Akli bir itirazın olmaması. Bkz. Râzî, Fahreddin, *Kelam'a Giriş (el-Muhassal)*, (Çev. Hüseyin Atay), Ankara, 1978, s. 45-46.

²⁸ Razi, *Kelam'a Giriş*, s. 46.

²⁹ Maturîdî, *Tevhid*, s. 4.

³⁰ Maturidi ekolünün akıl ve naklin etkinlik alanlarına ve bilgi nazariyesine ilişkin daha detaylı bilgiler vermek mümkün. Fakat bu konuyu müstakil bir çalışmada Hanefi Özcan hocamız incelediği için burada bunu tekrar etmenin faydası yok. Maturidilerin bilgi nazariyesi için Bkz. Özcan, Hanefi, *Maturîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul, 1998, 60.

bilgisi (ıyan), doğru haber (tevatür yolu ile bize ulaşan tarihi haber, peygamberlerin verdiği haberler) ve akıl şeklinde sıralamaktadır.³¹ O, bunların her birinin kendine özgü, yetkinlik alanlarının olduğu görüşündedir. Ancak, Maturîdînin eserleri incelendiğinde, onun bazı konuların izahında her üç bilgi kaynağından da istifade ettiği görülür. Bununla birlikte Eş'arî ve Mutezile kelamcılarında olduğu gibi, Maturîdî de, akla öncelik vermiştir.³² Bunun nedeni, aklın, duyu ve haberin doğruluğunu test etme gibi bir fonksiyonun olmasıdır. Ona göre, dış dünyayı duyu vasıtasıyla akıl kavradığı için, vahiy, aklın öğrettiklerine aykırı olamaz. Çünkü akıl, vahyin temelidir.³³

Öyle görünüyor ki, kelam ekolleri, kelami problemlerin önemli bir kısmının çözümünde önceliği akla vermişlerdir. Bunun nedenleri genel olarak şu şekilde izah edilmektedir: Akıl, şeriatın aslıdır. Öyleyse Allah'ın varlığı ve sıfatları ile ilgili kelâmî meseleler ile nübüvvetin sıhhatinin bağlı olduğu hususlarda naklî delile dayanmak doğru değildir. Şer'i metinlerin kendi anlamlarına delalet etmesi, dilin yapısı gereği genellikle zannîdir. Aklî konularda nakle dayanmak, döngü oluşturur. Çünkü nübüvvet tespit edilmeden, Kur'an'la istidlalde bulunmak, bir tür çelişkidir. Akıl ile çeliştiğinde naklî delili kabul etmek, fer'i, aslın önüne geçirmek anlamına gelir ki, fer'in asla takdim edilmesi uygun değildir.³⁴

Yukarıda, kelami ekollerin akıl ve naklin etkinlik alanlarına ilişkin görüşlerini aktardık ve kelami ekollerin kelami problemlerin çözümünde önceliği akla verdiklerini tespit ettik. Bu tespitten sonra şimdi onların dini metinleri nasıl anladıkları hususunu inceleyebiliriz.

İslam Düşünce Tarihinde Nassı Okuma Biçimleri ve Kelamcılarının Nass Algısı

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-İlgisiz 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

³¹ Maturîdî, *Tevhid*, 7-8; en-Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsiratu'l-edille fi usuli'd-din*, (thk. Hüseyin Atay), Ankara, 1993, s. 24, es-Sabûnî, Nureddin, *Maturîdîyye Akaidi (el-Bidâye fi uusulî'd-din)*, (Thk. Bekir Topaloğlu), Ankara, 1991, s. 56.

³² Özcan, *Maturîdî'de Bilgi Problemi*, s. 60.

³³ Özcan, *a.g.e.*, s. 160.

³⁴ Hasan Mahmud, *el-Madhal*, s. 159.

Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama

kırmadan öze ulaşmanın mümkün olmadığını, Allah'ın kastının lafızları aşmada olduğunu ifade etmişlerdir.

Lafızcı tutumdan kasıt, Kur'an ifadelerinin lafzî anlamlarına yapışıp ifadenin siyak-sibakını 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 mecazı inkâr etmiş olmalarıdır. Ashabü'l hadisın genel tavrı budur.

