

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
KELÂM BİLİM DALI

**KLASİK DÖNEM MÂTÜRÎDİYYE KELÂMINDA  
TE'VÎL ANLAYIŞI**

(Doktora Tezi)

KILIÇ ASLAN MAVİL

İstanbul 2012

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
KELÂM BİLİM DALI

**KLASİK DÖNEM MÂTÜRÎDİYYE KELÂMINDA  
TE'VÎL ANLAYIŞI**

(Doktora Tezi)

KILIÇ ASLAN MAVİL

Danışman: Prof. Dr. METİN YURDAGÜR

İstanbul 2012

Marmara Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHIYAT Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı Doktora öğrencisi KILIÇ ASLAN MAVİL'nin tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 13.07.2011 tarih ve 2011-14/27 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 17.05.2012

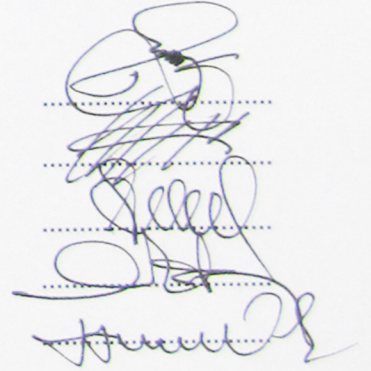
1) Tez Danışmanı : PROF. DR. METİN YURDAGÜR

2) Jüri Üyesi : PROF. DR. İLYAS ÇELEBİ

3) Jüri Üyesi : PROF. DR. İSMAİL KARA

4) Jüri Üyesi : PROF. DR. ÖMER AYDIN

5) Jüri Üyesi : DOÇ. DR. TEVFİK YÜCEDOĞRU



## GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı:	Kılıç Aslan MAVİL
Ana Bilim Dalı:	İlahiyat
Proğramı:	Kelâm
Tez Danışmanı:	Prof. Dr. Metin Yurdagür
Tez Türü ve Tarihi:	Doktora-Mayıs 2012
Sayfa Sayısı:	V+388
Anahtar Kelimeler:	Mâtürîdiyye, Mecâz, Tefsir, Te'vîl, Yorum

## ÖZET

### KLASİK DÖNEM MÂTÜRÎDİYYE KELÂMINDA TE'VÎL ANLAYIŞI

Dinî ilimler geleneğinin ortak kavramlarından bir olan “te'vîl” kelimesi, sözlükte “bir şeyi geri çevirmek, aslına döndürmek ve sonucunu açıklamak” gibi anlamlara gelmektedir. Çeşitli âyetlerde on yedi defa zikredilen te'vîlin Kur'ân'daki kullanımı, onun sözlük anlamıyla büyük oranda uygunluk içerisindedir. Bununla birlikte Âl-i İmrân Sûresi'nin yedinci âyetinde “müteşâbihât” lafzıyla beraber anılan te'vîl, buradaki kullanımının da etkisiyle bilginler tarafından Kur'an'da yer alan kapalı (mübhem) bazı ifadelerin uygun mânalarda “yorumlanması” şeklinde değerlendirilmiştir. İmâm Mâtürîdî ve onu takip eden Mâtürîdiyye âlimleri de te'vîl kelimesine sonradan kazandığı “yorum” veya “açıklama” anlamını yüklemişler ve bu bağlamda kendi yorum teorilerini inşâ etmişlerdir.

İmâm Mâtürîdî'ye göre “tefsir” ve “te'vîl” kavramları yorum faaliyetinin iki ayrı yönüne işaret etmektedir. Sahâbenin açıklamalarını kapsayan bir terim olan tefsir, kesinlik ifade eder. Sonraki âlimlerin yorumlarına karşılık gelen te'vîl ise, birden fazla ihtimâli içerisinde barındırdığı için kesinlik taşımaz. Mâtürîdîler'e göre naslarda Allah hakkında kullanılan “el, yüz, göz, ayak” vb. kelimelerin yanı sıra O'nun tekliği, eşsiz ve benzersizliği ilkesiyle çelişen tüm ifadeler, çeşitli mecâzî mânalarda te'vîl edilmelidir. Ancak bu te'vîllerde daima dinin özüne ve müslümanların genel kabullerine uygunluk şartı aranmalı, yapılan tercih ve yorumlar yegâne doğrular şeklinde takdim edilmemelidir.

## GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname:	Kılıç Aslan MAVİL
Field:	Theology
Programme:	Kalam
Supervisor:	Professor Metin Yurdagür
Degree Awarded and Date:	Doctorate-May 2012
Number of Page:	V+388
Keywords:	Mâturîdiyya, Metaphor, Tefsir, Ta'wil, Commentary

### ABSTRACT

#### THE CONCEPTION OF TA'WIL IN THE CLASSIC PERIOD

#### MÂTURÎDIYYA KALÂM

The word of "ta'wil" which is one of the common notions of the tradition of religious sciences has got some meanings in the dictionary as "to translate something back, to return its origin and to explain its results." The usage of ta'wil in the Holy Quran that is mentioned in various verses seventeen times largely is in compliance with its literal sense. However, ta'wil which is mentioned together with the word of "mutashabihat" in the seventh verse of Surah Al-i Imran has been evaluated by scholars as "interpretation" of some closed (mubham) expressions in the Qur'an in appropriate meanings. Imâm Mâturîdî and the scholars who followed him in Mâturîdiyya have also installed the meaning of subsequently won "interpretation" on the word of ta'wil and in this regard have built their own commentary theory.

According to Imâm Mâturîdî the concepts of "tafsir" and "ta'wil" indicate two separate aspects of comment activity. Tafsir as a term that covers the descriptions of sahâba refers to precision. But ta'wil that corresponds next scholars' interpretations is not certain because it contains many possibilities. According to Mâturîdiyya, as well as the words "hand, face, eyes, feet etc." are used in divine texts, all expressions that conflict the principle of uniqueness of God should be interpreted in various metaphorical meanings. However, in this interpretation the condition of compliance with essence of religion and Muslims' general acceptances must always be sought and the choice or comments adopted should not be presented as only truths.

## ÖNSÖZ

Klasik ilimler geleneğimizin temel problemlerinden birine işaret eden “te’vîl” kavramını en geniş anlamıyla, “inanın insanın, kendisine hitâb eden vahyin sesine kulak vermesi ve kendi idrâki ile ilâhî beyân arasında bir tür köprü kurma çabası” şeklinde tanımlamak mümkündür. Her mü’min, inandığı varlık ve değerlerle içerisinde bulunduğu zaman, mekân, kültür ortamı ve felsefî kanaatlerini birleştirip kaynaştırmak, yaygın tâbirle akıl ve nakil arasındaki uyumu sağlamak gibi bir görevle doğal olarak karşı karşıyadır. Kuşkusuz aynı durum tefsir, fıkıh ve kelâm gibi dinî ilimlerde ihtisâslaşan bilginler için de söz konusudur. Hattâ onlar açısından akıl ve nakil arasında kurulması gereken bu uzlaş, varoluşsal bir ihtiyaç olmanın çok ötesinde, kendileri tarafından ortaya konulan fikirlerin geniş halk kitlelerince benimsenerek yaygın ve kalıcı bir hâl almasını sağlayacak önemli bir unsur olma niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle dinî ilimlerin ortak paydalarından birini oluşturan te’vîl meselesi üzerinde isâbetli bir tahlil yapabilmek, mutlaka disiplinler arası bir bakış açısına sahip olmayı gerektirmektedir.

“Usûlü’-d-dîn” adıyla da anılan kelâm ilmi sahasında metodolojiye dair müstakil eserlerin bulunmaması, bu ilim dalında itikâdî tartışmalardan bağımsız salt bir yöntem incelemesi yapabilmeyi neredeyse imkânsız kılmaktadır. Usûl ve fûrûun birbiriyle mezcedildiği kelâm eserlerinde yer alan bilgi bahisleri altında her ne kadar kelâmcıların dayandıkları birtakım ilke ve metodlara işaret ediliyorsa da, bu ilmin sıfâtullah, irâde, kader ve nübüvvet gibi temel meselelerine değinmeksizin, nasların sem’î birer delil olarak kullanılması konusunda etraflı bir değerlendirmede bulunmak oldukça güçtür.

İşte vurgulamaya çalıştığımız bu iki temel hususu göz önünde bulundurarak hazırladığımız te’vîl merkezli araştırmamız, üç kısımdan meydana gelmektedir. Çalışmamızın giriş bölümünde “te’vîl” kavramı etrafında yürütülen terminolojik tartışmalara katkıda bulunmaya; konunun teorik boyutuna tahsîs ettiğimiz ilk bölümde ise, girişte elde ettiğimiz verilerin de yardımıyla İmâm Mâtürîdî’nin geliştirdiği te’vîl anlayışının düşünce geleneğimizdeki yerini ve yapısal vasıflarını tümünden gelimci bir yöntemle belirlemeye çalıştık. Pratikten teoriye, parçadan bütüne bir yol izleme gayreti götüğümüz ikinci bölümde ise, haberî sıfatlar ve sem’iyyât bahisleriyle ilgili örnekler eşliğinde Selefiyye, Eş’ariyye ve Mu‘tezile gibi ekoller karşısında Mâtürîdîler’in yorum

yöntemlerinin ayırt edici vasıflarını öne çıkarmayı hedefledik. Ulaştığımız kanaatlerin genel değerlendirmesini ise çalışmamızın sonuç kısmına bıraktık.

Te'vîlin bütün dinî ilimlerin ortak paydası olacak derecede geniş bir uygulama alanına sahip bulunmasının yanı sıra, araştırmamızın ana kaynaklarının bu kavram hakkındaki yorumlara çok fazla yer vermemiş olmasını, tezimizin planını oluşturma aşamasında karşılaştığımız sınırlılıklar arasında saymak mümkündür. Diğer taraftan Mâtürîdîlik üzerine yapılan çalışmalara hayli yakın bir tarihte başlanmış olmasına rağmen, gerek İmâm Mâtürîdî'nin kelâma dair eseri *Kitâbü't-Tevhîd*'in neşredilerek tercümesinin dilimize kazandırılmış bulunması, gerekse onun *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinin neşrinin tamamlanmış olması, ayrıca çalışmalarımız sırasında ihtiyaç duyduğumuz matbû ve yazma hâlindeki klasik kaynaklara erişmede çok büyük zorluklar yaşamamış olmamızın da, araştırmamızın kapsamı ve tamamlanması açısından önemli bir imkân anlamı taşıdığını belirtmeliyiz.

Bu vesileyle görüş ve önerileriyle çalışmamın şekillenmesine katkıda bulunan değerli hocalarım Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz, Prof Dr. İsmail Kara, Prof. Dr. Ömer Aydın ve Doç. Dr. Tevfik Yücedoğru ile sık sık kıymetli fikirlerine baş vurduğum muhterem hocam Prof. Dr. İlyas Çelebi'ye teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca titiz okumaları, tashîh, redaksiyon ve isâbetli yönlendirmeleriyle araştırmamın her aşamasında destek ve yardımlarını benden esirgemeyen saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Metin Yurdagür beyefendiye şükranlarımı arz ediyorum. Bu arada akademik çalışmanın zorluklarını bilerek, onları benimle paylaşan, yazılarımın okunması, eleştirisi ve tashîhi hususunda gereken ilgiyi gösteren eşim Dr. Hikmet Y. Mavil hanıma da teşekkür ediyorum.

Son olarak Mâtürîdîliğin “te'vîl” anlayışını ve dolayısıyla “kelâm” yöntemini, birincil kaynaklardan hareketle aydınlatma gayretinin nâçiz bir eseri olan bu tez çalışmasının, kültür coğrafyamızın mimarları arasında yer alan Mâtürîdiyye düşüncesinin daha iyi anlaşılması yolunda küçük de olsa bir adım teşkil etmesini diliyorum.

**Kılıç Aslan MAVİL**

Üsküdar 2012

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	I
İÇİNDEKİLER .....	III
KISALTMALAR .....	V
GİRİŞ .....	1
TE'VÎL MESELESİNE GENEL BAKIŞ .....	1
I. TE'VÎL MESELESİ HAKKINDA SON DÖNEMDE YAPILAN ÇALIŞMALAR ve MÂTÜRÎDİYYE'DE TE'VÎL .....	1
II. DİNÎ DÜŞÜNCEDE TE'VÎL KAVRAMI .....	22
A) Te'vîlin Sözlük Anlamı .....	22
B) Kur'ân-ı Kerîm'de Te'vîl Kavramı .....	26
C) Te'vîlin İstılâhî Anlamı (Klasik Te'vîl Geleneği) .....	41
1) Tefsir İlminde Te'vîl .....	42
2) Fıkıh Usûlünde Te'vîl .....	46
3) Kelâm İlminde Te'vîl .....	51
D) Felsefî Düşüncede Te'vîl .....	57
E) Tasavvufî (Bâtınî) Te'vîl .....	69
BİRİNCİ BÖLÜM .....	83
MÂTÜRÎDİYYE'DE TE'VÎLİN AKLÎ ve LÜGAVÎ TEMELLERİ .....	83
I- İLÂHÎ KELÂMİN MÂHİYETİ ve YORUM PROBLEMİ .....	83
A) Sıfat-Fiil Ayrımında İlâhî Kelâm .....	83
B) Söz-Metin Bağlamında Kelâmın Yorumu .....	93
II. İLÂHÎ KELÂMİ ANLAMADA İHTİLÂFIN SEBEPLERİ .....	108
A) İlâhî Kelâm ve Gaybî Varlık Alanı (Aklî Müteşâbih) .....	108
1) Din Dili ve Analoji .....	108
2) Müteşâbih Dil ve Teşbih .....	112
3) Mümâselet .....	120
B) İlâhî Kelâmın Dilsel Yapısı (Lügavî Müteşâbih) .....	129
1) Nazım (Metin) ve Özellikleri .....	130
2) Nazımın Beyânda Kullanımı .....	135
a) Hakikat .....	135
aa) Şer'î Hakikat .....	138
ab) İmânın Hakikati .....	141
ac) İmân ve İslâm'ın Aynılığı .....	143



ad. Din ve Ahkâm (Şerâi‘) Ayırımı .....	153
ae. Aklın Yetkinliği ve Nübüvvetin Lüzûmu.....	161
b) Mecâz .....	171
ba. Aklî ve Lafzî Karîne (Delîl) Bağlamında “Rü’yetullah” Meselesi.....	181
bb. Rü’yetin Mâhiyeti (Rü’yet-İdrâk Ayırımı) .....	190
<b>İKİNCİ BÖLÜM</b> .....	205
<b>MÂTÜRÎDİYYE’DE TE’VÎLE KONU TEŞKİL EDEN</b>	
<b>TEMEL KELÂMÎ MESELELER</b> .....	205
I) HABERÎ SIFATLAR.....	215
A) Haberî Sıfatları Anlamada Yöntem Tartışmaları.....	216
1) Teşbîh Metodu.....	216
2) Tefvîz Metodu .....	218
3) Te’vîl Metodu.....	221
B) Ebû Hanîfe’nin Haberî (Müteşâbih) Sıfat Anlayışı .....	231
C) Mâtürîdiyye’de Haberî (Mecâzî) Sıfatlar .....	234
1) Zâtî-Haberî Sıfatlar .....	234
a) Allah’a Mekân ve Cihet Nispeti .....	236
aa) Arşâ İstivâ ile İlgili Âyetlerin Te’vîli .....	249
ab) Arşâ İstivâ ve Allah’a ‘Üst Cihet’ (Ulûv) Nispeti .....	266
ac) Allah’a Cihet Nispetinin Diğer Delilleri.....	270
b) ‘Semâvâtın Nûru’ Tâbiri ve Allah-Âlem Ayrılığı .....	281
ba) ‘Hakîkî ve Mecâzî Nûr’ Tartışması .....	281
bb) Mâtürîdiyye’de ‘Nûr’ Kavramı .....	296
c) ‘Yed, Vech, Ayn, Cenb’ Lafızları ve Allah’a Sûret veya Organ Nispeti .	303
2) Fiilî-Haberî Sıfatlar .....	317
a) ‘İtyân, Mecî’, Nüzûl’ Fiilleri ve Allah’a Hareket Nispeti .....	317
II) ÂHİRET (SEM‘İYYÂT) MESELELERİ.....	323
A) Kabir Hayatı ve Rûh-Beden İlişkisi.....	323
B) Kıyâmet Alâmetleri .....	338
C) Cismânî Ba’s ve Bedenlerin İâdesi.....	341
D) Amel Defteri, Hesâb, Mîzân ve Sırât .....	346
<b>SONUÇ</b> .....	357
<b>KAYNAKÇA</b> .....	368

## KISALTMALAR

<i>a.g.e.</i>	Adı geen eser
<i>a.g.m.</i>	Adı geen makale
<i>a.e.</i>	Aynı eser
<i>a.mlf.</i>	Aynı müellif
<i>bk.</i>	Bakınız
<i>c.</i>	Cilt
<i>DİA</i>	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
<i>h.</i>	Hicrî
<i>İA</i>	İslâm Ansiklopedisi (MEB)
<i>krş.</i>	Karşılaştırmız
<i>ktp.</i>	Kütüphanesi
<i>nşr.</i>	Neşreden
<i>nr.</i>	Numara
<i>ö.</i>	Ölüm tarihi
<i>s.</i>	Sayfa numarası
<i>SBE</i>	Sosyal Bilimler Enstitüsü
<i>ss.</i>	Sayfa sayısı
<i>sy.</i>	Sayı
<i>trc.</i>	Tercüme eden
<i>ts.</i>	Basım tarihi yok
<i>vb.</i>	ve benzeri
<i>vd.</i>	ve devamı
<i>v.dğr.</i>	ve diğeri
<i>vr.</i>	Varak
<i>yy.</i>	Basım yeri yok

# GİRİŞ

## TE'VÎL MESELESİNE GENEL BAKIŞ

### I. TE'VÎL MESELESİ HAKKINDA SON DÖNEMDE YAPILAN ÇALIŞMALAR ve MÂTÜRÎDİYYE'DE TE'VÎL

Dinî düşünce geleneğimize ait müşterek terimler içerisinde oldukça önemli bir yere sahip bulunan “te’vîl” kelimesi ve bu kelime etrafında teşekkül eden yöntem tartışmaları üzerine dilimizde yapılan ilk çalışma, muhtemelen son dönem Osmanlı ulemâ ve mutasavvıflarından Şeyh Saffet’in (Mustafa Saffet Yetkin [ö. 1950]) kendisine yönelttiği çeşitli eleştirilere cevap olmak üzere İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) tarafından kaleme alınan “Te’vîl ve Tefsîr” başlıklı yazıdır. İzmirli, bu yazısında te’vîl ve tefsîrin ıstılâhî mânaları arasındaki farklar, te’vîlin hangi meseleleri kapsadığı, Selef bilginlerinin ve ilk dönem Ehl-i sünnet kelimcilerinin (İbn Küllâb, Eş’arî, Bâkılânî vb.) te’vîl karşısındaki menfî tavırları, işârî-bâtınî te’vîl, Gazzâlî’nin yorum anlayışı ve düşünce tarihimiz üzerindeki tesirleri gibi, günümüzde yapılan çalışmaların da ana eksenini oluşturan temel problemlere değinmektedir. Sülemî (ö. 412/1021) ve Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) temsil ettiği işârî te’vîl yöntemini müdafaa eden Şeyh Saffet karşısında İzmirli’nin, İbn Teymiyye’nin de dâhil olduğu Selefiyye lehine bir tavır takınması anılan çalışmanın dikkat çekici yönlerinden birini teşkil eder. Nitekim “haberî sıfatların inkârı” şeklinde nitelediği te’vîlin hicri 400 tarihinden sonra ortaya çıktığını söylemesinin yanı sıra, Fahreddin er-Râzî’nin (606/1210) te’vîllerini, Cehm b. Safvân (ö.128/745) ve Bîşr b. Gıyâs el-Merîsî’nin (ö. 218/833) ilk dönem Selef ulemâsınca sapkınlık (bid‘at) kabul edilen görüşleriyle bir tutması sözü edilen tavrın bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine İzmirli’nin nakillerine göre nasların zâhirî yorumunda aşırılığı ifade eden “haşviyye” tâbiri gerçek bir niteleme olmayıp, bid‘at ehli tarafından Ehl-i hadîs’e nispet edilen maksatlı bir yakıştırma ibarettir.<sup>1</sup>

Yakın dönemde te’vîl meselesini konu edinen pek çok araştırmanın ortaya konulduğu görülmektedir. Ülkemizde hatırı sayılır bir “te’vîl literatürü” oluşmasına katkı sağlayan bu araştırmaların her biri te’vîl problemini farklı açılardan ele alarak,

<sup>1</sup> İzmirli İsmail Hakkı, “Te’vîl ve Tefsîr” (nşr. Ahmet Yıldırım), *Bilimname*, sy. 5, 2004, s. 141-168.

tefsir başta olmak üzere kelâm, usûl-i fıkıh, felsefe ve tasavvuf gibi farklı ilim dallarında öne çıkan mezhep ve düşünürlerin dinî metinleri anlama ve yorumlama yöntemleri ile bu yöntemlere bağlı olarak ortaya koydukları görüş ve düşünceleri aydınlatmayı hedeflemektedir. Bu çalışmalardan bir kısmı doğrudan “te’vîl” başlığını taşıırken, diğer kısmı ise konuyu “akıl ve nas”, “anlam ve yorum” gibi modern tabirler üzerinden tartışmayı tercih etmektedir.

Bu çerçevede te’vîl başlığını taşıyan ilk çalışma olarak merhûm Orhan Karmış’ın *Tefsir İliminde Te’vîlin Yeri ve Önemi* adlı doktora tezine işaret etmek mümkündür (AÜİF 1975). Te’vîl lafzının hem lügavî mânasının hem de Arap edebiyatındaki kullanımının daha sonra kazandığı ıstılâhî anlam ile uygunluk taşıdığı görüşünün savunulduğu bu araştırmada, kelimenin Kur’ân’da birbiriyle tamamen ilgisiz olmamakla birlikte birtakım farklı anlamlarda kullanıldığı hususu da dile getirilmektedir. Âl-i İmrân Sûresi’nin 7. âyetinde geçen müteşâbihlerin ne olduğunun belirlenmesi durumunda te’vîlin bilinip bilinemeyeceği tartışmasının çözüme kavuşacağını belirten müellife göre, gaybî bilgilerin yalnızca Allah tarafından, bunların dışında kalan müteşâbih lafızların ise sadece ilimde rüsûh sahibi kimselerce bilinebileceği söylendiği takdirde, bu konudaki iki farklı yaklaşım uzlaştırılmış ve böylece te’vîl Kur’ân’dan elde edilen meşrû bir temele dayandırılmış olacaktır. Yine eserde, te’vîl-tefsîr ayırımı hakkında yapılan değerlendirmede “te’vîl”in akıl ve dirâyetin, “tefsîr”in ise rivâyetlerin esas alındığı yorum biçimi olduğuna işaret edilmektedir.

Te’vîli gerekli kılan unsurların başında kuşkusuz Kur’ân’ın dil ve üslûp özellikleri gelmektedir. Bunun dışında zâhirî ve bâtınî mâna ayırımına da dikkat çeken müellif, daha çok tasavvufî çevrelerde itibar gören bu yaklaşımın, lafızların zâhirlerine açıkça muhalif bir tutum sergilenmediği müddetçe, te’vîl için önemli bir uygulama sahası teşkil edebileceğini belirtir. Eserde son olarak yabancı tesirler başlığı altında te’vîl yönteminin İslâm düşüncesine Mu‘tezile tarafından dâhil edildiği iddiasına yer verilmektedir. Akılî te’vîl yönteminin temellerinin Yahudî filozof Philon tarafından atıldığı ve Allah hakkında geçen bazı antropomorfik ifadelerin yorumu maksadıyla Kur’ân’a uygulanmaya başlandığı şeklindeki bu oryantalist iddianın yanlışlığına işaret

eden müellif, bu bağlamda pek çok müteber batılı araştırmacının fikir birliği etmişçesine birtakım Hanbelîler'in te'vîle kaçan görüşlerini İslâm akîdesinin gerçek yüzü gibi gösterme gayreti içerisine girmelerinin şaşkıncı olduğunu sözlerine ekler.<sup>2</sup> Yayınlanmayı hak etmesine rağmen halen tez formatında bulunan söz konusu eser, te'vîl terimi etrafında oluşan “yorum problemi”nin çözümüne yönelik ciddi bir katkı sunmamakla birlikte, konuya dâir yapılan müstakil ilk çalışma olması dolayısıyla sonraki araştırmalar için bir uğrak niteliği taşımaktadır.

“Nesh” problemiyle birlikte “müteşâbih ve te'vîl” meselesini ele aldığı eserinde benzer tartışmalara değinen M. Sait Şimşek de, te'vîl kelimesinin ilk dönem lügat eserlerinde “sözün âkıbeti” anlamına geldiğini ve Selef ulemâsının çoğunlukla Kur'ân'da geçen te'vîl lafzını bu mânada anladığını, ancak bazı dinî metinlerde, özellikle de hadislerde, kelimenin bu ilk anlamının yanı sıra “anlamak ve tefsir” mânasında da kullanıldığını ifade etmektedir. Müellife göre Hz. Peygamber'in İbn Abbâs'a olan duâsında geçen “Allah'ım! Onu dinde fakîh kıl ve ona te'vîli öğret”<sup>3</sup> şeklindeki ifadeyle kastedilen de kelimenin bu son anlamıdır.<sup>4</sup>

Orhan Karmış'ın te'vîl lafzının ıstılâhî yönüne ağırlık veren tezine mukâbil, te'vîlin Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımını üzerine yoğunlaşan Yusuf Işıcık'ın *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vîl* adlı çalışması “Kur'ân'ın anlaşılmasında hiçbir kelimenin sahip olmadığı istisnâî bir konum” atfettiği te'vîl lafzını geleneksel tefsir anlayışından farklı bir bakış açısıyla inceleme iddiası bulunan, kısa fakat ciddi bir araştırma niteliği taşımaktadır. Eser, dinî metinlerde yer alan ve çeşitli dönemlerde farklı mânalar ifade eden bazı lafızların, kendi zamanlarına has kullanımları dikkate alınmadığı için (anakronik bir yaklaşım sebebiyle) yanlış anlaşıldığı, te'vîl kelimesinin de bu duruma bâriz bir misâl teşkil ettiği tezi üzerine inşâ edilmektedir. Yazara göre gerek tedvîn dönemi öncesinin “hâlis Arapça”sı, gerekse Kur'ân'daki kullanımını itibarıyla te'vîl “bir şeyin hakikat ve mâhiyeti, âkıbet ve sonucu” anlamına geldiği halde, sonradan teşekkül eden ıstılâhî kullanımda “bir lafzı muhtemel bulunduğu

<sup>2</sup> Orhan Karmış, *Tefsir İlminde Te'vîlin Yeri ve Önemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, AÜİF 1975), s. 115, 132, 136, 147, 185, 192.

<sup>3</sup> Buhârî, “Vudû”, 10; Müslim, “Fezâilü's-sahâbe”, 138; İbn Mâce, “Mukaddime”, 126. krş. Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I, 266, 314.

<sup>4</sup> M. Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul 1991, s. 44, 52.

mânalardan biriyle tefsir ve beyân etmek (açıklamak)” şeklinde kelimenin orijinal yapısına uymayan farklı bir mânaya hamledilmiş (bu ikinci anlam daha çok Ebû Ubeyde Ma‘mer el-Müsennâ’nın [ö. 209/824] *Mecâzü’l-Kur’ân* adlı eserinden itibaren yaygınlık kazanmıştır) ve elde edilen bu “yapay anlam” te’vîl âyetlerinin anlaşılmasında bir kıstâs olarak yeniden uygulanmak istenmiştir.

Böylece bir kısım âlimler Allah’ın kullarını imtihan etmek ve onların teslimiyetlerini sınamak maksadıyla anlaşılması mümkün olmayan bazı âyetler indirdiğini söylerken, muhâtaplarının anlamayacağı şeyler göndermesinin abes olacağını düşünen diğer bir kısım bilginler ise müteşâbihlerin “râsih ulemâ” tarafından te’vîl edilebileceğini savunarak ilgili âyeti sahâbenin kırâatine muhâlif ve dil bakımından da hatalı bir biçimde okumak durumunda kalmışlardır. Halbuki meseleye kökten ve “selefî bir usûlle” yaklaşılabilecek olursa, Kur’ân’da belirtilen müteşâbihâtın, kıyâmetin saati, öncesi ve sonrasında olacak olaylar, istikbâle dâir haberler ve Allah Teâlâ hakkında kullanılan “zât, nefis, vech, istivâ ve nüzûl” gibi ifadeler ile Hz. İsa için kullanılan “Allah’ın rûhu ve kelimesi” gibi tâbirlerden ibaret olduğu anlaşılır. Sözü edilen “mutlak müteşâbihler” ya gelecekte vukû bulacak gaybî olaylar ya da Allah’ın zât ve sıfatlarını ilgilendirdiği için aklın idrâk sınırını aşan hakikatlerdir. Bunlara âyet ve hadislerde bildirildiği şekliyle te’vîl edilmeksizin inanılır, zâhir ve hakikatlerinden alınıp başka anlamlara çekilemezler.

Kur’ân’ın te’vîle yüklediği anlamın tâyini hususunda benzerlerinden farklı ve oldukça tutarlı bir görüş ortaya koyan eserde yapılan bu son değerlendirme hakkında aynı yorumda bulunmak güçtür. Çünkü te’vîl (hakikat, âkıbet, sonuç) ile tefsir (anlama/ yorum) kavramlarını birbirinden ayıran müellif, müteşâbihlerin kapsamı söz konusu olduğunda kanaatimizce kendi koyduğu kuralı yine kendisi çiğnemekte ve “gaybî mâhiyetteki haberlere te’vîl edilmeksizin inanılır” sözüyle te’vîl kelimesine “tefsir” anlamını vererek, geleneksel anlayış için eleştiri konusu yaptığı hataya bizzat kendisi düşmektedir.<sup>5</sup> Bize göre müellifin burada: “İnsanın idrâk ve bilgisini aşan hususlarla ilgili naslar tefsir edilebilir, fakat bunların te’vîli bilinemez” demesi daha tutarlı bir ifade olurdu. Ayrıca “zât, nefis, vech, yed, istivâ ve nüzûl” gibi lafızları Allah’ın zât ve

<sup>5</sup> Bk. Yusuf Işıcık, *Kur’ân’ı Anlamada Temel Bir Problem: Te’vîl*, İstanbul 1997, s. 9, 21-22, 63, 82-88. krş. a.mlf., “Kur’ân’da Temel İki Kavram: Te’vîl ve Müteşâbih”, *SÜİFD*, sy. 13, 2002, s. 15-34.

sıfatlarıyla alâkalı olduğu için hakîkâtî ve mâhiyeti bilinemeyecek meselelerden saydığı halde, onun niçin “ilim, hikmet, kudret, kelâm, halk” vb. sıfatları te’vîl edilemeyecekler listesine dâhil etmediği de merak konusudur? Yine eserde, zâhirleri üzere (anlaşılmaksızın) bırakılmaları istenen bu tür ifadelerin Kur’ân’da yer alma gerekçeleri hakkında her hangi bir açıklamaya yer verilmemektedir. Buna ilâveten, en azından te’vîlin ıstılâhî boyutunun izâhı bağlamında, “hâkîkât ve mecâz” meselesine değinmemiş olması da Y. Işıcık’ın temel yaklaşımının, en ilkel dillerde bile var olması beklenen “mecâz” gerçeğini görmezden gelen Selefî söylemle örtüştüğünü göstermektedir.

*Nas-Yorum İlişkisi* adlı çalışmasında İslâmî ilimler geleneğinde dinî metinleri anlama ve yorumlama faaliyetinin bir ürünü olarak ortaya çıkan “te’vîl ve tefsîr” lafızlarının semantik ve kavramsal analizini yaparak, bunları “hermenötik” kavramı ile mukâyese eden Mevlüt Erten ise, söz konusu iki terimin “nassın zâhirinden çıkıp onun derinliklerine nüfûz etmek” biçiminde tanımladığı günümüz yorum metodu karşısında yetersiz kaldığını savunmaktadır.

Düşünce geleneğimizde ortaya çıkan nasları anlama ve yorumlama biçimlerini zâhirî (beyânî), bâtinî (irfânî) ve aklî (burhânî) şeklinde üç kısma ayıran M. Erten, büyük ölçüde M. Âbid el-Câbirî’nin yaklaşımı doğrultusunda kaleme aldığı tezinin ikinci bölümünün sonunda “yorumun naslaşması”, din ile geleneğin birleştirilip “taklîdin fikrî bir argüman haline dönüştürülmesi” problemine değinir. Eserde “sebeb-i nüzûl” kavramına da atıfta bulunan müellife göre vahyin nüzûlünü gerektiren sebepler (olgu), vahiy karşısında öncelikli bir konumdadır. Belli bir zaman ve mekânda Allah’ın tarihe müdahalesiyle vücûd bulan ilâhî hitâbın “literal formu” evrensel olamaz, ancak evrensellik iddiası taşıyabilir. Bununla birlikte hitâbın literal formunun arkasındaki sebepler vasıtasıyla genel geçer evrensel ilkeleri tespit ederek “Kur’ânî nasları evrenselleştirmek” mümkün hâle gelmektedir. Şüphesiz bu evrensel ilkeleri tespit edebilmek için nasların içine doğduğu “bağlam türleri”nin dikkate alınması büyük önem taşımaktadır.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Mevlüt Erten, *Nas-Yorum İlişkisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE 1998), s. 30-50, 96-97, 110-111, 121.

Tefsir sahasında kaleme alınan dikkate değer te'vîl çalışmalarından bir diğeri de Mustafa Öztürk'ün *Kur'ân ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtînîlik ve Bâtînî Te'vîl Geleneği* adlı eseridir. Müellifin doktora tezi olarak teşekkül eden bu çalışmada Şîî-İsmâîlî düşünce merkeze alınarak bâtinî-irfânî te'vîl yöntemi ve bu yöntemin değişik alanlardaki uygulandığı incelenmeye çalışılmakta, bu bağlamda “te'vîl” ve “bâtînî te'vîl” terimleri kapsamlı bir biçimde tahlil edilmektedir.

Klasik lügat eserleriyle İbn Teymiyye ve bu hususta kendisini takip eden Reşîd Rızâ gibi Selefî düşünürlerin yorumlarına istinâden, Kur'ân'da geçen te'vîl kelimesinde “rücû etmek”, “tahakkuk” ve “bir şeyin âkıbetini ve varacağı noktayı bildirmek” şeklindeki anlamının baskın olduğunu, “tefsir” ve “yorum” mânasının ise daha ziyâde kelimenin ikincil ve yan anlamını oluşturduğunu belirten Mustafa Öztürk, “te'vîlin Kur'ânî mânası” meselesinde Yusuf Işıcık'tan farklı düşünmektedir. Zirâ o, te'vîlin mânasının, nesnesine göre değiştiği fikrini savunur. Meselâ te'vîle konu olan şey bir rüyâ ise, bununla “rüyâda görülenlerin pratikteki tezâhürü”; şâyet bir sözün te'vîlinden bahsediliyorsa, bu takdirde de “o sözün gerçek mâna ve maksadının ortaya konulması” kastedilir. Hattâ Hz. Yûsuf'un rüyâları te'vîl etmek sûretiyle gâibden haber vermesine bakılacak olursa, “te'vîlin yorumcuya oldukça geniş bir tasarruf imkânı sunduğunu” söylemek bile mümkündür. Bu açıdan te'vîl, istismâra açık yapısı dolayısıyla erken dönemlerden îtibâren menfî bir kavram olarak algılanmış, bununla birlikte İmâm Mâtürîdî'ye gelinceye kadar te'vîl ve tefsîr arasında çok esaslı bir anlam ayrışması da ortaya çıkmamıştır. Ancak bu dönemden sonra tefsîrin, te'vîl karşısında daha çok tercih edilir hale geldiğini savunan Mustafa Öztürk'e göre, bu durumun arkasında hicrî IV. yüzyılda ağırlığını gösteren Şîî-Fâtîmî devleti bünyesinde giderek güç kazanan İsmâîliyye'nin kendi yorum teorisini te'vîl kavramı üzerinden meşrûlaştırmaya çalışmış olması yatmaktadır.

Te'vîl teriminin Bâtînîliğe nispet edilmesi karşısında, tefsîrin daha mûtedil ve meşrû bir araç olarak takdîmi tartışmaya açık bir yorum olmakla birlikte, “Kur'ân'ı, Hz. Peygamber'in beyânlarından, nüzûl dönemine ait dil sisteminden ve bu dili konuşan ilk muhâtapların bizzat müşâhede ettikleri tabîî bağlamdan kasten koparmak sûretiyle yorumlamak” biçimindeki “bâtînî te'vîl” târifî, ayrıca ilâhî hitâbı dilsel ve tarihsel



bağlamından kopararak kendi kanaatleri doğrultusunda yorumlamak bakımından Bâtınîler'in yöntemi ile zâhirî (Hâricî), alegorik, sembolik, işârî (sûfî) veya bilimsel (modern) nitelikli te'vîller arasında metodik bir fark gözetmenin mümkün olmadığını vurgulayarak konuyu bu çerçevede sunmaya çalışması, anılan eserin en belirgin yönünü oluşturmaktadır. Çalışmanın konuya vukûfiyetindeki bu başarısı, eserin okuyucuyu yoracak bir genişlikte olması ve zaman zaman tekrara düşüyor izlenimi uyandırması gibi plan ve işleyiş bakımından ortaya çıkan bir takım aksaklıkları görmezden gelmemizi sağlamaktadır.<sup>7</sup>

Yukarıda zikredilen eser dışında, tefsir ve yorum yöntemleri alanındaki çalışmalarıyla dikkat çeken M. Öztürk'ün *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine: Problemler, Tespitler ve Teklifler* adlı kitabında yer alan "Selefilik ve Te'vîl" başlıklı yazısına da değinmekte fayda vardır. Gazzâlî'nin eserlerinde karakterize ettiği "Selefi te'vîl" anlayışıyla Selefiyye kaynaklarının konuya bakışı arasında mukâyesede bulunan Öztürk, anılan yazısında sistematik Selefilğin en güçlü temsilcisi İbn Teymiyye'nin görüşlerinden de yararlanarak bu ekolün te'vîl karşıtlığının sebeplerini belirlemeye çalışmaktadır. Müellifin, mütekaddimîn Selefiyye'nin te'vîl karşıtlığı ile müteahhirîn Selefilğin dilde mecâzı reddeden tavrını fikrî çerçevede Cehmiyye, Mürcie ve Mu'tezile'ye (kelâm) olan tepkiye, kültürel anlamda ise Arap-mevâlî ayırımına dayandırması haberî sıfatlar, rü'yet ve amel-îmân ilişkisi gibi kelâmî problemler söz konusu edildiğinde indirgemeci bir görünüm arz etmektedir. Öte yandan eser, özellikle "Selef" kavramının çerçevesinin çizilmesi ve ilk dönem muhafazakâr ulemânın yorum anlayışının belirlenmesi hususunda yaygın kanaatin dışına çıkan isâbetli tespitlere yer vermektedir.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınlık ve Bâtınî Te'vîl Geleneği*, Ankara 2003, s. 115-127, 138-139.

<sup>8</sup> Bk. Mustafa Öztürk, *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine: Problemler, Tespitler ve Teklifler*, Ankara 2011, s. 123-156. "Selefiyye" tâbiriyle anılan zümrenin, "Ehl-i sünnet-i hâssâ" adıyla ilk dönemlerden itibaren İslâm'ın en saf ve doğru uygulamasını temsil ettiği biçimindeki yaygın kanaatin hilâfına, "Ashâbü'l-hadîs" ya da "Hanbelîlik" ile özdeşleştirilen Selefi yöntemin din anlayışına dair detaylı ve orijinal bir tahlil denemesi için bk. Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik: İslâmî Köktencilğin Tarihi Temelleri*, İstanbul 2006. krş. Kadir Gürler, *Ehl-i Hadîs'in Düşünce Yapısı: İlk Dönem Ehl-i Hadîs Örneği*, Bursa 2007. krş. Fethi Kerim Kazanç, "Selefiyye'nin Nas ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 8, sy. 1, 2010, s. 93-121.

Çalışmalarında farklı ilmî disiplinlere mensup bilginlerin tefsir metotlarına yer veren Mesut Okumuş, İbn Sînâ'nın yöntem anlayışını incelediği eserinde, onun te'vîle bakışını “dinî hakikatleri felsefî görüş ve düşüncelere uygun hale getirecek biçimde açıklama ve yorumlama” şeklinde özetlemektedir. Müellif, bu anlayışın işârî, bâtinî ve hurûfî boyutlarına değindiği eserine eklediği metinlerle de bu filozofun bir tür işâret ve semboller sistemi olarak gördüğü dinî metinlere getirdiği “remzî te'vîl”lere somut örnekler vermektedir.<sup>9</sup> Bir başka eserinde ise görüşleri, eserleri, hayatı ve bıraktığı tesirlerle âdetâ te'vîl problematiğinin merkezindeki isim haline gelen İmâm Gazzâlî'nin yorum yöntemini ele alan M. Okumuş, bu çalışmasının son bölümünde onun te'vîl ve müteşâbih tanımına, avâm-havâs ayırımına dayanan iki boyutlu te'vîl anlayışına ve âhiret hayatı, rûh, levh, kalem, arş vb. kavramlar hakkında yaptığı açıklamalara değinir. Gazzâlî'nin, insanların te'vîle ehil oluşlarına göre yaptığı “avâm, ehl-i cedel ve havâs” şeklindeki üçlü tasnîfi kendisinden sonra gelen İbn Rüşd tarafından aynen benimsenmiş, ancak “hatâbe ehli, cedel ehli ve burhân ehli” biçiminde felsefî terminolojiye uygun bir dille ifade edilmiştir. Kezâ müellife göre, bazı eserlerinde te'vîlden kaçınan zâhirî bir tutum sergileyen Gazzâlî'nin diğer bazı eserlerinde ise halktan uzak tutulmasını istediği işârî te'vîllere yönelmesi, onu şiddetle tenkit ettiği filozofların yöntemini benimsemek gibi bir çıkmaz içerisine sürüklemiştir.<sup>10</sup>

Tefsir sahasında çalışmış olmasına rağmen felsefî bir dil ve uslûpla “Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin te'vîl anlayışı”nı ele alan Ömer Türker, varlık (metafizik), düşünce (mantık) ve dil ekseninden hareket ederek “umûr-ı âmme, vücûd, mâhiyet, nefis, bilgi, nazar, delâlet, müfred ve mürekkep lafızlar, hakikat ve mecâz” gibi kavramlar üzerinden bir hakikat araştırması, yani herhangi bir sözün zihinde, dış dünyada ve nefsü'l-emrde neye tekâbül ettiğini tespit etkinliği şeklinde tanımladığı te'vîl faaliyetinin genel ilkelerini belirlemeye çalışır.

Müellifin Yunan felsefe geleneğinin İslâm düşüncesi üzerindeki tesirlerinin daha güçlü bir biçimde hissedildiği müteahhirîn dönemi eserlerini merkeze alması, onu “Kur'ân'ın lafızlarına ait olan (sem'î) ilkeler” ile “metafizik, epistemik ve dilsel (aklî/felsefî) ilkeler”i bir arada düşünmeksizin tefsir yapılmasının veya bu sahada

<sup>9</sup> Mesut Okumuş, *Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu: İbn Sînâ Örneği*, İstanbul 2003, s. 114-120, 224-vd.

<sup>10</sup> A.mlf., *Kur'ân'ın Çok Boyutlu Okunuşu: İmâm Gazzâlî Örneği*, Ankara 2006, s. 331.

yapılan yorumların anlaşılmasının mümkün olmadığı fikrine ulaştırmaktadır. Müellif, burada bir adım daha ileri giderek “müslümanlık vasfıyla yapılan bütün fiillerin, bir şekilde Kur’ân’a ircâ edilebilir özellikte” bulunduğunu söylemek sûretiyle, klasik felsefeye ait düşünce ve mantık kalıplarını nasları anlamada mutlak birer ölçüt konumuna yükseltmekte, aynı zamanda söz konusu kriterlere bağlı kalınarak yapılan te’vîllerin dinî bir mâhiyet taşıdığı iddiasını da dile getirmektedir. Böylece ele aldığı dönemin felsefî karakterli tefekkür usûlünü meydana getiren unsurları ve bunların Kur’ân yorumuna olan etkilerini ayrıntılı bir biçimde ortaya koyan Ö. Türker’in bu araştırması, bir yönüyle hem yabancı tesirlerin meşrûlaştırılması hem de geleneğin mutlaklaştırılması hususunda tipik bir örnek teşkil eder.<sup>11</sup>

Bir felsefe çalışması olarak Ö. Türker’e kıyasla dinî ilimler sahasına daha yakın bir terminoloji kullanan Zeynep Gemuhluoğlu ise, *Teoloji Olarak Yorum* üst başlıklı eserinde Gazzâlî ve İbn Rüşd arasında cereyân eden yöntem tartışmasını te’vîl ekseninde yeniden ele almayı hedeflemektedir. Eserin giriş bölümünde te’vîl kavramının kelâmîda, tasavvufta, Şîilikte ve felsefedeki anlamlarına değinen müellifin çoğunlukla ikincil kaynaklara başvurması, buradaki tespit ve tahlillerin güvenilirliğine gölge düşürmektedir. Meselâ eserde Mâtürîdî’nin “te’vîl pratiğine daha yakın” olduğunun belirtilmesine rağmen, tıpkı Eş’arî gibi onun da müteşâbih âyetlerin te’vîlini câiz görmediğinin söylenmesi kadar, ilâhî kelâmın ses ve harflerden oluşmadığı şeklindeki görüşüyle Ehl-i sünnetin fikrini çürütüp Mu’tezile ile hemfikir olduğu yorumu da konuya vâkıf bulunanlar açısından tartışmalı ifadelerdir. Diğer taraftan hemen hemen tasavvufî te’vîl ile aynı metoda (Arap dilindeki lafızların ifade edemeyeceği gizli mânaları keşf) mebnî bulunmasına rağmen, mâsum imâmın otoritesine teolojik bir içerik kazandırma maksadı gütmesi sebebiyle Şîî-İsmâilî te’vîlin ayrı bir kategoride değerlendirilmesi ise, eserde amaca bakarak yöntemin (medlûle nazarla delilin) belirlenmeye çalışıldığını göstermektedir.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Ömer Türker, *Seyyid Şerîf Cürçânî’nin Te’vîl Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE 2006), s. 7, 239-240.

<sup>12</sup> Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzâlî ve İbn Rüşd’de Te’vîl*, İstanbul 2010, s. 28-29, 42. Modern çalışmalarda “yorum” veya “hermenötik” kavramlarıyla eşleştirilen “te’vîl”in anlam çerçevesinin genişletildiğini savunan müellif, “doğrudan teolojik bir söylemin oluşturulmasıyla ilgili özel bir yorum türü” olarak tanımladığı te’vîli, sadece Mu’tezile ve Bâtıniyye’ye hasretme eğilimindedir. Gemuhluoğlu, “bireysel zevke dayanan yorumlar te’vîl değildir, dolayısıyla da ne

Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün te'vîl anlayışlarını onların varlık ve bilgi felsefeleriyle ilişkilendirerek müstakil birer bölüm halinde genişçe ele alan eserde, her iki düşünür tarafından da ortaya konulan “zâhir-bâtın” ve “avâm-havâs” ayırımına dikkat çekilmektedir. Burada İbn Rüşd'ün Gazzâlî ve diğer mutasavvıflardan ayrıldığı nokta, bütün nasların bir zâhiri, bâtını, haddi ve matla'ı bulunduğu düşüncesi yerine, yalnızca “bazı” nasların bâtını ya da “müevvel”inin varlığını savunmasıdır. Esere göre, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelâmcılarının te'vîl anlayışları, muhkem ve müteşâbihlerin belirlenmesi noktasındaki ölçütlerde ayırmaktan öteye geçememiş ve hiçbir zaman “dilini sisteminden ayrı, evrensel ve bağımsız bir aklî faaliyetin uygulama alanı” olmamıştır. Müslüman filozoflar ile mutasavvıfların yorum teorileri bu duruma bir istisnâ teşkil ederken; İbn Rüşd ise te'vîlin hem dilini sisteminden ayrılmaması hem de mantık gibi evrensel ve aklî bir faaliyetle elde edilmesi gerektiğini savunmuştur.

Müellifin bu noktada, İbn Rüşd'ün dinî söylemi zâhir ve bâtın olmak üzere iki sınıfa ayırmasının, “hakîkî” olan ile “mecâzî” olanın temyîz edilmesinden başka bir anlama gelmediğini söylemesi büyük önem taşır. Zirâ “muhkem ve müteşâbih” kavramlarının dil düzleminde “hakikat ve mecâz”dan öte bir anlamı bulunmamaktadır. Bu durumda, dilini sisteminden ayrılmaksızın evrensel aklî faaliyete dayanan bir te'vîl nasıl gerçekleşecektir? Her ne kadar eserin sonuna gelindiğinde bu istifhâmın ortadan kalkacağı vaad edilse de, kitap bu soruya açık ve kesin bir cevap verebilme hususunda yetersiz kalmaktadır. Hattâ İbn Rüşd'ün sisteminde te'vîlin: “dinî olanı felsefî olana çevirmek” (hatâbi ve cedelî sözü burhânî söze çevirmek) şeklinde tanımlandığı düşünüldüğünde, eserin son cümlelerini, “din-felsefe” ikilemini ortadan kaldıracak yeni bir te'vîl yönteminin imkânsızlığının kabulü biçiminde değerlendirmek de mümkündür: Felsefe ile din, birbirinin alternatif sistemler değildir. Bilakis onlar aynı kaynaktan beslenen iki ayrı bilgi türüdür. Ancak bu ikisi arasında her problemde tam bir mutâbakat veya kendilerine mahsûs cüz'î meselelerde birinden diğerine geçiş tam

---

teolojik ne de hukûkî bir alanda geçerli olmazlar” şeklindeki ifadesiyle Gazzâlî'nin, kıyasıya eleştirdiği Bâtınîler ve filozoflara benzer yorumlarda bulunmasını “teolojik bir iddia taşımadığı” gerekçesiyle müteber kabul etmektedir. bk. *a.e.*, s. 518, 527.

anlamıyla mümkün değildir. “O halde, her ikisi de beslendikleri kaynağa hürmeten kendi alanları içinde, kendi yöntemleriyle, sınırları geçmeden hareket etmelidirler.”<sup>13</sup>

*Tefsir Tarihinde Zâhirîlik ve Zâhirî Te'vîl Geleneği* adlı doktora çalışmasında (AÜSBE 2009) Endülüs'te gelişen (ve Câbirî tarafından, İbn Rüşd'ün felsefî te'vîl teorisine eklemeye çalışılan) literalist yorum geleneğini inceleyen Ali Parlak, lafızların dilde kullanıldığı hakikat anlamları esas almakla birlikte, bir kelimenin anlamını vaz'olunduğu mânadan başka bir mânaya hamleden herhangi bir nas, icmâ veya aklî bir delilin bulunması durumunda hakîkî anlamın terk edilmesini zorunlu gören yaklaşımı “zâhirî te'vîl” olarak nitelendirmektedir. Zâhirî te'vîl yöntemin en önemli temsilcisi olan İbn Hazm, Kur'ân'da mecâzın varlığını kabul etmekte ve Cenâb-ı Hakk'a nispet edilen nûr, vech ve istivâ gibi müteşâbih lafızları aklî delile dayanarak farklı anlamlarda yorumlamaktadır. A. Parlak bu çalışmasında Zâhiriyye'nin, illete dayanan kıyâs yöntemi yerine çeşitli delâlet türlerine dayanan farklı bir yorum anlayışı geliştirme çabalarını kelâmî ve fikhî örnekleriyle birlikte kaydeder. Ancak söz konusu çalışmada Selefiyye ve Eş'ariyye'nin yorum yöntemiyle mukâyeseye gidilmediğinden, bu örnekler zâhirî te'vîlin kelâmî problemlere bakışını aksettirme konusunda yetersiz kalmaktadır.

Doğrudan te'vîl başlığını taşımamakla birlikte, kelâm sahasında konumuzla ilgili olarak kaleme alınan ilk çalışma Cemalettin Erdemci'nin '*Mütekaddimîn' Kelâmında Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum*' adlı doktora tezidir (AÜSBE 2002). Öncelikle akıl ve naklin etkinlik alanlarının belirlenmeye çalışıldığı bu araştırmada halku'l-Kur'ân, kelâmın mâhiyeti, dil, delâlet, kasd-ı mütekellim ve i'câz gibi hususlara da yer verilmektedir. Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada başvurulan anahtar terimlerden biri olan tefsiri “mutlak-mukayyed, mücmel-müfesser, sebep-i nüzûl, nâsih- mensûh, Mekkî-Medenî gibi metnin dışındaki bağlamı tespit etmeye yarayan hâricî unsurlarla ilgili bir ameliye” olarak değerlendiren C. Erdemci, bu şekli unsurlara dayandığını belirttiği te'vîli ise “metnin içine girerek orada saklı bulunan anlamı arama, tutarlı bir

---

<sup>13</sup> Bk. Zeynep Gemuhluoğlu, *a.g.e.*, s. 356-357, 382, 438, 514, 529, 537. Ayrıca bk. Ahmet Erkol, *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, Ankara 2007, s. 101-139.

anlamayı mümkün kılacak tüm çabayı ortaya koyarak anlam peşinde koşma” biçiminde tanımlar.<sup>14</sup>

Te’vîl faaliyetinin ilk adımı olarak tefsire işaret etmesi, müellifi kaçınılmaz bir biçimde hakikat ve mecâz gibi iki önemli esasın yanı sıra, muhkem-müteşâbih, umûm-husûs, mutlak-mukayyed, hazf, siyâk-sibâk, sebab-i nüzûl gibi genellikle tefsir usûlüne ait terimler üzerinde durmaya iterken, aynı zamanda onu “kelâmî te’vîl”i meydana getiren asıl unsurları tartışmaktan alıkoymakta ve “haberî sıfatlar, rü’yetullâh, kazâ ve kader, hidâyet ve dalâlet gibi konulardaki yorum farklılıklarını birer “aşırılık” olarak değerlendirmesine sebebiyet vermektedir.

Te’vîl problemine kelâmî perspektiften yaklaşan eserlerden bir diğeri de Kamil Güneş’in *Akıl ve Nas* üst başlığıyla yayımlanan doktora çalışmasıdır (SÜSBE 2001). Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebâr örneğinden hareketle Mu‘tezile ve Eş‘ariyye mezhepleri arasındaki yorum farklılığının “halku’l-Kur’ân” meselesi çerçevesinde incelenmeye çalışıldığı eserde, sosyal, siyasî ve kültürel etkenler, sıfâtullâh tartışmaları, anlama ve yorum yöntemleri ve nasların beyânı ile mezhebî tasavvurlar, söz konusu ayrışmanın ana eksenini olarak ele alınıp geniş bir biçimde işlenmektedir.<sup>15</sup>

Çoğunluğu lisansüstü tezlerden oluşan te’vîl araştırmaları arasında Sabri Yılmaz tarafından kaleme alınan *Kelâmda Te’vîl Sorunu* adlı eseri de zikretmek mümkündür. Kâdî Abdülcebâr ve İmâm Gazzâlî’nin te’vîl anlayışlarının konu edinildiği bu eser, üç bölümden meydana gelmektedir. Eserin giriş kısmında te’vîl kelimesinin sözlük anlamı, Kur’ân’daki kullanımları, te’vîl-tefsîr ayrışması ve te’vîlin kavramlaşma sürecine değinilmekte, ayrıca bu kavramın kelâm ilmindeki yerine işaret edilmektedir. Eserin ilk bölümünde Kâdî Abdülcebâr’ın, ikinci bölümde ise Gazzâlî’nin te’vîl metodunu ele alan yazar, son bölümde “haberî sıfatlar” ve “rü’yetullâh” bahisleri etrafında, söz konusu iki bilginin te’vîl anlayışlarının (kuram) tutarlılığı ve objektifliği hakkında bir kanaat ortaya koymaya çalışmaktadır. Kelâm sahasında te’vîl başlığıyla kaleme alınıp

<sup>14</sup> Cemalettin Erdemci, ‘Mütekaddimîn’ Kelâmında Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum (Yayımlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE 2002), s. 77.

<sup>15</sup> Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nas: Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebâr’da Kelâmullâh Meselesi Örneği*, İstanbul 2003.

yayımlanan tek çalışma olması dolayısıyla araştırmamız açısından da büyük önem arz eden eser, hacim itibariyle ele alınan meselelerin yeterince tartışılıp sonuca bağlanmasını güçleştirecek ölçüde muhtasar bir yapı arz etmektedir. Meselâ, Kur'ân'ın te'vîle yüklediği anlamla ilgili olarak iki farklı yaklaşımın varlığına işaret eden müellif, te'vîlin hiçbir âyette “tefsîr, beyân ve yorum” anlamında kullanılmadığını savunan Yusuf Işıcık ile bu kavramın “tefsîr” (açıklama) anlamı da dâhil, bulunduğu yere göre farklı mânalarda kullanıldığı fikrini benimseyen Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in görüşlerini nakletmekle yetinmekte ve konuyla ilgili âyetlerin tanıklığında kendi görüş ya da tercihini belirtme ihtiyacı hissetmemektedir.<sup>16</sup>

Kâdî Abdülcebâr'ın te'vîl teorisinin “lafız-mâna ilişkisi” ve “muhkem-müteşâbih dengesi” başlıkları altında başarılı bir şekilde işlendiği bu eserde, te'vîl “dil” düzleminde ele alınmakta ve bu çerçevede dilin menşei, muvâdaa ve kasd-ı mütakellim, müteşâbihâtın hikmeti, aklî ve sem'î karîne vb. temel problemlere getirilen Mu'tezilî yorumlar hülâsâ edilmektedir.

Eserin, Gazzâlî'nin te'vîl teorisinin ele alındığı bölümünde ise müellifin konuya vukûfiyetinin zayıfladığı görülmektedir. Nitekim dinî metinlerin derinliğini anlama ve onları yorumlayabilmedeki yetkinlikleri açısından insanların “avâm” ve “havâs” şeklinde iki ana gruba ayrılmasını başlangıçta “entelektüel yönden insanların farklılığına işaret etmek üzere yapılmış” (tabî) bir taksîm olduğunu söyleyen yazar, ilerleyen sayfalarda Gazzâlî'nin edebiyatçı, nahivci, muhaddis, müfessir, fakîh ve mütakellimleri de te'vîlden sakınması gereken “avâm” sınıfından sayması karşısında şaşkınlığını gizlemez ve onun nasların gelişi güzel te'vîl edilmesini önlemek maksadıyla bu işe ehil olanların niteliklerini belirlemek isterken “ölçüyü kaçırdığını”, bu yetkiyi âdetâ gerçek dünyada yaşaması mümkün olmayan (hayâlî) bir ârifler zümresine hasrettiğini belirtme ihtiyacı duyar. Gazzâlî'nin bir taraftan nasları te'vîle tâbi tutmaktan kaçınılmasını ısrarla tavsiye edip, diğer taraftan te'vîlin nasıl yapılacağı hakkında usûl ve esaslar ikâme etmesini de bir çelişki olarak değerlendiren Sabri Yılmaz, sonuç olarak Kâdî Abdülcebâr'ın daha ilmî, objektif ve kendi içinde tutarlı bir te'vîl teorisi geliştirmesi karşısında, insanları mümkün olduğunca te'vîlden uzak

---

<sup>16</sup> Sabri Yılmaz, *Kelâmda Te'vîl Sorunu*, Ankara 2009, s. 12-16.

tutmaya yönelik “seçkin bir yaklaşım” benimseyen Gazzâlî’nin ise “müteşâbih âyetleri te’vîlden kaçındığı, ancak siyasî zorunluluklar sebebiyle bu tür konularla ilgilenmek durumunda kaldığı” şeklinde bir değerlendirmede bulunur.<sup>17</sup>

Müellifin, konuyla doğrudan ilgili pek çok eser kaleme alan Gazzâlî’nin te’vîl teorisinin ilmî değil siyasî bir mâhiyet taşıdığı şeklindeki iddiası bir tarafa, Gazzâlî’nin ilke olarak akla ve akılla varılan hükümlere değer verilmesi gerektiğini vurgulamasına rağmen, te’vîle ehil gördüğü ulemâya birden çok ihtimâl karşısında tercihte bulunmaktan sakınmalarını tavsiye etmesini bir tutarsızlık olarak görmesi, onun hem te’vîlin istilâhî mâhiyetini hem de Gazzâlî’nin kelâmcılığını aşan tasavvufî yönünü eserine yeterince yansıtmadığını göstermeye kâfidir.

Te’vîlle ilgili kelâm alanında yapılan bir diğer araştırma ise Hüseyin Doğan’ın, *İlk Dönem İslâm Kelâmcılarında Dinsel Metinleri Anlama ve Te’vîl Problemi* adlı doktora tezidir (OMÜSBE 2010). Söz konusu çalışmada te’vîlin tanımı, te’vîli doğuran nedenler, te’vîlin dayanakları, imkân ve gerekliliği, te’vîle konu olan naslar ve te’vîl çeşitleri gibi temel meseleleri, İslâm öncesi din ve kültürlerden başlayıp modern dönemde yaşayan Fazlurrahmân, Hasan Hanefî ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd gibi düşünürlerce benimsenen yorum yöntemlerini de kapsayacak bir genişlikte ele alınmaktadır. Çoğunlukla ikincil kaynakların görüş ve yorumlarını öne çıkaran yazar, Kâdî Abdülcebâr ve Gazzâlî’nin eserleri başta olmak üzere bazı klasik kaynaklara da atıfta bulunmaktadır. Bununla birlikte anılan çalışmada, başlıkta yer alan “ilk dönem” kaydını dikkate alan herhangi bir sınırlamaya gidilmemesinin yanı sıra, meselenin somut örneklerine verilmemesi de dikkatlerden kaçmaz.

Buraya kadar zikredilenlerin dışında konumuzla doğrudan alakalı olan iki esere daha değinmekte yarar görüyoruz. Bunlardan ilkinde Talip Özdeş, İmâm Mâtürîdî’nin *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* adlı kitabının klasik tefsir metodolojisi açısından tahlilini yapmaktadır. Mâtürîdî’nin tefsir yönteminin dayandığı iki temel esastan birincisinin sözü edilen eserinin başında yaptığı “te’vîl-tefsîr ayırımı” olduğunun belirtilmesi oldukça isâbetli bir tespit niteliğindedir. Ancak eserin ilerleyen bölümlerinde Mâtürîdî’nin te’vîl anlayışının, Selefiyye, Mu‘tezile ve sünnî kelâmcılar arasındaki

---

<sup>17</sup> Bk. Sabri Yılmaz, *a.g.e.*, s. 73-77, 85, 136-138.



yerinin belirlenmesi hususunda bazı eksiklikler göz çarpar. Meselâ Talip Özdeş, Mâtürîdî'nin yed, ayn, vech ve nüzûl gibi ifadelerin yer aldığı müteşâbih âyetleri yorumlarken her fırsatta bunların keyfiyetlerinin meçhûl olduğunu, insan gücünün ve fitratının bu âyetlerde anlatılan şeylerin mâhiyetlerini idrâkten âciz bulunduğunu vurgulaması kendisini bir anlamda Selef'e yaklaştırdığını belirtir. Yine müellife göre, onun aklî ve naklî deliller ve lügavî açıklamalarla zenginleştirdiği yorum yöntemi, müteahhirîn kelâmcıların sözü zâhirinden başka anlamlara hamleden te'vîl anlayışından farklıdır. Öte yandan “halku'l-Kur'ân” ve “rü'yetullâh” gibi bazı konular istisnâ edilirse, Mâtürîdî'nin görüşlerinin “Mu'tezile'nin aynı konulara getirdiği açıklamalarla yakın olduğu da görülebilir.”<sup>18</sup>

Kuşkusuz Mâtürîdî'nin te'vîl karşısındaki tutumunun belirlenmesinde yaşanan bu zorluk yalnızca söz konusu araştırmaya mahsûs olmadığı gibi, onun elimizde bulunan eserlerinden bütünüyle bağımsız da değildir.<sup>19</sup> Ancak bu durum hiçbir zaman İmâm Mâtürîdî'nin müteşâbihleri anlamada takip ettiği yöntemin tutarlılıktan yoksun bulunduğu anlamına gelmemektedir.

Mâtürîdiyye'nin yorum yöntemiyle alakalı olarak zikredilmesi gereken bir diğer eser ise Hülya Alper'in İmâm Mâtürîdî'ye göre akıl ve vahyin tanımı, mâhiyeti, nübüvvetin gerekliliği, vahyî bilginin alanı ve değeri gibi temel meseleleri incelediği çalışmasıdır. Tasvîrî bir üslûba sahip görünmekle birlikte, daha bütüncül bir bakış açısının sergilendiği bu eserde, Mâtürîdî'nin “din ve şerîat” terimlerine yüklediği anlamların yanı sıra, onun “muhkem ve müteşâbih anlayışı” ile “tefsîr-te'vîl” ayırımı hakkında önemli tespitlere yer verilmektedir.<sup>20</sup>

Adı geçen eserlerin dışında, son yıllarda te'vîl hakkında yapılmış çok sayıda yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Bunların içerisinde Hüseyin Uysal'ın *Mâtürîdî'nin Te'vîl Anlayışı* (DEÜSBE 1992), Fahri Sağlık'ın *İslâm Mezheplerinde Te'vîl* (MÜSBE

<sup>18</sup> Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul 2003, s. 88, 253-256, 277.

<sup>19</sup> Bu durum, “Mâtürîdî'nin hem tefvîz hem de te'vîl taraftarı olduğu şeklinde de değerlendirilmektedir. bk. Ömer Aydın, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, *İÜİFD*, sy. 1, 1999, s. 137, 154. krş. Metin Yurdağür, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *EÜİFD*, sy. 1, 1983, s. 261; M. Kemal Atik, “Te'vîlâtü'l-Kur'ân Çerçevesinde Mâtürîdî'nin Müteşâbih Âyetleri Anlayışı”, *EÜSBED*, sy. 3, 1989, s. 321.

<sup>20</sup> Hülya Alper, *İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul 2009, s. 179-191.

1992), Atilla Arkan'ın *İbn Rüşd'de Te'vîl* (MÜSBE 1994), Ömer Türker'in *Mukâtil b. Süleymân'ın Kur'ân-ı Te'vîl Yöntemi* (SAÜSBE 1999), Bülent Şimşek'in *Kelâm'da Te'vîl Problemi* (CÜSBE 2001), Yakup Büyükkaragöz'ün *İbn Rüşd ve Gazzâlî'nin Te'vîl Anlayışı* (DEÜSBE 2001), İbrahim Tuncer'in *Kur'ân'ın Modern Te'vîli Açısından Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsiri* (SAÜSBE 2003), Mehmet Çiçek'in *Hermenötik-Te'vîl İlişkisi ve Tefsirdeki Yeri* (MÜSBE 2003), Hasan Ocak'ın *İbn Rüşd Felsefesinde Te'vîl Meselesi* (SÜSBE 2003), Mâyide Öztosun'un *İhvân-ı Safâ'da Te'vîl* (MÜSBE 2006), Faig Ahmedzâde'nin *Kâdî Abdülcebâr'ın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı* (MÜSBE 2006) ve İsmail Kayar'ın *Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Hz. Muhammed'in Peygamberliğini İspâtla İlgili Âyetleri Yorumu* (MÜSBE 2009) adlı çalışmasını zikretmek mümkündür.

Te'vîl problemi, yapılan lisansüstü çalışmalar yanında çeşitli makalelere de konu olmaktadır. Bu bağlamda Metin Yurdağür'ün, muhkem ve müteşâbih terimlerinin kelâm ilmindeki yansıması olarak kabul edilen haberî sıfatlar tartışmasını işlediği “Haberî Sıfatları Anlamada Metod” başlıklı makalesi, konunun önemine dikkat çeken araştırmalardan biridir. Söz konusu makalede, haberî sıfatları anlama problemiyle karşılaşan düşünürlerin “tevakkuf”, “teşbîh ve tecsîm”, “nefy” (ta'tîl), “ispat ve te'vîl” şeklinde başlıca dört farklı metod benimsediklerini kaydeden müellif, kelâmda te'vîlin doğuş ve gelişim sürecini klasik kaynakların tanıklığında hülâsa etmektedir.<sup>21</sup> “Haberî Sıfatları Anlama Yolları” adlı makalesinde söz konusu sıfatların anlaşılması hususunda “tefvîz” ve “te'vîl” olmak üzere iki ayrı yöntem bulunduğunu belirten Ömer Aydın ise, Selef ile birlikte Müşebbihe ve Mücessime'nin tefvîz yolunu, Mu'tezile ve Halef adı verilen Ehl-i sünnet kelâm bilginlerinin de te'vîl yolunu benimsediğini kaydeder. Sayıları yirmiyi bulan haberî sıfatlar hakkındaki muhtelif izâh ve yorumları başka bir makalesinde ele alan Ömer Aydın, “Selef'in benimsediği tefvîz yolu mu, yoksa halefin te'vîl yolu mu daha uygundur?” sorusuna kelâmcıların verdiği cevabı naklederek, “haberî sıfatları, Allah'ın zâtına uygun bir şekilde yorumlamanın, bunları zâhirleri (dış

---

<sup>21</sup> Metin Yurdağür, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *EÜİFD*, sy. 1, 1983, s. 249-264.

anlamları) üzere bırakıp keyfiyetinin bilinemeyeceğini söylemekten daha yararlı, daha mantıklı ve tevhîd inancına daha uygun olduğu” değerlendirmesinde bulunur.<sup>22</sup>

Ömer Aydın’dan farklı bir yaklaşım sergileyen ve Mu‘tezilî bilginlerin ve mütekaddimîn ulemânın, müteşâbihâtın varlığını haber veren ilgili âyetteki (Âl-i İmrân 3/7) durak yerini kasıtlı bir biçimde değiştirerek, Kur’ân’da ilk bakışta anlaşılamayan fakat râsih âlimlerce bilinebilecek bazı ifadelerin bulunduğu görüşünü öne sürdüklerini belirten M. Zeki Duman’a göre, bir kısım müteşâbihler literal anlamları çerçevesinde anlaşılabilirken, diğer bir kısım müteşâbihlerin hakikatlerini ise insan idrâkini aşmaları sebebiyle bilmeye ihtiyaç yoktur. Onlara, bilhâssa Allah’ın zâtı ve sıfatlarıyla ilgili olanlara lafzî anlamlarıyla inanmalı, keyfiyetlerini araştırmaya çalışmamalıdır. Bu tür âyetleri te’vîle kalkışmak, onları haber verildikleri şekliyle ispat ya da inkâr etmek doğru değildir. Müteşâbih olduğu iddia edilen âyetlerin pek çoğunun dil ve bağlam bütünlükleri çerçevesinde anlaşılması mümkün olduğu halde, bir takım ön yargı ve mezhebî taassuplar doğrultusunda bunların neredeyse tamamı müfessirlerce müteşâbih kabul edilerek dildeki anlamı dışında yorumlanmıştır.<sup>23</sup>

Pek çok müfessir, mütekellim ve filozofun sözü edilen âyetteki (Âl-i İmrân 3/7) durağı “verrâsihûne fi’l-ilm” ibâresinin sonuna taşımak sûretiyle kendilerine Kur’ân âyetleri üzerinde sınırsız bir spekülasyon yapma fırsatı yarattıklarını belirten İlhami Güler de aynı konuyla ilgili makalesinde, müteşâbihâtın anlamının doğru tâyin edilememesinden kaynaklanan boşluğun otuz-kırk ciltlik tefsirlerle doldurulmaya çalışıldığını vurgulamaktadır. Müellif bu türden bir müteşâbih anlayışının yanı sıra, “zâhir-bâtın” ayrımı ve “kıyâs” yöntemini de Kur’ân metninin “istismâr” (tefsir) yolları arasında sayar. Metafizik alanla ilgili âyetlerin “müteşâbih” (teşbihî ve mecâzî), ibadetlerle ilgili olanların “simgesel” (sembolik), ahlâk, hukuk ve siyâset alanına dâir beyânların ise “muhkem” bir dile sahip bulunduğunu kaydeden Güler, bu doğrultuda bazı çağdaş yazarların da katkısıyla maslahatı hedef, akli ise araç olarak gören, metnin

<sup>22</sup> Bk. Ömer Aydın, *a.g.m.* s. 113-158; a.mlf., “Kur’ân’da Geçen Belli Başlı Haberî Sıfatların Te’vîli”, *İÜİFD*, sy. 2, 2000, s. 143-177.

<sup>23</sup> M. Zeki Duman, “Müteşâbihâtın Te’vîli”, *Bilimname*, sy. 9, 2005, s. 41-42.

içinde dolaşıp durmaktan çıkarak metnin rehberliğinde müstakil ve özgün hüküm koyma iddiası taşıyan beş maddelik yeni bir “te’vîl teorisi” önerisinde bulunur.<sup>24</sup>

Araştırma konumuzla ilgili en yakın tarihli çalışma ise, Y. Şevki Yavuz’un *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* için kaleme aldığı “Te’vîl” maddesidir. Te’vîlin tarifi, Kur’ân ve hadisteki yeri, te’vîl-tefsir farkı, kelâm, tefsir, tasavvuf ve Bâtınîlikteki anlamı ve uygulanma alanları gibi temel meselelerin ihtisâr edildiği maddede, müteşâbihlerin te’vîli konusundaki yaklaşımları beş kısma ayıran müellifin, Hasan-ı Basrî, Buhârî ve Ahmed b. Hanbel gibi Selef âlimlerini Ebû Ali el-Cübbâî, İmâm Mâtürîdî ve Fahreddin er-Râzî ile aynı kategoride değerlendirirken, felsefecilerle Ebû Hanîfe, Eş‘arî ve Bâkılânî gibi düşünürleri tasnîf dışı bırakması dikkat çekicidir.<sup>25</sup>

Buraya kadar ana hatlarıyla resmetmeye çalıştığımız te’vîl konusundaki araştırmaların<sup>26</sup> kâhir ekseriyetinin, Arap dünyasında kaleme alınan bir kısım modern çalışmalardan büyük oranda istifade ettiği gözlerden kaçmaz. Nitekim Nasr Hâmid Ebû Zeyd’in *el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsîr* (Beyrut 1983) ve *Felsefetü't-te'vîl* (Dârü'l-Beyzâ 1996) gibi henüz Türkçe’ye tercüme edilmemiş; *İlâhî Hitâbın Tabiatı* ([trc. Mehmet Emin Maşalı], Ankara 2001) ve “Tarihte ve Günümüzde ‘Kur’ân Te’vîli’ Sorunsalı” ([trc. Ömer Özsoy], *İslâmî Araştırmalar*, c. 9, sy. 1-4, 1996) gibi dilimize aktarılmış bulunan eserleri ile M. Âbid el-Câbirî’nin *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* ([trc. Burhan Köroğlu v.dğr.], İstanbul 1999) ve Muhammed Seyyid el-Celyend’in *el-İmâm İbn Teymiyye ve kazıyyetü't-te'vîl* (Kahire 2000) adlı eseri gibi sistematik tarzda yazılmış tahlil ürünü çalışmalar, yerli araştırmalar için vazgeçilmez birer temel kaynak vazifesi görmektedir. Aralarında Fazlurrahmân, Hasan Hanefî ve Muhammed Arkun’un da bulunduğu söz konusu çağdaş müelliflerin “yorum metodolojisi” alanında birer otorite olarak kabulü, ülkemizde yapılan çalışmaların özgünlüğüne gölge düşürdüğü gibi, bu düşünürlerle ait yöntem ve terminolojinin herhangi bir tenkide tâbi tutulmaksızın kolaylıkla benimsenip kullanılmasına da sebep olmaktadır.

<sup>24</sup> İlhami Güler, “Kur’ân Metnini Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Te’vîl)”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 7, sy. 2, 2009, s. 11-18.

<sup>25</sup> Y. Şevki Yavuz, “Te’vîl”, *DİA*, XLI, 27-28.

<sup>26</sup> Te’vîl konusunu ele alan çalışmalar burada kaydedilenlerle sınırlı değildir. Bunlardan ehemmiyet atfedilenlere yeri geldikçe metin ve dip notlarda ayrıca işaret edilecektir.

Daha önce de kısmen değinildiği üzere, Câbirî'nin anılan eserinde oluşturduğu “beyân, irfân ve burhân” şeklindeki üçlü tasnifi, ifade etmeye çalıştığımız hususa açık bir misâl teşkil etmektedir. Câbirî, “beyân” terimiyle, nasların te’vîlini Arapça’nın lûgat ve gramer imkânları ile sınırlayan yöntem anlayışını, “irfân” ile işârî-bâtînî te’vîli; “burhân” tâbiriyle de felsefî te’vîli kasteder. O, aynı zamanda irfânî düşünceyi mitolojik ve gnostik/hermetik düşünce geleneğine, beyânı da İslâm öncesi Arap yaşayışının yüzeysel ve sığ akılcılığına indirgediği halde, burhân adını verdiği felsefî (Aristocu) düşünceyi “evrensel ve bağımsız akılcılık” (gerçek bir rasyonalizm) biçiminde takdim etme gayreti güder.<sup>27</sup> Çoğu kez önüne açılan hazır mecrâda yürümenin kolaylığına kapılan Türk müellifi ise, sözü edilen tasnifin objektifliği ya da doğuracağı neticeler üzerine tefekkür etme lüzûmu hissetmez.<sup>28</sup>

Şimdiye kadar yapılan te’vîl araştırmalarında göze çarpan bir diğer nokta ise, ya Mâtürîdîliğe hiç değinilmiyor olması ya da konunun anlaşılmasında büyük öneme hâiz bulunan bu mezhebin, Eş‘arîyye’nin görüşleri dışına çıkmayan bir kolu gibi değerlendirilmesidir.<sup>29</sup> Bu manzara (nedenlerinin tartışılması bir tarafa), bize göre Mâtürîdiyye’nin kelâm anlayışının inşâsında te’vîlin rolü ve önemi hakkında müstakil bir araştırmayı zorunlu kılmaktadır. Kezâ böyle bir çalışma Mâtürîdîliğin ayrıcalıklı husûsiyetleri, bu mezhebin Eş‘arîlik ve diğer kelâm ekolleri karşısındaki konumu, Ehl-i sünnet düşüncesi ve müteahhirîn kelâmına katkıları gibi bugüne değin yeterince tartışılmamış konuların aydınlatılması açısından da büyük önem arz etmektedir. Bu ihtiyaçtan hareketle kaleme alınan araştırmamız, öncelikle diğer çalışmalar hakkında tenkit konusu yapılan hata ve noksanlıkları tekrarlamamayı öngörmektedir.

Şüphesiz burada te’vîlin Mâtürîdiyye kelâmındaki izdüşümü konu edinilecektir. Bununla birlikte te’vîl lafzı ve ıstılâhı üzerine yapılan onca değerlendirmeden arda kalan doğruların sistematik bir tarzda yeniden telif edilmesi, “giriş” kısmının uzatılması

<sup>27</sup> Câbirî’nin yönteminin te’vîle uygulanaşına dair tipik bir misâl için bk. Mustafa Öztürk, “Geleneksel Te’vîl Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri”, *Bilimname*, c. 1, sy. 2, 2003, s. 179-197.

<sup>28</sup> Câbirî’nin tahlil yöntemi üzerine yapılmış sınırlı da olsa bazı tenkid denemeleri mevcuttur. bk. İbrahim Keskin, “Arap/İslâm Kültürünün Yapısalcı Analizinin İmkânı: Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği”, *UÜİFD*, c. 19, sy. 1, 2010, s. 255-274; Ali Bakkal, “Makâsîdüş-şerîa ve Sosyal Değişim: Câbirî’nin Makâsîd Merkezli Yeni Yöntem Teklifi ve Bu Teklifin Tahlili”, *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm*, Ankara 2007, s. 353-381.

<sup>29</sup> Söz konusu çalışmalara bakıldığında: “Dünden bugüne milyonlarca müslümanın itikâdî mezhebi kabul edilen Mâtürîdîliğin te’vîl hakkında dile getirdiği hiçbir farklı görüşü yok mudur?” sorusu ister istemez akla gelmektedir.

pahasına, araştırmamızın ilk hedefi haline gelmiş bulunmaktadır. Böyle bir kavram tahlilinin, bu çalışmanın konusu ve sınırlarını aşmakla birlikte, ilerleyen kısımlarda vurgulanmak istenen hususların ve yapılan karşılaştırmaların doğru anlaşılmasına katkı sağlayacağı muhakkaktır.

Çalışmamızın “ilk bölüm”ünde ilâhî kelâmın mâhiyeti ve dinî hitâb (din dili) konusu hem modern felsefedeki veçhesi (hermenötik) hem de müteşâbihât, teşbîh ve mümâselet terimlerine yansıyan kelâmî yönleriyle ele alınmak sûretiyle, te’vîli meydana getiren iki ana unsurdan ilki olan “ontolojik boyut” (aklî müteşâbih) aydınlatılmaya çalışılacaktır. Bu bölümün devamında te’vîlin ikinci ayağını meydana getiren “dilsel boyut” (lügâvî müteşâbih) hakikat ve mecâz kavramları çerçevesinde incelenecek; îmân, İslâm, din, ahkâm ve rü’yet terimleri Mâtürîdîler’in “hakikat” ve “mecâz” görüşlerinin anlaşılması yolunda birer misâl teşkil edecektir.

Te’vîlin teorik (metodolojik) niteliğinin ele alındığı ilk bölümde daha serbest bir üslûp ve kelâmın yanı sıra felsefe, usûl-i fıkıh, tefsir, belâgat vb. ilimlerin ışığında disiplinler arası bir yöntem sergilenirken; te’vîlin dilsel boyutunun bir ürünü olarak görülen haberî sıfatlar meselesinin Mâtürîdiyye kaynakları çerçevesinde işlendiği “ikinci bölüm”de ise onların kelâmî görüş ve yorumları esas alınacaktır. Ancak bu yaklaşım, te’vîl karşıtlığıyla bilinen Selefîyye, te’vîli bir araç haline getiren Mu‘tezile ve bu hususta nispeten muğlak bir tutum sergileyen ilk dönem sünnî kelâmcılar ve Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin aynı meseleler etrafındaki yorumlarının kapsam dışında tutulacağı anlamına gelmemektedir. Ayrıca bölüm başına alınan “ilim, halk, irâde” vb. tâbirler ile sona ilâve edilen kabir hayatı, kıyâmet alâmetleri, ba‘s, hesâb, mîzân ve sırât gibi âhîret bahisleri hakkındaki yorumlar vasıtasıyla Mâtürîdîler’in te’vîl anlayışlarının genel çerçevesi çizilmeye çalışılacaktır.

Mâtürîdiyye düşüncesinin dinî metinleri ve Ehl-i sünnet geleneğini yorum biçimi araştırılırken İmâm Mâtürîdî’nin elimizde bulunan iki eseri, *Kitâbü’t-Tevhîd* ve *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* merkeze alınarak, onun en yakın takipçisi (ve şârihi) Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin meşhûr kitabı *Tebsiratü’l-edille* başta olmak üzere bu mezhebe nispet edilen düşünürlerin eserlerinden istifade edilecektir. Kuşkusuz bu araştırmada Mâtürîdîliğin temel kaynakları arasında kabul edilen Ebü Hanîfe ve onun öğrencilerinin görüşleri de büyük önem taşımaktadır. Başlıkta yer alan “klasik dönem” kaydıyla da Ebü Hanîfe’den

başlayan araştırma kapsamının, müteahhirîn dönemi fakîh ve mütekellimlerinden Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ile son bulacağına işaret edilmektedir. Ancak gerekli görülen yerlerde, bu tarihin ilerisine geçerek daha geç dönemlerde yaşamış bir kısım bilginlerin değerlendirmelerine de atıfta bulunulacaktır.

Çalışmamızda kaynakların verdiği mâlûmât nispetinde, fikir ve yorumların özgünlüğü esas alınacak, bu sebeple bazen sadece İmâm Mâtürîdî'nin görüşleri değerlendirmeye alınırken, hocasından ayrılması ya da onu aşması durumunda Ebü'l-Muîn en-Nesefî veya bir başka Mâtürîdî âlimin yaklaşımına dikkat çekilecektir. Ayrıca yaşadığı dönemde Mâtürîdî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Nûreddin es-Sâbûnî gibi mezhebin ileri gelenlerinin görüşlerini büyük bir ustalıkla derlemeyi başaran Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin diğer çalışmalarıyla birlikte, henüz yazma halinde olan *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd* adlı eseri de, klasik dönem Mâtürîdiyye te'vîl anlayışının olgunlaşmış bir biçimi olarak sıklıkla karşımıza çıkacaktır.

Şimdi itikâdî ilkelerin anlaşılmasında te'vîle duyulan ihtiyaç konusuna geçmeden önce, bu kelimenin kaynağına yani onun Arap dilinde ve Kur'ân'daki kullanımına ve dinî ilimler geleneğinde, felsefe ve tasavvufta kazandığı anlamlara genel bir bakış yaparak: “Dinde ‘te’vîl’in yeri nedir? Bu kavramın tefsirden ayrıldığı noktalar nelerdir? Te’vîl ne zaman ve ne maksatla ortaya çıkmıştır? Farklı sistemlerin te’vîl teorileri arasında bir mukâyese yapma imkânı var mıdır?” ve son olarak da “te’vîl tartışmasının düşünce tarihimizdeki yansımaları neler olmuştur?” şeklindeki sorulara klasik eserler ışığında yeniden bir cevap bulmaya çalışalım.

## II. DİNÎ DÜŞÜNCEDE TE'VİL KAVRAMI

### A) Te'vîlin Sözlük Anlamı

Te'vîl kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm'de hangi anlamda kullanıldığını incelemeye geçmeden önce, bu kelimenin Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde yaşayan Arap toplumunun düşünce dünyasındaki karşılığının açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Böylece Kur'ân ve hadislerde geçen te'vîl lafzının aslî mânasını kavrayabilmemiz büyük ölçüde mümkün olacaktır. Bununla birlikte naslarda yer alan herhangi bir kelimenin günlük dildeki anlamını belirlemek amacıyla müracaat edilen lügat eserlerinin (her ne kadar sıkça Câhiliye Dönemi şiirine başvursalar da) telif edildikleri dönem itibariyle, dinî literatürden ve ıstılâhî kullanımlardan bütünüyle arındırılmış salt dilsel anlamları sunmadıkları gerçeği dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Bu sebeple te'vîl kelimesinin sözlük anlamı tespit edilmeye çalışılırken, mümkün olduğunca erken dönem eserlerine başvurulacak ve kavramsal nitelikteki açıklamalara burada yer verilmeyecektir.

Arap dilinde “te'vîl”, tef'îl bâbında bir mastar olup, “e-v-l” kökünden türetilmiştir. Klasik lügat eserlerinin kelimenin ıstikâkı ve anlam alanı hakkındaki değerlendirmelerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

“Te'vîl” kelimesinin kökü olan “evl” lafzının, “âle-yeûlü” fiilinin mastarı olduğunu kaydeden ilk dönem dil bilginlerinden Ezherî (ö. 370/980), bu kelimenin “dönmek” (rücû‘) anlamını taşıdığını belirtmektedir. Şâir Hişâm'ın bir şiirinde geçen “âlü'l-cimâle” ifadesi ise, “develeri, üzerine binip gitmek için çevirdiler” anlamına gelmektedir. Ezherî ayrıca, Arapların içine meşrûbat konulan kaba da aynı kökten gelen “iyâle” adını verdiklerini kaydeder.<sup>30</sup>

İbn Fâris (ö. 395/1004), “evl” lafzını, “işin başı ve sonu” şeklinde açıklamaktadır. “Evvel” kelimesinin de aynı kökten geldiğini belirten müellif, sürü veya kervanın içerisinde diğerlerini geçerek öne çıkan deveye “evvel” ya da “evvele” denildiğini ifade etmektedir. “Evl” kelimesinin sülâsî kalıbındaki “âle-yeûlü” fiili

<sup>30</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, XV, 437-440. krş. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 32.



“dönmek” (rücû‘); tef‘îl bâbındaki “evvele” fiili ise “döndürmek” (ircâ‘) anlamına gelmektedir. Bu anlamda “evvele’l-hükme ilâ ehlihî” ifadesi “hükümü döndürdü ve ehline iâde etti” demektir.<sup>31</sup>

Şişman iken zayıflayan kimsenin durumunu ifade etmek için “âle cismü’r-racül” denir. Çünkü söz konusu kişi tabîî haline geri dönmüştür. Aynı kökten gelen “iyâle” mastarı ise “siyâset” anlamına gelmektedir. Zirâ yönetilenlerin mercii, onları yöneten kimsedir. Araplar bu bağlamda şöyle söylemişlerdir: “Ülnâ ve île aleynâ”, yani “biz yönetip idâre ettik, başkaları da bizi yönetti.” Birbirlerine bağlı (meâl) oldukları için bir kişinin ev halkına “âlü’r-racül” denildiği gibi, ailesi ve aşiretiyle anılması sebebiyle kişinin kendi şahsı için de aynı ifade kullanılır. Bu durumda “âlü Ebî Bekr” tâbiri, “Ebû Bekir’in kendisi” anlamına gelmektedir. Ayrıca “âle” fiili, “dönmek” mânasının yanı sıra “katran ve bal gibi sıvıların koyulaşması, sütün kesilmesi” gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.<sup>32</sup>

Yine bir lügat âlimi olan Cevherî (ö. 400/1009), “işin sonunda varıp dayanacağı durumu, âkıbetini açıklamak” (tefsîru mâ yeülû ileyhi’ş-şey’)<sup>33</sup> şeklinde tarif ettiği “te’vîl” kelimesinin, tef‘îl bâbında olduğu gibi tefa‘ul bâbında da (teevvül) aynı mânayı ifade ettiğini söyler. Müellif bu târifi izâh sadedinde ünlü Câhiliyye şâiri A‘şâ’nın şu beytine işâret etmektedir:

Onun sevgisinin *teevvülü* (te’vîl) tıpkı,  
Şu yavru devenin annesine arkadaş olmasının *teevvülü* gibidir.<sup>34</sup>

Elimizde bulunan en eski tefsir çalışmalarından birinin sahibi olan Ebû Ubeyde (ö. 209/824), aynı beytin açıklamasını şu şekilde yapmaktadır: “Şâir ‘sevgisinin teevvülü’ (teevvülü hubbihâ) ifadesiyle, onun sevgisinin tefsiri ve mercii (dönüp dolaşıp vardığı hal, sonuç) demek istemiştir. Nitekim o sevgi başlangıçta kalbinde küçüktü, zaman içinde büyümeye devam etti ve nihâyet onunla arkadaşlık edecek kadar büyüyüp

<sup>31</sup> İbn Fâris, *Mu‘cemu mekâyisi’l-lüga*, I, 158-159.

<sup>32</sup> Ezherî, *a.g.e.*, XV, 437-440; İbn Fâris, *a.g.e.*, I, 160-161; Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1627-1628.

<sup>33</sup> Cevherî’nin burada “te’vîl” lafzını tarif ederken yine bu kelimenin müştak olduğu sülâsi “âle” fiilini kullanması, tarifin anlamında kapalılığın meydana gelmesine sebep olmaktadır. krş. Yusuf Işıcık, “Kur’ân’da Temel İki Kavram: Te’vîl ve Müteşâbih”, *SÜİFD*, Konya 2002, sy. 13, s. 17.

<sup>34</sup> على انها كانت تأولُ حبيها ٠ تأولُ ربعي السقاب فأصبحا

kalbine iyice yerleşti. Bu durum tıpkı, baharda doğmuş yavru devenin büyüyerek sonunda annesi kadar olup da ona refâkat eder hale gelmesine benzemektedir.”<sup>35</sup>

Tarihçi ve müfessir İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) aynı beyit ile ilgili olarak şu yorumu yapmaktadır: “Bu kelimenin aslı “âle-yeûlü-evlen” fiilidir. Bu fiil “âle’s-şey’ü ilâ kezâ” cümlesinde kullanıldığında, onunla “bu hâle geldi, döndü” anlamı kastedilir. “Onu, ben teevvül ettim” sözünün mânası ise, “onu bu hâle ben getirdim” (sayyertühû ileyhi) demektir. Nitekim A’sâ, yukarıda nakledilen şiirinde “sevgisinin teevvülü” sözüyle, o sevginin tefsirini ve (bir halden diğer bir hale) dönüşmesini kastetmektedir.”<sup>36</sup>

Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), te’vîl kelimesinin “sonuca götüren siyâset” mânasına gelen “evl” kelimesinden türediğini kaydeder. Te’vîl, “asl’a dönmek” demektir. Müellif açıklamasının devamında te’vîlin ıstılâhî mânasını andıracak şekilde bir yoruma giderek, “dönülen yere”, “mev’il” adının verildiğini söyler. “Mev’il”e dönüş (te’vîl) ise, bir şeyi ilmen yahut fiilen istenen maksada götürmek (döndürmek) şeklinde gerçekleşmektedir.<sup>37</sup> Kezâ te’vîl kelimesinin, “âle-yeûlü” fiilinin mastarı olan “iyâle” kelimesinden türediğini kaydeden Zemahşerî (ö. 538/1144) de bu kelimenin “doğru idâre, siyaset ve yönetim” mânasına geldiğini ifade etmektedir.<sup>38</sup>

Hız. Peygamber (s.a.v.) gördüğü bir rüyânın da tesiriyle hicretin VI. yılında mâiyetindekilerle birlikte umre yapmak üzere Mekke’ye yönelmiş, ancak müşriklerin itirazı üzerine yapılması düşünülen umre ertesi yıla bırakılmıştır. Böylece Hız. Peygamber’in Fetih Sûresi’nde de işaret edilen rüyâsı bir yıl sonra gerçekleşmiş olur. Rivâyete göre Abdullah b. Revâha, kazâ umresi (umretü’l-kazâ) adı verilen bu ziyaret sırasında Hız. Peygamber’in devesinin yularından tutup çekerken, etrafında toplanmış bulunan Mekke ahâlisi ve çocuklarına hitâben şu şiiri okumuştur: “Çekilin onun yolundan ey kâfir oğulları! Çekilin, çünkü bütün hayırlar Allah Rasûlü ile birlikte! Biz sizinle onun *te’vîli* (rüyânın ve âyetin vâdinin gerçekleşmesi) uğrunda savaşıyoruz.

<sup>35</sup> Ebû Ubeyde, *Mecâzü’l-Kur’ân*, I, 87; Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1627; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XI, 34.

<sup>36</sup> Taberî, *Câmiü’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, V, 222.

<sup>37</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân* (nşr. Muhammed Ahmed Halefullah), Kahire 1970, s. 38.

<sup>38</sup> Zemahşerî, *Esâsü’l-belâga* (nşr. Mezîd Naîm-Şevki Maarî), Beyrut 1998, s. 20.

Tıpkı daha önce *tenzîli* için sizi vurduğumuz gibi. Bu öyle bir vuruş ki, başı omuzdan ayırır ve kişiye dostunu unutturur.”<sup>39</sup>

Yine Zemahşerî'nin kaydettiğine göre hükmü ehline vermeye “te’vîl” denildiği gibi, malını veya eşyâsını kaybeden kimse için duâ ederken de “Allah, kaybımı sana geri versin!” anlamında aynı fiil kullanılmaktadır.<sup>40</sup> “Âle” fiilinin mastarı olarak “evl” ve “meâl” kelimelerini veren ünlü dil bilgini İbn Manzûr da (ö. 711/1311) fiilin “dönmek” mânasını tescil eder. Kelimenin sülâsî ve mezîd bâblardaki kullanımına örnek veren müellif, “evvele” fiilinin “ilâ” harf-i cerriyle “dönmek” (rücû‘); “âle” fiilinin ise “an” harf-i cerriyle “bir şeyden dönmek, yüz çevirmek” (irtidâd) mânasına geldiğini söyler. Müellif ayrıca, “men sâme’d-dehra felâ sâme, velâ âle”<sup>41</sup> hadisinde geçen “âle” ifadesinin “bir hayra dönmek” (ulaşmak) mânasına geldiğini kaydetmektedir.<sup>42</sup> Benzer şekilde Tehânevî (ö. 1158/1745), “te’vîl” kelimesine sözlük anlamı olarak “rücû‘” karşılığını vermektedir.<sup>43</sup>

Buraya kadar verilen bilgileri kısaca özetleyecek olursak, kökeni itibariyle Arap dilinde hayli geniş bir kullanım alanına sahip bulunduğu görülen te’vîl kelimesinin “âle-yeûlü” fiilinin kökü olan “evl” kelimesinden türemiş olduğu anlaşılmaktadır. Aynı fiil kökünde “evl” mastarının yanı sıra “âl”, “meâl” ve “iyâle” lafızları da yer almaktadır. Bu kelimelerle birlikte “evl” kökü “dönmek, yüz çevirmek, öne çıkmak, koyulaşmak, idâre ve ıslâh etmek, işin başı ve sonu, bir şeyin kaynağı, aslı ve mercii” gibi mânaları ihtivâ etmektedir. Hem lâzım, hem de müteaddî olarak kullanılan “âle” sülâsî fiilinin tef’îl bâbındaki mastarı “te’vîl”, tefa’ul bâbındaki mastarı ise “teevvül” kelimeleridir. Semantik bakımından birbiriyle aynı anlamı taşıyan bu iki kelime “bir şeyi geri çevirmek, aslına döndürmek, ehline iâde etmek, sonucunu ve âkıbetini

<sup>39</sup> Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, s. 20; Ezherî, *a.g.e.*, XV, 459. Şiirin tam metni, ne zaman ve ne maksatla söylendiği hakkındaki tartışmalar için bk. Yusuf Işıcık, *Kur’ân’ı Anlamada Temel Bir Problem*, s. 32-33; Mustafa Öztürk, *Kur’ân ve Aşırı Yorum*, s. 113.

<sup>40</sup> Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 20-21.

<sup>41</sup> Müslim, “Sıyâm”, 36; Ebû Dâvûd, “Savm”, 5; Nesâî, “Savm”, 71.

<sup>42</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 32.

<sup>43</sup> Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi İstulâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, I, 376.

açıklamak, maksada ulaştırmak, bir Şeyin sonucu (meâl), işin varacağına varması (merci‘) ve nihâi haline dönmesi (masîr)” gibi mânalar taşımaktadır.<sup>44</sup>

İleride görüleceği üzere te’vîl kelimesinin ıstılâhtaki kullanımına esas teşkil eden “sözün (kelâm) bir mânaya sevk edilmesi (tedbîr), maksadının tâyin edilmesi (takdîr), açıklanması ve yorumlanması (tefsîr)” mânalarının burada zikredilen sözlük anlamları arasında açıkça yer almadığı görülmektedir. Bununla birlikte Cevherî’nin târifinde geçen “işin sonucunu açıklamak” ifadesiyle, Râğıb el-İsfahânî’nin verdiği “bir Şeyi ilmen yahut fiilen aslına döndürmek” anlamından hareketle te’vîl ile tefsîr lafızları arasında bir alâka kurmak mümkündür. Nitekim bir söz veya ibârenin te’vîli, bir bakıma o sözü, sözün sahibinin kastettiği asıl anlama döndürme, hakikatine ulaştırma gayretini ifade etmektedir. Bununla birlikte, inceleme imkânı bulduğumuz lügat eserlerinde (V. hicrî yüzyıl öncesine ait) yer alan “te’vîl” maddelerinden anlaşıldığına göre “evvel”, “hakîkât” ve “asl”a dönen/döndürülen Şey, bir başkasına ait söz, hikâye veya rivâyet değil; fiil, iş veya durumun bizzat kendisidir. O halde sözün (kelâm) te’vîlinin (döndürülmesi) mânası, daha çok kelimenin Kur’ân ve hadislerdeki kullanımlarından elde edilen bir sonuç olmalıdır.

## **B) Kur’ân-ı Kerîm’de Te’vîl Kavramı**

“Te’vîl” kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de toplam on beş âyette, on yedi defa geçmektedir. İçerisinde te’vîl lafzı geçen âyetlerin önemli bir kısmının “ahsenü’l-kasas” olarak nitelendirilen Hz. Yûsuf kıssasının anlatıldığı sûrede bulunması dikkat çekicidir.<sup>45</sup>

Yukarıda ele alındığı üzere, te’vîl kelimesinin Arap dilinde geniş bir anlam alanının bulunması ve muhtemelen, aynı Şekilde yaygın bir kullanıma sahip olması, bu kelimenin Kur’ân’daki kullanımına tek bir anlamın verilmesini güçleştirmektedir.<sup>46</sup> Bu nedenle gerek müfessirler gerekse meâl yazarları ve konuyla ilgilenen diğer bilginler, muhtelif âyetlerde geçen “te’vîl” lafzına, ibârenin içerisinde bulunduğu bağlam, lafzın

<sup>44</sup> Krş. Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, Beyrut 1993, s. 1244; Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, VII, 215.

<sup>45</sup> Ku’an’da te’vîl kelimesinin geçtiği âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/7; en-Nisâ 4/59; el-A’râf 7/53; Yûnus 10/39; Yûsuf 12/6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101; el-İsrâ 17/35; el-Kehf 18/78, 82.

<sup>46</sup> Bk. Nasr H. Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiatı* (trc. Mehmet Emin Maşalı), Ankara 2001, s. 275.

siyâk ve sibâkı, rivâyetlerde bu kelimeye yüklenen mânalar vb. hususları dikkate alarak “sözün tefsîri ve tâyini (yorum), sonuç ve âkıbet, cezâ (mükâfat, karşılık), bir şeyin asıl sebebi (iç yüzü) ve mâhiyeti, haber verilen olayın vukû bulması (tasdîk ve tahakkuk) ve rüyâ tâbiri” gibi anlam bakımından birbirinden oldukça farklı mânalar vermişlerdir.<sup>47</sup>

Bazı âyetlerde geçen “te’vîl” kelimesine Arap dilindeki kullanımıyla mütenâsip olarak, “sonuç, âkıbet, varacağı yere var(dır)mak, vukû bulmak, gerçekleş(tir)mek” gibi anlamların verilmesi ittifakla uygun görülürken, bu durumun tedricen değiştiği ve bir kısım âyetlerde kelimenin başka mânalara hamledilmesinin muhtemel hale geldiği görülmektedir. Bu hususu da dikkate alarak, Kur’ân’da te’vîl kelimesinin geçtiği âyetlerin meselenin anlaşılması bakımından önemli olanlarını lügat mânası ve klasik tefsirlerdeki yorumlanışları ışığında bir tahlîl yapmak üzere şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Allah Teâlâ, Nisâ Sûresi’nin 59. âyetinde: “Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve âhret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Rasûlü’ne arz edin. Bu, daha iyidir, *te’vîl* bakımından da daha güzeldir”<sup>48</sup> buyurmaktadır.<sup>49</sup> Bu âyette inananların ihtilâfa düştükleri meseleleri Allah ve Rasûlü’ne götürmelerinin “te’vîl” bakımından daha güzel olduğu ifade edilmektedir. Burada geçen “ahsenü te’vîlen” ifadesini, “sonuç bakımından övgüye daha lâyıf ve âkıbet bakımından daha güzel” şeklinde açıklayan Taberî (ö. 310/923), âyetteki “te’vîl” kelimesinin tâbiînden gelen muhtelif rivâyetlere göre “cezâ, sevap, âkıbet ve tasdîk” anlamlarına geldiğini nakletmektedir.<sup>50</sup> Kurtubî (ö. 671/1273) aynı âyet hakkında, “ihtilâfa düştüğünüz konuyu Kitâb ve sünnete götürmeniz birbirinizle çekişmenizden daha hayırlı, varılacak sonuç (merci’) bakımından da daha güzeldir”<sup>51</sup> yorumunu yaparken;

<sup>47</sup> Bk. Orhan Karmış, *a.g.e.*, s. 116-118; Muhsin Demirci, *Kur’ân’ın Müteşâbihleri Üzerine*, İstanbul 1996, s. 116; Yusuf Işıcık, *a.g.e.*, s. 22; Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s. 32.

<sup>48</sup> فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

<sup>49</sup> Âyetlerin çevirisinde *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’ân-ı Kerîm Meâli* ([nşr. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin], Ankara 2006) esas alınmış, gerekli görülen yerlerde çeşitli tasarruflarda bulunulmuştur.

<sup>50</sup> Taberî, *Câmiü’l-beyân*, VII, 187-188. krş. *a.e.*, V, 222.

<sup>51</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, VI, 435.

İbn Kesîr de (ö. 774/1373) âyette geçen “te’vîl” kelimesine “âkıbet, sonuç (meâl) ve cezâ” anlamlarının verildiğini kaydetmektedir.<sup>52</sup>

2. İsrâ Sûresi’nin 35. âyetinde te’vîl kelimesi, “Ölçtüğünüzde ölçmeyi tam yapın, doğru terazi ile tartın. Bu daha hayırlı, *te’vîl* bakımından daha güzeldir” şeklinde yukarıdaki âyete benzer bir tarzda zikredilmektedir.<sup>53</sup> Bu âyeti “böylece Allah Teâlâ sizden râzı olur, size de güzellikle karşılıkta (cezâ) bulunur” şeklinde yorumlayan Taberî, tâbîî müfessirlerden Katâde b. Diâme’den (ö. 117/735) nakledildiğine göre buradaki te’vîlin “âkıbet ve sevâb” mânasına geldiğini söyler.<sup>54</sup> Kurtubî, âyetteki “te’vîlen” ibâresine, “âkıbet olarak” mânasını verirken;<sup>55</sup> İbn Kesîr, aynı ifâdeyi “varacağı neticesi (meâl) ve âhiretteki karşılığı” şeklinde açıklamaktadır.<sup>56</sup>

3. A’râf Sûresi’nin 53. âyetinde şöyle buyrulmaktadır: “Onlar ise ancak, ("Görelim bakalım!" diyerek) Kur’ân’ın bildirdiği *te’vîli* bekliyorlar. Onun bildirdiği *te’vîl* gelip çattığı gün, önceden onu unutmış olanlar derler ki: ‘Gerçekten Rabbimizin peygamberleri hakkı getirmişler. Şimdi bizim için şefâatçiler var mı ki bize şefâat etseler veya (dünyaya) döndürülsek de yaptıklarımızdan başkasını yapsak?’ Gerçekten onlar kendilerine yazık etmişlerdir. (İlâh diye) uydurdukları (putlar) da onları yüzüstü bırakarak uzaklaşıp kaybolmuşlardır.”<sup>57</sup> Âyetin devamından da anlaşıldığı üzere müşriklerin bekledikleri “te’vîl”, peygamberlerin kendilerini uyardığı âkıbet ve cezânın gerçekleşmesidir. Taberî söz konusu âyetin tefsirinde, Allah’ın âyetlerini ve âhireti inkâr eden müşriklerin, azaba uğramak ve cehenneme atılmak gibi Allah’ın onlara uyarıda bulunduğu hususların (vaîd) kötü sonuçlarını beklediklerini belirtir. Müfessir yine, bu âyete geçen te’vîl kelimesine “sevâb, âkıbet ve cezâ” gibi anlamların verildiğini kaydetmektedir. İbn Abbâs’tan (ö. 68/687) nakledildiğine göre “te’vîlin geleceği gün” ifadesiyle kıyâmet (âhîret) günü kastedilmektedir.<sup>58</sup>

<sup>52</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur’âni'l-'Azîm*, II, 346.

<sup>53</sup> وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

<sup>54</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân*, XIV, 592-593; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur’âni'l-'Azîm*, V, 74.

<sup>55</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur’ân*, XIII, 77.

<sup>56</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur’âni'l-'Azîm*, V, 74.

<sup>57</sup> هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنا بِالْحَقِّ

<sup>58</sup> Taberî, *a.g.e.*, X, 240-242.

İbn Kesîr, “Kur’ân’ın bildirdiği te’vîlin”, onlara bu dünyada yaptıklarının karşılığı olarak bildirilen azâb, cezâ, cennet ve cehennem olduğunu söyler. Rivâyete göre, hesabın görülüp de, cennetliklerin cennete, cehennemliklerin de cehenneme girdiği gün sözü edilen te’vîl tamamlanmış olur.<sup>59</sup>

Zikredilen âyetlerde geçen te’vîl kelimesinin “âkıbet, sonuç, işin nihâyetinde varacağına varması, vâdedilenlerin aynen söylendiği tarzda gerçekleşmesi (tahakkuk ve tasdîk)” gibi mânalarda kullanıldığı açık olarak anlaşılmaktadır. Ancak bazı âyetlerde yer alan te’vîl kelimesinin içerdiği anlamın bu kadar açık olmadığı görülmektedir.

4. Cenâb-ı Hak, Yûnus Sûresi 39. âyette: “Hayır öyle değil. Onlar, ilmini kavrayamadıkları ve kendilerine *te’vîli* gelmemiş olan bir şeyi yalanladılar. Kendilerinden öncekiler de (peygamberleri ve onlara indirilen kitapları) böyle yalanlamışlardı. Bak, o zâlimlerin sonu nasıl oldu” buyurmaktadır.<sup>60</sup> Bu âyette geçen te’vîl ifadesinden doğan kapalılığı gidermek üzere bazı çağdaş yazarlar kelimeye, tefsir ilminde kazandığı ıstılâhî mânayı, yani “açıklama ve yorum” anlamını vermektedir. Meselâ Süleyman Ateş, âyetin meâlini: “Hayır, bilgisini kavrayamadıkları, yorumu kendilerine gelmemiş olan bir şeyi yalanladılar” şeklinde verirken; aynı âyetin tefsirinde bu tasarruftan vazgeçerek te’vîl ile ilgili: “Kur’ân’ın anlattığı hakîkatlerin gerçekleşmesi, uyarıların vukûu, inkârcıların uğrayacakları azâbdır. Bu uyarılar henüz başlarına gelmediği için inkârcılar yalanlamaya devam etmektedirler” yorumunu yapmaktadır.<sup>61</sup>

Taberî, âyetteki “kendilerine *te’vîli* gelmemiş olan” anlamındaki ifadeyi “Kur’ân’da Allah’ın onları uyardığı hususların (vâid) *sonucunun beyânı* henüz kendilerine gelmedi” şeklinde açıklamaktadır. Onun bu izâhında te’vîlin lügavî anlamı (sonuç) ile ıstılâhî anlamının (beyân) iç içe geçmesi oldukça ilginçtir.<sup>62</sup> Kurtubî’ye göre ise bu âyette: “Ba’s, cennet ve cehennem gibi hususlardan bahseden Kur’ân âyetlerini, te’vîli henüz

<sup>59</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-Azîm*, III, 425.

<sup>60</sup> بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّابٌ أَذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ

<sup>61</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, IV, 228. Âyette geçen “te’vîl” lafzına “yorum” anlamının verilmesine dair başka bir misâl için bk. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, s. 212.

<sup>62</sup> Taberî’nin kullandığı “beyân” lafzını, anlamayı zorlaştıran zâid bir ifade biçiminde değerlendirmek de mümkündür. Nitekim Yusuf Işıcık, bu müfessirden yaptığı tercümede bu kelimeye yer vermez. bk. Taberî, *Câmiü'l-beyân*, XII, 184. krş. Yusuf Işıcık, *Kur’ân’ı Anlamada Temel Bir Problem*, s. 47.

kendilerine gelmediği halde inkâr ettiler” denilmektedir. Yani burada te’vîl, “Kur’ân’da vâdedilen şeylerin hakikatidir.”<sup>63</sup>

5. Hz. Mûsâ ile klasik tefsirlerin “Hızır” adını verdikleri şahıs arasında geçen olayların anlatıldığı Kehf Sûresi 78. âyette şöyle buyrulmaktadır: “Adam: ‘İşte bu birbirimizden ayrılmamız demektir’ dedi. ‘Şimdi sana sabredemediğin şeylerin *te’vîlini* anlatacağım.”<sup>64</sup> Bu âyette geçen “te’vîl” kelimesine genellikle “zâhirinde haksız tasarruflar şeklinde gözükken bazı fiil ve hareketlerin *içyüzü*” anlamı verilmekte; böylece “hâdiselerin görünmeyen sebeplerini keşf ve beyân mânasındaki bu te’vîlin, kuvvetli ve mâkul delile istinâd eden (ıstılâhî mânadaki) ‘lafzî te’vîl’ ile büyük bir benzerlik arz ettiği” belirtilmektedir.<sup>65</sup>

İbn Kesîr, âyetteki “te’vîl” kelimesine sözlük anlamı yerine ıstılâhî anlamına uygun olarak “tefsîr” mânasını vermektedir. Şu halde “bu (*te’vîl*), Allah’ın Hızır’a (a.s.) bâtını açıklamış olduğu halde, kendisine gizli kalması (ışkâl) sebebiyle Hz. Mûsâ’nın (a.s.) zâhirine itiraz ettiği olayların *tefsîridir*.”<sup>66</sup> Kezâ Elmalılı M. Hamdi Yazır da, buradaki te’vîle “mâna ve maksad” anlamı vererek âyeti şöyle izâh etmektedir: “Yani gemi, oğlan ve duvar hakkında yaptığım şeylerin sana gizli kalan *mâna ve maksadını*, gizli olan *sebepe ve hikmetini* anlatacağım.”<sup>67</sup>

Bu yorumlardan âyette geçen te’vîl lafzına, “bir şeyin zâhirinin arkasında saklı olan mâna ve maksatların açıklanması; olayın veya metnin içyüzünün açığa çıkarılması, deşifre edilmesi” gibi anlamlar yüklendiği anlaşılmaktadır. Halbuki bu âyette geçen te’vîl kelimesine de diğerlerinde olduğu gibi “sonuç ve âkıbet” anlamının verilmesi mümkündür. Nitekim Taberî, âyeti “sana, sabredemediğin fiillerimin *âkıbetinin* ne olacağını bildireceğim” (seuhbiruke bimâ teûlü ileyhi âkıbetü ef’âlî) şeklinde açıklar.<sup>68</sup> Benzer biçimde Kurtubî’ye göre de “bir şeyin *te’vîli*, onun *neticesidir*” (meâlühü), buna

<sup>63</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, X, 505.

<sup>64</sup> قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأْتِيكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا

<sup>65</sup> Bk. Orhan Karmış, *a.g.e.*, s. 117; Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur’ân Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, III, 568.

<sup>66</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*, V, 184.

<sup>67</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, V, 377.

<sup>68</sup> Taberî, *a.g.e.*, XV, 353.



göre âyetin anlamı: “Sana, yaptığım şeylerin (doğuracağı) sonuçları anlatacağım” demektir.<sup>69</sup>

6. Te’vîl kelimesi, Yûsuf Sûresi’nde bazı sâdık rüyâlarda görülen sembolik durumların hakikatleri ortaya çıkmadan önce, bunların neye işaret ettiğine dâir bilgilerin Hz. Yûsuf’a “öğretilmesi”, onun da bu bilgileri insanlara “açıklaması” biçiminde gelişen olaylar örgüsü bağlamında sekiz ayrı âyette zikredilmekte, buna mukâbil müfessirler tarafından bu kelime genellikle “rüyâ tâbiri” olarak anlaşılmaktadır.

Anılan sûrenin 6. âyetinde Allah Teâlâ şöyle buyurur: “İşte Rabbin seni böylece seçecek, sana (rüyâda görülen) olayların *te’vîlini* öğretecek ve daha önce ataların İbrâhim ve İshâk’a nimetlerini tamamladığı gibi sana ve Yâkub soyuna da tamamlayacaktır. Şüphesiz Rabbin hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”<sup>70</sup> Meselâ Elmalılı buradaki “te’vîlü’l-ehâdîs” ibâresine “rüyâ tâbir etmek”, “ilâhî işâretlerin muammâlarını, ledünnî hakikatlerini anlamak”, “olayların son şeklini ve sonuçlarını anlamak” gibi üç farklı mâna vermektedir. Bunların ilk ikisi “yorum ve gizli kalmış hususların anlaşılması” şeklinde ıstılâhî bir mâhiyet taşır.<sup>71</sup>

Âyetteki ifadenin rüyâ yorumuna indirgenmesinin doğru olmayacağını belirten M. Esed ise, te’vîlin bir şeyin “dış görünüşünün veya lafzının altında yatan gerçek anlam” mânasına geldiği fikrinden hareketle söz konusu âyeti, “Rabbin seni de seçecek; sana olayların *içyüzünü görüp yorumlamayı* öğretecek” şeklinde tefsir etmektedir.<sup>72</sup>

Taberî’ye göre bu âyette: “Rabbin, sana insanların rüyâlarında gördükleri olayların nasıl gerçekleşeceğine, sonucunun ne olacağına (mâ yeûlü ileyhi) dâir bir bilgiyi öğretecek” denilmektedir. Bu ise “rüyâ tâbiri” anlamına gelmektedir.<sup>73</sup> Taberî’nin bu izâhından da anlaşıldığı üzere âyette geçen te’vîl lafzı, “sözlerden anlam çıkarmak, rüyâları anlatan ibâreleri yorumlamak” değil, “bizzat rüyâlarda görülen olayların gelecekte nasıl vukû bulacağını, bunların gerçek hayattaki sonuçlarının ne

<sup>69</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, XIII, 347.

<sup>70</sup> وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ

<sup>71</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, V, 34. krş. a.mlf., *Kur’ân-ı Kerîm ve Meâli* (nşr. Dücane Cündioğlu), İstanbul 1997, s. 235.

<sup>72</sup> Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı: Meâl, Tefsir* (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul 2004, s. 456-457. krş. Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur’ân Yolu*, III, 217, 224.

<sup>73</sup> Taberî, *a.g.e.*, XIII, 15; Kurtubî, *a.g.e.*, XI, 303; İbn Kesîr, *a.g.e.*, IV, 371.

olacağını haber vermek” mânasına gelmektedir. Burada olduğu gibi aşağıdaki âyetlerde de “olayların te’vîli” ifadesinin kullanılması bu kanaati destekler mâhiyettedir.

7. Yûsuf Sûresi’nin 21. âyetinde: “Onu satın alan Mısırlı kişi hanımına dedi ki: ‘Ona iyi bak. Belki bize yararı dokunur veya onu evlat ediniz.’ İşte böylece biz Yûsuf’u oraya (Mısır’a) yerleştirdik ve ona (rüyâdaki) olayların *te’vîlini* öğretelim diye böyle yaptık” buyrulmaktadır.<sup>74</sup> Taberî, hem bu âyette hem de aynı sûrenin 36. ve 37. âyetlerinde yer alan te’vîl kelimelerini benzer bir biçimde, “rüyâda görülen şeylerin neticesinin ne olacağı, sonucunun nereye varacağı” anlamında tefsir etmektedir.<sup>75</sup>

8. Yûsuf sûresinin 100. âyetindeki kullanım, Kur’ân’ın te’vîl lafzına yüklediği muhtevâyı daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır: “Ana babasını tahtın üzerine çıkardı. Hepsi ona saygı ile eğildiler. Yûsuf dedi ki: ‘Babacığım! İşte bu, daha önce gördüğüm rüyânın *te’vîlidir*. Rabbim onu gerçekleştirdi.”<sup>76</sup>

Konunun işlenişine esas aldığımız müfessirlerden Taberî, aynı âyeti “gördüğüm rüyânın vardığı *netice* (gerçekleşmesi) işte budur” şeklinde açıklarken; Kurtubî, “Yûsuf’un rüyâsı ile onun te’vîli arasında yirmi iki yıl vardı” sözünü burada kastedilen şeyin “rüyânın *gerçekleşmesi*” olduğunu açıkça vurgulamaktadır. İbn Kesîr ise söz konusu ifade hakkında “bu, işin kendisine döndüğü *neticedir*” (hâzâ mâ âle ileylehi’l-emr) yorumunu yapar.<sup>77</sup>

9. Aynı sûrenin 101. âyetinde ise te’vîl, Hz. Yûsuf’un duâsı içinde şu şekilde zikredilir: “Rabbim! Gerçekten bana mülk verdin ve bana olayların *te’vîlini* öğrettin. Ey gökleri ve yeri yaratan! Dünyada ve âhirette sen benim velîmsin. Benim canımı müslüman olarak al ve beni iyilere kat.”<sup>78</sup>

Te’vîlin mâhiyetinin doğru anlaşılmasında oldukça önemli bir noktaya dikkat çeken Kurtubî, sûrede Hz. Yûsuf’a öğretildiği belirtilen te’vîlin, Allah’ın kendisine

<sup>74</sup> وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ

<sup>75</sup> Taberî, *a.g.e.*, XIII, 65, 156, 160.

<sup>76</sup> وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا

<sup>77</sup> Taberî, *a.g.e.*, XIII, 357; Kurtubî, *a.g.e.*, XI, 455; İbn Kesîr, *a.g.e.*, IV, 412-413.

<sup>78</sup> رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ

ihşân ettiği “gayb bilgisi” olduğunu ve “te’vîlü’l-ehâdîs” ibâresiyle Hz. Yûsuf’un, nübüvvetine işaret edildiğini kaydetmektedir.<sup>79</sup>

Çağdaş müellifler açısından Yûsuf Sûresi’nin 100. âyetinde geçen “te’vîlü rü’yâye” ibâresi ile 101. âyetteki “te’vîlü’l-ehâdîs” tâbirinin anlaşılmasında yine bir problemin söz konusu olduğu, ilk âyetteki te’vîle “sonunda gerçekleşme” anlamı verilirken, aynı kelimeye ikinci âyette “rüyâların tâbir edilmesi, olayların anlaşılması, yorumlanması” gibi mânaların yüklendiği görülmektedir. Kuşkusuz Kur’ân’da aynı lafzın, bulunduğu farklı bağlamlara göre birden fazla mânada kullanılabileceği iddiası tartışmaya açık bir konudur. Ancak tutarlı ve bütüncül bir anlayışın, aynı sûrenin müteakip âyetlerinde, benzer terkipler içerisinde yer alan bir kelimeye ortak bir mâna verebilmesi gerekmektedir.<sup>80</sup>

Nitekim te’vîl âyetlerini değerlendiren M. Reşid Rızâ, “olayların ve rüyâların te’vîli” ifadesinin varlıksal (ontolojik) bir durum (emr-i vücûdî) olduğunu, sözden ziyâde fiili ifade ettiğini; bir başka deyişle te’vîlin nesnesinin bilkuvve değil, bilfiil varlık olduğunu kaydeder. Buna göre anılan sûrenin 37. âyetinde “Yûsuf’un *te’vîli* haber vermesi”, gelecekte vukû bulacak olan bir işi bildirmesi anlamına gelmektedir. 100. âyetteki “işte bu, daha önce gördüğüm rüyânın *te’vîlidir*” sözü ise, Hz. Yûsuf’un sûrenin başında babasına anlattığı düştteki olayların somut bir durum olarak gerçekleşmesine işaret etmektedir.<sup>81</sup>

**10.** “Tevîl” kelimesini, “muhkem ve müteşâbih” kavram çiftiyle birleştirerek “Kur’an’da te’vîl probleminin” merkezi haline gelen Âl-i İmrân Sûresi’nin 7. âyetinde Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Sana kitabı indiren O’dur. Onun (Kur’ân) bir kısım âyetleri muhkemdir ki bunlar kitâbın anasıdır; diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik bulunanlar, sırf fitne çıkarmak ve onun *te’vîlini* yapmak için ondaki

<sup>79</sup> Kurtubî, *a.g.e.*, XI, 258, 348.

<sup>80</sup> Bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, V, 97-100; Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu*, III, 258-259. M. Esed, 100. âyetteki te’vîli “rüyânın gerçek anlamı”, 101. âyettekini “olayların altında yatan gerçekleri kavrayıp açıklama bilgisi” olarak tercüme ederken, âyetin açıklamasında “rüyâdaki sembolik anlatımın gerçekleşmesi” yorumunu yapmaktadır (Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı*, s. 478-479). S. Ateş, her iki âyetin meâlini “düşün yorumu” olarak kaydetmekte, âyetin tefsirinde ise “Yûsuf, babasına böylece düşünün gerçekleşmiş olduğunu söyler” diyerek kelimeye “gerçekleşme” anlamını vermektedir (Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, IV, 409, 413).

<sup>81</sup> M. Reşid Rızâ, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-hakîm*, III, 174.

müteşâbihlerin peşine düşerler. Halbuki onun (Kur'ân'ın ya da müteşâbihin) *te'vîlini* ancak Allah bilir. İlimde rüsûh sahibi olanlar ise 'ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır' derler. (Bu inceliği) yalnız akl-ı selîm sahipleri düşünüp anlar.”<sup>82</sup>

Bu âyette diğerlerinden farklı olarak te'vîl kelimesinin yanı sıra, bazı kelime ve terkiplerin de anlaşılmasında problem yaşandığı ve müfessirler tarafından bu ibârelere muhtelif mânaların yüklendiği görülmektedir. Âyette verilmek istenen mesaj doğrultusunda üzerinde durulmaya ve bir bütünlük içerisinde ele alınmaya muhtaç olduğu görülen ifadelerden bazıları şunlardır: “Muhkemât”, yani muhkem âyetler ve bunların “ümmü'l-kitâb” oluşu; “müteşâbihât”, yani müteşâbih âyetler ve bunların te'vîli, kalplerinde eğrilik bulunanlar, ilimde rüsûh sâhibi olanlar ve bu kimselerin te'vîli bilip bilemeyecekleri konusu.

Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824[?]), âyette geçen “muhkemât” ifadesini, “Kur'ân âyetleri” şeklinde açıklamaktadır.<sup>83</sup> Taberî'ye göre muhkem âyetler, beyân ve tafsîl yoluyla hükümleri sağlamlaştırılmış ve delilleri ispatlanmış bulunan helâl-harâm, va'd-vaîd, sevâb-cezâ, emir-nehîy, haber-mesel, vaaz-ibret vb. hususlardan bahseden âyetlerdir. Âyette geçen “ümmü'l-kitâb” ifadesi, yani muhkemlerin “Kitâb'ın anası” olmasının sebebi ise bu âyetlerin muhtevâsında farzlar, hadler ve ahkâma dâir meselelerin yer almasıdır.<sup>84</sup>

Taberî, müteşâbih âyetleri, “okunuş (tilâvet) bakımından birbirine benzeyen, mâna bakımından ise aralarında farklılık bulunan âyetler” olarak açıklamaktadır. Buna göre âyeti şu şekilde anlamak mümkündür: “Kur'ân'ın bazı âyetleri muhkemdir. Onlar beyân sûretiyle, dinin temel dayanağı ve İslâm'ın hükmü olarak emredilen şeylerde başvuru mercii olan Kitâb'ın asıllarıdır. Diğer bazı âyetler ise şeklen (nazım bakımından) müteşâbih, mâna bakımından da muhtelifdir.”<sup>85</sup>

<sup>82</sup> هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

<sup>83</sup> Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 86.

<sup>84</sup> Taberî, *a.g.e.*, V, 188-189, 201.

<sup>85</sup> Taberî, *a.g.e.*, V, 192. krş. Ebû Ubeyde, *a.g.e.*, I, 86.

İbn Kesîr, “Kitâb’ın anası olan muhkem âyetleri”, muhtevâsında benzerlik ve şüphe (iştibâh) bulunan âyetler, hakkında kendilerine mürâcaat edilen (dönülen) “asıllar”; “müteşâbihleri” ise mânaya delâleti muhkem âyetlere uygun olmakla birlikte, maksat bakımından olmasa da, lafız ve terkip bakımından başka bir anlama geldiği izlenimini uyandıran (muhtemel) âyetler şeklinde izâh etmektedir.<sup>86</sup>

Söz konusu âyette geçen: “kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve onun *te’vilini* yapmak için müteşâbih âyetlerin ardına düşerler” ifadesinin tam olarak anlaşılabilmesi için, âyetin nüzûl sebebiyle ilgili olarak kaydedilen rivâyetleri dikkate almak gerekmektedir.

Kaynaklarda nakledildiğine göre Necrân Hıristiyanlarından bir grup Hz. Peygamber’e gelerek Hz. İsa hakkında onunla tartışmaya girmişlerdir. Aralarında tam bir ittifak bulunmayan bu grup, Hz. İsa’nın bizzat Allah Teâlâ’nın kendisi, O’nun oğlu yahut da üçün üçüncüsü olduğunu iddia etmişlerdir. Her ne kadar Hz. Peygamber, onların görüşlerini çürütmüşse de bu grup iddialarını sürdürmüş; Hz. İsa hakkında Kur’ân’da geçen “Allah’ın kelimesi”, “O’ndan bir rûh” gibi ifadelerle, “biz yaptık, yarattık, hükmettik” gibi çoğul sîgası kullanılan âyetleri kendi görüşlerinin delili olarak sunmuşlardır. Bunun üzerine Âl-i İmrân sûresinin ilk seksen âyeti indirilmiştir.<sup>87</sup>

Âyetin nüzûl sebebi hakkındaki ikinci rivâyeti müfessir Kurtubî şu şekilde nakleder: “Aralarında Huyey b. Ahtab’ın da bulunduğu bir grup Yahudî, Hz. Peygamber’e gelerek: “Duyduğumuza göre sana “elif, lâm, mîm” harflerinden oluşan bir âyet inmiş, şâyet bu sözün doğruysa, senin ümmetinin hükümrânlığı yetmiş bir yıl sürecektir. Çünkü ebced hesabına göre “elif” harfi bir, “lâm” otuz, “mîm” ise kırk sayısına tekâbül eder” demişlerdir. Bu olay üzerine “onun *te’vilini* Allah’tan başka kimse bilemez” meâlindeki âyet nâzil olmuştur.”<sup>88</sup>

Her iki rivâyet birlikte değerlendirilecek olursa söz konusu âyette, kalplerinde eğrilik bulunan Ehl-i kitâbın Allah’ın zâtı ve tevhîdiyle ilgili meseleler ile ümmetin

<sup>86</sup> İbn Kesîr, *a.g.e.*, II, 6-7.

<sup>87</sup> M. Sait Şimşek, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 30; Muhsin Demirci, *Kur’ân’ın Müteşâbihleri Üzerine*, s. 50; Mustafa Fayda, “Mübâhele”, *DİA*, XXXI, 425.

<sup>88</sup> Kurtubî, *a.g.e.*, V, 24. krş. Bâkîllânî, *el-İnsâf* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1986, s. 176.

eceli gibi gelecekte vukû bulacak bazı hususlar hakkında Kur'ân'ın açık âyetlerini bir tarafa bırakıp ondaki bir takım müteşâbih ifadelere dayanarak kendi görüşlerini desteklemeye çalıştıkları anlatılmaktadır. Değer bir ifadeyle burada bazı kimselerin, kalplerinde eğrilik bulunması ve fitne çıkarmak maksadını gütmelerinin yanlışlığının yanı sıra, ulûhiyyet ve meâd konularını içeren gaybî meselelerde Kitâb'ın asıllarını gözardı ederek müteşâbihler üzerinden fikir inşâ etmeye kalkışmalarının metodolojik bir hata olduğu belirtilmektedir.<sup>89</sup>

Âyetin geneli üzerindeki değerlendirmelere böylece değindikten sonra, buradaki te'vîl kelimesinin nasıl anlaşıldığı konusuna geçebiliriz. İbn Kesîr, öncelikle Hz. Peygamber'in Abdullah b. Abbâs için yaptığı, "Allah'ım! Onu dinde fakîh kıl ve ona te'vîli öğret!"<sup>90</sup> şeklindeki duâyı naklederek ulemâyâ göre te'vîl'in Kur'ân'da iki temel anlamda kullanıldığını kaydetmektedir:

a) Te'vîl kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de ilk olarak "bir şeyin hakîkati, sonuç ve âkıbeti" anlamında kullanılmaktadır. Yûsuf Sûresi'nin 100. âyetinde te'vîlin bu anlama geldiği görülmektedir. A'râf Sûresi'nin 53. âyetinde geçen "Kur'ân'ın bildirdiği *te'vîli* bekliyorlar. Onun bildirdiği *te'vîl* gelip çattığı gün" ifadesiyle de, âhiret hakkında kendilerine haber verilen şeylerin hakîkati (gerçekleşmesi) kastedilmektedir.

b) Te'vîl kelimesinin ikinci anlamı ise "bir şeyin tefsîr, tâbir ve beyânıdır." Meselâ Yûsuf sûresinin 36. âyetindeki "bize onun *te'vîlini* haber ver" sözüyle, Yûsuf'tan anlatılan rüyâyı tefsir etmesi istenmektedir.<sup>91</sup>

Te'vîlin bu iki mânasına göre söz konusu âyeti (Âl-i İmrân, 3/7) değerlendiren İbn Kesîr, burada geçen te'vîl kelimesinin mezkûr anlamlardan birincisi kastedilerek kullanılması halinde, "ilimde rûsûh sahibi" olanların, eşyânın hakîkat, mâhiyyet ve künhüne açıkça vâkıf olamayacakları için, onun te'vîlini bilemeyeceklerini söyler. Şâyet bu kelimeye ikinci anlamı yüklenecek olursa, bu takdirde her ne kadar künhünü ve

<sup>89</sup> Bk. Taberî, *a.g.e.*, V, 215; M. Sait Şimşek, *a.g.e.*, s. 33; Yusuf Işıcık, *a.g.e.*, s. 79.

<sup>90</sup> Buhârî, "Vudû", 10; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 138. Abdullah b. Abbâs'ın, Mücâhid'den nakledilen bir rivâyette geçen: "Ben onun (Kur'ân'ın) te'vîlini bilenlerdenim" şeklindeki sözü, hadisin taşıdığı anlamı desteklemektedir. bk. Taberî, *a.g.e.*, V, 220.

<sup>91</sup> İbn Kesîr, *a.g.e.*, II, 11-12.

hakikatini ihâta edemeseler de, Allah'ın kendilerine hitâp ettiği ifadeleri anlayabilmeleri sebebiyle, ilim sahiplerinin onun te'vîlini bilmeleri mümkün olacaktır.<sup>92</sup>

İbn Kesîr tarafından işaret edilen, te'vîlin bu iki farklı anlamı, Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. âyetinin her iki görüşü de doğrulayacak tarzda iki ayrı kırâat üzere okunmasına sebep olmuştur. Bu konudaki kırâat ayrılığı, âyetteki durağın (vakf-ı lâzım) “Allah” lafzı üzerinde mi, yoksa “ve'r-râsihûne fi'l-ilm” üzerinde mi bulunduğu tartışmasından kaynaklanmaktadır. Hz. Âişe, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbâs ve Übey b. Ka'b gibi sahâbîlere dayanan ve daha sağlam bir rivâyet olarak görülmesi dolayısıyla Selef bilginlerinin büyük çoğunluğunun itibar ettiği kırâate göre âyetteki durak “Allah” lafzı üzerindedir. Bu durumda âyete: “onun *te'vîlini* Allah'tan başkası bilemez” mânası verilir. Mücâhid (ö. 106/723) kanalıyla İbn Abbâs'a dayandırılan ve ilkinde daha zayıf olan ikinci bir rivâyete göre ise âyetteki vakıf “ve'r-râsihûne fi'l-ilm” üzerinde yapılmalıdır. Bu kırâat gereğince aynı ibâre: “onun *te'vîlini* Allah ve ilimde rûsûh sahiplerinden başkası bilemez” şeklinde anlaşılır.<sup>93</sup> Taberî, bu iki kırâatten ilkinin tercih ederek kıyâmetin vakti, Hz. Muhammed ve ümmetinin eceli gibi hususları Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini, ilimde rûsûh sahiplerinin ise bu gerçeği diğer insanlardan daha iyi kavradığını belirtmektedir.<sup>94</sup>

Müteşâbihlerin te'vîli konusunda tefsir kaynaklarında bulunan zengin mâlûmâtı değerlendiren müfessir M. Reşid Rızâ, konunun açıklığa kavuşturulması sadedinde İbn Teymiyye'den (ö. 728/1328) naklen şunları kaydeder: “Kur'ân'da mânası anlaşılamayacak hiç bir söz yoktur. Müteşâbihler izâfidir. Bilgisi yetersiz olan kimsenin

<sup>92</sup> İbn Kesîr, *a.g.e.*, II, 12. Söz konusu âyetin, devamındaki âyetlerle birlikte ele alınarak sebab-i nüzûlü ve Kur'ân'ın iç bütünlüğüne uygun bir biçimde değerlendirildiği en başarılı yorumu, kanaatimizce Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin tefsirinde yer almaktadır. bk. a.mlf., *Tefsîrû's-Semerkandî*, I, 245-248.

<sup>93</sup> Muhkem-Müteşâbih meselesi ve bu bağlamda Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinin tefsiri tartışmaları hakkında ayrıca bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1973, s. 86-102; Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, II, 68-77; Muhsin Demirci, *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine*, s. 44-48; M. Fatih Kesler, *Kur'ân-ı Kerîm'de Muhkem ve Müteşâbih*, İstanbul ts., s. 4 vd.; Hayri Kırbaçoğlu, “Müteşâbih Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”, *I. Kur'ân Sempozyumu*, Ankara 1994, s. 363-373; Tuncay Başoğlu, “Muhkem”, *DİA*, XXXI, 42-44; Y. Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *DİA*, XXXII, 204-207.

<sup>94</sup> Taberî, *a.g.e.*, V, 217. Âyetin kırâatiyle ilgili ilk rivâyet müteber kabul edilmekle beraber, gerek klasik kaynaklarda gerekse günümüzde yapılan bazı çalışmalarda, te'vîle sonradan kazandığı “tefsir” anlamını vermekten kaynaklanan problemin ikinci rivâyetin benimsenmesi yoluyla çözümlenmeye çalışıldığı görülür. Meselâ bazı eserlerde sözü edilen âyet ilk kırâate göre yazılırken, “halbuki onun *te'vîlini* ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler” şeklinde ikinci kırâate uygun meâl verilmektedir. bk. Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, I, 489-490.

hakkında şüpheye düşeceği bir âyeti, ilimde rüsûh sahibi olan kimse şüpheye düşmeden anlayabilir. Allah'tan başkasının bilemeyeceği te'vîle gelince bu, Allah'ın sıfatlarının, cennet, cehennem ve içindekiler gibi gaybî varlıkların keyfiyeti hakkındaki âyetlerin hakikat ve neticesidir. Nitekim Allah Teâlâ'dan başka hiç kimse, O'nun kudretinin keyfiyetini, bu kudretin yaratma ve yok etmeye taallukunu, kendi kudretiyle kâim bir mahlûku olduğu halde “arş”a nasıl istivâ ettiğini, cehennemdeki azâbın ve cennetteki nimetin keyfiyetini (...) bilemez.”<sup>95</sup>

Müellife göre bu meseledeki karışıklığın kaynağı, müfessirlerin Kur'ân'da geçen te'vîl kelimesine onun ıstılâhî anlamını vermeleridir. Mütেকaddimîn dönemi müfessirleri te'vîl lafzını, Taberî'nin “bu âyetin te'vîli şöyledir...” tarzındaki kullanımında olduğu gibi “tefsîr” anlamında; müteahhirîn dönemi müfessirleri ise “kelâmı vaz' edildiği mânadan, bir delil vasıtasıyla başka bir mânaya nakletmek” anlamında kullanmışlardır. Halbuki her iki anlam da kelimenin Kur'ân'daki kullanımına uygun düşmemektedir.<sup>96</sup>

Selefin anlayışında te'vîlin yalnızca iki anlamının bulunduğunu belirten M. Seyyid el-Celyend de, bunlara diğer bir anlamın daha ilâve edilmesiyle bu kelimenin başlıca üç mânada kullanıldığını ifade etmektedir. Bunlardan ilki kelimenin “meâl, âkıbet ve masîr” anlamıdır. Te'vîlin Kur'ân'daki anlamı da bundan ibârettir.<sup>97</sup> İkincisi “tefsîr, beyân ve işlerin hüsn-i takdîri” mânasıdır. Yine Rasûlullah'ın İbn Abbâs için yaptığı duâda ve sahâbenin kullanımında daha çok bu anlam ağırlık kazanmaktadır. Te'vîlin daha sonraları kazandığı üçüncü mâna ise “bir lafzın, zâhirinden başka bir mânaya sarfı” şeklinde ifade edilmektedir. Müellif, terminolojik (ıstılâhî) mâhiyetteki

<sup>95</sup> M. Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm*, III, 172.

<sup>96</sup> M. Reşid Rızâ, *a.g.e.*, III, 172, 174.

<sup>97</sup> Kur'ân'da te'vîl, bir şeyin dönüp dolaşıp sonunda varacağı hal, sonuç, netice, yaptıklarının karşılığı olarak bir kavmin göreceği cezâ ve âkıbet, insanların yaşadığı olayların meâlî (sonucu) ve rüyâlarının tâbiri anlamına gelmektedir. (M. Seyyid el-Celyend, *el-İmâm İbn Teymiyye ve kadiyyetü't-te'vîl*, Kahire 2000, s. 44). “Âkıbet” anlamı, çoğunlukla te'vîl kelimesinin Kur'ân'daki kullanımına karşılık gelmektedir. Kelâm “haber” ve “inşâ” olmak üzere iki kısımdan oluşur. İnşâ da “emir”, “nehiy” ve “ibâha”dan mürekkebdir. Haberin te'vîli, haber verilen şeyin bizzat gerçekleşmesidir. Emrin te'vîli, emredileni yerine getirmek, nehyin te'vîli ise nehyedilen şeylerden kaçınmak sûretiyle gerçekleşmiş olur. bk. Osmân b. Ali Hasan, *Menhecû'l-istidlâl alâ mesâilî'l-i'tikâd*, II, 537. krş. İbn Teymiyye, *Tefsîru Sûreti'l-ihlâs* (nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî el-Halebî), Kahire 1323, s. 75.



bu son anlamın, hem ilk dönem lügat eserlerinde hem de Selef'in kullanımında yer almadığını vurgular.<sup>98</sup>

Şu halde te'vîlin Kur'ân'daki kullanımını hakkında buraya kadar aktarılanlardan sonra, genel bir değerlendirme yapma imkânı doğmuş bulunmaktadır. Buna göre:

a) Kur'ân-ı Kerîm'in on beş âyetinde çeşitli bağlamlarda zikredilen te'vîl kelimesi, esasen sözlük anlamına uygun olarak "bir şeyin sonucu, âkıbeti, vâdedilenlerin gerçekleşmesi, cezâ ve karşılık" gibi anlamlara gelmektedir.<sup>99</sup> Nitekim Kur'ân'da mastar kalıbıyla zikredilen te'vîl, bir peygamber (Hz. Yûsuf) veya ona istinât eden bir kişi (Hz. Yûsuf'un zindan arkadaşlarından biri) yahut da Allah katından ilim almış olan başka bir kimse (Hızır olduğu tahmin edilen kişi) hakkında olumlu olarak kullanıldığında "haber vermek" anlamında "nebbe'e" fiiliyle birlikte;<sup>100</sup> insanlar için olumsuz, Allah Teâlâ hakkında ise olumlu mânada kullanıldığında "bilmek ve bildirmek/öğretmek" anlamında "alime ve alleme" fiiliyle birlikte zikredilmektedir.<sup>101</sup> Dolayısıyla Kur'ân'da te'vîl, Allah'tan başkasının "bilemeyeceği", ancak Allah'ın seçilmiş olan peygamberlerine ve bazı kullarına (muhtemelen bir peygamber veya peygamberleri eğiten, hazırlayan, yetiştiren, destekleyen bir melek olan Cebrâil'e) "öğrettiği", onların da insanlara "haber verdiği" bir "bilgi" (tahakkuk, âkıbet, sonuç ve gayb bilgisi) şeklinde takdim edilmektedir.

b) Erken dönemlerden itibaren te'vîl âyetleri hakkında yorumda bulunan müfessirler, kelimenin bu ilk anlamına ek olarak "yorum, tefsir ve beyân" şeklinde ikinci bir anlam daha ortaya koymuşlardır. Bu durumun sebebi öncelikle, Kur'ân'da te'vîl kelimesinin rüyâda görülenlerin açıklanması anlamına da gelebilecek bir şekilde "te'vîlü'l-ehâdis" vb. terkipler çerçevesinde zikredilmiş olmasıdır. Öte yandan, kelimenin bazı hadisler ile sahâbe kavillerindeki kullanımını da böyle bir tercihe önemli

<sup>98</sup> M. Seyyid el-Celyend, *el-İmâm İbn Teymiyye ve kadıyyetü't-te'vîl*, s. 51.

<sup>99</sup> Kur'ân'a göre te'vîl kelimesi "tefsir etmek" fiilinde olduğu gibi zihni bir faaliyeti ifade etmemekte, genellikle bir olay veya sonucun vakti geldiğinde ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Bazı Selefîyye mensuplarının te'vîli "fiilî ve vücûdî bir durum" şeklinde tarif etmelerinin sebebi de muhtemelen bu olmalıdır. bk. M. Reşid Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm*, III, 174; Orhan Karmış, *a.g.e.*, s. 118; Muammer Erbaş, *Fahreddin er-Râzî İle İbn Teymiyye'nin Kur'ân'a Yaklaşımları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, DEÜSBE 2001), s. 104-105.

<sup>100</sup> Bk. Yûsuf 12/36, 37, 45; el-Kehf 18/78.

<sup>101</sup> Bk. Âl-i İmrân 3/7; Yûsuf 12/6, 21, 44, 101.

ölçüde imkân verecek niteliktedir.<sup>102</sup> Bu iki hususa ilâve olarak başta tefsir ilmi olmak üzere İslâm düşüncesinde bütün dinî ilimlerin temel kaynağı konumunda olan Kur’ân-ı Kerîm’de değişik sebeplerle müphem ve müşkil kalan bazı âyet veya lafızların anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik muhtelif yöntemler (usûl) geliştirilirken, serdedilen fikirlere şemsiye teşkil edecek anahtar bir kavrama ihtiyaç duyulduğunu, bu ihtiyacın da te’vîl kelimesiyle giderilmeye çalışıldığını belirtmek îcâb eder. Ayrıca naslara yönelik sistematik (mezhebî) her bakışın te’vîle ihtiyaç duyması da kaçınılmazdır. Böylece te’vîl kelimesi, anlam bakımından bir dönüşüme uğrayarak “klasik istilâhî” mânasını kabul etmeye uygun hâle gelmiş bulunmaktadır.

Netice itibâriyle Kur’ân’da geçen te’vîl lafzının aslî anlamına bağlı kalınarak anlaşılması, hem Kur’ân’ın iç bütünlüğü ve tutarlılığı açısından daha doğru hem de müteber ve mütevâtir kırâate daha uygun gözükmetedir. Bu bağlamda te’vîl kelimesiyle birlikte anlam genişlemesine uğrayan “müteşâbih” tâbirinin de bu anlama uygun olarak yeniden tahsîs edilmesi gerekmektedir. Zirâ geleneksel anlayışta te’vîl kelimesi “anlama ve yorum” çabasının karşılığı olarak kullanıldığından, Kur’ân’da ilk bakışta anlaşılamayan izâha muhtaç, müphem ve muğlâk bütün lafız ve âyetler, çeşitli sebeplerden dolayı mânasında işkâl veya ihtimâl (kapalılık veya çok anlamlılık) bulunan her türlü ifade “müteşâbih” olarak adlandırılarak, birbiriyle bağlantısız pek çok husus aynı başlık altında telif edilmeye çalışılmıştır.

İnsanlığı doğru yola iletmek üzere apaçık bir Arapça ile indirilmiş olan Kur’ân’da<sup>103</sup> “te’vîli” bilinemeyen bazı “müteşâbih” âyetlerin bulunmasının sebebine gelince, bu durum insan idrâkini aşan bir takım metafizik hakîkatlerin,<sup>104</sup> insan zihninin

---

<sup>102</sup> Kelimenin hadislerdeki kullanımıyla ilgili olarak bk. Orhan Karmış, *a.g.e.*, s. 132-133; Osmân b. Ali Hasan, *Menhecü’l-istidlâl alâ mesâilî’l-i’tikâd*, II, 541-542.

<sup>103</sup> Bk. en-Nahl 16/103; Tâhâ 20/113; eş-Şuarâ 26/195; en-Neml 27/1-2; eş-Şûrâ 42/7.

<sup>104</sup> Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde geçen te’vîl kelimesine “anlamlar yüklemek” ve “kesin anlam” meâlini veren M. Esed, ifade etmeye çalıştığımız hususun hilâfına, ilk dönem müfessirlerinin müteşâbihleri, gaybî varlık alanına ait (metafizik) konulardan bahseden âyetlerle sınırlandırarak metafizikle ilgili olmadığı halde tamamıyla müteşâbih olan birçok Kur’ân âyetini dikkate almadıklarını iddia etmektedir. Müellife göre gerçek müteşâbih “karmaşıklıkından dolayı doğrudan ve açık terimler yahut önermelerle yeterli biçimde ifade edilemeyen ve bu karmaşıklık sebebiyle, detaylı bir “ifadeler” demeti olarak değil de, genel bir zihinsel imaj olarak ancak sezgi yoluyla kavranabilen şeyleri mecâzî bir şekilde ifade etmeyi” kapsamaktadır. Aynı şekilde “Allah’tan başka kimse onun kesin anlamını bilemez” ibâresinin anlamı da bu olmalıdır. Ancak Esed, metafizik bir mesele olmadığı (fizik bir mesele olduğu) halde, karmaşıklıkından dolayı Allah Teâlâ tarafından “açık terimlerle” ifade

fizik dünyadaki varlıklarla ilişkisinden meydana gelmiş olan kelime ve kavramlarla ifade edilmesi zorunluluğundan kaynaklanmaktadır.<sup>105</sup>

Din gerçeği, hem kaynağı hem de bazı konuları itibariyle aşkın bir nitelik taşımaktadır. Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları başta olmak üzere melekler, rûh, şeytan ve cinler, kıyâmet alâmetleri, âhiret halleri, cennet ve cehennem gibi pek çok husus, insanların duyu ve tecrübe alanının dışında kalmaktadır. Bu konulardan bahseden naslar, bir taraftan insana hiç bilmediği gayb âlemine ait maddî olmayan birtakım varlıkların bilgisini vermeye çalışırken, diğer taraftan bunları anlayabilmesi için ona kendi diliyle hitâp etmek durumundadır. Ünlü bilgin İbn Haldûn'un da (ö. 808/1406) belirttiği gibi "Araplar lafız ve kelimeleri hangi mânalar için vaz' etmişlerse, bu lafızlardan sadece o mânalar anlaşılır. Bu yüzden bir haberi, kendisinden haber verilmek istenen şeye (muhberun an) isnât etmek imkânsız olursa, o takdirde söz konusu kelâmın medlûlünü (o söz ile kastedilen mânayı) anlayabilmemiz mümkün olmaz."<sup>106</sup> Allah Teâlâ'nın zâtı hakkındaki haberlerle ilgili olarak yapılan bu yoruma, diğer gaybî konuları da eklemek mümkündür. Bu gibi haberler ile haber verilen şeylerin asılları arasında ontolojik bakımdan kesin bir ayrımın var olduğunu, dolayısıyla söz konusu nasların gerçeğin bizzat kendisini değil, bu dünyadaki varlıklar ile gaybî varlıklar arasındaki benzerliklere dayanan yaklaşık (müteşâbih) bir tasavvuru takdîm ettiğini de vurgulamak gerekmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki, müteşâbihler konusunda imkânsız görülen veya yasaklanan husus, bu gibi dinî metinlerin beşer kudreti ve gayreti çerçevesinde yaklaşık bir idrâkle anlaşılmaya çalışılması (tefsîr) değil, bunların âkıbet ve hakikatlerinin (te'vîl) kesin olarak bilinebileceği iddiasıdır.<sup>107</sup>

### C) Te'vîlin İstılâhî Anlamı (Klasik Te'vîl Geleneği)

Daha önce de işâret edildiği gibi, hadis rivâyetlerine dayanan oldukça erken bir dönemden itibaren te'vîl, "sonuç ve âkıbet, aslına dönme, gerçekleşme vb." lügavî mânasının yanı sıra, "bir söz veya metnin tefsiri, anlaşılması ve açıklanması" şeklinde

---

edilmeyen, aynı sebeple bizim de yalnızca "sezgi" yoluyla kavrayabildiğimiz şeyleri mecâzî yoldan anlatan bu tarz âyetlere dair bir misâl vermemektedir. bk. Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, s. 88-89.

<sup>105</sup> Hayri Kırbaoğlu, *a.g.m.*, s. 369.

<sup>106</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 38.

<sup>107</sup> Bk. Muhsin Demirci, *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine*, s. 64; M. Fatih Kesler, *a.g.e.*, s. 25; Y. Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *DİA*, XXXII, 206.

başka bir anlam daha kazanmış, hattâ kelimenin bu yeni anlamı baskın hâle gelmiştir. Böylece “te’vîl”in Kur’ân-ı Kerîm’de taşıdığı anlamdan bir ölçüde uzaklaşarak, bu kelimenin İslâm ilimler geleneğinde geniş bir ıstılâhî muhtevâ kazanması sağlanmıştır.<sup>108</sup> Şimdi sırasıyla tefsir, usûl ve kelâm sahalarında te’vîle yüklenen ıstılâhî anlamı, yeri geldikçe aralarındaki farklara da işâret ederek, kısaca inceleyeceğiz. Daha sonra felsefî ve tasavvufî varlık/bilgi sistemlerinden hareketle, “klasik te’vîl geleneği” adını verdiğimiz bu kavramsal yapıyı aşma çabalarına değinmek sûretiyle, söz konusu sistemlerin te’vîl anlayışları arasında bir mukayese yapma imkânına kavuşmuş olacağız.

### 1) Tefsir İlminde Te’vîl

Dinî ilimlerin temellerinin atıldığı erken dönemlerden itibâren günlük dildeki anlamına ilâve olarak entelektüel bir faaliyeti ifade etmek üzere kullanılmaya başlayan “te’vîl” kelimesinin bu dönemde “tefsîr” kavramıyla çok yakın bir anlam ilişkisi içinde olduğu görülmektedir. “Tefsîr” kelimesi sözlükte, tabiilerin hastalığın teşhîsi için baktıkları su veya bu teşhîs işleminin kendisi, ortaya çıkmak, aydınlanmak, (yüz vb.) kapalı bir şeyin örtüsünü açmak, keşf, îzâh ve beyân etmek gibi anlamlara gelen “f-s-r” (veya “s-f-r-”) kökünden türetilmiştir. İstılâhî anlamda tefsîr, “Kurân’ın mânalarını keşf ve onda bulunan müşkil ve garîb lafızlardan kastedilen şeyi beyân etmek” şeklinde tarif edilmektedir. Diğer bir ifadeyle tefsîr, “mânaya delâlet edecek lafızlarla âyetin anlamını, ifade ettiği hükümleri, nüzûl sebebini ve ihtivâ ettiği kıssayı açıklamak; Kur’ân’da bulunan Mekkî ve Medenî âyetlerin sırasını, muhkem ve müteşâbihi, nâsîh ve mensûhu, hâs ve âmmı, mutlak ve mukayyedi, mücmel ve müfesseri bilmek” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>109</sup>

Lafızların sözlük anlamlarından alınarak ıstılâhî bir hüviyete kavuşturulduğu erken dönemlerden itibaren, Kur’ân ilimleri sahasında te’vîl ve tefsîr kavramları

<sup>108</sup> Bk. İbn Teymiyye, *Tefsîru Sûreti’l-ihlâs*, s. 71, 75; Osmân b. Ali Hasan, *Menhecü’l-istidlâl alâ mesâili’l-i’tikâd*, II, 541.

<sup>109</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, II, 147-148; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, II, 445; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 491-492; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara 1985, s. 215-216; Muhsin Demirci, *Kur’ân’ın Müteşâbihleri Üzerine*, s. 125; Veli Kayhan, *Kur’ân’ı Tefsirde Usûl ve Gerekli İlimler*, Bursa 2007, s. 124-129.

birbirinin yerine geçecek derecede yaklaşık anlamları ifade etmişlerdir.<sup>110</sup> Nitekim Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ (ö. 209/824[?]), Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Müberred (ö. 285/898), Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ (ö. 291/904) ve İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) gibi bilginlerin eserlerinde te'vîl ve tefsîr kelimelerinin eşanlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir.<sup>111</sup> Bununla birlikte bu iki kelime, başlangıcı kesin olarak tespit edilemeyen bir dönemden itibaren anlam farklılaşmasına uğramış ve zamanla “Kur'ân'ın birbirine zıt iki farklı izâh tarzını değilse bile, onun anlaşılması hususundaki farklı iki temâyülü” yansıtır bir duruma gelmiştir.<sup>112</sup>

Kur'ân ilimleri sahasında, te'vîl ve tefsîr kavramlarının birbirinden farklı anlamlara işaret ettiğini söyleyen bilginlerin başında, Ehl-i sünnet kelâm ekollerinden Mâtürîdiye'nin kurucusu olmasının yanında, tefsir alanında da önemli bir yere sahip bulunan İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) gelmektedir.<sup>113</sup> *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserinin giriş kısmında müstakil bir başlık altında bu konuyu inceleyen İmâm Mâtürîdî'ye göre tefsîr sahâbeye, te'vîl ise fukahâyâ (bilginler) ait bir iştir. Nitekim sahâbe, Kur'ân'ın indiriliş sürecine şâhid olmuş ve ilâhî beyânın hangi maksatlarla gönderildiğini bizzat yaşayarak öğrenmiştir. Âyetlerde kastedilen hakîki mânaları bilmeleri dolayısıyla onların yorumları bir anlamda Kur'ân ve sünnete dayanmaktadır. Te'vîl ise sözü muhtemel mânalara yönlendirmek anlamına gelir. Öyleyse bir âyeti tefsîr eden kimse, kesin ve tek yönlü bir ifadeyle “bu âyetten kastedilen anlam şudur” diyerek, o âyetin indiriliş maksadını açıklama iddiası taşımakta, bir bakıma “Allah adına söz söylemiş” olmaktadır. Te'vîl yapan kişi ise kesin bir ifadeyle “Allah şunu murâd

<sup>110</sup> M. Nazif Şahinoğlu, hicrî III. asrın başlarından itibaren te'vîl ile tefsirin müterâdif olduğunu söyleyenlerin karşısında, bu iki kelimenin farklı mâna taşıdığını iddia edenlerin sayısının çoğaldığını belirtmektedir. İsmail Cerrahoğlu ise, İslâm'ın ilk asırlarında rivâyete dayalı ilimlere tahsis edilen tefsîr kelimesinin istilâh olarak daha önce kullanılmaya başlandığını, te'vîl kavramının ise tercüme ve tedvîn devrinden itibaren Kur'ân'daki fikirleri müdafaa bağlamında ortaya çıktığını kaydetmektedir. Konuyla ilgili mülâhazaları değerlendiren Mustafa Öztürk'e göre, te'vîl ve tefsîr ayrışmasının ilk dönemlerden itibaren bâriz bir şekilde mevcut olduğu görüşü tarihî gerçekler açısından pek isabetli görülmemektedir. bk. M. Nazif Şahinoğlu, “Te'vîl”, *İA*, XII, 215; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 214; Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s. 124.

<sup>111</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, II, 445; Tehânevî, *a.g.e.*, I, 492. Taberî, eserinde yöntem olarak, tefsir edeceği âyetin başında “el-kavlü fî te'vîli kavlihî Teâlâ” gibi ifadeler kullanmak sûretiyle yeni bir âyetin tefsirine geçildiğine işaret etmektedir. bk. Taberî, *a.g.e.*, XI, 395. krş. M. Reşid Rızâ, *a.g.e.*, III, 174.

<sup>112</sup> Orhan Karmış, *a.g.e.*, s. 141. krş. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 149.

<sup>113</sup> Bk. Mustafa Öztürk, *a.g.e.*, s. 125.

etti” demeksizin ilâhî beyânın muhtemel mânalarını ortaya koyup bunlar arasında tercihlerde bulunmaktadır.

İmâm Mâtürîdî’nin bu ayırımına göre tefsîr sahâbenin şahsî kanaati olmayıp netice itibâriyle naslara dayandığı için kesinlik taşımakta ve bir tek anlamı ifade etmektedir. Öte yandan âlimlerin birçok ihtimâl arasından kişisel tecrübe ve tefekkürleriyle tercih etmiş oldukları mânalara delâlet eden te’vîl, çok yönlü olması ve zanna dayanması sebebiyle kesinlikten uzaktır. Bu yüzden Kur’ân âyetleri hakkında te’vîlde bulunan bir kimse, görüşünü beyân ettikten sonra “vallâhu a‘lemü bimâ erâde”, yani “Allah bununla neyi murâd ettiğini en iyi bilendir” gibi ifadelere yer vermek sûretiyle, ihtimâller arasında tercih ettiği mânanın, kelâmın maksadını nihâî olarak tespit anlamı taşımadığını kabul etmiş olmaktadır.<sup>114</sup>

Son derece açık ve anlaşılır bir tarzda ortaya koyduğu bu ayrımla İmâm Mâtürîdî, Ehl-i sünnet dâiresi çerçevesinde, rivâyet tefsirinin önemi ihmâl edilmeksizin, nasların re’y ile tefsîri (te’vîl) yönünde ciddi bir adım atmıştır. Diğer taraftan yapılan bu dengeli ayırımın, daha sonraki dönemde tefsir, usûl ve kelâm sahalarındaki te’vîl-tefsir istilâhının oluşumuna büyük ölçüde kaynaklık ettiği görülmektedir.

İmâm Mâtürîdî’den yaklaşık yarım asır sonra yaşamış olan müfessir İbn Habîb en-Nîsâbûrî’nin (ö. 406/1016)<sup>115</sup> “günümüzde tefsîr ile te’vîl arasındaki farkı bilmeyen müfessirler türedi” meâlindeki sözü, te’vîl-tefsîr ayrışmasının giderek daha nitelikli bir hal aldığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.<sup>116</sup>

Ünlü dil âlimi ve müfessir Ebû İshâk es-Sa‘lebî’ye (ö. 427/1035) göre tefsîr, “sırât” kelimesine “yol” anlamının verilmesi örneğinde olduğu gibi, bir lafza ister hakikat mânası, isterse mecâzî bir mâna verilsin, söz konusu lafzın hangi anlama geldiğini beyân etmektir. Tevîl ise, lafzın bâtını tefsiridir. Te’vîl işleminde, lafızla asıl

<sup>114</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 3-4; Talip Özdeş, *Mâtürîdî’nin Tefsir Anlayışı*, s. 90-92.

<sup>115</sup> Bu zât hakkında bk. Mehmet Ali Sarı, “İbn Habîb en-Nîsâbûrî”, *DİA*, XIX, 510.

<sup>116</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 152.

kastedilen mânanın (murâd) hakîkatinin bildirilmesi, tefsîrde ise bu mânanın delilinin bildirilmesi söz konusudur.<sup>117</sup>

Râgıb el-İsfahânî, te'vîl ve tefsîr terimlerinin hem lafız hem de mâna itibâriyle birbirine yakın kelimeler olmakla birlikte, aralarında bazı farklılıkların bulunduğunu ifade etmektedir. Müellife göre tefsîr terimi te'vîlden daha umûmî bir mâna taşımakta olup çoğunlukla müfred lafızlardaki anlam kapalılığının giderilmesi hakkında kullanılmaktadır. Te'vîl ise “rüyânın te'vîli” sözünde olduğu gibi lafızlardan çok, mânalar üzerindeki bir zihnî faaliyete işaret etmektedir. Ayrıca te'vîl, ilâhiyat sahasına mahsus bir tâbir olduğu halde, tefsîr kavramına diğer ilim dallarında da başvurulur.<sup>118</sup>

Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin tasavvufî ve bâtinî nitelikteki yaklaşımı bir tarafa bırakılacak olursa, İmâm Mâtürîdî'nin rivâyet ve dirâyet bağlamına dayanarak yaptığı tefsîr-te'vîl ayrımı Râgıb el-İsfahânî tarafından lafız ve mâna, umûm ve husûs esas alınarak tahkîm edilmiş, daha sonraki dönemlerde bu tasnife büyük ölçüde sâdik kalınarak yapılan tariflerde aynı noktalar benzer cümlelerle yeniden ifade edile gelmiştir.<sup>119</sup> Meselâ Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) kaydettiğine göre, İbn Habîb en-Nisâbûrî (ö. 406/1016), Ferrâ el-Begavî (ö. 516/1122) ve Kevâşî (ö. 680/1281) gibi müfessirler te'vîli: “âyeti siyâk ve sibâkına uygun, Kitâb ve sünnete muvâfık olan muhtemel mânalarından birine istinbât yoluyla hamletmek” şeklinde tarif etmişlerdir.<sup>120</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır da te'vîli şöyle açıklamaktadır:

“Te'vîl, lügatteki aslı bakımından, herhangi bir şeyi varacağı gayeye, hedefe vardırarak demektir. Bilhassa bir lafzın meâlini, yani varacağı mânayı alıp tefsîr eylemeye denilir. Te'vîl ya doğru ve sıhhatli bir te'vîl olur ya da yanlış ve bozuk bir te'vîl olur. Bir sözü hiç ihtimâl bulunmayan bir mânaya çekmek veya ihtimâli olan mânalar içinde daha

<sup>117</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, I, 493.

<sup>118</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmii't-tefâsîr* (nşr. Ahmed Hasan Ferhat), Kuveyt 1984, s. 47; a.mlf., *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, s. 571.

<sup>119</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 149; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, II, 445; Orhan Karmış, *a.g.e.*, s. 144. krş. Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s. 126.

<sup>120</sup> Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 150; Tehânevî, *a.g.e.*, I, 493. krş. Mehmet Mahfuz Ata, *Kevâşî ve Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, İstanbul 2003, s. 157 vd.

uygunu ve daha kuvvetlisi varken, en uzaktaki ihtimâle çekmek fâsid ve bâtil bir te'vîl olur. Te'vîl her hâlükârda haklı bir gerekçeye ve sebebe dayanmalıdır.”<sup>121</sup>

Sonuç olarak Kur'ân ilimleri sahasında te'vîl, her ne kadar erken dönemlerde tefsîr tâbiriyle eşanlamlı olarak kullanılsa da, zaman içerisinde muhtelif sebeplerle bu iki kavram arasında bir anlam ayrışmasına gidilmiş olduğu anlaşılmaktadır.<sup>122</sup> Böylece “tefsîr”, Kur'ân'da yer alan âyet, terkip ve kelimeleri sebep-i nüzûl, Mekkî-Medenî, öncelik-sonralık, genellik-özellik vb. durumlarını dikkate alıp, hadis ve sahâbe kavli gibi rivâyet unsurlarına da başvurarak objektif tarzda açıklamaya çalışan bir ilim dalı haline gelirken; te'vîl daha sınırlı bir yapıya bürünerek nasların dirâyetle, yani aklî ilkeler ve kişisel görüşler çerçevesinde (sübjektif bir biçimde) yorumlanma yöntemi olarak tanımlanmıştır.<sup>123</sup>

## 2) Fıkıh Usûlünde Te'vîl

İmâm Gazzâlî *el-Müstasfâ* adlı eserinde te'vîli fıkıh usûlü açısından şöyle tarif etmektedir: “Te'vîl, bir delilin desteklediği ihtimâlden ibaret olup, bu delil sâyesinde te'vîl, zâhirin delâlet ettiği anlamdan daha ağır basar ve zanna gâlip gelir. Her te'vîl, bir anlamda, lafzı hakîkatten mecâza çevirmektir.”<sup>124</sup> Gazzâlî'nin bu tarifini hatalı görerek ona itirazda bulunan Âmidî, mutlak mânadaki te'vîli “lafzın, kendisinden açık ve zâhir olarak anlaşılan medlûl ve mânasının yanında, başka bir medlûl ve mâna ile

<sup>121</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, II, 316.

<sup>122</sup> “Te'vîl” kelimesinin, Kur'ân ilimlerinin merkezinde yer alan “tefsîr” lehine olacak şekilde “hoş karşılanmayan bir kavrama” dönüştürüldüğünü savunan ve bu dönüşümü “resmî-dinî düşüncenin bilinçli bir tercihi” olarak değerlendiren N. Hâmid Ebû Zeyd'e göre, bu durumun arkasında bütün karşıt dinî düşünce eğilimlerini sindirme çabası yatmaktadır. Karşıt görüşleri “te'vîlci” olmakla suçlayan “hâkim düşünce”nin bu hususta Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. âyetini kendisine referans olarak alması, muhâliflerini fitne çıkarmayı hedefleyen hareketler olarak takdim etmesini kolaylaştırmıştır. Buna karşılık resmî söylemin kendi yorumlarını “tefsîr” olarak nitelemesi, bu yorumlara “nesnellik” ve “isâbetlilik” izâfe etmeyi amaçlamaktadır (Nasr H. Ebû Zeyd, *İlâhi Hitâbın Tabiatı*, s. 266). Meseleyi siyasî ve ideolojik bir düzeye indirgeyen bu izâh tarzından ziyâde, te'vîl kavramının bâtinî yorumlara elverişli karakterine vurgu yapan değerlendirmeler daha isabetli gözükmektedir. Bu yaklaşıma göre, hicrî IV. ve V. asırlara doğru tefsîr, Kur'ân'ın umûmî ve zâhirî, te'vîl ise daha husûsî ve bâtinî açıklamaları olarak anlaşılmaya başlanmış, bu husus onun felsefî ve derûnî izâhının tefsîr yoluyla değil, te'vîl yoluyla mümkün olabileceği kanaatini doğurmuştur. Şîî-bâtinî ve bazı aşırı tasavvufî ekollerin dil ve mecâz sınırlarını aşan her türlü bâtil inanç ve düşünceleri İslâm'a dâhil etme çabalarını meşrûlaştırıcı bir araç haline gelen te'vîl kavramı, bu sebeple Sünnî ilim çevrelerinde ihtiyatla karşılanmıştır. bk. Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s. 133; M. Nazif Şahinoğlu, “Te'vîl”, *İA*, XII, 215. krş. Osmân b. Ali Hasan, *a.g.e.*, II, 543-544.

<sup>123</sup> Bk. Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 150; Süyûtî, *a.g.e.*, II, 446; Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât* (nşr. Muhammed Mısrî-Adnân Derviş), Beyrut 1993, s. 261; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, 17-27.

