

İSLÂMÎ İLİMLERDE İŞÂRÎ YORUM VE TE'VİL GELENEĞİ

Editör

Doç. Dr. Hasan YERKAZAN





Kitabın Adı : İSLÂMÎ İLİMLERDE İŞÂRÎ YORUM VE TE'VİL GELENEĞİ
Editör : Doç. Dr. Hasan YERKAZAN
Kapak : Fadime YILDIRIM
Mizanpaj : Doç. Dr. Hasan YERKAZAN

1. Baskı : Haziran 2020 ANKARA

ISBN : 978 - 625 - 7918 - 80 - 0

Yayın No. : 799

© Doç. Dr. Hasan YERKAZAN

Tüm hakları yazarına aittir. Yazarın izni alınmadan kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, çoğaltılması yapılamaz. Yalnızca kaynak gösterilerek kullanılabilir.

SONÇAĞ AKADEMİ

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/49 İskitler 06070 ANKARA

T / (312) 341 36 67 - GSM / (533) 093 78 64

www.soncagyayincilik.com.tr

soncagyayincilik@gmail.com

Yayıncı Sertifika Numarası: 25931

BASKI MERKEZİ



UZUN DİJİTAL MATBAA, SONÇAĞ YAYINCILIK MATBAACILIK TESCİLLİ MARKASIDIR.

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/48 İskitler 06070 ANKARA

T / (312) 341 36 67

www.uzundijital.com

uzun@uzundijital.com

MÂTÜRÎDÎ VE NESEFÎ'DE TE'VÎL METODOLOJİSİ

*Hüseyin DOĞAN**

Öz

İslâm kelâmcıları, dinî nassları anlamlandırma ve yeniden yapılandırma konusunda aklî, irfanî ve ilmî bir disiplin olarak algıladıkları te'vîle kendi eserlerinde sıkça başvurmuşlardır. Bu çerçevede te'vîl metodunu, kendi eserlerinde başarıyla uygulayan İslâm kelâmcılarının başında Mâtürîdî ve Nesefî gelmektedir. İslâm kelâmcıları açısından te'vîl, sadece bir kavram veya metnin gelişi güzel biçimde anlaşılması veya yorumlanmasının ötesinde, ilgili kavram ya da metinle alakalı bütün epistemolojik ve ontolojik hakikatleri ortaya koyan; insanı, yeni anlam ve keşiflerin arayışına sevk eden hatta birlikte var olmanın veya birlikte yaşamanın heyecan ve öz güvenine emanet eden bir dünyanın sermayesi durumundadır.

Bu çalışmada, ilk dönem İslâm kelâmcılarından Mâtürîdî ve Nesefî'ye göre te'vîl metodunun mahiyeti, kapsamı, dayandığı temel dayanakları ile te'vîl yapacak kişide bulunması gerekli bazı temel kıstaslara işaret edilecektir.

Anahtar Kavramlar: Kelâm, Mâtürîdî, Nesefî, İnsan, Te'vîl.

* Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.
Assoc. Prof., Kafkas University, Faculty of Theology,
Department of Kalâm and Islamic Sects. Kars, Turkey.
huseyindogan5555@hotmail.com; Orcid: 0000-0002-3509-5340

Methodology of Interpretation (Tawil) In Mātūrīdī And Nasafī

Abstract

The Islamic theologians frequently used the religious nasses in their own works as perceptions of meaningful, wisdom and scientific discipline in meaningful interpretation and reconstruction. In this context, the first of the Islamic theologians who apply the method of interpretation in their own works comes from Mādūrīdī and Neseḫī. In terms of the Islamic theologians, it is not only the understanding or interpretation of a concept or text, but all the epistemological and ontological truths associated with the relevant concept or text; it is the capital of a world that entrusts man to the search for new meanings and discoveries, and even entrusts him with the excitement and confidence of coexistence or coexistence.

In this article, first of all, some of the basic criteria which are required to be found in the person who will be the person who will make the foundation, the scope and the basis of the method according to the Islamic theologian Mātūrīdī and Neseḫī will be pointed out.

Keywords: Theology, al-Mātūrīdī, al-Nasafī, Human, Interpretation.

GİRİŞ

İslâm'da temel dinî ilke ve hükümleri anlamak ve yorumlamak gayesiyle ortaya çıkmış olan mezhepler, dinî nasrları kâhir ekseriyetle benimsedikleri ve kabul ettikleri kendi inanç, görüş ve yaklaşımları doğrultusunda okumaya ve yorumlamaya çalışmışlardır. Gerçekte ilâhî vahyi ve hakikati anlamak ve insanlığa açıklamak üzere neşet etmiş olan bütün insanî oluşumlar, zamanla içinde buldukları ya da varlık buldukları sosyo-psikolojik, kültürel ve siyasal gelişmelere âlet olarak yeni yeni anlam ve okuma modelleri geliştirmişlerdir. İslâm ve Kur'ân söz konusu olduğunda mezhepler, *akılcılık* ve *reyciliği* simgelerler. Bu nedenle İslâm'daki itikâdî ve siyasî yapılanmaları, aslında bu akılcılık ve reycilik minvalinde ele almak ve değerlendirmek gerekmektedir. Dolayısıyla vahyi anlamak ve murâd-ı ilâhîyi tespit etme hedef ve gayesiyle yola koyulduğunu söyleyen bütün itikâdî ve siyasî oluşumların kabul ettikleri ve savundukları inanç, görüş ve düşüncelerinin doğruluk boyutunu akla ve re'ye göre değil, en başta Kur'ân ve hadis nasrlarına göre değerlendirmek elzemdir. Çünkü akılcılık ve reyciliğin olduğu yerde öncelikli olan insan psikolojisi, toplumun beklentisi, siyasî ve ideolojik bazı beklenti ve tutumlardır. Bu bağlamda öncelikli olarak İslâm düşüncesinin temelini oluşturan dinî nasrların, değişik biçimde anlaşılması veya yorumlanmasına etki eden kimi faktörlerin iyice araştırılarak ortaya konması gerekmektedir.³⁶¹ Diğer bir deyişle, İslâm bilginlerinin ve özellikle de kelâmcıların, dinî nasrların anlaşılması ve yorumlanması bazında kendilerine özgü olmak üzere

³⁶¹ Hüseyin Doğan, *İslâm Kelâmcılarına Göre Dinî Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, 2. Baskı, (Bursa: Emin Yay., 2017), 18-19.

kurguladıkları ve sonradan da geliştirdikleri birtakım anlayış ve yaklaşım modellerinin, bilimsel ve nesnel ölçütler çerçevesinde iyice tetkik edilmesi lüzumu vardır.

Dinî nassların *dili* ve ifade tarzları, onların okunması, anlaşılması veya yorumlanmasında en önemli baş faktördür. Zira dil fenemoni, İslâm'da farklı farklı okuma, anlama ve yorumlama tarzlarının ortaya çıkmasında birinci derecede etkili olmuştur. İslâm kültür ve medeniyetinin odak noktasını oluşturan Kur'ân ve hadis metinlerinde geçen bazı kavram ve söz dizgelerinin, görünüşte/zâhiren birbirlerine aykırı anlamlar içermesi, insan-biçimci (antropomorfist) tasvirler ile çok anlama gelen (mecâzî) nitelikte ifade biçimlerinin kullanılmış olması, değişik anlam ve yorum biçimlerinin belirmesine neden olmuştur. İnsanlara özgü temel bazı düşünsel ve fikrîsel ayrılıklar ile birbirinden farklı yorum ve en özel ifadesiyle fırkalaşmalar, dinî metinlerin en belirgin özelliği olmamasına rağmen, özellikle de dinî nassların dili veya ifade biçimleri söz konusu bu ayrışmanın ve mezhepleşmenin en önemli sebebi olmuştur.³⁶² Bu nedenle dinî nassların dili, gerçekte itikadî ve siyasî bazı ayrılık ve grupların ortaya çıkışında belirleyici role sahip olan unsurlardan biri olarak karşımızda durmaktadır. Çünkü özellikle de Kur'ân metni, geldiği kaynak itibariyle ilâhî olduğu kadar, aynı zamanda da *dilsel* bir metindir.³⁶³ Bu sebeple belli bir dil ve belli bir anlayışla ortaya konan kutsal metin etrafında, söz konusu o metnin

³⁶² Mustafa Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'i Anlama Usûlü*, (İzmir: Akyol Matbaası, 1980), 7; Turan Koç, *Din Dili*, (İstanbul: İz Yay, 1998), 11-12.

³⁶³ Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-islâm*, (Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1971), 1: 6; W. Montgomery Watt, *Dinlerde Hakikat -Sosyolojik ve Psikolojik Bir Yaklaşım-*, trc. A. Vahap Taşan-Ali Kuşat, (İstanbul: İz Yay., 2002), 13.

ilk alıcısı ve ilk muhatapları hayattan ayrıldıktan belli bir süre sonra, dilsel metni yeniden anlama ve yorumlama konusunda değişik birtakım problemler gün yüzüne çıkmıştır.³⁶⁴ Başka bir söylemle Hz. Muhammed'den sonra insanlar bazında beliren ihtiyaç ve gelişen sosyo-kültürel olaylara göre açılı sürekli genişleyince kutsal metinleri algılama, anlama ve yorumlama bağlamında birtakım görüş ayrılıkları ya da düşünce farklılıkları yaşanmıştır.³⁶⁵

Dinî/dilsel içerikli metinlerin insanlarca anlaşılması veya yorumlanması, aynı zamanda bir yöntem sorununu da beraberinde getirmektedir. Öyle ki Kur'an'ın kendi metnine, gerek onda geçen kavram ve ifadeleri anlamaya veya yorumlamaya çalışmak gerekse de bu metni okuyanın ondan neler anladığını yine bu metne onaylatmak amacıyla yapılan bütün başvuru girişim ve gayretlerinde, genel olarak *te'vîl* metodu kullanılmıştır.³⁶⁶ Bilhassa da itikadî ve siyasî mezhepler, benimsedikleri ve savundukları dinî, itikadî, ahlâkî ve sosyo-kültürel yaklaşımlarını veya düşüncelerini ispat edebilmek ya da ileri sürmüş oldukları iddialarını doğrulayabilmek için dinî metinleri veyahutta nassları *te'vîle* başvurmak suretiyle anlamaya çalışmışlardır. Hatta denebilir ki bu bağlamda, insanca (suje) arzulanan talepler ve ihtiyaç duyulan özlemler, yine *te'vîl* metodu ve onun sağladığı imkânlarla karşılanmaya ve aşılmaya çalışılmıştır. Buna göre *te'vîl* kavramı, doğuş ve gelişim serüveni göz önünde bulundurulduğunda tarihî süreçte değişik anlam ve mahiyetlere mahal teşkil eden bir

³⁶⁴ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, (Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2001), 33.

