

TEFSİR DİSİPLİNİ BAĞLAMINDA TANRI HAKKINDA KONUŞMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ: TEŞBÎH, TENZÎH, TE'VÎL VE MÜTEŞÂBİH*

Muhammed COŞKUN*

ÖZ

İslam geleneğinde teşekkül etmiş dinî ilimlerin başat meselelerinden biri, insanın algı ve zihin dünyası ile sınırlı olan dilsellik içerisinde Tanrı ve diğer gayba dair bahisler hakkında konuşmanın imkân ve nasıllığı (keyfiyeti) meselesidir. Bu bağlamda Tanrı ile yaratılmış varlıklar arasında benzerlik (teşbîh) düşüncesi ile bu benzerliğin olumsuzlanması (tenzîh) kelâm disiplini kadar tefsir disiplinini de meşgul etmiş görünmektedir. Çünkü teşbîh-tenzih kavramlarından birini merkeze alarak yorumlanabilecek ifadeler doğrudan Kur'an'da (ve pek çok hadiste) mevcuttur ve bu ifadelerin anlaşılmasına ilişkin hermenötik süreç, tefsir disiplinini mesâil ve terminoloji açısından aklî ilimlerle (felsefeyle) zorunlu bir ilişkiye sevk etmektedir. Bu nedenle tefsir disiplinin hem klasik oluşum ve gelişim süreçlerini titizlikle takip edebilmek hem de çağdaş dönemde nas yorumunun müstakil bir disiplin olarak varlığını sürdürübilme imkânını tesis etmek, bu mesâil ve terminolojiyi kavramayı ve tartışabilmeyi gerektirmektedir. Bu da genelde felsefe, özelde din felsefesi alanına dair tartışmaları görmezden gelerek yapılacak (yapıldığı düşünülecek) herhangi bir tefsir faaliyetinin hem geleneksel hem çağdaş anlamda kısıtlı olacağı anlamına gelecektir. Bu sebeple bu yazıda söz konusu mesâil ve terminolojinin felsefi boyutları ve de nas yorumuna ilişkin yönleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Dinî İlimler, Din Felsefesi, Tanrı, Te'vîl, Müteşâbih.

GİRİŞ

Tanrı hakkında konuşmanın İslam geleneğindeki karşılığı, Allah'ın varlığının yanı sıra O'nun sıfatları, zât-sıfat ilişkisi ve bu sıfatların âlem ile irtibatı gibi hususları kapsamaktadır. Bu bağlamda ilahî adalet, insan fiillerinin mahiyeti, insanın özgürlük ve sorumluluğunun sınırları, âlemdeki şeyler olarak varlıkların (*eşyanın*) tanım ve mahiyeti gibi konulardaki yargılar da ilahî zat ve sıfatları arasındaki ilişkinin nasıl tasavvur edileceğine ve hangi ilahî sıfatların merkeze alınacağına bağlı olarak değişkenlik gösterebilmektedir. Örneğin irade sıfatını (*fâil-i muhtâr*) merkeze alan kelam paradigması açısından Tanrısal fiillere (*yaratma*) zorunluluk atfetmeyi îmâ eden sudûr nazariyesi; kudret sıfatını merkeze alan Eş'arilik açısından ilahî fiillerin nedenlerinin düşünülmesi (*ta'îl*); hikmet sıfatını merkeze alan Mu'tezile açısından ise Tanrıya kötülük, abes, şer gibi fiillerin isnat edilmesi kabul edilemez sayılmıştır. Bütün bu farklı yaklaşımlar İslam düşünce geleneğinin Tanrı hakkında konuşma formları olarak belirli bir çatışma ve uzlaşma diyalektiği içerisinde teşekkül edip gelişmiş ve meşruiyetlerini her zaman naslar üzerinden temellendirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu durumun tabii bir sonucu olarak İslam düşünce geleneğinde Tanrı hakkında konuşmanın şu ya da bu ölçüde nas yorumu (*tefsîr*) ile ilgili bir faaliyet olduğunu söylemek mümkündür.

* Bu yazı 25-26 Ekim 2018 tarihlerinde "Din Felsefesinin Üniversite Eğitimindeki Yeri" çalıştayında [Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ali Özek Konferans Salonu, Üsküdar/İstanbul] sunduğum tebliğin metindir.

İslam düşüncesinin kurucu metni olan Kur'an, başta doğrudan Allah inancı (*kavramı*) olmak üzere bir dizi metafizik meseleyi hem kurucu/inşâ edici hem de düzenleyici/dönüştürücü düzeyde ele almakta; ilk muhataplarının algısında mevcut ya da etkili/belirleyici olmayan kimi metafizik meseleleri doğrudan inşâ etmenin yanı sıra onların inanç ve kültür dünyasında şu ya da bu ölçüde biliniyor olan kimi hususları da belirli bir düzenleme ve yeniden inşâ eşliğinde sunmaktadır. Bu içeriğe delalet eden âyetlerin, ilerleyen dönemlerde İslam düşüncesinin ontoloji ve epistemoloji tasavvurunu şekillendirmiş olduğu söylenebilir. Tanrının bilgisinin evrendeki her şeyi sayısal olarak kuşatmış olduğunu ifade eden ["Allah onların her halini kuşatmış ve her şeyi inceden inceye sayıp dökmüştür." (el-Cinn, 72/28)] âyeti cevher-i ferd (*atom/cüz'ün lâ yetecezzâ*) kavramının ve atomcu evren anlayışının benimsenmesinde belirleyici, en azından tetikleyici bir unsur olarak değerlendirilebilir. Yine ilahî kudretin âlem üzerinde her an etkin bir şekilde iş başında olduğunu îmâ ede ["O, her an yeni bir ilahi tasarruftadır." (er-Rahmân, 55/29)] âyeti, arazların ardışık iki zaman diliminde var olamayacağı (arazların süreksizliği) düşüncesine ve determinizm düzeyindeki nedenselliğin yadsınmasına, bunun yerine *âdetullah* kavramının/fikrinin geliştirilmesine sebep olmuş görünmektedir. Her hâlükârda bu minvaldeki âyetlerin genelinden çıkarılan düşüncenin/inancın müslüman bilginlerin evren anlayışını şekillendirme konusunda etkin olduğu açıktır. Bu bağlamda İslam düşüncesinin genel anlamda varlık tasavvuru ve özel olarak mutlak varlığa/Tanrıya ilişkin önermeleri, dolaylı yoldan nas yorumu (*tefsir*) kapsamında değerlendirilebilir. Gelenekte kelâm disiplini çerçevesinde ele alınan bu meselelerin teknik olarak tefsir disiplini içerisinde sayılması tartışılabilir olmakla birlikte, kelimcilerin bu konulardaki bilgi inşâ etme ve akıl yürütme faaliyetlerini nas yorumu (*tefsir*) olarak nitelenmek abartılı olmayacaktır. Nitekim erken ve orta dönemde birbirinden görece ayrı disiplinler olarak teşekkül eden tefsir ve kelâm gibi alanlar müteahhirûn döneminde fiili olarak birleşmiş görünmektedir. Bu çerçevede müstakil bir disiplin olarak tefsirin; oluşum süreci boyunca bu mesâile ne ölçüde ve hangi keyfiyette taalluk ettiğinin ve aynı mesâili müteahhirûn döneminde nasıl ihtiva ettiğinin izini sürmek yararlı olabilir. Bunun için öncelikle tefsirin oluşum sürecindeki kavramsal ve kuramsal tartışmalara bakmak ve ardından mutlak varlık/Tanrı hakkında konuşmanın tefsir disiplini çerçevesinde arz ettiği keyfiyeti incelemek gerekmektedir.