<sup>124</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 35.



anlaşılması” şeklinde tanımlar. Makbûl ve sahîh olan te’vîl ise, açık ve zâhir olan mânanın anlaşılması ihtimâliyle beraber, bir delilin de takviye ve yardımıyla lafızdan, açık ve zâhir mânasından başka bir mânanın anlaşılmasıdır.<sup>125</sup>

Âmidî’nin yaptığı bu açıklamaya büyük ölçüde benzeyen ve bazı küçük ayrıntılar dışında birbirinin tekrarı mâhiyetini taşıyan çeşitli te’vîl tariflerinden bir kısmını şu şekilde zikretmek mümkündür: “Te’vîl, zann-ı gâlibe dayanan bir delil sebebiyle zâhirî mâna dışındaki başka bir mânanın daha belirgin hale gelmesidir.” Diğer bir ifadeyle, kelâmın kesinlik olmaksızın zâhiri dışında bir mânaya hamledilmesidir.<sup>126</sup> Te’vîl, lafzın zâhirinin kendisine bitişik bir delil sebebiyle tercih edilen muhtemel mânaya hamledilmesidir.<sup>127</sup> Birden fazla mânaya ihtimâli bulunan nasları, munfasıl bir delile dayanarak râcih olan mâna ile tefsir etmek demektir.<sup>128</sup>

Yapılan bu te’vîl tariflerinde lafzın “zâhirinden, yani kelimenin günlük dildeki kullanımına itibârla ilk okunuşta zihinde uyandırdığı mânadan, kendisine bitişik veya ayrı (muttasıl/munfasıl) bir delile dayanarak vazgeçmek”<sup>129</sup> şeklindeki anlam öne çıkmakta, ancak bu tariflerde söz konusu “delil”in hangi ölçütlere bağlı olarak işlev kazandığı hususunda yeterli bir açıklama yer almamaktadır. Bu bağlamda, lafzın günlük kullanımdaki temel anlamından başka bir anlama götürülmesi işleminin subjektif yönüne dikkat çeken İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî’nin yaptığı tanıma göre te’vîl: “Lafzın zâhirinin, neticede te’vîl yapan kişinin kanaatine uygun düşen bir mânaya döndürülmesi” mânasını ihtivâ etmektedir.<sup>130</sup>

Te’vîlin mezhebî ve indî yorumlara açık bir uygulama alanı olarak değerlendirilmesinin yanlışlığına dikkat çeken Fahreddin er-Râzî, bu durumu sınırlandırma gayreti içerisinde. “Lafız iki mânaya ihtimâlli olur, onun bu mânalardan birine ihtimâli râcih, diğerine de mercûh olur ve şâyet biz lafzın mânasını

<sup>125</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, III, 49. krş. Abdülkerim Zeydân, *Fıkıh Usûlü* (trc. Ruhi Özcan), İstanbul 1993, s. 321.

<sup>126</sup> Teftâzânî, *Şerhü ’t-Telvîh ale ’t-Tavzîh*, I, 125. krş. Abdülkerim Zeydân, *a.g.e.*, s. 321.

<sup>127</sup> Muhsin Demirci, *Kur’ân’ın Müteşâbihleri Üzerine*, s. 117.

<sup>128</sup> İbrâhim b. Hasan Sâlim, *Kadıyyetü ’t-te’vîl fi ’l-Kur’âni’l-Kerîm beyne ’l-gulât ve ’l-mu’tedilîn*, I, 45.

<sup>129</sup> Lafzın ilk anda akla gelen anlamı “zâhir” terimiyle adlandırıldığı gibi öne çıkan, baskın anlam mânasında “râcih” kavramı da benzer bir biçimde kullanılabilir. Bu durumda te’vîl, bir delile istinâden râcih anlamın bırakılıp, ilk anda akla gelmeyen “mercûh” mânanın esas alınması şeklinde tanımlanır. bk. H. Yunus Apaydın, “Te’vîl”, *DİA*, XLI, 28.

<sup>130</sup> Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, I, 511. krş. Yusuf Işıcık, *a.g.e.*, s. 61.

râcih olana hamledersek bu muhkem, eğer biz onu mercûh olana hamledersek bu da müteşâbih olur. Lafzı râcih mânasından alıp, mercûh mânaya hamletmemiz için de, mutlaka naklî veya aklî bir delilin bulunması gerekir.<sup>131</sup>

Seyyid Şerîf Cürcânî te'vîli “lafzın zâhirî mânasından muhtemel bulunduğu başka bir mânaya sarf edilmesi” biçiminde tanımlamaktadır. Müellife göre söz konusu muhtemel mâna, lafzın Kitâb ve sünnette yer alan zâhirî mânasıyla örtüşüyorsa, yapılan yoruma “tefsîr” denilmektedir. Şâyet lafzın zâhirî mânasını aşan bir yorum söz konusu ise buna da “te'vîl” adı verilmektedir. Meselâ, “(Şüphesiz Allah) ölüden diriyi çıkarır”<sup>132</sup> âyetini “yumurtadan kuşun çıkarılması” şeklinde açıklamak bu âyeti tefsîr etmek; “gayr-ı müslim bir babadan müslüman bir çocuğun meydana getirilmesi” tarzında yorumlamak ise aynı âyet üzerinde te'vîlde bulunmak anlamına gelmektedir.<sup>133</sup>

Tehânevî, usûlcülere göre te'vîlin, tefsîr kavramıyla eşanlı olarak da kullanıldığını belirterek aralarındaki farkı şöyle açıklar: “Lafzın kastedilen mânaya delâletinde zan varsa buna te'vîl, kesinlik varsa buna da tefsîr denir. Nitekim mücmel lafız,<sup>134</sup> haber-i vâhid gibi zannî bir delil vasıtasıyla beyâna kavuşuyorsa “müevvel” (te'vîl edilmiş olan lafız), kat'î bir delil ile beyân ediliyorsa “müfesser” (tefsir edilmiş olan lafız) adını alır.<sup>135</sup>

Yukarıdaki izâhlardan da anlaşılacağı üzere fıkıh usûlünde te'vîl kavramı, lafzın mânaya delâleti bağlamında ele alınmaktadır. Klasik fıkıh usûlü geleneğinde, Kur'ân ve hadislerde yer alan bir ibâre ile hangi anlamın kastedildiği, taşıdığı bilgi değeri ve bir hüküm bildirmesi açısından bağlayıcılığı, anlam bakımından açık veya kapalı oluşuna göre çift yönlü olarak derecelendirilmiş dörderli lafız tasnifi çerçevesinde incelenmektedir.<sup>136</sup> Bu tasnife göre, naslarda yer alan bir ifade ile ne kastedildiği

<sup>131</sup> Muammer Erbaş, *Fahredden er-Râzî ile İbn Teymiyye'nin Kur'ân'a Yaklaşımları*, s. 113. Râzî'nin, açıklık ve kapalılık yönünden lafızların tasnifine dayanan bu te'vîl anlayışı, ilerde daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

<sup>132</sup> el-En'âm 6/95, يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ

<sup>133</sup> Seyyid Şerîf Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât* (nşr. M. Abdurrahmân el-Mar'aşli), Beyrut 2007, s. 112-113.

<sup>134</sup> Mücmel, sözün sahibi tarafından bir açıklama yapılmadıkça kendisiyle neyin kastedildiği anlaşılmayan (anlamca kapalı) lafızlar için kullanılan bir usûl-i fıkıh terimidir. bk. Ferhat Koca, “Mücmel”, *DİA*, XXXI, 453.

<sup>135</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, I, 376-377.

<sup>136</sup> Tuncay Başoğlu, *a.g.e.*, XXXI, 43. krş. Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*, I, 124-127; Abdülvehhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1985, s. 344-359; İbnü'l-

kolayca anlaşılıyorsa, yani lafzın mânaya delâleti açıksa (vâzih), açıklık (vuzûh) derecesine bağlı olarak bu lafız zâhir, nas, müfesser ya da muhkem olarak adlandırılır. Şâyet lafzın mânaya delâleti kapalı ise (gayr-ı vâzih), bu takdirde aynı lafız kapalılık derecesine göre hafî, müşkil, mücmel veya müteşâbih adını almaktadır.<sup>137</sup> Söz konusu ayırımı delâleti açık bulunmakla birlikte “zâhir” ve “nas” lafızların te’vîl edilmesi; te’vîli gerektiren bir delil sebebiyle ilk anda anlaşılan açık mânasının terk edilerek başka bir mânaya yorumlanması uygun görülmüştür.<sup>138</sup> Ancak “müfesser” ve mânası ondan daha açık olan “muhkem” lafızlar te’vîl edilmez. Zirâ “müfesser” tâbiri bizzat Şâri’ (Allah veya Hz. Peygamber) tarafından kat’î sûrette tefsîr edilmiş olan lafızlar için kullanılmaktadır.<sup>139</sup> Teftâzânî’nin ifadesiyle tefsîr, “şüpheyeye mahal bırakmayacak derecedeki bir kesinlikle lafızdan maksadın ne olduğunun meydana çıkması” demektir. Ona göre tefsîrin anlamında yer alan bu kesinlik iddiası dolayısıyla, kelâmın söyleniş maksadı hakkında zanna dayanarak te’vîl yapmak değil, aksine re’y ile tefsîrde

---

İbnü’l-Emîn Mahmûd Esad, *Telhîsu Usûl-i fıkıh* (nşr. Taha Alp v.dğr.), İstanbul 2002, s. 96-108; Abdülkerim Zeydân, *Fıkıh Usûlü*, s. 318-333.

<sup>137</sup> Bu dörtlü tasnif daha çok Hanefî usulcüler tarafından benimsenmektedir. Mâlikîler’den bazıları ile Şâfiî (kelâmcı) usulcülere göre ise lafızlar, açıklık yönünden “zâhir” ve “nas”, kapalılık yönünden de “mücmel” ve “müteşâbih” şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Onların bu ayrımı gereğince yalnızca “zâhir” lafızların te’vîle ihtimâli bulunmaktadır. bk. Zekiyyüddin Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kafi Dönmez), Ankara 1990, s. 320; Ali Bardakoğlu, “Delâlet”, *DİA*, IX, 120; H. Yunus Apaydın, “Te’vîl”, *DİA*, XLI, 29. krş. Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, I, 511-512; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 34; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, III, 50; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkiki’l-hak min ilmi’l-usûl* (nşr. Ebû Musâb Muhammed Bedrî), Beyrut 1992, s. 299.

<sup>138</sup> Mânasında kapalılık bulunan “hafî, müşkil ve mücmel” gibi lafızların ictihâd veya haber-i vâhid yoluyla açıklığa kavuşturulması da te’vîl olarak nitelendirilmektedir (bk. H. Yunus Apaydın, “Te’vîl”, *DİA*, XLI, 30). Öte yandan “üzerinde incelemede bulunmakla mânasını kavramak mümkün olmayan, kapalılığını giderecek bir karîne taşımayan ve Şâri’ tarafından açıklanma ihtimâli bulunmadığı için bilinmesi mümkün olmayan Kur’ân ve hadis lafızları” şeklindeki tanımından hareketle, “müteşâbihlerin” te’vîlinin usûl ilmi açısından makbûl sayılmadığı sonucu çıkarılabilir. Kezâ “amelî ve şer’î ahkâm âyetleri ve hadislerinde, istikrâ ile sâbit olduğu üzere bu tarz müteşâbih lafızların bulunmadığı” hususu dikkate alındığında usûlcülerin genelinin, itikâdî âyetlerin anlaşılması konusunda Selefî bir tavır sergilediğini söylemek mümkündür. bk. Abdülvehhâb Hallâf, *İslâm Hukuk Felsefesi*, s. 344, 358; İbnü’l-Emîn Mahmûd Esad, *a.g.e.*, s. 106; Abdülkerim Zeydân, *a.g.e.*, s. 321-333; Zekiyyüddin Şâban, *a.g.e.*, s. 327-332; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, I, 77-80.

<sup>139</sup> Usûlde “müfesser” (tefsir edilmiş olan) terimi, mânası tefsîr veya takrîr yoluyla açıklanmış, te’vîl ve tahsise ihtimâli bulunmayıp sadece neshe ihtimâli olan lafız için kullanılmaktadır. Bu tariftin de anlaşılacağı üzere fıkıh usûlü sahasında “tefsîr” kavramı ibârenin muhtemel mânaları arasındaki tercihin bizzat sözü sahibi tarafından yine aynı metin içerisinde yapılması anlamına gelmektedir. Buna mukâbil “te’vîl” kavramı, lafzın muhtemel mânaları arasında bir tercihin yapılmamış olduğu durumlarda (Şâri’in tefsîri bulunmadığında) müctehidin zannî bir delile dayanarak ictihâd yoluyla yorumda bulunmasını ifade etmektedir. Şu halde fıkıh usûlü sahasında tefsîr, nasların yine Kur’ân ve sünnet tarafından açıklanıp yorumlanması, te’vîl ise yorumun insan unsuruna bırakılması durumunu ifade etmektedir. bk. Abdülvehhâb Hallâf, *a.g.e.*, s. 350; İbnü’l-Emîn Mahmûd Esad, *a.g.e.*, s. 98; Abdülkerim Zeydân, *a.g.e.*, s. 325; Zekiyyüddin Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, s. 317; Ferhat Koca, “Müfesser”, *DİA*, XXXI, 497.

bulunmak haram kılınmıştır.<sup>140</sup> Bu nedenle, maksadı bizzat metnin kendi içinde kesin bir ifadeyle açıklanmış, tâyin ve tefsîr edilmiş bulunan lafızlar, müctehidlerin zannî kanaatlerine göre te'vîl edilemezler.<sup>141</sup>

Fıkıh usûlünde yapılacak olan te'vîlin doğru ve mûteber kabul edilebilmesi için bir takım şartları hâiz olması gerektiği belirtilmiştir. Bunlar içerisinde tespit edebildiklerimizi şöylece sıralamak mümkündür:

a) Te'vîli yapan kimse bu işe ehil olmalıdır.

b) Lafzın te'vîle muhtemel olması, yani zâhirî mânasından çevrilen lafzın yüklendiği bu yeni mânaya, mecâz yoluyla da olsa, ihtimâlli bulunması gerekmektedir.

c) Te'vîl edilen lafız, Hanefîlere göre “zâhir” veya “nas”, diğer mezheplere göre ise “zâhir” hükmündeki lafızlardan seçilmeli, yani söz konusu lafız te'vîle elverişli olmalıdır. Zirâ te'vîli kabul etmeyen “müfesser” ve “muhkem” lafızlarla yapılan te'vîller sahîh değildir.

d) Te'vîlde dayanılan delilin, lafzın, zâhirinden başka bir mânada anlaşılmasını sağlayacak derecede güçlü ve “râcih” (kuvvetle muhtemel, tercihe şayân) olması gerekir. Bilakis lafzı ilk bakışta anlaşılacak mânasından alıp başka bir mânaya çevirmekte kullanılan delil zayıf bir ihtimâle dayanıyorsa, yani delil “mercûh” ise böyle bir te'vîlden elde edilen hükümle amel edilmez. Başka bir ifadeyle herhangi bir delile dayanmaksızın yapılan veya düşük bir ihtimâle dayanan (mercûh) yahut da terk edilen zâhir mâna ile tercih edilen muhtemel mânanın eşit olduğu “müsâvî” bir delile istinâden yapılan te'vîller fâsid (geçersiz) kabul edilir.

e) Te'vîl naslardan ya da icmâ, kıyâs veya İslâm hukûkunun genel ilkelerinden elde edilen makbûl bir delile dayanmalı; sarîh naslara, lügavî mânalara ve örfî kullanıma muhâlif olmamalıdır.<sup>142</sup>

<sup>140</sup> Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*, I, 125.

<sup>141</sup> Abdülkerim Zeydân, *a.g.e.*, s. 325.

<sup>142</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, III, 50; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 298, 300; Abdülkerim Zeydân, *a.g.e.*, s. 321; Zekiyyüddin Şâban, *a.g.e.*, s. 320-321.

Naslar üzerinde yapılan her değerlendirmeyi “te’vîl” olmaktan çıkaran, yoruma objektiflik ve nesnellik getirmeyi amaçlayan bu kriterlere riâyet edilerek yapılan te’vîller geçerli, sahîh ve makbûl; bu esasların biri veya birkaçı ihlâl edilerek yapılan te’vîller ise geçersiz ve merdûd sayılmaktadır. Makbûl te’vîller de kendi aralarında ikiye ayrılır. Doğruluğunu ispat etmek için en basit bir delilin bile yeterli olduğu, kolayca idrâk edilen te’vîle “karîb” (yakın); doğruluğunun ispatı için güçlü bir delile ihtiyaç duyulan yoruma da “baîd” (uzak) te’vîl adı verilmektedir.<sup>143</sup> Te’vîlin baîd olması durumunda, dayanılan delilin bu uzaklığı telâfi edecek ve bu ihtimâlin kabul edilmesini mümkün kılacak derecede güçlü bir karîne, kıyâs ya da te’vîle konu olan lafızdan daha kuvvetli başka bir zâhir olması îcâb etmektedir.<sup>144</sup>

### 3) Kelâm İlminde Te’vîl

Kelâm ilminde te’vîl, tefsir ve fıkıh usûlü sahalarındaki anlamıyla büyük ölçüde benzerlik taşımakla birlikte yapıldığı alan ve sınırları açısından bu ilme has bazı ayrıcalıklar göstermektedir. İslâm inançları sahasında, nasların doğru anlaşılabilmesini sağlamak için başvurulan aklî bir metot olarak da değerlendirilen te’vîl, “ulûhiyyete yakışmayacak tasavvurları zihinden uzaklaştırmak sûretiyle, vahiy (nakil) yoluyla sâbit olan dinî akîde ile aklın muktezâsı arasında bağdaştırıcı bir unsur” vazîfesi görmektedir.<sup>145</sup> Bu bakımdan kelâmî karakteri itibâriyle te’vîli şu şekilde tarif etmek mümkündür: “Te’vîl, Kitâb ve sünnette yer alan müteşâbih lafızların zâhirî ve hakîkî mânalarından alınarak, zâtı ve sıfatları açısından Allah Teâlâ’nın müşâbehet ve mümâseletten (yaratılmış diğer varlıklara çeşitli yönlerden benzer veya onlara denk olmaktan) tenzîhine uygun düşen bir takım mecâzî mânalara sarf edilmesidir.”<sup>146</sup>

Kuşkusuz “nasları lügavî (zâhir) mânaları dışında başka (mecâzî) mânalara hamletmek” şeklinde tanımlandığı takdirde, te’vîlin kelâm ilminin bütün konularıyla irtibatlandırılması mümkün hâle gelmektedir. Ancak yukarıdaki tarifte de görüldüğü üzere, usûl-i fıkıhtaki konumunun tam aksine, kelâmî sahada müteşâbihât kavramıyla

<sup>143</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 301; Zekiyyüddin Şâban, *a.g.e.*, s. 321.

<sup>144</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 35. Te’vîlin şartları ve çeşitleri hakkında detaylı bilgi için bk. Osmân b. Ali Hasan, *a.g.e.*, II, 545-547.

<sup>145</sup> İrfân Abdülhamid, *İslâm’da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları* (trc. M. Saim Yeprem), İstanbul 1981, s. 225.

<sup>146</sup> Bk. İbrâhim b. Hasan Sâlim, *Kadıyyetü't-te’vîl*, I, 44; İrfân Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 229.

birlikte anlam daralmasına uğrayan te'vîl, daha çok naslarda yer almalarına rağmen zâhirî mânalarıyla Allah'a nispet edilmeleri sakıncalı görünen bazı ifadelerin (haberî sıfatlar) aklî ve dilsel yoruma tâbi tutulmasını ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır.<sup>147</sup>

“Sıfâtıyye” adıyla da anılan erken dönem Selefiyye âlimleri “tevfiz ve imsâk” yolunu tercih ederek “vech, yed, yemîn, ayn, cenb, kurb, ityân, mecî”, nüzûl ve istivâ<sup>148</sup> gibi sözlük anlamları bakımından beşerî ve maddî bir takım düşünceler çağrıştıran müteşâbih ifadeleri, keyfiyetlerini sorgulamaksızın naslarda vârid olduğu sûretle kabul etmişlerdir.<sup>149</sup> Buna mukâbil “ehl-i te'vîl” adıyla anılan Mu'tezile ve yöntem olarak onları takip eden Ehl-i sünnet kelâmcıları (halef) ise naslarda yer alan bu tür mecâzî ifadeleri muhtelif mânalarda te'vîl etme yoluna gitmişlerdir.<sup>150</sup>

Müteşâbihlerin anlaşılması meselesinde Selef metodundan ayrılmakla birlikte, bu hususta ihtiyatlı bir tavır takındığı görülen İmâm Mâtürîdî, naslarda geçen ve ilk bakışta teşbîh ve teccîm fikrini çağrıştıran ifadelerin insan idrâkini aşan durumlar olduğunu, bu konuda Allah'ın yarattığı varlıklardan aşkın olduğuna hükmedilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre müteşâbih ifadelerin dildeki anlamları ve bunların dış dünyadaki karşılıkları (zâhir) üzere anlaşılması ve bu şekilde Allah'a izâfe edilmesi doğru bir yaklaşım değildir. Ancak Mâtürîdî'nin bazı ifadeleri, onun Kur'ân'da geçen bütün kapalı veya anlaşılması güç ifadelerin mutlaka te'vîl edilmesi gerektiği şeklindeki Mu'tezilî anlayışa katılmadığı izlenimini uyandırır. Nitekim ona göre, Allah Teâlâ'nın,

<sup>147</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984, s. 236-238; a.mlf., “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *EÜİFD*, sy. 1, 1983, sy. 1, s. 249-264; Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, II, 489.

<sup>148</sup> “Ancak azamet ve ikrâm sahibi Rabbinin zâtı (vech) bâkî kalacaktır” (bk. er-Rahmân 55/27); “Sana bîat edenler ancak Allah'a bîat etmiş olurlar. Allah'ın eli (yedullah) onların ellerinin üzerindedir” (bk. el-Fetih 48/10); “Allah'ın kadrini gereği gibi bilemediler. Yeryüzü kıyâmet gününde bütünüyle O'nun sağ elindedir (yemîn)” (bk. ez-Zümer 39/67); “Gemi, inkâr edilen kimseye bir mükâfat olarak gözetimimiz (ayn) altında yüzüyordu” (bk. el-Kamer 54/14); “Rabbinin buyruğu geldiği (mecî) ve melekler saf saf dizildiği zaman” (bk. el-Fecr 89/22); “Onlar (böyle davranmakla), bulut gölgeleri içinde Allah'ın azâbının ve meleklerin kendilerine gelmesini (ityân) ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?” (bk. el-Bakara 2/210); “Rahmân, arş'a istivâ etmiştir” (bk. Tâhâ 20/5).

<sup>149</sup> Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm* adlı eserinde Selef'in müteşâbih naslar konusundaki metodunu yedi madde halinde kavramlaştırıp bunları tafsilâtlı olarak açıklamaktadır. bk. Gazzâlî, *a.g.e.* (nşr. Muhammed el-Mu'tasimillâh el-Bağdâdî), Beyrut 1985, s. 54 vd.

<sup>150</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (haz. Sabri Hizmetli), Ankara 1981, s. 298-302; İbrâhim b. Hasan Sâlim, *Kadıyyetü't-te'vîl*, I, 44. Selef düşüncesine mensûp bilginlerin te'vîl anlayışları ikinci bölümde daha ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.

mükellefleri bazı hususları anlamakta ileri giderek kesin hüküm vermeyip tevakkuf etmek sûretiyle de imtihâna tâbi tutmuş olduğu unutulmamalıdır.<sup>151</sup> İmâm Mâtürîdî'nin te'vîl görüşünün, farklı te'vîl teorileri arasındaki yerinin tespit edilmesi bu çalışmanın ilerleyen sayfalarında ortaya konulması amaçlanan temel hususlardan biri olmakla birlikte, şimdilik onun konuya yaklaşımını ana hatlarıyla sunması açısından şu satırları nakletmekte yarar vardır:

“Rahmân arş'a istivâ etmiştir”<sup>152</sup> âyetini vahyin O'na nispet ettiği sıfatlarda, (yarattıklarına) benzemeyi (teşbîh) kendisinden nefyettiği şekilde anlamak gerekmektedir. Çünkü bu hususta hem vahiy gelmiş hem de konu aklen sâbit olmuştur. Bununla birlikte istivânın te'vîlinde her hangi bir yoruma kesinlik vermeyiz, konu zikrettiğimiz diğer yorumlara müsâit olduğu gibi yaratıklara benzeme ihtimâli bulunmadığı bilinebilen türden olmak üzere bize ulaşmayan başka bir yoruma da müsâit olabilir. Biz Allah'ın istivâdan murâdı ne ise ona imân ederiz. Bunun yanında rü'yetullah ve benzeri konularda olduğu gibi hakkında ilâhî beyânın mevcut olduğu her hususta benzerliğin nefyedilip Allah'ın murât ettiğine inanılması ve ihtimâllerden birini bırakıp diğerine kesinlik atfedilmemesi gerekir.”<sup>153</sup>

Eş'arî kelâmında haberî sıfatların sistematik olarak te'vîlinin ilk defa Cüveynî (ö. 478/1085) veya daha öncesinde İbn Fûrek (ö. 406/1015) tarafından yapıldığı kanaati yaygınsa da<sup>154</sup> bu mezhebin kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin, bir kural olarak açıkça savunmamakla birlikte, te'vîl yöntemini benimsediği görülmektedir.<sup>155</sup> Nitekim Şehristânî (ö. 548/1153), Selef mezhebine meyletmiş gibi görünse de<sup>156</sup> Eş'arî'nin haberî sıfatların te'vîl edilmesinin câiz olduğu yönünde bir kavlinin bulunduğunu kaydetmektedir.<sup>157</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî de (ö. 429/1037) Eş'arî'nin “istivâ” kelimesini “nüzü'l ve hareket olmaksızın Allah'ın arş'da meydana getirdiği bir fiil”

<sup>151</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 94-95.

<sup>152</sup> Tâhâ 20/5.

<sup>153</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 94.

<sup>154</sup> Bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 302; Y. Şevki Yavuz, *İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989, s. 100-105.

<sup>155</sup> Bk. İrfân Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 215.

<sup>156</sup> Eş'arî'nin te'vîl meselesinde ve diğer pek çok hususta Selef mezhebine tâbî olduğu, eserlerinde bizzat kendisi tarafından ifade edilmektedir. bk. Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (nşr. Abbas Sabbağ), Beyrut 1994, s. 34-35; a.mlf., *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn* (trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın), İstanbul 2005, s. 241; Metin Yurdagür, *a.g.m.*, s. 284-285.

<sup>157</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (trc. Mustafa Öz), İstanbul 2005, s. 104.

anlamında te'vîl ettiğini nakleder.<sup>158</sup> Son zamanlarda yapılan bazı araştırmalara göre de Eş'arî, “ayn, vech ve cenb” gibi zâtî nitelik taşıdığını düşündüğü sıfatları te'vîlden uzak durmuş, ancak “istivâ, ityân, mecî' ve nüzûl, rızâ ve gazâb” gibi zâta fiile delâlet eden sıfatları çeşitli mânalara gelecek şekilde yorumlama yoluna gitmiştir.<sup>159</sup>

Eş'arî kelâmının en güçlü temsilcilerinden biri olan Gazzâlî, tefsîr terimini “lafzı, Arapçada eşanlamlı başka bir kelimeyle yahut da Farsça veya Türkçe'de aynı mânaya gelen bir kelimeyle değiştirmek”<sup>160</sup> tarzında açıklarken; te'vîli ise “zâhirini bir kenara bıraktıktan sonra sözün mânasını beyân etmek” şeklinde tarif etmektedir.<sup>161</sup> Gazzâlî'ye göre te'vîlin câiz olabilmesi için öncelikle naslarda geçen lafızlar ile zâhirî mânanın kastedilmesinin imkânsız olduğunun ispatlanması gerekmektedir. Zâhirî mânanın imkânsızlığına dâir herkesin kabul edebileceği kesin bir delil bulmanın zorluğuna işaret eden Gazzâlî, bu sebeple delilde hata yapan kimsenin yaptığı te'vîlden dolayı tekfir edilmemesi gerektiğini söylemektedir.<sup>162</sup> O, dayandığı delilin sağlamlığı bakımından te'vîli kat'î ve zannî olmak üzere iki kısma ayırır ve te'vîlin kat'î olabilmesi için lafzın dilde iki mânaya muhtemel olması gerektiğini, bu ihtimâllerden birinin ortadan kalkmasıyla diğerinin doğru olduğunun anlaşılacağını belirtir. Meselâ “O, kullarının üstünde (fevka ibâdih) mutlak hâkimiyet sahibidir”<sup>163</sup> âyetinde geçen “fevk” kelimesinin günlük dilde iki anlamı bulunmaktadır: Mekân ve rütbe bakımından üstünlük. Allah'ın her türlü noksanlıktan yüce olduğu inancı (takdîs) gereğince O'nun mekân bakımından üstte bulunması mümkün olmadığına göre, geriye “rütbe bakımından üstünlük” anlamı kalmaktadır. Ancak istivâ kelimesi gibi, üç farklı mânası bulunan ve bunlardan ikisi Allah hakkında câiz görülen bir lafzın, söz konusu iki

<sup>158</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1981, s. 113.

<sup>159</sup> Hikmet Y. Mavil, *Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelâm Sistemi ve Kaynakları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE 2011), s. 62-66. Eş'arî'nin te'vîllerine dair misâller için ayrıca bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 37, 44, 186, 227.

<sup>160</sup> Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm*, s. 64-65.

<sup>161</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 66.

<sup>162</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve 'z-zendeka* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1990, s. 40-41.

<sup>163</sup> el-En'âm 6/18, وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ



mânasından birinin tercih edilmesi halinde yapılan te'vîl, ihtimâle dayandığı için zannî bir te'vîl olacaktır.<sup>164</sup> Gazzâlî, zannî te'vîl hakkında şunları kaydeder:

“Lafzın birbirleriyle çelişen birden çok mânaya te'vîl ihtimâli bulunduğu takdirde, bu ihtimâllerden birini tercih etmekten uzak durmak gerekir. Çünkü zan ve tahmine dayanarak Allah'ın ve Rasûl'ün murâdı hakkında hüküm vermek tehlikeli bir davranıştır. Bu gibi durumlarda sözü söyleyenin neyi kastettiği ancak kendisinin açıklama yapmasıyla ortaya çıkar. Böyle bir açıklama bulunmadığı takdirde, farklı ihtimâller taşıyan mânaların sınırlandırılarak ortadan kaldırılması ve geriye kalan tek ihtimâlin burhân yoluyla ispatlanması gerekmektedir. Ancak Arap dilinde bir kelimenin pek çok anlama gelmesi dolayısıyla bunları sınırlandırmak nasıl mümkün olur? Öyleyse burada durup (tevakkuf) hüküm vermekten (te'vîl) sakınmak daha güvenilir (eslem)<sup>165</sup> bir hareket tarzıdır.”<sup>166</sup>

Haberî sıfatların anlaşılması problemi üzerine kaleme aldığı *Esâsü't-takdîs fî ilmi'l-keîâm* adlı eserinde<sup>167</sup> te'vîl meselesini bütün yönleriyle değerlendirmeye çalışan Fahreddin er-Râzî, Gazzâlî'de olduğu gibi Selef (tefvîz) ve halef (te'vîl) ayırımına dikkat çekmekte, ancak ondan farklı olarak halef (te'vîl/keîâm) yöntemini öne çıkarma ve destekleme gayreti gütmektedir. Bununla birlikte müellifin selefi Gazzâlî'nin te'vîl anlayışından büyük ölçüde etkilendiği ve onun çizdiği genel çerçevenin dışına çok fazla çıkmadığı görülür.<sup>168</sup> Râzî, te'vîlin genel kâidesi hakkında şu tespitte bulunur: Kesin akîl ilkelerle çelişen naklî deliller ya sahih değildir ya da bunlarla zâhirî mânalarının dışında başka bir şey kastedilmiştir. Zâhiri dışında başka bir anlamda kullanıldığına hükmedilen ibârelerin te'vîli câiz görüldüğü takdirde, bunların gerekçeleri tafsîlâtlı olarak zikredilir. Tartışma konusu edilen lafızlar, eğer te'vîli câiz olmayan hususlardan sayılırsa, bu gibi şeylerin bilgisi Allah'a bırakılır.<sup>169</sup>

<sup>164</sup> Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm*, s. 74-75. krş. Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara 2004, s. 112.

<sup>165</sup> Bu bağlamda, “selef tariki daha sâlim, halef tariki daha muhkemdir” sözü keîâm ilminde meşhur bir deyim haline gelmiştir. bk. İbrâhim b. Hasan Sâlim, *Kadıyyetü't-te'vîl*, I, 45.

<sup>166</sup> Gazzâlî, *Kânûnü'l-küllî fî't-te'vîl* (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), yy. 1940, s. 11.

<sup>167</sup> Eserin tanıtımı ve değerlendirmesi için bk. Metin Yurdagür, “Esâsü't-takdîs”, *DİA*, XI, 358.

<sup>168</sup> Bk. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs fî ilmi'l-keîâm* (nşr. Ahmed Hicâzî Sakkâ), Kahire 1986, s. 105-109, 236, 240.

<sup>169</sup> Fahreddin er-Râzî, *a.g.e.*, s. 220-221.

Te'vîl meselesini aklî ve naklî delil ilişkisi bağlamında ele alan Seyyid Şerîf Cürçânî'ye göre nakle dayanan bir delilin aklî deliller bakımından bir muâırızı varsa, diğer bir ifadeyle nassın zâhirinden elde edilen bir hüküm, aklın genel ilkelerinden çıkarılan kesin bilgilerle çelişiyorsa, naklî delil zâhirî mânasından başka bir mânaya te'vîl edilerek aklî muâırız öne alınır. Meselâ “Rahmân arş'a istivâ etmiştir” meâlindeki âyette<sup>170</sup> geçen “istivâ” kelimesi “oturmak” anlamına gelmektedir. Allah'ın “bir yere oturması” aklen imkânsız olduğu için, “istivâ” kelimesi, “istilâ” mânasına te'vîl edilir. Yahut Allah'ın arşa oturmasının, “mülk” ve “hükümrânlık” anlamından kinâye olduğu söylenir. Cürçânî'nin belirttiğine göre bu işlem, ancak naklî ve aklî delilin birbiriyle çeliştiği ve aynı anda her ikisiyle de amel etme imkânının bulunmadığı durumlarda uygulanır.<sup>171</sup>

Kelâmcılar âhad haber (haber-i vâhid) olarak rivâyet edilen ve zâhirî anlamı itibâriyle akla muhâlif görülen hadislerin, aklî ve dinî ilkeler doğrultusunda te'vîl edilmesi gerektiği konusunda ittifâk etmişlerdir.<sup>172</sup> Meselâ “Allah, Âdem'i kendi sûretinde yarattı” anlamındaki hadisin,<sup>173</sup> “Allah, Âdem'i yarattığı zaman (cennette başka bir sûrette değil de) dünyadaki sûreti üzere yarattı” şeklinde açıklanması, bu tip te'vîller arasında yer almaktadır.<sup>174</sup> Gazzâlî, inanç esaslarıyla ilgili âhad haberler konusunda aşağıdaki yöntemin izlenmesi gerektiğini kaydetmektedir: “Zâhiri itibâriyle, Allah Teâlâ hakkında aklen imkânsız olan bir sıfat ispat ettiği görülen hadisler incelenir; te'vîle yol bulunursa bu tarz hadisler te'vîl edilir, eğer te'vîle hiçbir ihtimâl bulunmuyorsa bu tür rivâyetlerin kesinlikle uydurma olduğuna hükmedilir.”<sup>175</sup>

<sup>170</sup> Tâhâ 20/5.

<sup>171</sup> Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 156.

<sup>172</sup> Esâsen mütevâtir derecesine ulaşmamış olan âhad haberler, itikâdî sahada (kesin) delil sayılmamaktadır. Zirâ bu tür haberler mâsum olmadıkları bilinen, hata yapmaları ve yalan söylemeleri mümkün olan râviler tarafından bildirilmiştir. Dolayısıyla doğru sözlü olup olmadıkları şüphe taşıyan kimselerin naklettiği haberlerin bilgi değeri açısından zannî olduğuna hükmedilir. İnanç ise tabiatı icâbı zanna değil kesin bilgiye dayanması gereken bir alana tekâbül eder. bk. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 215; Ayrıca bk. Y. Şevki Yavuz, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, XIV, 352-355.

<sup>173</sup> Bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1988, s. 67.

<sup>174</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 23.

<sup>175</sup> Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl* (nşr. Muhammed Hasan Hayto), Dımaşk 1980, s. 286. krş. Osmân b. Ali Hasan, *a.g.e.*, II, 548.

#### D) Felsefî Düşüncede Te'vîl

Klasik felsefî kültür ile dinî düşünce arasındaki söylem ve içerik farkının giderilerek bu iki sistemin birbiriyle “uzlaştırılması”, düşünce tarihimizin erken dönemlerinden itibaren aklî ilimlerle ilgilenen bütün düşünürlerin önemli uğraş alanlarından birini oluşturmaktadır.<sup>176</sup> Bu maksatla müslüman filozoflar tarafından, genel bakış açısı itibariyle birbiriyle örtüşen çeşitli yorum teorileri ortaya konulmuştur. Kuşkusuz bu teorilerin en müttekâmil olanı, Ortaçağ İslâm felsefesinin en güçlü temsilcileri arasında yer alan Endülüslü filozof İbn Rüşd'e (ö. 595/1198) aittir. Te'vîl meselesi etrafında gelişen tartışmaları, din-felsefe ilişkisine dâir kaleme aldığı *Faslü'l-makâl* ve *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* adlı iki eserinde inceleyerek kendi anlayışı doğrultusunda çözümler üretmeye çalışan İbn Rüşd'ün yorum yönteminin gerisinde, kendisinin “burhân”<sup>177</sup> adını verdiği “felsefî kıyâs” türüne ve bu türden kıyâsa dayanması sebebiyle, bilgi değeri açısından kesinlik (yakîn) ifade ettiğini söylediği felsefî düşünceye dinî bir temel kazandırma arayışı yatmaktadır.<sup>178</sup>

Din ve felsefeyi aynı hakîkatin farklı iki tezâhürü olarak gören İbn Rüşd'ün te'vîl anlayışı, dinî hitâbın yapısı (zâhir-bâtın) ile insan tabiatının dereceleri (burhânî-cedelî-hatâbi seviyeler) arasındaki uyumun tesîsi bağlamında tamamlayıcı bir vazîfe icrâ etmektedir. İbn Rüşd'e göre dinin gayesi insanlara “gerçek bilgiyi” ve “gerçek ameli” öğretmektir. Gerçek bilgi, Allah Teâlâ'yı ve diğer varlıkları, buldukları hal üzere bilmek, âhiret mutluluğunu ve mutsuzluğunu anlamak demektir. Gerçek amel ise

<sup>176</sup> “Felsefecilere göre te'vîl, Arap dili kâidelerini ihlâl etmeksizin lafzın delâletini hakîkatten mecâza taşımaktır. Burada maksat, hakîkati mecâzdan ayırmak sûretiyle ma'kûl ile menkûlün cem'inden doğacak olan yakînî bilgiye ulaşmaktır.” İbrâhim b. Hasan Sâlim, *Kadıyyetü't-te'vîl*, I, 46-47.

<sup>177</sup> İslâm dünyasında bir kıyas türü ve ispât metodu olarak mantık, felsefe, kelâm ve usûl-i fıkıhta kullanılan “burhân” terimi, Aristo'nun *Organon* adlı sekiz kitaptan oluşan mantık külliyâtının Arapçaya çevrilmeye başlanmasıyla yaygınlık kazanmıştır. *Organon*'un son beş kitabının ana konuları olan Burhân, cedel, safsata, hitâbet ve şiir, “beş sanat” diye adlandırılmış; İslâm mantıkçıları bütün kıyâs türlerinin bu beş alanda uygulandığını ve bunlar içinde tartışmasız kesin bilgi veren tek kıyâs türünün burhân olduğunu belirtmişlerdir. bk. Y. Şevki Yavuz, “Burhân”, *DİA*, VI, 429-430.

<sup>178</sup> Bk. İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl fî mâ beyne'l-hikme ve's-şerîa mine'l-ittisâl* (nşr. ve trc. H. Bekir Karlığa), İstanbul 1992, “neşredenin girişi”, s. 34-37. krş. *a.e.*, s. 66, 76. Ayrıca bk. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıcından İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar* (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 238; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, s. 212; Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1994, s. 256; H. Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, *DİA*, XX, 273; a.mlf., “el-Keşf”, *DİA*, XXV, 317-319.

bu mutluluğu sağlayan fiilleri işlemek, mutsuzluğa neden olan fiillerden de kaçınmak anlamına gelmektedir.<sup>179</sup>

Dinin amacının insana gerçeği öğretmek olduğu anlaşıldığına göre, söz konusu “öğretme” işleminin, mantık ilminde belirtildiği üzere “tasavvur” ve “tasdîk”ten meydana geldiği bilinmelidir. İnsanlar için tasavvur (anlama, kavrama) yolları ikidir; ya bir şeyin bizzat kendisini (hakîkat) ya da onun bir benzerini (misâl) tasavvur etmek. Tasdîk (hüküm verme) yolları ise üç türdür; burhân, cedel ve hatâbe yolu. Filozofa göre insanların çoğu burhân bir yana cedele dayanan sözleri bile anlayabilecek seviyede değildir. Kaldı ki burhânı öğrenmek zor ve zahmetli bir iştir, onun ehil olanlara öğretilmesi için uzun zamana ihtiyaç duyulur. Şu halde ulaşmak istediği hedef açısından bakıldığında dinî metinlerin daha çok, insanların seçkinlerini (havâs) teşkil eden ve sayıca azınlıkta bulunan burhân ehline uyarıda bulunmayı ihmâl etmeksizin, tasavvur ve tasdîk yollarından halkın geneline ait olanları tercih etmesi beklenmelidir.<sup>180</sup>

Bu açıklamadan da anlaşılacağı gibi naslarda, yaratılışları ve yaşam biçimleri birbirinden farklı olan insanlara burhânî, cedelî ve hatâbi olmak üzere üç değişik yolla delil getirmek sûretiyle hitâbda bulunulmuş ve vahyin muhâtabından, eğer burhân ehlinden ise burhân yoluyla, cedel ehlinden ise cedel yoluyla, öğüt (hatâbe) ehlinden ise öğüt yoluyla dinî hakikatleri tasdîk etmesi istenmiştir.<sup>181</sup> Zirâ insanların pek çoğu, ya fitratları veya âdetleri yönünden ya da öğrenme imkân ve vasıtasını elde edemedikleri için burhânî bilgiye sahip olamazlar. Dolayısıyla “rûh”un mâhiyeti örneğinde olduğu gibi, bütün insanların bilmesine gerek duyulmayan şeylerin peşine düşmek yasaklanmış,<sup>182</sup> mutluluğa erişebilmeleri için kendilerine lâzım olduğu halde kapalı ve zor anlaşılır tabiatı dolayısıyla ancak burhân yoluyla bilinebilen şeyler ise görünür dünyadaki hissî (nesnel) varlıklardan örnekler verilerek ve değişik benzetmelerle bulunularak (temsîl ve teşbîh) açıklanmıştır. Temsîl ve teşbîh yoluyla îzâh edilen bu şeyler, anlatılmak istenen varlık veya durumların bizzat kendisi olmasa da önemli değildir, çünkü burada asıl maksat zor anlaşılan bir gerçeği, derin kavrayıştan yoksun

<sup>179</sup> İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 100.

<sup>180</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 101-102.

<sup>181</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 91.

<sup>182</sup> “Sana rûhun mâhiyeti hakkında soru soruyorlar. De ki: “Rûh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir” (bk. el-İsrâ 17/85).

olan birine icmâlî bir sûretle de olsa tasdîk ettirmektir.<sup>183</sup> Zirâ bu şekilde güç anlaşılan hususlar, herkes için ortak olan cedelî ve hatâbi deliller vasıtasıyla tasdîk edilebilir hâle gelmiş olmaktadır.<sup>184</sup>

İbn Rüşd, bu sebeple nasların “zâhir” ve “bâtın” şeklinde ikiye ayrıldığını belirtmektedir. Bu ayrımında “zâhir”, tabiatı icâbı kapalı mânaların herkes tarafından anlaşılabilmesi için verilmiş olan örnekler; “bâtın” ise ancak burhân ehline açık olan söz konusu mânalardır.<sup>185</sup> İbn Rüşd’e göre naslarda geçen lafızların zâhirî mânalarının burhânın işâret ettiği bir hükme aykırı düşmesi durumunda, bu lafızların Arapça’daki te’vîl kâideleri gereğince yorumlanması kaçınılmazdır. Arap dili ifade kalıplarına ve burhânî bilgiye uygun tarzda yapılan te’vîl, aynı zamanda dine de uygundur. Yeterince araştırıldığında naslar içerisinde zâhiri itibâriyle böyle bir te’vîli destekleyecek veya onun lehine şâhidlikte bulunacak bir delilin mevcut olduğu mutlaka görülecektir.<sup>186</sup>

İbn Rüşd, nasları te’vîle ihtimâlî bulunması bakımından üç kısma ayırmaktadır:

a) Bunların ilki “te’vîli câiz olmayan zâhirler”dir. Bazı hükümler vardır ki bunlar zâhiri üzere bırakılır ve te’vîline gidilmez. Şâyet söz konusu hüküm, âhretin varlığını kabul etmek gibi itikâdî bir mesele hakkındaysa, onu te’vîl eden kimse dinden çıkar. Eğer fer’î bir mesele hakkındaysa, bu kimse bid’atçı kabul edilir.

b) İkinci olarak “müevvel”, yani te’vîli şart olan ve sözlük anlamlarına hamledilmesi küfür sayılan (burhân ehli için bâtin olan) zâhirler vardır. Ancak bunlar sadece burhân ehli tarafından te’vîl edilmelidir. Burhân ehli olmayan kimselerin bu tür lafızları zâhirinin dışına çıkarmaları, yerine göre küfür veya bid’at olarak değerlendirilir. Allah hakkında “istivâ” fiilinden bahseden âyetler ve “nüzü’l” hadisi,<sup>187</sup>

<sup>183</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 262.

<sup>184</sup> Kendisine anlayabileceği bir dille hitâb edildiği halde, dinin asıllarından birini inkâr edip kalbiyle olmasa da diliyle direnen ve onların delillerini elde etmekten gâfil olan kimse dinden çıkmış sayılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber: “İnsanlar, ‘Allah’tan başka tanrı yoktur’ deyip bana inanıncaya kadar onlarla savaşmakla emrolundum” sözüyle, “bu üç inanma yolundan hangisi kendisine uygunsa (onunla inanıncaya kadar)” demek istemiştir. İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl*, s. 92.

<sup>185</sup> İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl*, s. 92.

<sup>186</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 76-77.

<sup>187</sup> Bazı hadislerde Allah Teâlâ’nın gök katından dünya semâsına inmesinin (nüzü’l) konu edinildiği görülmektedir. Meselâ bunlardan biri şu şekildedir: “Rabbimiz her gece, gecenin son üçte birlik bölümünde dünya semâsına iner ve şöyle seslenir: ‘Bana duâ eden yok mu? Duâsını kabul edeyim. Benden istekte bulunan yok mu? Ona (istediğini) vereyim. Benden af dileyen yokmu? Onu

bu gibi zâhirlere örnek teşkil etmektedir. Burhân ehli, bu tür zâhirlerin te'vîli hususunda icmâ etmişlerse de, bunların ne şekilde te'vîl edilmeleri gerektiği meselesinde, burhânı biliş düzeyleri nispetinde aralarında bir takım farklılıklar bulunmaktadır.<sup>188</sup>

c) Son olarak yukarıda zikredilen bu iki kısım arasında tartışmalı olan üçüncü bir grup daha vardır. Nazar ehlinden (felsefeciler) bazıları, bu tür ifadeleri te'vîli câiz olmayan “zâhir”e dâhil ederken, bazıları da bunları, bilginler için zâhirine hamledilmesi câiz olmayan “bâtın”a nispet etmektedir. Müellife göre âhiret hallerine dâir haberler, bu üçüncü gruba dâhildir. Çünkü bazıları onları zâhirî anlamlarıyla değerlendirirken, bazıları da bu tür haberlerin te'vîl edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Âhiretin varlığını kabul eden, fakat ne şekilde gerçekleşeceği hususunda ihtilâfa düşen bilginlerden görüşlerinde yanılanlar mâzur, isâbet edenler ise mükâfata hak kazanmış sayılmaktadır.<sup>189</sup>

İbn Rüşd tarafından insanlar ilk olarak “burhân ehli” filozoflar, “cedel ehli” orta düzey bilgi ve anlayışa sahip olanlar ve “hatâbe ehli” halk tabakası olmak üzere üç kısma ayrılırken; daha sonra cedel ve hatâbe ehli birleştirilerek bu ayırım, te'vîle ehil olanlar ve olmayanlar veya ulemâ ve cumhûr şeklinde ikiye indirgenir.<sup>190</sup> Buna göre nasların zâhirine imân etmesi farz olan halktan birinin te'vîle yeltenmesi küfürdür. Ayrıca te'vîl ehlinden biri ona te'vîli açıklarsa, kendisini küfre dâvet etmiş olduğundan bu kimse de küfre girer.<sup>191</sup> Bu yüzden te'vîl, yalnızca burhân kitaplarında yer almalı, halka yönelik eserlerde yazılmamalıdır. Oysa Gazzâlî, halka yönelik olarak yazdığı eserlerinde te'vîllerde bulunarak bu yolla elde ettiği bilgileri insanlar arasında yaymaya çalışmış, böylece onları bilgilendirmekten çok, din ve felsefe konularında halkın kafa karışıklığına düşmesine sebep olmuştur.<sup>192</sup> Öyleyse Gazzâlî'nin yalnızca yüksek fitrat sâhibi burhân ehli kimselerin anlayabileceği ilimleri içeren eserleri ve diğer burhân

---

bağışlayayım.” bk. Muvatta', “Kur'ân”, 30; Buhârî, “Teheccüd”, 14; Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 168, 169; Ebû Dâvûd, “Salât”, 311, “Sünnet”, 21; Tirmizî, “Daavât”, 79; İbn Mâce, “İkâmetü's-salât”, 191. krş. İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*, s. 171; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdis*, s. 135-136.

<sup>188</sup> İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 93-94.

<sup>189</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 95-96.

<sup>190</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 242.

<sup>191</sup> “Te'vîlden maksat zâhirî mânanın iptal edilerek yerine müevvel (bâtınî) mânanın getirilmesidir. Zâhir ehli olan birisinin yanında bu zâhirî mâna iptal edilir de te'vîl edilen mâna ona kabul ettirilemezse, eğer bu te'vîl dinin esasları (akâid) ile ilgili bir mesele hakkındaysa o kimseyi küfre götürür.” İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 105.

<sup>192</sup> İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 97. krş. a.mlf., *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 280.

kitapları, sadece ilim ehline tahsîs edilmeli ve halkın bunları okuması yasaklanmalıdır.<sup>193</sup>

Öte yandan dinî metinlerin zâhir ve bâtın şeklinde ikiye ayrılmış olmasının temelinde de yine insan fitratının bazı hakîkatleri idrâk etme konusunda farklılaşması yatmaktadır.<sup>194</sup> Buna mukâbil, naslarda zâhir ve bâtın ayrımının bulunmadığını ileri sürerek hiçbir meselenin kimseden gizlenmemesi gerektiğini ve dini anlamak bakımından bütün insanların metodunun aynı olduğunu söylemek geçersiz bir iddia olacaktır. Zirâ bu iddianın aksine ilk asırlardaki bilginlerin pek çoğunun (Selef), nasların bir zâhirinin bir de bâtınının bulunduğunu, ilim ehli olmayan ve anlama kapasitesi yetmeyen kimselerin dinin bâtını bilmeleri gerekmediğini söyledikleri bilinmektedir.<sup>195</sup>

Özetle söylenecek olursa, İbn Rüşd'ün felsefî düşüncesine göre evrensel bir gerçeklik olarak din, aralarındaki her türlü tabîî ve fikrî ayrılığa rağmen bütün insanlara hitâb etmektedir. Dolayısıyla dinî hitâbın üslûbu, yani onlara vermek istediği mesajı aktarma yöntemi muhâtaplarının seviyelerine uygun düşecek tarzda derecelendirilmiştir. Dinî metinlerin bir kısmı, herkesin inanması gereken ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret hakkındaki ana ilkeleri içerir. Bunları da hatâbi, cedelî ve burhânî delillerden biriyle bilmek mümkün olduğundan burada herhangi bir yoruma ihtiyaç duyulmaz.<sup>196</sup> Bunların dışında kalan, sıradan insanların ve yeterli felsefe (burhân) eğitimi almamış kimselerin idrâk edemeyeceği derecedeki soyut hakîkatler ise, bu kimselere (hatâbe ve cedel ehline) örnek ve benzetmeler vasıtasıyla anlatılarak, kendilerinden mâhiyetlerini sorgulamaksızın onların zâhirlerine îmân etmeleri istenmiştir.<sup>197</sup> Felsefecilere gelince, onlar burhânî delillere sahip buldukları için, onların buradaki zâhirî temsillerin bâtınî mânalarını araştırmaları kendilerine bizzat Kur'ân tarafından verilmiş bir görevdir.<sup>198</sup>

---

<sup>193</sup> İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 98. Buradaki “yasaklama” teklifi ile Gazzâlî'nin “ilcâm” düşüncesi arasındaki münâsebet ileride değerlendirilecektir.

<sup>194</sup> a.e., s. 77.

<sup>195</sup> a.e., s. 79.

<sup>196</sup> a.e., s. 93.

<sup>197</sup> “Bu sebeple onlara (müteşâbihler hakkında soru soran halka) bu gibi misâllerin müteşâbih (bilinemez) olduğu ve Allah Teâlâ'nın ‘Onun te'vîlini ancak Allah bilir’ kavli (Âl-i İmrân 3/7) üzerinde durmak gerektiği söylenmelidir.” bk. İbn Rüşd, a.g.e., s. 94.

<sup>198</sup> Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. âyetindeki cümlelerin nerede sonlandığı tartışmasına felsefeciler açısından yaklaşan İbn Rüşd, âyete “... müteşâbih âyetlerin te'vîlini bir Allah, bir de ‘ona îmân ettik, hepsi de

Kısaca felsefî düzlemde te'vîl, “cedelî ve hatâbi sözü burhânî söze çevirmek” anlamına gelmektedir. Yahut te'vîl, “burhânî hakîkatın din dilindeki karşılığına vâkıf olma ayrıcalığını” ifade eder.

Her türlü bilginin ehline tahsîs edilmesi gerektiği halde, başta Gazzâlî olmak üzere cedelî te'vîl ehli olan Mu'tezile ve Eş'ariyye kelâmcıları, halk yığınlarına açtıkları eksik ve yanlış te'vîlleriyle<sup>199</sup> hem birbirlerini küfür ve bid'atçilikle suçlamışlar, hem de halkı düşmanlık ve nefrete sürükleyerek onları fırkalara ayırıp yaşayış ve inançlarını fesâda uğratmışlardır.<sup>200</sup>

Meselâ Allah'ın diğer varlıklar gibi cismaniyet taşıyıp taşımadığı meselesinde, “Allah cisim değildir, cismaniyetten de uzaktır” görüşünü savunan kelâmcılar, O'na cismaniyet izâfe eden naslara getirdikleri te'vîllerle halkın saf inancının bozulmasına sebep olmuşlardır. Çünkü halk, ancak hissî ve hayâlî varlıkları anlayıp, onların varlığını tasdik edebilir. Halkın idrâkine göre “cisim olmayan bir şey” mevcûd değildir. Kelâmcıların bu te'vîli, bizâtihi apaçık olarak bilinen şeylere uymadığı gibi, naslarda da “Allah cisimdir” veya “Allah cisim değildir” şeklinde açık bir hüküm bulunmamaktadır. Halbuki Hanbelîler'in, “Yaratan, diğer cisimlere benzemeyen bir cisimdir ve diğer maddelere benzemeyen bir maddedir” tarzındaki îtikâdı, Allah'ın yüzü ve iki eli bulunduğunu açıkça belirten nasların zâhirine daha uygun düşmektedir. Aynı şekilde halktan bu konu hakkında soru soranlara verilebilecek en iyi cevap, yine nasların temsîlî anlatımına başvurarak (gerçekte öyle olmasa da) “Allah bir nûrdur” demektir. Nitekim hem Kur'ân'da ve hem de bazı hadislerde Allah'ın zâtı “nûr” olarak

---

Rabbimizin katındandır' diyen ilimde rûsûh sahibi olanlar bilir” anlamını vermektedir. bk. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 116; Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 243.

<sup>199</sup> İbn Rüşd'e göre kelâmcıların kullandıkları delillerin hiç biri burhâna dayanmamaktadır. Öte yandan, her ne kadar dinî metinlerdeki kapalı ifadeleri açıklamaya çalışsalar da, nasların zâhirî anlamları, onların te'vîllerinden daha iknâ edici, kolay anlaşılır ve kabûle elverişlidir. bk. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 253.

<sup>200</sup> İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 110-111. Bâtınî anlamın varlığını kabul eden herkes gibi İbn Rüşd'ün de bu konuda kesin bir kanaati vardır ki, câhillere ve anlayışı kıt olanlara dinî hükümlerin bâtınî anlamları zamansız olarak açıklanırsa, bu açıklama fecî toplumsal ve rûhî musibetler doğurur. bk. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 238.



tanımlanmaktadır.<sup>201</sup> Çünkü “nûr”, bir cisim olmadığı halde, göz ve zekânın kendisini idrâk etmekten âciz kaldığı hissî varlıkların en şerefliisidir.<sup>202</sup>

İbn Rüşd’ün büyük bir sarâhatle tasvîr ettiği felsefî te’vîl anlayışında, kökeni Eflatun’un “mağara istiâresi”ne kadar götürülebilecek olan sembolik anlatım unsurunun önemli bir yeri vardır. Bu anlayışa göre Kur’ân’daki âyetlerin çoğu, gayb âleminde mevcut olan fakat şâhidde, yani fizikî evrende karşılığı bulunmayan şeylerden haber verme gayesine mâtuftur. Bu gayeye ulaşabilmek için de, çevremizde bulunan ve anlatılmak istenen şeylere en yakın olan ve onlara en çok benzeyen nesne ve olaylardan istifade edilmektedir. Kur’ân’da müteşâbih olarak adlandırılan âyetler işte bunlardır. Tabiatları icâbı ne halk içinde kalabilmiş ne de âlimlerin seviyesine yükselebilmiş birtakım hasta fikirli kimseler, kendi bakış açılarına göre Kur’ân’ın sembolik anlatımına vâkif olduklarını ileri sürerek, bazen müteşâbih olmayanı müteşâbih kabul edip gereksiz te’vîllerde bulunmuşlar,<sup>203</sup> bazen de temsîlî ifadelerin hakîkatteki karşılığını doğru tespit edemeyerek hatalı te’vîllere yönelmişlerdir.<sup>204</sup> İbn Rüşd’e göre Yüce Allah, “kalplerinde sapıklık meyli olanlar, fitne çıkarmak maksadıyla müteşâbihlerin peşine düşerler”<sup>205</sup> âyetiyle kelâmcılardan meydana gelen bu gruba işâret etmektedir.<sup>206</sup>

Nasların ehliyetsiz kimselerce ulu orta te’vîl edilmesinin Allah’ın murâdına ve Kur’ân’ın metoduna aykırılığını anlayabilmek için, mâhir bir tabîb tarafından halkın

---

<sup>201</sup> en-Nûr 24/35.

<sup>202</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 248-256.

<sup>203</sup> Kelâmcıların, başta Allah’ın arşa istivâ ettiğini bildiren âyet (Tâhâ 20/5) olmak üzere, Cenâb-ı Hakk’ın yukarıda ve gökte bulunduğunu açıkça belirten âyetleri ve mîrâc hâdisesinde yaşanan “Allah’ın huzuruna yükselme” gerçeğini, vahyin ve meleklerin yukarıdan inmesi dolayısıyla Allah’ın da gökte bulunduğuna dair bütün haberleri sembolik anlatımlar ve müteşâbih ifadeler olarak kabul edip bunların te’vîline yönelmeleri ve böylece “cismiyet olmaksızın ‘cihette ve yukarıda’ bulunmanın Allah’ın bir sıfatı olduğunu” inkâr etmeleri gibi hususlar, zâhirleri üzere anlaşılması gereken âyetleri te’vîl ederek dinin ve vahyin temel hakikatlerini nasıl sarsmış olduklarını gösteren misâller arasında yer almaktadır. bk. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 258-259.

<sup>204</sup> Meselâ “rü’yetullâh” konusunda Eş’arîler, Allah’ın cisim olmadığı halde (yön ve cismiyet olmaksızın) âhîret hayatında müslümanlar tarafından görüleceğini iddiâ ederek, “cisim olmayan bir varlık mevcûdudur ve o gözle görülür” tarzında, aklın kabul etmediği bir düşünceyi îtikâd haline dönüştürerek halka benimsetmeye çalışmışlardır. Mu’tezile ise Allah’ın görülemeyeceğini iddia ederek bu konuda vârid olan pek çok meşhûr rivâyeti reddetmiştir. Oysa bu meselede en doğru yöntem, halka hitâp ederken “Allah nûrdur” ve “tıpkı bu dünyada güneşin görülmesi gibi âhîrette de mü’minler Allah’ı göreceklerdir” türünden ifadelerle nasları zâhiri üzere bırakmak, rü’yetin “ilmin artması”nı (mezîd-i ilm) sembolize ettiğine dair burhânî bilgiyi ise ulemâyâ (felâsife) hasretmektir. bk. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 271-280.

<sup>205</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>206</sup> İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 263-264.

sağlığını korumak maksadıyla yapılmış olan şifâlı bir ilâcı ele geçiren sıradan bir kimseyi düşünelim. Söz konusu kimse bu ilâcı kendi üzerinde deniyor, fakat bünyesinde bulunan bir bozukluk ve anormallik sebebiyle, son derece îtinâyla hazırlanan ve herkese iyi gelecek olan bu ilâcın ona bir fayda sağlamadığı görülüyor. Sonra da kalkıp şöyle söylüyor: “Bu ilacı hazırlayan tabîb, ilâcın muhtevâsında bulunan maddelerden birinin adıyla, günlük dildeki anlamından başka bir şey kastetmiştir. O maddenin adını yazmış, ancak istiâre yoluyla anlaşılabilir başka bir maddeyi murâd etmiştir.” Böylece söz konusu bozuk tabiatlı adam, o hârîka ilâcın terkibinde bulunan maddelerden birini çıkartarak yerine tabîbin maksadı zannettiği başka bir maddeyi koyuyor. Bu te’vîlci adamın te’vîline göre yeniden hazırlanmış olan ilâcı içen halkın mizâcı ve sıhhati bozuluyor. Bunun üzerine başkaları çıkıp, önceden hazırlanan ilâcın terkibinde bulunan bazı maddeleri değiştirerek yeniden hazırladıkları karışımı halka sunuyorlar. Ancak bu yüzden de insanlara yeni bir takım hastalıklar bulaşıyor. Derken üçüncü defa başka te’vîlciler ortaya çıkıp toplumu tedâvi etmek maksadıyla yeni terkipler kullanarak başka hastalıklara sebebiyet veriyorlar. Bunları da dördüncüler ve beşinciler takip ediyor ve böylece o muazzam ilâcın terkibi tamamen bozulup halka değişik hastalıklar musallat oluyor. İşte bu misâlde olduğu gibi, kelâmcılardan her bir grup da kendi te’vîlinin dinin asıl maksadı olduğunu iddia etmektedir. Bu yüzden “ümmetim yetmiş iki fırkaya bölünecektir...” hadisinde<sup>207</sup> istisnâ edilen ve dinde te’vîle yönelmeyen fırka hârîç,<sup>208</sup> diğerleri dinî anlayışın parçalanmasına ve halkın inancının bozulmasına sebebiyet vermişlerdir.<sup>209</sup>

Felsefî te’vîl teorisinin arka planında, kaynağını Yunan felsefe geleneğinin Yeni Eflâtuncu yorumunda bulan ve müslüman filozoflardan Fârâbî tarafından sistemleştirilen “feyz ve sudûr” teorisi içerisinde merkezî bir konuma sahip olan “faal akıl” düşüncesi yer almaktadır.<sup>210</sup> Nitekim bu felsefecilerin nübüvvet ve vahiy

<sup>207</sup> Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 1; Tirmizî, “Îmân”, 18; İbn Mâce, “Fiten”, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 132.

<sup>208</sup> İbn Rüşd’ün burada Hanbelîler’i, yani “te’vîl” yöntemi bakımından Selef mezhebine tâbî olanları diğerlerinden ayırarak onlara karşı daha müsâmahakâr bir tavır takınması önemlidir. Benzer şekilde aynı zümrenin, “tasavvufî te’vîl” anlayışının sistemleştiricisi olarak değerlendireceğimiz Gazzâlî tarafından da takdirle karşılanması kayda değer bir husustur.

<sup>209</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 265-267; a.mlf., *Faslü’l-makâl*, s. 107.

<sup>210</sup> İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, İstanbul 2000, s. 161; Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000, s. 88. krş. a.e., s. 131. Bu bağlamda, müsteşrik H. Corbin’in “İbn

görüşlerinin doğrudan “faal akıl” kavramıyla ilişkili olduğu bilinmektedir. “Zorunlu yaratılış” fikrine dayanan “sudûr” (bütün varlıkların belli bir düzen dâhilinde Allah’tan taşıp yayılması) nazariyesine göre, Allah’tan başlayarak ay feleğine gelinceye kadar on akıl ve dokuz felekten oluşan ay-üstü âlem, akılların onuncusu olan “faal akıl”da son bulmakta ve faal akıldan sonra ay-altı âlem başlamaktadır. Ay-üstü âlemde değişme ve bozulma yoktur, kemâl vardır. Ay-altı âlem ise kevn ve fesâda uğrayan ölümlü varlıkların dünyasıdır. Bu varlıkları idâre eden ve üzerlerinde her zaman etken olan fâil güç ise faal akıldır.<sup>211</sup>

Ay-altı âlemde görülen nesnelere faal akıldan sudûr etmiş oldukları gibi, onlara sahip oldukları şekillerini veren ve kuvve hâlindeki insânî akli harekete geçiren de yine faal akıldır. İnsan aklının varlığa dâir bütün soyutlamaları, varlığı tanıyıp anlaması, bütün hatırlamaları faal akıldan gelen intişâr (yayılma) ve aydınlanma sayesinde gerçekleşmektedir. Başka bir ifadeyle, bilgilerimizin temelini teşkil eden “külli”lere ulaşmanın yegâne yolu, faal akılla temas kurup onunla birleşmekten (ittisâl) geçmektedir.<sup>212</sup> Bu durum bazı filozoflar tarafından faal aklın ışığının insan aklına erişmesi ve küllîleri ona vermesi sonucunda “akıl aydınlanması” (işrâk) olarak da tanımlanmaktadır.<sup>213</sup> Epistemolojik bakımdan bir yükseliş ve tekâmüle karşılık gelen bu süreçte insanlar arasında seçkin bir konumda bulunan filozofun akli, kuvve halinde bulunan “heyûlânî” akıl derecesinden yükselerek, önce “meleke”, sonra “fiil”, daha sonra da “müstefâd” akıl seviyesine erişip faal akılla irtibâta geçmektedir.<sup>214</sup>

Aralarında bir takım farklılıklar bulunmakla birlikte, genel olarak filozofun bilgi edinmesinde olduğu gibi, peygamber de bilgiyi (vahyi) aynı kaynaktan almakta ve aynı vasıtayı kullanmaktadır. Ancak bu anlayışta filozof, bilgiye bazı süreçlerden geçerek

---

Rüşd’ün te’vîli, ancak bir İbn Sînâ’da, bir Sühreverdî’de, tasavvufta ve Şîilik’te, en mükemmel olarak da İsmâîlîlik’te nasıl anlaşılıp uygulandığı bilinmeksizin, incelenemez ve değerlendirilemez” şeklindeki tespiti, meselenin bir sistem bütünlüğü çerçevesinde ele alınmasının gereğine işaret etmesi bakımından önemlidir. bk. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 238.

<sup>211</sup> Bk. İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî’de Metafizik Düşünce*, s. 177; Burhan Ulutan, *İbn Sînâ Felsefesi*, İstanbul 2000, s. 69-72.

<sup>212</sup> Bk. Bilal Kuşpınar, *İbn Sînâ’da Bilgi Teorisi*, Ankara 1995, s. 60, 94; Burhan Ulutan, *İbn Sînâ Felsefesi*, s. 73; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, Ankara 2002, s. 90.

<sup>213</sup> Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazzı: İbn Kemmûne’de Bilgi Teorisi*, İstanbul 2004, s. 132.

<sup>214</sup> İbn Sînâ, “Nübüvvetin İspâtı ve (Nebîlerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te’vîli Üzerine” (trc. Hüseyin Aydın v.dğr.), *UÜİFD*, c. 7, sy. 7, 1998, s. 566; Bilal Kuşpınar, *a.g.e.*, s. 149; İbrahim Hakkı Aydın, *a.g.e.*, s. 220; Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı İnsan İlişkisi*, s. 103-104.

aklın tekâmülü yoluyla ulaşmasına karşın sürekli faal akılla birlikte olan peygamber, bilgiyi “hads” yoluyla bir anda ve küllî olarak almaktadır.<sup>215</sup> Fârâbî, Allah’tan çıkıp feyiz yoluyla (taşarak) faal akla gelen vahiy bilgisinin, faal akıl vasıtasıyla peygamberde bulunan “mütehayyile” gücüne ulaştığını söylerken, onun takipçisi olan İbn Sînâ da benzer şekilde, peygamberin yüksek yaratılışı sayesinde eriştiği “kutsî akıl” mertebesinde faal akılla ittisâle geçerek ilâhî âlemden yayılan ilhâm ve vahiyleri aldığını belirtmektedir.<sup>216</sup>

Bu yaklaşım çerçevesinde hakîkatin (küllîler) bilgisine erişme bakımından büyük oranda benzeştikleri görülen filozof ile peygamber arasındaki farkın, peygamberin faal akıldan gelen bilgileri mükemmel bir biçimde sembolize edebilecek yetkin bir “mütehayyile” (tahayyül) kuvvetine sahip bulunmasından kaynaklandığı görülmektedir.<sup>217</sup> Nitekim peygamber, kudsî akıl vasıtasıyla faal akıldan aldığı aklı bilgileri mütehayyile kuvveti sayesinde simge ve benzetmelere çevirerek avâmma aktarmaktadır.<sup>218</sup>

Bu bağlamda felsefî düşünceyi, “hakîkatin faal akılda olduğu şekliyle hiçbir değişikliğe uğramaksızın kavranması”, dinî düşünceyi ise “aynı hakîkatin avâmî ve iknâî bir hâle dönüştürülerek çeşitli sembol, örnek ve temsiller sayesinde herkesçe algılanabilir kılınması” biçiminde tarif etmek mümkündür. Fârâbî’nin ifadesiyle “insan varlıkların ilkelerini, mertebelerini, mutluluğu ve erdemli şehrin yönetimini ya tasavvur eder ve düşünür ya da hayal (tahayyül) eder. Onların tasavvur edilmesi, özlerinin gerçekte nasıl var iseler, öylece insan nefsinde canlandırılmasıdır. Onların hayal edilmesi ise, imajlarının (hayâlâtühâ), örneklerinin (misâlâtühâ) ve taklitlerinin insan nefsinde canlandırılmasıdır.” Şüphesiz bu iki algı türünden ilki bize, tıpkı insan denen

<sup>215</sup> Bilal Kuşpınar, *a.g.e.*, s. 150; Ömer Mahir Alper, *a.g.e.*, s. 159.

<sup>216</sup> Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı İnsan İlişkisi*, 135; Burhan Ulutan, *İbn Sînâ Felsefesi*, s. 102.

<sup>217</sup> Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla* (trc. Nazif Danişman), Ankara 2001, s. 77; Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul 2000, s. 124, 196; İbrahim Hilâl, *Din ve Felsefe Arasında İslâm Tasavvufu* (trc. Mehmet Ali Kara), İstanbul 2004, s. 47.

<sup>218</sup> İbn Sînâ, *a.g.m.*, s. 567; Bilal Kuşpınar, *a.g.e.*, s. 152; Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, İstanbul 2000, s. 162 vd. “Öyle görünüyor ki İbn Sînâ’nın ‘kutsal akıl’ dediği şey, ontolojik anlamda insan aklında büsbütün ayrı bir varlık değildir. Ona göre bu akıl, faal akıl tarafından aydınlatılmış olan ve akledilirleri yansıtan bir akıl derecesidir. Her iki filozof da aklın düşünen gücü tarafından alınanların, hayal gücünden geçtikten sonra sembolik bir anlatıma kavuştuğunu ve ancak bundan sonra halkın onları anlayabileceğine inanır. Bu demektir ki İbn Sînâ da vahiy yoluyla iletilen hakikatlerin, hayal gücünden geçerek bize ulaştığını kabul eder. Başka bir ifade ile ‘anlatım kazanmış’ vahiy kutsal akıldan çok hayal gücünün bir başarısıdır.” bk. Burhan Ulutan, *a.g.e.*, s. 130.

varlığın doğrudan doğruya kendisini görmek gibi kesin ve en doğru bilgiyi verirken, ikincisi bir insanı aynada görmek veya onun sûretini hayal etmek gibi taklîdî (yaklaşık) bir bilgi vermektedir.<sup>219</sup>

Kezâ İbn Sînâ'nın nübüvvet anlayışında da doğrudan bütün insanlara hitâb etmesi dolayısıyla din, halkın kavrayamayacağı bir takım hakikatleri onlara anlatırken, kendine has bir ifade tarzı geliştirmek durumunda kalmıştır. Böylece insanların kavramakta zorlandığı soyut hakikatler, “din dili”nin (lisânü’ş-şer‘) sembolik ve mecâzî üslûbuyla onların zihinlerine yaklaştırılmış ve anlaşılması kolaylaştırılmıştır.<sup>220</sup>

Netice itibâriyle felsefî anlamda “te’vîl”, dinî metinlerin sembolik anlatımında yer alan kapalılığın, vahye kaynaklık eden “faal akıl”dan alınan hakikatlere dayanarak giderilmesi demektir. Her ne kadar İbn Rüşd’ün “kendisine epistemolojik, etik ve teolojik işlevler yüklenen bir ‘faal akıl’ anlayışına katılmayarak Fârâbî ve İbn Sînâ’dan ayrıldığı” söylene de<sup>221</sup> onun, söz konusu felsefî sistem dâhilinde ortaya koyduğu burhâna dayalı “te’vîl” görüşü ile önceki filozofların yaklaşımları arasındaki mutâbakat yoruma ihtiyaç duymayacak derecede açıktır. Felsefî bilgi sistemine dayanan bu anlayışta, ister doğrudan faal akılla irtibâta geçmek sûretiyle olsun, isterse nefsânî arzu ve eğilimleri kontrol edebilecek bir irâdeye sahip olduktan sonra öğrenim ve nazârî inceleme sonucunda bir tür “zihnî ittisâl” yoluyla olsun<sup>222</sup> filozof, metafizik (gaybî) bilgiye kendi mesleği içerisinde peygamber ve vahiyden bağımsız olarak erişebilme imkânına sahip bulunmaktadır. Dolayısıyla filozofun “te’vîl”i, bir takım akıl yürütme ve tahminlere (zan) dayanması sebebiyle ihtilâf kaynağı haline gelen beşerî (kelâmî)

<sup>219</sup> Yaşar Aydın, *a.g.e.*, s. 161; krş. Mehmet S. Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, İstanbul 2000, s. 67.

<sup>220</sup> Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, s. 202. İbn Sînâ’ya göre sembolik anlatım yöntemi sadece dinî hitâba mahsus bir durum değildir. Pisagor, Sokrat ve Platon gibi önde gelen Yunan filozofları da eserlerinde sırların açığa çıkmasından endişe ederek bir takım sembol ve işaretlere başvurmuşlardır. Hattâ Platon öğrencisi Aristoteles’e hikmeti yayma ve ilmi açıklama izni vermişse de Aristoteles, eserlerinde aklı başında bilginlerin pek azının vâkîf olabileceği pek çok boşluklar bıraktığını söylemektedir. İbn Sînâ’nın bu yaklaşımı onun, “sembolik ifadelerin gerçek mânalarının açıklanması” anlamına gelen “te’vîl”in sadece burhân kitaplarında yazılması gerektiğini belirten İbn Rüşd’ün kanaatini fazlasıyla paylaştığını göstermektedir. bk. İbn Sînâ, *a.g.m.*, s. 568.

<sup>221</sup> Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 133. Bu görüşün aksine, meleke halinden fiil haline çıkarılan insan aklının mükemmelleşmesi sonucunda faal akılla birleşerek ölümsüzlüğü yakaladığını düşünen İbn Rüşd’ün maddeden soyutlanmış bir “vahdet” anlayışını savunduğuna dâir bir değerlendirme için bk. Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, İstanbul 1997, s. 90-91.

<sup>222</sup> Hüseyin Sarıoğlu, *a.g.e.*, s. 131-132.

yorumlardan çok ötede, faal akıldan taşan ya da burhân yöntemiyle elde edilen (felsefeciler tarafından açıkça söylenmemekle birlikte çizilen çerçevenin bir gereği olarak, sübût bakımından olmasa da delâlet bakımından vahiyden daha) kesin (kat‘î) bir bilgiyi gerektiren “tartışmasız bir otorite”ye istinâd etmektedir. Kuşkusuz bu otorite, Sokrates’in iki talebesi Platon ve Aristoteles’in öğretileriyle birlikte Stoacı ve Yeni Platoncu etkileri<sup>223</sup> de dâhil olmak üzere “kadîm felsefe kültürü”nden başka bir şey değildir.

Bu hususun daha iyi anlaşılabilmesi için tekrar en başa dönerek İbn Rüşd’ün te’vîl tanımına ve onun yorumun sınırlarına dâir görüşlerine değinmek faydalı olacaktır. İbn Rüşd’e göre te’vîl: “Lafzî delâlet ettiği hakîkî mânasından çıkararak mecâzî mânaya götürmektir.” Ancak bu işlem esnâsında, “bir şeyi benzeriyle, sebebi, sonucu veya yakınıyla yahut da bunların dışında, mecâzî ifade kalıpları arasında zikredilen başka bir şeyle isimlendirme gibi” Arap dili geleneğine ait hususlar ihlâl edilmemelidir.”<sup>224</sup> Bu tarifte İbn Rüşd, lafzın hakîkî delâleti ile mecâzî delâleti arasındaki ilişki düzeyine indirmediği te’vîl faaliyetini, Arapça’nın gramer ve belâgât kuralları çerçevesinde sınırlandırmaktadır. Aynı şekilde İbn Sînâ da te’vîlin Arapça’nın mecâz kalıplarına riâyet ederek yapılması gerektiğinin altını çizer.<sup>225</sup> Ancak burhânî te’vîl, yani klasik felsefenin ontolojik, kozmolojik ve teolojik doğrularıyla çelişen nasların yorumu söz konusu olduğunda, çizilen bu çerçevenin bir anlam ifade ettiğini söylemek güçtür. Meselâ İbn Sînâ’nın “Melekler onun kenarlarındadır. O gün Rabbinin arşını, bunların da üstünde sekiz taşıyıcı (melek) taşır” meâlindeki âyette<sup>226</sup> geçen “arş” kelimesini, felsefede duyulur dünyanın sınırı kabul edilen “feleklerin feleği olan dokuzuncu felek”; “arş’ı taşıyan sekiz meleği” ise canlı, akıllı, değişmeyen ve insanlar gibi ölümlü olmayan “felekler” olarak yorumlaması,<sup>227</sup> dilin ifade imkânlarına ne denli uyulduğunu açıkça ortaya koymaktadır.<sup>228</sup> Bu yoruma İbn Rüşd’ün “Allah’ın, bütün cismaniyet

<sup>223</sup> A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Bursa 2001, s. 159.

<sup>224</sup> İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl*, s. 76.

<sup>225</sup> Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, s. 204.

<sup>226</sup> el-Hâkka 69/17, وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً

<sup>227</sup> İbn Sînâ, *a.g.m.*, s. 570.

<sup>228</sup> Ö. Mahir Alper, müslüman filozoflardan Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ örneğinde İslâm Felsefesinde akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisini ele aldığı çalışmasında İbn Sînâ’nın, bir kısım nasları kendi felsefi birikimi doğrultusunda zâhirî anlamlarının çok ötesine götürerek o günkü felsefi anlayışla paralel bir biçimde te’vîl etmeye çalıştığını kaydetmektedir. Filozofun yukarıda zikredilen örnekte olduğu gibi, ortaya

özelliklerinin nihâyete erdiği en son feleğin üzerinde bulunduğu”<sup>229</sup> şeklindeki kanaati de ilâve edildiğinde, te’vîlin Arap dili kurallarına ve mecâz kalıplarına uygun olarak yapılması şartının (klasik te’vîl geleneğinin tesiriyle) âdetâ çiğnenmek için konulmuş bir kural niteliğini taşıdığı anlaşılır.

### E) Tasavvufî (Bâtınî) Te’vîl

İslâm düşüncesinde “bâtınî (tasavvufî) te’vîl” teorisinin temelleri, “gizli olmak, bir şeyin iç yüzünü bilmek” anlamına gelen “batn” veya “butûn” kökünden türeyen “bâtın” kelimesine nispetle “Bâtıniyye” adıyla anılan bazı aşırı Şîî ve mülhid fırkalar tarafından atılmıştır. “Bâtıniyye” tâbiri genellikle, nasları zâhir-bâtın ayırımına tâbi tutarak çeşitli te’vîllerde bulunan, İslâm’ın genel hükümlerini (zarûrât-ı dîniyye) müslümanların ortak anlayışından farklı şekillerde yorumlamakta aşırıya kaçan, din anlayışlarını ibâha ve inkâr sınırına kadar vardırıan itikâdî mezheplerin yanı sıra, son derece gizli bir şekilde teşkilâtlanmış örgütler vasıtasıyla merkezî idâreye karşı isyân ve başkaldırı faaliyetleri yürüten siyâsî grupları da kapsayan ortak bir terim olarak kullanılmaktadır.<sup>230</sup>

Bâtınî düşüncenin ilk nüvelerinin ortaya çıkışı, Hulefâ-i Râşidîn dönemine kadar uzanmaktadır. Hz. Ali henüz hayattayken etrafında toplanan bazı kişiler, ondan başka hiç kimsenin bilmediği bir takım bâtın (gizli-hakîkî) bilgilerin varlığından bahsederek onun “ilim şehrinin kapısı” olduğunu iddia etmişlerdir. Hz. Ali’nin vefâtından sonra Muhammed Bâkır ve Ca’fer es-Sâdık gibi imâmlara intikâl ettiğine inanılan bâtın ilminin, bu ilmi anlama ve kavrama seviyesinde olmadıkları için halka açıklanması uygun görülmemiştir. Mûtedil veya aşırı Şîî gruplarda görülen “bâtınî ilim” anlayışı zamanla, nasların zâhirî hüküm ve anlamlarının dışında “ledün ilmi” olarak da adlandırılan ince ve derin mânalarının bulunduğunu ve bunların Hz. Peygamber

---

koyduğu bazı felsefî te’vîllerde herhangi bir kâide gözetmediğini fark eden müellif, bu durum karşısındaki hayretini şu ifadelerle ortaya koymaktadır: “İbn Sînâ hangi temele dayalı olarak ve hangi benzerlikten kalkarak böyle bir te’vîle gitmiştir? Âyetin bağlamı ve vâkıa dikkate alındığında böyle bir te’vîlin oldukça subjektif ve indî olduğu anlaşılmaktadır.” bk. Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, s. 208.

<sup>229</sup> Bk. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 258.

<sup>230</sup> Bk. Avni İlhan, “Bâtıniyye”, *DİA*, V, 190-191. krş. M. Seyyid el-Celyend, *Kadıyyetü’t-te’vîl*, s. 49-50; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 380 vd.

tarafından bazı sahâbîlere öğretildiğini düşünen mutasavvıflara da yansımış görünmektedir.<sup>231</sup>

Bâtînî te'vîl anlayışına göre ilâhî metinler, biri “zâhir” diğeri de “bâtın” olmak üzere çift boyutlu bir muhtevâyâ sahiptir. Nasların zâhirî yönü yüzeyselliği, bâtinî yönü ise iç dokuyu ve derinliği ifade etmektedir. Böylece nasların zâhiri, herkese hitâb eden genel bilgi ve hükümleri içeren “şerîata”; bâtin ise yalnızca irfânî bilgi kaynağından beslenen seçkin insanlara özgü “hakîkate” karşılık gelmektedir. Nitekim Ca'fer es-Sâdik'tan nakledilen şu sözleri bâtinî yorum yönteminin müşahhas bir ifadesi olarak değerlendirmek mümkündür: “Allah'ın Kitâb'ı dört şey üzerinedir: İbâre, işâret, letâif (incelikler) ve hakâik (hakikatler). Bunlardan ibâre avâm için, işâret havâs için, letâif evliyâ için, hakâikatler de peygamberler içindir.”<sup>232</sup>

<sup>231</sup> Bk. Metin Yurdagür, “Bâb”, *DİA*, IV, 359; Süleyman Uludağ, , “Bâtın İlmî”, *DİA*, V, 188. krş. Dilaver Selvi, *Kur'ân ve Tasavvuf*, İstanbul 1997, s. 484 vd.

<sup>232</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s. 133; Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul 1969, s. 142. *Kur'ân ve Aşırı Yorum* adlı çalışmasında, İslâm düşüncesinde tasavvufî fikir ve akımlara kaynaklık ettiği ve gerek metot gerekse muhtevâ bakımından sûfi hareketi büyük ölçüde etkilediği görülen “Bâtînî-İsmâîlî” yorum geleneğini kaynakları, oluşumu, temel argümanları ve te'vîl pratiği açısından değerlendiren Mustafa Öztürk, bu anlayışın zâhir-bâtın, tenzîl-te'vîl, mesel-memsûl (sembol ve sembolize edilen) gibi ikili ayrımlar üzerine inşâ edildiğini kaydeder. İsmâîlîlere göre Allah, evrendeki her varlığı dinî gerçeklere delâlet eden çift boyutlu birer gösterge ve işâret olarak yaratmıştır. Nitekim Kur'ân'da: “Düşünüp ibret alınız diye her şeyden iki eş (çift) yarattık” (ez-Zâriyât 51/49) buyrulur, varlıklar âleminde zâhir-bâtın şeklinde tezâhür eden bu çift boyutlu yapıya işâret edilmektedir (*a.g.e.*, s. 194-195). Diğer bütün varlıklarda olduğu gibi Kur'ân ve Sünnet de zâhir ve bâtinîden meydana gelmektedir. Nasların zâhiri, sözel ifadelerde ortaya konulan, sıradan insanlara hitâb eden, toplumdan topluma bazı farklılıklar gösterebilen ve namaz, oruç, hac, cihâd vb. amelî hükümlerden müteşekkil bulunan değişebilir yapıdaki şerîata; bâtinî ise her zaman ve zeminde sabit kalan ilâhî işâretler, kutsal kitaplardaki sırlar ve dinî emirlerdeki gizemli hikmetleri içeren değişmez hakîkate karşılık gelmektedir. İsmâîlî dâvete icâbet ederek seçkinler sınıfına girmeye aday olan sâlik, mânevî derecesine göre zâhirden bâtına doğru dâima bir yükseliş içerisinde. Bu yükseliş çerçevesinde zâhir, öze ulaşmak için kırılması gereken bir kabuk mesâbesindedir (s. 196). Zâhir-bâtın ayrımına benzer şekilde tenzîl-te'vîl ayrımına da giden Bâtînîler, peygambere gönderilen tenzîli (nasların zâhirleri) işlenmemiş hammaddeye, te'vîli ise mâhir bir ustanın elinde işlenerek insanlara faydalı hale gelen kıymetli eşyâya benzetmektedir (s. 205). Bu bağlamda Hz. Muhammed'e indirilen Kur'ân (tenzîl), lafzî ve zâhirî mânasıyla câhil ve âlim bütün insanlara hitâb etmektedir. Kur'ân'ın te'vîl ile ilgili sırlarının bilgisi ise, Ali ve ondan sonra gelen imâmlara mahsustur. Çünkü tenzîli getiren Hz. Peygamber, tebliğin konusu olan hususların tüm insanlara yönelik olması ve te'vîlinin açığa çıkması durumunda insanların dinin amelî yönünü ihmâl edebilecekleri endişesinden dolayı, Kur'ân'ın zâhirini açıklamakla (tefsîr) yetinmiştir. Bu sebeple nasların, hiçbir işleme tâbi tutulmamış ahşap veya metal hammadde gibi faydasız ve âtil bir halde kalmaması için Ehl-i Beyt imâmları tarafından mutlaka te'vîl edilmesi icap etmektedir (s. 205-206). İsmâîlî te'vîl faaliyetinin maksadı, görünürdeki ibârenin ardındaki derûnî ve mânevî hakikati ortaya çıkarmak, gizli olanı âşikâr kılmak olduğundan, te'vîl yoluyla elde edilen sırların bunlara ehil olmayan halk tabakaları tarafından yadırganmaması için belli bir gizlilik içinde korunması, “setr” edilmesi gerekir (s. 216-217). Bâtînî-İsmâîlî yorum anlayışına göre te'vîlin mercîi, irfânî bilgi ve mânevî otoritesini Allah'ın mahlûkât içerisinde yarattığı ilk şey olan “Nûr-ı Muhammedî”den alan Hz. Ali ve Ehl-i beyt imâmlarıdır. Hz.



İlâhî metinlerin ve bu metinlerde yer alan lafızların zâhir-bâtın, tenzîl-te'vîl, ibâre-işâret, sûret-hakîkat, kabuk-öz (kışr-lüb) vb. kavramlar vasıtasıyla çift boyutlu bir yapıda değerlendirilmesi bakımından “Bâtînîlik” ile “tasavvuf” düşüncesi arasında büyük bir benzerlik bulunmaktadır. Ancak Gulât-ı Şîa (Gâliyye), İsmâiliyye veya Tâlimiyye adlarıyla da anılan Bâtînîler'e göre, zâhirî mânalar yalnızca avâm ve ehl-i zâhir için geçerlidir, asıl olan bâtinî mânalardır. Bu nedenle Bâtînîler kendilerini şer'î hükümlerle yükümlü saymamışlardır. Mutasavvıflar ise bâtinî mânaları daha önemli görmekte birlikte, nasların zâhirlerinin de geçerli olduğunu reddetmeyerek bunlara uyma zorunluluğunu kabul etmiş görünürler.<sup>233</sup> Başka bir deyişle metafizik karakterli meselelerde nasların zâhirî mânalarını avâmma hasreden sûfiler, amelî ve hukukî konularda daha esnek bir tavır takınmaları dolayısıyla, Bâtîniyye'nin aksine dinî çevrelerde çoğu kez müsâmahayla karşılanmışlardır.<sup>234</sup>

Bazı çağdaş araştırmacılara göre ise, bâtinî te'vîl ile tasavvufî (işârî) te'vîl arasındaki söz konusu ayırım bazı sûfî düşünürler, özellikle de Bâtînîler'i din dışı (mülhid) bir cereyan şeklinde takdim ederek tasavvuf ve Sünnî düşünce arasında bir sentez kurmayı amaçlayan Gazzâlî tarafından ortaya atılmış ve zamanla yaygın bir

---

Ali, Nûr-ı Muhâmmedî sayesinde kendisinden öncekilere ait tüm ilim ve faziletleri şahsında toplamış; peygamberlerin, mütimlerin, imâmların ve bilge insanların mânevî ve rûhânî güçleri de yine onda tecessüd etmiştir. Bütün bu üstün meziyetler, onunla aynı öze sahip bulunan diğer imâmlara da bahşedilmiştir (s. 174). İmâmlar, kendilerine tâbî olanların kalplerine mârifet nûrunu ilkâ eden birer yıldız ve kandil gibidir. Dinin gizli hakikatlerine ancak Hz. Fâtımâ'nın soyundan gelen imâmların tâlimiyle ulaşılır. Dolayısıyla dinî meselelerde imâmların rehberliğini bir kenara bırakıp rey', kıyâs, ictihâd ve istihsâna başvurmak geçersiz ve yanlış (bâtıl) bir yöntemdir (s. 283). Şîi-Bâtînî düşünürler, te'vîlin Hz. Ali ve onun soyundan gelen mâsum imâmlara bahşedilmiş ilâhî kaynaklı bilgiye dayandığını söylemelerine rağmen, kendilerine ait yorumlara meşrûiyet kazandırmak amacıyla aynı ayrıcalığın imâmların hüccetleri ve dâileri için de geçerli olduğunu ileri sürmüşlerdir (s. 291). Ayrıca bk. Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 51 vd.; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul 1998, s. 271; M. Seyyid el-Celyend, *a.g.e.*, s. 50; Avni İlhan, *a.g.e.*, V, 191vd.

<sup>233</sup> Şer'î ahkâma bütünüyle bağlı kalma açısından mutasavvıfların da kendi aralarında ayrıştığını belirten Affî, dinî metinlere sembolik açıdan bakan bazı sûfilerin “şeriatın şekilleri zâhirdir, kalp amelleri olan mânaları ise bâtındır. Zâhirin kendi başına bir anlamı yoktur. Onun kıymeti kendisiyle amaçlanan rûhî mânalardır” tarzındaki düşünceleri dolayısıyla, amaçları bakımından olmasa da şeklen (metodolojik olarak) Bâtînî-İsmâîlîler ile kıyaslanabileceğini kabul eder. bk. Ebü'l-A'lâ el-Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Mânevî Hayat* (trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İstanbul 1996, s. 110.

<sup>234</sup> İbrahim Hilâl, *Din ve Felsefe Arasında İslâm Tasavvufu*, s. 61; Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 144; Ebü'l-A'lâ el-Affî, *a.g.e.*, s. 102; Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu*, s. 114; Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmî”, *DİA*, V, 189; Mustafa Öz, “Gâliyye”, *DİA*, XIII, 335 vd. Ayrıca tasavvufî (işârî) tefsirin imkânı ve değeri hakkındaki değerlendirmeler için bk. Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, II, 468 vd.; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 10-11; Ahmet Çelik, *Tasavvufî Tefsir: Âlûsî Örneği*, Erzurum 2002, s. 36-39.

kanaat haline gelmiştir.<sup>235</sup> Bu yaklaşıma göre, bâtinî te'vîl teorisinin nasların zâhirî mânalarını ilgâya mâtuf olduğu, buna mukâbil işârî te'vilde hiçbir zaman nasların zâhirinin yok sayılmadığı iddiası, meşhûr İsmâilî bilginlerin Fâtımîler dönemine ait özgün eserlerde yer alan beyânları dikkate alındığında, ihtiyatla karşılanması gereken bir husustur.<sup>236</sup> Araştırmacılar tarafından yeniden incelenmeye muhtaç olduğu görülen bu mesele bir tarafa, Gazzâlî'nin müstakil bir sistem olarak tasavvufu ve tasavvufî-bâtinî te'vîl yöntemini İslâm düşüncesine dâhil etme ve onu diğer ilimler arasında önemli bir mevkiye yerleştirme gayretleri herkesçe bilinen bir husustur. Ebü'l-A'lâ el-Affî'nin ifadesiyle (İbn Rüşd'ün simetriğinde yer alan) Gazzâlî, dinin öğretileri ile tasavvufu, “şerîat ile hakîkati” uzlaştırma görevini üzerine almış ve böylece tasavvufa dinî bir temel kazandırmıştır.<sup>237</sup>

İlmî gayret ve mesâisini varlığın hakîkatinin yakînî bir bilgi ile idrâk edilmesi problemi üzerine yoğunlaştıran Gazzâlî,<sup>238</sup> bilgi elde etme yollarını, insanın şahsî gayreti ve akli vasıtasıyla “öğrenilen” bilgi ile doğrudan Allah tarafından “öğretilen” (ledünnî) bilgi şeklinde iki kısma ayırır.<sup>239</sup> Hakîkat arayışı yolunda içine girdiği şüphe ve buhrânın da neticesinde Gazzâlî, bir şeyi gerçek anlamda tanımanın, hakîkat ve mâhiyetini tam mânasıyla bilmenin ancak o şeyi, bizzat tecrübe etmek sûretiyle gerçekleştiğini fark ederek tasavvuf yoluna meyleder.<sup>240</sup>

<sup>235</sup> Yaşadıkları dönemde şerîat ile hakîkat, zâhir ile bâtin arasında bir denge kurarak tasavvufî düşüncüyü aşırı yorumlardan sakındırmaya çalışanlar arasında Hâris el-Muhâsibî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Tâlib el-Mekkî ve Kuşeyrî gibi sûfilerin adları öne çıkar. bk. İbrahim Hilâl, *a.g.e.*, s. 72-75; Muhammed Tancî, *İslâm Tasavvufu Üzerine* (trc. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2002, s. 41; M. Âbid el-Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu* (trc. İbrahim Akbaba), İstanbul 1997, s. 485.

<sup>236</sup> Bk. Mustafa Öztürk, *Kur'ân ve Aşırı Yorum*, s. 238 vd. krş. M. Âbid el-Câbirî, *a.g.e.*, s. 406 vd.

<sup>237</sup> Ebü'l-A'lâ el-Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Mânevî Hayat*, s. 106; De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* (trc. Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın), Ankara 1959, s. 107; Fazlur Rahman, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Ankara 1999, s. 212.

<sup>238</sup> “Böylece kendi kendime: ‘Olayların (umûr) hakîkatini bilmek istiyorsam, öncelikle ilmin hakîkatinin ne olduğunu araştırmalıyım’ dedim. Daha sonra anladım ki yakînî ilim, içerisinde malûmun hiçbir şüpheyi yer kalmayacak şekilde açıklandığı, yanlış veya vehim olma ihtimâli bulunmayan ve kalbin de böyle bir ihtimâli kabul etmediği şeydir.” Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl* (nşr. Reşid Ahmed Câlindehrî), Lahor 1971, s. 4.

<sup>239</sup> Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, s. 111; İbrahim Hilâl, *a.g.e.*, s. 82; S. Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1993, s. 192.

<sup>240</sup> Meselâ, cinsel hazzın mâhiyetini merak ederek bu konuda bilgi edinmek isteyen bir çocuğa bu meselede iki yolun bulunduğu söylenebilir: Ya bu durum kendisine (tadını bildiği bir yemek vb. şeylerle sembolik bir sûrette) vasfedilerek tanıtılır veya şehvet garîzesine ulaşmıncaya kadar beklemesi, sonra da onu tadararak öğrenmesi istenir. Gerçek mârifete ulaştırın tahkîk yolu ikinci yoldur. Birinci yol ise hakîkî bir idrâk olmayıp bir tevehhüm yaratmaktan ileri gitmez. bk. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-*

Gazzâlî'nin hakîkate ulaşmak isteyen dört zümre (kelâmcılar, bâtinîler, filozoflar ve sûfîler) arasında zikrettiği tasavvuf ehli, öğrenmekle elde edilen bilgi yerine ilhâmdan kaynaklanan bilgiye önem vermektedir. Bu yüzden onlar, ilim tahsîl etmeyi, yazılmış eserleri okumayı ve onlardaki delilleri araştırmayı arzu etmezler, aksine “bilgi elde etmek için metod; nefis mücâhedesini, kötü sıfatları yok etmek, her şeyden alâkayı kesmek ve bütün varlığı ile Allah'a yönelmektir” derler. Onlara göre bu yöneliş gerçekleştiğinde Allah kulunun kalbine hâkim ve sâhip olur ve bilgi nûrlarıyla onun kalbini aydınlatır. Allah kalbe hâkim olunca, oraya rahmet akar, feyz ve nûr kalpte parlar (işrâk), sadr inşirâh bulur, melekût sırrı açılır (inkişâf), böylece rahmet lütfuyla birlikte üzerindeki perdeler kalkan kalpte ilâhî esrârın hakîkatleri parlamaya başlar.<sup>241</sup>

Gazzâlî'ye göre tasavvufî bilginin en ayırt edici özelliği, “kuldaki Allah'a” doğru olmayıp tersine, kulun rûhî hazırlığından sonra Allah'ın kendini kula tanıtmaması şeklinde “Allah'tan kula” doğru bir seyir takip etmesidir. Bu süreçte insan belirli bir rûhî yetkinliğe ulaşıncaya kadar irâdeli bir hazırlık ve riyâzet döneminden sonra Allah'ın rahmetini celbetmek hususunda ihtiyâr ve güce sahip bulunmaz.<sup>242</sup> Bu sebeple tasavvufî-bâtinî bilgi çalışmayla elde edilemediği gibi, ona çalışılmadan da erişmek mümkün değildir. Ancak kulun gayreti ile Allah'ın lütûf ve keremi birleşince kulda bu tür bilgi hâsıl olmaktadır.<sup>243</sup> Söz konusu bilgiye ulaşma yolunda kat ettiği mesafeler bakımından velî ile peygamber arasında benzerlik kuran Gazzâlî, evliyânın kerâmetlerinin hakîkate, Hz. Muhammed'in Hira'da yalnız kalarak ibadet ettiği dönemlerde olduğu gibi, enbiyânın başlangıçtaki (yahut peygamberlik verilmeden önceki) durumuna benzetmektedir.<sup>244</sup>

Gazzâlî tasavvufî-bâtinî bilginin geçerliliğine dâir çeşitli naklî deliller kaydetmektedir. Bunlar içerisinde en dikkat çekici olanı Hz. Peygamber'den rivâyet

---

*dîn*, I, 254; Mehmet Vural, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, s. 126, 158. krş. S. Hayri Bolay, *a.g.e.*, s. 191.

<sup>241</sup> Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri: Bilgi-Mantık-İlmân*, İstanbul 1989, s. 92-93. krş. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, III, 42; a.mlf, *el-Munkız mine'd-dalâl*, s. 11, 44.

<sup>242</sup> Necip Taylan, *a.g.e.*, s. 94.

<sup>243</sup> Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, s. 142.

<sup>244</sup> Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, s. 51; Necip Taylan, *a.g.e.*, s. 95. “Onun için, Hz. Peygamber Muhammed Mustafâ'nın câhiliyye devrinde Hira Dağı'na çekilerek ibadetle meşgul olmasını, daha sonraları İslâm âleminde ortaya çıkan zâhidlerin, âbidlerin ve mutasavvıfların yaşayış tarzını kuran ilk tohum saymak icap eder.” bk. Ömer Rıza Doğrul, *İslâmiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul 2008, s. 14 vd.

edilen: “Kur’ân’ın zâhiri, bâtını, haddi ve matla‘ı vardır” anlamındaki sözdür.<sup>245</sup> Diğer bir rivâyete göre de, eliyle göğsüne işaret eden Hz. Ali: “Ehlini bulsam burada çok ilim vardır” diyerek bâtinî bilginin gizli ve derûnî yönüne dikkat çekmiştir. İlk dönem tasavvuf geleneğinin önemli temsilcileri arasında yer alan Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) de bu hususta şunları söylemektedir: “Âlimin üç ilmi vardır. Biri ilm-i zâhirdir, bunu herkese açıklar. Diğer ilmi-bâtındır, bunu ancak ehline açıklar. Üçüncüsü kimseye açılması câiz olmayan bir ilimdir ki, ancak kendisiyle Allah arasındadır.”<sup>246</sup>

Duyular ve akıl vasıtasıyla elde edilen bilgilerle (hissiyât ve zarûriyyât) bâtinî bilgiyi mukayese eden Gazzâlî, sonuncunun diğerlerine olan üstünlüğünü şu şekilde açıklar: İnsan herhangi bir cismin gölgesine baktığında onu hareketsiz olarak görmektedir. Ancak tecrübeyle bilinir ki sâbit cisimlerin gölgeleri çok yavaş da olsa hareket etmektedir. Göz ise bu hareketi algılamakta yetersiz kaldığından güvenilir bir bilgi kaynağı değildir. Yine gözümüz yıldızları bozuk para gibi küçük cisimler halinde idrâk etmektedir. Halbuki matematik hesaplamalar, onların yer yüzünden daha büyük cisimler olduğunu ortaya koymaktadır. Bu gibi hususlar duyuların güvenilmezliğinin delilleri arasında yer alır. Öte yandan “on, üçten daha büyüktür”, “bir şey hem var, hem de yok olamaz” gibi kesin hükümleri bulunan akliyyâta güvenilebilir mi? Aklî bilginin güvenilmezliğini de rüyâlar göstermektedir. Zirâ insan, rüyâda iken bütün gördüklerinin gerçek olduğuna inanır ve onlardan hiç şüphe etmez. Ancak uyanınca uykuda gördüğü, hayal ettiği ve inandığı şeylerin hiçbirinin doğru olmadığını anlar. Müellife göre tıpkı rüyâ örneğinde olduğu gibi, insanın uyanık olduğu (düşünülen) zamanlarda bile gerçekte uyuduğu anlaşıldığında, bu dünyada akledilen şeylerin hiçbir hakîkati bulunmayan hayallerden ibâret olduğu ortaya çıkar. Ona göre, mutasavvıfların vecd ve sekr hâlinde müşâhede ettikleri şeylerin bizim ma‘kûlâtta saydığımız hususlara uymamasının nedeni, belki de bu durumdur. Yani onlar bizim uyku halimizin fevkinde bir uyanıklığa ulaşmış olabilirler. Yahut zikredilen gerçek uyanıklık, “insanlar

---

<sup>245</sup> Nitekim Hz. Mûsâ “Hemen ayakkabılarını çıkar!” (Tâhâ, 20/12) emrinden, iki âlemi (dünya ve âhîret) terk etmeyi anlamış ve bu emre zâhiren iki ayakkabısını çıkararak, bâtinen de iki âlemi terk ederek uymuştur. bk. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr ve misfâtü'l-esrâr* (nşr. Abdülazîz İzzeddin Seyrevân), Beyrut 1986, 160-161.

<sup>246</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 251, 253.

uykudadır; öldükleri zaman uyanırlar” anlamındaki hadiste<sup>247</sup> bahsedilen ölüm halidir.<sup>248</sup>

Hakîkati bâtın, şerîatı ise zâhir olarak vasıflandıran Gazzâlî, “bâtın zâhiri nakzeder; hakîkat, şerîate uymaz” diyen kimsenin küfre yaklaştığını söyler.<sup>249</sup> Ona göre, ilk bakışta zâhir ile bâtın arasında bir uyumsuzluk varmış gibi görünürse bu husus, te’vîl yöntemiyle çözüme kavuşturulmalıdır. Te’vîl meselesinde iki aşırı temâyülün bulunduğunu belirten Gazzâlî, Mu‘tezile’nin kabir hayatı, mîzân, sırât ve hesâb gibi âhîret hallerine dâir bazı nasları te’vîl etmekte aşırı gittiğini, Ahmed b. Hanbel ve ona uyan diğer Selef bilginlerinin ise öncekilerin aksine te’vîl kapısını tamamen kapatmış olduklarını kaydeder.<sup>250</sup>

Te’vîl ehli grupları kendi aralarında tasnîfe tâbi tutan Gazzâlî, Eş‘arîler’in Allah’ın zât ve sıfatlarına dâir meselelerde te’vîle yönelip, âhîretle alâkalı olan nasları zâhiri üzere bırakarak bu konularda te’vîle yönelmediklerini belirtir. Mu‘tezile’nin aşırı tavrından cesaret alan felsefeciler ise daha da ileri giderek âhîret hayatıyla ilgili bütün nasları te’vîle kalkışmışlar, âhîretteki lezzet ve elemi aklî ve rûhî mânalar olarak görüp, insanların bedenlen yeniden dirilmesini (cismânî haşr) inkâr etmişlerdir. Gazzâlî’ye göre şerîattan ayrılma hususunda bu kadar ileri giden felsefeciler ile Hanbelîlerin katı

<sup>247</sup> Aclûnî, sûfî çevrelerce hadis olarak nakledilen bu sözün gerçekte Hz. Ali’ye ait olduğunu belirtir. bk. Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ’ ve müzîlû’l-ilbâs*, II, 312.

<sup>248</sup> Gazzâlî, *el-Munkız mine’d-dalâl*, s. 6-9. Gazzâlî’nin, anlatımında bazı güçlükler bulunan bu benzetmesi İbnü’l-Arabî tarafından daha sarîh bir şekilde ifade edilmektedir. “Hz. Peygamber: ‘İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar’ buyurdu. Bundan dolayı, insanın dünya hayatında görmüş olduğu her şey, uyuyan insanın gördüğü rüyâ gibidir ki, o da hayaldir. O zaman bu rüyânın te’vîl edilmesi gerekir.” İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2006, s. 172. krş. Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar* (trc. Ahmed Yüksel Özemre), İstanbul 1998, s. 23.

<sup>249</sup> Bir kısım sûfîlerin hâkîkat ve şerîatı birbirinden ayrı şeyler olarak telakkî ettiğini kaydeden Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, “peygamberler şerîate göre, velîler ise hakîkate göre amel ederler” sözüyle evliyâyı peygamberlerden daha üstün bir konuma yükselten söz konusu zümrenin, insanların en şerlileri olan Karâmita’ya (Bâtıniyye/İsmâiliyye) uyarak “ilm-i bâtın” iddiasında bulunduğunu belirtir. Şerîati hakîkatten ayrı düşünmenin, onu mecâza hamletmek anlamına geleceğine dikkat çeken Pezdevî, bu görüşün ise küfür ve dalâlete kapı aralayacağını sözlerin ekler. Öte yandan İmâm Mâtürîdî’nin, ontolojik düzlemde zâhir (peygamber) ve bâtın (te’vîl ehli) ayrımı yaparak ilâhî kelâmın mâhiyeti ve yorumunu bu ayrım ışığında izâh etme gayretlerini genellikle “Bâtıniyye” adı altında anmayı tercih ettiği görülmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 185; V, 370; VIII, 196; XIV, 333; Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü’l-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1963, s. 232-233.

<sup>250</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, I, 253, 261.

tutumları arasındaki itidâl derecesine erişmek, ancak nûr-ı ilâhî yardımıyla eşyanın hakîkatini idrâk edebilenler için mümkün olabilir.<sup>251</sup>

Gazzâlî, varlığın iç yüzüne ait bâtınî bilgiye erişebilme bakımından insanlarda bulunan idrâk seviyelerini (beşerî-nûrânî rûhlar) sırasıyla “hassas rûh, hayâlî rûh, aklî rûh, fikrî rûh ve kudsî-nebevî rûh” olmak üzere beşe ayırmaktadır. Bunların sonuncusu, peygamberlere ve bazı velîlere mahsustur. Müellife göre, gaybdan süzülen bilgiler, âhiretle ilgili hükümler, göklerin ve yerin melekûtuyla ilgili bazı hususlar, hattâ aklî ve fikrî rûhların idrâkten âciz kaldığı rabbânî mârifetler “kudsî rûh” vasıtasıyla açığa çıkar.<sup>252</sup>

Gazzâlî epistemolojik açıdan yaptığı düalist ayrımı (zâhir-bâtın), ontolojik sahaya da taşımaktadır. Bu ayrıma göre iki türlü âlem vardır ki bunlara kendi varlıkları açısından “rûhânî ve cismânî” âlem denir. Ayrıca bu iki âlem, idrâk eden göz açısından “hissî ve aklî”, birbirleriyle olan ilişkileri açısından “ulvî ve süflî” olarak isimlendirilir. Diğer bir isimlendirme de “mülk ve melekût” veya “şehâdet ve gayb” âlemi şeklindedir.<sup>253</sup> Söz konusu varlık hiyerarşisinin kuşkusuz metin düzeyinde de bir karşılığı bulunmaktadır. Şu halde te’vîle konu olan metnin zâhirî yönü, cismânî ve süflî âleme ait boyutu onun lafzını; bâtınî yönü, yani ulvî ve rûhânî âleme ait olan tarafı ise onun mânasını teşkil etmektedir. Gayb âlemi ile sağlam bir alâka kurmadan te’vîl faaliyetine soyunan kimselerin, metnin asıl maksadını kavramalarının mümkün olmadığını düşünen Gazzâlî, bu hususta şunları dile getirir:

“Hakîkatleri lafızlardan elde etmeye çalışan kimse, kimi zaman lafızların çokluğu karşısında şaşkınlığa düşerek, mânaların da çok olduğu vehmine kapılır. Hakîkatlerin kendisine açıldığı kimse ise mânaları asıl kabul edip, lafızları da bunlara tâbi kılar. Zayıf insanın durumu ise bunun tam tersinedir; o lafızlardan hareketle hakîkatlere ulaşmaya çabalar.”<sup>254</sup>

<sup>251</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, I, 262. “Ancak ilâhî nûrla kendilerine bu gizlilikler olduğu gibi açıklandıktan sonradır ki, bu hususta söylenenlere bakarlar. Söylenen sözler, yakîn nûruyla müşâhede ettiklerine uygun geliyorsa onu olduğu gibi kabûl ederler, uygun gelmeyen de te’vîl ederler.” bk. *a.e.*, I, 263.

<sup>252</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, s. 165-166.

<sup>253</sup> Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 152. krş. a.mlf., *Cevâhirü’l-Kur’ân ve dürreruhû*, Beyrut 1990, s. 28.

<sup>254</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, s. 152.

Felsefî muhtevâyı mistik kalıplar içerisinde dinî unsurlarla harmanlayarak güçlü bir sentez oluşturmayı başaran Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve onun takipçileri sayılan sûfî müellifler, Gazzâlî sonrası dönemde “tasavvufî-bâtınî te'vîl” adını verdiğimiz yöntemin en güçlü temsilcileri arasında yer almaktadır.<sup>255</sup> Peygamberlik müessesesini “nübüvvet-i âmme ve nübüvvet-i teşrî” şeklinde iki kısma ayıran İbnü'l-Arabî'ye göre şer'î anlamda nübüvvet Hz. Peygamber ile son bulmuştur, umûmî anlamda nübüvvet ise “velâyet” adı altında devam etmektedir.<sup>256</sup> Velâyet, İbnü'l-Arabî'nin “hilâfet-i âmme” adını verdiği, başında “rûh-ı muhammedî”nin bulunduğu gerçek hilâfettir. Bütün nebî ve velîlerin ilm-i bâtınlarının kaynağı odur.<sup>257</sup> Velâyet ile nübüvvet arasında sıkı bir ilişki kuran İbnü'l-Arabî, enbiyânın olduğu gibi, evliyânın Allah hakkındaki sözlerinin de aklî tefekküre dayanmadığını, bilakis onların bu konudaki bilgisinin Hakk'ın mükâşefesine dayanan fetihlerin sonucu olduğunu belirtmektedir.<sup>258</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre bâtınî bilgi, aklî bilgi gibi kazanılmış olmadığı gibi onun ötesinde bir otoriteye sahiptir. Velîlik çalışmayla elde edilmemiştir; velî, velî olarak doğar. Allah'ın takdiri ile velî olmayan hiç kimse bâtınî bilgiyi elde edemez. Nazarî bilgi nihâyetinde ihtimâl ve zan ifade ederken, sezgi kesin bilgi verir. Hattâ sûfînin Allah ile mânevî birlikteliğinin sonucu olarak “fenâ” makâmında meydana gelmesi dolayısıyla, bâtınî bilgi “Allah'ın bilgisiyle aynıdır.”<sup>259</sup>

Her ikisinin de ilâhî kaynaklı olması bakımından, vahiy kaynaklı nebevî bilgi ile keşf ve ilhâma dayalı tasavvufî bilgi arasında bir fark bulunmadığını ileri süren İbnü'l-

<sup>255</sup> Gazzâlî'nin ölümünden sonra felsefî akımlarla sûfilik arasında nazarî sahada bir birleşmenin yaşandığını belirten Fazlur Rahman vahdet-i vücûd nazariyesiyle özdeşleşen bu yeni dönem hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: “Gazzâlî'nin başlattığı ve Sünnî İslâm'ın sürdürdüğü şiddetli hücum karşısında aklî felsefe ölmedi, fakat yer altına çekildi. Orada tasavvuf felsefesi kılığına bürünmek suretiyle hazır ve güvenilir bir barınak bularak kendisine yapının öcünü aldı. Burada felsefe, zapt edilmesi hemen hemen imkânsız bir kale haline geldi; çünkü o, aklî ve tam anlamıyla felsefî bir şekle sahip iken tenkit edilebilirdi. Halbuki kazandığı yeni felsefî sûflük şekli içinde aklî tenkitten korundu, yanılmaz bir sezginin ürünü olduğunu iddia etti.” Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 213. krş. Ömer Rıza Doğrul, *a.g.e.*, s. 150-151.

<sup>256</sup> Çağfer Karadaş, “İbnü'l-Arabî”, *DİA*, XX, 518.

<sup>257</sup> Ebü'l-A'lâ el-Affî, *Tasavvuf: İslâm'da Mânevî Hayat*, s. 264.

<sup>258</sup> M. Erol Kılıç, “İbnü'l-Arabî”, *DİA*, XX, 509. İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet ve velâyet ilişkisi hakkındaki görüşleri için bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 48-50.

<sup>259</sup> Ebü'l-A'lâ el-Affî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 101-102.

Arabî'nin,<sup>260</sup> dil ve gramer kurallarına uygunluk, siyâk ve sibâk, muhkem ve müteşâbih, sebab-i nüzûl vb. hususları dikkate almaksızın naslar üzerinde çeşitli bâtinî te'villerde bulunduğu görülür.<sup>261</sup> Ebü'l-A'lâ el-Affî, onun te'vîl anlayışını şu şekilde özetlemektedir: “Nazariyede İbnü'l-Arabî te'vîli kötölemekte ise de, aslında Kur'ân'ı te'vilden çok daha kötü bir anlama metoduyla karar kılmaktadır. Dilini ve gramerini bozma pahasına da olsa, Kur'ân'ı kendi vahdet-i vücûd görüşüne uyacak şekilde yorumlamaktadır. Bazen Kur'ân Yeni-Eflatuncu bir sistem haline girer, bazen de bir başka felsefe türüne bürünür. Dolayısıyla genellikle anladığımız şekliyle Kur'ân'ı bulmamız güçleşir.”<sup>262</sup>

Bu durumun sebebi kuşkusuz İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesini inşâ eden görüş ve tercihleridir. Ancak konumuz açısından önemli olan husus, onun bâtinî yorumlarından ziyâde, bu yorumlara imkân tanıyan metodudur. Bu bağlamda Gazzâlî'nin eserlerinde dağınık bir halde bulunan, İbn Rüşd tarafından ise daha sistematik bir tarzda inşâ edilen “seçkin yorum” anlayışının, dinî geleneğin alışık olmadığı metafizik ağırlıklı felsefî kanaatleri meşrûlaştırma aracı olarak, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde yeniden vücûd bulduğu görülmektedir.<sup>263</sup> Nasların insanların geneline hitap eden zâhirî yönü ile onların anlayışlarını aşan bâtinî mânaları arasındaki farka işaret eden İbnü'l-Arabî bu hususta şunları kaydeder: İlâhî şerâatlar Hakk'a dâir söyledikleri şeyleri sıradan insanlar için sözden anlaşılacak ilk anlamda söylemişlerdir. Seçkinler söz konusu olduğunda ise hangi dil ile olursa olsun, o dildeki kullanıma uygun olarak, sözü bütün yorumlarına göre söylemişlerdir.<sup>264</sup>

<sup>260</sup> Bk. Çağfer Karadaş, *a.g.e.*, XX, 516.

<sup>261</sup> Bk. Mahmut Kaya, “İbnü'l-Arabî”, *DİA*, XX, 520.

<sup>262</sup> Tercümenin bu kısmındaki ifade bozuklukları mütercime aittir. bk. Ebü'l-A'lâ el-Affî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 170.

<sup>263</sup> İbnü'l-Arabî gibi sûfî düşünürlerin, eserlerinde Hermetizm ve Yeni Pisagorculuk'tan mülhem sayı ve harf sembolizmine dayalı metafizik görüşlere yer vermeleri sebebiyle “eski dünyanın köhne fikirlerini” dini kültüre dahil etmekle eleştirilmelerine karşın (bk. Mahmut Kaya, *a.g.e.*, XX, 521), aynı “eski dünyanın” felsefî kültürüne ait mâlûmâtın “burhân” başlığı altında terviç ediliyor olması, klasik te'vîl anlayışlarının henüz bütüncül bir bakışla ele alınamadığını göstermektedir.

<sup>264</sup> Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, s. 62. “Yani min-indillah münzel olan şerâatların lisânı, Hak Teâlâ Hazretleri hakkında bir şey söylediği vakit, peygamber onu kavminin lisânı üzere söyler ki, kavminin kâffesi o elfâzı işittikleri vakit, vehle-i ûlâda zihinlerine mütebâdir olan mânalarını bilâ-te'vîl zâhiri üzere alırlar. Zirâ Hakk'ın hitâbı umûmadır. Maahâzâ o lisân, Arabî, İbrânî gibi herhangi lisândan olursa olsun, peygamberin umûma söylediği o elfâzın, o lisânın vaz'ı itibâriyle muhakkıkîn ve muvahhidîn ve ulemâ-i zâhireden her bir tâifeye nispetle, husûsî mefhûmları, birçok vecihleri ve



Keşf ve makâm sahibi velîlerin dinî ve felsefî görüşlerine dayalı te'vîlleri ile yalnızca peygamberlerin sahip olduğu vahiy bilgisi arasında yakın bir alâka kurmaya çalışan mutasavvıflar, eserlerinde yer verdikleri bazı görüş ve yorumların kendilerinden önce yaşamış bulunan filozof ve düşünürlerin söyledikleriyle büyük oranda benzeştiği yolundaki eleştirilere kesin bir dille karşı çıkmışlardır. İlmîni bazı kişilerin sözlerinden ve kitaplarından iktibâs etmediğini, onun vecd halinde kalbine doğan tecellîlerin ürünü olduğunu, kendisine keşf ne verdiyse ve Hak ne imlâ ettirdiyse eserlerine onları aldığını söyleyen İbnü'l-Arabî gibi,<sup>265</sup> *Fâtihâ Tefsîri* adlı eserinde “Ben bu kitabımı düşünme ve cedel yöntemiyle yazmadım, bu kitaba hiçbir kimsenin görüşünü aktarmadım” diyen talebesi Sadreddin Konevî de sûfiler ile felsefeciler arasında kavram ve konu benzerliklerinin bulunabileceğini kabul etmekle birlikte, bu benzerliğin dilin imkânlarının yetersizliği ve muhatabın durumu gibi bir takım ârizî sebeplerden kaynaklandığını, asıl itibarıyla her iki bilgi türünün farklı olduğunu iddia etmektedir.<sup>266</sup>

Tasavvufî-bâtınî te'vîl yöntemi ve bu yöntemle ortaya konulan ilmî muhtevâ, sûfî müelliflerce sezgisel bilgiye dayanan orijinal hakikatler olarak takdim edilmiş olsa da, yapılan modern araştırmalarda İbnü'l-Arabî ile gerçek anlamını bulan tasavvuf düşüncesinin Yeni Eflatunculuk, Plotinus ve İhvân-ı Safâ felsefesinden, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Meserri, İbn Tufeyl vb. müslüman filozoflardan ve Hallâc-ı Mansûr gibi bâtınî görüşlere sahip sûfilerden büyük ölçüde istifâde ettiği kaydedilmektedir.<sup>267</sup>

Te'vîl teorisi açısından genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, mutasavvıflar ile felsefecilerin nasları anlama ve yorumlama yöntemlerinde birçok noktada önemli benzerliklerin bulunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim filozofların, felsefî te'vîlin temel dayanağı olarak gördükleri “ittisâl” teorisi ile bâtınî te'vîlin kaynağı durumundaki “keşf”, “ilhâm” ve “fenâ” anlayışı arasındaki metodik benzerlik, bazı araştırmacılar tarafından da vurgulanmaktadır:

---

müteaddit mânaları vardır. Hak onlara o elfâzda – bilsinler bilmesinler – o mefhûmât ve vücûh ve meânî ile tecellî buyurur.” Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 261.

<sup>265</sup> M. Erol Kılıç, *a.g.e.*, XX, 509.

<sup>266</sup> Bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul 2005, s. 84 vd.

<sup>267</sup> Ebü'l-A'lâ el-Affî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 162 vd.; Ömer Rıza Doğrul, *a.g.e.*, s. 164; Mehmet Aydın, *Mevlânâ ve Sufizm*, Konya 2007, s. 17; Mahmut Kaya, *a.g.e.*, XX, 520-521.

“Filozofların, özellikle de İbn Rüşd’ün – zira İbn Rüşd sûfî yönteme en uzak filozof olarak düşünülür – ittisâl anlayışı ile sûfîlerin fenâ anlayışı arasında, her ikisinin neticede ulaştıklarını iddia ettikleri gerçeklik ve sonsuzluk hesaba katılırsa, gerçekten bir fark olup-olmadığını söylemek oldukça güç gözükmektedir. Zirâ her iki iddiada da, birey olan insanın kendi varoluşunun ilkesi ile tekrar buluşmak hedef olarak görülmektedir. Fakat şurası açıktır ki, filozofların önerdiği yöntem insanlara karmaşık ve iknâ edici gelmemiş olmalı ki yaygınlaşma imkânı bulmamıştır. Sûfî yöntemin her düzeyden insanlar için belli pratikler önermesi; üslûbunun şiirselliği ve sembolizminin çekiciliği, daha kolay benimsenip inanç ve kültürel gelenekleriyle de daha kolay telif edilebilirliği sayesinde kurumsallaşarak yaşaması, felsefî yönteme tercih edilmesine yardımcı olmuştur.”<sup>268</sup>

Felsefe ile tasavvufun te’vîl yöntemleri arasındaki benzerlik ya da mutâbakât ilk olarak ilâhî metin anlayışına yansımakta, daha sonra da bu metnin muhatapları arasına getirdikleri kesin ayırımında kendini göstermektedir. Her iki noktada da te’vîl, sıra dışı ve tabiatüstü bir faaliyet alanı olarak öne çıkmaktadır. Batılı bir müellifin ifadesiyle:

“Tefsir, Kur’ân’ın zâhirî, semantik, tarihsel ve teolojik yorumudur. Te’vîl (kelimenin anlamı “kökene geri dönmek”tir. Yani biçimden öze gitmek) ise Kur’ân’ın bâtinî, sembolist, ahlâkî, mistik, mitolojik ve metafizik yorumudur. Kur’ân’a göre “kendisinin te’vîline kimse muktedir değildir, ancak Tanrı bilir.” Demek oluyor ki insan onu yalnız muhâkeme ile değil, ancak ilâhî ilhâm ile bilebilir. Bununla birlikte ilhâm ve muhâkeme karşılıklı olarak birbirlerini dışlamazlar, zirâ biri diğerini meydana çıkarır ya da gerçekleştirir.”<sup>269</sup>

Şu halde vahiy, insanlara yalnızca alelâde bir tefekkürle anlaşılabilen açık ifadelerle hitâp etmemiştir. En azından açık ve anlaşılır oluşunun yanı sıra, kapalı ve sembolik bir yönü de bulunmaktadır. Onun zâhirinin ardında bir bâtinî, lafzının ötesinde derin mânaları vardır.<sup>270</sup> Bâtinî mânalar, yine metnin kendisine ya da dile (zâhirlere)

<sup>268</sup> Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, s. 92.

<sup>269</sup> Frithjof Schuon, *Tasavvuf: Kabuk ve Öz* (trc. Veysel Sezigen), İstanbul 2006, s. 84.

<sup>270</sup> Yukarıda da değinildiği gibi müslüman filozoflar arasında daha akılcı ve tasavvuf düşüncesine daha uzak bir şahsiyet olarak tanınan İbn Rüşd’ün dahi eserlerinde “zâhir-bâtin” diyalektiğine bizzat bu lafızları kullanarak atıfta bulunması, felsefî görüşlerin “bâtinî mânalar” başlığı altında kolaylıkla savunulabilmesine imkân tanınması bakımından, “felsefî te’vîl”in de bir bakıma “bâtinî te’vîl” karakteri taşıdığına işaret etmektedir. bk. İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 77-79, 87, 92, 95. Ayrıca bu

mürâcaatla anlaşılabilir. Bu sebeple onu doğru şekilde anlayıp yorumlayabilmek için, kendisi kadar güvenilir haricî bir kaynağa ihtiyaç duyulmaktadır. Bu kaynak ise, faal akılla ittisâl yoluyla ya da ilâhî keşfe mazhar olmak sûretiyle elde edilen “burhânî”, “yakînî” veya “ledünnî” bilgiden başkası değildir. Bu bilginin doğruluğundan şüphe duyulmaz, zannî değil kat’îdir. Ontolojik açıdan vahye denk görülmesi de epistemolojik bakımdan ona tekaddüm eden<sup>271</sup> bu “üst-bilgi” türüne erişebilmek için doğuştan gelen bir istîdâda sahip olmak, insanların yaratılış tabakaları içerisinde en üst seviyede (havâs) yer almak, yani hukemâdan veya sûfiyyeden olmak, ayrıca bu yolda gayret sarf etmek gerekmektedir. Felsefî veya tasavvufî (bâtınî) te’vîl havâs katından olduğu gibi, yine yalnızca havâs içindir.<sup>272</sup> Tenkit ve eleştiriye açık değildir. Bu tür te’vîllerde hata arayanlar, ona ehil olmayan ve onu anlamaktan uzak kalan kimselerdir.

Sistem olarak (metodolojik açıdan) birbiriyle büyük ölçüde örtüşen bu iki farklı felsefe türünün (aklî felsefe-mistik felsefe) ürettiği “bâtınî te’vîl” teorisi,<sup>273</sup> zaman içerisinde İslâm düşünce geleneği ve bu geleneğin geliştirdiği bilgi sistemi üzerinde önemli tesirler bırakmıştır. Şüphesiz, hakkında “ihtivâ ettiği semiyât konuları

---

konuda başka bir değerlendirme için bk. İlyas Çelebi, *İslâm İnançında Gayb Problemi*, İstanbul 1996, s. 179.

<sup>271</sup> Çünkü vahyin zâhir ve bâtını vardır, halbuki burhânî veya ledünnî bilginin zâhiri (kabuk) yoktur. Vahiy halka indirgenmiş, dünyaya (rüyâ) uydurulmuş hakîkattir, burhân veya keşf ise kaynağından elde edilen, saf hakîkati temsil eder.

<sup>272</sup> Avâmın bu tür te’vîllerden sakındırılması gerektiğini ısrarla vurgulayan filozof ve sûfilere göre kendi meslekleri dışındaki halk kitleleri (ve bilginler) için en doğru hareket tarzı, nasların anlaşılmasında te’vîlden uzak durmayı esas alan Selef yoluna tâbî olmalarıdır. Nitekim Gazzâlî *İlcâmü’l-avâm an ilmi’l-keâm (Halkın Kelâmî Tartışmalarından Korunması)* adlı eserini sırf bu maksatla kaleme almıştır. Nitekim onun konuyla ilgili diğer eserleriyle birlikte değerlendirildiği takdirde, buradaki “sakındırma” ya da “yasaklama”nın pedagojik kaygılardan ziyade epistemolojik bir amaca hizmet ettiği daha kolay anlaşılacaktır (bk. a.e., s. 52, 60; W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın: Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma* (trc. Hanifi Özcan), Samsun 2003, s. 113; İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl*, s. 97; a.mlf., *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 267). “Tasavvufî gelenekteki bu seçkin tavrı ve söylem nazarı itibâra alındığında Gazzâlî’nin sahâbe ve tâbiûna atfettiği Selef mezhebini bir bakıma ‘avâm mezhebi’ olarak takdim etme gerekçesi de kendiliğinden anlaşılır. Sonuç olarak denilebilir ki Gazzâlî’ye göre müteşâbih nasların te’vîli mümkün hattâ gereklidir. Ancak bu avâmın değil, havâs ya da mârifet ehlinin işidir. Avâma düşen vazife Selef’in yoluna uymaktır.” bk. Mustafa Öztürk, “Selefilik ve Te’vîl Üzerine”, *Mârife*, c. 9, sy. 3, 2009, s. 92.

<sup>273</sup> Terminoloji ve muhtevâları farklı görünmekle birlikte “bâtınî te’vîl”i bir yöntem olarak sistematik bir tarzda kullanan üç zümreden söz edilebilir. “Nasların zâhirinin yanında bir de bâtını vardır, bâtının bilgisi ona ehil olanlara açıktır; diğer insanlar sıradan (salt) akılla bâtını anlayamaz, sorgulayamaz, te’vîl konusu edinemez, ehlini eleştiremez” diyen bu üç zümre Bâtıniyye, sûfiyye ve felsefecilerdir. Dolayısıyla İslâm düşünce tarihinde bâtınî te’vîlin üç farklı yansıması ortaya çıkmaktadır: “Şîî-bâtınî te’vîl, tasavvufî-bâtınî te’vîl ve felsefî-bâtınî te’vîl.

bulunmasaydı, neredeyse onu felsefeden ayırmak mümkün olmazdı”<sup>274</sup> yorumu yapılan Gazzâlî sonrası “müteahhirîn” kelâm ilmi de söz konusu tesirden fazlasıyla nasibini almıştır. “Gazzâlî sonrası tablonun kısa bir özeti” olarak takdim edilen aşağıdaki satırlarda da görüleceği üzere mezkûr te’vîl yöntemi, “her şey câizdir; her yol çıkar” anlayışını andırır bir tarzda, eşyânın ve ulûhiyyetin hakikatini bilmek gibi tamâmen gaybî mâhiyetteki meselelerde bile düşüncenin ve yorumun sınırlarını alabildiğince genişletmiş bulunmaktadır:

“İnsan için en büyük kemâl hakâyık-ı eşyâya kesb-i vukûf etmek ve her şeyden evvel mübdiini ve hakikat-i ulûhiyyeti bi-kaderi’l-îmkân bilmekten ibâret olup buna vüsûl ise ancak iki tarîk ile mümkün olabilir. Biri nazar ve istidlâl tarîkidir, diğeri riyâzet ve mücâhede tarîkidir. Birinci tarîkte maksada vüsûl için tefekkürât, kıyâsât ve istidlâlât-ı akliyyeye istinâd olunur, ikinci tarîkte ise yalnız riyâzet ve terbiye-i rûha ve mücâhede-i nefse îtinâ olunur. Nazar ve istidlâl tarîkine sâlik olanlar ya akıl ile nakli cem‘ ve telfik ederek bir din ve şerîata ittibâ ederler veyahut hiçbir dine tâbi olmayarak mücerred aklı rehber ittihâz eylerler. Birincilere mütekellimîn, ikincilere hukemâ-i meşşâiyyûn itlâk olunur. Riyâzet ve mücâhede-i nefis tarîkine sülûk edenler de kezâlik usûl-i riyâzet ve mücâhede bir şerîata tevfiik-i hareket ederler veya etmezler. Birincilere sûfiyye, mutasavvıfa denir. İkincilere de hukemâ-i işrâkiyyûn nâmı verilir. Bunlar tarîk-i riyâzet ve mücâhede mücerred, kendilerinin vaz‘ ettikleri usûle istinâd ve bu sûretle istihsâl eyledikleri hakâyık-ı keşfiyye ve işrâkiyyeye îtimâd eylerler.”<sup>275</sup>

---

<sup>274</sup> Bk. Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi alâ Şerhi’l-Akâid* (nşr. Ahmed Cevdet v.dğr.), İstanbul 1320, s. 22.

<sup>275</sup> Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, II, 2-3. krş. Düccane Cündioğlu, *Keşf-i Kadîm: İmâm Gazzâlî’ye Dair*, İstanbul 2004, s. 62.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MÂTÜRÎDİYYE'DE TE'VİLİN AKLÎ ve LÜGAVÎ TEMELLERİ

#### I- İLÂHÎ KELÂMİN MÂHİYETİ ve YORUM PROBLEMİ

##### A) Sıfat-Fiil Ayrımında İlâhî Kelâm

İslâm inancına göre Allah Teâlâ birdir, bu birlik sayı bakımından değil, O'nun ortaksız (tek) olması bakımındandır.<sup>1</sup> Varlığının öncesinde bir sebebi bulunmadığı gibi ilâhlığında O'na ortaklık edecek eşi ve benzeri bir varlık da mevcûd değildir. Cenâb-ı Hak, yaratılmışlara ait niteliklerin tümünden uzaktır. Var olmak dışında yarattığı şeylere hiçbir surette benzemez. O'nun bir sınırı, zıddı, dengi ve benzeri yoktur.<sup>2</sup> Allah'ın zâtı ile âlem adı verilen diğer bütün mevcûdâtın ayrılığı ve Allah'ın mutlak aşkınlığı düşüncesine dayanan bu kesin inançla birlikte, gerek Kur'ân'da gerekse hadislerde Allah'a birtakım olumlu niteliklerin, bazı isim ve sıfatların atfedilmiş olması, ayrıca ulûhiyyet konusunda söz söyleyebilmek için makûl bir zemine ihtiyaç duyulması kaçınılmaz olarak "Allah'ın sıfatları" meselesini gündeme getirmektedir.<sup>3</sup>

Cenâb-ı Hak yücelik ve kemâl ifade eden sıfatlarla vasıflanmıştır; eksiklik, âcizlik, noksanlık ve süreksizlik nitelikleri gösteren şeylerden de münezzehtir. Allah'ın zâtı gibi sıfatları da hâdis, geçici ve yok olucu değil; aksine ezelî, ebedî ve kadîmdir, ancak O'nun zâtıyla birlikte vardır. Allah Teâlâ, hayy, âlim, kâdir, semî', basîr, mürîd ve mütekellim gibi (ma'nevî) sıfatlarla vasıflanmıştır. Aynı şekilde O'nun hayat, ilim,

<sup>1</sup> Nitekim sayı dizisinde yer alan "bir" (ehad) rakamının artması veya eksilmesi ("yarım" veya "iki" haline gelmesi) mümkündür. Kezâ "bir" sıfatını taşıyan nesnelerin uzaması, genişlemesi, kısılması veya bölünmesi de ihtimâl dâhilindedir. Cenâb-ı Hak azamet, celâl ve yücelik bakımından "tek"tir (vâhid). Dolayısıyla "falanca kimse döneminde veya kavminde tektir" sözünde olduğu gibi, üstünlük nispet etme anlamında (mecâzen) Allah'ın birlik ve teklîğinden söz edilebilir. Fakat O, sayı bakımından "bir" değildir, çünkü sayı değeri olan "bir" in aynı türden pek çok benzeri mevcuttur (bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 156; XVII, 376; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 36). Mâtürîdî'nin bu değerlendirmesinin gerisinde bazı edebiyatçılara dayandırdığı "bir" (ehad) ile "tek" (vâhid) arasındaki ayırım yatar. Bu yaklaşıma göre "ehad" kelimesi Arap dilinde bir topluluğun her bir ferdi için kullanıldığı gibi, aynı zamanda o topluluğa işaret üzere de kullanılabilir. Halbuki "vâhid" kelimesiyle gruba değil, husûsen tek bir ferde hitâp edilir. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XI, 339.

<sup>2</sup> Beyâzîzâde, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri* (trc. İlyas Çelebi), İstanbul 2000, s. 95.

<sup>3</sup> Bk. Cağfer Karadaş, *Bâkullânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa 2003, s. 100; Halife Keskin, *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul 1996, s. 176; Bekir Topaloğlu, "Allah", *DİA*, II, 486.

kudret, sem‘, basar, irâde ve kelâm gibi (meânî) sıfatları bulunmaktadır.<sup>4</sup> Ehl-i sünnet kelâmcılarınin ortak kanaatinin aksine Mu‘tezile âlimleri, Allah’ın zâtıyla aynı olan âlim, mürîd, kâdir gibi sıfat kalıbındaki (müştâk) kelimelerin hâricinde, bu ikinci tür sıfatların müstakil birer “mâna” olarak O’nun zâtına nispet edilemeyeceğini savunmuşlardır.<sup>5</sup>

Mu‘tezile’nin muhtelif gerekçelerle ileri sürdüğü bu itirazı benimsemeyen Ehl-i sünnet’e göre Allah’a nispet edilen zâtî sıfatlar ezelîdir ve O’nun zâtının aynı olmadığı gibi zâtından başka bir şey de değildir (ne aynıdır ne de gayrıdır). Zirâ başkalık (gayrılık) birinin yokluğu halinde diğerinin varlığı düşünülebilen iki mevcut arasındaki ilişkiyi ifade etmek üzere kullanılır. Halbuki sıfatlar hakkında böyle bir durum söz konusu değildir. Allah’ın zâtı, ilmi olmadan, ilmi de zâtı olmadan düşünülemez. Diğer taraftan zât ile sıfatlar anlam ve kavram itibariyle bir olmamak, işitildiğinde başka mânalar akla getirmek bakımından da birbirinin müterâdifi değildir.<sup>6</sup>

Her türlü noksanlıktan münezze bir varlık olarak Allah Teâlâ’ya izâfe edilmesi gereken kemâl sıfatları arasında zikredilen “kelâm”ın kaynağı kuşkusuz naslardır. Nitekim Kur’ân’da Allah’ın melekler, İblîs ve peygamberlerle konuştuğu ve O’nun tükenmeyen kelimelerinin bulunduğu belirtilerek konuşmanın ulûhiyyete ait bir yetkinlik olduğuna dikkat çekilmiştir.<sup>7</sup> Bu bakımdan Allah’ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren kelâm, “O’nun zâtıyla kâim, harfler ve sesler cinsinden olmayan, bölünme kabul etmeyen ve O’nun konuşamama ya da dilsizlik gibi za‘f ve engellerden uzak bulunduğunu gösteren bir sıfatı” şeklinde tarif edilmektedir.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1998, s. 71. krş. Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü’l-ekber”, *İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri* (trc. Mustafa Öz), İstanbul 1992” içinde, s. 55; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, I, 246.

<sup>5</sup> Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 345 vd.; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 374, Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 57; Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 71; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 33; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbar*, İstanbul 2002, s. 246. Kelâm ilminde sıfatlar meselesiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Metin Yurdağur, *Allah’ın Sıfatları*, s. 141-248.

<sup>6</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 72, Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 73-74; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 3085, vr. 22a-23a; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 161; Beyâzîzâde, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin İtikâdî Görüşleri*, s. 95.

<sup>7</sup> Meselâ bk. Bakara 2/253, en-Nisâ 4/164, Kehf 18/109, Lokmân 31/27, Şûrâ 42/51.

<sup>8</sup> Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, vr. 23a; Y. Şevki Yavuz, “Kelâm”, *DİA*, XXV, 194.

Allah'ın daha genel anlamdaki yaratma ve yaşatma sıfatları dışında, mevcûdât ile arasındaki irtibâtın özel bir türüne işaret etmesi sebebiyle diğer inanç esaslarından olan nübüvvet ve ilâhî kitaplar meselesiyle de doğrudan bağlantılı bulunan “kelâm” sıfatı, klasik kelâm ilmi literatüründe daha çok sıfatlar bahsinin bir devamı olarak metafizik çerçevede ele alınmış, ilâhî kelâmın mâhiyeti, onun kadîm veya hâdis oluşu ve yaratıklar tarafından işitilip işitilemeyeceği açısından tartışılmıştır.<sup>9</sup>

Kelâm sıfatının hem akıl hem de nakil yönünden ispatlanmış olduğunu belirten İmâm Mâtürîdî, Allah'ın kelâmla nitelenmesinin aklî temellendirmesini şu şekilde yapar: Âlim ve kâdir olduğu halde konuşmaktan imtinâ eden kimse ya âcizlik sebebiyle konuşamaz ya da karşısında konuşmasına engel teşkil eden bir kişi vardır veyahut o sağırılık veya körlük gibi bir rahatsızlık dolayısıyla suskun kalır. Allah Teâlâ'nın bu tür eksikliklerden münezzehe bulunduğu hususunda ise herhangi bir şüphe yoktur.<sup>10</sup>

Kelâmı harf ve seslerden meydana gelen bir durum olarak değerlendirdiği için fiilî sıfatlara dâhil eden Mu'tezile, aynı anlayış doğrultusunda Allah'ın mütekellim olmasını, O'nun kelâmı bir mahalde, Levh-i mahfûz'da, Cebrâil'de, peygamberde ya da Kur'ân'ı okuması esnasında okuyucuda “yaratması” şeklinde tasavvur etmiştir.<sup>11</sup> Halbuki Mâtürîdiyye kelâm geleneğinin öncüsü olarak kabul edilen Ebû Hanîfe'ye göre Allah hakîkî mânada mütekellimdir, ancak O'nun konuşması bizim konuşmamız gibi değildir. Biz mahreç (ses) ve harflerden oluşan bazı âletler vasıtasıyla konuşuruz, Allah ise bunlara ihtiyaç duymaksızın konuşur.<sup>12</sup>

Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımıyla şekillenmeye başlayan “ezelî kelâm sıfatı” anlayışı ile bu sıfatın bir sonucu ve fizikî varlık alanındaki karşılığı nispetinde bulunan ilâhî kitap (Kur'ân) arasında bir ayırım yapmanın kaçınılmaz olduğu görülmektedir.

<sup>9</sup> Y. Şevki Yavuz, *a.g.e.*, XXV, 194.

<sup>10</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 74. krş. Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1986, s. 46.

<sup>11</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (trc. Ethem Ruhi Fıçlalı), Ankara 1991, s. 264; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 57, 84; İrfân Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, s. 261. krş. İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık*, s. 258-262; Hülya Altunya, *Kâdî Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, SDÜSBE 2009), s. 42.

<sup>12</sup> Beyâzîzâde, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, s. 98. krş. Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü'l-ekber”, *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, s. 56; İslâm düşüncesinin erken dönemlerinde “kelânullâh” kavramı etrafında yürütülen tartışmalar için bk. Muammer Esen, *Kelânullâh Tartışmaları ve el-Hayde*, Ankara 2005, s. 9-36.

Nitekim böyle bir ayrıma gitmeyerek Allah'ın kelâm sıfatı ile Kur'ân'ı bir ve aynı kabul eden Hanbelîler'e nispet edilen: "Kelâmulâh telif edilmiş harflerden ve ardı ardına söylenen seslerden başka bir şey değildir, o mushaflara ve lisânlara hulûl etmiştir"<sup>13</sup> tarzındaki görüşün tenzîh prensibi açısından problemlidir.<sup>14</sup> Ancak daha sonraki kelâmcılar tarafından "nefsî ve lafzî kelâm" şeklinde kavramlaştırılacak olan bu ayrımla, Mu'tezile'nin zamanla siyasî ve itikâdî bir kıstâs haline dönüştürdüğü "halku'l-Kur'ân" (Kur'ân'ın yaratılmışlığı) görüşü arasındaki farkı da dikkatten uzak tutmamak gerekir.<sup>15</sup>

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Vasiyye* adlı risâlede "Kur'ân", Allah Teâlâ'nın mahlûk olmayan kelâmı, vahyi, tenzîli, ilâhî zâtının aynı olmamakla birlikte ondan ayrı da düşünülmemeyen kelâm sıfatı olarak tanımlanır. O, mushaflarda yazılıdır ve dil ile okunur, kalplerde yer tutmaksızın muhâfaza edilir. Öte yandan mushafı meydana getiren mürekkep, kağıt ve yazıların hepsi mahlûktur. Zirâ bunlar kulların fiilleri sonucu meydana gelmişlerdir.<sup>16</sup>

Selefiyye'nin anlayışından metodik bir kopuşa işaret eden ve Kur'ân-ı Kerîm'i "kadîm kelâm sıfatına" dâhil etmekle birlikte Kur'ân mushafını ondan ayıran bu görüş, İmâm Mâtürîdî tarafından daha mâkul bir ifadeye kavuşturulacaktır. Mâtürîdî, kelâm meselesinin, haberî sıfatlarda olduğu gibi "tenzîh" ilkesi çerçevesinde ele alınması gerektiğini belirtir. Ona göre insanlar tarafından mushaflarda yazılı olan Kur'ân metninin Allah'a nispet edilmesi, "O'nun sıfatı olan kelâm'ın tanınmasına vesile olması

<sup>13</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 373; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 24b; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, s. 169.

<sup>14</sup> Kelâmcıların naklettiği bu görüş Hanbelîler'e ait metinlerde şöyle ifade edilmektedir: "Kur'ân Allah'ın kendisiyle konuştuğu kelâmıdır, yaratılmış değildir. Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu iddia eden kimse bir Cehmîdir ve kâfirdir. Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olduğunu kabul eden, fakat burada tevakkuf ederek onun "yaratılmamış" olduğunu söylemeyen kimse birincisinden de kötüdür. Kur'ân Allah'ın kelâmı olduğu halde bizim onun lafızlarını tekrar etmemizin ve onu okumamızın yaratılmış olduğunu kabul eden kimse de bir Cehmîdir. Kezâ bütün bu görüş sahiplerini tekfir etmeyenler de onlar gibidir." bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Akîde* (nşr. Abdülazîz Sirvânî), Dîmaşk 1988, s. 79, krş. *a.e.*, s. 61, 72, 107; a.mlf., "er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye" (nşr. Kivâmüddîn Burslan), *DİFM*, c. 3, sy. 5, 1927, s. 316 vd.; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), İstanbul 1998, s. 361.

<sup>15</sup> Halku'l-Kur'ân düşüncesinin kaynağı, gelişimi ve siyasallaşma süreci hakkında bk. Talat Koçyiğit, *Kelâmcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1984, s. 190 vd.; Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İstanbul 2006, s. 99-188; Y. Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *DİA*, XV, 371-372.

<sup>16</sup> Ebû Hanîfe, "Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti", *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, s. 61; Beyâzîzâde, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, s. 98.



ilgiyle mecâzî bir söyleyişten ibarettir.”<sup>17</sup> Başka bir deyişle “insanlardan dinlenen metne “kelâmullâh” denilmesi, onun Allah’ın zâtıyla kâim bulunan aslına olan uygunluğu (muvâfakat) sebebiyledir.” Zirâ insanlardan işitilen Kur’ân metni araz veya cisim türünden bir mekân işgal eden yaratılmış şeylerden olup Allah’ın zâtına âdiyeti ihtimal dâhilinde değildir.<sup>18</sup> Dolayısıyla fizikî şartlar içerisinde yazma, okuma, dinleme vb. fiillere konu olan Kur’ân’a “Allah’ın kelâmı” deniliyor olması, gerçek bir niteleme değildir.<sup>19</sup> İmâm Mâtürîdî, söz konusu iki farklı kelâm türü (hakîkî-mecâzî) arasındaki münâsebeti ise “Allah’ın kendi kelâmını, kelâmı olmayan bir şeyle bize duyurması” şeklinde açıklar.<sup>20</sup> Öyleyse mushaflarda yer alan, insanlar tarafından ezberlenip yazıya dökülen Kur’ân, Haşviyye’nin (Selefiyye) ileri sürdüğü gibi Allah’ın kelâmının kendisi değil, bilakis onun hikâyesinden ibârettir.<sup>21</sup>

Müteahhir dönem Mâtürîdiyye kelâmcıları ise meseleyi aynı yaklaşım doğrultusunda, ancak daha ayrıntılı bir biçimde ele almışlar, kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî ayırımına göre “Allah’ın konuşma sıfatı” ile bu sıfatın neticesi olarak ortaya çıkan “Allah’ın sözü” arasındaki ontolojik farklılığa karşı, anlam bakımından cârî olan sürekliliğin mâhiyetini izâha çalışmışlardır. Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcıları tarafından bu bağlamda delil olarak sıkça başvurulmuş şâir Ahtâl’in (ö. 90/710): “Asıl söz kalpte olandır bunu bil / Zirâ kalbe bir kılavuz kılınmıştır dil” anlamındaki beytinden de anlaşılacağı gibi “kelâm” kelimesi temel anlamı itibariyle kalpte olan mânaya (zihni varlığa) delâlet etmektedir. Hançereden çıkan, dilde söylenen ve kağıt üzerine yazılan şeylere de kelâm denilmesi, bu sözcüklerin aslı kalpte (akıl) olan mânaya kılavuzluk

<sup>17</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 69-70.

<sup>18</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 75. krş. a.mlf., *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IV, 110-111.

<sup>19</sup> Ebü’l-Muîn en-Neseî bu hususta şunları kaydeder: “Usûl ve fûrû’ ilmini cem’ etmiş bulunan Semerkant imâmlarından olan üstadlarımızın: ‘Kur’ân Allah’ın kelâmı ve sıfatıdır. Allah’ın kelâmı da sıfatı da mahlûk değildir’ şeklindeki ifadeleri, dinleyicinin aklına Hanbelîler’in iddia ettiği gibi harf ve seslerden oluşan Kur’ân metninin yaratılmış olmadığı düşüncesini getireceğinden, mutlak mânada söylenmiş bir söz olarak değerlendirilmemelidir” (Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü’l-edille*, I, 373). Teftâzânî de kelâm âlimlerinin, kadîm kelâmın harf ve seslerden meydana geldiği izlenimini uyandırmamak için doğrudan “Kur’ân mahlûk değildir” demek yerine “Allah Teâlâ’nın kelâmı olan Kur’ân, mahlûk değildir” ifadesini kullanmayı tercih etdiklerini kaydeder. Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, s. 169.

<sup>20</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 76. Ayrıca bk. a.mlf., *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VI, 47; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü’l-usûl fî netâici’l-ukûl fî usûli’l-fikh*, I, 198-199; Ebü’l-Berekât en-Neseî, *Medârikü’t-tenzil*, I, 547.

<sup>21</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VIII, 351.

etmeleri sebebiyledir.<sup>22</sup> Kelâmın “içinden konuşma, kendi kendine söyleme” tarzındaki bu ilk anlamı, bu kavramın bir yetkinlik sıfatı olarak Allah’a nispeti için de önemli bir hareket noktası teşkil etmektedir. Bu bakımdan Allah’ın zâtıyla kâim ezeli bir sıfatı olan “kelâm-ı nefsi” harf ve ses cinsinden değildir. Allah Teâlâ onunla mütekellimdir; yine onunla emreder, yasaklar ve haber verir.<sup>23</sup> Kelâm-ı nefsi tek bir sıfat olmasına karşın, bu sıfatın kendisiyle emirde bulunulması bakımından “emir”; bazı şeyleri yasaklaması bakımından “nehiy”; kendisiyle bazı hususların haber verilmesi bakımından da “haber” olarak nitelendirilmesi ve çoğalması onun ilim, irâde, kudret vb. diğer ilâhî sıfatlarla ilgisi sebebiyledir.<sup>24</sup>

Allah’ın kelâm sıfatı, kendisine delâlet eden lafızlar ve ibâreler vasıtasıyla fizikî âlemde gerçeklik kazanıp müşahhas hale geldiği için söz konusu lafız ve ibârelerden müteşekkil “kelâm-ı lafzî” haddizâtında mahlûk olduğu halde, Kur’ân ve kelâmullâh şeklinde isimlendirilmiştir. Halbuki Allah’ın sıfatı olan kelâm-ı nefsi mahlûk değildir.<sup>25</sup> Diğer bir değerlendirmeye göre “Allah’ın kelâmı” (kelâmullâh/Kur’ân) tabiri, kadîm olan kelâm-ı nefsi ile âyet ve sûrelerden meydana gelen ve hâdis olan kelâm-ı lafzî arasında müşterek bir isimdir.<sup>26</sup>

Buraya kadar zikredilenlerden de anlaşılacağı üzere “kelâm” ya da “kelâmullâh” başlığı altında yürütülen münâkaşalar, Allah’ın kullarıyla irtibat kurması ve ilâhî mesajını insanlığa ulaştırması meselesi üzerinde değil, daha çok ilâhî mesajın niteliği ve metafizik keyfiyeti hakkında cereyân etmektedir.<sup>27</sup> Nitekim kelâmın ses ve harflerden teşekkül etmesi, yaratılması, nefsi veya lafzî oluşu, hikâye ve mahkî, tilâvet ve metlûv, isim ve müsemma oluşu arasındaki farklar, kelâmullâh’ın işitilmesi, hulûl etmesi vb. konularda verilen müspet ve menfi hükümlerin tamamı ilâhî kelâmın ontolojik yapısını

<sup>22</sup> Bk. Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 81-82; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 24b; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, s. 166.

<sup>23</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tefsîratü'l-edille*, I, 339.

<sup>24</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 372; Ali el-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi* (trc. Hüseyin S. Erdoğan), İstanbul ts., s. 52.

<sup>25</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, I, 372-373. krş. Ebü's-Senâ el-Lâmişî, *Kitâb fi Usûli'l-fıkh* (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995, s. 37.

<sup>26</sup> Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s. 71-72.

<sup>27</sup> Kısaca belirtmek gerekirse kelâmullah tartışmasının tüm tarafları (Selefiyye, Eş'ariyye-Mâtürîdiyye ve Mu'tezile) Allah’ın mütekellim oluşu ve Kur’ân’ın hem lafız hem de mâna itibarıyla O’na aidiyeti hususunda mütefiktirler. bk. Metin Yurdagür, *a.g.e.*, s. 223. krş. Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 170; Ali el-Kârî, *a.g.e.*, s. 74; Y. Şevki Yavuz, “Halku'l-Kur’ân”, *DİA*, XV, 374.

îzâha yönelik gayretlerin bir ürünüdür.<sup>28</sup> Meselenin bu yönünün taşıdığı metafizik mâhiyet, onun bütünüyle anlaşılıp nihaî bir çözüme kavuşturulmasını büyük ölçüde engellemektedir. Ancak kelâmın “nefsî” (zâtî) ve “lafzî” şeklinde iki kısımda incelenmesi, araştırmamızın konusu olan ilâhî metinlerin yorumlanması problemi açısından büyük önem arz etmektedir.

İnsanlar arasında bir iletişim aracı olan dilin doğasında bulunan sembolizmin farkında olmayı gerektiren iki cepheli “kelâm” anlayışında asıl olan, konuşanın, sözü söylemeden önce onu kendi zihninde tasarlamasıdır.<sup>29</sup> Bu tasarım (murâd/kasıd), daha sonra uygun kelime ve terkiplerle muhâtaba aktarılır. Şu halde gerçek anlamıyla “kelâm”, kelâm-ı nefsî adı verilen şeydir. Bir diğer ifadeyle kelâm, “zât ile kâim olan bir mâna” ya da “zâtın kendisiyle mütekellim (söz sahibi) ünvanını elde ettiği bir sıfat”tır.<sup>30</sup> Bu mânanın muhâtaba aktarılmasına vesile olan dile ait unsurlar (kelime ve cümleler) ise, şâir Ahtâl’in beytinde belirtildiği gibi “kalpte (akıl) mevcut olan mânaya delâlet ve işaret eden vasıtalar” ibârettir. Kelâmcıların gâibi şâhide kıyas yöntemleri gereği, insanlarda olduğu gibi Allah Teâlâ hakkında da aynı şartların geçerli bulunduğu varsayımından hareketle,<sup>31</sup> elimizdeki Kur’ân metninin (ibâreler), yani kelâmın lafzî boyutunun mahlûk olduğu söylenebilir. Bu metinlere “Allah’ın kelâmı” denilmesi,

---

<sup>28</sup> Zikredilen konu başlıkları hakkındaki münâkaşalar için bk. Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şkillenişinde Akıl ve Nass*, s. 220-347; Hülya Altunya, *Kâdî Abdülcebbâr’da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi*, s. 82 vd.; Y. Şevki Yavuz, “Kelâm”, *DİA*, XXV, 195.

<sup>29</sup> Günümüz dil bilimi çalışmalarının ulaştığı noktada, Mu’tezile’nin iddia ettiği gibi, dil veya konuşmayı “seslerin aracılığıyla en az iki kişinin arasına anlaşma kurma yolu” şeklinde tarif etmek pek isabetli görünmemektedir. Çünkü insan kendi kendine düşündüğünde de dilden yararlanır (Süheylâ Bayray, *Yapısal Dilbilimi*, İstanbul 1969, s. 35). İnsana ait bir süreç olarak nitelendirilen düşünce “sessiz bir konuşma” olarak değerlendirilmekte ve bir davranış olarak ele alınmaktadır. Zirâ düşünce ile söz ve kelime birbirinden koparılamaz bir biçimde kaynaşmış bulunmaktadır. bk. Mustafa Özkan, *İnsan İletişim ve Dil*, İstanbul 2008, s. 30; Mehmet Çiçek, “Dil Olgusuna Genel Bir Bakış”, *Kur’ân ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Van 2002, s. 193.

<sup>30</sup> Bk. Ebû’s-Senâ el-Lâmişî, *Kitâb fî Usûli’l-fikh*, s. 37; Ebû’l-Berekât en-Nesefî, *el-İ’timâd fî’l-i’tikâd*, vr. 24b. Eş’arîler’in “kelâm, zâtta bulunan ve ondan ayrılmayan bir mânadır” şeklindeki sözlerini hatalı bulduğunu belirten Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî, “Kur’ân” ile “kelâm sıfatı” arasındaki ayrılmaz bağı bizzat kelâmın tanımından hareketle anlaşılabilceğine dikkat çeker. Ona göre: “Kelâm, mütekellim (konuşmacı) ya da kırâatten anlaşılan şeydir. Başka bir deyişle “kelâm” mütekellimin zâtında bulunup ondan ayrılmayan mâna değil, söz veya metinden anlaşılan mânadır.” (bk. Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 525, vr. 77b). Eş’arî’nin kelâm sıfatı hakkındaki görüşleri için bk. Hikmet Y. Mavil, *Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’nin Kelâm Sistemi ve Kaynakları*, s. 152-153.

<sup>31</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VI, 296.

O'nun zâtında kadîm bir mâna olan (nefsî) kelâmına delâlet etmesi ve kelâmın bu cephesinin insanlara ulaştırılmasına vesilesiyle olması anlamını taşımaktadır.<sup>32</sup>

Bununla birlikte “kelâmullâh” problemini lafız-mâna (lafzî-nefsî) ayırımı çerçevesinde açıklığa kavuşturmaya çalışan Ehl-i sünnet kelâmcılarının,<sup>33</sup> ind-i ilâhîden insanlık ufkuna uzanan çift uçlu tabiatı gereği, bir mâna halindeki ilâhî (nefsî) kelâm sıfatının lafza dökülmesiyle vücûd bulmuş olan “Kur’ân” hakkında, onun lafız ve ibareleri için kullanılan “mahlûk” hükmünü vermekten sakınmış olmaları oldukça dikkat çekicidir.<sup>34</sup> Şüphesiz “kelâmullâh” ve “Kur’ân” kavramlarını birbirinin

<sup>32</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 23b; a.mlf., *Medârikü't-tenzîl*, II, 1032.

<sup>33</sup> Genel kanaate göre, nefis ve lafzî kelâm ayırımı ilk defa İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854) tarafından ortaya atılmış, bu yaklaşım daha sonra gelen Ehl-i sünnet bilginlerince benimsenerek geliştirilmiştir. bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 400; Muammer Esen, *a.g.e.*, s. 35; Y. Şevki Yavuz, “İbn Küllâb”, *DİA*, XX, s. 156. krş. Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 368 vd.

<sup>34</sup> Bu noktada H. Austryn Wolfson'un İslâm düşüncesinde cereyan eden “kelâmullâh” tartışmalarını, “çift tabiatlı kelâm” modeli üzerinden okuma gayretine ve bu gayretin bazı yerli araştırmacılar üzerindeki tesirlerine işaret etmekte yarar vardır. Hıristiyan inancında “Allah'ın kelimesi” olarak önceden mevcûd bulunan (yaratılmamış) Mesih ile Meryem'den doğan sonraki (yaratılmış) Mesih arasında var olan münasebetin kelâmî bir tartışma konusu teşkil ettiğini belirten Wolfson, bu problemin her iki “Mesih”in, İsa'nın vücudunda bedenleşmesi inancıyla aşıldığını, ancak Hıristiyanlar içerisinde bu inancı “reddeden” bir grubun mevcûdiyetinin de tarihi bir vâkıa olduğunu kaydeder. Hıristiyan kelâmında biri ilâhî diğeri beşerî mâhiyetteki farklı iki tabiatın aynı anda bir bedene yerleşmesi anlamına gelen “bedenleşme” (incarnation) problemi gibi, İslâm kelâmında da bir “kitaplaşma” (inlibration) probleminin bulunduğunu ileri süren bu müellife göre, İslâm düşünce tarihinde İbn Küllâb'ın başını çektiği akım, Allah'ın zâtında bulunan kelâm sıfatıyla Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'ân'ın birbirinden farklı olduğu düşüncesini savunarak kitaplaşmayı “inkâr” etmiştir. Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği ikinci akıma gelince onlar, “halku'l-Kur'ân”ı reddetmek suretiyle ezeli kelâm ile hâdis kelâm'ın Kur'ân'da “çift tabiatlı bir varoluşla” birleşmesini, yani kelâmın kitaplaşmasını “tasdik” etmişlerdir. Böylece kelâm tarihi, Hıristiyanlıkta büyük oranda halledilmiş gibi gözükse de meselenin tarafları arasındaki mücadeleye sahne olagelmıştır (bk. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri* [trc. Kasım Turhan], İstanbul 2001, s. 186-201). Öte yandan Hıristiyan teolojisiyle alâkalı kısmını saklı tutarak Wolfson'un eserindeki temel tezini makalesine taşıyan Şamil Öçal da, İbn Küllâb'ın kelâmullah'ı Allah'ta var olan ve başka bir yere intikâl etmeyen bir mâna olarak değerlendirmesinin, kelâm ile insanların karşılaşmasını imkânsız hale getirdiğini ve bu sebeple “Allah'ı bir tür bilinemezlik ve ulaşılamazlığın içine ittiğini” söylemek suretiyle meseleye katkı sağlamaktadır (Şamil Öçal, “Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî”, *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1, 1999, s. 76 vd.). Bütünüyle dil gerçeğinin kendine has temsîlî ve sembolik tabiatından, bizâtihi varlık olmayışından kaynaklanan “kelâmullah” probleminin, böyle bir güçlüğü taşımayan ve müstakil bir varlığa sahip olan “insanın” tanrılaştırılması meselesiyle kıyaslanıp, kesin bir inanç esası gibi “kabul” veya “redde” konu edilmesi, pek isabetli bir yaklaşım olarak gözükmemektedir. Nitekim İslâm kelâmındaki tartışma Allah'ın zâtıyla değil, sıfatlarıyla ilgili bir husustur, bu sebeple hiçbir sıfatın zâtın ayrı müstakil varlığı bulunduğundan söz edilmemiştir. Hanbelîlere nispet edilen bu anlayışın sistemli bir akıl yürütmenin neticesinde erişilen felsefi bir kanaat olmaktan öte, nasların zâhirlerine bağlılıktan kaynaklanan bir aşırılığa tekabül ettiğini söylemek mümkündür. Hıristiyanlıkta ise “sıfat” adı altında da olsa Tanrı'nın (zâtının) bir bölümünün ya da bir yönünün başka bir mahalle (İsa'nın bedenine) hulûlü, orada ayrıca “zâtlaşması” söz konusudur. Bu anlayış ise, izâhî son derece zor olan teolojik bir yorumun neticesidir. Sonuç olarak, müelliflerin tebcil etmeye çalıştığı bu görüşlerden ilkinin kelâm ilmine müracaat etmemekten kaynaklanan “haşvî” bir hata olarak görülüp merdûd sayıldığı, diğerrinin ise bizzat (kristolojik) kelâmın en makbûl tezleri arasında yer aldığı, bu

müterâdifi olarak takdim eden nasların mevcûdiyeti, Selefîyye'nin bu konudaki görüşünün teşekkülünde olduğu gibi kelâmcılar üzerinde de önemli bir sâik olmuştur.<sup>35</sup> Ancak “kelâmullah” tartışmalarında bizi ilgilendiren asıl nokta “Kur’ân” tabirinin, yazılı veya sözlü metnin fizikî şartlarını aşarak, bir yönüyle onun Zât-ı İlâhî’ye uzanan mânasını da kuşatıcı genel bir kavram biçiminde tasavvur edilmiş olmasıdır. Bir diğer ifadeyle kelâm (söz) bahis konusu olduğunda, zarf ile mazrûfu birbirinden ayırmak neredeyse imkânsız hale gelmektedir.

Usûl-i fıkıh eserlerinde yer alan: “Kur’ân, Rasûlullah’a indirilmiş olan, mushaflarda yazılı bulunan ve Hz. Peygamber’den şüphe götürmez bir biçimde mütevâtiren nakledilen (ilâhî) kitaptır”<sup>36</sup> şeklindeki meşhur tarifte geçen “indirilmek, yazılmak ve nakledilmek” fiilleri her ne kadar yalnızca nazımdan (lafız) bahsedildiği intibâhını uyandırsa da tarifin devamında, Kur’ân’ın “nazım ve mâna birlikteliğine verilen isim” olduğu açıkça ifade edilmektedir.<sup>37</sup> Bu tarifte nazım, “Kur’ân’ın yazılı olduğu mushaflarda yer alan ibâreler”e, mâna da “bu ibârelerin delâlet ettiği şey”e (murâd) karşılık gelmektedir.<sup>38</sup>

Diğer taraftan Ebü'l-Berekât en-Neseî, ilk bakışta fikhî bir mesele gibi görünmesine rağmen konuyla doğrudan alâkalı bulunan şu soruyu da gündeme getirerek cevaplandırma ihtiyacı duyar: “Eğer Kur’ân hem nazım hem de onun mânasına müştereken verilen bir isim ise (Kur’ân’dan bir bölüm okumak [kırâat] namazın rükünleri arasında yer aldığı halde), Ebû Hanîfe Farsça Kur’ân meâliyle ibadet edilmesine niçin izin vermiştir?” Ebü'l-Berekât en-Neseî’ye göre İmâm Âzam, nazmı namazın lâzımî rükünlerinden saymadığı için, bu ibadete mahsûs bir ruhsat olarak, Farsça kırâate cevâz vermiştir. Zirâ nazımda sadece i‘câz vardır, mânada ise hem i‘câz vardır, hem de hükümler bu mânayla kâim olup namazdaki yakarışın anlamı da onunla

---

sebeple de aralarında mukâyese götürmez bir ayrılığın bulunduğu, özellikle müslüman araştırmacılar tarafından bilinmesi gereken belirgin bir husustur.

<sup>35</sup> Bk. Talat Koçyiğit, *Kelâmcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar*, s. 184-189.