³⁶⁵ Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 33.

³⁶⁶ Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, 23.

kavrama dönüşmüş olsa da kendilerini İslâm dairesi içerisinde değerlendiren hemen bütün itikadî ve siyasî grup ve mezheplerce benimsenmiş ve kullanılmıştır.³⁶⁷

Mu'tezîle, İslâm düşüncesinde akla en çok önem veren itikadî sistemlerden birisi olarak kabul edilmektedir.³⁶⁸ Çünkü Mu'tezîlî bilginlerin büyük bir kısmı, aklın ve onun ilkelerinin bilgi elde etmede veya ilâhî söylemi *te'vîl* hususunda oynadığı etkin role sürekli vurgu yaparak nakil-akıl ilişkisi tartışmalarında en aktif taraf olarak tarihî süreçteki yerlerini almışlardır. Mu'tezîle'nin böylesi bir tavrı benimsemesinde, hiç kuşkusuz Selefiyye'nin etkisi ve pozisyonu inkâr edilemez.³⁶⁹ Çünkü Selefiyye, Hz. Peygamber'le birlikte dinin tamamlandığını, bunun üzerine aklen bir şey ilave etmenin dini takviye etmek demek olduğu anlamına geleceğini savunmuş ve bu doğrultuda dinî nasslara yönelik herhangi bir müdahaleyi gerekli ve uygun görmemiştir.³⁷⁰ Selefiyye'ye göre yorum yapmak, nasslarda olmayanı söylemek anlamına gelmekte olup, bu bakış açısı da sonunda dine ilave yapmakla eşdeğer kabul edilmiştir.³⁷¹ Buna karşılık Ehl-i Sünnet ise, özellikle de Mâtürîdîler, nakil-akıl ilişkisi söz konusu olduğunda daha mutedil ve anlaşılır bir yol takip etmişlerdir. Onlar, "*sarîh akilla, sahîh naklin*" asla çatışmayacağını veya çelişmeyeceğini düşündükleri için, aklı vahyin hizmetine

³⁶⁷ Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, 23.

³⁶⁸ Neşşâr, *Neş'etü'l-Fikr*, 1: 17.

³⁶⁹ Muhammed Sa'îd Ramazan el-Bûtî, *es-Selefiyye (Merhaletün zemeniyyetün mubâreketün lâ-mezhebün islâmiyyun)*, (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-mu'âsır, 1411/1990), 124.

³⁷⁰ Bûtî, *Selefiyye*, 124-125.

³⁷¹ Muhammed 'Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlu müşkili'l-kur'ân*, nşr. Seyyîd 'Ahmed Sakar, (Kahire: Dâru't-türâs, 1393/1973), 32-33.

olarak başta kutsal kitap olmak üzere Hz. Peygamber'in açıklama, uygulama ve siyer-i nebîsine muvafık tarzda anlama ve yorumla tarzı ortaya koymuşlardır. Hiç kuşkusuz Mu'tezîlî kelâmcılardan devşirilen te'vîl anlayışı, zamanla Ehl-i Sünnet kelâmı ve özellikle de Mâtürîdî kelâmcılarda yansımaları bularak bunların oluşturdukları ve kaleme aldıkları eserlerinin önemli bir parçası haline gelmiştir. Daha özelde konuşmak gerekirse Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö.333/944) ve Ebu'l-Mu'in en-Nesefî (ö.508/1114) gibi başı çeken Ehl-i Sünnet kelâmcıları, kendi eserlerinde te'vîl metoduna ayrı bir yer açmışlardır. En başta Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu tefsir ve te'vîl ayrımı, dinî metinlere hangi açıdan ve ne şekilde yaklaşılacağına en büyük örneğini ortaya koymuştur. Tefsir ve te'vîl kavramlarının tarihî süreçteki anlam ve mahiyet farklılıklarına ve anlamsal dönüşümlerine işaret eden Mâtürîdî, te'vîlin hangi mekanizmalar üzerinden yapılacağını kendi eserinde açıkça belirtmiştir. Diğer yandan Mâtürîdî'yi en güzel biçimde tetkik eden en-Nesefî de te'vîlin Kelâm'daki önem ve değerini belirterek İslâm'da kimlerin te'vîl yapmasının uygun olup-olamayacağını belli ilkelere bağlayarak gerçekte Kur'ân'daki bilimsel ve ilmî te'vîlin kıstaslarını saptamıştır.

1. Te'vîl Kavramı ve Semantik Dünyası

“Te'vîl” kavramı, kaynak itibariyle “e-v-l” (أ-و-ل) kökünden türetilmiş olup Arapça “tef'îl” kalıbında bir mastardır. Bu kavramın türetildiği “e-v-l” kökü, “asla (orijine) geri dönmek”, “amaca yönelmek-gitmek” veya “herhangi bir şeyin son durumu ya da sonucu” gibi

anamlara gelmektedir.³⁷² Ayrıca “te’vîl”in, “herhangi bir şeyin başlangıcı ve ilk hareket noktası olması” gibi bazı anlamlar taşımış olduğu da kaydedilmektedir.³⁷³ Dilbilimci Ezherî (ö. 370/890) “te’vîl” kavramının semantik çözümlemesini yaptığı yerde bu kavramın, köken itibariyle Arapların zaman zaman bahtı (şansı) ters dönen, maddi durumu kötüleşip sıkıntı içerisine düşen kimseye yönelik olmak üzere kullandıklarını belirtmektedir.³⁷⁴ Zira Araplar, şansı yaver gitmeyen veya işi-gücü rast gelmeyen kimse için, “evvelellâhu şemlek” (*Allah, senin iki yakarı birleştirsin ya da Allah iki yakarı bir araya getirsin*) biçiminde duâ ederlerdi.³⁷⁵

İbn Fâris (ö. 395/1004) ise, “te’vil” kavramının türetildiği “e-v-l” (أ-و-ل) kökü ve bu kökün türevleriyle ilgili en ayrıntılı bilgiyi aktaran dilcilerdendir. Ona göre “e-v-l” (أ-و-ل) kökünün, herhangi bir işin başlangıcı ve öncesi veya sonucu ve bitimi olmak üzere iki temel anlamı vardır. Buna göre “ilk” anlamına gelen «el-Evvelü» (لولا) kavramı, daha çok birinci kök anlamıyla ilişkilidir.³⁷⁶ Bu nedenle, (لأول-و-ل) kavramı “dönmek

³⁷² Ebu'l-Hüseyin 'Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, nşr. 'Abdüsselâm Muhammed Harûn, (Beyrut: 1991), 1: 157; Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, (Beyrut: ts.), 28; Ebû Kâsım Râgıp el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garibi'l-kur'ân*, nşr. Kahraman Yay., (İstanbul: 1989), 114; es-Seyyid eş-Şerif 'Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1416/1995), 56.

³⁷³ Ebû Mansûr Muhammed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, (Kahire: Dâru'l-kâtibi'l-'arabî, 1967), 15: 458-459; Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn b. Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, (Beyrut: Dâru lisâni'l-'arab, ts), 1: 171; Ebû Nasr İsmâ'il b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-lüğa ve sıhahu'l-'arabiyye*, nşr. 'Ahmed 'Abdulgafûr el-'Attâr, (Mısır: 1956), 4: 1955-1957.

³⁷⁴ Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, 15: 458.

³⁷⁵ Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, 15: 458.

³⁷⁶ İbn Fâris, *Mu'cem*, 1: 159.

ve rucû‘ etmek” anlamına gelirken, bu kök “لوا” biçiminde “tef’îl” kalıbına sokulduğunda (عجراً) ve (در), yani “döndürdü ya da geri çevirdi” anlamlarına gelmektedir.³⁷⁷ Nitekim (ماهاأ يلا م كحلا لوا) ifadesinin anlamı, “*hükümü ehline/ilgililere ircâ etti, ulaştırdı*” demektir.³⁷⁸

Yine aynı kökten türeyen “el-iyâle” (علايلا) kavramı ise, “çekip çevirmek, yönetmek ve siyaset etmek” anlamlarına gelmektedir.³⁷⁹ Sözelimi yetki sahibi bir kişi, halkını/tebaasını iyi ve huzurlu biçimde idare ettiği zaman kendisine “*adam, halkını iyi yönetti/idare etti*” (مئيعر لجرلا لآ) denmektedir.³⁸⁰ Bununla ilişkili olarak bir kişinin hâne halkına veya ehl-i beytine “âle’r-racul” (لجرلا لآ) denir.³⁸¹ Zira kişinin ehl-i iyâli, ailesi ve yakınları yine kendisine râcidir, yani ona dönücüdür.³⁸² Görüldüğü üzere “e-v-l” (ل-و-أ) kökünün “tef’îl” kalıbına sokulmasıyla elde edilen “te’vîl”, sözlükte değişik anlamlara gelmektedir. Diğer taraftan İbn Manzûr (ö. 711/1311) da (te’vilü’l-keîâm - ملاكلا ليوات -) terkinin, *herhangi bir sözün veya ifadenin varacağı sonuç* anlamına geldiğini³⁸³; (عئشلا مئلا لوا) terkinin ise, *herhangi bir şeyi aslına döndürmek* olduğunu ve (عئشلا نء تلاء) ifadesinin de, *ondan geri döndüm* anlamlarına geldiğini kaydetmektedir.³⁸⁴

³⁷⁷ İbn Fâris, *Mu‘cem*, 1: 159-160.

³⁷⁸ Ebu’l-Ferec Muhammed b. Ya’kûb b. Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Dâru’l-ma‘rife, 1398/1978), 12-13.

³⁷⁹ İbn Fâris, *Mu‘cem*, 1: 159.

³⁸⁰ İbn Fâris, *Mu‘cem*, 1: 160.

³⁸¹ Ezherî, *Tehzîb*, 15: 457.

³⁸² İbn Fâris, *Mu‘cem*, 1: 159-160.

³⁸³ İbn Fâris, *Mu‘cem*, 1: 162.

³⁸⁴ İbn Manzûr, *Lisân*, 1: 172-173.