1. TEFSİRİN OLUŞUM SÜRECİNDE KAVRAMSAL VE KURAMSAL TARTIŞMALAR

Günümüze ulaşan kaynaklar üzerinden değerlendirildiğinde, Kur'an yorumunun oldukça erken bir tarihten (Zeyd b. 'Alî, ö. 120/737, Ğarîbu'l-Kur'ân) itibaren dilbilimsel temelde icra edilmeye başladığı söylenebilir. Ancak bu dilbilim tartışmalarını hem kısmen önceleyen hem de yaklaşık iki asır boyunca (II. ve III. asırlar) onlara eşlik eden teolojik/kuramsal tartışmaların varlığını da biliyoruz. Bu çerçevede Kur'an'ın Hz. Peygamber'den ya da sahabeden nakledilen bilgiler (*rivayet*) dışında (*re'ý ile*) tefsir faaliyetine konu edilip edilemeyeceği, birden çok anlama hamedilmesi mümkün olan (*müteşâbih*) âyetlerin yorumlanmasının (*te'vil*) doğru olup olmayacağı, dilin edebî gücünü kullanan ve insan aklının doğrudan kavramakta güçlük çektiği hususları ihtiva eden Kur'an ifadelerinin gerçek anlamlarının dışına (*mecâz*) çıkarılmasının mümkün olup olmadığı gibi hususlar öncelikli tartışma alanlarını oluşturmaktadır. Dilbilimsel ve teolojik uzantılara sahip bu tartışmalar İslam düşüncesinin bir taraftan Kur'an'ın nasıl yorumlanacağı sorusuna diğer taraftan varlığa ve Tanrıya ilişkin düşünmenin nasıllığı ve bu düşünümü naslar üzerinden gerçekleştiriminin imkânı sorusuna/sorununa verdiği cevapları/tepkileri şekillendirmiştir. Bu itibarla başat kavramları

üzerinden bu tartışmalara kısaca bakmak yararlı olacaktır.

1.1. Te'vil-Tefsir

Hz. Peygamber'in, "Kim Kur'an'ı kendi re'yi ile tefsir ederse (Kur'an hakkında konuşursa) cehennemdeki yerine hazırlansın." (Tirmizî, "Tefsîr" 1) buyurduğu rivayet edilmektedir. Hz. Ebû Bekr ve Ubeyy b. Ka'b gibi sahabenin ileri gelenlerinin Kur'an tefsiri konusunda çekinceli davrandıkları da kayıtlarda yer alır.¹ Bununla birlikte bu hadiste sakıncalı olduğu ifade edilen hususun ne olduğu, yani Kur'an'ı re'y ile tefsir etmenin ne anlama geldiği tartışılmış ve Arap dilinin kurallarını bilmeden, sahabe neslinin açıklamalarını dikkate almadan yapılan yorumların bu kapsama gireceği ifade edilmiştir.² el-Mâtürîdî (ö. 333/944) Kur'an'ın herhangi bir âyetinin anlamı hakkında kesin yargıda bulunmanın (anlama Allah'ı şahit tutmanın) ancak sahabeye mahsus olduğunu ve buna "tefsir" denileceğini, sahabe sonrasındaki nesillerin (fukahâ) ise ancak âyetlerin muhtemel anlamlarını tespit edip bunlar arasında ihtiyatlı tercihler yapabileceğini, bunun adının da "te'vîl" olduğunu kaydeder.³ Çağdaşları arasında yaygın bir kabul gördüğünü söylemek mümkün olmasa da⁴ el-Mâtürîdî'nin bu tespiti hem sonraki dönemde yaygın kabul gören yerleşik bir ayrıma dönüşmüştür hem de tefsir ve te'vîl kavramlarının en belirgin farklılığına işaret etmektedir. Usulde te'vîl kavramı kabaca, lafzın zahiri anlamından bir delil yoluyla uzaklaşıp ikincil anlamı ön plana çıkarmaya işaret eder. Bu bakımdan te'vîl, lafzı hakiki anlamından mecaz anlamına hamletmek demektir.⁵ Kelamcılar tarafından bu kavram, naslarda bulunan ve zahiri manalarıyla Allah'a nispet edilmeleri sakıncalı görünen birtakım tasvirlerin (haberî sıfatların) aklî ve dilsel yoruma tabi tutulması anlamında kullanılmıştır.⁶ Bu bağlamda el-Ğazzâlî (ö. 505/111) te'vilin yapılabilmesi için naslarda geçen lafızların zahiri anlamlarının kastedilmesinin imkânsız olması gerektiğini kaydeder. Özellikle haberî sıfatların te'vîl edilmesi faaliyetine karşı en sert muhalefeti sergileyen Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) dahi "Haceru'l-Esved Allah'ın yeryüzündeki sağ elidir.", "Mü'minin kalbi Rahmân'ın parmaklarından ikisi arasındadır." ve "Rahmân'ın nefesini Yemen tarafından alıyorum." şeklindeki üç hadisi te'vîl etmek zorunda kaldığını söyleyen el-Ğazzâlî'ye göre Ahmed b. Hanbel'in bu te'villere mecbur kamasının sebebi, ilgili nasların zahiri anlamlarına hamledilmesinin aklen imkânsız olmasıdır.⁷ el-Ğazzâlî'nin bu tespiti, Mâlik b. Enes (ö. 179/795) ve daha önceki kimi

¹ Bk. Necmuddîn 'Umer en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr* (Manisa: İl Halk Kütüphanesi, nr. 66/1) vr.3^a; (Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide, nr. 15) vr. 1^b-2^a.

² en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 66/1) vr.3^a; (Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide, nr. 15) vr. 1^b-2^a; Ahmed b. el-Huseyn b. 'Alî el-Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, thk. A. 'Abdulhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003) C. III, s. 540.

³ Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu ve dğ. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010) C. I, s. 3-4.

⁴ Nitekim el-Mâtürîdî'nin çağdaşı et-Taberî (ö. 310/922) te'vîl kelimesini tefsir ile eş anlamlı olarak kullanır. Benzer şekilde Ebû 'Ubeyde (ö. 209/824), Ebû 'Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), el-Muberrred (ö. 285/898) gibi el-Mâtürîdî'den önce yaşamış bilginler de bu iki kavramı aynı anlamda kullanmaktadır. Bk. Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: el-Hey'etu'l-Mısıriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1974) C. IV, s. 192; Muhammed b. 'Alî et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhati'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. 'Alî Dahrûc (Beyrût: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996) C. I, s. 492; Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017) s. 62.