<sup>36</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Keşfü'l-esrâr Şerhi'l-Musannef ale'l-Menâr*, I, 17; a.mlf., *Şerhu Hâfızüddîn en-Neseî li-Kitâbi'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb* (nşr. Salim Ögüt), İstanbul 2003, s. 19; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Muharrer fî usûli'l-fikh*, I, 279.

<sup>37</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 20; Molla Ahmed el-Leknevî, *Şerhu Nûri'l-envâr ale'l-Menâr (Keşfü'l-esrâr Şerhi'l-Musannef ale'l-Menâr ile birlikte)*, I, 20.

<sup>38</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Şerhu'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, s. 25; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Muharrer fî usûli'l-fikh*, I, 211.

gerçekleşmektedir. Ayrıca hocası Bedreddîn Hâherzâde (ö. 651/1254) gibi bazı Hanefî bilginlerinin, cünüp veya hayızlı bir kimsenin Arapça yazılmış mushafa el sürmesinin haramlığına kıyâsla, Farsça yazılmış olan Kur'ân meâline el sürmenin de haram olduğu şeklindeki hükmüne katılan Ebü'l-Berekât en-Neseî, “bu hüküm, Farsça meâlin (veya onun ibârelerinin) Allah'ın kelâmı olması itibariyle geçerlidir, yoksa bu onun bizzat Kur'ân olması anlamına gelmez” yorumunu yapar.<sup>39</sup> Kezâ hayızlı veya cünüp bir kimsenin Tevrat, İncil ve Zebûr'u okuması da sakıncalı görülmüştür. Çünkü önceki milletlere ait kutsal metinlerin Allah tarafından inzâl edildiğine inanılan bölümlerinde, her ne kadar nazmı bakımından Kur'ân'dan farklı olsa bile, kelâmın “aslî” rûknünü teşkil eden mânalar mevcûd bulunmaktadır. Şâyet hüküm verilirken nazma itibar edilirse okumanın veya dokunmanın haramlığından bahsedilemez, ancak kelâmda mânanın (maksat) asıl olduğu düşünülürse aksine hükmedilir. Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin kanaatine göre ikinci hükmün tercihi ihtiyâten daha uygundur.<sup>40</sup>

İmâm Muhammed ve Ebû Yûsuf'un tam anlamıyla Kur'ân'ın beyânını karşılama dahi Farsça meâl ile yapılan kırâate cevâz vermeyişlerinin, lafız olmaksızın tek başına mânanın “mûciz kelâm” sayılmayacağı düşüncesinden kaynaklanmış olamayacağını belirten Şemsüleimme es-Serahsî de eşsiz ve benzersizliğinin (i'câz) Kur'ân'ın mânasında tam bir biçimde mevcûd bulunduğunu, ilâhî kelâmın i'câzının Arapça ve Farsça gibi sonradan meydana gelmiş olan dillere bağlı kılınamayacağını vurgular. Ayrıca Hz. Peygamber bütün insanlığa gönderilmiş bir elçi olduğu düşünülürken, Kur'ân'ın muhâtaplarına meydan okumasının, yani benzeri bir sûre veya bir âyet getirmelerini istemesinin Arapça ile sınırlandırılması doğru olmaz. Çünkü Arapça bilmediği için İmriü'l-Kays'ın şiirlerine nazîre yazmaktan dahi âciz bulunan bir topluluğa karşı Kur'ân'ın bu yolla ilzâm edici bir delil öne sürdüğü söylenemez. Şu halde Kur'ân'ın, lafızlarına ihtiyaç duyulmaksızın mâna bakımından başlı başına

<sup>39</sup> Bu bağlamda Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin “Böylece biz onu (Kur'ân'ı) Arapça bir hüküm olarak indirdik” meâlindeki âyette (er-Ra'd 13/37) geçen “hükmen arabîyyen” ifadesini “Arap diline tercüme edilmiş Arabî bir hikmet olarak (indirdik)” biçiminde yorumlaması, müellifin Kur'ân'ı “ilâhî hikmetin (kelâm), Arap dili ve kültürüne uyarlanmış bir ifadesi” olarak değerlendirdiğini göstermesi bakımından önemlidir. bk. Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Medârikü't-tenzil*, II, 813. krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII, 443.

<sup>40</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Şerhu'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, s. 25-32. krş. Alâüddîn Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî Şerhi Usûli'l-Pezdevî*, I, 74-79.

mûcize bir kitap olduğu ortaya çıkmaktadır. İşte bu düşünceden hareket eden Ebû Hanîfe, kerâhetle de olsa Farsça kırâate cevâz vermiştir.<sup>41</sup>

Mâtürîdî gelenek içerisinde gelişen ilâhî metin (kelâm) anlayışını böylece tasvîr ettikten sonra, ikinci bir adım olarak kelâmın anlaşılması ve yorumlanmasında farklılaşmaya imkân tanıyan bazı hususlara değinmek, diğer bir ifadeyle “kelâmın tabiatı” yanında “anlamanın tabiatı” üzerinde de durmak isabetli olacaktır. Genel anlamda “nas” kavramıyla<sup>42</sup> ifade edilen dinî metinlerin, ilâhî kaynaklı bilgiler ihtivâ etmesine rağmen, kolayca anlayabilmeleri için insanlara beşerî dil düzleminde hitâb etmiş olması, yorum sürecinin en başında “din dili” problemini de dikkate alan bir dilbilim, anlambilim ve yorumbilim araştırmasını zorunlu kılmaktadır. Çünkü “dil ürünü” olmak, dilde ve dil vasıtasıyla söylenmek bakımından ilâhî kelâm ile beşerî kelâm arasında kat’î bir ayırmadan söz etme imkânı yoktur.<sup>43</sup>

## B) Söz-Metin Bağlamında Kelâmın Yorumu

İnsan duyan, düşünen, düşündükleriyle yeni şeyler üreten ve bunu da başkalarıyla paylaşma gereği duyan sosyal bir varlıktır. İnsan ilişkilerinin temeli dile dayanır, insan varlık âlemini ancak dili sayesinde tanır.<sup>44</sup> Dil, yalnızca duygu ve düşünceleri başkalarına iletme, onlara kabul ettirme aracı değildir. Dil aynı zamanda bir fikri kendi kendine tartışarak duygularını ve benliklerini tanımaya çalışanların da başvurduğu bir araçtır.<sup>45</sup> İnsanlar için “bir ayrıcalık belgesi” olarak kabul edilen “dil

<sup>41</sup> Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Muharrer fi usûli'l-fikh*, I, 211, 282.

<sup>42</sup> Bk. Mevlüt Erten, *Nass-Yorum İlişkisi*, s. 19-29.

<sup>43</sup> İlâhî kelâm’ın mâhiyeti konusunda Ahtâl’in şiiirini delil olarak sunmaları, kelâmcıların bu noktada aynı kanaati paylaştığını göstermektedir. Diğer taraftan N. Hâmid Ebû Zeyd’e göre dinî metinlerin ilâhî kaynaklı yapısı üzerine aşırı vurgu yapılarak, diğer yazılı eserler gibi birer “dilsel metin” oluşunun göz ardı edilmesi, incelenmeleri için ilâhî yapılarıyla mütênâsip bir takım farklı yöntemlere ihtiyaç duyacakları ve ayrıca insanlardan bir kısmına önceden verilmiş bulunan bazı özel güçler sayesinde anlaşılacakları şeklindeki sûfi görüşe kapı aralayacaktır. Böylece naslar sıradan insanlara kapalı hale gelir ve ancak ilâhî bir gücün deşifre edebileceği ilâhî bir şifreye dönüşür (N. Hâmid Ebû Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi* (trc. Fethi Ahmet Polat), Ankara 2002, s. 185-186). Nitekim biz çalışmamızın giriş bölümünde bu yaklaşımın sadece mutasavvıflar tarafından değil, müslüman filozoflar tarafından da gerçekleştirilmek istenen epistemolojik bir proje olduğunu ortaya koymaya çalıştık.

<sup>44</sup> Mustafa Özkan, *İnsan İletişim ve Dil*, s. 14.

<sup>45</sup> Süheylâ Bayrav, *Yapısal Dilbilimi*, s. 3; Andre Martinet, *İşlevsel Genel Dilbilim* (trc. Berke Vardar), İstanbul 1998, s. 17.

yeteneği” bu yönüyle, insanın diğer canlılardan farklı olan yaratılışı, düşünme niteliği ve üretkenliği ile sıkı sıkıya bağlı bulunan bir konudur.<sup>46</sup>

Trafik ışıkları, yol gösteren levhalar, basit resimlerden oluşan piktogramlar, el ve vücut hareketleri, mimikler vb. pek çok iletişim aracı bulunmakla birlikte, toplum bireyleri arasında anlaşma sağlayan aslî unsur dildir. “İnsanlar arasında yerleşik göstergeler dizgesi” şeklinde tarif edilen dil olgusunun varlığı, en somut biçimde iki kişi arasındaki konuşmada ortaya çıkar. Konuşma, konuşan ile dinleyenin “söz” (dilsel anlatım, cümle, metin) ortamında kurdukları karşılıklı ilişki olarak tanımlanabilecek bir süreçtir. Şâyet ortada bir “söz” varsa, mutlaka onu üreten biri (konuşan) ve bu kimsenin o sözle anlatmaya çalıştığı bir şey olması gerekir; “konuşan” ve onun bir şey anlatma “maksadı” yok sayıldığında, ortadaki “söz” değil, sadece bir gürültüdür. Yine bir “söz”den bahsediliyorsa, mutlaka bu sözün bir muhatabı (dinleyen) ve onun bu sözden bir şey anlama amacı olması gerekir; dinleyici ve onun bir şey anlama amacı yok sayıldığında, aynı şekilde ortadaki “söz” değil, yalnızca bir gürültüdür.<sup>47</sup>

Temelleri ünlü dilbilimci Ferdinand de Saussure<sup>48</sup> tarafından atılan modern dilbilim anlayışına göre insanlar arası bilgi alışverişi “gösterge” denilen “anlam yüklü birimler” aracılığıyla gerçekleşmektedir. Gösterge, kendi dışında başka bir şeyi gösteren, onun yerini alabilen nesne, görünüş veya olgudur. Her gösterge, bir gösteren ile bir gösterilenden oluşur ve bunlar bir kağıdın iki yüzü gibi birbirinden aslâ ayrılmazlar. Bir “göstergeler sistemi” olarak dilin işleyişini şu şekilde hülâsa edebiliriz: Kısaca “dil” terimiyle işaret ettiğimiz sözlü iletişimde “anamlı en küçük yapı” olarak tanımladığımız kelimeler, kendi başına bir anlam içeriğine sahip değildir. Kelimeler

<sup>46</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 51; Michael C. Corballis, *İşaretten Konuşmaya Dilin Kökeni ve Gelişimi* (trc. Aybek Görey), İstanbul 2003, s. 19; Berke Vardar, *Ferdinand de Saussure ve Dilbilim Kavramları*, yy. 1971, s. 41.

<sup>47</sup> M. Osman Toklu, *Dilbilime Giriş*, Ankara 2003, s. 16; Süheylâ Bayrav, *a.g.e.*, s. 3; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 51; M. Osman Toklu, *a.g.e.*, s. 10; R. Levent Aysever, “Dil Felsefesinin Geleceğine Bir Bakış”, *HÜEFD*, c. 20, sy. 2, 2003, s. 137.

<sup>48</sup> Modern dilbilim anlayışının yaygın akımı olan “yapısal dilbilim”in (structural linguistics) kurucusu İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure, çalışmalarında toplumsal hayat içinde iletişimi sağlayan her türlü işaret sisteminin bütünüyle semiyoloji (işaretbilim/göstergebilim) adlı bir alanda ele alınması ve dilbilimin bu genel alanın bir yan dalı olarak düşünülmesi gerektiğini savunmuştur. Saussure’e göre insanlar birbirleriyle belli işaret (sign) sistemleri vasıtasıyla anlaşabilmektedir; dil ise bu sistemlerden biri ve belki de en önemlisidir. bk. Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, I, 29-133; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, 21-22, 46; John Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş* (trc. Ahmet Kocaman), Ankara 1983, s. 43, 54.



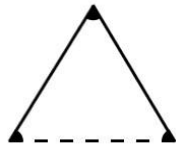
ancak zihinde önceden mevcut bulunan kavramları gösteren (dilsel) birer işaret olarak değer kazanırlar. Meselâ “kuş” göstergesini ele aldığımızda, “k-u-ş” seslerinden oluşan kelime burada “gösteren”; “kuş” dediğimizde zihnimize canlanan, uçan, gagası ve kanatları bulunan hayvan kavramı ise “gösterilen”dir. Bir işaret (sign) vazifesi icrâ ettiği dikkate alınrsa göstergenin her iki tarafının da (gösteren-gösterilen) kendi başına var olmadığı, dil dışı dünyada bulunan bir varlığa, yani bir “gönderge”ye ait olduğu görülür.<sup>49</sup>

C. K. Ogden ve I. A. Richards adlı dilbilimcilerin geliştirdiği ünlü “semiyotik üçgen” şeması üzerinden ifade edilecek olunursa dilsel iletişim hadisesi, bir tarafında konuştuğumuzda kendisiyle başka bir şeye işaret etmek üzere kullandığımız “simge” (kelime/gösteren), diğer tarafında işarete bulunduğumuz “düşünce veya referans” (kavram/gösterilen), üçüncüsünde ise konuşma esnasında kendisine atıf yaptığımız nesnenin (gönderge) bulunduğu kapalı bir üçgen içerisinde cereyan etmektedir. Dilde kelimeler ile kendisine atıf yapılan nesnelere arasındaki bağın tesadüfi (nedensiz) olması ve zihni kavramlar aracılığıyla kurulması dolayısıyla semiyotik üçgenin bu iki köşesi düz çizgiyle değil, kesik çizgiyle birleştirilmiştir.<sup>50</sup> Nitekim “kuş” sözcüğü ile dış dünyada bu sözcüğün tekâbül ettiği mevcûd hayvan arasında doğrudan (tabii) bir bağlantı yoktur. Bu nedenle aynı nesne ya da olgu, farklı dillerde değişik kelimelerde anlatılmaktadır. Dilin bu özelliği sebebiyledir ki, gösterge vasıtasıyla iletilmek istenen mesajın yerine ulaşabilmesi için, alıcı ile gönderici arasına bir kod paylaşımının bulunması, diğer bir ifadeyle aynı dili kullanan insanların ortak bir sözlük üzerinde uzlaşmış olmaları gerekmektedir.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> M. Osman Toklu, *a.g.e.*, s. 19; Berke Vardar, *Ferdinand de Saussure ve Dilbilim Kavramları*, s. 62-64. krş. Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, I, 59-64.

<sup>50</sup> Aşağıda kısmen değiştirerek verdiğimiz “semiyotik üçgen” şeması için bk. F. R. Palmer, *Semantik: Yeni Bir Anlambilim Projesi* (trc. Ramazan Ertürk), Ankara 2001, s. 38.

*Düşünce veya Referans (Kavram)*



*Simge (Kelime)*      *Kendisine Atıf Yapılan (Nesne)*

<sup>51</sup> F. R. Palmer, *a.g.e.*, s. 38-39; Süheylâ Bayrav, *a.g.e.*, s. 7; Mustafa Özkan, *a.g.e.*, s. 19.

Saussure, dili onu konuşan herkese dağıtılmış olan bir sözlüğe benzetir. Ona göre, konuşan kimse bu sözlüğe bakarak anlatmak istediği düşünce için gerekli “ses imgesini” (kelime) orada bulur. Dinleyici de aynı sözlüğe bakarak, konuşan tarafından üretilmiş olan “ses zincirinin” (cümle) anlamını çözer. Burada temel ayırım Saussure’nin “langue” adını verdiği, uzlaşmış dil ile dilin bireysel kullanımı anlamına gelen “parole” arasındadır. Ortak gösterge varlığı olan dil, belli kurallar ve düzenlerden müteşekkil bir sistemdir. Tıpkı satranç oynayanların bazı kurallara riâyet etmeleri gibi, dil de önceden hazırlanmış ve o dili konuşanların bildiği, kurallarına boyun eğdiği bir şifre sistemidir. Dilin bireysel kullanımı anlamına gelen “parole” (söylem, discours, usage, message) ise kişilerin bireysel konuşma esnasında bu ortak sistemden (sözlük/gramer) belirli göstergeler (kelime) seçerek bunları çizgisel bir biçimde dizip ifade etmesidir. Sözün bireysel kullanımı, kişinin yeteneğine, eğitim seviyesine, o sıradaki rûh haline, muhâtaplarına bağlı olarak daima değişir. Dil, bilkuvve halinde bulunan, soyut bir töz, örnek, aslı şemaların toplamı; söz veya söylem ise bu şemaların sayısız değişik biçimlerde gerçekleştirilmesi, bilkuvve olanın bilfiil hale getirilmesi, gerçekleşmesi biçiminde de tarif edilebilmektedir.<sup>52</sup>

İsimlerin, diğer bir ifadeyle göstergelerin oluşumu insanların çevrelerinde bulunan nesnelere ilgi ve ihtiyaçlarına göre sınıflandırılarak soyutlamalar vasıtasıyla kavramlara dönüştürmesi yoluyla olur. Daha sonra bu kavramları göstermek üzere belirli ses öbeklerinden oluşan ortak kelimeler belirlenmek sûretiyle dilde “temel anlam” veya “esas anlam” adı verilen anlamlandırma hadisesi gerçekleşmiş olur. Kelimeler kullanıldıkça, zaman içerisinde onların gösterileni durumundaki kavramların başka nesnelere benzerlik, yakınlık ya da başka bir takım ilişkilerine dayanılarak aktarmalara başvurulmak sûretiyle yan anlam ve çokanlamlılık durumu ortaya çıkmaktadır. Meselâ “dokunmak” fiili, Türkçe’de “temas etmek” anlamının yanı sıra “sağlığı bozmak”, “sataşp tedirgin etmek”, “duygulanmasına sebep olmak” gibi yan anlamlara da sahiptir. Belâgat ilminde, söz konusu temel anlama “hakikat”, kelimelerde

---

<sup>52</sup> Süheylâ Bayrav, *a.g.e.*, s. 36-38; Doğan Aksan, *a.g.e.*, I, 52; M. Osman Toklu, *a.g.e.*, s. 12; Hilmi Uçan, *Dilbilim Göstergibilim ve Edebiyat Eğitimi*, Ankara 2008, s. 14-15.

anlam aktarması (deyim aktarması [metafor], teşbih vb. söz sanatları) sebebiyle oluşan yan anlama da “mecâz” denilmektedir.<sup>53</sup>

Dil düzleminde ifade edilmek sûretiyle varlık kazanan söz ve anlam ilişkisini kendine konu edinen modern hermenötik yöntem, sosyal bir varlık olarak “dil” (langue) ile onun bireysel icrâsı olan “söylem” (parole) arasındaki ayrımın belirginleştirilmesini yorum sürecinin ilk adımı olarak kabul eder. Bu yaklaşıma göre dilin konuşulduğu ve yazıldığı biçimi olan söylemin (metin/kelâm) kendine has bazı ayırıcı özellikleri bulunmaktadır. Öncelikle dilin temel birimi göstergedir (kelime/kavram), söylemin temel birimiyse cümledir. Dil sistemi zaman dışı bir varoluşa sahipken, söylem zamansal olarak daima “şimdi” (söylem ânı) içerisinde bulunur. Üçüncü olarak dil bir öznenen mahrumdur (“konuşan kim?” sorusunu dil düzleminde sormak mümkün değildir), diğer taraftan söylem sırasında hep konuşmacıya geri göndermeler vardır; ne söylendiği kadar kimin söylediği de önemlidir. Dördüncü özellik, dilin bir dünyasının bulunmaması ve yalnızca iletişim için imkânlar ve kodlar sağlayan sonsuz bir imkânlar alanı vazifesi görmesine rağmen, söylemin daima tasvîr etmek, açıklamak ya da temsil etmek iddiasında bulunduğu “bir dünyaya” atıfta bulunmasıdır. Son olarak bütün mesajların mübâdele edildiği yer olarak söylemin bir dünyasının yanı sıra bir de ötekisi, yönelebildiği bir muhâtabının varlığına işaret edilmelidir. İşte bütün bu ayrıcalıklı nitelikler bir araya gelerek “söylem” ya da “konuşma” (kelâm) dediğimiz olayı inşâ ederler.<sup>54</sup>

Yorumun tabiatını keşfe giden yolun ikinci adımı ise “yazılı söylem”in (metin) “sözlü söylem”den ayrıldığı noktaları ortaya koymaktır. Zirâ hermenötiğin konusu, öznesinden koparak müstakil bir varlık haline gelen yazı veya metindir.<sup>55</sup> Sözlü dilde söylem ânı bir görünür bir kaybolur, yazıda ise bir kayıt ve tespit vardır. Bu, tekrarlanabilen bir durum meydana getirmesi dolayısıyla yazının lehine gibi görünür,

<sup>53</sup> Bk. Doğan Aksan, *a.g.e.*, III, 184-189; Mustafa Özkan, *a.g.e.*, s. 20-21; Ömer Faruk Yavuz, *Kur’ân’da Sembolik Dil*, Ankara 2006, s. 37-40.

<sup>54</sup> Paul Ricoeur, “Metin Modeli: Bir Metin Olarak Anamlı Eylem”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (trc. Hüsamettin Arslan), İstanbul 2002, s. 101-102; Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul 2000, s. 69-70.

<sup>55</sup> “Esasen, yazılı olarak kayda geçirilmiş olmak, hermenötik fenomen için hayati önem arz eder; çünkü, yazılı bir metnin, yazarıyla ve belli herhangi bir muhâtap veya okuyucu kişi ya da kitle ile bağlantısının kesilmesi, o metne kendi öz varlığını kazandırır.” bk. E. D. Hirsch, “Gadamer’in Yorum Teorisi Üzerine” (trc. Ramazan Ertürk), *İslâmî Araştırmalar*, c. 16, sy. 3, 2003, s. 407.

fakat gerçekte kaydedilen veya tekrarlanan “konuşma” olayı değil, sadece konuşmada “söylenen” şeydir. Sözlü söylemde konuşanın niyeti ile söylemin anlamı (konuşanın ne söylemek istediği ile konuşmadan neyin anlaşıldığı) bütünleşmiş ve kaynaşmış durumdadır. Yazılı söylemde ise yazarın niyeti ile yazıya dökülen metnin anlamı birbirinden ayrılmıştır. Hatta metnin söylediği şey, yazarın söylemek istediğinden daha önemli hale gelmiştir. Çünkü hiçbir yazı sistemi, konuşma dilinin bütün özelliklerini tam olarak yansıtmaz. Konuşmada yer alan, hecelerde tonlama ve vurgu, el, yüz ve vücut hareketleri gibi iletişim ve anlam aktarımını destekleyen söz dışı unsurlar, yazıda kaydedilmemiştir.<sup>56</sup> Metin bu özelliği sebebiyle yazarın fiziksel ve psikolojik varlığıyla bağlarını koparmış, ona yabancılaşmıştır. Yine sözlü söylemde konuşmacı ve muhâtabı arasında görünür bir dünyaya, ortak bir konuya gönderme yapılırken yazıya geçirildiğinde söylemin dünyası ya da referansı, söylem ânındaki ortak durumdan (konu) hayli uzaklaşmış olur. Böylece yazılı söylem, yazarın niyetinden ve metnin bağlamından bağımsızlaşarak okuyucuya gerçek görünür dünyadan farklı, sınırsız bir dünyaya açılma imkânı tanımaktadır.<sup>57</sup>

Kelime nasıl bizâtihi bir varlık olmak yerine, dil sistemi içerisinde bir kavrama ve gösterge çerçevesinde hâriçte bulunan bir nesneye işaret ediyorsa; cümlelerden oluşan metin de<sup>58</sup> (söylem) mutlaka kendisi dışında bir şeye işaret etmektedir.<sup>59</sup> Dolayısıyla (hermenötiğin üçüncü adımı olarak) bir metni anlamak, onun anlamdan göndermeye, ne söylediğinden ne hakkında konuştuğuna doğru olan hareketini izlemek

---

<sup>56</sup> “İnsanların “söz uçar, yazı kalır” vecîsesiyle yazı karşısında sözü yeren bir anlamın kastedildiğini düşünmeleri ne müthiş bir hatadır. Tam da yazılı sözler varlıklarını sürdürdükleri ve ayakta kaldıkları içindir ki onlar bir anonim işaretten (iz) başka bir şey değildirler. Uçup gitmelerinden dolayı, konuşulan sözler canlılardır ve anlamla doludurlar. Yukarıdaki ifade, ancak geçmiş olan ve geçip giden bir şeyin, “bitmiş ve kapanmış bir meselenin” deliline ihtiyaç duyan yargıç için yararlı bir formül oluşturabilir. Fakat o, yaşayan şey için öldürücü bir formüldür.” bk. Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü* (trc. Hüsamettin Arslan), İstanbul 1998, s. 66.

<sup>57</sup> Bk. Erol Göka v.dğr., *Önce Söz Vardı*, Ankara 1996, s. 75-77; Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür* (trc. Sema Bostancıoğlu Banon), İstanbul 1995, s. 122; Paul Ricoeur, *a.g.m.*, s. 102 vd.; Jacques Ellul, *Sözün Düşüşü*, s. 64; Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, s. 101-103.

<sup>58</sup> Metin (text) kelimesinin Latince kökeni olan “textus” ismi anlam olarak “örme” fiiline atıfta bulunmaktadır. Bir halının içinde dokunan ipliklerin bütünü, tek tek iplikleri aşar ve yeni bir bütün meydana getirir. Tıpkı bunun gibi, cümlelerimiz de yeni metinsel bir kimlik içinde örülmektedir. Fakat halıdan farklı olarak, yazılı bir metin, toplu bir resim sunmaz. Daha çok metnin anlamı (metnin çizdiği resim), bizzat metinde ihtiva edilen açıklamaları takip eden okuma fiilinde, her okur tarafından yeniden tasvîr edilmesi gereken zihni bir varlıktır. bk. Werner G. Jeanrond, *Teolojik Hermenötik* (trc. Emir Kuşçu), İstanbul 2007, s. 142.

<sup>59</sup> “Metin, kutsal olsun veya olmasın, bizâtihi bir şey değil, fenomenaldir, yani anlamı yansıtan bir tezâhürdür.” Zeki Özcan, *a.g.e.*, s. 90.

demektir.<sup>60</sup> Meselâ “elma” sözünü işittiğimizde zihnimizi tek tek veya bir bütün olarak “e-l-m-a” harfleri üzerine değil de, elma kavramına ve bu kavramın dış dünyadaki karşılığı olan sarı, yeşil ve kırmızı renkteki parlak kabuklu ve sert yapılı meyveye doğru yönlendiririz. Aynı şekilde bir metni anlamaya çalışırken dikkatimizi işaretin kendisine değil, onun işaret ettiği şeye doğru yönlendirmemiz gerekir. Meşhûr Alman filozofu Hans-Georg Gadamer, “sache” (konu/şey) adını verdiği bu metinsel göndergeyi, “metin ile okuyucu arasına yer alan, farklı okuyucu ve yorumcuların bulunduğu her özel bağlamda farklı tezâhür etmekle birlikte, onların hiçbirisiyle sınırlı olmayan aşkın bir zemin” olarak tanımlar.<sup>61</sup> Bu tarifteki zorluk, aynı zamanda anlama ve yorum (te’vîl) problemindeki karmaşıklığa, metnin anlamının ya da işaret ettiği hakîkatin (“kuş” kavramının “göndergesi” gibi) nesnel, orada duran ve herkes tarafından eşit şekilde algılanabilecek bir yapıya sahip olmadığına da işaret etmektedir.

Yukarıda geçen “söylemin ‘şimdi’ içerisinde bulunduğu” ifadesi, bir sözün anlamının, o sözün hangi durumda ne türden bir davranışlar bağlamında kullanıldığıyla sıkı sıkıya ilişkili oluşunu anlatmaktadır. Sözlü iletişimde muhâtaplar arasında mevcûd bulunan ve “o zaman”a ait olan söz dışı anlatım unsurları, bu unsurlar kullanılarak varlık kazanan bir metnin yazıya dökülmesiyle kaybolur ve “anlamın bağlamsızlaşması” sorunu ortaya çıkar.<sup>62</sup> Böylece canlı konuşma ortamında bulunan “açık iletişim hali” içerisinde sözün tarafları açısından anlamayı kolaylaştıran pek çok husus, yazıya geçirildikten sonra okuyucu ile metin arasında doğan “ufuk boşluğu” sebebiyle birer engel haline dönüşür.<sup>63</sup>

Sözlü metin yazılı hale gelmiş, yani “mütekellim” ile muhâtapların bağlantısı kopmuş, sözü anlamak için söyleyene “ne demek istiyorsun?” sorusunu yöneltme imkânı kalmamışsa, bu takdirde öncelikle sözün “tabîî bağlamına” başvurmak gerekir.

---

<sup>60</sup> Recep Alpyağılı, *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik*, İstanbul 2003, s. 137; Burhanettin Tatar, “Kelâm’a Göre Öteki Dinlerin Durumu”, *İslâm ve Öteki* (nşr. Cafer Sadık Yaran), İstanbul 2001, s. 301.

<sup>61</sup> Bk. Burhanettin Tatar, *Felsefî Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Ankara 1999, s. 131-132; E. D. Hirsch, *a.g.m.*, s. 407.

<sup>62</sup> Recep Alpyağılı, *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik*, s. 105.

<sup>63</sup> Recep Alpyağılı, *a.g.e.*, s. 137; krş. Düccane Cündioğlu, *Kur’ân’ı Anlamanın Anlamı*, İstanbul 1995, s. 119. Kur’ân’ın bir mushaf haline getirilmesi (kanonizasyon) sürecinde âyetlerin, indiriliş sırasına (tertîbü’t-tenzîl) göre değil de, mevcûd düzene (tertîbü’t-tilâve) göre sıralandığına dikkat çeken N. H. Ebû Zeyd, bu durumun “her bir vahiy pasajının, kısmen de olsa, tarihsel ve durumsal bağlamını yitirdiği”ni iddia eder. bk. N. Hâmid Ebû Zeyd, “Kur’ân Hermeneutiğine Doğru: Hümanist Yorum Arayışı” (trc. İsmail Albayrak), *İslâmiyât*, c. 7, sy. 1, 2004, s. 41-42.

Tabii bağlam tabiriyle, sözün orijinal formu (nasıl söylendiği), ilk muhâtapları (kime söylendiği), ilk işlevi (muhâtapların ne anladığı), ilk zamanı (ne zaman söylendiği) ve ilk mekânı (nerede söylendiği) gibi hususlar kastedilmektedir. Bütün bunlara ilâveten “söz içi bağlam” diyebileceğimiz, dilde çokanlamlı (müşterek) olan kelimelerin cümle ve metin içindeki kullanımları da doğru anlama ulaşabilmek için gözetilmesi gereken unsurlar arasında yer almaktadır.<sup>64</sup>

Yazıyı, konuşulan şeyin basılı tekrarından fazla bir şey olarak değerlendiren ve yazıda sâbitleşen her şeyin geriye, başlangıçta söylenenlere atıfta bulunduğunu fakat bunun, ileriye bakmakla eşit ölçüde bir geriye atıfta bulunma olduğunu belirten Gadamer’e göre yazıyla ortaya çıkan fiilî ufuk boşluğu, dil ve bağlam özelliklerinden ziyâde okuyucunun doldurması gereken bir ufuk boşluğudur.<sup>65</sup> Orijinal iletişim ortamından koparak yabancılaşan söylemden kaynaklanan ufuk boşluğunun nasıl doldurulacağı sorusuna Gadamer, yazılı metnin tekrar eski iletişim ortamına döndürülmesi, sözlü metin boyutuna eriştirilmesi şeklinde cevap verir. Bunun anlamı metnin, yorumcu ile bir tür konuşma ve diyalog partneri haline gelmesi demektir. Sâbitleştirilmiş işaretlere (harf) dönüştürüldüğü için gerçek konuşma ortamını kendi içinde taşıyamayan yazılı metin, bu özelliği sayesinde her okunduğunda, okur tarafından yeniden anlaşılabilme imkânını da içinde barındırır. Yani her okuyucu, bir anlamda söylemin ilk muhatabı gibidir.<sup>66</sup> Kişi metinde “olan”ı görmek ve araştırmak yerine, metin tarafından “söylenen”i takip etme, ona katılma ve “işitmeye” yönelmelidir.<sup>67</sup> Başka bir deyişle metinde bulunan şeylerin efendisi olmayı değil de, metne “hizmetçi” olmayı amaçlamalıdır.<sup>68</sup> Öte yandan yorumun nesnel boyutunu teşkil ettiği düşünülen bağlama ait unsurlar, “nesnelci yorum teorisi”nin tenkidiyle birlikte değerini büyük ölçüde yitirmiş görünmektedir:

---

<sup>64</sup> Düccane Cündioğlu, *a.g.e.*, s. 22, 65; Hilmi Uçan, *Dilbilim Göstergelimi ve Edebiyat Eğitimi*, s. 38.

<sup>65</sup> Hans G. Gadamer, “Metin ve Yorum”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, s. 299.

<sup>66</sup> Burhanettin Tatar, *Hermenötik*, İstanbul 2004, s. 60-61.

<sup>67</sup> Kur’ân dilinin “düşünceyi kendi merkezine çeken bir iletişim alanı” olarak düşünülmesi gerektiğini belirten Burhanettin Tatar’a göre, o doğrudan bir şey hakkında konuşan değil, beşerî anlama yeteneklerine seslenerek insanları belli konu veya sorunlar üzerinde iletişime geçmeye sevk eden bir metindir. Bu açıdan bakıldığında Kur’ân metni sanki belli bir konu veya sorunun temel noktalarına işaret ederek açılış konuşması yapan ve daha sonra diğer katılımcıları tartışmaya çağıran bir baş katılımcı işlevi görmektedir. bk. Burhanettin Tatar, “Kelâm’a Göre Öteki Dinlerin Durumu”, *İslâm ve Öteki*, s. 301.

<sup>68</sup> Richard E. Palmer, *Hermeneutik* (trc. İbrahim Görener), İstanbul 2002, s. 272.

“Her ne kadar metnin dili, yapısı, türü, tarihsel arka planı, ait olduğu yorum geleneği gibi unsurlar, anlamın belirlenmesinde yani ön anlamayı sağlamakta belli ölçülerde rol oynasalar da, sonuçta metin ile yorum arasındaki oyunun sürekliliğini, bu oyunun kurallarının zemini ve meşrûiyetini sağlayan şey konudur (subject/sache). Çünkü yorum esnasında anlaşılan en temel şey, metnin konusu veya anlam dünyasıdır. Ön anlamayı mümkün kılan diğer tüm unsurlar anlam dünyasının arka planı olarak kalırlar.”<sup>69</sup>

Metnin anlamının nerede olduğu ya da anlam ve yorum ilişkisinin mâhiyeti sorunu ilginç bir şekilde bizi tekrar en başa, metnin (kelâm) tabiatıyla ilgili olarak yapılan tartışmalara götürmektedir. Metnin “paradoksal” görünen iki farklı boyuta (lafız-mâna) sahip olması, metni anlamada öznellik ve nesnellik probleminin de kaynağını oluşturmaktadır. Birinci boyutta, yazar tarafından oluşturulmuş anlamlı bir bütün (mâna) olarak ele alınan metnin yorumu, bu bütün içerisinden anlamın yeniden keşfi, dışarıdan bir şey eklenmeksizin olduğu gibi yansıtılması demektir. İkinci boyutta ise metin yalnızca birtakım kağıtlar üzerine mürekkeple yazılmış sembollerden (lafız) ibârettir. Dolayısıyla bu boyutta yorum, anlamın okuyucu tarafından metne dâhil edilmesi, yeniden üretilmesi sürecini ifade etmektedir.<sup>70</sup>

Metni yukarıda zikredilen ilk boyutuyla, başka bir ifadeyle “özne-nesne ontolojisi” bağlamında ele alan anlayış, yorum konusunda nesnelci (objektivist) ve niyet selci bir yöntem takip etmektedir. Nesnelcilik, beşerî bilimlerin konusu olan “anlam” problemini, insanın mutlak “özne”liği karşısında diğer bütün varlıkları inceleme konusu bir “nesne” haline indirgeyen tabîî bilimlerin işlevsel yöntemiyle aşmaya çalışır. Bu yaklaşıma göre öznenin (okuyucu/yorumcu) ayrı nesnel bir varlık olarak “orada” duran ve istihsâl edilmeyi bekleyen “anlam” metnin içindedir ve aynı

---

<sup>69</sup> Burhanettin Tatar, *Hermenötik*, s. 73. “Dil içi ve dil dışı göstergelerden yararlanarak metni yorumlama işi bir süreçtir ve zaman içinde gelişerek devam eder. Varlık bir akış içindedir. Bu akışta sözcük ile saptanan bir şey, bu ırmağın dışına çıkar ve varlık tüm yönleriyle değil yalnızca bir veçhesiyle görülebilir. Bunun için lafızlara getirilecek yorumlar sırf kuruluş döneminin kök anlamlarıyla özdeşleştirilemez ve sınırlandırılmaz. O kök anlamları sürekli dikkate alınırlar; ancak mutlak, biricik ve zaman karşısında değişmeyen anlamlar değildir.” Sadık Kılıç, *Seferler Arefesindeyim Hep*, İstanbul 2004, s. 37. krş. a.mlf., *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur’ân’ı Anlama Sorunu*, İstanbul 1999, s. 93.

<sup>70</sup> Burhanettin Tatar, *Hermenötik*, s. 94.

zamanda “yazarın niyeti” ile özdeştir. Dolayısıyla doğru yorumun yegâne normatif kuralı, yazarın metinde kasdetmiş olduğu şeyi anlamaktır.<sup>71</sup>

Modern hermenötiğin karşıt kutbunda yer alan “nesnelci yorum teorisi”, metnin anlam dünyası ile yorumcunun dünyası arasında “nesnel” bir ayırım çizgisinin bulunduğunu ve bu çizginin ötesinde duran anlamın önyargısız bir şekilde yaklaşıldığında bütün okuyucular tarafından aynı ölçüde anlaşılabilirliğini iddia etmektedir. Bu sebeple “anlama” (tefsir) kavramı tümel (her zaman için aynı kalan); “yorumlama” (te’vîl) kavramı ise yorumcudan yorumcuya değişebilir bir faaliyet olarak değerlendirilir. Modern hermenötik yöntemde ise “anlama” ve “yorumlama” kavramları arasında belirgin bir farktan söz edilmez.<sup>72</sup> Metnin anlam dünyası ile doğrudan yüzleşen yorumcunun dünyası arasında iddia edildiği gibi “nesnel” bir ayırım çizgisi yoktur. Metni anlama, yorumcunun zâten bir şekilde açık olan anlam dünyasının sınırlarının, metinde söylenen şey aracılığıyla yeni boyutlar kazanması, ufuk sınırlarının değişmesidir; yorumcunun metni kendi diline, kavramsal dünyasına ve belki hayatına tatbik etmesi ve kaynaştırmasıdır.<sup>73</sup>

<sup>71</sup> Bk. Şevket Kotan, “Anlama Sorunu ve Niyetselcilik”, *Tezkire*, sy. 25, 2002, s. 153 vd.; Burhanettin Tatar, *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, s. 27 vd.; a.mlf., *Hermenötik*, s. 88; Yasin Aktay, “Objektivist ve Relativist İrâdeler Arasında Kur’ân’ı Anlama Sorunu”, *II. Kur’ân Sempozyumu* (nşr. Mehmet Akif Ersin v.dğr.), Ankara 1996, s. 53.

<sup>72</sup> Başka bir ifadeyle “varoluşçu hermenötik”, bütünüyle nesnel bir “anlama” olayının aslâ gerçekleşmeyeceğini, her anlama çabasının aslında yorumlar silsilesine eklenen yeni bir yorumdan ibaret olduğunu ikrâr etmektedir. Öte yandan Kur’ân’ın mesajının doğru anlaşılması hususunda günümüzde giderek yaygınlaşan, nesnelci ve tarihselci yöntem teklifleri bu tutumun tam da aksi istikâmetinde yükselmektedir. Söz konusu yaklaşıma göre Kur’ân’ın anlaşılması (tefsir), onun indiği topluma “ne dediği”nin, mantık, dil ve tarih bilgisi yardımıyla metin merkezli bir süreç çerçevesinde belirlenmesi işidir. Kur’ân’ın yorumlanması (te’vîl) ise bundan apayrı bir mesele olup, Kur’ân’ın bütünlüğü ışığında “niçin böyle söylediğini”, “bu gün söyleseydi” aynı gerçeği hangi araçlarla ifade edebileceğini aramak, “genel maksatlarını göz önünde tutarak onu yeniden üretmek” şeklinde anlaşılmalıdır. (bk. İlhami Güler, “Hermenötik Açısından Kur’ân’ı Anlamanın Sorunları”, *II. Kur’ân Sempozyumu*, s. 302). Modern Batı’da gelişen aydınlanmacı tarihselcilik anlayışının İslâm düşüncesindeki en önemli temsilcisi olan Fazlur Rahman’ın başını çektiği bu yorum teorisinin en bâriz zâfiyeti, insanın, toplumun ve hattâ vahyin tarihselliğini kaçınılmaz biçimde savunurken; tarihsel ve sosyo-kültürel dünya tarafından kendi belirlenmişliğini (önyargısını, tarihsel ufkunu) göz ardı ederek, ilâhî metnin tarihselliği karşısında insanı tarih-üstü (meta-historic) bir “süper” özne konumuna yükseltiyor olmasıdır. bk. Yasin Aktay, “Kur’ân ve Tarihsellik Tartışması”, *Kur’ân’ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu* (nşr. Abdülhamit Birişik), Bursa 2005, s. 40-41; Mevlüt Uyanık, “Tarihsel Bir Olguyu Anlama ve Anlamlandırma Sorunu”, *Kur’ân ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Van 2002, s. 484-485; Burhanettin Tatar, “Fazlur Rahmân’ın Yorum Yöntemi Üzerine”, *Tezkire*, sy. 14-15, 1998, s. 186-187.

<sup>73</sup> Burhanettin Tatar, *Hermenötik*, s. 74.



Yazarın başlangıçtaki niyetinin ve okuyucunun ondan anladığı şeyin, yani yorumcunun niyetinin yanı sıra bir de “metnin niyetinin” bulunduğu dikkat çeken Umberto Eco, anlamın okuyucunun niyeti ile metnin niyeti arasındaki diyalektik ilişkide ortaya çıktığını, yazarın niyetinin ise çoğunlukla geri plana kaldığını belirtir.<sup>74</sup> Bir metin şişeye konduğunda, yani bir tek alıcı için değil, bir okurlar topluluğu için üretildiğinde, yazar onun kendi niyetine göre değil, okurları da içine alan karmaşık bir etkileşimler stratejisine göre (toplumsal değerler dünyası çerçevesinde) yorumlanacağını bilir. Eco bu sözlerle, yalnızca dilbilgisi kuralları bütünü olarak belli bir dili değil, aynı zamanda o dilin fiillerinin kullandığı bütün ansiklopediyi, o dilin üretildiği kültürel gelenekleri ve içinde okunan metnin de bulunduğu birçok eserin önceki yorumlarının tarihini de yorum sahasına dâhil etmektedir.<sup>75</sup> Muhtemelen bu sebeptendir ki, bir kitapla kurduğumuz ilişki, yazarın niyeti tamamen ortadan kalktığında, diğer bir deyişle yazarı “öldüğü” zaman tam ve el değmedik bir ilişki hüviyeti kazanır.<sup>76</sup>

Anlama olayının aslında metnin dilsel varlığını çözmek, dili anlamak olmadığı, fakat dil sayesinde anlamak olduğu<sup>77</sup> ve metnin tıpkı kelimeler gibi birer işaret (simge/gönderge) niteliği taşıdığı anlaşıldıktan sonra, burada yorum teorisine kalan husus, “bu işaretin nasıl okunacağı?” sorusuna yanıt aramaktan başka bir şey değildir. Batı dünyasında klasik hermenötik adıyla anılan “geleneksel te’vîl” yöntemi daha çok işaretten geriye, işaret edene doğru bir yol takip edilmesi gerektiğini, başka bir ifadeyle eldeki verilere dayanarak “söylem âni”na geri dönüp anlamın metinden nesnel biçimde çıkarılabileceğini savunmaktadır. Modern hermenötiğin mümessilleri ise işaretten hareketle işaret edilen şeye (konu) doğru yönelmeyi daha isabetli görmektedir. Böylelikle ilk görüşü benimseyenler anlamı yazarın niyetinde arayacak, dil ve bağlamı bu yolda bir araç olarak değerlendirecek; diğer taraftan ne yazarın niyetini mutlak olarak belirlemenin ne de söylem âninin otantik şartlarını diriltmenin, yani kelâmın bağlamını yeniden inşânın mümkün olmadığını düşünenler de, ikinci yola başvuracaklardır. Fransız düşünür Paul Ricoeur, metnin “derin semantiği” adını verdiği bu durumu şöyle îzâh eder:

<sup>74</sup> Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum* (trc. Kemal Atakay), İstanbul 1996, s. 35, 76.

<sup>75</sup> Umberto Eco, *a.g.e.*, s. 78; Mevtüt Uyanık, *a.g.m.*, s. 483.

<sup>76</sup> Zeki Özcan, *a.g.e.*, s. 93.

<sup>77</sup> Werner G. Jeanrond, *Teolojik Hermenötik*, s. 235.

“Bir metnin mânası onun arkasında değil, önündedir. O, gizlenen bir şey değil, fakat ifşâ edilen bir şeydir. Anlaşılması gereken, söylemin başlangıçtaki durumu değil, metnin zâhirinde olmayan referansı sayesinde, mümkün bir dünyaya doğru işaret eden bir şeydir. Anlama, yazarın ve onun durumunu anlamaktan daha az şeye sahiptir. O, metnin referansı sayesinde açılan dünya-önerilerini kavramaya çalışır. Bir metni anlamak, mânadan referansa doğru onun hareketlerini takip etmektir: onun söylediği şeyden hakkında konuştuğu şeye...”<sup>78</sup>

Dinî veya edebî her metin esasen tarihî bir “soru”nun cevabı olarak meydana gelmiştir. Bu açıdan metnin ne dediğini anlamak bir bakıma bu tarihî soruyu ya da problemi anlamakla eşdeğer gibi görülebilir. Ancak bu sanıldığı kadar kolay bir iş değildir, çünkü metin kendini var eden soruya cevap olurken aynı zamanda ona yeni sorular yönelmiş, bir bakıma “soru”yu değiştirmiş ve dönüştürmüştür. Meselâ “câhiliye” adlandırması Kur’ân vahyinin çözüm getirdiği problemler bütünü, genel anlamda onun sebab-i nüzûlünü ifade eden bir tâbir oluşunun yanı sıra, Kur’ân tarafından yeniden tanımlanan “geçmiş”e de işaret etmektedir. Dolayısıyla “câhiliye kavramı” artık onu yaşayan insanların kendi zamanlarına ait algılarının çok ötesinde farklı bir anlam içeriğine bürünmüştür.<sup>79</sup> Metin ile muhâtabı arasındaki soru-cevaba dayalı bu karşılıklı (diyalojik) ilişkiye atıfta bulunulan aşağıdaki pasajda, modern yorum teorisinin nihâî bir amaç olarak okuyucuyu kendisine çağırdığı vazifeye de dikkat çekilmektedir:

“Metni varlık âlemine getiren sorunun yeniden inşâsı sadece tarihsel inşâ, sırf tamir olayı değildir. Bu tür bir sınıflama tamamen kaybolmuş olanı geri getirme gayretinden daha az saçma değildir. Ayrıca uygun gibi düşse de bu sadece yazarın maksadını ortaya çıkarma işi de değildir. Zirâ metinde konuşan şey, eserin yazılmasına sebep olan konusnesi, onu varlığa çağıran ve metnin kendisine bir cevap olduğu sorudur. Ancak yorumcu da metne sorgulayarak yaklaşmaktadır ve metin de yorumcunun ufkuna ışık tutmalıdır, yoksa anlama süreci boş ve soyut bir faaliyetten öteye gitmez. Burada metnin bugün ne dediğini işitmeye –diğer bir ifadeyle eserin söylemediği ve söyleyemediği şeyi işitmeye ilgili– olarak tarihsel bir görev ortaya çıkar. “Metni tahrif etme” ile alâkalı olarak duyulan endişeler, metinde açıklanın ardında olan “şey”

<sup>78</sup> Werner G. Jeanrond, *a.g.e.*, s. 123; Recep Alpyağıl, *a.g.e.*, s. 137.

<sup>79</sup> Bk. Burhanettin Tatar, “Fazlur Rahman’ın Yorum Yöntemi Üzerine”, *Tezkire*, sy. 14-15, 1998, s. 183.

derinlemesine kulak vermeye alakalı hermenötiksel vazifeye sırt dönmeye bir özür teşkil etmemelidir.”<sup>80</sup>

Bununla birlikte anlama olayını yorumcunun bireysel ve sübjektif bir faaliyetinden ibaret görmemek gerekir, o aynı zamanda kendini geçmişin ve şimdinin mütemâdiyen kaynaştığı bir “gelenek” süreci içine yerleştirme çabası olarak düşünülmelidir. Metnin anlamı kendisini tarihî ortamlarda farklı veçheleriyle ifşâ eder, bu yüzden o, önceki yorumlarından ve geçmişteki etkisinden (etki tarihi) bağımsız olarak kavranamaz. Ne var ki metnin anlamı tarihte anlaşıldığı şekilden ibaret değildir. O varlığını daima geleceğe açık olarak sürdürür. Bunun anlamı, metnin doğru anlaşılmasında objektiflik kriteri vazifesi gören, fakat söylemin (kelâm) yazıya dökülmesiyle kaybedilen bağlamın bir bakıma “yorum geleneğinde” aranması demektir. Başka bir ifadeyle “her okuma, içinde onun işlediği iletişimsel durum tarafından koşullanır. Hiçbir okur kendisine miras kalan lengüistik geleneğinin sınırlamalarından ve etkilerinden bütün olarak kaçamaz. Ne de bir metin, kabul edici yeterliğinin, her zaman lengüistik, toplumsal, siyasî, varoluşsal ve kültürel bağlamı tarafından renklendirileceği okurlar birlikteliği olmaksızın anlam potansiyelini ifşâ edebilecektir.”<sup>81</sup>

Yorum teorisinin geldiği bu son nokta itibariyle geriye dönük bir değerlendirme yapmak îcâb ederse, İmâm Mâtürîdî’nin daha önce geçen “tefsîr-te’vîl” farkı hakkındaki görüşleri, ilk bakışta onun “anlama” ve “yorum” kavramlarını birbirinden ayıran “nesnelci” yöntemi benimsediği kanaatini uyandırmaktadır. Nitekim Mâtürîdî, Allah’ın kelâmının kasd ve mânasını kesin olarak tâyin etme iddiası taşımadığını belirttiği te’vîlden farklı bir konuma yerleştirdiği tefsîre, “metnin nesnel anlamını ve söz sahibinin kasdını” belirlemek gibi bir otorite tanınması bu yorumu destekler mâhiyettedir. Bununla birlikte onun, yoruma ve nesnelciliğe getirdiği asıl sınırlama tam da burada ortaya çıkar. Zirâ ona göre “tefsîr (Allah [mütekellim] adına söz söyleme yetkisi) sahâbeye mahsûstur.” Sahâbenin bu ayrıcalığı ise, onların “söylem ânına” şahid olmalarından kaynaklanmaktadır. Ne Kur’ân’ın içerisine doğduğu şartlara ve olaylara

<sup>80</sup> Richard E. Palmer, *Hermenötik*, s. 303.

<sup>81</sup> Bk. Werner G. Jeanrond, *a.g.e.*, s. 113, 184; Burhanettin Tatar, “Fazlur Rahmân’ın Yorum Yöntemi Üzerine”, *Tezkire*, sy. 14-15, 1998, s. 185.

(soru) tanıklık eden sahâbeye, ne de nüzûl ortamına erişme imkânın bulunmadığı göz önüne alındığında, Mâtürîdî'nin “fukahâ” adını verdiği okuyucular topluluğu için geriye sadece “te’vîl”de bulunma seçeneği kalmaktadır.<sup>82</sup> Şu halde İmâm Mâtürîdî'nin yorum anlayışında, vahyin ilk (doğrudan) muhâtapları dışında kalan bilginler tarafından yürütülen tüm anlama çabalarının, neticede ihtimâller arasında görece en kuvvetlisinin tercihinin dayanan zannî (sübjektif) bir faaliyetten ibâret görüldüğünü söylemek hatalı bir tespit olmasa gerekir.<sup>83</sup>

Mâtürîdiyye kelâmcılarından Ebû Hafs Ömer en-Nesefî de, İmâm Mâtürîdî'nin yaptığı tefsîr-te’vîl ayrımı üzerine benzer bir değerlendirmede bulunur. Âyette sözü edilen şahsın durumunu ve âyetin sebab-i nüzûlünü haber vermek şeklinde tanımlanan tefsîr, vahyin inişine şâhid olan kimsenin “ilme” dayanarak konuşmasını; âyetin muhtemel mânalarının açıklanmasına karşılık gelen te’vîl ise “re’ye” dayalı konuşmayı ifade etmektedir. Bu bakımdan gerek ümmetten nakledile gelen şeylerin tümü, gerekse fukahânın onun üzerine binâ ettiği bilgiler tefsîr değil, te’vîl kabul edilir. Tefsîr, âyetin hakîkâtini (metnin nesnel şartları ve anlamını) ortaya koyma, te’vîl ise onunla neyin kastedildiğini (metnin işaret ettiği şeyi) açıklamaya çalışma gayesine mâtuftur. Yine nesnelliği ve kesin bilgiye (ilim/duyu bilgisi) istinâd etmesi dolayısıyla tefsîr tek yönlü iken, şahsî kanaate dayanan te’vîl daimâ çok yönlü ve muhtemeldir.<sup>84</sup>

İmâm Mâtürîdî'nin usûlü't-tevhîd (kelâm) sahasında Ehl-i sünnet mezhebinin, usûl ve fûrû-ı fıkıh sahasındaysa Ebû Hanîfe ve ashâbının mezhebinin görüşlerini beyân eden kitabını, hocası Ebû'l-Muîn en-Nesefî'den okuma şansına eriştiğini belirten Alâeddin es-Semerkindî (ö. 539/1144), söz konusu esere (*Tefsîru'l-Kur'ân* yerine) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adının verilmiş olmasını yine aynı sebebe bağlar. Bu müellife göre naslarda yer alan herhangi bir lafzın yalnızca birtek lügâvî mânası bulunuyor ve lafız da o mâna ile anlaşılıyorsa bu tefsîr; lafzın müştereken birden çok anlama ihtimâli var ve lafız usûle uygun olarak bunlardan birine hamlediliyorsa bu da te’vîl olur. Şâyet lafız,

<sup>82</sup> “Tefsîr rivâyete, te’vîl ise dirâyete dayanır” şeklindeki meşhûr tanımın gerçek anlamı burada ortaya çıkmaktadır.

<sup>83</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 3. Öyleyse “te’vîl” lüzûmunu ve geçerliliğini nereden almaktadır? “Tefsîr” dışında, te’vîl faaliyetine dayanak olacak kesin ve güvenilir bir kaynak mevcûd mudur? gibi sorulara ilerleyen kısımlarda cevap aranacaktır.

<sup>84</sup> Bk. Ömer en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, Süleymaniye Ktp., Tarhân Vâlide Sultân, nr. 15, vr. 2a.

birden çok ihtimâl bulunduğu halde, hakîkî olan mânaya kesin bir biçimde hamledilirse, işte bu İmâm Mâtürîdî'nin “tefsîr-te'vîl” ayrımı yapmasına sebep olan “Kur'ân'ı kendi görüşüyle (re'y) tefsir etmeye kalkışan kimse (cehennemdeki yerine şimdiden) hazırlansın” anlamındaki<sup>85</sup> hadiste bildirilen “re'y ile tefsîr” sınıfına girer. Kur'ân'da zikredilen “arşa istivâ” fiilini kesin bir dille “istikrâr” (yerleşme/karar kılma) anlamına hamletmek bu duruma bir misâl teşkil etmektedir. Halbuki “istivânın mânaları arasında şu tür ihtimâller (vücûh) vardır, ben de kendimce en bâriz delile dayanarak şu vechi tercih ediyorum” demek te'vîlde bulunmaktır.<sup>86</sup> Yine Mâtürîdî'nin itikâdî mezhebinin “Ehl-i sünnet ve'l-cemaat” şeklinde adlandırılması da, ne kadar akılcı bir tavır takınırsa takınsın, onun te'vîllerinde daima sahâbenin “tefsîr”i (sünnet) etrafında oluşan yorum geleneğine (cemâat), yani metnin “etki tarihi”ne referansta bulunacağını açık bir göstergesidir.

Böylece ilâhî kelâmın mâhiyetini tâyin etme noktasındaki güçlüğe değindikten sonra konunun bu yönünü bir tarafa bırakıp, ister edebî veya tarihî, isterse dinî olsun herhangi bir dilin imkân alanında müstakil bir hüviyet kazanmış bulunan “metnin” yorumlanması hakkındaki modern yöntem tekliflerine kısaca işaret etmiş olduk. Ardından Mâtürîdî'nin “te'vîl” târifinin hermenötik yaklaşım açısından neleri ifade ettiğine dâir kanaatimizi belirtmeye çalıştık. Şimdi sözünü ettiğimiz yorum ilkelerini de dikkate almak sûretiyle, itikâdî nasların anlaşılması sürecinde ihtilâf kaynağı olan unsurların başında geldiğini düşündüğümüz “dil ve delâlet” eksenli problemlerin (hakikat ve mecâz) Mâtürîdiyye kelâm geleneği tarafından nasıl ele alındığını incelemeye çalışacağız. Ancak daha önce ilâhî metni, beşerî metinler karşısında ayrıcalıklı kılan metafizik boyuta, diğer bir ifadeyle duyularla idrâk edilemeyen gayb alanı hakkında konuşmanın imkânı ve doğurduğu sonuçlara dikkat çekmenin, meselenin bütünlüğü açısından daha faydalı olacağı kanaatindeyiz.

<sup>85</sup> Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 1. krş. Ebû Dâvûd, “İlim”, 5.

<sup>86</sup> Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, Topkapı Sarayı Ktp., Medine, nr. 179, vr. 1b-2a.

## II. İLÂHÎ KELÂMI ANLAMADA İHTİLÂFIN SEBEPLERİ

### A) İlâhî Kelâm ve Gaybî Varlık Alanı (Aklî Müteşâbih)

#### 1) Din Dili ve Analoji

Dil, tarihî süreç içerisinde insanların çevrelerinde gördükleri varlık ve olgularla münâsebetleri sonucunda meydana gelmiştir. Bu sebeple o, tecrübelerimiz vasıtasıyla bildiğimiz objeleri, nitelikleri ve ilişkileri tasvîr etmeye elverişlidir. Kelimelerin anlamı gündelik hayatın ihtiyaçlarından ve tecrübelerinden hareketle gelişmiştir. Dil insanî var oluşa o kadar derinden kök salmıştır ki, bu kâbiliyetin her kullanılışında dokunduğu şeylere insanî kategorileri empoze etmesi, kendi biçimini, bakış açısını nesnelere atfetmesi kaçınılmaz gibi görünmektedir.<sup>87</sup> Bu durum çoğunlukla dilin imkân alanını zorlamayan, tecrübî varlığa sâdik kalan beşerî söylemler açısından herhangi bir sorun teşkil etmezken, konusu itibarıyla görünen âlemin sınırlarını aşması beklenen dinî (ve teolojik) söylem için şu temel sorunun cevaplanmasını zorunlu kılmaktadır: “Fizikî evren şartlarında oluşmuş bir dil vasıtasıyla doğrudan müşâhede edilemeyen metafizik varlıklarla ilgili yargıda bulunmak ne ölçüde mümkün ve anlamlıdır?”

Dinî söylemin konusu olan ve bununla birlikte doğrudan müşâhede edemediğimiz “gayb” sahası içerisinde telakkî edilen varlıkların en başında kuşkusuz “Tanrı” gelmektedir. Yaratıcının nasıl bir varlığa sahip bulunduğu hususu ilâhiyat alanının temel meselesi olduğu gibi, Tanrı’dan söz etmenin ne çeşit bir konuşma olduğu sorusu günümüz din felsefesi çalışmalarının da en canlı konusunu teşkil etmektedir.<sup>88</sup> Felsefî bağlamda bu husus, genel olarak belli bir kanaati açığa vuran ve Tanrı’ya olan samimî inanç bağlamında söylenmiş ifadeleri kapsayan “din dili” (religious language) kavramı çerçevesinde ele alınmaktadır.<sup>89</sup> Kısaca “Tanrı hakkında konuşmak” şeklinde

<sup>87</sup> Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı* (trc. Zeki Özcan), İstanbul 1999, s. 89.

<sup>88</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara 1992, s. 112. Bu bağlamda günümüz din felsefesi “Dinî ifadeler doğrulanabilir mi veya onların nesnel karşılıkları var mıdır? Dinî söylemin temel karakteristiği nedir? Din dilinin anlamlı olduğunu farz edersek, bu ifadeleri nasıl anlamalıyız? Dinî ifadeleri sembolik, analogik, lafzî veya başka bir yolla anlayabilir miyiz?” gibi temel sorulara cevap aramaktadır. bk. Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, Ankara 2004, s. 27.

<sup>89</sup> Din dilini, bilimsel, felsefî ya da gündelik dilden ayıran temel özellikleri şu şekilde sıralamak mümkündür: Bir kanaate dayalı olma, gerçekliğin ötesinde yatan şeye ilişkin mükâşefe ve huşû duygusu uyandırma, ahlâkî bir yöne sahip olma, bilimin varlık alanından farklı bir alandan bahsetme ve Tanrı hakkında konuşma. bk. Ömer Faruk Yavuz, *Kur’ân’da Sembolik Dil*, s. 104; Turan Koç,

tanımlanmakla birlikte din dili, yalnızca Tanrı'yı niteleyen ya da O'ndan dilekte bulunmamızı sağlayan ifadelerle sınırlı değildir. Zirâ “sâlih insanlar kurtulmuştur” önermesinde olduğu gibi, bizzat özne konumunda bulunmasa da, bu dile ait metinler dolaylı olarak daima Tanrı'ya atıfta bulunurlar.<sup>90</sup>

Din dilinin ya da dinî metinlerin Tanrı hakkındaki konuşması şüphesiz bir vâkıâdır. Ancak onun, sonlu olan insan tecrübesinden çıkarılan “beşerî dil”in anlam ve terimleriyle aşkın ve sonsuz olan Tanrı'dan söz etmesini nasıl anlamalıyız?<sup>91</sup> İlk bakışta bu soruya iki türlü cevap verilebilir. Bunlardan ilkinde göre Tanrı'dan bahseden kelime veya cümleler bizim günlük dildeki kullanımımızla aynı anlama gelmektedir. “Teşbihî dil” olarak da adlandırılan bu dilde “el”, “yüz”, “kaplama, kurulma” vb. kelimeler insanlar için ne anlama geliyorsa, bunlar Tanrı hakkında da aynı şeyi ifade etmektedir; yani bu kelimeler kullanıldıkları alana (şâhid-gâib) göre çok anlamlı değil “tek anlamlı”dır.<sup>92</sup> Bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak tarihte Müşebbihe ve Mücessime fırkalarının savunduğu teşbihî (antropomorfik/insanbiçimci) Tanrı anlayışı ortaya çıkmaktadır ki, böyle bir düşüncenin İslâm îtikâdı açısından oldukça problemlili bulunduğu açıktır.<sup>93</sup>

Teşbihî dil anlayışının tam karşısında bulunan ikinci yorum ise “tenzihî” (olumsuzlayıcı) dil anlayışını müdafaa etmektedir. Bu anlayışı savunanlara göre Tanrı yaratılmış şeylerden “bambaşka” olduğundan, O'nun hakkında tabiî ve günlük dilden alınan kelimelerle olumlu bir cümle kurmak mümkün değildir. Bütün güzellikler, ululuk, haşmet ve yücelikler, O söz konusu olduğunda eksik kalır. O'nun gerçekliğini

---

“Din Dili”, *Felsefe Ansiklopedisi* (nşr. Ahmet Cevizci), Ankara 2006, s. 437; William P. Alston, “Religious Language”, *The Encyclopedia of Philosophy* (nşr. Paul Edwards), New York 1972, VII, 169.

<sup>90</sup> Turan Koç, *Din Dili*, İstanbul 1998, s. 21.

<sup>91</sup> Bk. Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, s. 26. krş. William P. Alston, “Religious Language”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (nşr. Edward Craig), London 1998, VIII, 256. “Tanrı hakkındaki dil nasıl anlaşılmalıdır? Tanrı'nın genellikle zamansız, mekânsız ve bedensiz olduğu kabul edilir: Böyle bir Tanrı, insanlar gibi sevemez, güreşemez ya da eylemde bulunamaz. Eğer Tanrı deneyim alanımıza giren herhangi bir şeyden bütünüyle farklı ise, Tanrı hakkında evrendeki diğer şeyler hakkında konuştuğumuz gibi nasıl konuşabiliriz?” Metin Yasa, “Din Dilinin Tanrı'yı Konuşmadaki Yetersiz İşlevi: Karşılaştırmalı Bir Çözümleme Girişimi”, *Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı*, Ankara 2005, s. 325.

<sup>92</sup> Frederick Ferre, *Din Dilinin Anlamı*, s. 91.

<sup>93</sup> Turan Koç, *Din Dili*, s. 58.

kavramanın ve mevcûdiyetini ikrâr etmenin dışında, zâtı hakkında daha fazla olumlu bir şey dile getiremeyiz, sadece O'nun ne olmadığını söyleyebiliriz.<sup>94</sup>

Tenzihî dil anlayışı her ne kadar dinî söylemi antropomorfizmden kurtarıyor gibi görünse de, kelimelerin gerçek karşılıklarının bulunmadığı “anlamı kapalı” (muğlak ve çok anlamlı) bir dili öngörmesi sebebiyle bu kez de mü'minin Tanrı'sıyla arasındaki bağı kopararak, onu agnostisizm tehlikesiyle (biz buna kelâmî tâbirle “ta'tîl” diyebiliriz) karşı karşıya getirmektedir.<sup>95</sup> Şu halde din dilinin bu iki aşırı uç (antropomorfizm ve agnostisizm) arasında kendine yeni bir “orta yol” araması ve Tanrı hakkında konuşmanın mâkul bir zemininin olabileceğini göstermesi gerekmektedir.

İlk olarak İmâm Mâtürîdî ve Fârâbî tarafından ortaya atıldığı, Hıristiyan ilâhiyatçı Thomas Aquinas (ö. 672/1274) tarafından ise daha sistemli bir ifade biçimine kavuşturulduğu söylenen “analojik (temsîlî) dil” yöntemi, teolojik söylemin içine düştüğü bu problemin aşılmasına büyük oranda imkân tanımaktadır.<sup>96</sup> “İyi bilinen bir nesneden elde edilen bir kavramın, bilinmeyen bir varlığa uygulanmasında kullanılan isnâd yöntemi” şeklinde tanımlanan “analoji”, benzer ve türdeş olan varlıklar arasında kıyâsta bulunmak sûretiyle bir tür “benzerlik” kurma esasına dayanır. Analojik dil kuramı, birbirinden büsbütün farklı olan Tanrı ile sonlu varlıklardan birine uygulanabilen terimlerin “aynen” değil ama “analojik” olarak, öteki varlıkla da ilgisi olacak şekilde kullanılabilmesini savunmaktadır. Bu yaklaşıma göre Tanrı her ne kadar bizim için erişilmez ve aşkın olsa da tümüyle bilinmez değildir. Nitekim insanoğlu mükemmel olmadığı ve mükemmelliği (aşkınlığı, sonsuzluğu vb.) hiç tecrübe etmediği halde, mükemmelliği az da olsa tasavvur edebilmektedir. Bu sınırlı tasavvurun, insan anlayışını “yükseltici” yönüne dikkat çeken analoji mantığı, dinî metinlere uyarlandığında, bize Tanrı'yı hiç olmazsa sonlu varlıklar sayesinde, bir dereceye kadar meşrû bir biçimde anlayabileceğimizi vaad etmektedir.<sup>97</sup>

---

<sup>94</sup> Turan Koç, *a.g.e.*, s. 59.

<sup>95</sup> Frederick Ferre, *a.g.e.*, s. 91.

<sup>96</sup> Turan Koç, *a.g.e.*, s. 76; Dan R. Stiver, *Philosophy of Religious Language*, Oxford 1997, s. 15; Latif Tokat, *a.g.e.*, s. 29. krş. Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, s. 32.

<sup>97</sup> Frederick Ferre, *a.g.e.*, s. 92; Turan Koç, *a.g.e.*, s. 75; Mehmet S. Aydın, *a.g.e.*, s. 121; Ömer Faruk Yavuz, *Kur'an'da Sembolik Dil*, s. 222.



Analojik dilin iki türü bulunmaktadır. Bunların ilki, birçok bakımdan birbirinden farklı olan iki şey arasındaki benzerlik üzerine kurulan “atıf” analojisidir. Bu analogi türünde benzeyenlerden biri yüklem durumundaki ortak niteliğe tam ve gerçek anlamıyla sahip olduğundan “asıl”, diğeri ise söz konusu niteliğe nisbî veya türemiş bir anlamda sahip bulunduğu için “ikincil” (fer‘) konumunda değerlendirilir. Meselâ, “sağlıklı” sözcüğünü ele alacak olursak, bu sıfat insanlar için kullanıldığında literal anlamda “sağlığa sahip olma” durumunu ifade etmektedir. Öte yandan tıbbî bir ilacın “sağlıklı” olduğunu söylediğimizde, bu kelime insanlar hakkındaki kullanımımızdan farklı olarak “temel anlamda” değil, “yan anlamda” kullanılmıştır. İnsana ait “sağlık” sıfatının aynı zamanda cansız bir varlık olan ilaca verilmesi, ilacın insan sağlığının “sebebi” olmasından kaynaklanmaktadır. Böylece kelimelerdeki anlam aktarmasının gerisinde yatan “illiyet” prensibinden hareket eden T. Aquinas, yaratılmışlarda bulunan yetkin niteliklerin, yine bu niteliklerin kaynağı ve sebebi konumunda bulunan Tanrı’ya atfedilmesinin analogik olarak mümkün olduğunu belirtir. Bu anlayışa göre dinî ifadeler ne tek anlamlı, ne de çok anlamlıdır; aksine analogik dilde bir kelime, herhangi bir şeye çeşitli açılardan delâlette bulunan “çok katlı bir anlam” (a multiple sense) çerçevesinde kullanılır.<sup>98</sup>

Atıf analojisine benzeyen bir diğeri analogi türü de “nispet” (oran) analojisidir. Nispet analojisinde sözü edilen benzerlik, benzeyen tarafların her ikisinde de fiilen bulunmakla birlikte müşterek bir nitelik değildir, fakat benzeyenlerin kendi tabiatları tarafından belirlenir. Meselâ Tanrı’ya yüklem olarak nispet edilen “hayat” sıfatı, aynı zamanda insanda da mevcut olan bir özelliktir. Ancak buradaki hayat kavramının, her iki varlık alanı için de eşdeğer anlamda olduğu zannedilmemelidir. Çünkü Tanrı’nın hayat sıfatı kendi özüne nispetle, O’nun varlığıyla orantılı bir biçimde düşünüldüğünde doğru olarak anlaşılır. Kezâ insanın hayatı yine insanın mâhiyetine, başka bir canlı olan lahananın hayatı da lahananın kendine has varoluşuna nispetle değer ve anlam kazanmaktadır.<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> Thomas Aquinas, *The Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas*, I, 161; Dan R. Stiver, *Philosophy of Religious Language*, s. 24; Frederick Ferre, “Analogy in Theology”, *The Encyclopedia of Philosophy*, I, 95.

<sup>99</sup> Turan Koç, *a.g.e.*, s. 81; Dan R. Stiver, *a.g.e.*, s. 27; Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas*, İstanbul 2006, s. 46; Frederick Ferre, “Analogy in Theology”, *The Encyclopedia of Philosophy*, I, 94.

Analojik dil, günlük kullanımdan farklı anlamda olsa bile, Tanrı hakkında olumlu bir dil kullanılabileceğini göstermesi bakımından olumsuz dile üstünlük sağlamaktadır. Fakat bu durum, sonlu varlıklara ait bütün yüklemeleri Tanrı'ya nispet edebileceğimiz anlamına gelmemelidir. Analojik dil vasıtasıyla Tanrı'ya sadece vücûd, hayat, iyilik vb. “kemâl” (perfection) ifade eden sıfatlar, zâtının birliğine, mükemmelliğine ve sonsuzluğuna uygun düşen nitelikler nispet edilebilirler. Bunun dışında kalan isim ve sıfatlar ise O'nun hakkında ancak “mecâzî” anlamı kastedildiği takdirde kullanılırlar.<sup>100</sup>

Din dilinin mâhiyeti üzerine ileri sürülen dolaysız anlatıma dayalı teşbîhî, tenzîhî ve temsîlî (analojik) dil anlayışları dışında (mitik, sembolik, mecâzî vb.) başka bazı dolaylı anlatım şekilleri de mevcuttur.<sup>101</sup> Bunlardan biri olan “sembolik dil” daha çok dil dışı çağrışım ve anlatım unsurlarına dayanması bakımından araştırmamızın çerçevesi dışında kalmaktadır, “mecâzî dil” (metafor) ise her ne kadar iki şey arasında “benzerlik kurma” açısından temsîl ile müşterek gibi görünse de,<sup>102</sup> kaynağı itibariyle ontolojik bir mesele olmaktan çok, doğrudan dil (linguistik)<sup>103</sup> ve belâgatî ile alâkalı bulunduğundan, bu husus ilgili konu başlığı altında incelenecektir.

## 2) Müteşâbih Dil ve Teşbîh

Farklı varlık alanları arasındaki ayrışmanın dinî söylem üzerindeki etkisine Kur'ân açısından bakıldığında, meselenin çoğunlukla Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. âyeti bağlamında “muhkem” ve “müteşâbih” kavramları çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Bu yaklaşıma göre Kur'ân-ı Kerîm'de biri görünen, diğeri görünmeyen âlem (şâhid-gâib) olmak üzere iki farklı varlık alanına referansta bulunulmakta ve bunların her birine yönelik olarak “muhkem dil” ve “müteşâbih dil” şeklinde iki farklı dil ve uslûp kullanılmaktadır. Burada “muhkem dil” insanın müşâhede alanını konu edinen ve dolayısıyla anlatmayı amaçladığı alanı olduğu gibi, görüldüğü, tecrübe

<sup>100</sup> J. Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford 1987, s. 65; Dan R. Stiver, *a.g.e.*, s. 25.

<sup>101</sup> Bk. Turan Koç, *a.g.e.*, s. 95-144; Ömer Faruk Yavuz, *a.g.e.*, s. 225 vd.; Latif Tokat, *a.g.e.*, s. 33 vd.; W. Montgomery Watt, *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık* (trc. Turan Koç), İstanbul 1991, s. 47 vd.; Paul Tillich, “The Reality of God”, *Language Truth and Religious Belief* (nşr. Nancy K. Frankenberry-Hans H. Penner), Atlanta 1999, s. 76-84; J. Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language*, s. 66.

<sup>102</sup> Bk. Nihat Keklik, *Felsefede Metafor*, İstanbul 1990, s. 1.

<sup>103</sup> Bk. J. Martin Soskice, *a.g.e.*, s. 16.

edildiği gibi takdim eden, dolaysız ve tek anlamlı bir dili ifade etmektedir. “Müteşâbih dil” ise kendisine insan tecrübesinin dışında kalan müteâl alanı, gayb âlemini konu edindiği için, nesnesini doğrudan değil, fakat başka bir şeye benzeterek anlatmayı hedeflemektedir. “Tanrı hakkında konuşmak” tarzındaki tarifi göz önüne alındığında, yukarıda ana hatlarıyla değinmeye çalıştığımız “din dili” kavramı karşılığında kullanıldığı anlaşılan “müteşâbih dil”, doğrudan görünen evrene atıfta bulunan “muhkem dil”in malzemesinden yardım alarak ve insanın aklının bu âleme dâir tasavvurlarından yola çıkarak, bilinmeyen âlem hakkında söz söyleme yöntemi üzerine inşa edilmiştir.<sup>104</sup>

Sözü edilen âyetin Kur’ân’ın doğru anlaşılması hususundaki merkezî konumuna işaret eden M. Esed, âyette geçen “muhkemât” ve “müteşâbihât” kavramlarının, realitenin yalnız küçük bir kısmının insan tasavvuruna ve tahayyülüne açık bulunduğu, asıl büyük bölümünün ise insan kavrayışının tamamen üstünde olduğu gerçeğinden hareketle anlaşılabilceğini belirtir. Diğer taraftan insan zihninin düşünme, tahayyül etme, rüya, sezgi ve hâfıza gibi bütün melekeleriyle birlikte ancak daha önceki tecrübeleri vasıtasıyla işlediği, tecrübe alanının dışında kalan şeyleri tasavvur edemeyeceği de bilinmektedir. Öyleyse dinin metafizik ağırlıklı dilinde ifadesini bulan ve tecrübelerimizle ulaştığımız kavramların hiç birinde, kısmen de olsa karşılığı yer almayan fikirleri nasıl anlayabilir, hiç göremediğimiz bir varlık alanını nasıl idrâk edebiliriz?

“Bu soruların cevabı âşikârdır: Bizim fiilî (fiziksel veya zihinsel) tecrübelerimizden türetilmiş “ödünç imajlar” yoluyla; yahut Zemahşerî’nin Ra‘d Sûresi’nin 35. âyeti ile ilgili yorumundaki sözleriyle, ‘kavrayışımızın ötesindeki bir şeyi, tecrübelerimizle bildiğimiz bir şey vasıtasıyla temsilen göstererek.’ İşte Kur’ân’da kullanıldığı şekliyle “müteşâbihât” terimi ve kavramının gerçek anlamı budur.”<sup>105</sup>

Âl-i İmrân Sûresi 7. âyetinde geçen muhkem ve müteşâbihin hangi anlama geldiği hakkındaki farklı görüşleri sıralayan İmâm Mâtürîdî, bazı müfessirlerin muhkemâtı anlamı bilinebilen ve kendisiyle neyin kastedildiği anlaşılan âyetler,

<sup>104</sup> Mehmet Paçacı, “Kur’ân’da Dil ve Varlık Alanları”, *II. Kur’ân Sempozyumu*, s. 123; Ömer Faruk Yavuz, *a.g.e.*, s. 108 vd.; M. Zeki Duman, “Müteşâbihâtın Te’vili”, *Bilimname*, sy. 9, 2005, s. 41-42.

<sup>105</sup> Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı*, s. 1330.

müteşâbihâtı ise kesin olarak mânasına vâkıf olunamayan âyetler şeklinde yorumladığını nakleder. Bu yoruma göre insanlar, mânasını tam olarak anlayamamaları da müteşâbihlere îmân etmekle sorumlu tutulmuşlardır. Zirâ Allah Teâlâ, bu tür ifadeleri kullarını sınamak üzere indirmiştir. Mâtürîdî'nin aynı âyette geçen “*te'vilini* umarak” meâlindeki ifadenin îzâhı sadedinde kaydettikleri, yukarıdaki yoruma nazaran daha açıklayıcı görünür. “Te'vîl” kelimesinin aslen “bir şeyin sonu” (müntehâ) mânasına geldiğine işaret eden Mâtürîdî, âyette “fitne çıkarmak isteyenlerin, Allah'ın bu ümmet için takdir ettiği sürenin sonunu tâyin etmeye çalıştıklarından” söz edildiğini, “ancak ümmetin saltanat müddetinin nihâyetini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini” belirtir.<sup>106</sup>

Ebü'l-Berekât en-Nesefî de, bu tür âyetlerin Kur'ân'da yer almasının hikmetleri hakkında: “Müteşâbihin indirilmesinin, (kişiyi) ona inanmaya, Allah'ın onunla murâd ettiği şeyin doğruluğunu gönülden kabul etmeye sevk etmesi ve hiçbir şekilde kendisine erişme imkânı bulunmayan hususları kavrama noktasında beşer aklının ne kadar eksik olduğunu göstermesi gibi faydaları vardır” yorumunu yaparak, müteşâbih alanın haddizâtında insan idrâkine kapalı, dolayısıyla îmân ve intihâna yönelik bir boyuta sahip bulunduğuna dikkat çeker.<sup>107</sup>

İnsanın, yaratıcısını tanıma ve O'nun sahip olduğu niteliklerini bilme ihtiyacı dikkate alındığında, kelâm ilmi açısından müteşâbihât tartışmasının, zikredilen hususlardan daha ziyâde, Allah'ın isim ve sıfatları konusu etrafında anlam ve önem kazandığı görülür. İslâm mezhepleri tarihçileri tarafından genellikle Müşebbihe ve Mücessime adlarıyla anılan antropomorfizm taraftarı bazı aşırı kişi veya gruplar<sup>108</sup> hâriç tutulacak olursa, Cenâb-ı Hakk'ın yaratılmışlara ait maddî niteliklerden bütünüyle

<sup>106</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 242, 247.

<sup>107</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, I, 203. Aynı konuda İmâm Mâtürîdî'nin benzer bir değerlendirmesi ise şu şekildedir: “Şâyet ‘müteşâbihin indirilmesindeki hikmet nedir?’ tarzında bir soru sorulursa şöyle cevap verilir: ‘Müteşâbih (olduğu söylenen) âyet bilinebilen hususlardan ise iki ihtimâl vardır; bu âyet ya âlimin âlim olmayan kimseye üstünlüğünün anlaşılmasına için ya da inananların o âyette ne kastedildiğini öğrenme arzusu duyarak onun mânasını araştırmaya yönelmeleri için indirilmiştir. Eğer söz konusu âyet keyfiyeti bilinmeyen hususlardan ise bu takdirde onun indiriliş amacı imtihândır. Cenâb-ı Hakk, bu âyetin mânası hakkında insanları tereddüde düşürmek sûretiyle onları sınar. Zirâ bu dünya imtihân dünyasıdır, dolayısıyla Allah'ın kullarını imtihânın her çeşidine tâbî tutması mümkündür.’” Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 247. krş. Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Mâtürîdî*, vr. 117a.

<sup>108</sup> Bk. İlyas Üzüm, “Mücessime”, *DİA*, XXXI, 449. krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 2003, s. 159, 187.

münezzeh bulunduğu, müslümanların tamamının üzerinde ittifak ettiği bir husustur.<sup>109</sup> Bununla birlikte bazı mezheplerin Allah'a isim veya sıfat izâfe edilmesine ve naslarda yer alan benzer bir takım ifadelerin bu anlamda yorumlanmasına karşı çıktığı ya da en azından bu noktada ihtiyatlı davranmayı tercih ettiği bilinmektedir. Allah'ın isim ve sıfatlarına yönelik söz konusu olumsuz görüş ve itirazları, temel gerekçeleri bakımından şu iki başlık altında toplamak mümkündür:

**a)** Yüce Yaratıcı hakkında beşer dilinin sınırlı terimleriyle konuşmak O'nun yaratılmışlara benzetilmesi (teşbîh) sonucunu doğurur. **b)** Allah'a nispet edilen sıfatların müstakil varlıklar olarak değerlendirilmesi neticesinde, birden fazla “kadîm” varlığın mevcûdiyeti (taaddüd-i kudemâ) düşüncesi ortaya çıkar.<sup>110</sup>

İmâm Mâtürîdî, bu görüşlerden ilkinin benimseyenleri isim zikretmeksizin “bir grup” şeklinde tanımlamayı tercih ederken,<sup>111</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Allah ile diğer varlıklar arasında benzerlik düşüncesini akla getirmesi sebebiyle yaratılmışlar hakkında kullanılan isimlerin hiçbirinin Allah'a nispet edilemeyeceğini iddia edenler arasında felsefeye mensup “bazı kimseler” ile onların görüşünü benimseyen “Bâtıniyye ve Karâmita”nın bulunduğunu kaydeder.<sup>112</sup> Bununla birlikte gerek Allah'a hiçbir sûrette isim veya sıfat verilemeyeceğini savunan Bâtınî akımların, gerekse olumsuz bir dil kullanarak O'na sadece bazı selbî sıfatların nispet edilebileceğini söyleyen felsefecilerin bu yaklaşımının, teşbîhten kaçınmak gibi salt teolojik bir gerekçeye ircâ edilmesi isâbetli değildir. Kuşkusuz böyle bir itirâz, klasik felsefe geleneğinin basit ve yalın bir varlığa sahip, her şeyden münezzeh, kendi özü dışında hiçbir mantikî tarifi bulunmayan, âlem ile arasındaki ilişkiyi irâdeli yaratma yerine aracı varlıklar üzerinden

<sup>109</sup> Bekir Topaloğlu, *Allah İnanıcı*, İstanbul 2006, s. 123; Metin Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları*, s. 235-236.

<sup>110</sup> Bk. Metin Yurdağür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul 1996, s. 35; Halife Keskin, *a.g.e.*, s. 222 vd.

<sup>111</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 146. Ancak konunun devamında İmâm Mâtürîdî, “O'nun hiçbir zâtî ismi ve zâtî sıfatı yoktur” tarzındaki görüşün Bâtıniyye'ye ait olduğunu söyler. bk. *a.e.*, s. 149.

<sup>112</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 252. Bilindiği gibi yukarıda zikredilen ikinci görüş, Allah'a isim nispet etmenin imkânını kabul etmekle birlikte, O'nun zâtına eklenen bir takım kadîm sıfatların bulunmadığını tezini savunan Mu'tezile mezhebine aittir.

gerçekleştiren “aşkın Tanrı” fikriyle birlikte değerlendirildiğinde daha anlamlı hale gelecektir.<sup>113</sup>

Allah hakkında konuşmanın imkânı ve lüzûmu meselesine eserinin çeşitli bölümlerinde değinerek konuyu aklî açıdan temellendirmeye çalışan İmâm Mâtürîdî, öncelikle buna karşı çıkanların görüşlerinin bir değerlendirmesini yapar. Diğer varlıklara benzemesi sonucunu doğuracağı için Allah’ın kendisiyle vasıflanacağı bir sıfatı ve sayesinde tanınacağı bir isminin olabileceğini reddeden bazı düşünürler, O’nun hakkında şey’, âlim ve kâdir gibi kavramları kullanmayı uygun bulmamışlardır. Mâtürîdî’nin belirttiğine göre onlar bu görüşlerini şöyle bir mukâyese üzerinden açıklama yoluna gitmişlerdir: Nasıl ki Allah’ın bir mekânda olduğunu söylemek O’nu yaratılmışlara benzetmek ve sınırlandırmak anlamına geliyorsa, “Allah bütün mekânlardadır” demek de aynı şekilde teşbîhi gerektirir. Çünkü bütün mekânlar da sonlu ve sınırlıdır, bu sebeple Allah’ı mekânların tamamıyla ya da onlardan biriyle nitelemek arasında bir fark yoktur. Tıpkı mekân nispet etmede olduğu gibi Allah’ı isimlendirme hususunda da aynı kural geçerlidir. Cenâb-ı Hakk’ın yaratılmışlardan herhangi birine belli bir (cüz’î) yönden benzediğini iddia etmenin doğru olmadığı bilinmektedir. Hal böyleyken diğer varlıklara ait olan (küllî nitelikteki) isim ve sıfatların O’na izâfe edilmesi durumunda söz konusu benzerlik daha açık bir şekilde gerçekleşmiş olur.<sup>114</sup>

İster felsefecilerden, isterse Bâtınîler’den gelsin bu itirâzı yeterince ciddi bulduğu anlaşılan Mâtürîdî, bütün yönleriyle bilinen âlemden yüce ve aşkın olan Allah hakkındaki tüm yargılarımızın bir bakıma hakîkâten uzak kalmaya mahkûm olduğunu kabul etmiş görünmektedir. Mâtürîdî’ye göre Allah’ı isimlendirmek üzere günlük dilde diğer varlıklar için kullandığımız, dolayısıyla O’nun hakkında kullanıldığında benzerlik

---

<sup>113</sup> Bk. Metin Yurdagür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, s. 36; Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı İnsan İlişkisi*, s. 26; Halife Keskin, *a.g.e.*, s. 320; Mustafa Gâlib, *el-Karâmita beyne’l-med ve’l-cezr*, Beyrut ts, s. 27; Hayrani Altıntaş, “Fârâbî ve İbn Sînâ Düşüncelerinde Vâcibü’l-vücûd’un Nitelikleri” *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* (nşr. Fehrullah Terkan-Şenol Korkut), Ankara 2005, s. 194.

<sup>114</sup> Şâyet Allah’ın yarattığı şeylerden birine herhangi bir yönden benzetilmesi (meselâ ‘şu çiçeğinki gibi Allah’ın da kokusu vardır’ denilmesi) teşbîhi gerektiriyorsa; O’nun zâtının, varlıkların tümüne veya bir kısmına ait bulunan (şey’, âlim, kâdir vb.) müşterek niteliklerle vasıflandırılması, teşbîhi gerektirme bakımından ilkinden daha önceliklidir. Çünkü ilkinde tek bir varlığa ikincisinde ise aynı anda pek çok varlığa birden benzetme söz konusudur. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 146. krş. a.mlf., *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 118.

düşüncesini (teşbîh) akla getiren ifadeler yerine, sadece O'nun gerçekliğine mahsus kıldığımız ve bu anlamda “ilâhî” diyebileceğimiz birtakım “kelimeler” mevcûd olsaydı, Allah hakkında konuşurken mutlaka onları kullanırdık. Böylece fiilen içine düştüğümüz “dilsel teşbîh” (et-teşâbüh fi'l-kavl) problemiyle de karşılaşmamış olurduk.<sup>115</sup> Halbuki gerçekte ne kendisinden yararlandığımız isimler ve sıfatlar olmaksızın Allah hakkında konuşabilmek, ne de Zât-ı ilâhî'nin yaratma ve yaşatma (rubûbiyyet) niteliklerini gerektiği gibi açıklayabilmek mümkün değildir. Zirâ gayb âleminin bilinebilmesi ancak görünen âlemin delâlet ve yol göstericiliği ile mümkündür. İmâm Mâtürîdî bu noktada: “Biz insanların kâbiliyeti, doğrudan müşâhede etmediğimiz bir şeyi sadece isimlendirmek (onun hakkında konuşmak) sûretiyle tanımaya yeterli olmadığı gibi, duyular vasıtasıyla algılayamadığımız soyut varlıkları göstermeye de elverişli değildir” şeklindeki ifadeyle, içinde yaşadığımız fizikî evrende bilgi elde etme ve bu bilgiler çerçevesinde söz söyleme imkânımızın sınırlarına işaret eder.<sup>116</sup>

Bu bağlamda Mâtürîdî, bir taraftan insan zihninin “bilinenlerden hareketle bilinmeyi tasavvur etme” tarzındaki işleyişinin, diğer taraftan da insanın yaratıcısını tanıma ihtiyacının “isimlendirme” yöntemini zorunlu kıldığını belirtmektedir:

“Her ne kadar Allah Teâlâ eşi ve benzeri bulunmaktan münezzeh olsa da (isimlendirme kaçınılmazdır). Görmüyor musun ki Allah'ı “âlim” ve “kâdir” diye isimlendirdiğimiz lafızlar söyleyişte birbirinden farklı bulunsalar da, burada (aynı zâta delâlet etme bakımından) herhangi bir ayrılık yoktur. Bu da sana gösterir ki Allah'a nispet ettiğimiz “isimler”, (Zât-ı ilâhî'ye ait) “mânaları” zihinlere yaklaştıran lafızlardan ibâret olup gerçekte O'nun isimleri değildir.”<sup>117</sup>

Allah'ı yaratılmışların kullandığı kelime ve kavramlarla isimlendirmek teşbîhi gerektirmez. Nitekim bu yöntemin bizzat, insanları Allah'ın birliğini tanımaya ve O'na kulluk etmeye çağıran peygamberler ve onların getirdiği semâvî kitaplar tarafından

<sup>115</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 147. krş. a.e., s. 46.

<sup>116</sup> Mâtürîdî, a.g.e., s. 45-46. krş. a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 38; Binyamin Abrahamov, “‘Bilâ Keyfe’ Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri” (trc. Orhan Ş. Koloğlu), *UÜİFD*, c. 2, sy. 2, 2002, s. 221.

<sup>117</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 147. krş. a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 121. İmâm Mâtürîdî'nin Allah'a isim izâfe etmenin teşbîhi gerektirmediğini izâh sadedinde dile getirdiği bu görüşün felsefî bakımdan oldukça iddialı olduğu görülmektedir. Hattâ bazı araştırmacılara göre onun bu yaklaşımını “Mu'tezilî tavırdan daha da ileri bir adım” olarak değerlendirmek mümkündür. bk. Halife Keskin, a.g.e., s. 196.

kullanılmış olması bu hususun açık bir delilidir. Bu bağlamda İmâm Mâtürîdî, vahyin isimlendirme yönteminin uygulamadaki önemli bir özelliğine dikkat çeker. Allah'a atfedilen isim ve sıfatlardan O'nun münezzehe bulunduğu bazı mânalar akıllara gelebileceğinden Cenâb-ı Hak kendi zâtını, nefiy ifadesiyle birlikte isimlendirme yoluna gitmiş, böylece "tevhîd" inancını, nefiy çerçevesinde zâtın ispatı ve ispat çerçevesinde nefyedilmesi şeklinde takdîm etmiştir.<sup>118</sup>

Naslarda kullanılan ve insan zihnini ta'tîl fikrinden kurtarmakla birlikte, aynı zamanda teşbîhten de sakındırma maksadı güden bu yöntemin<sup>119</sup> kelâm ilmindeki karşılığı "Allah âlimdir, fakat diğer âlimler gibi değildir" cümlesinde yer alan ifade kalıbıdır.<sup>120</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, ispat ve nefiy dengesi üzerine inşâ edilen bu ifade biçiminin tevhîdin halka öğretilmesinde ideal bir usûl olarak ilk defa Ebû Hanîfe tarafından ortaya konulduğunu ve daha sonra gelen kelâmcıların bu hususta onu takip ettiğini kaydeder.<sup>121</sup>

İmâm Mâtürîdî, bütün bu zikredilenlere rağmen isimlendirmenin beraberinde teşbîhi gerektirdiği görüşünde ısrâr edenlere başka bir açıdan, eşyânın nesnel varlığının bizim onu algılamamız ya da isimlendirmemizden bağımsız ve öncelikli oluşuna işaret ederek mukâbelede bulunur:

"Zihinlerimiz iki şey arasındaki "benzerliğe" dilde ifade edilmesinden dolayı hükmetmez, bilakis bu hüküm bizim o iki zât ve fiil arasındaki benzerliği önceden bilmemizden kaynaklanır ve zihnimiz, isimlendirme esnasında bu öncelikli bilgiye geri döner. Kezâ bu iki şey arasında (îtirazcının teşbîhin sebebi olarak gösterdiği) kendisiyle tanındıkları ortak bir "isim" veya onunla nitelendikleri müşterek bir "sıfat" bulunmasaydı, yine de zihnimiz söz konusu benzerliğe hükmederdi. Öte yandan

<sup>118</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 147-148. Mâtürîdî burada "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir" (eş-Şûrâ 42/11) meâlindeki âyete işaret etmektedir. O, başka bir yerde aynı hususu "tevhîdin dile getirilmesinde can alıcı nokta, onun başlangıcının teşbîh sonunun tevhîd olduğudur. İnsanı bu duruma sevk eden şey zarûrettir" sözleriyle dile getirmektedir. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 56. Ayrıca bk. a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII, 377.

<sup>119</sup> T. Izutsu, Mâtürîdî'nin "nefiy çerçevesinde ispât ve ispât çerçevesinde nefiy" şeklinde nitelendirdiği söz konusu yöntemi, "tenzîh ile teşbîhin tevhîd edilmesi" olarak adlandıran İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımını "orijinal" bir yorum şeklinde değerlendirir. bk. Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 90. krş. M. Zeki Duman, *a.g.m.*, s. 40.

<sup>120</sup> Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 68.

<sup>121</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsîratü'l-edille*, I, 196; Metin Yurdagür, "Mümâselet", *DİA*, XXXI, 556. krş. Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2271, vr. 19b-20a.



vahdâniyyetine olan inancımız gereğince, Allah Teâlâ'nın tek tek isimlendirme yoluyla bilinen varlıkların hiç birine benzemediğini kabul ettiğimize göre, bildiğimiz şeylerden (dil) hareketle kendisini nitelememiz bizi, '(O'na nispet ettiğimiz) şu isim olmasaydı, bundan kaynaklanan teşbîh de meydana gelmezdi' tarzında bir yakınlıkla karşı karşıya getirmez."<sup>122</sup>

Allah hakkında konuşmanın imkânına dâir temel ilkeleri belirleme gayreti içerisinde bulunan Mâtürîdî, "isim" ve "mâna" terimlerini kullanarak "dil" ve "varlık" arasındaki doğal ayrıma dikkat çekmektedir. Bu ayrımda mâna (varlık) idrâkimizin ötesinde bizâtihi, kendi başına mevcûd bulunan hakîkate; isim (dil) ise varlığa işaret etmek üzere bizim tarafımızdan oluşturulan itibârî yapıya karşılık gelmektedir.<sup>123</sup> Dolayısıyla "kelâmullâh" probleminde olduğu gibi bu meselede de "mâna" asıl olup bizim sözel müdâhalelerimizle değişmez, bununla birlikte "isim" de son derece gereklidir. Çünkü burada "isim" (dil) insanoğlu tarafından doğrudan tecrübe edilemeyen ilâhî "mâna"yı göstermek, onu insan idrâkine yakınlaştırmak, anlaşılır, kabul edilebilir ve hattâ yaşanabilir kılmak bakımından vazgeçilemez bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. İmâm Mâtürîdî'nin nispeten kapalı bir tarzda ele aldığı bu yaklaşımı, onun talebesi ve en önemli takipçisi olan Ebü'l-Muîn en-Neseî tarafından daha açık bir şekilde dile getirilir:

"Sonra bu hususta onlara deriz ki, iki şey arasındaki benzerlik (mümâselet) dilde hüküm vermek, isim nispet etmek ve söz söylemekten kaynaklanmaz; aksine o hakkında hiçbir şey söylenmemiş olsa da "mâna"da mevcûdudur. Birbirine benzeyen iki nesne gördüğümüzde, haklarında söylenmiş hiçbir söz işitmesek de onların benzerliğini fark ederiz. Kezâ bu iki nesnenin benzer olmadığını müşâhede ettiğimiz takdirde, her ikisine benzerlik nispet eden ortak bir isim verilmiş olsa bile, bunların farklı varlıklar olduğunu anlarız. Çünkü "isimler" sadece müsemmaların hakikatlerine, hallerine ve

<sup>122</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 46. krş. a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 38.

<sup>123</sup> "Sözün anlamı, mütekellimin kasdı veya maksûdu; bir şeyin illeti, sıfat, araz, tabiat veya mâhiyeti" gibi değişik anlamlarda kullanılan "mâna" kelimesi, bunlardan bazısında "zihni" (varlığa, bazısında ise dış dünyada mevcûd (sâbit) olan hâricî ve hakikî varlığa (şey) delâlet etmektedir (bk. Hülya Altunya, *Kâdî Abdülcebbâr'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi*, s. 98 vd.). Mâtürîdî'nin buradaki kullanımında ise "mâna" lafzı zihni olmaktan çok hâricî gerçekliğe daha uygun bir yapı arz eder. Şu halde klasik felsefe geleneğinde olduğu gibi modern dil felsefesinde de ifadesini bulan "dil-düşünce-varlık" (kelime-kavram-nesne) şeklindeki üçlü varlık tasnifinde yer alan "düşünce"nin (kavram) Mâtürîdî'nin kelâm sistemindeki yeri meselesi araştırılmayı bekleyen ayrı bir problem olarak durmaktadır.

sıfatlarına delâlet eden şeylerdir. Delilin medlûl üzerinde, onu olduğu gibi göstermekten başka bir etkisi yoktur. Benzerlik veya farklılık ise delilden kaynaklanan bir durum değildir. Görmez misin ki, şâyet beyaz renkte iki farklı nesne mevcut olsa ve bunlardan birini başka, diğerini başka bir isimle isimlendirsek (meselâ birine beyaz, diğerine siyah desek), isimlendirmedeki farklılık nedeniyle aralarında (renk bakımından) bir ayrılık meydana gelmeyeceği gibi, mevcut benzerlik de ortadan kalkacak değildir. Aynı şekilde birbirinden farklı veyahut birbirine zıt olan iki nesneye ortak bir isim vermemiz, isim bakımından birbirlerine muvâfık bulunmaları sebebiyle, bu iki şey arasındaki mevcûd farkın ortadan kalkmasını ve bütün yönleriyle birbirinin aynı olacak şekilde benzeşmelerini gerektirmez.”<sup>124</sup>

Varlıkları “isimlendirme” ya da “dil” düzeyinde gerçekleşen nisbî benzeşmenin (teşbîh min haysü'l-ism) varlık düzeyinde bir teşbîhe (teşbîh fi'l-ma'nâ) sebebiyet vermeyeceğini belirten Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye göre bu konuda esas olan, İmâm Mâtürîdî'nin de yukarıda ifade ettiği gibi, Allah'a isim veya sıfat nispet eden kimsenin başlangıçtaki inanç ve düşüncesidir.<sup>125</sup> Nitekim Cenâb-ı Hak ile yarattıkları arasında varlık bakımından hiçbir benzerliğin bulunmadığı kesin olarak kabul edildikten sonra, başkaları için de kullanılabilen bir ismin Allah'a nispet edilmesi durumunda ne O'nun zâtında bir değişikliğin meydana gelmesi ne de teşbîhin gerçekleşmesi söz konusu değildir.<sup>126</sup>

### 3) Mümâselet

İsim veya sıfat nispet etmek sûretiyle Allah hakkında konuşmanın imkânı meselesi, “teşbîh” kavramının yanı sıra “mümâselet” başlığı altında “iki varlığın birbirine benzemesinin şartları” problemini de kelâmcıların gündemine taşımıştır. Daha önce de belirtildiği gibi, bu konudaki en dar görüş Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin “öncekilerden felsefeye mensup olanlar” şeklinde adlandırdığı müslüman filozoflar ile Bâtıniyye ve Cehm b. Safvân'nın oluşturduğu gruba aittir. Onlara göre müspet anlam ifade eden “bir vasıfta veya isimde ortak olmak”, mümâselet yani benzerliğin gerçekleşmesi için yeterlidir. Bu nedenle Allah'ı, insanlar hakkında kullanılan mevcûd,

<sup>124</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşirâtü'l-edille*, I, 194.

<sup>125</sup> “Çünkü isimde müştereklik, mümâseleti gerektirici zorunlu bir sebep değildir.” Habbâzî, *Kitâbü'l-Hâdî fi usûli'd-dîn* (nşr. Adil Bebek), İstanbul 2006, s. 60.

<sup>126</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebşirâtü'l-edille*, I, 194-195.

şey, hay, âlim, kâdir, semî‘, basîr gibi kelimelerle “hakîkî” anlamda nitelemek câiz değildir.<sup>127</sup>

Yine Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin verdiği bilgiye göre benzeşmenin şartlarını oldukça geniş tuttıkları görülen Eş‘arîler, ancak biri diğerinin yerine geçecek ve onun fonksiyonunu icrâ edebilecek şekilde “bütün nitelikleri itibariyle eşit bulunan” iki varlığın birbirinin benzeri (müştebih) veya misli olabileceği görüşünü savunmaktadır. Dolayısıyla mevcûd, araz ve renk olmak gibi pek çok nitelikte aralarında uygunluk bulunmasına rağmen, “siyah” ve “beyaz” birbirine mümâsil kabul edilmezler. Çünkü aralarında sadece bir yönden de olsa (beyazlık veya siyahlık yönünden) fark bulunan iki şey birbirinin yerine geçemez.<sup>128</sup> Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin başını çektiği Mu‘tezilî anlayışa göre ise, iki şey arasındaki mümâselet “en özel vasıfta ortak olma” şartına bağlanmıştır. Bundan dolayıdır ki “siyah” ve “beyaz” varlıkta, renk ve araz oluş gibi genel niteliklerde müşterek olsalar da, tüm niteliklerinin en özeli olan “siyahlık” vasfında aralarında ortaklık bulunmadığı için, bunların birbirlerine benzer veya mümâsil oldukları söylenemez.<sup>129</sup>

*Kitâbü't-Tevhîd*'de doğrudan mümâselet kavramına yer verilmemekle birlikte,<sup>130</sup> Mâtürîdîler'in bu konudaki görüşlerine temel teşkil edebilecek bazı ifadeler rastlanmaktadır. Söz konusu eserde yaratılmış varlıkların her yönden benzer olmasının fiilen imkânsız bulunduğunu, aksi halde âlemdeki çokluğun yerini birliğin alması gerekeceğini belirten İmâm Mâtürîdî, iki şey arasındaki benzerliğin bir yönde gerçekleşip başka bir yönde gerçekleşmediğini söyler.<sup>131</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseffî de, bugün elimizde bulunmayan *Meâhizü's-şerâi'* adlı eserinde mümâselet meselesine değinen Mâtürîdî'nin, muhtemelen Hüseyin en-Neccâr ve Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî gibi erken dönem kelâmcılarının, yaratılmış varlıkların her ne kadar bir takım vasıflarda ayrılırlar da, muhdes oluş bakımından “hudûs” sıfatında mümâsil olduğu tarzındaki

<sup>127</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebseratü'l-edille*, I, 193, 105-107; Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 78; Ebü'l-Berekât en-Neseffî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 19b.

<sup>128</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebseratü'l-edille*, I, 187-188.

<sup>129</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *a.g.e.*, I, 188, 189; Habbâzî, *Kitâbü'l-Hâdî ft usûli'd-dîn*, s. 57. krş. Metin Yurdagür, “Mümâselet”, *DİA*, XXXI, 557.

<sup>130</sup> Metin Yurdagür, *a.g.e.*, XXXI, 556.

<sup>131</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 45.

yaklaşımını<sup>132</sup> daha isâbetli bularak, buna benzer bir görüşü benimsediğini nakletmektedir.<sup>133</sup> Bu noktadan hareketle “benzerliğin” meydana gelebilmesi için Eş‘arîler’in öne sürdüğü gibi bütün niteliklerde eşit bulunup birbirinin yerine geçebilmenin zorunlu olmadığını söyleyen Ebü’l-Muîn en-Neseî, mümâselet konusunda Mu‘tezile ile Eş‘ariyye arasında üçüncü bir tanım geliştirme yoluna gitmektedir. Müellife göre bir nesnenin başka bir nesneye bazı yönlerden mümâsil, bazı yönlerden ise muhâlif olabildiği, günlük tecrübeler ve dildeki kullanım ile sâbittir. Meselâ bir kimsenin fıkıh veya kelâm ilmindeki bilgisi bir başkasınıninkine denkse ve o, bu sahada berikinin yerini doldurabiliyorsa, diğer pek çok açıdan birbirlerinden farklı bulunsalar da, bu iki şahsın fıkıh veya kelâmında birbirinin misli olduğu söylenir. Netice itibariyle iki nesne ya da varlık başka açılardan ayrı nitelikte olsalar da belli “bir yönden” benzeştikleri takdirde, “sadece o yönden” birbirlerinin mümâsili sayılırlar.<sup>134</sup> Fakat burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus bu iki varlığın, üzerinde mümâseletin gerçekleştiği müşterek nitelikte birbirinin yerine geçebilecek ölçüde tam anlamıyla eşit ve denk olmalarıdır.<sup>135</sup>

Öte yandan Mâtürîdiyye mezhebinin önemli kelâmcıları arasında yer alan Nûreddin es-Sâbûnî, mümâseleti “bütün vasıflarda” ya da “vasıfların (tüm) cüzlerinde” (fi eczâi’l-avsâf) müşterek olma biçiminde târif etmektedir. Bu tanıma göre iki şey arasında mümâseletten söz edilebilmesi için benzerlerden “biri hakkında câiz olan vasıfların öteki hakkında da câiz olması” gerekmektedir. Sâbûnî’nin verdiği örneklerden, onun “tek bir nitelik üzerinde” bütünüyle örtüşmeyi kastettiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Ancak onun bu tanımı, hem Eş‘arîler’in mümâselet görüşüyle neredeyse aynı ifadeleri taşıması bakımından, hem de İmâm Mâtürîdî’den nakledilen mümâselet anlayışının bu mezhebin takipçileri arasında yerleşik bir kanaat oluşturmadığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.<sup>136</sup> Sâbûnî’nin bu yaklaşımı

<sup>132</sup> Krş. Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’ d-dîn* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969, s. 293.

<sup>133</sup> Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, I, 192-193.

<sup>134</sup> Dilciler ve usûlcülere göre teşbîh bildiren ifadeler umûmî değildir, sadece belli yönlerden benzerliğe işaret eder. bk. Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, I, 198.

<sup>135</sup> Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, I, 196-198; Ebü’l-Berekât en-Neseî, *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, vr. 20a-b.

<sup>136</sup> Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, vr. 20a; a.mlf., *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 79. Eş‘arîliğin önemli sîmâlarından biri olan İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’ye göre, “Ehl-i Hak” iki şey arasındaki mümâseleti, “vâcib ve câiz sıfatlarda birbirinin yerine geçebilmek”, “sübûtî sıfatlarda eşitlik” ya da

sadece Ebü'l-Muîn en-Neseîî'nin tespit ettiği mûmâselet görüşünü ve Eş'arîler'e yönelttiği tenkîdi zayıflatmakla kalmamış, aynı zamanda müteahhir Mâtürîdiyye kelâmcılarının kendi mezheplerine ait mûmâselet anlayışı üzerinde tereddüde düşmelerine de sebep olmuştur.<sup>137</sup>

Ebü'l-Berekât en-Neseîî'nin konuyla ilgili olarak *el-İ'timâd*'ında sergilediği, âdetâ her iki görüşü mezcetmeye çalışan tavrı, bu duruma bâriz bir misâl teşkil etmektedir. Ebü'l-Berekât en-Neseîî konunun başında “bize göre mûmâselet bütün vasıflarda ortak olma durumunda gerçekleşir. Eğer iki şey arasında tek bir vasıfta bile farklılık bulunuyorsa bu takdirde mûmâselet meydana gelmez. Çünkü “benzerlik” (misliyet) biri diğerinin yerine geçebilen ve onun fonksiyonunu icrâ edebilen varlıklar arasında geçerlidir” sözüyle Nûreddin es-Sâbûnî'yi takip ederek Eş'arîler'in görüşüne yaklaşmaktadır. Ancak bu izâhın hemen akabinde *Tebşira*'daki ifadelere oldukça benzer bir tarzda “şâyet iki şey, bütün yönlerden birbirinin yerine geçebiliyor ise, bütün yönlerden benzer; sadece belli bir yönden bir diğerinin işlevini sürdürebiliyor ise yalnızca o yönden birbirinin benzeri sayılırlar (...) Netice itibâriyle bir şeyin başka bir şeye bir yönden mûmâsil iken aynı zamanda başka bir yönden de muhâlif bulunması câizdir” diyerek Mâtürîdiyye'nin mûmâselet anlayışını hülâsa etmektedir.<sup>138</sup> Ancak Ebü'l-Berekât en-Neseîî'nin bu tavrı, kendi içinde çelişkili ve konunun okuyucu tarafından anlaşılmasını güçleştiren bir görüntü arz etmektedir.

Benzer bir biçimde mûmâselet hakkında Eş'arîler ile Ebü'l-Muîn en-Neseîî arasında vâkî olan görüş ayrılığına değinen Sa'deddin et-Teftâzânî, kendi mezhebinin görüşünü desteklemek üzere Nûreddin es-Sâbûnî'ye atıfta bulunur. Ebü'l-Muîn en-Neseîî'nin, “mûmâselet her yönden eşit olmayı gerektirir” tarzındaki Eş'arîler'e ait yorumu gerek dilcilerin örfüne, gerekse Hz. Peygamber'in bir hadisindeki beyânına

---

“biri için vâcib, câiz veya muhâl olanın diğerinde aynı şekilde vâcib, câiz veya muhâl olması” gibi muhtelif ifadelerle dile getirmiş olsa da netice itibariyle tüm bu târifler “benzeyenlerin bütün zâtî sıfatlarda eşit bulunmaları” anlamına gelmektedir. Bu sebeple birbirine mûmâsil olan iki şeyin bir yönden de olsa aralarında fark bulunması veyahut birbirinden farklı olduğu bilinen şeylerin belli bir yönden mûmâsil kabul edilmesi mümkün değildir. bk. Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, s. 292, 312 vd. krş. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 209; Habbâzî, *Kitâbü'l-Hâdî fi usûli'd-dîn*, s. 58.

<sup>137</sup> Aynı şekilde Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin “zâtî sıfatların tümünde birbirine benzemek” biçimindeki mûmâselet tanımı da bu süreci etkilemiş olmalıdır. bk. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 22.

<sup>138</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseîî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 20a.

uygun düşmeyen hatalı bir tanım olarak değerlendirdiğini belirten Teftâzânî'ye göre, esasen sözü edilen görüşler arasında bir ihtilâf bulunmamaktadır.<sup>139</sup> Zirâ Eş'arîler'in öne sürdüğü "bütün yönlerde eşitlik" şartını, "üzerinde mümâseletin gerçekleştiği vasıfta eşitlik" şeklinde anlamak ve Sâbûnî'nin sözlerini de bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Aksi halde iki farklı varlığın "bütün vasıflarda müşterek ve bütün yönlerde mümâsil" olması, nesnelere arasındaki ayrışma ve çokluğun ortadan kalkması mânâsına gelir ki fiilen böyle bir şeyi tasavvur etmek imkânsızdır. Netice olarak Teftâzânî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin güçlü itirâzı karşısında Eş'arîler'in mümâselet görüşünü te'vîl etme yoluna giderek, İmâm Mâtürîdî'nin yukarıda zikredilen sözlerine benzer bir ifadeyle, Mâtürîdiyye'nin mümâselet görüşünü kabul etmek durumunda kalır.<sup>140</sup>

Ortaya konulan tanımlarından hareketle Allah hakkındaki ifadelerimizin teşbîh veya mümâseleti gerektirmesi meselesine gelindiğinde, Eş'arîler açısından bu hususta herhangi bir itirâzın bulunmadığı kolaylıkla söylenebilir. Çünkü isimlendirme yoluyla da olsa hiçbir varlığın bütün yönleriyle Cenâb-ı Hakk'a benzemesi söz konusu değildir. Mu'tezile'nin başka bir ifadeyle "zâtî sıfatların en özelinde ortaklık" (el-müşâreketü fi ehassi's-sıfâtî'n-nefsiyye) biçimindeki tanımı dikkate alındığında ise, Allah'a isim nispetinde bir sakınca ortaya çıkmazken, sıfatlar açısından durum farklılık arz eder. Zirâ "kıdem" Cenâb-ı Hakk'ın zâtına ait en özel vasfıdır. Eğer O'nun zâtı dışında birtakım kadîm sıfatlarının bulunduğu iddia edilecek olursa, bu sıfatların en özel vasıfta, yani "kadîmlik" noktasında zât ile müşterek bulunmaları sonucu ortaya çıkar. Böylece sıfatların Allah'ın zâtına mümâseleti, başka bir ifadeyle O'nun zâtına benzeyen müstakil ilâhlar olarak düşünülmesi kaçınılmaz olacaktır.<sup>141</sup> Yine Mu'tezile'ye göre insanlara ait "ilim" sıfatının "var olma", "araz olma" ve "ilim olma" biçiminde üç farklı vasfı bulunmaktadır. Bunlardan "varlık" en genel, "arazlık" orta, "ilim oluş" ise en özel

<sup>139</sup> *Şerhu'l-Akâid*'in bazı neşir ve tercümelelerinde *Tebsiratü'l-edille*'den ihtisâren aktarılan "Eş'arîler'in 'mümâselet her yönden eşitlikler' sözü fâsittir" cümlesi, mâkablinden ayrı tutularak Teftâzânî'nin kendi değerlendirmesi gibi gösterilmekte ve bu şekilde de müellifin kendi mezhebini tenkit ettiği zannı doğmaktadır. bk. Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, s. 155; a.mlf., *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (nşr. Muhammed Adnan Derviş), yy. ts., s. 98. krş. Ramazan Efendi, *Şerhu Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*, s. 115.

<sup>140</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 97-98.

<sup>141</sup> Bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 192; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 20a. krş. Y. Şevki Yavuz, "Kıdem", *DİA*, XXV, 394-395.

vasıftır ki, bir ilmin diğer bir ilme benzemesinin nedeni de bu sonuncu niteliklidir.<sup>142</sup> Bu sebeple Allah'a ilim sıfatı nispet etmek, O'nun ilmini diğer ilimlere, zâtını da diğer ilim sahiplerine benzetmek anlamına gelecektir.

Mu'tezile'nin bu değerlendirmesini isâbetsiz bulan Ebü'l-Berekât en-Neseî, insanların ilmi ile Allah'ın ilmi arasında kıyâsta bulunmak sûretiyle mümâselet iddia etmenin yanlış bir akıl yürütme olduğunu belirtir. Çünkü “insanların ilmi arazdır, sonradan meydana gelmiştir, mümkün bir varlığa sahiptir, bekâsı imkânsızdır, bütün mâlûmâtı kapsamaz. Ayrıca bu ilim zarûrî veya istidlâlî bilgiye dayanır. Halbuki Allah Teâlâ'nın ilmi ezelîdir, varlığı zorunludur, bütün malûmâtı kuşatır, araz değildir, bekâsı müstahîl olan bir sıfat da değildir, ayrıca O'nun ilmi ne zarûrî ne de istidlâlî bilgiye dayanır. Nitekim Allah'a nispet edilen diğer bütün sıfatlar hakkında da aynı durum geçerlidir.”<sup>143</sup> Şu halde bu iki tür ilim arasında tam anlamıyla benzerlik ve keyfiyet birliği bulunmadığına göre, bu sıfatı taşıyan iki zât (beşerî ve ilâhî) arasında da bir benzerlik veya mümâseletin mevcûd olmadığı anlaşılır.<sup>144</sup>

Ebü'l-Muîn en-Neseî de, Allah'a bazı kadîm sıfatların nispet edilmesi halinde “tevhîd” ilkesinin zedeleneceği tarzındaki Mu'tezîlî anlayışın, mantikî bir tutarsızlık üzerine inşâ edildiğini kaydeder. Zirâ Cenâb-ı Hakk'ın zâtı ile herhangi bir sıfatının “kıdem sıfatı” bakımından ortak bulunmaları, müstakil iki ilâh, iki mevsûf ya da iki sıfat olmak gibi tüm niteliklerde birbirlerine denk ve eşit (mümâsil) olmalarını değil, onların sadece sözü edilen nitelikte benzeşmelerini gerektirir. Ne var ki Allah'ın zâtı ile sıfatlarının en özel zâtî vasıfta (kıdem) müşterek olmasını, kendi mümâselet tanımları yerine Eş'arîler'in tanımına göre değerlendiren Mu'tezile, bütün yönlerde (ilâhlıkta) mümâseletin gerçekleşeceğine hükmederek illetin kapsamı ile hükmün kapsamı arasındaki dengeyi göz ardı etmektedir.<sup>145</sup>

<sup>142</sup> Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 79.

<sup>143</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 20b-21a.

<sup>144</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 206.

<sup>145</sup> Burada işaret edilen hususu şöylece özetleyebiliriz: Mâtürîdiler'in anlayışında mümâseletin illeti (gerektirici şartı) “bir yönde” (nitelikte) ortak olmaktır. Bu sebeple illetin hükmü de “bir yönde mümâsil” olmayı gerektirir. Eş'arîler'e göre ise illet “bütün yönlerde” ortaklık olduğundan, hüküm de “bütün yönlerde benzerlik” şeklinde gerçekleşir. Şu halde Mâtürîdiler aralarında bir vasıfta ortaklık bulunan iki nesneyi yine sadece o vasıfta mümâsil kabul ederken, Eş'arîler'in yaklaşımında ise bütün niteliklerde ortak olan iki nesne aynı şekilde bir bütün halinde mümâsil sayılmaktadır. Öte yandan

Bu başlık altında son olarak tartışılması gereken konu “müteşâbih dil”in değeriyle alâkalıdır. Şâyet Allah’ın âlim, semî‘, kâdir vb. oluşu insanların bilmesi, işitmesi ve güç yetirmesinden farklı ise aynı lafızların bu iki farklı kullanımı arasında nasıl bir ilişki vardır? Veyahut dilsel ifadelerin metafizik varlıklara delâletleriyle fizikî varlıklara delâletleri arasında bir tür asıl-fer‘ ve hakikat-mecâz ayırımından bahsetmek mümkün müdür?

İmâm Mâtürîdî’nin yukarıda değindiğimiz, “isimlerin gerçekte Allah’ı tavsîf etmekten uzak bulunmakla birlikte, ilâhî hakikatleri (meânî) insan idrâkine yakınlaştıran birer araçtan ibaret olduğu”<sup>146</sup> şeklindeki görüşünden yola çıkarak Allah’ın isim ve sıfatlarının mecâzî mânada anlaşılması gerektiği kanaatini taşıdığını söylemek pek isâbetli bir yaklaşım değildir. Nitekim Allah’ın çeşitli sıfatlardan müştak olan âlim, kâdir vb. isimlerinin bulunduğunu belirten İmâm Mâtürîdî’ye göre, O’nu kendilerinden anlaşılacak hakikî mânalar kastedilmeksizin ilim ve kudretle isimlendirmek câiz olsaydı, yine yaratılmışlara verilen diğer bütün isimleri Allah’a nispet etmenin de câiz kabul edilmesi gerekirdi.<sup>147</sup>

Mâtürîdî’nin bir yandan ilâhî isimlerin “gerçekte Allah’ın isimleri olmadığını” söylerken, diğer yandan hakikî mânada anlaşılmasının lüzûmuna işaret etmesi, ilk bakışta kendi içerisinde çelişkili bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Ancak kanaatimizce müellif, önceki ifadesiyle “ontolojik” bakımdan, isimlendirmenin bir zarûretten kaynaklandığı ve gerçekte Allah’ın tüm bu nitelermelerden çok daha yüce bir varlık olduğu şeklindeki temel itikâdî ilkenin altını çizme ihtiyacı duymaktadır. Bununla birlikte zarûret gereği zâta nispet edilen isimden “anlaşılacak mânâ”nın (el-ma‘ne’l-mefhûm) ya da ismin mânasından anlaşılacak şeyin (el-mefhûm min ma‘nâhu) mecâz değil, hakikat anlamı taşıması gerektiğini söylemek sûretiyle de “din dili”nin

---

Mu‘tezile bilginleri sıfâtullâh meselesinde, illet olarak “en özel vasıfta” ortaklığı şart koşmakta (bu bakımdan onların Mâtürîdîler’in görüşüne yaklaştıkları söylenebilir), ancak illet karşılığında verilen hükümde Eş‘arîler’i takip ederek “tüm yönlerde” benzeşmeyi gerekli görmekteyler. Böylece Mu‘tezile, husûsî bir illet ile umûmî bir hükme ulaşmak sûretiyle istidlâlde bulunması gereken mantıkî dengeyi ihlâl etmiş görünmektedir. Diğer bir ifadeyle onların tanımı doğru kabul edilse bile, bu durum birden fazla “kadîm ilâhın varlığı” değil, ancak birden fazla “kadîm varlığın (Allah ve sıfatları) mevcûdiyeti” sonucunu doğurur. bk. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, I, 305-306.

<sup>146</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 147.

<sup>147</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 101.



“epistemolojik” çerçevesine atıfta bulunmakta, ilâhî metinlerin genel olarak sözcüklerin hakikat anlamları üzerine inşâ edildiğini vurgulamaktadır.

Meseleye iki farklı perspektiften bakılması gerektiğini düşünen Thomas Aquinas’ın yaklaşımının da İmâm Mâtürîdî’nin görüşüyle büyük ölçüde örtüştüğünü söylemek mümkündür. Sebeplilik ilkesi bağlamında Tanrı’nın yaratılmışlara ait tüm yetkin niteliklerin nedeni ve yaratılmışların “iyiliğinin sebebi” oluşu kastedilerek, Tanrı’nın “iyi” olduğu söylenirse, Aquinas’a göre buradaki “iyi” kelimesi, yaratılmışların “iyiliğini” kapsayıcı bir anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla yaratılmışlar için hakîkî ve asıl anlamda, Tanrı için ise ikincil ve yan anlamda kullanılmış olur. Ancak bazen isimler, Tanrı’nın “ilk sebep” oluşunu göstermenin dışında bizzat O’nun özüne delâlet edecek şekilde nispet edilirler. Meselâ “iyi” ya da “hikmetli” sözcükleri, Tanrı’nın “iyilik” veya “hikmet”in sebebi olmasından öte, O’nun “çok daha mükemmel bir şekilde iyi ve hikmetli bir varlık” olduğuna işaret edebilir. Bu durumda delâlet ettiği yetkinlik esas alınarak ismin, yaratılmışlardan ziyâde Tanrı hakkında asıl anlamıyla kullanıldığı söylenmelidir. Çünkü bütün bu yetkin nitelikler yaratılmışlara Tanrı’dan taşıp gelmektedir.<sup>148</sup> Diğer bir ifadeyle Aquinas, isim ya da sıfatların “delâlet tarzı” (mode of signification) bakımından yaratılmışlara hakîkî anlamda, Allah’a ise mecâzî anlamda nispet edildiği görüşündedir. Ancak o, (Mâtürîdî’nin “mâna” adını verdiği) delâletin ötesindeki “medlûl” konumunda bulunan yetkin niteliğin bizzat kendisi dikkate alındığında ise sıfatların gerçek anlamda Allah’a izâfe edilmesinin daha doğru olacağını düşünür.<sup>149</sup>

*Makâlât* müellifi Ebü’l-Abbâs Nâşî el-Ekber’in (ö. 293/906) iki farklı varlığa aynı ismin verilmesi durumunda, aralarında mümâseletin gerçekleşmemesi için bu ismin birinde hakîkî diğerinde ise mecâzî mânada anlaşılması gerektiği görüşüne karşı çıkan Ebü’l-Muîn en-Neseffî, hocası Mâtürîdî’den farklı olarak problemi daha kesin bir biçimde çözebilmek maksadıyla dilde “müşterek” (çok anlamlı) kelimelerin kullanımına

<sup>148</sup> Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, I, 163. T. Aquinas’ın isim ve sıfatların esâsına dair zikrettiği şu cümleler ile İmâm Mâtürîdî’nin yukarıda naklettiğimiz görüşleri arasındaki büyük benzerlik bulunmaktadır: “Bu dünyada bizâtihi Tanrı’nın mâhiyetini bilebilmemiz mümkün değildir. Biz, Tanrı’yı ancak yaratılmışlara ait yetkinliklerde takdim edildiği kadarıyla tanırız. Dolayısıyla nispet ettiğimiz isimler yalnızca bu yolla O’na delâlet etmektedir.” *a.e.*, I, 155.

<sup>149</sup> Thomas Aquinas, *a.g.e.*, I, 156.

başvurur. Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye göre dilciler, "müşterek" adı altında birbirine zıt pek çok durum veya varlığı, her biri hakîkî anlama gelecek şekilde aynı isim veya sıfatla nitelemekte bir sakınca görmemişlerdir. Meselâ "nâhil" kelimesi hem susamış olan hem de suya kanmış bulunan kimseyi; "celel" sözcüğü ise hem küçük hem de büyük olanı ifade edebilmektedir. Kezâ "ayn" (göz) sözcüğü gibi birbirinden farklı nesnelere ad olabilen çok sayıdaki lafız,<sup>150</sup> müsemmaları arasında bir benzeşmeyi gerektirmeyecek tarzda "müşterek isim" olarak kullanılmaktadır.<sup>151</sup> Kaldı ki Nâşî el-Ekber'in mümâselet fikrinden kaçınmak maksadıyla öne sürdüğü mecâzî kullanımda iki şey arasında belli bir vasıfta benzerlik kurma durumu söz konusudur.<sup>152</sup> Şâyet âlim, kâdir, hay vb. isimlerin taraflardan biri (Allah veya insan) için hakîkate, diğeri için ise mecâza hamledilirse, tam da bu sebeple Allah ile insanlar arasında mümâselet kurulmuş olur.<sup>153</sup> Halbuki bu isimlerin müşterek olarak her iki taraf için de hakîkî mânada, fakat farklı anlamlara delâlet edecek biçimde kullanılması durumunda teşbîh ihtimali ortadan kalkacaktır.<sup>154</sup>

Diğer iki değerlendirmeden daha somut ve anlaşılır görünse de Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin izâh denemesinin esasen tatmin edici bir çözüm sunduğunu söylemek güçtür. Müellifin buradaki tezi, birden fazla müsammâsı bulunan "müşterek" ismin delâlet ettiği farklı anlamların birbirlerinden bağımsız olduğu, ayrıca bunların her birinin gerçek ve temel anlamda kullanıldığı varsayımına dayanmaktadır. Ancak dilde tek anlamlılığın asıl, müşterekliğin ârizî bir durum olduğu ve (birbirinden bağımsız bulunan yerel kullanımlar bir tarafa bırakıldığında) lafızda "iştirâk"ın, çoğunlukla kelimelerin mecâzî anlamının yaygın kullanım neticesinde gerçek anlam (yan anlam) haline yükselmesi neticesinde meydana geldiği dikkate alındığında, bu varsayımın dil ve

<sup>150</sup> Arapça'da olduğu gibi Türkçe'de de "göz" kelimesinin yanı sıra çok anlamlı kelimelere örnek olarak "el, saz, kurt, yüz, yaş, yazma, bağ, acı, boz, soy, geç, uç, bağır, yaz" vb. isim, fiil veya hem isim hem de fiil anlamı taşıyan pek çok sözcük göstermek mümkündür.

<sup>151</sup> Krş. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 42.

<sup>152</sup> Nitekim dilciler, "mecâz"ın teşbîh edâtı olan "kâf" (gibi) kullanılmadan yapılan bir çeşit teşbîh olduğunu söyler. Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 203.

<sup>153</sup> Eş'arî, Nâşî el-Ekber'in "Allah hakîkî anlamda âlim, kâdir, hay, semî', basîr, kadîm, azîz, azîm, celîl, kebîr ve fâildir. İnsan ise mecâzî anlamda âlim, kâdir, hay, semî', basîr ve fâildir" dediğini kaydetmektedir. Ebü'l-Muîn en-Neseî ise isimlerin Allah'a hakîkî anlamda mı yoksa mecâzî anlamda mı nispet edilmesi gerektiği hususunda ondan gelen iki farklı rivâyetin bulunduğunu belirtir. bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 171-172, 353; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 202. krş. Süleyman Tülücü, "Nâşî el-Ekber", *DİA*, XXXII, 433.

<sup>154</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 201-204.

gamer gerçekleriyle örtüşmediği görülecektir. Kuşkusuz buna, müstakil anlam adacıkları teşkil etmekten öte, müşterek kelimeler arasında beli bir anlam sürekliliğinin, benzerlik ve alâkanın varlığını da eklemek îcâb etmektedir.<sup>155</sup>

### **B) İlâhî Kelâmın Dilsel Yapısı (Lügavî Müteşâbih)**

Müteşâbihâtan bahseden ilgili âyetin tefsirinde, zikredilenler dışında başka bir ihtimâlin daha bulunduğunu kaydeden İmâm Mâtürîdî, zâhirî anlamları itibâriyle açık ve anlaşılır oluşu nedeniyle müslümanların hakkında ihtilâfa düşümediği âyetlerin “muhkem”, dillerin farklılığı ya da zâhirî mânasının bâtinî mânasından ayrı olması sebebiyle insanlara karmaşık (müştebih) gelip onları ihtilâfa sevkeden âyetlerin ise “müteşâbih” şeklinde adlandırılmış olabileceğini söyler. İnsanlardan bir kısmı müteşâbihleri zâhirlerine göre anlayıp öylece değerlendirmiş; diğer bir kısmı ise bu tür âyetlerin zâhirî anlamlarında Allah’a haksızlık (cevr), zulüm ve teşbîh atfetme durumu söz konusu olduğu için, onları bâtinî mânaya hamletme yoluna gitmişlerdir. Zirâ müslümanların tamamı, Cenâb-ı Hakk’a kötülük veya yaratılmışlara benzerlik nispet etmeme hususunda fikir birliği içerisinde olduklarıdır. Yine ona göre, bu anlamda muhkemler doğru anlaşıldığı takdirde müteşâbihlerin de bilinmesi imkân dâhilindedir. Ancak muhkemin “vâzih ve mübeyyen” olduğu (yalnızca metin içi referanslar çerçevesinde anlaşılabilirliği) görüşü, her bir fırkanın kendi anlayışını dayandırdığı âyetlerin muhkem, karşıt fikirde olanların delillerinin ise müteşâbih olduğunu ileri sürdüğü göz önüne alındığında, isâbetli bir değerlendirme gibi görünmemektedir.<sup>156</sup>

Taberî ve İbn Kesîr’in “te’vîl” lafzına hem “rücû‘ ve âkıbet” (lügavî) hem de “tefsîr” (ıstılâhî) anlamının verilebileceği şeklindeki kanaatlerini paylaşan Mâtürîdî, müteşâbihi zâhirî-bâtinî mâna, yani hakikat ve mecâz düzleminde ele aldığı bu açıklamasında te’vîle ıstılâhî bir anlam yükler. Bu bağlamda te’vîl, naslarda dil ve üslûp bakımından açık ve anlaşılır (zâhir) olan ifadelerle dayanarak, kapalı ve müphem

<sup>155</sup> Bk. Süer Eker, *Çağdaş Türk Dili*, Ankara 2003, s. 410; Şahin Güven, *Kur’ân’ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, İstanbul 2005, s. 85-86; İsmail Durmuş, “Müşterek”, *DİA*, XXXII, 172. Bununla birlikte İmâm Şâfî başta olmak üzere bazı âlimler, müşterek kelimelerin aynı kullanımda zıt ve çelişik olmamak kaydıyla birden fazla anlama hakikat yönüyle delâlet edebileceği görüşünü savunmuşlardır. bk. Ebû’l-Hasan es-Sübki-Ebû Nasr Tâceddin es-Sübki, *el-İbhâc fî Şerhi’l-Minhâc*, I, 255.

<sup>156</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, II, 243; Alâeddin es-Semerkindî, *Şerhu Te’vîlâtü’l-Mâtürîdî*, vr. 116b-117a.

olanların anlaşılmasını ifade etmektedir. Diğer bir deyişle te'vîl, belli bir usûle istinâden naslardaki hakîkî ve mecâzî ifadelerin tespiti ameliyesidir. Şu halde Mâtürîdiyye'nin yorum yönteminin aydınlatılabilmesi için öncelikle bir dil tahliline, ardından da mecâzın tespiti ve yorumunda başvurulmuş metin/dil dışı unsurların belirlenmesine ihtiyaç bulunmaktadır.

### 1) Nazım (Metin) ve Özellikleri

Dinî metinlerin anlaşılmasında farklılaşmayı meydana getiren unsurlar içerisinde “dil” (beyân) kaynaklı olanların incelenmesi, beşerî idrâk alanına dâhil edilmiş nesnel bir “ilâhî kelâm” anlayışını gerekli kılmaktadır. Bu sebeple kelâm bilginlerinin “Allah'ın kadîm sıfatlarından biri” ya da “kelânullâh” biçimindeki metafizik karakterli tanımlarından çok, usûl-i fıkıh bilginlerinin Kur'ân'ın zâhirî yönüne vurgu yapan yaklaşımları konumuz açısından daha elverişli bir zemin oluşturmaktadır.<sup>157</sup> Nitekim şer'î ahkâmın, Kur'ân ve hadis metinlerinden elde edilmesinin gerekliliği nedeniyle lafzın mânaya delâleti veya genel olarak dilsel ifadelerin konuluş ve kullanılış şekilleri, usûl-i fikhın temel meseleleri arasında yer almış, bu hususta belâgat, vaz' ve lügat gibi değişik ilimlerden yararlanılmak sûretiyle te'vîl probleminin teorik çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır.

Te'vîlin konusunu oluşturan dinî metinlerin merkezinde yer alan “Kur'ân”, daha önce de ifade edildiği üzere, usûlcülerin çoğunluğu tarafından “nazım ve mâna birlikteliğine verilen isim” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>158</sup> Usûl-i fıkıh açısından yapılan başka bir tarife göre ise Kur'ân, Cenâb-ı Hakk'ın ezeli ve kadîm sıfatı olan “kelâm”ın ya da sadece nazım veya mânanın veyahut her ikisinin toplamının ismi değil; “lafızları mânaya delâlet eden nazımın ismidir.”<sup>159</sup> Bu tanımdan hareketle dil düzleminde ele alınan ilâhî hitâbın genel olarak “nazım” adını aldığını, nazımın ise bir takım “lafız”lardan meydana geldiğini, dolayısıyla söz konusu lafızların mânaya “delâlet” keyfiyetinin Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında kilit rol oynadığını söylemek mümkündür.

<sup>157</sup> Bk. Tahsin Görgün, “Kur'ân”, *DİA*, XXVI, 388.

<sup>158</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Şerhu'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb*, s. 25.

<sup>159</sup> İbnü'l-Emîn Mahmûd Esad, *Telhîsu Usûl-i fıkıh*, s. 17. krş. Tefâtânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, I, 75; İbn Nüceym el-Hanefî, *Fethü'l-gaffâr bi-Şerhi'l-Menâr* (nşr. Abdurrahmân Bahrâvî), Beyrut 2001, s. 15.

Ebü'l-Berekât en-Neseî, Kur'ân'ın bütünü ifade etmek üzere, sözlükte “ağızdaki (söz vb.) bir şeyi çıkarıp atmak” anlamına gelen “lafız” kelimesinin kullanımının Hanefî bilginlerince tercih edilmediğini belirtir.<sup>160</sup> Bunun yerine “şiiirin belli bir âhenk ve düzene göre söylenmesi” veya “incilerin ipe dizilmesi” gibi anlamlar ifade eden “nazım” sözcüğünün kullanımı, gerek semantik gerekse etik açıdan daha uygun görülmüştür.<sup>161</sup> Nitekim Kur'ân-ı Kerîm, kendisini Arap dilinin sâir üslûplarından farklı kılan, lafızları arasında takdîm ve tehîr kabul etmeyecek tarzda düzenlenmiş, kendine has güzellikte bir tertîb ve terkîbe sahiptir.<sup>162</sup> Bu bakımdan nazım kelâm-ı lafzîye, mâna ise kelâm-ı nefîsiye delâlet etmektedir.

İnsan ağzından çıkan anlamlı veya anlamsız bütün seslere “lafız” denir. Lafzın belli bir anlamı simgeleyerek kelime (sözcük) ve kelâm (söz) adını alması ise “vaz” sayesinde gerçekleşir.<sup>163</sup> Sözlükte “bir şeyi bir yere koymak” anlamına gelen vaz' terimi genel olarak, “bir şeyin başka bir şeye delâlet edecek biçimde belirlenmesi” demektir. Vaz' temelde iki unsurdan meydana gelir. Bunların ilki kendisi dışında başka bir varlığa işâret etmek üzere konulan ve lafzın yanı sıra yazı, şekil veya sembol türünden başka bir şeyle de gösterilebilen “mevzû”; ikincisi ise lafız ya da sembollerle ifade edilmeye çalışılan mâna, yani “mevzû'un leh”tir. Lügavî anlamda ise vaz', “lafzın, bizzat bir mânaya delâlet etmek üzere tahsîs ve tâyin edilmesi” şeklinde tarif edilmektedir.<sup>164</sup> Yapılan bu tanımda “lafzın ‘bizzat’ bir mânaya için konulması” kaydı düşülerek, mânaya delâletinin anlaşılabilmesi için bir karîneye ihtiyaç duyulan “mecâzî kullanımlar” (ayrıca tazammun ve iltizâm delâletleri) vaz' kavramının dışında tutulmaktadır. Çünkü

---

<sup>160</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Şerhu'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, s. 25; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII, 461.

<sup>161</sup> Bk. İbn Manzûr, *a.g.e.*, XII, 578; Seyyid Şerîf Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 333; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1710.

<sup>162</sup> Hâs, âm, müşterek, müevvel vb. terimleri ifade etmek üzere “nazım” yerine “lafız” kelimesinin kullanımında bir sakınca görülmemiştir. Çünkü bu kavramlar dile ait genel hususlar olup Kur'ân ibâreleri ile sınırlı değildir. bk. Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 25.

<sup>163</sup> Sedat Şensoy, “Lafız”, *DİA*, XXVII, 42.

<sup>164</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, İstanbul 1304, s. 274; Seyyid Şerîf Cürçânî, *et-Ta'rifât*, s. 347; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1794-1795; İbrahim Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, İstanbul 2006, s. 50-51.

bilginlerin çoğunluğuna göre bir karîneye ihtiyaç duymaksızın kendi aslî anlamına delâlet etmeyen mecâzlı ve kinâyeli ifadelerde vaz‘ söz konusu değildir.<sup>165</sup>

Bir mânaya karşılık gelecek biçimde konulan lafız (mevzû) ve lafzın kendisi için konulduğu mânaya (mevzû’un leh) ilâve olarak vaz‘ın üçüncü unsuru, söz konusu konulma, tayîn ve tespit fiilini gerçekleştiren “vâzı”dır. Vâzı’nın, başka bir ifadeyle “dilin kurucusunun kim olduğu” meselesi düşünürler arasında ihtilâf kaynağı olmuştur. Ebü’l-Hasan el- Eş‘arî, onun görüşlerini takip eden bazı mütekellim ve dilliler ile İbn Hazm ez-Zâhirî Kur’ân’da yer alan bir takım ifadeleri de dikkate alarak,<sup>166</sup> dilin vâzı’nın bizzat Allah Teâlâ olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin başını çektiği Mu‘tezilî düşünürlere göre ise dilin vaz‘ı, Allah tarafından vahyedilmek sûretiyle (tevkîf) değil; bir kişi veya grubun kelimelerin anlamlarını belirlemesi ve daha sonra diğer insanların bu kelimeler üzerinde uzlaşması (muvâza‘a/tevâtu’) yoluyla gerçekleşmiştir.<sup>167</sup>

Ebü’s-Senâ el-Lâmişî (ö. 522/1128), Mu‘tezile’nin büyük çoğunluğu ile bir kısım fakîhlerin “diller ıstılâhî bir biçimde meydana gelmiştir” görüşü karşısında mütekellim, fukahâ ve müfessirlerin çoğunluğunun “diller tevkîf (ilâhî belirleme) yoluyla var edilmiştir” düşüncesini savduklarını belirterek, bunların dışında bazı muhakkik bilginlerin üçüncü ve orta bir yol daha ortaya koyduğunu söyler. Muhtemelen Hanefî-Mâtürîdî ulemânın yaklaşımını yansıtan bu değerlendirmeye göre dillerden yalnızca birinin tevkîfî olduğunu söyleme imkânımız bulunmaktadır. Yeryüzünde yaşayan diğer diller ise tevkîfî ve ıstılâhî yöntemin iştirâkiyle meydana gelmişlerdir.<sup>168</sup>

Vaz‘ın yanı sıra, lafız-mâna ilişkisinin üzerine inşâ edildiği bir diğer kavram da “delâlet”dir. Delâlet “bir şeyin, kendisinin bilinmesiyle başka bir şeyin bilinmesini gerektirecek bir durumda bulunması” şeklinde tanımlanır. Dumanın varlığına dâir bir

<sup>165</sup> Bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel ale’t-Telhîs*, s. 274; Adudüddin el-Îcî, *er-Risâletü’l-Vaz’iyye* (“Ebü’l-Ceyş el-Endelüsî, *er-Risâletü’l-Arûz*, yy. 1310” ile birlikte), s. 1; İbrahim Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 51; Ömer Türker, *Seyyid Şerîf Cürcânî’nin Te’vîl Anlayışı*, s. 145.

<sup>166</sup> Meselâ bk. el-Bakara 2/31; er-Rûm 30/22; en-Necm 53/23.

<sup>167</sup> Tehânevî, *a.g.e.*, II, 1799; Sedat Şensoy, *Abdülkâhir el-Cürcânî’de Anlam Problemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE 2001), s. 29-30; İbrahim Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 39; Ebü’l-Hasan es-Sübkî-Ebü Nasr Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi’l-Minhâc*, I, 196-197.

<sup>168</sup> Ebü’s-Senâ el-Lâmişî, *Kitâb fî Usûli’l-fikh*, s. 49.

bilginin, aynı zamanda ateşin varlığını da gerektirmesi buna misâl teşkil etmektedir.<sup>169</sup> Lügavî açıdan bakıldığında delâlet dört unsurdan meydana gelmektedir: Bunların ilki delâlet eden “lafız” (dâl), ikincisi kendisine delâlet edilen “mâna” (medlûl), üçüncüsü lafız ve mâna arasındaki bir tür izâfet anlamına gelen “vaz’”, dördüncüsü ise lafız ile mânaya birincisinin ilişmesinden sonra ortaya çıkan ikinci bir izâfettir ki, bu da “delâlet” adını alır. Dolayısıyla bu anlamda delâlet, lafız her söylendiğinde, ondan mânanın anlaşılmasını değil, “lafız söylendiğinde vaz’ı (o lafzın tüm karşılıklarını) bilen kimse tarafından mânanın anlaşılmasını” ifade eder.<sup>170</sup> Vaz’î oluşu sebebiyle, burada lafzın delâleti konuşan kimsenin vaz’ kanununa uygun olarak işleyen irâdesine bağlıdır. Eğer lafız kendisiyle bir mâna kastedilerek söylenir ve ondan bu mâna anlaşılırsa, ancak bu takdirde söz konusu mânaya delâlet eder. Meselâ müşterek lafız, iki anlamından biri kastedilerek kullanıldığında onun diğer anlamı kastedilmemiş olur. Şâyet her iki anlamının da kastedildiği söylenirse, işte o zaman bu kullanımın “vaz’ kanununa aykırı olduğu”na hükmedilir.<sup>171</sup>

Lafızla yapılması ve vaz’ı bilme esasına dayandırılması nedeniyle “lafzî vaz’î delâlet” adı verilen<sup>172</sup> delâletin bu türü, dâl ile medlûl arasındaki uygunluk (tetâbuk) ve gereklilik (lüzûm) ilişkisi bakımından üç kısma ayrılır. Buna göre lafız, ya vaz’ edildiği şeyin tamamına veya onun bir bölümüne yahut da aralarındaki lüzûm ilişkisi sebebiyle vaz’ olduğu şeyin dışında başka bir şeye delâlet eder. Bunlardan ilki “mutâbakat”,

<sup>169</sup> Ebû'l-Hasan es-Sübki-Ebû Nasr Tâceddin es-Sübki, *a.g.e.*, I, 203; Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, s. 235; Tehânevî, *a.g.e.*, I, 787.

<sup>170</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, s. 236; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 790; İbnü'l-Emîn Mahmûd Esad, *Telhîsu Usûl-i fikih*, s. 151; Ömer Türker, *Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Te'vîl Anlayışı*, s. 134; Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karîne İlişkisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, SÜSBE 2000), s. 41.

<sup>171</sup> Mantıkçıların yaklaşımını yansıtan bu değerlendirmeye göre vaz’î delâlette asıl olan vâzî'nin vaz’ını bilmektir. Bu sebeple mütekellimin bir lafzı telaffuz ettiğinde neyi kastettiğini araştırmaya gerek yoktur. Zirâ konuşanın irâdesi, vaz’da esas olan anlama yönelik olmak durumundadır. Nitekim vaz’î mânasını bildiğimiz bir lafzı işittiğimizde, söyleyen kişinin bu anlamı kastedip etmemesine bakmaksızın onu hemen anlarız. Dolayısıyla burada delâlet mütekellimin irâdesine değil, “vaz’a” tâbidir. Meselâ bir kimse “duvar” deyip de ağacı kasetse, bundan duvar kelimesiyle kastedtiği anlam aslâ anlaşılacaktır, çünkü irâdesi vaz’ kuralına uygun değildir. Diğer taraftan dilciler ve belâgatçilere göre ise delâlette “irâde ve kasıd” şarttır. Mütekellimden maksatsız olarak anlaşılanlar, lafzın delâleti olamaz. Delâlet mutlak olarak mânanın anlaşılması değil, murâdın (kasıd) anlaşılmasıdır. bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 237; Tehânevî, *a.g.e.*, I, 792; Mahmûd Tefvîk M. Sa’d, *Delâletü'l-elfâz inde'l-usûliyyîn*, Kahire 1987, s. 35; Ömer Türker, *Seyyid Şerîf Cürçânî'nin Te'vîl Anlayışı*, s. 139; Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karîne İlişkisi*, s. 42.

<sup>172</sup> Bk. Mahmûd Tefvîk M. Sa’d, *Delâletü'l-elfâz inde'l-usûliyyîn*, s. 13.

ikincisi “tazammun”, sonuncusu ise “iltizâm” delâletidir.<sup>173</sup> Meselâ “aslan” kelimesinin doğada yaşayan yırtıcı bir hayvan türüne delâleti mutâbakat, yine aynı kelimenin “cesâret ve saldırganlık” gibi niteliklere işaret etmek için kullanılması da tazammun delâletine karşılık gelir. Çatının duvara, mahlûkun yaratıcıya, buzun soğuğa delâleti gibi lafzın delâletinin bir anlamdan ilgili bulunduğu başka bir anlama kaydırılması ise iltizâm delâletine misâl teşkil eder.<sup>174</sup>

Yukarıdaki taksîm, delâletin “dinleyicinin, mütekellimin kelâmından mânayı anlaması” (fehmü’s-sâmi‘) biçimindeki tanımı esas alınarak yapılmaktadır. Buna lafzın delâleti (delâletü’l-lafz) adı verilir. Çünkü sözü dinleyen kişi ondan bir şey anladığında lafız anlama delâlet etmiş, anlamadığında ise delâlette bulunmamış kabul edilir. Bu yönüyle delâlet, dinleyenin “anlaması” (fehm) veya lafzın “anlaşılması” (infihâm) mânasında kullanıldığından, konuşanın değil dinleyenin ya da lafzın bir sıfatı kabul edilir. Diğer taraftan, kalemin yazı yazmanın bir aracı olması gibi, lafzın da konuşanın zihninde bulunan düşüncenin dinleyiciye aktarılmasına yarayan bir âlet olarak değerlendirilmesi halinde, vaz‘î delâletin başka bir çeşidi olan “lafızla delâlet” (delâletün bi’l-lafz) gündeme gelir. Bu yönüyle delâlet mütekellimin bir sıfatıdır. Lafızla delâlette lafzın kendisine değil, mânada kullanımına itibâr edilir. Eğer lafız, konulduğu anlamda (mevzûunda) kullanılıyorsa “hakîkat”; bir alâka sebebiyle mevzûu dışındaki başka bir anlamda kullanılıyorsa “mecâz” adını alır.<sup>175</sup> Şu halde mutâbakat, tazammun ve iltizâm “lafzın delâleti”nin; hakîkat ve mecâz ise “lafızla delâlet”in bölümlerini oluşturmaktadır.<sup>176</sup> Bunlara ilâve olarak delâlet başka bir itibârla, dinleyicinin lafzın delâletini idrâk etmesi açısından ele alınarak dört kısma ayrılır. Bunlar sırasıyla “ibâre, işaret, nas ve iktizâ”nın delâletidir.<sup>177</sup>

<sup>173</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 236. krş. Sedat Şensoy, *Abdülkâhir el-Cürcânî’de Anlam Problemi*, s. 40.

<sup>174</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, I, 40; Ebü’l-Hasan es-Sübkî-Ebü Nasr Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi’l-Minhâc*, I, 204; Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 173; M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*, İstanbul 2000, s. 83; Mehmet Ali Şimşek, *a.g.e.*, s. 43-44; Mahmûd Tevfik M. Sa’d, *a.g.e.*, s. 25-26.

<sup>175</sup> Bk. Ebü’l-Abbâs el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa’d), yy. 1993, s. 23, 26; Ebü’l-Hasan es-Sübkî-Ebü Nasr Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi’l-Minhâc*, I, 206-207; Mahmûd Tevfik M. Sa’d, *Delâletü’l-elfâz inde’l-usûliyyîn*, s. 18-19; Ömer Türker, *a.g.e.*, s. 136-137.

<sup>176</sup> Başka bir değerlendirmeye göre ise, “belâgatte lafız ile mâna arasındaki mutâbakat ilişkisi hakîkat, tazammun ilişkisi mecâz; iltizâm ilişkisi ise kinâye adını alır.” bk. M. A. Yekta Saraç, *a.g.e.*, s. 84.

<sup>177</sup> Mahmûd Tevfik M. Sa’d, *a.g.e.*, s. 20. Hanefî usûlcülerine göre lafız ve mâna arasındaki münâsebet dört farklı açıdan taksîm edilmektedir: a) Lafzın bir mânaya konulması (vaz’) itibâriyle (sîga ve lûgat



## 2) Nazmın Beyânda Kullanımı

Başlıkta kullanılan “beyân” kelimesi, gerek sözlük anlamının doğurduğu vuzûh ve açıklama mânasına,<sup>178</sup> gerekse “meânî” ve “bedî” ile birlikte belâgat sanatının üç dalından biri olan ve söyleyişteki güzelliğin yanı sıra, bir mânayı muhtelif biçimlerde ifade etmenin usûl ve kâidelerini kendisine konu edinen “beyân” ilmine atıfta bulunmaktadır. Kuşkusuz beyân ilmi açısından kelâmın güzelliği ve tesirli oluşu aynı zamanda belli bir nispette kapalı olmasını da gerektirmektedir. Nitekim sözde kapalılık arttıkça sözün gücü ve tesiri de aynı oranda artar. Meselâ bir kimsenin cömertliğini anlatmak için “o cömerttir” demek en yalın ve anlaşılır bir ifade tarzıdır. Ancak aynı durumun: “o, eli açıklıkta deniz gibidir” veya “o, denizdir” biçimindeki sözlerle dile getirilmesi veyahut bu kimseden bahsederken yalnızca “deniz” kelimesinin kullanılması, anlam bakımından tadrîcî bir kapalılığa sebep olmakla birlikte, aynı oranda anlatım gücünün artmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla nazmın (söz) beyânda (söylem) kullanımına göre yapılan “hakikat-mecâz” ayırımında, etkili bir ifadede bulunması kaçınılmaz olan kapalılığın sebebini teşkil eden lafızların nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durulmaktadır.<sup>179</sup>

### a) Hakikat

Hakikat ve mecâz ayırımı, lafzın kendisinden hareketle değil onun kelâm içerisindeki “kullanımına” nazaran ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple bir düşüncenin beyânı maksadıyla belli bir metin (kelâm) içerisine alınmamış, müstakil halde bulunan kelimelerin hakikat ya da mecâz oluşundan bahsedilemez.<sup>180</sup>

---

bakımından nazım vecihleri): Hâs, âm, müşterek ve müevvel. b) Lafzın mânaya delâletinin açıklık ve kapalılığı itibâriyle (nazımla beyân vecihleri): Zâhir, nas, müfesser, muhkem. Bunların zıtları olan: Hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih. c) Lafzın mânada kullanımı (istîmâl) itibâriyle (nazmın isti’ mâl vecihleri): Hakikat, mecâz, sarîh ve kinâye. d) Lafzın mânaya delâletinin anlaşılması (murâd ve mânaya vukûf vecihlerinin bilinmesi) itibâriyle: İbâre, işâret, delâlet ve iktizâ. bk. İbn Nüceym el-Hanefî, *Fethü’l-gaffâr bi-Şerhi’l-Menâr*, s. 17-19; Ali Bardakoğlu, “Delâlet”, *DİA*, IX, 119-121; Tahsin Görgün, “Lafız”, *DİA*, XXVII, 45-46.

<sup>178</sup> Beyân, “kastedilenin izâhı; delil ya da delile dayanan ilim” anlamlarına gelir. Sadrüşşerîa, *et-Tavzih Şerhu’t-Tenkîh*, II, 44.

<sup>179</sup> Şerefeddin et-Tîbî, *et-Tibyân fî ilmi’l-meânî ve’l-beyân*, I, 258-259; M. Mustafâ Heddâre, *İlmü’l-beyân fî’l-belâgati’l-Arabiyye*, Beyrut 1989, s. 13; M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, s. 81; Nusrettin Bolelli, *Belâgat: Arap Edebiyatı*, İstanbul 2001, s. 35; Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Beyân”, *DİA*, VI, 22.

<sup>180</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, I, 691.

“Hakikat”, Arapça’da “faile” vezninde, fâil veya mefûl mânasında kullanılan bir kelime olup gerçek, doğru, sâbit ve uygun olmak, icâb etmek ve gerçekleştirmek gibi anlamlara gelen (bâtılın zıddı) “hak” kökünden türemiştir. Bu anlamda “bir şey hak oldu” (hakka’ş-şey’) denildiğinde onun “yakînen sübût bulduğu” mânası kastedilir.<sup>181</sup> Beyân ilminde hakikat, “lafzın konulduğu aslî anlamında kullanılmasını” ifade etmektedir.<sup>182</sup> Başka bir ifadeyle, “vâzı’ın vaz’ıyla kazandığı anlam kastedilerek kullanılan her kelime hakikattir.”<sup>183</sup> Şu halde hakikat, lafızların vaz’ esasına uygun olarak kullanılması durumunda ortaya çıkan mânaya karşılık gelmektedir. Lafzın vaz’î, aslî ve temel anlamını, yani hakikat mânasını belirleyen vâzı’dır. Vâzı’ın dili meydana getiren toplumsal irâde olduğu ve bu irâdenin de o dilin lügatinde müşahhas hale geldiği dikkate alındığı takdirde, kelimelerin hakikat mânalarının, onların sözlükteki karşılıklarına tekâbül ettiğini söylemek mümkündür. Ancak lafızlar zaman içerisinde bir takım sebeplerle sahip oldukları sözlük anlamlarından alınarak başka anlamlara taşınabilir, anlam değişmesine uğrayabilirler. Bu sebeple lafzın vaz’ edicisinin değişmesiyle hakikat türü de değişmektedir. Eğer lafzın vâzı’ı, lügat sahibi ise buna “lügavî hakikat”; Şâri’ ise “şer’î (dinî) hakikat”; belli bir ilim dalının bilginleri gibi muayyen bir grup ise “ıstılâhî hakikat” (örfi-i hâs); toplumun geneli ise “örfi hakikat” (örfi-i âm) adı verilir.<sup>184</sup> Lafzın aslî anlamında meydana gelen bu genişleme sebebiyle hakikatın tanımı da değişmekte ve “lafzın, karşılıklı iletişimin (tehâtub) gerçekleştiği örfteki (ıstılâh/bağlam) mevzûunda kullanımı” şeklindeki ifadeyle, lügavî (vaz’î) hakikatın yanı sıra diğer üç hakikat türü de tanım kapsamına dâhil edilmektedir.<sup>185</sup>

Başlangıçta sahip bulunduğu lügavî anlamdan nakil yoluyla şer’î, ıstılâhî veya örfî bir anlama vaz’ edilmesi dolayısıyla “menkûl” adını alan lafız; kullanıldığı bağlama

<sup>181</sup> Ebü’s-Senâ el-Lâmişî, *Kitâb fî Usûli’l-fikh*, s. 38; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 225; Ebü’l-Abbâs el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, s. 42; Ebü’l-Hasan es-Sübkî-Ebü Nasr Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 271.

<sup>182</sup> Hakikat ya da mecâz, esasen mânanın değil lafzın bir sıfatıdır. Dolayısıyla günlük dilde sıkça kullanılan “hakikî mâna” veya “mecâzî mâna” tâbirleri beyân ilmi açısından bir galât-ı meşhûr hükmündedir. bk. Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu’l-Müntehab fî usûli’l-mezheb*, s. 123. krş. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 133; Molla Ahmed el-Leknevî, *Şerhu Nûri’l-envâr ale’l-Menâr*, I, 226.

<sup>183</sup> Abdülazîz Atîk, *İlmü’l-meânî: el-Beyân el-Bedi’*, Beyrut ts., s. 330 vd.; M. Mustafâ Heddâre, *İlmü’l-beyân fî’l-belâgati’l-Arabîyye*, s. 49.

<sup>184</sup> Ebü’s-Senâ el-Lâmişî, *Kitâb fî Usûli’l-fikh*, s. 42; Şerefeddin et-Tîbî, *et-Tibyân fî ilmi’l-meânî ve’l-beyân*, I, 288; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 161.

<sup>185</sup> Ebü’l-Abbâs el-Karâfî, *a.g.e.*, s. 43; Ebü’l-Hasan es-Sübkî-Ebü Nasr Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi’l-Minhâc*, I, 271-272.

göre (aynı anda olmamak kaydıyla)<sup>186</sup> hem hakikat hem de mecâz olabilir. Meselâ “salât” kelimesi sözlükte “duâ” anlamına geldiği halde, şer‘î kullanımda “namaz” mânasına vaz‘ edilmiştir. Salât lafzının “duâ” anlamı sözlük bakımından hakikat; şer‘î bakımından ise mecâzdır. Kezâ bu kelimenin “namaz” mânasında kullanımı lügatte mecâz; şer‘î istilâhta ise hakikat değeri taşımaktadır.<sup>187</sup> Dolayısıyla her ne kadar “salât” kelimesi sözlükte duâ anlamına gelse de, şer‘î bir metin veya konuşma içerisinde, yani dinî bağlamda namaz yerine duâ mânası kastedilerek kullanılması hakikat değil, mecâz ifade eder. Çünkü burada “salât” lafzının hakikat ya da mecâz oluşunu tespit ederken öncelikle dikkate alınması gereken husus, bu lafzın iletişimin (tehâtub) gerçekleştiği alandaki, yani şer‘î istilâhtaki karşılığıdır.<sup>188</sup>

Birden çok anlamı bulunan, ancak bu anlamlar arasında hakikat-mecâz ayırımına gidilemediği gibi aslî-lügavî anlamdan şer‘î veya örfî anlama nakil yapıldığı da tespit edilemeyen, bu sebeple asıllık ve hakikat bakımından muhtelif mânalar arasında eşit durumda bulunan lafızlara “müşterek” denir. “Menkûl” ise ilk defa vaz‘ edildiği lügavî mânadan alınarak, aralarında bulunan bir alâka sebebiyle ikinci bir mânaya nakledilen lafızdır. Menkûlü mecâzdan ayıran husus, tıpkı mecâzda olduğu gibi hakikî ve mecâzî mânaları arasında bir ilişki (alâka) bulunmasına rağmen, menkûl olan lafzın bir karîneye ihtiyaç duyulmaksızın anlaşılacak derecede mecâzî (ikinci) mânasının ağırlık kazanmış olmasıdır.<sup>189</sup> Meselâ, önceleri “ayakları üzerinde yürüyen hayvan” anlamına gelen “dâbbe” kelimesi, daha sonra “binek hayvanı” mânasında kullanılmaya başlanmış ve bu kelimenin ikinci anlamı zamanla ilk anlamını unutturacak ölçüde yaygınlık kazanmıştır. Böylece kelime, ikinci mânada yeni bir vaz‘ oluşturarak menkûl (mecâzî anlamın hakikî ve temel anlama dönüşmesi) halini almıştır.<sup>190</sup>

---

<sup>186</sup> Lafız bir şahıs olarak düşünülürse, mâna onun bineği mesâbesindedir. Nasıl ki bir şahsın aynı anda iki bineğe binmesi imkânsız ise, aynı metin içindeki tek bir lafzın hem mecâz hem de hakikat olarak anlaşılması (her zâhirin bir bâtını olması) da mümkün değildir. bk. Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, s. 155.

<sup>187</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, İstanbul 1326, s. 109; M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi*, s. 85. Ayrıca bk. Teftâzânî, *et-Telvih*, I, 162-164.

<sup>188</sup> Bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 274, 277.

<sup>189</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, I, 163. Yani menkûl lafızda, mecâzda olduğu gibi ilk anlamın (hakikat) terk edilip, ikincisinin (mecâz) tercihini gerektirecek bir karînenin bulunması şartı aranmaz.

<sup>190</sup> Teftâzânî, *et-Telvih*, I, 164; a.mlf., *el-Mutavvel*, s. 278; Nasrullah Hacımüftüoğlu, *a.g.e.*, VI, 22.

Şâyet bir lafız, menkûl veya mecâz gibi mevzûu dışında kullanılır, ancak iki mâna arasında bir alâka bulunmazsa, buna da “mürtecel” denir.<sup>191</sup> Bu durumda söz konusu lafzın birinci ve ikinci anlamı arasında herhangi bir bağ (alâka) bulunmadığı için, mürtecelin ikinci anlamda kullanımı “yeni bir vaz” gibi değerlendirilir ve bunun hakikat anlamı ifade ettiği söylenir.<sup>192</sup> Halbuki menkûl lafız, ilk vaz’ı olan lügavî mânasına nispetle ikinci vaz’da mecâz, ikinci vaz’a nispet edildiğinde ise hakikat olarak değerlendirilmektedir. Böylece lafızların, belâgat âlimleri tarafından aslî anlamından sonradan kazandığı yeni anlamlara doğru sırasıyla: “hakikat, mürtecel, menkûl ve mecâz” şeklinde tasnif edildiği görülmektedir.

### aa) Şer‘î Hakikat

İster menkûl, isterse mürtecel olsun bazı lafızların ikinci bir vaz’a tâbi tutulduklarında hakikat anlamı taşıdığı hususunda bilginler arasında ittifak vardır. Başka bir ifadeyle, lügavî hakikat dışında, örfî ve ıstılâhî hakikatin de mevcûdiyeti, tartışma konusu yapılmamıştır. Ancak şer‘î hakikatin keyfiyeti hakkında bazı görüş ayrılıkları bulunur. Fahreddin er-Râzî’nin ifadesiyle “şer‘î hakikatin imkânı üzerinde ittifak, vukûu üzerinde ise ihtilâf” söz konusudur.<sup>193</sup> Kuşkusuz “salât”, “zekât” ve “hac” gibi pek çok kelimenin dinî bağlamda, Arap dilindeki aslî (lügavî) anlamları dışında kullanıldığı bilinmektedir. “Şer‘î hakikat” adı verilen bu kullanımda lafzın kazandığı yeni anlam, herhangi bir karîneye ihtiyaç duyulmaksızın anlaşılır.<sup>194</sup> Başka bir ifadeyle bir lafzın âyet, hadis ya da icmâya bağlı olarak lügat anlamı dışında kullanıldığı sâbit olduğunda, artık o lafzın önceki (lügavî) anlamına itibâr edilmez.<sup>195</sup>

Şer‘î hakikatin tanımı ve kapsamı konusunda ise üç farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Eş‘arî mütekellim Kâdî Ebû Bekir el-Bâkullânî’ye göre Kur’ân’daki lafızlar,

---

<sup>191</sup> Mürtecele misâl olarak, “arpa tanesi” (şe‘îra) veya çivi (mismâr) mânasında da kullanılan “kelb” (köpek) kelimesi ile “ilk doğan”, “yeni” ve “el değmemiş” gibi anlamlara gelen “bikr” kelimesi gösterilmektedir. bk. Ebû’l-Hasan es-Sübkî-Ebû Nasr Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi’l-Minhâc*, I, 274; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, I, 725; IV, 78. krş. M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul 1989, s. 129.

<sup>192</sup> Tefâtânî, *et-Telvîh*, I, 164.

<sup>193</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli’l-fikh*, I, 298; Ebû’l-Hasan es-Sübkî-Ebû Nasr Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 274.

<sup>194</sup> İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli’l-fikh*, Kahire 1932, s. 164; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 684.

<sup>195</sup> Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd*, vr. 57a; Ebû’s-Senâ el-Lâmişî, *Kitâb fî Usûli’l-fikh*, s. 43.

lügat mânalarından alınarak yeni bir mânaya vaz' edilmiş değildir. Aksine naslarda yer alan bütün kelimeler, lügavî mânalarına uygun olarak kullanılmıştır. Meselâ “salât” ve “sıyâm” (oruç) lafızları sözlükte “duâ” ve “imsâk ” anlamına gelmektedir. Şâri' uygulamada bunlara rükû, secde, niyet vb. bazı şartlar ilâve etmekle birlikte, onları büsbütün ayrı bir mânada kullanmamıştır. Bunun dışında dinî terminolojide oluşan tüm ifadelerin, âlimlerin kullanımından (örf-i fukahâ) kaynaklandığını belirten Bâkılânî'ye göre, söz konusu kavramlar, önceleri âlimlerin ıstılâhında (tehâtub) karîneye ihtiyaç duyulmaksızın kullanılmış ve zamanla bu kullanım yaygınlık ve şöhret kazanmıştır.<sup>196</sup>

İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Kâdî Beyzâvî ve Ebü'l-Hasan es-Sübkî gibi Eş'arî bilginler ile Fahrülsâm Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Ebü Zeyd ed-Debûsî ve Şemsüleimme es-Serahsî gibi Hanefî usûlcüler şer'î hakîkatin menkûl, yani lügavî hakîkatten mecâz yoluyla şer'î hakîkate taşınmış olduğu görüşünü paylaşmaktadır. Dolayısıyla bu lafızlar küllî olarak lügavî anlamlarından soyutlanmış ve yeni bir vaz' oluşturmuş değillerdir. Önceki lügavî mânalarında kullanılmadıkları gibi, mutlak olarak bundan sarf-ı nazar edilerek de anlaşılamazlar. Bilakis şer'î mânasıyla lügavî manası arasındaki alâkadan hareketle bu yeni anlamda kullanılırlar. Şer'î hakîkate “anlam” tek bir bütün olarak değil de, mürekkep bir yapı şeklinde düşünülür. Onların anlayışına göre, bu türden bir lafzın lügavî anlamı onun hakîkatinin bir kısmını (cüz'), şer'î anlamı da diğer kısmını meydana getirmektedir. Bir şeyi, parçalarından birinin adıyla zikretmek ise lügavî mecâzdır. Meselâ namazın bir cüz'ü olan duâyı ifade eden “salât” kelimesi (mecâzen) namazın bütününe ifade etmek üzere kullanılmış ve bu kullanım yaygınlık kazanmıştır. Daha sonra bu lafzın hakîkat anlamının (duâ) terk edilmesiyle (lügavî) mecâz, şer'î hakîkat haline gelmiştir. Sözlükte imsâk anlamına gelen “savm”, kasdetmek anlamına gelen “hac” kelimeleri de böyledir.<sup>197</sup>

<sup>196</sup> Emîr Pâdişâh, *Teyisrü't-Tahrîr*, II, 15; Ebü'l-Hasan es-Sübkî-Ebü Nasr Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc*, I, 277, 325. Tehânevî, Bâkılânî'nin görüşünü şu şekilde aktarır: “Şâri', salât, zekât vb. lafızları naslarda karîneler yardımıyla mecâz olarak kullanmıştır. Bu sebeple söz konusu lafızlar şer'î hakîkat değil, örf-i hâs (ıstılâhî hakîkat) konumundadır. Kelâmçı, fıkıhçı ve usûlcülerin kullanımında naslardaki karînelerden soyutlanan bu kelimeler, daha sonra onların ıstılâhını kullanan kimselerce bu kullanıma uygun olarak “şer'î mânalar” şeklinde isimlendirilmiştir.” Tehânevî, *Keşşâf*, I, 685.