İkinci kesimi ise lafızcı tutumun tam karşısında yer alan bâtinî 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 bâtinî anlamının peşine düşme noktasında ortak özelliklerinden bahsedilebilir. Zahir-bâtın mana ayırımı üzerine inşa edilen bu düalist yöntem sahipleri, gerçeğin bilgisinin bâtında 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 bâtin deryası açılmış olur. Bunu da Kur'an ifadelerinin lafzî kalıplarının içsel tecrübeleri ve halleri ifade etmede kifayetsiz kaldığı teziyle savunmaktadırlar.³⁵ Bu grubu İsmailiyye-Bâtıniye 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-müteşabih, 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 çıkarılırken 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

³⁵ Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum- Tefsirde Batmılık ve Batınî Te'vil Geleneği-*, Ankara, 2003.

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

Kelamcıların Te'vil Mekanizmaları

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

1. Muhkem-Müteşâbih

Muhkem-müteşâbih kavramları, nassın yorumuna imkân tanımaları dolayısıyla kelamcılar, fıkıhçılar ve müfessirlerin ilgi alanı içinde yer almıştır. Kelam ilmi açısından muhkem-müteşâbih konusunu önemli kılan husus, Kur'an-ı Kerimde 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-müteşabih 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-müteşabihin birbirinden ayırt edilmesinde hangi kıstaslara başvurulacağı ve hangi ayetlerin muhkem, hangilerinin müteşabih olduğu hususunda da bir görüş birliği içinde olamamışlardır.

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

Kelamcılar müteşabih kavramını, iki şeyin birbirine benzemesinden ziyade, birbirine benzeyen iki şeyin birbirinden ayırt edilmemesi, birbirine karıştırılması şeklinde anlamışlardır.³⁶ Muhkem ve müteşabih ayetlerin ne anlama geldikleri, hangi ayetlerin muhkem, hangilerinin müteşabih olduğu hususunda bilginler şu görüşleri ileri sürmüşlerdir.

- a) Muhkem, tek bir manaya delalet eden, müteşabih ise birden fazla manaya delalet eden kelimedir.³⁷ Bu anlamda nass-ı celi olan ayetler muhkem, geride kalanlar ise müteşabihtir.
- b) Muhkem, bir şekilde anlamı tespit edilebilen; müteşabih ise, bilgisine ulaşılması mümkün olmayan kapalı, müşkil, mensûh olup kendisiyle amel edilmeyen, kıssalar, emsâl, inanmakla emr olunup ne olduğu Allah'a havale edilen ayetlerdir.³⁸ Kıyametin kopması, arşı taşıyan meleklerin sayısı, ateşin bekçileri, vb. hususlar bunun örnekleridir.³⁹
- c) Helal-haramı bildiren ayetler muhkem, geride kalanlar ise müteşabihtir.
- d) Akli ve nakli deliller ile anlamı tespit edilebilen muhkem; hiçbir şekilde kendisinden muradın ne olduğu bilinmeyen ise müteşabih ayetlerdir.⁴⁰

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; 'Sünnîlere göre muhkem olan ayet, kaderilere göre müteşâbih veya tersi olabilmektedir', demektedir.⁴¹

³⁶ Kâdi Abdulcebbar, *Muteşâbihu'l-Kur'an*, (Thk, Dr. Adnan Muhammed Zerzûr), Kahire, 1185, c. I, s. 15 vd.; İbn Furek, Ebû Bekir Muahammed b. Hasan, *Mucerradu makâlâti'l-Eş'arî*, Beyrut, 1986, s. 98.

³⁷ Bağdâdî, Abdulkahir, *Kitâbu usulu'd-Din*, İstanbul, 1928, s. 222.

³⁸ ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, c. II, s. 70.

³⁹ Bkz. ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, c. II, s. 69 vd. ; Suyutî, *el-İtkân*, c. II, s. 7 vd.

⁴⁰ İbn Vezir, *İsâru'l-hakk*, s. 88.

⁴¹ ez-Zerkeşi, *el-Burhân*, c. II, s. 76.

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”.⁴² 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 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 yoktur⁴³.

Muhkem-müteşâbih tevhit ve adalet konularında varit olmuşlar ise onları aklın ilkelerine sunmak gerekir⁴⁴ 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.⁴⁵ 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.⁴⁶ 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

⁴² Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’an*, c. I, s. 8.

⁴³ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’an*, c. I, s. 6.

⁴⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’an*, c. I, s. 7.

⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, *a.g.e.*, c. I, s. 7.