“Te’vîl” kavramının, “*henüz gün yüzüne çıkmamış bir olay ya da olgunun sonucunu haber vermek ve yorumlamak*” şeklindeki anlamından hareketle, herhangi bir sözü anlama ve yorumlama faaliyetinde özneye, yani yorumcuya oldukça geniş kullanım ve açıklama imkânı sunan etkin bir araç olarak işlev gördüğünü söylemek mümkündür.³⁸⁵ Öyle ki “te’vîl” lafzındaki bu kavramsal-semantic açılım, bu kavramla sıkça irtibatlandırılan hatta çoğu kez “te’vîl” kavramının yerine de kullanılan “tefsîr” kavramında bulunmamaktadır. Çünkü “tefsîr” kavramı, her ne kadar “açıklamak”, “beyân ve izâh etmek” gibi lügavî bazı anlamları içeriyorsa da bir şeyin sonucunu veya gerçekliğini bildirmek ya da varlık bulmamış olay ve olgunun sonucunun nereye varacağını önceden haber vermek ve çözümlemesini yapmak gibi bir içeriğe sahip değildir.³⁸⁶ Bedruddîn ez-Zerkeşî (ö.794/1392) de bu ayrımın farkında olmuş olacak ki, bu temel yaklaşımımızı destekler mahiyette “*tefsîr ilmi, rivâyete; te’vil ilmi ise, dirâyete dayanmaktadır*” demek suretiyle, anlama ve yorumlama sürecinde yorumcunun aklî ve mantikî etkinliğine çok açık bir biçimde işaret etmektedir.³⁸⁷

Mâtürîdî’ye göre “te’vîl”, oldukça geniş ve derin anlamları ihtiva eden bir kavramdır. Bu sebeple o, “te’vîl” lafzını, “tefsîr” lafzından daha geniş ve özel anlamda kullanmıştır. Bu sebeple olsa gerek ki eserin ismini tefsir olarak isimlendirmekten çok “*Te’vîlât*” olarak isimlendirmeyi daha uygun ve anlamlı bulmuştur.

³⁸⁵ Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te’vîl Problemi*, 99.

³⁸⁶ Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te’vîl Problemi*, 98.

³⁸⁷ Bedruddîn Muhammed b. ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-kur’ân*, nşr. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm, (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘asriyye, ts.), 2: 150.

Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde “te’vîl” anlayışı, en başta murâd-ı ilâhî olmak üzere dinde *hakikat* ve *maksûdun* arayışını ifade etmektedir. Bu nedenle onca “te’vîl” metodu, *ilm-i ilâhîyi* simgelemektedir. Mâtürîdî, te’vîli, belli bir noktada durağanlaşan, statik ve dogmatik doktrinlerin çözümlemesi olarak görmemiştir. Onun düşünce sisteminde te’vîl, hayat boyu devam eden hakikat ve varlık arayışının peşinde olmak hatta maddenin ötesinde manada ortaya çıkan keşf ve istinbât yolculuğunda yerini alabilmektir. Düşünceyi ve hakikati inşa sürecinde te’vîli bir arayış ve çıkar yolu olarak mütâlaa eden Mâtürîdî, gerçekte tefsirin sınırlı ve mukayyed dünyasından daha geniş ufuklara açılmak istemiştir. Çünkü o, dinî nasslarda sözü söyleyenin kimliğinden çok, söylenen şeylerin ne kadarıyla murâd-ı ilâhîyi temsil ettiğini ya da hakikate yaklaştıklarını tespitte çalışmaktadır. Onun dünyasında te’vîl, bilgi, akıl, vicdan ve idrâk etkenleriyle desteklenmiş “*ilm-i burhân*”ın adıdır. Bu sebeple Mâtürîdî, dinî nassların özellikle de Kur’ân’ın anlaşılması ve yorumlanması söz konusu olduğunda tefsirden çok, metin içi satır aralarında kendisini yeni yeni anlam ve keşif dünyalarına sevk eden te’vîl kavramı/metodunun kullanımından yana tavır almıştır.

Mâtürîdî, “te’vîl”i şu şekilde tanımlamıştır:

“Te’vîl, dinî metinlerle ilgili herhangi bir kavram ya da söz dizgesi üzerinde etimolojik ve filolojik çözümlemelerde bulunurken o kavram veya söz dizgesini aslına döndürme, orijinalitesini tespit ve tayin etme, ilk durum ve illetini keşfetme ve kavramın ilk indiği sıradaki

anlam, muhteva, mantûk ve maksûdunu tespit edebilmektir.”³⁸⁸

Mâtürîdî, “te’vîl” kavramına yüklediği anlam ve hakikat dünyasını, “tefsîr” kavramına kesinlikle yüklememektedir. Bu bağlamda o, “te’vîl” kavramını dolayısıyla da metodunu, “tefsîr” anlayışından daha üstün tutmakta ve ona ayrı bir önem ve değer atfetmektedir. Hatta o, ilmî ve bilimsel anlamda “te’vîl”in farklı olduğunu düşünerek iki lafız arasında bilimsel bazı ayrıma da vurgu yapmaktadır. Mâtürîdî’ye göre “tefsîr”, indirilen âyet veya lafzın anlamının nelerden müteşekkil ya da nelerden ibaret olduğuna kesinlik derecesinde kanaat getirerek, “Allah’ın maksat ve murâdı burada şöyledir ya da şundan şundan ibarettir” biçimindeki bir açıklama ve izah tarzını ifade etmektedir.³⁸⁹ Mâtürîdî’ye göre bu durum, ancak indirilmiş olan âyetlerin veya vahyin ne münasebetle ve hangi konumda indirilmiş olduğunu bilen sahâbenin yapabileceği bir şeydir.³⁹⁰ Çünkü sahâbe ve tabiûn, Hz. Peygamber ile doğrudan doğruya görüşmüş, Kur’ân’ın tenzil sürecine ve o dönemdeki hemen hemen bütün olay ve sorunlara doğrudan tanıklık etmiştir.³⁹¹ Dolayısıyla da onların, Kur’ân âyetlerini tefsir etmeleri, bizzat o dönemdeki olaylara tanıklık etmelerinden ötürü çok daha büyük önem arz etmektedir.³⁹² Bu nedenle sahâbe ve tabiûnun, herhangi bir Kur’ân âyeti hakkında yapmış olduğu açıklama ve yorum, doğrudan “tefsîr” olarak kabul

³⁸⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-kur’ân*, thk. Fatma Yûsuf Heymî, (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2004/1425), 1: 58.

³⁸⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü l-kur’ân*, 1: 76.

³⁹⁰ Zerkeşî, *Burhân*, 2: 153.

³⁹¹ Zerkeşî, *Burhân*, 2: 153.

³⁹² Zerkeşî, *Burhân*, 2: 153.

edilmektedir.³⁹³ Bu, onların vahyin indiriliş sürecine tanıklık etmelerinden dolayı, murâd-ı ilâhiye daha uygun ve daha anlamlı düşmektedir. Zira sahâbe ve tabiûn, herhangi bir âyet hususunda yapmış olduğu açıklama ve yorumuyla, bu konuda doğrudan Allah'ı şâhit göstermiştir.³⁹⁴

“Te’vîl”i, *herhangi bir şeyi aslına ve buna bağlı olarak da hedeflenen amacına döndürmek* biçiminde anlamaya çalışan Mâtürîdî³⁹⁵, Allah'ın murâdının nelerden ibaret olduğunu kesinkes tespit etme konusunda ilgili kavram veya söz dizgelerinin ilk ve asıl anlamlarına müracaat edilmesinin gerekliliği üzerinde yoğunlaşmaktadır.³⁹⁶ Mâtürîdî'ye göre “tefsîr”, ilgili nassla irtibatı noktasında tek bir hükme endeksli olarak işlev göstermekteyken “te’vîl” ise, ilgili metin ya da ifade ile ilişkili olarak birden fazla anlam ve mahiyete kapı açan fikrîsel bir ameliyeyi ifade etmektedir.³⁹⁷ Buna göre Mâtürîdî, “te’vîl” yapan kişinin, *“bu âyet ile Allah, şunu kast etmiştir”* biçiminde bir açıklama ve izah yapmasının yerine, *“bu âyetin şöyle şöyle anlamlara gelme ihtimali kuvvetle muhtemeldir”* gibi daha esnek ve olabildiğince açık uçlu bir ifade kullanabileceğini ya da buna imkân tanınabileceğini belirtmektedir.³⁹⁸

³⁹³ İbn ‘Abbâs, *Tefsîru ibn ‘abbâs -el-müsemmâ sahîfeti ‘aliyyi ibn ebî talha ‘an ibn ‘abbâs fî tefsîri ‘l-kur‘ânî ‘l-kerîm*, thk. Râşid ‘Abdül Mün‘im er-Recâl, (Beyrut: Müessesetül’l-kütübi’s-sekâfe, 1411/1991), 124; İbn ‘Abbâs, *Tenvîru ‘l-mikbâs min tefsîri ibn ‘abbâs*, (Beyrut: Dâru’l-ceyl, ts.), 42.

³⁹⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ‘l-kur‘ân*, 1: 48.

³⁹⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ‘l-kur‘ân*, 1: 46.

³⁹⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ‘l-kur‘ân*, 1: 48.

³⁹⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ‘l-kur‘ân*, 1: 48.

³⁹⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ‘l-kur‘ân*, 1: 47.

İlk dönemlerden itibaren Kur'ân'ın insan-biçimci (müteşâbih) dilini anlama ve çözümleme ihtiyacı, akli bir metod olarak te'vîle başvurmayı zorunlu kılmış ve te'vîl, ilâhî karakter ve mahiyete uygun düşmeyen tasavvurları insan zihninden uzaklaştırmak için en uygun ve elverişli bir metod haline gelmiştir.³⁹⁹ Çünkü daha önce de bahsi geçtiği gibi te'vîl, İslâmî terminolojide ilmi bir gereksinim ve hassasiyetten ötürü varlık bulmuştur. Ne var ki, hicrî IV. yüzyıla kadar te'vîl kavramının kullanılışı yaygın bir vaziyet almışken, bu yüzyıldan itibaren tefsîr kavramı te'vîl kavramına nispetle daha fazla kullanılmıştır.⁴⁰⁰

Mâtürîdî'ye göre tefsîr ve te'vîlin amaç ve hedefi, hiç kuşkusuz kutsal metinleri (nasslar) doğru olarak ve en önemlisi de murâd-ı ilâhîye yaraşır bir biçimde açıklamak ve yorumlamaktır. Ancak, her ne kadar ulaşmak istedikleri hedef açısından olmasa bile, bir metod olarak birisi daha çok rivâyete, diğeri de ilim ve irfanla desteklenen akıl ve dirâyete dayanan tefsîr ve te'vîl ikilisinin arasında, kavramsal (teorik) olarak önemli derecede benzerlikler bulunsa da uygulama (pratik) düzeyinde önemli sayılabilecek bazı farklılıklar vardır. Mâtürîdî'ye göre, eğer bu farklılıklardan bahsetmek gerekirse bunları şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

i. Tefsîr söz konusu edildiğinde, daha çok bir metinde geçen kavram ve ifade tarzları ile ilgili olarak semantik açılım ve analizler ön planda tutulmakta iken te'vîlde ise, tefsîrin yapamadığı, yani metnin satırları arasına nüfuz ederek orada yer alan genel görüntü ve biçimin ardında yatan gizemi ve sırları belirleme ve ortaya koyma yahut

³⁹⁹ Nadim Macit, *Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili*, (İstanbul: Beyan Yay., 1996), 95.