<sup>197</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 299-300; Ebü'l-Hasan es-Sübkî-Ebü Nasr Tâceddin es-Sübkî, *a.g.e.*, I, 277; Emîr Pâdişâh, *Teyisrü't-Tahrîr*, II, 15-16. krş. Ebü Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh* (nşr. Halil Muhyiddin Meys), Beyrut 2001, s. 127.

Ana hatlarıyla aktarmaya çalıştığımız bu yaklaşımın esâsen Bâkîllânî'nin görüşünden farklı olmadığını savunan İbnü'l-Hümâm, “şer‘î hakîkat”ın, belli bir alâka sebebiyle lügavî mânasından alınan lafzın, ikinci bir vaz‘ oluşturacak biçimde yeni bir mânaya nakledilmesiyle meydana geldiği, yani “menkûl” olduğunu tarzındaki açıklamayı daha doğru bulduğunu belirtir. Burada yeni anlamı belirleyen bizzat Şâri‘dir; şer‘î hakîkatin zaman içinde yaygınlık kazanmak veya din bilginleri tarafından tâyin edilmek sûretiyle oluştuğu görüşü ise isabetli değildir.<sup>198</sup>

Şer‘î hakîkatin mevcûdiyetini mutlak bir biçimde benimseyen Mu‘tezile,<sup>199</sup> bu konuda bir adım daha ileri giderek bu tür lafızların, lügavî anlamlarıyla irtibatlı olabileceği gibi, dilciler tarafından dahi bilinmeyen, sözlük anlamlarından tümüyle farklı bir mânada kullanılmış olmasını da mümkün görmektedir. Bu bakımdan şer‘î ıstılâhtaki bazı lafızların herhangi bir lügavî karşılığı bulunmayabilir.<sup>200</sup> Şer‘î hakîkati; salât, zekât ve savm gibi kulun fiilleriyle ilgili olanlar ile küfür, îmân, mü‘min, kâfir ve fâsık gibi doğrudan dinin aslıyla ilgili olanlar şeklinde iki kısma ayıran Mu‘tezile, itikâdî nitelikte oluşları ve kişinin dinî durumunu gösteren hallerden meydana gelmeleri dolayısıyla, ikinci kısımda sayılanlara “dinî hakîkat” (dinî isimler) adını vermektedir.<sup>201</sup> Sözelimi “îmân” lafzının lügat mânası “tasdîk”tir. Ancak Allah Teâlâ Kur‘ân’da bu kelimeyi aslî mânasından alarak başka bir mânaya nakletmiş ve ona dinî hakîkatini kazandırmıştır. Dolayısıyla naslarda geçen îmân lafzını “tasdîk” olarak değil, bu kelimenin şer‘î hakîkattaki karşılığı olan “dîn” (İslâm) şeklinde anlamak gerekmektedir. Çünkü din, Rasûlullah’ın insanlara ulaştırdığı ilâhî emir ve yasakların her birinin

<sup>198</sup> İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, s. 165.

<sup>199</sup> Fahreddin er-Râzî, Bâkîllânî'nin şer‘î hakîkati mutlak olarak reddettiğini, Mu‘tezile'nin ise mutlak olarak benimsediğini belirterek, bilginler arasında genel kabul gören anlayışın bu iki görüş arasında bulunan (yukarıda açıkladığımız) üçüncü bir görüş olduğunu belirtir. bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 298-299.

<sup>200</sup> Sübkî bu bağlamda şer‘î hakîkati dört kısma ayırmanın mümkün olduğunu kaydeder: a) Dilcilerin (naslardan bağımsız olarak) hem lafız ve hem de mânasını bildikleri, fakat naslardaki anlamıyla kullanmadıkları kelimeler. Meselâ Allah’ın “rahmân” ismi gibi (Mâtürîdî, insanların bilmediği kendine has bir anlama sahip bulunması sebebiyle “rahmân” kelimesinin Allah’tan başkasına nispetinin câiz olmadığını söyler bk. *Te‘vilâtü'l-Kur‘ân*, VIII, 252). b) Lafzı ve mânası (önceden) dilciler tarafından bilinmeyen kelimeler. Sûre başlarındaki “mukattaa harfleri” gibi. c) Savm ve salât kelimeleri gibi lafzı bilinen, fakat mânası bilinmeyen kelimeler. d) Çayır ve otlak anlamında kullanılan “eb” (bk. Abese 80/31) kelimesi gibi lafzı önceden bilinmediği halde mânası bilinen kelimeler. bk. Ebü'l-Hasan es-Sübkî-Ebü Nasr Tâceddin es-Sübkî, *a.g.e.*, I, 275-276. krş. Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrû's-Semerkindî*, I, 73.

<sup>201</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 299; Emîr Pâdişâh, *Teysîrû't-Tahrîr*, II, 18.

tasdîkinin toplamını (mecnû‘u’t-tasdîki’l-hâs) ifade etmektedir. Bu yaklaşımları dolayısıyla ameli îmânın bir cüz’ü kabul eden Mu‘tezile âlimleri, büyük günah sahiplerinin (mürtekb-i kebîre) îmân dâiresinin dışına çıktığını savunmaktadır.<sup>202</sup>

### ab) Îmânın Hakîkati

“Îmân” lafzının târifi konusunda farklı görüşlerin bulunduğunu söyleyen Ebü’l-Berekât en-Nesefî, İmâm Mâlik, Şâfîî, Evzâî, Ahmed b. Hanbel ve Zâhirîler’den oluşan Ehl-i hadîs’in (Selefiyye) îmânı “kalp ile tasdîk, dil ile ikrâr ve organlarla amel”den müteşekkil kabul ettiğini; Mu‘tezile’nin ise îmânı “her türlü itaati kapsayan bir isim” olarak tanımladığını zikrederek, amelin îmânın müsemmâsına dâhil edilmesinin yanlış bir yaklaşım olduğunu belirtir.<sup>203</sup> Ona göre (lügavî) hakîkat, aslen vaz‘a dayalı bulunduğu için tevkîfidir (önceden belirlenmiştir, mütekellimin kasdı veya dinleyicinin anlayışına göre değişmez) ve ancak işitme (sem‘) yoluyla tespit edilir.<sup>204</sup> Bu nedenle herhangi bir kavramın şer‘î hakîkati, naslarda aksine bir beyân bulunmadıkça onun lügavî hakîkati çerçevesinde değerlendirilmelidir.

Îmân lafzının sözlük anlamı “tasdîk”tir. Nitekim Kur’ân’da Yûsuf’un kardeşlerinin babalarına: “Sen bize îmân etmiyorsun”<sup>205</sup> şeklindeki hitapları, “sen bizi tasdîk etmiyorsun”<sup>206</sup> anlamına gelmektedir. Şu halde îmân kelimesinin lügavî mânası “söyleneni kalp ile tasdîk etmek” (onaylamak) demektir. Dinî hakîkati bakımından ise, îmân bu lügavî anlamına bağlı olarak: “Allah katından getirdiği şeyler konusunda Rasûlullah’ı (a.s.) tasdîk etmek” şeklinde anlaşılmalıdır. Allah’a, meleklerine, rasûllerine, âhiret gününe ve tafsilî olarak inanılması gereken her şeye îmân ederek Allah’tan aldığı hususlarda Hz. Peygamber’i doğrulayan kimseye de din dilinde “mü’min” adı verilir.<sup>207</sup> Îmân kelimesinin zıddı “küfür”dür. Küfür, red ve inkâr mânasında kullanılır. Bu kavramların her ikisi de kalpte meydana gelen fiilleri ifade etmektedir. Şüphesiz birbirinin zıddı olan iki şey, iki farklı mekânda birbirinin zıddı

<sup>202</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 303; Ebü’l-Hasan es-Sübki-Ebü Nasr Tâceddin es-Sübki, *a.g.e.*, I, 278; İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr fi usûli’l-fikh*, s. 166.

<sup>203</sup> Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, vr. 77a.

<sup>204</sup> Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 227.

<sup>205</sup> Yûsuf 12/17, وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا

<sup>206</sup> وما انت بمصدق لنا

<sup>207</sup> Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, vr. 76b.

olamaz, bu sebeple küfür lafzının karşıtı olan îmân kelimesinin mahallinin de yine kalp olması gerekir. Kezâ her iki kelimenin şer‘î ıstılâhtaki kullanımları, lügat anlamlarıyla uygunluk göstermektedir. Meselâ “Kim Tâğût’u inkâr (küfür) edip Allah’a îmân ederse, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapışmış olur”<sup>208</sup> meâlindeki âyette geçen îmân ve küfür lafızlarıyla “tasdik” ve “inkâr” (tekzîb) mânaları kastedilmektedir.<sup>209</sup>

“Îmân ve küfür” lafızlarının bazı âyetlerde mecâzen başka mânalarda kullanıldığını, fakat bu durumun istisnâ teşkil ettiğini kaydeden Ebü’l-Muîn en-Neseî, şer‘î hakîkatin lügâvî hakîkatten ayrı düşünülmemeyeceğini şu ifadelerle dile getirir:

“Dilcilerin nazarında “îmân” lafzının tasdikten ibâret olduğu muhakkaktır. Her kim bu kelimeyi “tasdik” anlamı dışında kullanırsa, onu lügatte anlaşılan mânasından (mefhûm) alarak başka bir (ıstılâhî) mânaya taşımış olur. Şâyet îmân lafzı için böyle bir yöntem mümkün görülürse, o takdirde sözlükteki diğer bütün kelimeler için de aynı durum söz konusu olacaktır. Bu ise dilin iptali ve (sem‘î delillere ulaşma vasıtası olan) lügatin işlevsiz hale getirilmesi demektir.”<sup>210</sup>

Mu‘tezile kelâmcılarından Ebü’l-Kâsım el-Ka‘bî’nin “bütün dinî tutumlar (itaat) îmândandır” şeklindeki görüşünü değerlendiren İmâm Mâtürîdî, bu ifadenin söz konusu dinî davranışların “îmânın eseri olduğu” tarzında anlaşılması halinde doğru kabul edilebileceğini belirtir. Nitekim bu, kişinin “her nimet Allah’tandır” sözüne benzer, yani her nimet Allah sayesinde elde edilmiş, O’nun sayesinde var olmuş demektir. Eğer bu sözle, amelin îmânı meydana getiren unsurlardan (îmânın şartlarından) biri olduğu iddiâ ediliyorsa, bu görüş doğru değildir. Nitekim itaat olarak adlandırılan (iyi) fiillerin kendisine nispet edilmiş olması, îmânın onlardan ayrı bir şey olduğunu açıkça göstermektedir.<sup>211</sup>

Allah Teâlâ’nın îmân ile sâir ibâdetlerin arasını her birine bir takım mâkul isimler vermek sûretiyle tefrik ettiğini belirten Ebü’l-Muîn en-Neseî, Kur’ân-ı

<sup>208</sup> el-Bakara 2/256, فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

<sup>209</sup> Ebü’l-Berekât en-Neseî, *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, vr. 76b-77a. krş. Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebşiratü’l-edille*, II, 406.

<sup>210</sup> Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebşiratü’l-edille*, II, 406; Ebü’l-Berekât en-Neseî, *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, vr. 77a.

<sup>211</sup> Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 445-448.



Kerîm’de bu hususa örnek teşkil eden pek çok âyetin bulunduğunu söyler.<sup>212</sup> Diğer taraftan kıblenin Beyt-i Makdis’ten Kâbe yönüne çevrildiğini haber veren âyette yer alan: “Allah sizin îmânınızı zâyî edecek değildir”<sup>213</sup> meâlindeki ifade, îmân kelimesinin “Mescid-i Aksâ’ya yönelerek kıldığınız namazlar” anlamında kullanılmış olması, îmân-amel birlikteliğini savunanların görüşünü destekler nitelikte değildir.<sup>214</sup> Çünkü söz konusu âyette, “Ashâbın Beyt-i Makdis’e dönerek kıldığı namazların kabul olduğuna dâir inançlarının boşa çıkarılmayacağını” vurgulandığını ya da burada bizzat “namaz”ın kastedildiğini, fakat onun yerine mecâzen “îmân” lafzının kullanıldığını söylemek mümkündür. Zirâ îmân mevcûd olmaksızın namazdan söz edilemez. Namaz kılmanın ön şartı ve kabûlünün sebebi îmân olduğu gibi, kılınan namaz aynı zamanda o namazı kılan kişinin îmânına da delâlet eder. Dolayısıyla aralarındaki “sebeb-müsebbeb” veya “delîl-medlûl” ilişkisi dikkate alındığında, âyette “îmân” kelimesinin, “namaz” mânasını ifade etmek üzere mecâzî anlamda kullanıldığı ortaya çıkmış olur.<sup>215</sup>

### ac) İmân ve İslâm’ın Aynılığı

Fahreddin er-Râzî, isim zikretmeksizin îmânın lügatte tasdîk, şer’î istilâhta ise “vâcib fiiller” anlamına geldiğini savunan Mu‘tezile’yi kasederek, onlara göre Allah’ın insanlardan yapmalarını istediği fiillerin “din”, dinin “İslâm”, İslâm’ın ise “îmân” olduğunu, dolayısıyla bu üç lafzın şer’î hakikat bakımından aynı anlama geldiğini kaydeder. Mu‘tezile’nin bu konudaki aklî ve naklî delillerini kısaca sıralayan Râzî, daha sonra bunlara karşı itirazlarını zikreder.<sup>216</sup>

<sup>212</sup> Meselâ bk. el-Bakara 2/277, 91, 178; Âl-i İmrân 3/100, 106; el-En’âm 6/158, 278; et-Tevbe 9/18.

<sup>213</sup> el-Bakara 2/143, وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ

<sup>214</sup> “Tasdîk dışında kalan taatler ve ibâdetlere de sayılarına nazaran ‘îmân’ denilmiştir. Ancak bu, küfrün zıddı olan, kendisiyle küfürden çıkıp İslâm’a girilen ve Ehl-i kible zümresine dâhil olunan îmân mânasında değildir.” bk. Ebû Seleme es-Semerkandî, *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi* (nşr. ve trc. Ahmet Saim Kılavuz), İstanbul 1989, s. 71.

<sup>215</sup> Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, II, 409-410. krş. Ebû’l-Berekât en-Nesefî, *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, vr. 78a. Pek çok meselede olduğu gibi burada da Ebû’l-Muîn en-Nesefî ve Ebû’l-Berekât en-Nesefî’nin görüşlerine kaynaklık eden İmâm Mâtürîdî, söz konusu âyetin tefsirinde yukarıda zikredilenlere ilâveten, Yahûdiler’in bazı itirazları üzerine inzâl buyrulan bu âyetin bir cevap mâhiyeti taşıdığına dikkat çeker. Ona göre dinî terminolojiye aykırı bulunmakla birlikte, Yahûdiler’in nitelemelerine uygun düşmesi maksadıyla, “namaz” yerine “îmân” lafzının kullanılmış olması da ihtimâl dâhilindedir. bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 263-264.

<sup>216</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 303-314.

Mâtürîdîler'e göre de bu üç lafız, kavramsal bakımdan aynı mânâyı ifade etmektedir.<sup>217</sup> Ancak Mu'tezile'nin yaklaşımından farklı olarak, bu terimler îmân kelimesinin lügavî hakîkati olan "tasdîk" çerçevesinde; yani bir şeyi veya hususu onaylama, doğrulama ve kabul etme anlamı üzerinde birleşmektedir.

Dinî örfteki kullanımları (şer'î hakikat) açısından "îmân" ve "İslâm"<sup>218</sup> kelimelerinin aynı mânâyı ifade ettiğini söyleyen İmâm Mâtürîdî, lügavî hakikatleri bakımından aralarında bazı farkların bulunduğunu kaydeder.<sup>219</sup> Meselâ inkârcılar kendilerini İslâm ile nitelemekten çekindikleri halde, îmânla nitelemekten geri durmamışlardır. Bu bakımdan İslâm bir dinin adı olarak bilindiği halde, îmânın böyle bir kullanımı mevcûd değildir. Yine "diyâr-ı (dâr) İslâm" ve "diyâr-ı küfür" tâbirleri yaygın olduğu halde, "diyâr-ı îmân" veya "diyâr-ı tekzîb" sözü kullanılmamaktadır. Diğer taraftan istilâhî kullanımdan kaynaklanan bu gibi tercih farkları, İslâm'ın zıddı olan "küfr"ün, îmânın zıddı olan "tekzîb" mânasına geldiği gerçeğini değiştirmedeği gibi, Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin ifadesiyle, "ehl-i İslâm'ın diyârı" ile "ehl-i îmânın diyârı" tâbirleri arasında anlam bakımından hiçbir farkın bulunmadığı da son derece açıktır.<sup>220</sup>

İslâm kelimesi sözlükte "ihlâs" (içtenlik, samîmiyet) anlamına gelmektedir. Nitekim Allah Teâlâ, muhtelif âyetlerde<sup>221</sup> bu kelimeye, kulun Rabbine bütün samimiyetiyle teslim olması ve bu konuda hiçbir kimseyi O'na ortak koşmaması anlamını vermektedir.<sup>222</sup> Böylece İslâm'ın şer'î hakikatteki mânası, "hükümlanlık (mülk), yaratma ve takdîr etme bakımından hiçbir ortağı bulunmayacak tarzda tüm mevcûdâtın eksiksiz olarak Allah'a has kılınması" demektir. İmân ise "tüm varlıkların, Cenâb-ı Hakk'ın kendilerinin Rabb'i, onları buldukları hal üzere var kılan yaratıcısı olduğu ve ortaklardan münezze bulduğu hususundaki şehâdetlerini tasdîk etmektir." İmâm Mâtürîdî'ye göre İslâm'ın "boyun eğme ve ihlâs"; îmânın ise "Allah'ın her şeyin

<sup>217</sup> Bk. A. Saim Kılavuz, *İmân Küfür Sınırı*, İstanbul 1982, s. 49-50.

<sup>218</sup> Mâtürîdîler'e göre "dîn" ve "îmân" lafızıyla aynı anlama geldiği düşünülürse, buradaki "İslâm" kelimesinin küçük harfle yazılması daha doğru olacaktır. Ancak biz, genel kullanıma mutâbık kalmak bakımından bu noktaya dikkat çekmekle yetiniyoruz.

<sup>219</sup> Krş. Ebü Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ekber", *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, s. 58.

<sup>220</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 512; Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebşirâtü'l-edille*, II, 427; Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İmân, Allah, Peygamberlik Anlayışı*, Ankara 1980, s. 56-57.

<sup>221</sup> Bk. el-Bakara 2/131, 136.

<sup>222</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 513.

Rabbi olduğu hakkındaki haberleri” ya da “peygamberlerin getirdiklerini tasdîk etmek” şeklindeki yaygın anlamları, yine yukarıda verilen temel tanım çerçevesinde değerlendirilmelidir.<sup>223</sup> Mâtürîdî söz konusu iki kavram hakkındaki görüşünü şu şekilde hülâsa eder:

“Böylece İslâm kelimesinin (şer‘î) hakîkati, zikrettiğimiz gibi, îmânın hakîkati de yine ifade ettiğimiz şekilde olduğuna göre, bu iki kavramdan birinin gerçek anlamıyla mevcûd olup da diğerrinin mevcûd olmaması düşünülemez. Bu sebeple ‘îmân ile İslâm’ın netice itibariyle aynı olduğu söylenmiştir. Ne var ki “insan”, “Âdemoğlu”, “racül” ve “filân” kelimelerinin lafzen farklılık arz etmesi gibi, bazen aynı mânâyı ifade etmek üzere değişik isimler kullanılabilir. Her ne kadar İslâm kelimesinin mânası bazı durumlarda zâhiren farklı olsa da, netice itibariyle birinin varlığı ötekinin varlığını gerektirecek tarzda îmân ve İslâm aynı şeyi ifade etmektedir.<sup>224</sup> Ancak İslâm kelimesinin sözlük anlamıyla ilgili olarak söylemiş olduğum hususlar bundan müstesnâdır.”<sup>225</sup>

Ebü’l-Muîn en-Nesefî, îmân ve İslâm ayrımının Haşviyye’den bazı kimselere ait bir iddia olduğunu söylerken, Ebü’l-Berekât en-Nesefî aynı zümreyi Ehl-i zâhir (ashâbü’z-zevâhir) şeklinde tanımlamaktadır.<sup>226</sup> İmâm Mâtürîdî ise îmân ve İslâm

<sup>223</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II, 269-270. krş. Alâeddin es-Semerkindî, *Şerhu Te’vilâti’l-Mâtürîdî*, vr. 121a. Mâtürîdî tefsirinin başka bir yerinde aynı tanımı zikrettikten sonra bunu, “insan her ne zaman, âlemdeki her bir varlığın Cenâb-ı Hakk’a ait olduğuna, onu Allah’ın yarattığına ve bütün mahlûkâtın kendi hâlıkının şâhidi ve delili olduğuna inanırsa, yaratıcısına şehâdet etmek hususunda onu (mahlûk) tasdîk etmiş olur” şeklinde izâh etmektedir. Böylece Mâtürîdî’nin “mahlûkâtın şehâdetinin tasdîki” sözüyle, “eşyanın (insanın kendi nefsinin ve âlemdeki diğer varlıkların) Yüce Yaratıcı’nın varlığı ve birliğine delâletini” kastettiği daha net anlaşılacaktır. Onun bu ifadeleri, “îmân ile tasdîk edilen şey nedir?” sorusunu öncelikle “peygamber” ya da “vahiy” şeklinde değil, “âlemdeki tüm varlıkların, Allah’ın varlığına, birliğine ve O’nun kemâl sıfatlarına şehâdet ve delâletleri” biçiminde cevapladığını ve dolayısıyla îmânın temelini “istidlâlî bilgiyi” yerleştirdiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XIV, 78. krş. a.e., VII, 120; XI, 186-187; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993, s. 149.

<sup>224</sup> “İmân ve İslâm birbirinden ayrı düşünülmemeyen (mütelâzım) iki kavramdır. Zirâ emir ve nehiylere boyun eğmeksizin tasdîkin geçerliliğinden sözedilemeyeceği gibi, bunun tersi de aynı şekildedir.” Rükneddin es-Semerkindî, *el-Akîdetü’r-Rükniyye fi Şerhi lâ ilâhe illallâh Muhammedün Rasûlullâh* (nşr. Mustafa Sinanoğlu), İstanbul 2008, s. 120.

<sup>225</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 634. *el-Âlim ve’l-müteallim* adlı risâlesinde aynı meseleye değinen Ebü Hanîfe, “tasdîk, mârifet, ikrâr, İslâm ve yakın kelimelerini nasıl yorumlarsınız?” şeklindeki soruya: “Bunlar farklı kelimelerdir, fakat hepsi birden ‘îmân’ mânasına gelmektedir (...) Meselâ, bir adama hitâben: ‘Ey insan!’ ‘Ey adam!’ veya ‘Ey falanca!’ denilmesi gibi. Bu lafızları kullanan kimse, onlarla bir tek kimseyi kastetmesine rağmen, aynı kişiyi muhtelif kelimelerle çağırmıştır” cevabını vermektedir. bk. Ebü Hanîfe, “el-Âlim ve’l-müteallim”, *İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri* içinde, s. 14.

<sup>226</sup> Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, II, 425; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, vr. 83a. krş. Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 176.

terimlerinin anlam bakımından birbirinden farklı olduğunu savunanları iki gruba ayırır. Bunlardan ilki “îmânı bütün hayırları kapsayan bir terim” olarak tanımlayanlardır. Bu grup, nasların bir kısmının ışığında îmân ve İslâm’ın aynılığına, diğer bir kısmının ışığında ise bunların ayrı şeyler olduğu fikrine ulaşılabilceğini ileri sürmüşlerdir. Mâtürîdî’nin sözünü ettiği ikinci grup ise “îmân tasdîkten ibarettir” görüşünü benimseyenlerden meydana gelmektedir. Bu kimseler, Kitâp ve sünnetten istidlâlde bulunmak sûretiyle, “İslâm”ı Allah’a yakınlaşmayı sağlayan zâhirî ameller; “îmân”ı ise sadece tasdîk şeklinde tanımlamak hususunda öncekilerle hemfikirdir. Mâtürîdî’ye göre îmân ile İslâm arasında ayırım gözetilen bu iki zümreden, ikincisi ilkinin nispetle daha tutarlı gözükmektedir. Çünkü öncekiler bir taraftan İslâm’ı “zâhirî ve bâtinî amellerin toplamı” şeklinde tanımlamışlar, diğer taraftan da “îmân nedir?” sorusuna “bütün hayırlar îmândır” cevabını vererek, îmân-İslâm ayrılığı noktasında daha önce ileri sürdükleri delillerle çelişmek durumunda kalmışlardır.<sup>227</sup>

Ebü’l-Muîn en-Neseî ve Ebü’l-Berekât en-Neseî’nin yukarıdaki ifadeleriyle, ameli îmandan bir cüz kabul eden Selefiyye mensuplarını kastettikleri anlaşılmaktadır. Ancak onların, bu konuda Selefiyye ile aynı görüşü paylaşan Eş‘arîler’e hiç değinmemiş olmaları dikkat çekicidir. Öte yandan İmâm Mâtürîdî’nin bahsettiği ilk zümrenin yine Selefiyye olduğu açıksa da, tıpkı Mâtürîdîler gibi îmânı tasdîkten ibaret sayan ikinci zümre ile Eş‘arîler’in kastedildiğini söylemek tarihî bakımdan mümkün görünmemektedir.

Eserine düştüğü, hicrî 460’lı yıllarda Semerkant’ta eğitim gördüğü şeklindeki kayıttan Ebü’l-Muîn en-Neseî’nin çağdaşı olduğu anlaşılan Ebû Şekûr Muhammed (es-Sâlimî) el-Keşşî,<sup>228</sup> fukahâdan, yani Ehl-i sünnet bilginlerinden bazılarının îmân-İslâm ayırımına gittiğini, ayrıca Râfizîler ve Mu‘tezile’nin de benzer bir görüşe sahip olduklarını kaydeder. Müellifin belirttiğine göre Râfizîler, kendi mezheplerinden olan ve onların te’vîl anlayışlarını benimseyen kimseleri “mü’min” olarak adlandırırken; ümmetin kendilerinden olmayan, (gizli/bâtinî) hakikatleri ve te’vîli bilmeyen diğer fertlerine ise “müslim” (müslüman) adını vermeyi uygun görmüşlerdir. Kezâ Mu‘tezile de îmânın bâtında, İslâm’ın ise zâhirde olduğunu savunmuş; bu sebeple büyük günah

<sup>227</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 630-632.

<sup>228</sup> Bk. Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Tevhîd fî beyâni’t-tevhîd*, vr. 159a.

işleyen kimsenin (mürtekb-i kebîre) îmândan çıktığı halde İslâm'dan çıkmadığını, yani onun müslüman olup mü'min olmadığını iddiâ etmiştir.<sup>229</sup>

Îmân ve İslâm kavramlarının şer'î hakikat bakımından ayrı şeyler olduğunu savunanlar, görüşlerini genellikle şu iki naklî delile dayandırmaktadır: **a)** “Bedevîler îmân ettik” dediler. De ki: ‘Îmân etmediniz. Fakat *İslâm olduk* (boyun eğdik) deyin. Henüz îmân kalplerinize girmedi” meâlindeki âyette<sup>230</sup> Cenâb-ı Hak, îmân ile İslâm terimlerini birbirinden farklı anlamda kullanmış, bedevî Arapların henüz kalplerine işlememiş olan şeklî müslümanlıklarını nitelemek üzere, îmân kelimesinin yerine İslâm lafzının tercih edilmesini uygun görmüştür. **b)** İkinci delil, “Cibrîl hadisi” olarak bilinen meşhûr hadistir. Bu hadise göre Hz. Peygamber’e Cebrâil tarafından îmânın ne olduğu sorulmuş o da: “Allah’a meleklerine, kitâplarına, peygamberlerine, âhiret gününe; kadere, hayrının da şerrinin de Allah’tan geldiğine îmân etmendir” şeklinde cevap vermiştir. Kendisine İslâm sorulduğunda ise: “Allah’tan başka ilâh bulunmadığına şehâdet etmen, namaz kılman, zekât vermen, ramazan orucunu tutman ve hac için Kâbe’yi ziyâret etmendir” buyurmuştur. Yine bu hadise göre Cebrâil, birinci sorusuna aldığı cevabın akabinde “Bunları yaparsam mü'min miyim?”; ikincisinde ise “müslüman (müslim) miyim?” diye sormuş, Rasûlullah her ikisine de “evet” cevabını verince, o da “doğru söyledin” diyerek mukâbelede bulunmuştur.<sup>231</sup> Böylece karşı görüşü savunanlara göre hem Kitâp hem de sünnet, îmân ve İslâm kavramlarını açıkça birbirinden ayırmış bulunmaktadır.<sup>232</sup>

“Şer'î hakikat” ile “lügâvî hakikat” arasında mutlak bir ayrıma gitmeyen, tam aksine lafızların dinî mânalarının, onların dildeki kullanımlarından elde edilen aslî mânaları üzerine inşâ edildiği düşüncesini benimseyen Mâtürîdîler'e göre tıpkı “kuûd ve cülûs” (oturmak) fiilleri gibi, îmân ve İslâm da birinin var olması durumunda diğerinin yokluğu imkânsız bulunan müterâdif (lafızları ayrı, mânaları aynı) kelimelerdir. Zirâ bir kimsenin îmânın bütün şartlarını yerine getirip de müslüman

<sup>229</sup> Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, vr. 97a-b.

<sup>230</sup> el-Hucûrât 49/14, قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ

<sup>231</sup> “Cibrîl hadisi” adıyla meşhur olan bu rivâyet için bk. Buhârî, “Îmân”, 37, “Tefsîru'l-Kur'ân”, Sûretü Lokmân, 2; Müslim, “Îmân”, 1, 5, 7; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 17; Tirmizî, “Îmân”, 4; Nesâî, “Îmân”, 5; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9-10.

<sup>232</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, II, 426. krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 631.

olmaması veyahut onun İslâm'ın tüm gereklerine uyup da mü'min sayılmaması düşünülemez. “Şüphesiz Allah katında din İslâm'dır”<sup>233</sup> ve “Kim İslâm'dan başka bir din ararsa, (bilsin ki o din) kendisinden kabul edilmeyecek ve o âhirette hüsrâna uğrayanlardan olacaktır”<sup>234</sup> meâlindeki âyetlerde gerçek dinin İslâm olduğu vurgulanmaktadır. Şu halde “imân”ın son tahlilde “din” anlamına geldiği dikkate alınır, iddia edildiği üzere imân ve İslâm farklı şeyler olsaydı, “İslâm” dışında “imân” adıyla başka bir dinin daha mevcûdiyetinden bahsedilmesi gerekirdi. Halbuki yukarıdaki âyetlerde bu durum açıkça reddedilmektedir.<sup>235</sup> Aynı şekilde meleklerin: “Orada (Lût'un yöresinde) bulunan mü'minleri çıkardık. Zâten orada bir ev halkından başka müslüman bulamadık” meâlindeki âyette<sup>236</sup> geçen ifadelerinde, müslümanlar “mü'minler” şeklinde nitelendirilmektedir. Hz. Peygamber'den rivâyet edilen bir hadiste de “Cennete mü'min olan kimseden başkası giremez” buyrulmakta, aynı hadisin farklı bir rivâyetinde ise “müslüman olan kimseden başkası” denilerek bu iki terim arasında anlam bakımından bir fark gözetilmediği ortaya konulmaktadır.<sup>237</sup>

İmâm Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn en-Neseffî'yi takiben nasların bütünü göz önüne alındığı takdirde, imân ve İslâm kavramlarını birbirinden ayırmanın mümkün olmadığını ifade eden Ebü'l-Berekât en-Neseffî, tartışmanın konumuzla doğrudan ilişkili bulunan yönüne şu şekilde işaret eder:

“İslâm kelimesi iki farklı şekilde anlaşılabilir: a) Şer'î hakîkatte “imân” mânasında kullanılmaktadır. b) Bu lafzın lügavî hakîkatteki karşılığı ise “teslim olmak ve boyun eğmek” demektir. Nitekim yukarıda değinilen âyette (el-Hucûrât 49/14) Allah Teâlâ'nın bedevîlerden imânı nefyetmesine rağmen, onlar için ispat ettiği İslâm bu anlamdadır. Öyleyse söz konusu âyetin bu bölümü ‘kılıç (ölüm) korkusuyla teslim olduk deyin’

<sup>233</sup> İn الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ, Âl-i İmrân 3/19,

<sup>234</sup> وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ, Âl-i İmrân 3/85,

<sup>235</sup> Buradaki istidlâlî matematik diliyle şu şekilde ifade etmek mümkündür: “İslâm≠imân ise, İslâm=din(x), imân=din(y) olduğuna göre, imân ve İslâm'ın iki ayrı dinin (x ve y) adı olması icâp eder. Ancak yukarıdaki âyetlerde bu durum reddedilmektedir. Öyleyse geriye bir tek imân=İslâm=din olduğunun kabulü seçeneği kalmaktadır.” Bu kıyâsla ulaşılan neticenin doğru sayılabilmesi için imân ve din kavramlarının eşitliği fikrinin, muhâtaplar tarafından da kabul edilmiş (müsellem) olması gerekmektedir.

<sup>236</sup> فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ, ez-Zâriyât 51/35-36,

<sup>237</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV, 78-79; Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebziratü'l-edille*, II, 426-427.

şeklinde anlaşılmalıdır.<sup>238</sup> Burada kullanılan “İslâm” lafzıyla ‘Kim İslâm’dan başka bir din ararsa...’ (Âl-i İmrân 3/85) meâlindeki âyette geçen “İslâm” mânasının kastedilmediği açıktır.”<sup>239</sup>

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, söz konusu âyette geçen “İslâm” kelimesiyle muârizların iddiâ ettiği gibi, “zâhirî amel ve ibâdetler”in kastedildiğini söylemenin mümkün olmadığını kaydeder. Aksi halde söz konusu âyetin muhâtabı olan münâfikların, (bedevîler) îmân henüz kalplerine dâhil olmadığı halde şeklen boyun eğmiş ve kabullenmiş görünmeleri sebebiyle müslüman sayılmaları gerekir ki, bu görüşün yanlışlığı apaçık ortadadır.<sup>240</sup> Benzer şekilde “bu iki kelime arasındaki fark lügat ve lafız bakımındandır, yoksa (şer‘î) hakikat açısından her ikisi de aynı anlama gelmektedir” diyen Ebû Şekûr el-Keşşî de, yukarıda zikredilen âyette geçen “eslemnâ” ifadesiyle “İslâm” değil, “selâmet” mânasının kastedildiğini söyler. Nitekim Kur‘ân’da, İslâm ümmetinin bazen “müslümanlar”, bazen de “mü’minler” biçiminde adlandırılması, dinî terim olarak bu iki kelimenin arasında hiçbir farkın bulunmadığını göstermektedir.<sup>241</sup>

Cibrîl hadisine gelince, Mâtürîdîler’e göre îmân hakkındaki sorudan sonra, hadiste Rasûlullah’a yöneltilen ikinci soruda, aslında İslâm’ın bizzat kendisi değil, “şerâi‘ü'l-İslâm” (İslâm’ın şerâatleri), yani ibâdetleri, fiilî emir ve yasakları, İmâm Mâtürîdî’nin deyişiyle “İslâm’ın fiilleri”<sup>242</sup> sorulmuştur.<sup>243</sup> Nitekim Cebrâil ile Hz.

<sup>238</sup> Mâtürîdî, buradaki “zorunlu teslimiyet ve boyun eğmenin” (İslâm) Allah’a karşı değil, müslümanlara karşı olduğuna dikkat çeker. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 633.

<sup>239</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 83a-b. krş. a.mlf., *Medârikü't-tenzil*, III, 1684.

<sup>240</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, II, 428. Âyette bahsi geçen bedevîler, iddia edildiği gibi mü’min değil de müslim iseler, bunların inanç bakımından durumları nedir? Selefiyye ve Eş’ariyye’nin bu soruya cevabı “mü’min” veya “kâfir” olamayacağına göre, bu yorumun sahipleri îmân ile küfür arasında üçüncü bir hal (İslâm) ispat etme durumunda kalmaktadır. Mâtürîdîler ise söz konusu topluluğa “münâfik” hükmünü vererek meseleyi kendi açılarından halletmiş görünmektedir. Zirâ Hz. Peygamber döneminde münâfiklar da müstakil bir inanç grubunu teşkil etmekte ve son tahlilde “kâfirler” zümresine dâhil edilmektedirler. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 639-641; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, II, 427.

<sup>241</sup> Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Tevhîd fi beyâni't-tevhîd*, vr. 97b-98a.

<sup>242</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 636.

<sup>243</sup> Cibrîl hadisininin, Mâtürîdî bilginlerce müteber kabul edilen rivâyetlerinde yer alan “şerâi‘ü'l-İslâm” tabiri bazı mütercimler tarafından geleneksel din eğitimi formasyonuna da uygun olarak “İslâm’ın temel esasları” (Ebû Hanîfe, *İmâm Âzam Ebû Hanîfe Müsnedi* (trc. Ali Pekcan), Konya 2005, s. 39) veya “İslâm’ın şartları” (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 515; Beyâzîzâde, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin İtikâdî Görüşleri*, s. 87) şeklinde tercüme edilmektedir. Eş’ariyye’nin îmân ve İslâm anlayışına daha uygun olduğu gözükken bu türden tasarruflar (ve îmânın şartları, İslâm’ın şartları ayrımı), kanaatimizce Mâtürîdiyye’nin îmân ve İslâm’ın özdeşliği görüşünün doğru anlaşılmasını

Peygamber'in diyalogunu "İslâm nedir?" sorusuyla sürdüren meşhûr rivâyetin dışında, (Ebû Hanîfe'nin rivâyet ettiği) İbn Ömer'den nakledilen ve aynı hususu "İslâm'ın şerâi'i nelerdir?" şeklinde aktaran farklı bir rivâyetin daha bulunduğu işaret eden Mâtürîdî'ye göre bu ikinci rivâyet, birincisini açıklamak sûretiyle hadisin farklı lafızlarla aktarılmasından kaynaklanan görüş ayrılığının (îmân-İslâm ayrımının) giderilmesine yardımcı olmaktadır. Mâtürîdî, hadisin bu farklı rivâyetinde zikredilen "şerâi'" kelimesinin ilk rivâyette geçmemesinin, râvîlerin hatasına veya kastına bağlı muhtemel iki sebebi olabileceğini söyler. İlk ihtimâlê göre, hadisi rivâyet eden sahâbe konuşma esnasında ya da diğer râvîler hadisi aldıkları kimseleri dinlerken soru cümlesinde geçen "şerâi'" kelimesini duymamış ve bu sebeple eksik rivâyette bulunmuşlardır. Aksi halde söz konusu kelimenin hadisin aslında bulunmayıp metne sonradan eklendiği sonucuna varılır. Ancak ne İbn Ömer ne de âdil oldukları bilinen diğer râvîler hakkında böyle bir değerlendirmeye gidilmemiştir. Zirâ bazı sözleri işitmemiş olmaları râvîlerin güvenilirliğine bir zarar vermez, fakat hadis metninde bulunmayan ifadeleri oraya kasten ilâve etmeleri, onların hadis naklinde âdil oldukları

---

güçleştirmektedir. Zirâ "şerâi'" kelimesinin çoğulu olan "şerâi'" kavramıyla, peygamberden peygambere değişen ve neshe açık bulunan fiil ve ameller, dinin fûrû; kısaca fıkıh ilminin konusunu teşkil eden emirler, yasaklar ve ibadetler kastedilmektedir (bk. Hüseyin Kahraman, *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, Bursa 2001, s. 109-110. krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 245). Mâtürîdî'ye göre İslâm ve îmânın bir ve aynı olduğu dikkate alındığında, hadiste zikredilen namaz, zekât, oruç ve hac gibi temel ibadetlerin İslâm'ın şartı sayılması durumunda, bunların aynı zamanda îmânın şartları olarak da kabul edilmesi gerekecektir. Dolayısıyla ibadetler, îmân ile özdeş kabul edilen İslâm'ın şartı sayılamaz, fakat bu mânasıyla İslâm, "ibadetlerin şartı" olarak düşünülebilir. Çünkü her türlü ibadetin yerine getirilmesi ve kabulü "müslüman olma" şartına bağlanmıştır. (bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 608; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 78a). Burada dikkat çekmeye çalıştığımız bakış açısı, köken itibâriyle Ebû Hanîfe'nin risâlelerine dayanmaktadır. Meselâ bunlardan birinde Ebû Hanîfe'ye "Şirk diyârında yaşayan ve icmâlî olarak İslâm'ı kabul etmiş bulunan, farzlara ve şerâi'e dair hiçbir şey bilmediği, Kitâb'ı ve İslâm'ın şerâi'inden hiçbir şeyi ikrâr etmediği halde, Allah Teâlâ'yı ve îmânı kabul eden, ancak îmânın şerâi'inden hiçbirini ikrâr etmeden ölen kimse mü'min midir" diye sorulduğu, onun da "evet" cevabını verdiği nakledilmektedir (Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-ebsat", *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, s. 36-37; Beyâzîzâde, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, "metin kısmı", s. 39). Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Hanefî-Mâtürîdîlerce, îmân ve İslâm terimleri dinin temel inanç ilkelerini ifade etmek üzere aynı anlamda kullanılmakta; şerâi' lafzı ise yalnız kullanıldığında ya da her iki kelimeye nispet edildiğinde din, İslâm ve îmânı meydana getiren unsurlar, rükünler veya "şartlar" mânasına değil; din, İslâm ve îmândan kaynaklanan yükümlülükler, İslâm'ın hükümleri, ahkâmı (Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 502; Beyâzîzâde, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, s. 87) anlamına gelmektedir. Aksi halde (şerâi' kelimesi dilimize "şartlar" şeklinde tercüme edilecek olursa) yukarıdaki ifadelerden Ebû Hanîfe'nin, "îmânın şartlarından hiçbirini" kabul etmeyen bir kimseyi mü'min olarak nitelendirdiği neticesine ulaşılır ki, bunun yanlışlığı ortadadır. "Şerâi'ü'l-îmân" tâbirinin, "şerâi'ü'l-İslâm" ile aynı mânada kullanımı için ayrıca bk. Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî, *er-Red alâ ehli'l-bid'a* (nşr. Marie Bernand), Kahire 1980, s. 68, 114.



hükümünü ortadan kaldırır.<sup>244</sup> Kezâ aynı hadisin bazı rivâyetlerinde Hz. Peygamber'in: "Bu size dininizi öğretmeye gelen Cebrâil idi" dediği, bazılarında ise "dininizin işini (emr) öğretmeye..."<sup>245</sup> ifadesini kullandığı nakledilmektedir. Bu durum, hadisin metninde bulunan bir takım kelimelerin bazı rivâyetlerde atlanmış olabileceğini açıkça göstermektedir.

Hadisin bazı rivâyetlerinde "şerâi" kelimesinin bulunmayışının muhtemel bir başka nedeni ise râvîlerin mü'min ve müslim (müslüman) kelimeleri arasında bir fark bulunmadığını bilmeleri ve bunun apaçık (herkesçe bilinen) bir bilgi olduğunu düşünmeleri dolayısıyla "şerâi" lafzını hafzedip "İslâm" kelimesinin zikredilmesini yeterli görmeleridir. Veyahut hadisin (ibâdetlerden bahsedilen) bu ikinci kısmında İslâm'dan kaynaklanan ameller (ef'âlü'l-İslâm) açıklandığı için hadisin râvîsi, bir şeyin sebebinin ya da kendisiyle ilgisi bulunan başka bir şeyin ismiyle adlandırılması tarzındaki lügavî mecâz yöntemine başvurmak sûretiyle, ibâdetleri (onların sebebi veya şartı olan) "İslâm" kelimesiyle ifade etmiştir.<sup>246</sup>

İmâm Mâtürîdî'nin "şerâi" kelimesine yer vermesi sebebiyle diğerlerini açıklayıcı mâhiyette ve daha güvenilir bulunduğu hadisin bu varyantının, sahîh rivâyetlere dayandığını kaydeden Ebü'l-Muîn en-Nesefî, bu bağlamda üç farklı rivâyet senedini zikreder: a) Bunlardan ilki Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed en-Nesefî'nin, Ebü'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed el-Müstağfirî'den naklettiği, onun da muttasıl isnâdla Ebû Hanîfe, Alkame b. Mersed ve İbn Ömer'den naklettiği hadistir. b) İkincisi Ebû Hafs Ömer b. Mansûr el-Buhârî, Ebû Nasr Ahmed b. Amr el-'Irâkî, Ahmed b.

<sup>244</sup> Krş. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, II, 430.

<sup>245</sup> Meselâ bk. Tirmizî, "İmân", 4; Nesâî, "İmân", 5; Bekir Tatlı, *Hadis Tekniği Açısından Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE 2005), s. 141-142. Yine hadisin aynı bölümü "size dininize dair temel bilgileri (meâlimü dîniküm) öğretmeye gelen Cebrâil idi" şeklinde de nakledilmektedir. bk. Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ebî", *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, s. 36; a.mlf., *İmâm Âzam Ebû Hanîfe Müsnedi*, s. 38; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIII, 217; Hâbil Nazlıgöl, *Hadiste Metin İnşâsı ve Metin İnşâsı Açısından Cibril Hadisi Rivâyetleri*, Kayseri 2005, s. 142.

<sup>246</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 636. Yine bu bağlamda Ebü'l-Muîn en-Nesefî tarafından dile getirilen başka bir ihtimale göre, râvîler tarafından bilinçli bir tercihle "şerâi" lafzı hafzedilerek onun yerine muzâfun ileyh konumundaki "İslâm" kelimesi ikâme edilmiştir. Çünkü "İçinde bulunduğumuz şehre sor" (وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا) Yûsuf 12/82 anlamındaki âyette geçen "şehir" ifadesiyle "şehir halkı"nın kastedilmesi örneğinde olduğu gibi, yanlış anlaşılma endişesi bulunmadığı takdirde, tamlamalarda muzâfun hafzedilip yerine muzâfun ileyhin getirilmesi Arap dilinin üslûp özellikleri arasında yer alır. bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, II, 430.

Hâlid ez-Zâhid, Ebû Abdillâh b. Ebî Hafs, babası Ebû Hafs el-Kebîr, Muhammed b. el-Hasen, Ebû Hanîfe, Alkame b. Mersed ve Yahyâ b. Ya‘mer kanalıyla İbn Ömer’e dayanmaktadır. c) Üçüncü olarak yine Ebû Abdillâh b. Ebî Hafs, Abdullah b. Recâ‘ b. Amr el-Basrî, Mes‘ûdî, Alkame b. Mersed, Yahyâ b. Ya‘mer ve İbn Ömer’den nakledildiğine göre Cebrâil, Hz. Peygamber’e doğrudan “İslâm”ı (İslâm’ın şartlarını) değil, “şerâi‘ü’l-İslâm”ı, yani İslâm’ın fiilî emirlerini sormuş, Hz. Peygamber de bu suâle uygun olarak “namaz kılmak, zekât vermek, ramazan orucunu tutmak ve hac için Kâbe’yi ziyâret etmek” karşılığını vermiştir.<sup>247</sup>

<sup>247</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, II, 429. Kütüb-i Sitte başta olmak üzere muhtelif hadis kaynaklarında çok sayıda rivâyeti bulunan “Cibrîl hadisi” Hz. Ömer, Ebû Hüreyre, Ebû Zer, Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik, İbn Abbâs ve İbn Mes‘ûd gibi farklı sahâbîlerden nakledilmektedir. Bu hadisin Ebû Hanîfe’nin eserlerinde zikredilen üç farklı rivâyeti mevcûd olup bunlardan ikisi İbn Ömer’e, biri ise İbn Mes‘ûd’a dayandırılmaktadır (bk. Ebû Hanîfe, *İmâm Âzam Ebû Hanîfe Müsnedi*, s. 37-38; a.mlf., “el-Fıkhu’l-ebîsâf”, *İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri* içinde, s. 35; Ebû'l-Müeyyed el-Hârizmî, *Câmiu mesânidi’l-İmâmi’l-Âzam*, I, 127; Beyâzîzâde, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin İtikâdî Görüşleri*, s. 88). Hadis hakkında yapılan araştırmalarda “Alkame b. Mersed, Yahyâ b. Ya‘mer, İbn Ömer” tarîkiyle gelen ilk iki rivâyetin râvîlerinin sîka olmalarına rağmen, birbirlerinden hadis aldıklarına dair kaynaklarda bir bilginin mevcûd olmadığı, Alkame b. Mersed ile Yahyâ b. Ya‘mer arasında üçüncü bir şahsın (muhtemelen Süleymân b. Büreyde) bulunması gerektiği değerlendirilerek yapılarak hadisin isnâdının munkatî’ olduğu hükmüne varılmaktadır. Yine “Hammâd b. Ebî Süleymân, İbrâhim en-Nehâî ve Alkame b. Mersed” kanalıyla Abdullah b. Mes‘ûd’dan nakledilen üçüncü rivâyette, Alkame ile İbn Mes‘ûd arasında bir kopukluğun bulunması dolayısıyla hadisin munkatî’ veya mu‘dal olduğu, dolayısıyla sıhhatinin zarar gördüğü ifade edilmektedir (Bekir Tatlı, *Hadis Tekniği Açısından Cibrîl Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları*, s. 67-71, 92-93). Cibrîl hadisinin klasik kaynaklarda zikredilen değişik varyantları incelendiğinde, İslâm hakkındaki sorunun genellikle “İslâm nedir?” (me‘l-İslâm) veya “bana İslâm’ın ne olduğunu haber ver” (ahbîrîni anî’l-İslâm) şeklinde sorulduğu, Ebû Hanîfe kanalıyla gelen rivâyetlerde ise “İslâm’ın şerâi’i nelerdir?” (mâ şerâi’ü’l-İslâm) ifadesine yer verildiği dikkat çekmektedir. Müteber hadis kaynaklarında yaygınlık kazanan varyantlarından farklı olarak “şerâi’” lafzına yer veren ve hadis tekniği açısından illetli ve zayıf oldukları belirtilen bu tarz rivâyetlerin yalnızca İmân ile İslâm’ı müterâdif kavramlar olarak değerlendiren Hanefî-Mâtürîdî bilginler nezdinde itibâr görmesi, araştırmacıları bu hadisin mezhebin görüşüne uyarlanarak nakledilmiş olabileceği kanaatine yönlendirmektedir. Yine bazı araştırmacılar tarafından, hadisin önemli hadis kaynaklarında kabul gören şekline itiraz etmek yerine, Eş‘arî mütekellim Tefâtânî veya bir Hanefî âlimi olan Bedreddin el-Aynî’nin yaptığı gibi buradaki “İslâm nedir” ifadesini, “İslâm’ın semere ve alâmetleri nelerdir” biçiminde te’vîl etmenin daha isabetli bir yaklaşım olacağı vurgulanmaktadır (Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî’nin konuya yaklaşımı da bu yöndedir. bk. *et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd*, vr. 98a). Ancak bütün bu değerlendirmeler, hadise eklenen “şerâi’” ifadesinin uydurulmuş olduğu hükmünü vermek için yeterli bir delil teşkil etmemektedir. Zirâ yaygınlık kazanan (“İslâm nedir” şeklindeki) rivâyet de, çoğunluğunun imân ile İslâm’ı birbirinden ayrı kavramlar sayan Selefiyye ve bilâhare Eş‘ariyye mezhebine mensup bilginler tarafından nakledilmekte, dolayısıyla aynı ihtimâl onlar hakkında da geçerli bulunmaktadır. Ukaylî ve Müslim gibi hadis bilginlerinin hadisteki “şerâi’” kelimesinin “Ebû Hanîfe, Cerrâh b. Dahhâk ve Şirzime” gibi Mürciî ve Râfizîler tarafından uydurulduğunu iddia etmeleri de meselenin ilmî olmaktan çok mezhebî ve ideolojik bir boyut taşıdığını göstermektedir. Ayrıca rivâyet farklılığının merkezi konumunda bulunan Ebû Hanîfe’nin eserleri incelendiğinde, bu rivâyetin şekillendiği erken dönemlerde imân-İslâm ayrılığı tartışmasının henüz mevcut olmadığı, hadisin imân esasları ve kader konularında başvurulan bir delil olarak kullanıldığı dikkat çekmektedir. bk. Bekir Tatlı, *a.g.e.*, s. 207; Hâbil Nazlıgöl, *a.g.e.*, s. 110-142; Hüseyin Kahraman, *Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü*, s. 111; Nuri Tuğlu,

Ömer en-Neseffî'nin *el-Akâid* adlı eserinin şerhinde îmân ve İslâm'ın birliği hususunda müellif ile mutâbık gözüken Sa'deddin et-Teftâzânî, bu durumu şer'î bakımdan bir kimsenin mü'min olduğu halde müslüman olmadığını veyahut müslüman olup da mü'min olmadığını söylemenin imkânsız olduğu tarzında değerlendirmek gerektiğini belirterek: “bu iki kavramın birliği ifadesinden bunun dışında başka bir şey anlamıyoruz. Üstâdlar, ‘îmân ile İslâm aynıdır’ sözüyle, bunların birbirinden ayrı olarak düşünülmeceğini belirtmek istemişlerdir, yoksa îmân ve İslâm'ın kavramsal (mefhûm) açıdan birliğini kastedmemişlerdir”<sup>248</sup> yorumunu yapar. Ancak bu yorum, hakîkati yansıtmamaktadır. Hattâ tam aksine, onun burada üstâdlar (meşâyih) ifadesiyle referansta bulunduğu Mâtürîdîler, birbirinin yerine kullanılmasından hareketle îmân ve İslâm'ın özdeş mefhûmlar olduğunu ve bunların müterâdif lafızlar arasında sayılması gerektiğini ısrarla vurgulamışlardır.<sup>249</sup> Daha önce de görüldüğü gibi, Teftâzânî burada, Eş'arîler karşısında öne sürülen delillerin sağlamlığını fark ederek Mâtürîdiyye'nin anlayışını kabul etmekte, fakat bu anlayışı sınırlandırmak ve değiştirmek sûretiyle bir anlamda kendi mezhebinin yaklaşımıyla bağdaştırmaya, iki farklı görüş arasında bir denge ve orta yol tesis etmeye çalışmaktadır.<sup>250</sup>

#### **ad. Din ve Ahkâm (Şerâî) Ayırımı**

Mâtürîdîler, “İslâm” ve “îmân” lafızlarının “boyun eğmek” (yürekten bağlanmak) ve “tasdîk” şeklindeki lügavî anlamları üzerine binâ edilen ve bu iki lafzın şer'î hakîkatini teşkil eden “inanç” (i'tikâd) kavramının anlam alanına “din” kelimesinin de dâhil olduğu fikrini benimsemişlerdir. Başka bir ifadeyle “din” kelimesi, İslâm ve îmân terimlerinin konusunu teşkil eden ilkelerin toplamını (mu'tekadât) ifade etmektedir. Esâsen onların, îmânın hakîkati ve îmân-İslâm aynılığı, küfür ve büyük

---

*İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelâm Ekolünde Hadisler*, yy. ts., s. 217-220; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 139.

<sup>248</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 199. Teftâzânî, “îmân ve İslâm'ın mefhûm bakımından birliği kastedilmemiştir” sözüyle eğer bu iki lafzın sözlük anlamlarının farklı oluşunu kastediyorsa bu doğru bir tespittir, fakat bunun “mefhûm” yerine “lügat” kelimesiyle ifade edilmesi icâp eder. Şayet bu sözüyle îmân ve İslâm kavramların şer'î hakîkatinin farklı olduğunu söylemek istiyorsa, bu yaklaşım Mâtürîdîler açısından isâbetli bir tahlil değildir. krş. Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-Akâid*, İstanbul 1973, s. 160.

<sup>249</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebsiratü'l-edille*, II, 425.

<sup>250</sup> Izutsu'ya göre, Teftâzânî'nin bu yaklaşımı, “eğer bunlar tamamen özdeş ise, niçin iki farklı isim?” sorusuna cevap vermeyi amaçlamaktadır ve arka planında yatan fikir bakımından “ilk bakışta görüldüğü kadar basit” değildir. bk. Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı* (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1984, s. 86 vd.

günah işleyenlerin durumu gibi meselelerde tutarlılık ve süreklilik arz eden yaklaşımlarının arka planında, “inanç” sahası ile “âmel” sahası arasında yaptıkları temel ayırım yer alır. Bu ayırma göre ilâhî nizâmın, kelâm ilminin de konusunu teşkil eden itikâdî esaslara dâir olan kısmı genel olarak “din” kavramıyla; fıkıh ilminin konusunu meydana getiren ibâdetler ve amelî meselelerden oluşan kısmı ise “ahkâm” ya da “şerâi” kavramlarıyla ifade edilmektedir.<sup>251</sup>

Din ve ahkâm ayırımının, kaynağını Ebû Hanîfe'nin eserlerinden aldığı söylemek mümkündür. Nitekim o, *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı risâlesinde bütün peygamberlerin dininin bir olduğunu, aralarında din bakımından hiçbir ayrılığın bulunmadığını, hepsine birden aynı dini, yani tevhîd dinini tesis etmelerinin emredildiğini söyler. Diğer taraftan şerâatler (şerâi‘) çok ve muhtelif olduğundan her rasûl insanları kendi şerâatine dâvet etmiş, kendinden öncekinin şerâatine uymaktan da menetmiştir. Allah'ın dini değişmemiş, herhangi bir tebdîl, tahvîl ve tağyîre uğramamıştır. Şerâatler ise zaman içerisinde değişmiştir. Bazı şeyler kimi insanlar için helal iken, Allah onları diğer insanlara haram kılmıştır.<sup>252</sup> Başka bir yerde ise aynı taksimi “dinde fıkıh” ve “ahkâmda fıkıh” tâbirlerini kullanarak dile getiren Ebû Hanîfe, bunlardan ilkinin ikincisine nazaran daha üstün olduğunu kaydeder.<sup>253</sup> Onun bu cümlesini “dinde fıkıh, ilimde fıkıhtan daha üstündür”<sup>254</sup> şeklinde nakleden Ebü'l-Leys es-Semerkandî, buradaki “din”in İslâm, İslâm'ın da tevhîd anlamına geldiğini; “ilim” kavramının ise diyânet, yani şerâi‘ mânasında kullanıldığını söyler. İnsanların ve cinlerin yaratılış gâyesi Allah'a kullukta bulunmak, O'nun birliğini ikrâr etmek olduğundan, din konusunda bilgi (fıkıh) sahibi olmak asıl iken, ilim konusundaki bilgi fer‘ kabul edilmiştir.<sup>255</sup>

Bununla birlikte *el-Fıkhü'l-ekber*'de “lügat itibariyle îmân ve İslâm arasında fark vardır. Fakat İslâm'sız îmân, îmânsız da İslâm olmaz. Bunların her ikisi de bir

<sup>251</sup> Bk. Hasan Şahin, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, Kayseri 1987, s. 45 vd.; Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*, İstanbul 1995, s. 77 vd.; Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, s. 205.

<sup>252</sup> Ebû Hanîfe, “el-Âlim ve'l-müteallim”, *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, s. 12; Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî”, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* (nşr. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, s. 39.

<sup>253</sup> Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü'l-ebser”, *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, s. 35. krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 475.

<sup>254</sup> الفقه في الدين افضل من الفقه في العلم

<sup>255</sup> Bk. Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ebser* (nşr. Hans Daiber), Tokyo 1995, s. 51-52.

şeyin içi (batn) ve dışı (zahr) gibidirler. Din ise; îmân, İslâm ve şerâatlerin (şerâi‘) hepsine birden verilen bir isimdir” şeklindeki ifadesi, Ebû Hanîfe’nin diğer eserlerinde sergilediğinden farklı bir yaklaşım içerisinde bulunduğu intibâını uyandırmaktadır.<sup>256</sup> Nitekim bu farklı yaklaşım, onun bazı şârihlerinin elinde daha bâriz hale gelmektedir. Meselâ *Şerhu’l-Fıkhi’l-ebsat* adlı eserinde<sup>257</sup> bazı bilginlerin îmân ve İslâm’ı bir ve aynı; bazılarının ise ayrı kavramlar olarak değerlendirdiğini belirten Ebü’l-Leys es-Semerkandî, bu konuda en doğru açıklamanın İmâm Mâtürîdî’ye nispet ettiği üçüncü bir görüş olduğunu ileri sürer. Tasavvufî bir mâhiyet taşıyan bu yoruma göre<sup>258</sup> îmân, İslâm ve din kavramları birbirinin ne aynı ne de gayrıdır. Zirâ kalbin iç içe geçmiş “sadr, kalb, fuâd ve sır”dan müteşekkil tabakalarına yerleşen “İslâm, îmân, mârifet ve tevhîd” gibi unsurlar bir araya gelerek “din”i meydana getirirler.<sup>259</sup>

İmâm Mâtürîdî’ye ait olmadığı hususu şüphe taşımayan bu izâh tarzı, Semerkandî’nin eserinden ihtisâr edilmek sûretiyle telif edildiği izlenimini veren *Akâide (Akâid) Risâlesi*’inde de hemen hemen aynı ibârelerle tekrarlanmaktadır.<sup>260</sup> Yanlışlıkla İmâm Mâtürîdî’ye nispet edilen söz konusu risâle üzerine yazdığı şerhte yukarıdaki görüşü aktaran Tâceddin es-Sübkî daha sonra şu değerlendirmede bulunur: “Ben derim ki, Ebû Mansûr’un bu görüşü oldukça güzel ve tasavvuf yoluna uygun bir yaklaşımdır. Kelâmcının bu meseleye bakışı ise İslâm ve îmânın ayrılığı veya müterâdifliği

<sup>256</sup> Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu’l-ekber”, *İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri* içinde, s. 58.

<sup>257</sup> Aslında Ebü’l-Leys es-Semerkandî’ye ait olan bu eser, yanlışlıkla Mâtürîdî’ye nispet edilerek “*Şerhu’l-Fıkhi’l-ekber*” adıyla muhtelif defalar yayımlanmıştır (Haydarâbâd 1321, 1365; Kahire 1325; [nşr. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî], Katar ts.). bk. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 13; Şükrü Özen, “Mâtürîdî”, *DİA*, XXVIII, 149. Aynı eser, bazı araştırmacılar tarafından yine “*Şerhu’l-Fıkhi’l-ekber*” adıyla, ancak Semerkandî’ye nispetle anılmaktadır. bk. Bekir Topaloğlu, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, “tercüme edenin girişi”, s. 31; Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, İstanbul 2008, s. 146; W. Montgomery Watt, “Mâtürîdî Problemi”, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, s. 151.

<sup>258</sup> Hans Daiber, Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin yapmış olduğu bu taksim ve eşleştirmenin sûfi müellif Ebü’l-Hüseyn en-Nûrî’nin (ö. 295/907) *Risâlatü makâmâti’l-kulüb* adlı eserinde ve onun çağdaşı olan Hakîm et-Tirmizî’nin (ö. 320/932) *Beyânü’l-fark beyne’s-sadr ve’l-kalb ve’l-fuâd ve’l-lübâb*’ında takip ettiği metotla büyük benzerlik gösterdiğine dikkat çekmektedir. bk. Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Şerhu’l-Fıkhi’l-ebsat*, “neşreden şerhi”, s. 219.

<sup>259</sup> Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *a.g.e.*, s. 57-63.

<sup>260</sup> Mâtürîdî, “İmâm-ı Ebû Mansûr-i Mâtürîdî’nin Akâid Risâlesi”, *İslâm Akâidine Dair Eski Metinler* (trc. Y. Z. Yörükân), İstanbul 1953, s. 23. krş. Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Şerhu’l-Fıkhi’l-ebsat*, “neşreden şerhi”, s. 221.

noktasındadır. En doğrusu, bunların birbirinden farklı kavramlar olduklarını kabul etmektir.”<sup>261</sup>

*el-Fıkhu'l-ekber* şârihi Ali el-Kârî de (ö. 1014/1606) benzer bir bakış açısına sahiptir. Muhtelif âyetler ve Cibrîl hadisindeki kullanıma dikkat çeken Ali el-Kârî'ye göre, îmân kişinin Allah'a içten (bâtınî) boyun eğmesi, kalbî teslimiyet ve tasdikinden ibâret kılınmıştır. İslâm ise dıştan (zâhirî) teslimiyet, ikrâr (kelime-i şehâdeti söylemek) ve iyi ameller (ibâdetler) şeklinde takdim edilmektedir.<sup>262</sup> İmânın yeri kalp, İslâm'ın yeri kalıp ve bedendir. Bu ikisinin bir araya gelmesiyle de “din” teşekkül eder. Bu sebeple Ebû Hanîfe, “din; îmân, İslâm ve şerâatlerin hepsine birden verilen isimdir” sözüyle, “din terimi mutlak olarak zikredildiğinde onunla, tasdik, ikrâr ve peygamberlere verilen ahkâmın kabulü kastedilir” demek istemiştir.<sup>263</sup>

Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *el-Fıkhu'l-ekber*'den başlamak üzere hicrî XI. asra kadar uzanan bir çizgide bazı Hanefî-Mâtürîdî düşünürlerin, İmâm Mâtürîdî'nin çerçevesini çizdiği îmân, İslâm ve din anlayışından hayli farklı bir yaklaşım içerisinde bulunmaları, oldukça ilginç bir görünüm arz etmektedir. Söz konusu müelliflerin, tasavvufî ve Eş'arî karakterli görüşlerine kaynak olarak bizzat Mâtürîdî'ye işaret etmekte herhangi bir sakınca görmemiş olmaları daha da dikkat çekicidir. Bu durum, gerek onun ilmî yetkinliğinin, gerekse Hanefî çevrelerdeki saygınlık ve otoritesinin boyutlarını gözler önüne sermesi bakımından önemlidir. Ancak bu tür bir yaklaşımın ne Mâtürîdiyye kelâmının bu meseledeki genel kanaatiyle, ne de İmâm Mâtürîdî'nin elde bulunan eserlerinde sergilenen bakış açısıyla uygunluk taşımadığının altı çizilmelidir.<sup>264</sup>

<sup>261</sup> Ebû Nasr Tâceddin es-Sübki, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi* (trc. M. Saim Yeprem), İstanbul 2000, s. 95.

<sup>262</sup> “Her ne kadar lügat bakımından aralarında fark bulunsa da îmân ve İslâm, iç (karın) ve dış (sırt) gibidir. İç olmadan dışın, dış olmadan da için varlığı tasavvur edilemez.” Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 154.

<sup>263</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-ekber*, Beyrut 1984, s. 130-131; A. Saim Kılavuz, *İmân Küfür Sınırı*, s. 52.

<sup>264</sup> Sönmez Kutlu, Ebû Hanîfe'nin yukarıda zikredilen görüşleri ile *el-Fıkhu'l-ekber*'de ona nispet edilen bu düşüncüyü bir arada değerlendirerek yeknesak bir anlayış halinde takdim etmektedir. Kanaatimizce îmân ve İslâm'ın sözlük bakımından ayrı, fakat dinî kavram olarak müterâdif olması ile bunların bir şeyin içi ve dışı gibi birbirlerinin mütemmim cüz'ü kabul edilmeleri bütünüyle farklı şeylerdir. Çünkü iç ve dış birbirinden koparılamaz iki ayrı varlığa, müterâdif kelimeler ise aynı varlığa tekabül ederler. İç ve dışın birleşmesinden bir bünye (burada din) meydana gelirken, müterâdiflerin karşılığı olan (îman/İslâm) nesne ya da kavramın birleşmesi söz konusu değildir. Zirâ Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'ye

Konuyu Ebû Hanîfe'nin î mân-amel ayrımı anlayışı doğrultusunda daha da derinlemesine ele alan İmâm Mâtürîdî, inanç alanında akla oldukça büyük bir değer atfeden ve bu sayede kelâm ilminin fonksiyonunu güçlendiren önemli değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Öncelikle Mâtürîdî, naslarda geçen “din” kelimesinin, bulunduğu bağlama göre üç ayrı mânaya geldiği kanaatini taşımaktadır. Buna göre din kavramı ilk olarak inanç esasları, îtikâd veya mezhep karşılığında kullanılmaktadır.<sup>265</sup> Kelimenin ikinci anlamı hüküm ve itaat, yani yapılması istenen veya yasaklanan fiiller, ahkâm ve yönetimdir.<sup>266</sup> Üçüncüsü ise cezâ (âhiret)<sup>267</sup> anlamıdır.<sup>268</sup>

Her ne kadar *Te'vilât*'ta yeri geldikçe bu üç mânanın her birine değinse de, Mâtürîdî'ye göre “din”in asıl ve temel anlamı bunların birincisidir. Diğerleri ise, kelimeye dinî hakîkate kazandığı kavramsal mânasını verme imkânının bulunmadığı durumlarda başvuru olan ikincil ve yan anlam veya mecâzî mânâ olarak değerlendirilmelidir. Zirâ bu kavramlaştırma bir kelâmcı olarak Mâtürîdî'nin sisteminde son derece önemli bir yere sahiptir. Meselâ Kur'ân'da muhtelif âyetlerde geçen “İbrâhim'in milleti” (milletü İbrâhîm)<sup>269</sup> tâbirine, “İbrâhim'in dini” veya “sünneti” anlamı verilebileceğini belirten Mâtürîdî, burada “sünnet” mânasının daha isabetli olacağı kanaatindedir. Çünkü bütün peygamberlerin dini aynıdır, fakat onların sünnetleri ve şeriatleri değişiklik arz eder. Söz konusu âyetlerde de Hz. Peygamber'in sünnetine (ahkâm) benzerliği dolayısıyla Hz. İbrâhim'in sünneti (millet) vurgulanmıştır.<sup>270</sup> İmâm Mâtürîdî, başka bir yerde “İbrahim'in milleti ifadesiyle, İbrahim'in dini ve yolu kastedilmektedir” yorumunu yapar. Ancak onun: “Bize, hac ve bunun dışında kalan bazı hususlarda Hz. İbrâhim'in dinine uymamız emredilmiştir”

---

göre tıpkı î mân ve İslâm kelimeleri gibi din sözcüğü de aynı kavrama delâlet etmektedir. bk. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 138.

<sup>265</sup> Âl-i İmrân 3/19; el-Kâfirûn 109/6.

<sup>266</sup> el-Mâide 5/50; Yûsuf 12/76.

<sup>267</sup> el-Fâtiha 1/4.

<sup>268</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 349-350; XIII, 174-175; Alâeddin es-Semerkindî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Mâtürîdî*, vr. 135a-135b; Hasan Şahin, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, s. 12.

<sup>269</sup> el-Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/95; en-Nisâ 4/125; en-Nahl 16/123.

<sup>270</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, 48. krş. a.e., IV, 245; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 639. “Her ne kadar şeriatleri ve ahkâmı ayrı olsa da, bütün peygamberler ve rasûller yalnızca Allah'ın birliği inancına ve O'na kulluk etmeye çağırarak gönderilmişlerdir.” Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIII, 175.

şeklindeki ifadesinden, buradaki “din” kelimesini yine ikincil anlamda, “şer’î hükümler” (ahkâm) mânasında kullandığı anlaşılmaktadır.<sup>271</sup>

Meseleyi “îmân’ın şartları ve şerâi’i” şeklinde müstakil bir başlık altında ele alan Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî, “millet” kelimesine Mâtürîdî’nin tercihinden farklı olarak “din” anlamını vermekle birlikte, temelde onun yaklaşımını benimsemiş görünmektedir. “Şerâit” (şartlar) kelimesinin “millet” anlamına geldiğini savunan Keşşî, “şerâi’” lafzının ise “hizmet” (iş, eylem) mânası ifade ettiğini söyler. Buna göre bir insanda hizmet (amel) bulunmaksızın millet (din/îmân/İslâm) var olabilir, fakat aynı kişinin hizmetinin, millete sahip olmaksızın geçerli sayılabileceğini söylemek imkânsızdır. Başka bir deyişle îmânın şartları, îmânın şerâi’inden bağımsızdır, fakat şerâi’, yani ameller îmâna bağlı bulunur. Yine millette devamlılık esastır, hizmette ise devam şartı aranmaz. Meselâ bir kişi, dinî emirlerden birini terk etmiş ya da dinin haram kıldığı hususlardan birini işlemiş olsa, bu takdirde o şahsın bunu niçin yaptığını bakılır. Şâyet bu fiili helâl görerek (“millet/îmân”ındaki eksiklik sebebiyle) yaptıysa onun küfrüne hükmedilir. Ancak böyle değil de, yalnızca Allah’a bir isyân (“hizmet/amel”indeki bir kusur) olarak bu fiili işlediyse, o kimse küfre düşmüş sayılmaz.<sup>272</sup>

“Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah’a karşı bir bahâneleri olmasın. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir” meâlindeki âyetin<sup>273</sup> tefsirinde Cenâb-ı Hakk’ın insanlara peygamber göndermesinin hikmetlerine değinen Mâtürîdî, vahyin konusunu teşkil eden hususları insan idrâki (epistemolojik) açısından iki kısma ayırır: **a)** Bunlardan ilki “ibâdetler ve şer’î hükümler”den (şerâi’) oluşur. Bu alan ancak sem’ (vahiy) vasıtasıyla bilinebilir, burada aklın bir fonksiyonu yoktur. **b)** Diğer taraftan Allah’ın varlığı, birliği ve rubûbiyyeti (sıfatları) gibi hususlardan meydana gelen “din” ise, esasen delillerden (mahlûkât) her birinin yaratılışı üzerinde akıl yürütme ve tefekkür yoluyla anlaşılır. Bu nedenle, insanların âhirette: “Ey Rabbimiz! Keşke bize bir

<sup>271</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VIII, 214.

<sup>272</sup> Bk. Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd*, vr. 90a.

<sup>273</sup> en-Nisâ 4/165.



peygamber gönderseydin de (böyle) alçalıp rezil olmadan önce âyetlerine uysaydık”<sup>274</sup> biçiminde bir itirazda bulunamamaları için, Allah’ın onlara “din” ile ilgili meseleleri açıklamak üzere peygamberler veya vahiy göndermesi bir zorunluluk (vücûb) değil, lütûf olarak kabul edilmelidir. Vahye ihtiyaç duyulan ve onsuз bilinmesi mümkün olmayan asıl alan ise ibâdet ve şerâi‘ konularıdır.<sup>275</sup>

Şu halde Mâtürîdî’nin sisteminde mutlak olarak “îmân, dindir; dinler ise inanılacak şeylerden (kalpte gerçekleşen îtikâdlardan) ibârettir.”<sup>276</sup> Çeşitli inançlar arasında hak olan din, “İslâm”dır. Allah İslâm’ı dâim kılmıştır; bu din başkalaşım ve değişim geçirmez, (ilkeleri) neshe uğramaz.<sup>277</sup> Eksiklik taşıması veya tamamlanması söz konusu olamaz; dolayısıyla Kur’ân’da kemâle erdirildiği haber verilen<sup>278</sup> dinin kendisi değil, dıştan görünüşü, güç ve kuvveti ya da daha önce emredilmemiş bulunan dinle alâkalı hususlar (emr) ve hükümlerdir.<sup>279</sup> İslâm, bütün akılların gerekli gördüğü (aklen vâcib) ve tüm mahlûkâtın yaratılışının kendisine şehâdet (delâlet) ettiği bir dindir.<sup>280</sup> O, aklî deliller, hüccet ve burhânlarla kâim olduğu için doğru, sâbit (kayyim), ve hâlistir.<sup>281</sup> İmân, İslâm ve dinin zıddı ve mukâbili olan tek bir kavram vardır, o da “küfür”dür.<sup>282</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de: “Şüphesiz Allah katında (hak) din, *İslâm*’dır” buyrulur.<sup>283</sup> İmân ve İslâm aynı olduğu halde niçin “gerçek din, îmândır” denilmemiştir? Bu soruya Mâtürîdîler açısından iki şekilde cevap verilebilir. Öncelikle âyette, İslâm yerine hak dinin ismi olarak îmân lafzı zikredilseydi, bu takdirde yine “niçin İslâm değil de îmân zikredildi?” suâli gündeme gelecekti. İkinci olarak, kendi inanışlarının Allah katında hak din olduğunu iddia eden diğer din sahiplerinden hiç biri kendini İslâm’a nispet edip

<sup>274</sup> Tâhâ 20/134.

<sup>275</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IV, 112. Ebü’l-Berekât en-Nesefî, ibâdetler ve ahkâm sahasına giren şeylerin miktar, vakit ve keyfiyetleri hakkında sem’e başvurulduğunu, ancak usûl açısından bu alanın da aklî olduğunu kaydeder. bk. *Medârikü’t-tenzîl*, I, 368.

<sup>276</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 607; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, II, 413. “İyilikleri iyilik yapan, hayırları hayır haline dönüştüren îmân, hak dindir.” Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VI, 349.

<sup>277</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 608.

<sup>278</sup> “Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı seçtim” (bk. el-Mâide 5/3).

<sup>279</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IV, 150-151; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, II, 417-419.

<sup>280</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, VI, 332. krş. *a.e.*, VII, 120.

<sup>281</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, VII, 309; XII, 291.

<sup>282</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, II, 353. krş. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî’de Dini Çoğulculuk*, s. 54-56, 65.

<sup>283</sup> Âl-i İmrân 3/19, إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

müslüman olduğunu söylemezken, bunlardan bazılarının îmâna nispette bulunarak “bizler (kendi inancımız açısından) mü’miniz” dedikleri bilinmektedir.<sup>284</sup> Dolayısıyla söz konusu âyette, Allah tarafından inanılması emredilen yegâne dinin “İslâm” olduğu, İslâm adını taşımayan diğer dinlerin makbûl sayılmadığı, bu dinlere inananların îmân olarak nitelendirdikleri şeyin ise kendi kuruntularından ibâret bulunduğu böylece ifade edilmiştir.<sup>285</sup>

Hz. Peygamber’in “dinini değiştireni öldürünüz”<sup>286</sup> şeklindeki hadisine de değinen İmâm Mâtürîdî’ye göre burada kendisinden değiştirilebilir bir nitelik olarak söz edilmesi, dinin itikâdî ilkelerden ibâret bulunduğunu kanıtlamaktadır. Nitekim hadiste “din” kelimesiyle, sınırları ve muhtevâsı belli olan, dolayısıyla bağlılığını koparanın tespit edilebildiği inanç esaslarından, yani İslâm’dan bahsedilmektedir. Eğer inanç esasları dışındaki fiiller dine dâhil olsaydı, müslümanlardan her biri, herhangi bir durumda dinini değiştiren kimse konumuna düşebilirdi. Çünkü gerçek bir mü’minin, Allah’a yaklaşmak maksadıyla yerine getirdiği bir ibâdeti terk edip diğer bir ibâdete yönelmesi her zaman için ihtimâl dâhilindedir, ancak aynı şahsın belli bir süreyle de olsa inancını değiştirmesi, terk etmesi veya ondan gâfil olması düşünülemez.<sup>287</sup>

Îmân, İslâm ve bu ikisine bağlı olarak din kelimesinin kavramsal anlam alanının tespiti meselesini müstakil bir bölüm halinde inceleyen İmâm Mâtürîdî’nin *Kitâbü’t-Tevhîd*’in sonundaki şu cümleleri, onun “şer’î hakikat”ın anlaşılması, başka bir deyişle hakkında te’vilde bulunmanın câiz görülmediği muhkemâtın (dinî terminoloji) belirlenmesi konusunda takip ettiği metodun özeti mâhiyetindedir:

“Bize göre bu meselenin aslı şudur: (Dinî) isimler mükelleflerin, kendilerine fayda veya zarar verecek olan ve hakkında mükâfat ya da ceza vaad edilen hususlara dâir bilgi sahibi olmaları için belirlenmiştir. Bu sebeple İslâm dinini kabul eden hiç kimse,

<sup>284</sup> *Te’vîlât*’ta aynı ibâre: “Bu kişiler aralarında (hak dinin hangisi olduğu konusunda) ihtilâf etmekle birlikte îmân ettiklerini söylerler, fakat onlardan bazıları İslâm’ı ikrâr etmez (müslüman olduğunu söylemez)” şeklindedir. Müellifin *Kitâbü’t-Tevhîd*’deki benzer ifadeleri de göz önüne alındığında Semerkandî’nin yukarıdaki anlatımının daha isâbetli olduğu görülmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, II, 266. krş. a.mlf., *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 632.

<sup>285</sup> Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te’vîlâtü’l-Mâtürîdî*, vr. 121a.

<sup>286</sup> Buhârî, “Cihâd”, 149; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1; Tirmizî, “Hudûd”, 25.

<sup>287</sup> Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 640.

Kur’ân’ın îmân veya İslâm (din) kelimesine yüklediği anlamdan farklı olarak kendince başka anlamlar verme hususunda muhayyer bırakılmamıştır.”<sup>288</sup>

### **ae. Aklın Yetkinliği ve Nübüvvetin Lüzûmu**

İnsan tabiatını, başka bir tâbirle kalbin fiilleri (psikolojik ve entelektüel tutumlar) ile organların fiilleri arasındaki kategorik farkı dikkate alarak îmân ve amel ayırımına giden Mâtürîdiyye, aynı paralelde din (îman ve İslâm) ile ahkâm (şerâi‘) arasına da kesin bir sınır çizmektedir. Epistemolojik açıdan yaklaşıldığı takdirde ise bu ayırımın zıt kutuplarının akıl ve vahiy (sem‘) tarafından temsil edildiği görülmektedir.<sup>289</sup> Şu halde “inanç alanında nasların bildirimine ihtiyaç yok mudur?” ya da “vahyin alanının ahkâmla sınırlandırılması halinde, din sahasındaki (itikâdî) nasların konumu ne olacaktır?” türünden çeşitli sorulara verilecek olan cevaplar, hem şer‘î hakîkatin belirlenmesinde hem de mecâzın hakîkate döndürülmesinde (te’vîl) dayanılacak olan metin ve dil dışı unsurların tespitine imkân tanınması bakımından daha da önemli hale gelmektedir.

Allah’ın varlığı, birliği ve sıfatları, âlemin yaratılmışlığı vb. itikâdî meselelerde, yani “din” sahasında insan, akli sayesinde hem kendi nefsinin hem de dışarıdaki varlıkları gözlemleyerek istidlâlde bulunmak sûretiyle doğru bilgiye ulaşabilir. Zirâ yaratılmış varlıklar, tıpkı birer işaret levhası gibi Allah’ın varlığına ve O’nun yetkin niteliklerine atıfta bulunmakta; Mâtürîdî’nin ifadesiyle bunların her biri yaratıcısına “şehâdet” etmektedir. Akla düşen görev, duyuların gözlemiyle ulaşılan bu verileri bütüncül ve tutarlı bir tarzda okuyup, onların gösterdiği “zorunlu yöne” doğru hareket etmektir. Meselâ bazı kimselerin herhangi bir te’vîle gitmeksizin, Tâhâ Sûresi’nin 134. âyetinin<sup>290</sup> zâhirine dayanarak, peygamber göndermeden insanları helâke uğratıp onlara azâp etmenin Allah hakkında câiz olmadığı fikrini ileri sürdüklerini belirten Mâtürîdî, bilakis Cenâb-ı Hakk’ın böyle bir tasarrufta bulunmasının aklen mümkün olduğunu

<sup>288</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd*, s. 642.

<sup>289</sup> “Mâtürîdî, dinî bilgiyi “hukûkî bilgi” (amel bilgisi) ve “itikâdî bilgi” (şehâdet bilgisi) şeklinde ikiye ayırmaktadır. O, nakli (sem‘) hukûkî bilginin, akli da itikâdî bilginin kaynağı olarak kabul eder.” Hanîfî Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, s. 135 vd. krş. Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî”, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 41.

<sup>290</sup> “Eğer Biz onları o Kur’ân’dan önce bir azâb ile helâk etseydik mutlaka: ‘Ey Rabbimiz! Keşke bize bir peygamber gönderseydin de (böyle) alçalıp rezil olmadan önce âyetlerine uysaydık’ derlerdi.” Tâhâ 20/134.

söyler. Çünkü Allah Teâlâ insanlara delillerden hareketle neticeye ulaşma melekesi olarak akıl nimetini (hüccet) bahşetmiştir. Eğer onlar yeterince düşünüp akıl yürütürlerse Allah'ın kendi üzerlerindeki hakkını kavrayabilirler. Bu nedenle inkâr ve azgınlıklarından dolayı Allah'ın onları helâk etmesi açık delile ve hüccete dayandırılmış olur.<sup>291</sup>

İmâm Mâtürîdî, peygamber ve vahiy gönderilmeksizin insanların sorumlu tutulup cezalandırılmasının, ancak akıllarına gelebilecek bütün şüphelerin giderilmesi ve hiçbir mâzeret öne süremeyecekleri şekilde tüm yönleriyle aklî delilin ortaya konması halinde gerçekleşebileceğinin altını çizer. Dinler tarihi incelendiği takdirde bu hususun realitede gerçekleşmiş olduğu görülecektir. Zirâ tevhîdin delilleri insanlara ulaştırılmamış olsaydı, kendilerini dine dâvet eden peygamberlere: “Siz de kimlersiniz? Bize kim tarafından gönderildiniz?” biçiminde sorular yöneltmeleri gerekirdi. Tebliğin muhâtaplarının bu tarz bir soruşturmaya ihtiyâç duymamış olmaları, daha önceden aklî delillerin onlara sunulduğunu, ulûhiyyet ve nübüvvet konularında bir takım istidlâlî öncüllere sahip bulduklarını göstermektedir. Ona göre Kur’ân’da peygamber göndermeksizin hiç kimseye azâp edilmeyeceğinin bildirilmesi<sup>292</sup> ise bu konuda bir zorunluluk bulunduğunun değil, Allah'ın kullarına olan lütûf ve rahmetinin genişliğinin bir işâretidir. Bu izâhın ardından Mâtürîdî, “bilgiye konu olması bakımından nesne ve olayları (umûr): **a)** Duyuların gözlemiyle bedîhî olarak bilinenler; **b)** Tefekkür ve nazar vasıtasıyla idrâk edilip anlaşılanlar; **c)** Sadece bildirme ve haber verme yoluyla bilinebilenler” şeklinde üç kısma ayırır.<sup>293</sup> Ancak din ve ahkâmın bunlardan hangisine tekâbül ettiği hususunda herhangi bir bilgiye yer vermez.<sup>294</sup>

*Kitâbü't-Tevhîd*'de benzer bir tasnîfe yer veren İmâm Mâtürîdî, yukarıda “din ve akıl” arasında kurduğunu belirttiğimiz ilişkinin bir benzerini bu defa da “ahkâm ve vahiy” bağlamında dile getirir. Bu ayrıma göre, duyuların idrâk sahası dışında kalan hususlarda iki türlü bilgi elde etme vasıtası mevcuttur. Birincisi, kişinin duyularla

<sup>291</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX, 253.

<sup>292</sup> “Biz, bir peygamber göndermedikçe azâb edici değiliz.” el-İsrâ 17/15.

<sup>293</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 243.

<sup>294</sup> *Te'vilât* şerhinde aynı ibâreye: “peygamber gönderilmesi, insanlara bir uyarı ve hatırlatma (tenbîh ve tezkîr) maksadı taşımaktadır” yorumu eklenmiştir. bk. Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Mâtürîdî*, vr. 513a.

algıladığı şeyle “istidlâl”de bulunarak bilinmeyenler hakkında “akıl” yürütmesi; ikincisi ise duyu algısının dışında kalan şeyin durumu hakkındaki “haber”dir. Diğer taraftan âlemdeki varlık ve olgular hakkında verilen aklî hükümler “mümteni”, “vâcib” ve bu ikisi arasında bulunan “mümkün” olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Aklen vâcib ve mümteni, yani gerçekleşmesi “zorunlu” veya “imkânsız” olan şeylerin aksine bir haberin gelmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla bu iki kategori, bilgi kaynağı olarak habere muhtaç ve bağımlı bulunmaz. Aklen “mümkün” ise bir halden başka bir hale geçebilen, değişken ve birden çok ihtimâle açık bir yapıya sahiptir. Bu farklı ihtimâllerden herhangi birinin aklen vâcib veya mümteni kılınması da söz konusu değildir. Bu nitelikleri sebebiyle mümkünler, haberin konusu olmaya elverişlidir. Peygamberlerin vahiy adıyla insanlara ulaştırdığı haberler, işte bu mümkünlerin değişik ihtimâlleri içerisinde en evlâ olanının açıklamasından ibârettir.<sup>295</sup>

İmâm Mâtürîdî'nin aklın varlık hakkındaki temel hükümlerine dayanarak din-ahkâm, akıl-vahiy arasındaki ilişkiyi açıklama çabasının bir ürünü olan bu tasnif, onun takipçilerinden Ebû Seleme es-Semerkandî tarafından örneklendirilerek daha açık bir biçimde sunulmaktadır:

“Genel olarak îtikâdı üç kısma ayırmamız mümkündür: Aklen vâcib, mümkün ve mümteni. Vâcib, nimet vereni tanımak ve O'na şükürde bulunmak; mümteni, nimet vereni tanımamak ve O'nu inkâr etmek gibi hususlardır. Mümkün ise, namazların ve zekâtın ölçüsünü belirlemek gibi dinin şerâi'inin miktarları ile ilgili şeylerdir. Aklın mümküni, vâcib veya mümteni ile ilişkilendirmede yetersiz kalması sebebiyle, mümkün olan hususları açıklamak, vâcib ve mümteni'in gereği olarak mümkünler alanında yapılması gerekenleri bildirmek<sup>296</sup> üzere insanlara eşyânın hakikatini öğretecek bir peygambere ihtiyaç hâsıl olmuştur. Şurası bilinen bir gerçektir ki peygamberler, aklen vâcib olanı pekiştirmek, aklen imkânsız olanın meydana gelmeyeceğini ortaya koymak ve aklen mümkün olanı da açıklamak sûretiyle, doğruluklarını ve günahattan korunmuş

<sup>295</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 281-282. krş. a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 229-230; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, II, 21. Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 39a.

<sup>296</sup> Bu ibâre metninde “ليبين ذلك و يصرفه الي حق من الواجب والممتنع” şeklinde yer almaktadır. Kanaatimizce müellif bu cümlede, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız hususu kastetmektedir. bk. Ebû Seleme es-Semerkandî, *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akâid Risâlesi*, “metin kısmı”, s. 9.

olduklarını gösteren apaçık deliller ve mûcizelerle gelmişlerdir. Zirâ Allah'ın delilleri birbirleriyle çelişmez.”<sup>297</sup>

Bu noktada “din” terimiyle ifade edilen Allah'ın varlığı, birliği, yetkin sıfatları, O'nun ortağının ve benzerinin bulunmaması, hikmetsiz iş yapmaması vb. hususları vâcib veya mümteni‘ kategorisine dâhil eden Mâtürîdiyye'nin, insanın bu konulardaki mükellefiyetinin temel şartı olarak “aklı” öne çıkarması, vahiy ve nübüvvet gerçeğini yalnızca bir lütûf ve ihsândan ibâret saydığı anlamına mı gelmektedir? Yukarıda nakledilenlerden hareketle bu soruya müspet cevap verebilmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim insan, kendisine bahşedilen akıl sayesinde iyiyi ve kötüyü, hikmetli ve abes olanı anlar, övgüye değer olan ile yergiyi hak eden fiillerin bir karşılığının olması gerektiğini de takdir eder. Dünya hayatının bir imtihan vesilesi oluşuna, âhiret ve cezânın gerekliliğine hükmeder. Yine, nimet verene şükretmek aklen zorunlu (vâcib) olan bir husustur. Nimete nankörlük ise çirkin ve hikmet gereği yasaklanması gereken bir durumdur. Ancak insanoğlu cezâ veya mükâfatın, şükürün ve şükre uygun düşen ibâdetin mâhiyetini idrâk edebilecek bir yaratılışa sahip değildir. Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin deyişiyle “akıl her bir nimet için gerekli olan şükürün kemiyetini anlamaktan âciz olduğu gibi, keyfiyetini idrâkten de uzaktır. Kezâ o, yerine getirilmesi gereken bu şükürün cinsini ve vaktini tâyin etmek bakımından da kusurludur.” Bu sebeple kulların, üzerlerine zorunlu olan şükürü edâ edebilmeleri ve yükledikleri teklîfin hikmete uygun olabilmesi için, akıllarıyla tespit edemedikleri hususları açıklayan sem'î beyânın kendilerine ulaştırılması lüzûmu ortaya çıkmaktadır.<sup>298</sup>

Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin “rasûller göndermek ve şerâatler (şerâi‘) koymak” şeklindeki ifadesinden de anlaşılacağı üzere, Mâtürîdîler'e göre vahyin mebdeî konumunda bulunan “nübüvvet” veya “risâlet” kavramıyla, daha çok ilâhî teklîfin konusunu teşkil eden emir ve yasaklar, ibâdetler ve âhiret hayatında bunların karşılığı olan mükâfat ve cezâ gibi “ahkâm” alanına ait meseleler kastedilir.<sup>299</sup> “Din” ise daha

<sup>297</sup> Ebû Seleme es-Semerkindî, *a.g.e.*, s. 34.

<sup>298</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 368-369; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, II, 18-20.

<sup>299</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 38b. krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 274, 285. Kelâmın sem'iyât bahislerini meydana getiren kabir hayatı ve âhiret hallerine dâir meseleler

önce de belirtildiği gibi, akılla kâim kılınmış ve nübüvvete öncelenmiş (ondan bağımsız, vahiy gelmesede bilinebilir) bulunmaktadır. Ahkâm alanının, akli hükümler içerisinde “mümkün” kavramının kapsamına karşılık gelmesi, ahkâm ya da nübüvvetin değeri bakımından da “mümkün” hükmünde bulunduğu şeklinde yorumlanmamalıdır.<sup>300</sup> Kezâ onların yaklaşımında “din” konu itibâriyle aklen vâcib veya mümteni‘ olan meseleleri kapsadığı halde,<sup>301</sup> din hakkında vahiy göndermek bir zorunluluk değil, lütüftur; yani câiz (mümkün) hükmündedir. Ahkâm bilgisi ise nübüvvet vasıtasıyla insanlara bildirilmesi zorunlu (vâcib) olan konulara tekâbül etmektedir.<sup>302</sup>

---

doğrudan şer’î alan kapsamında bulunmamaktadır. Bununla birlikte söz konusu hususlar vâcib-mümkün, din-ahkâm, ilâhiyyât-sem’iyyât, akıl-nakil ayrımında ikincilere daha yakındır.

<sup>300</sup> Krş. Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî”, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 43. Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin “risâlet mümkünler sahasındadır” ( أن الرسالة في حيز الممكنات ) şeklindeki ifadesi, “müstahil (imkânsız) veya abes kâbilinden değildir, mümkündür” biçiminde anlaşılabilir gibi, daha önce verilen tasnifler göz önüne alınarak, “zorunlu tutma, mahzurlu görme, serbest bırakma veya yasaklama tarzında dinî yükümlülüğün konusunu teşkil eden aklen mümkün durumlara mütealliktir” şeklinde de yorumlanabilir. Nitekim o eserinin bir sonraki faslına “risâlet mümkünlerden mi yoksa vâcibler cümlesinden midir” başlığını verir. bk. Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebseratü'l-edille*, II, 7, 11-12.

<sup>301</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseî, Allah’a îmânın aklen vâcib olduğu hususunda Ebü Hanîfe’nin: “Göklerin ve yerin, kendi nefsinin ve başkalarının yaratılışını görüp de yaratıcısını tanımayan kimsenin, (kendisini haklı çıkaracak) hiçbir mâzereti olamaz”, “Şâyet Allah peygamber göndermeseydi, yine de insanların akılları vâsıtasıyla O’nu bilmeleri kendileri için bir zorunluluk olurdu” dediğini naklederek: “Ehl-i sünnet’e mensûp üstâdlarımızın görüşü de bu yöndedir” yorumunu yapar (bk. Ebü'l-Berekât en-Neseî, *el-İ’timâd fi'l-i’tikâd*, vr. 75a-b). Ayrıca Allah’ın sıfatlarının aklen vâcib oluşu hakkında bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 70.

<sup>302</sup> Kanaatimizce nübüvvetin konusu ile değeri arasındaki bu fark belirtilmeden ve aynı paralelde din ile ahkâm (şer’iat) ayrımı dikkate alınmadan gerek Mâtürîdiyye’nin nübüvvet anlayışının tutarlı bir tasvirini yapabilmek, gerekse onlara göre nübüvvetin akli hükmünün (vâcib, mümkün, mümteni’) ne olduğunu söyleyebilmek oldukça güçtür. Nitekim bu konuyu ele alan bazı araştırmacıların, Mâtürîdî’ye göre peygamber göndermenin “Mu’tezile ve İslâm filozoflarının ve Şiâ’nın iddia ettiği gibi Allah için bir zorunluluk” olmayıp “câiz ve mümkün”, “hem Allah’ın hikmetinin tabîi bir sonucu ve O’nun bir lütfu hem de akli bir gereklilik” olduğunu (Mustafa Can, *Mâtürîdî’ye Kadar Nübüvvete Karşı Çıkanlar ve Mâtürîdî’de Nübüvvet Anlayışı* [Yayımlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE 1997], s. 64); Ebü'l-Muîn en-Neseî’nin “bi’seti imkân çerçevesinde değerlendirerek nübüvvetin vâcib olduğu hükmüne vardığını” (Adile Tahirova, *Kâdî Abdülcebâr ve Ebü'l-Muîn en-Neseî’ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği* [Yayımlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE 2004], s. 137), ayrıca “nübüvvetin akli mümkün çerçevesinde kalmayıp vâcibler kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade ettiğini” (a.e., s. 231); Mâtürîdîler’in “nübüvveti aklen mümkün kabul ettiğini” ve “insanların ona ihtiyaç duymaları dolayısıyla hikmet açısından zorunlu” gördüklerini (S. Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul ts., s. 89) söylemeleri, sözünü ettiğimiz güçlüğümüz gözler önüne sermektedir. Zirâ söz konusu araştırmacılar tarafından “câiz ve mümkün, akli gereklilik, imkân, vâcib, aklen mümkün, hikmet gereği zorunlu” gibi çok çeşitli ifadelerle nitelendirilmesine rağmen, Mâtürîdiyye’nin nübüvvetin akli değeri hakkındaki hükmünün, Eş’arîler gibi “mümkün” (câiz) mi, yoksa Mu’tezile gibi “vâcib” mi olduğu hususu sarîh olarak belirtilmemektedir. Başka bir müellif ise Ehl-i Sünnet’in bir kısmının peygamber gönderilmesinin “hikmetin gereğine göre vâcib olduğunu” söylediğini, bunların da Mâtürîdî kelâmcıları olduğunu naklettikten sonra, Ehl-i sünnet’in görüşünü şöyle özetler: “Allah tarafından peygamber gönderilmesi aklen câizdir. Yoksa Allah hakkında vâcib değildir” (bk. Emrullah

Nübüvvetin sübûtu hususunda müttetik olan İslâm bilginlerinin, nübüvvetin gerekliliği meselesinde iki gruba ayrıldığını söyleyen Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî (ö. IV/X yüzyıl başları [?]) dışındaki erken dönem Ehl-i sünnet kelâmcıları ile Eş'arî bilginlerinin (Ehl-i hadis kelâmcıları), Allah'ın peygamber göndermesini “mümkünler” çerçevesinde değerlendirdiklerini kaydeder. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, bu görüşün arka planında hikmet ve sefehin, hüsün ve kubhun sadece vahiy yoluyla bilinebileceği, bunlara vâkıf olma açısından aklın bir âlet sayılamayacağı düşüncesinin yer aldığını söyler.<sup>303</sup> Kuşkusuz insan fiilleri ile teklîfe konu olan durumların iyi veya kötü, faydalı veya zararlı oluşunun sebebi ve kaynağı olarak vahiy esas alındığı takdirde, hangi şeylerin iyi ve helâl, hangilerinin kötü ve harâm olduğu veyahut bunları işlemekten dolayı nasıl bir sorumluluğun doğacağı gibi hususlar ancak ilâhî beyânın insanlara bildirilmesinden sonra teşekkül edeceğinden, peygamberin gönderilip gönderilmemesi aklî açıdan eşit bir konumda bulunur. Bir tarafın diğerine ağır gelmesini icâb ettirecek herhangi bir gereklilik ya da mahzûr söz konusu olmaz.<sup>304</sup>

Diğer taraftan şer'î bilgi (vahiy) gelmeden önce de aklın, eşyânın güzellik ve çirkinliği, nimet verene şükretmenin zorunluluğu gibi hususları kendiliğinden anlayabileceğini benimseyenler, nübüvvetin aklen “vâcib” olduğu hükmünü vermektedir.<sup>305</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, konunun sonunda “Üstâd Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin ve ashâbımızdan (Hanefîler) hüsün ve kubhun aklîliliğini benimseyenlerin tamamının kanaati bu yöndedir” diyerek Mâtürîdîler'in bu görüşü paylaştığını belirtir.<sup>306</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî ise aynı konuda “peygamber göndermek ashâbımızın kelâmcılarının muhakkiklerine göre vâcibler kategorisindedir” yorumunu yapar.<sup>307</sup>

Burada sözü edilen “zorunluluğun” (vücûb) yanlış anlaşılması gerektiğinin üzerinde duran Ebü'l-Muîn en-Nesefî, peygamber göndermenin vâcib olduğu görüşünü

---

Yüksel, *Sistematik Kelâm*, İstanbul 2005, s. 132-133). Bu durumda söz konusu müellife göre ya Mâtürîdîler Ehl-i sünnet içerisinde kayda değer bulunmayan önemsiz bir gruptur ya da “hikmetin gereği vâcib” olmak demek, “aklen câiz” olmak anlamına gelmektedir.

<sup>303</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, II, 11-12.

<sup>304</sup> Krş. S. Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 78.

<sup>305</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, II, 12; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 38b.

<sup>306</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, II, 28.

<sup>307</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 38b.



benimseyenlerin, “herhangi birinin Allah’ı mecbûr tutması veya O’nun kendi zâtını zorlaması” anlamını kastedmediklerini belirtir. Bilakis onlar bu tâbirle “risâletin realitedeki tahakkukunu” tekit etmek istemişlerdir. Burada “vücûb” lafzı, zikredilen şeyin mevcûdiyetinin kesinliğini, onun mutlaka var olduğunu, varlığının imkânsız (mümteni‘) olmadığını ifade etmektedir. Ebü’l-Muîn, bu te’vîli desteklemek üzere Allah için kullanılan “vâcibü’l-vücûd” (varlığı zorunlu) nitelemesini örnek gösterir. Allah’a atfedilmesinde kelâmcılar tarafından bir sakınca görülmeyen bu ifade ile Cenâb-ı Hakk’ın varlığı ve gerçekliğinin kesinliği, O’nun mutlaka mevcûd olduğu kastedilmektedir. Yoksa bu niteleme, başka birinin Allah’a herhangi bir mecbûriyet yüklemesi (vücûb alellâh) anlamını taşımaz.<sup>308</sup>

Mâtürîdîler’e benzer şekilde, Mu‘tezile’ye göre de peygamber göndermenin vâcib hükmünde olduğunu belirten Ebü’l-Muîn en-Nesefî, Mu‘tezile ile kendi mezhebinin görüşü arasındaki çok önemli bir farka dikkat çeker. “Mezhebimizin mensuplarından bu meselede söz söyleyecek olanın son derece basîretli davranması gerekir. Zirâ burada, risâleti ispat etmek isterken “aslah” fikrini savunur duruma düşme tehlikesi vardır” diyerek Mâtürîdiyye kelâmcılarını uyararak Ebü’l-Muîn, Mu‘tezile’nin risâleti vâcib görmesinin arka planında, onların aslah prensibinin, yani “kul için en iyi ve faydalı olanı yaratmanın Allah’a zorunlu olduğu düşüncesinin” yattığını belirtir.<sup>309</sup> Halbuki Mâtürîdiyye, hüsün ve kubhun aklîliğinden hareketle risâleti zorunlu görmekte, bunu da “Allah’ın hikmetinin gerektirdiği bir gerçeklik” şeklinde yorumlamaktadır.<sup>310</sup> Zirâ tabiattaki iyilik ve kötülüğü kendi kendine fark eden, mahlûktan hareketle Hâlık’ı tanıyan, nimet verene şükretme ihtiyacı hisseden, evrendeki mükemmelliğin boşu boşuna var edilmediğini düşünerek imtihân ve ba’s fikrine erişebilen insan aklının,

<sup>308</sup> Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, II, 12.

<sup>309</sup> Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, II, 28.

<sup>310</sup> Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *a.g.e.*, II, 12. Mâtürîdîler’in nübüvvetin gerekliliği görüşü, vücûb ve lüzûm fikrine dayanması sebebiyle Eş‘arîlerden ziyâde Mu‘tezile’ye daha yakın görülebilir. Bununla birlikte Mu‘tezile’nin nübüvvet anlayışı, Allah üzerine ahlâkî bir zorunluluk yüklemektedir. Mâtürîdîler açısından ise ahlâkî olmaktan ziyade varoluşsal ve tabî bir zorunluluktan bahsetmek daha isâbetli olacaktır. Burada nübüvvetin zorunlu oluşu, Allah’ın kudretinin sınırlandırılması anlamına gelmez. Onlar, peygamber göndermeyi (bi’set) Allah’ın yerine getirmesi gereken bir fiil olarak değil, muhtemelen O’nun hikmetinden kaynaklanan yetkin sıfatlarından biri olarak görmektedir. Bu durum, cömert bir adamın, aksini yapmaya muktedir olduğu halde daima iyilik ve yardımseverlikte bulunmasına benzetilebilir. Aksi halde bu kimsenin cömertliğinden bahsetmek mümkün olmaz. krş. S. Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 87; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya 1998, s. 295; Teftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, s. 294.

fürûa ilişkin sorularının yanıtız kılması, varılacak menzili önceden görerek çıktığı yolculukta karşılaştığı yol ayrımlarında (mümkınler) onun kılavuzsuz bırakılması Cenâb-ı Hakk'ın hikmetiyle bağdaşır bir durum değildir.<sup>311</sup> Aksine böylesine bir başıboş bırakma, her şeyi bilen ve gören, her şeye güç yetiren Allah hakkında düşünülmesi muhâl olan abes işler kâbilindedir. Bu sebeple “din” (ilâhiyyât/vâcib ve müstahıller) alanından haber vermesi Allah'ın bir lütûf ve ihsânı olarak değerlendirilip akli hüküm bakımından câiz (mümkın) kategorisinde ele alındığı halde; ahkâm (sem'ıyyât/mümkınler) alanına ait bilgileri içeren nübüvvet, ilâhî hikmetin bir gereği olarak aklen “vâcib” kabul edilmektedir.

Mâtürîdîler aklen mümkın olan iş ve durumlara karşılık gelen “ahkâm” alanında insanları bilgilendirmenin gerekliliği hususunda hem fikirdir. Bununla birlikte onlardan bir kısmının bu konuda açıkça “vâcib” hükmünü vermekte mütereddıt davrandıkları görülmektedir. Hattâ bizzat İmâm Mâtürîdî'nin de “vücûb” lafzı yerine, nübüvvet müessesesinin insanlar için “olmazsa olmaz” bir konumda bulunduğunu anlatmak üzere “risâletin lüzûmu”, “akli zarûret”, “akılların peygamberlere olan ihtiyacı” gibi daha ihtiyatlı ifadeler kullanmayı tercih etmesi dikkat çekicidir.<sup>312</sup>

Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî: “Allah'ın insanlara vahyini ulaştırması ve onlara peygamber göndermesi hikmet bakımından vâcib, şerîat bakımından da sâbittir” yorumunu yaparken,<sup>313</sup> “Peygamber göndermek Ehl-i hakkın çoğunluğuna göre mümkınâttandır. Ashâbımızdan bir grup ise bunun hikmetin gereği olarak vâcib olduğunu söylemiştir”<sup>314</sup> değerlendirmesinde bulunan Nüreddin es-Sâbûnî, bu meselede Mâtürîdiyye'nin anlayışından ayrılır. Nübüvvetin lüzûmuna inanmakla birlikte, Allah hakkında sınırlayıcı bir dilin kullanılmasını isâbetli bulmayan Sâbûnî, Mâtürîdîler'in çoğunluğuna teşmil ettiği kendi yaklaşımını şöyle temellendirir:

<sup>311</sup> “Gözleri görmeyen birini, istenilen yere götüreceğ yola sevkeden bir kimsenin, yoldaki çukur ve tehlikelere düşmemesi için onu sağa-sola sapmaktan alıkoyması, bu şahsın hikmetinin bir göstergesi sayılır.” bk. Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 38b.

<sup>312</sup> Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 275, 278-279, 280.

<sup>313</sup> Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, vr. 57b.

<sup>314</sup> Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, vr. 36a.

“Ashâbımızın çoğunluğu, aslah olanı yaratmanın Allah için zorunlu (vâcib) olduğu biçimindeki Mu‘tezilî düşüncüyü akla getirmemesi için, risâletin lüzûmu konusunda “vâcib” ifadesini kullanmaktan kaçınmışlardır.”<sup>315</sup>

Nüreddin es-Sâbûnî’nin yakın takipçisi olan Ebü’l-Berekât en-Neseffî’nin *el-Umde* adlı eserinde “peygamber göndermek ‘mümkün’, hattâ ‘vâcibtir’” şeklinde müphem bir ifade kullanması, Mâtürîdî’nin çizdiği çerçevede Ebü’l-Muîn en-Neseffî tarafından geliştirilen nübüvvet anlayışının, Ehl-i sünnet çevrelerinin “kâdir-i mutlak” Allah tasavvuru açısından bazı çekinceleri barındırdığını göstermektedir.<sup>316</sup> Nitekim, Mâverâunnehir Hanefî (Mâtürîdî) kelâmcılarının ortak kanaatine göre peygamber göndermenin Allah’ın hikmetinin gerekleri arasında yer aldığını, peygamber göndermemesinin ise imkânsız (müstahil) olduğunu belirten İbnü’l-Hümâm da bu yaklaşımın netice itibâriyle Mu‘tezile’nin “aslah” fikriyle birleştiğini ve bunun aslah anlayışından ayrı müstakil bir düşüncenin ürünü olarak değerlendirilemeyeceğini savunur. Ebü’l-Berekât en-Neseffî’nin *el-Umde*’deki ifadesine de değinen İbnü’l-Hümâm, müellifin “peygamber göndermek vâcibtir” sözüyle (“peygamber göndermek mümkündür” şeklindeki) önceki ifadesini tefsir ettiğini, bununla birlikte müellifin cümlenin zâhirî mânasının aksini kasetmiş olmasının da imkân dahilinde bulunduğunu söyler. Çünkü İbnü’l-Hümâm’a göre doğru olan görüş, nübüvvetin Allah’ın lütûf, rahmet ve fazlının bir eseri olarak (mümkün) kabul edilmesidir.<sup>317</sup>

<sup>315</sup> Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, vr. 37b. krş. a.mlf., *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 103; İbn Kutluboğa, *Hâşiye ale’l-Müsâyere* (“Kemâleddin el-Makdisî, *el-Müsâmere Şerhu’l-Müsâyere fi’l-akâidi’l-münciye fi’l-âhire* [nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâfî], Beyrut 2002” ile birlikte), s. 189-190.

<sup>316</sup> Ebü’l-Berekât en-Neseffî, *el-Umde Tercümesi* (trc. Temel Yeşilyurt), Malatya 2000, s. 49; a.mlf., *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, vr. 38a.

<sup>317</sup> İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere (el-Müsâmere Şerhu’l-Müsâyere fi’l-akâidi’l-münciye fi’l-âhire* ile birlikte), s. 188-189. “Muhakkik İbnü’l-Hümâm’ın *Müsâyere*’deki tahkîkine göre, kavî-i mezkûr vücûbu müstelzim olmasıyla Mu‘tezile kavline râcîdir. Yalnız edebe riâyetle “vücûb alellâh” ibâresi tasrîh olunmamıştır. Tahkîk-i mezkûra mebnî kavî-i mezkûr bu kitâpta Mu‘tezile kavliyle birleştirilmiştir” (Abdüllatif el-Harputî, *Tenkîhü’l-keîlâm fi akâidi ehli’l-İslâm* [nşr. İbrahim Özdemir-Fikret Kahraman], Elazığ 2000, s. 233). Mu‘tezile ile Mâtürîdiyye’nin konuya yaklaşımları arasındaki farka değinen Ebü Şekûr el-Keşşî’nin değerlendirmeleri yukarıdaki itirâza cevap mâhiyetindedir: Ehl-i Sünnet’e göre “icâb”, yani bir şeyi “zorunlu kılma” yetkisi Cenâb-ı Hakk’a mahsûstur. Mu‘tezile ise bu görüşün aksine, hikmet ve akıl yoluyla getirilen zorunluluğun, Allah tarafından verilen “vâcib” hükmüyle aynı değeri taşıdığını savunur. Dolayısıyla Hanefî usûlcü ve kelâmcıların hakîkatten daha ziyâde mecâzî bir bağlamda kullandıkları “hikmet gereği vâcib” (el-vücûb mine’l-hikme) sözü aslında “terk edildiği takdirde kötü (kabih) olmak”, “hikmet gereği câiz” ifadesi “yapıldığında abes (sefeh) olmamak”, “muhâl” tâbiri de “ispâtı hikmet ya da câiz olmamak” anlamına gelmektedir. bk. Ebü Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Temhîd fi beyâni’t-tevhîd*, vr. 124a-b.

Yine Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin çağdaşı olan Rükneddin es-Semerkindî de risâletin “aklen câiz” kategorisinde yer aldığını, ancak “sem‘î” bakımdan ele alındığı takdirde “vâcib” olarak değerlendirilebileceğini kaydeder.<sup>318</sup> Son dönem kelâmcılarından Abdüllatîf el-Harputî de bu hususta: “Bazı Hanefî âlimlerine göre nübüvvet, ilâhî hikmetin muktezâsı olduğundan vâcibtir. Daha önce geçtiği gibi Ehl-i sünnet'e göre Allah için bir gereklilik (vücûb alellâh) söz konusu değildir. Binâenaleyh Ehl-i sünnet'e göre nübüvvetin hükmü, Allah tarafından kullarına bir lütûf ve rahmet oluşudur” sözleriyle Eş‘arîler'in görüşüne meyletmektedir.<sup>319</sup>

Diğer taraftan muhtemelen Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin talebelerinden biri olan Alâeddin el-Üsmendî, “Ehl-i hadis kelâmcıları” şeklinde nitelendirdiği Eş‘arîler'in, nübüvveti Allah'ın hikmeti açısından vâcib değil, câiz olarak değerlendirdiklerini, ancak kelâmcıların büyük çoğunluğunun onların aksine risâletinin vâcib olduğu kanaatini taşıdığını söyler. Hikmet gereği vâcib olmanın, Allah'ın kendi kendisine ya da bir başkasının O'na zorunlu kılması anlamına gelmediği vurgusunu yineleyen Üsmendî'ye göre buradaki “vücûb” kavramı, “hikmetin bir neticesi (kaziyetü'l-hikme) olarak mutlaka gerçekleşmek, yokluğu hikmete muhâlif olmak” demektir.<sup>320</sup> Alâeddin el-Üsmendî'nin çağdaşı olan bir diğer Mâtürîdî âlimi Ebü's-Senâ Mahmûd el-Lâmişî ise aynı hususu daha ihtiyatlı bir dille ifade etmeyi tercih eder. Allah Teâlâ'nın peygamberler göndermesinin fiilen sâbit bir durum olduğunu belirten Lâmişî'ye göre, “ulemânın önde gelen simaları” risâleti, O'nun hikmetinin gereklerinden (muktezâ) biri olarak kabul ederken, kelâmcıların büyük çoğunluğu onu aklen mümkün olan konular arasında saymıştır.<sup>321</sup>

Benzer bir biçimde “peygamberler göndermede hikmet vardır” sözünün nübüvvetin vâcib oluşuna işaret ettiğini kaydeden Teftâzânî de, yukarıda zikredilen bazı

<sup>318</sup> Rükneddin es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, s. 95.

<sup>319</sup> Abdüllatîf el-Harputî, *a.g.e.*, s. 233.

<sup>320</sup> Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-keîâm* (nşr. M. Sait Özervarlı), İstanbul 2005, s. 101.

<sup>321</sup> Ebü's-Senâ el-Lâmişî, *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd* (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995, 86. krş. Habbâzî, *Kitâbü'l-Hâdî fî usûli'd-dîn*, s. 205.

bilginlerin aksine, bu meselede Mâtürîdiyye'nin anlayışını benimsemiş görünmektedir.<sup>322</sup>

“Peygamber gönderme, Allah’ın üzerine düşen bir görev ve zorunluluk (vücûb alellâh) mânasında değil, bilakis taşıdığı hikmet ve maslahatlar dolayısıyla hikmetin gerektirdiği bir durum olma anlamında vâcibtir. Zirâ nübüvvet ile görevlendirme, ne Sümeniyye ve Berâhime’nin iddia ettiği gibi gerçekleşmesi aklen imkânsız (mümteni‘) bulunan hususlardandır, ne de bazı kelâmcıların (Eş‘ariyye) düşündüğü gibi iki tarafı birbirine eşit olan aklı imkân hükmündedir.”<sup>323</sup>

### b) Mecâz

Sözlükte “geçip gitmek, yol kat etmek” anlamına gelen “cevz” kökünden türeyen “câze” fiilinin ism-i zamân, ism-i mekân veya mastarı olan “mecâz” kelimesi, “hakîkat” sözcüğünün zıt anlamlısıdır.<sup>324</sup> “Vâlî” anlamına gelecek biçimde de kullanılan “mevlâ” kelimesinde olduğu gibi, mefûl kalıbında fâil anlamı taşıyan mecâz lafzı “hakîkî (aslî) mekânından, mecâzî (geçici) mekânına geçen şey” mânasını ifade etmektedir. Meselâ “falanın sevgisi hakîkattir” sözü, onun sevgisinin olması gerektiği yerde, yani kalpte bulunduğunu; “falanın sevgisi mecâzdır” sözü ise bu sevginin, kendine tahsîs edilen mekân durumundaki kalpten çıkararak başka bir yere, yani dile yerleştiğini” anlatmaktadır.<sup>325</sup>

Beyân ilmine ait bir terim olarak “lafzın, hakîkat mânası ile nakledileceği mâna arasında bir alâkanın, ayrıca hakîkat anlamının kastedilmesine engel teşkil eden bir karînenin bulunması halinde, ortak bir iletişim dilinde konulduğu anlamın dışında kullanılması” şeklinde tanımlanan mecâz,<sup>326</sup> i‘câzı en üst seviyede temsil eden ve

<sup>322</sup> S. Sabri Yavuz, Teftâzânî'nin “peygamber göndermenin hikmet gereği vâcib olduğu” şeklindeki görüşüyle genel Eş‘arî anlayıştan ayrıldığını kaydeder, ancak onun bu yaklaşımı ile Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin yorumu arasındaki ifade ve ibâre benzerliğine değinmez. bk. S. Sabri Yavuz, *a.g.e.*, s. 78.

<sup>323</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 206. “Hikmet” kelimesinin “sem” ve “nas” kavramlarının mukâbili olarak “aklı gereklilik” anlamında kullanılması hakkında bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 259.

<sup>324</sup> Ebü'l-Abbâs el-Karâfi, *a.g.e.*, s. 42; İsmail Durmuş, “Mecâz”, *DİA*, XXVIII, 217.

<sup>325</sup> Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Muharrer fi usûli'l-fikh*, I, 171; Ebü's-Senâ el-Lâmişî, *Kitâb fi Usûli'l-fikh*, s. 39; Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 226-227. krş. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 277.

<sup>326</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseî, mecâzî “aralarında bulunan bir münâsebet sebebiyle, kendisiyle vaz’ olduğundan başka bir anlam kastedilen kelime” şeklinde tanımlar. Müellifin bu tarifte mecâzın iki temel unsurundan biri olan münâsebet (alâka) yer verip, karîneye değinmediğine dikkat çeken şârih Molla Ahmed el-Leknevî, mecâza mütekellimin (söz sahibi) irâdesi açısından bakıldığında münâsebetin (alâka) varlığının yeterli olduğunu söyler. Buna göre karîne, mütekellim açısından değil,

ulaştırılmak istenen mesajı muhataba en yoğun şekilde veren bir ifade tarzıdır. Mecâz söze güzellik, parlaklık, zarafet, kuvvet ve canlılık katmak üzere kullanılır. Bir sözün hakikat mi yoksa mecâz mı olduğu belirlenmeden, o sözle murâd edilen mânanın ne olduğunun anlaşılabilmesi mümkün değildir.<sup>327</sup>

Kelâmda (söz/metin) asıl olan hakikattir. Bir sözün mecâza hamledilebilmesi için, hakikî mânanın terk edilip mecâza yönelmeyi haklı kılacak, o sözün lafzı veya mânası bakımından mecâzı gerektirici bir sebebin, ayrıca hakikate yönelmeyi engelleyici (mâni) bir unsurun mevcûd olması şarttır.<sup>328</sup> Bu sebeple yukarıdaki târifte geçen “alâka” ve “karîne” kavramları mecâzda bulunması zorunlu olan temel iki unsura işaret etmektedir. Alâka, kelimenin hakikat anlamından mecâz anlamına geçişe imkân veren, bu iki anlam arasındaki ilgi, münâsebet ya da köprüdür. Zihnin hakikî anlamdan mecâzî anlama geçişini sağlayan alâka “benzerlik” olduğunda bu tür mecâza “istiâre” adı verilir. Şâyet hakikat ile mecâz arasında “cüz-kül, hâl-mahâl, sebep-sonuç, ziyâdelik-noksanlık, umûm-husûs, lâzım-melzûm” ilişkisi gibi benzerlik dışında başka bir alâka mevcûd ise buna da “mecâz-ı mürsel” denir. Karîne ise, kelimenin gerçek anlamında kullanılmasına mâni olan ve lafzın maksadını gösteren alâmet veya ipucudur. Karîne bazen lafzîdir, metnin içerisinde yazılı olarak yer alır; bazen de hâlîdir, kelâmın mâna ve bağlamından anlaşılır.<sup>329</sup> “Gözü açık” deyiminde olduğu gibi sözün hakikî mânasının kastedilmesinin “câiz” olduğu, fakat bunun “vâcib” (zorunlu) görülmediği, başka bir deyişle bazen bir sözü hem hakikî hem de mecâzî mânada anlayabilme imkânının bulunduğu, ancak ikincisinin tercih edildiği durumlarda da “kinâyeye” söz konusu olur. Dolayısıyla kinâyeyi mecâzdan ayıran en belirgin özellik, kinâyede lafzın

---

sözün muhâtabı açısından mecâzda bulunması gereken zâid bir rükün olarak değerlendirilmektedir. bk. Molla Ahmed el-Leknevî, *Şerhu Nûri'l-envâr ale'l-Menâr*, I, 227.

<sup>327</sup> Bk. Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 277; Şerefeddin et-Tîbî, *a.g.e.*, I, 289; Cüneyt Eren-M. Vecih Uzunoğlu, *Belâgat: Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar*, İstanbul 2006, s. 148-149; İsmail Durmuş, *a.g.e.*, XXVIII, 218.

<sup>328</sup> Bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 334-335, 341.

<sup>329</sup> M. A. Yekta Saraç, *a.g.e.*, s. 90-92; Cüneyt Eren-M. Vecih Uzunoğlu, *Belâgat*, s. 150; Nusrettin Bolelli, *Belâgat*, s. 77; Salim Özer, “Fukahâ ve Usûlcülerin Hakikat ve Mecâz Anlayışı”, *Bilimname*, sy. 13, 2007, s. 120 vd.

hakikat mânasına delâletini engelleyici bir karînenin (karîne-i mâni‘a) bulunmamasıdır.<sup>330</sup>

Mecâzî kullanıma bir örnek vermek gerekirse:

Kendi nefsimden daha çok sevdiğim kişi kalkmış beni gölgelendiriyor  
Ne gariptir ki bir güneş, kalkıp da güneşe karşı bana gölge oluyor<sup>331</sup>

anlamındaki beyitte iki kez tekrarlanan “güneş” kelimesinin ilki mecâz, ikincisi ise hakikat anlamında kullanılmıştır. Burada söz konusu lafzın hakikat ve mecâz mânaları arasındaki “alâka”, bir kişinin parlaklık ve güzellik bakımından güneşe olan benzerliği; kelimeye hakikat anlamının verilmesini engelleyen “karîne” ise ikinci mısradaki “gölge oluyor” ifadesidir, Zirâ gerçekte güneşin insanı gölgelendirmesi mümkün değildir.<sup>332</sup>

Buraya kadar ifade edilmeye çalışılanlar, bir kelime veya terkîbin lügat anlamının nakline dayanan “lügavî mecâz” kapsamına girmektedir. Bunun yanı sıra, sözün isnâdı vasıtasıyla yapılan mecâz türüne ise “aklî mecâz” denilmektedir. Isnâdî, hükmi, terkîbî veya nisbî mecâz olarak da adlandırılan mecâzın bu türü, bir fiili veya fiil mânasına gelen bir ismi, bir ilgi (alâka) sebebiyle mütekellime (sözün sahibi) göre gerçek fâilinden başkasına isnâd etmektir. Meselâ “(senin) gündüzün sâim, gecen kâimdir” cümlesinde “oruç tutan” veya “uyanık kalıp ibâdetle meşgul olan” fâil bizâtihi gündüz veya gece olmadığı halde, fiil bunlara nispet edilmiştir.<sup>333</sup> Mecâz-ı aklîde fiilin başka bir fâile isnâdı, “ağustos, buğdayı sararttı”, “nehirler aktı”, “bu çeşmeyi Sultan Ahmed yaptı” misâllerinde olduğu üzere, fiilin zamanına, mekânına veya sebebine nispet edilmesi şeklinde gerçekleşir. Bu tür mecâzlar ancak cümle içerisinde gerçekleşir. Lügavî mecâz ise hem bir tek kelime hem de bütün cümlede olabilir.<sup>334</sup>

<sup>330</sup> M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 174. “Kinâyede kâd olunan mâna, ‘mâni’ değil, fakat ‘muayyen’ bir karîne ile hâsıl olur.” *a.e.*, s. 134. krş. Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu’l-Müntehab fi usûli’l-mezheb*, s. 126; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1459; İsmail Durmuş, “Kinâye”, *DİA*, XXVI, 34-36.

<sup>331</sup> قامت تظللني من الشمس نفس أحب إليّ من نفسي ◊ قامت تظللني و من عجب شمس تظللني من الشمس

<sup>332</sup> Cüneyt Eren-M. Vecih Uzunoğlu, *a.g.e.*, s. 150-150.

<sup>333</sup> Abdülazîz Atîk, *İlmü’l-meânî: el-Beyân el-Bedî’*, s. 338.

<sup>334</sup> Bk. Abdülazîz Atîk, *a.g.e.*, s. 337; Nusrettin Bolelli, *a.g.e.*, s. 138; Ahmet Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, s. 111; M. Kaya Bilgegil, *a.g.e.*, s. 131-132; M. A. Yekta Saraç, *a.g.e.*, s. 93.

Dilde mecâzın varlığı insanların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilen bir gerçektir. Şüphesiz dil düzleminde ifade edilmiş bir metin olması sebebiyle Kur'ân-ı Kerîm hakkında da, aynı hükmü vermek mümkündür. Nitekim Zâhirîler, bazı Şâfiî ve Mâlikî bilginler ile Selefîyye kelâmcısı İbn Teymiyye ve onun talebesi İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye dışında kalan müslüman düşünürlerin neredeyse tamamı, bir ilke olarak Kur'ân'da mecâzın varlığını kabul etmişlerdir.<sup>335</sup> Dolayısıyla burada asıl tartışma konusu, mecâzın varlığından ziyâde, naslarda geçen kelime veya terkiplerin hangilerinin hakikat, hangilerinin mecâz olduğunun belirlenmesi, diğer bir ifadeyle hakikat ile mecâz arasındaki ayırımla ilgili temel kuralların tespiti noktasındadır. Te'vîlin “lafzı zâhirinden alıp başka bir mânaya (bâtına) döndürmek” şeklindeki meşhûr tarifi dikkate alındığında, bunun büyük ölçüde “kelâmın (söz) hakikî mânasından yüz çevirip mecâzî mânasına yönelmek” anlamına geldiği görülecektir. Zirâ dil düzleminde sözün zâhiri hakikat; bânını ise mecâzdan başka bir şey değildir. Bu yüzden “te'vîl faaliyetinde kullanılan en güçlü enstrüman” olarak mecâza işaret edilmesi son derece isâbetli bir yaklaşımdır.<sup>336</sup> Gazzâlî, te'vîl ile hakikat ve mecâz arasındaki söz konusu ilişkiyle ilgili olarak şunları kaydeder:

“Te'vîl, bir delilin desteklediği ihtimâlden ibâret olup bu delil sayesinde te'vîl, lafzın zâhirinin delâlet ettiği anlamdan daha ağır basar ve zanna gâlip gelir. Her te'vîl, bir anlamda lafzı hakikatten mecâza çevirmektir. Aynı şekilde umûmun tahsîsi de lafzı hakikatten mecâza çevirir. Şâyet umûmun vaz' edilme sebebinin ve hakikat mânasının “istiğrâk” (tüm unsurlarını kapsamak) olduğu sâbit ise, bu durumda umûm, kapsadığı şeylerin bir kısmına münhasır kılınması hususunda mecâzdır. Bu da âdetâ lafzı mecâza döndürmek demektir.”<sup>337</sup>

Lügavî, örfî ve şer'î olmak üzere üç türü bulunan hakikati: “toplumsal uzlaş (muvâza'a) yoluyla vaz' edilmiş olan aslî mânaya delâlet eden kelâm” şeklinde tanımlayan Mu'tezile'ye göre mecâz, kendisiyle iletişimin sağlandığı toplumsal muvâfakat alanında farklı bir mânayı ifade eden sözdür. Mu'tezile, hakikatte olduğu

<sup>335</sup> Bk. Ebü'l-Hasan es-Sübkî-Ebü Nasr Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, I, 296; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1470; Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Ankara 2002, s. 137 vd. Konuyla ilgili literatür için bk. Abdülhamit Birişik, “Mecâzü'l-Kur'ân”, *DİA*, XXVIII, 223-225.

<sup>336</sup> Mustafa Öztürk, *a.g.e.*, s. 146; Ömer Pakiş, *Mu'tezile ve Yorum: Kâdî Abdülcebbâr Örneği*, Van 2005, s. 78.

<sup>337</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 35.



gibi mecâzın geçerliliğini de “toplumsal uzlaş” şartına bağlamaktadır. Mütakellimin (söz sahibi) bir lafzı kendi isteği doğrultusunda daha önce insanların üzerinde uzlaşmadığı, onlar tarafından bilinmeyen herhangi bir mânaya hamletmesi mümkün değildir.<sup>338</sup> Böylece Mu‘tezile, tamamı bize nakledilmiş bulunmasa da, Kur’ân’daki bütün mecâzî ifadelerin benzerlerinin Arap dilinde önceden mevcûd olduğunu savunmaktadır. Bu yalnızca Kur’ân’ın kendine has üslûp ve hitâbını göz ardı etmek veyahut onu İmriü’l-Kays veya Züheyr’in şiiirleri seviyesine indirerek Arap dilinin beyân sınırlarına hapsedmek anlamına gelmemektedir, bilakis bu yaklaşım Mu‘tezile’nin şer‘î hakîkatın yeni bir vaz‘ oluşu hakkındaki görüşüyle de açık bir tenâkuz içerisindedir.<sup>339</sup> Mu‘tezile bilginleri gibi Şâfiî usûlcüleri de mütakellimin (söz sahibi) kendi anlayışına göre mecâza başvurmasının mümkün olmadığını, muhâtabın kelâmda mecâza hükmedebilmesi için dilcilerin kullanımında böyle bir mecâzın varlığını önceden duymuş olması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>340</sup> Netice itibâriyle “toplumsal uzlaş” veya “ortak akıl” sayesinde vücûd bulmak, nakil yoluyla aktarılacak ve şahsî müdahalelere kapalı olmak bakımından mecâzı, hakîkat ile aynı kategoride değerlendiren söz konusu anlayışın, böylece mecâzı vaz‘î bir temele dayandırdığı görülmektedir.

Öte yandan Hanefîler’in bu meselede takındıkları tavır diğerlerinden farklıdır. Onlara göre “hakîkat” vaz‘î oluşu sebebiyle önceden belirlenme (tevkîf) ve işitme (sem‘) yoluyla anlaşılırken, “mecâz” ise Arap dilinin istiâre kalıplarını bilmek ve lafzın konulduğu anlam dışında kullanımına imkân tanıyan alâkanın belirlenmesi amacıyla kelimelerin lügavî anlamlarının farklı çağrışımları üzerinde derinlemesine düşünmek (teemmül) sûretiyle idrâk edilmektedir. Bu sebeple mecâzî bir kullanımın meşrû görülebilmesi için, onu daha önce başkalarından duymuş olma şartı aranmaz. Şer‘î ahkâm sahasında “nasların” konumu ne ise, dil alanında da “hakîkat” odur. Diğer taraftan dilde “mecâz” da, fıkhıdaki “kıyâsa” benzemektedir. Nasların sübûtu ancak Şâri‘den işitilmiş olmasına bağlıken kıyâsta bu şart aranmaz. Naslarda verilen hükmün gerisindeki müessir sebebi doğru anlayan ve kıyâs metodunu doğru işleyen her müctehid

<sup>338</sup> Mustafa Öztürk, *Kur’ân Dili ve Retoriği*, s. 146-147.

<sup>339</sup> Bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü’l-aklî fi’t-tefsîr*, Beyrut 1983, s. 133-134; Mustafa Öztürk, *a.g.e.*, s. 147-148.

<sup>340</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 329; Salim Özer, *a.g.m.*, s. 118.

yeni bir kıyâs ortaya koyabilir. Dili iyi bilen bir kimse için de mecâz aynen bu şekildedir. Kaldı ki şâir, hatîp ve yazarın daha önce bilinmeyen benzersiz istiâre ve mecâzlarda bulunması her zaman onlar hakkında bir ayrıcalık ve övgü vesilesi sayılmıştır.<sup>341</sup>

Nasların hakîkî anlamlarını terk ederek mecâza yönelmeye imkân tanıyan bir karînenin bulunmasının şart olduğunu belirten Mu‘tezile’ye göre, bu bağlamda iki türlü karîneden söz etmek mümkündür. Bunların ilki şart, istisnâ veya bir sözü açıklayan başka bir sözün mevcûdiyeti gibi kelâmın içerisinde yer alan “lafzî karîne”dir. İkincisi ise mütekellimin (Allah) kasdı hakkındaki öncelikli ve kesin bilgiyi ifade eden “aklî karîne” ya da “aklî delil”dir ki, kelâmın lügavî (zâhirî) sîgasından başka bir mânaya te’vîli bu sayede gerçekleşir.<sup>342</sup>

Mu‘tezile “aklî karîne” düşüncesini ilâhî kelâm ile beşerî kelâm arasına yaptığı ayırımla ortaya koyar. Buna göre bir sözün doğru anlaşılabilmesi için o sözü oluşturan kelimelerin sözlük anlamlarının yanı sıra, mütekellimin (söz sahibi) hali ve kasdının bilinmesi şartı aranır. Bu noktada her işinde hikmet sahibi olan Allah ile durumu hakkında bilgi sahibi olmadığımız sıradan bir mütekellimin kelâmını birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü hikmeti sâbit olan kimsenin sözünde yalan veya saptırmadan söz edilemez, ancak kimliği hakkında bilgi sahibi olmadığımız sıradan mütekellimin sözünün doğruluğunun tespiti için bir araştırma ve inceleme yöntemine ihtiyaç vardır. İster karîne ile birlikte olsun, isterse karîne kullanılmamasın kelâm (söz/metin) her zaman için belli bir mânaya delâlet eder, fakat bu iki durum arasında, yani karînesiz ifade ile karîneli ifade arasında bazı önemli farklar vardır. Sözlü iletişim hâdisesini “kasd-ı mütekellim”in anlaşılması biçiminde tanımlayan Mu‘tezile’ye göre şâyet mütekellim, hakkında bilgi sahibi olmadığımız sıradan bir kişi ise, karîne mutlaka metnin içinde lafzî olarak mevcûd olmalıdır. Ancak mütekellim hikmet sahibi Cenâb-ı Hak olduğu takdirde, O’nun hikmeti hakkındaki mâlûmâtımız, kendisinin aslâ yalan söylemeyeceğine ve kötü iş yapmayacağına (adâlet) dâir vahyi önceleyen “aklî bilgimiz”, her türlü karîneden daha üstün ve sağlamdır. Kuşkusuz Allah Teâlâ’nın

<sup>341</sup> Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Muharrer fî usûli’l-fikh*, I, 177-178; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 227; a.mlf., *Şerhu’l-Müntehab fî usûli’l-mezheb*, s. 129-130.

<sup>342</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü’l-aklî fi’t-tefsîr*, s. 136.

kelâmını bizim için anlamlı kılan da yine bu aklî karînedir.<sup>343</sup> Böylece Mu‘tezile kelâm sisteminde anlama ve yorum sürecinin, beşerî metinler söz konusu olduğunda lafzî karînelere yardımıyla metinden anlama (lafızdan mânaya), naslar dikkate alındığında ise aklî karîne dolayısıyla mânadan lafza yönelen bir hareketi takip ettiği görülür.

Mu‘tezile’nin te’vîl yönteminde aklî karîne, lafzî karîne karşısında dâima önceliklidir, bununla birlikte ahkâm âyetlerinde lafzî karînenin yeterli görüldüğünü, adâlet ve tevhîd (îtikâd) konularında ise aklî karînenin mutlak olarak belirleyici bir konuma yükseltildiğini belirtmek gerekir.<sup>344</sup> Bu bağlamda Kâdî Abdülcebâr, Kur’ân’ın, yani lafzî bilgi ve delâletin ahkâm ile ilgili hususların anlaşılması için yeterli olduğunu; ancak “Allah’ın cisim olmadığı ve mahlûkâta benzemediği” gibi bazı mukaddem bilgilere (aklî karîne) sahip olunmadığı takdirde “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur” meâlindeki âyeti<sup>345</sup> doğru bir şekilde anlama ve değerlendirme imkânının bulunamayacağını kaydeder.<sup>346</sup> Mu‘tezile’nin “beş esâs”ı (usûl-i hamse) üzerine inşâ edilen Allah tasavvuru ile mutlak bir biçimde uygunluk arz eden “aklî delil” veya karîneyi “lafzî karîne”den, yani nasların kendi iç (lafzî) delâletinden öncelikli kılan hususlar şu şekilde sıralanmaktadır:

“Aklın delilleri ile Kur’ân’ın delilleri arasındaki öncelikli fark aklî delillerde, dil ürünü bir varlık olarak doğası gereği Kur’ân’da yer alması kaçınılmaz olan müştereklik, mecâz ve istiâre gibi hususların bulunmamasıdır. İkinci fark, dilsel ifadeler ancak sözü söyleyenin maksadının anlaşılmasından sonra anlamlı hale gelir. Bu durumun aksine kendi başına ‘fâilinin varlığına’ ya da tam ve eksiksiz (muhkem) bir biçimde meydana gelmesiyle ‘fâilinin âlim oluşuna’ delâlet eden fiilde, fâil nazar-ı dikkate alınmaz. Halbuki lügavî delâlette anlamın elde edilebilmesi için fâilin (müttekellim) durumu ve kasdının dikkate alınması gerekir. Bu sebeple doğruluğu ve ne mânaya geldiği ancak fâili hakkında bilgi sahibi olunduktan sonra anlaşılabilen hiçbir fiilin (kelâm), ne fâilinin varlığının ne de onun sıfatlarının ispatı hususunda delil olabilmesi mümkün

<sup>343</sup> Bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *a.g.e.*, s. 122-126. krş. Mustafa Öztürk, *Kur’ân Dili ve Retoriği*, s. 146.

<sup>344</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü’l-aklî fi’t-tefsîr*, s. 136-137.

<sup>345</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>346</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü’l-Kur’ân* (nşr. Adnân Muhammed Zerkûr), Kahire 1969, s. 5. krş. Hülya Altunya, *Kâdî Abdülcebâr’da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi*, s. 236-238.

değildir. Bunlar (naslar) sadece zikredilenlerin dışında kalan ahkâma dâir meselelerde (ilk/aslî) delil olabilirler.”<sup>347</sup>

Mâtürîdîler’in, aklî delil ya da öncüllerin naklin beyânından daha açık ve öncelikli olduğu konusunda Mu‘tezile ile fikir birliği içerisinde bulduklarını söyleyebilme imkânı yoktur. Fakat bu onların aklî karîneyi tümüyle bir kenara bıraktıkları anlamına gelmez. Görüldüğü kadarıyla mutlak bir bilgi kaynağı olmak bakımından naklin otoritesini teslim eden Mâtürîdiyye, aklî karîneyi dinî metinlerin doğru anlaşılmasında öncelikli bir ölçüt olarak değerlendirmektedir.

Kelâmın (dil) aslî unsurunun “hakîkat” olduğunu belirten Ebü'l-Berekât en-Neseî, aksi halde ya kelâmın aslının mecâz olduğunu ya da onun ne hakîkat ne de mecâz olmadığını söylemek gerekeceğini kaydeder. Bu ise karîneye dayanmaksızın hiçbir lafzın anlaşılabilmesi gibi son derece yanlış bir sonuç meydana getirecektir. Öyleyse kelâm, hiçbir karîne gözetilmeksizin hakîkate hamledilir, ancak bir delilin delâleti halinde hakîkî mânâ terk edilerek mecâza gidilir.<sup>348</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseî, kelâmın hakîkatini terk edip mecâzî mânâyâ yönelmeyi gerektiren delâlet (karîne) çeşitlerini şu beş başlık altında toplar. Buna göre hakîkat:

**a)** Ya âdetin (yaygın kullanım) delâletiyle terk edilir. Meselâ “salât, hac ve zekât” kelimeleri “duâ, kast ve artma” şeklindeki lügavî mânalarından alınarak Şâri‘ tarafından başka mânalara nakledilmiştir. Bu lafızlar söylendiğinde artık onların önceki anlamları değil, dinde ifade ettikleri yeni anlamları akla gelmektedir. İşte burada hakîkatın terk edilmesini gerektiren delil (karîne) “şer‘î hakîkat”, yani Şâri‘in vaz‘ıdır. Zirâ kelâm, insanların anlaması için vaz‘ edilmiştir ve kendisiyle, işitildiğinde zihinlerde uyanan anlam ne ise (lügâvî, şer‘î, örfî) o kastedilir.<sup>349</sup>

**b)** Veya lafzın kendisinden kaynaklanan bir delâletle terk edilir. Yani kelimenin semantik yapısı ve iştikâkı dikkate alınarak anlamı sınırlandırılır.<sup>350</sup> Meselâ “et” (lahm)

<sup>347</sup> Nasr Hâmid Ebü Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsîr*, s. 182. krş. Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur‘ân*, s. 1; Ömer Pakiş, *Mu‘tezile ve Yorum*, s. 79.

<sup>348</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 270. krş. Ebü'l-Hasan es-Sübkî-Ebü Nasr Tâceddin es-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, I, 326.

<sup>349</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 267, 270-271.

<sup>350</sup> Molla Ahmed el-Leknevî, *Şerhu Nûri'l-envâr ale'l-Menâr*, I, 168.

kelimesiyle bu türden olan bütün maddeler kastedildiği halde, “balık eti” buna dâhil değildir. Kezâ Ebû Hanîfe’ye göre taze hurma, üzüm ve nar gibi yiyecekler diğerlerine nazaran anlam bakımından bazı fark ve ziyâdelikler taşımaları sebebiyle meyve (fâkihe) kelimesinin kapsamı dışında değerlendirilirler.<sup>351</sup>

c) Veyahut hakikat, nazmın siyâkının delâleti sebebiyle terk edilir. Meselâ: “Dileyen îmân etsin, dileyen inkâr etsin” meâlindeki âyetin<sup>352</sup> hakikat anlamında bir “emir” veya “muhayyer” bırakma söz konusudur. Ancak âyetin devamında bulunan: “Biz, zâlimler için öyle bir ateş hazırladık ki (...)” şeklindeki ifadeden inkâr edenlerin âhirette elîm bir cezâ ile karşılaşacakları haber verilmektedir. Bu sebeple âyetin ikinci kısmı dikkate alındığında, inkârın emredilmiş veya serbest bırakılmış bir durum olmadığı, aksine burada mecâz yoluyla “karşı çıkma”, “kınama” ve “uyarı” (vaîd) mânasının kastedildiği anlaşılır.<sup>353</sup>

d) Hakikat, bazen de mütekellime râcî olan bir mâna sebebiyle terk edilir. Bu, mütekellimde bulunan nitelikler açısından, sözün zâhirî mânasını kastetmesinin mümkün olmadığı durumları ifade etmektedir. Meselâ Cenâb-ı Hak: “(Haydi) onlardan gücünün yettiği kimselerin ayağını çağırınla kaydır” meâlindeki âyette,<sup>354</sup> şeytana emir siygasıyla hitâp etmektedir. İsyân ve inkâr gibi kötü olan şeyleri emretmek, yine kötü ve çirkin olacağından şeytandan kullarını saptırmasını ve doğru yoldan çevirmesini istemesi Allah Teâlâ’nın hikmetine yaraşır bir durum değildir. Nitekim başka bir âyette meâlen: “Şüphesiz Allah, adâleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar” buyrulurak<sup>355</sup> Allah’ın fenalığı emretmeyeceği açıkça belirtilmektedir. Dolayısıyla söz konusu âyette geçen “onların ayağını kaydır” şeklindeki emir ifadesine, Allah’ın zâtının bu niteliği dikkate alınarak “insanları doğru yoldan çevirebilmesi için şeytana güç ve imkân verilmesi” anlamını vermek îcâb etmektedir. Burada hakikî anlam ile mecâzî anlam arasındaki “alâka” ise “emir”in geçerli olabilmesi için beraberinde “kudret” ve “imkân”ı da gerektirmesidir.

<sup>351</sup> Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 271-272.

<sup>352</sup> el-Kehf 18/29, وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا

<sup>353</sup> Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 273. krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX, 51.

<sup>354</sup> el-İsrâ 17/64, وَأَسْتَفْزِرُّ مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ

<sup>355</sup> en-Nahl 16/90, إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ

Çünkü yerine getirme gücüne sahip bulunmayan kimseye sorumluluk yüklenmesi (teklîfî'l-âciz) aklen imkânsız olan hususlardandır.<sup>356</sup>

e) Son olarak lafzın hakîkati, kelâmın mahallinde bulunan bir delâlet (karîne) sebebiyle terk edilir. Meselâ “kör ile gören bir olmaz” meâlindeki âyette<sup>357</sup> kelâmın zâhirî, yani hakikat anlamı umûm ifade etmektedir. Dolayısıyla âyet zâhiren “kör ile gören hiçbir sûrette denk olamaz” mânasına gelmektedir. Fakat kelâmın mahalli konumunda bulunan “kör” ile “gözleri gören kimse”nin “var, akıllı ve insan olmak” gibi niteliklerde eşit buldukları; bu ikisi arasındaki temel ayırımın ise “görme” hususunda olduğu bilinmektedir. İşte bu sebeple âyetin umûm ifade eden hakîkî mânası tahsîs edilerek mecâzî mânaya döndürülür. Kezâ Hz. Peygamber’in: “Ameller niyetlerledir”<sup>358</sup> ile “Ümmetimden hata ve unutma kaldırılmıştır”<sup>359</sup> anlamındaki iki hadisi de bazı amellerin niyetsiz olarak meydana gelebilmesi, diğer insanlar gibi müslümanlarda da hata ve unutma gibi hallerin mevcûd olması dolayısıyla mecâza çevrilerek “amellerin hükmü yapılış niyetlerine göre verilir” ve “ümmetimden yanlışlıkla veya unutarak yaptıkları işlerin hükmü kaldırılmıştır” biçiminde anlaşılır. Çünkü söz konusu hadislerde “amel, hata ve unutma” fiilleri zikredilerek bunların “hükümleri” kastedilmiştir.<sup>360</sup>

Şu halde Mâtürîdiyye’nin usûlcü ve kelâmcılarına göre lafzın hakîkatinin terk edilip mecâza gitmeyi, yani te’vîli meşrû kılan sebepler arasında sayılan bu hususlardan ilk üçünün “lafzî karîne”ye, dördüncüsünün ise Mu‘tezile’nin “mütekellimin hali” anlamındaki “aklî delil”ine tekâbül ettiğini söylemek mümkündür. Aynı şekilde sonuncu seçenek de aklî bir delile dayanmaktadır. Ancak burada okuyucu lafzı mecâza yönlendiren delili, mütekellimin zâtına veya hikmetine îtibârla değil, modern hermenötikteki metnin işareti ya da konusunu (sache) andırır bir tarzda, kelâmın (söz) hakkında söylendiği olay ya da nesneye yönelmek sûretiyle elde etmektedir. Burada Mâtürîdîler yöntem noktasında Mu‘tezile ile bir ölçüde uzlaşmış gibi görünse de, aklî

<sup>356</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 274; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VIII, 314-315.

<sup>357</sup> el-Fâtır 35/19, وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ

<sup>358</sup> Buhârî, “Bed’ü'l-vahy”, 1, “Itk”, 6, “Menâkıbü'l-ensâr”, 45, “Nikâh”, 5, “Eymân”, 23, “Hiyel”, 1; Müslim, “Îmâret”, 155; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 11; Tirmizî, *Fedâilü'l-cihâd*, 16; Nesâî, “Tahâret”, 60.

<sup>359</sup> Buhârî, “Hudûd”, 22, “Talâk”, 11; Ebû Dâvud, “Hudûd”, 17; Tirmizî, “Hudûd”, 1; İbn Mâce, “Talâk”, 15.

<sup>360</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 274-275. krş. a.mlf., *Şerhu'l-Müntehab*, s. 214-223.

delilin kapsamı ve dayandığı ilkeler konusunda aralarında belirgin farklılıklar bulunmaktadır.

### **ba. Aklî ve Lafzî Karîne (Delîl) Bağlamında “Rü’yetullah” Meselesi**

Ehl-i Sünnet kelâmcıları ile Mu‘tezile düşünürleri arasında hayli uzun tartışmalara sebebiyet veren “rü’yetullah” meselesi, aklî ve lafzî karîne ilişkisinin kelâm ilmindeki yansımalarını daha yakından görebilmek bakımından önemli bir misâl teşkil etmektedir.<sup>361</sup>

İmâm Mâtürîdî’nin “din” olarak isimlendirdiği, Mu‘tezile tarafından ise “adâlet ve tevhîd” şeklinde tanımlanan itikâd sahasına ait bir mesele olması sebebiyle rü’yetullah tartışmasında aklî karînenin öncelikle devreye girdiği görülmektedir. Bu çerçevede Mu‘tezile’ye göre “görme” hâdisesinin gerçekleşebilmesi için gören şahsın sağlam bir göze sahip olmasının yanı sıra, görülen şey (obje) ile görenin (süje) karşılıklı bir konumda bulunmaları, aralarına görmeyi engelleyecek herhangi bir engelin girmemesi, görülecek şeyin ne çok büyük ne de çok küçük olmaması ve fazla uzakta bulunmaması gibi belli şartların sağlanması gerekmektedir. Görmenin illeti olarak zikredilen bu nitelikler ancak cisim türünden olan, cevher veya araz niteliği taşıyan varlıklarda mevcuttur. Cisim ve araz niteliklerinden münezze kadîm bir varlık olan Allah Teâlâ’nın belli bir yerde (cihet) bulunması ve sınırları bilinen bir mekânı işgal etmesi (mütehayyiz) söz konusu olmadığından, O’nun insanlar tarafından ne dünyada ne de âhirette görülebilmesi aklen mümkün değildir. Onlara göre bu kesin aklî bilgi ve karîne sebebiyle, Kur’ân ve hadislerde yer alan Allah’ın görülmesi ile ilgili ifadelerin tamamının muhtemel mecâzî mânalara hamledilerek te’vîl edilmesi itikâdî bir zorunluluk halini almaktadır.<sup>362</sup>

Rü’yetullahın aklî bakımdan gerekli (lâzım) ve hak olduğunu söyleyen İmâm Mâtürîdî, bununla birlikte Allah’ı görmenin “idrâksiz” ve “tefsîrsiz” olarak

<sup>361</sup> Ehl-i sünnet bilginleri rü’yetullahın âhirette mutlak olarak gerçekleşeceğini savunurken Cehmiyye, Mu‘tezile, Hâriciyye, Neccâriyye, Zeydiyye, Mürcie’nin çoğunluğu ve İslâm filozofları aklî karîneye dayanarak Allah’ın gözle görülmesinin imkânsız olduğu görüşünü benimsemişlerdir. bk. Ebü’l-Yüsri el-Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 78; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, vr. 29a; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, vr. 30b.

<sup>362</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 128; Nasr Hâmid Ebü Zeyd, *el-İtticâhü’l-aklî fi’t-tefsîr*, s. 190; Temel Yeşilyurt, *Tanrı’nın Aşkınlığı Bağlamında Rü’yetullah Sorunu*, Malatya 2001, s. 178 vd.

gerçekleşeceğini kaydeder.<sup>363</sup> Hocası Mâtürîdî'nin ulûhiyyetle ilgili, dolayısıyla akliyyâta dâir bir mesele olmasına rağmen, konuyu naklî (lafzî) deliller üzerinden tartışmanın daha doğru olacağı kanaatini taşıdığını belirten Ebü'l-Muîn en-Neseî: “Her ne kadar sıralama (kelâm yöntemi), önce rü'yetullahın aklen câiz olduğunun ispat edilmesi, daha sonra onun sem'î deliller nezdinde sâbit (vâcib)<sup>364</sup> bulunduğu ortaya konulması şeklindeyse de, biz hem sübûtunun hem de cevâzının bir arada bulunması sebebiyle konuyla ilgili sem'î delili öne aldık” diyerek aklî delilin, naklî (lafzî) delillerin zımnında mevcûd olduğuna işaret eder.<sup>365</sup>

Mu'tezile'nin öne sürdüğü itirâzı doğrudan aklî delile başvurma yoluyla çürütmenin zorluğunu göz önünde bulunduran İmâm Mâtürîdî, “bize göre rüyet vâcib, Allah'a bakmak (nazar) âyetle sâbittir”<sup>366</sup> şeklindeki ifadeyle de meseleyi naklî (lügavî) alana taşıyıp, aklî delili oradan istihsâl etmenin daha sağlıklı bir neticeye ulaştıracağı fikrini benimsemiş görünür.<sup>367</sup> Bu bağlamda Mâtürîdî'nin rü'yetin imkân ve gerçekliğine delil olarak gösterip çeşitli te'villerle desteklediği âyetlerin belli başlıları şunlardır:

a) İmâm Mâtürîdî'nin rü'yetullahın ispatında başvurduğu ilk sem'î delil, En'âm Sûresi'nde yer alan “Gözler O'nu idrâk edemez ama O, bütün gözleri idrâk eder”

<sup>363</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 120. Ebü Hanîfe'nin: “Allah Teâlâ âhirette görülecektir. Mü'minler Allah'ı cennette baş gözleriyle, teşbîhsiz ve keyfiyetsiz olarak, O'nun ile yarattıkları arasında bir mesafe bulunmaksızın göreceklerdir” şeklindeki ifadesi İmâm Mâtürîdî'nin “tefsîrsiz görme” anlayışını karşılamakla birlikte, onun “idrâksiz görme” teorisine dair herhangi bir işaret taşımamaktadır. Bu açıdan Mâtürîdî'nin rü'yetullahın ispât ve izâhı hususunda hocası Ebü Hanîfe'den daha ileri bir noktada durduğunu söylemek yanlış bir değerlendirme olmasa gerekir. bk. Ebü Hanîfe, “el-Fıkhu'l-ekber”, *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, s. 58; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1949, s. 201.

<sup>364</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî rü'yetin sem'î deliller bakımından geçerliliğini ifade etmek üzere “sübût” tâbirini kullanırken Nüreddin es-Sâbûnî ve Ebü'l-Berekât en-Neseî “vücûb” kelimesini tercih etmektedir. bk. Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, vr. 29a; Ebü'l-Berekât en-Neseî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 30b.

<sup>365</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 525, 531. krş. Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, vr. 32a. Ebü'l-Berekât en-Neseî, bu meselede İmâm Mâtürîdî'nin yönteminin hem naklî hem de aklî delile başvurma esasına dayandığını söyler. bk. Ebü'l-Berekât en-Neseî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 34a.

<sup>366</sup> Alâeddin es-Semerkindî, *Şerhu Te'vilâti'l-Mâtürîdî*, vr. 1006b.

<sup>367</sup> “Cenâb-ı Hakk'ı rüyâda görmek mümkün müdür?” sorusuna dair Ebü Hanîfe'den herhangi bir görüş nakledilmediğini kaydeden Beyâzîzâde, İmâm Mâtürîdî'nin bu konuda olumsuz bir düşünceye sahip bulunduğunu, Nüreddin es-Sâbûnî ve Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin ise rüyâda rü'yetin mümkün olduğu kanaatini benimsediklerini söyler. bk. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 209-210. krş. Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 98; Ebü'l-Berekât en-Neseî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 34b; Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 121.



meâlindeki âyettir.<sup>368</sup> Bu âyet aynı zamanda, ileride daha ayrıntılı tartışılacağı üzere, Mâtürîdîler'in rü'yetin mâhiyetine dâir dile getirdikleri farklı yorumun temel hareket noktasını oluşturmaktadır.

İmâm Mâtürîdî'ye göre, şâyet Allah görülemeyen bir varlık olsaydı, burada O'nun idrâk edilemeyeceğinin söylenmesinin bir hikmeti kalmazdı. Zirâ O'nun dışındakiler, ancak görülerek (rü'yet) idrâk edilebilirler.<sup>369</sup> Başka bir ifadeyle, görülemeyen bir varlık idrâk edilemez. Bu âyette idrâkin nefyedilmesi (dolaylı olarak) O'nu görmenin imkânına delâlet etmektedir.<sup>370</sup> Çünkü "görme" (rü'yet) ile "idrâk" birbirinden ayrı şeylerdir. Görme, gözün karşısındaki varlığı ana hatlarıyla algılaması anlamına gelirken; idrâk ise "ihâta", yani sınırlı olan şeyin (mahdûd) bütün yönleriyle kuşatılması demektir. Mâtürîdî bu görüşe örnek olarak "O, önlerindeki ve arkalarındaki (onların dünyadaki ve âhiretteki durumlarını) bilir. Onların bilgisi ise Rahmân'ı ihâta edemez" meâlindeki âyete<sup>371</sup> işaret eder. Bu âyette, Allah'ın insanlar tarafından bilinebileceği ifade edilmekte, diğer taraftan onların bu bilgisinin Allah'ın ilmini kuşatmasının mümkün olmadığı da vurgulanmaktadır. Çünkü "ihâta", duyu ve gözlem yoluyla bilinen şeyler hakkında geçerlidir; sadece istidlâl yoluyla bilinebilen bir varlığı ihâta etmek söz konusu olamaz.

Bu noktada insanın algılama sürecinin iki basamaktan oluştuğu belirtilmelidir. İnsan, önce nesnelere görür; daha sonra da onları bakışıyla kuşatarak ihâta ve idrâk eder. Bu basamakların ilki olan rü'yeti "sınırlı bir algı"; ikincisi olan idrâki ise "tam bir kavrayış" olarak nitelendirmek mümkündür. Diğer taraftan gözle görülemeyen metafizik varlıklar bir yana, insanoğlu bazen gözle görebildiği veya diğer duyularıyla algılayabildiği nesnelere bile tüm yönleriyle kuşatamaz; onların mâhiyet ve hakîkatinin gerçekliğini, nasıl yaratıldıklarını tam olarak idrâk edemez. Tüm bu nedenlerle yukarıdaki âyette, gözlerin Allah Teâlâ'yı idrâk edemeyeceğinin belirtilmesi sûretiyle zımnen, insanların O'nu görmesinin mümkün olduğu ifade edilmiş olmaktadır. Zirâ görme (rü'yet) Allah hakkında imkânsız bir durum olsaydı, algının ikinci basamağı olan

<sup>368</sup> el-En'âm 6/103, لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

<sup>369</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 120.

<sup>370</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 165.

<sup>371</sup> Tâhâ 20/110, يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا

“idrâk”ın değil, algının ilk basamağı olan “rü’yet”in doğrudan nefyedilmesi, yani “gözler O’nu göremez” denilmesi hikmete pek çok bakımdan daha uygun bir ifade tarzı olurdu.<sup>372</sup>

**b)** Bu konuda İmâm Mâtürîdî’nin başvurduğu ikinci naklî delil Hz. Mûsâ’nın A’râf Sûresi’nde nakledilen: “Rabbim bana (kendini) göster, sana bakayım” meâlindeki ifadesidir.<sup>373</sup> Mâtürîdî’ye göre, şâyet Cenâb-ı Hak gözle görülemeyen bir varlık olsaydı Hz. Mûsâ’nın bu talebi, onun rabbini hakkıyla tanımadığının bir göstergesi sayılırdı. Allah’ı tam anlamıyla tanımayan bir kimsenin peygamberlik görevine lâıyk görülmesi ise câiz değildir. Öte yandan Allah Teâlâ, Hz. Mûsâ’nın bu isteğini geri çevirmemiş, ona bunun aslâ gerçekleşmeyecek boş bir temennî olduğunu söylememiştir. Halbuki Cenâb-ı Hak’ın, Hz. Âdem ve Hz. Nûh gibi bazı peygamberlerin bir kısım taleplerini geri çevirdiği, yanlış iş ve istekleri dolayısıyla onları uyarıp ayıpladığı Kur’ân’da haber verilmektedir.<sup>374</sup> Netice itibâriyle Mu‘tezile’nin görüşü esas alındığı takdirde, Allah’ın görülmesi câiz olmadığı halde kendisinden böyle bir talepte bulunan Hz. Mûsâ’nın bu talebinin kendisini inkâra götüreceğini söylemek gerekecektir.<sup>375</sup> Mâtürîdîler’e göre ise tam aksine, Allah’tan imkânsız olan bir şeyi istemeleri sebebiyle peygamberlere yaratıcıları hakkında bilgisizlik nispet eden Mu‘tezile’nin bizzat bu yaklaşımı küfrü gerektirmektedir.<sup>376</sup>

Hz. Mûsâ’nın, Allah’ın adâlet ve tevhîdi hakkında Vâsıl b. Atâ, Nazzâm, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf ve diğer bütün mütekellimlerden daha bilgili olduğu konusunda şüphe bulunmadığını belirten Mu‘tezile, bu âyette Hz. Mûsâ’nın Cenâb-ı Hak’tan başka bir şey istemiş olması gerektiğini ileri sürerek, Mâtürîdîler’in bu itirazına cevap vermeye çalışır. Bu hususta te’vîl mekânizmasına başvuran Ebû Alî el-Cübbâi, Zemahşerî ve Kâdî Abdülcebbar gibi Mu‘tezilî düşünürler, Hz. Mûsâ’nın rü’yeti kavminin inkârcıları

<sup>372</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 126; a.mlf., *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, V, 165-166; IX, 238.

<sup>373</sup> el-A’râf 7/143, وَمَا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنُورِيَنِي

<sup>374</sup> Bk. el-A’râf 7/22, Hûd 11/45-46.

<sup>375</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 120-121.

<sup>376</sup> Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, I, 514; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzil*, I, 547. krş. Temel Yeşilyurt, *Tanrı’nın Aşkını Bağlamında Rü’yetullah Sorunu*, s. 249. Burada Mu‘tezile’nin görüşünü yine onların ön kabulüne dayanarak tenkit etme söz konusudur. Çünkü Mu‘tezile’ye göre imân, Allah’ı sıfatlarıyla birlikte bilmekten ibârettir. Zât-ı ilâhiyyeyi gereğince bilmeyen, O’nun hakkında câiz, vâcib ve mümteni’ olan sıfatlara vâkıf olmayan bir kimse mü’min değil, kâfir sayılır. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, s. 102.

arasından seçtiği yetmiş kişi adına istediğini, ancak bunu kendisi için istiyormuş gibi ifade ettiğini söylerken;<sup>377</sup> Ebû Bekir b. el-Esam ve Ebû Kâsım el-Ka‘bî gibi bilginler ise: “Rabbim bana (kendini) göster, sana bakayım” cümlesinde bazı kelimelerin atılması (hazif) yoluyla bir tür mecâz sanatının uygulandığını, bu nedenle âyetteki bu talebin: “Rabbim bana öyle bir ‘âyet’ (delil) göster ki, böylece bende tıpkı sana bakıyormuşçasına bütün şek ve şüpheleri ortadan kaldıracak zarûrî bilgi hâsıl olsun” şeklinde anlaşılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>378</sup>

Mâtürîdî’ye göre ise âyette: “Sen beni göremezsın” buyrulması, yukarıda belirtilen te’vîlin geçersizliğini gösterir. Çünkü dağın parçalanması hâdisesi, Hz. Mûsâ’ya olağanüstü bir durum ve Allah’ın varlığının bir delili olarak zâten gösterilmiş bulunmaktadır. Kaldı ki Allah’tan delil ve mûcize istemek, peygamberlerin âdetleri olmaktan ziyâde, kendilerine yeterince âyet ve delil gösterildiği halde güçlük çıkarmak isteyen inkârcılara mahsûs bir tavidir.<sup>379</sup> Hz. Mûsâ’nın görmek istediği şeyin Allah’ın zâtı değil de, O’nun varlığının bir delili olması halinde “Sana bakayım” demek yerine; “Ona bakayım” ifadesini tercih etmesi gerektiğini belirten Ebü’l-Muîn en-Neseî de, sözün devamında zamirlerin herhangi bir “âyet”e değil, Allah’a nispet edilmiş olmasının bu te’vîlin yanlışlığını ortaya koyduğunu söyler. Ayrıca Hz. Mûsâ’ya daha önceden asânın yılanı dönüşmesi, taştan su fişkırması, denizin yarılması ve yed-i beyzâ gibi pek çok mûcize gösterilmiş olduğundan, kendisinin burada onların bir benzerini talep etmesinin bir anlamı yoktur.<sup>380</sup> Ebü’l-Berekât en-Neseî ise, rü’yetin mümkün olmaması, onu talep etmenin Allah hakkında cehâleti ve dolayısıyla küfrü gerektiren bir durum sayılması halinde Hz. Mûsâ’nın, kavminin inkârcıları tarafından dillendirilmiş olsa bile, böyle bir isteği (küfrü) kendi diliyle ifade edip Cenâb-ı Hakk’a yöneltmek yerine, diğerlerini hemen reddettiği gibi onların bu olumsuz taleplerini de geri çevirmesi gerektiğine dikkat çeker.<sup>381</sup>

<sup>377</sup> Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü’l-edille*, I, 518; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü’l-akli fi’t-tefsîr*, s. 200; Ömer Pakış, *Mu’tezile ve Yorum*, s. 61-64.

<sup>378</sup> Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü’l-edille*, I, 516-517.

<sup>379</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 121.

<sup>380</sup> Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü’l-edille*, I, 517.

<sup>381</sup> Ebü’l-Berekât en-Neseî, *Medârikü’t-tenzîl*, I, 547.

c) İmâm Mâtürîdî'nin rü'yetullah meselesinde Mu'tezile'ye karşı başvurduğu en güçlü naklî delillerden bir diğeri de: “O gün (bazı) yüzler ışıltı ışıltı parıldar. Rablerine bakarlar” meâlindeki âyetlerdir.<sup>382</sup> Mu'tezile'ye göre âyette geçen “nâzıra” kelimesinin kökü olan “nazar” fiili, “vecih” (yüz) kelimesiyle birlikte kullanıldığında “bakmak” anlamına gelmez. Zirâ vecih, nazarın âleti değildir. Hakîkatte bakan ve gören gözdür. Bu sebeple vecih ifadesi mecâz yoluyla insanın bütününe işaret etmektedir. Âyetteki “yüzler” (vücûh) sözü mecâzen “insanlar”ı ifade ettiğine göre, “nazar” fiilinin de “bakma” anlamı yerine “intizâr” (bekleme) mânasına hamledilmesi câiz hale gelmektedir. Ayrıca Arapça'da “nazar” fiili, “ilâ” edâtı ile birlikte kullanıldığında her zaman “bakma” anlamına gelmez. Şu halde Mu'tezile'nin yapmış olduğu te'vîl çerçevesinde anılan âyette iki türlü mecâz söz konusu olup, burada hem “vücûh” hem de “nazar” kelimesi hakikat anlamı dışında kullanılmaktadır. Buna göre âyet: “O gün, bazı kimseler (mü'minler) rablerinin nimet ve mükâfatlarını (sevâb) beklerler” mânasına gelmektedir.<sup>383</sup>

İmâm Mâtürîdî, çeşitli aklî ve naklî karîneler dolayısıyla âyetteki “nazar” lafzına “intizâr” anlamını vermenin doğru olmayacağını belirtir. Öncelikle âhiret yurdu bir bekleme (umma) yeri değil, her işin çabucak gerçekleşme ve vücûd bulma mekâmıdır. Diğer taraftan bir önceki âyetin (O gün [bazı] yüzler ışıltı ışıltı parıldar)<sup>384</sup> mefhûmundan, beklenildiği iddia edilen “sevap ve mükâfat”ın cennetliklere zâten verildiği, bu yüzden de onların gözlerinin ışıltı ışıltı olduğu, yüzlerinin parladığı ve geride bekleyecekleri başka bir şeyin kalmadığı anlaşılmaktadır.<sup>385</sup> Mu'tezile'nin bu âyetin te'vîlinde başvurduğu “intizâr” fiilinin, biri beklenen şeye, diğeri ise bekleyenin durumuna yönelik olmak üzere iki açıdan değerlendirilebileceğini kaydeden Ebü'l-Muîn en-Nesefî de, “intizâr” kelimesinin mevcûd olmayana yönelik bir bekleyişi ifade ettiğini söyler. “Beklenen” şeyin mükâfât olması durumunda, cennette her an hazır bulunacağından nimet ve mükâfâtı beklemenin söz konusu olmayacağı açıktır. Mu'tezile'nin yorumuna başka bir yönden, “bekleyenin psikolojik durumu” açısından bakıldığında ise; Allah'ın dostlarının

<sup>382</sup> el-Kıyâme 75/22-23, *وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ*

<sup>383</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsîr*, s. 206-209; Ömer Pakişi, *Mu'tezile ve Yorum*, s. 68-70.