⁴⁶ İbn Furek, *Mucerredü makâlât*, s. 190.

birini diğerlerine tercih etmek mümkün olur.⁴⁷ Eş'arî'ye göre anlamını bilemeyeceğimiz müteşabih ayetlerin Kur'an'da yer alması, caiz değildir. Her asırda müteşabihi bilecek âlimler olacaktır.⁴⁸ Müteşabih ayetlerin anlamını tespit etmenin yolları vardır. Bunlardan biri de müteşabih ayetleri muhkem ayetlere hamletmektir. Bu yapıldığında, müteşabih 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 bulunduğunu kabul eden ve buna dayanarak, Kur'an ifadelerinin neredeyse tümünü mecaz olarak kabul eden Mutezile ekolü ile, Arap dilinde ve Kur'an'da 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 Kerim'de mecazın olmadığını iddia edenlerin başında, İbn Kayım el-Cevziyye gelmektedir. İbnu'l-Kayyim *es-Savâiku'l-Mursele ala'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla* adlı eserini bu konuya ayırmış ve burada mecazı kabul edenleri sert ifadeler ile eleştirmiştir.⁴⁹ İbnu'l-Kayyim 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'î ne de örfi bir dayanağı yoktur. Ona göre, bu ayırımı ilk defa ortaya koyanlar, Cehmiyye ve Mutezile taraftarlarıdır.⁵⁰ İbnu'l-Kayyim'a göre, mecaz, "Allah'ın açık hükümlerinden kaçmak isteyenlerin uydurdukları bir kılıftan başka bir şey değildir."⁵¹ O bu konuda Mutezileye sert eleştiriler yöneltmekten çekinmemiş ve Mutezilenin mecaza dayanarak giriştikleri yorum işini 'tağutu'l-mecâz' olarak nitelendirmiştir.

İbnu'l-Kayyim'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.⁵² Zira Kur'an 'duvar düştü', 'güneş battı', 'bit-

⁴⁷ İbn Furek, *a.g.e*, s. 191.

⁴⁸ Bağdâdî, *Usulu'd-din*, s. 223.

⁴⁹ el-Cevziyye, İbn Kayyim, *es-Savâiku'l-mursele ala'l-cehmiyye ve'l-muattıla* (Thk: Zekerriyya Ali Yusuf) Kahire, tsz. s. 241.

⁵⁰ İbn el-Cevziyye, *a.g.e*, s. 243.

⁵¹ İbn el-Cevziyye, *a.g.e*, s. 243.

⁵² İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim; *Te'vilu muşkili'l-Kur'an*, (Thk. Seyyid Ahmed Sakar), Kahire, 1954, s. 16.

ki yeşerdi', gibi cansız varlıklara eylemler atfeden ayetlerle doludur. Mecazın inkâr edilmesi, bu tür ifadeleri içinde barındıran Kur'an'ın anlaşılmasız olduğu anlamına gelir ki, bu Kur'an için doğru bir yargı değildir.⁵³

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.⁵⁴ 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, kelamcıların ayetlerin birbirleriyle ya da akılla çelişikliklerini gidermede başvurdukları yorumun temel dayanaklarını oluştururlar.

Cahız, *Nazmu'l-Kur'an, el-Beyan ve Tebyin, Kitabu'l-Hayavan* adlı eserlerinde Arap dilinin üsluplarına değinmiş ve mecazla ilgili önemli tespitlerde bulunmuştur.⁵⁵ O, öncelikle mecaz ve diğer unsurlarının nerede kullanılıp nerelerde kullanılmayacağına dair izahlar yaparak bir tespitte bulunur. Ona göre muamelat ile ilgili hususlarda anlaşmazlığa ve yoruma açık olacak kinayeli ifadelerden kaçınmak gerekir. Zira muameleler doğrudan pratik menfaatlere dayanan, karışıklık ve yorum kaldırmayan hususlardır.⁵⁶ 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

⁵³ İbn Kuteybe, *Tevîlu müşkili'l-Kur'an*, c.I, s. 16.

⁵⁴ Kâdi Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, c. I, s. 22.

⁵⁵ Cahız'ın Kur'anın i'cazı bağlamında yazdığı "*Nazmu'l-Kur'an*" adlı eseri, maalesef bize ulaşmamıştır. 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-Hayavân* adlı eserinde bu konular dağınık bir biçimde yer aldığından bunları tespit etmek oldukça zordur.