⁵ Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Ğazzâlî, *el-Mustasfâ fi 'ilmi'l-usûl*, thk. M. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993) s. 196.

⁶ Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, s. 73.

⁷ Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Ğazzâlî, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, nşr. Muhammed Bedruddîn el-Halebî (Kâhire/İstanbul: Matbaatu's-Sa'âde, 1907) s. 9-10.

otoritelere atfedilen, “Allah’ın arşa istivası malumdur, keyfiyeti meçhuldür, bu konuda soru sormak ise bidattir”⁸ mottosunda ifadesini bulan selefi düşüncenin⁹ Tanrı hakkında (naslar üzerinden) konuşmanın imkânını sınırlayıcı tavrının açıkça yetersiz olduğunu göstermektedir. Bu selefi tavır İslam düşüncesinin ilerleyen dönemlerinde her türlü te’vil faaliyetine eşlik eden, yer yer bu faaliyeti sınırlayan ve denetleyen bir unsur olarak varlığını muhafaza etmiş olsa da, III. asrın sonlarından itibaren el-Eş’arî (ö. 324/935)¹⁰ ve el-Mâtürîdî gibi teoloji alanında sonradan kurucu düşünür (mezhep imamı) kabul edilecek bilginler tarafından geliştirilen ılımlı yaklaşım giderek daha belirleyici hale gelmiş görünmektedir. Bu yaklaşım bir taraftan Mu’tezile ve Cehmiyye gibi fırkalara atfedilen aşırı yorumları diğer taraftan da Mâlik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, ‘Usmân b. Sa’îd ed-Dârimî (ö. 280/894) gibi isimlerin aşırı kısıtlayıcı tavrını mutedilleştirmiş, te’vil faaliyetini büsbütün reddedip naslar üzerinden Tanrı hakkında konuşmanın imkânını yadsımak yerine bu faaliyeti *aklî, dinî ve dilbilimsel kriterler üzerinden nesnelleştirme* girişiminde bulunmuştur. Bu yönüyle Eş’arî-Mâtürîdî tavrın Mu’tezile-Ehl-i Hadîs ikilisinin savunduğu yaklaşımların ödediği bedelleri gören ve onların tecrübesini bir üst aşamaya taşıyan bir tavır olduğunu söylemek mümkündür. Te’vilin dilsel kriterleri Mu’tezile kelamcıları tarafından daha önce belirli ölçüde dikkate alınmış ve tartışılmış olduğu için, Eş’arî-Mâtürîdî gelenekte buna teolojik kriterler ilave edilmiş, böylece nasların salt aklî ve dilbilimsel düzeyde yorumlanmasından neşet edebilecek aşırı yorumlar dengelenmiştir. Örneğin, el-Mâtürîdî bir taraftan naslarda geçen ve ilk bakışta teşbih ve tescim fikrini andıran ifadelerin insan idrakini aşan durumlar olduğunu, bu gibi müteşabih ifadelerin dildeki anlamları üzere anlaşılmasının doğru olmadığını savunmuş, diğer taraftan naslarda geçen bu tür ifadelerin her zaman te’vil edilmesinin de doğru olmayacağını, zira Allah’ın insanları bu ifadelerle imtihan ettiğini söylemiştir.¹¹ [“*Rahman Arş’a istiva etmiştir.*” (Tâhâ 20/5)] âyetinde geçen istiva kavramının tefsiri sadedinde el-Mâtürîdî Allah’ın fiil ve sıfatları itibariyle aşkın olduğunu, dolayısıyla hem naslarda geçen ifadelerle aynıyla iman etmenin, hem de yaratılmışlara ait nitelikleri O’na izafe etmekten kaçınmanın gerekli olduğunu söylemiştir.¹² Böylelikle bu yaklaşım, özellikle Allah’ın zatı, sıfatları ve fiilleri söz konusu olduğu zaman, bu konudaki âyetlerin nasların bütününden elde edilen genel Allah tasavvuruna dayanılarak yorumlanmasını öngörmektedir. Bu husus Mu’tezile tarafından açık bir itirazla karşılanmış olmamakla beraber onlar naslardan Allah hakkında herhangi bir genel yargıya ulaşmak yerine, öncelikle bu tür yargıların metafiziksel düzeyde akli olarak temellendirilmiş olması gerektiği kanaatindeydi. Uzantılarını hüsn-kubh, salah-aslah gibi tartışmalarda takip edebileceğimiz bu bakış açısı el-Kādî ‘Abdulcebbar (ö. 415/1025) tarafından,

⁸ Bk. Ebû Mansûr ‘Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlu’l-dîn*, thk. Ahmed Şemsuddîn (Beyrût: Dâru’l-Kutub’l-İlmiyye, 2002) s. 132; İbrâhîm b. Musa eş-Şâtîbî, *el-İ’tisâm*, thk. Selîm b. ‘İyd el-Hilâlî (Riyad: Dâru İbn ‘Affân, 1992) C. I, 173.

⁹ Bu tavrın “selef tavrı” ya da “selef görüşü” olarak isimlendirilmesi yaygınlık kazanmış olmakla birlikte problemlidir, çünkü başta İbn ‘Abbâs olmak üzere sahabe ve tâbi’ün neslinden pek çok isimden bu tür nasların (örneğin hurûf-u mukattaa’nın) te’viline dair ifadeler rivayet edilmektedir. Bu nedenle bu tavrın “selefi” tavrı olarak nitelendirilmesi daha dikkatli bir tercih olabilir.

¹⁰ Eş’arî kelamında en azından el-Cuveynî (ö. 478/1085) ile birlikte haberî sıfatların te’vilinin başlamış olduğu kesindir. Ancak bunun da öncesinde bizzat Ebu’l-Hasen el-Eş’arî’nin kendisinin, açıkça bir ilke olarak zikretmeksizin kimi haberî sıfatları te’vil ettiği bilinmektedir. eş-Şehristânî (ö. 548/1153) ve el-Bağdâdî (ö. 429/1037) bunu açıkça ifade ederler. Bk. Ebu’l-Feth Muhammed b. ‘Abdulkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Emir ‘Alî Mehnâ, ‘Alî Hasen Fâ’ûra, (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1993) C. I, s. 114; el-Bağdâdî, *Usûlu’l-dîn*, s. 132.

¹¹ Bk. Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, s. 74-75.

¹² Bk. el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, C. IX, s. 181.

“Sözün sahibinin varlığına ve sıfatlarına dair akli bilgi olmaksızın Kur’an kendi başına kendi anlamına delâlet edemez” şeklinde ifade edilmiştir.¹³ Buna göre Allah’ın varlığının yanı sıra vahdaniyet (birlik) adalet, hikmet, kudret gibi nitelikleri de aklen ispatlandıktan sonra Kur’an’ın (hem muhkem hem müteşabih) âyetlerinden teolojik çıkarımlar yapmak mümkün olacaktır. Geç dönem Eş’arî kelâmcıları tarafından da kısmen kabul gören¹⁴ bu düşünce, hem nas yorumunun hem de Tanrı hakkında konuşmanın zeminini rasyonel olarak inşâ etme çabası olarak değerlendirilebilir.