<sup>384</sup> el-Kıyâme 75/22.

<sup>385</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 122.

cennetteki yaşamlarında her türlü kalbî üzüntü ve sıkıntıdan; darlık, tedirginlik ve huzursuzluk gibi kendilerine rahatsızlık verici etkenlerden korunmuş oldukları muhakkaktır. “İntizâr”, tam da bu sayılan olumsuzlukları doğuran ve nimetin tadını kaçıran mânevî bir rahatsızlık anlamına gelmektedir. Nitekim meşhûr bir atasözünde “bekleyiş, kızıl bir ölümdür” denir. Bu ise cennetliklerin yaşantısıyla uyuşmayan bir durumdur. Söz konusu âyetin tasvîrinden “yüzleri ışıltılı parlayan” kimselerin sancılı ve sıkıntılı bir bekleyiş içerisinde bulunmaktan çok, mükâfata erişmiş olmanın mutluluğunu taşıdıkları açıkça anlaşılmaktadır.<sup>386</sup> Yine, İmâm Mâtürîdî’ye göre gramer bakımından “ilâ” harfî cerri “nazar” kelimesiyle birlikte kullanıldığında “beklemek” değil, aksine “bakmak” anlamına gelir. Âyette Allah’ın görüleceğinin söylenmesi, inananlar için büyük bir müjde anlamı taşır ve onların nâil oldukları nimetlerin yüceliğine işaret eder. Halbuki “bekleme” fiilinde böylesine etkili bir anlatım mevcûd değildir.<sup>387</sup> Öte yandan, Cenâb-ı Hakk’ın müslümanlara yönelik bu pek yüce ve müstesnâ müjdesi, şâyet Mu‘tezile’nin yorumu istikâmetinde değerlendirilirse, bu benzerlerine dünya hayatında da rastlanabilen sıradan bir vaad haline dönüşmüş olur.

Söz konusu âyetlerde geçen “nâzira” (nazar ederler) kelimesinin “ilâ” (-e doğru) edâtı ve “ışıltılı parlayan yüzler” ifadesi ile birlikte kullanımının Allah’ın âhirette mü’minler tarafından görüleceğine dâir kuvvetli bir delâlet oluşturduğunu vurgulayan Ebü’l-Muîn en-Nesefî, bundan sarf-ı nazar ederek âyeti “îtibâr” veya “intizâr” mânâsına hamledebilmek için, zâhirî (hakîkî) mânâyı imkânsız kılacak bir karînenin metne “iktirân”ının şart olduğunu belirtir.<sup>388</sup> Öte yandan Mu‘tezile, bu âyette de Arap dilinin ifade biçimlerinden biri olan hazfîn bulunduğunu, cümleden bazı kelimelerin çıkarılması sûretiyle mecâza gidildiğini öne sürmektedir. Dolayısıyla onlara göre “Rablerine nazar etmekten” maksad, sözü edilen kimselerin “Rablerinin mükâfatını intizâr etmeleri” olmaktadır.<sup>389</sup> Ebü’l-Muîn en-Nesefî’ye göre cümlenin hakîkî mef’ûlünün “Allah”tan başkası, yani “mükâfat” olduğunu söyleyebilmek için kat’î bir delile ihtiyaç vardır. Meselâ, “içinde bulunduğumuz şehre sor” meâlindeki âyette<sup>390</sup>

<sup>386</sup> Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, I, 523.

<sup>387</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 123.

<sup>388</sup> Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü’l-edille*, I, 521.

<sup>389</sup> Nasr Hâmid Ebü Zeyd, *el-İtticâhü’l-akli fi’t-tefsîr*, s. 211.

<sup>390</sup> Yûsuf 12/82, *وَأَسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا*

geçen “şehir” kelimesi ile “şehir halkı”nın kastedildiği hususunda ihtilâf yoktur. Çünkü soru sormanın amacı, cevap almaktır; şehri meydana getiren binâların, duvarların ve bunlara benzer cansız varlıkların cevap vermeye muktedir olmadıkları ise âşikârdır.<sup>391</sup> Bu bakımdan Mu‘tezile’nin yaptığı söz konusu te’vîl herkesçe makbûl olan açık ve “yakın” bir karîneye değil, kendi usûllerince gerekli görülen “uzak” bir karîneye, yani “sadece cisim veya araz niteliği taşıyan varlıkların görülebileceği” fikrine dayanmaktadır.<sup>392</sup>

Esas itibâriyle “rü’yetullahın imkânı” hususu, Ehl-i sünnet akîdesi çerçevesinde gerek Selefiyye gerekse Eş‘ariyye ve Mâtürîdiyye bilginleri tarafından müştereken benimsenen ilkeler arasında yer almaktadır.<sup>393</sup> Yukarıda zikredilenlere ilâveten diğer bazı âyetler<sup>394</sup> ve delâlet bakımından bunlardan daha açık anlam ifade eden bir kısım hadislerle<sup>395</sup> dayandırılan bu inancın kolayca reddedilemeyecek derecede güçlü bir naklî temele oturduğunu söylemek mümkündür.<sup>396</sup> Ancak kelâm metodunun temel hareket noktası sayılan aklî delâlet açısından aynı değerlendirmeyi yapabilmek bu kadar kolay

<sup>391</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 523-524.

<sup>392</sup> Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî aynı hususu şu şekilde ifade eder: “Mu‘tezile’ye ‘Rablerine bakarlar’ âyetini ‘Rablerinin nimetlerine, yarattıklarına ve o yüzleri ışıltılı parlayan kimseler için hazırladığı şeylerin ne kadar kıymetli oluşuna bakarlar’ anlamında yorumlamanız, âyeti mecâza çeviren bir te’vîldir. Fakat âyeti bu anlama hamledebilmemiz için gerekli olan karîne (hüccet) elimizde mevcûd değildir’ denildiğinde onlar: ‘bu konudaki delîl, aklın rü’yetullahı muhâl görmesidir’ cevabını verirler. Halbuki bize göre rü’yet aklen câizdir.” bk. Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, s. 312-313.

<sup>393</sup> Bk. Temel Yeşilyurt, “Rü’yetullah”, *DİA*, XXXV, 313.

<sup>394</sup> Meselâ bk. et-Tevbe 9/121, Yûnus 10/26, el-Kehf 18/110, en-Necm 53/11, el-Mutaffîfîn 83/15.

<sup>395</sup> İmâm Mâtürîdî, “Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası (ziyâde) vardır” (Yûnus 10/26) meâlindeki âyette geçen “ziyâde” kelimesinin “rü’yet” mânâsında tefsir edildiğine dair bir kısım rivâyetlerin bulunduğunu belirterek, rü’yetullahın câiz görülmemesi durumunda bunların tümüyle reddedilmesi gerekeceğini söyler. Ebü'l-Muîn en-Neseî, Mâtürîdî’nin bu görüşünü zikrederek, rü’yetullahı dair muhtelif rivâyetlerin mevcûd oluşunun bu konuda sahâbe arasında bir icmânın bulunduğu delâlet ettiğini kaydeder. Yine Mâtürîdî, bu konuda Hz. Peygamber’in: “Rabbini âhirette, dolunayı gördüğünüz gibi göreceksiniz. O’nu görme hususunda herhangi bir zorlukla da (izdihâm) karşılaşmayacaksınız” (Buhârî, “Tevhîd”, 24; Müslim, “İmân”, 299; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 19; Tirmizî, “Cennet”, 16; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; Dârimî, “Rikâk”, 81) anlamındaki hadisini aktarır. Sûfî müellif Ebû Abdullah Hakîm et-Tirmizî’den (ö. 320/932) naklen aralarında Hz. Ebû Bekir, Enes b. Mâlik, Ebû Hüreyre, Ebû Saîd el-Hudrî, İbn Ömer ve İbn Mes’ûd’un da bulunduğu sahâbenin ileri gelenlerinden yirmi bir kişinin rü’yet hadisi üzerinde birleştiğini kaydeden Ebü'l-Muîn en-Neseî, rü’yeti reddedenlerin bu sahâbîleri tezkîp etme konumuna düşeceklerini sözlerine ekler. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 123; a.mlf., *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, VII, 44; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 525; Ebü'l-Berekât en-Neseî, *el-İ’timâd fi'l-i’tikâd*, vr. 32a-b. krş. Nuri Tuğlu, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelâm Ekolünde Hadisler*, s. 185-186.

<sup>396</sup> Eş‘arî’ye göre Allah’ın âhirette inananlar tarafından görüleceğinin vâcib oluşu, Kur’ân ve sünnetin açık delâletinin yanı sıra sahâbe, tabiîn ve sonraki bilginlerinin ittîfâkına dayanmaktadır. bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti’s-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş‘arî*, s. 79.

olmasa gerektir. Bu sebeple İmâm Mâtürîdî, konuyu öncelikle naklî delilleri zikretmek sûretiyle ele almış, Allah'ı görebilmenin aklî imkânını ise bu naklî deliller üzerine inşâ etmeye çalışmıştır. Bu meselede hocası Mâtürîdî'nin yöntemini takip etmekle birlikte, eserinde rü'yetin aklî boyutuna da oldukça geniş bir yer (yaklaşık elli beş sayfa) ayıran Ebü'l-Muîn en-Nesefî, rü'yetullahın çok sayıda âyet ve hadisle sâbit bulunuşunun, aynı zamanda onun aklî cevâzının da önemli bir kanıtı olduğunu belirtmektedir. Zirâ Mâtürîdîler'e göre "aklın mümkün görmediği bir şeyin, naklen sâbit bulunduğu" söylenemez.<sup>397</sup>

Aynı düşünceden hareketle Ehl-i sünnet kelâmcıları, Allah'ı görmenin aklen mümkün, hattâ vâcib<sup>398</sup> olduğunu ispatlamak üzere muhtelif akıl yürütmelerde bulunmuşlardır. Onlara göre bir varlığın görülebilmesi, Mu'tezile'nin öne sürdüğü gibi "gören ile görülenin birbirine denk olması (mümâselet), karşılıklı bir konumda bulunmaları (mukâbele), aralarında belli bir mesâfenin varlığı, görülenden yansıyan güneş ışığının görenin gözüne ulaşması" gibi fizikî âlemde geçerli olan şartlara<sup>399</sup> bağlı değildir; bilakis gözle görülebilme yalnızca "mevcûd olma" şartına bağlıdır.<sup>400</sup> Cenâb-ı Hak mevcûd olduğuna göre, reel ve nesnel varlığa sahip diğer bütün mevcûdlar gibi O da insanlar tarafından görülebilir.<sup>401</sup>

"Kudret, irâde, îmân, inkâr, tatlar, kokular vb. pek çok şey var oldukları halde görülememektedir. Öyleyse rü'yetin gerçekleşmesinin (cevâz) "var olma" şartına

<sup>397</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, I, 525.

<sup>398</sup> Bk. Temel Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Rü'yetullah Sorunu*, s. 228. krş. İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 80.

<sup>399</sup> Fahreddin er-Râzî, Mu'tezile mezhebinin gözle görmenin şartları olarak ileri sürdüğü hususları sekiz maddede özetler: a) Duyu organının (göz) sağlamlığı, b) Görülecek varlığın görülebilme imkânının bulunması, c) Görülenin çok yakın olmaması, d) Görülenin çok uzakta bulunmaması, e) Latîflîğinin (incelik ve şeffaflığının) olmaması, f) Görülecek şeyin görülemeyecek kadar küçük olmaması, g) Arada bir engelin bulunmaması, h) Karşılıklı bulunuşun gerçekleşmesi. Râzî'ye göre burada sayılan son altı şart cisimlerin görülmesine mahsûs olup, rü'yetullah konusunda bunlardan sadece ilk ikisinin bulunması zorunludur. bk. Fahreddin er-Râzî, *Meâlimu usûli'd-dîn* (trc. Nâdim Macit), Erzurum 1996, s. 69.

<sup>400</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, I, 579; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 30b. "Ashâbımızdan bazıları" dediği bir kısım bilginlerin, rü'yetin mutlak illetini "bizâtihî kâim olmak" şeklinde tanımladığını belirten Ebü'l-Muîn en-Nesefî, bu görüşün arazların görülüp görülemeyeceği tartışmasıyla irtibatlı olduğunu kaydeder. Bu yaklaşımı benimseyenler, kendi başlarına kâim olmamaları dolayısıyla Allah'ın sıfatlarının görülemeyeceğini; rü'yetin illeti olarak "mevcûd" bulunmayı esas alanlar ise sıfatların görülebileceği fikrini savunmuşlardır. bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, I, 526, 579.

<sup>401</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, I, 544.

bağlanması isâbetli değildir” şeklindeki itirâzı dile getiren Ebü'l-Muîn en-Nesefî, “var olma”nın rü’yetin vücûbuna değil, cevâzına ait bir şart olduğunu söyler. Rü’yetin vücûbu, yani görmenin zorunlu olarak gerçekleşmesinin şartı ise Allah’ın görme organı olan gözde “rü’yet” hâdisesini yaratmasıdır. Eğer insan gözünü açtığı anda Allah Teâlâ onun için rü’yeti değil de, rü’yetin zıddını (görmemeyi) yaratırsa; onun görmesine engel olacak bir durum, örtü veya engel bulunmasa da, yani Mu‘tezile’nin görmenin şartı olarak öne sürdüğü bütün durumlar gerçekleşse bile, o kişi baktığı şeyi göremez. Rasûlullah’ın Cebrâil’i görmesi buna misâl olarak verilebilir. Zirâ Allah Teâlâ, kendisinden vahiy aldığı esnada Hz. Peygamber’in gözünde “görmeyi” (rü’yet) yaratmış, dolayısıyla o, Cebrâil’i görmüş; bu sırada diğer insanlarda ise “görmemeyi” yarattığı için, onlar aynı ortamda buldukları halde meleği görememişlerdir.<sup>402</sup>

İnsanların gözlerini açtıklarında sürekli benzer şeyleri görmeleri kendilerinde bir alışkanlık meydana getirir ve psikolojik halleri gereği mütad olanı görmeyi umarlar. Halbuki insanların görmesi, nesnelere sahip olduğu görünürlük nitelikleri sebebiyle değil, Allah’ın onlarda rü’yeti yaratmasıyla; O, dilerse “âdet”i değiştirip insanların (gözünde onların) alışık olmadığı görüntüler yaratabilir. Bu bağlamda rü’yetullah da, dünyada görülmesi mütad ya da âdet olmayan şeyler arasında yer alır, yoksa bu gerçekleşmesi muhâl olan bir durum değildir. Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî’nin de belirttiği gibi, Allah dünyada insanların gözlerinde bulunan bir zaaf sebebiyle görülemez. Şâyet O, bu yolla kullarına ikrâmında bulunmak isterse, onların gözlerinde söz konusu eksikliği gideren bir kuvvet yaratıp kendisinin rü’yetini mümkün kılabilir.<sup>403</sup>

### **bb. Rü’yetin Mâhiyeti (Rü’yet-İdrâk Ayırımı)**

Dilimize “gözler O’nu göremez halbuki O, gözleri görür” biçiminde de tercüme edebileceğimiz En’âm Sûresi’nin 103. âyeti ile rü’yetullah hakkındaki diğer naklî deliller arasındaki zâhirî çelişkinin giderilmesi hususunda ortaya konan muhtelif te’vîller, rü’yetin mâhiyeti, yani Allah’ı görmenin hangi tür bir görmeyi ifade ettiği hususunda Mâtürîdiyye ve Eş‘ariyye kelâmcıları arasındaki önemli bir fikir ayrılığına işaret etmektedir. Nitekim Ebü'l-Hasan el-Eş‘arî’nin, bahsi geçen âyette “gören”

<sup>402</sup> Bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 545-548; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ’timâd fi'l-i’tikâd*, vr. 33b.

<sup>403</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 551-552.



kimselerin idrâkinin değil, “gözlerin” idrâkinin nefyedildiği, bu sebeple söz konusu âyetin “göz (basar) Allah’ı idrâk edemez, fakat gören (mübsir) O’nu idrâk edebilir” şeklinde anlaşılabilceği kanaatini taşıdığını nakleden Ebü’l-Muîn en-Neseî, İmâm Eş’arî’nin takipçileri tarafından takdirle karşılanan ve onun ilmî yetkinliğinin bir göstergesi kabul edilen bu te’vîlinin, anılan âyetin bağlamı ve indiriliş sebebi açısından isâbetli bir yaklaşım olmadığını söyler. Çünkü Cenâb-ı Hak bu âyette zâtını “idrâk edilememek” niteliği ile överek yüceltmektedir. Cevher veya araz cinsinden olan canlı ve cansız bütün varlıkların da “görenler” tarafından idrâk edildiği düşünülüşünde, diğer mevcûdlarla aynı kategoride bulunmanın Allah için bir övgü vesilesi olamayacağı açıktır.<sup>404</sup>

Yine Ebü’l-Hasan el-Eş’arî ve onun mezhebine mensup bilginlere göre söz konusu âyet “mutlak” bir ifade taşımaktadır. Diğer bazı sem’î delillerin Allah’ın âhirette görüleceğini bildirmesi ise, bu âyetin mefhûmunu dünya hayatıyla sınırlandırmayı gerektirmektedir. Şu halde söz konusu âyette, gözlerin Allah’ı hiçbir zaman göremeyeceği değil, dünyada buldukları müddetçe O’nu göremeyeceği haber verilmektedir. Ebü’l-Muîn en-Neseî, Allah’a övgü bağlamındaki bir ifadenin herhangi bir şekilde sınırlandırılmasının, başka bir ifadeyle Allah’ın kendisiyle övüldüğü bir niteliğin ne dünyada ne de âhirette son bulmasının mümkün olmadığını kaydeder. Nitekim “O’nu ne bir uyuklama tutabilir, ne de bir uyku” meâlindeki âyette<sup>405</sup> ifade edilen mânanın her hangi bir zaman dilimi ile sınırlandırılması veyahut “O, beslediği halde beslenmeye ihtiyacı bulunmayandır” meâlindeki âyetin<sup>406</sup> “dünyada beslenmez, fakat âhirette beslenir” şeklinde yorumlanması kabul edilebilir bir te’vîl değildir.<sup>407</sup>

Ebü’l-Muîn en-Neseî, Eş’arîler’in bu itirâza, medih gerektiren ifadeleri iki kısma ayırarak cevap verdiklerini söyler: **a)** Bunlardan ilki Allah’ın zâtı veya sıfatları ile ilgili olan, zât ve sıfatların kadîm olmaları sebebiyle de sınırlandırılması veya sona ermesi düşünülemeyen niteliklerdir. Meselâ “O, melik (mülkün gerçek sahibi) ve

<sup>404</sup> Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebşiratü’l-edille*, I, 571. krş. Eş’arî, *el-İbâne an usûli’-d-diyâne*, s. 59. Fahreddin er-Râzî, *el-Erbâin fî usûli’-d-dîn*, I, 299.

<sup>405</sup> el-Bakara 2/255, لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ

<sup>406</sup> el-En’âm 6/14, وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ

<sup>407</sup> Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebşiratü’l-edille*, I, 571.

kuddûstur (her türlü eksiklikten uzaktır)” meâlindeki âyette<sup>408</sup> yer alan övgü Allah’ın zâtına; “O’nu ne bir uyuklama tutabilir, ne de bir uyku” meâlindeki âyette<sup>409</sup> ifadesini bulan övgü ise; uyuklama veya uykunun ilmin ortadan kalkması anlamına gelmesi dolayısıyla ilme, yani O’nun sıfatlarına râcîdir ve bu vasıfların sona ermesi imkânsızdır. **b)** Diğer taraftan “O, yaratan (hâlık), yoktan var eden (bârî) ve şekil veren (musavvir) Allah’tır” meâlindeki âyette<sup>410</sup> sayılan nitelikler, birinci kısımda olduğu gibi Allah’ın zâtı veya sıfatlarıyla ilgili olmayıp O’nun fiilleri ve mahlûkâtı ile alâkalı bulunmaları nedeniyle hâdis kabul edilirler. Hâdis olan şeyin yok olması da mümkün olduğundan, Allah’ın ebediyen “hâlık”, “bârî”, “musavvir” veya “besleyici (mut’im) ve rızık verici (râzık)” olarak adlandırılması zorunlu değildir. Allah Teâlâ’nın görülüp görülmemesi meselesi de bu kabildendir. Zirâ idrâkin gerçekleşmemesiyle övünme, O’na bakanın gözünde “rü’yet”in yaratılmayıp, bunun yerine zıddının yaratılması hâdisesi üzerine inşâ edildiği için, “fiil” ile alâkalı bir durumdur ve bunun sona ermesi de aklen câizdir.

Ebü’l-Muîn en-Nesefî’ye göre Eş’ârîler’in bu yaklaşımı, onların Allah’ın fiilî sıfatlarının hâdis olduğu ve hâdis olan şeyler ile O’nun övülmesinin câiz olduğu şeklindeki anlayışlarına dayanmaktadır.<sup>411</sup> Ancak Mâtürîdîler’e göre tekvîn ile mükevven (yaratma ile yaratılan) birbirinden ayrıdır, Cenâb-ı Hakk’ın fiili kadîm, mef’ûlü (mahlûk) ise hâdistir. Ayrıca Allah’a övgü (medih) ifade eden bütün sıfatlar ezelîdir. Şâyet O’nun “hâlık”, “bârî” ve “musavvir” gibi niteliklerle mahlûkâtı yaratmasından sonra vasıflandığı söylenirse, bu takdirde O, kullarını yaratması sayesinde övgüyü hak etmiş, yani fiili vasıtasıyla bir menfaat kazanmış olur. Bir iş

<sup>408</sup> el-Haşr 59/23, هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ

<sup>409</sup> el-Bakara 2/255.

<sup>410</sup> el-Haşr 59/24, هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِي الْمُصَوِّرُ

<sup>411</sup> Eş’ârî’nin muakkiplerinden Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî’nin rü’yetullah konusundaki açıklamaları, Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin bu tahlilini doğrulamaktadır. Müellife göre “Gözler O’nu idrâk edemez ama O, gözleri idrâk eder” meâlindeki âyetin (el-En’âm 6/103) son kısmında övgü mevcuttur, ancak âyetin ilk bölümü Allah Teâlâ’nın zâtı açısından övgü vasfını taşımamaktadır. Çünkü biz, yaratılmışlardan bazılarını da var oldukları halde görememekteyiz. Bu durumda “mevcûd olup da gözle idrâk edilememek” O’nun zâtına mahsûs bir övgü vesilesi olamaz. Bununla birlikte bizi gören diğer insanları görebildiğimiz halde, aynı şekilde bizi görmekte olan Allah’ı göremiyoruz. Bizde rü’yetinin zıddını yaratmak sûretiyle zâtını görmemizi engelleyen Cenâb-ı Hakk’ın, işte bu (kendisi gördüğü halde, başkaları tarafından görülmemek) “fiili” ile övünmüş olabileceğini söylemek mümkündür. bk. Bâkîllânî, *Temhîdû’l-evâil ve telhîsü’l-delâil*, s. 304-305. Mu’tezile’nin “Allah’ın görülememekle övündüğü takdirde, bazı kimseler tarafından görülmesinin O’nda bir eksiklik meydana getireceği” şeklindeki itirazını değerlendiren Fahreddin er-Râzî de “Cenâb-ı Hakk’ın söz konusu âyette görülememekle değil, gözlerin kendisini görmesini engelleme gücüne sahip oluşuyla övündüğünü” belirtir. bk. Fahreddin er-Râzî, *Meâlimu usûli’l-dîn*, s. 70.

vesilesiyle övgüyü hak etmek demek, öncesinde eksik bulunup sonradan tamamlanarak kemâle ermek anlamını içerir, bu ise Allah'a noksanlık izâfe etmek mânâsına gelmektedir.

Tekvîn sıfatının kıdemini kabul ettikleri halde, kendi mezheplerinin dayandığı esasları bilmemekten dolayı Eş'arîler'in bu son derece zayıf te'vîlini benimseyen bazı Mâtürîdî düşünürlerin bulunduğunu kaydeden Ebü'l-Muîn en-Neseî, Mu'tezile karşısında bu savunmanın hiçbir geçerliliğinin bulunmadığını söyler. Çünkü Mu'tezile'ye göre buradaki "övünme" (temeddüh), gören kimsenin gözünde "görmemenin" yaratılması sûretiyle rü'yetin ortadan kaldırılmasına bağlı, fiil ile alâkalı bir durum değil; aksine Allah'ın zâtî bir niteliği ile ilgilidir. Şâyet gözde bir şeyin "rü'yetinin yaratılmaması" bir övgü vesilesi olsaydı, Allah'ın bakan kimsenin gözünde görmeyi yaratmayıp, tam tersine görmemeyi yaratması sebebiyle görülemeyen herhangi bir varlık da, bu övgü vasfını O'nunla paylaşmış olurdu.<sup>412</sup>

Eş'arîler'in rü'yetullah konusunda farklı hüküm bildiren âyetler arasındaki zâhirî tenâkuzu giderme çabalarını başarısız bulan Ebü'l-Muîn en-Neseî, rü'yeti nefyeden söz konusu âyet ile Allah'ın görüleceğini bildiren diğer sem'î delillerin esas itibâriyle farklı konulara işaret ettiğini, bu nedenle aralarında "umûm-husûs" veya "mutlak-mukayyed" ayırımına gitmenin gereksiz olacağını belirtir.<sup>413</sup> Zirâ rü'yetullah konusunda olumlu beyân taşıyan naslarda bahsedilen husus "görme" (rü'yet); olumsuz ifade taşıyan söz konusu âyette kullanılan lafız ise "idrâk"tır. Ebü'l-Muîn en-Neseî, rü'yetullah problemini "rü'yet" ile "idrâk" arasında bir tür semantik ayırma gitmek sûretiyle çözmeyi hedefleyen bu yaklaşımı Eş'arî'nin, aralarında Abdurrahmân b. Ebî Rü'be, Züheyr el-Eberî (el-Eserî?), Ebû Muâz et-Tûmenî ve Ebû Muğîra el-Basrî'nin de

<sup>412</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 573-574.

<sup>413</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin dile getirdiği tüm bu itirâzlara rağmen, Fahreddin er-Râzî, Beyzâvî ve Teftâzânî gibi müteahhirin dönemi Eş'ariyye kelâmcılarının mantık temelli te'vîllerinin etkisini üzerinde taşıyan Ebü'l-Berekât en-Neseî, ilgili âyetteki "Gözler O'nu idrâk edemez" (el-En'âm 6/103) cümlesinin "olumsuzluğun genellenmesini" (umûmü's-selb) değil, "genelin olumsuzlanması" (selbü'l-umûm) ifade ettiğini belirtir. Buna göre âyette "hiçbir göz Allah'ı göremez" mânâsı değil, aksine "bütün gözler Allah'ı göremez" anlamı kastedilmektedir. Mantıkta "tümel olumsuz" önermelere tekâbül eden bu ibârenin çelişği "tikel olumlu" bir önerme olduğundan, "bazı gözler Allah'ı görebilir" anlamını da tazammun etmektedir. Şu halde bu âyette aralarında inkârcıların da yer aldığı bütün insanların değil, Cenâb-ı Hakk'ı yalnızca mü'min kullarının görebilecekleri haber verilmiştir. bk. Ebü'l-Berekât en-Neseî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 32b.

bulduğu bir grup Basralı bilgine nispet ettiğini;<sup>414</sup> İbn Fûrek'in ise bunu Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî'nin görüşü olarak kaydettiğini söyler.<sup>415</sup> İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin de aynı anlayışı benimseyip ilmî yetkinliğini ve aklî ilimler sahasındaki derinliğini gösterir tarzda büyük bir mahâretle işleyerek rü'yetin ispatının delili olarak sunduğunu belirten Neseî, hocasının bu husustaki düşüncesini şu şekilde aktarır:

“*İdrâk*, tıpkı *ihâta* fiilinde olduğu gibi varlığın bütün yönlerine, sınırlarına ve nihâyetine vâkıf olmak demektir. Bu anlamıyla *rü'yetin* kapsamı çerçevesinde daha dar bir anlama sahip olan *idrâk* lafzının konumu, *ilim* kelimesinin kapsamındaki *ihâta* fiiline benzemektedir.<sup>416</sup>(...) *İhâta*, bilinen bir şeyin sınırlarına ve nihâyetine vâkıf olmaktır. Böylece Allah Teâlâ'yı *bilmek* (ilim) Kur'ân'a göre sâbit ve mümkün olduğu halde;<sup>417</sup> hudût, etrâf ve nihâyet gibi vasıflarla nitelenmesi muhâl olduğu için O'nu *ihâta* edip çepeçevre kuşatmak nefyedilmiştir.”<sup>418</sup>

Temelleri erken dönem kelâm bilginlerince atılan ve İmâm Mâtürîdî tarafından benimsenip geliştirilen söz konusu rü'yet anlayışı, “idrâk edilen her şeyin mutlaka öncesinde gözle görülmüş olduğu, fakat görülen her şeyin idrâk edilmesinin gerekmediği” esasına dayanmaktadır. Mâtürîdî, gözle görüldüğü halde insanlar tarafından idrâk edilemeyen, yani tüm yönleri ve sınırlarıyla birlikte bir bütün olarak algılanamayan varlıkları şöyle örneklendirir. Meselâ ona göre “gölge”, gündüz vaktinde güneş ışıkları tarafından kuşatılır ve sınırlandırılır. Dolayısıyla sonu ve sınırı belli olduğu için hem görülür hem de idrâk edilir. Ne var ki, güneş battıktan sonra da varlığını sürdüren gölge, artık sınırları belirsiz bir şekle büründüğünden gözle görülebildiği halde, kuşatılıp idrâk edilemez. Kezâ gündüzün aydınlığı veya gecenin karanlığı da gözle görüldüğü halde, ihâta edilip kuşatılamayan varlıklar arasında yer alır. Şu halde idrâk, bir nesneyi diğerlerinden ayıran bütün taraf, yön ve sınırlarıyla

<sup>414</sup> Eş'arî, *Makâlât*'ında burada zikredilen şahıslardan Züheyr el-Eserî ve Ebû Muâz et-Tûmenî'nin isimlerine yer verir. Ebû Muâz et-Tûmenî ve ona uyanları, Ebû Hanîfe ve Bişr el-Merîsî gibi Mürciî gruplar arasında sayan Eş'arî, Tûmenî'nin pek çok meselede Züheyr el-Eserî'ye muvâfakat ettiğini söyler. bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 143, 244, 278, 376.

<sup>415</sup> Eş'arî “Allah gözlerle görülür, fakat gözlerle idrâk edilemez” ifadesini isim zikretmeksizin “bazıları şöyle söyledi” şeklinde nakleder (Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 191). Pezdevî ise bu görüşü İbn Küllâb ile birlikte İmâm Mâtürîdî'ye nispet eder. bk. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 87.

<sup>416</sup> Diğer bir ifadeyle, her idrâk ya da ihâta, aynı zamanda rü'yet veya ilim mânalarını da içerdiği halde; her rü'yet ya da ilim, idrâk veya ihâta anlamına gelmez.

<sup>417</sup> Bk. el-Bakara 2/255, Tâhâ 20/110, Muhammed 47/19.

<sup>418</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 574-575.

birlikte görmek, onu çepeçevre kuşatmakla mümkün olurken; rü’yette böyle bir şart aranmamaktadır. Mâtürîdî’ye göre rü’yetullah hakkında “gökteki ayın görülmesi örneği” bu sebeple verilmiştir. Çünkü ayın sınırı ve alanı bilinemediğinden, ona tam anlamıyla vâkıf olmak, onu kuşatıp yakînen görebilmek mümkün değildir.<sup>419</sup>

Allah’ın gözle görülebileceği fakat idrâk edilemeyeceği tezini “ashâbımızdan bazılarının görüşü” şeklinde zikreden İbn Fûrek, bu yaklaşımın daha isâbetli bir izâh tarzı olarak değerlendirilebileceğini, ancak hocası Eş’arî’nin bu konuda aynı kanaati taşımadığını söyler. “Gözle görmek” (rü’yet) ile “gözle idrâk etmek” arasında lügat mânaları açısından bir fark bulunmadığını belirten Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’ye göre ise “gözler O’nu idrâk edemez” meâlindeki âyette<sup>420</sup> dile getirilen olumsuzluk, dünya hayatıyla sınırlıdır, bu konuda olumlu ifadeler taşıyan diğer naslarda ise rü’yetin âhirette gerçekleşeceği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla rü’yetullah hakkında farklı hüküm bildiren âyetler ayrı zaman dilimlerinden bahsetmektedir, zirâ Kur’ân âyetleri arasında herhangi bir çelişki mevcûd değildir.<sup>421</sup> Yine buradaki olumsuzluğun bazı gözlere tahsîs edilmesi sûretiyle söz konusu âyeti, “dinin buyruklarını kabul etmeyen inkârcıların Allah’ı âhirette göremeyecekleri” şeklinde yorumlamak da mümkündür.<sup>422</sup> Bu görüş, İmâm Eş’arî’nin talebesi Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî tarafından da aynen benimsenmiş, âyetin umûmî beyânının rü’yeti olumlayan diğer âyet ve hadislerce tahsîs edildiği, âhîret hayatına hasredilen rü’yetin herhangi bir kayıt bulunmaksızın “Allah Teâlâ’yı olduğu gibi görmek” şeklinde gerçekleşeceği düşüncesi Eş’arîler’in bu meseledeki genel yaklaşımı haline gelmiştir.<sup>423</sup>

<sup>419</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 127; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, I, 575.

<sup>420</sup> el-En’âm 6/103.

<sup>421</sup> Eş’arî, *el-Lum’a fi’r-red alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bid’a* (nşr. Hammûde Gurâbe), Kahire 1975, s. 65; İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, s. 79-80.

<sup>422</sup> Eş’arî, *el-İbâne an usûli’d-diyâne*, s. 51, 57; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebir*, XIII, 126.

<sup>423</sup> Eş’arî’ye göre Allah’ın bu dünyada mü’minler tarafından görülmesi aklen câiz olmakla birlikte bu durum realitede vâkî değildir. Bu dünyada rü’yet, peygamberler arasındaki derecesini yükseltmek maksadıyla yalnızca Rasûlullah’a verilmiş bir nimettir. Bu tıpkı, Cenâb-ı Hakk’ın sadece Hz. İbrâhim’i dost edinmesi ve bir tek Hz. Mûsâ ile konuşması gibi Hz. Peygamber’e mahsûs bir ayrıcalıktır. (İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, s. 82, 85). Mevcûd olan her şeyin aynı zamanda işitilebileceğini savunan Eş’arî, Allah’ın koklama, tatma ve dokunma duyularıyla algılanamayacağını, ancak görme ve işitme yoluyla O’nu idrâk etmenin mümkün olduğunu söyler. Dolayısıyla Hz. Mûsâ örneğinde olduğu gibi (bk. en-Nisâ 4/164), Allah’ın zâtını ve kelâmını işitmek imkân dâhilindedir (İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 80. krş. Eş’arî, *el-İbâne an usûli’d-diyâne*, s. 67). Kısaca Hz. Mûsâ Allah’ın nefsi kelâmını işitmiş, Hz. Peygamber de O’nun zâtını görmüştür. İmâm Mâtürîdî ise rü’yetullahın dünyada imkânsız bir durum olmadığını, ancak bunun dünya

Diğer taraftan Eş‘ariyye kelâmının önde gelen bilginlerinden Ebü‘l-Meâlî el-Cüveynî, bu meselede te‘vîle konu olan âyetin çeşitli şekillerde yorumlandığını kaydettikten sonra bunlardan üçünü zikreder. Cüveynî, te‘vîl metodunun formel kurallarının bir gereği olduğunu söylediği Eş‘arî‘nin mutlak-mukayyed ayırımına dayanan izâhını son sırada, Mâtürîdî‘nin tercih ettiği görüşü ise ilk olarak zikreder. Cüveynî‘nin kaynak vermeksizin naklettiği bu görüşün sahiplerine göre: “Allah, hakikaten bilindir, ancak ilimle kuşatılamaz; aynı şekilde gerçekten görülür, fakat idrâk edilemez.”<sup>424</sup> Fahreddin er-Râzî de söz konusu âyete dayanarak rü‘yeti reddedenlere karşı: “İdrâk bir nesneyi bütün yönleriyle birlikte görmektir. Zirâ “idrâk” kavramı aslen “yetişme” (luhûk) demektir. Bu anlam ise yalnızca görülen şeyin sınırları (hacim/boyut) bulunduğu takdirde gerçekleşir. Zât-ı Bârî‘nin belirli bir sınırının bulunması muhâl olduğuna göre, elbette O’nun idrâk edilmesi de mümkün değildir” diyerek Mâtürîdiyye‘nin görüşü çerçevesinde cevap verir.<sup>425</sup> Yine başka bir eserinde idrâkin lügatteki aslî anlamının “ulaşma ve erişme” (luhûk ve vusûl) olduğunu belirten Râzî‘ye göre, bakılan nesne sınırlı ve sonlu ise göz, onu bütün yönleriyle idrâk eder. Böylece gözler onu kuşatmış olur ve bu durumda rü‘yet (görme), “idrâk” adını alır. Şâyet göz, görülen varlığı çepeçevre kuşatamamışsa, bu takdirde söz konusu rü‘yete “idrâk” denilemez. Mantık diliyle ifade edilirse “rü‘yet” bir cinstir ve altında iki türü bulunur: a) İhâtalı rü‘yet b) İhâtasız rü‘yet. Konuyla ilgili âyette, “idrâk” adını taşıyan “ihâtalı

---

hayatının yaratılma sebebini teşkil eden imtihan ve mükellefiyeti ortadan kaldırması sebebiyle burada gerçekleşmediğini söyler (Mâtürîdî, *Kitâbü‘t-Tevhîd*, s. 130; a.mlf., *Te‘vîlâtü‘l-Kur‘ân*, VI, 55). Allah Teâlâ‘nın Hz. Mûsâ ile aracısız olarak konuşması diğer peygamberlere verilmeyen bir husûsiyettir. Ancak ona duyurulan sesler Allah‘ın nefsi kelâmı değildir. Mâtürîdî bu hususu: “Cenâb-ı Hak, mahlûk olmayan kelâmını Mûsâ‘ya, onun diliyle, yarattığı harf ve sesler aracılığıyla duyurmuştur” sözleriyle açıklar. Zirâ Allah‘ın ezelde muttasıf olduğu kelâm harf, hece veya ses gibi yaratılmışların kelâmında bulunan vasıflarla nitelenemez. Hz. Mûsâ‘nın işittiği şeye “kelâm” denilmesi “muvâfakat veya mecâz” yoluyla ve bu tâbir “aracısız bir iletişim”e işaret etmek amacıyla kullanılmaktadır (Mâtürîdî, *Kitâbü‘t-Tevhîd*, s. 91; a.mlf., *Te‘vîlâtü‘l-Kur‘ân*, IV, 110-111). Öte yandan Rasûlullah‘ın Allah‘ı görüp görmediği meselesinin Hz. Peygamber‘e sorulduğunu, onun da “kalbimle gördüm” cevabını verdiğini nakleden Mâtürîdî, “kalbin rü‘yetinin” gerçek anlamda görmeyi değil, “ilim” yani Allah‘ı bilmeyi ifade ettiğini belirtir. Şu halde Mâtürîdî‘ye göre, Cenâb-ı Hakk‘ın (nefsî) kelâmını işitmek mümkün olmadığı için Hz. Mûsâ da onu işitmemiş; rü‘yet, idrâksiz olarak mümkün olduğu halde Hz. Peygamber de dâhil hiç kimse Zât-ı Bârî‘yi bu dünyada görmemiştir (bk. Mâtürîdî, *Kitâbü‘t-Tevhîd*, s. 124. Ayrıca bk. a.mlf., *Te‘vîlâtü‘l-Kur‘ân*, XIV, 195; Ebü‘l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü‘l-edille*, I, 398; Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 84; Ebü‘l-Berekât en-Nesefî, *el-İ‘timâd fi‘l-i‘tikâd*, vr. 25b). Ebü İshâk es-Saffâr, sahâbe ve tabînin büyük çoğunluğunun bu görüşte olduğunu söyler. bk. Ebü İshâk es-Saffâr, *Telhîsü‘l-edille*, Âtîf Efendi Ktp., nr. 1220, vr. 167a.

<sup>424</sup> Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti‘l-edille fi usûli‘l-i‘tikâd* (nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ), Kahire 1950, s. 182-183.

<sup>425</sup> Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu‘l-efkârî‘l-mütekaddimîn ve‘l-müteahhirîn mine‘l-ulemâ* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire ts., s. 192-193.

rü'yet" nefyedilmiştir. Türlerden birinin nefyedilmesi ise cinsin nefyini gerektirmez. Son olarak Râzî, "bu izâh, muâırızın görüşüne karşı çıkmak konusunda oldukça güzel ve makbûl bir yorum tarzıdır" değerlendirmesinde bulunur.<sup>426</sup>

Fahreddin er-Râzî başka bir eserinde ise, muhtemelen Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin açıklamalarından hareketle: "Bu meselede, üstâd (şeyh) Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin tercih ettiği yöntemi benimsiyoruz. Bu yöntemle göre rü'yetullahın sıhhatini aklî delil ile ispat etmemiz mümkün olmadığından bu meselede Kur'ân ve hadislerin zâhirlerine başvururuz" şeklinde bir değerlendirmede bulunur.<sup>427</sup> Râzî'nin bu tespiti genel anlamda doğru olmakla birlikte, Mâtürîdî'nin bu konuda takip ettiği yöntemin Selef metoduna benzer biçimde aklî delâletin (te'vîl) tümüyle terk edilmesi anlamına gelmediği, aksine burada nasların merkeze alınarak aklî delâletin, naklin beyânı üzerine inşâ edilmesine çalışıldığı gözden uzak tutulmamalıdır. Nitekim hicri VII. yüzyıl Mâtürîdiyye âlimlerinden Celâleddin el-Habbâzî bu hususta şunları kaydeder: "Üstâd Ebû Mansûr el-Mâtürîdî bu meselenin başlangıç aşamasında aklî deliller yerine naklî delillerden yararlanma yolunu tercih etmiştir."<sup>428</sup>

Rü'yetullah hakkında olumsuz ifade taşıyan âyetin<sup>429</sup> hükmünün tüm zaman ve hallere şâmil olduğuna dâir bir delâletin bulunmadığını belirtmekle birlikte, rü'yetin biri "mutlak olarak görmek"; diğeri ise "görülen nesnenin tüm yönlerini ihâta ederek görmek" şeklinde iki farklı mânasının bulunduğunu söyleyen Tefâtânî de benzer bir biçimde: "Eğer âyetteki *idrâk* kelimesini 'bir şeyi bütün yön ve sınırlarıyla ihâta etmek' anlamındaki *rü'yetten* ibâret kabul edersek, bu takdirde söz konusu âyet, rü'yetin câiz olduğuna, hattâ gerçekleşmesinin daha büyük bir ihtimâl taşıdığına delâlet eder. Zirâ Cenâb-ı Hak görülebilir bir varlık olduğuna, sonlu olmaktan, sınır ve yönlerle

<sup>426</sup> Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, XIII, 127-128. krş. a.mlf., *el-Erbain fî usûli'd-dîn*, I, 298-299.

<sup>427</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Erbain fî usûli'd-dîn*, I, 277. Ünlü Hanefî müellif Ali el-Kârî, Fahreddin er-Râzî'nin söz konusu ifadesini şu şekilde nakleder: "Bu meseledeki görüşümüzün ispâtı hususunda, üstâd Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin sem'î delillere başvurmak tarzındaki yöntemini benimsiyoruz. Çünkü bu, muâırızları susturma hususunda daha etkin ve konuyu halka anlatmada daha açık bir yöntemdir." bk. Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 121.

<sup>428</sup> Habbâzî, *Kitâbü'l-Hâdî fî usûli'd-dîn*, s. 133.

<sup>429</sup> Bk. el-En'am 6/103.

nitelenmekten münezzeht bulunması sebebiyle gözler tarafından idrâk edilemez” yorumunu yapmaktadır.<sup>430</sup>

Genel olarak ele alındığında “rü’yetullah” problemi, akıl ile naklin çeliştiği izlenimini uyandıracak ölçüde insan idrâki açısından tasavvur ve izâhı zor bir yapı arz etmektedir. Madde veya enerji türünden olmayan, zaman ve mekân boyutlarına sığmayan “Aşkın Varlık”ın, ancak zaman ve mekân içerisine hapsedilmiş nesnelere göre bilen insanoğlu tarafından doğrudan algılanabilmesi aklın imkânsız gördüğü şeyler arasında yer almasa bile, kolayca anlaşılabilen müphem bir meseledir. Bu konudaki muhtelif rivâyetler ise bize rü’yetin gerçekliğine dâir kuvvetli bir kanaat oluşturmaya yetecek malzemeyi sunmaktadır. Aklın kriterleri ile naklin verileri arasında çelişkiye düşüldüğü noktada, daima aklî delâleti (karîne) esas alan Mu‘tezile bilginleri, rü’yet hakkındaki âyetleri mecâza hamlederek te’vîl etmeyi uygun görürken; Eş‘ârî ve talebeleri ise naklin beyânını merkeze alarak, gözle görmenin fizikî tabiatının doğurduğu sorunları ya göz ardı etme ya da “âdet” teorisine başvurmak gibi, tecrübî hayatta karşılığı bulunmayan salt aklî çözümlere dayanarak aşma yolunu seçmişlerdir. Öte yandan bu iki mezhep arasında mutavassıt bir yer işgal eden Mâtürîdiyye’nin rü’yetullah meselesindeki yorum yöntemi, bir taraftan bu konudaki âyetlerin zorlama te’vîllere gidilmeksizin zâhirleri, yani hakikat mânaları üzere anlaşılması, diğer taraftan da Allah’ı görmenin aklen mümkün olduğu ilkesini benimsemiş esâsına dayanır. Ancak rü’yetullah, hiçbir sûrette yaratılmış nesnelere görmekle eş tutulamaz. Kezâ dünya hayatının bilinen şartları ile âhiret âleminin gaybî niteliği arasındaki ontolojik fark, söz konusu rü’yetin keyfiyeti hakkındaki soruları geçersiz ve anlamsız kılan bir unsur olarak dikkat çekmektedir.

Rü’yetullahın aklen mümkün oluşunun, sadece “akıl bakımından imkânsız olmaması” anlamına geldiğini belirten son dönem Osmanlı kelâmcılarından Abdülatîf el-Harputî’ye göre bu husus, rü’yetle ilgili nasların hakikat (zâhirî) mânaları üzere anlaşılması için yeterli bir ölçüdür. Bunun ötesinde rü’yetullahın aklen mümkün olduğuna dâir başka bir objektif delilin bulunduğu düşünülmemelidir. Bu anlamda rü’yetin imkânı, sağlam ispat bakımından onun imkânsızlığıyla eşdeğerdir. Böylece

<sup>430</sup> Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 132. Ayrıca bk. Çağfer Karadaş, “Semerkand Hanefî Kelâm Okulu: Mâtürîdîlik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, sy. 6, 2006, s. 96-97.



rü'yetin aklî imkânını, zıddının (imkânsızlığı) ispatlanamaması ile temellendiren Harputî, bu konudaki tartışmaların özeti mâhiyetinde şunları kaydeder:

“Rü'yetullahı nefyedenler, imtinâ'ına delil getiremedikleri gibi, kâil olanlar dahî imkânına delil ikâme edememişlerdir. Rü'yetullah'ın cevâz ve imkân-ı aklîsini, adem-i imtinâ' mânasına haml ve hakkında vârid olan nusûsu zâhirleri üzere ibkâ ile rü'yetullahı isbât tarîki, İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Hazretlerindedir. Ve İmâm Fahreddin er-Râzî ve Allâme Teftâzânî'nin de muhtârıdır.”<sup>431</sup>

İlgili âyetten hareketle bir nesneyi tüm yönleriyle açıkça görerek onu kuşatıp idrâk etmek ile kapsama ve ihâta etmeksizin herhangi bir şekilde görmeyi birbirinden ayıran İmâm Mâtürîdî, aklın delâleti ile nassın delâleti arasında müşterek bir nokta tayin etmeyi hedeflemektedir. Onun (“gözlerin idrâki-gözlerin rü'yeti” ayırımına dayanan) bu te'vîlinin, dil kâideleri bakımından sorunlu olduğu yolundaki eleştiriler söz konusu âyet bağlamında tartışmaya açık ise de, rü'yetullah meselesinde akıl ve nakil arasında ortaya çıkan teâruzu giderme bakımından dikkate değer bir açılım sağladığı inkâr edilemez bir gerçektir. Yine Mâtürîdî'nin görülen fakat idrâk edilemeyen varlıklara dâir verdiği “gölge”, “aydınlık” ve “karanlık” gibi örneklerin, “bir şeyin cüz'ünü” görmeyi ihsâs ettirmesi sebebiyle, Zât-ı Bârî hakkında problemlili bir çağrışım meydana getireceği şeklindeki muhtemel bir eleştiriyi de, bu teorinin zaaf noktaları arasında zikretmek mümkündür.

İmâm Mâtürîdî'ye göre rü'yetullah, Cenâb-ı Hakk'ın gözlerde bakılan varlığın görüntüsünü yaratması anlamına gelen bir “fiili” (mükevven) veya “mahlûku” olarak değil; daha ziyâde O'nun kelâm, fiil (tekvîn), kudret ve irâde gibi “zâtî” (sübûtî) sıfatlarına benzeyen bir vasfı biçiminde değerlendirilmelidir.<sup>432</sup> Ancak Allah'ın

<sup>431</sup> Abdüllatif el-Harputî, *Tenkîhü'l-keâm*, s. 188-189.

<sup>432</sup> Görme hâdisesini “Allah'ın gözde rü'yeti yaratması” şeklinde tanımlayan Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Nûreddin es-Sâbûnî ve Ebû'l-Berekât en-Nesefî gibi Mâtürîdiyye kelâmcıları esâsen bu yaklaşımları sebebiyle farkında olmadan Eş'arîler'in rü'yet anlayışını paylaşmaktadırlar. Çünkü bu tarifte “rü'yet”, “görülenin” değil “görenin” bir vasfı olarak takdim edilmektedir. Meselâ kedinin karanlık ortamlarda bile fareyi görebildiğini, insanın ise göremediğini belirten Sâbûnî, bunun sebebinin söz konusu ortamlarda kediden farklı olarak bizim gözümüzde rü'yetin yaratılmamasına bağlar (bk. Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, vr. 33a). Âdet teorisi çerçevesinde görme olayını sebpsizleştirmesi bir yana, açıkça belirtilmese de bu anlayışa göre, âhirette görülecek olan şey Cenâb-ı Hakk'ın zâtî değil, yalnızca O'nun gözlerde yaratacağı bir görüntüden ibâret bulunmaktadır. Dolayısıyla rü'yet, hâdistir ve hiçbir zaman ilâhî bir nitelik taşımaz.

kelâmının ses, harf, yazı veya işaretlerden mürekkep bulunan beşer kelâmından farklı oluşu gibi, O'nun rü'yeti de yaratılmışların görülmesinden farklı bir tarzda gerçekleşir. Şu halde “Allah nasıl görülür?” sorusu, “yaratılmışların görülmesine benzemeyecek bir tarzda ve keyfiyetsiz olarak (bilâ keyf) görülecektir” şeklinde cevaplanır. Bu cevap aynı zamanda rü'yetin “haberî sıfatlara” benzer bir biçimde Allah'a teşbîhsiz olarak atfedilmesi gerektiği anlamına gelmektedir.<sup>433</sup>

Mâtürîdî'nin bu yorumu, “görülür, ama idrâk edilemez” cümlesini daha anlaşılır kılmaktadır. Çünkü “idrâk” kavramı Mu'tezile'nin karşı çıktığı “dünyevî görme” mânasını ifade etmektedir, buna karşılık idrâksiz gerçekleşen “rü'yet” daha az belirgin ve müphem, dolayısıyla keyfiyetsiz bir görmeyi akla getirir. Ona göre fizik evrende bilinen görmeden farklı bir “görme” türü önerdiği için bu yaklaşımı eleştiren Mu'tezile, aynı sebeple Müşebbihe'nin yöntemine meyletmektedir. Nitekim “şâhiddeki bütün fâil ve âlimler cisim olduğuna göre, gâibde de aynı şekilde olmalıdır” görüşünü savunan Müşebbihe ile “fizikî varlıklar belirli şartları taşıdıkları takdirde görülmektedir, o halde gaybî varlıklar için de aynı şartların tahakkuku zorunludur” fikrini benimseyen Mu'tezile, metodik açıdan şâhid ile gâibi aynı düzlemde ele alma hatasını paylaşmış olmaktadır. Zirâ görmenin şartları olarak sayılan hususların zorunluluğu fikri, olayın sadece görünürde böyle gerçekleşmekte oluşu dolayısıyladır, yoksa bu hususta başka bir akîl lüzûmun varlığı ortaya konabilmiş değildir.<sup>434</sup>

Elmalılı M. Hamdi, Mâtürîdiyye'nin rü'yet anlayışı doğrultusunda “Allah'ın âhirette yön ve mekândan münezze olarak görülebileceğini, ancak ihâta edilemeyeceği için tamamen görülmüş de sayılamayacağını” kaydeder.<sup>435</sup> Konuyla ilgili çalışmasında, Elmalılı'nın bu değerlendirmesine işaret eden Temel Yeşilyurt, rü'yetullahın ispat ve izâhı maksadıyla başvuru olan “keyfiyetsiz (bilâ keyf) rü'yet” anlayışının, aslında “Allah'ın görülebileceği konusunda bir çözüm üretme amacına yönelik olmakla birlikte, varılan netice itibariyle bir çözüm olmaktan çok çözümsüzlük” anlamına geldiğini savunmaktadır. Bu müellife göre rü'yetin “tam bir açıklık ve inkişâf” şeklindeki tarifi<sup>436</sup>

<sup>433</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 123, 134.

<sup>434</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 133.

<sup>435</sup> Elmalılı M. H. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 174.

<sup>436</sup> Burada Tefâtânî'nin yaptığı tanıma atıfta bulunmaktadır. Ona göre rü'yet, “gözle gerçekleşen tam bir inkişâftır. Bu ise mevcûd olan şeyin göz organı vasıtasıyla algılanması anlamına gelir. Meselâ

dikkate alındığı takdirde, “hiçbir belirlemede bulunulmayan” (keyfiyetsiz) ya da “tam anlamıyla açıklık kazanmayan, eksik” bir görme fiilinin gerçekten “görme” olup olmadığı tartışmalı hale gelmektedir. Şâyet burada tam olmamasına karşın bir anlamda “görme” söz konusu ise buna kalbî görüş, anlayış, bilme ve farkında olma gibi başka bir ismin verilmesi daha yerinde olacaktır. Çünkü görme tam bir inkişâftır ve böyle bir inkişâfın gerçekleşmediği durumlarda (gözle) görme hâdisesinden söz etmek anlamsızdır. Allah için düşünüldüğünde, rü’yetin yön ve mekân boyutlarına mahsûs fizikî anlamdaki görmeyi ifade etmediğini belirten Temel Yeşilyurt, bu noktada Gazzâlî’nin “bu dünyada Allah’ı nasıl biliyorsan, âhirette de aynen o şekilde göreceksin” şeklindeki ifadesine atıfta bulunarak, rü’yeti “bir çeşit bilgi” temelinde anlamlandırmayı teklif etmektedir.

Nitekim Gazzâlî’ye göre dünyada mümkün olan “Allah’ı bilme” durumu, âhirette bir takım kayıtlardan, eksikliklerden ve dünyevî kirlerden arındıktan sonra mükemmelleşir, inkişâf ve vuzûhun zirvesine erişerek “müşâhede”ye dönüşür. Ancak buradaki müşâhede, gözle gerçekleşen bir görme olmayıp, bilginin kemâl ve zirve noktasıdır. Başka bir deyişle âhiretteki görme, dünyadaki görmenin inkişâfı değil, mârifetin inkişâf ve zirvesidir. Allah Teâlâ bu dünyada nasıl cihet ve mekândan münezzehtir, âhirette de cihet ve mekândan münezzehtir. Dünyadaki bilme ile âhiretteki görme (bilme) arasında mâhiyet farkı değil, sadece derece, açıklık ve inkişâf farkı bulunmaktadır.<sup>437</sup>

Rü’yeti bir tür “kalbî bilgi ve müşâhede” olarak açıklayan bu yaklaşım, esas itibâriyle söz konusu kelimenin hakikat anlamının terk edilip, mecâzî çağrışımlarının öne çıkarılmasını öngörmektedir. Çünkü “görme”, gerçek anlamıyla yalnızca “göz” adı verilen organla gerçekleştirilebilen bir fiildir. Bu sebeple nesnelere idrâk edebilecek bir göze sahip olmayan kimselere “kör”, yani “göremeyen” denilmektedir. Kalbî görüş, mârifet, basîret, müşâhede veyahut derûnî bilgi gibi diğer farklı anlama ve

---

önce aya bakıp sonra da gözümüzü kapattığımızda onu açıkça zihnimize canlandırmaya devam ederiz. Her iki durumda da ay bize göre belirgin bir vaziyettedir, ancak ona baktığımızdaki inkişâfî (gözümüzün kapalı olduğundan) daha tam ve mükemmeldir. İşte bu durumda aya nispetle bizde oluşan özel hâle “rü’yet” adı verilir.” bk. Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 125-126.

<sup>437</sup> Temel Yeşilyurt, *Tanrı’nın Aşkını Bağlamında Rü’yetullah Sorunu*, s. 363-364. krş. Gazzâlî, *Meâricü’l-kuds* (trc. Serkan Özburun), İstanbul 1995, s. 159.

algılama biçimleri, ancak “mecâzî” anlamda “görme” olarak adlandırılabilirler.<sup>438</sup> Bu bakımdan Gazzâlî’den iktibâs edilen yukarıdaki cümleler ile filozof İbn Rüşd’ün “rü’yetin ‘mezîd-i ilim’den (Allah hakkındaki bilginin artıp derinleşmesi) ibâret olduğu burhânla sâbittir” şeklindeki ifadesini, gerek yöntem gerekse içerik olarak birbirinden ayırt edebilmek neredeyse imkânsız gibidir.<sup>439</sup> Başka bir açıdan bakıldığında ise, rü’yetullahı anlamada yeni ve tutarlı bir yöntem olarak teklif edilen bu te’vîl tarzının, Mu‘tezile’nin “rü’yetullah” görüşünün geç kalınmış bir ikrârından daha fazlasını ifade etmediğini söylemek, kanaatimizce yanlış bir değerlendirme olmayacaktır.<sup>440</sup>

Görüldüğü kadarıyla naslarda “görme” hâdisesine referansta bulunan lafızların hakikat olarak mı, yoksa mecâz olarak mı kabul edileceği meselesi rü’yetullah probleminin ana eksenini teşkil etmektedir. Mâtürîdiyye’nin rü’yet anlayışı, konuyla ilgili metinlerde yer alan lafızların hakikate hamledilmesi esasına dayanmakla birlikte, görmenin özel bir türüne, idrâksiz gerçekleşen bir algıya atıfta bulunur. Burada sözü edilen algı “göz” ile gerçekleşmesi bakımından tam bir “görme”dir; bu algıda tam olarak gerçekleşmeyen, eksik (keyfiyetsiz) kalan yön ise “görülen”in bütünüyle idrâk edilip edilememesi, başka bir deyişle görmenin şümûlü ile alâkalıdır. Bu nedenle bakılan varlığın bütünüyle idrâk edilememesini, “görme” olayındaki inkişâfın eksikliğine yormak isâbetli bir tahlil olmasa gerektir. Nitekim bize belirli bir mesafede bulunan herhangi bir küreyi, meselâ ay veya güneşi olduğu gibi değil, bir dâire halinde yalnızca kendimize dönük tarafıyla algılayabiliriz. Buradaki algı, aslanın ormanı, balığın okyanusu görmesi gibi sınırlı ve eksik, Mâtürîdîler’in ifadesiyle idrâksiz ve

<sup>438</sup> Kendisine yöneltilen “Rabbini gördün mü?” sorusuna Hz. Peygamber’in “kalbimle gördüm” şeklinde cevap verdiğini nakleden İmâm Mâtürîdî, kalbin rü’yetinin “bilmek” (ilim) mânasına geldiğini belirterek, yukarıdaki soruda bu anlamın kastedilmediğinin açık olduğunu söyler. Çünkü Hz. Peygamber zâten Allah Teâlâ’yı bilmektedir. Öyleyse Hz. Peygamber kendisine hakikî anlamda sorulan “rü’yeti”, mecâzî mânaya hamlederek cevaplamış, muhâtablarında Cenâb-ı Hakk’ın gözle görülemeyeceği şeklinde bir kanaat meydana getirmemesi için de doğrudan “O’nu görmedim” demeyi uygun bulmamış olmalıdır. Dolayısıyla Mâtürîdî’ye göre gözün görmesi ile kalbin görmesi zaman zaman aynı bağlamda kullanılsalar bile birbirinden farklı şeylerdir (bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 124). Diğer taraftan dil bilimcilerin kalbin ve gözün görmesini aynı kelimeyle ifade ettiklerini belirten Eş’arî, “görme” (basar) fiilinin hem gözün hem de kalbin görmesi anlamına geldiğini savunur. bk. Eş’arî, *el-İbâne an usûli’l-diyâne*, s. 58.

<sup>439</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 280.

<sup>440</sup> Eş’arî, Mu‘tezilî görüşleriyle tanınan Hüseyin en-Neccâr’ın şöyle söylediğini nakleder: “Allah gözü kalbe dönüştürebilir ve ona ilim kuvveti vererek onunla kendini bilinebilir kılar. İşte bu durumda söz konusu ilim, O’nu görmek anlamına gelir. Yani Allah’ı görmek, O’nu bilmek demektir.” bk. Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 191.

ihâtasız bir algıdır, fakat bu mutlaka görme organı olan “göz” vasıtasıyla vücûd bulur ve meydana geldiği kadarıyla tam bir inkişâf sağlar. Dolayısıyla Mâtürîdîler’in sözünü ettikleri “sınırlılık”, görmenin keyfiyetinden ziyâde kemiyetine dâir bir noksanlıktır. Diğer bir deyişle sonlu ve sınırlı varlığın, sonsuz ve sınırsız “Varlık” ile buluşması imkânsız değilse bile, daima “sınırlı bir buluşma” olmak zorundadır. “Görülebilme” Allah’ın bir vasfı olmakla birlikte, “görme” insânî bir kâbiliyettir, insanın doğası gereği sınırlıdır ve çoğu zaman görüleni tüm yönleriyle kuşatamaz. İmâm Mâtürîdî de, bu meselede yaptığı “idrâk-rü’yet” ayırımıyla muhtemelen bu hususu vurgulamaya çalışır.

Bu izâh yöntemi rü’yetullahın imkânı hakkında bilgi verirken, onun şartlarını ortaya koymaz. Yaygın kanaate göre âhirette, yani ontolojik yapısı hakkında kesin bilgiye sahip bulunmadığımız farklı bir âlemde gerçekleşmesi ve doğrudan Zât-ı ilâhî’nin varlığını anlamayı gerektiren bir durum oluşu sebebiyle, rü’yetin “nasıllığı” sorulduğunda “keyfiyetsizlik” (bilâ keyf) prensibi devreye girer. Ancak bu prensip, sistemin mâkulleştiremediği noktaları kapatan bir dolgu aracı olarak görülmemelidir. Zirâ görmeyi ancak dünya şartlarında ve maddî varlıklar üzerinden tahayyül edebilen insan zihni için rü’yetullahın niteliğine dâir misâl verebilmek ne kadar zor ise, onu tasvîr edip açıklamak da o kadar güç bir gayrete tekâbül eder. Bu güçlük, Mu‘tezile bilginleri başta olmak üzere İslâm düşünce tarihi boyunca pek çok mezhep ve düşünürü rü’yet ile ilgili âyetleri mecâza hamledip, onları uzak ihtimâllere dayanarak te’vîl etme yoluna sevk etmiştir.<sup>441</sup> Bu bağlamda bir metinde geçen lafızların, o metin veya cümlede bahsedilen “konu”ya veyahut “mütakellimin (söz sahibi) maksadı olduğu anlaşılan düşünce”ye uygun bir mânaya kavuşturulması dışında, farklı gerekçelerle sözlük (hakikat) anlamından feragât edilerek yorumlanamayacağını altını çizen Mâtürîdî, kendi te’vîl teorisinin sınırlarını şu şekilde belirler:

“Kelâmda asıl olan şudur ki, şâyet söz belli bir mesele hakkında ise yahut da kastedilen anlam ona yakınsa bu takdirde lafız hakikat mânasından (mecâza) sarf edilir, aksi halde

<sup>441</sup> Rü’yetin akli temellendirmesi konusundaki söz konusu güçlük ya da imkânsızlık, düşünürleri kısaca şu üç yoldan birini tercihe zorlamaktadır: a) İmkânsızlığın kabulü, rü’yetin reddi (Mu‘tezile’nin tavrı). b) Bizzat bu güçlüğü göz ardı edilmesi veya inkârı (Eş’ariyye’nin tavrı). c) Rü’yetin dünyadakine benzemeyen bir tarzda gerçekleşeceği anlayışı ki, bu bir anlamda hem akli zorluğun hem de rü’yetin birlikte kabulü demektir (Mâtürîdiyye’nin tavrı).

böyle bir tasarruf yanlış olur. “Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi?”<sup>442</sup> ve “Rabbinin Fil Ordusu’na neler yaptığını görmedin mi?”<sup>443</sup> meâlindeki âyetler bu duruma örnek teşkil etmektedir. Esasen bir kimse “falana gördüm” veya “falana baktım” dediğinde onun bu ifadesi, sözünü ettiği kişinin zâtından başka bir ihtimâl taşımaz. Öte yandan “onun şöyle söylediğini veya şöyle yaptığını gördüm” dediğinde ise sözün sahibi, bizâtihi o şahsı gördüğünü kasetmez.”<sup>444</sup>

Rü’yetullah meselesi özelinde de görüldüğü gibi gerek akıl ile nakil arasındaki, gerekse nasların kendi aralarındaki zâhirî uyuşmazlıkları giderme, tenâkuz ve problemleri çözme isteği, sistematik bir yorum yönteminin inşâsını zorunlu kılmaktadır. Bu inşâyı gerçekleştirirken bir taraftan aklın kesin ilkelerinden tâviz vermemek, diğer taraftan da naklin açık beyânını zedeleyecek, onu bağlamından koparıp kapalı ve anlaşılabilir hale getirecek, anlamını tersyüz edecek uzak yorumlardan kaçınmak; yapılan izâhlarda mümkün olduğunca benzer âyetlerle paralellikler kurarak yorumun, Kur’ân’ın üslûbuna ve bütünlüğüne uygunluğunu öne çıkartmak gibi ilkeler, Mâtürîdiyye’nin te’vîl yönteminin ayırt edici vasıfları arasında yer almaktadır.

Kelâm ilminde hakikat-mecâz ayrışmasının en belirgin şekliyle ortaya çıktığı asıl saha, hiç kuşkusuz gündelik anlamlarıyla kullanılması Allah hakkında cismaniyet niteliklerini akla getiren müteşâbih ifadeler çerçevesinde ele alınan “haberî sıfatlar” konusudur. Ayrıca “ilim”, “kudret” ve “irâde” bahislerinin yanı sıra, kabir hayatı, ba’s, hesâb, mîzân ve sırât gibi bazı âhiret meseleleri de Mâtürîdîler’in te’vîl anlayışının dayandığı aklî ve naklî prensiplerin (karîne) belirlenmesi konusunda oldukça verimli bir zemin teşkil etmektedir. Bu sebeple anılan kelâmî problemlere dâir misâllerin ayrı bir bölüm halinde incelenmesi, sağlıklı bir yöntem tahlîli sunması bakımından daha faydalı olacaktır.

---

<sup>442</sup> el-Furkân 25/45.

<sup>443</sup> el-Fîl 105/1.

<sup>444</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 133.

## İKİNCİ BÖLÜM

### MÂTÜRÎDİYYE'DE TE'VİLE KONU TEŞKİL EDEN TEMEL KELÂMÎ MESELELER

Allah Teâlâ'nın kendi zâtını ve sıfatlarını bildiği gibi, O'nun kendisi dışındaki varlıklar hakkında da mâlûmât sahibi olduğu konusunda kelâmcılar arasında görüş birliği bulunduğunu kaydeden Ebü'l-Muîn en-Nesefî, O'nun âlemdeki varlıkları henüz yaratmadan önce mi, yoksa onları yarattıktan sonra mı bildiği hususunda düşünürlerin ihtilâfa düştüğünü söyler. Şâ'dan Hişâm b. Hakem ile Mu'tezile'den Hişâm b. Amr, ilmin ma'dûm'a teallukunun imkânsızlığını öne sürerek, Allah'ın henüz yaratılmamış varlıkları bilemeyeceğini, ancak yaratıldıkları zaman onlar hakkında bilgi sahibi olabileceğini iddia etmişlerdir. Allah'ın mâdûmu bilmediğini, O'nun bir şeyi ancak meydana geldiği zaman bilebileceğini savunanlar: “Biz, yönelmekte olduğun ciheti; Rasûl'e tâbi olanlarla, gerisingeriye dönecekleri *bilelim* edelim diye kible yaptık”<sup>1</sup>, “Sonra onları uyandırdık ki, iki zümreden hangisinin bekledikleri süreyi daha iyi hesap ettiğini *bilelim*”<sup>2</sup> gibi âyetleri görüşlerine delil olarak öne sürmüşlerdir.<sup>3</sup>

Cenâb-ı Hakk'ın ilminin tüm var olanları kapsadığı gibi, henüz varlık sahasına çıkmamış bulunan (ma'dûm) eşyâ ve olayları da kuşattığı görüşünü benimseyen İmâm Mâtürîdî, pek çok âyette zikri geçen “bilelim diye” (lina'leme) ifadesinin üç farklı biçimde te'vîl edilebileceğini belirtir: **a)** Bunlardan ilkinde göre söz konusu ibâre, “Cenâb-ı Hakk'ın gerçekleşeceğini önceden bildiği şeyi, gerçekleşmiş (kâin) olarak bilmesi” veya “var olacağını bildiği nesneyi, varlığa kavuşmuş halde bilmesi” anlamına gelmektedir. **b)** İkinci ihtimâle göre “kendisinin bildiği, fakat insanlara kapalı (gâib) olan şeyi, onların da şâhid oldukları zâhirî bir durum olarak bilmesi” bahis konusu edilmiştir. **c)** Üçüncü olarak ise “ilim” fiili “mâlûm”dan kinâye olarak kullanılmış, yani “zikredilen hususların herkesçe mâlûm olması” mânası kastedilmiştir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> el-Bakara 2/143, وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْنِ.

<sup>2</sup> el-Kehf 18/12, ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا.

<sup>3</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, I, 256-257.

<sup>4</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 262; XI, 422.

“O, hanginizin daha güzel amelde bulunacağını *sınamak için* ölümü ve hayatı yaratandır. O, mutlak güç sahibidir, çok bağışlayandır”<sup>5</sup> meâlindeki âyette geçen “sınama” fiili, kapalı olanın âşikâr kılınması, gâib olanın hâzır hale getirilmesi anlamına gelmektedir. “Şâyet Allah’ın bilmediği hiçbir şey yoksa, bu fiil kendisine nasıl izâfe edilmektedir?” sorusuna Mâtürîdî’nin verdiği cevap yukarıda zikredilen son şıkka örnek teşkil eder. Nitekim “sınama” (ibtîlâ) fiili hakîkatte bir şeyin ortaya çıkması (zuhûr) ve belirginleşmesini (bürûz) ifade etmektedir. Dolayısıyla bu fiil “işin aslının ortaya çıkması” (herkes tarafından anlaşılması) mânâsında kullanılır, sınama işini yapan kimse açısından daha önceden biliniyor olması bu durumu değiştirmez. Kezâ Kur’ân’da Allah’a nispet edilen “istidrâc” (adım adım [gizlice] helâke yaklaştırmak)<sup>6</sup> ve mekr (tuzak kurmak)<sup>7</sup> fiilleri de buna benzemektedir. Çünkü “mekr” kelimesi sözlükte “hasmına iyilikte bulunarak kendisine karşı olan düşmanlıktan vazgeçildiği izlenimini uyandırıp, yapılan iyiliğe aldandığı bir anda habersizce üzerine yürümek” anlamına gelmektedir. Mâtürîdî’ye göre, Allah’ın düşmanlarına karşı olan ihsân ve nimetleri de onları aldatır ve kendilerini O’nun katında değerli hissetmeye başlarlar, daha sonra Allah’ın azâbı onlara ansızın geliverir. Bununla birlikte “mekr” fiilinin sözlük anlamında yer alan “düşmana iyilikte bulunma”nın asıl amacı “ona tuzak kurmak”tır, halbuki Allah inkârcılara ihsânda bulunurken bu sayede onları kandırıp kendilerine tuzak kurmayı (onların kötülüğünü) irâde etmez.<sup>8</sup>

Benzer şekilde, “Ona (Firavun) yumuşak söz söyleyin. *Belki* öğüt alır yahut korkar” meâlindeki âyet<sup>9</sup> hakkında iki farklı te’vîlin nakledildiğini kaydeden İmâm Mâtürîdî, Allah için kullanılan “belki” (lealle) edâtının, İbn Abbâs’a göre zikredilen hususun (öğüt alma veya korkma) mutlaka gerçekleşeceğini haber verme (îcâb) anlamı taşıdığını; veyahut “belki” sözüyle, “sizin bilginiz çerçevesinde” mânâsı kastedilmiş olduğunu, yani “siz, Firavun’un sizin çağrınızı nasıl karşılayacağını bilmediğinizden, *size göre* belki öğüt alır, belki de korkar” denilmek istendiğini belirtir. Mâtürîdî, bu ihtimâllerden ilkinin te’vîle esas alınması durumunda, söz konusu âyetteki “lealle”

<sup>5</sup> el-Mülk 67/2, الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ

<sup>6</sup> el-A’râf 7/182, el-Kalem 68/44.

<sup>7</sup> Âl-i İmrân 3/54, el-A’râf 7/99, el-Enfâl 8/30, Yûnus 10/21, en-Neml 27/50.

<sup>8</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XV, 287-288.

<sup>9</sup> Tâhâ 20/44, فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى



kelimesinin “kesinlik”; ikincisi esas alındığında ise “şüphe” ifade edeceğini sözlerine ekler. Ancak her iki halde de Cenâb-ı Hakk’a olayın sonucuna dâir bir “bilgisizlik” nispet edilemez.<sup>10</sup>

Şüphesiz hikmete uygun, sağlam ve eksiksiz iş yapan kimse, yaptığı iş hakkında her türlü bilgiye sahip olmalıdır. Kusursuz ve mükemmel bir eserin meydana gelebilmesi ise eser sahibinin eseri ile ilgili olarak yapması gerekenleri onu meydana getirdikten sonra değil, önceden bilmesine bağlıdır. Zirâ yalnızca bu sayede eseri, kendisinde önceden bulunan mükemmellik ve estetik bilgisi doğrultusunda tamamlaması mümkün olabilir, aksi halde eserini bir plan yerine, aklına gelen kuruntulara göre şekillendirmiş olacaktır. İşte bu düşünce (aklî karîne), Allah Teâlâ’nın yarattığı her şeyi bir ilme göre düzenlediğini göstermektedir. Ayrıca Cenâb-ı Hakk’ın ilminin ma’dûma tealluk etmediğini söylemek, önceki peygamberlerin Hz. Muhammed’i müjdelemesine, ileride olacak hâdiseler hakkındaki haberler ile Allah’ın inananlara olan vaadlerine ve âhiretle ilgili va’d ve vaıdlere dâir pek çok âyeti<sup>11</sup> (lafzî karîne) reddetmek anlamına gelecektir.<sup>12</sup>

Bununla birlikte İmâm Mâtürîdî, Allah’ın ilminin şimdiki ve geçmişi kuşattığı gibi geleceğe de uzanması meselesinde önemli bir noktaya dikkat çeker. Ona göre bu tür âyetlerin te’vîlinde Allah Teâlâ’yı, yaratılmışları (halk) buldukları halden farklı bir hal üzere bilmekle nitelemekten kaçınmak gerekmektedir. Zirâ Allah’ın yarattığı şeyleri o anki konumlarından başka bir biçimde bildiğini söylemek bir anlamda O’na cehâlet (cehl) nispet etmek demektir. Nitekim O’nun duran (sâkin) bir nesneyi sükûn halindeyken hareketli, hareket halindeki bir nesneyi de sâkin olarak veyahut oturan bir kimseyi ayakta, ayaktakini de oturur bir vaziyette bildiğini söylemek câiz değildir. Aynı şekilde yok olan (ma’dûm) bir şeyi mevcûd, varlığını sürdürmekte olan mevcûdu da madûm olarak bilmesi söz konusu değildir. Bilakis O, ma’dûmu ma’dûm olarak, şu zamanda yaratılacak ve şu vasıflara sahip olacak şekilde bilir. Çünkü Allah’ın herhangi bir nesneyi (o an) sahip bulunmadığı bir hal üzere bildiğini söylemek, O’nu varlığı hiçbir sûrette tasavvur edilemeyen (mutlak ma’dûm) bir şeyi bilmekle nitelemek

<sup>10</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, IX, 200. Yukarıdaki âyetlerin te’vîli için ayrıca bk. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, I, 260-261.

<sup>11</sup> Meselâ bk. en-Nûr 24/55; es-Secde 32/13; el-Fetih 48/16, 27; es-Sâf 61/6.

<sup>12</sup> Bk. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, I, 257-259.

anlamına gelir. Allah'a böyle bir imkânsızlık nispet etmeme düşüncesinden hareketle, mutlak bir biçimde "Allah âlimdir" denildiğinde buna "ezelîlik" vasfı ilâve edilirken; "Allah muhdesâtı bilir" şeklinde yaratılmışlara tealluk eden bir ilimden bahsedildiği takdirde ise, mâlûmun ezelde mevcûd bulunduğu düşüncesini akla getirmemesi için ilim sıfatına ezelîlik vasfı eklenmez, bunu yerine zaman kaydı düşülür.<sup>13</sup>

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, "Sonra, nasıl davranacağınızı *görelim* diye, onların ardından sizi yeryüzünde halîfeler kıldık" meâlindeki âyete<sup>14</sup> "Allah'ın önceden bildiği üzere, amellerinizi görünür kılmak için" anlamını verir. Yukarıdaki yoruma atıfta bulunan Mâtürîdî'ye göre ise isyân (mâsiyet) ancak nehiyden sonra gerçekleşir, itaat de emirin akabinde vukû bulur. Dolayısıyla söz konusu âyet, "sizi deneyelim ve böylece sizden gelecek olan isyân ve itaati önceden (ma'dûm olarak) bildiğimiz gibi, sizden kimin isyankâr, kimin de itaatkâr olacağını hali hazırda da (mevcûd olarak) bilelim diye, onların ardından sizi yeryüzünde halîfeler kıldık" mânasına gelmektedir.<sup>15</sup>

Allah'ın ilminin kuşatıcılığı konusunda izledikleri bütüncül te'vîl anlayışını, aynı şekilde "tekvîn" ve "irâde" sıfatları konusunda da sürdüren Mâtürîdîler'in, özellikle yaratma meselesinde Mu'tezile'nin görüşünü benimseyen Eş'arîler'i de muhâtap aldığı görülür.<sup>16</sup> Nitekim tekvin ile mükevvenin (halk ile mahlûk) aynı olduğu ve Cenâb-ı Hakk'ın "hâlık", "râzık", musavvir", "muhyî" ve "mümît" gibi tekvîn sıfatına delâlet eden vasıflarla ancak eşyâyı yarattığı anda nitelenebileceğini savunan Mu'tezile, Neccâriyye ve Eş'ariyye mezhepleri, "İşte Allah'ın *yarattıkları* (halk)! Haydi, Allah'ı bırakıp da taptıklarınızın yarattığını bana gösterin!" meâlindeki âyeti<sup>17</sup> görüşlerine delil olarak ileri sürmüşlerdir. Kezâ fiil ile fâilin birbirinden ayrı düşünülmesi mümkün olmayan (mütelâzım) hususlardan olduğunu savunan Eş'arîler, vurma (darb), kırma (kesr) ve yaralama (cerh) fiillerinin vurulan (madrûb), kırılan

<sup>13</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 262-263; Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Mâtürîdî*, vr. 52a. krş. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 74. Benzer biçimde "Allah ezelde hâlıktır" ya da "Allah, o nesneyi yarattığı zaman onun hâlıktır" denilmesi gerekir. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 321.

<sup>14</sup> Yûnus 10/14, *ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ*

<sup>15</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VII, 26; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, I, 260; Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Mâtürîdî*, vr. 409a.

<sup>16</sup> Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Tevfik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yarattılış*, Bursa 2006.

<sup>17</sup> Lokmân 31/11, *هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ*

(meksûr) ve yaralanan (mecrûh) gibi söz konusu fiillerden doğrudan etkilenen nesnelere bağımsız birer gerçeklik olarak tasavvur edilemeyeceğini söylemişlerdir. Bu sebeple Allah'ın tekvîn sıfatının ezeli olduğu iddia edildiği takdirde mükevvenâtın, yani tüm yaratılmışların da kadîm oluşuna hükmedilmesi icâb etmektedir. Yine Arap dilinde “mef'ûl” hakîkate “masdar” anlamına gelir. Başka bir deyişle “vücûd” ile “mevcûd” eşanlamlı kelimelerdir, zirâ her iki lafız da aynı mânaya işaret etmektedir. Dolayısıyla yukarıdaki âyette masdar kalıbında zikredilen “halk” kelimesi ile “mahlûk” kastedilmekte, ancak bu mecâza değil hakîkate karşılık gelmektedir.

Ebü'l-Muîn en-Neseî, âyetteki “halk” kelimesiyle “mahlûk” mânasının kastedildiğini kabul etmekle birlikte bunun, “kudret” (her bakımdan mükemmel bir yaratılışa sahip bir varlığa işaret ederek, yaratıcının kudret sıfatına delâlet etmesi sebebiyle ‘Allah'ın kudretine bak!’ denilmesi) örneğinde olduğu gibi mecâzî bir ifadeden ibâret bulunduğunu belirtir. Eş'arîler'in “tekvîn'in kıdemi, mükevvenin de kıdemini gerektirir” tarzındaki itirâzına, kendilerinin de ezeliğini kabul ettiği ilim ve kudret sıfatının Allah'ın bütün mâlûm ve makdûrunun ezelde mevcûd olması anlamına gelmediğini hatırlatarak cevap veren Ebü'l-Muîn en-Neseî, muârizların düştüğü asıl hatanın “Biz bir şeyin var olmasını dilediğimiz zaman ona *ol* dememiz kâfidir, o da hemen oluverir” meâlindeki âyete<sup>18</sup> getirdikleri yorumdan kaynaklandığına dikkat çeker. Müellife göre âyette geçen “kûn” (ol) tâbirini, Allah'ın yaratmasının sürat ve kusursuzluğundan kinâyeye sayan Mâtürîdiyye'nin aksine Eş'arîler, aynı ifadeyi kelâm sıfatının kıdemine delil olarak değerlendirmişlerdir.<sup>19</sup> Bu tâbir hakkında yaptıkları “âlemin kendisiyle yaratıldığı ezeli söz” şeklindeki açıklamalarıyla aslında “tekvîn, icâd ve halk” sıfatına işaret eden Eş'arî ve takipçileri, hakîkatini ispat ettikleri şeyin ismini

---

<sup>18</sup> en-Nahl 16/40.

<sup>19</sup> Cenâb-ı Hakk'ın emrinin işleyişinin ne kadar hızlı ve yaratmasının ne ölçüde kolay olduğunun anlatıldığı “Ol deriz ve o da oluverir” meâlindeki ibârenin, “bir şeyin yaratılması, bizâtihi yaratılan şeyin kendisidir” (tekvîn mükevvenin aynıdır) görüşünü benimseyenlerin hilâfına, tekvîn mükevven ayrılığına işaret ettiğini kaydeden İmâm Mâtürîdî, ilgili âyetlerde (bk. el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47, 59; el-En'âm 6/73; en-Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yâsîn 36/82; el-Mü'min 40/68) geçen “kûn” (ol) sözünün Allah'a ait hakîkî bir kelâm olmadığını söyler. Bilakis “kâf” ve “nûn” harfinden müteşekkil bulunan “kûn” lafzı, Arap dilinde bir mânaya sahip bulunan söyleyişi en kolay ve en kısa (en vecîz) kelime olması sebebiyle “tekvîn” sıfatını tasvîr etmek üzere kullanılmıştır. Aynı şekilde “feyekûn” (oluverir) tâbiri de “mükevven”den kinâyedir. Şu halde tekvîn ile mükevven birbirinin aynı olsaydı, bunu ifade etmek için tek bir kelimeyle yetinilmesi icâp ederdi. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 220; II, 306-307, 320; VIII, 111.

vermekten kaçınarak, kelâmcıların “Eş‘arî’nin tenâkuzları” adını verdikleri hususlara bir yenisini daha eklemişlerdir.<sup>20</sup>

Kulları kendi fiilleri açısından “fâil” (Eş‘arîler’e göre “kâsib”), Allah’ı ise “hâlık” (yaratıcı) olarak adlandıran Ehl-i sünnet bilginlerinin aksine, insanın fiillerinin bizzat kendisi tarafından yaratıldığını savunan Mu‘tezile, bu görüşünü “Yaratanların en güzeli olan Allah’ın şânı ne yücedir!” meâlindeki âyetle<sup>21</sup> delillendirir. “Falanca kâtiplerin en mahâretlisi ve hattı en güzel olanıdır” cümlesinde olduğu gibi bu âyetin mefhûmundan da Cenâb-ı Hakk’ın diğer bütün yaratıcılardan daha yetkin olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan O’ndan başkasına “ilâhlık” atfedilemeyeceğinden, “Allah Teâlâ ilâhların en büyüğüdür” tarzında bir ifade kullanılmamıştır.

Söz konusu âyetin Mu‘tezile’nin görüşüne delâlet etmediğini belirten Ebü’l-Muîn en-Nesefî, “halk” lafzının bazı durumlarda hakîkî anlamı olan “yaratma” yerine, “takdîr” ve “tasvîr” mânalarında kullanıldığını söyler. Yine kul her ne kadar gerçek anlamda “yaratıcı” olmasa da, “Yüce Yaratıcı” ile bir arada zikredildiğinde ona da “hâlık” denilmesi Arap dilinin ifade biçimleri açısından imkân dâhilindedir. Meselâ Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer birlikte düşünülerek “iki Ömer yılı” tâbiri kullanılmıştır, halbuki tek başına anıldığı zaman Hz. Ebû Bekir’e “Ömer” isminin nispet edilmediği bilinmektedir. Kezâ Arap dilinde “güneş” yalnız başına “şems” kelimesiyle ifade edilirken, güneş ve ay (kamer) çifti bir arada düşünüldüğünde ikisine birden “iki ay” (kamerân) denir.<sup>22</sup>

Allah’tan başka yaratıcıların mevcûd olması durumunda âlemin, yaratıcısının varlığına delâlet etme yönünün ortadan kalkacağını belirten İmâm Mâtürîdî de, bazı durumlarda “hâlık” kelimesinin “yaratıcı” anlamı kastedilmeksizin insanlara nispet edilebileceğini söyler. Başka bir ihtimâle göre anılan âyette “yaratıcılar” (hâlıkîn) ifadesiyle, gerçekte rablik ya da yaratıcılıkla ilgisi bulunmadığı halde onların “yaratıcı kabul ettikleri şeyler” kastedilmektedir. Nitekim Kur’ân’da hiçbir gerçekliği bulunmamasına rağmen, muhâtapların ön kabullerini zâhiren doğruymuş gibi gösteren

<sup>20</sup> Bk. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, I, 406-417. krş. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 75.

<sup>21</sup> el-Mü’minûn 23/14, فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

<sup>22</sup> Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü’l-edille*, II, 177-178, 193.

benzeri bir kısım âyetler bulunmaktadır.<sup>23</sup> Başka bir açıdan bakıldığında, “Eğer Allah bir çocuk edinmek isteseydi, yarattıklarından dilediğini seçerdi” meâlindeki âyette<sup>24</sup> geçtiği üzere, “şâyet başka yaratıcıların varlığı tasavvur edilebilseydi, şüphesiz onların en güzeli Allah olurdu, fakat bu mümkün değildir” mânasının kastedilmiş olması da muhtemeldir. Diğer bir te’vile göre ise, Araplar gerçekte öyle olmasa da, “bir iş yapan ve bir şeyi vücûda getiren” (sâni‘) kimselere “hâlık” vasfını vermişlerdir. “Halk” lafzının lügatte “takdîr” mânasına geldiği dikkate alınırsa, gerçek takdîr Allah’a mahsûs olmakla birlikte, yaratılmışlara da mecâzen “hâlık” denilebileceğini söylemek mümkündür.<sup>25</sup>

Diğer taraftan “O her şeyin hâlıkıdır” meâlindeki âyet<sup>26</sup> Mu‘tezile karşısında Mâtürîdîler’in yaklaşımını destekler mâhiyettedir. Mu‘tezile’ye göre ise, bu âyet Allah’ın övülüp yüceltilmesi maksadı taşıdığı için, kulların yergi gerektiren kötü ve çirkin fiillerinin âyetin kapsamı dışına çıkarılması gerekir. Çünkü insanların, Allah hakkında kaba sözler söylemek, O’nun dostlarını öldürmek, elçilerine el ve dil uzatıp bütün güçleriyle onlara karşı durarak her türlü fenalığı ortaya koymak gibi çirkin fiillerinin Hak Teâlâ tarafından yaratıldığını öne sürmek O’nu medhetmekten daha ziyâde, O’na iftirâ edip zâtına yakışmayan vasıflarla kendisini nitelemek anlamına gelecektir. Benzer şekilde âyetin umûm ifade ettiği söylenirse, kendisine “şey” ismi nispet edilebilen Zât-ı Bârî ve (Ehl-i sünnet’e göre) sıfatlarının da Allah tarafından yaratıldığı gibi ibârenin okuyucuyu sevkettiği maksad (mâna) ile çelişen yanlış bir sonuca ulaşılır. Kuşkusuz Allah’ın beyânında böyle bir tutarsızlığın bulunması düşünülemez.

Ebü’l-Muîn en-Neseî, aynı âyete “Allah kendi fiili olan her şeyin hâlıkıdır” veya “O, başkasının fiili olmayan her şeyin hâlıkıdır” anlamını veren Mu‘tezile’ye: “Şâyet sizin iddiâ ettiğiniz gibi böcek, sivrisinek, köpek ve domuz gibi hayvanlar da kendilerine ait fiillerin yaratıcısı iseler, bu takdirde zikredilen türden kara hayvanlarıyla müsâvî bulunmasının Cenâb-ı Hak için bir övgü vesilesi olmayacağı açıktır” cevabını

<sup>23</sup> Bk. Tâhâ 20/97, es-Sâffât 37/91, el-Müddessir 74/48.

<sup>24</sup> لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَخْتِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ ez-Zümer 39/4,

<sup>25</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, X, 15-16; XII, 182.

<sup>26</sup> ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ el-En’âm 6/102,

verir.<sup>27</sup> Eğer Mu‘tezile: “Âyetin umûmundan bütün fiiller değil, yalnız mükelleflerin kötü ve çirkin fiilleri çıkarılır” derse, bu söz de onların görüşünün haklılığını ispat etmez. Çünkü insanlar kötü fiilleri yaratmaya muktedir iseler, bu onların aynı zamanda diğer bütün fiilleri yaratma kudretine de sahip oldukları gösterir.<sup>28</sup>

Tekvîn meselesinde olduğu gibi hayır veya şer, kulların bütün fiillerinin Allah’ın irâdesi kapsamında yer aldığını savunan Mâtürîdiyye’nin hilâfına O’nun ancak iyi ve güzel işleri (hayrı) dilediğini savunan Mu‘tezile kelâmcıları, bu görüşlerini “Allah’a ortak koşanlar diyecekler ki: ‘Eğer Allah dileseydi, biz de ortak koşmazdık, babalarımız da. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık.’ Onlardan öncekiler de (peygamberlerini) böyle yalanlamışlardı da sonunda azâbımızı tatmışlardı” meâlindeki âyete dayandırır.<sup>29</sup> Şâhidde sefahi (hikmete muhâlif fiiller) irâde edenin “sefih”, küfrü irâde edenin “kâfir”, mâsiyeti “irâde” edenin “âsi” olarak adlandırıldığını ve aynı hususun gâibde de geçerli olduğunu kaydeden Mu‘tezile, yukarıdaki âyetin sonunda yer alan ifadelerde küfür, şirk ve isyân türünden bütün fiillerin Allah’ın irâdesi dışında cerayân ettiğinin açıkça belirtildiğini söyler. Yine “Allah, kullarına aslâ zulmetmek istemez” meâlindeki âyet<sup>30</sup> de zulümlerin en büyüğü olan “küfrü” O’na değil, kulların irâdesine bağlamaktadır. Onlara göre isyân ve küfür Cenâb-ı Hakk’ın irâdesiyle gerçekleşseydi, O’nun irâdesinin aksine davranmak mümkün olmayacağından, ilâhî irâdenin zorlamasıyla küfre düşen inkârcıların cezâlandırılması, Allah’a zulüm isnâdı anlamına gelirdi.<sup>31</sup>

İrâde (meşîet) lafzının “rıızâ”, “emir”, “dâvet” vb. farklı anlamları bulunduğunu kaydeden Mâtürîdî, söz konusu âyette inkârcıların bu kelimeyi hakîkî mânası dışında, “istihzâ” ve “alay” kasdıyla kullandığını belirtir. Benzer bir biçimde Mecûsîler’e “niçin îmân edip İslâm’a girmiyorsunuz?” denildiğinde onlar da âyette zikredildiği gibi: “Şâyet Allah dileseydi mutlaka îmân edip şirk koşmaktan vazgeçerdik” cevâbını

<sup>27</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, II, 181-183.

<sup>28</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 164-165; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, II, 183-184.

<sup>29</sup> el-En'âm 6/148, سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا

<sup>30</sup> el-Mü'min 40/31, وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ

<sup>31</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, II, 285.

vermişler, işte bu alaycı sözleri sebebiyle de kendilerine vaad edilen azâbı hak etmişlerdir.<sup>32</sup>

“Biz bir memleketi helâk etmek istediğimizde, onun refah içinde yaşayan şımarık elebaşlarına (itaati) emrederiz (veya bu kimseleri o memleketin başına musallat ederiz) de onlar orada kötülük işlerler. Böylece o memleket hakkındaki hükmümüz gerçekleşir ve oranın altını üstüne getiririz” meâlindeki âyetin<sup>33</sup> irâde ile murâdın birbirinden ayrı olduğuna işaret ettiğini vurgulayan İmâm Mâtürîdî, âyette irâdenin, helâkin gerçekleşmesinden (murâd) önce vukû bulduğunun bildirildiğini söyler. Zirâ Cenâb-ı Hak, onların hangi yolu seçeceklerine dâir ezeli ilmi sayesinde helâk edilmelerinin sebebi olan inkâr ve inatçılıklarını, onlar bu fiilleri işleyip helâke uğramadan önce irâde buyurmuştur. “Murâd” dışında ilâhî bir irâdenin mevcûd olmadığını savunan Mu‘tezile, bu anlamda onların helâki gerektiren fiillerinin (isyân) önceden irâde edildiği düşüncesine karşı çıkar. Mâtürîdî’ye göre ise, şâyet Allah onların isyân etmelerini değil, itaat etmelerini irâde edip daha sonra onları helâke uğratsaydı, bu durumda kendilerine zulmedilmiş olurdu.<sup>34</sup>

Mâtürîdîler’in te’vîl anlayışına göre sadece inançla ilgili âyetler değil, ibadet ve ahkâmla ilgili âyetler de bulunduğu bağlama uygun olarak, hem şer‘î hakîkatte kazandığı anlama hem de bu anlama çok yakın ve bağlı bulunan lügavî mânasına îtibâr etmek suretiyle anlaşılabilir. Meselâ: “Fakat tövbe edip, *namazı* kılar ve *zekâtı* verirlerse, artık onlar sizin din kardeşlerinizdir” meâlindeki âyette<sup>35</sup> geçen “salât” ve zekât” kelimeleriyle “bilinen anlamdaki namaz ve mâlî bir ibâdet olan zekâtın” kastedilmiş olabileceğini belirten İmâm Mâtürîdî, aynı zamanda buradaki salât lafzının “Allah’a boyun eğme ve ona karşı samimiyet” (hudû ve huşû), zekât sözünün ise “nefsin kötülüklerden arındırılması” (tezkiye) mânasında kullanılmış olmasının da imkân dâhilinde bulunduğunu kaydeder. Dolayısıyla ilk ihtimâle göre âyetin anlamını “namaz ve zekâtın varlığını ve farzietini kabul” ile sınırlandırmak îcâb ederken, ikinci ihtimâl geçerli kabul edildiğinde ise “nefsin tezkiyesi ve islâhını” konu edinen âyette

<sup>32</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, V, 246-247.

<sup>33</sup> el-İsrâ 17/16, وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VIII, 245; a.mlf., *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 462.

<sup>35</sup> فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخِوَانُكُمْ فِي الدِّينِ

Allah'a yürekten bağlılık ve dindarlıkta samimiyet gibi bütün zamanları kapsayan genel bir ahlak tutuma işaret edildiğini söylemek mümkündür.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'n*, VI, 302-303; Alâeddin es-Semerkindî, *şerhu Te'vilâti'l-Mâtürîdî*, vr. 380b.



## I) HABERÎ SIFATLAR

Her türlü noksanlıktan, zaman ve mekân boyutlarından münezzehtir, ezeli ve ebedî, eşi ve benzeri bulunmayan bir tanrı tasavvuru, şüphesiz İslâm inanç esaslarının temelini oluşturmaktadır. İndirildiği toplumdaki insanların zihinlerinde yerleşmiş bulunan çoktanrılı “şirk” düşüncesinin kaldırılarak yerine İslâm’ın tevhîd inancının yerleşip kökleşmesini sağlamak amacıyla, Kur’ân-ı Kerîm’de Allah Teâlâ’nın birtakım vasıf ve niteliklerinden söz edilmiştir. Bunu yaparken de muhataplarının kavrayış ve idrâk seviyeleri dikkate alınarak, bazen soyut ve tenzihî ifadelerle başvurulmuş, bazen de daha somut ve müspet (sübûtî) niteliklerden istifâde edilmiştir. Bununla birlikte Kur’ân’da diğerlerine nazaran çok az sayıda da olsa, ilk bakışta yukarıda ifade edilen inanç çerçevesinde anlaşılması problem doğurabilecek Allah’a ait bazı sıfat ve tanımlamaların yer aldığı görülmektedir. Akîl istidlâl ve çıkarım sonucu değil, yalnızca naslarda zikredilmek yoluyla sâbit oldukları için bu tür niteliklere “haberî sıfatlar” adı verilmektedir.<sup>37</sup>

Haberî sıfatlar, “sözlük anlamları bakımından yaratılmışlara ait özellikler taşıyan, bu açıdan selbî sıfatlar içinde mütâlâa edilmesi gereken, fakat naslarda Allah’a nispet edildikleri için ilâhî sıfatlar içerisinde değerlendirilen kelime veya kavramlar” şeklinde de târif edilmektedir. Bunlar, istivâ (kurulma), yed (el), ayn (göz), vech (yüz), ityân ve mecî’ (gelme), isbâ‘ (parmak) ve kadem (ayak) lafızları gibi Allah hakkında zâhirî anlamlarıyla kullanıldıklarında yaratılmışlara benzerlik düşüncesini çağrıştıran bazı niteliklerden teşekkül etmektedir.<sup>38</sup> Haberî sıfatların bazıları (yed, vech, ayn, kadem vb.) Cenâb-ı Hakk’ın zâtıyla; bazıları ise (istivâ, kurb, rahmet, gazâb vb.)

<sup>37</sup> Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 32; Ali Muhammed M. es-Sallâbî, *Sifâtü Rabbi'l-beriyeye alâ menheci'l-akîdeti's-Selefiyye*, İskenderiye 2002, s. 63-64. Genel bir başlık altında “haberî sıfatlar” adıyla anılan bu tür tavsîfler, İslâm’ın ulûhiyet mefhûmunu zihinlere yerleştirme konusunda uyguladığı metodun (müşahhastan mücerred ve aşkın bir Tanrı inancına gidiş) bir safhası olarak kabul edilebilir. Daha ziyâde müteahhir devir müellifleri ve çağdaş yazarların “haberî sıfatlar” başlığı altında incelediği bu tarz nitelendirmelerin bir kısmı sadece Kur’ân-ı Kerîm’de, bir kısmı hem Kur’ân’da hem de sahîh haberlerde, bir kısmı ise sadece hadislerde yer almaktadır. bk. Metin Yurdağür, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *EÜİFD*, sy. 1, 1983, s. 251-252.

<sup>38</sup> Talat Koçyiğit’in, Kur’ân’da zikredilenlere benzer bir biçimde hadis metinlerinde de yer alan haberî sıfatlar hakkında yaptığı, “hakîkî veya mecâzî mânalarda kullanıldığına dair en küçük bir işareti tazammun etmeyen haberler” şeklindeki değerlendirmesi daha çok Ehl-i hadîs’in bakış açısını yansıtır. bk. Talat Koçyiğit, *Kelâmcularla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar*, s. 125.

fiilleriyle alâkalı olduklarından, söz konusu kavramlar “zâtî-haberî sıfatlar” ve “fiilî-haberî sıfatlar” şeklinde iki kısma ayrılmaktadır.<sup>39</sup>

“Sana biat edenler ancak Allah’a biat etmiş olurlar. Allah’ın *eli* onların ellerinin üzerindedir”,<sup>40</sup> “Doğu da, batı da (tüm yeryüzü) Allah’ındır. Nereye dönerseniz Allah’ın *yüzü* işte oradadır”<sup>41</sup> ve “Şüphesiz Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan, sonra da arşa *kurulan* Allah’tır”<sup>42</sup> meâlindeki âyetlerde geçen “el” (yed), “yüz” (vech) ve “kurulma” (istivâ) lafızlarında olduğu gibi, bazı naslarda yer alan ve ilk bakışta tenzîh prensibi açısından problemlili gözüken bir kısım ifadeleri anlama konusunda ilk dönemlerden itibaren İslâm düşünürleri ve muhtelif fırkalar arasında görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Her fırka bu mesele üzerinden kendi ulûhiyyet anlayışını temellendirecek farklı yorum biçimleri ve te’vîl teorileri geliştirmeye gayret etmiştir. Söz konusu kelime ya da terkîplerin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda ortaya konulan yorum yöntemlerinin tasnîfi hususunda çeşitli yaklaşımlar mevcûd olmakla birlikte,<sup>43</sup> kanaatimizce bunları “teşbîh metodu”, “tefvîz metodu” ve “te’vîl metodu” şeklinde üç ana başlık altında toplamak mümkündür.<sup>44</sup>

## A) Haberî Sıfatları Anlamada Yöntem Tartışmaları

### 1) Teşbîh Metodu

“Teşbîh” kelimesi sözlükte bir varlığın belli bir vasıf veya mâna bakımından başka bir varlığa benzemesi, söz konusu nitelik itibâriyle aralarında bir ortaklığın (müşâreket) bulunması anlamına gelmektedir.<sup>45</sup> Aynı tâbir dinî metinleri anlamada bir yöntem olarak, Kur’ân ve hadislerin bütününe hâkim olan “tenzîh” esasını göz ardı

<sup>39</sup> Bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 298; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, İstanbul 1995, s. 165-166; Ömer Aydın, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, *İÜİFD*, sy. 1, 1999, s. 133; İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, 105.

<sup>40</sup> el-Fetih 48/10, *إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ*

<sup>41</sup> el-Bakara 2/115, *وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ*

<sup>42</sup> el-A’râf 7/54, *إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ*

<sup>43</sup> Haberî sıfatların anlaşılma yöntemleri hakkında farklı tasnifler için bk. Metin Yurdağür, *Allah’ın Sıfatları*, s. 236 vd.; a.mlf., “Haberî Sıfatları Anlamada Metot”, *EÜİFD*, sy. 1, 1983, s. 255 vd.; Suat Yıldırım, *Kur’ân’da Ulûhiyyet*, İzmir 2010, s. 48-68; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, s. 168-182; Ömer Aydın, *a.g.m.*, s. 134-149; J. M. S. Baljon, “Kur’ân’ın İnsan-Biçimci Dili” (trc. Mevlüt Erten), *CÜİFD*, c. 7, sy. 1, 2004, s. 294; Y. Şevki Yavuz, “Te’vîl”, *DİA*, XLI, 27-28.

<sup>44</sup> Bk. İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, 102.

<sup>45</sup> Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 121.

ederek haberî sıfatları zâhirî (hakikat) mânaları üzere değerlendiren; başka bir deyişle naslarda geçen el, yüz, ayak, gelme, kurulma vb. kelimeleri nesne veya insanlar hakkında kullanıldıklarında zihinde çağrıştırdıkları anlamlarıyla Allah'a nispet etmekte bir sakınca görmeyen antropomorfist (insanbiçimci) yorum anlayışını ifade etmektedir. Bu metodu benimseyen şahıslar farklı itikâdî zümrelerden olmalarına rağmen, teşbihe dâir müşterek düşünceleri sebebiyle kelâm ve mezhepler tarihi kaynakları tarafından genellikle "Müşebbihe" veya "Mücessime" adıyla bir arada anılmışlardır.<sup>46</sup> Şehristânî Müşebbihe başlığı altında, ilk olarak aşırı görüşlere sahip bazı Şîiler (Gulât-ı Şîa) ile Ashâbü'l-hadîs Haşviyyesi'nden bir topluluğun açıkça teşbihe yöneldiğini kaydederek, bunlar arasında Şîa'dan Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî'nin, Haşviyye'den ise Mûdar b. Hâlid, Kehmes b. Hasan et-Temîmî ve Ahmed el-Hüceymî'nin isimlerini zikreder. Bu grup Allah Teâlâ'nın rûhânî veya cismânî olarak sûreti, uzuvları ve boyutları bulunduğunu, bir yerden başka bir yere intikâli, inmesi, yükselmesi, yerleşmesi ve mekân tutmasının mümkün olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>47</sup>

Yine Müşebbihe'nin önde gelenlerinden sayılan Hişâm b. Hakem'in Allah'ı parçalardan meydana gelen bir cisim olarak tasavvur ettiği, fakat O'nu mahlûkattan hiçbirine benzetmediği nakledilmektedir. Ona göre, Allah tam bir uygunluk içinde arşa temas (istivâ) etmekte ve kendisinden hiçbir şey arşa fazla gelip taşmadığı gibi, arş üzerinde O'ndan hiçbir boşluk da kalmamaktadır. Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî de insan şeklinde bir tanrı tasavvur ederek onun alt kısmının dolu ve kapalı, üst kısmının ise boş ve açık olduğunu söylemiş; kezâ inandığı tanrının yükselip parıldayan bir nûrdan meydana geldiğini, beş duyusu, eli, ayağı, bacağı, burnu, kulağı, ağzı ve kulakları üzerine sarkan siyah bir nûrdan müteşekkil saçları bulunduğunu, fakat insanlar gibi et ve kandan müteşekkil olmadığını iddia etmiştir.<sup>48</sup> Kerrâmiyye mezhebinin kurucusu Muhammed b. Kerrâm ve onu tâkip eden bilginler de benzer bir anlayışla Allah'ın bir cismi ve sınırı bulunduğunu, alt kısmı itibâriyle bir sonu ve bir yönü olduğunu, buradan arş ile karşılaştığını (mülâkât) ya da ona dokunduğunu (mümâsse) ve arşın O'nun mekânı olduğunu savunmuşlardır. Mücessime'nin tipik bir örneği olan Kerrâmîler'e

<sup>46</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 109; Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, s. 239.

<sup>47</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, s. 108. krş. Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî, *er-Red alâ ehli'l-bid'a*, s. 120; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 158.

<sup>48</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, s. 186-187. krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 186-187; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 170; Y. Şevki Yavuz, "Müşebbihe", *DİA*, XXXII, s. 157.

göre ise Allah Teâlâ insanlar gibi organları bulunan bir varlık değilse bile, O'nun cisimlere benzemeyen bir cismi bulunmaktadır.<sup>49</sup>

## 2) Tefvîz Metodu

“Tefvîz” kavramı, Selef âlimleri ya da Selefiyye<sup>50</sup> tâbirlerinin yanı sıra Ehl-i sünnet-i hâssa, Ashâb-ı hadis, Ehl-i hadis ve Eseriyye adlarıyla da anılan, genel bir ifadeyle “sahâbe ve tâbiîn mezhebini takip eden fakîh ve muhaddisler” şeklinde tanımlanan ilk dönem Ehl-i sünnet bilginlerinin haberî sıfatları anlamada sergiledikleri muhafazakâr yaklaşımı ifade etmek üzere kullanılmaktadır.<sup>51</sup> İbrâhîm en-Nehâî, Şa‘bî ve Hasan el-Basrî gibi tâbiîn bilginleri başta olma üzere Ma‘mer b. Râşid, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne, İmâm Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi pek çok isim tefvîz<sup>52</sup> yöntemin müşterek mümessilleri arasında yer alır.<sup>53</sup>

Haberî sıfatlar meselesini daha çok Âl-i İmrân Sûresi'nin 7. âyeti bağlamında ele alan Selef bilginleri, naslarda vârid olan söz konusu lafızları, Cenâb-ı Hakk'ın zâtî ve fiilî sıfatlarına benzeyen müstakil birer yetkinlik olarak düşünmüşler ve bu müspet (sübûtî) sıfatları yaratılmışların özelliklerine benzetmeksizin (teşbîhsiz), keyfiyetlerini tâyin etmeksizin (tekyîfsiz), nefîy ve inkâra gitmeksizin (ta‘fîlsiz) ve zâhirî mânalarını bozmaksızın (tahrîfsiz) O'na nispet etmek gerektiği üzerinde görüş birliğine varmışlardır.<sup>54</sup> Bu yöntem çerçevesinde bir taraftan Allah Teâlâ'yı hiçbir şekilde

<sup>49</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160-161; Ömer Aydın, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, *İÜİFD*, sy. 1, 1999, s. 147; İlyas Üzüm, “Mücessime”, *DİA*, XXXI, s. 450; Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *DİA*, XXV, s. 294.

<sup>50</sup> “Selef” kavramından ayrı olarak “Selefiyye” tabiri, ilk dönem Selef âlimlerinin yol ve yöntemini takip eden İbn Teymiyye, İbn Kayyîm el-Cevziyye, İbnü'l-Vezîr gibi müteahhir Hanbelî ulemâsının sistematik Selefilik anlayışını kapsayan daha genel bir kavram olarak da kullanılmaktadır. bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassalü'l-keîâm ve'l-hikme*, yy. 1336, s. 75; Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, s. 262; M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *DİA*, XXXVI, 400.

<sup>51</sup> Bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 61; Mehmet Baktır, “Mütekaddimûn Selefiyye ve Metod Anlayışı”, *CÜİFD*, c. 8, sy. 2, 2004, s. 28.

<sup>52</sup> Kelâm ilminde “tefvîz” kavramı, “kulun fiilleri” meselesi bağlamında “cebr” kavramının zıddını ifade eden bir tâbir olarak da kullanılmaktadır. Bu mânada tefvîz, Mu'tezile'nin “Allah'ın, insana kendi fiilini yaratma ve bütün vecheleriyle ona hâkim olma (teslît) gücünü verdiği” şeklindeki görüşüne karşılık gelmektedir. bk. Ebû İshâk es-Saffâr, *Telhisü'l-edille*, vr. 26a, 30a, 77b. krş. Ebû Şekür Muhammed el-Keşşî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, vr. 127b.

<sup>53</sup> Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara ts., s. 33; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İstanbul 1990, s. 70; Metin Yurdagür, *Allah'ın Sıfatları*, s. 256-257. krş. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 173.

<sup>54</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 298; Talat Koçyiğit, *Kelâmcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar*, s. 144.

yarattıklarına benzetmemek, teşbîh ve tecsîmin her türlüünden kaçınmak haberî sıfatları anlamada temel bir kural olarak benimsenirken, diğer taraftan naslarda geçen müteşâbih ifadelerin zâhirine (lafzına) inanıp bâtınını (mânasını) tasdik ederek bunları aklî te'vîllerle açıklamaya çalışmamak da bir diğer önemli ilkeye karşılık gelmektedir.<sup>55</sup>

Allah'ın benzeri hiçbir şeyin bulunmadığını ve O'nun mahlûkâtından herhangi birine hiçbir sûrette benzemediğini ifade ettikleri halde kendilerine “Rahmân arşa *istivâ* etti”,<sup>56</sup> “İki *elimle* yarattığıma...”,<sup>57</sup> “Ve Rabbin *geldiği* zaman”<sup>58</sup> vb. meâldeki âyetlerin ne anlama geldiği sorulduğunda Selef bilginleri, bu âyetlerin tefsir ve te'vîllerini bilmekle mükellef olmadıklarını belirtmişlerdir. Zirâ bu vasıflar Allah'a akıl tarafından verilmiş, aklen uygun görülmüş özellikler değildir. Haddizâtında naslarda O'na nispet edildikleri için “haberî sıfatlar” adını alan bu tür niteliklerin aklen de varlığını ve doğruluğunu kabul etmek, fakat bunların anlamlarını izâha çalışmamak gerekmektedir.<sup>59</sup> Bu bağlamda muhtelif biçimlerde farklı şahıslara atfedilmekle birlikte çoğunlukla İmâm Mâlik'e nispet edilen bir söz, Selef metodunu vecîz bir biçimde ifade etmek bakımından âdetâ darb-ı mesel haline gelmiştir. İstivâ âyetini okuduktan sonra kendisine “istivâ”nın keyfiyetini soran bir kişiye, İmâm Mâlik bir müddet düşündükten sonra şu cevâbı verir: “İstivâ mâlûmdur, (fakat Allah'a nispet edildiğinde) keyfiyeti meçhûldür, buna îmân etmek vâcib, hakkında soru sormak ise bid'attir.”<sup>60</sup>

Selefe göre Allah Teâlâ, bu sıfatları ispat ederken onların keyfiyetlerini bize bildirmemiş, Hz. Peygamber de bu hususta hiçbir açıklamada bulunmamıştır. O halde insan bunların keyfiyetini idrâk edemez. O, kendisine verilen akıl melekesi sınırlı olduğu için düşünmek ve araştırmak sûretiyle Allah'ın zât ve sıfatları hakkında kendisine bildirilenden daha fazlasını öğrenmeye kâdir değildir. Bu sebeple “yedullah”, keyfiyetsiz olarak (bilâ keyf) Allah'ın eli, “vechullah” da keyfiyetsiz olarak Allah'ın

<sup>55</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 107-108; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, s. 169.

<sup>56</sup> Tâhâ 20/5, الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

<sup>57</sup> Sâd 38/75, قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي

<sup>58</sup> el-Fecr 89/22, وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا

<sup>59</sup> Muhtemelen sadece nakil yoluyla bilinebilen hususların ancak nakil vasıtasıyla açıklanabileceği düşüncesinden hareket eden Selefiyye bilginleri, haberî sıfatların akıl yoluyla anlaşılmaya çalışılmasına şiddetle karşı çıkarken onların âyet ve hadislerle dayanılarak izâhında bir beis görmemişler, bir anlamda aklî te'vîli reddederken “naklî te'vîl”e kapı aralamışlardır.

<sup>60</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 95-96; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 300; Talat Koçyiğit, *Kelâmcularla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar*, s. 143; Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s. 33.

yüzüdür.<sup>61</sup> Cenâb-ı Hak, “Rahmân arşa istivâ etmiştir” meâlindeki âyette<sup>62</sup> buyurduğu gibi arşadır. “İki elimle yarattığıma...” ve “Allah’ın iki eli de açıktır” meâlindeki âyetlerde<sup>63</sup> söylediği gibi, O’nun keyfiyetsiz iki eli, “Gemi gözlerimizin önünde akıp gidiyordu” meâlindeki âyette<sup>64</sup> belirttiği gibi iki gözü, “Yalnız celâl ve ikrâm sahibi Rabbinin yüzü bâkî kalacaktır” meâlindeki âyette<sup>65</sup> bildirdiği gibi bir yüzü vardır.<sup>66</sup> Ayrıca Selef bilginleri, Kur’ân’da zikredildiği üzere “Allah’ın âhirette geleceği”<sup>67</sup> ve yine O’nun dilediği şekilde “yarattıklarına yakın olduğu”<sup>68</sup> düşüncesini benimsemişlerdir.<sup>69</sup>

Döneminin önde gelen fakîh ve muhaddisleri arasında yer alan Evzâî (ö. 157/774), “istivâ” hakkında şu değerlendirmede bulunur: “Biz ve bütün tâbiîler, Allah Teâlâ’nın arş üzerinde olduğunu söyler ve bu sıfatlar hakkında Hz. Peygamber’den gelen haberlere inanırdık.” Rivâyete göre kendisine “Rabbimizi nasıl (ne hal üzere) biliriz?” diye sorulan Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Allah’ın yedinci semâda, arşın üzerinde olduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber’den gelen bir hadise istinâden “Allah gökyüzünden nasıl iner?” denildiğinde ise “Allah nasıl dilerse öyle iner” cevabını vermiştir. Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve diğer hadisçilerin yolunu benimsediğini belirten İmâm Şâfiî (ö. 204/820), bu yolun esasının Allah’tan başka ilâh olmadığına, Hz. Muhammed’in O’nun elçisi olduğuna, Allah’ın semâda arşı üzerinde bulunduğuna, mahlukâtına dilediği biçimde yaklaşacağına ve istediği şekilde dünya semâsına ineceğine şehâdet edip bu inancı ikrâr etmekten ibâret olduğunu söylemiştir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de Allah’ı yedinci semâda arş üzerinde bulunduğunu, hangi bakımdan olursa olsun yaratıklara benzemediğini kaydetmektedir.<sup>70</sup>

<sup>61</sup> Bk. Talat Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 143.

<sup>62</sup> Tâhâ 20/5.

<sup>63</sup> Sâd 38/75, el-Mâide 5/64.

<sup>64</sup> el-Kamer 54/14.

<sup>65</sup> er-Rahmân 55/27.

<sup>66</sup> Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 237. krş. İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-Tevhîd ve isbâtü sıfâti’r-Rab azze ve celle* (nşr. Muhammed Mustafâ el-Âzamî), yy. 1403, s. 7, 30, 40, 67.

<sup>67</sup> “Ve, Rabbin ve saf saf dizilmiş oldukları halde melekler geldiği vakit...” (bk. el-Fecr 89/22).

<sup>68</sup> “Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız” (bk. Kâf 50/16).

<sup>69</sup> Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 240.

<sup>70</sup> Bk. İbn Kudâme, *Lum’atü’l-i’tikâd* (*Kelâm İlmi Giriş* içinde nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul 1979, s. 12 vd.; Talat Koçyiğit, *Kelâmcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar*, s. 142-145; Metin Yurdagür, *Allah’ın Sıfatları*, s. 266-268. krş. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 307. Selef’in

Gazzâlî, Selef'in dinî telakkîsini halka tavsiye etmek amacıyla telif ettiği *İlcâmü'l-avâm* adlı eserinde onların yorum yöntemini yedi madde halinde ele alır. "Takdîs, tasdîk, aczi itirâf, sükût, imsâk, kef, mârifet ehlini teslîm" şeklinde sıralanan bu yedi ilke ile ifade edilmeye çalışılan hususları<sup>71</sup> "tefvîz" başlığı altında toplamak mümkündür. Bu bağlamda tefvîz, "el", "yüz", "göz" vb. haberî sıfatlarla kastedilen mânayı Allah'a bırakarak onları anlama ve yorumlama konusunda sükût etmek;<sup>72</sup> diğer bir ifadeyle naslarda geçen söz konusu isim ya da fiilleri, bilinmesi mümkün olmayan "müteşâbih" lafızlar arasında sayarak mânalarını Allah'a havâle etmek demektir.<sup>73</sup>

### 3) Te'vîl Metodu

Allah Teâlâ'nın insan düşüncesine sığan her türlü tasavvurdan uzak ve münezzehe bulunduğu fikrinden hareket eden bu yaklaşıma göre O'nun cevher, cisim ve araz gibi maddî unsurlarla ya da yaratılmışların sıfatlarından herhangi biriyle vasıflanması mümkün değildir. Bu sebeple naslarda yer alan ve hakikat (zâhirî) mânaları üzere anlaşıldıklarında cismaniyet niteliklerini akla getiren ifadeler, Arap dilinin belâgat şartları çerçevesinde muhtemel mecâzî mânalara yönlendirilmek sûretiyle te'vîl edilmelidir. Muhtelif kaynaklar, İslâm düşüncesinde te'vîl metodunu ilk uygulayan kişinin Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736) olduğu, onu takiben Cehmiyye fırkasının kurucusu Cehm b. Safvân'ın da (ö. 128/745) haberî sıfatları farklı anlamlara gelecek şekilde yorumladığı hususunda ittifak etmektedir. Cehm b. Safvân'ın belirginleştirdiği bu yöntem, kendisini takip eden Mu'tezile bilginleri tarafından daha sistematik bir tarzda uygulanmış; "tevhîd" ilkesi gereğince Allah hakkında kullanılan cihet, mekân, sûret, cisim, intikâl, zevâl ve tegayyür gibi yaratılmışlara benzeme düşüncesini akla getiren her türlü ifadenin te'vîl edilmesi gerektiği şeklindeki anlayış "kelâmî bir tavır olarak" benimsenip ilmî çevrelerde yaygınlık kazanmıştır.<sup>74</sup> Eş'arî, Mu'tezile'nin tamamının "ayn" ve "yed" sıfatlarının "inkârî" (te'vîl) konusunda fikir birliği ettiğini ve bu

---

haberî sıfatlar etrafında şekillenen Allah tasavvuruna dair daha ayrıntılı misâller için bk. Mehmet Zeki İşcan, *Seleflik*, s. 169-202.

<sup>71</sup> Bk. Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm*, s. 54; İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassalü'l-kelem ve'l-hikme*, s. 54-55.

<sup>72</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 42.

<sup>73</sup> Bk. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 187; Bekir Topaloğlu, *Allah İnancı*, s. 130; Mehmet Baktır, *a.g.m.*, s. 44.

<sup>74</sup> Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 58-90; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 156; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 299.

mezhebe mensup düşünürlerin “yed”i nimet, “ayn”ı ilim, “ilim”i de âlim mânasında yorumladıklarını kaydeder. Nitekim bu metoda göre, Allah Teâlâ’nın: “*Gözümün önünde yetiştirilesin...*” meâlindeki sözü,<sup>75</sup> “bilgim dâhilinde yetiştirilesin” şeklinde te’vîl edilir.<sup>76</sup>

Selef düşüncesiyle aralarındaki akîdevî bağa telmîhte bulunularak “halef” adıyla anılan Ehl-i sünnet kelâmcıları da Mu’tezile’nin metodunu takip ederek haberî sıfatlar meselesinde büyük ölçüde te’vîle yönelmişlerdir. Kaynaklarda Ehl-i sünnet kelâm bilginleri arasında ilk defa te’vîlin bir yöntem olarak benimsenmesi hususunda Ebü’l-Meâlî el-Cüveynî’nin ismi öne çıkarılmaktadır. Yine genel anlayışa göre, Selef’in katı tutumu karşısında halefin haberî sıfatların bilinebileceği şeklindeki kanaati belirginleşmeye başlamış, hattâ zamanla bu tür lafızların mutlaka mecâzî mânalarda anlaşılması gerektiği fikri genel kabul görmüştür. Fahreddin er-Râzî’nin *Esâsü’t-takdîs fi ilmi’l-kelâm* adlı eseri de, işte bu yaygın kanaatin bir yansıması olarak kaleme alınmış müstakil bir çalışma niteliği arz etmektedir.<sup>77</sup>

Buraya kadar ana hatlarıyla tasvîr edilmeye çalışılan bu üç metot birbiriyle mukâyese edilecek olursa, Selef’in “tefvîz” anlayışının bazı açılardan “teşbîh” metoduyla aynı zemini paylaştığı, bununla birlikte bazı bakımlardan da “te’vîl” yöntemine kaynaklık teşkil edecek bir potansiyeli taşıdığı görülecektir. Şüphesiz böyle bir mukâyese sırasında meselenin dil düzeyinde, hakîkat-mecâz eksenli olarak ele alınması tarafların görüşlerini daha bâriz ve anlaşılır bir hüviyete kavuşturacak, benzerlik ve farklılıkların belirginleşmesine imkân tanıyacaktır.

**a)** İlk olarak “tefvîz” metodunun “teşbîh” fikrini çağrıştıran yorumlara elverişli bir zemin oluşturduğu ifade edilmelidir. Nitekim Selef’e göre naslarda geçen “el, yüz, göz, ayak” gibi lafızlar, “lügavî mecâz” olmamak bakımından “hakîkat” anlamı taşımaktadır. Nitekim Allah’ın “sem” veya “basar” sıfatı ne ölçüde ilâhî bir mâhiyet arz ediyorsa, O’nun “yed” ve “vech” sıfatları da aynı nispette bir “gerçekliğe” tekâbül

<sup>75</sup> Tâhâ 20/39, وَالْقَبِيَّتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي

<sup>76</sup> Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 178-179.

<sup>77</sup> Bk. Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 96; Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, s. 193; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 299; Nadim Macit, *Kur’ân’ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul 1996, s. 158 vd.; Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, s. 175; Ramazan Altıntaş, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *CÜİFD*, c. 5, sy. 2, 2001, s. 102; Metin Yurdağür, “Esâsü’t-Takdîs”, *DİA*, XI, 358.



etmektedir.<sup>78</sup> Müteşâbih ifadelerin “kudret”, “zât” ve “ilim” gibi lafızlar tarafından da karşılanan düşünce veya kavramlar yerine, bizzat kendilerine has kavramlara işaret ettiği noktasında her iki yöntemin temsilcileri görüş birliği içerisindeyler. Dolayısıyla hem Selefiyye’ye hem de Müşebbihe ve Mücessime’ye göre sözü edilen müteşâbih kelimelerin her biri lügavî açıdan mecâzî değil, hakîkî mânaları ifade etmektedir.<sup>79</sup> Şehristânî’nin Müşebbihe ve Kerrâmiyye mezheplerini sıfatları (özellikle haberî sıfatlar) kabul etmelerinden dolayı “Sıfâtıyye” başlığı altında Selefiyye ile birlikte zikretmesi, belirtmeye çalıştığımız hususu teyit etmektedir.<sup>80</sup>

Ancak teşbîh ve tefvîz taraftarları arasındaki ittifâkı bu noktadan daha ileriye taşımak mümkün değildir. Zirâ bu gruplardan ilki müteşâbihlerin anlamlarını, bu tür ifadelerin günlük dildeki kullanımlarıyla (lügâvî hakikat) özdeşleştirmekte bir sakınca görmez. Onlara göre Cenâb-ı Hakk’ın tıpkı insanlar gibi “iki eli”, “yüzü” ve “ayakları” olmalıdır, çünkü bu kelimeler hakikat mânalarıyla kullanıldıklarında yalnızca sözü edilen organlara karşılık gelmektedir. Diğer taraftan ikinci grup, yani Selefiyye ise esasen “lügâvî hakikat olmayan” farklı bir tür hakikat anlayışı ortaya koymaya çalışmaktadır.<sup>81</sup> Kur’ân’da bahsedilen Allah’ın “eli”, mecâzî mânaya çevrilerek “kudret” veya “nimet” olarak anlaşılabilir; fakat aynı zamanda o, her hangi bir insanın “eli” biçiminde de tasavvur edilemez. Öyleyse Allah Teâlâ’nın her sözünün hakikat olduğu ve mecâza başvurma ihtiyacının bulunmadığı da dikkate alındığında, naslarda belirtildiği şekliyle “O’nun gerçekten bir eli” vardır. Ancak bu söz, O’nun herhangi bir organa sahip oluşunu değil, yalnızca “el” adını taşıyan bir “zâtî sıfatı” bulunduğunu haber vermektedir. Onların “hakikat”i, dil çerçevesinde ifade edilse bile lügavî hakikat, başka bir ifadeyle beşerî bir hakikat olmadığından, onun insanlar tarafından bilinmesi de mümkün görünmemektedir. Bu sebeple hiç kimse haberî sıfatlarla ilgili metinleri,

<sup>78</sup> Bk. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, s. 171; J. M. S. Baljon, *a.g.m.*, s. 294; Binyamin Abrahamov, *a.g.m.*, s. 215.

<sup>79</sup> Krş. Ahmed b. Hanbel, *el-Akîde*, s. 103.

<sup>80</sup> Bk. Şehristânî, *el-Mîlel ve’n-nihal*, s. 96, 111.

<sup>81</sup> Krş. Sabri Erdem, “Haberî Sıfatlar ve Anlambilim”, *Dini Araştırmalar*, c. 5, sy. 15, 2003, s. 112.

fikhî hüküm bildiren diğer naslara benzeterek<sup>82</sup> anlamaya, yorumlamaya veya te'vîl etmeye kalkışmamalıdır.<sup>83</sup>

Teoride problemsiz bir yaklaşım gibi gözüксе de bu yöntemi tutarlı bir biçimde haberî sıfatların bütününe uygulayabilmek oldukça zordur. Nitekim tarihî süreç incelendiğinde, tefvîz metodunu benimseyen bazı bilginlerin Selefî çizgide tutunamayıp kendilerine “Haşviyye” denilen başka bir zümreyi ortaya çıkardığı, benzer bir biçimde Selefîyye’ye mensûp âlimler tarafından kaleme alınan eserlerde arş ve kürsü üzerinde bulunmak, semâdan inmek vb. Allah’a yön, mekân ve hareket atfeden bir kısım teşbîhî fikirlerin temel birer inanç ilkesi haline dönüştürüldüğü görülmektedir.<sup>84</sup> Şehristânî’nin, Müşebbihe’nin iki önemli kolundan birini meydana getiren Haşviyye’nin Ashâb-ı hadis’ten olduğunu söylemesi bu bakımdan önemlidir.<sup>85</sup> Kerrâmiyye mensuplarının Hâricî, Şîî veya Mu‘tezilî eğilimler taşımadıkları, teccîm fikrini dillendiren bu akımın daha ziyâde Hanefî mezhebine müntesip kimselerden teşekkül ettiği gerçeği, aynı

<sup>82</sup> Bk. Mehmet Baktır, *a.g.m.*, s. 42.

<sup>83</sup> Bununla birlikte sahâbe ve tabiînden müteşekkil bulunan “ilk Selef”in haberî sıfatların ne anlama geldiğini bilip bilmediği meselesi, İmâm Mâlik’in meşhûr sözünde geçen “istivâ mâlumdur” ifadesi ile Gazzâlî’nin “mârifet ehlini teslim” ilkesi bağlamında halen tartışmaya açıktır. Meselâ İbn Haldûn’un, Selef’in Allah hakkında söz konusu olan “istivâ” ve “el” gibi niteliklerin hem aslını hem de keyfiyetini bilmediğini açıkça itirâf edip meseleyi Allah’a havâle ettiği şeklindeki yaklaşımına itirâz eden Süleyman Uludağ, konuyla ilgili olarak şu değerlendirmede bulunur: “Zirâ Selef istivâ ve el gibi ifadelerin aslını bilerek buna îmân ediyor, sadece keyfiyetlerini tahlil ve münâkaşa etmeyi uygun bulmuyordu. Onlara göre istivânın aslı kelâm sıfatı kadar malûmdur. Kelâmı kabul edip istivâyı te’vîl etmek yanlıştır” (İbn Haldûn, *Mukaddime Tercümesi* [trc. Süleyman Uludağ], “tercüme edenin notu”, II, 1106-1107). Konuyla ilgili değerlendirmede bulunan Metin Yurdağür’e göre de “haberî sıfatların mânasını bilmemek” ile “bunların keyfiyetini Allah’a havale etmek” birbirine karıştırılmaması gereken farklı hususlardır (bk. Metin Yurdağür, *Allah’ın Sıfatları*, s. 236; Metin Yurdağür, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *EÜİFD*, sy. 1, 1983, s. 260). Selef’in ilâhî sıfatlar anlayışı hakkındaki çalışmasında “tefvîz” kavramının: a) Müteşâbih lafzın hem mânasını, hem de keyfiyetini Allah’a havale etmek. b) Müteşâbihin mânasını bildiği halde onun keyfiyetini Allah’a bırakmak” biçiminde iki farklı anlamının bulunduğunu kaydeden Muhammed es-Sallâbî ise, Selef’in bu yöntemlerden ikincisini benimsediğini söyler. Nitekim Allah’ın hakîkaten arşın üzerinde yer aldığını düşünen ve işitme (kulak), görme (göz), el vb. niteliklere gerçek anlamda sahip olduğunu savunan Selef, kendi yöntemini ortaya koyarken “tefvîz” kavramından söz etmemiş, daha ziyâde ilâhî isim ve sıfatlara dair kaleme aldığı eserlerde “ispât” tâbirini kullanmayı tercih etmiştir. bk. Ali M. Muhammed es-Sallâbî, *Sifâtü Rabbi’l-beriyeye alâ menheci’l-akîdeti’s-Selefîyye*, s. 125-126.

<sup>84</sup> Krş. Bekir Topaloğlu, *Allah’ın Varlığı*, s. 33. Konuya başka bir perspektiften bakıldığı takdirde de, çoğunluğu Eş‘arîler’den teşekkül eden makâlât müelliflerinin, yukarıda sözü edilen manzardan duydukları rahatsızlık sebebiyle tenzih çizgisini aştığı düşünülen yorumcuları Müşebbihe, Mücessime ve Haşviyye gibi gerçekte var olmayan mezhep isimleri altında bir araya getirerek Selef yolunu teşbîhten arındırma çabası güttüğü görülür. bk. Metin Yurdağür, “Haşviyye”, *DİA*, XVI, 426-427. Yine bir Eş‘arî düşünür olan İbn Haldûn ise aynı arındırma işlemi, önceki “Selef” ile sonraki “Selefîyye” arasında bir ayarımı giderek gerçekleştirmeye çalışacaktır.

<sup>85</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 108. krş. Ramazan Altıntaş, “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *CÜİFD*, c. 5, sy. 2, 2001, s. 116.

şekilde bu tespiti destekler mâhiyettedir.<sup>86</sup> Kezâ Mücessime'nin pek çok fırkalardan teşekkül ettiğini kaydeden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de, bunların başında Ahmed b. Hanbel ile Muhammed b. Kerrâm taraftarlarının geldiğini belirtmektedir.<sup>87</sup>

Öte yandan meşhûr tarihçi İbn Haldûn, ilk dönem Selef âlimlerinin müteşâbihâtın tefvîzi konusunda son derece ihtiyatlı davranarak onların ne anlama geldiği hususunda görüş ve yorum belirtmekten kaçındıklarını kaydeder. Ancak daha sonra Selef yoluna uyduklarını söyleyen bazı Hanbelîler ortaya çıkarak haberî sıfatları Allah'a nispet etme hususunda aşırılığa düşmüşlerdir. Meselâ bu kimseler, Allah'ın sıfatını geçersiz ve anlamsız kılma (ta'tîl) endişesi taşıdıkları için "istivâ" lafzını medlûlü, yani delâlet ettiği lügavî anlamıyla birlikte Allah'a nispet etmişler, teşbîhe düşmemek maksadıyla da "keyfiyeti hakkında bir şey söyleyemeyiz" demeyi tercih etmişlerdir. İbn Haldûn'a göre, onlar Cenâb-ı Hakk'a sözlükteki anlamıyla istivâ nispet etmek sûretiyle, bir anlamda kaçınmak istedikleri teşbîhe düşmektedirler. Çünkü dilcilere göre bu lafız, cisimlere mahsus olan "istikrâr" ve "temekkün" anlamına gelmektedir. Ayrıca onların burada geçersiz kılınmasını veya iptal edilmesini hoş görmedikleri şey "lafzın anlamından soyutlanması"dır (ta'tîlü'l-lafz). Fakat bunda herhangi bir sakınca yoktur, asıl mahzurlu olan ise "Cenâb-ı Hakk'ın ilâhî sıfatlardan soyutlanması" (ta'tîlü'l-ulûhiyye) durumudur. İbn Haldûn, Hanbelîler'den oluşan bu grubun benzer yaklaşımlarını vech, ayn ve yed gibi diğer haberî sıfatlara da uygulamakta bir sakınca görmediğini söyler.<sup>88</sup> Netice itibâriyle Selef'in haberî sıfatlar anlayışını ifade eden "tefvîz" yöntemi ile "teşbîh" metodu arasında, çoğu kez kendisini aşanların dahi farkına varamayacakları derecede ince bir çizginin var olduğunu söylemek mümkün hâle gelmektedir.

**b)** İkinci olarak, tefvîz metodunun mâkul bir zemine oturtulması bakımından da birtakım güçlüklerle karşı karşıya olduğu muhakkaktır. Zirâ bu metod söz konusu müteşâbih ifadeler için, salât ve zekât lafızlarının sözlük (duâ ve artma) anlamlarından sıyrılıp "şer'î hakikat" olarak başka anlamlar kazanmasına benzer bir tarzda yeni anlam alanları önermektedir. Bunula birlikte yed, vech ve ayn gibi lafızlar için öngörülen bu

<sup>86</sup> Çağfer Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâdî", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 5, sy. 2, 2007, s. 47-50; Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *DİA*, XXV, 294.

<sup>87</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 253.

<sup>88</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 42.

yeni anlam türünün şer‘î hakîkatten en önemli farkı “keyfiyetsiz”, yani bilinemez oluşudur. Şu halde Selef’e göre Allah Teâlâ, beşer dilinden aldığı “ödünç” kelimelerle kendisini tavsîf etmiş, ancak salât, zekât vb. lafızlarda olduğu gibi bunları tek tek tafsîlî bir şekilde beyân etmek bir kenara, bu lafızların hangi mânalara gelecek biçimde kullandığına dâir “en küçük bir işaretle”<sup>89</sup> dahi bulunmamıştır. Böylece söz konusu müteşâbih ifadeler, Kur’ân’da yer almasına rağmen bilgisi Allah’a mahsûs kılınmış “ilâhî kelimeler” şekline bürünmektedir.<sup>90</sup>

Öte yandan dilde mecâzın varlığını reddeden Selef, bu yaklaşımıyla lügavî hakîkati, “beşerî-lügavî hakîkat” ve “ilâhî-lügavî hakîkat” biçiminde iki kısma ayırmış olmaktadır. Selef bilginlerinin haberî sıfatları lügavî hakîkatten farklı bir kategoriye yerleştirmedeki ısrarı, onların aynı zamanda bir tür “te’vîl”e kâil oldukları yorumlarına sebebiyet vermektedir. Çünkü söz konusu müteşâbih kelimelere dildeki (hakîkat) anlamlarını vermektan imtinâ etmesi, Selef’i kaçınılmaz olarak yeniden mecâz ile karşı karşıya getirmektedir. Bu nedenle, her ne kadar te’vîle karşı olduklarını açıkça îlân etmiş bulunsalar da, “yed, vech ve ayn gibi sıfatlar sözlük anlamlarıyla Allah’a nispet edilemezler” şeklindeki yorumlarına istinâden Selef ulemâsının bir tür “icmâlî te’vîl” yöntemini benimsediği görüşü ağırlık kazanmaktadır.<sup>91</sup>

c) Son olarak, “Selef tarîki (tefvîz yöntemi) eslem, halef tarîki (te’vîl yöntemi) ahkemdir” şeklindeki meşhûr söz bağlamında Mâtürîdîler’in “Selef” kavramına hangi anlamı yükledikleri meselesine değinmemiz faydalı olacaktır. Ehl-i sünnet ilim çevrelerinde yaygınlık kazanan bu cümlenin Mâtürîdiyye kaynaklarındaki ilk izlerine, İmâm Mâtürîdî’nin talebelerinden Ebü’l-Hasan er-Rüstüğfenî’nin öğrencisi olduğu kaydedilen İbn Yahyâ’nın, Ebû Seleme es-Semerkandî’ye ait *Cümelü usûli’-d-dîn* adlı esere yazdığı şerhte rastlanır.<sup>92</sup> “Üstâdlar (meşâyih) zâhirleri teşbîhi gerektiren âyet ve hadisler hakkında kelâmında bulunmuşlardır (tekelleme)” diyen İbn Yahyâ, onlardan bir kısmının tev’hîdi esas alıp teşbîh ve ta’tilden kaçındığını ve söz konusu nasları öylece

<sup>89</sup> Bk. Talat Koçyiğit, *a.g.e.*, s. 125.

<sup>90</sup> Krş. Mustafa Öztürk, “Selefilik ve Te’vîl Üzerine”, *Mârife*, c. 9, sy. 3, 2009, s. 98.

<sup>91</sup> Bk. Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, s. 187; Bekir Topaloğlu, *Allah İnancı*, s. 131; Y. Şevki Yavuz, “Cihet”, *DİA*, VII, 546.

<sup>92</sup> Bk. Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, s. 142; Y. Şevki Yavuz, “Mâtürîdiyye”, *DİA*, XXVIII, 166.

kabul edip bunların te'vîli ile meşgul olmadığını belirtir. İbn Yahyâ, onların bu yaklaşımının diğerlerine kıyasla daha sâlim (eslem) ve emniyetli bir yöntem olduğunu sözlerine ekler. Öte yandan diğer bazı bilginler ise müteşâbih nasları tevhîd ilkesine uygun düşecek bir şekilde te'vîl etme yolunu tercih etmişlerdir. Dolayısıyla önceki bilginler (Selef), Âl-i İmrân Sûresi'nin ilgili âyetinde<sup>93</sup> geçen “müteşâbihlerin te'vîlini ancak Allah bilir...” ifadesinde durup (vakıf), daha sonraki bölüme yeni bir cümle olarak başlangıç yapılması taraftarıyken; te'vîl yöntemini benimseyenler (halef) ise aynı cümleye “...ve ilimde rüsûh sahibi olanlar (da) bilir” meâlindeki ibârenin de ilâve edilmesi (vasıl) gerektiğini savunmuşlardır.<sup>94</sup>

İbn Yahyâ'nın yaptığı bu ayrımın, kendisini takip eden Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Nüreddin es-Sâbûnî gibi Mâtürîdiyye'nin önde gelen âlimlerince de büyük ölçüde benimsendiği görülmektedir. Sözlerine “üstâdlarımız (meşâyih) bu konuda görüş ayrılığına düşmüşlerdir” ifadesiyle başlayan Ebü'l-Muîn en-Nesefî, onlardan bir kısmının müteşâbih lafızları zâhirleri üzere anlama imkânının bulunmadığını söyleyerek, bunların tenzîline inanıp te'vîli ile uğraşmamak gerektiği görüşünü benimsediğini belirtir. Bu kesim, âyet ve hadislerde geçen müteşâbih ifadeleri “olduğu gibi tekrar etmek” dışında herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, diğer bir kısım düşünürün ise bu tür nasları zâhirleri (hakîkât) dışındaki başka mânalara gelecek şekilde yorumlamaya çalıştığını kaydeder. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, “istivâ” ve “fevkiyyet” gibi nitelikleri Allah'a izâfe edip etmemek hususunda ihtilâfa düşmüş olsalar bile, “Selef” adıyla andığı her iki zümrenin de Cenâb-ı Hakk'ın mekân işgal etmek ve bir cihette bulunmaktan münezzeh olduğu konusunda görüş birliğine vardığını belirtir.<sup>95</sup>

Mücessime ve Müşebbihe gibi grupların müteşâbih âyetlerin dışında birçoğu yanlış ve uydurma olan çeşitli rivâyetlere dayanarak Allah'ı yaratılmışlara benzer bir varlık olarak takdîm etme yoluna gittiğini belirten Nüreddin es-Sâbûnî, bunlardan pek azının metin ve sened bakımından sağlam olduğunu, sahîh olanlarının ise kesin bilgi ifade eden tevâtür derecesine ulaşamadığını söyler. Halbuki Cenâb-ı Hakk'ın zâtına

<sup>93</sup> Âl-i İmrân 3/7, وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

<sup>94</sup> İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli 'd-dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648, vr. 58b.

<sup>95</sup> Bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü 'l-edille*, I, 240.

yaraşmayan niteliklerden tenzîh edilmesini zorunlu kılan aklî deliller kesinlik arz etmektedir. Bu yüzden zannî delil karşısında kat'î delilin tercihinin daha evlâ olduğunu kaydeden Sâbûnî, müteşâbihlerin anlaşılması hususunda Ehl-i sünnet'in iki farklı metot takip ettiğini belirtir. Sâbûnî, “Selef-i sâlihînimiz” dediği kimselerin müteşâbihlerin kabûlü, tasdîki ve te'vîllerinin Allah'a bırakılması (tefvîz) yolunu; “ashâbımızın müteahhirîninden muhakkik olanları” biçiminde adlandırdığı bilginlerin ise bu türden olan nasları kabûl etmekle birlikte Allah'ın zâtına ve sıfatlarına uyacak şekilde onların te'vîllerini araştırma yolunu seçtiğini söyler.<sup>96</sup> Bu iki yöntemden hangisinin tercih edilmesi gerektiği sorusuna ise bilginler şu cevâbı vermişlerdir: Selef'in yöntemi, akılları kelâmın inceliklerine nüfûz edemeyen halk kitleleri (akvâm) açısından nasların beyânına “teslîm olma” anlamında daha güvenilir (eslem) bir yoldur. İlimde rûsûh sahibi olanlar, ince mânaları kavrama hususunda mütebahhir olanlar için ise Allah'ın bu âyetlerle ne murâd ettiğinin incelenip araştırılması ve açıklanması daha sağlam (ahkem) bir yöntemdir.<sup>97</sup>

Nûreddin es-Sâbûnî'nin, günümüz anlayışına da uygun olarak Selef-halef ayırımına gittiği bu yorumundan farklı bir biçimde Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin değerlendirmesinde her iki yöntemin de Selef'e nispet ediliyor olması dikkat çekicidir. Diğer taraftan yukarıda nakledilenlerden hareketle Mâtürîdîler'in “Selef” ya da “Selefîyye” tâbiriyle günümüzde anlaşıldığı biçimde Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne, İmâm Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi muhâfazakar âlimlerin takip ettiği çizgiden daha ziyâde, erken dönem Hanefî fukahâsının yorum anlayışına işaret ettiklerini söylemek mümkündür.<sup>98</sup>

<sup>96</sup> İlmî bir yöntem olarak te'vîlin ilk defa Ebû Hanîfe tarafından kullanıldığı kanaatini taşıyan Sâbûnî, onun *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı eserinde bu hususa işaret ettiğini kaydeder. Ancak bu eserden görüşünü destekleyecek herhangi bir nakilde bulunmaz. bk. Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, vr. 13b.

<sup>97</sup> Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, vr. 13b-14a. krş. Ebü'l-Berekât en-Neseffî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 18a-b; Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 97.

<sup>98</sup> Nûreddin es-Sâbûnî ve bu konuda kendisini takip eden Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin gerek Selef-halef adlandırmasında, gerekse halk (avâm) ile ulemâ arasındaki ayırma dayanarak yaptıkları açıklamada Gazzâlî sonrası dönemin seçkinci ilim anlayışının izleri açıkça müşâhede edilmektedir. Öte yandan Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin ifadelerinden Selef'in yönteminin ilmî anlayış ve kavrayıştan uzak olan halk kitlelerine mahsûs olmadığı, bilakis bu yöntemin bizzat âlimlerce de benimsenmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Nitekim Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsıratü'l-edille*'nin başka bir yerinde, İmâm Mâtürîdî'nin hocalarından Nusayr b. Yahyâ el-Belhî ve Ebû Hanîfe'nin torunlarından Ömer b. İsmâil b. Hammâd kanalıyla aktarılan bir rivâyete göre, kendisine naslarda Allah'â nispet edilen ve zâhirî mânaları itibâriyle teşbîh fikrini çağrıştıran sıfatlar hakkındaki düşüncesinin sorulması üzerine İmâm Muhammed eş-Şeybânî'nin: “Bu tür lafızları naslarda geçtiği şekliyle ifade eder ve onlara îmân ederiz, fakat “anlamı şöyle söyler” diyerek onları açıklamaya çalışmayız” yorumunu yaptığını nakleder. “Ashâbımızdan Ebû İsmâ Sa'd b. Muâz el-Mervezî de aynı yöntemi benimsemiştir” diyen Ebü'l-Muîn en-Neseî, bununla birlikte “Medîneliler'in İmâmî” olarak takdim ettiği Mâlik b. Enes'in, Abdullah b. Mübârek, Süfyân es-Sevrî'nin arkadaşı Ebû Muâz Hâlid b. Süleymân ve aralarında Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râheveyh, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, Ebû Dâvûd es-Sicistânî gibi zevâtın da bulunduğu Ehl-i hadis bilginlerinin de aynı görüşü paylaştığını sözlerine ekler.

Yine istivâ âyeti ile ilgili görüşünü soran bir şahsa<sup>99</sup> İmâm Mâlik'in: “İstivâ meçhûl değildir, fakat keyfiyeti akıl yoluyla bilinemez (gayr-ı ma'kûl). Onun hakkında soru sormak ise bid'attır”<sup>100</sup> şeklindeki cevabını da nakleden Ebü'l-Muîn en-Neseî, zikredilenlerden hiçbirinin söz konusu âyet ve hadislerin te'vîliyle ilgilenmediğini belirtir. Buna mukâbil onlardan (Selef) bazılarının, bu tür nasları tevâhidin (aklî) delilleri ve muhkem âyetler ile çelişmeyen çeşitli şekillerde yorumlamakla meşgul olduğunu söylemesi de, Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin “Selefiyye” kavramını bugün anlaşılandan

<sup>99</sup> Bazı bilginlere göre kendisine yönelttiği soru üzerine İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) “seni doğru yoldan sapmış görüyorum” diyerek meclisinden kovduğu bu şahıs, ilk kelâmcılardan Cehm b. Safvân'dan (ö. 128/745) başkası değildir. bk. Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrû's-Semerkandî*, I, 107; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Bahrü'l-keîâm Tercümesi* (trc. Ramazan Biçer), İstanbul 2010, s. 46; Ebû Şekûr Muhammed el-Keşî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, vr. 36a.

<sup>100</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseî “bu meseledeki en doğru görüş” (el-mezheb) şeklinde takdim ettiği bu sözü İmâm Mâlik'in dışında Hz. Ali, Câfer es-Sâdık, Hasan el-Basrî ve Ebû Hanîfe gibi şahıslardan, “istivâyâ îmân vâcib, onu inkâr etmek ise küfürdür” ilâvesiyle birlikte nakleder (bk. Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 519; II, 998). Ayrıca bazı müellifler tarafından bu rivâyet, hanımlarından Ümmü Seleme vasıtasıyla Hz. Peygamber'e dayandırılmaktadır. bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Akîde*, s. 47-48; Saîd b. Muhammed el-Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikâd* (nşr. Seyit Bahçivan), Beyrut 2005, s. 183; İbn Ebü'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Dimaşk 1981, s. 251.

(Ehl-i hadis, Hanbeliyye) daha farklı bir biçimde, “Hanefî-Mâtürîdî geleneğın öncü şahsiyetleri” anlamında kullandığını ortaya koymaktadır.<sup>101</sup>

Ebü'l-Muîn en-Neseîî'den yaklaşık bir asır önce yaşayan ve bu meselede ona kaynaklık eden İbn Yahyâ'nın, müteşâbihler hakkında susarak (sükût) onların tefsiri hususunda herhangi bir yorumda (kelâm) bulunmamayı tercih etmiş olan bilginlere nispet ettiği şu sözler de, Mâtürîdîler'in “Seleî” anlayışı ile bu kavramın günümüzdeki kullanımını arasındaki farkı açıkça gözler önüne sermektedir: “Bizim tevhd anlayışımıza göre, (naslarda “zâhiren” O'na nispet edildiği görülen) “mecî” ve “zehâb” kelimeleri Allah Teâlâ'nın sıfatları arasında yer almaz. Aynı şekilde “cülûs” lafzının da O'nun sıfatlarıyla hiçbir ilgisi yoktur. Bilakis Cenâb-ı Hak, yaratılmışlara ait bütün niteliklerden münezzehtir. Biz Kur'an'ı, müteşâbih ve kapalı ifadeleriyle birlikte indirildiği gibi okur ve ona îmân ederiz, müteşâbihlerin ne anlama geldiği bilgisini ise Allah'a bırakırız. Çünkü O, bu türden bir âyetle mutlaka ulûhiyyetine yaraşan bir mânayı irâde etmektedir.” Müellif bu metodun “eslem” olmasının sebebini ise, birden fazla mânaya ihtimâli bulunan lafza dayanarak o konuda kesin hüküm vermenin imkânsızlığına bağlar. Halbuki “tevhd” ile ilgili hususlar “şehâdet”i, yani kat'î bilgi ve kanaat sahibi olmayı gerektirmektedir.<sup>102</sup>

Şu halde, adı açıkça zikredilmese de, Mâtürîdîler'in anladığı mânada “Seleî” düşüncesinin en belirgin simâsı olarak Ebû Hanîfe'ye işaret edildiğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Aynı şekilde burada çerçevesi çizilen yaklaşıma göre, genel anlamda Seleî'in görüşlerini benimsedikleri halde te'vîli kabul etmekle metod bakımından onlardan ayrılanların, Nûreddin es-Sâbûnî'nin ifadesiyle “haleî”in öncü isimlerinin başında İmâm Mâtürîdî gelmektedir.<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseîî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 172-173. “Hangi Seleî?” sorusunun cevabı mâhiyetinde “Seleî” ya da “Seleîyye” kavramının tanımı ve kapsamı hakkında paralel bir değerlendirme için bk. Mustafa Öztürk, “Seleîlik ve Te'vîl Üzerine”, *Mârîfe*, c. 9, sy. 3, 2009, s. 92 vd.

<sup>102</sup> İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 155b-156a. krş. Habbâzî, *Kitâbü'l-Hâdî fî usûli'd-dîn*, s. 53.

<sup>103</sup> Müteşâbihlerin “keyfiyetsiz sıfatlar” olduğunu söylemenin aslında bu lafızların mecâzî mâna taşıdığını kabul etmek anlamına geldiğini belirten Beyâzîzâde de muhtemelen “Seleî” ve “tefvîz metodu” gibi kavramları kullanırken yukarıda belirtilmeye çalışıldığı gibi, Ehl-i hadis bilginlerini değil, Ehl-i sünnet düşüncesinin merkezine hadis taraftarlarını yerleştiren çağdaş yaklaşımlar tarafından Mürciîlik ile de ithâm edilen Ebû Hanîfe ve talebelerini kastediyor olmalıdır. Beyâzîzâde'ye göre onlar, müteşâbihlerin farklı mecâzî mânaları bulunduğunu kabul etmekle birlikte bu mânalar arasında tercihte bulunma işini Allah'a havâle etme yolunu benimsemişlerdir. Çünkü mecâzî mânalardan birini



“Müteşâbih lafızlar aynen muhâfaza edilirken Kur’ân ve hadislerde yer almayan benzeri başka ifadelerin kullanılmamasını ve ayrıca müteşâbih bir kelimenin müştakkı veya müterâdifi olan başka bir kelimeyle değiştirilerek Allah’a nispet edilmemesini” tefvîz (Selef) metodunun ön şartı sayan Nüreddin es-Sâbûnî, “yorumda bulunurken müteşâbih lafzın lügavî mânaları tarafından çizilen sınırları aşmamanın ve tercih edilen anlam hakkında ‘Allah’ın bu ifadeden murâdı şudur’ şeklinde kesin hüküm vermemenin” de te’vîl (halef) metodunun ana ilkesi olduğunu belirtir.<sup>104</sup> Müteşâbihlerin muhtemel mânalarına dayanarak yapılan te’vîllerin, Cenâb-ı Hakk’ın tevhîd ve kıdemine aykırı beyânlar içermemesi gerektiğini vurgulayan Ebü’l-Muîn en-Nesefî de, hocası Mâtürîdî’nin çizdiği çerçeve doğrultusunda, kat’î bilgi gerektiren bir delilin bulunmaması dolayısıyla Allah’ın müteşâbih lafızlarla hangi mânaları kastettiğinin kesin bir biçimde tayîn edilemeyeceğinin altını çiziyor.<sup>105</sup>

### **B) Ebû Hanîfe’nin Haberî (Müteşâbih) Sıfat Anlayışı**

Mâtürîdiyye kelâm geleneğini anlayabilmek ve onun temel itikâdî problemlere getirmeye çalıştığı çözüm önerilerinin hareket noktalarını doğru tespit edebilmek için şüphesiz öncelikle bu geleneğin temel kaynaklarının başında gelen Ebû Hanîfe’nin eser ve görüşlerini ele almak gerekmektedir. Ebû Hanîfe’nin kelâmî görüşlerinin kendisinin talebeleri olan Mâtürîdî düşünürlerce nakledilmek sûretiyle günümüze ulaştığı düşünülürse, bu incelemenin bizzât Mâtürîdiyye mezhebini ve bu mezhep içerisindeki farklı anlayış tarzlarını ortaya çıkarmak anlamına geleceği de dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

Kur’ân’da zikredilen yed, vech, nefis, gazap ve rızâ gibi niteliklerin keyfiyetsiz bir şekilde (bilâ keyf) Allah’ın sıfatları<sup>106</sup> olarak kabul edilmesi gerektiğini belirten Ebû Hanîfe ve onun bazı şârihleri haberî sıfatlar meselesinde Mâtürîdiyye’den daha ziyâde

---

diğerine tercih edebilmek için lafzî delile dayanmak gerekir; lafzî delil ise kesin bilgi değil, zan ifade etmektedir. bk. Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-merâm*, s. 192-193.

<sup>104</sup> Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, vr. 13b.

<sup>105</sup> Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, I, 240-241.

<sup>106</sup> Beyâzîzâde, Ebû Hanîfe’nin görüşlerini bir araya getirdiği eserinde, “bilâ keyf sıfatlar” şeklinde de adlandırılması mümkün olan haberî sıfatlar konusu için “müteşâbih sıfatlar” başlığını kullanmayı tercih eder. bk. Beyâzîzâde, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin İtikâdî Görüşleri*, s. 99; a.mlf., *İşârâtü’l-merâm*, s. 186. krş. Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi’l-Fikhi’l-ekber*, s. 59.

Selef düşüncesine yakın bir merkezde bulunmayı tercih etmiş görünürler.<sup>107</sup> Ebû Hanîfe'ye göre "Allah'ın eli'nin (yed), O'nun kudreti veya nimeti olduğu söylenemeyeceği gibi, aynı şekilde "Allah'ın gazâb"ı O'nun azâbıdır, "rıza"sı ise O'nun sevâbıdır da denilemez. Çünkü bu tarz bir yorumda Allah'ın sıfatlarının iptali söz konusudur.<sup>108</sup> Sıfatların iptali, yani Allah'ın gerçekte mevcûd olan sıfatlarının reddi ise Kaderiye ve Mu'tezile mezheplerinin görüşünün benimsenmesi anlamına gelmektedir.<sup>109</sup> "Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir" meâlindeki âyet<sup>110</sup> hakkında yaptığı şu değerlendirme Ebû Hanîfe'nin haberî sıfatlar anlayışını daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

"Allah Teâlâ'yı kesinlikle mahlûkatın sıfatlarıyla vasıflandırmayız. (...) O, kendini nasıl nitelemişse biz de öylece niteleriz. 'O birdir, hiçbir şeye muhtaç değildir. Doğurmamış ve doğrulmamıştır, kendisine hiçbir şey denk değildir.'<sup>111</sup> O hayy, kayyûm, kâdir, semî', basîr ve âlimdir. 'Allah'ın eli onların elleri üzerindedir' ancak O'nun 'eli' yarattıklarının elleri gibi bir organ değildir. Zirâ O ellerin yaratıcısıdır. O'nun yüzü yarattıklarının yüzüne benzemez, çünkü O bütün yüzlerin hâlikıdır. Bütün nefislerin yaratıcısı olması dolayısıyla da O'nun nefsi yarattıklarının nefsi gibi değildir. O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işiten ve görendir."<sup>112</sup>

Ebû Hanîfe'nin "Allah Teâlâ gökten iner" anlamındaki bir hadis rivâyetini "keyfiyetsiz olarak iner" şeklinde yorumladığını, yine onun *el-Vasiyye* adlı eserinde: "Allah, ihtiyaç duymaksızın ve üzerine yerleşmeksizin (istikrâr) arşa istivâ etmiştir"<sup>113</sup>

<sup>107</sup> Krş. Temel Yeşilyurt, "Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Düşünce Sisteminde 'Yorumun Evrenselliği/Kapsamlılığı' Sorunu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 2, sy. 1, 2004, s. 52; Cağfer Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı, Selef Akîdesine Dönüş Çabası ve Eserleri", *UÜİFD*, c. 5, sy. 5, 1993, s. 291.

<sup>108</sup> "Bir sıfatın ne anlama geldiğini (vasıf) bilememek sebebiyle onun kendisini (asıl) yok saymak câiz olmaz." Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 192.

<sup>109</sup> Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-ekber", *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, s. 56.

<sup>110</sup> el-Fetih 48/10, *إِنَّ الدِّينَ يُبَايِعُوكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ*

<sup>111</sup> Bk. el-İhlâs 112/1-4.

<sup>112</sup> Bk. eş-Şûrâ 42/11. Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-ebser", *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, s. 50; Saîd b. Muhammed el-Üstüvâî, *Kitâbü'l-İ'tikâd*, s. 125; Beyâzîzâde, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, s. 100.

<sup>113</sup> Bu ibârede geçen "bir yere yerleşme, kurulma ve karar kılma" anlamındaki "istikrâr" kelimesi, *el-Vasiyye* neşrinde "استقر عليه" şeklinde fiil kalıbında olumlu bir ifade olarak yer almakta ve "arş üzerine istivâ ve istikrârı vardır" biçiminde tercüme edilmektedir. İstikrâr kelimesinin cismiyyet ve mekân mânalarını akla getirdiği ve bir anlamda istivâyı te'vîl ettiği dikkate alınır, bu tercihin çok isâbetli olmadığı görülecektir. Nitekim hem Ali el-Kârî'nin hem de Beyâzîzâde'nin söz konusu kelimeyi masdar kalıbıyla olumsuz olarak nakletmesi, belirtmeye çalıştığımız hususu teyit etmektedir. bk. Ebû

dediğini nakleden Ali el-Kârî de, Allah'ın “vech”i O'nun zâtıdır, “ayn”ı görmesidir, “arşa istivâsı” onu istîlâ etmesidir, tarzında bir yorumda bulunulamayacağını söyler. Yine aynı müellifin kaydettiğine göre Allah'ın “el”i, O'nun diğer sıfatlarının kühünü anlamaktan âciz kalışımızda olduğu gibi, keyfiyetini bilemeyeceğimiz bir sıfatıdır. O'nun “gazâb”ı ve “rızâ”sının ise fiilî sıfatlardan mı yoksa zâtî sıfatlardan mı oldukları bilinemez, bunlar yaratılmışların sıfatlarına hiçbir sûrette benzemez. Bu iki vasıf, Selef'in çoğunluğuna uyan Ebû Hanîfe'nin yaklaşımına göre “müteşâbih sıfatlar” arasında yer alır. Dolayısıyla Allah'ın gazâbı, “intikâm almayı irâde etmesi”; rızâsı ise “nimet vermeyi dilemesi” biçiminde te'vîl edilemez.<sup>114</sup>

İmâm-ı Âzam, bütün isim ve sıfatlarının Farsça gibi yabancı bir dildeki karşılıklarının Allah'a nispet edilmesinin câiz söyler. Aynı şekilde teşbîhsiz ve kefiyetsiz olarak “Allah'ın yüzü” (vechullah) mânasında Farsça bir ifadeyle “rûy-i Hüdâ” denilmesi de câizdir. Fakat haberî sıfatlar içerisinde yer alan “yed” kelimesinin Farsça'daki karşılığını (dest-i Hüdâ) Allah hakkında kullanmak uygun değildir.<sup>115</sup> Ali el-Kârî, “yed” kelimesinin “vech” vb. diğer haberî sıfatlardan ayrı değerlendirilmesinin sebebini aralarındaki ince bir farka bağlar. Beyâzîzâde ise bu ayrıntıyı “yed” kelimesinin Farsça'da istiâreli (mecâzî) bir kullanımının bulunmaması, bu lafzın yalnızca “el” anlamına gelmesi şeklinde izâh eder. Dolayısıyla “yed” (el) kelimesi bu dile hakîkat anlamıyla çevrildiği takdirde, Cenâb-ı Hakk'a bir organ nispet edilmiş olur. Halbuki “vech” (yüz) lafzının Fars dilindeki karşılığı olan kelime (rûy), aynı zamanda mecâzen “vücûd” anlamına gelir ve bu anlamı sayesinde Allah hakkında zihinlerde meydana gelmesi muhtemel olumsuz tasavvurları izâle eder.<sup>116</sup>

Allah Teâlâ hakkında naslarda yer alan bütün beyân ve nitelermelerin mecâzî veya sembolik ifadeler taşıyıp taşımadıklarına bakılmaksızın hakîkî mânada birer vasıf veya sıfat olarak değerlendirilmesi anlayışı erken dönem Hanefiliği'nin yaygın bir

---

Hanîfe, “Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti”, *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, s. 61; a.mlf., “Vasiyyetü'l-İmâm Ebî Hanîfe fi't-tevhîd”, “M. Zâhid el-Kevserî, *el-Akîde ve ilmü'l-kelâm min a'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî*, Beyrut 2004” içinde, s. 636. krş. Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 61; Beyâzîzâde, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, s. 100.

<sup>114</sup> Bk. Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 59-61.

<sup>115</sup> Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu'l-ekber”, *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri* içinde, s. 59; Ebü'l-Müntehâ el-Mağnîsevî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, yy. 1307, s. 28.

<sup>116</sup> Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 154; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 191. krş. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-kelâm Tercümesi*, s. 39.

kanaati olarak kendini göstermektedir. İmâm Mâtürîdî ve sonrasında büyük oranda değişerek hakikat ve mecâz bağlamında yeniden ele alınacak olan bu yaklaşım, “kendi anlayışından hareketle Allah’a herhangi bir sıfat nispet etmemek ve O zâtını nasıl vasıflandırıyor O’nu öylece vasıflandırarak kendi görüşünden bir şey eklememek” biçiminde de ifade edilmektedir.<sup>117</sup> Bu metoda göre mecâzî ifadelerin hakikî kabul edilmesi halinde ortaya çıkacak olan anlam krizi ise yine Selef’in tefvîz yöntemiyle aşılmaya çalışılır. İmâm Mâtürîdî’nin muâsırlarından Hakîm es-Semerkindî: “Müteşâbih âyet ve hadisleri tefsir etmemek îcâb eder, çünkü bunların tefsiri ta’tîl mezhebine götürür ve kişiyi bid‘atçı yapar. Şâyet müteşâbih bir âyetle karşılaşırsan onu Allah’a havâle et ve tefsire kalkışma ki kurtuluşa eresin” şeklindeki sözleriyle bu hususu vurgular. Zirâ ne anlama geldiğini bilse dahi kişiye düşen, müteşâbih bir ifadeyi te’vîle kalkışmak değil, onun lafzî mânasına îmân edip kendisiyle gerçekte ne kastedildiğini Allah’a bırakmaktır.<sup>118</sup> Sözünü ettiğimiz yaklaşım, Ebû Hanîfe’nin iki önemli talebesinden biri olan Muhammed eş-Şeybânî’den nakledilen bir rivâyette ise: “Allah’tan gelenlere O’nun murâd ettiği şekilde îmân ederiz. Rasûlullah’tan gelen haberlere de, o bunlarla ne kastettiyse öylece inanırız” tarzında ifade edilmektedir.<sup>119</sup>

### C) Mâtürîdiyye’de Haberî (Mecâzî) Sıfatlar

#### 1) Zâtî-Haberî Sıfatlar

Haberî sıfatlar meselesine giriş bahsinde de belirtildiği üzere, ilk bakışta Cenâb-ı Hakk’a, yaratılmışlara ait birtakım özellikler nispet edildiği izlenimini uyandırması sebebiyle müteşâbih kabul edilen ifadeler kendi aralarında bir ayrıma tâbi tutularak, doğrudan Allah Teâlâ’nın zâtına bazı nitelikleri nispet edenler ile hareket bildiren bir kısım fiilleri O’na izâfe edenler şeklinde iki kısımda incelenmektedir. Bunlardan ilk gruba girenlere “zâtî-haberî sıfatlar”; ikincisine dâhil olanlara ise “fiilî-haberî sıfatlar” adı verilir. Öte yandan bu tasnîf ve kavramlaştırmanın Mâtürîdî kaynaklardan daha çok, Selefî kaynakların bakış açısını ve son dönemdeki yaygın kullanımı esas aldığı

<sup>117</sup> Bk. Saîd b. Muhammed el-Üstüvâî, *Kitâbü’l-İ’tikâd*, s. 124; Ebû Mutî‘ Mekhûl en-Neseî, *er-Red alâ ehli’l-bid’a*, s. 121.