⁵⁶ Cahız, Ebû Osman Amr. b. Bahr *Kitâbu'l-hayavan* (Thk. Abdusselam Harun) Kahire,1938, c. IV, s. 76.

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.⁵⁷

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 ifadeye yer alan kelimelerin hakikî anlamlarının, yani muvazaaya dayanan anlamlarının ve kelimelerin cümle içindeki gramatik konumlarının bilinmesini zorunlu kılmaktadır. Abdülkahir'in 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 anlamlarının dışına taşımada geliş güzel bir yol takip edilemez. Bu konuda, kinaye, istiare, teşbih, temsil, vb. dilsel unsurlara dayanmak gerekir. Ancak hangi ifadeye hangi dil sanatının kullanılacağı da, yine toplumsal uzlaşma belirler. Bir insan tek başına toplumda bilinmeyen bir anlamı bir metne, bir ifadeye yükleyemez.⁵⁸ Hakiki anlamdan mecazî anlama geçerken, toplumun bilmediği bir yol takip edilemez. Yorumun sahih olabilmesi için toplumsal uzlaşmaya dayanmak zorunludur.⁵⁹

Kelamcılar kelam ilminin temel problemlerinin tespitinde akla öncelik vermişlerdir. Aklî delil ile şer'î delilin çatışmayacakları bir öncül olarak kabul edildiğinden, çelişiyor gibi görünen yerlerde birbirleriyle uyum sağlayacak şekilde aklî delil ile şer'î delilin uzlaştırılmaları gerekir. Uzlaştırma işleminde yorumlanması gereken şer'î delildir. Burada akli delilden kasıt, aklın Allah'ın birliği ve adaletine ilişkin tespit ettiği ilkelerdir. Bu ilkeler değişmez. Dolayısıyla şer'î delalet, bunlarla uyum sağlanacak şekilde yoruma tabi tutulmak durumundadır. İşte şer'î 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 mecazi anlamında kullanılsın dilsel söz dizgesini sınırlayan mütekellimin kastıdır. Mütekellimin kastı ise, metin içi ve metin dışı bağlam ile tespit edilebilir. Örneğin

⁵⁷ Cahız, *Kitabu'l-hayavan*, c. VII, s. 57.

⁵⁸ Cürcanî, el-İmam Abdulkahir, *Kitâbu delâilil-icâz fi'l-meânî* (Tashih ve Neşr. Muhammed Mahmud et-Tirkizî eş-Şenkîfî), Kahire, tsz, s. 389.

⁵⁹ Cürcanî, *a.g.e.*, s. 389.

“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 karinelere de, bir ifadeyi zahiri anlamının dışına taşımaya imkân tanır.

3. 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 önemsendiğini ortaya koymaktadır. Kelamcılar nassı anlamaya dair detaylı ve düzenli bilgilere kelam ile ilgili eserlerinde yer vermelerine rağmen, umum-husus konusuna özel başlıklar ayırmışlardır.⁶⁰ Şunu ifade etmek gerekir ki Arap dilinde bir kelime sigası itibariyle 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. Mütekellimin kastı bunlardan biridir. Kelami ekoller ve usul bilgileri bu konuda ittifak içindedirler.⁶¹ Onlara göre sigaya ile birlikte kasıt önemlidir.⁶² Kastı belirleyen ise muvazaaya yani toplumsal uyulaşımıdır. Muvazaayı ve lafzın konuluşunun sebebini, amacını bilmeyen kişi kelimenin delaletini de bilemez.⁶³ Muvazaaya olmadan kelam bir anlam ifade etmediği gibi, muvazaayı kastetmeyen, toplumun kelimelerin manaya delaleti konusunda uyulaşımını 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 uyulaşım 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 ifadeden hâssın kastedildiğinin göstergeleri vardır. Bu göstergelerden biri akıl, diğeri de dilsel göstergelerdir. Akli delalet konuşan ve dinleyen arasındaki uyulaşıma dayanmaktadır. Lafzî göstergeler ise şart, is-

⁶⁰ Bkz. Eş'arî, *Luma'*, 77 ; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, 14 ; Bâkılânî, *el-İnsâf*.

⁶¹ Kâdî Abdulcebbar , *el-Muğnî*, 14 ; Eş'arî , *Luma'*, 78 Ayrıca Bkz. Zerkeşî, *el-Burhân* II, 217 vd.

⁶² Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, 14.