⁴⁰⁰ Zerkeşî, *Burhân*, 2: 154.

da görünenden ve bilinenden hareketle görünmeyi ve bilinmeyi yakalama uğraşısı eskilerin deyişiyile, “*mantûk*” ve “*maksûd*”u elde etme yönü ve girişimi, dahası sözün sahibinin amacını ve niyetini kestirebilme ön plânda tutulmaktadır.⁴⁰¹ Kısacası te’vilde, bir söz ya da ifade ile ilgili olarak herhangi bir olgunun gerçekliği ve ilk asliyeti söz konusu edilmektedir. Bu anlamda te’vîlin bir metodoloji olarak bilgisel yönü vardır ve onun bu tarafı ontoloji veya varlık felsefesi ile doğrudan ilgilidir. İşte bu sebeple olsa gerek ki Seyyid Hüseyin Nasr, te’vîli, İslâm dinî bildirileri üzerinde gerçekleştirilen bir *keşf hermenötîği* (hermeneutics of recovery) olarak tavsif etmiştir.⁴⁰²

ii. Dinî metinlerin (nasslar) lafzî anlamlarına büyük ölçüde tefsîr ya da zâhirî yorum yoluyla ulaşılmaktadır. Dış ilişkilerle, yani zâhir olanla meşgul olduğu için tefsîr, aklın sadece mantıkî yönüne dayanmaktadır.⁴⁰³ Te’vîl ise, daha çok aklın sezgisel ve sembolik gücüne göre geçerlik kazanmaktadır. Dolayısıyla te’vilde, aklın mantıkî kanıtları kullanması kadar terkip ve birleştirme gücü ve özelliği de bulunmaktadır.⁴⁰⁴ Zira te’vîl metodu, ilâhî gerçekliğin manevî bir öz ya da tinsel bir sır olması nedeniyle, metindeki bir şeyi olduğu gibi görmektense onun manevî niteliğine, derinliğine ya da sırlarına vakıf olabilme yetisini kendi içinde barındırmaktadır.⁴⁰⁵

iii. Tefsîr anlayışı, yorumcuyu ilgili kavram ya da lafızların harflerine bağlı kıldığı halde te’vîl metodu,

⁴⁰¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-kur’ân*, 1: 51.

⁴⁰² Seyyid Hüseyin Nasr, *Knowledge and the sacred*, (New York: 1981), 263-264.

⁴⁰³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-kur’ân*, 1: 59.

⁴⁰⁴ Nasr, *Knowledge*, 264.

⁴⁰⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-kur’ân*, 1: 62.

yorumcuyu metnin ve harflerin sınırlarından (lafzın kalıbından) özgür kılarak ona, şeklin sınırlarının ötesinde asıl maksada ulaşma imkânı tanımaktadır. Bu açıdan te'vîl, tefsîrde olduğu gibi ifadelerle takılıp kalmaktan ya da kavram oyunları (yapı-bozum) gerçekleştirilmektense, ilâhî söylemin dinî gerçekliğine ve manevî derinliğine delalet etmektedir.⁴⁰⁶

2. Te'vîl Mekanizmaları

2. 1. Muhkem-Müteşâbih İlişkisi

Bilindiği üzere *muhkem* ve *müteşâbih* kavramları, dinî nassların farklı anlaşılmasına imkân ve fırsat tanımaları dolayısıyla genel olarak kelâmcılar, fıkıhçılar ve müfessirlerin ilgilendiği kavramların başında gelmektedir. Kelâm ilmi açısından muhkem ve müteşâbih konusunu önemli kılan yegâne unsur ise, Kur'ân'da birbirleriyle ya da aklın temel ilkeleriyle çelişiyor izlenimi uyandıran kimi âyetlerin veya ifade biçimlerinin muhkem ve müteşâbih ayrımına dayanarak yorumlanması, böylece de söz konusu çelişkilerin ortadan kaldırılması düşüncesidir.⁴⁰⁷ Bu noktada öncelikle şuna vurgu yapmak gerekir ki muhkem ve müteşâbih konusu, İslâm düşünce tarihinde birçok yönüyle ihtilâflara ve zihinsel karışıklıklara neden olmuş bir konudur. Her şeyden önce, bu kavramların anlam ve mâhiyetine ilişkin ileri sürülen bazı görüş farklılıklarından söz etmek mümkündür.⁴⁰⁸ Bu nedenle başta İslâm kelâmcıları olmak üzere fıkıhçılar ve müfessirler, bu iki kavramın tanımında birleşemedikleri gibi muhkem

⁴⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-kur'ân*, 1: 62-63.

⁴⁰⁷ Hüseyin Doğan, "Mu'tezilî Kâdî Abdülcebâr'ın Te'vîl Anlayışı", *Usul İslâm Araştırmaları Dergisi* 13, (Ocak-Haziran 2013), 95.

⁴⁰⁸ Doğan, "Mu'tezilî Kâdî Abdülcebâr'ın Te'vîl Anlayışı", 95.

ve müteşâbihin birbirlerinden ayırt edilmesinde hangi kıstaslara başvurulacağı veya hangi âyetlerin *muhkem*; hangi âyetlerin ise *müteşâbih* olduğu noktasında da tam bir görüş birliğine varamamışlardır. Dolayısıyla, Kur'ân'da muhkem ve müteşâbih kabilinden âyetlerin ayrı ayrı olarak zikredilmiş olmaması ve itikâdî birtakım grup veya mezheplerin bu ayrıma dayanarak görüşlerinin ve düşüncelerinin haklılığını ortaya koyma çabasına girişmeleri, bu alanda birbirinden farklı bazı anlayışların ortaya çıkmasına doğal olarak zemin hazırlamıştır.⁴⁰⁹

Mâtürîdî, dilsel olarak zâhirî anlamın dışında başka bir anlama hamledilmesi doğru olmayan lafız veya söz kalıplarını *muhkem* olarak tavsif etmektedir.⁴¹⁰ Bir diğer deyişle muhkem, üretici bir fikre ya da yeniden düşünmeye gerek kalmaksızın doğrudan doğruya zâhirinden hareketle anlaşılmaya çalışılan âyetlerdir.⁴¹¹ Muhkem âyetler, aklın ilkeleri ya da mantık kuralları kullanılarak zâhiri ile kastedilen anlamın dışında başka hiçbir anlam ve muhtevaya hamledilemez. İşte böyle bir nitelik ile tahsis edilen lafız ya da ifade, kuşkusuz muhkemdir.⁴¹² Diğer yandan Mâtürîdî, zâhirî anlamın dışında başka anlam ve muhtevaya hamledilmesi gerekli olan lafız ya da ifade biçimlerini *müteşâbih* olarak tanımlamaktadır.⁴¹³ Başka bir ifadeyle müteşâbih, örfî kullanım veya sözlükten kaynaklanan bir sebep dolayısıyla zâhirî olarak ifade ettiği anlamın dışında, başka bir anlama hamledilmeyi gerektiren niteliğin

⁴⁰⁹ Doğan, “Mu‘tezilî Kâdî Abdülcebbâr’ın Te’vil Anlayışı”, 95.

⁴¹⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-kur’ân*, 1: 124; Ebu'l-Hasan el-Kâdî ‘Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-kur’ân*, nşr. ‘Adnân Muhammed Zerzûr, (Kahire: 1969), 1: 7.

⁴¹¹ Doğan, “Mu‘tezilî Kâdî Abdülcebbâr’ın Te’vil Anlayışı”, 96.

⁴¹² Kâdî ‘Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-kur’ân*, 1: 7.

⁴¹³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-kur’ân*, 1: 125.

yüklendiği söz kalıbıdır.⁴¹⁴ Mâtürîdî'ye göre müteşâbih âyetler, anlam olarak doğrudan doğruya delâleti mümkün olmayan lafızlardır; bunlar ancak, akıl ya da muhkem lafızların yardımı ile kastedilen anlama delâlet edebilen ifadelerdir.⁴¹⁵ Bu bakımdan müteşâbihleri anlamak için üretici bir fikre ya da yeniden düşünmeye yahut da kastedilen anlamı keşfedebilmek için önemli delillerin hazırlanmasına veya bir karineye mutlaka ihtiyaç vardır.⁴¹⁶ Mu'tezilî Kâdî 'Abdülcebâr, müteşâbihlerle kastedilen anlam ve muhtevaya ulaşabilmek için ihtiyaç duyulan karine hakkında şu bilgileri vermektedir:

“Karine, ya aklîdir ya da sem'îdir. Sem'î karine, âyetin bizzat kendi içinde olabilmektedir, önceki ya da sonraki âyet içerisinde de olabilir ya da aynı sûrenin başka bir âyetinde veyahut da başka bir sûrenin başka bir âyetinde de olabilir. (Karîne) Hz. Peygamber'in kavli ya da fiilî sünnetinde olabildiği gibi, ümmetin icmâsında da olabilir. İşte bu, müteşâbih ifadelerle kastedilen anlamı kendisi vasıtasıyla öğrenerek müteşâbih kabilinden ifadeleri, muhkeme dönüştürdüğümüz karinenin durumu gibidir.”⁴¹⁷

Anlaşıldığına göre Mâtürîdî, herhangi bir dinî kavram veya ifadenin *muhkem* ya da *müteşâbih* oluşunu tespit etmenin tek kriteri olarak aklın ilkeleri ve sunumlarını kabul etmektedir. Ona göre, bir kavramın zâhiren ifade ettiği anlamın dışında başka bir anlama hamledilme imkânı yoksa bunlar *muhkem*; zâhiren ifade ettiği anlamın dışında ona karşıt başka bir anlama

⁴¹⁴ Kâdî 'Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-kur'ân*, 1: 7.