<sup>118</sup> Hakîm es-Semerkindî, *es-Sevâdü’l-Âzam fi’l-keîm*, yy. ts., s. 27.

<sup>119</sup> Ebû’l-Muîn en-Neseî, *Bahrü’l-keîm Tercümesi*, s. 47. krş. Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Temhîd fi beyâni’t-tevhîd*, vr. 53a.

dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Nitekim ilâhî sıfatları ilk olarak sistematik bir biçimde inceleyerek kendi içinde “zâtî sıfatlar” ve “fiilî sıfatlar” şeklinde ikiye ayıran Ebû Hanîfe, “haberî sıfat” tâbirini kullanmamıştır.<sup>120</sup> Aynı şekilde İmâm Mâtürîdî ve onu takip eden ilk dönem Mâtürîdiyye bilginlerinin eserlerinde de bu kavrama rastlanmaz.<sup>121</sup> Ebû Hanîfe’nin yaklaşımı açısından bu türden ifadeler “müteşâbih sıfatlar”, Mâtürîdîler’in anlayışı dikkate alındığında ise “mecâzî sıfatlar” isminin verilmesi muhtemelen daha uygun düşmektedir. Hattâ Mâtürîdiyye’nin yöntemi dikkate alındığı takdirde müteşâbih lafızlar için “sıfat” tâbirinin kullanılmasının ne ölçüde doğru olacağı hususu ayrı bir tartışma konusudur.<sup>122</sup> Ancak burada meselenin anlaşılmasını kolaylaştırmak ve müşterek terminolojiyi muhafaza etmek maksadıyla yaygın kullanım tercih edilmiştir.

Zâtî-haberî sıfatlar içerisinde en başta “arşa istivâ” kavramının zikredilmesi mümkündür. Her ne kadar “istivâ” lafzı kendi başına kullanıldığında bir fiil olarak düşünülebilirse de, Kur’ân’da geçen “Allah’ın arşa istivâsı” biçimindeki kullanımı “Zât-ı Bârî’nin nerede bulunduğu?”, “bir mekânının mevcûd olup olmadığı?” ve “yarattıklarına nispetle hangi konumda durduğu?” sorularını akla getirdiğinden söz konusu kelime daha çok zâtî bir vasıf mâhiyeti taşımaktadır. Bu sebeple “zâtî-haberî sıfatlar” başlığı altında öncelikle Mâtürîdîler’in arşa istivâ âyetlerinin te’vîli bağlamında Allah’a mekân ve yön nispeti hakkındaki yorum ve görüşleri ele alınacak, daha sonra da “nûr âyeti”nin yorumu ile birlikte “ayn, vech, yed ve sûret” gibi diğer antropomorfik tasvîrlerin değerlendirmesine geçilecektir.

<sup>120</sup> Krş. İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, 103.

<sup>121</sup> Bazı araştırmacılara göre müteahhir devir bilginlerine ait bir terim olan “haberî sıfatlar” tâbiri ilk defa İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından kullanılmıştır. bk. Metin Yurdagür, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *EÜİFD*, sy. 1, 1983, s. 251.

<sup>122</sup> *Kitâbü’t-Tevhîd* dışındaki ilk dönem Mâtürîdiyye kelâm eserlerinin planları incelendiğinde, haberî sıfatlarla ilgili sayılabilecek âyet, hadis ve diğer nakillerin Allah’a mâhiyet, araz, cevher, cisim, adet, had, cihet, mekân, sûret vb. kavramların nispetinin mümkün olmadığını ifade eden muhtelif başlıklar altında (özellikle mekân ve cihet başlığı altında), “Allah’ın varlığı ve birliğinin ispâtı” konusundan sonra, “Allah’ın sıfatları” meselelerinden önce yer alacak şekilde ele alındığı görülmektedir. Bu açıdan Mâtürîdiyye’nin söz konusu müteşâbih lafızları “selbî” ya da “tenzihî” sıfatlar çerçevesinde değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Telif planı bakımında müteakiplerine nazaran daha düzensiz olduğu bilinen *Kitâbü’t-Tevhîd*’de ise bu tür haberler, ilâhî sıfatlarla ilgili konular içerisinde dağınık bir halde, birkaç farklı başlık altında ele alınıp tartışılmaktadır. Diğer taraftan kelâmî görüşlerinin kaynağı olarak İmâm Mâtürîdî’den daha ziyâde Ebû Hanîfe’ye atıfta bulunan Ebû İshâk İbrâhim es-Saffâr’ın (ö. 534/1139) haberî sıfatlar hakkında “Allah’ın müteşâbih sıfatları” tâbirini kullanması, belirtmeye çalıştığımız hususun bir istisnâsı olmalıdır. bk. Ebû İshâk es-Saffâr, *Telhîsü’l-edille*, vr. 137b. krş. İlyas Üzümlü, “Ebû İshâk es-Saffâr”, *DİA*, XXXV, 463.

### a) Allah'a Mekân ve Cihet Nispeti

Allah Teâlâ'ya belirli bir "mekân" ya da "cihet" tâyin edilip edilemeyeceği problemini Ebü'l-Muîn en-Neseî: "Cenâb-ı Hakk'ın bir mekânda olması, hacim bakımından bir yer işgâl etmesi ve belli bir yönde bulunması mümkün müdür?" sorusu üzerinden tartışmaya açar. Kuşkusuz Mâtürîdîler nazarında bu suâle verilecek cevap, "her üç ihtimâlin de Allah hakkında muhâl olduğu" şeklindedir. Buna mukâbil Gulât-ı Şîa, Yahûdîler, Kerrâmiyye ve Mücessime'den sayılan bütün gruplar, Allah'a mahsûs bir mekânın mevcûd olduğunu söyleyerek, O'nun meleklerin taşıdığı "arş" üzerine yerleşmiş bulunduğunu iddia etmişlerdir. Yine Allah'ın zâtî varlığının beş (sağ, sol, ön, arka ve üst) yönden sonsuz olduğu, alt yön bakımından ise sonlu bulunduğu, bu yönüyle arşa temas edip onu tümüyle kapladıktan sonra arşın dört tarafından taşıdığı görüşünü de bunlara ilâve etmek mümkündür. Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin kaydettiğine göre Mu'tezile ve Neccâriyye bilginleri Cenâb-ı Hakk'ın belirli bir mekânda yerleşmiş bulunduğu tezine karşı çıkarak onun her yerde olduğunu ileri sürmüşler; fakat daha sonra bu ifadeyi Zât-ı Bârî'nin tüm mekânları kaplaması yerine, orada bulunan her şeyi bilmesi ve onlar üzerinde irâde sâhibi olması şeklinde te'vîl etme yoluna gitmişlerdir.

Ebü'l-Muîn en-Neseî, yukarıda zikredilenlerden farklı görüşe sahip üçüncü bir grubun mevcûdiyetinden daha bahseder. Geç dönem (müteahhirîn) Kerrâmiyye kelâmcılarından teşekkül eden bu gruba göre, Cenâb-ı Hak arşa istivâ etmiş, oraya yerleşmiş (ale'l-arş) değildir, aksine O arşın üzerinde (fevka'l-arş) bulunur. Bu yaklaşımda Zât-ı Bârî ile arş arasında belirli bir mesâfe ve sınırın bulunduğu düşünüldüğünden, O'na mekân yerine sadece "cihet" (üst yön) nispet edilmesi uygun görülmektedir.<sup>123</sup>

Eserlerinde benzer bir tasnife yer veren Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve Nûreddin es-Sâbûnî de Allah'a cisim nispet eden Yahûdîler, Hanbelîler, Gulât-ı Şîa ve Kerrâmiyye gibi fırkaların, O'nun arş üzerine yerleştiği iddiasında bulduklarını kaydetmektedir. Bunlardan bir kısmı bütün cisimler gibi Allah'ın da altı yönünün bulunduğunu, diğer bir kısmı ise Zât-ı Bârî'nin bir tek cihetinin mevcûd olup arşa bununla yerleştiğini söylemişlerdir. Bazı Müşebbihe, Mücessime ve Kerrâmiyye mensupları da Allah'ın bir

<sup>123</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 215-216.

tek mekânının bulunduğunu, bu mekânın ise arştan başka bir yer olmadığını ileri sürmüşlerdir. Mu‘tezile, Allah’ın tüm mekânlarda var olan her şeyi bilmesi anlamında her mekânda olduğunu söylerken,<sup>124</sup> (müslüman[?]) filozoflar O’nun gerçek anlamda bütün mekân ve cisimlerin içerisine yerleşmiş bulunduğu (hulûl) görüşünü benimsemişlerdir. Hüseyin en-Neccâr da tıpkı felsefeciler gibi, Allah Teâlâ’nın bütün mekânlarda olduğunu savunmuştur.<sup>125</sup> Yine her iki müellifin de zikrettiğine göre Kerrâmiyye’den bazıları Allah’ın arşı mekân tutmasının söz konusu olmayıp, ancak “cihet” itibariyle arşın üzerinde bulunduğunu ileri sürmüştür. Çünkü Allah Teâlâ âlemi yarattığında, onu mutlaka kendi zâtına göre belli bir konumda (cihet) yaratması îcâb etmektedir. Kuşkusuz hikmete en uygun olanı, âlemi kendisine göre aşağı cihette yaratmasıdır. Böylece O, zâtında hiçbir değişikliğe uğramaksızın üst (ulüv) cihette kalmış olur.<sup>126</sup>

Konuyu iki ayrı başlık halinde işleyen Ebü’l-Berekât en-Neseî ise, ilk olarak Allah’a cisim isminin verilmesini, ikinci olarak da O’na yön (cihet) nispetini ele alır. Yahûdîler, Gulât-ı Şîa ve Hanbelîler’in (Selefiyye/Haşviyye) Allah’ı maddî anlamda cisim olarak nitelendirdiklerini belirten Ebü’l-Berekât en-Neseî, Kerrâmiyye’nin de müstakil ve nesnel (zâtıyla kâim) bir varlık olması anlamında O’na cismaniyet atfettiğini belirtir. Aynı şekilde o da, Kerrâmiyye’den bazılarının Allah’a üst cihet nispet ettiklerini, ancak bunun arş üzerine yerleşme anlamına gelmediğini söyler.<sup>127</sup>

Şu halde Mâtürîdîler’in vermiş oldukları bilgilere göre, Cenâb-ı Hakk’ın zâtına mekân nispet edildiği izlenimini uyandıran nasların te’vîli hususunda, Mâtürîdiyye’nin kendi yorumu dışında, başlıca dört farklı yaklaşımın ortaya çıktığı görülmektedir: **a)** Bunlardan ilki, tecsîm görüşünü benimseyenlerin Allah’a mekân atfeden, O’nu arşın üzerinde, sonlu ve sınırlı bir varlık olarak değerlendiren anlayışları. **b)** İkincisi, Cenâb-ı Hakk’a cisim nispet etmekten kaçınmakla birlikte, O’nun yalnızca yön (cihet)

<sup>124</sup> “Mu‘tezile bu hususta ihtilâf etmiştir. Bazıları şöyle dedi: Bütün mekânların düzenleyicisi anlamında, Allah her mekândadır. Bazıları şöyle dedi: Allah bir mekânda değildir. O, ezelde olduğu şey üzeredir. Bazıları şöyle dedi: Mekânların koruyucusu anlamında, Allah her mekândadır. Bununla birlikte O’nun zâtı her mekânda mevcûdudur.” Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 189.

<sup>125</sup> Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 28-29; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, vr. 11a-b.

<sup>126</sup> Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, *a.g.e.*, s. 30. “Kerrâmiyye Allah’a ‘fevk’ cihetini nispet etmiş ve bunun arşa ‘istikrâr’ etmeksizin gerçekleştiğini söylemiştir. Müşebbihe ve Mücessime ise bu sözü ‘arşa istikrâr’ şeklinde tasrîh etmişlerdir.” bk. Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, vr. 12a.

<sup>127</sup> Ebü’l-Berekât en-Neseî, *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, vr. 15b-16b.

bakımından arşın üzerinde bir konumda bulunduğunu söyleyen yaklaşım. c) Üçüncüsü, Allah'a belirli bir cihet atfetmekten sakınanların, O'nu bütün mekânları kaplayan bir varlık olarak değerlendiren görüşleri. d) Son olarak Allah'ı zâfî olarak değil, sıfat ve fiilleri açısından bütün mekânlara nispet eden Mu'tezile'nin tenzîh anlayışı.

Mâtürîdiyye bilginleri bu yorum biçimlerinden ikincisini, yani "Allah'ın üst cihette bulunduğu" şeklindeki anlayışı, "bir kısmı" veya "sonrakileri" gibi sıfatlarla birlikte ehl-i bid'at mezheplerinden kabul edilen Kerrâmiyye'ye nispet etmektedirler. Kezâ Eş'arî müelliflerin kaleme aldığı makâlât eserlerinde verilen mâlûmât da bu hususu teyit eder görünmektedir. Meselâ Şehristânî, söz konusu görüşün, teşbîh ve tecsîm düşüncesine düşmekten sakınarak mûtedil bir yaklaşım sergileme gayreti içerisinde bulunan ve Allah'a "cisim" denilmesinin, O'nun "bizâtihî kâim" olması anlamına geldiğini söyleyen Kerrâmî düşünür Muhammed b. el-Heysam'a ait olduğunu kaydeder. Allah ile arş arasında sonsuz bir uzaklığın bulunduğunu belirten İbnü'l-Heysam, Cenâb-ı Hak'ın ezeli olarak âlemden ayrı olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla o, Allah'ın zâtı hakkında, mekân tutma ve mahlûkâtı ile aynı hizâda bulunma gibi iddiaları reddederek, sadece yukarıda bulunma (fevk) ve âlemden ayrı oluş (mübâyenet) niteliklerini kabul etmiştir.<sup>128</sup>

Kerrâmiyye'nin naslarda geçen "iki el" (yedeyn) ifadesini gerçek "iki organ" olarak, "istivâ'yı da Allah'ın mekânla temâsı mânasında yorumlamadığını belirten İbnü'l-Heysam, "gelme" (mecî') konusunda ise Allah'ın kendisini ihâta eden mekânların birinden diğerine intikâlinden söz edilemeyeceğini kaydeder. "Biz, bu konuda ayrıntıya girmeden (keyfiyetsiz) ve bir benzetme yapmadan (teşbîhsiz) sadece Kur'ân'da bulunan ifadeleri zikrederiz, Mücessime ve Müşebbihe'nin yaptığı gibi Kur'ân ve hadislerde geçmeyen ifadeleri kullanmayız"<sup>129</sup> şeklindeki açıklaması da dikkate alındığında, esasen İbnü'l-Heysam'ın haberî sıfatlar meselesinde izlediği metot bakımından Selefiyye'nin yaklaşımından çok farklı bir noktada bulunmadığı anlaşılmaktadır.<sup>130</sup> Zirâ Selefiyye âlimleri, Allah'ın arşa istivâsı ve semâda bulunması gibi hususların yer aldığı nasları "keyfiyetsiz" olarak kabul ettiklerini söylese de,

<sup>128</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 112.

<sup>129</sup> Şehristânî, *a.g.e.*, s. 116. krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 187-188.

<sup>130</sup> Ayrıca bk. Çağfer Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâdi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 5, sy. 2, 2007, s. 49.



konuyla ilgili kaleme aldıkları eserlerde Cenâb-ı Hakk'ın yer ve yön bakımından arşın üzerinde ve yukarıda bulunduğu dâir genel bir kanaatin mevcut olduğu ve keyfiyetsizlik (bilâ keyf) anlayışının ötesine geçen bu kanaatin zamanla bir tür itikâdî-keleâmî ilke haline geldiği bilinmektedir.<sup>131</sup>

Mâtürîdîler'in haberî sıfatlar meselesindeki farklı görüşleri sıralarken Allah'a cihet nispetinde bulunan ve O'nun zâtına mekân tâyin eden Selefî düşüncüyü tartışma dışı bırakarak bu yöndeki görüşleri müteahhirîn Kerrâmiyye'ye hasretmiş olmaları dikkat çekicidir. Kanaatimizce bu durum, daha önce de ifadede edildiği üzere "Selef" kavramının içeriğinin doldurulması hususunda geçmişle günümüz arasındaki mevcûd ihtilâfa (bizim "Selef" veya "Selefiyye" adıyla andığımız zümreye onların "Hanbeliyye" demelerine) dayanılarak izâh edilebileceği gibi, Ehl-i Sünnet'in önemli bir bölümünü teşkil eden Selefî düşüncenin hem halk nazarındaki itibârını hem de ilmî çevrelerdeki etkinliğini dikkate alan Mâtürîdîler'in onları doğrudan hedef almaktan kaçınan ihtiyatlı bir tavrı olarak da değerlendirilebilir. Pezdevî, Ebû'l-Berekât en-Nesefî ve Beyâzîzâde gibi bazı kelâmcıların Allah'a cisim ve cihet nispetiyle ilgili olarak diğer fırkaların yanı sıra "Hanbelîler"e işaret etmeleri burada zikredilen ilk kanaati desteklerken,<sup>132</sup> İmâm Mâtürîdî'yi takip eden bilginlerin bu bağlamda "Müşebbihe" veya "Haşviyye" tâbirini kullanmayı tercih etmesi ise belirtilen ikinci ihtimâlin tümüyle devre dışı olmadığını göstermektedir.<sup>133</sup>

<sup>131</sup> Bk. Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik*, s. 191-198.

<sup>132</sup> Bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 28; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 15b; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 201.

<sup>133</sup> Bk. İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 158a. Meselâ döneminin önemli fıkıh ve kelâm âlimlerinden biri olan ve bazı kaynaklarda Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin dedesi olarak gösterilen (İlyas Üzüm, "Nesefî", *DİA*, XXXII, 570) meşhûr Hanefî bilgini Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî (ö. 318/930), "Allah her yerdedir" diyenlere karşı O'nun gökte ve arşın üzerinde olduğuna dair Selef'in önemli şahsiyetlerinden gelen rivâyetler bulunduğunu naklederek, "Firavun dedi ki: 'Ey Hâmân! Bana yüksekçe bir kule yap, belki yollara, göklerin yollarına erişirim de Mûsâ'nın ilâhını görürüm. Çünkü ben, onun yalancı olduğuna inanıyorum" meâlindeki âyetlerden (el-Mû'min 40/36-37) hareketle, bütün isyân ve tekebbürüne rağmen Firavun'un bile Allah'ın üst cihette bulunduğu bilgisine sahip olduğunu söyler (Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî, *er-Red alâ ehli'l-bid'a*, s. 107. krş. Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye* (nşr. Bedr b. Abdullah Bedr), Kuveyt 1995, s. 45). Öte yandan Mekhûl en-Nesefî'nin çağdaşı sayılan ve kendisi gibi bir Mâverâünnehir Hanefî âlimi olan İmâm Mâtürîdî, aynı âyetlerle ilgili yaptığı değerlendirmede, "Eğer Hz. Mûsâ daha önceden rabbinin gökte olduğunu haber vermemiş olsaydı Firavun, Hâmân'a yüksek bir kule yapmasını emretmezdi" şeklindeki görüşün Müşebbihe'ye ait olduğunu kaydeder. Ona göre bu âyetlerin zâhirine bakarak böyle bir yorumda bulunmak yanlıştır. Aksine Firavun'un söz konusu ifadesi Hz. Mûsâ'dan duyduğu bir hakîkati değil, ancak âdeti olduğu üzere, onun dâvetini çarpıtma ve söylemediği sözleri söylemiş gibi göstererek Hz.

Nitekim ilk kelâmcılardan Cehm b. Safvân ve Mürchie'den Bişr el-Merîsî gibi düşünürlerin Allah'ın her yerde ve her yönde bulunduğu görüşünü ortaya atmalarına karşılık ilk dönem Ehl-i sünnet bilginleri ashâbın, Allah'ın zâtıyla âlemin dışında ve "fevkinde" olduğuna inandıklarını savunmuşlar, daha sonra bu inanç kendilerini takip eden Selefîyye âlimlerince geliştirilerek Allah'a "üst cihet" in nispet edilebileceği görüşü kabul edilmiştir. Onlara göre Allah, âlemi zâtının dışında yaratmıştır, bu sebeple O, zâtıyla âlemin içinde değil, dışında ve üst cihetindedir. Aksi takdirde âlemin ne içinde ne de dışında bulunmak gibi aklın ilkelerine aykırı bir sonuç doğacaktır. Bununla birlikte Allah'ın üst cihette olması, yaratıkların birbirine nispetle bir cihette bulunması şeklinde anlaşılmalıdır. Zirâ O, benzeri olmayan bir varlıktır, zâtıyla âlemin içinde değil ötesinde, yaratılmış hiçbir varlığın bulunmadığı bir yönde olması anlamında da üst cihettedir.<sup>134</sup>

Kur'ân'da geçen "istivâ" kelimesini, bazı rivâyetlerde fiilî, bazılarında ise zâtî bir sıfat olarak değerlendirdiği nakledilen Ahmed b. Hanbel, bu sıfatın "ulûv" (yücelik) ve "irtifâ" (yükseklik) mânasına geldiğini belirtir. Ahmed b. Hanbel'e göre Allah arşını yaratmadan önce de her şeyin üstünde ve her şeyden yücedir. Kur'ân'da özellikle arşın zikredilmesi, onun yücelik ve yükseklik bakımından eşyânın en üstünü olması dolayısıyladır, böylece Allah Teâlâ zâtını arşın üstünde bulunmakla övmüş, ondan daha yüce ve yüksekte olduğunu bildirmiştir. "Allah her mekândadır" sözüne karşı çıkan Ahmed b. Hanbel, mekânların sınırlılık ifade ettiğini, Allah'ın ise bundan müstağnî olduğunu söyler. Allah zâtı bakımından arşın üzerindedir, fakat O'nun ilmi her mekândadır, ilminden hiçbir şey hâlî değildir.<sup>135</sup> Allah Teâlâ, her yönüyle eşyâyı bilmektedir, ona karışmaksızın ve nüfûz etmeksizin onu yönetip düzenler. O, tüm yaratılmışlardan yüksekte (âlî), onlardan farklı ve ayrıdır (bâin).<sup>136</sup>

Bişr el-Merîsî ve onun takipçilerinin "Allah'ın haddi, sonu (gâye) ve nihâyeti yoktur" şeklindeki görüşlerinin hatalı olduğunu belirten Ebû Saîd ed-Dârimî ise zâtî

---

Mûsâ'yı insanlar karşısında müşkil duruma düşürme maksadını yansıtmaktadır. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XIII, 53.

<sup>134</sup> Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Cihet", *DİA*, VII, 545.

<sup>135</sup> Bk. el-En'âm 6/61.

<sup>136</sup> Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Akîde*, s. 107-109. krş. Âl-i İmrân 3/55, en-Nahl 16/50, es-Secde 32/5, el-Fâtır 35/10.

itibâriyle sonlu olduğu anlamına gelmemekle birlikte Allah'ın bir "haddi"nin bulunduğunu söyler. "Allah'ın haddinin (sınır) olması", O'nun semâvâtının (yedi gök) üzerinde, arşda bulunması anlamına gelmektedir. Nitekim Selef'ten Abdullah b. Mübârek'e "Rabbimizi nasıl tanırız?" diye sorulduğunda: "O'nu arş üzerinde, mahlûkundan ayrı (bâin) olarak tanırız" demiştir. "Bir had ile mi? (yaratılmışlardan ayrılır)" denildiğinde ise "(evet) bir had ile" cevabını vermiştir. Âleme dâhil olmayan bir varlığın, ondan hâriç bulunması gerekeceği tarzındaki aklî ilkeye dikkat çekerek, Cenâb-ı Hakk'ın bir haddi olmadığı, yani zâtî varlığının bize göre belli bir sınırdan itibâren başlamadığı iddiasının Allah'ın yok (lâ şey) olduğunu söylemek anlamına geleceğini kaydeden Dârimî, Kur'ân-ı Kerîm'in pek çok âyetinde<sup>137</sup> Allah'ın mekânının sınırından (haddü mekânihi)<sup>138</sup> bahsedildiğini belirtir.<sup>139</sup>

Selefiyye'ye göre, Hz. Peygamber'den gelen birçok rivâyette de Allah'ın gökte, arşın üzerinde bulunduğu açıkça ifade edilmektedir. Bunlardan birinde Muâviye b. el-Hakem es-Sülemî'nin şöyle söylediği nakledilir: "Rasûlullah'a gittim ve ona: 'Ey Allah'ın Rasûlü! Benim koyunlarımı güden bir câriyem var. Bir gün koyunlardan birinin kayıp olduğunu gördüm ve ona bu durumu sordum. Bana 'onu kurt kaptı' cevabını verdi. Bunun üzerine çok sinirlendim -ne de olsa Âdemoğullarındandım- ve onun yüzüne tokat attım. Şimdi benim (müslüman) bir köleyi serbest bırakmam gerekiyor, bu niyetle o câriyeyi âzat edebilir miyim?' diye sordum. Hz. Peygamber, (yanına çağırıldığı câriyeye): 'Allah nerededir?' diye sordu, câriye: 'göktedir' deyince bu sefer de ona: 'ben kimim?' suâlini yöneltti, bu soruya da câriyenin 'sen Allah'ın rasûlüsün' karşılığını vermesinin üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.), bana (dönerek) 'onu âzat edebilirsin!' buyurdular."<sup>140</sup> Bu hadisin, Cenâb-ı Hakk'ın yerde değil de gökte

<sup>137</sup> Meselâ bk. Âl-i İmrân 3/55, en-Nahl 16/50, Tâhâ 20/5, el-Fâtır 35/10, el-Mülk 67/16.

<sup>138</sup> Burada Allah Teâlâ hakkında "had" kelimesine ilâveten "mekân" lafzının da kullanılmış olması dikkat çekicidir. Allah'a "had" nispeti hakkında ayrıca bk. Ebû İsmail el-Ensârî, *el-Erbâin fî delâilî'l-tevhîd* (nşr. Ali b. Muhammed el-Fakîhî), yy. 1984, s. 57-60.

<sup>139</sup> Dârimî, *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî alâ Bişr el-Merîsî* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî), Beyrut ts., s. 23-24. krş. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne*, I, 307; Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve ashâbü't-ta'tîl*, Beyrut 1984, s. 8.

<sup>140</sup> Müslim, "Mesâcid", 33; Ebû Dâvûd, "Salât", 169, "Eymân", 19; Nesâî, "Siyer", 7. "Câriye hadisi" adıyla da anılan bu rivâyetin farklı varyantları için ayrıca bk. Zehebî, *Kitâbü'l-Ulûv li'l-aliyyi'l-azîm*, I, 249 vd.; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 198-199.

olduğunu bilmeyen bir kimsenin mü'min sayılmayacağına<sup>141</sup> işaret ettiğini belirten Dârimî, hadiste geçen “Allah nerededir?” ifadesinin, Allah’ın her yerde olduğu tarzındaki görüşü çürüttüğünü söyler. Zirâ her yerde mevcûd olan bir varlık için “nerede” sorusunu sormak anlamsızdır. Ona göre dilsel açıdan bu kelime, ancak belli bir yerde bulunup, başka bir yerde bulunmayan bir kimse hakkında kullanıldığı takdirde doğru ve anlamlı bir ifade olarak kabul edilebilir.<sup>142</sup>

Cenâb-ı Hakk’ın zâtî varlığının sonradan yaratılmış bulunan eşyânın içerisinde veya onların arasında bulanamayacağı, aksine Yaratıcı’nın eşyâdan üstün,<sup>143</sup> uzak ve yüce bir varlığa sahip olması gerektiği fikrinden hareket eden Selef bilginleri, Allah’ın kullarıyla birlikte ya da onlara yakın olduğunu bildiren bir kısım âyetleri bu yaklaşım doğrultusunda müteşâbihâtten saymışlar; başka bir deyişle zâhirleri (hakikat mânaları) bakımından Zât-ı Bârî’nin bütün mekânları kuşattığı izlenimini uyandıran ifadeleri te’vîl etmek zorunda kalmışlardır. Zirâ Selef’in iddiâ ettiği gibi Kur’ân’ın bütün müteşâbihlerinin zâhirî (hakikî) mânada anlaşılması halinde, Cenâb-ı Hakk’ın aynı zamanda hem yerde, hem de gökte; hem kullarının yanı başında, hem de onlardan uzakta, yücelerde bulunduğu kabul edilmesi gerekecektir. Bu ise naklî delilin birbirleriyle ya da akılla çelişmesi (teâruz) sonucunu doğurmaktadır.<sup>144</sup>

Şu halde Selef’in önünde, kendi yöntemini ayakta tutabilmek maksadıyla sınırlı da olsa te’vîle başvurmadan başka bir seçenek yoktur. Meselâ Selefî kaynaklarda “Her nerede olursanız, O sizinle bereberdir” meâlindeki âyetin<sup>145</sup> İbn Abbâs tarafından “sizi her yerde bilir” şeklinde yorumlandığı;<sup>146</sup> “O, gökte de ilâh olandır, yerde de ilâh

<sup>141</sup> Bu düşünceden hareketle Selefiyye Allah’a üst cihet nispet etmeyenleri tekfir etmekte bir sakınca görmemiştir. Meselâ Buhârî’nin naklettiğine göre “Muhammed b. Yûsuf şöyle demiştir: ‘Allah Teâlâ arşının üzerinde değildir’ diyen kimse kâfir olur” (Buhârî, *Halku ef’âli’l-ibâd ve’r-red ale’l-Cehmiyye ve ashâbü’t-ta’îl*, s. 15). Ebû Hanîfe’ye nispet edilen benzer bir sözün değerlendirilmesine aşağıda yer verilecektir.

<sup>142</sup> Bk. Dârimî, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, s. 45-47. krş. a.mlf., *Reddü’l-İmâm ed-Dârimî alâ Bişr el-Merîsî*, s. 24; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 306.

<sup>143</sup> Türkçe’de olduğu gibi Arapça’da da “üstünlük” (fâikiyet/ulviyet) kelimesi her ne kadar “eşsizlik, büyüklük ve yücelik” gibi mânevî değer ölçülerini ifade etse de, aynı zamanda semantik yapısı itibâriyle “yukarıda oluş” ve “üstte bulunuş” anlamlarını da çağrıştırmaktadır.

<sup>144</sup> Bk. Habbâzî, *Kitâbü’l-Hâdî fi usûli’d-dîn*, s. 53.

<sup>145</sup> el-Hadîd 57/4, *وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ*

<sup>146</sup> Bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 306.

olandır” meâlindeki âyet<sup>147</sup> hakkında ise Katâde’nin (ö. 118/736): “O’na gökte de ibadet edilir, yerde de ibadet edilir” dediği nakledilmektedir.<sup>148</sup> Aynı şekilde Selef’e göre: “Göklerdeki ve yerdeki her şeyi Allah’ın bildiğini görmüyor musun? Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın. Beş kişi gizlice konuşmaz ki altıncıları O olmasın. Bundan daha az yahut daha çok da olsalar, nerede olurlarsa olsunlar, O mutlaka onlarla beraberdir” meâlindeki âyette<sup>149</sup> geçen “beraberlik” sözüyle “ilim” kastedilmiş, Cenâb-ı Hakk’ın arşın üzerindeki makâmından ilmi vasıtasıyla her türlü gizli konuşmadan haberdâr olduğu ve orada bulunan her bir kişinin durumunu bildiği belirtilmiştir. Zirâ her nerede olurlarsa olsunlar Allah insanları ilmiyle kuşatmakta ve onların hallerini görmektedir.<sup>150</sup>

Müteahhir Kerrâmîler’in savunduğu gibi, Selefiyye’ye göre de, Allah ile arş arasında naslarda ispat edilen, ashâb ve tâbiîn âlimleri yanında müctehid imamlarca da kabul edilen bir yön ilişkisi mevcûd olup bunun inkârı mümkün değildir. O, zâtı itibâriyle yaratıkları arasında değil, arşın üzerindedir; âhiret hayatında da öyle olacaktır. Ancak Cenâb-ı Hak arşa bitişmekten, dokunmaktan (temâs) ve ona hulûl etmekten münezzehtir. O’nun arşın üzerinde oluşu, bir insanın taht üzerinde oturduğu veya bir cismin diğer bir cisim üzerinde durduğu gibi düşünülemez.<sup>151</sup> Selef’in “cihet” (yön), “ulûv” (yukarıda bulunuş) ve “mübâyenet” (beynûnet/ayrılık) kavramları<sup>152</sup> etrafında şekillenen bu ulûhiyyet telakkîsi doğrudan doğruya Cenâb-ı Hakk’a sınırları belirlenmiş bir mekân atfetmek anlamına gelmediği gibi, O’nun nâmütenâhî bir varoluşa sahip olduğu düşüncesini de ortadan kaldırmamaktadır. Ancak bu yaklaşımın, “arş” kavramı üzerinden Allah’ın sonsuzluğu ile sonlu âlem arasında bir sınır (had) çizerek, en azından ilâhî mekânsızlık ve sınırsızlık sahasına bir başlangıç noktası tâyin ettiğini söylemek mümkündür.

<sup>147</sup> ez-Zuhruf 43/84. وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ

<sup>148</sup> Buhârî, *Halku ef’âli’l-ibâd ve’r-red ale’l-Cehmiyye ve ashâbü’t-ta’tîl*, s. 20.

<sup>149</sup> el-Mücâdile 58/7.

<sup>150</sup> Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Akîde*, s. 78; Dârimî, *er-Red ale’l-Cehmiyye*, s. 42; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 304; Buhârî, *Halku ef’âli’l-ibâd*, s. 10; İbn Kudâme, *İsbâtü sıfati’l-ulûv* (nşr. Ahmed b. Atıyye el-Gâmîdî), Beyrut 1988, s. 166-167; Beyhakî, *el-Esmâ’ ve’s-sıfât*, Beyrut 1984, s. 541-543.

<sup>151</sup> Zehebî, *Kitâbü’l-Ulûv*, II, 863 vd.

<sup>152</sup> Bu kavramların aynı zamanda birer zâtî sıfat olarak kabul edildiği dikkate alınır, Selefiyye’ye göre ilâhî (sübûtî) sıfatlar arasında bunlara yer vermeyen kelâmcıların tamamının “Muattıla”dan (Ehl-i ta’tîl) sayılması gerektiği neticesine ulaşılır. krş. İbn Ebü’l-İzz, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*, s. 251.

Teşbîh fikrinden uzak durmayı vaad etmesine rağmen Selef'i, Allah'a yön ve sınıır nispetine iten temel sâik, bu konudaki nasların bütünüün oluşturduğu güçlü tesîrin yanı sıra, Cenâb-ı Hak'ın zihnî bir varlık olmaktan öte hâricî, reel ve nesnel bir vücûda sahip bulunduğu düşünçesi olmalıdır. Allah Teâlâ'nın kendi zâtıyla kâim bir hakîkatinin mevcûd olduğu düşünöldüğünde, O'nun ya görünen âleme karışmış ve onunla iç içe ya da âlemden ayrı ve onun dışında bulunması gerekecektir. Bu iki seçeneğin hâricinde üçüncü bir ihtimâlin söz konusu edilmesi ise aklın açık ve kesin ilkelerini (üçüncü halin imkânsızlığı prensibi) inkâr etmek anlamına gelecektir.<sup>153</sup> Dolayısıyla Allah Teâlâ yarattığı şeylerin içerisine hapsolmuş, eşyâya hulûl etmiş veyahut onların arasına yerleşmiş olmadığını göre: “Yarattıklarına nazaran hangi konumdadır?” veya “zâtıyla nerededir?” sorusuna Selef'in verdiğı cevap kendi düşünce sistematığı açısından son derece basittir:

“Belki cihet-i ulüvdedir. Cenâb-ı Hak'ın mahlûku üzerine ulüvvü vardır. Kâle Teâlâ: ‘Ve hüve'l-aliyyü'l-azîm.’ İşte semâda olmasının mânası budur. Cenâb-ı Hak hakîkati üzerine arşın fevkindedir. Ondan dolayı arştan küçük veya büyük veya ona müsâvî olması lâzım gelmez. Ulüv, fevkiyet-i rubûbiyyettedir. Bununla beraber mahlûka karîbdir. Cenâb-ı Hak arşın fevkinde olduğu halde ona ittisâli, onda temekkünü yoktur.”<sup>154</sup>

Haberî sıfatlar konusunda büyük ölçüde Selef'e uyan ve bu bağlamda arşa istivâyı O'nun hakîkî bir sıfatı olarak değerlendiren Ebü'l-Hasan el-Eş'arî,<sup>155</sup> Allah Teâlâ'nın hulûl etmeksizin ve mekân tutmaksızın (istikrâr) göklerin üzerinde bulunan arşa istivâ ettiğini söyler.<sup>156</sup> Müslümanların duâ ederken ellerini yere ya da başka bir

<sup>153</sup> Bk. İbn Ebü'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 256, 263.

<sup>154</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 300. Selef'in müteşâbih naslar ışığında Zât-ı ilâhî hakkında yaptığı bu değerlendirme, diğçer haberî sıfatların anlaşılması hususunda da kendi sistemi açısından bir hareket noktası veya mâkul bir zemin teşkil edecektir. Zirâ arşın üzerinde “mekânsız bir mekân”da bulunduğu kabul edilen bir varlığın, insanlara benzemeyen “eli, avucu, yüzü, gözü, ayağı” vb. vasıflarının olması, bulunduğu yüksek makâmından elçi ve vahiy “göndermesi” (inzâl), oradan dünya semâsına “inmesi” (nüzûl), insanların yanına “gelmesi” (mecî') de pek tabîi ve anlaşılabilir bir durum olsa gerektir.

<sup>155</sup> Allah'ın zâtî varlığı bakımından gökte bulunduğunu îmâ eden nasları hakîkat mânaları üzere anladığı görölen Eş'arî, konuyla ilgili âyetlere mecâzî anlamlar yüklemeye çalışanları ta'tile yönelmek ve sıfatları nefyetmekle eleştirir (bk. Eş'arî, *el-İbâne*, s. 95). Bununla birlikte onun kelâmî görüşlerini telif eden İbn Fûrek, Allah'ın fiillerinin zâtıyla kâim olmadığını savunan Eş'arî'nin, bir fiil olarak değerlendirdiğı “istivâ”yı Allah'ın kadîm sıfatları arasında saymadığını belirtir. bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 41, 325-326.

<sup>156</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 89.

yöne değil de yukarı doğru açmalarının, Cenâb-ı Hakk'ın gökte bulunduğuna delâlet ettiğini savunan Eş'arî, aynı konuda İbn Abbâs'ın şöyle söylediğini nakleder: “Allah'ın yarattıkları üzerine düşününüz, fakat O'nun zâtı hakkında akıl yürütmeyiniz. Allah'ın kürsîsi ile semâ arasında bin yıllık mesafe vardır. Allah Teâlâ ise kürsînin üzerindedir.” Aynı şekilde Allah'ın gökte olduğunu söyleyen câriye hakkındaki hadis de, O'nun semânın fevkinde yer alan arşının üzerinde bulunduğuna delâlet etmektedir. Ancak Eş'arî'ye göre buradaki “fevkiyyet”, yani Allah'ın zâtının yedi göğün üzerindeki arşa bulunması, O'nun arşa yakın olduğu anlamına gelmemektedir.<sup>157</sup>

Bazı araştırmacılar Ebû Hanîfe'nin bu meselede Selefîyye ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ile benzer görüşleri paylaştığını, onun Allah'ın yarattıklarından ayrı olarak arşın üstünde olduğuna inanmayı gerekli görerek arşı, Allah ile yaratılmışlar arasında bir sınır kabul ettiğini kaydetmektedir.<sup>158</sup> Muhtelif kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bazı ifadeler de bu değerlendirmeyi teyit eder niteliktedir. Meselâ Beyhakî'nin senediyle birlikte naklettiği bir rivâyete göre Tirmîz'den Kûfe'ye gelerek halka Cehmiyye'nin görüşlerini benimsetmeye çalışan bir kadın, burada karşılaştığı Ebû Hanîfe'ye: “Kendisine ibadet ettiğin ilâhın nerededir?” diye sormuş, Ebû Hanîfe bir müddet düşündükten sonra bu kadına: “Allah Teâlâ yerde değil, göktedir” şeklinde karşılık vermiştir. Bunun üzerine orada bulunan başka biri: “Peki: ‘Her nerede olursanız, O sizinle bereberdir’ meâlindeki âyeti<sup>159</sup> nasıl yorumluyorsun?” şeklinde bir soru sorunca, Ebû Hanîfe: “Bu senin, kendisinden uzakta olduğun birine mektup yazarak ‘ben seninle beraberim’ demen gibidir” cevabını vermiştir.<sup>160</sup>

Konuyla ilgili Ebû Hanîfe'den nakledilen bir diğer rivâyet ise onun talebelerinden Ebû Mutî' el-Belhî'nin tertîb ettiği *el-Fıkhu'l-ekber* adlı esere dayandırılır. Buna göre Ebû Mutî' el-Belhî şunları kaydeder: “‘Ebû Hanîfe'ye Rabbimin semâda mı yoksa yerde mi olduğunu bilmiyorum’ diyen kimsenin durumunu sordum. O da: ‘Bu kimse kâfir olur, çünkü Allah Teâlâ: ‘Rahmân arşa istivâ etti’<sup>161</sup> buyurmuştur,

<sup>157</sup> Eş'arî, *el-İbâne*, s. 90, 96. Ayrıca bk. Y. Şevki Yavuz, “Kürsî”, *DİA*, XXVI, 572-573.

<sup>158</sup> Bk. Y. Şevki Yavuz, “Arş”, *DİA*, III, 409; a.mlf. “İstivâ”, *DİA*, XXII, 402. krş. Ali el-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-ekber*, s. 61.

<sup>159</sup> el-Hadîd, 57/4.

<sup>160</sup> Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, s. 540. krş. Zehebî, *Kitâbü'l-Ulûv*, II, 931.

<sup>161</sup> Bk. Tâhâ 20/5.

O'nun arşı ise yedi göğün üzerindedir' dedi. Ardından 'Allah'ın arşın üzerinde olduğunu (arşa istivâ ettiğini) kabul ediyorum, fakat arşın gökte mi, yoksa yerde mi olduğunu bilmiyorum' derse ne olur? diye sordum, cevâben şöyle dedi: 'Yine kâfir olur, zirâ Allah'ın gökte olduğunu inkâr etmiştir. Her kim O'nun gökte olduğunu reddederse küfre düşer. Çünkü Allah Teâlâ a'lâ-i illiyyindedir, O'na aşağıya değil, yukarı yönelerek duâ edilir.'<sup>162</sup>

*Tahâvî Akîdesi*'nin şârihi İbn Ebü'l-İzz'e göre, Allah'ın gökte olduğu düşüncesi Hanefî mezhebinin temel itikâdî prensiplerinden biridir. Bu sebeple kendisini Hanefî mezhebinden saymakla birlikte Allah'ın semâda olduğunu kabul etmeyenlerin durumu, Mu'tezile'den ya da başka bir mezhepten oldukları halde Hanefîlik iddiâsında bulunan kimselerin pek çok hususta bu mezhebin görüşleriyle ters düşmelerine benzemektedir. Aynı şekilde Ebû Hanîfe'nin en önemli talebeleri arasında yer alan Ebû Yûsuf'un, Cenâb-ı Hakk'ın arş üzerinde olduğunu reddeden Bîşr el-Merîsî'yi bu görüşünden dönerek tövbe etmeye çağırması hâdisesi de ilmî çevrelerce bilinen bir husustur. Şâyet Allah'ın gökte bulunduğunu bildiren naslar mecâzî mânaya hamledilerek, "O'nun kullarından ya da arştan daha hayırlı, daha yüce ve üstün olduğu" şeklinde te'vîl edilecek olursa, bu durum mâlûmun îlâmından öte bir anlam ifade etmeyecektir. Çünkü "Allah, kullarından ya da kendi arşından daha yücedir" şeklindeki bir söz belâgat açısından ancak "kar soğuktur", "ateş sıcaktır" veyahut "güneş kandilden daha aydınlıktır" tarzındaki bir cümle ile eşdeğer olabilir. Böyle bir ifadede ise ne temcîd ve tazîmden, ne de medihten bahsedebilmek mümükün değildir.<sup>163</sup>

Ebû Hanîfe'nin bugün elimizde bulunan ve *el-Fıkhu'l-ekber*'in Ebû Mutî' el-Belhî rivâyeti olarak da bilinen *el-Fıkhu'l-ebzat* adlı risâlesinde yukarıdaki nakillere benzemekle birlikte onlara nispetle daha sınırlı bir ibâreye yer verilmektedir. Oldukça kısa ve müphem bir mâhiyet arzeden söz konusu metine göre Ebû Hanîfe, kendisine herhangi bir soru yöneltilmeksizin şöyle demiştir: "Rabbimin semâda mı yoksa yerde

<sup>162</sup> Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed el-Herevî'nin (ö. 481/1089) *el-Fârûk* adlı eserinde senediyle birlikte kaydedildiği belirtilen bu rivâyet, bazı ilâvelerle birlikte muhtelif kaynaklarda nakledilmektedir. bk. Zehebî, *Kitâbü'l-Ulûv*, II, 935; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Hameviyyetü'l-kübrâ* (nşr. Hamed b. Abdülmuhsin et-Tüycerî), Riyad 1998, s. 324-326; İbn Ebü'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 260-261. krş. Zehebî, *a.g.e.*, II, 938; İbn Kudâme, *İsbâtü sıfati'l-ulüv*, s. 170.

<sup>163</sup> İbn Ebü'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 261. "Allah'a herhangi bir nitelik ancak medih maksadıyla nispet edilir." bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 41.



mi olduğunu bilmiyorum’ diyen kimse küfre düşmüş olur. Aynı şekilde ‘Allah arşta, fakat arşın gökte mi yoksa yerde mi olduğunu bilmiyorum’ diyen kimse de kâfir olur.” Ebû Hanîfe bunun ardından: “Allah Teâlâ’ya duâ ederken aşağıya değil, yukarıya doğru yönelinir. Çünkü aşağının rubûbiyyet ve ulûhiyyet nitelikleri açısından hiçbir değeri yoktur” cümlesini ekleyerek câriye hadisini bu hususa örnek olarak zikreder.<sup>164</sup>

Şu halde Selefî kaynaklar tarafından rivâyet edilen ibârede Allah’ın gökte ve arşın üzerinde bulunduğu anlayışı açık bir şekilde ortaya konulup, bu inancı reddeden ya da onu kabul etme hususunda tereddüt gösteren kimselerin küfre düşeceği söylenirken, Ebû Hanîfe’nin bugüne değin neşredilmiş haliyle elimizde bulunan eserinde yer alan metinde ise nâşirin de işaret ettiği gibi, küfrü gerektiren hususun ne olduğu tam olarak açıklanmamaktadır.<sup>165</sup> Başka bir deyişle Mâtürîdîler’in naklettiği rivâyette “Allah’ın gökte olduğunu reddetmenin küfrü gerektirdiği” şeklinde açık bir hüküm yer almaz.<sup>166</sup> Dolayısıyla Selefîyye’nin naklinden farklılık taşıyan söz konusu rivâyeti günümüze ulaştıran Mâtürîdiyye bilginleri, metin içerisinde herhangi bir gerekçelendirme yapılmamış olmasından kaynaklanan anlam boşluğunu, yine kendi yaklaşımları doğrultusunda açıklama yoluna gitmişlerdir. Meselâ metni bu son haliyle

<sup>164</sup> Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu’l-ebşat”, *el-Akîde ve ilmü’l-keîâm min a’mâli’l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî* içinde, s. 607, 609; Beyâzîzâde, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin İtikâdî Görüşleri*, s. 101. Câriye hadisini Abdullah b. Revâha’ya dayandıran Ebû Hanîfe, yukarıda nakledilen rivâyetten farklı olarak hadiste zikredilen olayı şöyle aktarır: “Abdullah b. Revâha’nın koyunlarına çobanlık eden bir câriyesi vardı. Bir ara Abdullah, bu çobana sürünün içerisindeki bir koyuna özellikle iyi bakmasını tenbih etti. Çoban, sahibinin sözünü tutmuş ve koyun iyice semiz bir hale gelmişti ki, onun diğer koyunlarla ilgilendiği sırada bir kurt gelerek bu koyunu kapıp kaçtı. Daha sonra Abdullah, söz konusu koyunun sürünün arasında bulunmadığını fark edince, çoban durumu kendisine anlattı. Abdullah b. Revâha bunun üzerine (sinirlenip) o kadın çobanı tokatladı. Ancak sonradan yaptığına pişman olarak gidip durumu Rasûlullah’a (s.a.v.) anlattı. Sahâbîsinin bu davranışını esefle karşılayan Hz. Peygamber: ‘İnanan bir kadının yüzüne vurdun (öylemi)!’ diyerek ona çıkıştı. Abdullah b. Revâha’nın: ‘O hiçbir şeyden anlamayan zencî bir kadındır (îmâmı veya İslâm’ı nasıl bilir?)’ sözleriyle kendini savunmaya çalıştığını gören Hz. Peygamber, orada bulunanlardan birini gönderip bu câriyeyi yanına getirtti ve ona: ‘Allah nerededir?’ diye sordu. Kadın: ‘Allah semâdadır’ cevabını verdi. Hz. Peygamber: ‘Peki ben kimim?’ diye sorunca, kadın tekrar: ‘Sen Allah’ın elçisisin’ şeklinde karşılık verdi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.), Abdullah b. Revâha’ya: ‘O inanan (mü’mine) bir kadındır. Onu (derhal) âzat et!’ diye emir buyurdular.” bk. Ebû Hanîfe, *İmâm Âzam Ebû Hanîfe Müsnedi*, s. 42-43.

<sup>165</sup> M. Zâhid el-Kevserî, söz konusu metnin Mâtürîdî kaynaklarda yer almayan bölümlerinin, bir takım haşvî görüşleriyle tanınan Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed el-Herevî (ö. 481/1089) tarafından kendi görüşlerini desteklemek maksadıyla sonradan ilâve edildiğini söyler. Kevserî’ye göre söz konusu müellifin *el-Fârûk* adlı eserinde yer verilen bu muharref rivâyet daha sonraları ilmî çevrelerde yaygınlık kazanmış ve Allah’ın gökte olduğunu ispat amacıyla Selefîyye bilginleri tarafından sıkça başvurulan bir delil haline gelmiştir. bk. Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu’l-ebşat”, *el-Akîde ve ilmü’l-keîâm min a’mâli’l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî* içinde, “neşreden notu”, s. 607-608.

<sup>166</sup> Krş. İbn Kudâme, *İsbâtü sıfati’l-ulüv*, “neşreden notu”, s. 170.

nakleden Ebü'l-Leys es-Semerkindî: “Rabbimin semâda mı yoksa yerde mi olduğunu bilmiyorum” diyen kimse küfre düşmüş olur, çünkü bu söz Allah’ın bir mekânının bulunduğu izlenimini uyandırmaktadır, bu ise O’na ortak koşmak anlamına gelir” yorumunu yapar. Müellife göre “Allah âyette belirtildiği gibi arşa istivâ etmiştir, ancak arşın gökte mi yoksa yerde mi olduğunu bilmiyorum” diyen kimse de bir anlamda Allah’ın gökte mi yoksa yerde mi olduğunu bilmediğini îmâ ederek, aynı şekilde O’na mekân nispet etmiş olmaktadır.<sup>167</sup> Halbuki “Allah’ın arşın üzerinde” olması, azamet ve rubûbiyyet bakımından yüceliğini (ulûv) ifade eder, yoksa bu söz O’nun mekânının yüksekte olduğu veya mesafe bakımından uzakta bulunduğu mânasına gelmez.<sup>168</sup>

Ebû Mutî‘ el-Belhî’nin “Allah’ın nerede olduğunu bilmiyorum” diyen kimse hakkındaki sorusuna, Ebû Hanîfe’nin: “Bu kimse, Cenâb-ı Hakk’ı bütün mekânlarda bulunmakla vasıflandırması sebebiyle küfre düşmüştür” şeklinde cevap verdiğini kaydeden Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî ise, bu hükmün gerekçesi olarak iki farklı noktaya işaret eder. Öncelikle söz konusu kimse “bilmiyorum” sözüyle Allah hakkındaki bilgisizliğini açığa vurmuş olmaktadır. Dolayısıyla Allah’ı tanıma hususunda câhil olan bir kişinin küfrüne hükmedilir. Yine Ebû Hanîfe’nin, aynı cümleden hareketle Allah’ın insanlar tarafından bilinmeyen bir “eyniyet”inin, yani bizce mâlûm olmayan bir mekânının bulunduğu sonucunu çıkarmış ve bu sebeple onun küfrüne hükmetmiş olması da mümkündür.<sup>169</sup>

Yukarıda zikredilenlere ilâve olarak *el-Fıkhu’l-ebsat*’ta nakledilen “Allah Teâlâ nerededir?” şeklindeki bir soruya Ebû Hanîfe’nin: “Mahlûkâtı yaratmadan önce, henüz hiçbir mekân mevcûd değilken Allah Teâlâ vardı. Cenâb-ı Hak, hiçbir mekân (eyne), yaratık ve nesne yokken dahi varlık sahibidir. O, her şeyin yaratıcısıdır” tarzında cevap vermiş olması da, Selefiyye kaynakları karşısında Mâtürîdîler’in yorumunu destekler

<sup>167</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ebsat*, s. 112-113. krş. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 200.

<sup>168</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ebsat*, s. 124. krş. Ebû Nasr Tâceddin es-Sübki, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, s. 83.

<sup>169</sup> Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, vr. 36a.

niteliktedir. Nitekim bu ifadeye Allah'a mekân nispetinin reddi kadar, belirli bir konum veya cihet nisbetinin de olumsuzlandığı görülmektedir.<sup>170</sup>

### aa) Arşâ İstivâ ile İlgili Âyetlerin Te'vîli

Allah'a mekân nispeti ile ilgili nasların anlaşılması konusunda müslüman bilginlerin aralarında ihtilâf ettiğini belirten İmâm Mâtürîdî,<sup>171</sup> bu konuda üç farklı yorum biçiminin ortaya çıktığını söyler:

a) Bunlardan ilkin benimsenler, Allah'ın arşa istivâ etmekle vasıflandığını, başka bir ifadeyle istivânın O'nun hakîkî bir sıfatı olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre "arş", melekler tarafından kuşatılıp taşınan bir tahttır. "Melekler onun kenarlarındadır. O gün Rabbinin arşını bunların da üzerinde sekiz taşıyıcı taşır",<sup>172</sup> "Melekleri de, Rablerini hamd ile tesbîh edip yücelterek arşın etrafını kuşatmış halde görürsün"<sup>173</sup> ve "Arşı taşıyanlar ve onun çevresinde bulunanlar (melekler) Rablerini hamd ederek tesbîh ederler"<sup>174</sup> meâlindeki âyetlerde bu duruma işaret edilmektedir. Bu görüşün sahipleri, Allah'ın arşa istivâsının Kur'ân'da bildirildiğini,<sup>175</sup> yine insanların duâ ederken ya da bir hayır umduklarında ellerini göğe doğru kaldırmalarının da Allah'ın gökte oluşuna delâlet ettiğini söylerler. Ayrıca onlar, "... Sonra da *arşâ istivâ* etti" meâlindeki âyetten<sup>176</sup> hareketle Allah'ın arşa istivâsını sonradan meydana gelen bir hâdise olarak tasavvur etmişlerdir.<sup>177</sup>

b) İkinci görüşe göre, bazı âyetlerde de zikredildiği üzere Allah Teâlâ her yerdedir.<sup>178</sup> Öncekilerin iddia ettikleri gibi Allah'ın yalnızca arşın üzerinde olduğunu

<sup>170</sup> Bk. Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-ebsat", *el-Akîde ve ilmü'l-keîâm min a'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî* içinde, s. 613. krş. a.e., "neşredeninin notu", s. 607; Beyâzîzâde, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, s. 100.

<sup>171</sup> Bu meseledeki farklı görüş sahiplerinden bahsederken müslümanlar (Ehl-i İslâm) tâbirini kullanması Mâtürîdî'nin, Allah'a mekân atfedilmesi de dâhil olmak üzere hiçbir yaklaşımı tekfir sebebi saymadığının ve Selefiyye'nin aksine konunun güçlüğünden kaynaklanan hatalı yorumların mâzur görülmesi gerektiği kanaatini taşıdığı bir işareti olmalıdır.

<sup>172</sup> el-Hâkka 69/17, وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ

<sup>173</sup> ez-Zümer 39/75, وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَاقِّقِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ

<sup>174</sup> el-Mü'min 40/7, الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ

<sup>175</sup> Bk. Tâhâ 20/5.

<sup>176</sup> el-A'râf 7/54.

<sup>177</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 104.

<sup>178</sup> Bk. el-Zuhuruf 43/84; Kâf 50/16; el-Vâkıa 56/85; el-Mücâdile 58/7.

söylemek, yani bir mekânda bulunup diğer bir mekânda bulunmadığını ileri sürmek O’nu sınırlandırmak anlamına gelir. Çünkü kendi mekânından daha büyük olamayacağına göre Allah’a tahsîs edilen mekânın sınırı (had) aynı zamanda O’nun zâtının da sınırını teşkil edecektir. Halbuki Cenâb-ı Hak sınırı bulunmaktan münezzehtir.

c) Mâtürîdî’nin kaydettiği üçüncü görüşü benimseyenlere göre ise Allah’ı ne belirli bir mekânda ne de bütün mekânlarda bulunmakla nitelemek isâbetli bir yaklaşım değildir. Ancak “mekânları koruyup gözeten ve onlar üzerinde söz sahibi olan” mânası kastedilerek “mecâzen” Allah’a mekân atfedilmesi bundan müstesnâdır.<sup>179</sup>

Müşebbihe ve Mücessime’nin “Allah’ın arşa temas ederek onu *mekân* tuttuğu” biçimindeki istivâ anlayışı ile Selef’in “*cihet* itibariyle Allah’ın arşın üstünde bulunduğu” şeklindeki görüşlerini aynı kategoride değerlendirdiği anlaşılan Mâtürîdî, hem her iki yönüyle bu yaklaşımı hem de Mu‘tezile ile Neccâriyye’ye atfedilen “Allah’ın bütün mekânları kuşattığı” fikrini çeşitli açılardan tenkit eder. Yukarıda zikredilen görüşlerden hangisini benimsediğini açıkça belirtmese de konuyla ilgili âyetler hakkındaki değerlendirmeleri incelendiğinde, Mâtürîdî’nin üçüncü sırada zikrettiği “lügavî mecâza başvurma” yöntemini benimsediği anlaşılır.<sup>180</sup> Cenâb-ı Hakk’a mekân nispeti meselesini iki ayrı başlık altında ele alan Mâtürîdî, sözü edilen görüşleri tek tek inceleyip eleştirmek yerine, meseleye bir bütün halinde bakarak Allah’a mekân nispetinin imkânsızlığı üzerinde durmayı tercih eder. Ona göre, Allah Teâlâ’nın belirli bir mekânda bulunduğunu öne sürmekle Zât-ı Bârî’nin tüm mekânları kuşattığını iddia etmek arasında bir fark bulunmamaktadır. Hatta Allah’a tek bir mekânın nispetinin, bu mekâna ayrıcalık kazandırmak mânasında te’vîl edilebilmesi bakımından, bütün mekânların nispetinden daha mâkul olduğu da söylenebilir.<sup>181</sup>

<sup>179</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 105.

<sup>180</sup> Nasıl “Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz, ona şah damarından daha yakınız” (Kâf 50/16) ve “Üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın” (el-Mücâdile 58/7) meâlindeki âyetlerde Allah Teâlâ’ya belli bir mekânın nispet edildiği söylenemezse, aynı şekilde istivâ âyetinden hareketle Allah’ın üst mekânda bulunduğunu iddia etmek de mümkün değildir. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 164.

<sup>181</sup> Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 165. “Mu‘tezile ve Kaderiyye’nin bu konudaki görüşü, Müşebbihe’nin (Selefiyye?) yaklaşımından daha kötüdür. Çünkü onların “Allah her yeredir” şeklindeki sözleri O’nun yırtıcıların, yabânî hayvanların ve haşerâtın karınlarında da olmasını

Konuyla ilgili nasları, âlemdeki varlıklar ile Allah Teâlâ arasında “dil düzleminde kurulan bir tür izâfet (nispet) ilişkisi” bağlamında ele alan Mâtürîdî, Allah’ın göklerin, yerin ve bütün âlemlerin rabbi olduğunu ve her şeyin fevkinde bulunduğunu bildiren bir kısım âyetlerde<sup>182</sup> bütün nesnelere Allah’a ya da O’nun tüm nesnelere nispetinin göze çarptığını söyler. Diğer taraftan “Allah kendisine karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir”<sup>183</sup> ve “Şüphesiz câmiler Allah’ındır”<sup>184</sup> meâlindeki âyetler ile “Allah’ın devesi”<sup>185</sup> ve “Allah’ın evi”<sup>186</sup> gibi terkiplerde ise nesnelere içerisinden özellikle belirli bir bölümü Allah’a nispet edilmektedir. Mâtürîdî’ye göre ilk gruba giren ve bütün varlıkları Allah’a nispet eden (izâfet-i külliyye) âyetler, O’na yücelik (ulûv), yükseklik (rif’at), tâzim ve şeref atfetme mânasını ifade ederken; ikinci gruptakiler (izâfet-i hâs/cüz’iyye), O’na nispet edilen eşyâyı veya şahsı kendi türünden olan diğer nesnelere ayırıp, onu daha kıymetli ve ayrıcalıklı bir konuma yükseltme maksadı taşımaktadır. Nitekim “her şeyin rabbi, her şeyin ilâhî” denildiğinde Allah Teâlâ’nın büyüklüğüne ve yüceliğine işaret edilir. “Muhammed’in rabbi, İbrâhim’in ilâhî” gibi ifadeler kullanıldığında ise bu peygamberlerin şerefendirilip yüceltilmeleri hedeflenmektedir.<sup>187</sup> Selef’in yaptığı gibi “ulûv” ve “rif’at” kavramlarını kullanmaktan kaçınmayan Mâtürîdî, aynı zamanda yaratılmışlardan herhangi birinin Allah’a nispet edilmesi meselesinde bilinmesi gereken temel bir ilke olarak şu hususa dikkat çekmeyi de ihmâl etmez:

“Burada sözü edilen izâfetlerden hiçbiri, yaratıkların birbirine nispetinden anlaşılabilir (mekân tutma, yerleşme, üstte olma vb.) bir mânaya benzer tarzda düşünülemez. Ancak bu durum, eşyânın Cenâb-ı Hakk’a nispetinden anlaşılabilir mânanın bir benzerinin yaratılmışlar nezdinde de geçerli olabileceği ihtimâlini tümüyle ortadan kaldırmaz. Meselâ (“padişâhın sarayı” ifadesinde olduğu gibi) her hangi bir yerin hükümdâra nispeti (izâfetü’t-tahsîs) o yerin önemini belirtmek maksadı taşırken, (“cihân padişâhı”

---

gerektirir ki, Allah Teâlâ şüphesiz bunlardan münezzehtir.” Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ebsat*, s. 123.

<sup>182</sup> Bk. el-Fâtiâhâ 1/2, el-En'âm 6/18, er-Ra'd 13/16, en-Nahl 16/50, es-Sâffât 37/5.

<sup>183</sup> en-Nahl 16/128.

<sup>184</sup> el-Cin 72/18.

<sup>185</sup> Bk. eş-Şems 91/13.

<sup>186</sup> Bk. el-Hac 22/26.

<sup>187</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 105-106, 165.

sözündeki gibi) bütün mekânların hükümdâra nispeti (izâfetü'l-umûm) hükümdârın ve onun saltanatının üstünlüğünü ifade eder.”<sup>188</sup>

Böylece âyetlerin bir kısmında Allah'ın arş ve semâ gibi üst bir mekâna, diğer bir kısmında ise yer, gök ve insanların civârı gibi bütün mekânlara nispet edildiğine dikkat çeken Mâtürîdî, O'nun ne kendine mahsûs belirli bir mekânda ne de bütün mekânlarda bulunmasının mümkün olmadığını belirtir. Çünkü ezelde, henüz hiçbir mekân mevcûd değilken var olan Allah Teâlâ, bütün mekânlar yok olsa da kuşkusuz varlığını devam ettirecektir. O, hiçbir şey yaratılmamışken nasıl var idiyse, şimdi de aynı hal üzere varlığını sürdürmektedir.<sup>189</sup> Cenâb-ı Hak değişmekten, yokluğa mâruz kalmaktan, dönüşüp hükmünü yitirmekten münezzehtir. Çünkü bu sayılanlar hâdis varlıkların ayırt edici vasıflarını teşkil eder. Şu halde Allah'ın öncesinde var olmayan bir mekânla temekkün ilişkisi içerisinde bulunduğunu ya da ona nispetle (ulûv [üst] vb.) kendisine bir konum tâyin ettiğini söylemek, Zât-ı Bârî'nin bir halden diğer bir hale geçtiğini, değişip dönüştüğünü, varlığında bir mekâna muhtaç olduğunu ve bu yönüyle yaratılmışlara ait bazı nitelikleri taşıdığını iddia etmek anlamına gelecektir. Halbuki

<sup>188</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 106. krş. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 242. Gramer açısından, kurulu her cümlenin “bir şeyin (yüklem) başka bir şeye (özne) nispeti”ni ifade ettiği dikkate alınırsa, Mâtürîdî'nin “yaratılmışların (cüz'î veya küllî) bir biçimde Cenâb-ı Hakk'a nispeti hakikat değil, mecâz ifade eder” şeklinde özetlenebilecek olan bu temel yaklaşımı, yalnızca “isim cümlelerini” kapsamaktadır. Ancak bu tespit, fiilî-haberî sıfatlar meselesinde görüleceği üzere, Mâtürîdiyye nazarında naslarda Allah'a nispet edilen fiillerin tamamının hakikat düzeyinde değerlendirildiği anlamına gelmemektedir. Nitekim fiilin fâile nispetinin üç türü bulunduğunu belirten Mâtürîdîler'e göre: a) Bunların ilki, ister yaratma (icâd) isterse kesb yönünden olsun fiilin hakikî mânada fâile ait bulunması halidir. b) İkincisi fiilin, kendisinin meydana gelmesine vesile olan durumlara (ahvâl) ve şartlara nispetidir. Başka bir ifadeyle bu, fiilin hakikî fâili dışındaki bir kısım sebeplerle ilişkisi (tesbîb) dikkate alınarak yapılan mecâzî bir nispettir. c) Sonuncusu da yine mecâzen, fiilin (veya olayın) içerisinde gerçekleştiği mekâna nispetidir. “Kur'ân'ın, inkârcıların azgınlık ve küfrünü artırması”, “putların, insanlardan çoğunu saptırması” ve “dünya hayatının, onları aldatması” gibi ifadelerin geçtiği âyetler (bk. el-En'âm 6/70, el-Mâide 5/64, İbrâhim 14/36) son iki tür nispete misâl teşkil etmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV, 268, V, 303; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, II, 314; Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Mâtürîdî*, vr. 253b; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'imâd fi'l-i'tikâd*, vr. 68b.

<sup>189</sup> Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'den nakledilen “ezelde hiçbir mekân mevcûd değilken Allah Teâlâ vardı” cümlesini (Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu'l-ebsat”, *el-Akîde ve ilmü'l-keâm min a'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî* içinde, s. 613) bu meselenin izâhında kullanılan vecîz bir ifade olarak (“kâne ve lâ mekân” biçiminde) pek çok kez zikretmektedir. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 106, 115, 164, 165. krş. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 219; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 519; II, 998.

eşyânın ve hareketin yaratıcısı olan Allah, zaman ve mekândan münezzehtir.<sup>190</sup> Diğer bir deyişle O, tüm mekânların dayanağı, bütün zamanların kaynağıdır.<sup>191</sup>

Mâtürîdî, açıkça belirtmemekle birlikte gerek Selefiyye'nin, Allah'ın arşın üzerinde bulunduğu, aksi halde O'nun yerin altında veya aşağılarda olması gerekeceği şeklindeki görüşünü, gerekse Ebû Hanîfe'nin onların bu yaklaşımını destekler tarzdaki: "Aşağının rubûbiyyet ve ulûhiyyet nitelikleri açısından hiçbir değeri yoktur"<sup>192</sup> sözünü isâbetsiz bulmaktadır. Zirâ oturmak veya ayakta durmak üzere bulunduğu yerden daha yükseğe çıkmasının kişiye şeref, üstünlük (ulûv), azamet veya büyüklük kazandırmayacağı herkesçe bilinmektedir. Tıpkı bunun gibi, evlerin çatılarına çıkan veya dağlara tırmanan bir insanın kendisiyle aynı özden olan diğer hemcinslerine karşı herhangi bir üstünlük elde etmesi de söz konusu değildir.<sup>193</sup> Ayrıca "yukarı" ve "aşağı" kavramlarının canlıların (hayevân) başları ve ayaklarının yeryüzündeki duruşuna nispetle tâyin edildiği, uzay boşluğu açısından bunların göreceli kavramlar olduğu da akıldan çıkarılmamalıdır.<sup>194</sup> Dolayısıyla İmâm Mâtürîdî'ye göre "arşın azamet ve yüceliğinden" bahseden, onun önem ve değerini vurgulamak maksadı taşıyan istivâ âyetini,<sup>195</sup> hakikat mânasına hamlederek "Allah'ın maddî anlamda yüksekte" bulunuşu biçiminde yorumlamak doğru değildir. Nitekim arş nûrdan ya da cevherden meydana gelen, insan bilgisinin ulaşamayacağı bir varlıktır. Benzer bir biçimde Hz. Peygamber'den nakledilen güneşin ışığını ve ayın parlaklığını arştan aldığı yolundaki bazı hadislerde de arşın yaratılmış bulunan nesnelere en değerlisi olduğu haber verilmektedir.<sup>196</sup>

Allah'ın mekâna izâfe dılması, O'nu yüceltme ve şerefendirme anlamına gelmemektedir. Aksine birini diğerine üstün kılması sebebiyle, O'nun sayesinde bazı

<sup>190</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 106, 164, 166.

<sup>191</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV, 252. "Câfer es-Sâdık'tan rivâyet edildiğine göre tevâhid şu üç şeyden oluşmaktadır: a) Allah'ın hiçbir şeyin içerisine dâhil olmadığına bilinmesi. b) Allah'ın herhangi bir şeyden meydana gelmediğinin bilinmesi. c) O'nun hiçbir şeyin üzerinde olmadığına bilinmesi." bk. Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Tevhîd fî beyâni't-tevhîd*, vr. 36a.

<sup>192</sup> Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-ebser", *el-Akîde ve ilmü'l-kelâm min a'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevseri* içinde, s. 609.

<sup>193</sup> "Yön bakımından yukarıda bulunmak bir üstünlük ve övgü vesilesi değildir. Meselâ muhâfız görünüşte hükümdardan daha yüksek bir yerde durur, fakat kudret ve hâkimiyet bakımından hükümdar onun çok üzerindedir." bk. Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 69.

<sup>194</sup> Bk. Habbâzî, *Kitâbü'l-Hâdî fî usûli'd-dîn*, s. 48.

<sup>195</sup> Bk. el-A'râf 7/54.

<sup>196</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 107; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX, 177.

mekânlar kıymet ve şeref kazanmış, diğerlerinden ayrılmıştır. Allah Teâlâ, mekânları yarattıklarının en hayırlılarına mahsûs kılmak veya kendisine ibadet ve tâzim mekânı haline getirmek sûretiyle şereflendirmiştir. Kaldı ki, yeryüzü sâkinleri arasında bulunan hükümdarlardan ya da hayırlı kimselerinden birinin, “mekânının yükselmesiyle rütbesinin de yüceltiğini” söylemek mümkün değilken, bizzât tüm mekânlara değer bahşeden Cenâb-ı Hak için böyle bir iddiada bulunmak nasıl mümkün olabilir? O halde Kur’ân’da Allah’ın arşa nispet edilmesinin Zât-ı Bârî’yi yüceltme (tâzim) maksadı taşımadığı, tam aksine bu tür âyetlerde arşa önem atfetme, onun değerini ve kıymetini artırma mânasının kastedildiği anlaşılmış olur. Öte yandan İmâm Mâtürîdî’ye göre mekâna nispet edilmek tâzim sebebiyle değilse bir ihtiyaç dolayısıyladır ki, Allah Teâlâ mekâna muhtaç olmaktan münezzehtir. Dolayısıyla istivâ âyetini hakikat mânasına hamlederek “mekânda bulunma” şeklinde anlama zorunluluğu yoktur. Zirâ Cenâb-ı Hak’ın sahip olduğu yücelik ve celâli arşın üzerinde durmak sûretiyle kazandığını iddia etmek, O’nun yarattıkları sayesinde bir nitelik elde etmesi anlamına gelir. Başka bir deyişle, arşa istivâyı bir sıfat olarak düşünüp Allah’a atfetmek, O’nu yarattıklarıyla vasıflandırmak sonucunu doğurur. Halbuki Allah, onları yaratmadan önce nasılsa şimdi de öyledir, O’nu yaratılmış bir şeyle nitelemek câiz değildir.<sup>197</sup>

“Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan, sonra da *arşa istivâ* eden, geceyi, kendisini durmadan takip eden gündüze katan, güneşi, ayı ve bütün yıldızları da buyruğuna tâbi olarak yaratan Allah’tır” meâlindeki âyetten<sup>198</sup> hareket eden Mâtürîdî, Allah’a ait bir fiil olarak istivânın arşa nispet edilmesinin muhtemel iki sebebi bulunduğunu söyler. Bunların ilkinde göre, yukarıda da ifade edildiği gibi, Allah’ın âyette belirtilen şeyleri yaratıp yönetmesindeki güç ve hükümranlığının vurgulanmasının ardından arş zikredilmiş, böylece arşın yüceltilmesi, değerinin artırılması hedeflenmiştir. İkinci sebebe göre ise, istivâ lafzı ile Allah’ın bütün mahlûkâtı üzerindeki güç ve hâkimiyeti vurgulanmak istenmiş, ancak “önemli işlerin, o iş ile ilgili bulunan nesnelere en büyüğüne atfedilmesi” şeklindeki mecâzî kullanım (âdet) gereğince, buradaki “istivâ” (hükümranlık) yaratıkların en büyüğü ve en

<sup>197</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 164.

<sup>198</sup> el-A’râf 7/54, إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسْحَرَاتٌ بَأْمَرِهِ



haşmetlisi olması dolayısıyla arşa tahsîs edilmiştir. Meselâ “filân şahıs, şu beldenin yönetimini ele geçirmiş veya şu yeri hâkimiyeti altına almıştır” cümlesiyle hakîkatte sadece sözü edilen yerin zaptedildiği mânası kastedilmez. Bu ifadeden, söz konusu şehri ele geçirdiği söylenen kimsenin, o şehirden daha küçük olan ve ona bağlı bulunan diğer bütün beldelere hükmetme hakkını kazandığı doğal olarak anlaşılır. Kezâ Kur’ân’da peygamberlerin firavunlara veya belirli merkezlere gönderildiğinin söylenmesi de buna benzemektedir. Her ne kadar peygamberler yalnızca firavunlar veya adı geçen şehirlere gönderilmemişlerse de, onların nübüvvet görevi açısından kilit bir noktada bulunmaları ve diğer insanların veya beldelerin kendilerine bağlı olması dolayısıyla yalnızca bunların isimleri zikredilmiştir.<sup>199</sup> O halde âyette Allah’ın arşâ istivâ ettiği, onu denetimi ve gözetimi altına aldığı söylenerek, aynı zamanda O’nun arşın dûnunda bulunan diğer bütün varlıklar üzerindeki hâkimiyeti kastedilmiştir.

Diğer taraftan İmâm Mâtürîdî’ye göre arşa istivâ âyetinin, sanıldığı gibi aksine, Allah’a mekân nispetini reddetmeyi hedeflediğini söylemek de mümkündür. Zirâ insanların nezdinde mekânların en yükseği arştır. İnsan aklı, arşın üzerinde bulunan başka bir şey tasavvur edemez. Dolayısıyla Allah’ın, yaratılmışlar âleminin ve mekânın en üst sınırını ifade eden arşın fevkinde olduğunu söylemek, bir anlamda O’nun yaratılmışlara nispetle belirli bir konumda bulunmadığını ve onlara ait olan mekânın devâmına eklenmediğini belirtmek anlamına gelecektir. Mâtürîdî’nin ifadesiyle, Allah Teâlâ arşa işaret etmek sûretiyle kendisinin mekâna ihtiyaç duymaktan münezzeh olduğunu ve yaratılmışlara ait olan herhangi bir nitelikle vasıflanmasının imkânsızlığını haber vermektedir. Benzer şekilde “üç kişi gizlice konuşmaz ki, dördüncüleri O olmasın” meâlindeki âyette<sup>200</sup> de aynı durum dile getirilmektedir. Ona göre âyette geçen “necvâ” kelimesi fâilinin mekâna nispetini gerektiren bir fiil olmayıp, yalnızca “gizlice konuşmak” mânasını ifade eder. Burada Cenâb-ı Hak, hem mekândan münezzeh oluşunu hem de kendisinden hiçbir şeyin gizli kalmayacağını bildirmektedir.<sup>201</sup>

<sup>199</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 109; a.mlf., *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IX, 178.

<sup>200</sup> el-Mücâdile 58/7, *أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ*

<sup>201</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 110; a.mlf., *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, V, 375; IX, 178.

Gerek *Kitâbü't-Tevhîd*'de, gerekse *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın ilgili bölümlerinde arşa istivâ meselesine oldukça geniş yer ayırdığı görülen Mâtürîdî,<sup>202</sup> konuyla ilgili nasların Allah'a mekân ve üst yön nispetinin dışında muhtelif mânalara gelecek biçimde yorumlanması gerektiğini ısrarla vurgular.<sup>203</sup> Bu bağlamda yaptığı değerlendirmeler dikkate alındığında İmâm Mâtürîdî'nin, dildeki kullanımlarından hareketle "istivâ" lafzına başlıca şu dört anlamın verilebileceği kanaatine sahip olduğunu söylemek mümkündür:

a) Bunlardan ilki, "istîlâ" yani idâre ve hâkimiyeti altına alma anlamına gelmektedir. Meselâ "filân kimse şu beldeyi 'istivâ' etti" cümlesiyle, o şahsın sözü edilen yeri ele geçirdiği (istivlâ) mânası kastedilir. Şâyet "istivâ" lafzına bu mâna verilirse, o takdirde yukarıda zikri geçen âyet: "Allah, yarattığı şeylerin en yücesi ve mülk (yönetim) makâmı olan arşı idâresi altına almak sûretiyle, ona ve onun dûnunda bulunan tüm kâinâta hâkim olmuştur" biçiminde yorumlanır.<sup>204</sup> Aynı şekilde başka bir âyette de bütün kâinâtın rabbi olan Allah Teâlâ için "O, büyük ve yüce olan arşın (ve dolayısıyla onun altındaki tüm yaratılmışların) rabbidir" buyrulur.<sup>205</sup>

İstivânın "bir mekânın istîlâsı" şeklindeki te'vîlinin Eş'arîler tarafından, söz konusu hâkimiyetin (o mekâna önceden sahip olmamak gibi) bir eksiklikten sonra gerçekleştiği gerekçesiyle eleştirildiğini kaydeden Ebü'l-Muîn en-Nesefî, bu durumun Allah hakkında düşünülemeyeceğini söyler. Çünkü "falânca bildi" denildiğinde bu bilginin "cehâlet" sonrasında ortaya çıktığı, "güç yetirdi" denildiğinde ise bunun "acziyet" halini müteâkiben gerçekleştiği pek tabii bilinmektedir. Şu halde "ilim" ve "kudret" gibi sıfatların öncesinde güçsüzlük (acz) veya bilgisizlik (cehl) bulunmaksızın Cenâb-ı Hakk'a nispeti nasıl mümkün görülüyorsa, ona göre "istîlâ"yı da aynı şekilde

<sup>202</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî de, müteşâbih âyetlerin Allah'ın tevîdî ve kıdemine ters düşmeyen muhtemel mânalarda te'vîli hususunda, önde gelen Ehl-i sünnet bilginlerine ait çok sayıda görüş ve değerlendirmenin bulunduğunu kaydeder. bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 243.

<sup>203</sup> "Müşebbihe'ye ne oluyor ki, onların zikrettiklerinin dışında pek çok değişik şekilde yorumlama imkânı varken, istivâ'nın arşa nispetinden en sevimsiz (mekrûh) olan mânayı anlamakta ısrar ediyorlar. Nitekim istivânın "tamamlanmak", "kastetmek", "yükselmek", "yerleşmek, karar kılmak" (istikrâr) ve "hâkim olmak" (istivlâ) gibi muhtelif anlamlarının olduğu belirtilmektedir. Öyleyse arşa istivâyı bu anlamların her birine göre değerlendirmek mümkün olduğu halde, onların içerisinden en uygunsuz olanını tercih etmek, ancak (Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda) câhillikle izâh edilebilecek bir durumdur." bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 374.

<sup>204</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 111; a.mlf., *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IX, 179-180.

<sup>205</sup> Bk. et-Tevbe 9/129, وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ

değerlendirmek icâb eder. Ayrıca Eş‘ariyye’nin, bu te’vîl biçimini Mu‘tezile’ye mahsûs bir yorum olarak takdîm etmesini de hatalı bulan Ebü’l-Muîn en-Neseî, muhtemelen İmâm Mâtürîdî’ye atıfta bulunarak: “Zirâ ashâbımız da istivâyı bu anlamda te’vîl etmiştir” biçiminde bir açıklama yapma ihtiyâcı duyar.<sup>206</sup>

İstivâ âyetlerinin<sup>207</sup> tefsirinde diğerlerine nazaran bu ilk ihtimâle daha çok ağırlık verdiği görülen Ebü’l-Berekât en-Neseî, “arş” kelimesinin saltanat makâmı olan “taht” anlamında da kullanıldığını kaydeder.<sup>208</sup> Bu mânada “falanca tahta oturdu (istevâ ale’l-arş) denildiğinde, bununla kinâyeli bir anlatım yoluyla, o şahsın ülkenin yönetimini ele geçirdiği ifade edilmiş olur. Sözü edilen kişinin gerçekte bizzat tahta oturmuş olmaması bu cümlelerin anlamını etkilemez. Çünkü kastedilen hakikat değil, mecâzdır. Bu söz tıpkı, gerçekte hiç eli olmayan bir insanın cömertliğini anlatırken “onun eli açıktır” denilmesine benzemektedir.<sup>209</sup>

Şâirin, Emevî halîfelerinden Mervân b. Hakem’in oğlu ve Kûfe vâlisi olan Bişr b. Mervân’ı methetmek üzere söylediği aşağıdaki beyitte, “istivâ”nın dilde aynı zamanda “istilâ” anlamına geldiği açıkça görülmektedir:

Bişr Irak’a hâkim oldu (istivâ etti) / Ne kılıç kullandı ne de kan döktü.<sup>210</sup>

Arşın “saltanat makâmı” anlamındaki kullanımı hususunda ise İmâm Mâtürîdî, aşağıdaki beyitlere işaret eder:

Mervânoğullarının saltanatları (arşlar) yıkıldığı,  
İyâd ile Himyer gibi yok oldukları zaman...

İzzet ve şereften sonra yok olan saltanatlar (arşlar)  
Ki onlar, bolluk ve bereket sahibiyken batıp gittiler.<sup>211</sup>

<sup>206</sup> Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, I, 242.

<sup>207</sup> Allah’ın arşa istivâsını konu edinen âyetler için bk. el-A’râf 7/54, Yûnus 10/3, er-Ra’d 13/2, Tâhâ 20/5, el-Furkân 25/59, es-Secde 32/4, el-Hadîd 57/4.

<sup>208</sup> Mesalâ bk. Yûsuf 12/100.

<sup>209</sup> Ebü’l-Berekât en-Neseî, *Medârikü’t-tenzîl*, II, 998. krş. *a.e.*, I, 519; II, 668.

<sup>210</sup> Bk. Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, I, 241; Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 68; Ebü’l-Berekât en-Neseî, *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, vr. 18a.

<sup>211</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 112.

**b)** İkincisi, “ulüv” ve “irtifâ” (yükselme, yukarıda bulunma) mânasıdır. Meselâ “(o bindiğiniz hayvanların ve gemilerin) sırtına *istivâ* edersiniz ve sonra da üzerine *istivâ* ettiğinizde rabbinizin nimetini anarak ‘bunu hizmetimize veren Allah’ın şânı ne yücedir. Bunlara bizim gücümüz yetmezdi. Şüphesiz biz Rabbimize döneceğiz’ diyesiniz” meâlindeki âyette<sup>212</sup> “*istivâ*” kelimesi, “sırtına binerek veya üzerine çıkararak yükselmek, üstünde bulunmak” anlamında kullanılmıştır.<sup>213</sup> Yine *istivâ* lafzının “üzerine binme” anlamına misâl olarak, “Sen ve beraberindekiler gemiye *istivâ* ettiğiniz (bindiğiniz) zaman...” meâlindeki âyete<sup>214</sup> dikkat çeken Ebü'l-Muîn en-Nesefî de, kelimenin bu haliyle “mekân bakımından üstte bulunmak” anlamına geldiğini, ancak bazı durumlarda “mekân ve rütbe bakımından üstünlük” mânasını ifade edecek biçimde de kullanıldığını belirtir.<sup>215</sup>

**c)** Üçüncüsü, “tamamlanıp kemâle erme” anlamıdır. Meselâ “Mûsâ olgunluk çağına gelip *istivâ* edince” meâlindeki âyette<sup>216</sup> *istivâ* sözcüğü ile “kemâle erme” ve “istikrâr bulma” mânası kastedilmiştir.<sup>217</sup>

**d)** “*İstivâ*” kelimesinin üzerinde durulması gereken dördüncü ve son anlamı “halk”, yani “yaratma” mânasıdır. Mâtürîdî’ye göre varlıkların yaratılmasından bahsedilen çeşitli âyetlerde “*ibdâ*”, “*fatr*”, “*ca’l*”, “*inzâl*”, “*isbât*”, “*ketb*”, “*nefh*”, “*i’tâ*”, “*inşâ*”, “*fiil*” ve “emir” gibi değişik pek çok lafız kullanılmaktadır.<sup>218</sup> Köklerinin ve yapılarının farklılığına rağmen bu kelimelerin tamamı, Allah’ın hakîkî bir fiili olan “yaratma” hâdisesini tasvîr etmektedir. Bu sebeple Cenâb-ı Hakk’ın mahlûku üzerindeki tasarrufunu ifade etmesi dolayısıyla *ihdâ*, *idlâl*, *tezyîn*, *itkân*, *ihkâm* vb. fiillerde olduğu gibi *istivâ* kelimesi de, içerisinde yer aldığı metnin akışına uygun olarak

<sup>212</sup> ez-Zuhruf 43/13, لَتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِمْ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرْنَا لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ

<sup>213</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 111.

<sup>214</sup> el-Mü'minûn 23/28, فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِكِ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّيْنَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ

<sup>215</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşirâtü'l-edille*, I, 241-242.

<sup>216</sup> el-Kasas 28/14, وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ

<sup>217</sup> Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 111.

<sup>218</sup> Naslarda yer alan “*inzâl*” ve buna benzer fiillerden “halk” mânasına sarfedilmesi mümkün görünenlerin mutlaka bu anlamda te’vîl edilmesi gerektiğini belirten Mâtürîdî, “Sizin için hayvanlardan sekiz çift (eş) *indirdik*” (ez-Zümer 39/6), “Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise *indirdik*” (el-A’râf 7/26) ve “kendisinde müthiş bir güç ve insanlar için birçok fayda bulunan demiri *indirdik*” (el-Hadîd 57/25) meâlindeki âyetleri bu hususa misâl olarak gösterir. bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, XII, 301.

“halk” mânasına gelecek şekilde yorumlanmalıdır.<sup>219</sup> Yine “Sonra duman hâlinde bulunan göğe *istivâ* etti” meâlindeki âyette<sup>220</sup> geçen “*istevâ ilâ*” ifadesinin, “yaratma fiilini icrâ etmek üzere göğe yöneldi” mânasına geldiğini hatırlatan Mâtürîdî, aynı şekilde *istivâ* âyetinde geçen “*istevâ ale'l-arş*” biçimindeki ibâreye de “yaratmak, yükseltmek ve tamamlamak üzere arşa yöneldi” anlamının verilebileceğini kaydeder. Çünkü “alâ” harfî cerri bazı durumlarda “an”, “inde” ve “ilâ” gibi edâtların yerine kullanılır. Meselâ, “Sonra onu açıklamak da bize aittir”<sup>221</sup> ve “Doğru yolu göstermek Allah’a aittir”<sup>222</sup> meâlindeki âyetlerde “alâ” edâtı, “ilâ” (yönelme) anlamında kullanılmıştır.<sup>223</sup>

“İstivâ” kelimesinin yukarıda zikredilen ikinci anlamıyla (yükselme) Allah hakkında kullanılmasını sakıncalı bulan İmâm Mâtürîdî, kelimenin bu anlamını mecâza hamlederek (yücelme [ulüv]), onu üçüncü anlamı olan “tamamlanma” (kemâl) ve dördüncü anlamı teşkîl eden “yaratma” (halk) mânasıyla birlikte değerlendirmenin daha uygun olacağı kanaatini taşır. Nitekim Cenâb-ı Hak, başka bir âyette, yeri (arz) iki günde; yeryüzündeki dağları, bereket ve rızık vesilesi olan şeyleri de iki günde; sonra da yedi göğü diğer iki günde olmak üzere, yeri ve gökleri toplam altı günde yarattığını ayrıntılı bir biçimde haber vermekte,<sup>224</sup> sözü edilen *istivâ* âyetlerinde ise aynı durumu icmâlî olarak bildirmektedir. Akabinde ise “yerin ve göklerin yaratılmasını tamamlayıp mükelleflerin (mümtehan) yaratılması işine yöneldiğini” kastederek, arşa *istivâ* ettiğini

<sup>219</sup> Burada Mâtürîdî, Allah’a fiil nispet eden bütün ifadelerin son tahlilde O’nun “yaratması” olduğunu, dolayısıyla bu tür lafızların tamamının “halk” fiiline ircâ edilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. O’na göre “*istivâ*” sözcüğü, Selefiyye’nin yaklaşımında olduğu gibi Allah için oluş (kevn) bildiren zâtî bir vasıf değil, ancak fiil bildiren, bu sebeple “Yaratıcı”dan ziyâde “yaratılmışları” tasvîr eden bir lafız niteliği taşımaktadır. Ebü’l-Leys es-Semerkanî de benzer şekilde âyetteki *istivâ* kelimesiyle, Allah’ın zâtının değil, O’nun halk (tahlîk) fiilinin arşâ *istivâsının* kastedildiğini söyler. bk. Ebü’l-Leys es-Semerkanî, *Şerhu’l-Fikhi’l-ebsat*, s. 117.

<sup>220</sup> Fussilet 41/11, *ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ*

<sup>221</sup> el-Kiyâme 75/19, *ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ*

<sup>222</sup> en-Nahl 16/9, *وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ*

<sup>223</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, V, 376-377; a.mlf., *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 111.

<sup>224</sup> “De ki: ‘Siz mi yeri iki günde (iki evrede) yaratana inkâr ediyor ve O’na ortaklar koşuyorsunuz? O, âlemlerin Rabbidir. O, dört gün içinde (dört evrede), yeryüzünde yükselen sabit dağlar yarattı, orada bolluk ve bereket meydana getirdi ve orada rızık arayanların ihtiyaçlarına uygun olarak rızıklar takdir etti. Sonra duman hâlinde bulunan göğe yöneldi (*istivâ*); ona ve yeryüzüne, ‘İsteyerek veya istemeyerek gelin’ dedi. İkisi de, ‘İsteyerek geldik’ dediler. Böylece onları, iki günde (iki evrede) yedi gök olarak yarattı ve her göğe kendi işini bildirdi.’ En yakın göğü kandillerle süsledik ve onu koruduk. İşte bu, mutlak güç sahibi ve hakkıyla bilen Allah’ın takdiridir.” Fussilet 41/9-12. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XIII, 112.

beyân etmektedir.<sup>225</sup> Zirâ hükümrânlığın (mülk) “kemâlinin ortaya çıkışı”,<sup>226</sup> “yücelip yükselmesi” ancak imtihâna tâbi olan mükellef varlıkların, özellikle de insanların “yaratılması” sayesinde gerçekleşmiştir. Altı günde meydana geldiği haber verilen tüm nesnelere yaratılış sebebi de yine ilâhî sınamaya muhâtap olan insanlardır. Nitekim “O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök halinde düzenleyendir”,<sup>227</sup> “Geceyi ve gündüzü sizin emrinize verdi”<sup>228</sup> ve “Göklerdeki ve yerdeki her şeyi kendi katından (bir nimet olarak) sizin hizmetinize verdi”<sup>229</sup> meâlindeki âyetlerde evrendeki diğer yaratıkların, insanın varlığına hizmet ettiği, başka bir ifadeyle onların yaratılışının insanın yaratılışına bir ön hazırlık niteliği taşıdığı açıkça belirtilmektedir. İbn Abbâs’tan nakledilen bir rivâyete göre tüm kâinâtın altı günde yaratılmasından sonra insan yedinci günde var edilmiş, böylece ilâhî mülk ve hükümrânlık kemâle ererek en üst seviyeye ulaşmıştır. Çünkü her şey insanlar için, insanlar ise Allah’a kulluk etmeleri için yaratılmıştır.<sup>230</sup>

İstivâ meselesi bağlamında, biri nakli diğeri ise akli önceleyen iki temel ilkeye (bir naklî [lafzî], bir de aklî karîneye) dikkat çeken İmâm Mâtürîdî, Cenâb-ı Hakk’a

<sup>225</sup> “Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan, sonra da arş’a istivâ eden, geceyi, kendisini durmadan takip eden gündüze katan, güneşi, ayı ve bütün yıldızları da buyruğuna tâbi olarak yaratan Allah’tır.” el-A’râf 7/54. krş. Yûnus 10/3.

<sup>226</sup> Burada zikredilen “tamamlanıp kemâle erme” (temâm) fiilini Ebü’l-Muîn en-Nesefî, Allah’ın mülkü altına giren şeylerin (memlûk) insanın yaratılışıyla tamam olması, nihâyete ermesi biçiminde değerlendirirken, onun talebesi Ömer en-Nesefî ise bu kavramı, Mâtürîdî’nin “zuhûru temâmî’l-mülk” sözünden hareketle açıklar. Buna göre “istivâ” kelimesi “halk” fiilinin mef’ûlünün değil, bizzat fiilin kemâli ile alâkalıdır. Ancak bu, doğrudan Allah’ın yaratma fiilinin kemâle erdiği anlamına da gelmez (çünkü Mâtürîdîler’e göre Allah’ın fiilleri ezeldir, hudûs ve değişime uğramaz). Şuhalde âyetteki “istivâ” lafzî “kemâlin zuhûru”, yani Allah’ın mülkünün mükemmelliğinin görünür hale gelmesi mânasını ifade etmektedir. İlahî teklife muhatap olan insanoğlu akıl ve temyiz kabiliyetine sahip olarak yaratıldığı zaman, Allah’ın mülkünün kemâl, azamet ve yüceliği onlar tarafından görünür ve idrâk edilir hale gelmiş olur. Zirâ daha önce bunların bilgisine sahip başka bir varlık mevcûd değildir. Dolayısıyla mülkün kemâli, nimetleri bilmek (mârifet) ve delillere vâkıf olmak demektir. bk. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü’l-edille*, I, 243; Ömer en-Nesefî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, vr. 196a. Ayrıca bk. Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrü’s-Semerkandî*, II, 336.

<sup>227</sup> el-Bakara 2/29, هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

<sup>228</sup> İbrâhîm 14/33, وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ

<sup>229</sup> el-Câsiye 45/13, وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ

<sup>230</sup> Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 111-114; a.mf., *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IX, 179-181. krş. Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 26-27; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü’l-edille*, I, 243; Ebü İshâk es-Saffâr, *Telhîsü’l-edille*, vr. 102b-103a; Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Mâtürîdî*, vr. 327b-328a; Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 68-69; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, vr. 18a.

yaratılmışlara ait birtakım niteliklerin nispet edildiği izlenimini uyandıran nasların doğru anlaşılabilmesi için bu iki hususun mutlaka gözetilmesi gerektiğini belirtir:

a) “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur” meâlindeki âyette<sup>231</sup> Allah’ın fiilleri ve sıfatları (zâtı) bakımından yarattıklarına benzemekten münezzehtir bulunduğu kesin bir dille ifade edilmiştir. Dolayısıyla “Rahmân arşa *istivâ* etti” meâlindeki âyeti<sup>232</sup> yukarıdaki âyette belirtilen temel ilke (yaratılmışlara âit nitelikleri hiçbir sûrette O’na nispet etmeme) doğrultusunda anlamak hem naklî hem de aklî bir zorunluluk haline gelmektedir.<sup>233</sup> Bu yaklaşımıyla, “arşa *istivâ*”yı Allah’ın yukarıda, arşın üzerinde bulunduğu biçiminde anlamamanın doğru olmadığını belirterek gerek Selef’in, gerekse bu bağlamda Selef’e yakın bir konumda duran Ebû Hanîfe’nin anlayışından açıkça ayrılan Mâtürîdî’nin başlangıçta ortaya koyduğu te’vîl teorisini tutarlı bir biçimde sürdürdüğünü gösteren aşağıdaki ifadeleri, aynı zamanda onun yöntemini Mu‘tezile’nin ve belki de müteahhir dönem Eş‘ariyye ulemâsının te’vîl yönteminden ayıran temel farkı da ihtivâ etmektedir:

“Bununla birlikte “*istivâ*”nın te’vîlinde, muhtemel mânalardan herhangi birine kesinlik atfetmeyiz. Zirâ bu (müteşâbih) ifadeyle, daha önce zikrettiğimiz diğer mânalardan herhangi biri veya Allah’ı yaratılmışlara benzetme ihtimâli taşımadığı anlaşılan (henüz) bize ulaşmamış başka mâna da kastedilmiş olabilir. Bu durumda Allah, “*istivâ*” lafzı ile

<sup>231</sup> eş-Şûrâ 42/11, لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

<sup>232</sup> Tâhâ 20/5, الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

<sup>233</sup> Nitekim “Allah’ın benzeri hiçbir şeyin mevcûd olmadığını” bildiren âyet (eş-Şûrâ 42/11) muhkemdir, onu farklı mânalarda te’vîl edilme ihtimâli yoktur. Ayrıca Allah’ın belirli bir mekânda ya da tüm mekânlarda bulunmadığı aklî deliller tarafından da desteklenmektedir. Diğer taraftan *istivâ* âyeti muhtelif mânalara anlaşılmaya ve farklı yorumlanmaya açık bir yapıda bulunmaktadır. Bu sebeple birden çok mânaya gelme ihtimâli bulunan müteşâbih âyetlerin te’vîlinden sarf-ı nazar ederek onları zâhirî mânaları üzere değerlendirme hususunda ısrar edildiği takdirde, muhkem olan âyetin beyânıyla çelişkiye düşülmüş ve Kur’ân’ın âyetleri arasında ihtilâf meydana getirilmiş olur. Bu ise “Eğer o (Kur’ân), Allah’tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı” meâlindeki âyeti (en-Nisâ 4/82) reddetmek anlamına gelmektedir. Öyleyse söz konusu müteşâbih ifadeler Allah’ın inananlara bahsettiği doğru bilgi elde etme yollarından ve ayrıca O’nun varlığının delillerinden (hüccet) biri olan akla uygun düşen mânalarda yorumlandığında, Allah’ın âyetleri (akıl ile nakil) arasında hikmetin gerektirdiği uyum tesis edilmiş olacaktır. Aksi halde haberî sıfatların zâhirî mânalarıyla anlaşılması aklî geçersiz (muḥâl) ve imkânsız (mümteni’) bir durum meydana getirir. (bk. Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, I, 171-172, 238-239). Alâeddin el-Üsmendî’ye göre de tartışma “akliyyât” sahâsıyla ilgilidir. Bu gibi meselelerde kesin delil ve bilgiye dayanmak gerekir, farklı yorumlara açık naslardan hareketle bu hususta hüküm vermek doğru bir yöntem değildir. Allah’ın cihet ve mekândan münezzehtir bulunuşuna dair açık ve kesin aklî bilgi mevcûd olduğundan, akıl ile naklin çatışmasından kaçınmak maksadıyla bu tarz müteşâbih âyetlerin uygun mânalarda te’vîl edilmesi en doğru yaklaşım tarzıdır. bk. Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü’l-keîâm*, s. 71. krş. Ebû’s-Senâ el-Lâmişî, *et-Temhîd li-kavâidi’t-tevhîd*, s. 64.

neyi murâd etmişse ona îmân ederiz. Bize göre rü'yetullah ve benzeri hususlarda olduğu gibi vahiy ile sâbit olan diğer bütün meselelerde de öncelikle Allah'ı yaratılmış varlıklara benzetme sonucunu doğuracak îzâhlardan kaçınılması (te'vîl), sonrasında ise muhtemel mânalardan birine kesinlik atfedip diğerlerini tümüyle devre dışı bırakmaksızın murâd-ı ilâhîye îmân edilmesi gerekir.”<sup>234</sup>

Mâtürîdîler'in te'vilde muhtemel mânalardan birine kesinlik atfetmekten kaçınmalarının başlıca sebebi, bu ihtimâller arasında kesin bir tercihte bulunmayı gerektirici “zorunlu bilgi” ifade eden bir delilin bulunmayışıdır. Çünkü “bu müteşâbih âyetin anlamı şudur” demek, Allah adına konuşmak; onların kendi ifadeleriyle “Allah hakkında şâhidlikte bulunmak” (eş-şehâdetü [bihî] alellâh) demektir.<sup>235</sup> Böylesine ciddi bir iddiada bulunacak olan kimsenin şüphesiz zanna değil, kesin bilgiye dayanması icâb eder. Bununla birlikte müteşâbih âyetin zâhirî (hakikat mânası) dışında tevhîd ilkesine uygun yalnızca bir tek mecâzî anlamının mevcûd olması, Mâtürîdîler'in ortaya koyduğu bu ihtiyâtlı yaklaşımın yegâne istisnâsını teşkil etmektedir. Bu durumda söz konusu mecâzî (ikincil) mânanın Allah'ın murâdı olduğu hususunda bir kesinlikten (kat') bahsedilebilir. Ayrıca ilk bakışta Cenâb-ı Hakk'ın zâtında ve sıfatlarında tekliğinin (tevhîd) kesin delili olan akıl ve muhkem naslarla çelişiyor gibi gözükten müteşâbih lafızların muhtemel mecâzî mânalarının sayısı ne kadar çok olursa olsun, bunlarla lügatteki temel ve hakîkî (zâhirî) anlamlarının hiçbir şekilde (keyfiyetli ya da keyfiyetsiz) kastedilmiş olamayacağı fikri de, Mâtürîdîler'in te'vîl anlayışının altı çizilmesi gereken bir diğer yönüne tekâbül etmektedir.<sup>236</sup>

<sup>234</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 114. krş. a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'an*, V, 375; IX, 181. Ebû İshâk es-Saffâr, Mâtürîdiyye'nin te'vîl yönteminin ayırt edici vasıfları hakkında şunları kaydeder: “Haberî sıfatların te'vîliyle meşgul olanlar, bunları lügat ve dine (lafzî karîne) uygun düşecek bir biçimde te'vîl etmişlerdir. Ehl-i bidat (Mu'tezile) ise bu sıfatları kendi (aklî karînelere) arzularına göre yorumlamaktadır. Şu halde onların görüşlerinin reddedilmesi icâb eder. Bu da ancak, sahîh deliller ve doğru bir te'vîl yöntemi ile mümkün olabilir. Ayrıca doğru yöntemle yapılan te'vilde, hiçbir zaman kesinlik iddiâsında bulunulmamalıdır. Aksine Allah katında bundan daha doğru bir te'vîlin olabileceği ifade edilmelidir.” bk. Ebû İshâk es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, vr. 137b.

<sup>235</sup> Mâtürîdî'nin benzeri ifadeleri, bir kısım mütercimlerce dilimize “Allah'ı şâhid tutmak” (istişâd) şeklinde çevrilmektedir. (meselâ bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an'dan Tercümeler* (trc. Bekir Topalaoğlu), İstanbul 2003, s. 3). Şâhidlik (şehâdet) kelimesinin aslı, şâhid olunan şey hakkında haber vermektir. Şâhidlikte nakledilen haber, kesinlik ifade eder. Bir nesne ya da olay hakkında şâhidlikte bulunmak, şehâdet yoluyla haber verilen şeyi müşâhede ve muâyene etmeyi (ona tanık olup kendi gözüyle görmeyi) gerektirir. bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III, 239-240.

<sup>236</sup> Bk. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 173. krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I, 1.



Hocası Mâtürîdî'nin, Cenâb-ı Hakk'a mekân veya cihet (yön) nispetinin Allah'ın eşyâya benzemediğini bildiren âyetle çeliştiği, başka bir deyişle teşbîhi gerektirdiği şeklindeki görüşüne açıklık getiren Ebü'l-Muîn en-Neseî, konunun kendilerinin mümâselet (benzerlik) türleri hakkındaki görüşleri çerçevesinde ele alındığını söyler. Mâtürîdîler'e göre mümâseletin "müşâbehet, müsâvât, müşâkelet ve mudâhât" olmak üzere toplam dört farklı türü kapsayan bir cinsin ismi olduğunu belirten Ebü'l-Muîn en-Neseî, mekân ile o mekânda bulunan (mütemekkin) arasında bu dört türden biri olan "müsâvât" ilişkisinin söz konusu olduğunu kaydeder.<sup>237</sup> Çünkü bir mekâna yerleşen kimse ile onun işgal ettiği mekân hacim bakımından birbirlerine eşit (mütesâvî) olmak durumundadır. İnsanın bulunduğu mekândan arta kalan kısım, meselâ bir tahtta oturan kişinin kapladığı yerin etrafında kalan bölüm gerçekte onun mekânı değildir; yalnız "iştimâl alâkası" sebebiyle, yani oturlan kısmı (hakîkî mekânı) kapsamı dolayısıyla mecâzî mânada tahtın bütününün o şahsın mekânı olduğu söylenir. Mekân ile mütemekkinin büyüklük ve hacim bakımından birbirlerine eşit bulunması, aralarında mümâseletin bir türü olan "müsâvât"ı meydana getirir. Bu nedenle miktarca eşit (müsâvî) olan mekân ile mütemekkinin aynı zamanda birbirine mümâsil (benzer) olduğuna hükmedilir. Allah Teâlâ ise yukarıda zikredilen âyette açık bir şekilde zâtı ile diğer bütün varlıklar arasında tasavvur edilebilecek her türlü mümâselet ve benzerliği nefyetmiş bulunmaktadır. Şu halde Mâtürîdîler'e göre Cenâb-ı Hakk'a mekân ya da

<sup>237</sup> Mümâselet (benzeşme) dört farklı türü kapsayan bir cins isimdir. Mümâseleti meydana getiren türler sırasıyla şunlardır: a) Müşâbehet; tek bir sûrette aynı tür nitelikleri taşıyan şeyler hakkında geçerlidir. Meselâ iki farklı nesnenin renk, tad, koku vb. arazları taşıma konusunda ortak olmaları gibi. b) Mudâhât; Zeyd ve Amr'ın babaları olan Hâlid'e nispet edilme hususunda birleşmeleri gibi, aynı varlığa izâfette (nispet) ortaklığı ifade eder. Nitekim Zeyd'e babasına nispet edilerek "Hâlid'in oğlu" denildiği gibi kardeşi Amr'a da aynı şekilde "Hâlid'in oğlu" denir. c) Müşâkelet; aynı türdeki farklı cevherlerin belirli bir mertebedeki ortaklığını ifade eder. Pamuklu kumaş ile keten kumaşın şeklen birbirlerine benzemeleri gibi. d) Müsâvât; kemiyet bakımından aynı miktarda bulunmak anlamına gelir. Meselâ her biri on zirâ' uzunluğa sahip iki farklı kumaş veya kereste aynı uzunlukta olmaları sebebiyle mümâsil kabul edilirler. Şâyet bir yerde "mümâselet" in bu dört türünden herhangi birinde ortaklık ve benzerlik gerçekleşirse, orada mümâseletin varlığından söz etmek mümkün hale gelir. Çünkü dil ve mantık açısından cinsin isminin ona ait türlerden herhangi birine atfetmekte bir sakınca bulunmamaktadır. Nitekim bir cinsi ifade eden "hayevân" (canlı) kelimesi, ayakları üzerinde yürüyen tüm hayvanlar, yırtıcılar, kuşlar vb. türler için kullanıldığı gibi aynı şekilde insana da nispet edilmektedir. bk. Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 197-198. krş. Metin Yurdağür, "Mümâselet", *DİA*, XXXI, 556-557.

cihet nispetinin kişiyi, mânası açık olan bu muhkem âyeti reddetme sonucuna götürdüğünü söylemek mümkündür.<sup>238</sup>

İmâm Mâtürîdî'nin yöntemine benzer tarzda Eş'ariyye kelâmcılarının da "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur" meâlindeki âyeti<sup>239</sup> haberî sıfatlar meselesinin doğru anlaşılmasında temel dayanak noktası kabul ettiklerini söyleyen Ebü'l-Muîn en-Nesefî, bu durumu Eş'arî kelâm sistemi açısından bir tutarsızlık olarak değerlendirir. Nitekim daha önce "İlâhî Kelâmı Anlamada İhtilâfın Sebepleri"ni işlerken "Mümâselet" başlığı altında da belirtildiği gibi, Eş'arîler'e göre iki varlık arasındaki benzerlik (mümâselet), ancak bu iki varlığın bütün nitelikleri bakımından (min cemî'i'l-vücûh) birbirine denk bulunması kaydıyla gerçekleşir. Halbuki "mekân-mütemekkin" ilişkisinde tüm yönleriyle değil, sadece miktar bakımından bir benzerlik (müsâvât) söz konusudur. Bu nedenle Eş'arîler'in kendi tanımları açısından mümâseleti gerektirmemesine rağmen, Zât-ı Bârî'ye mekân nispetinin teşbîh (mümâselet) meydana getirdiğini iddia ederek bu hususta ilgili âyetle istidlâlde bulunmaları, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin ifadesiyle "kendi mezheplerinin yaklaşımını terk edip Mâtürîdiyye'nin anlayışını benimsemelerine" açık bir misâl teşkil etmektedir.<sup>240</sup>

**b)** Allah'a herhangi bir varlığın nispet edilmesi hususunda yapılacak tercih ve te'vîllerde gözetilmesi gereken ikinci temel ilke olarak, kelâmın (söz/metin) konusunun, onun lafzına olan önceliğine işaret eden İmâm Mâtürîdî, ancak yaratılmışlardan meydana gelen nesnelere dünyasını gözlemlemek sûretiyle kendi mefhûmlarını (kavram) inşâ edebilen insan zihninin, Kur'ân'ın bu tür metafizik tasvîrleri karşısında âciz kalmasının son derece doğal olduğunu kaydeder. Bir kimsenin tabiattaki varlıklarla ilgili bir sözü doğru anlayabilmesi, bu sözün duyulmasından önce o şahsın zihninde söz konusu nesne hakkında belli ve mukaddem bir bilginin bulunmasına bağlıdır. Tıpkı yaratılmışlarda olduğu gibi Cenâb-ı Hak da kendisi hakkındaki söz duyulmadan evvel öncelikli bir bilgiyle bilinir. Ancak O'nun tanınması yaratılmışların tanınip

<sup>238</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 218-219. krş. Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ebşat*, s. 112-113; Ebü's-Senâ el-Lâmişî, *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*, s. 62.

<sup>239</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>240</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 219.

bilinmesinden farklı bir yöntemle gerçekleşir.<sup>241</sup> İşte bu öncelikli (mukaddem) ve temel bilgi sebebiyle, Allah hakkındaki bu tür müteşâbih ifadelerden, yaratılmışlarla ilgili olanlardan anlaşılan mânanın çıkarılmaması gerektiği hükmüne ulaşılır.

Bununla birlikte istivâ âyetinde geçen “alâ”, “arş” ve “istivâ” söcüklerinin duyulur âlemdeki varlıklar hakkında kullanıldıklarından büsbütün ayrı, yeni birer vaz‘î anlama (şer‘î hakikat) sahip bulunduğu da iddia edilemez. Muhtemelen ilgili âyetlerde bu kelimelerin sözlükteki muhtelif mânalarından biri kastedilmiştir. Öyleyse bu gibi ifadeleri kaba ve ibtidâî mânalarda (zâhiri üzere) anlamak yerine, ulûhiyyete yaraşır bir biçimde te’vîl etmek îcâb eder. Öte yandan Kur’ân’da cennet ve cehennem (va‘d ve va‘id) tasvîrlerinin yapıldığı kısımlar ile mukattaa harfleri gibi, kişinin kesin hüküm vermekten kaçınarak tevakkuf etmesini gerektiren birtakım başka âyetler de mevcuttur. İmâm Mâtürîdî’ye göre Allah Teâlâ kullarını bu gibi hususlarda duraksayıp ileri gitmemekle imtihân etmektedir.<sup>242</sup>

Başka bir yerde aynı hususu “söz-kasıd” ilişkisi çerçevesinde ele alan Mâtürîdî, modern hermenötiğin kendisinden ancak yüzyıllarca sonra gündeme getireceği “metnin konusunun ve mütekellimin (söz sahibi) maksad veya işaretinin, metinde yer alan kelimelerin sözlük anlamlarına olan önceliği” hakkında şunları kaydeder. Günlük konuşmalarda yer alan “hak geldi” ve “filânca geldi” cümlelerinde ya da “filânın evi” ve “Allah’ın evi” tamlamalarında aynı kelimeler kullanılmakta, fakat bunlarla birbirleriyle kıyaslanamayacak derecede farklı anlamlar kastedilmektedir. Aynı şelikde “Biz, cehennem ashâbını (görevlilerini) ancak meleklerden kıldık” meâlindeki âyette<sup>243</sup> melekler için kullanılan, “İnkâr edenler ve âyetlerimizi yalanlayanlara gelince, işte bunlar cehennem ashâbıdır (cehennemliktir)” meâlindeki âyette<sup>244</sup> ise inkârcılara nispet edilen “ashâb” kelimesinin aynı dilsel vazifeyi üstlenmekle birlikte, ifade ettiği mâna ve maksûd bakımından bulunduğu konuma göre farklılaştığı açıkça görülmektedir.

<sup>241</sup> İmâm Mâtürîdî’nin burada: “Allah’ın gerek zâtı, gerekse fiilleri bakımından başkalarına benzemekten münezze oluğu ve ontolojik olarak diğer varlıklara nispet edilmesi mümkün olan (maddî) bir niteliğin O’na nispet edilememesi” şeklinde ifade ettiği bu mukaddem bilgi, hudûs delili bağlamında ortaya konan “istidlâlî” (aklî) bilginin yanı sıra, nasların bütününden ve ümmetin genel telakkîsinden (icmâ) elde edilen “Allah tasavvuru” olmalıdır.

<sup>242</sup> Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 115.

<sup>243</sup> el-Müddessir 74/31, وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً

<sup>244</sup> el-Bakara 2/39, وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Öyleyse bir sözü veya nispeti anlamaya çalışırken, zikredilen lafızların sözlükteki birincil (hakikat) anlamlarından önce sözün sahibinin kasdına ağırlık verilmeli, yapılan te'vîllerde lafzî birlikten ziyâde mâna uyumuna ve metnin iç bütünlüğüne dikkat edilmelidir.<sup>245</sup>

### **ab) Arşa İstivâ ve Allah'a 'Üst Cihet' (Ulüv) Nispeti**

Allah'ın zâtının tüm yönlerden sonsuz olmakla birlikte alt cihet bakımından sonlu bulunduğu şeklindeki görüşü erken dönem Kerrâmiyye'ye nispet eden Ebü'l-Muîn en-Nesefî, bu yaklaşımın O'nun zâtına belirli bir sınır (had) tâyin etmek anlamına geldiğini ve O'nun bu sınırdan daha büyük veya daha küçük veyahut ondan yukarıda ya da aşağıda bulunması gibi olumsuz bir sonuç doğuracağını belirtir.<sup>246</sup> Allah'ın arşa mekân tutmadığı, yalnız üst cihette, arşın fevkinde bulunduğu, O'nun zâtı ile arş arasında belirli bir mesâfenin var olduğu şeklindeki görüşün ise geç dönem Kerrâmiyye bilginlerine ait olduğunu söyleyen Ebü'l-Muîn en-Nesefî, sözü edilen mesâfenin şimdikinden daha az veya daha çok olmasının mümkün bulunduğunu kaydederek, kadîm varlık ile yaratılmışların konumlarının birbiriyle kıyaslanmasının metodik bir hata olduğunu vurgular. Zirâ mef'ûlün miktarı, büyüklüğü veya konumu, fâilin zâtî varlığına bağlı olarak değişebilen bir durum değildir. Ayrıca Zât-ı Bârî'nin bir yönden sınırlandırılması, diğer yönlerden de sınırlandırılmasını muhtemel hâle getirir. Zirâ elimizde, üst cihetin diğer cihetlerden farklı olduğunu gösteren aklî bir delil mevcûd değildir. Bu nedenle Allah'ın "üst cihet" gibi belirli bir yönden yaratılmış varlıklarla karşı karşıya geldiği (mülâkât) söylendiğinde, dolaylı bir biçimde O'nun sağ, sol, ön, arka ve alt gibi diğer yönlerden de yaratılmış olan âlemlerle temâs halinde bulunabileceği ihtimâli kabul edilmiş olur.<sup>247</sup>

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Kerrâmiyye ve Selefiyye'nin: "Allah Teâlâ zihin dışında da mevcûd olan reel bir varlık olduğuna göre, O'nun zâtî bakımdan ya âlemin içerisinde

<sup>245</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V, 374.

<sup>246</sup> "Had" (sınırlılık) kavramı Allah hakkında geçerli değildir. Yalnız "had" kelimesiyle belirlilik, yani "vahdâniyyet" ve "rubûbiyyet" mefhûmu kastediliyorsa, bu müstesnâdır. Ancak had kelimesi, genellikle bir şeyin eni ve benzeri yönlerden sonlu (sınırlı) olması anlamına gelmektedir. Cenâb-ı Hak ise böyle bir nitelikle vasıflanmaktan münezzehtir. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 162.

<sup>247</sup> Bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 222-225. krş. a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd li-kavâidi't-tevhîd* (nşr. Ceybullâh Hasan Ahmed), yy. 1986, s. 164.

ya da onun dışında başka bir yerde bulunması icâb eder, âleme dâhil olmadığı düşünüldüğünde, geriye yalnızca âlemden ayrı bulunduğu seçeneği kalır. Bu da Cenâb-ı Hakk'ın âleme nispetle belli bir cihette yer aldığı görüşünün kabul edilmesini zorunlu kılar” şeklindeki istidlâllerini varlık alanları arasındaki ayırımdan hareketle çürütmeye çalışır. Ona göre içeride veya dışarıda bulunmak gibi niteliklerle vasıflanmak bölünüp cüzlere ayrılabilen cisimlere mahsûs bir özelliktir. Parçalara ve cüzlere bölünmeyen bir varlığın başka bir şeyin içinde ya da dışında olması söz konusu değildir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Zât-ı ilâhî ile âlem arasında bulunan bu kategorik farkı, cevherle kâim (var) olduğu halde onun ne içinde ne de dışında bulunmakla vasıflanmayan arazın durumuna benzetmek mümkündür. Tıpkı araz gibi, cevherlerden mürekkep bir cisim olamaması dolayısıyla kadîm varlığın da, âleme göre içeride veya dışarıda oluşundan söz edilemez. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, muhâtaplarının: “Allah, mevcûd olduğuna göre ya âlemle temâs halinde ya da âlemden ayrı (mübâyin) bulunur. Her iki halde de cihetin ispatı söz konusudur” şeklindeki iddiasına da aynı tarzda mukâbele edilebileceğini sözlerine ekler.<sup>248</sup>

Mâtürîdîler'e göre Allah'ı maddî bir varlık olarak tasavvur edip O'na cisim ve mekân atfetmek ile O'nun mahdût bir mekânda olmamakla birlikte, yaratıklarına nispetle yukarıda, onlardan ayrı bir yerde bulunduğunu söylemek arasında hiçbir fark yoktur.<sup>249</sup> Çünkü her iki görüş de, dolaylı bir biçimde Allah'a hudûs izâfe etme anlamını taşımaktadır. Diğer taraftan Kerrâmîyye'den bir grubun dile getirdiği: “Bir nesnenin (bize göre) altı yönden hiçbirinde olmadığını söylemek kadar kesinlik taşıyan bir yokluk nispeti söz konusu değildir. Hiçbir yönde olmayan bir şeyin varlığı da tasavvur edilemez” şeklindeki itirâzı her şeye rağmen ciddiye aldığı anlaşılan Ebü'l-Muîn en-Nesefî, onların bu iddiâlarının Gazneli Mahmûd (ö. 421/1030) tarafından Eş'arî bilgini İbn Fûrek'e yöneltildiğini, onun da bu durumu bir mektupla Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye bildirdiğini nakleder. Fakat İsferâyînî'nin belirttiğine göre, İbn Fûrek kendisinin bu itirâzı nasıl cevaplandığı hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir.<sup>250</sup> İsferâyînî'nin bu

<sup>248</sup> Bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 231.

<sup>249</sup> Pezdevî'nin ifadesiyle cihet (yön) mekânın cânibi, yani bir parçasıdır. Bu yüzden cihet nispeti mekân nispetinden ayrı değerlendirilemez. bk. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 31.

<sup>250</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Ebû İshâk el-İsferâyînî'ye dayanarak naklettiği bu hâdiseyi İbn Kesîr, Kerrâmî düşünür İbnü'l-Heysam'ın kendi eserini kaynak vererek aktarır. Gazne hükümdarı Sultân Mahmûd'un huzurunda İbnü'l-Heysam ile İbn Fûrek arasında arşa istivâ meselesi üzerine uzun

meselenin halli bâbında kaydettiklerini ise ibtidâî seviyede ve yetersiz bulduğunu belirten Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Eş'ariyye'nin halledemediği bu problemin, ancak kendisi tarafından tam anlamıyla çözüme kavuşturulduğunu îmâ eder gözükmektedir.<sup>251</sup>

O'na göre “tecrübî” bilgidен hareket eden bu tür itirâzlar karşısında asıl dayanak noktası, Cenâb-ı Hakk'ın varlığının ve kıdeminin aksine delil getirilemeyecek ve hakkında şüpheye mahal bulunmayacak bir biçimde açıklanmış olmasıdır. Ayrıca kadîm (ezelî) varlığın yaratılmışlık (hudûs) belirtisi sayılabilecek her türlü nitelikten tenzîhinin “aklî” bir zorunluluk olduğu da ortaya konulmuştur. Yine mekân ve cihet nispetinin yaratılmışlığa delâlet ettiği ve cihette bulunuşun, varlığın zarûrî bir şartı olmadığı ifade edilmiştir. Bu noktada “mevhûm” ve “ma'kûl” ayırımını gündeme getiren Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Mücessime, Kerrâmiyye ve Selefîyye'nin “var olan her şey bize göre bir cihette olmak zorundadır” tarzındaki yaklaşımları ile gerek varlığı cevher (atom), cisim veya arazdan ibaret gören Hıristiyan düşünürlerin “yaratıcı cisim ya da araz olmadığına göre bir cevher olmalıdır” şeklindeki anlayışı, gerekse yaratılmışlık niteliklerinden uzak tek tanrı fikrini reddederek tüm hudûs alâmetlerini de içine alan kadîm bir âlem tasavvurunu benimseyen Dehrîyye'nin akıl yürütme yöntemi arasındaki benzerliğe dikkat çeker.<sup>252</sup> Nitekim zikredilen her iki düşünce biçimi de, günümüz diliyle ifade etmek gerekirse materyalist bir bakış açısıyla, mevcûdâtı duyularla algılanabilen dünyaya hasretmekte ya da fizik âlemde görülen nesne ve olayların aynı ile metafizik alanda da geçerli olduğunu öne sürmektedir. Söz konusu varlık telakkîlerinin en büyük zaafı ise “ma'kûl”den değil, “mevhûm”dan hareket etmeleridir.

---

münâzaraların cereyân ettiğini kaydeden İbn Kesîr, önceleri Hanefî iken sonradan Şâfîliği tercih ettiğini, îtikâdda ise Kerrâmiyye mezhebini benimsediğini belirttiği Sultân'ın, yapılan tartışmalar neticesinde İbnü'l-Heysam'ın görüşlerini daha isâbetli bulduğunu, Cehmiyye'nin fikirlerine meylettiğini düşündüğü İbn Fûrek'e ise çok kızdığını ve onu huzûrundan kovarak memleketinden çıkarılmasını emrettiğini söyler (bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XV, 634). Öte yandan İbn Hazm, “Hz. Muhammed hayatta iken peygamberdi, fakat öldükten sonra peygamberliği sona ermiştir” şeklindeki sözü sebebiyle İbn Fûrek'in Gazneli Mahmûd tarafından öldürüldüğünü ileri sürmektedir. bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, I, 106. krş. Y. Şevki Yavuz, “İbn Fûrek”, *DİA*, XIX, 496.

<sup>251</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 232-233.

<sup>252</sup> Bk. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 232, 236. Alâeddin el-Üsmendî, aynı yaklaşımı şu şekilde özetler: “Cisim, cevher veya araz olmayan, ne cihette ne de bir mekânda bulunmayan, vehmin sınırları içerisine girmeyen ve zihinde tasavvur edilemeyen bir şeyin varlığını ispât etmek mümkün değildir.” Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-keîm*, s. 70.

Bu bağlamda “mevhûm” kavramı, duyular vasıtasıyla algılanan şeylerin neticesinde insan zihninde oluşan düşünceyi (tasavvur) ifade etmektedir. Beş duyu ile algılanabilen şeyler (mahsûsât) vehmin sınırlarına dâhil olurken; duyularla algılanamayan nesne ve olaylar ise vehmin dışında kalır. Başka bir ifadeyle insan zihninde görünen âlem (şâhid) hakkındaki bilgi, düşünce ve kanaatlerinin toplandığı merkeze “vehim” adı verilmektedir.<sup>253</sup> Duyularla algılanamayan gaybî (metafizik) varlıklar ise “ma’kûl” kavramının kapsamına girer; bunlar vehim yoluyla değil, ancak akıl (yürütme/istidlâl) vasıtasıyla idrâk edilebilirler. Meselâ insanda bulunan akıl, rûh, basar, sem‘, ilim, kudret vb. özellikler duyularla algılanamazlar, ancak bunlar aklın delâletiyle varlığından şüphe duyulmaksızın bilinirler.<sup>254</sup> Öyleyse gaybî varlıkların bilinme yönteminin akıl ve istidlâl olduğunu, vehim ve tecrübeyle bunların bilgisine ulaşamayacağını kabule yanaşmayan bir kimsenin, duyularla idrâk edemediği için varlığının iz ve alâmetleri görülen şeyleri inkâr etmek durumunda kalması kaçınılmazdır. Bu şekilde o, iştme organıyla algılayamadığı için cismin beyazlığını reddeden kişinin durumuna düşer.<sup>255</sup>

Kuşkusuz Zât-ı Bârî, tecrübe (vehim) yoluyla algılayamadığımız, fakat varlığının delil, işâret ve emârelerini akıl sayesinde kavradığımız gaybî varlıkların başında yer almaktadır. O halde nasıl duyularla algılanan “mevhûm” bir varlık olmamasını gerekçe göstererek O’nun yokluğuna hükmedilemiyorsa, aynı şekilde tecrübî (mevhûm) varlıkların cihetten müstâğnî kalamamaları gerçeğinden hareketle Allah’ın da mutlaka cihetlerden birinde bulunması gerektiği de ileri sürülemez.<sup>256</sup>

<sup>253</sup> “Mevhûm” kelimesi vehim yoluyla algılanan şey anlamına gelir. “Vehim” ise insanın zihni fonksiyonlarından (el-havâssü’l-bâtine) birisi olarak, “beynin orta boşluğunun son kısmında yer alan ve nesnel varlıkların algılanıp anlamlandırılmasını sağlayan yetenek” şeklinde tanımlanmaktadır. Koyunun, kurdu kendisinden uzak durulması gereken bir varlık olarak görmesine rağmen, çocuğu cana yakın bulması, vehim gücüne misâl olarak gösterilir. bk. Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1808.

<sup>254</sup> “Nefis” insana ait olmasına rağmen duyularla idrâk edilemeyen varlıklar arasında yer alır. Kişiyi nispetle kendi nefsi altı yönden (cihet) hiç birinde değildir, fakat bu sebeple onun mevcûd olmadığı söylenemez. bk. Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, vr. 18b-19a.

<sup>255</sup> Zencîlerin yaşadığı bir toplumda doğup büyüdüğü için hayatında hiç beyaz tenli insan görmeyen birinin: “Biz çevremizde bulunan herkesin zencî olduğunu gözlemlediğimize göre, yeryüzündeki bütün insanların da böyle olması icâp eder” şeklindeki hatalı istidlâli de, mevhûmu (mahsûs) esas alarak ma’kûlü devre dışı bırakmaya başka bir misâl olarak zikredilebilir. bk. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, I, 181-182.

<sup>256</sup> Mâtürîdîler’e göre vehim (duyu/tecrübe)-akıl ayırımına dayanan bu yaklaşım, rü’yetullah meselesinde de aynen geçerlidir. Zirâ Allah Teâlâ’nın kendi zâtını ve âlemdeki varlıkları göz gibi bir organa ya da ışığa ihtiyaç duymaksızın, nesnelere nispetle (üst, alt, sağ, sol, iç, dış vb.) bir cihette bulunmadan gördüğünü söyleyebilmek vehimden değil, ancak akıldan hareket edildiği takdirde anlamlı

Çünkü böyle bir iddia, farklı varlık alanlarını birbirine eşitlemek ya da mev’hûmun hükmünü ma‘kûle uygulayarak bu alanın varlığını reddetmek sonucunu doğurur.<sup>257</sup>

### ac) Allah’a Cihet Nispetinin Diğer Delilleri

Mâtürîdiyye kelâmcıları, arşa istivâ ile ilgili âyetlerde olduğu gibi, Selefiyye’nin Allah’ın yukarıda bulunuşunun açık ve kesin delilleri arasında saydığı diğer âyet<sup>258</sup> ve hadisleri de kendi ulûhiyyet teorileri açısından problem teşkil etmeyecek bir biçimde, Allah’ın zaman ve mekândan tenzîhine uygun düşen çeşitli mecâzî mânalarda te’vîl etme yoluna gitmişlerdir.<sup>259</sup> Bu bağlamda Kur’ân’ın veya vahyin gökten indirildiğini (inzâl) bildiren âyetlerde<sup>260</sup> her ne kadar yukarıdan aşağıya doğru bir iniş söz konusu ise de, onlara göre bu Allah’ın değil, ancak vahyi Hz. Peygamber’e ulaştıran Cebrâil’in yukarıda (ulûv) bulunduğu bir delili sayılabilir.<sup>261</sup>

Diğer taraftan Kur’ân’da zâhiri itibâriyle Cenâb-ı Hakk’ın semâvâtın üzerinde bulunduğunu îmâ etmekten öteye geçen bir kısım âyetlerin varlığı dikkati çekmekle birlikte, bu tür âyetlerin de te’vîlden vâreste olmadığı muhakkaktır. Meselâ “*Gökte*

---

olabilmektedir. Dolayısıyla nasıl ki, Allah’ın görmesinin ışık ve cihet gibi şartlardan bağımsız olduğu söyleniyorsa, aynı şekilde O’nun, tecrübeyle sâbit bulunan söz konusu şartlar gerçekleşmesinin görülebileceği de kabul edilmelidir. bk. Habbâzî, *Kitâbü’l-Hâdî fi usûli’-d-dîn*, s. 134-135.

<sup>257</sup> Bk. Bk. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü’l-edille*, I, 235-236; Alâeddin el-Üsmendî, *Lübübü’l-keâm*, s. 71. krş., *Tebziratü’l-edille*, I, 171. Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin burada yaptığı mev’hûm-ma‘kûl ayrımı kaynağını yine Mâtürîdî’den almaktadır. Bu meselede “vehim” yerine “his” kelimesini kullanan Mâtürîdî, Allah’ın yaratılmışları iki kısma ayırdığını bunlardan mahsûs olanların, yani duyularla algılanabilenlerin insanlar tarafından ihâta edilip, hakikatleri üzere idrâk edildiğini; gayr-ı mahsûs olanların ise duyular vâsıtasıyla değil, ancak fiillerinden kaynaklanan eser ve neticeler üzerinde istidlâlde bulunmak (el-istidlâl bi-âsârî’l-ef’âl) sûretiyle anlaşılabilirdiğini kaydeder. Ona göre duyularla doğrudan algılanamayan “akıl, basar, sem’ ve rûh” gibi karmaşık ve mütekâmil yapıdaki varlıkları yaratan Cenâb-ı Hak, “fiillerinin sonuçları üzerinde akıl yürütme” yoluyla bilinmeye yarattıklarından çok daha layık bir konumdadır. bk. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XII, 368. krş. İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli’-d-dîn*, vr. 51a.

<sup>258</sup> Bk. Beyhakî, *el-Esmâ’ ve’s-sıfât*, s. 525 vd.

<sup>259</sup> Allah’ın cihet (ulûv) sıfatının Mu’tezile ve Ebü’l-Meâlî el-Cüveynî’den itibâren onlara uyan Eş’arîler tarafından reddedildiğini belirten filozof İbn Rüşd’ün bu meselede Selef ile hem fikir olması dikkat çekicidir. Pek çok âyette Cenâb-ı Hakk’ın semâda olduğunun açık bir biçimde beyân edildiğini söyleyen İbn Rüşd’e göre tüm bunların müteşâbihâtтан sayılıp te’vîl edilmesi, dini baştan sona müteşâbih ve anlaşılmaz bir sistem konumuna düşürür. Kaldı ki vahiy meleğinin gökten inmesi, bütün semâvî kitâpların oraya nispet edilmesi ve mîrâc hâdisesi gibi hususlar da aynı gerçeğe işaret etmektedir. Nitekim Allah’ın ve meleklerin semâda olduğu konusunda hem tüm şerâatler hem de hükemâ ve filozoflar görüş birliği içerisindeydiler. bk. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 259.

<sup>260</sup> Meselâ bk. el-Bakara 2/99, 159; en-Nisâ 4/105, 174; el-Mâide 5/48; Yûnus 10/94.

<sup>261</sup> Bk. Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, vr. 18b.



olanın sizi yere geçirivermeyeceğinden emin mi oldunuz?” meâlindeki âyette<sup>262</sup> Allah’ın göğün ilâhı olduğunun haber verildiğini, bu durumun ise O’nun yerin ilâhı olmadığı anlamına gelmeyeceğini belirten Mâtürîdî’ye göre, âyette geçen “gökte olan” ifadesiyle “idâresi ve hükümranlığı gökte olan” ya da “hâkimiyeti yeryüzünden göklere kadar uzanan” mânasının kastedilmiş olması mümkündür.<sup>263</sup> Ebü’l-Leys es-Semerkandî, aynı âyete “hâkimiyeti semâda da geçerli olan Rabbin cezâsından emin mi oldunuz?” anlamını verir.<sup>264</sup> Benzer şekilde Ebü’l-Muîn en-Nesefî de, söz konusu tâbirin “ulûhiyyeti gökte olan” anlamına geldiğini, ancak önceki âyetlerin bu mânaya delâlet etmesi sebebiyle, burada “ulûhiyyet” kelimesinin açıkça zikredilmeyip “izmâr” edildiğini kaydeder.<sup>265</sup> Âyetin “melekûtu (hükümranlık) gökte olandan mı emin oldunuz?” biçiminde anlaşılabilirliğini belirten Ebü’l-Berekât en-Nesefî ise bu konuda şunları söyler:

“Çünkü gökyüzü (semâ) Allah’ın meleklerinin sâkin oldukları yerdir, O’nun hükümleri, kitâpları, emîr ve nehiyeleri de oradan iner. Sanki Allah Teâlâ bu âyette: ‘Semânın hâlıkı ve hâkiminden mi emin oldunuz?’ buyurmaktadır. Veyahut her ne kadar Cenâb-ı Hak mekândan münezzehtir bulunsun da, teşbîh inancına sahip olmalarından dolayı Allah’ın gökte olduğunu, rahmet ve azâbın da yeryüzüne bizzat kendisinden indiğini düşünen inkârcıların bu anlayışları gereğince onlara: ‘Gökte olduğunu iddia ettiğiniz Allah’tan mı emin oldunuz?’ şeklinde hitâp edilmiştir.”<sup>266</sup>

Yine “Gökten yere kadar bütün işleri Allah yürütür. Sonra bu işler, süresi sizin hesabınızla bin yıl olan bir günde O’na yükselir” meâlindeki âyetin<sup>267</sup> Allah’a cihet nispet eden Müşebbihe’nin görüşünü destekleyen bir delil sayılamayacağını kaydeden Ebü’l-Berekât en-Nesefî, âyette geçen “O’na yükselir” ifadesini, “O’nun râzı olduğu veya emretmiş bulunduğu hâle döner” şeklinde te’vîl eder. Kezâ “Ben rabbime gidiyorum”,<sup>268</sup> “Ben rabbime hicret edeceğim”<sup>269</sup> ve “Kim Allah’a hicret etmek üzere

<sup>262</sup> el-Mülk 67/16, *ءَأَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ*

<sup>263</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XV, 305.

<sup>264</sup> Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrî’s-Semerkandî*, III, 388.

<sup>265</sup> Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tefsîratü’l-edille*, I, 244; Ebü’s-Senâ el-Lâmişî, *et-Temhîd li-kavâidi’t-tevhîd*, s. 64.

<sup>266</sup> Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl*, III, 1840.

<sup>267</sup> es-Secde 32/5, *يُدْبِرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ*

<sup>268</sup> Bk. es-Sâffât 37/99.

<sup>269</sup> Bk. el-Ankebût 29/26.

evinden çıkarsa (...)”<sup>270</sup> meâlindeki âyetlerde de Allah’ın zâtı değil, “emri ve rızâsı” kastedilmektedir.<sup>271</sup> Ayrıca Ömer en-Neseffî’ye göre en başta zikredilen âyeti, Allah’ın işleri yürütmek üzere görevlendirdiği “meleğin”, O’nun gökte yükselmesini istediği yere kadar “yükselmesi” biçiminde anlamak da mümkündür.<sup>272</sup>

Yahudîlerden bazılarının Hz. Peygamber’e gelerek “Sen, semâ ile aramızda beş yüzyıllık mesâfe bulunduğunu ve her bir semânın kalınlığının da beş yüzyıllık mesâfe kadar olduğunu iddia ediyorken, senin Rabbin bizim duâmızı nasıl işitsin?” demeleri üzerine: “Şâyet kullarım sana benim hakkımda soru sorarlarsa (bilsinler ki), *ben* (onlara çok) *yakınım*. Bana duâ edenin duâsına karşılık veririm” meâlindeki âyetin<sup>273</sup> nâzil olduğunu nakleden Mâtürîdî, hem bu âyetin hem de Allah’a yakınlık nispet eden diğer âyetlerin,<sup>274</sup> mekân ve zât bakımından insanların birbirine olan yakınlığına benzeyen bir “kurbîyet” mânası ifade etmediğini belirtir. Zirâ henüz mekân yok iken O mevcuttu ve şimde de eskiden nasılsa öylece (değişmeden) varlığını sürdürmektedir. Şu halde âyet, “bana itaat edene ihsânım, iyiliğim ve ikrâmım yakındır” şeklinde tercüme edilebileceği gibi, “kendilerine, onlardan haberdâr olmak (ilim) ve onlara karşılık vermek (icâbet) bakımından yakınım” biçiminde de anlaşılabilir.<sup>275</sup> Nitekim “Allah’ın insanlara yakınlığı” hiçbir sûrette fizikî bir yakınlaşma ifade etmemektedir. Bu bakımdan bazı âyetlerde geçen “yakınlık” ifadesi, Allah’ın “kullarının duâlarına icâbet etmesi” anlamına gelirken; diğer bazı âyetlerde “onlara yardımda bulunması”,<sup>276</sup> O’nun adına “belli bir mekân ve mahalle yaklaşmak”,<sup>277</sup> Rablerinin “onları koruyup gözetmesi”<sup>278</sup> veya “onların durumlarını bilmesi”<sup>279</sup> gibi farklı anlama gelecek biçimde te’vîl edilir.<sup>280</sup>

<sup>270</sup> Bk. en-Nisâ 4/100.

<sup>271</sup> Ebü’l-Berekât en-Neseffî, *Medârikü’l-tenzil*, III, 1350. krş. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, XI, 268.

<sup>272</sup> Ömer en-Neseffî, *et-Teyssir fi’t-tefsir*, vr. 270b.

<sup>273</sup> el-Bakara 2/186, وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ

<sup>274</sup> Meselâ bk. Kâf 50/16, el-Vâkıa 56/85.

<sup>275</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, I, 362. krş. Ebü’l-Berekât en-Neseffî, *Medârikü’l-tenzil*, I, 134.

<sup>276</sup> “Şüphesiz Allah, kendisine karşı gelmekten sakınanlar ve iyilik yapanlarla beraberdir” (en-Nahl 16/128).

<sup>277</sup> “Hayır! Sakın sen ona uyma; secde et ve Rabbine yaklaş” (el-Alak 96/19); “Ey îmân edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve O’na yaklaşmaya vesile arayın” (el-Mâide 5/35).

<sup>278</sup> “Senin Rabbin her şey üzerinde hakikî bir koruyucudur” (Sebe’ 34/21).

<sup>279</sup> “Halbuki O, göklerde de Allah’tır, yerde de. Sizin gizlinizi de bilir, açığa vurduğunuz da. Sizin ne kazanacağınızı da bilir” (el-En’âm 6/3).

<sup>280</sup> Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 117-118.

Müşebbihe'nin, “Şüphesiz *Rabbinin katındakiler* (melekler) O'na ibâdet etmekten büyüklenmezler. O'nu tesbîh ederler ve yalnız O'na secde ederler” meâlindeki âyette<sup>281</sup> Allah'a yakınlığın meleklerle has kılınmış olmasından hareketle, gökteki meleklerin, insanlara kıyâsla Zât-ı Bârî'ye daha yakın oldukları görüşünü öne sürdüğünü belirten Mâtürîdî'ye göre, âyette geçen “Rabbinin katı” sözü aslında, “O'na itaat etme ve emirlerine boyun eğme” ya da “değer ve mevki bakımından Allah'a yakın olma” mânasını ifade etmektedir. Yine “Secde et ve (Rabbine) *yaklaş*” meâlindeki âyette<sup>282</sup> de zâhiren “Allah'a yakınlaşma” emredilmektedir. Ancak yeryüzünde secde edilerek Allah'ın zâtına daha yakın olunabilecek hiçbir bir mekânın bulunmadığı muârizlar (mecâz karşıtları) tarafından da kabul edilmektedir. Öyleyse yukarıdaki âyette bir mecâz yöntemi olan “izâfet-i cüz'iyeye” kâidesi gereğince, melekler Allah'a nispet edilmek (yakınlık nispeti) sûretiyle övülmüş ve yüceltilmiş; bu şekilde mekân ve menzil bakımından değil de, mevki ve konum (mekâne ve menzile) bakımından Allah'a yakın oldukları haber verilmiştir.<sup>283</sup> Diğer taraftan bazı âlimlerin bu âyeti, meleklerin insanlardan daha üstün oluşunun bir delili olarak takdîm ettiğini belirten Mâtürîdî, bu görüşün de doğru olmadığını söyler. Çünkü Kur'ân'ın pek çok âyetinde üstünlüğün (başka bir şeye değil) Allah'a itaat ve bağlılık, O'ndan sakınma, emir ve nehiyelerini gözetme hususunda gösterilen dikkat ve îtinâyaya bağlı bulunduğu açıkça ifade edilmiştir.<sup>284</sup>

Mâtürîdîler'e göre: “Hani Allah şöyle buyurmuştu: Ey İsa! Şüphesiz, senin hayatına ben son vereceğim. Seni kendime yükselteceğim” meâlindeki âyette<sup>285</sup> geçen “kendime” (ileyeye) ifadesi, “kendi göğüme, meleklerimin makâmına” demektir. Bu âyette Cenâb-ı Hak, Hz. İsa'nın rûhunun kabzedileceğini, sonra da onun inkârcıların kötülüklerinden arındırılmak sûretiyle şerefendirilip yüceltileceğini haber vermektedir. Âyetin devamında geçen “Sonra (âhirette) dönüşünüz yalnızca Banadır” ifadesi de âyette zâhirî anlamda bir yükseliş veya dönüşün söz konusu olmadığını göstermektedir.

<sup>281</sup> el-A'râf 7/206, إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيُسَبِّحُونَهُ وَكَهَّ يَسْجُدُونَ

<sup>282</sup> el-Alak 96/19.

<sup>283</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 160; XVII, 275; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I, 245; Alâeddin es-Semerikandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Mâtürîdî*, vr. 359a; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, I, 572.

<sup>284</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 161.

<sup>285</sup> Âl-i İmrân 3/55, إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ خُذْ هَذَا الصَّلَافَ وَرَافِعَكَ إِلَيَّ

Çünkü daha önce de belirtildiği gibi, belirli bir eşyâ ya da insanın Allah’a nispet edilmesi (izâfet-i hâs/cüz’iyye), nispet edilene (bu âyette Hz. Îsâ) kıymet ve şeref kazandırma (izâfet-i kerâmet) amacını taşımaktadır.<sup>286</sup> Diğer taraftan bir metinde bahsi geçen varlıkların hepsinin (bu âyette tüm insanlar) Allah’a nispeti (izâfet-i külliyye) ise muzâfunileyh’in tâzimine, yani Allah Teâlâ’nın kudretinin genişliğinin vurgulanmasına mâtuftur. Yine aynı âyeti “seni göge, kendimden (Allah) başkasının hükmünün geçmediği yere yükselteceğim” şeklinde anlamak da mümkündür. Çünkü yeryüzünde O’nun yanı sıra başka “zâhirî” hükümdârlar da bulunmaktadır, ancak göklerin hükümranlığı yalnız Allah’a mahsûstur. Şâyet Müşebbihe’nin iddiâ ettiği gibi, burada “Allah’ın yukarıdaki mekânına yükseliş” söz konusu olsaydı, gitmek istediği şehirdeki inkârcıların, “Rabbime gideceğim!” diyerek o beldeye doğru yola çıkan Hz. İbrâhim’e nispetle Zât-ı ilâhî’ye daha yakın olmaları îcâb ederdi.<sup>287</sup>

Nitekim “Ben *Rabbime gideceğim*. O, bana yol gösterecektir” meâlindeki âyette<sup>288</sup> Mâtürîdiler’e göre Hz. İbrâhim, “kalbim, amelim ve niyetimle âhirete yöneldim” demek istemiş olabileceği gibi, “Rabbimin bana emrettiği veya gitmeme izin verdiği hicret yurduna, yani Bâbil’den Şâm’a gideceğim” veyahut “içerisinde Rabbimin rızâsının veya O’na itaatin bulunduğu yere gideceğim” mânasını kastedmiş olması da ihtimâl dâhilindedir.<sup>289</sup> Benzer şekilde: “Meryem oğlu Îsâ Mesîh, ancak Allah’ın peygamberi, Meryem’e ulaştırdığı kelimesi ve *kendisinden bir rûhtur*” meâlindeki âyette<sup>290</sup> Hz. Îsâ’nın rûhu Cenâb-ı Hakk’a nispet edilmiş, böylece onun insanlar

<sup>286</sup> Kezâ “Andolsun, Mûsâ’ya Kitâb’ı (Tevrât’ı) verdik. Ondan sonra ard arda peygamberler gönderdik. Meryem oğlu Îsâ’ya mucizeler verdik. Onu Rûhu’l-kudus ile destekledik” meâlindeki âyette de (el-Bakara 2/87) benzer bir durum söz konudur. Âyette geçen “kudus” Cenâb-ı Hakk’ın “kuddûs isminin okuyuş kolaylığı sağlamak maksadıyla “vâv” harfinin atılmış halinden ibâret bulunduğu dikkate alındığında, “Rûhu’l-kudus” tâbirinin, “Allah’ın rûhu” anlamına geldiği ortaya çıkar. Allah Teâlâ rûha sahip olmaktan münezzehtir olduğuna göre, bu ifade ile ya Cebrâil (çünkü melekler latîf rûhlardan meydana gelen varlıklardır) ya da Hz. Îsâ’nın bizzat kendisi kastedilmekte ve “kelîmullâh”, “halîlullâh” ve “habîbullâh” tâbirlerinde olduğu gibi “rûhullâh” kavramı ile de Îsâ veya Cebrâil’e yücelik ve üstünlük atfedilmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 173; Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te’vilâtü’l-Mâtürîdî*, vr. 36b.

<sup>287</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II, 316-317; Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te’vilâtü’l-Mâtürîdî*, vr. 130a; Ömer en-Nesefî, *et-Teyssîr fi’t-tefsîr*, vr. 106a; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl*, I, 222-223.

<sup>288</sup> es-Sâffât 37/99, وَقَالَ ابْنِي ذَاهِبْ إِلَىٰ رَبِّي سَهِيدًا

<sup>289</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XII, 169; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü’l-edille*, I, 244; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl*, III, 1464.

<sup>290</sup> en-Nisâ 4/171, إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقِيَهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ

arasındaki mevkiinin, yücelik ve kıymetinin daha da artırılması murâd edilmiştir.<sup>291</sup> Burada Hz. İsa'nın "rûh" olarak vasıflandırılması, ölü olan bedenlerin rûh sayesinde canlanması sebebiyledir. Meselâ başka bir âyette<sup>292</sup> kalplere hayat ve canlılık vermesi dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in kendisi de bizzat "rûh" olarak adlandırılmıştır.<sup>293</sup> "Kendisinden bir rûh" ifadesi ise, zâhirî (hakikat) mânasının düşündürdüğü biçimde "Allah'ın zâtına ait (ondan kaynaklanan) bir rûh" olarak değerlendirilemez, aksine bu söz "Göklerdeki ve yerdeki her şeyi kendisinden (bir nimet olarak) sizin hizmetinize verdi" meâlindeki âyette<sup>294</sup> ifadesini bulduğu üzere, "Allah'ın yarattığı bir rûh" anlamına gelmektedir.<sup>295</sup>

İlk bakışta (zâhiren) Selefiyye ve Kerrâmiyye'nin "semâvât ve arşın üzerinde (fevk/ulüv), yaratılmışlık ve mekân sınırının (had) ötesinde bulunan Allah tasavvuru"nu desteklediği izlenimini uyandıran naslar arasında, "Üzerlerindeki Rablerinden korkarlar ve emrolundukları şeyleri yaparlar" meâlindeki âyeti<sup>296</sup> de zikretmek mümkündür. Bu âyete "Allah'ı çok yüce ve ulu tanıyıp O'ndan korkarlar" mânasının verilebileceğini söyleyen Ebü'l-Leys es-Semerkandî, "arşın üzerinde olan Rablerinden korkarlar, çünkü O zâtını 'yukarıda bulunmak' (ulüv) vasfıyla nitelemiştir" şeklindeki bir değerlendirmeyi de aktararak, bunun doğru bir yaklaşım olmadığını sözlerine ekler.<sup>297</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî de, nahiv kuralları çerçevesinde bu âyetin iki farklı şekilde yorumlanabileceğini kaydeder. Bunlardan ilkinde göre, "üzerlerindeki" (min fevkihim) ifadesi, cümlenin başındaki "korkarlar" fiiline atfedilerek âyete: "Rablerinin onlara üzerlerinden gelecek bir azâp göndermesinden korkarlar" anlamı verilir. Zirâ azâbın insanlara çoğunlukla yukarıdan geldiği bilinmektedir.<sup>298</sup> İkinci ihtimâle göre "üzerlerindeki" ifadesi, kendinden önce geçen "rablerinden" kelimesinin hâli (durum zarfı) olarak değerlendirilir ve söz konusu âyet "onlara gâlip ve hâkim olan Rablerinden

<sup>291</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 175.

<sup>292</sup> "İşte sana da, emrimizle bir rûh (kalpleri diriltiren bir kitâb) vahyettik" (eş-Şûrâ 42/52).

<sup>293</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV, 119.

<sup>294</sup> el-Câsiye 45/13, وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.

<sup>295</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 370.

<sup>296</sup> en-Nahl 16/50, يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ.

<sup>297</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrü's-Semerkandî*, II, 238.

<sup>298</sup> Krş. Ömer en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, vr. 311a.

korkarlar” şeklinde anlaşılır.<sup>299</sup> İmâm Mâtürîdî ise aynı âyetin te’vîli hususunda yapılan yorumlara şunları ilâve etmektedir:

“Mekân ya da oturma yeri (meclis) bakımından yukarıda (fevk), aşağıda (taht) ya da en altta (esfel) bulunmanın kişiye fazîlet, şeref veya mevkî kazandırması söz konusu değildir. Zirâ mekân ve meclis bakımından üstte bulunan bir kimsenin, altında birilerinin bulunması ve onların altında da başkalarının mevcûd olması pek tabîidir. Ancak bu durum yukarıda olana izzet, şeref ve mevkî kazandırmadığı gibi, alttakilere de düşkünlük ya da âcizlik getirmez. Bu da gösterir ki, bu âyette geçen “fevk” (üst) kelimesiyle mekânsal anlamda bir üstünlük veya aşağılık kastedilmemiştir. Nitekim dağlara ya da yüksekçe yerlere tırmanan bir kimse, bu davranışı sebebiyle yücelik (ulüv) ve azamet vasıflarını hak etmiş sayılmaz. “Falanca, Irak veya Horasan’ın hükümdârıdır”<sup>300</sup> denildiğinde ise yüceltme bahis konusu olur. Çünkü böyle bir sözle, hükümdârın kudret ve saltanatına işaret edilmekte, emrinin ve irâdesinin anılan beldelere nüfûz ettiği vurgulanmaktadır. Anılan âyetin, “Allah, onların hem gizleyip sakladıkları hem de açıklayıp izhâr ettikleri şeylerin hepsinden haberdârdir, onların bütün yaptıklarını bilir” şeklinde te’vîl edilmesi de mümkündür.”<sup>301</sup>

Ehl-i sünnet inancına göre “Allah’ın ne arşın üzerinde ne de onun dışında başka bir mekânda bulunmadığını, arşın fevkinde olmadığı gibi yönlerden (cihet) herhangi birine de nispet edilemeyeceğini” belirten Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, muhâlif görüşte olanların “Güzel sözler ancak *O’na yükselir*. Onu (yerine getirmesi sebebiyle) sâlih amel yükseltir” meâlindeki âyeti<sup>302</sup> delil getirerek, Allah’ın kendisine güzel söz ve vaadlerin ulaştığı yüksek bir yerde bulunduğu fikrini öne sürdüklerini söyler. Bu âyeti hakîkî mânada anlamanın mümkün olmadığını savunan Pezdevî’ye göre sözün, hâssaten insan sözünün yerden yukarı doğru yükselici bir nitelik taşımadığı bilinmektedir. Şu halde Allah’ın murâdının ne olduğu tam olarak anlaşılamadığı için bu âyetin mânasının mücmel olduğu, dolayısıyla herhangi bir iddianın delili olarak kullanılmayacağı ifade

<sup>299</sup> Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl*, II, 868.

<sup>300</sup> “Filânca, Buhâra ve Semerkant’ta hükümdârdir” denildiğinde bu şahsın kendisinin değil, onun hâkimiyetinin sözü edilen yerlerde olduğu kastedilir. Zirâ bir kimsenin, bizzat her iki şehirde de bulunması imkânsızdır. bk. Ebü’s-Senâ el-Lâmişî, *et-Temhîd li-kavâidi’t-tevhîd*, s. 64; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, vr. 18b.

<sup>301</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VIII, 119-120; Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Mâtürîdî*, vr. 495a.

<sup>302</sup> el-Fâtır 35/10, *إِلَهِ يَصْعَدُ الْكَلِمَ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ*

edilmelidir. Bununla birlikte âyette geçen “yükselme” (suûd) kelimesine mecâzî mâna verilerek güzel sözlerin sahibini yüceltip, onu maddî bakımdan olmasa da mânevî bakımdan Allah’a yaklaştıracakını söylemek muhtemel bir te’vîl biçimi olarak mümkün gözükmektedir. Nitekim duyulur âlemde de bir kimsenin hükümdara “yaklaşması” ifadesiyle, o şahsın zât ve mekân bakımından değil, yücelik ve mevkî bakımından yükselmesi kastedilmektedir.<sup>303</sup>

Muâırızların görüşlerini desteklemek maksadıyla başvurdukları deliller arasında mîrâc hâdisesine de değinen Pezdevî, Hz. Peygamber’in göğe yükseltilmesinin Allah’ın âlemin üzerinde bulunuşuna delâlet etmeyeceğini vurgular. Çünkü Hz. Peygamber, Allah’ın huzûruna varmak ya da O’nunla görüşmek üzere mîrâca<sup>304</sup> yükseltilmemiş, bilakis Cenâb-ı Hakk’ın kendisini şereflendirmesi ve kudretinin eserlerini göstermesi için böyle bir yolculuğa çıkarılmıştır. Bu durum tıpkı, Zât-ı Bârî’nin Tûr (Sînâ) dağında veya onun üzerinde bulunmamasına rağmen Hz. Mûsâ’nın oraya gitmesine benzemektedir. Çünkü o, Tûr’a yalnızca kendisi için belirlenmiş bir şereflendirme ve tâzim mekânı (mîrâc) olarak dâvet edilmiştir. Kezâ diğer insanlar da Allah’ı yüceltmek için Kâbe’yi ziyâret etmekle emrolunmuşlardır. Şüphesiz bu dâvetten yola çıkarak Allah’ın Kâbe’de olduğu ve insanların orada kendisi ile buluşup görüştüğünü öne sürmek mümkün değildir.<sup>305</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ne İmâm Mâtürîdî ne de Ebü’l-Muîn en-Nesefî, Selefîyye’nin Allah’ın semâda olduğu şeklindeki görüşünü dayandırdığı naklî deliller

<sup>303</sup> Bk. Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü’ d-dîn*, s. 28, 30. krş. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XII, 19.

<sup>304</sup> Hz. Peygamber’in hissî mucizeleri arasında mîrâc hâdisesini zikretmeyen Mâtürîdî’nin (bk. *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 317), her ne kadar onun mîrâca çıkmış olabileceğini kabul etmiş görünse de (Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XII, 197), ilgili âyetin (el-İsrâ 17/1) tefsirinde Hz. Peygamber’in Beyt-i Makdis’e olan yolculuğunun ardından, göğe yükseltildiğine ve orada kendinden önceki bazı peygamberlerle görüştüğüne dâir bir takım hadis rivâyetlerinin bulunduğunu kaydettikten sonra dile getirdiği şu cümleler oldukça dikkat çekicidir: “Biz bu konuda Hz. Ebû Bekir’in şu sözüne katılıyoruz: ‘Eğer o (peygamber) böyle söylediyse doğrudur. Ben bu sözün doğruluğuna şahidlik ederim.’ Bununla birlikte biz, âyette geçtiği şekliyle, yalnızca Rasûlullah’ın geceleyin Mescid-i Aksâ’ya götürüldüğünü (isrâ) söyleriz ve buna bir ilâvede bulunmayız. Çünkü Hz. Ebû Bekir’in şahidliği âhad haber olarak bize ulaşan (mîrâca dair) bu tür rivâyetleri kapsamamaktadır” (Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VIII, 224). İmâm Mâtürîdî, muhtemelen mîrâc olayının, Allah’ın arşın üzerinde bulunduğu kesin delilleri arasında zikredilmesinin önüne geçmek maksadıyla böyle bir yaklaşım içerisinde girerek onu, haber-i vâhide dayalı, kesinlik taşımayan, vukuû tartışmalı bir mesele şeklinde takdim etmiştir. Mâtürîdî’nin öğrencilerinin ise, onun mîrâc konusundaki bu kuşkucu tavrını sürdürmekte pek istekli olmadıkları görülür. bk. Ömer en-Nesefî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, vr. 316b; Rükneddin es-Semerkindî, *el-Akâidü’r-Rükniyye*, s. 105; Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 219-220.

<sup>305</sup> Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü’ d-dîn*, s. 31.

arasında önemli bir yeri bulunan ve Ebû Hanîfe tarafından da konuyla ilgili olarak zikredilen “Câriye Hadisi” hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Ebü'l-Leys es-Semerkandî ise, Mu‘tezile’nin söz konusu hadisi kendi görüşüne uymadığı için reddettiğini kaydetmekle yetinir.<sup>306</sup> Yine Ali Osman el-Ûşî (ö. 575/1179) tarafından “Arşın Rabbi arşın fevkindedir / Ancak mekân edinmeden ve ona bitişmeden” şeklinde Selefi bir söylemle kaleme alınan *Bed’ü'l-emâlî* manzûmesini, Mâtürîdî bir anlayışla şerh eden Zeynüddin er-Râzî de (ö. 666/11268’den sonra): “Mu‘tezile bu hadisi reddeder, biz ise sahîh kabul etmekle birlikte bu rivâyetin Allah’a cihet nispetinin bir delili olduğunu da söylemeyiz” yorumunu yapar.<sup>307</sup> Öte yandan “o nerededir?” (eyne hüve) sözünün mekân hakkında bir soru olduğu ve Allah’ın bundan münezzehtir bulunduğu; ayrıca O’nun nesnelere bitişmek (ittisâl) veya onlardan ayrılmak (infisâl), yaratılmış varlıkların içerisine dâhil olmak (hulûl) ya da mesafe bakımından onlardan ayrılmakla (hurûc) vasıflanamayacağı şeklindeki değerlendirmesinden hareketle, İmâm Mâtürîdî’nin anılan rivâyetin sıhhatinden kuşku duyduğunu söylemek mümkündür.<sup>308</sup>

Eserinde aynı hadise değinen Nûreddin es-Sâbûnî ise, rivâyetin devamında söz konusu câriyenin dilsiz olduğu bilgisinin yer aldığını belirtir ve şâyet bu doğruysa, onun tevhîde dâir inancını yukarıya doğru işaret etmek dışında başka bir yolla anlatabilme imkânının zâten bulunmadığını söyler. Yine Sâbûnî’ye göre, muhtemelen Arap asıllı olmayan bu köle kadının, kalbindeki inancı sözlerle ifade edebilecek kadar yeterli bir Arapça bilgisine sahip olmadığı hususu da ikinci bir ihtimâl olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle o, yalnızca ilâhının gökte bulunduğuna işaret etmekle yetinmiş olmalıdır. Zirâ o dönemde yaşayan câhiliyye toplumunun Allah’ı “göğün ilâhı”, putları ise “yerin ilâhları” biçiminde adlandırdığı bilinmektedir.<sup>309</sup> Benzer şekilde Ebü'l-Berekât en-Nesefî de Hz. Peygamber’in, putlara inandığı zannedilen câriyenin eliyle göğe işaret etmesi üzerine onun mü’min olduğuna hükmettiğini belirtir. Çünkü câriyenin bu

<sup>306</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ebvat*, s. 125.

<sup>307</sup> Zeynüddin er-Râzî, *Şerhu Bed'i'l-emâlî* (nşr. Ebû Amr el-Hüseynî), Beyrut 2001, s. 211.

<sup>308</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 167. M. Zâhid el-Kevserî, söz konusu hadiste geçen “eyne” (nerede) kelimesinin mekân belirlemeye yönelik olmadığını, aksine bu ifadenin “mekâne”, yani hakkında konuşulan varlığın mevki hakkında soru sormak gâyesine mâtufla bulunduğunu savunur. bk. Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu'l-ebvat”, *el-Akîde ve ilmü'l-kelem min a'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî* içinde, “neşreden notu”, s. 609.

<sup>309</sup> Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, vr. 13a.



davranışı, Allah'ın semâda olduğunun bir delili sayılmamakla birlikte, inandığı mâbudun yerde bulunan putlar olmadığını gösteren bir emâre niteliği taşımaktadır.<sup>310</sup>

Duâ ederken ellerin göğe doğru açılmasının veya baş ve yüzün yukarı çevrilmesinin ibâdetlerin yapılış biçimleriyle alâkalı tevkîfî bir durum (teabbud-i mahz) olduğunu kaydeden Mâtürîdiyye bilginlerine göre, Kâbe'nin namaz esnasında bedenler için kible tâyin edilmesine benzer bir biçimde, arş da duâ halinde kalplerin kendisine yöneldiği bir kiblegâh kılınmıştır. Kezâ “Onlar namazlarında derin bir saygı (huşû) içindedirler” meâlindeki âyetin<sup>311</sup> nüzûlünden sonra namazda ayakta dururken secde yerine bakma emredilmiştir. Elleri göğe kaldırarak duâ etme hususunda icmâ bulunduğunu ve bunun, Cenâb-ı Hakk'ın yukarıda bulunuşuna delâlet ettiğini savunanların bu görüşünün doğru kabul edilebilmesi için, secde sırasında yüzün yere konulmasına nazarla O'nun yerin altında olduğu iddiasının da geçerli sayılması îcâb eder. Hacca giden bir kimse ibadetini Kâbe'nin etrafında ya da diğer muhtelif mekânlarda yerine getirirken, kible yönünü tâyin edemeyen kimse (müteharri) ise doğruya, güneye veya kuzeye dönerek namaz kılar. Halbuki Allah Teâlâ söz konusu yerlerde veya yönlerde bulunmamaktadır. Şu halde her bir ibâdetin edâsı için farklı bir yönelme yerinin (kible) ve ayrı bir mekânın belirlenmiş olmasının dahi, Zât-ı Bârî'nin bize göre belirli bir yönde bulunduğu düşüncesine meydan vermemek gibi bir hikmete mebnî olduğu anlaşılmaktadır.<sup>312</sup> Ayrıca gökyüzü vahyin mahalli ve iniş mekânıdır. Dünya nimetlerinin ve bereketin kaynağı da yine orasıdır. Bu sebeple duâ esnasında gözler semâyâ çevrilir.<sup>313</sup>

Selef'in Allah'a üst cihet nispet etmesine karşı çıkan Mu'tezile'nin: “Allah Teâlâ, (zâtı ile değil) ilmi ile her yerdedir” şeklindeki görüşü de Mâtürîdîler tarafından

<sup>310</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 16b.

<sup>311</sup> Bk. el-Mü'minûn 23/1.

<sup>312</sup> Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 116; İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 59a-b; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü'l-edille*, I, 237-238; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, vr. 13a; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 16b.

<sup>313</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 119; a.m.f., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV, 257. Arşın, “kalem” ve “levh” gibi Allah'ın ilk yarattığı varlıklar arasında yer aldığını söyleyen Ebü'l-Leys es-Semerkindî de, Cenâb-ı Hakk'ın onu kendi ihtiyacı sebebiyle değil, insanların duâ ederken yönelecekleri yer hususunda şaşkınlığa düşmemeleri için var ettiğini belirtir. Tıpkı Allah'ın, Kâbe'yi kendisine ibadet ederken nereye doğru dönmeleri gerektiğini kullarına bildirmek maksadıyla yaratmış olması gibi, arş da duâ esnasında teveccüh edilecek bir mekân olarak yaratılmıştır. bk. Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrû's-Semerkindî*, I, 546.

isâbetli bulunmamış; ilk bakışta bu görüş Allah'ı mekâna muhtaç olmaktan ve mekânlar yaratılmadan önceki hâlınden başka bir hâle geçip değışime uğramaktan tenzih ediyor görünmesine rağmen, nasların beyânıyla uyuşmadığı gibi Mu'tezile'nin kendi sıfat görüşüyle de çelişen gereksiz ve kaba bir yorum olarak değerlendirilmiştir.<sup>314</sup> Bu bağlamda Mu'tezilî düşünür Ka'bî'nin: "Allah, onları bilen ve koruyan anlamında bütün mekânlardadır. Nitekim 'filân kimse evin binâsındadır' cümlesi ile söz konusu şahsın binânın yapımıyla meşgûl olduğu kastedilir" dediğini nakleden İmâm Mâtürîdî, burada sergilenen Allah'tan değışmeyi (tegayyur) tenzih etme hassasiyetinin yerinde olduğunu, fakat Ka'bî'nin bu sözyle kendi mezhebinin "fiilî sıfatlar" konusundaki görüşleriyle tenâkuza düştüğünü (ve bir anlamda Mu'tezile'nin fiilî sıfatların hâdis olduğu şeklindeki anlayışının [muhdes bir niteliğin Allah'a nispetinin] yanlışlığını kabul etmek durumunda kaldığını) belirtir. Zirâ onların "Allah'ın önceden yaratıcı, rahmân ve mütekellim değilken bilâhare bu sıfatlarla muttasıf olduğunu" söylemeleri, kuşkusuz O'na değışiklik nispet etme sonucunu doğurmaktadır. Bu tür sıfatların fiil olduğu ve fiilin sonradan medyana gelmesinin fâilde bir değışikliği gerektirmeyeceği tarzındaki muhtemel itirâza ise İmâm Mâtürîdî, yine mekân-mütemekkin ilişkisini göz önüne alarak şu şekilde cevap verir:

"Görünen âlemde kendisini meydana getiren fâil değışmeksizin bir değışikliğin meydana gelebilmesi mümkün değildir. Kezâ Ka'bî de Allah'a mekân nispetinin mümkün olmadığını açıklarken bu prensipten (fiilin [temekkün], fâili [mütemekkin] değıştireceği düşüncesi) hareket etmekteydi. Kaldı ki bu prensip, mekân meselesine nazaran fiilî sıfatlar konusunda daha öncelikli olmalıdır. Çünkü bu âlemdeki varlıklar söz konusu olduğunda, değışime mâruz kalmayan hiçbir fâil bulunmamakla birlikte, mekân kapladığı halde değışikliğe uğramamış olmak tümüyle imkânsız değildir. Meselâ ilk yaratıldığı mekânda (öylece) duran bir nesne, hiçbir değışikliğe uğramamış demektir."<sup>315</sup>

<sup>314</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, I, 226.