⁶³ Kadi Abdulcebbar, *el-Muğnî*, XVII, 14.

tisna gibi lafzın belli bir kayıtle ifade edilmiş olmasıdır.⁶⁴ 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.⁶⁵ Örneğin Yüce Allah'ın güç yetiremeyen kişileri teklif ve kulluk görevlerinde muhatap almadığını akli delalet bize söylemektedir. Yüce Allah'ın "Ey insanlar Rabbinize 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.⁶⁶

Nassı Anlamada İfrat ve Tefrit

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, ifrat⁶⁷ ve tefrit olarak isimlendirilmiştir.⁶⁸ Lafza aşırı derecede bağlılık veya bir kelimeyi sahip olmadığı anlamlara taşıma, şekilde gerçekleşen bu iki anlama biçimi, usul ve belâgate dair eserlerde üzerinde önemle durulan konulardır. Bakıllânî (403/1013), Cürcanî (469/1078), Bağdadî,(429/1039)) gibi Ehl-i Sünnet kelimcileri ile Cahız (255/869), Kâdî Abdulcebbar (405/1015) gibi Mutezilî âlimler bu konuları eserlerinde tartışmışlardır.

Abdulkahir el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa* adlı eserinde, bu iki aşırı tutuma işaret etmiş ve bunun sakıncalarına dikkat çekmiştir. Cürcânî'ye göre, bu gruplardan birincisi, mecazı inkâr edip her şeyi lafzî anlamı ile anlama çabası içinde iken, diğer grup ise her şeyi mecaz kavramına yükleyerek izah etme çabası içindedir.⁶⁹ Cürcânî, iki tutumun örnekleri üzerinde durarak, her iki kesimin de ifadelerin doğru anlamını yakalama şanslarının olmadığını belirtir.

⁶⁴ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 27.

⁶⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, XVII, 28.

⁶⁶ Kâdî Abdulcebbâr Abdulcebbâr, *Muğni*, VII, 28.

⁶⁷ İfrat: Kelimenin sahip olmadığı anlamları, lafza eklemek suretiyle, haddi aşmak demektir. Tefrit ise, kelimenin sahip olduğu anlamları eksilterek, azaltarak haddi aşmaktır. Bkz. Cürcânî eş-Şerif Ali b. Muhammed; *Kitabu't-Tarifât*, tsz, s. 32; Ebû'l-Bekâ Eyyub b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî; *el-Kulliyât Mu'cem fi'l-Mustalihâti'l-Furûki'l-Luğaviyye*, (Thk. Adnan Derviş- Muhammed el-Misrî), Beyrut, 1993, s. 159.

⁶⁸ Cürcânî, el-İmam Abdulkahir, *Kitâbu Esrâri'l-Belâğa* (Thk. Hellmut Ritter), İstanbul, 1954, s. 362.

⁶⁹ Cürcânî; *Esrâru'l-belâğa*, s. 362.

Dinî ve Felsefî Metinler

“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.”⁷⁰

Cürcanî, 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 edeninin 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.”⁷¹

Cürcânî ikinci tutumu ise şu şekilde tarif eder:

“...Bu gurupta 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.”⁷²

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

“...Birinci grupta yer alıp, mecazî inkâr eden ve metnin lafzî anlamlarına sarılanlar bilmeliler 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 kavramların ne anlama geldiklerini açıklamıştır. Aynı şekilde vahiy, Arapların adetlerini, temsil, teşbih, mecaz, hazf gibi dil üsluplarını kaldırmış veya değiştirmiş değildir.”⁷³

Cürcanî ikinci gruba da şu hatırlatmada bulunmaktadır:

“İkinci gruba da şunu hatırlatmak gerekir. Yüce Allah hidayet, şifa, nur ve kalpleri dirilten 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

⁷⁰ Cürcânî, *Esrâru'l-belâğa*, s. 362.

⁷¹ Cürcânî, *Esraru'l-belâğa*, s. 363.

⁷² Cürcânî, *Esrâru'l-belağa*, s. 364.

⁷³ Cürcânî, *Esrâru'l-belağa*, s. 364.

olduğu gibi, hakkı yerine koymamak, şartları ihlal etmek, kanunun dışına çıkmak anlamına gelir.”⁷⁴

Cürcani'nin işaret ettiği bu iki anlayışın örneklerine İslam düşünce tarihinde çokça rastlanmıştır.⁷⁵ Bu iki tutumun sadece birkaç örneğini serdetmek suretiyle aşırılıklarına işaret edeceğiz.