⁴¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-kur'ân*, 1: 128; Kâdî 'Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-kur'ân*, 1: 8.

⁴¹⁶ Kâdî 'Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-kur'ân*, 1: 8.

⁴¹⁷ Kâdî 'Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-kur'ân*, 1: 7.

hamledilme imkânı olanlar da *müteşâbih* olarak isimlendirilirler. Ancak bunların geçerliliğine sonuçta akıl ile karar verilir.⁴¹⁸ Dolayısıyla muhkem ile müteşâbih arasındaki farkı ortaya çıkaran en güçlü unsur, akıl ve onun ilkeleridir.⁴¹⁹

Mâtürîdî'ye göre te'vîl, dilsel olarak kapalı, muğlak, birbirine benzer ya da ilk bakışta kolaylıkla anlaşılabilir kavram ve ifade biçimleri üzerindeki anlama ve yorumlama ameliyesidir. Bu noktada te'vîl metodolojisi, dinî metinlerdeki müteşâbihâtın doğrudan doğruya muhkemlere arz edilmesiyle gerçekleşen, dolayısıyla da kendisinde anlamsal olarak herhangi bir kapalılık veya müphemliğin kaldırılmasına ihtiyaç duyulan bir uygulama modeli olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴²⁰

Mâtürîdî'ye göre, dinî metinlerdeki muhkem ve müteşâbih âyetlerin bir arada bulunmasının en önemli amacı, *müteşâbihlerle* kast (murâd) edilen anlama işaret eden hususu belirleme konusunda te'vîlciyi kuramsal bilgi ve derin düşünceye sevk etmektir.⁴²¹ Bu sayede müteşâbih âyetler, insanın zihinsel melekelerini harekete geçirerek fikrî ve düşünsel açıdan canlılık ve dinamizm sağlarlar.⁴²² Bu sebeple her dönemde, insanlar dinî metinleri anlama ve te'vîl etme konusunda kendilerini aklî ve mantıkî birtakım kanıtlara başvurmayla mecbur hissetmişler ve bu doğrultuda zihni faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Eğer dinî metinlerde geçen müteşâbih

⁴¹⁸ Kâdî 'Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-kur'ân*, 1: 23-24.

⁴¹⁹ Kâdî 'Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-kur'ân*, 1: 7.

⁴²⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-'aklî fi't-tefsîr –dirâse fi kadîyyeti'l-mecâz fi'l-kur'ân 'inde'l- mu'tezile*, (Beyrut: 1993), 168.

⁴²¹ Ebû Zeyd, *İtticâhu'l-'aklî fi't-tefsîr*, 169.

⁴²² Kâdî 'Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-kur'ân*, 1: 36.

türü lafızlar yer almamış olsaydı, o zaman da akıl ihmal edilmiş ve dışlanmış olurdu hatta düşünce dar kalıplar arasına sıkışıp kalırdı. Bu durumda insanın, taassup-taklit tutsaklığından ya da karanlığından kurtulması hiçbir biçimde söz konusu olamazdı. Zira dinî naslarda yer alan *muhkem-müteşâbih dengesi* sayesinde insan, düşünme yeteneğini sürekli olarak geliştirmiş ve bu sayede taklidi de terk etmiştir. Bu şekilde insan, dinî naslara yeni bir anlayış ve bakış açısıyla bakmış, öncekilerin ulaşamadığı yeni anlam ve yorum çeşitlerine ulaşmış diğer yandan da bilgi ve kültür seviyesini yaşamı kolaylaştıracak düzeye yükseltme imkân ve fırsatına erişmiştir. Allah, insanlara taklitçiliği yasaklayıp kuramsal bilgi sorumluluğunu yüklediğinden, cehalet ve taklitten alı koyması dolayısıyla da araştırma ve düşünmeye sevk etmesi için⁴²³ âyetlerin bir kısmını muhkem, diğer bir kısmını da müteşâbih olarak tenzil buyurmuştur.⁴²⁴

Ayrıca Mâtürîdî, dinî naslardaki müteşâbihler sayesinde insanın, hem kendi ilmî ve bilgi düzeyini öğrenmekte olduğunu hem de Allah'ın sonsuz ilmi ve engin kudretinin farkına vardığını ifade etmektedir.⁴²⁵ Hatta insan müteşâbihlerle, sadece Allah'ın dilemesi kadar bir bilgi birikimine sahip olabileceğini de yakinen anlamış olmaktadır.⁴²⁶ Zira âlimler, Kur'ân'ın müteşâbihlerini anlayarak ve yorumlayarak insanlığa ufuk alanları açmışlardır. Bu sebeple onlar, naslarda zâhiren *müphem*, *müşkil* ya da *muğlak* olarak algılanan lafızlar üzerinde genişçe durarak onları yeniden okumaya

⁴²³ Kâdî 'Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-kur'ân*, 1: 38.

⁴²⁴ Ebu'l-Hasan el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, thk. 'Abdülkerîm 'Osmân, (Kahire: Mektebetü'l-vehbe, 1408/1988), 600.

⁴²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-kur'ân*, 1: 174.

⁴²⁶ Ebû Zeyd, *İtticâhu'l-'akli fi't-tefsîr*, 169.

ve anlamaya çalışmışlardır.⁴²⁷ Doğal olarak bu faaliyet onlara, diğer insanlara karşı bir üstünlük ve fazilet sağlamıştır.⁴²⁸ Şayet Kur'ân'ın tamamı muhkem ifadelerden kurulu olsaydı, hiçbir biçimde anlam ve yorumlamaya ihtiyaç hissedilmez, insanlar arasında ilmî bakımdan birbirlerine karşı herhangi bir üstünlük ve fazilet de söz konusu olmazdı.⁴²⁹ Buna göre âlimin câhile olan ilmî üstünlüğü ortadan kalkar, derece itibariyle hepsi eşit bir seviyeye gelir ve Kur'ân'ın söylem biçimine zıt olarak, “*bilenlerle bilmeyenler bir olmuş*”⁴³⁰ olurdu.⁴³¹ Dilde en yüksek ve en iyi niteliklere sahip olmak (fesahât), sadece apaçık birtakım gerçeklikler veya değerlerle mümkün olmayabilir.⁴³² İşte dilsel bazı niteliklerin tam olarak gerçekleşebilmesi için zaman zaman *kinâye*, *mecâz* ve *isti'âre*ye başvurulması kaçınılmazdır. Allah, Arapça'nın dil özelliklerine uygun olarak Kur'ân'da bu metodu çok açık olarak kullanmış ve i'caz konusundaki mükemmeliyete dikkat çekmiştir.⁴³³

⁴²⁷ Kâdî 'Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-kur'ân*, 1: 40.

⁴²⁸ Ebû Zeyd, *İtticâhu'l-'akli fi't-tefsîr*, 171.

⁴²⁹ Kâdî 'Abdülcebâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 600-601.

⁴³⁰ Bu âyetin aslı şu şekildedir: “(Böyle bir kimse mi Allah katında makbûldür) yoksa gece vakitlerinde secde halinde ve ayakta, âhiretten korkarak ve Rabb'inin rahmetini umarak itaat ve kulluk eden mi? De ki: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu? Ancak akıl sahipleri öğüt alır.” (ez-Zümer 39/9). İnsanlar arasında ilmî bakımdan eşitsizliğin olduğu, bu âyette çok açık olarak belirtilmektedir. Buna göre, geceleyin secde ederek Allah'a ibâdet eden ve Rabb'inin rahmetini dileyenle; inkâr eden ve küfrân-ı nimet içinde bulunan nasıl eşit değilse, bilen, düşünen ve eşyanın hakikatini kavramaya çalışan kimse ile bilgisiz, câhil ve düşünceden uzak duran kimse hiç bir şekilde eşit ve aynı değildir.

⁴³¹ Kâdî 'Abdülcebâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 600.

⁴³² Kâdî 'Abdülcebâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 600.

⁴³³ 'Ömer Rızâ Kehhâle, *el-Edebü'l-'arabiyyi fi'l-câhiliyye ve'l-islâm*, (Dimaşk: 1392/1982), 5-6.

Mâtürîdî'ye göre, Kur'ân'daki muhkem ve müteşâbih karakterli âyetler arasında herhangi bir üstünlük değil tam aksine, bir denge ve uyuşum söz konusudur. Daha açık bir söylemle, müteşâbih karakterli âyetlerin te'vîl edilmesinde muhkem karakterli âyetler referans olarak alınmalıdır. Fakat bunu başarmak ve aynı zamanda müteşâbihî nitelikteki kavram ve ifadeleri anlamak ve yorumlamak için yaratıcı ve üretici bir görüşe ya da aklî bir metodolojiye kısacası, lafızdan ya da metinden kastedilene ortaya çıkarabilecek kuramsal düşünmeye ve akılsal çabaya (nazar-istidlâl) ihtiyaç vardır.⁴³⁴

2.2. Hakikat-Mecâz İlişkisi

192

Kavramsal olarak irdelendiğinde “hakikat” lafzı, “hakk” (حَقّ) kökünden türemiş olup *sabit, duran ve statik şey* anlamına gelmektedir.⁴³⁵ Nitekim Kur'ân'da, “*Muhakkak ki, onların çoğu üzerine o söz (azap) hak olmuştur. Artık onlar, imân etmezler*”⁴³⁶ denilmek suretiyle, söz konusu durumun *sabit olduğu, artık daha hiç değişmeyeceği* vurgulanmak istenmiştir. Buna karşılık “mecâz” kavramı ise, “câze” (جَزَع) kökünden türemiş olup *aşmak ve geçmek* anlamına gelmektedir. Zira dilde yolun bir tarafından diğer tarafına geçmeye de *mecâz* denmiştir.⁴³⁷ Anlaşıldığı üzere, literatürde geçtiği şekliyle değişik anlamalara ve yorumlamalara mahal oluşturan bu iki kavram, esasında kendi içinde herhangi bir karşıtlık ve çelişki oluşturmamaktadır. Şöyle ki

⁴³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-kur'ân*, 1: 179.

⁴³⁵ Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle 1982), 1: 29-30.

⁴³⁶ el-Yasîn 36/7.