1.2. Mukhem-Müteşabih

Te’vîl tartışmasında Eş’arî-Mâturîdî yaklaşımın teolojik kriterler üzerinde durması ve nasların bütününden edinilen genel kelimeler paradigması üzerinden tikel nasların yorumlanmasını öngörmesi, herhangi bir konudaki naslar içerisinde hangilerinin yorum/te’vil faaliyetine konu edileceği sorusunu gündeme getirmiştir. Bu durumda yorum faaliyetine konu olan naslar *müteşabih*, onları yorumlarken esas alınacak olanlar ise *muhkem* kategorisinde sayılacaktır. Ne var ki naslardan hangilerinin muhkem hangilerinin müteşabih olduğunu belirleme noktasında açık ve herkesin uzlaştığı kriterlerden söz etmek mümkün değildir. Muhkemlerin belirlenmesi noktasında Hz. Peygamber’den ya da sahabe neslinin ileri gelenlerinden nakledilmiş rivayetler bulunmamaktadır. Bunun sonucunda her ekolün muhkem ve müteşabih nasları tespit konusunda kendi ilkelerini kriter olarak benimsemesi söz konusu olmuştur. Bu çerçevede Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210), muhkem ve müteşabihleri belirleme konusunda bütün kelimelerin kendi ilkeleri uyarınca hareket edip mezhep ilkelerine uyan âyetleri muhkem, diğerlerini müteşâbih saydıklarını ve bunun hem Mu’tezile hem Ehl-i sünnet tarafından sergilenen ortak bir davranış olduğunu kaydeder.¹⁵ Takdir edileceği üzere bu durum, müteşabih âyetlerin muhkemler üzerinden yorumlanmasını öngören kritere yüklenen nesnellik niteliğini tartışmalı hale getirmektedir.

Diğer taraftan el-Kādî ‘Abdulcebbar, özellikle Allah hakkındaki ifadeler söz konusu olduğunda, anlama delalet etme açısından muhkem ile müteşabih arasında bir fark olmadığını açıklıkla ifade etmektedir.¹⁶ Çünkü nas ister muhkem olsun ister müteşabih, manaya delalet edebilmesi için mütekelliminin nas dışından (akıl yoluyla) bilinmesi gerekmektedir. Bu durumda Mu’tezile kelamı açısından bakıldığında kendi mütekellimi (Allah) hakkında bildirimde bulunan naslar Tanrı hakkında konuşmanın aslî zeminini değil, yardımcı unsurlarını oluşturacaktır.

1.3. Hakikat-Mecâz

Dilde ve özel olarak naslarda (Kur’an ve hadislerde) mecazın varlığı İslam düşüncesinde genel kabule tekabül ediyorken bu konuda karşıt iki marjinal tutum daha bulunmaktadır. İlkine göre mecaz yalan ile eşdeğerdir, dildeki mevcudiyeti tartışmalıdır ve naslarda bulunması söz konusu değildir. Zahirilere nispet edilen bu tutumun karşıt kutbundaki diğer marjinal tutum ise fiillerin insana isnadını mecaza hamleden, bu tür ifadeleri tıpkı “yağmur yağdı”, “duvar yıkıldı”

¹³ Bk. el-Kādî ‘Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, thk. ‘Adnân Zerzûr (Kâhire: Dâru’t-Turâs, ts) C. I, s. 1-4.

¹⁴ Bk. es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, *Şerhu’l-mevâkif*, Çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2015) C. I, s. 442.

¹⁵ Bk. Muhammed b. ‘Umer b. el-Huseyn Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1981) C. VII, s. 188-189.

¹⁶ el-Kādî ‘Abdulcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, C. I, s. 6.

ifadeleri gibi mecâz-ı aklî kategorisinde sayan ve gerçek failin yalnızca Allah olduğunu savunan Cehm b. Safvân'a (ö. 128/745-46) atfedilir. Bir başka açıdan mecaz konusunda üç ana eğilimi birbirinden ayırmak mümkündür. İlki mecazı kendi mezhep ilkeleri ile uyuşmayan dinî metinleri yorumlamak üzere silah olarak kullanan Mu'tezile'nin tutumu; metnin literal anlamının aşılmasına karşı çıkan ve Kur'an'daki "müphem" (kapalı) ifadelerin sadece Allah tarafından bilineceğini, dolayısıyla bu ifadelerin yorumlanmaması gerektiğini savunan Zahirîlerin tutumudur. Zahirîler bu tutumlarını, mecazın sadece Kur'an'daki değil, dildeki mevcudiyetini de inkâr edecek kadar ileri götürmüşlerdir. İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/ 1350) dildeki kelimelerin hakikat-mecaz diye ayrılmasının aklî, dinî ya da dilbilimsel herhangi bir delili olmadığını savunur. Üçüncü tutum ise bu iki aşırı uç arasında bir orta yol bulmaya çalışan Eş'arîlerin tutumudur.¹⁷ Aslında mecazın varlığına dair bu tartışma bir bakıma yorumun sınırlarını tartışmak anlamına gelmektedir ve kökeninde dilin kaynağına dair görüş farklılıkları yer almaktadır. Dilin toplumsal uzlaşım (*muvaza'a*) ile oluştuğunu düşünen Mu'tezile'nin karşısında onun Allah tarafından verilmiş (*tevkîfi*) olduğunu düşünen Zahirîler yer alır. Bu tartışmanın ardında ise insan bilgisinin en temelde dili inşâ edecek kudrete sahip olup olmadığı, bilginin kaynağının vahiy olup olmadığı meselesi yer alır. Husn-kubh meselesinde tezahür ettiği üzere Mu'tezile insan aklının müstakil olarak bilgi kaynağı olduğunu kabul etmiş, Zahirîler bunu tam karşıtı bir konumda yerleşmişlerdir. Eş'arîlerin konumu ise bu ikisi arasında bir orta yol bulma çabası olarak değerlendirilebilir.