Kelamcıların Haberi Sıfatları Tevil Yöntemi

Ehl-i Sünnet kelamcıları ile Mutezile kelamcıları, haberi sıfatların tevil edilmeleri gerektiği hususunda ittifak içindedirler. Onlara göre Kur'an ve sünnette lafzî anlamları itibariyle 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, lafzî 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 çıkarır. Kur'an'da “Onun benzeri hiçbir şey yoktur” (42/Şurâ:11) buyrulmuştur. Kur'an'ın bu açık hükmüne rağmen, Allah'ın cüzlerden meydana geldiğini, sınırlı ve sonlu olduğunu söylemek, Kur'an ayetleri arasında çelişki tespit 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.⁷⁶

Kelamcılar haberi sıfatların tevilinde dikkat edilmesi gereken kuralları şu şekilde tespit etmişlerdir:

⁷⁴ Cürcânî, *Esrâru'l-belâĝa*, s. 364.

⁷⁵ Kelam konularında yapılan aşırı yorumlarla ilgili geniş bilgi için Bkz. Erdemci, Cemalettin, *Kelam İlminde Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2002.

⁷⁶ Gazâlî, Ebu Hamid, *İlcâmu'l-Avoâm an İlmi'l-Kelam* (Macmau'r-Resâil içinde), Beyrut,1996, s. 310 vd.

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 belirlemede 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 Kelamcılarının tevil yöntemini ortaya koymak amacıyla Maide 64 ayetinde geçen "Allah'ın eli" ifadesini nasıl tevil ettiklerini ortaya koymamız uygun olacaktır.

"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:64)

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 itibariyle Allah'ın, muhdes varlıklara benzetilmesine neden olan bu ifadelerin anlaşılmasında, teşbih eğilimi ağır basan fırkalar, bu ifadelere dayanarak, Allah'ın iki elinin olduğunu

⁷⁷ Neseî, Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsıratu'l-edille fi usulî'd-Din*, (Thk. Hüseyin Atay), Ankara, 1993, c. I, s. 173; Gazâlî, Ebu Hamid, *Kanunu't-tevil*, (Mecmuatu'r-Resâil içinde), Beyrut, 1996, s. 583.

⁷⁸ Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm*, s. 302.

⁷⁹ En-Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, c. I, s. 245.

⁸⁰ En-Neseî, *Tabsıratu'l edille*, c. I, s. 245.

iddia etmişlerdir. Teşbihçi Şiiler, Kerramiyye fırkası, Hadisçilerden bir grup ile Ehl-i Sünnetten bazı kimseler, bu düşüncenin temsilciliğini yapmışlardır.⁸¹

Kelamcılar ve diğer usul bilginleri ise, bu ayetleri yorumlamışlardır.⁸²

Arapçada “yed/el” kelimesi, kuvvet, nimet⁸³ ve organ anlamındaki el⁸⁴ gibi birden fazla anlamı olan bir kelimedir. Bu temel anlamlarının yanı sıra, ihsan, hükümlerlik gibi yan anlamlar da yed/el kelimesine izafe edilmişlerdir.⁸⁵ Yed/el kelimesi, organ (cariha) anlamı itibariyle 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 itibariyle de, cisim olmayan bir şeyi çağrıştırmaktadır.⁸⁶ 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.⁸⁷

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.⁸⁸

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, diğeri 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,

⁸¹ Abdulhamid, İrfan, *İslam’da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları* (Çev. M. Sait Yeprem), İstanbul, 1994, s. 222 vd.

⁸² Cüveynî, eş-Şâmil, s. 319; Bağdâdi, *Usulu’-d-din*, s. 111; Kâdi Abdulcebbâr, *Muteşâbihu’L-Kur’an*, c. II, s. 598; en-Nesefi, *Tabşıratu’l-edille*, c. I, s. 160; Nader, Albert, *Felsefetu’l-Mutezile*, c. I, s. 49.

⁸³ Bkz. İbn Manzur, Ebû’l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem *Lisânu’l-Arab*, Beyrut, 1990, c. III, s. 76; İsfehânî; *el-Müfredât*, s. 845–846; Ebû’l-Bekâ; *el-Külliyât*, s. 983–984.

⁸⁴ Mukâtil, *el-Vucuh ve’n-nazâir*, s. 175.