⁴³⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, 1: 158; İsfehânî, *Müfredât*, 338; Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l-muhît*, 1: 651.

hakikat, sabit olan ve değişmeyen şey, *mecâz* ise değişen, sabit olmayan ve sabiti aşan şey anlamına gelmektedir. Kısacası *hakikat*, lafzın ilk konulan anlamda kullanılması *mecâz* ise, gerçek anlamda kullanılmasını engelleyen bir nedenden dolayı lafzın (ya da ifadenin), aralarındaki ilişki sayesinde ilk akla gelen ya da ilk konulduğu anlamın dışında başka bir anlama havale edilmesi demektir.⁴³⁸

Mâtürîdîler'e göre te'vîl ile ayrılmaz ve birbirinden koparılamaz bir bağa sahip olan *mecâz*, dinî metinlerde geçen ifadelerle literal anlamları dışında keyfi olarak anlam vermenin çıkar yolu değildir. Tam aksine *mecâz*, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama konusunda gerektiği zaman kendisine sıkça başvurulmuş ve büyük bir titizlikle kullanılan bir te'vîl mekanizmasıdır.⁴³⁹ Bu ifadelerden hareketle önemli bir argüman/mekanizma olan *mecâz* unsurunun, dinî nasların anlaşılması veya yorumlanması noktasında tamamen belirleyici olduğu sonucu da çıkarılmamalıdır.⁴⁴⁰ Çünkü Kâdî 'Abdülcebâr'ın da üzerinde durduğu biçimiyle te'vîl, sadece *mecâz*'ın verileri ya da müştakları sınırlı ya da anlaşılabilir bir husus değildir.⁴⁴¹ Bu sebeple *mecâz*'ın bir dayanak olarak te'vîle olan katkısı yadsınamaz ancak te'vîl, son çözümlemede sadece *mecâz*la varlık bulabilir de denemez. *Mecâz*'ın, te'vîlin önemli bir ayağını oluşturduğu muhakkaktır. Ancak *mecâz*, te'vîli besleyen araçlardan sadece birisi olup bunun dışında bir metodoloji olarak te'vîle katkı sağlayan *teşbih-tenzîh*,

⁴³⁸ Seyyîd eş-Şerîf 'Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1416/1995), 121-122.

⁴³⁹ Ebû Zeyd, *İtticâhu'l-'aklî fi't-tefsîr*, 130-132.

⁴⁴⁰ Ebû Zeyd, *İtticâhu'l-'aklî fi't-tefsîr*, 131.

⁴⁴¹ Kâdî 'Abdülcebâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 601.

zâhir-bâtın ve *cebir-ihitiyâr* gibi başka araç ve enstrumanlar da bulunmaktadır.⁴⁴²

İmâm Mâtürîdî, te'vîl metodolojisinin temel bir aracı ya da dayanağı olarak kendisine sıkça başvuru hakikat-mecâz ilişkisine değinerek, bu iki kavram arasında var olan çok ince bir ayrıma dikkati çekmektedir.⁴⁴³ Öyle ki ona göre, asıl olan bir metin içinde geçen lafzın gerçek (hakîkî) anlamıdır.⁴⁴⁴ Herhangi bir metin içinde bir lafız ya da ifadeyi gerçek anlamda değerlendirme imkân ve olasılığı bulunduğu sürece, onu bazan gerçek anlamda bazan da dolaylı anlamda kullanmak veya ona hamletmek doğru bir bakış açısı değildir.⁴⁴⁵ Dolayısıyla gerçek anlam ya da gerçeklik, bir lafzın ifade ettiği aslî ve ilk anlamının dışında kalan başka bir anlamda dikkate alınması veya değerlendirilmesi bağlamında *mecâz*dan her zaman önce gelir.⁴⁴⁶ Mu'tezile'den Kâdî 'Abdülcebbar da bu konuda Mâtürîdî'yi destekler mahiyette konuşmakta ve şunları kaydetmektedir:

“Herhangi bir sözcüğün gerçek (hakîkî) kullanımında dikkate alınan temel anlam, dolaylı (mecâzî) anlatımda pek dikkate alınmaz. Yani bir sözcük, gerçek anlamının dışında başka bir anlamı ifâde edecek şekilde kullanıldığı zaman, söz konusu olan dolaylı anlam

⁴⁴² Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, 93-122; Hüseyin Doğan, “Kur'ân'ın Kendine Özgü Yorum Bilim Metodolojisi: Te'vîl”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13: 23, (2011), 171-181.

⁴⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-kur'ân*, 1: 153.

⁴⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-kur'ân*, 1: 154.

⁴⁴⁵ Ebu'l-Hasan el-Kâdî 'Abdülcebbar, *Kitâbu'l-muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî, (Kahire: el-Müessesetü'l-mısrıyyetü'l-'âmme li't-te'lif ve'l-enbâ' ve'n-neşr, 1958), 16: 374.

⁴⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-kur'ân*, 1: 154.

bu çerçevede gerçek anlamın ötesine geçer. Hiç kuşku yok ki, bununla beraber dolaylı anlam, gerçekliği (hakîkati) [ya da gerçeği] aşması ve onun ötesine geçmesi sebebiyle bir anlamda gerçeklikten farklıdır.”⁴⁴⁷

Mu‘tezîle’ye göre de *mecâz* türünden bir anlatım biçimi, çoğu kere gerçek anlatım biçiminden daha üstün, değerli ve etkili olabilmektedir. Çünkü konuşma ve yazma dilinde *mecâzlı* (dolaylı) anlatımın kullanılması, çoğu kere aklî ve mantıkî bir çıkarsama (istidlâl) olarak değerlendirilmektedir.⁴⁴⁸ Özellikle de dinî metinler söz konusu edildiğinde *mecâzlı* anlatım, nasslarda yer alan ve daha önce meydana gelmiş olan söyleme ilaveler yapmakta olup bu anlama dayanarak yeni ve özgün anlamlar ortaya çıkarılmaktadır.⁴⁴⁹ Dolayısıyla *gerçekliğin* (hakikât), bulunduğu konumu ve kastedileni ifade etmesi yönünden bir üstünlüğü vardır. Ancak, kendisi vasıtasıyla lafza yeni anlamlar ve mâhiyetler yüklenmesi açısından *mecâzlı* anlatımın gerçeklikten daha üstün ve önemli bir tarafı vardır.⁴⁵⁰

Başka alanlarda olduğu gibi dinî nasslarda başka türlü söylenemeyecek olanı söyleme veya dile dökmede önemli bir işlevi üstlenen *mecâzî* söylem, din dilini bilimsel yönden izah ederken anlama ve yorumlama sürecine önemli faydalar sağlamaktadır. Hatta diyebiliriz ki, te’vîle, Mâtürîdîler’in de kabul ettiği gibi müteşâbih alana ait söylem biçimlerinden sonra en önemli desteği ve malzemeyi *mecâz* unsuru sağlamaktadır. Kaldı ki bir dilde ama özellikle de din dilinde *mecâz* unsuru olmasa ya da ona başvurulmasa, belki de te’vîlin önemli bir ayağı

⁴⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-kur’ân*, 1: 154-155.

⁴⁴⁸ Kâdî ‘Abdülcebbâr, *Kitâbu’l-muğnî*, 16: 374.

⁴⁴⁹ Kâdî ‘Abdülcebbâr, *Kitâbu’l-muğnî*, 16: 374.

⁴⁵⁰ Kâdî ‘Abdülcebbâr, *Kitâbu’l-muğnî*, 16: 200-201.

ihmal edilmiş olacaktır.⁴⁵¹ Örneğin Kâdî ‘Abdülcebbâr, dinî nasslarda geçen ve ilk bakışta anlaşılması doğrudan mümkün olmayan müteşâbih lafızlardan olan, “*Ancak azamet ve ikram sahibi Rabb’inin yüzü (vech) baki kalacak*”⁴⁵² âyetindeki “yüz” (vech) kavramını, Allah’ın bizatihi kendi zatı biçiminde benzerlik ifade eden bir anlam benzerliğini ya da kargaşasını dışarıda tutacak şekilde ele almış ve yorumlamıştır.⁴⁵³ Çünkü Kâdî ‘Abdülcebbâr’a göre bu âyette geçen “yüz” kavramından maksat, Allah Teâlâ’nın bizzat kendisidir (zât), yani kendi varlığıdır. Öyle ki “yüz” kavramının “zât” anlamında değerlendirilmesi, Arap dilinde çok meşhur bir kullanım biçimidir.⁴⁵⁴ Özellikle de Allah’n zâtı, sıfatları, melek, şeytan, cennet ve cehennem gibi fiziksel olarak doğrudan algılanamayan ve nesnel olarak doğrulanamayan birtakım metafiziksel varlık ve değer alanları hakkında konuşurken, ifade ve söylem güçlülüğü dil üzerinde kendisini iyice hissettirmektedir.⁴⁵⁵ Dolayısıyla dili şekillendiren fizikî ve nesnel varlık alanının ötesine uzanabilmek için az önce dile getirildiği gibi, dilbilim kurallarının ve işleyişinin bir tarafa itilmesi ile ortaya çıkan *mecâzî* söylem, metafiziksel varlık ve değer alanları hakkında bilgi vermede kullanılmaktadır. Bu sayede, dinî lafızları ifadelendirme hususunda karşılaşılan veya karşılaşılmaması muhtemel bazı güçlük ve sıkıntıların önüne de geçilmiş olunmaktadır.⁴⁵⁶ Söz konusu bu güçlük ve sıkıntılar aşılrken *mecâzî* dilin,

⁴⁵¹ Hüseyin Doğan, “Mu‘tezilî Kâdî Abdülcebbâr’ın Te’vîl Anlayışı”, *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi* 13, (2010), 104.

⁴⁵² er-Rahmân 55/27.

⁴⁵³ Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te’vîl Problemi*, 261-262.

⁴⁵⁴ Doğan, “Mu‘tezilî Kâdî Abdülcebbâr’ın Te’vîl Anlayışı”, 104.

⁴⁵⁵ Doğan, “Mu‘tezilî Kâdî Abdülcebbâr’ın Te’vîl Anlayışı”, 105.