Kıyasu'l-ğâib 'ale's-şâhid ilkesine dayalı Mu'tezilî epistemolojiye göre, Tanrı, ahiret, melekler vb. metafizik (duyu idrakine konu olmayan) bahislere dair bilgi duyular âleminden elde edilmiş verilerden yola çıkılarak inşâ edilir. el-Kādî 'Abducebbar'ın kaydettiği üzere duyular âleminde aklın bilgiye ulaşma yolları üçe ayrılır.¹⁸ İlki her fiilin bir faile delalet etmesi gibi, bir şeyin *doğruluğuna/geçerliliğine* ve *zorunluluğuna* delâlet eden delil türüdür. İkincisi, bir insanın halinden onun yalan söylemesinin mümkün olmayacağı sonucuna varmamızda olduğu gibi, gerekçeler ve seçimlerle delâlet eden delil türüdür. Üçüncüsü ise, *muvaza'a* ve kasıt yolu ile sözün anlamına delâlet eden delil türüdür. İlk delil bizi Allah'ın varlığı ve birliğini, ikincisi adaletini, üçüncüsü de emir ve nehiyelerini bilmeye götürür.¹⁹ Bu aşamaları ile işletildiğinde *kıyasu'l-ğâib 'ale's-şâhid* ilkesi öncelikle insanın bedhî olarak, âlemdaki bazı şeylerin insan kudreti ile yapılamayacağını kavramasını sağlar. Böylelikle bu şeylerin failinin bizim dışımızda mevcut olduğu anlaşılabilir olur. Cisimlerin, hareket, sükûn gibi arazlarla birlikte algılandığını fark ettiğimizde onların sonradan yaratılmış olduğunu kavrarız. Bu durum, onları yaratan failin kadîm/ezelî olduğuna da delâlet eder. Böylece biz akıl yoluyla *Kadîm* (ezeli), *Kâdir* (kudret sahibi), *Âlîm* (bilen) ve *Hayy* (diri/hayat sahibi) olan bir varlığın ispatına ulaşmış oluruz. Bu şekilde naslara müracaat etmeksizin salt akıl yürütme yoluyla Allah'ın ve sıfatlarının bilgisine ulaşıldığı zaman, O'nun hangi fiilleri yapmayı seçeceğini ve hangi fiilleri yapmayı seçmesinin mümkün olmayacağını biliriz. O'nun âlim olduğunu bildiğimizde, çirkin şeylerin çirkinliğini de biliyor olması gerektiğini de biliriz. O'nun çirkin şeyden müstağni olduğunu bildiğimizde, kendisinin bu müstağnilikliğini biliyor olması gerektiğini de biliriz. Bu delil bizi

¹⁷ Bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İşkâliyyâtü'l-kırâe ve âliyyâtü't-te'vîl* (ed-Dâru'l-Beydâ-Beyrût: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 2005) s. 126-127.

¹⁸ Bk. el-Kādî 'Abducebbar, *el-Muğnî fî evbâbi't-tevhîd ve'l-'adl (İ'câzu'l-Kur'ân)*, thk. Emîn el-Hûlî (Kâhire, Vizâretu's-Sekâfe, 1962) C. XVI, s. 439.

¹⁹ Bk. Ebû Zeyd, *İşkâliyyât*, s. 131.

Allah'ın “adil ve hikmet sahibi olduğunu, çirkin şeyleri yapmayacağını, yapılması gerekli şeyleri yapmayı da ihmal etmeyeceğini, çirkin şeyleri emretmeyeceğini ve bütün fiillerinin güzel olacağını” bilmeye götürür. Allah'ın birliği ve adaleti konusundaki bu bilgiye ulaştığımızda, artık O'nun kelamını bilme ve vahyini anlama imkânımız var demektir.²⁰

Genel olarak Mu'tezile'nin mecaz anlayışının ardında ilahî kelamı yorumlamanın metafizik temellendirilişine dair bu yaklaşımın yer aldığını söylemek mümkündür. Nitekim bir belagat terimi olarak mecaz ana hatları ile biri kelimedede diğeri cümlede olmak üzere ikiye ayrılır. İlkine *mecâz-ı luğavî*, ikincisine *mecâz-ı aklî* denilir. Kelimelerdeki mecazda bir kelimenin toplumsal uzlaşım tarafından (vaz'î olarak/muvaza'a yoluyla) belirlenmiş olan aslî anlamından başka bir anlama intikal etmiş olması söz konusudur ve bu iki anlam arasında bir *alakanın* var olması beklenir. Eğer bu alaka “benzerlik” ise mecazın adı “istiare” olur, benzerlik dışında bir şey ise o zaman buna “mecâz-ı mürsel” adı verilir. Bu açıdan bakıldığında kelimelerdeki mecazın tespit ve tasnifi dilbilimsel kurallar üzerinden nesnel bir zemine kavuşturulmuş görünmektedir. Ancak mecaz cümle düzeyinde (isnatlarda) gerçekleştiği zaman durum farklılaşır. Bu noktada Eş'arî-Mâturîdî kelamı açısından, sözün içerisinde mecazın kastedilmiş olduğunu gösteren dilsel bir karinenin bulunması gerekmektedir ve böyle bir karine olmaksızın cümledeki isnadın mecaz olduğunu iddia etmek nesnel temelden uzaklaşmak anlamına gelir. Ne var ki Mu'tezile, yukarıda değinildiği üzere, Allah ve sıfatları hakkındaki temel tasavvuru nas öncesinde akıl yürütme yoluyla inşâ etmiş olduğu için, bu tasavvura uygun düşmeyen isnatları mecaz-ı aklî kapsamında değerlendirmektedir. [“*Orada yıkılmak isteyen bir duvar buldular.*” (el-Kehf 18/77)] âyetinde “isteme” fiilinin duvara (cansız bir varlığa) isnat edilmiş olması mecaz-ı aklî örneğidir. Burada fiilin cansız bir varlığa isnat edilmiş olması, ifadenin mecaz olduğuna dilsel ve aklî düzeyde delâlet etmektedir. Burası Eş'arî-Mâturîdî kelamı ile Mu'tezile kelamı arasındaki ortak noktadır. Ancak [“*De ki: Allah dilediğini saptırır.*” (er-Ra'd 13/27)] âyetindeki isnatta iki ekol arasında farklılaşma kendisini gösterir. Eş'arî-Mâturîdî kelamı açısından burada cümle içerisinde mecaza delalet eden herhangi bir unsur söz konusu değildir, çünkü “saptırmak” fiilinin Allah'a isnadı aklen ve dinen mümkündür. Nihayetinde Allah, sonsuz kudret ve sınırsız irade sahibidir, dilediğini yapabilir. Böylelikle zat-sıfat ilişkisinde irade ve kudret kavramlarını merkeze alan Eş'arî-Mâturîdî kelamı için bu tür nasları mecaza hamletmenin herhangi bir gerekçesi bulunmamaktadır. Ancak Mu'tezile, nas yorumunun temeline akıl yürütme ile inşâ edilmiş metafiziksel tasavvurları yerleştirdiği için, bu tasavvurlar açısından bakıldığında, adalet ve hikmet sahibi olan bir failin, özünde çirkin olan “saptırma” fiilini icra etmesi söz konusu olamaz; dolayısıyla buradaki isnat, tıpkı “isteme” fiilinin duvara isnat edilmesinde olduğu gibi, mecaz-ı aklî kapsamında değerlendirilmelidir. Netice olarak Mu'tezile Allah'ın kelamındaki kastına ulaşmanın yolu olarak dilsel delillerden daha öncelikli kabul ettiği aklî delillere vurgu yaparken Eş'arî-Mâturîdî kelamı öncelikli olarak dilsel delilleri dikkate almaktadır.