⁸⁵ İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 846.

⁸⁶ Gazâlî, *İlcâmu’l-avam an ilmi’l-keâm*, s. 302.

⁸⁷ Gazâlî, *a.g.e*, s. 302.

⁸⁸ Dârimî, *Redu’l-imam Darımî ale’l- Bişr el-Merîsî*, s. 20; Buhârî, *Halku’l- ef’âl*, s. 24: Mukâtil b. Süleyman ise, *el-Vucuh ve’n-nazâir* adlı eserinde yed/el kelimesinin anlamlarını verirken, bunlardan birinin uzuv anlamındaki el, olduğunu söyler. Ona göre “ iki elimle yarattığım” 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-Vucuh ve’n-nazâir*, s. 175.

kan gibi cüzlerden meydana gelmektedir. Mürekkep olmak, cüzlerden meydana gelmek, cismin özellikleridir.⁸⁹ 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.⁹⁰ Arap dilinde 'ğıllu'l-yed' cimrilikten kinaye⁹¹, 'bastu'l-yed' ise cömertlikten kinayedir.⁹² Bu tür kullanımlarına Kur'an'da da rastlanmaktadır. Nitekim bir ayette " eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma, sonra kınanır, (kaybettiklerinin) hasretini çekersin." (17/ İsrâ: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 ni-telemelerinden 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.⁹³

Kelimenin, Kur'an'da da bu türden anlamları olduğu halde, onu ısrarla Allah'ın muhdes varlıklara benzemesini çağrıştıracak uzuv anlamındaki 'el' olarak anlamının hiçbir yararı yoktur. Bu konuda rivayet edilen hadisleri de, bağlamları içerisinde ele almak gerekir. Gazâlî, Razi gibi kelimacılar, 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.⁹⁴

⁸⁹ Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm an ilmi'l-keâm*, s. 302.

⁹⁰ Bu ayetin nüzul sebebî, kaynaklarda şu şekilde verilmektedir: Yahudiler önceleri zengin ve varlıklı kişiler iken, Hz. Muhammed'in davetini ret ettikten sonra, yavaş yavaş mallarını kaybetmeye, fakirleşmeye başladılar. Bunun üzerine " Allah'ın eli sıkıdır" yani Allah cömert değildir, dediler. Yüce Allah, onların bu iddialarını red ederek, bilakis Allah'ın iki eli de açıktır, buyurdu. Bkz. Zamaşeri; *Keşşâf*, I, s. 654; Şevkânî; *Fethu'l-kâdir* II, s. 58; Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1992, c. VI, s. 302.

⁹¹ Razî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XII, s. 41.

⁹² el-Musennâ, Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, Thk. Fuat Sezgin), Kahire, 1954, c. I, s. 170; Zamaşeri, Mahmud b. Ömer *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidî't-tenzil*, (Thk. Muhammed Huseyn Ahmed), Beyrut, 1987, c. I, s. 654; Şerif Rıza, *Telhisu'l-beyân*, s. 133; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, c. II, s. 57; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1979, c. III, s. 1727.

⁹³ Rıdâ, Şerif, *Telhisu'l-beyan*, s. 133.

⁹⁴ Bkz. Gazâlî, *İlcâmu'l-avâm*, s. 323; Razî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin; *Esâsu't-takdis* (Thk. Ahmed Hucâzi Sakâ) Kahire, 1986, s. 107.

Bu ayet bağlamında son olarak şunu ifade edebiliriz. Bir ifadenin hakiki anlamıyla anlaşılıp anlaşılmayacağını, aklı ve nakli karineler belirler. Akıl, teşbih ve teccime yol açtığı için ayette geçen 'el' kelimesinin, hakikî anlamıyla Allah'a izafe edilmesini caiz görmez.⁹⁵ Naklî 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 aklî hem de naklî 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 aklî 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 hakkını 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.

Kelamcıların İstidlalde Kullandıkları Ayetlerdeki Aşırı Yorumları

Kelamcılar çalışmamızın başında ifade ettiğimiz gibi kelam ilminin temel problemlerini çözmede aklî delillere başvurdukları gibi naklî delillere dolayısıyla Kur'an'a da başvurmuşlardır. Fakat naklî delili akli delile oranla fer' olarak gördüklerinden ayetleri istidlalde kullanırken çoğu kere anlamının ve yorumlamanın kurallarına uymamışlardır. Bu bağlamda bir örnek üzerinde durarak kelamcılarının nass karşısındaki tutumlarını ortaya koymak istiyoruz.