⁴⁵⁶ Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te’vîl Problemi*, 268.

insanların duygu ve düşüncelerini etkileme ya da hayal güçlerini genişletme noktasındaki temel sunumlarıyla ilgili olarak kendisinden önemli ölçüde faydalanılmaktadır. Çünkü *mecâzî* dil, anlatılmak ve söylenilmek istenilen şeyi, onun lügat anlamını kullanarak anlatmasından daha iyi ve anlaşılır bir şekilde göz önüne çıkarmaktadır.⁴⁵⁷ Kuşkusuz *mecâzî* dilin bu çağrıştırmacı ve telkin edici niteliği, özellikle Allah ve mutlak gayb alanına ilişkin bazı varlıklardan bahsetme konusunda, yeni yeni yorum kategorilerinin belirmesine ve yeni anlayışların ortaya çıkmasına da bir anlamda neden oluşturmaktadır. Zira din dilinin literal anlam ve mahiyetine tamamıyla bağlı kalıp saplanmak, kişiyi çok değişik anlam ve yorumlara medar olabilecek dil biçimlerine (insan-biçimci dil gibi) sürüklemekte ve sonlu ile sonsuz olanın birbirine karıştırılmasına olanak tanımaktadır.⁴⁵⁸ Bu yüzden dil gerçeğinde *mecâz* olgusu, dinî nassların anlaşılması, yorumlanması ve onların açık olan anlamlarının dışına çıkılmasını sağlayan temel bir saiktir. Ancak burada şunu belirtelim ki, herhangi bir metin üzerindeki kavramların dilsel çözümlemesi yapılırken, bu kavramlar üzerindeki asıl anlama ulaşabilmek için ilk ve öncelikli anlamdan, yani kavramın asıl ve hakiki anlamından hareket etmek bir zorunluluktur.⁴⁵⁹ Dolayısıyla ikinci veya *mecâzî* anlama ulaşmanın tek yolu, literal anlam ve muhtevayı, özetle gerçek anlamı iyi ve doğru bir şekilde tespit ve tayin etmekten geçmektedir.⁴⁶⁰

⁴⁵⁷ Doğan, “Mu‘tezilî Kâdî Abdülcebbâr’ın Te’vîl Anlayışı”, 106.

⁴⁵⁸ Ömer Faruk Yavuz, *Kur’ân’da Sembolik Dil*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2006), 227.

⁴⁵⁹ Doğan, “Mu‘tezilî Kâdî Abdülcebbâr’ın Te’vîl Anlayışı”, 105.

⁴⁶⁰ Yavuz, *Sembolik Dil*, 227.

Bilindiği üzere dilde kavramların anlamlarını ve mahiyetlerini insanlar belirlediği gibi, hangi kavramın hangi durumlarda ve hangi şekilde *mecâza* sevk edileceğini de yine insanlar belirlemektedir. Bu da bir kavram veya ifadeyi gerçek/temel anlamından başka anlamlara taşırken ön görülen ve eksene alınan anlamın, insanların genelinin kabul ettiği ve üzerinde genel birlikteliğin sağlanabildiği anlam olmasını gerektirmektedir.⁴⁶¹ Diğer bir husus ise, bir kavram üzerinde araştırma yapılırken, eğer o kavramı gerçek anlamı ile anlamak mümkünse *mecâza* yönelmek hiç doğru değildir. Aynı şekilde *mecâza* hamledilmesi gereken bir kavramı, gerçek anlamı ile ele almak hiç doğru değildir. Aksi tavır bizi, ilgili kavram veya ifadeden nelerin kastedilebileceğini tespit etmekten uzaklaştırır.⁴⁶²

3. Te'vîle Konu Olan Lafızların Tespiti

Selefiyye'nin, dinî nasslardaki müteşâbih lafızların anlaşılması ve yorumlanması konusunda geliştirdiği temel anlayışına (lafzî metin tasavvuru) bir reaksiyon olarak Mu'tezîle ile Ehl-i Sünnet ilmi kelâmcıları daha farklı bir tutum ve anlayış geliştirmişlerdir. Mu'tezîle ile Ehl-i Sünnet kelâmcıları, dinî nasslardaki müteşâbihâtın te'vîl edilmeleri gerektiği hususunda hemen hemen ittifak içindedirler.⁴⁶³ Onların bunu gerekli görmeleri, itikâdî düzeyde benimsedikleri ve kabul ettikleri metodolojilerine son derece uygun düşmektedir.⁴⁶⁴ Nitekim onlar, Allah'ın varlığı ve birliği, sıfatları ve O'nun neliği (keyfiyyet) gibi kimi konuları, nakil-akıl ilişkisi bağla-

⁴⁶¹ Doğan, "Mu'tezîli Kâdî Abdülcebbâr'ın Te'vîl Anlayışı", 106.

⁴⁶² Doğan, "Mu'tezîli Kâdî Abdülcebbâr'ın Te'vîl Anlayışı", 106.

⁴⁶³ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî (Kahire: 1359/1940), 5-6.

⁴⁶⁴ Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, 6.

mında daha çok aklın ve aklî istidlâlin etkinlik ve faaliyet alanı kapsamında ele alıp değerlendirmişlerdir.⁴⁶⁵ Onlara göre, Allah'ın varlığı ve birliği, sıfatları ve O'nun *neliğine* ilişkin hususlar akılla tespit edilebilir, aklî olarak bilinebilir ve doğrulanabilir niteliktedir.⁴⁶⁶ Bundan dolayı Allah hakkında herhangi bir fikir ve düşünce sahibi olmaksızın, Allah'ın zâtı ve eylemlerinden bahseden bazı kavramları anlamak veya yorumlamak mümkün değildir.⁴⁶⁷ Bu bağlamda Mu'tezîle ve Ehl-i Sünnet kelâmcıları, öncelikle ve özellikle Allah'ın varlığı ve birliği ve O'nun zâtına ilişkin sıfatları akılla tespit etmeye çalışmışlardır. Onlar, Allah'ın cisim, cevher ve araz olmadığını, kendi zâtında herhangi bir değişiklik (tahvîl) meydana gelmediğini ve sonradanlık (muhtes) özelliğine sahip varlıkların sıfatlarından münezzehe olduğunu açıkça ifade etmişlerdir.⁴⁶⁸ Onlar, akılla ya da aklî çıkarımlar yoluyla elde ettikleri birtakım ilkeler ile çelişiyor izlenimini uyandıran kimi nassları da akla ters düşmeyecek bir biçimde, dahası Arap dil ve belagatındaki anlam ve yorumlara imkân ve fırsat tanıyan bazı dayanakları kullanmak suretiyle izah etmeye kelâmî bir söylemle, *te'vîl* etmeye çalışmışlardır.⁴⁶⁹

İslâm dinî öğretilerinin temel savunusunu yapma konusunda büyük ölçüde Mu'tezîle'den esinlenmiş olan Ehl-i Sünnet kelâmına müntesip Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları, *te'vîl* metodolojisinin kabul edilmesinde veya uygulanmasında hiç de küçümsenmeyecek seviyede hizmetleri olmuştur. Genel olarak Ehl-i Sünnet kelâm-

⁴⁶⁵ Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, 7.

⁴⁶⁶ Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, 6-7.

⁴⁶⁷ Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, 7.

⁴⁶⁸ Ebu'l-Feth 'Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Kitâbu nihâyeti'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelem*, nşr. Alfred Guillaume, (Bağdat: ts.), 58.

⁴⁶⁹ Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, 267.

cuları, özellikle de dinî metinleri anlama ve yorumlama konusunda avâmın yanlış okumalarla teşbîh ve tescîme düşmelerini önlemek amacıyla *müteşâbih* kabilinden kavram veya söz dizgelerini, Arap dilinin izin verdiği dilsel çerçevede mecâza hamlederek te'vîl etmişlerdir.⁴⁷⁰ Ancak onlar, Mu'tezîle'den farklı olarak dinî naslar üzerinde gerçekleştirmiş oldukları te'vîl anlayışının, Allah'ın ilmi kapsamında olasılık dairesinin ötesine geçemediğini ve kesinlik arz etmediğini de peşinen ifade etmişlerdir.⁴⁷¹

Bu bakımdan Ehl-i Sünnet ekolüne mensup kelâmcılar, özellikle de Mâtürîdî ve Nesefî gibi üst düzey kelâmcılar, kendilerinden önceki Selef yolundan ayrılarak *nelîği bilinemez* (bilâ-keyf) doktrinini bir anlamda terk etmişler ve buna karşılık Mu'tezîle'nin benimsemiş olduğu *tenzîhî dil anlayışına* yönelmişlerdir. Bilhassa da Mâtürîdî ve Nesefî, müteşâbihât konusunda Selefîyye'nin yaptığı gibi dinî naslar üzerinde *tavakkuf* etmemiş tam tersine onları, Mu'tezîle'nin benimsediği tarzda uygun bir dille te'vîl etmişlerdir.⁴⁷² Nitekim Ehl-i Sünnet bilginleri, kelâm ilminde genelde haberî sıfatlar olarak bilinen ve ilk bakışta antropomorfist (insan-biçimci) dil imajını çağrıştıran bazı nasları, tıpkı Mu'tezîle'de olduğu gibi aklî ilke ve kriterlere uygun olarak yorumlamaya çalışmışlardır. Bir bakıma “*aklî te'vîl*” olarak da isimlendirilen bu yaklaşım biçimi, dilde çeşitli sanatları ya da kelimenin yan anlamlarını (çok anlamlılık) kullanarak gerçekleştirilmektedir.⁴⁷³ Bu nedenle denebilir ki Ehl-i Sünnet bilginleri, kendi

⁴⁷⁰ Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, 267-274.

⁴⁷¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 93-94.

⁴⁷² Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, 7.

⁴⁷³ Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te'vîl Problemi*, 269.

metodolojilerinin şekillenmesinde ve geliştirilmesinde elde ettikleri bilgi ve birikim noktasında kendilerinden birçok şeyi ödünç aldıkları Mu‘tezîle mezhebine borçlu durumdadırlar.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarından Mâtürîdî ile Nesefî’nin benimsemiş ve kullanmış oldukları dil anlayışı kendilerinden önceki Selefiyye, Müşebbihe ve Haşeviyye’nin benimseyip-kullandığı *lafzî dil* anlayışını aştığı gibi diğer yandan da, Mu‘tezîle’nin benimsediği dil anlayışıyla birebir örtüşmemektedir. Çünkü Ehl-i Sünnet kelâmcıları, her iki anlayışın ortasını bulan ya da iki dili de uzlaştıran bir dil biçimini, yani kısmen Selefiyye’nin de kulanmış olduğu “temsîlî” (sembolik) dil anlayışını kurgulamış ve kullanmıştır. Diğer bir dille Ehl-i Sünnet’in dil anlayışı, olumsuz dilin ortaya koymuş olduğu belirsizlikle (çok anlamlılıkla), lafızcı anlama sıkı sıkıya bağlı kalan teşbîhi dilin tek anlamlılığı arasındaki orta yoldur.⁴⁷⁴ Bu tutumuyla onlar bir taraftan Selef’in *neliği bilinemez* doktrinini aşarak dinî nassları donuklaştırmaktan kurtarmış diğer yandan da, Mu‘tezîle’nin elinde kaybolup giden dilin manevî hakikatine yeni bir boyut ve anlam katmıştır.⁴⁷⁵

Mâtürîdîliğin önde gelen temsilcilerinden birisi olan ve kendi eserinde daha çok semantik analizlere yer açan Ebu’l-Mu‘în en-Nesefî, nasslarda geçen ve ilk bakışta *teşbîh* ve *tecsîmi* çağrıştıran bazı kavramların anlaşılması konusunda izlenmesi gereken sıralamayı şu şekilde izah etmektedir:

i. Eğer bir sözcük, iki anlama sahip bir karaktere sahipse, [bu durumda] Allah’a nispet edildiğinde teşbîh, tecsîm ve

⁴⁷⁴ Yavuz, *Sembolik Dil*, 229.