<sup>315</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 115-116. Mâtürîdî'nin buradaki son cümlesi Selefiyye'nin "Allah Teâlâ, âlemi yaratmadan önceki konumunda hiçbir değışikliğe uğramaksızın durmaktadır. Yalnız O, mevcûdâtı kendine göre alt cihette yaratmıştır" şeklindeki yorumunu akla getirebilir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi, Mâtürîdîler'e göre ezelde Allah'a nispet edilmeyen "yön" (cihet) ve "üstünelik" (fevk) gibi sıfatların âlemin yaratılışıyla O'na nispet edilebilir hale gelmesi, görelî de olsa, Zât-ı Bârî'nin değışikliğe (hudûs) uğraması mânasına gelmektedir. Mâtürîdî'nin sözlerinde ise böylesi bir durum mevcûd değildir.

Mu‘tezile ve Neccâriyye’nin çoğunluğuna âit olan “Allah zâtı itibâriyle değil ilmi, kudreti ve tedbîri bakımından bütün mekânlardadır” şeklindeki görüşün hatalı olduğunu belirten Ebü’l-Berekât en-Neseî de, günlük dilde herhangi bir mekân hakkında bilgi sahibi olan bir kimse için “o ilmiyle bu mekândadır” gibi bir ifade kullanılmadığına dikkat çeker. Diğer taraftan ilâhî sıfatlar meselesinde “Allah zâtından dolayı âlimdir, O’nun ilmi zâtıdır” görüşünü savunan Mu‘tezile’nin, “Cenâb-ı Hakk’ın zâtıyla değil de ilmiyle her yerde” olduğunu söylemesi, yine kendi kendisiyle çeliştiğini göstermektedir. Ebü’l-Berekât en-Neseî’ye göre, şâyet Allah’ın ilminin zâtı olduğu görüşü doğru kabul edilirse, bu durumda O’nun ilmiyle her yerde bulunması demek, aslında Mu‘tezile’nin reddetmeye çalıştığı şeyi desteklemesi, yani Allah’ın zâtı itibâriyle bütün mekânları kapladığını fikrini benimsemesi anlamına gelecektir.<sup>316</sup>

## **b) ‘Semâvâtın Nûru’ Tâbiri ve Allah-Âlem Ayrılığı**

### **ba) ‘Hakîkî ve Mecâzî Nûr’ Tartışması**

“Nûr” kelimesi sözlükte “ışık, aydınlık, parlaklık; ışığın bizzat kaynağı ya da ondan etrafa yayılan ışık şuaaları” anlamlarına gelmektedir. Klasik kaynaklardaki târife göre ise “nûr, kendisi gözler tarafından doğrudan idrâk edilen, ayrıca diğer nesnelere de idrâk edilmesini sağlayan (zâhir ve muzhir) bir keyfiyettir.” Kelâm ilmi açısından bakıldığında “yaratılmışlara özgü” (hâdis) bir nitelik taşıması ve gerek hissî gerekse akli planda her türlü zulmet, yani karanlığın zıddı olması dolayısıyla “nûr” lafzının doğrudan Allah’a nispetinin tartışmalı bir husus olduğunu söylemek mümkündür.<sup>317</sup> Bununla birlikte, klasik hadis kaynaklarının pek çoğunda nakledilen “Allah’ın 99 isminin bulunduğu” şeklindeki rivâyete Tirmîzî tarafından eklenerek zamanla yaygınlık kazanan isim listesinde yer alan “nûr” lafzı, Tirmîzî’nin çağdaşı olan Ebû Saîd ed-Dârimî tarafından da Cenâb-ı Hakk’ın “esmâ-i hüsnâ”sı arasında zikredilmektedir.<sup>318</sup> Ayrıca diğer bazı hadis metinlerinde de aynı kelimeye rastlanmaktadır. Meselâ bunlardan birinde Hz. Peygamber’in “Allah’ım! Hamd sana mahsûstur, sen göklerin ve

<sup>316</sup> Bk. Ebü’l-Berekât en-Neseî, *el-İ’timâd fi’l-İ’tikâd*, vr. 19a. krş. Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, vr. 12a.

<sup>317</sup> Bk. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Esmâillâhi’l-hüsnâ* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa’d), Beyrut 1984, s. 347; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, II, 141; Metin Yurdagür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, s. 242-146.

<sup>318</sup> Tirmîzî, “Duâ”, 10; “Daavât”, 82.

yerin rabbi, yöneticisi ve nûrusun” buyurduğu,<sup>319</sup> başka bir hadiste de kendisine “rabbini gördün mü?” diye soran Ebû Zer el-Gıfârî’ye: “O bir nûrdur, nasıl görebilirim!” biçiminde cevap verdiği nakledilir.<sup>320</sup>

Şüphesiz, Nûr Sûresi’nin 35. âyetinde geçen “Allâhu nûru’s-semâvâti ve’l-arz” ifadesi, Allah’a nûr nispetinin naslardaki asıl dayanağını teşkil etmektedir. Nitekim “Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O’nun nûru, içinde kandil (misbâh) bulunan duvardaki bir hücre (“mişkât”ten yayılan ışık) gibidir. Kandil bir cam fânûs içinde, fânûs ise sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır. (O kandilin ateşi) ne doğuya ne de batıya ait olan mübârek bir zeytin ağacından tutuşturulur. O ağacın yağı, ateş değmese bile neredeyse etrafı aydınlatacak (kadar berraktır). Nûr üstüne nûr. Allah, dilediği kimseyi nûruna iletir. Allah, insanlar için (böylece) misâller verir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir” meâlindeki âyetin<sup>321</sup> özellikle ilk cümlesinde bir tamlama içerisinde olsa da, Allah’ın “nûr” oluşundan bahsedilmekte, sözlükte her türlü ışık kaynağının ismi olması dolayısıyla nûr (ışık) kelimesinin Zât-ı Bârî’ye nispeti, yaygın tâbirle müteşâbih bir ifade oluşturmaktadır.

Selefiyye kaynaklarına göre “nûr” kavramının Cenâb-ı Hakk’ın (hakîkî) isimleri arasında zikredilmesi hususunda herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Ancak, Allah’a nispet edilen bu nûrun mâhiyeti ve yorumu konusunda vech, yed, ayn vb. diğer haberî sıfatlarda olduğu kadar kesin ve net bir kanaate ulaşamadığı görülen Selef ulemâsının, nûrun ispat ve izâhı sadedinde şaşkırtıcı bir biçimde te’vîle yönelmesi dikkatlerden kaçmaz. Şu halde “Allah semâvat ve arzın nûrudur”, fakat bu ifade “O’nun, keyfiyeti bizce bilinmeyen türden nihâyetsiz bir ışık (nûr) kaynağı olduğu ve âlemi bu ışıktan yayılan şualarla aydınlattığı” mânasına gelmemektedir. Bilakis âyette geçen bu tâbir Allah’ın, ârifleri mârifet ve îmân nûruyla aydınlatması, onların gönüllerini hidâyetiyle

<sup>319</sup> Buhârî, “Teheccüd”, 1, “Daavât”, 10, “Tevhîd”, 8, 24, 35; Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 199; Tirmizî, “Daavât”, 29; Ebû Dâvûd, “Salât”, 121; Nesâî, “Kıyâmü’l-leyl”, 9.

<sup>320</sup> Müslim, “İmân”, 291-292; Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 53; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 157, 171.

<sup>321</sup> en-Nûr 24/35, *اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ*

aydınlatması veya göklere ve yeryüzüne yerleştirdiği ışık kaynaklarıyla kâinâtı aydınlatması gibi mânaları ifade etmektedir.<sup>322</sup>

Bazı kimselerin, yaratılmışlara ait bir nitelik olması dolayısıyla “nûr” kelimesinin Allah’a nispeti hususunda tereddüde düşüklerini belirten İbn Huzeyme (ö. 311/924), hem âyette hem de Hz. Peygamber’in duâsında “nûr”un Allah’ın bir ismi olarak zikredildiğine işâret ederek, O’nun muhkem naslarda belirlenmiş bulunan isimlerini kabul etmemenin bir bakıma Kur’ân ve sünnetin reddi anlamına geleceğini belirtir. Bununla birlikte Cenâb-ı Hakk’ın nûr isminin, yaratılmışlardaki nûr (ışık) ile aynı mânaya gelmediği de açıktır. Nitekim O’nun “hâdî” ve “vâris” gibi bir kısım isimleri aynı zamanda yarattığı şeylerden bazılarında da nispet edilmektedir. Şu halde “nûr” misâlinde olduğu gibi Allah’ın isim ve sıfatlarıyla mahlûkâtın isim ve sıfatları arasındaki “mâna” bakımından değil, sadece “lafzî” bakımdan bir benzerlik söz konusudur.<sup>323</sup>

Beyhakî (ö. 458/1066) ise “nûr” kelimesini Allah’ın yaratılmışların yöneticisi (müdebbir) olduğunu gösteren isimleri arasında sayar. “Allah’ın nûru” ifadesini ise, “mü’min kulunun kalbine yerleştirdiği hidâyet ışığı” (dav’) olarak yorumlayan Beyhakî’ye göre, aynı şekilde “semâvâtın nûru” sözü de “onu hidâyete ulaştıran” demektir. Bu konuda oldukça ihtiyatlı bir dil kullanmayı tercih eden Beyhakî, Allah Teâlâ’nın bir nûr olarak tasavvur edilemeyeceğini, çünkü bilinen anlamda nûrun, zulmetin zıddı, onun takipçisi veya devamı olduğunu, Allah’ın ise zıd ve benzerlerden münezzehtir bulunduğunu sözlerine ekler.<sup>324</sup> Bu konuyu eserinde “mü’minin kalbinin Allah’ın nûruyla inşirâh bulması” başlığı altında ele alan Ebû İsmâil el-Ensârî de (ö. 481/1089) benzer bir biçimde, “nûr” kelimesi ile onun zıddı olan “zulmet” kavramının, “hidâyet” ve “dalâlet” anlamlarında kullanıldığı bir hadisi misâl olarak nakleder.<sup>325</sup>

İbn Mes’ûd, Abdullah b. Abbâs, Übey b. Ka’b, Mücâhid, Hasan el-Basrî ve Dahhâk gibi ilk dönem tefsir otoritelerine dayandırılan rivâyetlere bakıldığında ise, anılan âyette geçen “nûr” kelimesinin genellikle “hâdî”, “münevvir”, “müdebbir” ve

<sup>322</sup> Bk. Ali Muhammed M. es-Sallâbî, *Sıfâtü Rabbi'l-beriyye alâ menheci'l-akîdeti's-Selefiyye*, s. 176.

<sup>323</sup> İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 25-26.

<sup>324</sup> Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, s. 102-103.

<sup>325</sup> Bk. Ebû İsmâil el-Ensârî, *el-Erbain fî delâili't-tevhîd*, s. 88-89.

“müzeyyin” anlamlarına gelecek şekilde te’vîl edildiği görülür.<sup>326</sup> Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’den nakledilen bir görüşte ilk dönemlerde, Allah’a nispet edilen nûr kavramı etrafında altı farklı yorumun ortaya çıktığı kaydedilmektedir. Buna göre İbn Abbas, âyette zikredilen “nûr” lafzını “hâdî”, İbn Mes’ûd kendi mushafındaki kırâatinede uygun olarak “münevvir”, Übey b. Ka’b “müzeyyin”, bilginlerden bir kısmı “zâhir”, diğer bir kısmı da “nûrun sâhibi” (zü’n-nûr) olarak yorumlamış; Ebü’l-Hasan el-Eş’arî de aynı tâbir hakkında, “nûrlara benzemeyen bir nûr” şeklinde daha Selefî bir izâhta bulunmuştur.<sup>327</sup>

Yine ünlü müfessir Taberî, “nûru’s-semâvâti ve’l-arz” tâbirini İbn Abbâs’ın “göklerdeki ve yerdeki doğru yolu gösteren” (hâdî) anlamında tefsir ettiğini, kezâ Enes b. Mâlik’in de “Allah’ın nûru”nu, “O’nun hidâyeti” olarak yorumladığını nakleder. İbn Abbâs ve Mücâhid’den gelen başka bir rivâyette ise aynı ifade “Allah, göklerdeki ve yerdeki işleri yönetir; orada bulunan yıldızları, güneşi ve ayı idâre eder” (müdebbir) şeklinde açıklanır. Bazı bilginler ise âyette geçen nûru “göklerin ve yerin ışığı” (ziyâ) mânasında anlamışlardır. Übey b. Ka’b’dan gelen bir nakilde ise âyette ilk kez zikredilen nûr sözü “Allah’ın zâtına mahsûstur”, ancak ondan sonraki (“meselü nûrihî” ifadesinde geçen) nûr kelimesi “mü’minin nûru”na karşılık gelmektedir. Zikredilen farklı görüşler içerisinde İbn Abbas’ın te’vîlini tercih eden Taberî, burada ihtilâf konusu olan ibâreyi bir önceki âyete<sup>328</sup> ilişkilendirerek ona şu anlamı verir:

“Ey insanlar! Biz size, hakkı bâtıldan ayırt eden açık âyetler, sizden önce yaşayanlara ait bir misâl ve Allah’tan sakınanlar için bir öğüt indirdik. Böylece sizi onun sayesinde doğru yola erdirtirip, dininize dâir bilgileri onunla beyân ettik. Zirâ göklerde ve yerde bulunanları *hidâyete erdirecek* olan (hâdî), ancak biziz.”<sup>329</sup>

İmâm Eş’arî, Mu‘tezile’den Ebû Alî el-Cübbâî’nin Allah’a mecâzen, “Gökler ve yer ehlinin hidâyete erdiricisi” mânasında, “semâvât ve arzın nûru” denilebileceği görüşünü benimsediğini söyler. Zirâ onlar, göklerde ve yerdeki nûr ve ışık (ziyâ)

<sup>326</sup> Bk. Suat Yıldırım, *Kur’ân’da Ulûhiyyet*, s. 340; Ömer Çelik, “Kur’ân-ı Kerim’de Nûr Kavramı”, *MÜİFD*, sy. 16-17, 1998-1999, s. 138.

<sup>327</sup> Bk. İbn Kayyîm el-Cevziyye, *Muhtasarü’s-Savâiki’l-mürsele ale’l-Cehmiyye ve’l-muattıla* (nşr. Seyyid İbrâhim), Kahire 1992, s. 404.

<sup>328</sup> “Andolsun, biz size açıklayıcı âyetler, sizden önce gelip geçenlerden bir misâl ve Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için bir öğüt indirdik” (en-Nûr 24/34).

<sup>329</sup> Bk. Taberî, *Câmiü’l-beyân*, XVII, 295-297. krş. İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-’Azîm*, VI, 57-58.

vasıtasıyla gitmek istedikleri (doğru) yolu buldukları gibi, rableri sayesinde hidâyete erişirler. Cübbâî'ye göre, ışık cinsinden bir varlık olmadığı için Allah'a hakîkî anlamda “nûr” ismi verilemez. Şâyet “O nûrdur” denilecek olursa, bu yalnızca “lâkab” türünden bir isimlendirme sayılabilir. Ancak Allah hakkında böyle bir isimlendirme (lâkab) câiz görülecek olursa, bu takdirde gerek akıl gerekse lügat bakımından O'nun zâtına yakışmayan “cisim, muhdes, insan” vb. isimlerin de bir lâkab olarak kendisine nispet edilmesi mümkün hale gelecektir. Cübbâî'nin yaklaşımını bu şekilde aktaran Eş'arî, Hüseyin en-Neccâr'ın da aynı görüşü benimsediğini sözlerine ekler.<sup>330</sup>

Mu'tezilî müfessir Zemahşerî, söz konusu âyette yer alan “Allah semâvatın ve arzın nûrudur”, “O'nun nûrunun temsîli” ve “Allah dilediği kimseyi nûruna iletir” meâlindeki ifadelerin bir arada değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Bu durumda âyetin ifade tarzının “Zeyd, kerem ve cömertliktir” sözünün ardından, “o keremi ve cömertliğiyle insanları ihyâ eder” denilmesine benzediği anlaşılır. Dolayısıyla burada, ilk bakışta anlaşıldığı gibi Allah'ın nûrânî bir mâhiyetinin bulunduğu değil, aksine “O'nun, göklerin ve yerin nûrunun sahibi” (zû nûr) olduğu vurgulanmaktadır. “Göklerin ve yerin nûru” terkîbi ise, “Allah, îmân edenlerin dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa (nûra) çıkarır” meâlindeki âyette<sup>331</sup> de belirtildiği üzere bâtılın zıddı olan “hak”, yani ilâhî gerçeklik ve hakikat demektir. Zemahşerî'ye göre âyette baştan sona mecâzî bir anlatım söz konusu olup ilâhî hakikatler, ışığı daha kesîf ve belirgin bir hale getiren duvardaki hücre (niş/lambalık), cam fânûs ve mübarek bir ağaçtan elde edilen yağ gibi unsurla güçlendirilmiş bir kandilin aydınlığına teşbîh edilmiştir. Nitekim hakikat, ortaya çıkış (zuhûr) ve açıklık (beyân) bakımından nûra benzemektedir.<sup>332</sup>

Sözü edilen âyetin te'vîli hususunda Zemahşerî'yi takip eden Kâdî el-Beyzâvî de, mutlak olarak “Allah bir nûrdur” denilemeyeceğini; “nûr” sözcüğünün yalnızca, onun cömertliğe sahip bulunuşunu vurgulamak üzere “Zeyd'in cömertliği” ifadesinde olduğu gibi, bir isim tamlaması çerçevesinde tamlayan (muzâf) halinde Allah'a izâfe edilebileceğini belirtir. Veyahut O'na mecâzen âlemin ve içindekilerin münevveri veya müdebbiri anlamında “nûr” denilebilir. Üçüncü olarak, nûrun kendisi açısından “zâhir”,

<sup>330</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 372.

<sup>331</sup> el-Bakara 2/257, اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ

<sup>332</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, IV, 306-307.

başkaları için ise “muzhir” oluşu düşünülür, zuhûrun da esasen “vücûd” (var olmak) anlamına geldiği dikkate alınır, Cenâb-ı Hakk’ın bizâtihî mevcûd, zâtı dışındakiler için ise “mûcid” olması kastedilerek O’na “nûr” ismi verilebilir.<sup>333</sup>

İlk dönem Selefîyye bilginlerinin Allah’a nûr nispeti hususundaki ihtiyatlı yaklaşımlarından farklı olarak müteahhirîn Selefîyye âlimi İbn Teymiyye ile talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye’nin bu konuda daha net ve tefvîz yöntemine daha uygun bir tavır takındığı görülür. Tefsir otoritelerinin mecâzî yorumları da hesaba katıldığında, görüşlerine referans sağlamakta güçlük çektikleri anlaşılır<sup>334</sup> İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in iddiasına göre Selef’in büyük çoğunluğu ile İbn Küllâb ve Eş‘arî gibi kelâmcılar, “Allah Teâlâ’nın mecâzî (hâdî) anlamda değil, hakîkî mânada bir nûr” (ışık) olduğu hususunda görüş birliğine varmışlar ve söz konusu nasları te’vîlden kaçınarak kendi anlayışlarını “O bir nûrdur, ancak diğer nûrlara benzemez” sözüyle formüle etmişlerdir.<sup>335</sup> Nitekim Zümer Sûresi’nde geçen “Yeryüzü, Rabbinin nûruyla aydınlanır” meâlindeki âyette<sup>336</sup> belirtildiği üzere Cenâb-ı Hak, kıyâmet günü kulları arasında hüküm vermek üzere “gelecek”, kürsüsünü yeryüzüne kuracak ve O’nun gelişiyi her yer aydınlanacaktır. Burada yeryüzünü aydınlatacağı bildirilen nûr, O’nun zâtının nûrundan başka bir şey değildir.<sup>337</sup>

Bu durumda nûrun te’vîline dâir İbn Abbâs, Enes b. Mâlik ve Übey b. Ka‘b gibi sahâbîlerle diğer bilginlerden nakledilen rivâyetlerin sıhhatinden şüphe duymak îcâb etmektedir. Zirâ bir lafız hakkında te’vîlde bulunmak, o lafzın zâhirî (hakîkat) anlamını iptal etmek demektir. Selef âlimleri ise, bu şekilde kelimelerin lügavî hakikatlerini ortadan kaldıran te’vîllerden daima uzak durmuşlardır. Ayrıca Nûr Sûresi’nin ilgili âyeti üzerine yapılan tefsirleri, onların konuyla ilgili bütün nasları kapsayan genel bir yaklaşımı olarak sunmak, yani hiçbir şekilde Allah’a nûr nispetini kabul etmediklerini söylemek de tutarlı bir yaklaşım değildir.<sup>338</sup> Çünkü bir bütün halinde incelendiğinde,

<sup>333</sup> Beyzâvî, *Envârü’l-tenzil*, II, 141. krş. Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü’l-kebîr*, XXIII, 223 vd.

<sup>334</sup> İbn Küllâb ve Eş‘arî gibi mütekellimlere atıfta bulunmak zorunda kalmaları muhtemelen bu sebebe müstenittir.

<sup>335</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû fetâvâ*, VI, 379; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Muhtasarü’s-Savâiki’l-mürsele*, s. 403.

<sup>336</sup> ez-Zümer 39/69, وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا

<sup>337</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Muhtasarü’s-Savâiki’l-mürsele*, s. 401.

<sup>338</sup> İbn Teymiyye, *a.g.e.*, VI, 374, 389-390; İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, s. 405.



naslarda Cenâb-ı Hak ile ilişkilendirilen dört farklı “nûr” türünden bahsedildiği görülmektedir: a) Bunlardan ilkinde göre Hak Teâlâ bizâtihi bir nûrdur. b) İkincisinde nûr, hayat, ilim, sem‘ ve basar gibi Zât-ı Barî’ye nispet edilen bir sıfat olarak zikredilmektedir. c) Üçüncüsüne göre Allah, semâvatın ve arzın nûrudur. d) Dördüncü olarak da O’nun nûrdan bir hicâbının bulunduğu kaydedilmektedir.<sup>339</sup>

Öte yandan Allah’ın “hâdî” olması, O’nun nûr oluşuna engel teşkil etmediği gibi, “münevvir” ismi de kendisine “nûr” nispeti ile tezat bir durum teşkil etmez. Aksine güneş, ateş vb. etrafına aydınlık veren gerçek bir ışık kaynağının (münevvir) öncelikle kendi özü itibariyle bu ışığa (nûr) sahip olması beklenir. Şüphesiz kalplerin nûru olan Allah, zâtı açısından nûr olmaya yarattıklarından daha lâyıktır. Başka bir deyişle güneşin, yıldızların ve ayın nûrunun hakîkî, Allah’ın nûrunun ise mecâzî olduğunu söylemek; O’na ait olan bir vasfı, yarattığı şeylerin sahip olduğundan daha aşağı bir konuma itmek anlamına gelecektir. Öyleyse “O kendi zâtında bir nûr, zâtı dışındakiler için ise bir münevvidir.”<sup>340</sup>

“Nûr” kavramının yalnızca cisimlere mahsûs bir nitelik olması sebebiyle Allah’a izâfe edilemeyeceği şeklindeki itirâzı değerlendiren İbn Teymiyye, nûrun tıpkı “hak” kavramı gibi farklı varlık kategorilerine nispet edilebilen bir sıfat olduğunu söyler. Nitekim Hz. Peygamber, Cenâb-ı Hak’a nûr nispet ettiği hadisin devamında: “(Allah’ım!) Sen Hak’sın, sözün de haktır, cennet ve cehennem hak, önceki bütün peygamberler hak, Muhammed de haktır” buyurmaktadır.<sup>341</sup> Kezâ “nûrun zıddı zulmettir, Allah’ın ise zıddı bulunmaz” sözü de isâbetsizdir. Çünkü hayat, ilim, sem‘ ve basar gibi sıfatların da zıtları bulunduğu halde bu sıfatların Allah’a nispetinde bir sakınca görülmez.<sup>342</sup> İbn Kayyim’e göre de, Allah’ın zâtına ait olan (kadîm) rahmet vasfı ile rahmet olarak yarattığı şeylerin pek tabîî birbirinden ayrı oluşu gibi, güneş ve ayın nûru ile O’nun nûru birbirinden ayrıdır. Şu halde Allah “hay”dır, fakat diğer hayat

<sup>339</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Muhtasarü’s-Savâiki’l-mürsele*, s. 402.

<sup>340</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, VI, 392; İbn Kayyim el-Cevziyye, *a.g.e.*, s. 402, 405.

<sup>341</sup> Buhârî, “Teheccüd”, 1, “Daavât”, 10, “Tevhîd”, 8, 24, 35; Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 199; Tirmizî, “Daavât”, 29; Ebû Dâvûd, “Salât”, 121; Nesâî, “Kıyâmü’l-leyl”, 9. krş. en-Nûr 24/25.

<sup>342</sup> İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, VI, 383-385.

sahiblerine benzemez; O “şey”dir, diğer eşyâya benzemez ve yine O “nûr”dur, ancak diğer nûrlar gibi değildir.<sup>343</sup>

“Nûr âyeti”nin te’vîli üzerine *Mişkâtü’l-envâr* adıyla müstakil bir eser kaleme alan Gazzâlî, tartışmayı aksi istikâmete çevirerek, hakîkî anlamda “nûr”un Allah’tan başkasına izâfe edilemeyeceğini, bu kelimenin O’nun dışındakiler için mecâzî bir söyleyişten ibâret olduğu fikrini ileri sürmektedir. Onun bu yaklaşımı, ilk bakışta müteahhirîn Selefiyye’nin “nûr” görüşünü paylaştığı izlenimini uyandırır da ayrıntılara girildikçe bâtinî te’vîl geleneğinin bu önemli temsilcisinin meseleye Selef’in tefvîz metodu kadar yalın bir bakış açısıyla yaklaşmadığı daha net anlaşılmaktadır.<sup>344</sup>

Gazzâlî’ye göre avâm, havâs ve havâssın havâssına ait anlayış derecelerine uygun olarak “nûr” lafzının üç farklı vaz’î anlamı söz konusudur. Bunlardan ilki nûrun avâm nazarındaki mânasıdır. Avâmın telakkisinde nûr güneş ve ay gibi kendisi görülen, başkasının da görülmesini sağlayan nesnelere ifade etmektedir. Başka bir deyişle nûrun esası, eşyanın belirginleşerek idrâk edilebilir hale gelmesidir (ez-zuhûr li’l-idrâk). Bu durumda nûr (zuhûr veya idrâk) iki ayrı unsurun birlikteliğinden meydana gelmektedir: Gören göz ve görmeyi saylayan ışık (nûr). Gazzâlî, döneminin optik anlayışına ve dildeki bazı kullanımlara dayanarak “nûr”un hem görmeyi sağlayan “ışık” hem de gören “göze ait bir husûsiyet” olduğunu belirtir. Nitekim güneşin nûru mevcûd olduğu halde “gözünün nûrunu” kaybeden kimse (kör) artık nesnelere idrâk edemez. Beyaz renk gözün nûrunu dağıtıp zayıflatır, bu sebeple uzun süre beyazlığa veya güneşe bakan insanın gözünün nûru dağılır ve görüşü zayıflar. Siyahlık ise tam aksine gözün nûrunu toplar, görmeyi kolaylaştırır.

Diğer taraftan gözleri kör olan kimsenin eşyâyı hiçbir şekilde idrâk edemediği (göremediği) söylenemez. Zirâ o, zâhirî gözüyle göremese de kalbinde bulunan ve “akıl”, “rûh” ya da “nefs-i insânî” adı verilen derûnî bir “göz” (basîret) vasıtasıyla varlığı idrâk edebilmektedir. İşte bu, “nûr”un havâssa mahsûs olan ikinci vaz’ıdır.

<sup>343</sup> İbn Kayyîm el-Cevziyye, *a.g.e.*, s. 401, 404.

<sup>344</sup> Konuyla ilgilenen bazı araştırmacılar bu iki farklı anlayışı birleştirmekte bir sakınca görmemektedir. Hattâ onlara göre, Sûfiyye’nin mümessili konumundaki Gazzâlî’nin de iştirâk ettiği “Allah’ın hakîkî anlamda bir nûr olduğu” düşüncesi, Selefî düşünürlerin de belirttikleri gibi “Mu’tezile hariç bütün bilginlerin paylaştıkları ortak bir kanaati yansıtmaktadır.” bk. Suat Yıldırım, *Kur’ân’da Ulûhiyyet*, s. 345; Ömer Çelik, “Kur’ân-ı Kerîm’de Nûr Kavramı”, *MÜİFD*, sy. 16-17, 1998-1999, s. 140, 142-143.

Kendi zâtını, perde arkasındakileri, nesnelere için ve tamamını, sınırsız varlıkları görmekten âciz olan baş gözü, görebildiği şeyleri ise çoğu zaman kusurlu ve yanlış görür. Halbuki kalp gözü (er-rûhu'l-bâsıra) kendi zâtını, semâvâtın üzerindeki, melekût âlemindeki varlıkları idrâk edebilir; yine o, nesnelere derinliklerine nüfûz edip sonsuzluğun tasavvuruna ulaşır. Dolayısıyla “göz”, yani “basar” nûr ismini almaya, eşyânın ortaya çıkıp idrâk edilmesini sağlayan “ışık”tan daha lââyık; göze ârız olan tüm kusurlardan münezze bulunan “kalp gözü” (basîret) ise bu ismi hak etmek bakımından kendisinin dînunda yer alan “ışık” ve “göz”den daha öncelikli bir konumda bulunur.<sup>345</sup>

Baş gözünün nûru, kendi başına şâhiddeki eşyâyı idrâkte yetersiz kaldığından onun görüşünü güneşin nûru tamamlar. Aynı şekilde, nazarı gayb âlemine dönük bulunan kalp gözünün görüşü (basîret) de, onu aydınlatması ve kemâle ulaştırması dolayısıyla “nûr” olarak adlandırılan “Kur’ân” sayesinde gerçek anlamda bir yetkinlik kazanır.<sup>346</sup> Diğer taraftan hem kendini hem de başkasını görebilen (akıl/kalp gözü) nûr ismine daha lââyık olduğuna göre, hem kendini ve başkasını görebilen hem de zâtı dışındaki şeyleri de idrâk edilebilir kılan varlıklar, bu ismi hak etmek bakımından diğerlerinden daha öncelikli olmalıdır. İşte bu sebeple Kur’ân’da, etrafını aydınlatan “nûrlu bir kandil” şeklinde tavsîf edilen Hz. Muhammed<sup>347</sup> başta olmak üzere diğer bütün peygamberler ve âlimler de “nûr” olarak adlandırılmışlardır.<sup>348</sup>

Nûrların kendi içerisinde hiyerarşik bir yapıya sahip olduğunu kaydeden Gazzâlî’ye göre, yeryüzündeki (zâhirî) nûrlar kaynağını semâvî (bâtînî) nûrlardan almaktadır. Kezâ semâvî nûrlar da, nûrun kaynağına (hazret-i rubûbiyyet)<sup>349</sup> olan yakınlıkları ölçüsünde kendi aralarında bir tertîbe tâbidirler. Meselâ buradan hareketle İsrâfil’in nûrunun, Cebrâil’in nûrundan daha üstün olduğunu söylemek mümkündür. Sonsuza değin uzayıp gitmesi düşünülemeyen nûrlar silsilesi, nûrların ilk kaynağı olan Zât-ı ilâhî’ye kadar uzanır. “İlk kaynak” (menbau’l-evvel), zâtından dolayı ve zâtıyla

<sup>345</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 119-128. Sadreddin Konevî de nûrları “mahsûs” ve “ma’kûl” biçiminde ikiye ayırarak güneş, ay, yıldızlar ve kandilin ışığını mahsûslara; akıl, ilim ve keşfin nûrunu ise ma’kûl nûrlara örnek olarak gösterir. bk. Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 231.

<sup>346</sup> Bk. en-Nisâ 4/174; et-Teğâbün, 64/8.

<sup>347</sup> Bk. el-Ahzâb 33/46.

<sup>348</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 130, 133.

<sup>349</sup> İleride Sühreverdî ona “nûru’l-envâr” adını verecektir.

nûrdur. Nûrunu (diğerleri gibi) bir başkasından almaz. Diğer bütün nûrlar kendi hiyerarşileri çerçevesinde ışıklarını (varlık) müteselsilen O'ndan alırlar.<sup>350</sup> Böylece başkası tarafından aydınlatılan, nûrunu bir başkasından alan mevcûdlar karşısında “nûr” ismine en lâyük zâtın, üzerinde herhangi bir nûr kaynağı bulunmayan “en uzak ve en yüce” varlıktan başkası olmadığı ortaya çıkmaktadır. Gazzâlî'nin, nûrun havâssın havâssı için geçerli bulunduğunu söylediği üçüncü vaz'ı da işte bu mânası olmalıdır. Nitekim Allah dışındaki varlıkların “nûr” olarak adlandırılmaları salt bir mecâzdan ibârettir. Zirâ onlar nûrlarını başkasından almışlardır. Bu tıpkı herhangi birinden bir elbise, bir at, bir merkeb veya bir kandil ödünç alıp da, bunları mal sahibinin izni nispetinde kullanabilen bir insanın durumuna benzemektedir. Şüphesiz bu adamın hakîkaten varlıklı biri olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir.<sup>351</sup>

Gâzzâlî'nin “semâvât ve arzın nûru” tâbirini, Allah'ın “âlemin (varlık) ve idrâk kuvvetinin (bilgi) yaratıcısı olması” mânasında yorumladığını kaydeden Fahreddin er-Râzî, bu izâh tarzının ne tefsir kaynaklarında rivâyet edilen görüşlerle ne de kendisi tarafından tercih edilen “göklerdeki ve yerdekilere hidâyet veren” (hâdî) şeklindeki te'vîlle temelde bir farklılık taşımadığını savunur.<sup>352</sup> Şüphesiz Râzî'nin bu iyi niyetli değerlendirmesinde isâbet ettiği yegâne husus, Gazzâlî'nin “nûr” lafzının farklı vaz'î anlamları bulunduğunu söylerken, Müteahhirîn Selefiyye'den ayrılarak mecâza yönelmiş olmasıdır. Ancak onun başvurduğu mecâz, lügavî bir mecâz olmaktan çok felsefî ve bâtinî bir mecâz niteliği taşır.<sup>353</sup>

<sup>350</sup> “Mevcûdlar çoktur. Çokluklarıyla beraber birbirlerinden üstündürler. Her varlık, tam olsun eksik olsun, O'nun cevherinden taşmıştır. O'nun cevheri öyle bir cevherdir ki, bütün mevcûdlar mertebelerine göre ondan taşınca, her biri varlıktaki sırasına göre O'ndan payını alarak hâsıl olur. Evvelâ bunların en mükemmeli, peşinden daha eksikliği hâsıl olur. Bu minval üzere eksikten daha eksikliğe gidilerek, sonunda öyle bir mevcûda varılır ki, ondan aşağısına gidildiği takdirde tam bir hiçliğe varılmış olur.” bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 30-31.

<sup>351</sup> Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 135-136.

<sup>352</sup> Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir*, XXIII, 230.

<sup>353</sup> “Gazzâlî'nin bu nûrlu sözleri hoştur” diyen merhûm Elmalılı M. Hamdi Yazır da, Gazzâlî'nin âlemde bulunan bütün nûrların ve idrâk gücünün yaratıcısı olması dolayısıyla nûr lafzıyla kastedilen aydınlatma, ortaya çıkarma, tecellî ve inkişâf gibi anlamların nûrdan ya da nûra sahip olandan daha ziyade nûrun yaratıcısına ait olması gerektiği düşüncesiyle, “Zât-ı Bârî, nûr ismine yarattıklarından daha lâyuktur” görüşünü benimsediğini söyler. Müellife göre bu noktada Gazzâlî “izâfî”nin zıddı olan hakîkat ile “mecâz”ın zıddı olan hakîkati birbirine karıştırmaktadır. Elmalılı bu tespîtinin şu ifadelerle pekiştirir: “Şüphesiz yok ki nûru yapan, nûrun fevkindedir. Lâkin bundan dolayı nûru yaradana nûr itlâk edilmesi lisân nokta-i nazarından hakîkat-i lügaviyye değil, mecâz olur.” Ancak bu yorumu yaparken kendisi de, kanaatimizce Gazzâlî'nin tasavvufî yönü ile tasavvuf düşüncesinin felsefî temellerini göz

“Kendisi dışındakileri görünür hale getiren (gayrısı için muzhir olan) zâhir” şeklindeki tanımı dikkate alındığında Gazzâlî’nin yaklaşımında “nûr” kavramının bir taraftan ortaya çıkıp belirginleşmek (zuhûr), dolayısıyla “vâr olmak” (vücûd) anlamına gelirken; diğer taraftan da var olanın suje (basar veya basîret) tarafından algılanmasını (idrâk) sağlayan bir imkân özelliğini taşıdığı görülür. Yani metafizik bir kavram olarak “nûr” hem ontolojik hem de epistemolojik bir mâhiyet arz eder. Nûrun zıddı ise doğal olarak varlıktan ve idrâkten uzak olan “zulmet” ve “adem”dir. Allah, âlemi yokluğun karanlığından varlığın nûruna çıkardığı için “nûr” ismine en layık varlıktır. Fakat “nasıl ki etrafta gördüğümüz her bir ışın demeti, güneşin varlığını gösteren birer delil niteliği taşıyorsa, “vücûd” da Allah’ın zâtından koparak eşyâ üzerine taşan (fâiz) bir nûrdur. İşte bu nedenle Gazzâlî’nin “O, semâvât ve arzın nûrdur” sözüyle, kelâmcıların anladıkları mânada bir yaratma fikrine atıfta bulunmadığı açıktır.<sup>354</sup>

“Vücûd” kavramıyla özdeşleştirdiği “nûr” tâbirini en kıymetsizden en değerlisine doğru bir varlık hiyerarşisi (merâtib-i vücûd) çerçevesinde ele alarak, bu yapının en tepesine Cenâb-ı Hakk’ı yerleştiren Gazzâlî, söz konusu eserinde bir tür “nûr metafiziği” inşâ ederken kendinden önceki felsefî gelenekten büyük ölçüde yararlanmıştı. Ayrıca Allah’ı, âlemin yaratıcısı veya yöneticisi (rab) olmaktan daha ziyâde, evrendeki varlıkların ve gerek zâhirî (hissî) gerekse bâtinî (aklî) yönden her türlü idrâkin sebebi ve kaynağı (menba‘) olarak<sup>355</sup> takdîm eden sudûrcu varlık teorisini yansıtan bu yaklaşımıyla Gazzâlî’nin, kendisinden sonraki dönemde gelişen işrâkî ve vahdet-i vücûdcu telakkilere ilhâm kaynağı olduğunu söylemek de mümkün görünmektedir.<sup>356</sup>

Bütün mevcûdâtın bir düzen içerisinde ve araçlar zinciri vasıtasıyla Allah’tan sudûr ettiğini savunan İbn Sînâ, Tanrı’dan ilk sudûr eden şeyin, en üstün varlık olan

---

ardı ederek, onu sıradan (bâtinî te’vîl ekolüne mensup olmayan) bir fakih ya da mütekelim gibi değerlendirme hatasına düşmektedir. Gazzâlî’nin burada büyük bir ustalıkla sergilediği “nûr” yorumu, dikkatsizlik eseri vücûda gelmiş bir hata olmasa gerektir. bk. Elmalılı M. H. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, IV, 3521.

<sup>354</sup> Bk. Gazzâlî, *el-Maksadü’l-esnâ* (nşr. Ahmed Kabbânî), Beyrut ts., s. 115-116.

<sup>355</sup> Nitekim “hâdî, hâlık, münevvir, müdebbir, müzeyyin” gibi anlamlar verildiği takdirde “nûr” kavramı Allah’a ait bir fiili veya sübûtî bir sıfatı ifade ederken; “nûrlara benzemeyen bir nûr”, “ilk” ya da “varlığın kaynağı” şeklindeki yorumları çerçevesinde ise zâtî vasıf biçiminde telakkî edilmiş olur. krş. Bekir Topaloğlu, “Nûr”, *DİA*, XXXIII, 244; Mustafa Çağrıç, “Gazzâlî”, *DİA*, XIII, 500-501.

<sup>356</sup> Bk. Mesut Okumuş, *Kur’an’ın Çok Boyutlu Okunuşu*, s. 193-200; İlhan Kutluer, “Nûr”, *DİA*, XXXIII, 246.

“akıl” olduğunu, daha sonra onu sırasıyla, nefis, gök cisimleri ve formlarıyla birlikte dört unsurun izlediğini söyler.<sup>357</sup> Filozofa göre Allah hem göklerde ve yerlerde olanların hem de bizzat göklerin ve yerlerin nûrudur. Hâl-i hâzırda var olan bütün mümkünler her bir zerresine kadar “Allah Teâlâ’nın varlığının nûru” ile aydınlanarak vücûd bulmuştur. Fakat onların “varlık nûrunu Allah’tan almaları”, zannedildiği gibi âlemdeki nesnelere O’nun varlığından kopup geldikleri anlamına gelmez. Aksine bu tâbir, eşyânın varlığının Cenâb-ı Hakk’ın zâtı ile sürekli bir irtibât halinde oluşunu ifade etmektedir. Şâyet Zât-ı Bârî ile kâinatta mevcûd olan herhangi bir varlık arasındaki bu irtibât bir an bile kopacak olursa, söz konusu nesnenin hemen yok olduğu görülecektir. İbn Sînâ, “Allah’ın hidâyeti” kavramını da aynı ontolojik düzlemde izâh etme taraftarıdır. Allah Teâlâ’nın varlığı, dışarıda hiçbir şey bırakmayacak tarzda bütün mümkün varlıkların şekilleri (heyâkil) üzerine yayılmış ve onları kuşatmış durumdadır. Dolayısıyla eğer onlar doğru yolu bulacak olurlarsa, bu ancak Allah’ın varlığının nûru sayesinde gerçekleşmiş sayılır.<sup>358</sup>

İbn Sînâ’nın yaklaşımına göre “nûr” kelimesinin zâtî (hakîkî) ve mecâzî olmak üzere iki farklı anlamı mevcûdudur. Nûrun hakîkati “bizâtihi şeffaf olan ve şeffaflıkta en üst noktaya ulaşmış bulunan” varlığı ifade etmektedir. Mecâzî mânada ise nûr ya “bizâtihi iyiliğin (hayır) kendisi” ya da “iyiliğe görüren sebep” demektir. Ona göre “nûr âyetinde” her iki yönüyle nûrun mecâzî anlamı Allah’a nispet edilmektedir. Âyette zikredilen “semâvât ve arz” kelimeleri ile bütün “mevcûdât” kastedilirken; “mişkât”, yani içine kandilin yerleştirilmek için duvarda yapılan “hücre” ile de insanın yetkinlik potansiyelini (bilkuvve akıl) ifade eden “heyûlânî akıl” ya da “nefsi nâtika”ya işaret edilir. Yine “misbâh” (kandil) sözü, faal akıl ile ittisâle (kuvveden fiile) geçip aydınlanarak yetkinlik derecesine ulaşan “müstefâd (kazanılmış) akla” karşılık gelmektedir.

Âyette canlandırılan “nûr” (işrâk/aydınlanma) metaforunun merkezinde yer alan “ateş” (ilk) ise İbn Sînâ’ya göre “küllî akıl”dan başkası değildir. Ancak burada filozof İskender Afrodisî’nin, Aristo’ya atfettiği görüşünde dile getirdiği üzere, “küllî akıl”

<sup>357</sup> İbn Sînâ, “Arş Risâlesi” (trc. Enver Uysal), *UÛİFD*, c. 9, sy. 9, 2000, s. 652.

<sup>358</sup> Bk. Hasan Âsî, *et-Tefsîru’l-Kur’ânî ve’l-lügati’s-sûfîyye fî felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut 1983, s. 86. krş. Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, s. 24-26.

terimiyle “ilk gerçek” (hakk-ı evvel) olan “Tanrı”nın kastedildiği zehâbına kapılmamak gerekir. Çünkü bu akıl, bir yönden tek (vâhid) iken, tümellerin sûretlerini kendinde barındırması yönüyle çoktur. Bu sebeple o zâtından dolayı değil, başkası sayesinde tektir; tekliğini ise bizâtihi tek olan Allah’tan almaktadır.<sup>359</sup> İbn Sîna, *el-İşârât* adlı eserindeki benzer bir yorumunda ise âyette “ateş” ile sembolize edilmek istenen şeyin, heyûlânî akıllı bilmeleke akıl haline getiren ve yine bilmeleke akıllı bilfiile çıkaran “faal akıl” olduğunu kaydeder.<sup>360</sup>

Gazzâlî sonrasında gelişen bâtinî te’vîl geleneğinde “nûr” düşüncesinin daha yoğun bir biçimde kullanılmaya başlandığı görülür. Bununla birlikte ortaya konan sudûrcu nûr yorumları esas itibâriyle, İbn Sînâ ve Gazzâlî’nin yaklaşımlarından önemli bir farklılık taşımamaktadır. Meselâ metafizik anlayışını “aydınlanma felsefesi” (hikmetü’l-işrâk) kavramı etrafında şekillendiren Şehâbeddin es-Sühreverdî, var olmak hususunda herhangi bir tarife ve izâha ihtiyaç duymayan şeyi “zâhir” kelimesiyle ifade ederken, varlıklar arasında “nûr”dan daha zâhir başka bir şeyin de bulunmadığını söyler. O’na göre tanıma ihtiyaç duymayacak derecede açık olan “nûr” ya da aydınlık (dav’), mâhiyeti itibâriyle bir başkasının heyeti olan “ârizî nûr” ve bir başkasının heyeti olmayan “soyut” ya da “mutlak nûr” şeklinde iki kısma ayırır. Kendisine duyularla işaret edilebilen nûr, ârizî nûrdur. Mutlak nûra ise işaret edilemez, o cisimlere yerleşmez ve kendisinin bir ciheti (mekân) bulunmaz. Ârizî nûrun varlığı, zâtından dolayı değildir, aksine bu nûr varlığını başkasından alır. Mutlak soyut nûr ise, varlığında başkasına muhtaç değildir. Yine mutlak nûr, kendi zâtını idrâk edebilme kabiliyetine sahiptir.

Zâtıyla kâim olan soyut nûrların belirli bir düzene göre sıralandığını ve bu nûrlar silsilesinin sonsuza kadar uzanmasının imkânsız bulunduğunu belirten Şehâbeddin es-Sühreverdî (ö. 587/1191), bu sebeple soyut ve ârizî nûrlar silsilesinin gerisinde başka hiçbir nûr bulunmayan bir nûrda, yani “nûrların nûru”nda (nûru’l-envâr) sonbulduğunu kaydeder. Aynı zamanda ona “nûru’l-muhît”, “nûru’l-kayyûm”, nûru’l-mukaddes, nûru’l-âzam gibi birtakım başka isimler de verilir. Varlığın (nûr) kaynağı “nûrların nûru”dur. Ancak bu ondan birden çok nûr ya da cismin sudûr ettiği mânasına gelmez.

<sup>359</sup> İbn Sînâ, “Nübüvvetin İspâtı ve (Nebîlerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te’vîli Üzerine” (trc. Hüseyin Aydın v.dğr.), *UÜİFD*, c. 7, sy. 7, 1998, s. 568-570.

<sup>360</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbihât* (nşr. Ali Durusoy v.dğr.), İstanbul 2005, s. 113; Mesut Okumuş, *Kur’ân’ın Felsefî Okunuşu*, s. 113.

Zirâ “nûrların nûru”ndan yalnızca tek bir şey, bazı Pehlevîler’in “Behmen” adını verdikleri “en yakın nûr” ya da “yüce nûr” hâsıl olmuştur. “En yakın nûr” zâtı bakımından eksik (fakîr), “İlk nûr” (el-evvel) sayesinde ise yetkindir (ganî). “Nûrların nûru”ndan bir başka nûrun meydana gelişi (sudûr), ondan bir şeyin ayrılmasını (eksilme) gerektirmez. Çünkü ayrılma ve bitişme gibi nitelikler cisimlere mahsûstur. Nûrların nûru ise bu tür eksikliklerden münezzehtir.<sup>361</sup>

Vahdet-i vücûd nazariyesinin kurucusu kabul edilen meşhûr sûfî düşünür Muhyiddin İbnü’l-Arabî de (ö. 638/1240) Allah’ın “nûr” isminin (paradoksal bir biçimde) “gölge” kavramıyla izâh edilebileceğini savunur. Ona göre gerçekte bir hayalden ibâret olan âlem, esasen Cenâb-ı Hakk’ın varlığının üzerimize düşen gölgesinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla “her şey O’ndan çıkmıştır ve yine O’na gönecektir.” Etrafımızda bulunan ve kendilerini algıladığımız varlıklar haddizâtında O’ndan kaynaklanmaları nedeniyle O’nun varlığıdır, fakat sûretlerinin çok ve çeşitli olmaları bakımından mümkünleri temsil ederler. Başka bir deyişle gölge, kendisine ait olduğu şahıs ile bitişiktir, ondan ayrılması ya da farklılaşması düşünülemez. Nûr ile gölge arasındaki ilişki de sonderece açıktır, çünkü ışık (nûr) bulunmadığı takdirde, gölgeden söz etmek de mümkün olmaz.<sup>362</sup>

“Nûr” hem kendisi idrâk edilen hem de kendisiyle başkasının idrâk edildiği şeydir; zulmet ise idrâk edilir, fakat onunla bir başkası idrâk edilemez. Yine idrâk eden kimsede “akıl” veya “his” türünden bir “nûr” bulunmadığı takdirde de idrâk gerçekleşmez. İbnü’l-Arabî’ye göre Cenâb-ı Hak “mutlak (mahzâ) nûr”, muhâl olan şeyler “mutlak zulmet”tir, yaratılmışlar (madde) ise zulmet ile nûr arasında bir “berzâhta”, orta bir konumdadır. Zâtları itibariyle ne nûr ne de zulmet olarak adlandırılırlar. Nûr bulunmadığı takdirde idrâk de söz konusu olmaz. Dolayısıyla insanların “duyular” şeklinde adlandırdıkları “sem‘, basar, lems” vb. nitelikler âriflerin nazarında birer nûrdan ibârettir.<sup>363</sup>

“Nûr, esmâ-i zâtiyye-i ilâhiyyedendir. ‘Vücûd-i izâfî’ye, ‘ilim’e ve ‘ziyâ’ya da itlâk olunur. Zirâ bunlardan her birisi eşyâyı izhâr eder” diyen *Fusûsu’l-hikem* şârihi A.

<sup>361</sup> Sühreverdî, *Hikmetü’l-işrâk* (nşr. John Walbridge-Hossein Ziai), Provo 1999, s. 76-92.

<sup>362</sup> İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, s. 107.

<sup>363</sup> İbnü’l-Arabî, *el-Fütuhâtü’l-Mekkiyye*, III, 274-276.



Avni Konuk da bu anlamda “hakîkî nûr”u, kendisi vasıtasıyla eşyânın idrâk edildiği, ancak kendisi idrâk edilemeyen bir şey olarak tanımlar. Zirâ müellife göre gerçek nûr, “niseb ve izâfâttan tecerrüdü cihetinden Hak Sübhânehû ve Teâlâ hazretlerinin ayn-ı zâtıdır. İşte bunun için Efendimize ‘Rabbini gördün mü?’ diye suâl olundukta ‘O bir nûrdur, ben O’nu nasıl görürüm!’, yani ‘O, nûr-i mücerreddir, O’nu görmek mümkün değildir’ buyurdular. Binâenaleyh ayn-ı zât olan nûr-i hakîkiyi mezâhir, niseb ve izâfâttan tecerrüdü itibâriyle rü’yet ve idrâk mümkün değildir. Velâkin (O’nu) hicâbiyyet-i merâtibin arkasından mezâhirde idrâk mümkündür.” Kaldığı güneş gibi en aşağı derecedeki bazı nûrlar bile parlaklığından dolayı doğrudan idrâk edilemezken, mutlak nûr olan, nûrda ve nûr ile perdeli bulunan Cenâb-ı Hakk’ın idrâkinden nasıl söz edilebilir?<sup>364</sup>

Nûr kelimesinin “zuhûr” şeklindeki anlamından yola çıkarak “zuhûrun aslen yokluktan varlığa çıkmayı” ifade ettiğini belirten sûfî müfessir İsmâil Hakkı Bursevî’ye (ö. 1137/1725) göre de Allah mecâzen değil, hakîkî mânada “nûr” olarak isimlendirilir. Kendinden önceki mutasavvıf ve filozofların “nûr-zulmet” ve “vücûd-adem” kavramları arasında kurdukları anlam ilişkisini takip eden Bursevî, bu bağlamda idrâke elverişli oluşları nispetinde nûrun sırasıyla dört farklı türü bulunduğunu kaydeder: **a)** Bunlardan ilki gözlerin eşyâyı görmesini sağlar, fakat kendisi onları göremez. Güneş vb. ışık kaynaklarının nûrunu bu kısma örnek vermek mümkündür. **b)** İkincisi gözün nûrudur; bu nûr hem gözlerin nesnelere görmesini sağlar, hem de kendisi onları görür. O, ilkinden daha üstündür. **c)** Üçüncüsü, karanlık (zulmet/adem) içerisinde bulunan akledilebilir şeyleri basîretler için görünür kılan aklın nûrudur. Akıl nûru mâkulleri hem idrâk eder, hem de görür. **d)** Dördüncü ve son nûr ise, mülk veya melekût âlemine ait olup da yokluk içerisinde saklı bulunan şeyleri, hem gözler hem de basîretler için görünür kılan (onları var eden) Hak Teâlâ’nın nûrudur. O, eşyâyı henüz yok iken gördüğü gibi varlığa çıktığında da görür, O’nun görüşünde hiçbir değişilik meydana gelmez.<sup>365</sup>

<sup>364</sup> Bk. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu’l-hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 219, 130-131.

<sup>365</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhü’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, VI, 125-153.

## bb) Mâtürîdiyye’de ‘Nûr’ Kavramı

Kur’ân-ı Kerîm’in pek çok âyetinde birbirinin zıddı iki kavram olarak kullanıldığı görülen “zulümât” (zulmet) ve “nûr” kelimelerinin<sup>366</sup> önceki âlimler tarafından genellikle “küfür ve îmân” veya “gece ve gündüz” şeklinde yorumlandığına dikkat çeken İmâm Mâtürîdî, bu lafızların tefsiri ile ilgili olarak şunları kaydeder: “Nûr (ışık) kelimesi, hakîkat (sözlük) anlamı açısından ‘gözlerin göremediği şeyi açığa çıkaran’ demektir. Burada bahsedilen ‘göz’, yüzdeki göz olabileceği gibi kalp gözü de olabilir. Zulmet (karanlık) ise yüzdeki gözün veya kalp gözünün göremediği, gizli saklı kalan şey anlamına gelir. Zulmet her şeyi üzeri örtülü ve kapalı (mestûr) bir hale getirirken nûr, üzeri örtülü olan bütün nesnelere zâhir ve âşikar kılar.”<sup>367</sup> Başka bir deyişle “nûr” eşyanın hakîkatini ortaya çıkaran şeydir.

“Allah’ın nûrunu ağızlarıyla söndürmek istiyorlar. Oysa kâfirler hoşlanmasalar da Allah, nûrunu tamamlamaktan başka bir şey dilemez” meâlindeki âyette<sup>368</sup> yer alan “nûr” kelimesinin “Allah’ın zikri ve tevhîdi”, “Kur’ân” veyahut “Allah’ın dini” (İslâm) mânalarından birine hamledilmesinin mümkün olduğunu söyleyen İmâm Mâtürîdî, Zümer Sûresi’nin 39 ve Nûr Sûresi’nin 35. âyetlerindeki kullanım dikkate alındığında buradaki sonuncu ihtimâlin ağırlık kazandığını belirtir. Dolayısıyla âyeti, burada “nûr” lafzına verilecek olan mânaya göre iki şekilde: “Allah, delil ve burhânlar vasıtasıyla zikri ve tevhîdini tamamlamaktan başka bir şey dilemez” biçiminde ya da “Allah, onu yayarak belirgin (üstün) hale getirmek sûretiyle *dinini* tamamlamaktan başka bir şey dilemez” mânasında anlamak mümkündür. Nitekim başka bir âyette<sup>369</sup> burada tamamlanması dilenen “nûr”, yani “din”in nihâyetinde kemâle erdiği bildirilmektedir.<sup>370</sup>

<sup>366</sup> Meselâ bk. el-Bakara 2/257, el-Mâide 5/16, el-En’âm 6/1, er-Ra’d 13/16, İbrâhim 14/1, en-Nûr 24/40, el-Hadîd 57/9. Kur’ân’da “nûr” kelimesinin cins isim olarak tekil halde kullanılmasına rağmen, “zulmet” sözcüğünün “zulümât” şeklinde çoğul kalıbıyla zikredildiğine dikkat çeken Ebü’l-Berekât en-Nesefî, bunun sebebini zulmetin konusunu teşkil eden şeye göre kendi içerisinde farklılık arz etmesine bağlar. Zirâ gecenin karanlığı ile denizin karanlığının ya da zifirî karanlıktaki bir yerin karanlığının birbirine benzemediği bilinmektedir. Ona göre ışık (nûr) tek bir cinsten meydana geldiği için çoğul kalıbında kullanılmamıştır. bk. Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’l-tenzîl*, I, 437.

<sup>367</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, V, 7-8; IX, 289.

<sup>368</sup> et-Tevbe 9/32, يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُنِيرَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ

<sup>369</sup> “Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı seçtim” (bk. Mâide 5/3).

<sup>370</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VI, 347-349; Ebü’l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrî’s-Semerkindî*, II, 46.

Benzer bir biçimde “Allah’ın nûrunu söndürmeyi isteme”nin, Hz. Muhammed ve ashâbını yok ederek insanların İslâm dini vasıtasıyla Allah’a kulluk etmelerinin önüne geçmek anlamına geldiğini belirten Ömer en-Nesefî, “nûrun tamamlaması”nın ise İslâm ve Kur’ân’ın îfâsı, delil ve burhânların izâhı şeklinde yorumlar.<sup>371</sup> Ebü’l-Berekât en-Nesefîye göre de âyette inkârcıların söndürmeye çalıştıkları “nûr” yalanlamak sûretiyle ortadan kaldırmayı diledikleri “Hz. Muhammed’in nübüvveti”ne karşılık gelmektedir.<sup>372</sup>

“Allah’ın, göğsünü İslâm’a açtığı kimse, Rabbinden bir *nûr* üzere değil midir?” meâlindeki âyeti<sup>373</sup> tamamen kelâmî bir bakış açısıyla ele alan Mâtürîdî, burada verilmek istenen mesaj hakkında şunları kaydeder:

“Müslüman olması sebebiyle Allah’ın göğsünde *nûru yarattığı* kimse bu sayede hakkı, delil ve burhânlarıyla hak olarak görür ve onun hak olduğunu anlar; aynı şekilde bâtılı da, bâtil sûretinde görerek onun sahte bir örtüye bürünmüş bâtil olduğunun farkına varır. İşte inanan kimse, Allah’ın kalbine yerleştirdiği bu *nûr* (kavrayış) sayesinde baktığı her şeyi hakîkati üzere görür ve onun hak mı, yoksa bâtil mi olduğunu ayırt eder. Hakkı alıp hayatına uygular, batıldan da yüz çevirerek ondan uzak durmaya çalışır.”<sup>374</sup>

Söz konusu âyetteki “nûr” tâbirine “hidâyet” mânasını veren Ebü’l-Leys es-Semerkandî, âyette meâlen: “Allah’ın göğsünü İslâm’a açtığı ve kendisine *hidâyet* bahşettiği kimse, hiç kalbini kapatıp mühürlemek sûretiyle hidâyetinden mahrum bıraktığı kimse gibi olur mu?” buyurulduğunu söyler.<sup>375</sup>

Ölüm sonrasında yeniden dirilme hâdisesinin konu edildiği Zümer Sûresi’nin 69. âyetinde geçen: “Yeryüzü, Rabbinin nûruyla aydınlanır” meâlindeki ifadeyi<sup>376</sup> üç farklı şekilde te’vîl etme imkânı bulunduğunu belirten İmâm Mâtürîdî’nin zikrettikleri, aynı zamanda Allah’a nûr nispet eden Selefiyye ile O’nun hakîkî bir nûr olduğunu söyleyen felsefeciler ve sûfilere de bir cevap mâhiyeti taşır: **a)** Hakikat mânasında anlaşıldığı takdirde âyet “âhirette yeryüzünün, Allah’ın yaratıp oraya yerleştireceği bir ışık kaynağı

<sup>371</sup> Ömer en-Nesefî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, vr. 231a.

<sup>372</sup> Bk. Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl*, I, 619.

<sup>373</sup> ez-Zümer 39/22, *فَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ*.

<sup>374</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XII, 321-322.

<sup>375</sup> Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrü’s-Semerkandî*, III, 148.

<sup>376</sup> Bk. ez-Zümer 39/69.

ile aydınlatılacağını” ifade etmiş olur. Yoksa bu âyetten hareketle Zât-ı İlâhî'nin gerçekten bir nûr, yani ışık veya etrafına aydınlık veren nûr benzeri bir varlık olduğu aslâ söylenemez. Nitekim rabbinin “nimeti”,<sup>377</sup> “ihsânı” ya da “şükürü” denildiğinde, bu ifadelerden “yaratılmış olan nimet” veya “yerine getirilen şükür” dışında, Allah'a ait (kadîm) bir nimet veya şükür mânası çıkarılamayacağına göre; “Allah'ın nûru” tâbirinden de Zât-ı Bârî'ye mahsûs bir nitelik anlaşılamaz.

**b)** Diğer taraftan âyette zikri geçen “aydınlanma” (işrâk) tâbirine mecâzî mâna vererek onu, “yeryüzünün örtülerinin kaldırılması sûretiyle aydınlatılması, hakîkatin insanlar için görünür hale gelmesi, şüphe ve karışıklıkların (iştibâh ve iltibâs) giderilmesi” şeklinde değerlendirmek de mümkündür. Çünkü dünya hayatında insanların işleri dâima şüpheli ve karışık; dinî ve metafizik görüşleri, mezhep ve te'vîlleri birbirlerinden farklıdır. Pek çok konuda aralarında tartışma vardır. Ancak âhirette onlar hep bir ağızdan aynı görüşü dile getirir; Allah'ın tevhîdini, rubûbiyet ve ulûhiyyetini kabul ettiklerini söylerler. Benzer biçimde “İnsanların hepsi Allah'ın huzûruna çıktıklarında...”,<sup>378</sup> “...ve O'na döndürüleceksiniz”,<sup>379</sup> “Dönüş ancak O'nadır”,<sup>380</sup> “O gün hükümrânlık Allah'ındır”<sup>381</sup> meâlindeki âyetlerde bahsedilen hususların da âhirette gerçekleşeceği haber verilmektedir. Halbuki Cenâb-ı Hak yalnızca âhirette değil, dünya hayatında da mutlak hükümrânlık sahibidir, insanlar yine O'nun huzûrunda, O'ndan ayrılmış ve uzak kalmış değillerdir. Fakat tüm bunların asıl anlamı, yani âhirete has olan durum, “o gün kendilerine neyin doğru (hak) bir fikir veya davranış, neyinde yanlış (bâtıl) bir inanış olduğunun gösterilecek olmasıdır. Böylece onların tamamı Allah'ın birliğini ve hükümrânlığını ikrâr edeceklerdir. O halde söz konusu âyette geçen “yeryüzünün aydınlanması” ifadesi de muhtemelen insanların anlayışlarının önündeki perdelerin kaldırılıp şüphelerin giderilmesi, böylece hakikatlerin ortaya çıkması mânasına gelmektedir.

**c)** Üçüncü ve son ihtimâle göre ise “yeryüzünün Allah'ın nûruyla aydınlanması”, cennetten beyaz bir taş olarak indirilen Hacerü'l-esved'in günahkârların el sürmeleri

---

<sup>377</sup> Bk. el-Kalem 68/2.

<sup>378</sup> Bk. İbrâhîm 14/21.

<sup>379</sup> Bk. el-Bakara 2/245.

<sup>380</sup> Bk. el-Mâide 5/18.

<sup>381</sup> Bk. el-Hac 22/56.

sebebiyle karardığını bildiren hadiste de<sup>382</sup> işaret edildiği üzere; insanların isyân ve günahları dolayısıyla dünyanın karanlıklar içerisinde bulunduğu, buna mukâbil âhîret hayatında onların günah (zulüm) işleminin söz konusu olmayacağını ifade etmektedir.<sup>383</sup>

Cenâb-ı Hakk’a “nûr” nispetinin temel dayanağını oluşturan Nûr Sûresi 35. âyetin tefsirine hayli geniş bir yer ayıran İmâm Mâtürîdî, konuyla ilgili tefsir kaynaklarında kendi dönemine kadar zikredilegelen belli başlı bütün görüşleri nakleder. İbn Abbâs, Übey b. Ka‘b, İbn Mesûd, Hasan el-Basrî, Dahhâk b. Müzâhim, İbn Kuteybe ve Mükâtil b. Süleymân gibi müfessirlerin yanı sıra kelâmcılar (ehl-i kelâm) dediği başka bir grubun (Mu‘tezile[?]) değerlendirmesine de yer veren Mâtürîdî’nin zikrettiği bütün bu farklı te’vîl örnekleri bir noktada, yani Allah Teâlâ’nın zâtına nûr nispet edilemeyeceği hususunda birleşmektedir. Bununla birlikte Mâtürîdî, Müşebbihe’den bazı kimselerin “âyette bahsi geçen nûr Allah’ın zâtıdır; O, dışarıda şahid olunan diğer nûrlar gibi bir nûrdur” görüşünü benimsediğini kaydeder. Ona göre âyetin ikinci bölümündeki “O’nun nûrunun misâli (...) gibidir” ifadesi Müşebbihe’nin bu görüşünü çürütmektedir. Çünkü Allah bizâtihi nûr olsaydı, bu durumda “nûrunun misâli...” (meselü nûrihî) yerine, “O’nun misâli (...) gibidir” (meselühû) denilmesi icâb ederdi.<sup>384</sup>

Şu halde âyetin “Allah semâvât ve arzın nûrudur” meâlindeki bölümü: **a)** Göklerdeki ve yerdekileri doğru yola ileten (hâdî), **b)** Göklerin ve yeryüzünün sâkinlerini muhtelif ışık kaynaklarıyla aydınlatan, **c)** Göklerdeki ve yerdekilerin aydınlığı (nûru) kendisine bağlı bulunan, **d)** Karanlıkları aydınlığa kavuşturan, gerçeği gizleyen örtü ve perdeleri kaldıran şeklindeki muhtemel mânalardan birini ifade etmektedir. Öte yandan Mâtürîdî’ye göre âyette bahsedilen “nûr” lafzı asıl anlamını, “meselü nûrihî” bâresiyle başlayan ve âyetteki temsîlî anlatımın merkezini teşkil eden ikinci kısımda bulmaktadır. Başka bir deyişle Mâtürîdî, âyetin ilk kısmın bu ikinci ve asıl bölüme itibârla anlaşılması gerektiği kanaatini taşımaktadır. Çünkü “nûrunun misâli...” sözüyle başlayan bu bölümde “Allah’ın nûru”ndan söz edilmediği açıktır.

<sup>382</sup> Tirmizî, “Hac”, 49.

<sup>383</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XII, 373-374.

<sup>384</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, X, 164.

Bilakis burada Hz. Muhammed'in, henüz babasının sulbündeyken sahip olduğu ve atası İbrâhim'den devraldığı "(nübüvvet) nûru"; Allah'ın, kendisiyle mü'min kulunun kalbini aydınlattığı "îmân nûru"; mü'minin kalbine yerleştirilen Kur'ân nûru veya îmânın bütün şartları, güzel ahlak ve edebin tüm gerekleri üzerinde toplanmış; nefsi, bedeni ve kalbinin temizliğiyle, bütün amel ve fiillerinin doğruluğuyla temâyüz etmiş bulunan samîmî bir "müslümanın nûru" istiâreli bir anlatımla tasvîr edilmektedir.<sup>385</sup>

"Nûr" kelimesinin te'vîlî bağlamında yer verdiği görüşler arasında doğrudan bir tercihte bulunmayan Mâtürîdî'nin anılan âyetin sonunda geçen "Allah, insanlar için (böylece) misâller verir" meâlindeki ifade üzerine yaptığı şu değerlendirmede konu hakkındaki kanaatini izhâr eder:

"İmânın, Kur'ân'ın, Hz. Muhammed'in ya da müfessirlerin naklettikleri diğer hususların âyette belirtilen nûrlara (nûr, mişkât, misbâh, zücâce, nâr vb.) benzetilmesini –Allahu a'lem– şöyle anlamak îcâb eder: 'İmân (din), Kur'ân ve Hz. Muhammed hakkında öylesine kesin delil ve burhânlar ortaya konulmuştur ki, onlar iyilik, güzellik, açıklık ve parlaklık bakımından âyette zikredilen nûrlara benzemiş, güzellik ve parlaklıkları herkesçe bilinir hale gelmiştir. Yine bu sayede hakkında misâl getirilen şeyler kesin delil ve burhânlarla aydınlatılmak sûretiyle, (âyette üstün özellikleri tek tek sayılan) güzelliği ve letâfeti gören hiçbir gözün dikkatinden kaçmayan, inatçı ve mutaassıp kimseden başkasının inkâr edemeyeceği hoşluktaki o parıltılı kandile (envâr) denk bir konuma ulaşmıştır.' Öte yandan (sûrenin devamında) inkârcılık ve inatçılığın çirkinliği, fesâdı ve bozukluğu: 'İnkâr edenlere gelince onların amelleri, ıssız bir çöldeki serap gibidir' meâlindeki âyette<sup>386</sup> bir serâp veya köpüğe; 'Yahut (inkârcıların halleri) derin bir denizin dibindeki karanlıklar gibidir' meâlindeki âyette ise kat kat örtülmüş zifirî karanlıklara (zulümât) benzetilmektedir. Arkasından da "Allah'ın kendisine nûr vermediği kimse için hiçbir nûr yoktur"<sup>387</sup> buyrulurak 'Allah semâvât ve arzın nûrdur' meâlindeki ifade ile ne kastedildiği beyân edilmektedir.<sup>388</sup>

<sup>385</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, X, 164-173.

<sup>386</sup> en-Nûr 24/39, وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا

<sup>387</sup> en-Nûr 24/40, أَوْ كظلماتٍ في بحرٍ لججٍ يغشى موجٌ من فوقه موجٌ من فوقه سحابٌ ظلّماتٌ بعضها فوق بعضٍ إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نورٍ

<sup>388</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, X, 169.

Anılan âyette “nûr” kelimesinin “münevvir” mânasında kullanıldığını belirten Ebü'l-Leys es-Semerkandî, “Allah’ın nûrunun misâli” denildiğinde ise, bu ifadeden “Cenâb-ı Hakk’ın mârifetinin mü’minin kalbindeki ışıltısı”nın anlaşılması gerektiğini söyler. Kezâ “O’nun nûru” tâbiriyle, Hz. Peygamber’in ya da Kur’ân’ın kastedilmiş olması da ihtimâl dâhilindedir.<sup>389</sup> Benzer şekilde âyetteki nûrun “münevvir” anlamına geldiğini belirten Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî de, aynı kelimenin “hâdî” mânasında te’vîl edildiğini söyler. Müşebbihe’den bazılarının “Allah, parıldayan bir nûrdur” dediklerini nakleden Keşşî, Müşebbihe’nin bu görüşünü “nûr âyeti”nin yanı sıra, “Mûsâ, süreyi tamamlayıp ailesiyle yola çıkınca, Tûr tarafında bir ateş görmüş ve ailesine: ‘Siz burada kalın, ben bir ateş gördüm, (oraya gidiyorum). Umarım oradan size bir haber ya da ısınmanız için ateşten bir kor getiririm’ dedi” meâlindeki âyete<sup>390</sup> dayandırdığını kaydeder.<sup>391</sup>

Meseleyi müstakil bir başlık altında ele alan Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Müşebbihe’nin “Allah parıldayan (hakîkî) bir nûrdur” denilebileceği görüşünü savunduğunu belirterek, Ehl-i sünnet’e göre nûru yaratan ve ona aydınlatma niteliğini kazandıran Allah’a yarattığı şeyin ismini vermenin câiz görülmediğini söyler. “Nûr”a sahip olmak demek, netice itibâriyle bir rengi bulunmak anlamına gelmektedir. Allah’ın bir renginin olduğunu söylemek ise bizi teşbîhe götürecektir. “Nûr âyeti”ne gelince, bu da Müşebbihe’nin lehine bir delil değildir. İbn Abbâs, bu âyeti “Allah semâvât ve arzın aydınlatıcısıdır” (münevvir) şeklinde te’vîl etmiş, bazı müfessirler ise âyete “Allah göklerdeki ve yerdekileri doğru yola iletendir” (hâdî) mânasını vermişlerdir.<sup>392</sup>

“Nûr” kavramının bir âyette Hz. Peygamber’in isimleri arasında zikredildiğini<sup>393</sup> vurgulayan müteahhirîn dönemi Mâtürîdiyye kelâmcılarından Ebû İshâk es-Saffâr’a göre de bir kısım bilginler “ışık” anlamına geldiği için nûrun doğrudan Allah’a nispet edilemeyeceğini, ancak “nûru’s-semâvât” ifadesinde olduğu gibi bir izâfet içerisinde kullanılabilirliğini savunmuşlar, diğer bir kısım bilginler ise bu lafzın Allah’a nispetini

<sup>389</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrû's-Semerkandî*, II, 440.

<sup>390</sup> Bk. el-Kasas 28/29. krş. Tâhâ 20/10; en-Neml 27/7.

<sup>391</sup> Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, vr. 37b.

<sup>392</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-keîlâ Tercümesi*, s. 38; a.mlf., *Tebsîratü'l-edille*, I, 174.

<sup>393</sup> “Ey kitâp ehli! Artık size elçimiz (Muhammed) gelmiştir. O, kitâbımızdan gizleyip durduğunuz gerçeklerden birçoğunu sizlere açıklıyor, birçoğunu da affediyor. İşte size Allah’tan bir nûr ve apaçık bir kitâp gelmiştir” (bk. el-Mâide 5/15).

câiz görmüşlerdir. Bunula birlikte, Kur’ân’da geçen nûrun “semâvât ve arzın münevveri”, yani aydınlatıcısı veya “semâvât ve arz ehlini hidâyete erdiren” mânasına geldiği konusunda her iki grup da görüşbirliği içerisinde. Ehl-i bid‘at mezheplerine göre ise, Allah etrafını aydınlatan, ışığı ve parlıtısı bulunan gerçek bir nûrdur. O’nun nûrânî şahıslara, insan ve hayvanlara hulûl eden bir nûr olduğunu savunan Râfizîler’in Hulûliyye kolu, Allah Teâlâ’nın, Hz. Peygamber, Ali, Hasan, Hüseyin ve Fâtımâ’dan oluşan beş şahsın zâtına hulûl ettiğini ileri sürmüştür. Horasan Mücessimesi de Cenâb-ı Hakk’ın nûrdan meydana geldiğini ve O’nun “nûriyye” adlı bir sıfatının bulunduğunu söylemiştir.<sup>394</sup>

“Allah’ın nûrdan yetmiş bin perdesi (hicâb) vardır. Eğer O’nun önündeki bu perdeler açılsaydı, yüzünün celâli ulaştığı her şeyi yakardı” anlamındaki hadise<sup>395</sup> değinen Ebû İshâk es-Saffâr, burada sözü edilen perdenin Allah’a değil, başkasına ait olduğunu söyler. Zirâ Allah Teâlâ bir hicâb ile örtülü olsaydı, bu hicâb aynı zamanda O’nun haddi olurdu. Halbuki O, haddi bulunmaktan münezzehtir. Yine Hz. Ali: “Allah ile yaratıkları arasında hiçbir perde yoktur. Fakat yaratıkları O’ndan perdelidir” sözüyle bu hususa işaret etmiştir. Başka bir hadiste ise “Allah’tan başka nûr ve zulmetten oluşan yetmiş bin hicâb vardır, bunlar Allah için değil, O’ndan başkaları için bir hicâb teşkil eder” buyrulmaktadır. Ebû İshâk es-Saffâr’a göre bu hadisi de kelâmî bakış açısıyla şu şekilde anlamak mümkündür: “Allah’ın varlığı ve birliğine dâir pek çok (bedihî) delil mevcûddur. Eğer insanlar bu delillere vâkıf olsalardı, Allah’ı zarûrî bir bilgiyle bilebilirlerdi. Fakat O, bu deliller dışında nûr ve zulmetten meydana gelen yetmiş bin perde yaratmış, böylece insanların kendisi hakkındaki bilgileri ancak nazari bilgi seviyesine ulaşabilmiştir.”<sup>396</sup>

Ebû İshâk es-Saffâr’ın muâsırı olan ve kendisi gibi konuyu kelâmî bir uslûpla ele alan Ömer en-Nesefî de, nûr kelimesinin “hâdî” mânasını tercih etmektedir. Nûr âyetinde geçen “meselü nûrihî” ifadesi ise, “O’nun delillerinin sıfatı” anlamına gelmektedir. Allah’ın nûru, O’nun varlığının “delilleri”dir; çünkü insanlar kurtuluş

<sup>394</sup> Ebû İshâk es-Saffâr, *Telhîsü’l-edille*, vr. 132b-133a.

<sup>395</sup> Bk. Müslim, “İmân”, 293; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 405.

<sup>396</sup> Ebû İshâk es-Saffâr, *Telhîsü’l-edille*, vr. 133a-b.



yollarına deliller sayesinde erişirler. Bu sebeple hem bizâtihî Cenâb-ı Hak, hem de O'nun kitâbı ve peygamberi “nûr” veya “hâdî” olarak isimlendirilmiştir.<sup>397</sup>

Netice itibâriyle Mâtürîdîler'in genel yaklaşımına göre sözlükle “zulmet”, yani “karanlık” lafzının zıddı olarak kullanılan “nûr” (ışık/aydınlık) kelimesi, insan zihninde sahip bulunduğu geniş çağrışım alanı sebebiyle, inatçılık ve inkârcılığın (küfür) tam aksi istikâmetinde yer alan “îmân”, “din”, “sevâp”, “delil”, “burhân” ve “hidâyet” gibi soyut kavramlara işâret etmek üzere kullanılmış; bu mecâzî (hâdî) anlamıyla bazen doğrudan Allah'a, bazı durumlarda ise Hz. Peygamber'e veya Kur'ân'a nispet edilmiştir. Diğer taraftan nûrun hâkîkî (lügavî) anlamıyla Allah'a atfedilmesi, ancak onun yaratıcısı (münevvir) olması kaydıyla tasavvur edilebilir bir durumdur. O halde eşyâ ile Allah arasında “hâlık-mahlûk” ilişkisi dışında müşterek bir alan mevcûd olmadığı gibi; “nûr” kavramının hakîkî (münevvir) ve mecâzî (hâdî) kullanımları dışında, dil ve belâgat sınırlarını aşan, ontolojik temelli bâtınî bir (vücûd) mânası da söz konusu değildir.

### c) ‘Yed, Vech, Ayn, Cenb’ Lafızları ve Allah’a Sûret veya Organ Nispeti

Daha önce de belirtildiği üzere Müşebbihe ve Mücessime adlarıyla anılan bazı aşırı gruplar ile haberî sıfatlar meselesinde büyük ölçüde onlara benzeyen görüşler ortaya atan Selefiyye'ye göre “el”, “yüz”, “göz”, “sûret”, “ayak”, “parmak” vb. insana ait birtakım uzuv ve nitelikler naslarda Allah'a nispet edilmiş ve bunların mecâzî mânaları değil, bilakis hakikatleri kastedilmiştir. Dolayısıyla bazı hadislerde de geçtiği gibi Allah'ı iki eli vardır ve O'nun her iki eli de “sağ el”dir. Allah'a sol el nispet edilmez, çünkü sol elde eksiklik ve kusur vardır. Cenâb-ı Hak göklerde ve yerde olanları parmaklarıyla tutar ve savurur; arşın altında bulunan “kürsî”ye ayaklarını koyar. Yine O, ilk insan olan Âdem'i bizzât “eli” ile, kendi “sûreti” üzere yaratmıştır. Bir rivâyete göre sahâbeden Ebû Hüreyre, Kur'ân okuduğu bir esnada “Şüphesiz ki, Allah hakkıyla işiten (semî‘) ve hakkıyla görendir (basîr)” meâlindeki kısma<sup>398</sup> geldiğinde başparmağını önce kulağına sonra gözüne götürmüş, ardından da Rasûlullah'ın (s.a.v.)

<sup>397</sup> Ömer en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, vr. 367b.

<sup>398</sup> Bk. en-Nisâ 4/58.

bu âyeti okurken parmağını aynı şekilde kulağına ve gözüne götürdüğüne şahid olduğunu söylemiştir.<sup>399</sup>

“Selefiyye düşüncesi”nin kurucuları arasında yer alan Ahmed b. Hanbel’e göre Cenâb-ı Hakk’ın yaratılmışların sûretlerine benzemeyen bir “vech”i (yüz) vardır. “O’nun *vechinden* başka her şey yok olacaktır” meâlindeki âyette<sup>400</sup> de ifade edildiği gibi O’nun vechi mecâzî değil, hakîkîdir. “Vech”, Allah’ın yok olmayan bâkî bir sıfatıdır. Onun anlamını değiştirmeye (te’vîl) kalkışarak Allah’ın “vech”inin, O’nun nefsi olduğunu iddia eden kimse, doğru yoldan sapmış (ilhâd) ve dolayısıyla küfre düşmüş olur. Öte yandan vech sıfatını “beden” (cesed), “sûret” veya “sınırları bulunan bir nesne” olarak yorumlayan kişi ise bid’atçı konumuna düşer.<sup>401</sup> Aynı şekilde “yedân” (iki el) de Allah’ın, insanların ellerine (cârihateyn), mürekkebe varlıklara ya da cisim türünden herhangi bir şeye benzemeyen zâtî bir sıfatıdır. Kur’ân’ın bir kısım âyetlerinde ve “O’nun her iki eli de *sağ eldir* (yemîn)” anlamındaki hadiste<sup>402</sup> zikredilen “yed” lafzının, “kudret”, “nimet” ve “lütuf” şeklinde te’vîl edilmesi doğru değildir. Çünkü dilde “yed” kelimesinin çoğulu olarak “eyd” veya “eyâd” kelimeleri kullanılmaktadır. Halbuki “Ey İblîs! *İki elimle* yarattığıma saygıyla eğilmekten seni nealı koydu” meâlindeki âyette<sup>403</sup> el (yed) ya da eller (eyd/eyâd) yerine “iki el” (yedeyn) tâbirine yer verilmiştir.<sup>404</sup> Şâyet Allah’ın “el”inden maksad O’nun “kuvvet”i olsaydı, Hz. Âdem’in

<sup>399</sup> Bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 264-268, 300-305; Ebû İsmail el-Ensârî, *el-Erbâin fi delâilî’l-tevhîd*, s. 61, 63, 66 vd. krş. İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 7-20, 30-32, 37 vd.; Ebû’l-Muîn en-Neseî, *Bahrü’l-keîâm Tercümesi*, s. 41. Diğer taraftan Şehristânî, Selef düşüncesine mensûp olan bilginlerin teşbihten sakınma hususunda, “İki elimle yarattığım...” meâlindeki âyeti (Sâd 38/75) okurken ellerini hareket ettiren yahut “Mü’minin kalbi Rahmân’ın parmakları arasındadır” anlamındaki hadisi (Ebû Bekir el-Bezzâr, *el-Müsned*, VI, 430-431) okurken parmaklarıyla işarette bulunan bir kimsenin elinin veya parmaklarının kesilmesinin vâcib olduğunu söyleyecek kadar hassas davrandıklarını söyler ki, onun bu değerlendirmesi Selefiyye kaynakları bakımından gerçeklerle bağdaşmamaktadır. bk. Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, s. 107.

<sup>400</sup> el-Kasas 28/88, *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ*

<sup>401</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Akîde*, s. 103.

<sup>402</sup> Müslim, “İmâre”, 18; Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 94; Nesâî, “Âdâbü’l-kudât”, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 160.

<sup>403</sup> Sâd 38/75, *قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ*

<sup>404</sup> Yani anılan âyette geçen “yedân” lafzıyla mecâzen “kuvvet”, “kudret”, “nimet” veya “lütuf” anlamlarından biri kastedilmiş olsaydı, kelimenin ya tekil olarak “yed” şeklinde ya da çoğul kalıbıyla “eyd/eyâd” biçiminde zikredilmesi icâp ederdi. Dolayısıyla “iki kuvvet”, “iki nimet” şeklindeki bir anlatım tarzı belâgat açısından da uygun olmayacağından, âyetteki “yedân” (iki el) kelimesiyle kuvvet, nimet ve lütuf dışında, Allah’ın zâtına mahsûs (sayılabilir) başka bir nitelik kastedilmiş olmalıdır.

söz konusu âyette vurgulanmak istenen fazileti ortadan kalkar ve İblîs’in “ben ondan daha üstümün” şeklindeki itirâzı<sup>405</sup> haklılık kazanırdı.<sup>406</sup>

Bişr el-Merîsî’nin “Ey İblîs! *İki elimle* yarattığıma saygıyla eğilmekten seni ne alıkoydu” meâlindeki âyette<sup>407</sup> geçen “iki elimle” ifadesinin Âdem’in yaratılışının Allah’ın irâdesiyle gerçekleştiğini vurgulamak maksadı taşıdığı ve “bizzat yarattığım” anlamında geldiği şeklindeki yorumunu Allah’ın zâtı ve âyetleri hakkındaki bilgisizliğin bir ürünü olarak değerlendiren Dârimî, âyette geçen “iki el” (yedeyn) lafzıyla Âdem’e has bir yaratmadan bahsedildiğini savunur. Zâten yaratılmış olan her şey Allah’ın izni, irâdesi ve kudretiyle var olmuştur. Ancak âyetin beyânına göre Âdem’in yaratılışı bunlardan ayrı olarak “el” vasıtasıyla gerçekleşmiş, yani Cenâb-ı Hak onu bizzat iki eliyle (ona dokunarak) yaratmıştır. Böylece Âdem, dokunulmadan yaratılan diğer canlılardan daha üstün ve şerefli kılınmıştır.<sup>408</sup> Aynı şekilde Allah’ın bir yüzü, iki gözü ve iki eli bulunduğunu savunan Ebü’l-Hasan el-Eş’arî’nin, Cehmiyye mezhebini “sem‘, basar ve ayn (göz) gibi nitelikleri geçersiz kılarak Hıristiyanlar’ın görüşüne uymakla suçlaması, onun bu tür nitelikleri birer zâtî sıfat olarak telakkî ettiğini göstermektedir.<sup>409</sup>

Ehl-i hadis’ten (Selefiyye) bir grubun naslarda geçen “el” (yed) kelimesini Allah’ın bir sıfatı olduğunu ve onunla dostlarına dilediği şekilde lütufta bulunduğu fikrini benimsediğini kaydeden Ebü’l-Muîn en-Neseffî, aynı görüşe sahip bazı Eş’arîler’in naslarda geçen “iki el” (yedân) tâbirini iki ayrı sıfat olarak kabul ettiklerini, Ebü’l-Abbâs el-Kalânîsî’nin ise bunların her ikisini de tek bir sıfat saydığını belirtir. Diğer taraftan ilâhî sıfatlar bahsinde Allah’a ilim, irâde, kudret vb. şekilde hiçbir sıfatın nispetini uygun bulmadığı bilinen Mu‘tezile’ye mensup bir kısım düşünürler “el” kelimesini “kudret” biçiminde te’vîl etmek sûretiyle kendi görüşleriyle çelişkiye düşmüşlerdir. Ebü’l-Muîn en-Neseffî’ye göre bu yorum, onların yöntemine uygun düşmemekle birlikte Mâtürîdiyye’nin sıfat anlayışına uygundur. Mu‘tezile’den Ebû Ali el-Cübbâî ise “el” lafzının “nimet” anlamına geldiğini söyler. Ancak Cübbâî’nin bu

<sup>405</sup> “İblîs: ‘Ben ondan daha üstünüm. Beni ateşten yarattın, onu ise balçıktan yarattın’ dedi” (bk. Sâd 38/76).

<sup>406</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Akîde*, s. 104.

<sup>407</sup> Bk. Sâd 38/75.

<sup>408</sup> Dârimî, *Reddü’l-İmâm ed-Dârimî alâ Bişr el-Merîsî*, s. 25-26.

<sup>409</sup> Bk. Eş’arî, *el-İbâne*, s. 97-98.

görüşü de Mu'tezilî esaslarla çelişki arz etmektedir. Çünkü onlara göre nimet yaratılmıştır (hâdis), dolayısıyla Allah Teâlâ'nın Âdem'i yaratılmış bir varlık olan nimetle yaratması mümkün değildir. Yine onlara göre bir nimetin belli bir kimseye tahsîs edilmesi de câiz değildir. Halbuki Allah, söz konusu âyette "el" kelimesini Hz. Âdem'e has kılmıştır.<sup>410</sup>

Yukarıdaki âyette geçen "yed" (el) tâbirinin "kudret", "kuvvet" ve "irâde" anlamında yorumlanabileceğini belirten Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Dârîmî'nin "yed" kelimesi zikredilerek Hz. Âdem'e mahsûs bir yaratmadan bahsedildiği tarzındaki itirâzı karşısında tam aksi bir görüşü dile getirir. Semerkandî'ye göre burada bir tahsîs söz konusu değildir. Zirâ başka varlıkların yaratılmasından bahsedilen diğer bir kısım âyetlerde de benzer şekilde "yed" kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.<sup>411</sup> Yine âyette kastedilen "iki kuvvet" in (yedân), "ilim kuvveti" ve "irâde kuvveti" olduğunu kaydeden Ebü'l-Leys es-Semerkandî, ayrıca "iki elimle (nimetle) yarattığım" ifadesinin "gökyüzünün suyu ve yeryüzünün toprağı ile yarattığım" anlamında kullanılmış olmasının da ihtimâl dâhilinde bulunduğunu söyler.<sup>412</sup> Ömer en-Nesefî'ye göre ise aynı ibâre "tek başına var ettiğim" veya "vasitasız olarak şekillendirdiğim" anlamına gelmektedir.<sup>413</sup>

Haberî sıfatların anlaşılması konusunda ortaya koyduğu temel prensibi sözü edilen âyetin tefsiri bağlamında da yineleyen İmâm Mâtürîdî, Âdem'in yaratılışının Allah'a nispetinin, "Allah'ın elçisi" veya "Allah'ın dostu" tamlamalarında olduğu gibi Zât-ı Bârî'ye nispet edilen kimsenin tâzîmi, yani Hz. Âdem'in yüceltilmesi, değerinin artırılması maksadı taşıdığını belirtir. Kelâmcı ve te'vîlcilerin (ehl-i kelâm ve't-te'vîl) Kur'ân'da geçen "iki el" ifadesine "kuvvet" vb. anlamları verme gayreti içerisine girdiklerini söyleyen Mâtürîdî, bu yaklaşımın gereksiz bir çaba olduğunu söyler. Zirâ "el" kelimesi bazen eli, organı veya uzvu bulunmayan varlıklara da nispet edilir. Nitekim hiç kimse Kur'ân-ı Kerîm'den bahsedilen "Ona ne ellerinin arasından

<sup>410</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 173-174.

<sup>411</sup> "Görmediler mi ki, biz onlar için (şimdi) sahip oldukları, ellerimizin eseri olan hayvanlar yarattık" (bk. Yâsîn 36/71).

<sup>412</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrü's-Semerkandî*, III, 141.

<sup>413</sup> Ömer en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, vr. 418b.

(önünden) ne de ardından bâtil gelemez” meâlindeki âyetten<sup>414</sup> hareketle Kur’ân’ın insanların eline benzeyen bir eli bulunduğunu ileri sürmemiştir. Benzer şekilde bazı âyetlerde hakîkate elin ürünü olmadığı halde, inkâr ve buna benzeyen birtakım kötü amellerin ele nispet edildiği görülmektedir.<sup>415</sup> Bu durum, insanın iş ve fiillerinin pek çoğunu elleriyle yapmasından hareketle elle yapılmayan, kalbe ya da başka organlara ait olan diğer işlerin de ona nispeti şeklindeki mecâzî kullanımdan kaynaklanmaktadır. Tüm bu izâhlardan sonra, Allah Teâlâ’nın kendi zâtından başkasının vasıflandığı bütün mâna ve sıfatlardan münezzehtir bulunduğu hususu te’vîle ihtiyaç duyulmayacak derecede açıktır.<sup>416</sup>

Diğer taraftan söz konusu âyette geçen “yedeyn” lafzının “iki nimet”, “iki organ (el)”, “iki kudret” ya da bunlara benzemeyen ve Allah’ın nitelemesi dışında başka bir vasıf taşımayan “iki el” anlamına gelme ihtimâli bulunduğunu kaydeden Eş’arî ise, âyetin bağlamı ve dil kuralları dikkate alındığında son ihtimâlin daha doğru olduğunu savunur. Eş’arî, “iki elimle yarattığım” meâlindeki ifadeden hareketle Allah’a (organ olmayan) ‘iki el’ nispet ettiğiniz halde, niçin: ‘Bizim kendileri için, ellerimizin eseri olan hayvanlar yarattığımızı görmediler mi?’ meâlindeki âyette<sup>417</sup> zikredildiği üzere O’nun ikiden fazla ‘ellerinin’ bulunduğunu söylemiyorsunuz?” şeklindeki soruya şu cevabı verir: “Cenâb-ı Hakk’ın ikiden fazla elinin olmadığı hususunda sahîh icmâ vardır. Bu sebeple âyette geçen “eller” (eyd) ifadesinden yine O’nun “iki eli”nin (yedeyn) mevcûd olduğu neticesi çıkarılır. Çünkü Kur’ân, zâhiri üzere anlaşılır. Aksine bir delil bulunmadıkça lafızların zâhirleri bırakılarak mecâza gidilemez. Biz de Allah’a ikiden fazla el nispet edilemeyeceğine dâir elimizde bir delil bulunduğundan, “eyd” (eller) kelimesini zâhirinden alarak bir başka zâhirî mânaya (iki el) taşıdık.”<sup>418</sup>

“Bir de Yahûdîler, ‘Allah’ın *eli* bağlıdır’ dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lânete uğrasınlar! Hayır, O’nun *iki eli* de açıktır ve dilediği gibi

<sup>414</sup> el-Fussilet 41/42, لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ

<sup>415</sup> “(Ey kâfirler!) Bu, sizin ellerinizin önceden yaptığının karşılığıdır. Yoksa Allah kullarına zulmedici değildir” (bk. el-Enfâl 8/51), “Başımıza her ne musibet gelirse, kendi ellerinizin yaptığı yüzündendir. O, yine de çoğunu affeder” (bk. eş-Şûrâ 42/30).

<sup>416</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XII, 281-282. krş. Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzil*, III, 1495.

<sup>417</sup> Yâsîn 36/71, أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِمَّا عَمَلَتْ آيْدِيْنَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ

<sup>418</sup> Eş’arî, *el-İbâne*, s. 103, 105.

verir” meâlindeki âyette<sup>419</sup> geçen “eli bağlı” ifadesinin cimrilikten kinâye olduğunu kaydeden Mâtürîdî’ye göre burada gerçek anlamda ne “el”den ne de “bağlılık”tan söz edilmemektedir. “Eli bağlı bulunmak” verememek anlamına geldiğine göre, “iki eli açık olmak” da dilediğine verip dilediğinden kısacak bir biçimde “nimetlerinin açık ve geniş olması” mânasını ifade eder. Nitekim “Ellerini boynuna bağlama (eli sıkı olma), onları büsbütün açık da bırakma. Sonra kınanır ve çaresiz kalırsın” meâlindeki âyette<sup>420</sup> de, hakîkî mânada elin açık ya da bağlı bulunmasından değil, cimrilik ve savurganlıktan söz edilmektedir. Burada geçen “el” lafzının, “nimet” olarak te’vîl edilmesi gerektiğini düşünen İmâm Mâtürîdî’ye göre “Allah’ın eli” ifadesi, hiçbir şekilde insanlardan anlaşıldığı biçimiyle değerlendirilemez. Çünkü diğer bazı âyetlerde de gerçek anlamda ele sahip olmayan varlıklara el nispet edildiği görülmektedir.<sup>421</sup>

Fetih Sûresi’nde yer alan “Allah’ın *eli* onların (peygambere biat edenlerin) ellerinin üzerindedir” meâlindeki âyetin<sup>422</sup> “Rasûlullah’ın eli” şeklinde anlaşılabilirliğini söyleyen Mâtürîdî, yine aynı ifadenin mecâzen: “Allah’ın *elçisine olan yardım eli*, onların ellerinin üzerindedir” anlamında gelmesinin de mümkün olduğunu kaydeder.<sup>423</sup> Ebü’l-Leys es-Semerkandî, âyeti “Allah’ın *yardımlı, zaferi ve mağfireti*, onların Allah’a olan itaatlerinin üzerindedir” şeklinde yorumlar.<sup>424</sup> Ömer en-Neseî’ye göre de “el” kelimesi “nimet” mânasına hamledilirse bu takdirde âyet: “Allah’ın *kendilerine olan nimeti*, onların biat olayındaki cesaret ve kararlılıklarının üzerindedir”, şâyet “kuvvet” mânasına alınırsa: “Allah’ın *peygamberine yardım etme hususundaki kuvveti*, onların peygambere olan yardım ve desteklerinin üzerindedir” biçiminde anlaşılır. Yine “el” lafzını “Allah’ın doğru yolu göstermesi”, yani hidâyet nimeti (minnet) olarak te’vîl etmek de mümkündür.<sup>425</sup> Cenâb-ı Hakk’ın el sahibi olmaktan ve cisimlere ait tüm sıfatlardan münezze bulunduğunu belirten Ebü’l-Berekât en-Neseî ise, burada Allah’ı temsil etmesi sebebiyle Hz. Peygamber’in elinin “Allah’ın

<sup>419</sup> el-Mâide 5/64, وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ

<sup>420</sup> el-İsrâ 17/29, وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا

<sup>421</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IV, 267. krş. Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrü’s-Semerkandî*, I, 448; Ebü’l-Berekât en-Neseî, *Medârikü’t-tenzîl*, II, 905.

<sup>422</sup> el-Fetih 48/10, إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ

<sup>423</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XIV, 20-21.

<sup>424</sup> Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrü’s-Semerkandî*, III, 253.

<sup>425</sup> Ömer en-Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, vr. 446b.

eli” olarak adlandırıldığını söyler. Buna göre âyette şu hususun altı çizilmektedir: “Peygambere söz vermek, Allah’a söz vermek gibidir, aralarında hiçbir fark yoktur.”<sup>426</sup>

Mâtürîdîler’e göre “yed” lafzına benzer bir biçimde, “Doğu da batı da (tüm yeryüzü Allah’ındır. Nereye dönerseniz işte Allah’ın *yüzü* oradadır” meâlindeki âyette<sup>427</sup> Allah’a nispet edilen “vech” (yüz) kelimesi de hakikat anlamı taşımaz. Buradaki “yüz” (vech) kelimesiyle ya Allah’ın namazda yönelmenizi istediği “yön” (cihet/kible) ya da “Allah’ın zâtı” mânası kastedilmektedir. Böylece âyet “her nereye dönerseniz Allah oradadır, yani sizden uzakta ve habersiz (gâib) değildir” anlamına gelir.<sup>428</sup> Yine “Ancak azamet ve ikrâm sahibi Rabbinin *yüzü* bâkî kalacaktır” meâlindeki âyette<sup>429</sup> geçen “yüz” kelimesi “mülk”, “hükümlük”, “kudret” ve “rubûbiyyet” gibi anlamlarda kullanılmış veyahut bu kelimeyle kinâyeli olarak “rıza” mânası kastedilmiştir.<sup>430</sup>

Aynı şekilde “Gemi, inkâr edilen kimseye (Nûh) bir mükâfat olarak *gözlerimizin* önünde akıp gidiyordu” meâlindeki âyette<sup>431</sup> “Allah’ın gözleri”nden bahsedilir. Bu âyet muhtemelen “bizim takdir ettiğimiz biçimde yürüyordu” veya “gözetimimiz ya da korumamız (nezâretimiz) altında gidiyordu” anlamına gelmektedir.<sup>432</sup> Çünkü “ayn” (göz) kelimesiyle lügatte bazen koruma (hıfz), bazen görme (rü’yet), bazen de görme organı (câriha) olan göz mânası kastedilir. Şu halde sözlükte birden fazla anlamı bulunan bu kelimeyi değerlendirirken “tevhîd” ilkesiyle çelişen “göz” mânası dışındaki ihtimâller arasında bir tercihte bulunmak icâb etmektedir.<sup>433</sup>

<sup>426</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, III, 1662.

<sup>427</sup> el-Bakara 2/115, وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَجِهَةٌ لِلَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

<sup>428</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 216; Ömer en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, vr. 58a; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 101.

<sup>429</sup> er-Rahmân 55/27, وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

<sup>430</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV, 268; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, III, 1735.

<sup>431</sup> el-Kamer 54/14, تَجْرَى بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرًا

<sup>432</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV, 234; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrü's-Semerkandî*, III, 299; Ömer en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, vr. 461; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, III, 1726.

<sup>433</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 174.

Mâtürîdî'ye göre, Hz. Nûh'un kıssasının anlatıldığı “*Gözlerimizin* nezâretinde ve sana vahyettiğimiz biçimde gemiyi inşâ et” meâlindeki âyette<sup>434</sup> geçen “gözlerimiz” (a‘yününâ) ifadesine iki farklı anlam vermek mümkündür: **a)** Bunlardan ilki “korumamız ve gözetimimiz altında” anlamıdır. Meselâ “Allah’ın gözü üzerindedir” sözüyle “O’nun koruması üzerindedir (seni korur)” anlamı kastedilir. Burada “ayn” kelimesiyle bizzat göz kastedilmemiştir, ancak şâhidde koruyup gözetme işi kendisiyle sağlandığından “fiil-mefûl uyumu” dikkate alınarak “göz” kelimesi kullanılmıştır. **b)** Mâtürîdî’nin kaydettiği ikinci ihtimâle göre ise “gözlerimiz” ifadesi, “sana öğrettiğimiz biçimde” anlamına gelmektedir. Çünkü Hz. Nûh’a gemi yapmayı Allah öğretmiş, o da kendisine “öğretilene göre” söz konusu gemiyi tamamlamıştır.<sup>435</sup>

Yine İmâm Mâtürîdî'ye göre “Rabbinin hükmüne sabret. Çünkü sen *gözlerimizin* önündesin” meâlindeki âyeti<sup>436</sup> “inkârcıların hemen cezâlandırılmaması ya da sana emredilen şeyleri yerine getirme hususunda sabırlı ol ve sana vaad edilen yardımı bekle. Çünkü onların sana karşı olan yalanlama, alay ve eziyetleri *bilgimiz* dâhilindedir. Seni bunlardan habersiz bir vaziyette görevlendirmiş değiliz” şeklinde yorumlamak mümkündür.<sup>437</sup> Âyette geçen “gözlerimizin önündesin” ifadesini, “seni görmekte ve himâye etmekteyiz” biçiminde te’vîl eden Ebü'l-Berekât en-Nesefî ise, âyette “göz” kelimesinin çoğul olarak kullanılmasının nedenini, âyette kullanılan zamirin çoğul şahıs olmasına bağlar. Nitekim “Sana da (ey Mûsâ), sevilesin ve *gözümün* önünde yetiştirilesin diye tarafımdan bir sevgi bırakmışım” meâlindeki âyette<sup>438</sup> zamir tekil olduğundan göz kelimesi de tekil gelmiştir.<sup>439</sup> Bu âyete “korumam altında” ya da “bilgim dâhilinde” anlamı verildiğini kaydeden Mâtürîdî'ye göre bunlardan Hasan el-Basrî ve Katâde'den nakledilen ilk görüş daha isâbetli görünmektedir. Çünkü halk

<sup>434</sup> Hûd 11/37, وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ

<sup>435</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII, 170-171.

<sup>436</sup> Tûr 52/48, وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ

<sup>437</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV, 185. krş. Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrü's-Semerkandî*, III, 287.

<sup>438</sup> Tâhâ 20/39, وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي

<sup>439</sup> Bk. Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, III, 1712.



arasında kullanılan “Allah’ın gözü üzerinde olsun” (aynüllâhi âleyk) tâbiri, “Allah’ın hıfzı ve koruması altında ol” mânasına gelmektedir.<sup>440</sup>

Selefiyye’nin haberî sıfatlar arasında saydığı “kabza” ve “yemîn” kelimelerini ihtivâ eden “Yeryüzü kıyâmet gününde bütünüyle O’nun *avucundadır* (kabza). Gökler de O’nun *sağ eliyle* (yemîn) dürülmüştür” meâlindeki âyetin<sup>441</sup> tefsirinde İmâm Mâtürîdî, avuç (kabza), dürülmek (tay) ve sağ el (yemîn) lafızlarının mefhûmunun, “kâf” ve “nûn” harflerinden müteşekkil bulunan “kûn” kelimesiyle işaret edilen mânaya (yaratma) râcî olduğunu söyler. Ona göre, Cenâb-ı Hak kendisinin yarattıklarıyla olan ilişkisinin ve onlara müdâhalesinin özünü ifade etmek üzere, yalnızca iki harften meydana gelmesi, dildeki en sade ve anlamlı kelime olması dolayısıyla “kûn” lafzını tercih etmiştir.

“Allah kendi zâtından söz ederken niçin bu tarz müteşâbih lafızları tercih etmiştir?” sorusuna Mâtürîdî, her ne kadar ilk bakışta Cenâb-ı Hak’ın zâtı açısından olumsuz bir mâna doğursa da insanlara kendi aralarında anlaştıkları kelimelerle hitâb ettiği şeklinde cevap verir. Nitekim insanlar tarafından çoğunlukla hakikatleri üzere kullanılan bu tür lafızların, zaman zaman zâhirleri dışında başka mânalara gelecek biçimde kullanıldığı da bilinmektedir. Diğer taraftan Allah’ın eş ve ortaklardan münezzehe bulunduğu hem aklen hem de naklen sâbittir. Dolayısıyla bu tür lafızların, ne fiili bakımından ne de başka bir açıdan Allah ile yaratıkları arasında benzerlik düşüncesini akla getirmeyecek bir biçimde anlaşılması zorunludur. Kezâ Kur’ân’da zikredilmiş olmaları dolayısıyla müteşâbihlere îmân etmek, onları teşbîhten arındırmak (tenzîh) ve murâd edilen (mutlak) mânayı onları gönderene havâle etmek de (tefvîz) bu konuda bir diğer gereklilik olarak karşımızda durmaktadır. Bununla birlikte “Allah’ın sınırları” (hudûdullâh) vb. pek çok ifadenin O’ndan başkasına nispet edildiği biçimiyle anlaşılıp değerlendirilmesi mümkün değildir. Aynı şekilde “şu şehir filânın elinde ve avucundadır” veya “bu iş filânın elindedir” denildiğinde, bu cümleyle hakikat mânasının kastedilmediği, kinâyeli (mecâzî) olarak “onun gücü ve kudreti altındadır” denilmek istendiği son derece açıktır. Tıpkı bunun gibi kabza, yed ve yemîn kelimeleri

<sup>440</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IX, 196.

<sup>441</sup> ez-Zümer 39/67, وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ

de yalnızca Allah'ın kuvvet, hükümrânlık ve kudret nitelikleriyle vasıflanmasını ifade eder.<sup>442</sup>

Ebü'l-Muîn en-Neseî, "sağ el" (yemîn) kelimesinin insana ait bir organ anlamında kullanıldığı gibi güç ve kuvvet anlamında da kullanıldığını ve bunun Arap şiirinden örneklendirilebileceğini belirtir.<sup>443</sup> Diğer taraftan Ebû Hanîfe'nin temsil ettiği "tartışmasız akîde" anlayışına nispeten daha yakın görünen *Bahrü'l-keîâm* adlı eserinde ise,<sup>444</sup> Mu'tezile'nin naslarda geçen "el" kelimesine "kudret, kuvvet ve nimet" anlamlarını verdiğini söyleyen Ebü'l-Muîn en-Neseî, bunlardan ilk ikisinin isâbetli bir tercih olmadığı görüşünü savunur. Ona göre, Kur'ân'da "yed" (el) kelimesi mülk (hükümrânlık), lütuf ve nimet (minnet), mâsiyet (günah), sağ ve soldan müteşekkil bulunan el şeklinde dört farklı anlamda kullanılmıştır. Bunlardan son ikisi Allah hakkında düşünülmesi mümkün olmayan mânalardır. Dolayısıyla "el" (yed) kelimesi Cenâb-ı Hakk'a nispet edildiği takdirde, onu "nimet" ya da "mülk" dışında başka bir mânaya yormak yanlıştır.<sup>445</sup>

Hiz. Âdem'in yaratılışından bahsedilen: "Allah Teâlâ, Âdem'in sırtını *iki elinden* biriyle sıvazladı (...), sonra da diğer *eliyle* onun sırtını sıvazladı" anlamındaki hadiste<sup>446</sup> zikredilen "el" in "nimet", "kuvvet" veya "hükümranlık" anlamlarına geldiğini belirten Ebû İshâk es-Saffâr, hadiste geçen "sıvazlama" (mesh) kelimesinin ise "şefkat ve

<sup>442</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XII, 368-370. krş. Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrû's-Semerkandî*, III, 157; Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Medârikü't-tenzil*, III, 1521-1522.

<sup>443</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 174.

<sup>444</sup> *Bahrü'l-keîâm*'da sergilenen haberî sıfatlar anlayışı oldukça mübhem, anlaşılması güç ve kısmen tutarsız bir görünüm arz eder. (Nûr, mekân ve cihet bahisleri dışında) haberî sıfatların iki fasıl halinde el alındığı kabul edilirse, ilk bakışta müellif, "zâtî haberî sıfatlar"dan olan "yed" (el) lafzının Allah'a nispetini câiz görürken, mecî, nüzûl ve ityân gibi "fiilî haberî sıfatlar"ın nispetinin câiz olmadığını kanaatine sahip görünür. Ancak detaya inildiğinde naslarda Allah'a nispet edilen "iki el" (yedân) ifadesinin nimet (minnet) ve mülk anlamına geldiğini belirtip daha sonra ise, bunların keyfiyetsiz ve teşbihsiz bir biçimde, sûret veya organ olmaksızın Allah'ın ezeli sıfatları arasında yer aldığını söylemesi; ayrıca "rızâ" ve "gazab"ı (süht) ezeli sıfatlar arasında zikretmesi sözünü ettiğimiz zorluğu gözler önüne sermektedir. bk. Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Bahrü'l-keîâm*, Konya 1327, s. 12, 38. krş. a.mlf., *Tebîrâtü'l-edille*, "neşredenin girişi", I, 12.

<sup>445</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Bahrü'l-keîâm Tercümesi*, s. 39-40. krş. Ebü Şekûr Muhammed el-Keşî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, vr. 52b. Öte yandan *Tebîrâtü'l-edille*'de "yed" kelimesinin sözlükte "kuvvet, kudret, hükümrânlık, memleket, hüccet, gâlibiyet, kolaylık, zenginlik, avuç içi ve el" anlamlarına geldiğini kaydeden Ebü'l-Muîn en-Neseî, bunlar içerisinden tevhîde aykırı olmayan mânanın seçilerek Allah'a nispet edilmesi gerektiğini söyler. bk. Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, I, 173.

<sup>446</sup> Bk. Muvatta', "Kader", 2; Ebü Dâvûd, "Sünnet", 17; Tirmizî, "Tefsîrû'l-Kur'ân", 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 44.

hoşgörüde mübâlağa” mânasını ifade etmek üzere kullanıldığını söyler. Nitekim “yetimin başını okşamak (mesh)” tâbiri “ona acıyıp yumşak ve hoşgörülü davranmak” demektir. Kezâ aynı hadisin bazı farklı rivâyetlerinde Hz. Peygamber’in: “Allah, Âdem’in sırtını iki eliyle sıvazladı. Rabbimin her iki eli de sağdır (yemîn)” buyurması da, buradaki “el” lafzıyla insandakine benzeyen bir organın değil, aksine “nimet, kuvvet ve bereket” anlamlarının kastedildiğini açıkça göstermektedir.<sup>447</sup>

Naslarda zikri geçen “yed”, “vech”, “ayn” ve “kadem” (ayak) gibi haberî sıfatların tümünü bir arada değerlendiren Ebü'l-Leys es-Semerkandî, bunları “kudret” ve “kuvvet” mânasında te’vîl etmenin mümkün olduğunu söyler. Nitekim sayılan tüm bu organlar, yaşadığımız dünyada insanın güç ve kuvvetinin kaynağını teşkil etmektedir. Onların yokluğu (kör veya sakat kalması), insanın hiçbir iş yapamaz hale gelmesi, zayıflık ve âcizlik içerisine düşüp gücünü yitirmesi sonucunu doğurmaktadır. Allah Teâlâ ise el, yüz, göz, ayak gibi organlardan münezzeh olmakla birlikte, her zaman güç ve kuvvet sahibidir. Dolayısıyla Cenâb-ı Hakk’ın sonsuz ve sınırsız olan “kudret” sıfatı, naslarda mecâzî bir anlatıma başvurulmuş, insanın güç, kuvvet ve yetkinliğinin aleti konumunda bulunan birtakım organların O’na nispet edilmesi yoluyla anlatılmak istenmiştir.<sup>448</sup>

“İçinizden hiç kimse: ‘Allah’ın yanında (cenb) umursamaz ve ihmâlkâr davrandığım için vay halime! Gerçekten ben alay edenlerden idim’ demesin” meâlindeki âyette<sup>449</sup> geçen “yan”, “kenar” ve “civâr” anlamındaki “cenb” kelimesi, Mâtürîdîler’e göre Allah’ın zâtını anmak, O’nun emirlerini yerine getirmek ve O’na itaat etmek hususundaki ihmâlkârlığı ve gayr-ı ciddîliği ifade etmektedir. Âyette sözü edilen kişi, Allah’ın yanında yaptığı işler sebebiyle değil, aksine O’nun tevhîdi ve koyduğu kurallar hususundaki kusurları, nimetlerine nankörlük etmesi veya dünyada iken âhiret hayatını ve yeniden dirilmeyi inkâr etmiş olması nedeniyle hayıflanmaktadır.<sup>450</sup> Cenb (yan) lafzının dilde insan vücudunun bir bölümünü ifade

<sup>447</sup> Bk. Ebû İshâk es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, vr. 138a-b.

<sup>448</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ebvat*, s. 112-113. krş. Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, s. 120-121.

<sup>449</sup> ez-Zümer 39/56, *أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّٰخِرِينَ*

<sup>450</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XII, 357; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrü's-Semerkandî*, III, 155; Ömer en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, vr. 423a.

etmesinin yanında hizâ, civâr, sükût, ecel ve emir gibi muhtelif başka mânalarının da bulunduğunu dile getiren Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye göre "benim yanımda ne yaptığını biliyor musun?" cümlesi, "benim emrim, yani bana itaat hususunda yaptığının farkında mısın?" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla âyette de benzer bir anlam kastedilmiş olmalıdır. Yine âyetteki "tefrîd" (umursamazlık) fiili de, insanın bir organına karşı işlenen herhangi bir kusuru tasvîr etmek üzere değil, bir kimseye itaat ve emirlerinin gereğini yerine getirme hususundaki gevşekliği ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>451</sup>

Herhangi bir işin, bir kimsenin mekânına ve yerine nispetinin kinâyeli bir ifade olduğunu ve bununla aslında o şahsın zâtının kastedildiğini belirten Ebü'l-Berekât en-Neseî de, "onun yanında ve yakınında umursamaz davrandım" cümlesinin hakîkatte, "onun hakkında umursamaz bir tutum sergiledim" anlamına geldiğini söyler. Meselâ bir hadiste: "Kişinin başka bir kimsenin mekânı için namaz kılması gizli şirk alâmetlerindedir"<sup>452</sup> buyrulmuş ve bununla "başkası için namaz kılmak" mânası kastedilmiştir.<sup>453</sup> Şu halde Mâtürîdîler'e göre âyette geçen "cenb" kelimesinin bir sıfat olarak Allah'a nispet edilmesi veya bu ifadeden hareketle O'na cenb sahibi (zü'l-cenb) denilmesi yanlış bir te'vîl niteliği taşımaktadır.<sup>454</sup>

Ehl-i hadis düşünürlerinin ve bu hususta onlara uyan Kalânîsî ve Eş'arî gibi kelâmcıların görüşünü izleyenlerin, yukarıda zikredilen âyetlerin yanı sıra Allah'a insanlardakine benzer bazı organların nispet edildiği izlenimini uyandıran birtakım hadislere de başvurduklarını hatırlatan Ebü'l-Muîn en-Neseî, haber-i vâhid olarak nakledilen, yani tevâtür derecesine ulaşmayan bu tür haberlerin zorunlu bilgi meydana getirmediğini, bu nedenle itikâdî meselelerde (birincil) delil olamayacağını belirtir. Kaldı ki nakil yöntemlerinde bulunan eksiklik dolayısıyla kesin ve doğru bilgi ifade etme niteliği taşımayan söz konusu hadis metinleri, yukarıda vurgulandığı gibi aklın kesin hükümleriyle de çelişmektedir. Öyleyse bu iki sebepten ötürü muhkem âyetlerle tenâkuz içerisine düşen rivâyetler de mutlaka uygun mânalarda te'vîl edilmelidir. Meselâ "Allah, Âdem'i onun sûreti (görünüşü) üzere yaratmıştır" anlamındaki hadis<sup>455</sup>

<sup>451</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 174.

<sup>452</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 30.

<sup>453</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, III, 1518.

<sup>454</sup> Bk. Ebü İshâk es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, vr. 138b.

<sup>455</sup> Buhârî, "İsti'zân", 1; Müslim, "Cennet", 28; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 315.

Selefiyye tarafından sebep-i vürûdu gözününe alınmaksızın değerlendirilmektedir. Halbuki Rasûlullah bu sözü, başkasının yüzüne vuran bir adama hitâben söylemiştir. Hadisteki “onun” (hâ) zamiri Allah’a değil, yüzüne vurulan kimseye râcîdir. Veyahut bu zamirle Hz. Âdem kastedilmiştir; buna göre hadis: “Allah Teâlâ, Âdem’i dünyada gördüğünüz insanların görünüşü üzere yaratmıştır, yoksa İblîs’e yaptığı gibi onu cennetten çıkarırken sûretini değiştirmemiştir” anlamına gelmektedir. Şâyet hadiste “alâ sûretihî” ifadesiyle (O’nun sûreti şeklinde) Allah’a işaret edildiği kabul edilse bile, bu günlük dilde kullandığımız mânada gerçek bir nispeti değil, yalnızca “Allah’ın mescitleri” ve “Allah’ın devesi” tâbirinde olduğu üzere, sâir canlılardan çok daha güzel ve mükemmel bir şekilde yaratılmış bulunan insan sûretine bir “ikrâm ve yüceltme” anlamını ifade eder.<sup>456</sup>

Yine “Mîrac gecesi Rabbimi en güzel *sûrette* gördüm” anlamındaki hadis de<sup>457</sup> “Rabbimi (mürebbîmi), yani efendim Cebrâil’i en güzel şekilde gördüm” ya da “Allah’ı, ben en güzel haldeyken iken gördüm” tarzında te’vîl edilmelidir. Allah Teâlâ “O yaratan, yoktan var eden ve sûret veren (musavvir) Allah’tır” meâlindeki âyette<sup>458</sup> kendisinin sûret sahibi değil, yaratıcı ve sûret (şekil) verici olduğunu açıkça beyân etmektedir. Ebû’l-Muîn en-Nesefî’nin bu değerlendirmesine paralel olarak çağdaşı Ebû Şekûr el-Keşşî de, Arapça’da “falancayı bineğe binmiş (râkib) bir halde gördüm” cümlesinin hem “onu, bineğinin üzerinde gördüm” hem de “ben onu, bineğime binmişken gördüm” anlamına geldiğini kaydeder. Müellif, konuya başka misâl olarak Ebû Hüreyre’nin, Hz. Hasan’ı kasederek “efendimi (seyyid) gördüm” anlamında “rabbimi gördüm” dediğine dâir bir rivâyetini nakleder.<sup>459</sup>

<sup>456</sup> Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü’l-edille*, I, 175; Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd*, vr. 34b; Ebû İshâk es-Saffâr, *Telhîsü’l-edille*, vr. 127a-b. Hakikat mânasında Allah’a “sûret” (şekil) nispet edilemez. Çünkü sûret birleşik bir yapıdan meydana gelen bütünü ifade etmektedir. Allah Teâlâ, farklı unsur ve cüzlerin birleşiminden meydana gelen bir varlık değildir. Farklı unsurların bir araya gelmesinden oluşan sûret, terkîbinin değişmesiyle muhtelif şekillerle bürünebilir. Bu durumda o, farklı alternatifler arasından şu anki sûretini seçip kendisini var edecek birine ihtiyaç duyar. Dolayısıyla âlemde mevcûd olan tüm nesnelere sahip oldukları sûretleri veren Yüce Yaratıcı’nın, başkası tarafından belirlenmiş bir sûretinin bulunması aklen imkânsız olur. bk. Habbâzî, *Kitâbü’l-Hâdî fî usûli’d-dîn*, s. 46.

<sup>457</sup> Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 39; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 243.

<sup>458</sup> Bk. el-Haşr 59/24.

<sup>459</sup> Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü’l-keîlâm Tercümesi*, s. 44; Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd*, vr. 34b. krş. Ebû İshâk es-Saffâr, *Telhîsü’l-edille*, vr. 127b.

Benzer şekilde “Âdemoğullarının kalpleri, Rahmân’ın parmaklarından ikisinin arasındadır. Onu dilediği gibi çevirir” anlamındaki hadise<sup>460</sup> değinen Ebû İshâk es-Saffâr, burada geçen “isbâ” (parmak) kelimesinin Arapça’da aynı zamanda “güzel tesir” anlamına geldiğini belirtir. Buna göre söz konusu hadisi, “insanların kalpleri, rubûbiyetin tesirlerinden iki tesir üzerinedir: Bunlar hak üzere dâim kılmak ya da saptırmaktır” biçiminde te’vîl etmek mümkündür. Yine isbâ’ lafzının sözlükteki bir diğer anlamının da “mülk” olduğu düşünüldüğünde bu sefer aynı hadise, “onların kalpleri, Allah’ın hükümrânlıklarından, saptırma ve doğru yola iletme şeklindeki iki hükümrânlığı üzerinedir” mânası verilir.<sup>461</sup>

Cenâb-ı Hak için “mevcûd” ve “şey” ifadelerinin gerek Arapça olarak, gerekse Farsça gibi başka bir dildeki karşılıklarıyla kullanılabileceğini kaydeden Ebü’l-Berekât en-Nesefî, buna mukâbil “nûr, vech, yed, ayn, cenb” vb. kelimelerin te’vîl edilmeksizin başka bir dile aktarılamayacağını söyler. Zirâ naslarda Allah’a nispet edilmiş olmalarından dolayı Arapça ifade edilmeleri câiz görülen bu tür lafızlar, öncekilerin aksine (lügavî) müteşâbihât (mecâz) çerçevesinde değerlendirilirler. Yine “râfû’d-deracât”, “kâdi’l-hâcât”, “şedîdû’l-ikâb” gibi ifadelerin yalnızca buldukları terkîb içerisinde Zât-ı Bârî’ye nispet edilmeleri uygun görülmüştür. Ayrıca Allah hakkında “mağlûbiyet” (sınırlılık) düşüncesini çağrıştırması ve O’nu eşyâya benzetmesi sebebiyle “mahcûb”, “yakazân”, “âkil” ve “gâib” gibi lafızlar hiçbir sûrette O’na nispet edilemezler. Kezâ Mâtürîdîyye’ye göre “Her nerede olursanız, O sizinle bereberdir” buyuran<sup>462</sup> Cenâb-ı Hakk’ın âleme dâhil veya ondan hâriçte oluşundan da söz edilemez, fakat kayıt altına alınarak “Allah’ın insanlar nazarında gâib olduğunu” dile getirmekte bir sakınca yoktur.<sup>463</sup>

<sup>460</sup> Ebû Bekir el-Bezzâr, *el-Müsned*, VI, 430-431; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’s-Sünne*, I, 267.

<sup>461</sup> Bk. Ebû İshâk es-Saffâr, *Telhîsü’l-edille*, vr. 128a.

<sup>462</sup> Bk. el-Hadîd, 57/4.

<sup>463</sup> Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, vr. 104b.

## 2) Fiilî-Haberî Sıfatlar

### a) ‘İtyân, Mecî’, Nüzûl’ Fiilleri ve Allah’a Hareket Nispeti

Mekânda bulunma ve varlığının başlangıcı olma gibi ontolojik niteliklerin yanında insanlara ait el, yüz, ayak, sûret, yan vb. organ ve husûsiyetlerin hakîkî anlamda Allah’a nispet edilemeyeceği konusunu ısrarla vurgulayan Mâtürîdiyye âlimleri, hareket ve maddiyet ifade eden her türlü fiilin de Cenâb-ı Hakk’ın zâtından tenzîh edilmesi prensibini net bir biçimde ortaya koymuşlar; bu prensibe aykırı gördükleri âyet ve hadisleri dil ve belâgat kâideleri çerçevesinde te’vîl etmekte bir sakınca görmemişlerdir.

“(Onlar) bulut gölgeleri içinde Allah’ın ve meleklerin kendilerine *gelmesini* ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar? Halbuki bütün işler Allah’a döndürülür” meâlindeki âyette<sup>464</sup> geçen “Allah’ın gelmesi” ifadesini “Allah’ın emrinin gelmesi” şeklinde te’vîl edildiğini nakleden İmâm Mâtürîdî, benzer başka âyetlerde “emir”<sup>465</sup> veya “âyet”<sup>466</sup> kelimesinin açıkça söylendiğini bu âyette ise (o açıklamalara istinâden) gizlendiğini (izmâr) belirtir. Ona göre Allah’a nispet edilen “gelme” vb. şeylerin gerçekte cisimlere nispet edildiklerinde anlaşılan mânâyı yansıtmaları mutlak bir zorunluluk değildir. Meselâ “başımıza çok kötü bir iş geldi”, “falan kimse şu işi getirdi”, “size bir elçi geldi” tarzındaki cümlelerde hakîkî anlamda bir geliş söz konusu değildir. Aynı şekilde mecî’, ityân (gelme) ve istivâ lafızları da Allah’a nispet edildiklerinde cisimlerde olduğu gibi gerçek anlamda değerlendirilmezler. Ayrıca bazen yeryüzü hükümdârlarının emriyle gerçekleşen işlerin, bizzat katılmadıkları halde kendilerine nispet edildiği bilinmektedir. İşte Allah Teâlâ bu âyette büyüklüğü ve önemi sebebiyle kıyâmet hâdisesini kendisine nispet etmiş, yani temsîlî bir anlatımla kendisinin gelişiyile gerçekleşen bir olay gibi takdîm etmiştir. “Gelme” fiili görünür âlemde ya bir ihtiyaç sebebiyle ya da bir sıkıntıdan kurtulmak maksadıyla bir mekândan diğerine intikâl ve diğer bir mekânda bulunmak üzere önceki mekândan ayrılmak (zevâl) anlamına gelmektedir. Hangi maksatla olursa olsun bir yerden diğerine geçmek mekâna muhtaç varlıklar için söz

<sup>464</sup> el-Bakara 2/210, هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ وَفُضِيَ الْأَمْرُ وَاللَّهُ تَرْجِعُ الْأُمُورُ

<sup>465</sup> en-Nahl 16/33, هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ

<sup>466</sup> el-En’âm 6/158, هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ

konusudur. Allah ise mekândan münezzehtir, O mekân yok iken mevcuttu ve şimdi de aynı hal üzere varlığını sürdürmektedir.<sup>467</sup> Allah, ihtiyaç sahibi olmaktan ve sıkıntıya düşmekten de uzaktır.<sup>468</sup>

Aynı şekilde “Rabbin ve saf saf dizilmiş oldukları halde melekler *geldiğinde*” meâlindeki âyetin<sup>469</sup> de muhtelif mânalarda te’vîl edilebileceğini belirten Mâtürîdî, ilk olarak Arapça’da “vâv” edâtının “be” harfi cerri yerine kullanıldığı dikkate alındığında âyetin “Rabbin, saf saf dizilmiş bir biçimde melekleri getirdiğinde (gönderdiğinde)” anlamına geleceğini söyler. Yine aynı tâbir “Allah’ın emrinin gelmesi”, “va’d ve vaâdinin gelmesi” veya “âlemin hikmet gereği yeniden inşâsının vaktinin gelmesi” tarzında yorumlanması mümkündür. Nitekim “siz Allah’a yardım ederseniz, O da size yardım eder” meâlindeki âyetten<sup>470</sup> “Allah’ın dinine yardım”; “Allah, sizi kendi nefesine karşı uyarır” meâlindeki âyetten<sup>471</sup> ise O’nun zâtı değil, “azâbına karşı uyarı” mânası anlaşılır. Ayrıca mecî’ (gelme) kelimesi, yaratılmışlar hakkında kullanıldığı zaman dahi birden çok anlama gelebilmektedir. Meselâ arazın gelmesi “ortaya çıkış” (zuhûr), cisimlerin gelmesi ise “bir yerden başka bir yere intikâl etme” demektir. Şu halde içerisinde bu tür lafızları barındıran âyetlerin anlaşılmasında izlenmesi gereken esas yöntem, tevakkuf etmek ve kesin hüküm vermekten kaçınmak olmalıdır. Başka bir ifadeyle teşbihsiz bir biçimde tenzîline inanmakla birlikte, bunların “tefsiri” hususunda duraksamak îcâb etmektedir.<sup>472</sup>

<sup>467</sup> İmâm Mâtürîdî ve onun talebeleri tarafından sıkça kullanılan bu ifadelerin benzeri, bazı kaynaklarda Hz. Ali’ye nispet edilmektedir. Rivâyete göre kendisine: “Rabbimiz arşı yaratmadan önce nerede idi (eyne kâne)?” şeklinde bir soru yöneltilen Hz. Ali bu soruya: “‘Nerede’ lafzı bir şeyin mekânı hakkında soru sormak için kullanılır. Halbuki Allah Teâlâ, henüz hiçbir mekân yok iken vardı. O ezelden nasıl idiyse, şimdi de aynı şekilde varlığını sürdürmektedir” (الله تعالى ولا مكان وهو الآن كما كان) (ابن سؤال عن المكان كان) cevabını vermiştir. bk. Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd*, vr. 36a. krş. İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli’d-dîn*, vr. 58a; Ömer en-Nesefî, *et-Teysîr fî’t-tefsîr*, vr. 76b.

<sup>468</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 413-415.

<sup>469</sup> el-Fecr, 89/22, وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا

<sup>470</sup> Muhammed 47/7, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ

<sup>471</sup> Âl-i İmrân 3/28, وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ

<sup>472</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XVII, 197-200. krş. a.e., I, 415. İmâm Mâtürîdî’nin bir kısım müteşâbih âyetlerin tefsirinin sonuna ilâve ettiği bu tarz ifadeleri, bazı araştırmacıları onun Selef yöntemini benimsediği şeklinde yanlış bir kanaate götürmektedir. Ancak burada Mâtürîdî’nin “tenzîle inanıp tefsirden uzak durmak” sözünün, eserinin başında yaptığı “te’vîl-tefsir” ayırımı bağlamında değerlendirilmesi gerektiğine dikkat edilmelidir. Zirâ o burada “te’vîli” değil “tefsîri”, yani yorumda “teklîği” ve “kesinliği” reddetmektedir. Kaldı ki müteşâbihler üzerine yaptığı uzunca nakil ve



Dil ve hitâbet bilginleri, “De ki: ‘Hak *geldi*, bâtil yıkılıp *gitti*. Şüphesiz bâtil yıkılıp gitmeye mahkûmdur” meâlindeki âyette<sup>473</sup> geçen “gelme” ve “gitme” kelimelerinin cisimlerin gelmesi anlamına gelmediğini belirtmektedir. Onlara göre hakkın gelişi “ortaya çıkış” (zuhûr) ve “yücelme”, bâtilin gidişi de “sona erme” (fenâ), izmihlâl mânasına gelmektedir. Öyleyse araz konumunda bulunan hak ve bâtilin gelmesi cisimlerin gelmesi tarzında anlaşılmadığına göre, Allah’ın gelmesi de cisim ve arazların gelmesi gibi düşünülmemelidir. O’nun gelmesi, istivâsı ve nüzûlü, arazlara nispet edilen fiiller ya da belirli bir kütle ve hacim sahibi varlıklardan anlaşılan mânaya benzemez. Şüphesiz Allah, bir vasıfta veya bir yönde yaratılmışlara benzemekten münezzehtir. Zirâ O, Kur’ân’da hiçbir şeye benzemediğini ve başkalarının kendisini vasıflandırdığı niteliklerden münezzehe olduğunu<sup>474</sup> beyân etmiştir.<sup>475</sup>

Yukarıda zikredilen âyeti tamamen kelâmî bir bakış açısıyla “Biz onlara, Allah’a gitme ve gelme türünden fiillerin nispet edilemeyeceğini delillerle gösterdiğimiz ve böyle bir şey ilâhî sıfatlar açısından da imkânsız olduğu halde, îmân etmek için hâlâ bulut gölgeleri içinde Allah’ın gelmesini mi bekliyor? şeklinde izâh eden Ebü’l-Muîn en-Nesefî’ye göre “gelmek” ve “gitmek” gibi yaratılmışlara ait vasıflarla Allah’ı nitelendirmek hiçbir biçimde câiz değildir. Hz. İbrâhim’in güneş ve ay gibi intikâl eden varlıkların rab olamayacağına dâir Kur’ân’daki istidlâli de bu gerçeği açıkça ortaya koymaktadır.<sup>476</sup>

“Onlardan öncekiler de tuzak kurmuşlardı. Allah, onların binalarına temelinden gelip (yıkıta da) tavanları başlarına çökürdü ve azâp kendilerine fark edemedikleri yerden geldi” meâlindeki âyette<sup>477</sup> ise Allah’ın gelmesinden maksad “O’nun azâbının gelmesi”dir. Burada gelme (ityân) fiili azâbın Allah’tan olması ve yine O’nun emriyle insanlara ulaşması sebebiyle (sebeup-müsebbep alâkası) Allah’a nispet edilmiş ve bu tâbirle O’nun azâbının gelişi kastedilmiştir. Dolayısıyla bu âyette, plansızca yapılan bir

---

değerlendirmeler, onun te’vile ne denli ehemmiyet verdiğini izâha ihtiyaç bırakmayacak derecede açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

<sup>473</sup> el-İsrâ 17/81, وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا

<sup>474</sup> “Bir de cinleri Allah’a birtakım ortaklar yaptılar. Oysa onları O yarattı. Bilgisizce Allah’a oğullar ve kızlar da uydurdular. O, onların niteledikleri şeylerden uzaktır, yücedir” (el-En’âm, 6/100).

<sup>475</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VIII, 343; a.mlf., *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 118.

<sup>476</sup> Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü’l-keâm*, s. 13.

<sup>477</sup> en-Nahl 16/26, قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَاتَى اللَّهُ بُيُوتَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ

binânın nasıl olduğu anlaşılacak biçimde yıkılması ya da sütunlar üzerine kurulan bir yapının sütunlarının devrilmesiyle tavanının çöküp içindekilerin ne olduğunun farkına bile varamadan ölmeleri gibi, onların tuzaklarının da tümüyle boşa çıkacağı temsîlî yolla anlatılmak istenmiştir.<sup>478</sup>

Yine “Allah, onlara ummadıkları yerden *geldi*. O, yüreklerine korku düşürdü” meâlindeki âyet<sup>479</sup> “Allah’ın azâbı onlara ulaştı” veya “Allah, azâbını onlara ulaştırdı” anlamına gelmektedir.<sup>480</sup> Ebü’l-Muîn en-Neseî’ye göre âyette zikredilen “gelme”, Allah’ın inkârcılara karşı müslümanlara olan yardımının gelmesi demektir. Âyette geldiği haber verilen yardım ise Yahûdî şâir Ka‘b b. Eşref’in öldürülmesi olayıdır.<sup>481</sup> Ebü’l-Berekât en-Neseî’ye göre de aynı ibâre, “Allah’ın emri ve cezâsı ya da helâkı onlara ulaştı” mânasını ifade etmektedir.<sup>482</sup>

Mâtürîdî, Allah’a “gelme” (ityân) fiilinin nispet edildiği âyetlerin tümünü göz önüne alarak bunların te’vîlde üç farklı ihtimâlin bulunduğunu söyler: **a)** Öncelikle bu tür âyetler “Allah’ın fiilinin eserlerinin (tesirleri) gelmesi” şeklinde anlaşılabilir. Çünkü bir fiilin eser ve sonuçlarının o fiilin sahibinin hakîkî fiili olarak kendisine nispet edilmesi dilde mevcûd olan bir ifade tarzıdır. Meselâ, “namaz Allah’ın emridir” denildiğinde, kılman namazın bizzat Allah’ın emrinin kendisi olmadığı, fakat O’nun emri üzere kılındığı, yani emrinin bir neticesi (etkisi) olduğu anlaşılır. Yine “yağmur Allah’ın rahmetidir” cümlesinde de gökten inen yağmurun, O’nun rahmetinin bir eseri oluşu kastedilmektedir. Aynı şekilde Kur’ân’da Allah’ın hükmünün, tedbîr ve fiilinin eseri olan azâbın inkârcıların üzerine inmesinin, Allah’ın gelmesi şeklinde ifade edilmiş olması mümkündür.

**b)** Mâtürîdî’nin zikrettiği ikinci ihtimâle göre, söz konusu “ityân” fiili kendisini takip eden sıla cümlesinin (yan cümle) mevsûlüdür ve bu fiilin Allah’a nispeti mecâzî mânâ ifade etmektedir. Meselâ “Allah, onların binalarına temelinden geldi” meâlindeki âyette yer alan gelme fiiliyle asıl maksat sıla cümlesi konumundaki “tavanları başlarına

<sup>478</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VIII, 97-98; Ebü’l-Berekât en-Neseî, *Medârikü’t-tenzil*, II, 862.

<sup>479</sup> el-Haşr 59/2, فَاتِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ

<sup>480</sup> Ömer en-Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, vr. 475b.

<sup>481</sup> Ebü’l-Muîn en-Neseî, *Bahrü’l-keîâm*, s. 13. Ayrıca bk. Mehmet Ali Kapar, “Kâ‘b b. Eşref”, *DİA*, XIV, 3-4. krş. Ebü’l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrü’s-Semerkindî*, III, 342.

<sup>482</sup> Bk. Ebü’l-Berekât en-Neseî, *Medârikü’t-tenzil*, III, 1780.

çöküverdi” meâlindeki ifadedir.<sup>483</sup> Benzer şekilde “Allah onlara ummadıkları yerden geldi” meâlindeki âyetle de “O yüreklerine korku düşürdü”<sup>484</sup> mânası kastedilmiştir.

c) Son olarak da naslarda Allah’a nispet edilen “gelme” vb. fiillerin “müşterek” lafız şeklinde değerlendirilmesi mümkündür. Böylece bu tür fiiller yaratılmışlardan anlaşılan mânaya gelmeyecek bir biçimde Allah’a nispet edilebilirler. Meselâ “gece geldi ve gündüz gitti” cümlesinde yer alan “gelme ve gitme” fiilleri diğer somut varlıklar hakkında kullanıldığından farklı bir anlamda, ortaya çıkma ve kaybolma mânasında kullanıldığı görülmektedir.<sup>485</sup>

Cenâb-ı Hakk’ın dünya semâsına inişini haber veren hadis rivâyetini<sup>486</sup> değerlendiren Ebû Şekûr el-Keşşî’ye göre hadiste geçen “nüzü” kelimesi “inzâl” mânasına gelmektedir. Meselâ “sultan falancaya vurdu” sözü, “ona vurulmasını emretti” anlamına gelir. Dolayısıyla buradaki “yenzilü” (nüzü eder) ifadesi de “nüzü” veya “inzâlî” emreder demektir. Aynı hadis “ya” harfinin zammıyla “yünzilü” şeklinde de rivâyet edilmiştir. Eğer bu rivâyet doğru kabul edilecek olursa, hadisin anlamındaki kapalılık da (işkâl) ortadan kalkacaktır. Başka bir rivâyete göre ise Hz. Ali: “Allah’ın nüzü, insanlara lütufta bulunması anlamına gelir” izâhında bulunur.<sup>487</sup>

Bakara Sûresi’nde yer alan “Allah, bir sivrisineği, hattâ ondan daha küçük bir şeyi misâl vermekten *hayâ etmez*” meâlindeki âyette<sup>488</sup> geçen “çekinme ve utanma” anlamındaki “hayâ” kelimesinin Allah’a nispeti konusunda kelâm bilginleri arasında tartışma bulunduğunu kaydeden Mâtürîdî, “tekebbür, istihzâ, aldatma (muhâdaa) ve tuzak kurma (mekr)” gibi fiillerin, yalnızca insanların yanlışlarına “karşılık ve cezâ verme” (mücâzât) mânası kastedilerek Allah hakkında kullanılabileceğini söyler.<sup>489</sup>

<sup>483</sup> Bk. en-Nahl 16/26.

<sup>484</sup> Bk. el-Haşr 59/2.

<sup>485</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XV, 61-62.

<sup>486</sup> Bk. Muvatta’, “Kur’ân”, 30; Buhârî, “Teheccüd”, 14; Müslim, “Salâtü’l-müsâfirîn”, 168, 169; Ebû Dâvûd, “Salât”, 311, “Sünnet”, 21; Tirmizî, “Daavât”, 79; İbn Mâce, “İkâmetü’s-salât”, 191.

<sup>487</sup> Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd*, vr. 168b.

<sup>488</sup> el-Bakara 2/26, *إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا*

<sup>489</sup> Benzer bir biçimde, suçlunun cezâlandırılması hakîkî mânada bir kötülük olmadığı halde, “Bir kötülüğün cezâsı onun misli bir kötülüktür” meâlindeki âyette (eş-Şûrâ 42/40) kötülüğe karşılık verilen cezâ bir “kötülük” olarak isimlendirilmiştir. Aynı şekilde Allah’ın istihzâsı da inkârcıların istihzâlarına verilen karşılığı ifade etmektedir. Yoksa bu söz gerçekte Allah’ın onlarla alay ettiği

Buradaki âyette ise hayâ, “rızá” ve “terk” anlamına gelmekte ve mecâzî bir tâbirle “Allah, bir sivrisineği bile misâl vermekten kaçınmaz” buyrulmaktadır.<sup>490</sup>

“Hayâ” kavramının, gerçekte insanı kötü işlerden alıkoyan ve onu erdemli davranışlara yönelten bir duygu olduğunu belirten Alâeddin es-Semerkindî ise, bir şeyin sebebini belirten ismin, onun sonucuna (müsebbeb) verilmesinin “lügavî mecâz” türleri arasında yer aldığına dikkat çekerek, (utanma ve sıkılmanın sebebi konumundaki) hayânın “bütün yetkinliklere sahip bulunan Cenâb-ı Hakk’ın kusurlu ve kötü niteliklerle vasıflanmasının mümteni‘ olması” anlamında Allah’ın zâtî bir sıfatı; “kendisinin zem edilmesini gerektirecek fiilerden imtinâ etmesi” mânasında da O’nun fiilî bir vasfı olarak düşünülebileceğini kaydeder.<sup>491</sup>

---

mânasına gelmez. bk. Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl*, I, 38. krş. Alâeddin es-Semerkindî, *Şerhu Te’vilâti’l-Mâtürîdî*, vr. 12a.

<sup>490</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te’vilâti’l-Kur’ân*, I, 40, 65. “Müşebbihe” başlığı altında bir kısım naslara istinâden Allah’a yed, kef, isbâ’, parıldayan bir nûr, meci’ ve nüzûl gibi niteliklerin nispet edildiğini belirten Ebû Şekûr el-Keşşî, bu tür ifadelerin hakikat anlamında kullanılması durumunda küfrü gerektireceğini, “keyfiyetsiz bir şekilde” (min gayri keyf) kaydı düşüldüğü takdirde ise bunun büyük bir hata olacağını söyler. Yine müellife göre Allah’ın bizâtihi arşın üzerinde veya fevkinde olduğunu söylemek veyahut O’na cihet nispet etmek de sahibini küfre götüren inanışlar arasında yer almaktadır. bk. *et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd*, vr. 168a.

<sup>491</sup> Alâeddin es-Semerkindî, *Şerhu Te’vilâti’l-Mâtürîdî*, vr. 18a.

## II) ÂHİRET (SEM'İYYÂT) MESELELERİ

### A) Kabir Hayatı ve Rûh-Beden İlişkisi

“Kabir suâli ve azâbı”, “ba’s”, “haşr”, “mîzân”, “sırât”, “şefâat”, “cennet ve cehennem” gibi ölüm sonrası hayatla ilgili meseleler, akıl tarafından bir ihtimâl olarak mümkün (câiz) görülmele birlikte, hakîkati ve keyfiyeti hakkında kesin bir hükme ulaşabilmek için nasların delâletine ihtiyaç duyulması sebebiyle kelâm eserlerinde daha çok “sem’iyyât” (sem’a dayalı konular) başlığı altında ele alınmıştır.<sup>492</sup> Varlığı ve yokluğu aklen eşit (mümkün) bir konumda olması dolayısıyla aklın “tevakkuf” ettiği bu tür meseler hakkında kesin bir sem’î delilin mevcûdiyeti durumunda akıl açısından da artık buna inanmanın zorunlu hale geleceğini belirten Nûreddin es-Sâbûnî, kişilerin kendi “kitaplarını okumaları” ve “amellerin tartılması” gibi hususları buna örnek verir.<sup>493</sup> “Hakkında nas bulunan hiçbir şeyi akıl inkâr edemez, aksine sem’î delile dayanan hususları kabul etmek bir zorunluluktur” diyen Ebü'l-Berekât en-Nesefî ise, bu türden meselelere misâl teşkîl etmesi bakımından “Münker ve Nekîr” melekleri tarafından gerçekleştirilen “kabir suâli”ne işaret eder.<sup>494</sup>

İnsanın ölümünden âhirette yeniden diriliş (ba’s) için sûra üfleninceye kadar geçen süreye “kâbir hayatı” adı verilmektedir. Kur’ân’da “berzâh” kavramıyla da ifade edilen bu süreç<sup>495</sup> kelâmcılar tarafından genellikle iki başlık altında, “kabir suâli” ve “kabir azâbı veya nimeti” çerçevesinde ele alınmaktadır. Ebû Hanîfe bu mesele hakkında: “Kabir azâbını bilmiyorum, diyen kimse helâke uğramış olan Cehmiyye’denir. Çünkü o, bu sözyle kabir azâbının kastedildiği ‘Biz onlara iki defa azâp edeceğiz’ meâlindeki âyet<sup>496</sup> ile yine kabirdeki azâba işaret edilen ‘Şüphesiz zulmedenlere bundan başka bir azâp daha var’ meâlindeki âyeti<sup>497</sup> inkâr etmiş olur. Şâyet: ‘Ben âyetin kendisine inanıyorum, fakat onun te’vîli ve tefsirine inanmıyorum’

<sup>492</sup> Âhiretin yanı sıra “melekler” ve “ilâhî kitaplar” ile ilgili meseleleri de “sem’iyyât” bahsine dâhil etmek mümkündür. bk. Rükneddin es-Semerkindî, *el-Akîdetü’r-Rükniyye*, s. 113 vd.

<sup>493</sup> Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, vr. 90a-b.

<sup>494</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, vr. 93a. krş. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, s. 170. Teftâzânî, kabir hayatını “dünya ile âhiret arasında mutavassıt bir durum” olarak tanımlar. bk. Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 161.

<sup>495</sup> Bk. el-Mü’minûn 23/100. Ayrıca bk. Cüneyt Gökçe, “Berzah”, *DİA*, V, 525.

<sup>496</sup> et-Tevbe 9/101, سَعَدِيَّهِمْ مَرَّتَيْنِ

<sup>497</sup> et-Tûr 52/47, وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

derse, yine inkâra düşer. Çünkü Kur'ân'da tenzîli ile te'vîli aynı olan bir kısım âyetler vardır, bunları (te'vîllerini) reddeden kimse küfre düşer” yorumunda bulunur.”<sup>498</sup> Bu konunun aslında başka bir temel meselenin fer'i konumunda bulunduğunu söyleyen Ebü'l-Leys es-Semerkandî ise, akli beş duyunun yanı sıra altıncı bir duyu organı gibi değerlendiren Cehmiyye, Kaderiyye ve Mu'tezile'nin gaybî meselelerin ispatını akıllarına dayandırmak arzusunda olduklarını kaydeder. “Bu âlemde ölünün kendisine yaptığımız ezâdan dolayı acı çekmediğini müşâhede ediyoruz, öyleyse gâibde de aynı durum geçerli olmalıdır” diyerek kabir azâbını reddeden bu grup, benzer şekilde Allah'ı tesbîh etmeleri hâlinde seslerinin işitilmesi gerektiğini öne sürerek âyette zikredildiğinin aksine, cansız varlıkların tesbîhini de inkâr etmektedir.<sup>499</sup> Yine onlar aynı ilkeye dayanarak mîzân, sırât, ehl-i îmânın cehennemden çıkışı, mîraç ve rü'yetullah gibi hususları da inkâra yönelmişlerdir.<sup>500</sup>

Ebü İshâk es-Saffâr, Hâriciyye ve Cehmiyye'nin kabir hayatına dâir hususları reddettiğini, Mu'tezile ve Neccâriyye'den bir kısım düşünürler ile Dırâr b. Amr ve Bişr el-Merîsî'nin de aynı görüşe meylettığını söyler. Yine Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Bişr b. Mu'temir ilk sûra üflenmesiyle ikinci sûr arasındaki sürede kabir azâbı ve nimetlerinin söz konusu olabileceğini kabul ederken, Cübbâîler bu meselede şüpheyeye düşmüşler; Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî ise kabirde yalnızca kâfirlere azâb edileceğini savunmuştur. Ayrıca Münker ve Nekîr isimindeki meleklerin varlığını reddeden Ka'bî,

<sup>498</sup> Ebü Hanîfe, “el-Fıkhu'l-ebsat”, *el-Akîde ve ilmü'l-keâm min a'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî* içinde, s. 609. krş. Ebü Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, vr. 113b; Ebü İshâk es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, vr. 114a. Beyâzîzâde aynı ifadeyi “te'vîli tenzîlinin aynı olan” biçiminde nakleder. bk. Beyâzîzâde, *İmâm-ı Âzam Ebü Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri*, s. 151.

<sup>499</sup> Semerkandî'nin burada işaret ettiği “Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah'ı tesbîh ederler. Her şey O'nu hamd ile tesbîh eder. Ancak, siz onların tesbîhlerini anlamazsınız” meâlindeki âyetin (el-İsrâ 17/44) tefsirinde üç farklı ihtimâlin söz konusu olduğunu kaydeden Mâtürîdî: a) Bunlardan ilkinde göre, Allah Teâlâ göklerde ve yerde bulunan şeyleri vahdaniyetine, ulûhiyetine, eşsiz ve benzersizliğine delâlet ve şehâdet edecek bir biçimde yaratmıştır. Bu durumda O'nun tesbîhini, yani canlı ve cazsız bütün nesnelere var ettiği delîl ve emârelerini ancak müslümanlar anlayabilmektedir. b) Yine zikri geçen eşyânın derûnunda saklı bulunan ve hiç kimsenin göremediği tesbîh ve tenzîhe ait bir takım hususların yaratılmış olması da mümkündür. c) Üçüncü ve son ihtimâl ise, her ne kadar yalnızca “insanların havâssı” olan peygamberler tarafından işitiliyor olsa bile, Allah'ın gerçekten söz konusu eşyâda kendisini tesbîh eden bir ses yaratmış olmasıdır (bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 282-283). Aynı âyetin tefsirinde, ağaç türü bitkilerin yerlerinden koparılmış olsalar bile yeşilliklerini korudukları sürece Allah'ı tesbîh ettiklerine dair çeşitli rivâyetleri nakleden Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Mâtürîdî'nin kaydettiği ilk te'vîl biçimini konunun sonunda (“denildi ki” diyerek) zikreder, fakat bunun zorlama bir yorum olduğunu, ayrıca müfessirlerin görüşleriyle de uyuşmadığını söyler. bk. Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrü's-Semerkandî*, II, 270.

<sup>500</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ebsat*, s. 131-132. krş. Zeynüddin er-Râzî, *Şerhu Bed'i'l-emâlî*, s. 358.

kabir suâlinin bir çeşit imtihân anlamına geleceği fikrine dayanarak, sınama mekânı niteliği taşımayan berzâh hayatında böyle bir sorgulama yapılmasının anlamsız olacağını ileri sürmüştür.<sup>501</sup>

Müslüman bilginlerin çoğunluğunun, gerek kâfirler ve bir kısım günahkâr müslümanlar için kabir azâbının, itaatkâr kimseler için de kabir nimetlerinin varlığını gerekse Münker ve Nekîr'in kabirde yapacağı sorgulamayı bu konudaki pek çok sem'î delile dayanarak ispat ettiğini belirten Ebü'l-Muîn en-Neseffî, müslümanların dilinde nesilden nesile tevârüs eden: “Ey Rabbimiz! Bize dünyada iyilik ver, âhirette de iyilik ver. Bizi kabir ve cehennem azâbından koru” şeklindeki duânın<sup>502</sup> da aynı anlayışı yansıtması bakımından önemli olduğunu söyler. Buna mukabil Cehmiyye ile Mu'tezile'den bazıları, “hayat” sıfatına sahip olmayan birine soru yöneltilip ondan cevap alınmasının imkânsızlığını gerekçe göstererek kabir hayatıyla ilgili zikredilen hususların varlığını reddetme yoluna gitmişlerdir.<sup>503</sup> Bu görüşe karşı çıkan Ebü'l-Hüseyn es-Sâlihî<sup>504</sup> ile Kerrâmiyye'ye mensûp bilginler, ölen kimsenin hayat sıfatı olmaksızın azâb görebileceğini, çünkü “ilim”in meydana gelmesi için “hayat”ın şart olmadığını söylerken; ölümün (mevt) hayatın zıddını teşkil etmediğini, bilakis onun kişiyi ihtiyârî fiileri gerçekleştirmekten âciz bırakan küllî bir âfetten ibâret olduğunu savunan İbn Râvendî ise hayat sıfatına sahip olması dolayısıyla, ölünün azâbı hissetmesinin önünde bir engelin bulunmadığı fikrini ileri sürmüştür.

Kabir hayatını ispat etmek üzere dile getirilen her iki izâh tarzını da başarısız bulduğunu belirten Ebü'l-Muîn en-Neseffî'ye göre, “hayat” ilim için gerekli bir şart olup ilimsiz elem veya lezzetten bahsedebilmek de mümkün değildir. Ayrıca insanın ölüm halinde “hayat” vasfını yitirdiği hususu da şüphe götürmez bir gerçektir. Öte yandan kabir azâbına dâir çok sayıdaki sem'î delil, reddedilmemesi îcâb eden bir başka hakîkate tekâbül etmektedir. Öyleyse bu iki zıt durum arasında bir orta yol bularak, kabirdeki

<sup>501</sup> Ebü İshâk es-Saffâr, *Telhisü'l-edille*, vr. 114b-115a.

<sup>502</sup> Krş. el-Bakara 2/201.

<sup>503</sup> Mu'tezilî bilginlerin bir kısmı aynı görüşü paylaşmaz. Meselâ Ebû Bekir el-Esam kabir azâbının varlığını kabul etmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 442.

<sup>504</sup> Mu'tezile'nin yedinci tabakasında mensup bir kelâmcı olan Ebü'l-Hüseyn es-Sâlihî, Allah'ın ölüye kudret vermesinin ve onun canlı olmadığı halde fiil işleminin mümkün olduğunu savunur. bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 156, 355.

kişiyeye, elem veya haz duygusunu yaşatmayı dilediği nispette bir tür “hayat” vermesinin Allah için imkânsız olmadığı ifade edilmelidir.<sup>505</sup>

Şu halde insanın canlılığının ve buna bağlı bulunan “ilim”, “irâde”, “kudret” vb. yetkinliklerin kaynağını “hayat” sıfatından aldığı kabul edildiğine göre, kabir hayatının soyut ve rûhî bir tecrübe olmaktan öte maddî ve bedenî bir yaşantı olduğunu savunan Mâtürîdîler’in, “rûh olmaksızın “hayat”ın varlığından söz etmek mümkün müdür? Şâyet bu mümkün değilse kabir hayatında insana rûhu iâde edilmekte midir?” sorularına mâkul bir açıklama getirmeleri gerekmektedir.<sup>506</sup>

Ebü Hanîfe, kabirde rûhun bedene iâdesinin mümkün ve vâkî bir durum olduğunu belirtmekte sakınca görmez.<sup>507</sup> Kabir hayatının varlığını reddeden Cehmiyye ve Mu‘tezile’nin: “Rûh olmadan cesede acı çektirmek mümkün olmadığı için, kabirde ölüye rûh verilmesi şarttır. Fakat bu durumda (kabirde) yeniden dirilme söz konusu olacağından “ba’s”den önce ikinci bir ölüme ihtiyaç duyulur, bu ise ‘Her canlı ölümü tadacaktır. Ancak kıyâmet günü yaptıklarınızın karşılığı size tastamam verilecektir’ meâlindeki âyette<sup>508</sup> belirtilen ‘insanın ölümü bir kez tadacağı’ prensibine aykırı bir durum meydana getirir” şeklinde îtirâzda bulunduğunu kaydeden Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü’l-keîâm*’da yaptığı değerlendirmede kabirde rûhun bedene iâde edilmemekle birlikte onunla bir arada bulunduğunu söyler. Ona göre beden çürüyüp toprak olsa bile rûh o toprakla beraber (muttasıl) olmaya devam eder, bu sayede hem rûh hem de ceseden arda kalan toprak kabirdeki elem veya hazzı birlikte hissederler. Nitekim uyuyan kişinin rûhu bedeninden çıktığı halde, ondan tamamen ayrılmaz. Bu nedenle uyku halindeki insan bazen acı duyar, bazen ferahlık hisseder, bazen de uykusunda konuşur. Tüm bunlar rûhu bedeninin yanbaşıında bulunduğu için gerçekleşir.<sup>509</sup> Öte

<sup>505</sup> Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü’l-edille*, II, 364-365. krş. *a.e.*, I, 249; Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 164.

<sup>506</sup> Krş. Rükneddin es-Semerkandî, *el-Akîdetü’r-Rükniyye*, s. 135.

<sup>507</sup> Ebü Hanîfe, “el-Fıkhu’l-ekber”, *el-Akîde ve ilmü’l-keîâm min a’mâli’l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevseri* içinde, s. 623.

<sup>508</sup> Âl-i İmrân 3/185.

<sup>509</sup> Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü’l-keîâm*, s. 44. krş. Ebü Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Temhîd fi beyâni’t-tevhîd*, vr. 112b-113a. Daha öncede işaret edildiği üzere, müellifin gençlik dönemi eserlerinden sayılan (bk. Y. Şevki Yavuz, “Ebü’l-Muîn en-Nesefî”, *DİA*, XXXII, s. 570) *Bahrü’l-keîâm*’da yer alan birtakım görüş ve ifadeler *Tebîrâtü’l-edille* ile mukayese edildiğinde, zaman zaman bu eserin Ebü’l-Muîn en-Nesefî’ye nispeti konusunda okuyucuyu şüpheye düşürecek bir nitelik arz eder. Buna mukâbil eserin gerek Ebü Hanîfe’nin temsil ettiği muhafazakâr çizgiye bağlılık



yandan Ebü'l-Muîn en-Neseî, asıl kelâmî görüşlerini ortaya koyduğu *Tebîratü'l-edille* adlı eserinde daha ihtiyâtlı bir dil kullanır:

“Ashâbımız kabir azâbının keyfiyeti hususunda; yani kabirdeki hayatın rûh iâde edilmeden mi, yoksa rûhun bedene iâde edilmesiyle mi gerçekleştiği noktasında tevakkuf etmişlerdir. Buna mukâbil Sâlihî'nin ve Kerrâmiyye'nin görüşünün aksine 'hayat' sıfatı olmaksızın azâbın tasavvur edilemeyeceği noktasında suskun kalmamışlardır. Bize göre azâbın gerçekleşebilmesi için hayatın ön şart olduğu üstâd Ebü'l-Hasan er-Rüstüfî tarafından kaydedildiği gibi, hocamız Ebü Mansûr el-Mâtürîdî de aynı hususu vurgulamış, yine rûhun iâdesi meselesinde kesin bir görüş belirtilmemesi (tevakkuf) gerektiğini açık bir dille ifade etmiştir.”<sup>510</sup>

Aynı şekilde Mâtürîdiyye âlimlerinden bir kısmının “biz, kabir azâbının nasıl gerçekleşeceğiyle ilgilenmeyiz, fakat kabirdeki azâbın varlığı bazı âyetler ve hocalarımızdan dinleye geldiğimiz çok sayıdaki hadis ile sâbittir” dediğini nakleden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Ehl-i sünnet'in (Mâtürîdiyye) bu meselede Allah'ın ölümlere kabirlerinde hayat verip onları canlı (hay) bir halde iken azâba uğrattığı görüşünü benimsediğini söyler.<sup>511</sup> Ancak bu yorumun, rûhun bedene iâdesini kapsayıp kapsamadığı tam olarak anlaşılmamaktadır. Nûreddin es-Sâbûnî ise, kabir hayatı ve münker-nekîr suâline dâir hadislerin, sayılarının çokluğu sebebiyle meşhûr derecesine ulaştığını, meşhûr hadisi reddetmenin ise bid'at olduğunu belirtir. Sâbûnî ve bu konuda kendisini takip eden Ebü'l-Berekât en-Neseî'ye göre kabir suâli iddia edildiği gibi

---

açısından gerekse plan, muhtevâ ve ibâre bakımından Ebü Şekûr Muhammed es-Sâlimî el-Keşî'nin *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* adlı kitabıyla olan benzerliği dikkat çekicidir. Meselâ kabir hayatı problemini çok yakın ifadelerle tartışan her iki eserde de Cehmiyye, Mu'tezile ve Neccâriyye'nin kabir azâbı ve suâlini inkâr ettiği söylenirken, *Tebîratü'l-edille*'de aynı husus “Cehmiyye ile Mu'tezile'den bazıları” şeklinde ifade edilmektedir. Yine her iki eser, şefâatin temellendirilmesinde olduğu gibi, îmânın tanımı meselesinde de Ebü Hanîfe'nin “imân dil ile ikrâr, kalp ile tasdikdir” şeklindeki görüşünü Ehl-i sünnet'in çoğunluğuna nispet ederek, “hâlis niyetle 'lâ ilâhe illallâh' diyen cennete girer” anlamındaki hadisi (Tirmizî, “Îmân”, 17) “dil ile ikrâr”ın, îmânın sıhhat şartlarından oluşunun delilleri arasında zikreder (Keşî, Mâtürîdî'nin adını anmaktan kaçınır, *Bahrü'l-keîâm*'da ise onun îmân tanımına atıf yapılmaktadır). Halbuki *Tebîratü'l-edille* müellifi, îmânın kalp ve dil ile gerçekleştiği düşüncesinin Ebü Hanîfe takipçilerinden (ashâb) bazılarına nispet edildiğini nakletmekle birlikte, İmâm Mâtürîdî'nin tercih ettiği “imân kalp ile tasdikten ibârettir” şeklindeki yaklaşımı esas almakta ve Ebü Hanîfe'den de bu yönde bir rivâyetin bulunduğunu belirtmektedir. bk. Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîratü'l-edille*, II, 365, 404-415; a.mlf., *Bahrü'l-keîâm*, s. 21-22, 40-41, 44; Ebü Şekûr Muhammed el-Keşî, *a.g.e.*, vr. 85b-86b, 109b-112a, 112b.

<sup>510</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîratü'l-edille*, II, 365-366. krş. Ebü İshâk es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, vr. 114b; Ebü'l-Berekât en-Neseî, *el-İ'timâd fî'l-i'tikâd*, vr. 94a.

<sup>511</sup> Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 164. krş. Rükneddin es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, s. 135.

aklen imkânsız bir durum değildir. Nitekim bu hâdisenin, rûhun bedene iâdesi sûretiyle veyahut insanın kendisine yöneltilen soruyu anlayıp ona cevap verebileceği bir tarzda, rûh olmaksızın bedende hayatın yaratılması yoluyla gerçekleşmesi mümkündür. Ölen kimseye, rûhu iâde edilmeksizin geçici bir süreyle verilen bu yeni “hayat” onun bütün cüzlerini kapsayabileceği gibi, yalnızca bedeninin bazı cüzlerine münhasır kılınmış da olabilir.<sup>512</sup>

Kabir hayatını aklın mümkün görmediği bir durum olarak değerlendiren Mu'tezile'nin bu konudaki bir diğer itirâzı da “belirli bir bünye mevcûd olmaksızın hayattan söz edilemeyeceği” yönündedir. Zirâ kabirdeki cesed zamanla parçalanarak müstakil atomlar haline dönüşür ve artık geride kendisine “insan” denilebilecek bir beden (bünye) kalmadığından, burada ne hayattan ne de ilim, acı veya hazdan bahsedebilmek mümkün olmaz. Mu'tezile'nin bu görüşünün temelinde felsefecilerden “Muattıla” adı verilen bir zümreye ait olduğunu söyleyen Ebü'l-Muîn en-Nesefî, kendine mahsûs bir bedeninin bulunmasını bir şahsın hay (diri) olabilmesinin ön şartı kabul eden bu grubun, bir beden bulunmaması sebebiyle Allah Teâlâ'nın da hay olmadığını ileri sürdüğünü belirtir. Mu'tezile ise bunu doğrudan ifade etmek yerine, “hayat” olmaksızın “hay” olunamayacağını bilmesine rağmen, “bünye hay olmanın değil, hayat sıfatını taşıyabilmenin şartıdır” görüşünü ileri sürmüştür. Halbuki “hay” oluştan “hayat”ı ayırarak, bünyeyi biri için şart koşup diğerini bundan muâf tutmanın dayandığı hiçbir mâkul gerekçe yoktur. Öte yandan sıfatları kabul etmeye elverişli oluşun yegâne şartı, bizâtihî kâim olmaktır.

Ayrıca Mu'tezile'nin iddiasının aksine, “hayat” dış dünyada bizâtihî müşâhede edilebilir bir husûsiyet değildir. Gerçekte canlı varlıklarda müşâhede edilen hayatın sonucu olan ihtiyârî fiillerdir. Dolayısıyla biz fiilin kudretsiz, kudretin de hayatsız var olamayacağını bildiğimizden, irâdî bir fiil gördüğümüzde onu yapanın hayat sahibi olduğuna hükmederiz. Diğer taraftan bir zâtta hayat bulunmadan kudretin varlığı tasavvur edilemez, ancak kudret ya da fiil görünürde bulunmasa bile onda hayat mevcûd olabilir. Şu halde bazı âyetlerde de buyrulduğu gibi<sup>513</sup> Cenâb-ı Hakk'ın ölüde hayatı

<sup>512</sup> Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, vr. 91a; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 93a.

<sup>513</sup> Bk. el-Bakara 2/154; Âl-i İmrân 3/169-170.

yaratıp, kudret ve ihtiyârî fiili mevcûd kılmaması sebebiyle bu hayatın bizim tarafımızdan müşâhede edilememesi imkân dâhilindedir.<sup>514</sup>

Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin talebelerinden Alâeddin el-Üsmendî, kabirdeki kimsenin bütün bedenine hayat verilerek ölüm öncesindeki haline kavuşturulduğunu veyahut kalbinde bulunan idrâke elverişli biz cüz'ün (atom) diriltilmesi sûretiyle acıyı hissedip kendisine yöneltilen soruları anlayabilecek konuma ulaştığını söylerken;<sup>515</sup> Münker ve Nekîr suâli ve kabir azâbının gerçekleşebilmesi için fehmin (bilinç), fehim için de hayatın şart olduğunu yineleyen Celâleddin el-Habbâzî ise, insanın kalbinde yer alan bir cüz' sâyesinde idrâk niteliğini kazandığına işaret ederek, kabir hayatının imkânı açısından bütün bir bedene değil, beden toprağa dönüşmüş, kemikler de çürüyüp dağılmış olsa bile, kalpte bulunan bu tek cüz'e hayat verilmesinin yeterli olacağı fikrini savunur.<sup>516</sup>

Ebü Hanîfe'nin tenzîli ile te'vîli arasında bir fark bulunmadığını söylediği naslar arasında yer alan, “Çevrenizdeki bedevîlerden birtakım münâfiklar vardır. Medine halkından da münâfiklıkta direnenler var ki sen onları bilmezsin. Biz onları biliriz. Onlara (bu dünyada) *iki defa* azâb edeceğiz. Sonra da (âhirette) büyük bir azâba itileceklerdir” meâlindeki âyette<sup>517</sup> sözü edilen ikinci azâbın bazı müfessirlerce “kabir azâbı” olarak yorumlandığını nakleden İmâm Mâtürîdî, bu kanaate katılmaz. Mâtürîdî'ye göre “Onlara iki defa azap edeceğiz” meâlindeki kısımda muhtemelen münâfikların bu dünyada, psikolojik bir niteliği de bulunan iki farklı azâb ile cezâlandırılacakları haber verilmektedir. Bunların ilki, kendilerine karşı düşmanlık hisleriyle dolu oldukları müslümanlara mâlî yardımda bulunmaya, dostları olan kâfirlere karşı da savaşmaya mecbûr bırakılmalarıdır. Onların karşılaştıkları ikinci azâb ise,

<sup>514</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseffî, *Tebziratü'l-edille*, II, 366-367; Ebü's-Senâ el-Lâmîşî, *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd*, s. 120. Teftâzânî'ye ait olan şu ifadeler aynı zamanda Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin bu konuya yaklaşımını da özetler niteliktedir: “Allah Teâlâ'nın ölen kimsenin bütün cüz'lerinde ya da onların bir kısmında azâbın acısını veya nimetin hazzını idrâk edebileceği nispette bir tür hayat yaratması mümkündür. Fakat bu durum, rûhun bedene iâdesini veyahut ölünün çektiği acıdan dolayı ızdırâb duyarak hareket etmesini ve azâbın etkilerinin cesedi üzerinde görülmesini gerektirmez.” bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 160-161.