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

Bu ifade, Zümer, 39/62, Gafir, 40/62, En'am 6/102 ve Ra'd 13/16 olmak üzere, Kur'an'da dört yerde geçmektedir. Eş'arî ve Maturidi kelamcılar, bu ifadeye dayanarak, insanın, sonucundan sorumlu olduğu fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ifade etmişlerdir.⁹⁶ Yaratıcısının kim olduğu noktasında farklı görüşler var ise de, insanların fiillerinin tümünün yaratıldığı noktasında herhangi bir ihtilaf yoktur.⁹⁷ Yukarıdaki ayette de, her şeyin yaratıcısının Allah olduğu açıkça ifade edilmiştir. İnsanların fiilleri de, *her şey (kull)* kavramının içindedir ve onları da Allah yaratmıştır.

⁹⁵ Bkz. Gazâli, *İlcâmu'l-avâm*, s. 302.

⁹⁶ Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-Luma'*, (thk. Yusuf Mcarti el-Yesû'î), Beyrut, 1952, s. 50; Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 128; Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fi usuli'd-Din* (Maturidiye Akâidi) (Nşr ve çev. Bekir Topaloğlu) Ankara, 1991, s. 165.

⁹⁷ Eş'arî, *el-Luma'*, s. 50; Bâkılânî, *el-İnsâf*, s. 128.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî, bu ayete dayanarak Allah'tan başka yaratıcı kabul edenlerin kâfir olduklarını iddia etmiştir.⁹⁸

Umum-husus konusunun, Kur'an ifadelerinin anlamlarını tespit etmedeki rolünü açıklarken, bir kelimenin, umum veya husus ifade etmede sigasının yeterli olmadığı ifade etmiştik.⁹⁹ Dolayısıyla sadece sigaya- 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. Kastı belirleyen ise muvazaa/ toplumsal uyuşumdur. Muvazaayı bilmeyen ve lafzın konuluşunun sebebini, amacını bilmeyen kişi, kelimenin delaletini de bilemez.¹⁰⁰ Öyleyse bir kelimenin genel veya özel anlamda kullanıldığının tespitini öncelikle sigâ, daha sonra da kültür içindeki uyuşum belirleyecektir. Bu da gösteriyor ki, umum için konulmuş bir lafzın umum ifade etmesi caiz olduğu gibi, husus ifade etmesi de caizdir.¹⁰¹

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 itibariyle umum ifade etmediğini, kabul etmiş bulunmaktadır.

Mutezîle 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.¹⁰² Örneklerde de görüldüğü gibi, ayet, literal anlamı itibariyle insanların fiillerinin Allah tarafından yaratılışına delalet ederken, Eş'arîler'in, 'Kur'an yaratılmış değildir', şeklindeki düşüncelerine ise yine literal anlamı itibariyle 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.

⁹⁸ Bkz. Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Kitâbu bahru'l-kelâm fi ilmi't-tevhid*, Kahire 1911–1329, s. 34.

⁹⁹ Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. VII, s. 14.

¹⁰⁰ Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. VII, s. 14.

¹⁰¹ Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. VII, s. 14.

¹⁰² Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. V, s. 94.

Dolayısıyla, ayetin genel anlamıyla, ele alınamayacağı üzerinde ittifak vardır. Zira Allah da, bir şeydir ve kendi nefsinı yaratmamıştır, bu noktada bir ihtilafın olması söz konusu değildir.¹⁰³ Eş'arîler, *her şey* kavramından Allah'ın kelamını istisna ederken, Mutezîle kelimcileri da bu ayetin Kur'an'ın mahluk olduğuna delalet ettiğini, fakat insanların fiillerini bundan istisna etmek gerektiğini ifade etmektedirler¹⁰⁴.

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 isteyenin, 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 meselesidir 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 vardıkları 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-müteşabih, hakikat-mecaz, umum-husus, gibi tevile imkân tanıyan mekanizmalarla aşmaya çalışmışlardır. Muhkem ve müteşabih ayetlerin Kur'an'da belirtilmemiş olması, kelam-

¹⁰³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usulu hamse*, s. 383.

¹⁰⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, c. V, s. 94.

Dinî ve Felsefî Metinler

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

Kelamcılar müteşabih 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 gelişti 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 gözardı ederek yorumladıkları görülmektedir.