2. TEFSİR BAĞLAMINDA TANRI HAKKINDA KONUŞMANIN SINIR VE KOŞULLARI (TEŞBİH-TENZİH TARTIŞMASI)

Tanrı hakkında konuşmanın insan idraki açısından en zorlu yönü, insan bilgisinin büyük oranda duyu verileri ile işliyor olmasıdır. Aristoteles (ö. MÖ. 322) duyu verilerinin bize varlığı ne ise o olarak sunduğunu söylemiş ve varlığın değişik varoluş biçimleri olarak kategorileri belirlemiştir.

²⁰ Bk. Ebû Zeyd, *İşkâliyyât*, s. 131-132.

Buna göre biz şeyleri algılamak onları zaman, mekân, nicelik, nitelik, iyelik, etkinlik, edilginlik, ilişki gibi kategorileri içerisinde algılarız.²¹ Bunlar varlığın kendisinde bulunan, ona arız olan nitelikler olup insan tarafından varlığa yüklenmiş değildir. Ancak Kant (ö. 1804) felsefesinde bu kategoriler varlığın asli özellikleri değil, onlara zihin tarafından dayatılan idrak şablonları olarak tasavvur edilmiştir. Kant'a göre bizim varlığı ne ise o olarak idrak etme konusunda kesin bir kanaate sahip olmamız mümkün değildir, ancak onu belli kategoriler altında idrak ettiğimiz de açıktır. Kendinde şeyin bilgisi spekülâtif olsa da, şeylerin bize görüldüğü fenomenal biçimi bizim bilgi zeminimizi oluşturur. Böylelikle bilgi, duyu verileri ile zihin kategorilerinin birleşmesinden neşet eder. Başta Hegel (ö. 1831) olmak üzere pek çok filozof tarafından eleştirilmiş olsa da, Kant'ın çizdiği bu çerçeve insan bilgisinin çerçevesinin en genel hatlarını betimliyor görünmektedir. Bu durumda hakkında herhangi bir doğrudan duyu deneyimine sahip olmadığımız alanlarda konuşmak sorunsallaşmaktadır. Düşünce tarihinde bu sorunsalın farkında olduğuna dair çok sayıda örnek bulmak mümkündür. Bunlar içerisinde el-Ğazzâlî'nin *Tehâfutu'l-felâsife* isimli eserini saymak mümkündür. el-Ğazzâlî orada insan aklının duyu verilerini kullanmadığı gayb alanında burhan sınıfına dâhil edilecek türden açık ve kesin bilgi inşâ edemeyeceğini, bu yüzden İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Fârâbî (ö.339/950) gibi İslam filozoflarının mantıkta kendi benimsedikleri kaideleri metafizikte ihlal ettiklerini, duyu verilerinin kullanılmadığı gayb alanında kesin yargı bildiren ifadeler kullandıklarını söylemektedir.²² Bunun öncesinde de özellikle Ehl-i Hadîs âlimleri naslarda geçen ve Allah'ın zatı ya da sıfatları hakkında bildirimde bulunan kimi ifadelerin te'vil edilmesine karşı çıkarken esasen Tanrı hakkında akli düzeyde konuşmanın zorluğunu fark etmiş görünmektedirler. Çünkü onlar insanın akıl yürütme yolu ile Tanrı hakkında yargılara varmasını sakıncalı görmüşler, bu tür yargıların iki aşırı uçtan birine münce olmasından çekinmişlerdir. Bu aşırı uçlardan biri naslardaki Tanrıyı niteleyen ifadeleri literal olarak anlayıp bu literal anlam üzerinden antropomorfik bir Tanrı tasavvuru inşa eden müşebbihe-mücessime ekolu iken diğeri bunun tam karşıt kutbunda yer alan ve naslardaki bu tür ifadeleri kategorik olarak mecaza hamleden, "*Allah'ın dostu olmaz, Allah dost edinmekten münezzehtir, dolayısıyla Allah İbrâhîm peygamberi dost edinmemiştir*"²³ diyecek kadar aşırı tenzihçi konumda bulunan el-Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) gibi isimlerin yaklaşımıdır. Anlaşılan o ki Ehl-i Hadîs âlimleri naslarda geçen bu tür ifadelerin yorumuna girildiği zaman insan aklının nesnel kriterler bulmakta zorlanacağını fark etmiş ve bu duruma tedirginlikle tepki vererek bu ifadelere iman etmenin ve yorumlarını yapmamanın gerekliliğini savunmuştur.

Takdir edileceği üzere Ehl-i Hadîs âlimlerinin bu noktadaki tedirginlikleri ve tavırları anlaşılabilir niteliktedir. Ancak yine de bu tavrın kalıcı bir çözüm olmadığı da ortadadır. Çünkü insanın hem Kant felsefesinde sınırları çizildiği gibi metafizik meselelerde akıl yürütmeye bir son vermesi söz konusu değildir hem de naslarda geçen ifadeleri hiçbir şekilde yorumlamadan, onları akıl yoluyla anlamlandırmadan öylece bırakmak mümkün değildir. İnsan akli metafizikten

²¹ Bk. Airstoteles, *Organon I*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: MEB yayınları, 1989) s. 4-64.

²² Bk. el-Ğazzâlî, *Tehâfutu'l-felâsife*, thk. Suleymân Dunyâ (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts) s. 153-154.

²³ Bk. 'Usmân b. Sa'îd ed-Dârimî, *er-Reddu 'ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebû 'Asım eş-Şevvâmî (Kâhire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 2010) s. 184; Şemsuddîn Muhammed b. 'Usmân b. Kaymâz ez-Zehebî, *el-'Arş*, thk. Muhammed b. Halîfe (Medine: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 2003) C. II, s. 219; Takiyyuddîn Ahmed b. 'Abdulhâlim İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, Derl. 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tibâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 2004) C. VIII, s. 142.

vazgeçemeyeceği gibi kutsal metinleri anlama nesnesi edinmeksizin okumayı da sürdüremez. Bu nedenle Ehl-i Hadîs âlimlerinin bu tavrı, ilk ortaya çıkışı itibariyle oldukça anlamlı ve yerinde olsa da, sürdürülebilir olmadığı için İslam düşüncesinin ana damarını oluşturamamıştır. Nitekim üçüncü asrın sonlarına gelindiğinde et-Taberî gibi Ehl-i Hadîs ekolünü sürdüren bir tefsirci, Kur'an'daki bu tür ifadelerin herhangi bir yorum faaliyetine tabi tutulmaksızın öylece bırakılmasının mümkün olmadığını görmüş ve sahabe-tâbi'un nesillerinden naklettiği rivayetler eşliğinde kendi yorumlarını yapmaya çalışmıştır. [*O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe istivâ edip onları yedi gök halinde düzenleyendir. (el-Bakara 2/29)*] âyetinde geçen *istevâ* fiilinin tefsiri sadedinde et-Taberî, bu fiilin Arap dilindeki anlamlarını saymakta ve ardından kelimenin “bir şeye üstün olmak, hâkim olmak” (*el-'uluvv ve'l-irifâ'*) şeklindeki anlamını tercih etmekte ve bu anlamın er-Rebî' b. Enes (ö. 139/757) tarafından da benimsendiğini nakletmektedir.²⁴ Daha sonra Ehl-i Hadîs âlimlerinin (muhtemelen kendi dönemindeki âlimlerin) bu konudaki itirazlarını eleştiren et-Taberî, “Allah Semâ'ya irtifa etti demek, önceden onun altında idi de sonra üzerine yükseldi demek değildir, bu gerekçeyle bu anlamı yadırgayanlara şaşarım”²⁵ demektedir. Yine döneminin Ehl-i Hadîs âlimleri ile girdiği bir tartışmada kendisine culus hadisi olarak bilinen ve Hz. Peygamber'in Arş'ta Allah ile birlikte oturduğunu ifade eden hadis sorulmuş, o da bunun imkânsız olduğunu söyleyerek şu beyti irat etmiştir:

سُبْحَانَ مَنْ لَيْسَ لَهُ أَنْيْسٌ ... وَلَا لَهُ فِي عَرْشِهِ جَلِيسٌ

Münezzektir, kendisinin hiçbir arkadaşı olmayan

Ve arşında kendisi ile birlikte oturana bulunmayan.²⁶

Bu tavrı ile dönemin Ehl-i Hadîs âlimlerinden oldukça sert tepkiler alan et-Taberî'yi el-Eş'arî, el-Mâturîdî gibi isimler de takip etmiş ve teşbih ile tevakkuf şeklindeki iki aşırı uç arasında mutedil yorumlar yapmanın imkânı aranmaya başlanmıştır. Aynı süreçte Mu'tezile içinde de, özellikle Ebû 'Alî el-Cubbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö. 321/933) ile birlikte bir dönüşüm başlamış ve bu dönüşüm sonraki Mu'tezile âlimleri ile de sürdürülerek daha mutedil tartışma noktaları oluşturulmuştur. Bu mutedil tartışma noktaları te'vîl faaliyetinin aklî ve dilbilimsel kriterler üzerinden yürütülmesi ve nasların genelinden çıkarılan Tanrı tasavvurlarının hem tikel naslarla olabildiğince uyumlu hem de aklın ilkeleri ile çelişmeyecek tarzda inşâ edilmesine yönelik çaba sarf edilmesi şeklinde özetlenebilir. Takdir edileceği üzere bu noktada belirsizliklerden söz etmek mümkündür ki bu da söz konusu te'vîl faaliyetinin daima açık uçlu kalmasına ve aklî/dilbilimsel standartlarda ifadesini bulan sağduyuya açıkça aykırılık teşkil etmediği sürece yorum faaliyetine alan açmaya sebep olacaktır. Dinî düşüncenin aklî ve naklî standartlarını oluşturma çabasını üstlenen kelâm disiplininin erken dönemlerde ağırlıklı olarak nas yorumu üzerinden şekillenirken ilerleyen dönemlerde daha felsefî tartışmalara girmek durumunda kalması bu sürecin tabi bir sonucu görünmektedir. Sürecin erken aşamalarında el-Eş'arî ve el-Mâturîdî gibi bilginlerin selefi Ehl-i Hadîs çizgisi ile aralarına mesafe koymaları ve nas yorumu salt literal düzlemde çıkarıp aklî

²⁴ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdulmuhsin et-Turkî (Kâhire: Dâru Heccr, 2001) C. I, s. 456.

²⁵ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, C. I, s. 457.

²⁶ Bk. Ya'kût b. 'Abdullâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ: İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993) C. VI, S. 2450.

ilkeler de dayandırmaya çalışmaları yer alır. Bu aşamada Ehl-i Hadîs ekolünün bu tür girişimlere yönelik tepkisi malumdur. Nitekim el-Eş'arî'nin *Risâle fi-stihsâni'l-havd fi 'ilmi'l-keîâm* isimli küçük hacimli eseri, bu tür tepkilere karşı bu yeni konumu savunma ve gerekçelendirmenin en açık ve önemli çabalarından birini temsil etmektedir. el-Ğazzâlî'nin felâsifeye yönelik eleştirilerini tikel meselelerle sınırlandırması, metodoloji ve epistemoloji sahasında onları belirli oranda da olsa zımnen benimseme olarak telakki edilmiş ve bu Fahrüddîn er-Râzî ile birlikte başlayan müteahhirûn döneminde dinî düşüncüyü naslardan üretme faaliyetinin aklî/felsefî temeller üzerine inşâ edilmesi söz konusu olmuştur. Bu dönemde artık kelâm disiplini felsefî mesaili neredeyse bütünüyle içine almış ve "âlim" portresi dilbilim, tefsir, hadis, fıkıh gibi alanların yanı sıra kelâm, mantık ve felsefe alanlarında da behre sahibi insanı temsil eder olmuştur.

SONUÇ: NASLARIN İŞLEVSSEL DİLİ VE FELSEFÎ TEMELLENDİRMENİN ZORUNLULUĞU

Kurucu nitelikteki dinî metinlerin pek çoğu gibi Kur'an dilinin de bilgi verici yönü kadar işlevsel yönü de bulunmaktadır. Çünkü bu tür metinler sadece muhataplarını bilgilendirmek ya da belli meseleleri onlar için tartışmaya açmakla yetinmez, aynı zamanda onları pratik yaşam çerçevesinde dönüştürmek isterler. Bu yüzden bu tür metinlerdeki dil, ağırlıklı olarak muhatap eyleme sevk etmeye yöneliktir. Kur'an ayetlerinin pek çoğunda tehdit, ta'riz, müjde, uyarı, teşvik, tesliye gibi yan unsurların bulunduğu müfessirler tarafından sıklıkla ifade edilir.²⁷ Buna bağlı olarak Kur'an Allah'ın zatından, sıfatlarından ve fiillerinden söz ederken salt bilgi vermeyi değil, belki ondan daha öncelikli olarak, muhatap toplumun Allah inancındaki sapmaların eleştirisini de hedeflemektedir. Örneğin ["*Gözler onu idrak edemez, O gözleri idrak eder.*" (el-En 'âm 6/103)] âyeti yaratılmış varlıkları ilahlaştıran müşriklere yönelik bir eleştiridir. Nitekim âyetin metin içindeki bağlamı bunu açıkça göstermektedir. Önceki âyetler şöyledir:

Bir de cinleri Allah'a bir takım ortaklar yaptılar. Oysa onları o yarattı. Bilgisizce Allah'a oğullar ve kızlar da isnat ettiler. Allah, onların niteledikleri şeylerden uzaktır, yücedir. O, gökleri ve yeri örnekleri yokken yaratandır. O'nun bir eşi olmadığı halde nasıl bir çocuğu olabilir? Hâlbuki her şeyi O yarattı. O her şeyi hakkıyla bilendir. İşte sizin Rabbiniz Allah. Ondandır başka hiçbir ilah yoktur. O her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O'na kulluk edin. O her şeye vekil (her şeyi yöneten, görüp gözeten)dir. (el-En'âm 6/100-102)]