<sup>515</sup> Alâeddin el-Üsmendî, *Lübübü'l-kelem*, s. 179.

<sup>516</sup> Habbâzî, *Kitâbü'l-Hâdî fi usûli'd-dîn*, s. 233-234.

<sup>517</sup> et-Tevbe, 9/101, وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَعَدِ لَهُمْ مَرَاتِنَ ثُمَّ يَمُرُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ

sevmedikleri kimselerin (mü'minler) safında istemeyerek katıldıkları bir savaşta (Bedir) dostları olan müşrikler tarafından öldürülecek olmalıdır. Âyetin sonundaki “Sonra da büyük bir azâba itileceklerdir” ifadesiyle de cehennemdeki durumlarına işaret edilmektedir.<sup>518</sup>

Yine Ebû Hanîfe'nin dikkat çektiği, “Şüphesiz zulmedenlere bundan *başka bir azâb* daha var” meâlindeki ikinci âyet<sup>519</sup> de Mâtürîdî'ye göre kabir ahvâline değil, inkârcıların dünya hayatında karşılaştıkları mânevî azâba delâlet etmektedir. Zirâ onlar inkâr ettikleri müddetçe ıstırâb çekerler; sürekli bir korku, zillet ve utanç hali içerisinde yaşarlar.<sup>520</sup> Aynı âyette müşriklerin cehennemden önce karşılaştıkları başka bir azâba işaret edildiğini belirten Ebü'l-Leys es-Semerkindî ise İbn Abbâs'ın bunu kabir azâbı olarak yorumladığını; “kabir azâbı Kur'ân'da vardır” diyen Katâde'nin de görüşünü desteklemek üzere bu âyeti okuduğunu nakleder.<sup>521</sup> Yukarıdaki iki yorumu birleştirerek âyette zikredilen “başka bir azâb” meâlindeki ifadeyle müşriklerden bazılarının Bedir Savaşı'nda öldürülmesi veya Mekke'de yedi yıl boyunca süren bir kuraklığın baş göstermesinin kastedilmiş olabileceğini söyleyen Ebü'l-Berekât en-Nesefî, ayrıca bunun “kabir azâbı” anlamına gelmesinin de muhtemel olduğunu söyler.<sup>522</sup>

“Onlar şöyle derler: ‘Ey Rabbimiz! Bizi *iki defa* öldürdün, iki defa da dirilttin. Günahlarımızı kabulleniyoruz. Şimdi (bu ateşten) bir çıkış yolu var mı?’” meâlindeki âyet,<sup>523</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre, kabirde insanlara rûhları iâde edilmeksizin “bir tür hayat” verildiğine delâlet eden naslar arasında yer almaktadır.<sup>524</sup> İbn Abbâs ve İbn Mesûd'un bu âyeti: “Allah, insanları babalarının sulbünde ölü bir haldeyken onları dünyaya getirerek diriltir, sonra onları ikinci kez öldürür ve âhirette yeniden diriltir. Böylece iki kez öldürmüş ve diriltmiş olur” şeklinde te'vîl ettiğini kaydeden İmâm Mâtürîdî de, bu yorumu isâbetsiz bulduğunu söyler. İnsanlar babalarının sulbünde zâten

<sup>518</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VI, 442, 443. krş. Ömer en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, vr. 241a; Alâeddin es-Semerkindî, *Şerhu Te'vilâti'l-Mâtürîdî*, vr. 400b; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, I, 648.

<sup>519</sup> et-Tûr 52/47.

<sup>520</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV, 184.

<sup>521</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrü's-Semerkindî*, III, 287.

<sup>522</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, III, 1712. krş. Ömer en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, vr. 457a.

<sup>523</sup> el-Mü'min 40/11, قَالَوَا رَبَّنَا اٰمَنَّا اِثْنَيْنِ وَاٰحْيَيْتَنَا اِثْنَيْنِ فَاَعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ اِلٰى خُرُوْجٍ مِّنْ سَبِيْلِ

<sup>524</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, II, 365.

ölü olduklarından bu durumu tasvîr için onların “bizi öldürdün” demeleri doğru bir ifade olmaz.<sup>525</sup> İbn Râvendî'nin bu âyetin “insanların kabirde ilk kez diriltilip, sonra da âhirette (ba's) yeniden dirildilmek üzere, ikinci kez öldürüleceğine, yani kabir hayatına delil teşkil ettiği” şeklindeki te'vîlinin öncekine nispetle gerçeğe daha yakın (ekrab ve eşbeh) görüldüğünü belirten Mâtürîdî, rûhun îadesi konusunda ise bu noktada açıklama yapmaz.<sup>526</sup>

“(Öyle bir) ateş ki, onlar (Firavun ailesi) sabah akşam ona *sunulurlar*. Kıyâmetin kopacağı günde de, ‘Firavun ailesini azâbın en şiddetlisine sokun!’ denilecektir” meâlindeki âyetin<sup>527</sup> tefsirinde ise Mâtürîdî'nin rûhun îadesi meselesi hakkındaki görüşüne ışık tutabilecek bazı ifadeleri yer almaktadır. Bir kısım bilginlerin bu âyetten hareketle ölen kimselerin rûhlarının cennet ya da cehenneme sunulduğu, bedenlerinin de hayat verilmek sûretiyle onların gördüğü lezzet ya da azâbı kabirdeki yerlerinden hissettiği şeklinde bir görüş ortaya attığını kaydeden Mâtürîdî, akıl yürütme yoluyla bu konuda kesin bir hüküm verebilme imkânının bulunmadığını, bu sebeple âyetin tefsiri mâhiyetindeki hadislere başvurmanın en isâbetli yaklaşım olacağını belirtir.<sup>528</sup> Mâtürîdî'nin: “Eğer bunlar gerçekten sahîh ise kabir azâbının (hayatı) vücûbuna delâlet etmektedir” dediği hadis rivâyetleri de dikkate alındığında, onun kabir hayatını “rûhun cennet ya da cehennemde gideceği yerin gösterilmesi, buna mukâbil bedeninin de haz veya acıyı duyabileceği bir tür hayata kavuşturularak rûhun tecrübe ettiği şeyleri algılaması” şeklinde tasavvur ettiği sonucunu çıkarmak mümkündür.<sup>529</sup>

İbn Abbâs, İbn Mesûd, Mücâhid, Katâde ve Mukâtil b. Süleymân gibi müfessirlerden benzer nakillerde bulunan Ebü'l-Leys es-Semerkandî de bu âyetin kabir

<sup>525</sup> Hocası Mâtürîdî'nin aksine Ebü'l-Berekât en-Nesefî'ye göre Allah'ın insanlara hayat vermeden önce “onları ölü bir halde yaratmış olması” hakkında “öldürme” (imâte) tâbiri kullanılabilir. Meselâ başlangıçta büyükken sonradan küçültmek ya da küçükken büyütmek gibi bir durum söz konusu olmadığı halde “sivrisineğin cismine küçülten, filin cismine ise büyüten Allah'ın şânı pek yücedir” mânasındaki cümle dil ve mantık açısından doğru kabul edilir. Çünkü bu ifade ile “bir nesneyi küçük ya da büyük yaratmak” şeklinde iki mümkün arasındaki bir tercihin varlığı söz konusu edilmektedir. bk. Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil*, III, 1531.

<sup>526</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XIII, 20-21.

<sup>527</sup> el-Mü'min 40/46, النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ

<sup>528</sup> Mâtürîdî'ye göre âhiretle ilgili meselelerde sıhhatine güvenilen hadislere îtibâr edilmeli, şâyet bu mükün değilse o konuda açık bir kanaat belirtmekten kaçınarak tevakkuf edilmelidir (bk., *Te'vilâtü'l-Kur'an*, X, 419-420; XII, 372). Ancak bu, haber-i vâhidin amelî konulardaki gibi, îtikâdda da kesin bilgi gerektiren bir delil olduğu anlamına gelmez. bk. *a.e.*, XVI, 239.

<sup>529</sup> Bk. Mâtürîdî, *a.g.e.*, XIII, 60-61.

azâbının varlığını ispatladığını söyler. Nitekim âyetin devamında Firavun ailesinin kıyâmet günü cehenneme “atılacağı” bildirilmekte, fakat bunun öncesinde onların rûhlarına, ileride bizzat girecek oldukları bu azâbın gece ve gündüz “sunulduğu” ifade edilmektedir.<sup>530</sup> Gece ve gündüz sürelerinin dünyadakine kıyâsla belirlendiğini kaydeden Ömer en-Nesefî, kabirde gerçekleşen “ateşe arz” tâbirini, İbn Mesûd’dan naklen “siyah kuşların sûretine bürünen inkârcıların rûhlarının gece ve gündüz cehennemdeki yerlerini görmeleri” biçiminde izâh eder.<sup>531</sup>

“Allah yolunda öldürülenlere *ölüler* demeyin. Bilakis, onlar diridirler. Ancak siz bunu bilemezsiniz” meâlindeki âyet de<sup>532</sup> dikkate alındığında, “kabir hayatı, yani ‘rûhun âhiretteki yerine arzı’ yalnızca belli kimselere mi mahsûstur?” sorusu akla gelmektedir. Kuşkusuz bu kural, Kur’ân’da zikredilen zümrelerle sınırlı değildir. Aksine öldükten sonra mü’minlerin rûhları cennete, inkârcıların rûhları ise cehenneme götürülür (arz olunur). Ancak bu tecrübe dolayısıyla şehitlerin aldıkları haz ile Firavun ailesinin duyduğu acı ve elem diğerlerine nazaran kat kat fazla olduğundan Kur’ân’da özellikle bunların adları zikredilmiş; bedenlerinin dünyadayken aldığına denk lezzetler yaşayan şehitlerin rûhları, işte bu sebeple “diri” (hay) adını almaya hak kazanmıştır.<sup>533</sup>

Buraya kadar aktarılmaya çalışılanlardan da anlaşılacağı üzere Mâtürîdîler’in kabir hayatı hakkındaki görüşleri, onların “rûh” anlayışlarıyla doğrudan ilişkilidir. Bir başka deyişle ölümden sonra rûh ve beden arasındaki ilişkisi, kabir veya berzâh hayatının mâhiyetine de ışık tutmaktadır. Buna göre dünya hayatında belirli bir bünyede, rûh ve beden birlikteliğinden meydana gelen insanın ölümü ile rûhu bedeninden ayrılmaktadır. Rûhtan ayrılan beden (ceset), artık hayatiyetini yitirmiş olduğundan çürüyüp toprak olmaya yüz tutarken, insanoğlunun aslî yönünü teşkil eden rûh varlığını aynen sürdürmektedir. Bu sebeple inananlar ölümünden sonra yine

<sup>530</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrü's-Semerkandî*, III, 169. krş. Ebü'l-Yüsür el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 163; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, vr. 91b.

<sup>531</sup> Ömer en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, vr. 426a.

<sup>532</sup> el-Bakara, 2/154, وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ

<sup>533</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 274-275; II,474-475; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 119.

“mü'min”, peygamberler de vefâtlarının ardından “nebî” ve “rasûl” olarak adlandırılmaya devâm ederler.<sup>534</sup>

Berzâh âlemindeki rûhların durumları, insanların bu dünyadaki derecelerine göre farklılık arz etmektedir. Bedenlerinden ayrıldıktan sonra misk ve kâfûr sûretine bürünen peygamberlerin rûhları cennette yükselirler. Onların dûnunda bulunan şehitlerin rûhları bedenlerinden ayrıldıktan sonra, cennette birtakım “yeşil kuşlar”ın bünyesinde (ecvâf/havâsıl) yaşayıp, peygamberler gibi cennet nimetlerinden istifade ederler.<sup>535</sup> Allah'a itaatkâr müslümanların rûhları da yine cennettedirler, fakat henüz oradaki nimetlerden yararlanamazlar, yalnız onlara bakmakla yetinirler. Günahkâr müslümanların rûhları yer ve gök arasında havada bir mevkîde dururken, inkârcıların rûhları ise yedi kat yerin altında bulunan “siccîn”deki “siyah kuşların” bünyesinde.<sup>536</sup> Daha önce de belirtildiği üzere rûhlar ile cesetler arasında bir tür irtibât (ittisâl) olduğundan, onların duyduğu haz ve elem (bir arada bulunmasalar bile) cesetler tarafından da algılanmaktadır. Bu tıpkı bir âyette işaret edildiği üzere,<sup>537</sup> uyuyan bir kimsenin rûhunun bedeninden ayrılmasına rağmen, rûhun duyduğu acı veya huzûru aynı şekilde beden hissetmesine benzemektedir. Aralarındaki bu ilişki o kadar gerçekçidir ki, uyuyanın bedeni bazen rûhunun gördüğü şeylere gülebilmektedir. Bununla birlikte çoğu kez uykudakinin yaşadıkları, uykusundan uyanıp gördüklerini anlatıncaya kadar etrafındakiler tarafından bilinemez. Ölüm de aynen böyledir; kabirdekinin azâb mı yoksa mükâfat mı gördüğü, ancak Allah'ın kendisini kıyâmette tekrar diriltip kabirdeki durumunu haber verebilir hâle gelince anlaşılır. İşte bu sebeple “uyku ölümün kardeşidir” denilmiştir.<sup>538</sup>

“Allah, (ölümü gelen) insanların *nefislerini* öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır. (Bunlardan) ölümüne hükmettiklerinin *nefislerini* tutar, diğerlerini

<sup>534</sup> Bk. Ebü'l-Berekât en-Neseî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 104a-b.

<sup>535</sup> Buhârî, “Megâzî”, 14; Müslim, “İmâre”, 121; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 27; Tirmizî, “Cihâd”, 13; İbn Mâce, “Cenâiz”, 4.

<sup>536</sup> “Siccîn” yerin yedinci katının altında bulunan bir kaya olup, inkârcıların amel defterlerinin kıyâmete kadar onun altında muhafaza edildiğine dâir bazı yorumların bulunduğunu kaydeden Mâtürîdî'ye göre siccîn'in yeri hakkındaki bilgiye insanların ihtiyacı bulunmamaktadır, inkârcıların amel defterlerini oraya ulaştırmakla görevli melekler ise zâten gerekli mâlumâta sahiptirler. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVII, 105. krş. İlyas Üzüm, “İlliyyîn”, *DİA*, XXII, 123-124.

<sup>537</sup> Bk. ez-Zümer 39/42.

<sup>538</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Bahrü'l-keîlâm*, s. 46; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, vr. 91b. Rükneddin es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, s. 134.

belli bir süreye kadar bırakır. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için ibretler vardır” meâlindeki âyet<sup>539</sup> hakkında tefsir otoritelerinden nakledilen yorumları yetersiz bulduğunu belirten Mâtürîdî, âyetin doğru anlaşılabilmesi için “rûh” ile “nefis” kavramları arasında bir ayrıma gidilmesi gerektiğini savunur. Ona göre Yüce Allah insanın maddî yönünü ifade eden “beden”i iki mânevî unsurla takviye etmiştir. Bunlardan ilki insana düşünme ve idrâk yeteneğini kazandıran “nefis”, ikincisi ise ona canlılık (hayat) veren “rûh”tur.<sup>540</sup> Nitekim insan bedeni uykudayken bütün hayatî fonksiyonlarını aynen sürdürür ve bu bakımdan ölmüş bir kimseyle kıyâslanamaz. Buna mukâbil o dışarıdaki olayları idrâk edemez, sesleri işitmez, nesnelere görmez ve bir şey düşünmez. Şu halde uyuyan kimse idrâk niteliğini yitirirken ya da ona bu özelliği kazandıran şey (nefis) kendisinden ayrılırken, hayatın kaynağı olan “rûh” hâlâ onunla birlikte. Bu durum bizlere, insana eşyâyı idrâk niteliği kazandıran “nefis” ile onun bedenine canlılık veren “rûh”un birbirinden ayrı iki husûsiyet olduğunu göstermektedir.<sup>541</sup> Yine insanın idrâk gücü, Mâtürîdî’nin tâbiriyle “nefs-i derrâke”, uykudayken bedeninden ayrılarak gittiği âlemin o en uzak köşelerinde kendi başına acı veya haz duymakta ve çeşitli arzulara kapılmaktadır.<sup>542</sup> Bu noktada tekrar başa dönen Mâtürîdî’ye göre, şâyet uyku hâdisesinde olduğu gibi ölüm durumunda da azâb gören veya haz duyanın rûh değil, nefis olduğu söylenirse, böylelikle berzâh âleminde rûhun bedene iâdesi problemi bir çözüme kavuşmuş olur.<sup>543</sup>

Mâtürîdî’ye atıfta bulunmaksızın (“denildi ki...” ifadesiyle) benzer bir görüşü dile getiren Ebü’l-Berekât en-Nesefî, hocasından farklı olarak her iki kavramı da âyette olduğu gibi “nefis” terimiyle karşılar:

<sup>539</sup> ez-Zümer 39/42, اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمِمْسِكِ الْتَى قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

<sup>540</sup> “Rûh, tüm canlıların kendisiyle hayat bulduğu şeydir. Dine hayat vermesi dolayısıyla Kur’ân da, “rûh” olarak isimlendirilmiştir.” bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IX, 289.

<sup>541</sup> Bu anlamda ölümü “rûhun”, uyku halini ise “nefsin” bedenden ayrılması şeklinde tanımlamak mümkündür. bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XII, 344.

<sup>542</sup> Eş’arî, Mu’tezilî düşünürler Nazzâm ve Câhız’dan benzer bir görüş nakleder. Onlara göre hissedilebilir nitelikler (mahsûsât) kulak, ağız, burun ve göz gibi kanal ve yollar vasıtasıyla nefse ulaşır ve onun tarafından idrâk edilirler. İnsan, “nefsi” vâsıtasıyla işitir ve görür, onun sağır veya kör olması ise “idrâk eden nefse” (nefs-i müdrike) ârız olan bir âfetten kaynaklanır. bk. Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 264-265.

<sup>543</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XII, 342-343.



“Her insanda iki türlü nefis vardır. İlki ölüm ânında ondan ayrılan *hayat nefsi*, ikincisi uykusunda kendisinden ayrılan *temyîz nefsi*dir. İbn Abbâs’ın bu hususta şöyle söylediği rivâyet edilir: ‘Âdemoğlundaki, aralarında güneşin şuaşına benzer bir şua bulunan bir *nefis* ve bir *rûh* vardır. İnsandaki akıl ve *temyîz* yeteneği nefse, nefis ve hareket ise *rûha* bağlıdır. Kul uykuya daldığında Allah onun nefisini kabzeder, fakat *rûhunu* kabzetmez.’<sup>544</sup>

İmâm Mâtürîdî, “O, geceleyin sizi vefât ettiren ve gündüzün kazandıklarınızı bilen, sonra da belirlenmiş eceliniz tamamlanıncaya kadar gündüzleri sizi tekrar diriltendir” meâlindeki âyetin<sup>545</sup> tefsirinde ise “bazı kelâmcılara” nispet ettiği, fakat kendisi tarafından da benimsendiği anlaşılan farklı bir terminoloji kullanır. Bu yoruma göre “nefse âit her bir duyunun (havâssü’n-nefis) kendine mahsus bir *rûhu* bulunmakta ve bu *rûh* sayesinde eşyâyı idrâk etmektedir. Uyku halinde kabzedilen duylara ait bu *rûhlar*, uyandıkları zaman onlara tekrar iâde edilir. Nitekim kulakları işitmeyen bir kimsenin görüp konuşabilmesi, körün işitmesi ve dilsizin hem işitebilmesi hem de görebilmesi, idrâk vasıtası olan organların birbirlerinden bağımsız muharriklere (*rûh*) sahip bulunduğunu göstermektedir. Öte yandan “duyuların *rûhları*”ndan ayrı olan “*hayat rûhu*” (*rûhu’l-hayât*), diğer bir deyişle nefse hayat veren *rûh*, ancak ölüm vakti geldiğinde ondan ayrılır.

Yine aynı âyette cismânî ba’si inkâr edenlere karşı da bir istidlâl söz konusudur. Nitekim Kur’ân’da “vefât” kelimesiyle ifade edilen, insanın duylarına ait *rûhların* uykudayken alınıp sonra uyandığında geri iâde edilmesi hâdisesi, âhirette ölümlerin bedenlerinin yeniden eski haline döndürülmesinden daha hârikulâde bir işittir. Çünkü her ne kadar çürüyüp dağılsa da ölen kimsenin bedeninin cevherleri (atomlar) yerli yerinde durmaktadır, halbuki uyku halindeki kimsenin organlarının *rûhları* geride onlardan hiçbir eser kalmamacasına tümüyle alınmakta, uyandığı zaman sahibine aynıyla iâde edilmektedir. Dolayısıyla muhâtabın bu hususu mâkul görüp benimsemesi, cismânî ba’si kabûl etmesini de zorunlu kılmaktadır.<sup>546</sup>

<sup>544</sup> Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’l-tenzîl*, III, 1512-1513.

<sup>545</sup> el-En’âm 6/60, وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفِّيكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِقَاضِي أَجَلٍ مُّسَمًّى

<sup>546</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, V, 84-85; Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Mâtürîdî*, vr. 280b-281a.

İmâm Mâtürîdî'nin yaptığı nefis-rûh ya da idrâk-hayat şeklindeki tasnîften farklı olarak “rûh-hayat” ayrımına giden Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ise, insanın yaşarken “rûh” taşımakla birlikte canlılığını bu rûha değil, Allah'ın her an kendisi için yarattığı bir araz olan “hayat”a borçlu bulunduğunu söyler. Eş'arî rûhu “insanın uzuvlarında dolaşan latîf bir cisim, hayat arazına sahip olduğunda canlı, aksi halde ölü bir vaziyette bulunan bir tür rüzgâr (rîh)” şeklinde tanımlar. Ona göre “hayat”ın varlığı, insanda “gıda” (beslenme) ve “rûh”un mevcûd olması şartına bağlıdır. Bununla birlikte hayat bütün bedene ait bir nitelik değildir. Bilakis vücûdu meydana getiren her bir cüz'ün kendine mahsûs bir hayat arazı mevcûddur. Dolayısıyla Cenâb-ı Hak, kabir azâbı çekmesini dilediği kimsenin belli cüz'lerinde hayat arazı yaratmak sûretiyle onun acı duymasını sağlar.<sup>547</sup> Eş'arî böylece, rûhun iâdesi problemini kendisi açısından halletmiş görünmektedir. Zirâ tüm bedene sirâyet etmiş durumdaki rûh, tıpkı gıdalar gibi insanın bu dünya üzerindeki yaşamının bir önşartı olmakla birlikte, kabirdeki cesedin bazı cüzlerinde yaratılacak olan hayat arazı için rûhun varlığı zarûrî değildir.

Rûhun mâhiyeti konusunda Eş'arî'nin görüşüne katılan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de insan, melek ve cin gibi yaratılmışlarda mevcûd bulunan rûhun canlılık ve hayat için bir ön şart olmadığını savunur. Zirâ böyle bir şart bulunsaydı, “hay” olması dolayısıyla Allah Teâlâ'nın da bir rûhunun varlığından söz etmek îcâb ederdi. Kezâ hayvanların rûhunun olup olmadığı meselesini de tartışmaya gerek duyulmazdı. Pezdevî, “Ona rûhumuzdan üfledik” vb. meâldeki âyetlerde<sup>548</sup> yer alan “üfleme” (nefh) ifadesinin sadece latîf (gaz hâlindeki) bir cisim olan hava hakkında kullanılmasını da, rûhun latîf bir cisim oluşuna delil gösterir.<sup>549</sup>

Rûh kelimesinin “rîh”, yani rüzgâr kökünden geldiğini kabul eden Mâtürîdî ise, konuya farklı bir açıdan, istivâ âyetlerinde görüldüğü gibi “Allah-âlem ayrılığı” açısından yaklaşılması gerektiğini savunur. Sûret ve bedenlerin kendisiyle hayat kazandığı rûhdan bahsedilen âyetlerde “nefh” fiilinin kullanılmış olması, şüphesiz bir cisme üflenen havanın ona süratle dâhil olması ve onun içerisinde yayılıp gezinmesi ile rûh ve beden ilişkisi arasındaki benzerliğine dayanılarak yapılan bir teşbîhten ibârettir.

<sup>547</sup> Bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 170, 257. krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 262-263.

<sup>548</sup> Bk. el-Hicr 15/29; el-Enbiyâ 21/91; es-Secde 32/9; Sâd 38/72; et-Tahrîm 66/12.

<sup>549</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 224.

Bu sebeple anılan âyetlerde zikredilen ona “üfledik” veya “üfledim” (nefehnâ/nefahtü) ifadesini “insanların canlılığının (hayat) kaynağı olan rûhun yaratılması” şeklinde mecâza hamletmek gerekir. Rûhun Allah’a nispeti ise âyette bahsi geçen şahsa (Âdem) verilen değerın bir göstergesi olmalıdır.<sup>550</sup>

İmâm Mâtürîdî ve onu tâkip eden Ebü'l-Berekât en-Neseîî'nin insanın aklı fonksiyonlarını nefse, hareket ve canlılığını ise rûha bağlayan yaklaşımı ilk bakışta, rûhu bir çeşit gaz elementi şeklinde tanımlayan Eş'arî'nin insanın canlılığını “hayat” arazına bağlayan görüşüyle farklılaşıyor gibi görünmekle birlikte, her iki izâh denemesi de netice itibâriyle aynı amaca hizmet etmektedir. Kabir azâbının gerçekleşebilmesi için “hayat” sıfatının varlığını şart koşan diğeri Mâtürîdiyye bilginlerinin de ekseriyetle katıldığı bu ortak amacı, “rûh ile bedenın bir araya gelmesi (canlılık) söz konusu olmaksızın suâl ve azâbın (idrâk) imkânını açıklamak” biçiminde ifade etmek mümkündür. Diğeri taraftan rûh ile bedenın ayrılığı düşüncesi, “berzâh hayatı rûhî bir yaşantı mı, yoksa bedenî bir yaşantı mıdır?” sorusuyla beraber bizi tekrar başladığımız noktaya geri götürmektedir.

Bu bağlamda Mâtürîdî'nin, “Hayır, günahkârların yazısı, muhakkak siccîndedir” meâlindeki âyet<sup>551</sup> hakkındaki değerlendirmesi, kabir hayatının rûh eksenli bir yaşantı olduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir. “Siccîn”in âhiret hayatında inkârcıların azâb görmeleri için hazırlanan mekân (cehennem) olarak yorumlanabileceğini kaydeden Mâtürîdî, hüsrâna uğrayan kimsenin ebedî yurduna doğru olan yolculuğunun şu üç merhalede gerçekleşeceğini söyler: “Siccîne evvelâ, o şahsın kitabına kaydedilmiş olan amelî götürülür, (ölümünden) sonra rûhu oraya ulaştırılır, âhirette ise bedeni onlara katılır.” Aynı şekilde bir diğeri âyette<sup>552</sup> belirtildiği gibi inanan kimsenin de önce amel defteri, sonra rûhu ve en sonunda bedeni cennete ulaştırılır.<sup>553</sup>

Kuşkusuz yapılan bu değerlendirme, Mâtürîdîler'in nazarında kabir hayatının rûhî bir tecrübeden ibâret olduğu mânasına gelmemektedir. Bilakis o hem rûhânî hem

<sup>550</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 28; IX, 319; XI, 272; XII, 279; XV, 280.

<sup>551</sup> el-Mutaffîfîn 83/7, كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينَ

<sup>552</sup> Bk. el-Mutaffîfîn 83/18.

<sup>553</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII, 105-106.

de bedenî ya da nefsânî bir hayattır. Nitekim rûh ile “muttasıl” olan insan bedeni kabirde onun hissettiği elem ya da hazza ortak olup, bir kısım cüz’lerinde yaratılan hayat (organların rûhu) vasıtasıyla rûhun gördüğü muâmeleden payına düşeni almaktadır. Mâtürîdî’nin tasnîfine göre ise, ölen kimsenin rûhu ebedî mekânına doğru yol alırken, idrâk edici güç olan nefsi onun bedenine iâde edilir ve böylece o hareket etmeksizin ve dış tesirlere karşılık vermeksizin uyuyan bir kimse misâli, dışarıdan bakanların fark edemeyecekleri bir tarzda nimet veya azâbı hisseder, kendisine yöneltilen sorulara cevap verir.<sup>554</sup>

Aynı şekilde “Vay başımıza gelene! Kim bizi diriltip *uyuduğunuz yerden* (kabirlerinizden) çıkardı?” derler” meâlindeki âyette<sup>555</sup> geçen “merkad” kelimesinin “uyuma ve dinlenme yeri” anlamına gelmesinden hareketle bazı bilginlerin: “Eğer kâbir azâbı gerçek olsaydı, mezarlarından kaldırılan ölüler ‘bizi istirahat ettiğimiz yerden kim kaldırdı’ ifadesini kullanmazlardı” diyerek îtirâzda bulduklarını kaydeden Mâtürîdî, uykudayken insandan ayrılarak korkunç kâbuslar görüp acı gezen veya tam aksine gördüklerinden haz duyan “nefs”in ölüm durumunda da benzer hali yaşamasının mümkün olduğunu belirtir. O halde kabirlerinde “nefsânî” bir hayat yaşayan inkârcılar, âhiretteki azâbın dehşetini gördükleri vakit kabir azâbı onların gözünde hafifler, kendilerini sanki rahat yataklarından kalkmış gibi hissederler ve bu manzara karşısında âyette zikredilen tepkiyi verirler.<sup>556</sup> Başka bir ifadeyle çok daha büyük bir azâbla karşıtıklarında kabirlerindeki nispeten daha hafif olan azâbı unuturlar. Kezâ inananlar da cennetteki sonsuz nimetleri gördükleri zaman kendilerine önceden verilenleri unutarak Allah’ın lütfuyla ilk defa karşılaştıkları hissine kapılırlar. Ancak onlara dünyada verilen nimetler, hakkında şüphe duyulamayacak derecede açıktır.<sup>557</sup>

## B) Kıyâmet Alâmetleri

Mâtürîdî kelâm kaynaklarının çoğunluğu “kabir hayatı”nın aksine, ispatı veya te’vîli gereken inanç ilkeleri arasında “kıyâmet alâmetleri” meselesine yer

<sup>554</sup> Rûh konusundaki çeşitli görüşler için ayrıca bk. Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Rûh*, İstanbul 2004; Y. Şevki Yavuz, “Rûh”, *DİA*, XXXV, 187-192.

<sup>555</sup> Yâsîn 36/52, قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ

<sup>556</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XII, 93-94.

<sup>557</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, VIII, 294.

vermemektedir. Bununla birlikte Hanefî-Mâtürîdî kelâm geleneğinin temel akîde metinleri arasında yer alan bazı risâlelerde bu konuya atıfta bulunulduğu görülür. Meselâ Ebû Hanîfe *el-Fıkhu'l-ekber*'de: “Deccâl ile Ye'cûc ve Me'cûc'un ortaya çıkması, güneşin batıdan doğması, Hz. İsa'nın gökten inmesi ve sahîh haberlerde bildirilen diğer kıyâmet alâmetleri haktır ve (ileride) gerçekleşecektir” diyerek kıyâmet kopmadan önce vukû bulması beklenen hâdiselerden dördünü zikreder.<sup>558</sup> Ömer en-Neseî ise, “Hz. Peygamber'in haber verdiği şeyler” arasında yer aldığını söylediği kıyâmet alâmetlerini (eşrâtü's-sâa) “dâbbetü'l-arz” ilâvesiyle beşe çıkarır.<sup>559</sup> *el-Umde* adlı eserinde Ömer en-Neseî'nin zikrettiği alâmetleri aynı ifadelerle tekrar eden Ebü'l-Berekât en-Neseî de, eserin şerhinde bu konuya delil olması bakımından sahîh hadis kaynaklarında Huzeyfe b. Esed el-Gifârî'den nakledilen meşhûr bir rivâyete işaret eder. Söz konusu rivâyete göre kıyâmetin ne zaman kopacağı hakkında kendi aralarında konuşan bir grup sahâbî ile karşılaşan Hz. Peygamber, onların bu merâkını gidermek maksadıyla şöyle buyurur: “Kıyâmet, öncesinde şu on alâmeti görmediğiniz sürece aslâ kopmayacaktır: (Her yeri kaplayan büyük bir) duman, deccâl, dâbbetü'l-arz, güneşin batıdan doğması, Meryem oğlu İsa'nın gökten inmesi, Ye'cûc ve Me'cûc'un ortaya çıkması ve biri doğuda, biri batıda, diğeri de Arap Yarımadası'nda olmak üzere üç büyük kara parçasının yere batması. Kıyâmet alâmetlerinin sonuncusu ise Yemen'den insanları toplanma yerlerine (mahşer) doğru sürükleyecek (nispette dehşetli) bir ateşin çıkmasıdır.”<sup>560</sup>

“Kıyâmetin büyük alâmetleri” olarak da nitelendirilen söz konusu hârikulâde olaylarla ilgili çeşitli hadis rivâyetleri mevcûd olup, bunlardan yalnızca “dâbbetü'l-arz”, “Ye'cûc-Me'cûc” ve “duhân” konusunun Kur'an'da zikredildiği görülmektedir. Anılan hususlardan ilk ikisini gerçek anlamda birer kıyâmet alâmeti olarak değerlendiren Mâtürîdî, duhânın ise “aşırı kuraklık” anlamında te'vîl edilmesi gerektiğini savunur.<sup>561</sup>

<sup>558</sup> Ebû Hanîfe, “el-Fıkhu'l-ekber”, *el-Akîde ve ilmü'l-kelem min a'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî* içinde, s. 624.

<sup>559</sup> Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 273.

<sup>560</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseî, *el-Umde Tercümesi*, s. 66; a.mlf., *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 103b-104a. krş. Zeynüddin er-Râzî, *Şerhu Bed'i'l-emâlî*, s. 285.

<sup>561</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, IX, 322-323; X, 412-414.

Aynı zamanda içinde yer aldığı sûreye de adını veren “Göğün açık bir duman getireceği günü bekle” meâlindeki âyette<sup>562</sup> yer alan “duhân” kelimesinin Hz. Ali, Ebû Saîd el-Hudrî ve Hasan el-Basrî gibi bazı sahâbe ve müfessirlerden gelen rivâyetlerde gerçek anlamda “gökyüzünü saran bir duman tabakası” biçiminde anlaşıldığını ve bunun henüz gerçekleşmediğinin belirtildiğini kaydeden Mâtürîdî’ye göre tıpkı, “Her ne zaman savaş için bir ateş yakmışlarsa, Allah onu söndürmüştür” meâlindeki âyette<sup>563</sup> geçen “savaş” (harb) kelimesinde olduğu gibi, söz konusu âyetin de mecâza hamledilerek daha önce vukû bulmuş bir hâdiseye işaret ettiğinin söylenmesi daha isâbetlidir. Nitekim kuraklık ve kıtlık sebebiyle açlık sıkıntısı çeken insanların, kuruyup çoraklaşan topraktan yukarıya doğru yükselen tozların meydana getirdiği manzaraya bakarak (çok susayanların serap görmesine benzer bir biçimde) gökyüzünü dumanların kapladığını zannetmelerinden hareketle (sebepe-müsebbebe alâkası ile), açlık ve kıtlığın şiddetini ifade etmek üzere “duman yükselip gökyüzünü bürüdü” denilmesi Arap dilini kullananların yabancı olmadıkları temsîlî bir ifade biçimidir.<sup>564</sup>

Bu konuda benzer bir değerlendirmede bulunan Ebü'l-Leys es-Semerkindî de, sûrede Asr-ı Saâdette Mekke’de yaşanmış olan bir kıtlığın anlatıldığını naklederek, âyette zikri geçen “duhân” kelimesini kıyâmet alâmetlerinden biri saymanın doğru bir te’vîl olmayacağına dikkat çeker.<sup>565</sup> Yine Ömer en-Nesefî, âyetin Hz. Peygamber’in: “Allah’ım onların yıllarını Yûsuf’un (a.s.) dönemindeki kıtlık yıllarına döndür” şeklindeki bedduâsı üzerine Mekke’de baş gösteren açlık ve yoksulluğa atıfta bulunduğunu söylerken,<sup>566</sup> buna mukâbil Ebü'l-Berekât en-Nesefî, aynı âyet üzerine yaptığı değerlendirmede “duhân”ın kıyâmet alâmetlerinden biri olması ihtimâlini öne çıkarır.<sup>567</sup>

Ayrıca Mâtürîdî, “(Ey Muhammed!) Onlar (îmân etmek için) ancak kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbinin gelmesini ya da Rabbinin bazı âyetlerinin

<sup>562</sup> ed-Duhân 44/10, فَأَرْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُّبِينٍ

<sup>563</sup> Bk. el-Mâide 5/64.

<sup>564</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, XIII, 294-296. Mâtürîdî başka bir yerde, “Hz. Îsâ’nın nüzûlü, dâbbetü’l-arz ve deccâlin ortaya çıkışı” gibi (büyük ve yakın) kıyâmet alâmetlerinden bazılarının önceden gerçekleşmiş olduğunu söyler. bk. *a.e.*, XIII, 400.

<sup>565</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrû’s-Semerkindî*, III, 216-217.

<sup>566</sup> Ömer en-Nesefî, *et-Teysîr fî’t-tefsîr*, vr. 438a.

<sup>567</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl*, III, 1615.

gelmesini mi gözlüyorlar?” meâlindeki âyette<sup>568</sup> yer alan “Rabbinin bazı âyetleri” ifadesiyle te’vîl ehli tarafından da söylendiği gibi, bazı hadislerde zikredilen “güneşin battığı yerden doğması, deccâl ve dâbbetü’l-arz’ın ortaya çıkması” türünden kıyâmet alâmetlerinin kastedilmiş olabileceğini belirtir.<sup>569</sup> Kıyâmet alâmetlerine dâir çok sayıda hadis rivâyetinin bulunduğu dikkat çeken Ömer en-Nesefî de söz konusu rivâyetlerden sıhhati sâbit bulunanlara itimâd edilmesi gerektiği hususunda hocası İmâm Mâtürîdî ile aynı kanaati paylaştığını ifade eder.<sup>570</sup>

### C) Cismânî Ba’s ve Bedenlerin İâdesi

İnsanların âhirette Allah tarafından yeniden diriltilmelerini ifade eden “ba’s” kavramı iki merhaleden müteşekkil bir duruma tekâbül etmektedir. Bunların ilki dağılmış, parçalanmış ve çürümüş bir halde bulunan cesetlerin toplanması (haşrû’l-ecşâd), ikincisi ise eski bütünlüğüne kavuşan bedenlere hayat verilmesidir (ihyâ). Bedenleri tekrar yaratmanın, Cenâb-ı Hakk’ın kudreti dâhilindeki mümkünler arasında yer aldığını belirten Ebü’l-Berekât en-Nesefî, yeniden diriliş yani “meâd”ın hem beden hem de rûhla gerçekleşecek “cismânî” bir hayat olduğu hususunda bütün müslüman düşünürlerin ittifâk ettiğini söyler.<sup>571</sup>

Bununla birlikte sistemlerini metafizik düşünce üzerine kuran felsefecilerin (el-felâsifetü’l-ilâhiyye) büyük çoğunluğu âhiretin rûhânî bir hayattan ibâret olduğunu iddia ederken; tabiât filozofları (el-felâsifetü’t-tabîiyye) her iki ihtimâlin de imkânsızlığını ileri sürerek “ba’s” fikrini tümüyle inkâr etmişlerdir. Filozoflardan Câlînûs (Galen) ise bu meselede tevakkuf yolunu tercih etmiştir.<sup>572</sup> Kıyâmet sonrası hayatın bedene rûhun yeniden iâdesiyle gerçekleşecek maddî bir hayat olacağına dâir pek çok âyetin

<sup>568</sup> el-En’âm 6/158, هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ

<sup>569</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, V, 267.

<sup>570</sup> Ömer en-Nesefî, *et-Teyisîr fi’t-tefsîr*, vr. 189b.

<sup>571</sup> İnsanların kendileri dışında mevcûd olan her şeyin insanın menfaati için yaratıldığını vurgulayan Mâtürîdî, ba’s düşüncesi ve ikinci bir hayatın varlığının reddedilmesi durumunda, bu dünyanın insan merkezli bir biçimde yaratılmış olmasının da anlamını yitireceğini söyler. bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XII, 112; Habbâzî, *Kitâbü’l-Hâdî fi usûli’d-dîn*, s. 233. krş. Sâd 38/27.

<sup>572</sup> Ebû Şekûr el-Keşşî, Zenâdîka, İbâhiyye, Tenâsühiyye, Râfiziyye ve felsefecilere mensûp olup da yukarıda zikredilen grupların görüşüne uyan düşünürlerin, kıyâmet ve haşr inancını inkâr ederek küfre düştüklerini söylerken (bk. *et-Temhîd fi beyâni’t-tevhîd*, vr. 106b) Sâbûnî ise, ba’si inkâr edenler arasında Dehriyye ile felsefecileri zikreder. bk. Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, vr. 91b. krş. Rükneddin es-Semerkandî, *el-Akîdetü’r-Rükniyye*, s. 136.

bulduğunu belirten Ebü'l-Berekât en-Neseî, âhiretin sadece rûhî bir yaşantı olduğunu, cismânî meâd ile ilgili Kur'ân'da yer alan (hatâbî) tasvirlerin eğitici bir maksat taşıdığını ileri süren müslüman filozofları tekfir eden Gazzâlî'yi destekler görünür. Zirâ ona göre cismânî meâdı reddetmek ile Kur'ân'ın ilâhî bir kitâb olduğunu söylemek birbiriyle bağdaştırılması asla mümkün olmayan iki zıt düşüncedir. Kaldı ki bu konuda vârid olan âyetler<sup>573</sup> delâleti bakımından te'vîl kabul etmeyecek derecede açıktır.<sup>574</sup>

“(Bir kısım) naslar kat'î olarak zâhirleri (hakikat) üzere anlaşılırlar. Onların zâhirîni terk ederek bâtın ehlinin (bâtînî te'vîlcilerin) öne sürdüğü anlamlara yönelmek dinden uzaklaşmak (ilâd) demektir. (Bu aynı zamanda) nasların reddi (dolayısıyla) küfrü gerektiren bir durumdur” yorumunu yapan Ömer en-Neseî, büyük ölçüde Ebü'l-Berekât ile aynı kanaati paylaşır. Teftâzânî, metinde geçen “nasların reddi küfürdür” ifadesinin, “cismânî haşır” gibi nasların kesin bir biçimde delâlet ettiği hükümlerin inkârı anlamına geldiğini kaydeder.<sup>575</sup>

Cismânî ba's inancını inkâr eden felsefecilerin âhirette “nefis”, “rûhânî cevher” veya “basît cevher” adını verdikleri insana ait mânevî bir unsurun yeniden dirilişini öngördüğünü söyleyen İmâm Mâtürîdî de, Dehriyye'nin de aynı görüşte birleştiğini belirterek, âhiretteki mükâfaatın dünyada yiyip içen ve fiilde bulunan nefse (beden) değil, cevheri nûrdan teşekkül etmiş olan “rûhânî” varlığa yönelik olduğu fikrini ileri sürenleri “mülhid bir fırka” olarak nitelemekte bir sakınca görmez. Ona göre dünyada yeme, içme vb. çeşitli arzu, istek ve kusurlarla imtihan olunan insan bedeninin, bütün bu engellerden arındıktan sonra mükâfat ve cezâyâ ehil hâle gelmesi, kuşkusuz ba'sin hem akla hem de nakle en uygun yorumudur.<sup>576</sup> Başka bir yerde ise, Kur'ân'da bahsi geçen yeniden yaratılışın (iâde ve inşâ) maddî sûret ve bedenlerin tekrar vücûda getirilmesi biçiminde değil, bu dünyada müşâhede edilenin aksine bir tür “rûhânî nefis” inşâsından ibâret olduğunu iddia edenleri “Bâtıniyye” adıyla anan Mâtürîdî, Yâsîn Sûresi'nin “Dedi ki: ‘Çürüyüp un ufak olmuş kemikleri kim diriltecek?’ De ki: ‘Onları ilk defa var

<sup>573</sup> Meselâ bk. el-Bakara 2/73, 259-260; er-Ra'd 13/5; el-İsrâ 17/49-51; el-Enbiyâ 21/104; el-Hac 22/5-7; Yâsîn 36/51, 78-79; ez-Zümer 39/68; el-Meâric 70/43; Nûh 71/17-18.

<sup>574</sup> Bk. Ebü'l-Berekât en-Neseî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 95a-b.

<sup>575</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 257-258.

<sup>576</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 279-286.



eden diriltecektir” meâlindeki âyetlerinin<sup>577</sup> bu görüşü nakzettiğini belirtir. Zirâ burada inkârcıların imkânsız gördükleri çürümüş kemiklerin diriltilmesi hâdisesinin gerçek olduğu bildirilmekte ve onların ilk yaratılışı, ikinci kez yaratılmalarının bir delili olarak takdim edilmektedir. Şâyet âhirette insanlar bu dünyadaki aslî hallerine, yani rûh ve beden birlikteliğinin karşılığı olan insan şekline (heyet) yeniden döndürülecek olmasalardı, âyette böyle bir istidlâlde bulunulmasının hiçbir anlamı kalmazdı.<sup>578</sup>

Cismânî ba’sin varlığını inkâr eden bâtinî te’vîlcilerin aşırı yorumları dışında, bu başlık altında te’vîle konu olan temel problemlerden bir diğeri de, âhîret hayatında rûhun kendisine iâde edildiği bedenün dünyadakiyle aynı olup olmadığı meselesidir. Başka bir deyişle haşr ve meâd gibi kavramlarla da ifade edilen yeniden diriliş hâdisesi “aynıyla iâde” tarzında mı, yoksa “misliyle iâde” şeklinde gerçekleşecektir?

İmâm Mâtürîdî, konuyla doğrudan ilgili bulunan “Şüphesiz âyetlerimizi inkâr edenleri biz ateşe atacağız. Derileri yanıp döküldükçe, azâbı tatmaları için onların derilerini *başkalarıyla* değiştireceğiz” meâlindeki âyette<sup>579</sup> geçen “başkalarıyla” (ğayruhâ) tâbirini “yanmış haldeki deriler dışındaki başka derilerle” biçiminde izâh eder. Ona göre ilk bakışta yanıp kuruyan derinin “yenilenmesi” sözü, başka bir derinin yaratıldığı izlenimini uyandırmaktadır. Ancak yapılan işlemin sadece yanan derinin önceki haline geri döndürülmesinden (iâde) ibâret olduğu dikkate alınırsa, bizâtihi derinin yapısında bir değişikliğin meydana gelmediği, ateşe atılmadan önceki deri ile yandıktan sonra yenilenen derinin bir ve aynı olduğu anlaşılır. Yenilenen ve değişen ise dünyada günah işleyip azâbı hak eden “ilk ve sağlıklı deri” değil, ateşte yanıp acıyı hissetme niteliğini yitiren “sonraki deri” veya derinin sonradan kazandığı “yanmış” (nazîc) vasfıdır. Nitekim günlük dilde de “falanca değişti” denildiğinde, bu sözle onun zâtî açıdan değişip başka bir hâle büründürmesinden ziyâde, onun renkten renge dönmesi, yani sûretâ değişmesi kastedilir. Dolayısıyla, her ne kadar gerçekte (fi’l-

<sup>577</sup> Yâsîn 36/78-79, وَضُرِبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُعْطِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُخْبِئُهَا اللَّهُ أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ

<sup>578</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XII, 113. krş. Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, vr. 91b. Bâtiniyye’ye göre rûhânî bir sûret halinde insanın bedenine yerleşmiş bulunan iyi amelleri, o öldüğünde cesedinden ayrılarak diğer rûhânî sûretlere katılır. Bedenin ölümüyle birlikte yok olan sâlih kimsenin bu güzel görünümlü rûhu, yani nûrânî sûreti âhirette (rûhânî ba’s) diğer nûrânî rûhlarla birlikte “mutlak nûr” ile birleşir. Çirkin görünümlü (kabîh) sûretlere büründürülen inkârcıların kötü amelleri ise yine rûhî bir azâbla cezalandırılır. bk. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, X, 64; XIII, 26.

<sup>579</sup> en-Nisâ 4/56, إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّبُهُمْ نَارًا كَلَّمَآ نَصِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدَلَنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا

ma'nâ) dünyadaki bedenlerin diriltilmesi (iâde) anlamına gelse de; "ba's" kavramı bu bağlamda "yeni bir yaratma" (halk-ı cedîd)<sup>580</sup> olarak adlandırılmıştır.<sup>581</sup>

Ebü'l-Leys es-Semerkindî'ye göre ölen kimsenin cesedinin toprağa karışıp tamamen yok olmasından sonra Allah'ın ona hayat vermesi, aynen ateşte kavrulan derilerin ilk şekline döndürülmesi gibidir; burada öncekine benzer bir varlığın (misil) yaratılması hiçbir sûrette söz konusu değildir. Âyette geçen "başka derilerle" (cülûden ğayrahâ) ibâresi ise, yer ve göğün bazı niteliklerinin değişeceğine işaret eden "O gün yer başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür" meâlindeki âyette<sup>582</sup> olduğu gibi mecâzî bir tasvîrdan ibârettir.<sup>583</sup> "Îâde" kelimesinin "bir şeyi ilk haline döndürmek" anlamına geldiğini kaydeden Ebû İshâk es-Saffâr da, "muîd" isminin Cenâb-ı Hakk'ın, insanları ilk defa yarattığı (mübdi') gibi daha sonra onları bu ilk hallerine geri döndürmesi mânâsında kullanıldığını belirtir. Zirâ Mâtürîdîler'e göre ölüm, beden yok olması değildir, her ne kadar ma'dûmun iâdesi aklen mümkün görünse de, ölüm ile cevherler değil, arazlar yok olduğundan âhiret hayatında iâde edilecek olanlar da yine arazlardır.<sup>584</sup>

Mu'tezile'nin ölen insanın cesedinin çürüyüp yok olduktan sonra âhirette Allah'ın başka bir beden yaratarak ona cezâ veya mükâfat vereceği görüşünü benimsediğini kaydeden Ebû Şekûr el-Keşşî, insanların yapmakta olduklarının karşılığını göreceğini bildiren âyetlerin,<sup>585</sup> onların öne sürdüğü "misliyle iâde" fikrinin yanlışlığını ortaya koyduğunu savunur. Dünyadaki amellerin, yine buradaki bedene ait olduğu mâlûmdur, dolayısıyla bu beden işlediği bir günah için başka bir bedene azâb edilmesi adâlete uygun düşmez. Mu'tezile'nin: "Çürüyüp dağılan beden yeniden bir insan haline getirilmesi (haşr) yoktan yaratmadır, bu sebeple o eski beden aynısı sayılamaz" şeklindeki itirâzına Saffâr'ın sözlerine benzer bir cevap veren müellif, ölünün toprağının tekrardan et ve kemik haline dönüştürülmesinin yeni bir yaratma anlamına gelmediğini söyler. Çünkü ortada bütünüyle bir yok olma söz konusu değildir;

<sup>580</sup> Bk. er-Ra'd 13/5.

<sup>581</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 274; Alâeddin es-Semerkindî, *Şerhu Te'vilâti'l-Mâtürîdî*, vr. 197b.

<sup>582</sup> İbrâhîm 14/48, *يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ*

<sup>583</sup> Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrü's-Semerkindî*, I, 361-362.

<sup>584</sup> Bk. Ebû İshâk es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, vr. 111b, 113a.

<sup>585</sup> Bk. el-Ahkâf 46/14, el-Müddessir 74/38.

cesed, cisim (ayn) ve cevher itibâriyle aynıdır, ancak bazı sıfatları (şekil, renk ağırlık vb.) bakımından değişikliğe uğramıştır. Sıfatların tertîbi ise yeniden yaratmayı gerektirmez.<sup>586</sup>

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, rûh-beden ilişkisini insanın elbise giymesine benzeten Râfiziyye'nin kişi öldükten sonra çürüyen bedeninin yerine âhirette rûhun yerleşeceği başka bir beden yaratılacağı görüşünü benimsediğini, bu görüşe delil olarak da yukarıda zikredilen âyeti ileri sürdüğünü belirtir.<sup>587</sup> Parçalanıp yok olan bir nesnenin (ayn) tekrar var edilmesinin (aynıyla îade) imkânsızlığı düşüncesini Kerrâmiyye'ye nispet eden Alâeddin es-Semerkindî, bu mezhebin âhirette yeniden dirilişi, hem zâtî bakımdan hem de sıfatları bakımından değişip farklılaşan bedenlerin benzerlerinin yaratılması (misliyle îade) biçiminde tasavvur ettiğini söyler. Mâtürîdîler'e göre ise, bütün zâtî ve şeklî niteliklerini yitiren beden yokluktan sonra varlığa çıkarılıp yeniden inşâ edilmesi bir yenileme (tecdîd) sayılsa bile, bu gerçekte yok olan nesnenin tekrar eski haline kavuşması, yani "aynıyla îade" anlamına gelmektedir. Çünkü söz konusu nesnenin zâtında bir değişiklik meydana gelmemiştir. Aynı şekilde Kerrâmiyye'nin yaklaşımının aksine yenilenen deride de yalnızca sıfat ve heyet açısından bir değişiklik söz konusudur.<sup>588</sup> Nitekim "gayr" (başka) kelimesinin Arap dilinde hem zâtî bakımdan "ayrılık" ve "zıtlık" hem de aynı özde "değişme" ve "farklılaşma" anlamını ifade ettiğini vurgulayan Ömer en-Nesefî, kendilerinin konuya yaklaşımını şu sözlerle özetler:

"Bize göre ilâhî emirlere muhalefet ettiği için cezâlandırılacak ve onlara uyması sebebiyle de nimet verilecek olan kimse bizzat dünyada müşâhede edilen insanın kendisidir. Zirâ içerisinde Allah'a isyân edilmeyen (başka) bir deriye azâb edilmez."<sup>589</sup>

Diğer taraftan İmâm Mâtürîdî, ne derilerin ne de diğer organların kişinin itaat veya isyânı hususunda her hangi bir dahlinin bulunmadığını savunan bir kısım bilginlerin, bedene ait unsurların cebir altında bulunmaları sebebiyle cezâ ve mükâfatı hak etmelerinin de söz konusu olmayacağı görüşünü savunduğunu kaydeder. Bu anlayışa

<sup>586</sup> Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, vr. 112a-b.

<sup>587</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-keâm*, s. 55.

<sup>588</sup> Alâeddin es-Semerkindî, *Şerhu Te'vilâti'l-Mâtürîdî*, vr. 197b.

<sup>589</sup> Ömer en-Nesefî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, vr. 139b. krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XII, 115.

göre, asıl sorumluluk sahibi kişinin kendi nefsidir. Bedenin, bu dünyada insanın günah veya sevabı işlemesini sağlayan bir alet oluşu gibi, âhiret de cezâ ya da mükâfâtı yeterli bir biçimde hissetmesine vesile olmaktan öte bir fonksiyonu bulunmamaktadır. Bu sebeple dünyadaki yaşamın ardından çürüyüp dağılan bedenlerin aynıyla iâdesi gerekmez. Bilakis Kur'ân'da zikredildiği üzere, orada yeni bir yaratılış söz konusudur. Ayrıca kendilerine bir mükâfat olarak cennet ehlinin bedenlerinin güzellik ve hoşluğunun artırılacağı, cehennemliklerin ise işledikleri günahlara karşılık dünyadaki hallerinden daha kötü ve çirkin bir sûrette diriltileceğine dâir haberler de bu görüşü teyit etmektedir. Yine kâfir iken eli kesilip sonradan müslüman olan kimse ile bunun aksine müslüman olduğu halde eli kesilip ardından irtidât ederek küfür üzere ölen birinin organlarının öbür âlemindeki durumu hakkında yapılan değerlendirmeler de aynı hususu destekler niteliktedir. Çünkü insanoğlunun uzuvları zorla iş yaptırılan kimsenin (mekreh/makhûr) hükmüne tâbidir. Nitekim baskı altında yapılan işlerde sorumluluk fâile değil, zor kullanan kimseye (mükrih) aittir. Dolayısıyla insan nefsinin arzuları doğrultusunda hareket eden organlar, o kimse âhirette hangi durumdaysa aynı şekilde ona tâbidirler.<sup>590</sup>

Bu görüşü uzunca bir nakilde aktaran Mâtürîdî, kendi anlayışı çerçevesinde herhangi bir itirâz veya yorumda bulunmazken şârih Alâeddin es-Semerkandî, cennette mü'minin güzellik ve cesâmet bakımından ziyâdeleştirilmesinin, inkârcının ise nâhoş bir görünüm kazandırılıp azâbı daha fazla hissetmesi için boy ve kilosunun artırılmasının bu kimselerin zâtında bir değişiklik meydana getirmeyeceğini söyler. Ayrıca cennetlik bir insanın küfür halinde kesilen eli ile inkârcının henüz müslümanken kesilen eli kendilerine yeniden iâde edilmez. Onların bu eksikliği ise, dünyada kesilen ellerinin yerine başka birer el yaratılmak sûretiyle giderilir.<sup>591</sup>

#### **D) Amel Defteri, Hesâb, Mîzân ve Sırât**

Âhiret hayatından bahseden nasların yeniden dirilişin ardından gerçekleşeceğini haber verdiği ikinci merhalede insanların hesaba çekilmesi, sevap ve günahların yazılı olduğu “amel defterleri”nin açılıp okunması ve amellerin “mîzân” adı verilen bir tartıda

<sup>590</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III, 275-276.

<sup>591</sup> Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Mâtürîdî*, vr. 198b. krş. Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, vr. 177b-178a; Habbâzî, *Kitâbü'l-Hâdî fî usûli'd-dîn*, s. 232.

tartılması gibi hususlardan söz edildiği görülür. Mu‘tezile’nin “hafaza melekleri diye bir şey mevcûd değildir, Allah insanların her yaptığını bilir, amellerini kaydedecek birilerini onların üzerine vekil bırakmaya ihtiyaç duymaz” şeklindeki görüşünün aksine, Mâtürîdîler’e göre “Üzerlerinizde gözetleyiciler, yapmakta olduklarınızı bilen değerli yazıcılar vardır” meâlindeki âyetlerde<sup>592</sup> her zaman insanların yanı başında bulunup onların söz ve fiillerini amel defterlerine kaydetmekle görevli olan yazıcı meleklerin (Kirâmen Kâtibîn) varlığı haber verilmektedir.<sup>593</sup> Ayrıca Kur’ân’ın pek çok âyetinde, dünyadayken Allah’ın hüccetlerine tâbi olan mü’minin kitâbını (amel defteri) alıp ona baktığında ferahlık duyacağı ve onu kolaylıkla okuyacağı, böyle yapmayan inkârcının ise kitâbını görünce ondan rahatsızlık duyacağı ve onu okumakta zorlanacağı bildirilmektedir.<sup>594</sup> Meselâ kitâbı sağından ve arkasından verilen kimselerden bahsedilen İnşikâk Sûresi’nde, bu dünyadaki fiillerine ait kayıtların tutulduğu amel defterleri kendisine sağından verilenlerin hesabının kolay olacağı, arkasından verilenlerin ise ateşe atılacağı belirtilir.<sup>595</sup> Şüphesiz naslarda geçen bu tür beyânlar, “hesâb” ve “kitâb”ın gerçekliğine delâlet etmektedir.<sup>596</sup>

“Oku *kitâbını!* Bugün hesap sorucu olarak sana nefsin yeter’ denilecektir” meâlindeki âyeti<sup>597</sup> hakîkî mânada değerlendiren Mâtürîdî, “hangi dilde yazıldığı beyân edilmeyen kitâbın, hesabı görülen kimse tarafından okunabiliyor olmasında büyük bir lütuf vardır” tespitinde bulunur.<sup>598</sup> İbn Abbâs’tan konuyla ilgili bir nakilde bulunan Ebü’l-Leys es-Semerkandî de, mü’mine sağından verilen kitâbın günahları içine sevapları dışına yazılmış sayfalarından teşekkül ettiğini, inkârcıya solundan verilen kitâbda ise günahların sayfaların dışına sevapların da içine yazı olduğunu söyler.<sup>599</sup>

<sup>592</sup> el-İnfîtâr 82/10-12, وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۝ كِرَامًا كَاتِبِينَ ۝ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ

<sup>593</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XVII, 93; Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrû’s-Semerkandî*, III, 455; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl*, III, 1935.

<sup>594</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VIII, 329; IX, 68; a.mlf., *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 589; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü’l-keîlâm Tercümesi*, s. 101. Ayrıca bk. A. Saim Kılavuz, “Amel Defteri”, *DİA*, III, 20-21.

<sup>595</sup> Bk. el-İnşikâk 84/7-12. krş. el-İsrâ 17/71; Kehf 18/49; el-Hakka, 69/19-20, 25-26.

<sup>596</sup> Bk. Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrû’s-Semerkandî*, III, 460-461; Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl*, III, 1943.

<sup>597</sup> el-İsrâ 17/14, اِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا

<sup>598</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VIII, 242.

<sup>599</sup> Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrû’s-Semerkandî*, II, 262-263.

“Rabbine andolsun, onların hepsine yapmakta olduklarını mutlaka *soracağız*” meâlindeki âyetlerin<sup>600</sup> âhiret hayatındaki muhâkemenin gerçekliğine delâlet ettiğini belirten Mâtürîdî’ye göre, buradaki “hesâb” umûmî ve kesindir. Peygamberlere risâletin tebliği, diğer insanlara ise onların çağrısı karşısındaki tutumları hakkında sorular yöneltilir. Kişiyi dünyada neler yaptığı veya hangi kusurları işlediği sorulmaz, çünkü bu tür şeyler amel defterinde zaten yazılı olup, kendisinden onu okuması istenecektir. Fakat ona “niçin böyle yaptın?” tarzında fiillerinin gerekçeleri sorulacaktır.<sup>601</sup> Öte yandan Ebû Şekûr el-Keşşî, amel defterlerinin okunması, suâl, hesâb ve mîzân gibi uhrevî merhalelerin peygamberler dışındaki insanları kapsadığı fikrini benimser. Zirâ tüm günah ve hatalardan korunmuş (mâsum) olan peygamberler, bizâtihi Allah’ın kulları üzerindeki delili konumunda bulunurlar. Dolayısıyla onlardan ayrıca dinî inançları delillendirmeleri beklenemez.<sup>602</sup>

Yine Kur’ân’da inkârcıların cehennem ateşini görebilecekleri bir nokta bekletilip sorguya çekilecekleri, dünyadaki şirk ve kötülüklerini inkâr etmeleri sebebiyle de elleri, ayakları, kulakları, gözleri, dilleri ve derilerinin yapmış oldukları işler hakkında kendi aleyhlerinde şâhidlikte bulunacağı haber verilmektedir.<sup>603</sup> Bunun inkârcılara mahsus bir durum olduğunu belirten Mâtürîdî, konuyla ilgili âyetler dikkate alındığında, insanların Allah’a ortak koşmak ve kendisine isyânda bulunmak üzere başvurdukları nesnelere ve O’na isyân ederken kullandıkları organlarının konuşur olup onları aleyhine şâhidlik edeceği sonucuna ulaşılabileceğini söyler.<sup>604</sup>

<sup>600</sup> el-Hicr 15/92-93, *فَوَرَبِّكَ لَنَسَأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۖ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ*

<sup>601</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IV, 368; V, 291-292; VIII, 63-64.

<sup>602</sup> Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd*, vr. 109a. Zeynüddin er-Râzî, iyi amelleri bulunmayan kâfirlerin hesâba çekilmeksizin doğrudan cehenneme atılacağını, şehitlerin de hesap görmeden cennete alınacağını söyler. Yine Rükneddin es-Semerkindî, hiç günahı olmayanların hesâb ve mîzâna tâbî tutulmadan ve sıkıntı çekmeden cennete koyulacağını, hiç sevabı bulunmayanların da doğrudan cehenneme sevk edileceğini kaydeder. Sâlih amellerine günah karışmış olanların amelleri tartılır, iyilik kefi ağır gelenler azâb görmeksizin hesapsız olarak cennete girerler. Günahları ağır gelenlerin durumları Allah’a kalmıştır, dilerse onlara günahları kadar azâb eder, dilerse bağışlar. Mîzânda kefi denk gelenler ise, bir süre ârafta tutulurlar, sonra Allah’ın rahmetiyle cennete alınırlar. bk. Zeynüddin er-Râzî, *Şerhu Bed’i’l-emâlî*, s. 220; Rükneddin es-Semerkindî, *el-Akîdetü’r-Rükniyye*, s. 142-143.

<sup>603</sup> Bk. en-Nûr 24/24, Yâsîn 36/65, es-Sâffât 37/24; el-Fussilet 41/20-21.

<sup>604</sup> Bk. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, X, 125; XII, 101; XIII, 122-123.

Organların şahitliği meselesinin aksine, “Kıyâmet günü için adâlet *terazileri* kurarız” meâlindeki âyeti<sup>605</sup> te’vîl etme yoluna gittiği görülen İmâm Mâtürîdî’ye göre buradaki “mevâzîn” ifadesiyle “adâlet” kavramı sembolize edilmektedir.<sup>606</sup> Adâlet terâzisini hakîkî mânada değerlendiren Ebü’l-Leys es-Semerkandî ise, İbn Abbâs’tan gelen bir rivâyete dayanarak mîzânın “iki kefesi ve bir dili bulunan, iyi ve kötü amellerin tartıldığı bir terazi” olduğunu söyler.<sup>607</sup> Aynı şekilde Ebü’l-Berekât en-Nesefî, Hasan Basrî’den nakille iki kefesi ve bir dili bulunan mîzânı, amel defterlerinin sayfalarının tartılacağı bir terazi olarak tanımlar. Kelimenin, anılan âyette çoğul kalıbında (mevâzîn) kullanılmış olması ise, onun önem ve değerinin vurgulanmasına mâtuftur. Nitekim sözü edilen terazi o denli hassastır ki, bizâtihi adâletin (kıst) kendisi gibidir.<sup>608</sup> Ebü’l-Leys es-Semerkandî’ye göre, mîzânı hâkikat mânası üzere anlayan bilginlerin bir kısmı, mahşerde doğrudan hafaza melekleri tarafından yazılan sayfaların tartılacağı fikrini benimserken, diğer bir kısmı da amellere maddî bir nitelik (sûret) verilerek tartıya elverişli hale getirilebileceği düşüncesini ileri sürmüşlerdir. Mu‘tezile ise naslardaki bu tarz ifadelerin bir temsîl olduğunu, mîzânın adâletten kinâye kullanıldığını iddia etmektedir. İmâm Mâtürîdî’nin konuyla ilgili yorumuna herhangi bir atıfta bulunmayan Semerkandî, bazı bilginlerin naslarda vârid olan mîzânın keyfiyetinin bilinemeyeceğini söylediklerini belirterek, kendisinin de bu Selefi tavrı tercih ettiğini gösteren nakillerde bunur.<sup>609</sup>

Benzer şekilde Mu‘tezile ve Cehmiyye’nin, Allah’ın amellerin miktarlarını, hasenât ve seyyiâtı bir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın bildiği düşüncesiyle mîzan, sırat, kitâb ve hesâb gibi âhiret hallerini te’vîl ettiğini kaydeden Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî de, İbn Abbâs’tan gelen mîzânın biri doğuda, diğeri batıda bulunan iki kefesi bulunduğu biçimindeki rivâyeti esas alır. “Ameller arazdır, bâkî olmayan varlıklar terazide nasıl tartılır?” sorusuna ise amelle birlikte kulların da tartılacağı şeklinde cevap verilebilir. Veyahut sevaplar bir sayfaya günahlar da başka bir sayfaya yazılarak karşılıklı olarak tartılır ya da kişinin sevapları bir kefeye konarak nûr, günahları da diğer

<sup>605</sup> el-Enbiyâ 21/47, وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ

<sup>606</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, IX, 288.

<sup>607</sup> Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrü’s-Semerkandî*, II, 369.

<sup>608</sup> Ebü’l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl*, II, 1044. krş. a.mlf., *el-İ’timâd fi’l-i’tikâd*, vr. 97b.

<sup>609</sup> Ebü’l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrü’s-Semerkandî*, I, 531.

kefeye konarak zulmet haline dönüştürülür. Mizânın maksadı, Cenâb-ı Hakk'ın haddi zâtında bildiği şeyleri; onların amellerinin dercelerini, sevap ve günahlarını, başlarına gelenleri hak ettiklerini kullarına göstermeyi dilemesidir.<sup>610</sup>

Mîzânın niteliklerini anlatan çok sayıda hadisin bulunduğunu belirten Ömer en-Neseî, âhirette amellerin bir biçimde tartılacağına inanmanın Ehl-i sünnet düşüncesinin temel ilkeleri arasında yer aldığını, bu tartılma işleminin keyfiyetinin ise Allah'ın bilgisi dâhilinde bulunduğunu söyler.<sup>611</sup> Bu meselede selefi Ömer en-Neseî'ye nispetle daha ihtiyâtlı bir dil kullanan Ebü'l-Berekât en-Neseî de, mîzânın özelliklerini anlatan rivâyetleri naklederek sözü edilen ölçme işleminin, amel defterlerinin tartılması biçiminde de gerçekleşebileceğini söyler. Naslarda zikri geçen “tartı”nın, Allah'ın insanlar arasında eşit ve âdil hüküm vermesinden ibâret bulunduğu şeklinde başka bir yorumun da mevcûd olduğunu belirten Neseî, bu hususta “onun keyfiyetini Allah bilir” demekle yetinir.<sup>612</sup>

“O gün amellerin *tartılması* (vezn) da haktır. Kimlerin *tartıları* (mevâzîn) ağır basarsa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Ama kimlerin *tartıları* da hafif gelirse, işte onlar âyetlerimize haksızlık etmiş olmaları sebebiyle kendilerini ziyâna sokanlardır” meâlindeki âyetler<sup>613</sup> hakkındaki değerlendirmeleri, Mâtürîdî'nin mîzân konusundaki yaklaşım farkını daha net bir biçimde ortaya koymaktadır. Öncelikle Hasan Basrî'nin mîzânı, iki kefesi ve bir dili bulunan gerçek bir teraziye benzeten yorumunu doğru bulmadığını kaydeden Mâtürîdî, tartıda kullanılan terazinin daima iki kefesinden birinin hafif, diğerinin ise ağır geldiğini vurgular. Yani her tartı (mîzân) aynı zamanda hem ağır hemde hafiftir (biri diğerine nazaran ağır veya hafif gelen tartı değil, kefedir). Halbuki âyette bazı mîzânların ağır, bazılarının ise hafif gelmesinden bahsedilmektedir. Diğer bir kısım te'vîlciler ise “mevâzîn” tâbirinin iyi ve kötü amellerin tartıya karşılıklı bir biçimde konularak tartılması yerine, bizzât sevap ve günahların kendilerinin mukâyesesi şeklinde (vâsıtasız) bir ölçümün kastedildiğini savunmuşlardır. Bunun neticesinde

<sup>610</sup> Ebü Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, vr. 107a-108a. krş. Ebü İshâk es-Saffâr, *Telhîsü'l-edille*, vr. 165b; Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-keîâm*, s. 179; Habbâzî, *Kitâbü'l-Hâdî fî usûli'd-dîn*, s. 235.

<sup>611</sup> Ömer en-Neseî, *et-Teysîr fî't-tefsîr*, vr. 191a, 349a.

<sup>612</sup> Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 503.

<sup>613</sup> el-A'râf 7/8-9, وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ



savapı fazla gelenler cennete, günahı fazla gelen de cehenneme sevkedilir. Ancak bu izâh tarzı da isâbetli değildir, çünkü anılan âyette mü'min ve kâfirlerden söz edildiği dikkate alınır, mü'minin îmânı karşısında hiçbir günahın ağır gelemeyeceği ve yine hiçbir iyiliğin inkârcının şirki üzerinde tutulamayacağı açıktır. Dolayısıyla böyle bir tartı anlamsız hale gelir. Bununla birlikte âyetteki tartıyı, mü'minin îmânı ile inkârcının küfür ve şirkinin bir kanara bırakılıp yapılan iyilik ve kötülüklerin karşılıklı olarak mukâyese edilmesi biçiminde anlamak tümüyle imkânsız değildir. Ancak bu durumda da inkârcı, dünyadaki iyiliklerinin karşılığını yine orada yararlandığı nimetler biçiminde peşinen almış bulunduğu geriyeye hiç sevabı kalmaz; mü'minin ise başka bir âyette de belirtildiği gibi,<sup>614</sup> günahlarının bağışlanıp kendisinden iyi amellerin kabul edileceği umulur.<sup>615</sup>

Mâtürîdî'nin ileride tespit edeceği bir inceliğe işaret eden Alâeddin es-Semerkandî'ye göre de, Kur'ân'da “mîzânın ağır gelmesi” tâbirinin müslümanlara, “mîzânı hafif gelme”nin ise inkârcılara has bir niteleme (kalıplaşmış bir ifade/deyim) olarak kullanıldığı dikkate alınır, yukarıda zikredilen her iki te'vîlin de geçersizliği ortaya çıkmış olur. Yine âyetteki “vezn” kavramının mecâzen “kitâb”, yani amel defterleri anlamında kullanılması da ihtimâl dâhilindedir. Semerkandî, terazi ile kitâb arasında mecâza imkân tanıyan alâkayı “bilgi sağlamak” şeklinde açıklar. Ayrıca bazı müfessirler “vezn” ve “mîzân” kelimelerine “adâlet”, “cezâ” (karşılık), “itaat”, “sınırlama ve belirleme” (hudûd ve takdîr) gibi anlamların verilebileceğini söylemişlerdir. Mâtürîdî, konunun devamında daha açık bir ifadeyle, âyette bahsi geçen “tartıların ağır veya hafif gelmesi” hâdisesinin maddî anlamda bir ağırlık veya hafiflikten ziyâde, temsîli bir anlatım olmasının kuvvetle muhtemel bulunduğunu söyler. Nitekim mü'minin işlerinin hoş giden, sağlam, büyük ve istikrârlı nesnelere; inkârcıların amellerinin ise çirkin, bozuk ve hafif şeylere benzetilmesi (somutlaştırma yöntemi) Kur'ân'ın genel üslûbuyla da<sup>616</sup> son derece mütenâsiptir.<sup>617</sup>

<sup>614</sup> “İşte, yaptıklarının iyisini kabul edeceğimiz ve günahlarını bağışlayacağımız bu kimseler, cennetlikler arasındadırlar” (bk. el-Ahkâf 46/16).

<sup>615</sup> Pezdevî, benzer bir yaklaşımı Mu'tezile'ye nispet eder. bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 159.

<sup>616</sup> Bk. el-A'râf 7/58, er-Ra'd 13/17, İbrâhim 14/24-26, en-Nûr 24/39.

<sup>617</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V, 293-295; Alâeddin es-Semerkandî, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Mâtürîdî*, vr. 315b-316b.

“Göğü yükseltti ve *mîzânı* vaz‘ etti” meâlindeki âyetin<sup>618</sup> tefsirinde üç türlü “*mîzân*”ın varlığından söz eden Mâtürîdî, yaptığı bu tasnifte gerçek hayattaki terazi ile *mîzân* arasındaki farkı daha açık bir biçimde belirtir: **a)** Bunların ilki, eşyânın iyilik ve kötülüğünün (hüsün ve kubuh) anlaşılmasına yarayan “akıl”dır. **b)** İkinci *mîzân*, insanların birbirlerine karşı haklarını tam olarak ödemeleri için var edilen “terazi”dir. **c)** Sonuncusu ise âhirette amellerin mükâfat ve cezâsının verilmesini sağlayacak olan “*mîzân*”dır.<sup>619</sup> Başka bir yerde *mîzânı* “*makâm*” ve “*mevkî*” şeklinde tanımlayan Mâtürîdî, “falancanın *filân* kimse katında vezni (ağırlığı) ve kıymeti vardır” denildiğinde, söz konusu kimsenin yanında gerçekten bir ağırlık ya da tartının varlığının kastedilmediğini belirtir.<sup>620</sup> Dolayısıyla bu tür âyetlerde, Allah’a inanma ve koyduğu sınırlara riâyet etme hususunda büyük gayret gösteren müslümanın, kıyâmet günü O’nun indinde bir *mîzânı*, kıymet ve hatırının bulunacağı; aynı hassâsiyeti göstermekten kaçınan inkârcının Allah katındaki ağırlık (vezn) ve değerinin ise son derece az olduğu temsîlî bir yolla ifade edilmektedir.

Âhîret ile ilgili âyetleri tek tek ele almak yerine, genel te’vîl metoduna uygun olarak, konuya bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşan Mâtürîdî, ölüm sonrasındaki durumları bakımından insanların “ehl-i yemîn” ve “ehl-i şîmâl” olmak üzere iki sınıfa ayrıldığını söyler. Sonra her iki sınıf için de üç ayrı amelden bahsedilir. Buna göre Kur’ân’da: İlk grup hakkında, yüzlerinin ağarması, tartısının ağır basması ve kitâbının sağ tarafından verilmesi; kezâ ikinciler hakkında da yüzlerinin kararması, tartısının hafif gelmesi ve kitâbının solundan verilmesi söz konusu edilmektedir. Ayrıca bazı âyetlerde, yüzleri kararan, terazisi hafif gelen ve kitâbı solundan verilenlerin inkârcılar olduğu kaydedilir.<sup>621</sup> Mâtürîdî’nin “mutlak vaîd” (el-vaîdü’l-mutlak) adını verdiği bu uhrevî son inkârcılara mahsûs olup akabinde ise cehennem azâbı gelmektedir. Şu halde yüzlerin kararması, tartının hafif gelmesi ve kitâbın solundan verilmesi kişiden kişiye değişen bir durum olmayıp, inkârcıların ortak alâmetleri arasında yer almaktadır ve bunun aksi de mü’minler için aynen geçerlidir. Başka bir deyişle bu dünyadaki inancına

<sup>618</sup> er-Rahmân 55/7, وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ

<sup>619</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XIV, 257.

<sup>620</sup> Mâtürîdî, *a.g.e.*, XVII, 309.

<sup>621</sup> Bk. Âl-i İmrân 3/106, el-A’râf 7/9. krş. Arif Aytakin, “Ashâbü’ş-şîmâl”, *DİA*, III, 470.

bakarak bir kimsenin kitâbının hangi tarafıntan verileceğini veya yüzünün ağırıp ağarmayacağını tahmin etmek mümkündür.

Yukarıda da değinildiği gibi inkârcıların bu hayatta işledikleri iyiliklerin âhret yaşamında bir karşılığı bulunmaz. Onlar yaptıklarının karşılığını dünyada almışlardır, kezâ inanmadıkları bir hayat (âhret) için çaba sarfetmiş sayılmaları da mümkün değildir. Müslümanların ise günahlarının bedelini dünyada ödemiş olmaları veyahut yaptıkları iyiliklerin kötülüklerini örtmüş olması muhtemeldir.<sup>622</sup> Yine Allah'ın onları günahları miktarınca cezâlandırıp daha sonra kalan iyilikleri sebebiyle kendilerini bağışlaması da mümkündür. Ancak bu durum âyetlerde bahsedilen kitâbın sağından verilmesi ve tartısının ağır gelmesinden önce gerçekleşir. Ayrıca yüzlerinin ağarmasından önce, günahkâr mü'minlerin yüzleri kararmaz, fakat dünyada olduğu gibi bırakılırlar. Onlar bağışlandıkları zaman, Allah'ın yalnızca inananlara ikrâm ettiği nûrdan bir beyazlıkla yüzleri ağartılır. Mutlak vaîd alâmetleri olarak nitelendirdiği mezkûr âhret hallerini kâfirlere tahsîs eden Mâtürîdî, kebîre ehlini (mürtekb-i kebîre) bunun dışında tutarak, onların durumları hususunda tevakkuf etmek gerektiğini belirtir.<sup>623</sup>

“(Ey insanlar!) Sizden cehenneme *varmayacak* hiç kimse yoktur. Rabbin için bu, kesin olarak hükme bağlanmış bir iştir” meâlindeki âyette<sup>624</sup> “sırât” kavramına işaret edildiğini belirten Mâtürîdiyye âlimlerine göre, âyetteki “cehenneme varmak” ifadesi “sırâttan geçmek” anlamına gelmektedir. Çünkü sırât bir evin çatısı gibi cehennemin üzerinde bulunur. Nasıl ki bir evin içerisine girmemekle birlikte, onun duvarından aşan veya çatısına tırmanan bir kimse eve uğramış sayılırsa, aynı şekilde herkesin mutlaka uğrayacağı bildirilen cehenneme girmeyeceği bilinen müslümanlar da onun üzerine gerilmiş bir köprü biçimindeki “sırât”tan geçerek bir şekilde ona uğramış olurlar. İnkârcılar ise ayakları takılarak cehenneme düşerler. Böylece herkes bir bakıma

---

<sup>622</sup> Bk. Hûd 11/114.

<sup>623</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVI, 64-66. krş. a.e., XVII, 96; İbn Yahyâ, *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, vr. 107a.

<sup>624</sup> Meryem 19/71, وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا

cehenneme girmiş sayılır.<sup>625</sup> Sırâtın aklen mümkün, naslarda da vârid olduğunu söyleyen Alâeddin el-Üsmendî, onu “kıyâmette insanların geçeceği, cehennem üzerinde kurulmuş bir köprü” olarak tarif eder. “Kıldan ince ve kılıçtan keskin olduğu söylenen bir köprü nasıl geçilebilir?” sorusunu ise: “Bu, Allah’ın sınırsız kudreti için hiç de zor değildir, aksine insanın havada veya suda yürümesi bundan daha güç bir iş olup, O’nun dilediği kimseler için imkânsız değildir. Dolayısıyla Cenâb-ı Hak, dilediğini onun üzerinden yürütür, dilediğini ise cehenneme düşürür” şeklinde cevaplar.<sup>626</sup>

Âhiret ahvâlinin sıralaması hususunda herhangi bir nas bulunmadığını kaydeden Ebû Şekûr el-Keşşî, hesâb ve mîzânın, sırâttan önce ya da sonra değil, bilakis onun üzerinde olması gerektiğini savunur. Nitekim hesâb ve mîzândan sonra kurtuluşa erenler için bir meşakkat bulunmayacağı göz önüne alındığı takdirde, cehennemle karşılaşmanın dehşeti ilk ihtimâli geçersiz kılmakta, sırâtı geçtikten sonra ise hesâbın bir mânası kalmamaktadır.<sup>627</sup>

Sonuç olarak gerek İmâm Mâtürîdî’nin *Kitâbü’t-Tevhîd*’inde sem‘iyyât bahislerinin bulunmamasının, gerekse onun yakın takipçisi Ebû’l-Muîn en-Neseî’nin *Tebssiratü’l-edille* adlı eserinde âhiret hallerine oldukça sınırlı bir yer ayırmasının bir eksiklik ya da tesâdüfün ürünü olmadığı ifade edilmelidir. Bu tür hususları çoğunlukla nasların beyânına (zevâhir) havâle etme taraftarı olan Mâtürîdî, ilgili hadis rivâyetlerinin sıhhatinin sağlanması halinde konu hakkında ayrıca bir yorum yapmaya ihtiyaç olmadığını kaydeder. *Te’vilât*’ta ise muhtemelen zorunluluk gereği bazı izâhlarda bulunan Mâtürîdî’nin yaptığı bu açıklamalar oldukça sınırlı ve dağınık bir görünüm arz etmektedir. Nitekim o, “Sana rûh hakkında soru soruyorlar. De ki: ‘Rûh, Rabbinin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir” meâlindeki âyet<sup>628</sup> hakkındaki yorumunda, ahkâm meseleleriyle ilgili olarak yöneltilen sorulara Kur’ân’da açık bir biçimde cevap verildiği halde,<sup>629</sup> rûh hakkındaki suâle herhangi bir karşılık

<sup>625</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, IX, 157; Ebû’l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrüs-Semerkandî*, II, 330; Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 161; Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Tevhîd fî beyâni’t-tevhîd*, vr. 108b; Ebû’l-Berekât en-Neseî, *Medârikü’t-tenzîl*, II, 990.

<sup>626</sup> Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbü’l-keîm*, s. 180. krş. Ebû’l-Berekât en-Neseî, *el-İ’timâd fî’l-i’tikâd*, vr. 98a.

<sup>627</sup> Ebû Şekûr Muhammed el-Keşşî, *et-Tevhîd fî beyâni’t-tevhîd*, vr. 108a.

<sup>628</sup> el-İsrâ 17/85, وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

<sup>629</sup> Bk. el-Bakara 2/219, 220, 222; el-Enfâl 8/1; en-Nisâ 4/127.

verilmeyip, onun durumunun Allah'a bırakıldığına dikkat çekerek, bu tür gaybî konuların açıklanması hâlinde bile, insanların bunları anlamalarının mümkün olmayacağını sözlerine ekler.

Aynı âyetten hareket eden İmâm Ebû Yûsuf'un, kelâm ilmiyle ilgilenmenin (havz) câiz olmadığı görüşüne ulaştığına dâir bir rivâyetin bulunduğunu kaydeden Mâtürîdî, Ebû Yûsuf'un kelâmı uğraşmaya karşı olmadığını, kendisinin muhtemelen "Hâlık hakkında değil, mahlûk hakkında tefekkür ediniz" mânasındaki hadiste dile getirilen hususa, yani "akıl ve idrâk" dışı şeyler hakkında konuşmanın yanlışlığına dikkat çekmek istemiş olabileceğini söyler. Bu noktada kendi kelâm anlayışının sınırlarını yeniden hatırlatma gereği duyan İmâm Mâtürîdî'ye göre Kur'an'ın pek çok âyetinde "din" konusunda akla dayalı mücâdelenin mübâh ve hattâ bir gereklilik olduğu açıkça belirtilmektedir.<sup>630</sup> Şu halde rûhun mâhiyeti meselesinde olduğu gibi, îmân, küfür, şefâat vb. birtakım istisnâlar dışındaki diğer sem'îyyât konularını aklî istidlâl (din/vâcibât) sahası çerçevesinde değerlendirmedeği anlaşılan İmâm Mâtürîdî ve kendisini takip eden bilginler, âhîret halleri hakkındaki âyetlerin çoğunlukla te'vîl edilmeksizin zâhirleri üzere bırakılmaları gerektiğini, aynı konudaki hadislerin ise sıhhatine güvenilmesi durumunda bu hususta kesin birer delil olarak kabûl edileceği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>631</sup>

Şüphesiz nasların zâhirî mânalarının esas alınması gerektiği düşüncesi, yalnızca sem'îyyât bahisleriyle sınırlı bir prensip değildir. Bilakis Mâtürîdîler'e göre insanların görüş ayrılığına düştükleri noktada objektif bir kriter olarak önlerinde duran nasların hakîkî, lügavî ya da zâhirî anlamları, bilgi değeri bakımından kesin delil (hüccet) niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla bir âyet veya lafzın zâhirî mânasının bırakılıp onun başka bir anlamda değerlendirilebilmesi için, bu hususta bilginler arasında ortak bir kanaatin mevcûd olması gerekmektedir. Böyle bir müşterek anlayış, açık ve kesin bir sem'î delil veya aklî bir zarûret bulunmadığı halde, âhîret halleri ile ilgili naslar başta olmak üzere pek çok âyet ve hadisi hakîkî mânasının hilâfına te'vîle yeltenen Bâtuniyye

<sup>630</sup> "(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna, hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücâdele et" (bk. en-Nahl 16/125). Ayrıca bk. el-Bakara 2/258, el-Furkân 25/45, el-Fil 105/1. krş. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II, 165.

<sup>631</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VIII, 349.

ve felsefecilerin (Ehl-i bâtin) tutumları ise, bir bakıma nasların inkârı anlamına gelmektedir.<sup>632</sup>

Diğer taraftan bir âyetin zâhiri itibâriyle kesin delil oluşturabilmesi için, kendisiyle başka bir şeyin kastedilmiş olma ihtimâlinin bulunmaması gerekmektedir. Aksi halde hem zâhirî hem de mecâzî mânada anlaşılması mümkün olan bir âyet, itikâdî meselelerde kesin bilgi gerektiren bir delil olarak kabul edilmez. Ancak ahkâm sahasında, muhtemel iki mânadan nispeten akla daha yatkın olanı (gâlibü'r-re'y) tercih edilebilir. Zann-ı gâlibe uyularak görüş beyân etmenin geçersiz sayıldığı kelâm sahasında ise, tartışma konusu olan âyetin zâhiri üzere anlaşılabilmesi için, aynı âyetin mecâza hamledilemeyeceğine dâir başka bir delilin ortaya konulması îcâb etmektedir.<sup>633</sup> İmâm Mâtürîdî'ye göre nasların anlaşılmasına esas teşkil eden “zâhirî mâna” ise iki türdür: **a)** Bunlardan ilki, bir kelimenin doğrudan sözlükteki karşılığıdır. **b)** İkincisi ise o lafzın mûtad kullanımdaki hakikatidir. Meselâ, “Ey îmân edenler namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi yıkayın...” meâlindeki âyette<sup>634</sup> geçen “yıkama” fiili dilde, yüzün herhangi bir biçimde yıkanmasını ifade ederken; bu lafzın âdetteki kullanımı yüzün tamamının belirli bir şekilde yıkanmasını gerektirmektedir. Öyleyse bu âyetin anlaşılmasında lügâvî (dilsel) zâhirin değil, mûtad olan (sosyolojik) zâhirin esas alındığını söylemek mümkün hâle gelmektedir.<sup>635</sup>

<sup>632</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 302; Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 178; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, vr. 99b.

<sup>633</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, I, 416.

<sup>634</sup> el-Mâide 5/6, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ

<sup>635</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 303.

## SONUÇ

Dinî metinlerin belirli bir bakış açısı ve sistematik içerisinde anlaşılması çabalarının doğal bir sonucu olan “te’vîl meselesi” etrafında yapılmış pek çok çalışma bulunmaktadır. Son dönemlerde yapılan bu araştırmalar, konunun farklı yönlerinin aydınlatılması ve te’vîl kavramı etrafında ortaya çıkan tâli problemlerin gündeme getirilmesi noktasında önemli katkılar sunmakla birlikte, bunlar te’vîlin daha çok bir “usûl” konusu olarak ele alınıp bütüncül bir anlayışla incelenmesine olan ihtiyacı karşılayabilmiş değildir. Böyle bir gereksinim sebebiyle dinî düşünce geleneğimizde te’vîl kavramının konumunu belirlemeye yöneldiğimiz araştırmamızın “giriş” kısmında, Arap dilinin ve insanlığa bu dil ile hitap eden Kur’ân’ın te’vîl lafzına yüklediği anlamın tespitine öncelik verdik.

Klasik dönem lügat eserleri ve sahasında öne çıkan tefsirler ışığında yaptığımız inceleme sonucunda “te’vîl” kelimesinin Kur’an’da, “bir sözün ya da yazılı bir metnin kapalı yönlerinin açıklanıp yorumlanması” şeklindeki terimsel anlamından farklı bir biçimde, “bir olay veya durumun önceden belirtilen biçimde gerçekleşmesi (tahakkuk) ve işin aslına dönmesi (rücû’)” mânasını anlatmak üzere kullanıldığı şeklindeki Selefi yorumun, te’vîl âyetlerinin beyânıyla örtüştüğü kanaatine ulaşmış olduk. Bununla birlikte “te’vîl lafzının terim anlamının Kur’an’da yer almadığı” tespiti, Selefiye mensuplarının bu tartışmada ulaşmak istediği asıl hedef olan, “müteşâbih kabul edilen bazı âyetlerin aklî yoruma tâbi tutulamayacağı” biçimindeki agnostik yaklaşımın tarafımızca da benimsenmesini gerektirmemektedir.

Diğer taraftan terim anlamı bakımından “tefsir” kavramıyla büyük benzerlikler taşıyan te’vîlin, bu kelimeye kıyasla akla daha geniş bir yetki tanıdığı görülmektedir. Nitekim tefsir, vahyin anlaşılmasında bir tür ön hazırlık niteliği taşıyan Mekkî-Medenî, nâsîh-mensûh ve sebab-i nüzûl gibi rivâyete dayalı unsurlar etrafında yoğunlaşan bir anlama çabasını ifade etmekte; te’vîl ise “müteşâbih” adıyla anılan ve içerisinde değişik sebeplerle anlaşılmasında güçlük çekilen müphem ve müşkil ifadeleri barındıran âyetler özelinde gerçekleştirilmesi sebebiyle, kapsam bakımından daha sınırlı, fakat ele alınan lafızların aklî izâhı bakımından daha ileri bir yorum faaliyetine karşılık gelmektedir. Yine tefsir, metnin oluşum (nüzûl) döneminde mevcûd olduğu halde, onun yazıya

dökülmesiyle kaybolan (kelâmın dilsel formu dışındaki) referanslarının yeniden inşâsı, yani modern yorum teorisinin “söylem ânı” adını verdiği kelâmın (söz) nesnel şartlarının kayıt altına alınarak okuyucuya sunulması açısından “geriye dönük bir anlama” çabası niteliği taşır. Tefsirin doldurmakta yetersiz kaldığı anlam (ufuk) boşluğunu kapatma iddiasıyla ortaya çıkan te’vîl ise metnin söylediği şeyden (zâhir) öte, onun söylemek istediğine (mecâz) yönelir. Bu sebeple te’vîl, yüzü dâima ileriye dönük ve nispeten daha “öznel bir yorum” faaliyeti olarak karşımıza çıkar.

Bu izâh biçimi bize, başlangıçta tefsirle eşanlı sayılan te’vîlin niçin zamanla ondan ayrılarak nasların husûsî bir tarzda yorumlanmasını ifade eden bir terim hâline geldiği noktasında da açıklayıcılık vazifesi görür. Çünkü söylem ânından (nüzü'l dönemi) uzaklaştıkça tefsirin yeterliliği azalmakta, buna mukâbil te’vîle duyulan ihtiyâç giderek artmaktadır. En nihâyetinde İmâm Mâtürîdî'nin yaşadığı asra (hicrî IV. yüzyıl) geldiğinde te’vîl, “sübjektif bir yorum biçimi” olarak kendi hüviyetini kazanmış olacaktır. Ancak bu ayırmda te’vîl ile tefsir, metnin anlamını belirlerken onun dilsel referanslarına bağlı kalma noktasında birleşmektedir. Gerek Ehl-i sünnet gerekse Mu'tezile'ye mensup kelâmcı, usûlcü ve tefsirciler, bizim “klasik te’vîl geleneği” adını verdiğimiz bu müşterek zemini paylaşırken, birer yazılı metin hâlinde önümüzde duran nasların ilâhî bir söylem (discours/parole) olarak tıpkı diğer beşerî söylemler gibi, belli bir dilin (langue) kelime hazinesinin yanında, o dilin gramer kuralları ve belâgat usûllerini de dikkate almak durumunda bulunduğu düşüncesinden hareket etmişlerdir. Dolayısıyla Kur'ân'ın mânası (beyân), Arapça'nın dil imkânları ve ifade kalıplarıyla kayıtlıdır. Onun diğer yazılı metinlerden farkı ise, mûcizevî bir biçimde aynı imkânları kullanan her türlü beşerî söylemden daha başarılı ve yetkin bir söyleme (i'câz) sahip olmasında yatar. Sözü edilen bu i'câzı gözler önüne serme gayreti olarak da değerlendirebileceğimiz te’vîl, yorumcuya hiçbir şekilde dilin askıya alınıp lafızlara yeni mânalar yükleme yetkisi vermez. Zirâ dilin (lûgat) iptâli aynı zamanda, o dil üzerine kurulan söylemin de (nas) iptâli anlamına gelmektedir.

Klasik te’vîl teorisinin çizdiği bu kesin sınır, bir kısım aşırı gruplar (Bâtuniyye, İsmâiliyye, Karâmita vb.) göz ardı edilecek olursa, Gazzâlî dönemine gelinceye kadar işlevini başarıyla sürdürmüş, naslarda bulunmayan mânaların onlara giydirilmesinin ya



da “susan Kitâb”ın isteneni söyleyen bir “mütakellim” hâline dönüştürülmesinin önü büyük oranda alınabilmiştir. Ancak ilk dönem müslüman filozofların eserlerini yakından inceleme fırsatı bulan Gazzâlî, bütün gayretini tefsirin verileri doğrultusunda, dil ve belâgat ekseninde te’vîline kısmen (ve belki de kerhen) izin verilen ilâhî beyân ile yorumcu (havâs) arasında var olduğunu düşündüğü söz konusu engelin nasıl aşılabileceği üzerine yoğunlaştırmış ve sonuçta kendi açısından başarılı olmuş görünmektedir. Yorum anlayışını formüle ederken kendisinden önceki Bâtıniyye tecrübesinden de önemli dersler çıkaran Gazzâlî, onların yaptığı gibi dilin bağlayıcılığını tümüyle reddetmek yerine, onu “avâm” zümresine dâhil ettiği “klasik te’vîl bilginlerine” tahsîs ederek, kendi tasavvufî bakış açısı için yeni bir (bâtınî) dil ve geniş bir söylem alanı açmaya çalışmıştır.

Gazzâlî’nin tasavvuf adına geliştirdiği “çift yönlü” (zâhir-bâtın/avâm-havâs) te’vîl metodunu, kadîm felsefe kültürünü dinî düşünceye aktararak onu meşrûlaştırma gayretiyle yeniden ele alan İbn Rüşd de benzer bir biçimde, lafızların zâhirî (hakîkî) mânalarının geniş halk kitleleri ile felsefe eğitiminden mahrûm kalmış (kelâmcı, tefsirci, hadisci vb.) diğer bilginler için bağlayıcı bir kıstâs olduğunu vurgularken, Arap diliyle (burhân eğitimi almamış ortalama insan zekâsı üzere) indirilmiş bulunan Kur’ân’ın burhânî (felsefî/bâtınî) dile çevrilmesi yetkisini ise filozoflara vermeyi ihmâl etmez.

Bizim bu çalışmada “bâtınî te’vîl” şeklinde tanımladığımız, temelleri ilk dönem filozof ve sûfilerince atılan, Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi düşünürler tarafından da sistematize edilen söz konusu yorum anlayışı, temelde biri zâhirî diğeri bâtınî olmak üzere “çift dil” kullanan bir metin olarak tasavvur ettiği Kur’ân’ın, Arapça’nın paralelinde yalnızca ehline mahsûs başka bir dili ve söyleminin daha mevcûd olduğunu ileri sürmektedir. Tıpkı Kur’ân’ın doğru anlaşılması yolunda erken dönemlerden itibaren dil ve belâgat çalışmalarına ayrı bir önem verilmesi gibi, bu yaklaşımın mensuplarına göre de nasların “bâtınî dili”ne ait lügatin yazılması îcâb etmektedir. Zirâ Kur’ân’ın, avâmdan gizlenmesi gerektiği düşünülen hakîkî (bâtınî) söylemini açığa çıkarabilmek, öncelikle onun ihtivâ ettiği lafızların sözü edilen “üst dil”deki karşılıklarının belirlenmesine bağlıdır. Zâhir-bâtın, avâm-havâs ayırımının zorunlu

kıldığı bu görevi başta Muhyiddin İbnü'l-Arabî olmak üzere bir kısım sûfî düşünürler üstlenmiş; dolayısıyla “tasavvufî-bâtînî te'vîl” yaklaşımı, kendisiyle aynı yöntemi paylaşan diğer “bâtînî” söylemlere (Şîî, İsmâîlî, felsefî vb.) kıyâsla ulaşmak istediği hedefler açısından daha avantajlı bir konuma yükselmiş bulunmaktadır. Günümüze gelindiğinde ise “çağdaş”, “bilimsel” vb. ön adlarla anılan birtakım modern yorum biçimlerini de bünyesine aldığı görülen “bâtînî te'vîl” metodunun, özellikle Osmanlı toplumunda elde ettiği meşrûiyet zemînine dayanarak dinî ilimler ve daha geniş anlamıyla İslâm düşüncesi üzerindeki yıkıcı etkilerini sürdürmeye devam ettiğini söylememiz mümkündür.

Tekrar başa dönecek olursak, Mâtürîdîler'in de içerisinde yer aldığı “klasik te'vîl geleneği” açısından “te'vîl” ve te'vîle konu teşkil eden “müteşâbih” kavramının başlıca iki farklı anlamının bulunduğu tespiti, yaptığımız inceleme sonucunda açıklık kazanmıştır. Bunlardan ilki te'vîl ve ona bağlı olarak müteşâbih kelimesinin “Kur'ânî mânası”, ikincisi ise birbirinden ayrı düşünülemeyen bu iki sözcüğün “terim anlamı”dır. Âl-i İmrân Sûresi'nin yedinci âyetindeki kullanımı da dikkate alındığında Kur'ân'daki mânası itibâriyle müteşâbihât, “ileride gerçekleşecek olaylar, kıyâmetin kopması ve âhiret halleri gibi gaybî durumlar hakkındaki haberler”, bu bağlamda te'vîl (in bilinmesi) de “sözü edilen gaybî durumların zamanı geldiğinde gerçekleşmesi” ya da “gerçekleşme şeklinin ve zamanının bilinmesi” anlamına gelmektedir. Bizim “aklî müteşâbih” olarak tanımladığımız bu tür müteşâbihlerin te'vîli (bilinmesi) insan idrâkini aşmaktadır. Cenâb-ı Hakk'ın (zâtî ve sübûtî) sıfatları da dâhil olmak üzere O'nunla ilgili bütün nitelermeleri bu sınıfta değerlendiren İmâm Mâtürîdî, esasen Allah hakkında konuşmanın hakîkî bir konuşma olmadığını, fakat Yaratıcı'yı tanıma ve O'na kulluk etme zarûretinin böyle bir yöntemi gerekli kıldığını savunmaktadır.

Öte yandan asıl te'vîl tartışması, daha çok bu kelimenin “terim anlamı” etrafında yürütülmektedir. Bu bağlamda metnin te'vîlini gerektiren anlam problemi, ilkinde olduğu gibi metinde sözü edilen “konu” ya da “şeyin” idrâk edilememesinden kaynaklanan “ontolojik” veya “aklî” bir engelden değil; bilakis söylemin kendisinden, onun anlatmak istediği şeyi anlatış biçiminden veyahut yazıya geçirilmesi (tertîb) ve söylem ânından (nüzü'l dönemi) uzaklaşılması gibi etkenler sebebiyle ortaya çıkan

“anlam boşluğundan” kaynaklanmaktadır. Şu halde klasik te’vîl geleneğinde “zâhir”in (hakîkat) zıddı kabul edilen “bâtın”, sözlü veya yazılı anlatım hâdisesi dolayısıyla ortaya çıkan anlam boşluğunu (dilsel müteşâbih) doldurmak üzere başvurulmuş “mecâz”dan başka bir şey değildir. Halbuki bâtinî te’vîl yönteminde nasların zâhirleri, “şerîate” (kabuk) karşılık gelirken, bâtinî mânalar asıl “hakîkati” temsil etmektedir.

Nasların ifade biçimlerinden kaynaklanan anlam problemine “dilsel müteşâbih” adını vermemiz, aynı zamanda mecâzî mânanın dil ve lügat dışı durum olmadığına işaret etme amacı taşımaktadır. Çünkü mecâz, bir sözün “lügavî hakîkat” olarak da isimlendirilen zâhirinden türetilmek sûretiyle meydana gelen ikincil ve yan anlamıdır. Kezâ sahîh bir te’vîlde mutlaka bulunması gereken iki unsurdan ilki olan “karîne” (mânia), metnin anlaşılmasında zâhirî mânanın esas olup ancak lafzı ona hamletme imkânının bulunmadığına dâir tam bir kanaat oluşuktan sonra başka bir anlam arayışına girilebileceğini gösterirken; te’vîlin ikinci unsuru olan “alâka” ise lafız için uygun görülen bu yeni anlamın bir biçimde onun zâhiriyle irtibat içerisinde olması gerektiğini ifade etmektedir. Böylece “hakîkatten mecâza geçiş” şeklinde tanımlayabileceğimiz te’vîlin, bilinemez olmaktan çıktığı ve dilsel müteşâbihlik açısından ilâhî kelâm ile beşerî kelâm arasındaki ayrılığın daha ziyâde bir kemiyet farkına dönüştüğü görülmektedir.

İmâm Mâtürîdî ve onu tâkip eden bilginler “haberî sıfatlar” adıyla anılan bir kısım lafızlar başta olmak üzere, “ilim, irâde, kudret, istitâat, îmân-küfür, şefâat vb.” kelâmî pek çok meselede anlama ve yorumlamaya bağlı olarak ortaya çıkan ihtilâfî “dilsel müteşâbih” çerçevesinde ele alarak bunların te’vîl edilebileceğini savunmuşlar; hattâ bazı durumlarda te’vîlden sakınarak nasları zâhiri üzere bırakmanın bazı itikâdî problemleri doğuracağı fikrini benimsemişlerdir. Mu‘tezile’nin yorum anlayışının etkilerini büyük ölçüde üzerinde taşıyan Mâtürîdî’nin geliştirdiği bu te’vîl metodu, onun yaşadığı dönem itibâriyle sünnî çevrelerde bir ilk olma niteliği taşır. Hem günümüzde Selefîyye adıyla anılan Ehl-i hadîs’in “haşvîlik” derecesine varan katı tutumundan, hem de hocası Ebû Hanîfe’nin muhafazakâr yaklaşımından ayrılarak, Ehl-i sünnet akîdesini kelâmî akılcılıkla buluşturan İmâm Mâtürîdî’ye göre, “Hurûf-i mukattaa” gibi birtakım istisnâlar dışında, Kur’ân’da mânası anlaşılacak hiçbir ifade yer almamaktadır.

İmâm Mâtürîdî tarafından inşâ edilen söz konusu yorum teorisinin ayrıcalıklı vasıflarından ilki ve belki de en önemlisi, te'vîle konu edilen âyetin hakîkî mânasının kastedilmediğine dâir aklî veya lafzî (sem'î) karînenin kesinlik ifade etmesi karşısında, bizi o âyet veya lafız için tercih edilen mecâzî mânaya götüren alâkanın tek yönlü ve kesin olmaması sebebiyle ona dayanarak yaptığımız yorumun, yani lafzın muhtelif mecâzî mânaları arasındaki tercihimizin kesinlik taşımamasıdır. Böylece yorumun (te'vîl) özneliği fikrini en baştan kabûl eden okuyucu, kendisini yorum faaliyetinin stresinden kurtarmış olmaktadır. Ayrıca aynı bakış açısı, yorum (te'vîl) sürecinin dinamizmini koruyup sonraki yorumlara ve serbest düşünceye kapı aralamakta, düşüncede durağanlığı, tekdüzeliği ve tahakkümü engellemekte, yorum külliyyâtının zaman içerisinde “naslaşarak” gerçek nasların yerini almasını önlemekte, farklı yorumlara karşı müsâmahayı artırmakta ve yorumda mutlak nesneliliğin imkânsızlığının bilincinde olan yorumcuyu daha objektif bir yorum arayışına yönlentmektedir.

İmâm Mâtürîdî'nin farklı ihtimâller arasında yapılan tercihin kesinlik taşımadığı yolundaki görüşleri çoğu kez modern araştırmacılarca, Selefî anlayışta olduğu gibi doğrudan te'vîl mekanizmasına yöneltilen bir tenkit olarak algılanmıştır. Bunun neticesinde Mâtürîdî'nin te'vîl-tefsir ayırımı ile kendi eseri için uygun gördüğü *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* ismi görmezden gelinerek, “te'vîl metodunu ilk olarak Ehl-i sünnet düşüncesine dâhil edip, onu sistematik bir biçimde kelâmın tüm konularına uygulayan sünnî düşünürün İmâm Mâtürîdî olduğu” gerçeği günümüze değin açık bir biçimde dile getirilememiştir.

Te'vîlin yukarıda sözünü ettiğimiz bu niteliği, aynı zamanda Mu'tezile ile Mâtürîdî'nin yorum yöntemleri arasındaki temel ayırım noktalarından birini oluşturmaktadır. Yorumda kesinlik taraftarı olan Mu'tezile, te'vîlin gerekliliğine ve yönüne karar veren akla hüküm koyma yetkisini verirken, Mâtürîdîler ona önceden var olan hükmü idrâk vasfını atfeder. Başka bir ifadeyle Mu'tezile'ye göre akıl hükmün “kaynağı” olduğu için, onun farklı te'vîl ihtimâlleri arasından yaptığı tercihler kesinlik arz eder. Mâtürîdiyye'de ise akıl, sadece mevcûd hükmü anlamaya yarayan bir “âlet” konumunda bulunur. İmâm Mâtürîdî, Mu'tezile'ye benzer bir tarzda inanç (i'tikâdât) sahasını, aklın kendi başına kesin bir hükme ulaşabildiği “vâcib” veya “müstahil”

türünden meseleler içerisinde değerlendirir. Ancak onun bu yaklaşımı, îtikâd (din) alanında vahye ihtiyaç bulunmadığı anlamına gelmemekte, yalnızca vahyin beyânını anlamada (te'vîle karar verme) aklın yetkinliğine işâret etme gayesi taşımaktadır. Nasların yorumu (te'vîlin yönü) hususunda ise Mâtürîdîler'e göre aklın aynı derecede kesin bir hüküm koyucu olduğunu söyleyebilmek güçtür.

Meselâ haberî sıfatlar konusunda akıl, Cenâb-ı Hakk'ın bir mekânda bulunmadığı; O'nun gelmek, gitmek, inmek, kızmak, gülmek vb. fiillerle vasıflanamayacağı; kendisine parmak, el, yüz, ayak, göz vb. organların nispet edilemeyeceği; O'nun nesnelere görülmesi türünden bir nazar ve rü'yetle (ihâta) görülemeyeceği; arş, nûr, rûh vb. insanlar için üstünlük ve övgü vesilesi olan şeylere ihtiyaç duymadığı gibi hususlara kesin olarak hükmeder. Ancak zâhirleri itibâriyle bu tür vasıflardan söz eden müteşâbih âyetlerin farklı mecâzî mânaları arasında hangisinin kastedildiğini kesin bir sûrette tâyin edemez. Bu durumda yorumcunun karşısına: Ya İmâm Mâtürîdî öncesi “Selef” ulemâsına (Ehl-i hadîs Selefîyyesi değil, Ehl-i re'y Selefîyyesi) uyararak bu tür lafızlarla zâhirî anlamlarının kastedilmediğini teslim ettikten sonra, onların te'vîllerini Allah'a havâle etmek; ya da İmâm Mâtürîdî ve talebelerinin (halef) yaptığı gibi muhtelif yorum seçeneklerini sıralayarak bunlar arasında bir tercihte bulunmak şeklinde iki farklı alternatif çıkmaktadır.

İmâm Mâtürîdî, her ne kadar teoride inanç alanını aklın hâkimiyetine bırakmış görünse de, pratikte onun Mu'tezîlî bilginler gibi akli mutlak bir biçimde naklin önüne geçirdiği söylenemez. Eserlerinde kesin bir filozof tavrı sergilemekten kaçınarak inançlı bir te'vîlci portresi çizmeye çalışan Mâtürîdî, akli yorumu her hâlükârda sem'î bir delil (lafzî karîne) ile destekleme ihtiyacı duyar. Onun te'vîllerinde dayandığı en temel sem'î delil ya da karîne ise “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur” (eş-Şûrâ 42/11) meâlindeki âyet-i kerîmedir. Bu âyetten “yaratılmışlara ait (maddî) hiçbir niteliğin hakikî mânada Allah'a nispet edilemeyeceği” sonucunu çıkaran İmâm Mâtürîdî, haberî sıfatların te'vîlde daima bu ilkeyi göz önünde bulundurur. Mâtürîdî ve talebelerinin te'vîlde esas aldıkları bir diğer ilke ise “Allah'a, yalnızca övgü (medih) bildiren yetkinlik vasıflarının nispet edilebileceği” şeklindedir. Bu düşünceden hareketle, belirli bir nesne ya da şahsın (cüz') Allah'a nispeti, “nispet edilen şeye saygınlık kazandırmayı

amaçlayan” mecâzî bir tâbir sayılırken; eşyâ veya insanların tamamının kendisine nispeti ise O’nun zâtının övülmesi anlamında hakîkî bir ifade olarak değerlendirilir.

“Te’vîlin sübjektifliği” düşüncesinde açıkça ortaya çıkan Mâtürîdiyye ile Mu‘tezile arasındaki yöntem farkı, rü’yetullâh dışındaki “ulûhiyyet” (tevhîd/tenzîh) konularına fazlaca yansımamakla birlikte, “rubûbiyet/ispât” alanında daha net bir görünüm kazanmaktadır. Cenâb-ı Hakk’ın yaratma ve yaşatmayla ilgili niteliklerini “hikmet” kavramı altında ifade etmeye çalışan Mâtürîdîler’in “fiilleri anlaşılabilen Tanrı düşüncesinin” aksine, Mu‘tezilî bilginlerin “adâlet”, “salâh-aslah” ve “va‘d-va‘d” gibi ilkeler etrafında şekillenen “sınırları akılca çizilmiş ve yapıp etmeleri belirlenmiş Tanrı tasavvurlarına” yansıyan kesinlik ve belirlilik fikri, onların konuyla ilgili âyetler hakkındaki te’vîllerinde de karşılığını fazlasıyla bulmaktadır. Nitekim kazâ ve kader, irâde, hayır ve şer, şefâat vb. konuların yanı sıra, “nübüvvetin lüzûmu” meselesi de bu ayrışmaya tipik bir misâl teşkil etmektedir. Peygamber göndermenin (risâlet) hikmet gereği “vâcib” olduğunu savunan Mâtürîdîler’e göre, cömert bir insanın kendinden kaynaklanan bir iyilik (hikmet) sebebiyle ikrâmında bulunması örneğinde olduğu gibi, Allah da “sefeh”in zâtına yaraşmaması dolayısıyla insanları hiçbir zaman uyarıcısız bırakmamıştır. Cömert kimsenin “cömertlik” vasfının kendisine yüklediği bir sorumluluk sebebiyle başkalarına ikrâmında bulunmak zorunda olduğunu savunan Mu‘tezile’ye göre ise, “salâh ve aslah” prensibi gereğince peygamber göndermek Allah için “vâcib” kabul edilen hususlar arasında yer almaktadır.

Eserlerinde “kelâmcî” (ehl-i kelâm) ve “te’vîlci” (ehl-i te’vîl) tâbirlerini hemen hemen aynı anlamda kullanan İmâm Mâtürîdî, çağdaşı Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’den farklı olarak, te’vîl yöntemini gerekli gördüğü bütün kelâmî meselelerde sistemli bir biçimde uygulamış, bu bakımdan kendisinden sonra gelecek olanlara doldurulması îcâb eden önemli bir boşluk bırakmamıştır. Bazı eserlerinde karşı durduğu te’vîl yöntemini, bazı eserlerinde kısmen benimseyen İmâm Eş‘arî ise, zâtî-haberî sıfatlar başta olmak üzere pek çok konuda Selef (Ehl-i hadîs) mezhebinin sıkı bir izleyicisi görünümündedir. Bu sebeple onun öncülüğünü yaptığı kelâm okulu Ebû Bekir İbn Fûrek, Ebü’l-Meâlî el-Cüveynî, İmâm Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi te’vîlciler tarafından sistematize edilip tamamlanmayı beklerken; İmâm Mâtürîdî’nin en önemli talebesi ve en yakın

takipçisi Ebü'l-Muîn en-Neseî, yalnızca onun görüşlerini şerh etme, kullandığı bazı muğlak ifadeleri tefsirinin de yardımıyla açıklama ve te'vîl anlayışını daha belirgin bir biçimde takdîm etme vazifesini üstlenmiştir.

İmâm Mâtürîdî, te'vîl yöntemini benimsemenin yanında bir kelâmcının sahip olması gereken husûsiyetler arasında öne çıkan Allah-âlem ilişkisi ve yoktan yaratma sürecini izâh konusunda da oldukça başarılıdır. O, mebd'e ve meâd âyetleri de dâhil olmak üzere bütün nasları "Allah'ın birliği ve eşsizliği" ile "âlemin yaratılmışlığı" (Allah-âlem ayrılığı) fikrine uygun bir biçimde te'vîl etmeye özel bir çaba sarfetmiş, ancak bunu yaparken atomcu teorinin ayrıntılarıyla uzun uzadıya meşgûl olmak gibi, itikâdî bağlamdan uzaklaşan metafizik bir söyleme kapılmamaya da özen göstermiştir. Zamanla akîde merkezli bir ilim olmaktan çıkarak, metafizik merkezli felsefî bir ilim hâline dönüşen kelâmın tarihî serüveni içerisinde İmâm Mâtürîdî'nin, cevher-araz nazariyesini bizzât Kur'ân'a dayandırmakta bir beis görmeyen Eş'arî'ye kıyasla daha az tanınır olmasının başka bir sebebi de kanaatimizce bu olmalıdır. Bu durum aynı zamanda, Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin de katkılarıyla haberî sıfatlar, nübüvvet ve rû'yetullâh gibi pek çok temel mesele hakkındaki te'vîlleriyle müteahhirîn kelâmcılarını derinden etkileyen Mâtürîdî'nin kurduğu kelâm mektebinin, niçin Eş'arîlik kadar etkin bir mezhep hüviyetini kazanamadığı sorusuna da bir cevap mâhiyetindedir.

Araştırmamızın sınırını teşkil eden Ebü'l-Berekât en-Neseî'ye (ö. 710/1310) kadar geçen süre zarfında Mâtürîdî'nin inşâ ettiği te'vîl yönteminin genel olarak takipçileri tarafından da benimsendiği görülür. Ancak bazı kritik meselelerde kendine has yorumlarıyla dikkat çeken İmâm Mâtürîdî, talebelerinden uzaklaşarak âdeta yalnızlaşır. Meselâ o, Selefiyye tarafından Cenâb-ı Hakk'a nispet edilen "ulûv sıfatı"nın bir delili olarak sunulan "mîrâc" hâdisesini yadsıyan tutumuyla diğer bütün Mâtürîdiyye ulemâsından ayrılırken; Eş'arî yorumun baskın olduğu mümâselet, nübüvvetin imkânı, rûh-beden ilişkisi, kabir hayatı ve mîzân gibi hususlarda ise yalnızca Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin mensûbu olduğu iki kişilik bir mezhebin kurucusu görünümüne bürünür. Dolayısıyla Mâtürîdiyye'nin tevîl anlayışının en mütakâmil şeklinin bizzât İmâm Mâtürîdî'nin eserlerinde yer aldığını söylemek, mübâlağalı bir ifade olmasa gerektir.

Netice itibâriyle İmâm Mâtürîdî'nin geliştirdiği ve onun öğrencileri tarafından da büyük oranda takip edilen te'vîl yönteminin, nasların felsefî-metafizik bir yorumu olmaktan çok; dinî metinlerin tarihî, kültürel ve psiko-sosyal okunuşunu esas aldığı anlaşılmaktadır. “Kelâm metodu”ndan ayrı düşünülmemesi gereken te'vîlin konusunu teşkil eden Kur'ân, beşerî dili kullanan ve beşer aklına hitâb eden “insan merkezli” bir kitaptır. İlâhî hitâbın beyânı insan aklını merkeze aldığı için, onun kullandığı dil de insanî bir söylemde bulunması beklenen bütün ifade kalıplarını içermektedir. Dolayısıyla onda, zâhiri üzere anlaşılamayan şeyler, mecâza çevrilerek anlaşılmaya çalışılır. Ancak yorumda metafizik olan değil; dâima beşerî, tabiî ve aklî olan esas alınmalıdır. Zirâ gerek Allah'ın bizce bilinemeyen “iki eli, yüzü, gözü, ayağı, istivâsı, gelmesi, gitmesi vb.” vasıflarının varlığını ileri süren “Selefi te'vîl”, gerekse bütün feleklerin ve akılların üzerindeki mekânsızlık âleminde bulunan Allah'ın, güneşin nûruna benzemeyen bir “nûr” (varlık ve bilgi kaynağı) olduğunu iddia eden “bâtınî te'vîl”, metafizik (insan üstü) bir okuyuşu temel almaları açısından Mâtürîdiyye'nin karşıt kutbunda birleşmektedir. Halbuki beşer merkezli bir okuyuşta (mecâzî te'vîl) “organlar” idâre ve hâkimiyeti; “nûr” kelimesi ise yol göstericilik veya aydınlatıcılığı ifade eden son derece sâde birer teşbîhten ibâettir. Bizce, İmâm Mâtürîdî'nin atom nazariyesine çok fazla önem vermemesinin yanı sıra, tevâtür derecesine ulaşmayan hadislere (sem'ıyyât) havâle ettiği âhîret konularını kelâm ilminin sınırları dışında bırakmasının arka planında da, yine vurgulamaya çalıştığımız bu yöntem anlayışı yatmaktadır.

Ayrıca Mâtürîdîler'e göre “İmân, İslâm ve din” terimlerinin kullanımında görüldüğü üzere, günlük dilden bağımsız bir “şer'î hakikat”ın varlığından söz etmek, kısmen de olsa mümkündür. Ancak bu durum, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi mutlak bir varlığa sahip bulunan şer'î hakikatin, nüzûl dönemi Arapça'sından kesin çizgilerle ayrıldığı anlamına gelmemektedir. Tam aksine şer'î hakikatin (Kur'ânî terminoloji) lügavî hakikat üzerine inşâ edildiğini düşünen Mâtürîdîler, dil ve edebiyata uygunluğu te'vîlde sıhhat ve geçerlilik şartı olarak gözetilmesi gereken bir kriter olarak kabul etmişlerdir. Onların “söylem” (dil) alanındaki bu bütüncül yaklaşımları, rü'yetullâh meselesi örneğinde olduğu gibi “düşünce” alanında da kendisini gösterir. Bir tarafta aklın hükmünü, diğer tarafta ise nasların beyânını esas alan Mu'tezile ile Eş'ariyye



karşısında akıl ve nakil arasında uzlaştırıcı bir “orta yol” arayışına giren Mâtürîdiyye âlimleri, yalnızca bu meselede değil, bütün kelâmî tartışmalarda İmâm Mâtürîdî’nin kendi deyişiyile Kur’ân’da övülen “vasat ümmet”in temsilcisi konumunda bulunan “dengeli bir mezhep” (el-mezhebü’l-evsat) kurma çabası içerisinde olmuşlardır. Bu bakımdan Mâtürîdiyye’nin te’vîl anlayışı, modern dönemde yürütölmeye çalışılan farklı yorum arayışlarına ışık tutabilecek önemli ilkeler ihtivâ etmektedir.

## KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İrfan; *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları* (trc. M. Saim Yeprem), İstanbul 1981.
- Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed; *Mezhepler Arasındaki Farklar* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1991.
- ; *Usûlü'd-dîn*, Beyrut 1981.
- Abrahamov, Binyamin; “‘Bilâ Keyfe’ Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri” (trc. Orhan Ş. Koloğlu), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 2, sy. 2, 2002, ss. 213-226.
- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed; *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlü'l-ilbâs*, Beyrut 1352, II.
- Adudüddin el-İcî, Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaflâr; *er-Risâletü'l-Vaz'iyye* (“Ebü'l-Ceyş el-Endelüsî, *er-Risâletü'l-Arûz*, yy. 1310” ile birlikte).
- Affî, Ebü'l-A'lâ; *Tasavvuf: İslâm'da Mânevî Hayat* (trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İstanbul 1996.
- ; *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî; *el-Akîde* (nşr. Abdülazîz Sirvânî), Dımaşk 1988.
- ; *Kitâbü's-Sünne* (nşr. Muhammed b. Saîd b. Sâlim el-Kahtânî), Demmam 1994, I.
- ; *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrut ts, I-VI.
- ; “er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye” (nşr. Kıvâmüddin Burslan), *Dârülfünûn İlahiyât Fakültesi Mecmuası*, c. 3, sy. 5, 1927, ss. 313-327.
- Ahmet Cevdet Paşa; *Belâgat-ı Osmâniyye*, İstanbul 1326.
- Ak, Ahmet; *Büyük Türk Âlimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, İstanbul 2008.
- Akoğlu, Muharrem; *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İstanbul 2006.
- Aksan, Doğan; *Her Yönüyle Dil*, Ankara 1977, I.
- Aktay, Yasin; “Objektivist ve Relativist İrâdeler Arasında Kur'ân'ı Anlama Sorunu”, II. *Kur'ân Sempozyumu* (nşr. Mehmet Akif Ersin v.dğr.), Ankara 1996, ss. 51-62.

- ; “Kur’ân ve Tarihsellik Tartışması”, *Kur’ân’ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu* (nşr. Abdülhamit Birışık), Bursa 2005, ss. 37-43.
- Alâüddîn Abdülazîz el-Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed; *Keşfü’l-esrâr fî Şerhi Usûli’l-Pezdevî* (nşr. Muhammed el-Mu‘tasımbillah el-Bağdâdî), Beyrut 1997, I.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân el-Herevî; *Fıkh-ı Ekber Şerhi* (trc. Hüseyin S. Erdoğan), İstanbul ts.
- ; *Şerhu Kitâbi’l-Fıkhî’l-ekber*, Beyrut 1984.
- Alper, Hülya; *İmâm Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul 2009.
- Alper, Ömer Mahir; *Aklın Hazzı: İbn Kemmûne’de Bilgi Teorisi*, İstanbul 2004.
- ; *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul 2000.
- Alpyağıl, Recep; *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik*, İstanbul 2003.
- Alston, William P.; “Religious Language”, *The Encyclopedia of Philosophy* (nşr. Paul Edwards), New York 1972, VII, ss. 168-174.
- ; “Religious Language”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (nşr. Edward Craig), London 1998, VIII, ss. 255-260.
- Altıntaş, Hayrani; *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara 2002.
- ; “Fârâbî ve İbn Sînâ Düşüncelerinde Vâcibü’l-vücûd’un Nitelikleri” *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* (nşr. Fehrullah Terkan-Şenol Korkut), Ankara 2005, ss. 193-198.
- Altıntaş, Ramazan; “Kelâmî Epistemolojide Aklın Değeri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 5, sy. 2, 2001, ss. 97-129.
- Altıntaş, Halil-Şahin, Muzaffer; *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, Ankara 2006.
- Altunya, Hülya; *Kâdî Abdülcebâr’da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi SBE 2009).
- Âmidî, Ebü’l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim; *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, Kahire 1968, III.
- Apaydın, H. Yunus; “Te’vîl”, *DİA*, XLI, ss. 28-31.
- Âsî, Hasan; *et-Tefsîru’l-Kur’ânî ve’l-lügati’s-sûfiyye fî felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut 1983.
- Ata, Mehmet Mahfuz; *Kevâşî ve Kur’ân’ı Yorumlama Yöntemi*, İstanbul 2003.
- Ateş, Süleyman; *Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri*, İstanbul 1969.

- ; *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1989, IV.
- Atfık, Abdülazîz; *İlmü'l-meânî: el-Beyân el-Bedî'*, Beyrut ts.
- Atik, M. Kemal; "Te'vilâtü'l-Kur'ân Çerçevesinde Mâtürîdî'nin Müteşâbih Âyetleri Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 3, 1989, ss. 313-332.
- Aydın, İbrahim Hakkı; *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, İstanbul 2000.
- Aydın, Mehmet; *Mevlânâ ve Sufizm*, Konya 2007.
- Aydın, Mehmet S.; *Din Felsefesi*, Ankara 1992.
- ; *İslâm Felsefesi Yazıları*, İstanbul 2000.
- Aydın, Ömer; "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, 1999, ss. 133-158.
- ; "Kur'ân'da Geçen Belli Başlı Haberî Sıfatların Te'vîli", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, 2000, ss. 143-177.
- Aydınlı, Yaşar; *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000.
- Aysever, R. Levent; "Dil Felsefesinin Geleceğine Bir Bakış", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, c. 20, sy. 2, 2003, ss. 127-140.
- Aytekin, Arif; "Ashâbü'ş-şimâl", *DİA*, III, ss. 470.
- Aquinas, Thomas; *The Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas* (trc. komisyon), London 1920, I.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed; *el-İnsâf* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1986.
- ; *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil* (nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1986.
- Bakkal, Ali; "Makâsîdü'ş-şerîa ve Sosyal Değişim: Câbirî'nin Makâsîd Merkezli Yeni Yöntem Teklifi ve Bu Teklifin Tahlîli", *Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm*, Ankara 2007, ss. 353-381.
- Baktır, Mehmet; "Mütekaddimûn Selefiyye ve Metod Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 8, sy. 2, 2004, ss. 25-48.
- Bardakoğlu, Ali; "Delâlet", *DİA*, IX, ss. 119-122.
- Baçoğlu, Tuncay; "Muhkem", *DİA*, XXXI, ss. 42-44.
- Bayrav, Süheylâ; *Yapısal Dilbilimi*, İstanbul 1969.

- Beyâzîzâde Ahmed Efendi; *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin İtikâdî Görüşleri* (trc. İlyas Çelebi), İstanbul 2000.
- ; *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1949.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali; *el-Esmâ' ve 's-sifât*, Beyrut 1984.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nâsîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed; *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, İstanbul 1285, II.
- Bilgegil, M. Kaya; *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, İstanbul 1989.
- Bilmen, Ömer Nasuhi; *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul 1985, I.
- Birişik, Abdülhamit; "Mecâzü'l-Kur'ân", *DİA*, XXVIII, ss. 223-225.
- Bolay, Süleyman Hayri; *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1993.
- Bolelli, Nusrettin; *Belâgat: Arap Edebiyatı*, İstanbul 2001.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil; *Halku ef'âli'l-ibâd ve'r-red ale'l-Cehmiyye ve ashâbü't-ta'tîl*, Beyrut 1984.
- Bursevî, İsmâil Hakkı; *Rûhü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, İstanbul 1389, VI.
- Câbirî, Muhammed Âbid; *Arap Aklının Oluşumu* (trc. İbrahim Akbaba), İstanbul 1997.
- Can, Mustafa; *Mâtürîdî'ye Kadar Nübüvvete Karşı Çıkanlar ve Mâtürîdî'de Nübüvvet Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE 1997).
- Celyend, M. Seyyid; *el-İmâm İbn Teymiyye ve kadıyyetü't-te'vîl*, Kahire 2000.
- Cerrahoğlu, İsmail; *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, I-II.
- ; *Tefsir Usulü*, Ankara 1985.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd; *es-Sihâh* (nşr. Ahmed Abdül gafûr Attâr), Beyrut 1990, IV.
- Corballis, Michael C.; *İşaretten Konuşmaya Dilin Kökeni ve Gelişimi* (trc. Aybek Görey), İstanbul 2003.
- Corbin, Henry; *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıcından İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar* (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986.
- Cündioğlu, Düccane; *Keşf-i Kadîm: İmâm Gazzâlî'ye Dair*, İstanbul 2004.
- ; *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı*, İstanbul 1995.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasan Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali; *Kitâbü't-Ta'rîfât* (nşr. M. Abdurrahmân el-Mar'aşlî), Beyrut 2007.

- ; *Şerhu'l-Mevâkıf*, yy. 1292, I.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî İmâmü'l-Harameyn Rükneddin Abdülmelik; *el-Burhân fî usûli'l-fikh* (nşr. Abdülazîm İldib), Devha 1978, I.
- ; *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fî usûli'l-i'tikâd* (nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ), Kahire 1950.
- ; *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr v.dğr.), İskenderiye 1969.
- Çağrııcı, Mustafa; "Gazzâlî", *DİA*, XIII, ss. 500-501.
- Çelebi, İlyas; *İslâm İnancında Gayb Problemi*, İstanbul 1996.
- ; *İslâm İnanc Sisteminde Akılcılık ve Kâdı Abdülcebbâr*, İstanbul 2002.
- ; "Sıfat", *DİA*, XXXVII, ss. 100-106.
- Çelik, Ahmet; *Tasavvufî Tefsir: Âlûsî Örneği*, Erzurum 2002.
- Çelik, Ömer; "Kur'ân-ı Kerîm'de Nûr Kavramı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16-17, 1998-1999, ss. 123-171.
- Çiçek, Mehmet; "Dil Olgusuna Genel Bir Bakış", *Kur'ân ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Van 2002, ss. 189-199.
- Çüçen, A. Kadir; *Bilgi Felsefesi*, Bursa 2001.
- Dalkılıç, Mehmet; *İslâm Mezheplerinde Rûh*, İstanbul 2004.
- Dârimî, Ebû Saîd Osman b. Saîd b. Hâlid; *er-Red ale'l-Cehmiyye* (nşr. Bedr b. Abdullah Bedr), Kuveyt 1995.
- ; *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî alâ Bişr el-Merîsî* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fîkî), Beyrut ts.
- Demirci, Muhsin; *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine*, İstanbul 1996.
- ; *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul 1998.
- Demirli, Ekrem; *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul 2005.
- Doğrul, Ömer Rıza; *İslâmiyet'in Geliştirdiği Tasavvuf*, İstanbul 2008.
- Duman, M. Zeki; "Müteşâbihâtın Te'vîli", *Bilimname*, sy. 9, 2005, ss. 39-54.
- Durmuş, İsmail; "Kinâye", *DİA*, XXVI, ss. 34-36.
- ; "Müşterek", *DİA*, XXXII, ss. 171-172.
- Ebû Bekir el-Bezzâr; *el-Müsned*, VI, (nşr. Mahfuzurrahmân Zeynullah), Medine 1994.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit; "el-Fıkhü'l-ebî", "el-Fıkhü'l-ekber", "Vasıyyetü'l-İmâm Ebî Hanîfe fî't-tevhîd", "M. Zâhid el-Kevserî, *el-Akîde ve ilmü'l-keâm*

- min a'mâli'l-Îmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî*, Beyrut 2004" içinde, ss. 595-615, 617-624, 633-637.
- ; *Îmâm Âzam Ebû Hanîfe Müsnedi* (trc. Ali Pekcan), Konya 2005.
- ; *Îmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri* (trc. Mustafa Öz), İstanbul 1992.
- Ebû İsmâil el-Ensârî; *el-Erbain fî delâili't-tevhîd* (nşr. Ali b. Muhammed el-Fakîhî), yy. 1984.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî el-Basrî; *Mecâzü'l-Kur'ân* (nşr. Fuat Sezgin), Beyrut 1981, I.
- Ebû Zeyd ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. Âsâ; *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh* (nşr. Halil Muhyiddin Meys), Beyrut 2001.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid; *Dinsel Söylemin Eleştirisi* (trc. Fethi Ahmet Polat), Ankara 2002.
- ; *Îlâhî Hitâbın Tabiatı* (trc. Mehmet Emin Maşalı), Ankara 2001.
- ; *el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsîr*, Beyrut 1983.
- ; "Kur'ân Hermeneutiğine Doğru: Hümanist Yorum Arayışı" (trc. İsmail Albayrak), *İslâmiyât*, c. 7, sy. 1, 2004, ss. 39-60.
- Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî; *el-Külliyât* (nşr. Muhammed Mısrî-Adnân Derviş), Beyrut 1993.
- Eco, Umberto; *Yorum ve Aşırı Yorum* (trc. Kemal Atakay), İstanbul 1996.
- Eker, Süer; *Çağdaş Türk Dili*, Ankara 2003.
- Ellul, Jacques; *Sözün Düşüşü* (trc. Hüsamettin Arslan), İstanbul 1998.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Buhârî; *Teysîrü't-Tahrîr*, yy. 1931, II.
- Erbaş, Muammer; *Fahreddin er-Râzî İle İbn Teymiyye'nin Kur'ân'a Yaklaşımları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi SBE 2001).
- Erdem, Sabri; "Haberî Sıfatlar ve Anlambilim", *Dini Araştırmalar*, c. 5, sy. 15, 2003, ss. 109-119.
- Erdemci, Cemalettin; *'Mütekaddimîn' Kelâmında Nassı Anlama Sorunu ve Aşırı Yorum* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE 2002).
- Eren, Cüneyt-Uzunoğlu, M. Vecih; *Belâgat: Arap Edebiyatında Edebî Sanatlar*, İstanbul 2006.
- Erkol, Ahmet; *İbn Rüşd'ün Kelâm Eleştirisi*, Ankara 2007.

- Erten, Mevlüt; *Nas-Yorum İlişkisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE 1998).
- Esed, Muhammed; *Kur'ân Mesajı: Meâl, Tefsir* (trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk), İstanbul 2004.
- Esen, Muammer; *Kelâmullâh Tartışmaları ve el-Hayde*, Ankara 2005.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebû Bişr; *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (nşr. Abbas Sabbağ), Beyrut 1994.
- ; *el-Lum'a fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a* (nşr. Hammûde Gurâbe), Kahire 1975.
- ; *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn* (trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın), İstanbul 2005.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî; *Tehzîbü'l-lüga* (nşr. İbrâhim el-Ebyarî), yy. ts., XV.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. el-Hasan; *Esâsü't-takdîs fi ilmi'l-keâm* (nşr. Ahmed Hicâzî Sakkâ), Kahire 1986.
- ; *el-Erbaîn fi usûli'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicâzî Sakkâ), Kahire 1982, I.
- ; *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh* (nşr. Tâhâ Câbir Alvânî), Beyrut 1992, I.
- ; *Meâlimu usûli'd-dîn* (trc. Nâdim Macit), Erzurum 1996.
- ; *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire ts.
- ; *Şerhu Esmâillâhi'l-hüsnâ* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1984.
- ; *et-Tefsîrû'l-kebîr*, Beyrut ts., XXIII.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhân el-Fârâbî; *el-Medînetü'l-fâzıla* (trc. Nazif Danışman), Ankara 2001.
- Fayda, Mustafa; "Mübâhele", *DİA*, XXXI, ss. 425.
- Fazlur Rahman; *İslâm* (trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Ankara 1999.
- Ferre, Frederick; *Din Dilinin Anlamı* (trc. Zeki Özcan), İstanbul 1999.
- ; "Analogy in Theology", *The Encyclopedia of Philosophy* (nşr. Paul Edwards), New York 1972, I, ss. 94-97.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi; *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, İstanbul 1990.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yâkub b. Muhammed; *el-Kâmûsü'l-muhît*, Beyrut 1993.



- Gadamer, Hans G.; “Metin ve Yorum”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (trc. Hüsamettin Arslan), İstanbul 2002, ss. 284-319.
- Gâlib, Mustafa; *el-Karâmita beyne 'l-med ve 'l-cezr*, Beyrut ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî; *Cevâhirü'l-Kur'ân ve dürreruhû*, Beyrut 1990.
- ; *Faysalü't-tefrika beyne 'l-İslâm ve 'z-zendeka* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1990.
- ; *İhyâu ulûmi 'd-dîn* (trc. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul 2002, I, III.
- ; *İlcâmü'l-avâm* (nşr. Muhammed el-Mu'tasimbillâh el-Bağdâdî), Beyrut 1985.
- ; *Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl* (nşr. M. Zâhid el-Kevserî), yy. 1940.
- ; *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ* (nşr. Ahmed Kabbânî), Beyrut ts.
- ; *Meâricü'l-kuds* (trc. Serkan Özburun), İstanbul 1995.
- ; *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl* (nşr. Muhammed Hasan Hayto), Dimaşk 1980.
- ; *Mişkâtü'l-envâr ve misfâtü'l-esrâr* (nşr. Abdülazîz İzzeddin Seyrevân), Beyrut 1986.
- ; *el-Munkız mine 'd-dalâl* (nşr. Reşîd Ahmed Câlindehrî), Lahor 1971.
- ; *el-Müstasfâ* (trc. Yunus Apaydın), Kayseri 1994, I-II.
- Gemuhluoğlu, Zeynep; *Teoloji Olarak Yorum: Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vîl*, İstanbul 2010.
- Göka, Erol v.dğr.; *Önce Söz Vardı*, Ankara 1996.
- Gökçe, Cüneyt; “Berzâh”, *DİA*, V, ss. 525.
- Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman; *Kelâm*, Konya 1998.
- Görgün, Tahsin; “Kur'ân”, *DİA*, XXVI, ss. 388-339.
- ; “Lafız”, *DİA*, XXVII, ss. 44-46.
- Güler, İlhami; “Hermenötik Açından Kur'ân'ı Anlamanın Sorunları”, *II. Kur'ân Sempozyumu* (nşr. Mehmet Akif Ersin v.dğr.), Ankara 1996, ss. 295-303.
- ; “Kur'ân Metnini Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Te'vîl)”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 7, sy. 2, 2009, ss. 11-18.
- Güneş, Kamil; *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nas: Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebâr'da Kelâmullâh Meselesi Örneği*, İstanbul 2003.

- Gürler, Kadir; *Ehl-i Hadîs'in Düşünce Yapısı: İlk Dönem Ehl-i Hadîs Örneği*, Bursa 2007.
- Güven, Şahin; *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, İstanbul 2005.
- Habbâzî, Muhammed Celâleddin Ömer b. Muhammed el-Hocendî; *Kitâbü'l-Hâdî fi usûli'd-dîn* (nşr. Adil Bebek), İstanbul 2006.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah; "Beyân", *DİA*, VI, ss. 22-23.
- Hakîm es-Semerkindî, Ebü'l- Kâsım İshâk b. Muhammed b. İsmâil; *es-Sevâdü'l-Âzam fi'l-keâm*, yy. ts.
- Hallâf, Abdülvehhâb; *İslâm Hukuk Felsefesi* (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1985.
- Harputî, Abdüllatif; *Tenkîhü'l-keâm fi akâidi ehli'l-İslâm* (nşr. İbrahim Özdemir-Fikret Kahraman), Elazığ 2000.
- Hasan, Osmân b. Ali; *Menhecü'l-istidlâl alâ mesâili'l-i'tikâd*, Riyad 1993, II.
- Heddâre, M. Mustafâ; *İlmü'l-beyân fi'l-belâgati'l-Arabiyye*, Beyrut 1989.
- Hilâl, İbrâhim; *Din ve Felsefe Arasında İslâm Tasavvufu* (trc. Mehmet Ali Kara), İstanbul 2004.
- Hirsch, Eric Donald; "Gadamer'in Yorum Teorisi Üzerine" (trc. Ramazan Ertürk), *İslâmî Araştırmalar*, c. 16, sy. 3, 2003, ss. 405-415.
- İşıcık, Yusuf; *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem: Te'vîl*, İstanbul 1997.
- ; "Kur'ân'da Temel İki Kavram: Te'vîl ve Müteşâbih", *SÜİFD*, sy. 13, 2002, ss. 15-34.
- İşık, Kemal; *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İmân, Allah, Peygamberlik Anlayışı*, Ankara 1980.
- Izutsu, Toshihiko; *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar* (trc. Ahmed Yüksel Özemre), İstanbul 1998.
- ; *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı* (trc. Selahattin Ayaz), İstanbul 1984.
- İbn Ebü'l-İzz, Ebü'l-Hasan Sadreddin Ali b. Ali b. Muhammed; *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahâviyye* (nşr. Şuayb el-Arnaût), Dimaşk 1981.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ; *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Beyrut ts., I.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-İsfahânî; *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.

- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed; *Mukaddime* (nşr. Abdüsselâm eş-Şeddâdî), yy. 2005, III.  
-----; *Mukaddime Tercümesi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1983, II.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî; *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (nşr. Ahmed Şemseddin), Beyrut 1996, I.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî; *Kitâbü't-Tevhîd ve isbâtü sıfâtî'r-Rab azze ve celle* (nşr. Muhammed Mustafâ el-A'zamî), yy. 1403.
- İbn Kayyîm el-Cevziyye; *Muhtasarü's-Savâiki'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-mu'attıla* (nşr. Seyyid İbrâhim), Kahire 1992.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer; *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Cize 1998, XV.  
-----; *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm* (nşr. Sâmi b. Muhammed es-Selâme), Riyad 1997, I-VIII.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed; *İsbâtü sıfâtî'l-ulüv* (nşr. Ahmed b. Atıyye el-Gâmidî), Beyrut 1988.  
-----; *Lum'atü'l-i'tikâd (Kelâm İlmi Giriş içinde nşr. Bekir Topaloğlu)*, İstanbul 1979.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim el-Kâtib ed-Dîneverî; *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1988.  
-----; *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1973.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddin Kâsım b. Kutluboğa; *Hâşiye ale'l-Müsâyere*, ("Kemâleddin el-Makdisî, *el-Müsâmere Şerhü'l-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-âhire* [nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî], Beyrut 2002" ile birlikte).
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükrim b. Manzûr; *Lisânü'l-Arab*, Beyrut ts., I-XV.
- İbn Nuceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Hanefî; *Fethü'l-gaffâr bi-Şerhi'l-Menâr* (nşr. Abdurrahmân Bahrâvî), Beyrut 2001.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed; *Faslü'l-makâl fîmâ beyne'l-hikme ve's-şerîa mine'l-ittisâl* (nşr. ve trc. H. Bekir Karlığa), İstanbul 1992.  
-----; *Felsefe-Din İlişkileri* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985.

- İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Hasan el-Belhî; *el-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Ali Durusoy v.dğr.), İstanbul 2005.
- ; “Arş Risâlesi” (trc. Enver Uysal), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 9, sy. 9, 2000, ss. 641-656.
- ; “Nübüvvetin İspâtı ve (Nebîlerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te’vîli Üzerine” (trc. Hüseyin Aydın v.dğr.), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 7, sy. 7, 1998, ss. 565-574.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm; *el-Fetâvâ'l-Hameviyyetü'l-kübrâ* (nşr. Hamed b. Abdülmuhsin et-Tüycerî), Riyad 1998.
- ; *Mecmûu fetâvâ* (nşr. Abdurrahman b. Muhammed en-Necdî), Riyad 1991, VI.
- ; *Tefsîru Sûreti'l-ihlâs* (nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na’sânî el-Halebî), Kahire 1323.
- İbn Yahyâ, İbn Zekeriyâ Yahyâ b. İshâk; *Şerhu Cümeli usûli'd-dîn*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali; *Fusûsu'l-hikem* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2006.
- ; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut ts., III.
- İbnü'l-Emîn, Mahmûd Esad; *Telhîsu Usûl-i fikh* (nşr. Taha Alp v.dğr.), İstanbul 2002.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd; *el-Müsâyere*, (“Kemâleddin el-Makdisî, *el-Müsâmere Şerhu'l-Müsâyere fi'l-akâidi'l-münciye fi'l-âhire* [nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî], Beyrut 2002” ile birlikte).
- ; *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*, Kahire 1932.
- İlhan, Avni; “Bâtıniyye”, *DİA*, V, ss. 190-194.
- İşcan, Mehmet Zeki; *Selefîlik: İslâmî Köktenciliğin Tarihî Temelleri*, İstanbul 2006.
- İzmirli İsmail Hakkı; *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, yy. 1336.
- ; *Yeni İlm-i Kelâm* (haz. Sabri Hizmetli), Ankara 1981.
- ; “Te’vîl ve Tefsîr” (nşr. Ahmet Yıldırım), *Bilimname*, sy. 5, 2004, ss. 141-168.
- Jeanrond, Werner G.; *Teolojik Hermenötik* (trc. Emir Kuşçu), İstanbul 2007.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed; *Müteşâbihü'l-Kur’ân* (nşr. Adnân Muhammed Zerzûr), Kahire 1969.
- Kahraman, Hüseyin; *Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü*, Bursa 2001.
- Kapar, Mehmet Ali; “Kâ’b b. Eşref”, *DİA*, XIV, ss. 3-4.

- Karadaş, Çağfer; *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa 2003.
- ; "Ali el-Kârî'nin Hayatı, Selef Akîdesine Dönüş Çabası ve Eserleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 5, sy. 5, 1993, ss. 287-299.
- ; "Kerrâmiye ve İtikâdî", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 5, sy. 2, 2007, ss. 41-62.
- ; "Semerkand Hanefî Kelâm Okulu: Mâtürîdîlik -Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, sy. 6, 2006, ss. 57-100.
- ; "İbnü'l-Arabî", *DİA*, XX, ss. 516-520.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdrîs b. Abdürrahîm; *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), yy. 1993.
- Karaman, Hayrettin, v.dğr.; *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2006, I, III.
- Karlığa, H. Bekir; "İbn Rüşd", *DİA*, XX, ss. 257-288.
- ; "el-Keşf", *DİA*, XXV, ss. 317-319.
- Karmış, Orhan; *Tefsir İlminde Te'vîlin Yeri ve Önemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 1975).
- Kaya, Mahmut; "İbnü'l-Arabî", *DİA*, XX, ss. 520-522.
- Kayhan, Veli; *Kur'an'ı Tefsirde Usûl ve Gerekli İlimler*, Bursa 2007.
- Kazanç, Fethi Kerim; "Selefiyye'nin Nas ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 8, sy. 1, 2010, ss. 93-122.
- Keklik, Nihat; *Felsefede Metafor*, İstanbul 1990.
- Keskin, Halife; *İslâm Düşüncesinde Allah-Âlem İlişkisi*, İstanbul 1996.
- Keskin, İbrahim; "Arap/İslâm Kültürünün Yapısalıcı Analizinin İmkânı: Muhammed Âbid el-Câbirî Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 19, sy. 1, 2010, s. 255-274.
- Kesler, M. Fatih; *Kur'an-ı Kerîm'de Muhkem ve Müteşâbih*, İstanbul ts.
- Kestelî, Muslihuddin Mustafâ; *Hâşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-Akâid*, İstanbul 1973.
- el-Keşşî, Ebü Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid b. Şuayb es-Sâlimî; *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 525.
- Kılavuz, A. Saim; *İmân Küfür Sınırı*, İstanbul 1982.
- ; "Amel Defteri", *DİA*, III, ss. 20-21.
- Kılıç, M. Erol; "İbnü'l-Arabî", *DİA*, XX, ss. 493-516.
- Kılıç, Sadık; *Seferler Arefesindeyim Hep*, İstanbul 2004.

- ; *Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'an'ı Anlama Sorunu*, İstanbul 1999.
- Kırbaçoğlu, Hayri; "Müteşâbih Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", *I. Kur'an Sempozyumu*, Ankara 1994, ss. 363-373.
- Koca, Ferhat; "Mücmel", *DİA*, XXXI, ss. 453-454.
- ; "Müfesser", *DİA*, XXXI, ss. 497-498.
- Koç, Turan; *Din Dili*, İstanbul 1998.
- ; "Din Dili", *Felsefe Ansiklopedisi* (nşr. Ahmet Cevizci), Ankara 2006, ss. 436-447.
- Koçyiğit, Talat; *Kelâmcılarla Hadisciler Arasındaki Münakaşalar*, Ankara 1984.
- Konevî, Sadreddin; *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002.
- Konuk, Ahmed Avni; *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (nşr. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İstanbul 1997-1999, I, II.
- Kotan, Şevket; "Anlama Sorunu ve Niyetselcilik", *Tezkire*, sy. 25, 2002, ss. 153-162.
- Kutlu, Sönmez; *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000.
- ; "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik* (nşr. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, ss. 17-55.
- ; "Kerrâmiyye", *DİA*, XXV, ss. 294-296.
- Kutluer, İlhan; "Nûr", *DİA*, XXXIII, ss. 245-246.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî; *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 2006, I-XXIV.
- Kuşpınar, Bilal; *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, Ankara 1995.
- Lâmişî, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd; *el-Kitâb fî Usûli'l-fikh* (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995.
- ; *et-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd* (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995.
- Leaman, Oliver; *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, İstanbul 2000.
- Leknevî, Ahmed b. Ebû Saîd b. Abdullah Leknevî Civen; *Şerhu Nûri'l-envâr ale'l-Menâr* ("Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr Şerhi'l-Musannef ale'l-Menâr*, Beyrut 1986" ile birlikte), I.
- Lyons, John; *Kuramsal Dilbilime Giriş* (trc. Ahmet Kocaman), Ankara 1983.
- Macit, Nadim; *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul 1996.
- Mağnîsevî, Ebû'l-Müntehâ Ahmed b. Muhammed el-Hanefî; *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, yy. 1307.

- Martinet, Andre; *İşlevsel Genel Dilbilim* (trc. Berke Vardar), İstanbul 1998.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed; *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara 2003.
- ; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002.
- ; *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu), İstanbul 2005-2010, I-XVII.
- ; *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'dan Tercümeler* (trc. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2003.
- ; "İmâm-ı Ebû Mansûr-i Mâtürîdî'nin Akâid Risâlesi", *İslâm Akâidine Dair Eski Metinler* (trc. Y. Z. Yörükân), İstanbul 1953, ss. 9-33.
- Mavil, Hikmet Y.; *Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin Kelâm Sistemi ve Kaynakları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE 2011).
- Nazlıgül, Habil; *Hadiste Metin İnşâsı ve Metin İnşâsı Açısından Cibrîl Hadisi Rivâyetleri*, Kayseri 2005.
- Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl; *er-Red alâ ehli'l-bid'a* (nşr. Marie Bernand), Kahire 1980.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd; *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 3085.
- ; *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (nşr. İbrâhim Muhammed Ramazân), Beyrut 1989, I-III.
- ; *Keşfü'l-esrâr Şerhi'l-Musannef ale'l-Menâr*, Beyrut 1986, I.
- ; *Şerhu Hâfızüddîn en-Nesefî li-Kitâbi'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb* (nşr. Salim Ögüt), İstanbul 2003.
- ; *el-Umde Tercümesi* (trc. Temel Yeşilyurt), Malatya 2000.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed; *et-Teysîr fi't-tefsîr*, Süleymaniye Ktp., Tarhân Vâlide Sultân, nr. 15.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl; *Bahrü'l-keâm*, Konya 1327.
- ; *Bahrü'l-keâm Tercümesi* (trc. Ramazan Biçer), İstanbul 2010.
- ; *Kitâbü't-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd* (nşr. Ceybullâh Hasan Ahmed), yy. 1986.
- ; *Tebsîratü'l-edille fi usûli'd-dîn* (nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün), Ankara 2003, I-II.

- Nûreddin es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nureddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr;  
*Mâtürîdiyye Akâidi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1998.
- ; *el-Kifâye fi'l-hidâye*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2271.
- Okumuş, Mesut; *Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu: İbn Sînâ Örneği*, İstanbul 2003.
- ; *Kur'ân'ın Çok Boyutlu Okunuşu: İmâm Gazzâlî Örneği*, Ankara 2006.
- O'leary, de Lacy; *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* (trc. Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın), Ankara 1959.
- Ong, Walter J.; *Sözlü ve Yazılı Kültür* (trc. Sema Bostancıoğlu Banon), İstanbul 1995.
- Öçal, Şamil; "Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1, 1999, ss. 61-84.
- Öz, Mustafa; "Gâliyye", *DİA*, XIII, ss. 333-337.
- Özcan, Hanifi; *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993.
- ; *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, İstanbul 1995.
- Özcan, Zeki; *Teolojik Hermenötik*, İstanbul 2000.
- Özdemir, İbrahim; *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, İstanbul 2006.
- Özdeş, Talip; *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul 2003.
- Özen, Şükrü; "Mâtürîdî", *DİA*, XXVIII, ss. 146-151.
- Özer, Salim; "Fukahâ ve Usûlcülerin Hakikat ve Mecâz Anlayışı", *Bilimname*, sy. 13, 2007, ss. 111-130.
- Özervarlı, M. Sait; "Selefiyye", *DİA*, XXXVI, ss. 399-402.
- Özkan, Mustafa; *İnsan İletişim ve Dil*, İstanbul 2008.
- Özler, Mevlüt; *İslâm Düşüncesinde Tevhîd*, İstanbul 1995.
- Öztürk, Mustafa; *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Ankara 2002.
- ; *Kur'ân ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtûnîlik ve Bâtûnî Te'vîl Geleneği*, Ankara 2003.
- ; *Kur'ân, Tefsir ve Usûl Üzerine: Problemler, Tespitler ve Teklifler*, Ankara 2011.
- ; "Geleneksel Te'vîl Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri", *Bilimname*, c. 1, sy. 2, 2003, ss. 179-197.
- ; "Selefilik ve Te'vîl Üzerine", *Mârife*, c. 9, sy. 3, 2009, ss. 85-110.
- Paçacı, Mehmet; "Kur'ân'da Dil ve Varlık Alanları", *II. Kur'ân Sempozyumu* (nşr. Mehmet Akif Ersin v.dğr.), Ankara 1996, ss. 121-132.



- Pakiş, Ömer; *Mu'tezile ve Yorum: Kâdî Abdülcebbar Örneği*, Van 2005.
- Palmer, F. Richard; *Hermenötik* (trc. İbrahim Görener), İstanbul 2002.
- ; *Semantik: Yeni Bir Anlambilim Projesi* (trc. Ramazan Ertürk), Ankara 2001.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdülkerim; *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1963.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal; *Mukaddimetü Câmii't-tefâsîr* (nşr. Ahmed Hasan Ferhat), Kuveyt 1984.
- ; *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Ahmed Halefullah), Kahire 1970.
- Ramazan Efendi, Ramazan b. Muhammed el-Hanefî; *Şerhu Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid* (nşr. Ahmed Cevdet v.dğr.), İstanbul 1320.
- Rızâ, M. Reşid; *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm*, yy. 1954, III.
- Ricoeur, Paul; "Metin Modeli: Bir Metin Olarak Anamlı Eylem", *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (trc. Hüsamettin Arslan), İstanbul 2002, ss. 100-125.
- Sa'd, Mahmûd Tevfik M.; *Delâletü'l-elfâz inde'l-usûliyyîn*, Kahire 1987.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Mahmûd el-Buhârî el-Mahbûbî; *et-Tavzîh Şerhu't-Tenkîh* ("Teftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh* [nşr. Muhammed Adnan Derviş], Beyrut 1998" ile birlikte), II.
- Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim b. İshâk; *Telhîsü'l-edille*, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1220.
- Sâlim, İbrâhim b. Hasan; *Kadıyyetü't-te'vîl fî'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-gulât ve'l-mu'tedilîn*, Beyrut 1993, I.
- Sallâbî, Ali Muhammed; *Sıfâtü Rabbi'l-beriyye alâ menheci'l-akîdeti's-Selefiyye*, İskenderiye 2002.
- Saraç, M. A. Yekta; *Klasik Edebiyat Bilgisi: Belâgat*, İstanbul 2000.
- Sarı, Mehmet Ali; "İbn Habîb en-Nisâbüri", *DİA*, XIX, ss. 510.
- Sarioğlu, Hüseyin; *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003.
- Saussure, Ferdinand de; *Genel Dilbilim Dersleri* (trc. Berke Vardar), Ankara 1976, I.
- Schuon, Frithjof; *Tasavvuf: Kabuk ve Öz* (trc. Veysel Sezigen), İstanbul 2006.
- Selvi, Dilaver; *Kur'ân ve Tasavvuf*, İstanbul 1997.
- Smerkandî, Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed; *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fikh* (nşr. Abdülmelik Abdurrahmân es-Sa'dî), Bağdad 1987, I.
- ; *Şerhu Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, Topkapı Sarayı Ktp., Medine, nr. 179.

- Semerkindî, Ebû Seleme; *Ebû Seleme es-Semerkindî ve Akâid Risâlesi* (nşr. ve trc. Ahmet Saim Kılavuz), İstanbul 1989.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed; *Şerhu'l-Fıkhi'l-ebzat* (nşr. Hans Daiber), Tokyo 1995.
- ; *Tefsîrû's-Semerkindî* (nşr. Ali Muhammed Muavviz v.dğr.), Beyrut 1993, I-III.
- Semerkindî, Rükneddin Ubeydullah b. Muhammed b. Abdülazîz; *el-Akîdetü'r-Rükniyye fî Şerhi lâ ilâhe illallâh Muhammedün Rasûlullâh* (nşr. Mustafa Sinanoğlu), İstanbul 2008.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl; *el-Muharrer fî usûli'l-fikh* (Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed), Beyrut 1996, I-II.
- Sevim, Seyfullah; *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, İstanbul 1997.
- Seyyid Bey, Mehmet; *Usûl-i Fıkıh Dersleri* (nşr. Eşref Hıdrî), İstanbul 1330, II.
- Soskice, J. Martin; *Metaphor and Religious Language*, Oxford 1987.
- Stiver, Dan R.; *Philosophy of Religious Language*, Oxford 1997.
- Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali; *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc* (nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil), Kahire 1981, I.
- ; *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi* (trc. M. Saim Yeprem), İstanbul 2000.
- Sühreverdî, Ebü'l-Fütûh Şehâbeddin Yahyâ b. Habeş b. Emircek; *Hikmetü'l-işrâk* (nşr. John Walbridge-Hosseini Ziai), Provo 1999.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân İbn Ebî Bekr b. Muhammed; *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (trc. Sakıp Yıldız-Hüseyin Avni Çelik), İstanbul 1987, II.
- Şâban, Zekiyyüddin; *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kafi Dönmez), Ankara 1990.
- Şahin, Hasan; *Mâtürîdî'ye Göre Din*, Kayseri 1987.
- Şahinoğlu, M. Nazif; "Te'vîl", *İA*, İstanbul 1979, XII/I, ss. 215-217.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm; *el-Milel ve'n-nihal* (trc. Mustafa Öz), İstanbul 2005.
- Şensoy, Sedat; *Abdülkâhir el-Cürcânî'de Anlam Problemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE 2001).
- ; "Lafız", *DİA*, XXVII, ss. 42-44.

- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî; *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl* (nşr. Ebû Musâb Muhammed Bedrî), Beyrut 1992.
- Şimşek, Mehmet Ali; *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karîne İlişkisi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE 2000).
- Şimşek, M. Sait; *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul 1991.
- Taberî, Ebû Câfer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr; *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Riyad 2003, XXVI.
- Tahirova, Adile; *Kâdî Abdülcebâr ve Ebü'l-Muîn en-Neseî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliği* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE 2004).
- Tancî, Muhammed; *İslâm Tasavvufu Üzerine* (trc. Bekir Topaloğlu), İstanbul 2002.
- Tarakçı, Muhammed; *St. Thomas Aquinas*, İstanbul 2006.
- Tatar, Burhanettin; *Felsefi Hermenötik ve Yazarın Niyeti*, Ankara 1999.
- ; *Hermenötik*, İstanbul 2004.
- ; "Fazlur Rahmân'ın Yorum Yöntemi Üzerine", *Tezkire*, sy. 14-15, 1998, ss. 180-188.
- ; "Kelâm'a Göre Öteki Dinlerin Durumu", *İslâm ve Öteki* (nşr. Cafer Sadık Yaran), İstanbul 2001, ss. 285-305.
- Tatlı, Bekir; *Hadis Tekniği Açısından Cibril Hadisi ve İslâm Düşüncesine Yansımaları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE 2005).
- Taylan, Necip; *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1994.
- ; *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri: Bilgi-Mantık-İmân*, İstanbul 1989.
- Tehânevî, Muhammed b. Âla b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî; *Mevsûatü Keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, (nşr. Ali Dahruc, trc. Corc Zeynâtî, Abdullah Hâlidî), Beyrut 1996, I, II.
- Teftâzânî, Sa'eddin Mesud b. Ömer b. Abdullah; *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991.
- ; *el-Mutavvel ale't-Telhîs*, İstanbul 1304.
- ; *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseîyye* (nşr. Muhammed Adnan Derviş), yy. ts.
- ; *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*, Beyrut 1957, I.
- ; *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh* (nşr. Muhammed Adnan Derviş), Beyrut 1998, I.

- Tîbî, Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah; *et-Tibyân fî ilmi'l-meânî ve'l-beyân* (nşr. Abdülhamîd Ahmed Yûsuf Hindavî), Mekke ts., I.
- Tillich, Paul; "The Reality of God", *Language Truth and Religious Belief* (nşr. Nancy K. Frankenberry-Hans H. Penner), Atlanta 1999, ss. 76-105.
- Tokat, Latif; *Dinde Sembolizm*, Ankara 2004.
- Toklu, M. Osman; *Dilbilime Giriş*, Ankara 2003.
- Topaloğlu, Bekir; *Allah İnancı*, İstanbul 2006.
- ; *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, Ankara ts.
- ; *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 1996.
- ; "Allah", *DİA*, II, ss. 471-498.
- ; "Nûr", *DİA*, XXXIII, ss. 243-244.
- Tuğlu, Nuri; *İmâm Mâturîdî ve Mâturîdî Kelâm Ekolünde Hadisler*, yy. ts.
- Tülücü, Süleyman; "Nâşî el-Ekber", *DİA*, XXXII, ss. 432-434.
- Türker, Ömer; *Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Te'vîl Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE 2006).
- Uçan, Hilmi; *Dilbilim Göstergibilim ve Edebiyat Eğitimi*, Ankara 2008.
- Uludağ, Süleyman; "Bâtın İlmi", *DİA*, V, ss. 188-189.
- Ulutan, Burhan; *İbn Sînâ Felsefesi*, İstanbul 2000.
- Uyanık, Mevlüt; "Tarihsel Bir Olguyu Anlama ve Anlamlandırma Sorunu", *Kur'ân ve Dil: Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu*, Van 2002, ss. 471-492.
- Üsmendî, Alaeddin Muhammed b. Abdülhamid b. Hasan; *Lübâbü'l-keâm* (nşr. M. Sait Özervarlı), İstanbul 2005.
- Üstüvâî, Saîd b. Muhammed; *Kitâbü'l-İ'tikâd* (nşr. Seyit Bahçivan), Beyrut 2005.
- Üzüm, İlyas; "Ebû İshâk es-Saffâr", *DİA*, XXXV, ss. 462-463.
- ; "İllyîyn", *DİA*, XXII, ss. 123-124.
- ; "Mücessime", *DİA*, XXXI, ss. 449-450.
- ; "Nesefî", *DİA*, XXXII, ss. 570-571.
- Vardar, Berke; *Ferdinand de Saussure ve Dilbilim Kavramları*, yy. 1971.
- Vural, Mehmet; *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara 2004.

Yasa, Metin; “Din Dilinin Tanrı’yı Konuşmadaki Yetersiz İşlevi: Karşılaştırmalı Bir Çözümleme Girişimi”, *Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı*, Ankara 2005, ss. 321-329.

Yavuz, Ömer Faruk; *Kur’ân’da Sembolik Dil*, Ankara 2006.

Yavuz, S. Sabri; *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul ts.

Yavuz, Yusuf Şevki; *İslâm Akâidinin Üç Şahsiyeti: Ahmed b. Hanbel, İbn Fûrek, Kâdî Beyzâvî*, İstanbul 1989.

-----; “Arş”, *DİA*, III, ss. 406-409.

-----; “Burhân”, *DİA*, VI, ss. 429-430.

-----; “Cihet”, *DİA*, VII, ss. 545-546.

-----; “Ebü’l-Muîn en-Neseffî”, *DİA*, XXXII, ss. 568-570.

-----; “Haber-i Vâhid”, *DİA*, XIV, ss. 352-355.

-----; “Halku’l-Kur’ân”, *DİA*, XV, ss. 371-375.

-----; “İbn Fûrek”, *DİA*, XIX, ss. 495-498.

-----; “İbn Küllâb”, *DİA*, XX, ss. 156-157.

-----; “İstivâ”, *DİA*, XXII, ss. 402-404.

-----; “Kelâm”, *DİA*, XXV, ss. 194-196.

-----; “Kıdem”, *DİA*, XXV, ss. 394-395.

-----; “Kürsî”, *DİA*, XXVI, ss. 572-573.

-----; “Mâtürîdiyye”, *DİA*, XXVIII, ss. 165-175.

-----; “Müşebbihe”, *DİA*, XXXII, ss. 156-158.

-----; “Müteşâbih”, *DİA*, XXXII, ss. 204-207.

-----; “Rûh”, *DİA*, XXXV, ss. 187-192.

-----; “Te’vîl”, *DİA*, XLI, ss. 27-28.

Yazır, Elmalılı M. H.; *Hak Dini Kur’ân Dili*, Ankara 1935, I; İstanbul 1936, IV.

-----; *Kur’ân-ı Kerîm ve Meâli* (nşr. Düccane Cündioğlu), İstanbul 1997.

Yıldırım, Suat; *Kur’ân’da Ulûhiyyet*, İzmir 2010.

Yılmaz, Sabri; *Kelâmda Te’vîl Sorunu*, Ankara 2009.

Yeşilyurt, Temel; *Tanrı’nın Aşkınlığı Bağlamında Rü’yetullah Sorunu*, Malatya 2001.

-----; “Ebü Hanîfe’nin İtikâdî Düşünce Sisteminde ‘Yorumun Evrenselliği/Kapsamlılığı’ Sorunu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 2, sy. 1, 2004, ss. 47-56.

- ; "Rü'yetullah", *DİA*, XXXV, ss. 311-314.  
 Yurdağür, Metin; *Allah'ın Sıfatları*, İstanbul 1984.
- ; *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul 1996.
- ; "Haberî Sıfatları Anlamada Metod", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, 1983, ss. 249-264.
- ; "Bâb", *DİA*, IV, ss. 359.
- ; "Esâsü't-takdîs", *DİA*, XI, ss. 358-359.
- ; "Haşviyye", *DİA*, XVI, ss. 426-427.
- ; "Mümâselet", *DİA*, XXXI, ss. 556-557.
- Yücedoğru, Tefvik; *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Bursa 2006.
- Yüksel, Emrullah; *Sistemik Kelâm*, İstanbul 2005.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ b. Muhammed; *Tâcü'l-arûs*, yy. ts., VII.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman; *Kitâbü'l-Ulûv li'l-aliyyi'l-azîm* (nşr. Abdullah b. Sâlih el-Berrâk), Riyad 1999, I-II.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed; *Esâsü'l-belâga* (nşr. Mezîd Naîm-Şevki Maarî), Beyrut 1998.
- ; *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1998, IV.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah; *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), Beyrut ts., II.
- Zeydân, Abdülkerîm; *Fıkıh Usûlü* (trc. Ruhi Özcan), İstanbul 1993.
- Zeynüddin er-Râzî, Ebû Abdullah Zeynüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir; *Şerhu Bed'i'l-emâlî* (nşr. Ebû Amr el-Hüseynî), Beyrut 2001.
- Watt, W. Montgomery; *Müslüman Aydın: Gazzâlî Hakkında Bir Araştırma* (trc. Hanifi Özcan), Samsun 2003.
- ; *Günümüzde İslâm ve Hıristiyanlık* (trc. Turan Koç), İstanbul 1991.
- ; *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul 1998.
- ; "Mâtürîdî Problemi", *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (nşr. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, ss. 149-154.
- Wolfson, H. Austryn; *Kelâm Felsefeleri* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 2001.