Burada konunun tevhid/şirk meselesi olduğu açıktır. Bir bakıma müşriklere, "Elinizin altında bulunan, sizin hizmetiniz için yaratılmış bulunan varlıklardan ilah olmaz, gerçek ma'bud insan gözünün ya da zihninin kuşatma alanına sığmaz, aşkındır" mesajı verilmektedir. Bu mesajın işlevsel (performative) vurgusunun göz ardı edilmesi, metnin salt literal düzeye indirgenmesine ve yanlış yorumlara sebep olabilir. Benzer şekilde Rıdvan biati esnasında Hz. Peygamber'in elini tutup canları pahasına onunla birlikte kalma sözü veren mü'minleri öven ve müjdeleyen ["Sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Verdiği sözden dönen kendi aleyhine dönmüş olur. Allah'a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük bir mükâfat verecektir." (el-Feth 48/10)] âyetinde geçen "Allah'ın eli" ifadesi de, açıkça Allah hakkında bilgi vermeyi değil, işlevsel (performative) bir sonucu hedeflemektedir. Bu tür nasları salt literal

²⁷ Sadece et-Taberî'nin tefsirinden birkaç örnek olarak bk. et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, C. VIII, s. 427; C. IX, s. 11, 224; C. X, s. 599; C. XII, s. 186; C. XIII, s. 17; C. XIV, s. 159, 232; C. XV, s. 244; C. XVII, s. 647; C. XX, s. 362, 472, 607.

düzye okuyup Tanrı tasavvuru inşa etmenin yetersiz olacağı açıktır. Bu nedenle nasların “din dili”ne ait metinler oldukları, bilgi verici olmanın yanı sıra işlevsel boyutlara da sahip oldukları dikkate alındığında, Tanrı hakkında doğrudan ve sadece naslardan hareketle konuşmanın zor olduğu sonucuna varmak mümkündür. İslam geleneğinde te’vil faaliyetinin giderek daha felsefi bir karakter kazanmış olmasını ardında da zımmen bu durum yer almaktadır. Diğer deyişle naslardan yola çıkarak Tanrı hakkında konuşmanın zemini her bir nassın tikel olarak ve literal düzeyde okunması değil, onların genelinden çıkarılan tümel tasavvurlar ve aklın ilkeleri olmalıdır. İlk etapta sanılabileceğinin aksine bu tutum sadece Mu’tezile’ye mahsus değildir, aksine Eş’arîlik ve Mâturîdîlik gibi Sünnî kelamın ana ekollerini Ehl-i Hadîs/selefi bakış açısından ayırt eden nokta burasıdır. Vallahu a’lem.

KAYNAKÇA

Airstoteles, *Organon I*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: MEB yayınları, 1989.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İşkâliyyâtü'l-kırâe ve âliyyâtü't-te'vîl*, ed-Dâru'l-Beydâ-Beyrût: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabî, 2005.

ed-Dârimî, 'Usmân b. Sa'îd, *er-Reddu 'ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebû 'Asım eş-Şevvâmî, Kâhire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 2010.

el-Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *Usûlu'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsuddîn, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.

el-Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn b. 'Alî, *Şu'abu'l-îmân*, thk. A. 'Abdulhamîd Hâmid, Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003.

el-Curcânî, es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2015.

Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed b. 'Umer b. el-Huseyn, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.

el-Ğazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ fî 'ilmi'l-usûl*, thk. M. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.

-----, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, nşr. Muhammed Bedruddîn el-Halebî, Kâhire/İstanbul: Matbaatu's-Sa'âde, 1907.

-----, *Tehâfutu'l-felâsife*, thk. Suleymân Dunyâ, Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.

el-Hemedânî, el-Kâdî 'Abdulcebbar b. Ahmed, *Muteşâbihu'l-Kur'ân*, thk. 'Adnân Zerzûr, Kâhire: Dâru't-Turâs, ts.

-----, *el-Muğni fî evbâbi't-tevhîd ve'l-'adl (İ'câzu'l-Kur'ân)*, thk. Emîn el-Hûlî, Kâhire, Vizâretu's-Sekâfe, 1962.

el-Hamevî, Ya'kût b. 'Abdullâh, *Mu'cemu'l-udebâ: İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân 'Abbâs, Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.

İbn Teymiye, Takiyyuddîn Ahmed b. 'Abdulhalîm, *Mecmû'u fetâvâ*, Derl. 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tibâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 2004.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu ve dğ., İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.

Mavil, Kılıç Aslan, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*, İstanbul: İsam Yayınları, 2017.

en-Nesefî, Necmuddîn 'Umer, *et-Teysîr fî't-tefsîr*, Manisa İl Halk Ktp, nr. 66; Süleymaniye Ktp., Turhan Valide, nr. 15, vr. 1^b-2^a.

es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Kâhire: el-Hey'etu'l-Mısıriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1974.

eş-Şâtîbî, İbrâhîm b. Musa, *el-İ'tisâm*, thk. Selîm b. 'İyd el-Hilâlî, Riyad: Dâru İbn 'Affân, 1992.

eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdulkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir 'Alî Mehnâ- 'Alî Hasen Fâ'ûra, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdulmuhsin et-Turkî, Kâhire: Dâru Hecr, 2001.

et-Tehânevî, Muhammed b. 'Alî, *Keşşâfu istilâhati'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. 'Alî Dahrûc, Beyrût: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.

ez-Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. 'Usmân b. Kaymâz, *el-'Arş*, thk. Muhammed b. Halîfe, Medine: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 2003.

ABSTRACT**Conceptual Framework of Talking About God in The Context of Tafseer: Tashbih, Tanzih, Ta'weel and Muteshabih**

One of the dominant issues of the religious sciences in the Islamic tradition is the question of the possibility and quality of talking about God and gaybs in the linguisticity limited to perception and mind of human being. In this context, the similarity between God and created beings (tashbih) and the negation of this similarity (tanzih) seem to have occupied Philosophy as well as Kalam. Because the expressions that can be interpreted by centering one of the notions of the concepts of tashbih and tanzih are present in the Qur'an (and in many hadiths), and the hermeneutic process for understanding these expressions leads Tafseer to the necessary relationship with philosophy in terms of subject matter and terminology. Therefore, it is necessary to be able to comprehend and discuss subject matter and terminology in order to both follow the formation and development period of Tafseer and to make it possible to maintain its existence as an independent discipline in the contemporary period. This will mean that any commentary activity (to be considered) which is done by ignoring the debates on philosophy and in particular the field of philosophy of religion will be limited. Hence, in this paper, philosophical dimensions of the mentioned subject matter and terminology and its aspects related to interpretation will be emphasized.

Keywords: Tafseer, Religious Sciences, Philosophy of Religion, God, Ta'weel, Muteshabih.