⁴⁷⁵ Yavuz, *Sembolik Dil*, 229.

intikâl gibi Allah'a izâfe edilmesi mümkün olmayan anlamların oluşmasına neden olan anlamın terk edilmesi gerekir.⁴⁷⁶

ii. Allah'a izâfe edildiğinde teşbîh, tecsîm ve intikâl gibi sonradanlık alâmetlerini yapısında barındıran kavramla ilgili olarak, seçilen ve geri kalan anlamlardan herhangi birisini delile dayanarak tespit etmek mümkün ise, o ifadede kastedilenin o anlam olduğu saptanmış olur ve bu anlam doğrudan Allah'a izâfe edilir.⁴⁷⁷

iii. Bir kelime herhangi bir şeye izafe edildiğinde, izafe edildiği şeyde olması mümkün olan şey anlaşılır. İzâfe edildiği şeyde meydana gelmesi olasılık dâhilinde bulunmayan şey ise terk edilir. Başka bir deyişle, Allah'a izâfe edildiğinde, izâfe edilen birtakım niteliklerin Allah için geçerli olup olmadığına bakmak gerekmektedir. İzâfe edilen anlam, Allah için geçerli olmayan bir anlam ve mâhiyeti ifade ediyorsa, onu Allah'a atfetmekten kaçınmak gerekir.⁴⁷⁸ Örneğin *Zeyd geldi* denildiğinde, Zeyd'in bir yerden başka bir yere intikâli mümkün olduğundan, bu anlamıyla ifadeyi anlamak mümkündür. Ancak, *bana bir haber geldi* denildiğinde ise, haberin başlı başına bir yerden başka bir yere intikâli söz konusu olamayacağından, bu ifade ile bir yerden başka bir yere geçişin dışında ancak ve ancak söz konusu haberin varlığı veya ortaya çıkmış olduğu hususu anlaşılabilir.⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1993), 1: 173.

⁴⁷⁷ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 173-174, 245.

⁴⁷⁸ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 245.

⁴⁷⁹ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 245-246; Doğan, *Dinî Metinleri Anlama ve Te'vil Problemi*, 268.

4. Te'vilde Bulunması Gereken Nitelikler

Mâtürîdî kelâmcıları, müteşâbih kabilinden birtakım nasslar ya da âyetlerin anlaşılması ve yorumlanması olarak değerlendirilen te'vîl faaliyetine başvurabilecek için önemli sayılabilecek bazı kurallar benimsemişlerdir. Bu temel kıstasları, Mâtürîdî kelâmcıların kendi eserlerinden iktibasla şu şekilde ifade etmek mümkündür:

4.1. Dil Becerisi

Dinî nassları te'vîl edecek, yani onları yorumlayacak olan kimsede aranan en önemli özellik *dil yeterliliğinin* bulunması zorunluluğudur.⁴⁸⁰ Dinî ifade biçimleri üzerinde meydana gelen anlam çeşitliliğinin iyice belirlenmesi ve söz sahibinin kastının bilinmesi (*murâd-ı ilâhî*) dinî lafızların anlaşılması veya yorumlanması için temel bir şarttır. İslâm Kelâmı söz konusunda olduğunda dinin temel kaynakları Kur'ân ve hadisler üzerinde te'vîl yapacak kişi, tıpkı Gazzâlî'nin de belirttiği gibi Arap dil ve belâgatı konusunda son derece uzman ve bu alana hâkim olmalıdır.⁴⁸¹ Çünkü onca, dinî nasslar yani Kur'ân ve hadisler, Arap dil ve belâgatı vasıtasıyla yapılan bir anlatım ve iletilmek istenilen mesajlar bütünü olduğundan,⁴⁸² Arap dil ve belâgatının kullanımını ve birtakım inceliklerini ayrıntılı olarak bilinmesi, bu mesajların anlaşılmasına yönelik sağlam ve tutarlı bir yorumun vazgeçilmez ön koşuludur.⁴⁸³ Bununla birlikte Mâtürîdîler'e göre, te'vîl yapacak kişide salt Arap dil ve belâgatına yeterli derecede hâkimiyet ve

⁴⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-kur'ân*, 1: 47; Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, 6.

⁴⁸¹ Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, 6.

⁴⁸² Kâdî 'Abdülcebâr, *Kitâbu'l-muğnî*, 5: 213-214; Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, 6.

⁴⁸³ Kâdî 'Abdülcebâr, *Kitâbu'l-muğnî*, 5: 214; Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, 7.

uzmanlık son tahlilde yeterli değildir. Çünkü te'vîlcinin Arap dilinin yanı sıra sarfı, nahvi, belagatı, rivâyeti, dinî hüküm ve sebeplerden müteşekkil olan fikhî ve özellikle usûl-ü fikhî da iyi derecede bilmesi ve kullanması gerekir.⁴⁸⁴ Nitekim usûl-ü fikhî, fikhî delilleri olan kitap, sünnet, icmâ, kıyâs, ahbâr (haberler) ve bunlarla ilişkili olan diğer konuları kapsamaktadır.⁴⁸⁵ Te'vîl yapabilmek için yukarıda sıralanmış olan hususları veya nitelikleri yeterli görmeyen Kâdî 'Abdülcebâr, bütün bunlara ek olarak Allah'ın varlığını ve birliğini, O'nun adaletini, sıfatlarını; Allah için mümkün ve müstahil olan vasıfları, güzellik (husûn) ve çirkinlik (kubûh) gibi birtakım fiilleri de bilmek gerekmektedir.⁴⁸⁶ Diğer taraftan Gazzâlî ise, bu konuda daha da ileri bir noktada durmakta ve te'vîlcide şu temel vasıfları aramaktadır:

“Müevvil (te'vîlci), marifet denizinde/deryasında yüzmesini tamamıyla öğrenmiş olan, ömürlerini bu hususta harcayan, dünya ve dünyevî arzu ve isteklerden, mal, mülk, makam ve benzeri zevklerden yüz çeviren; ilim ve ameli sadece Allah rızası için yapan, kendisine itaat edilmesi gereken her şeye itaat eden ve kaçınılması gereken her şeyden uzaklaşarak dinin temel kural ve hükümlerini yerine getiren, Allah sevgisi dışındaki bütün şeyleri kalplerinden atan ve erişilmesi gereken Allah sevgisi (muhabbetullâh) makamına ulaşarak sadece dünya ve dünyevî olanı değil, aynı zamanda ahireti ve firdevs-i 'alâyı da hakîr gören kimsedir.”⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-kur'ân*, 1: 46.

⁴⁸⁵ Kâdî 'Abdülcebâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 606.

⁴⁸⁶ Kâdî 'Abdülcebâr, *Şerhü'l-usûli'l-hamse*, 606-607.

⁴⁸⁷ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-keîm*, nşr. Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: 1985), 72.

4.2. Zekâ ve Muhâkeme Kabiliyeti

Mâtürîdîler'e göre, Kur'ân'ı ya da daha özelde dinî nassları te'vîl edecek kimsenin öncelikle dinî metinleri çok iyi derecede anlaması gerekir ki, bu, ancak aklî muhakeme ve zekâ kabiliyeti ile gerçekleşebilecek bir husustur. Bu sebeple te'vîlcinin zeki, uyanık ve tercih kanunlarını çok iyi ölçüde mantikî olarak kestirebilecek ve uygulayabilecek donanımında olması gerekir.⁴⁸⁸ Çünkü Kur'ân'ın ve nassların anlamlarını ve yorumlarını bilmek akıl, tedebbür ve tefekküre dayanır.⁴⁸⁹ Akıl, muhâkeme, tefekkür ve tedebbür ise ancak, parlak bir zihin, fitrî bir zekâ ve Allah'ın lütfu ile gerçekleşebilecek bir durumdur.⁴⁹⁰

Mâtürîdî kelâmcılara göre akıl ve zekâ kabiliyeti o kadar önemlidir ki, dinî nasslar söz konusu edildiğinde muhkem olan ya da anlamı ilk bakışta kestirebilen ve aklî olarak da çelişik olmayan ibareleri iyice tespit etmek gerekmektedir.⁴⁹¹ Zira Allah, muhkem ile kast ettiği anlam ve muhtevayı, anlama etkisi olan özel bir nitelik yüklemek suretiyle sağlam bir şekilde ortaya koymuştur. Kast edilen anlama etki eden bu nitelik, muhkem lafza dilde/lügatte öyle bir biçimde yerleştirilmiştir ki muhkem lafız, aklî ilkeler ve taaruf (karşılıklı öğrenme) yoluyla, zâhirî ile kast edilen anlamın dışında başka bir anlam ve muhtevaya hamledilemez.⁴⁹² Kaldı ki ona göre, işte böylesi bir özellik ya da nitelik ile tahsis edilen lafız veya

⁴⁸⁸ Celâlüddîn 'Abdurrahmân Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, ts.), 2: 23-24.

⁴⁸⁹ Suyûtî, *İtkân*, 2: 24.

⁴⁹⁰ Suyûtî, *İtkân*, 2: 24.

⁴⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-kur'ân*, 1: 58; Kâdî 'Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-kur'ân*, 1: 21-22.

⁴⁹² Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, 8.

ifade her halükârda muhkemdir.⁴⁹³ Bunu anlamının ve keşfetmenin en iyi yolu, dinî nasslar üzerinde sürekli olarak düşünmek, araştırmak ve inceleme yapmaktır. Kaldı ki düşünmek de zekâ ve muhâkeme ile doğrudan bağlantılı bir husustur.⁴⁹⁴

Mâtürîdîler, kuramsal düşünme (nazar) ile akıl yürütme (istidlâl) yetisinin dinî metinleri te'vîl edecek olan kimsede mutlaka bulunmasını istemişlerdir.⁴⁹⁵ Öyle ki onlara göre muhkem âyetlerin ya da lafızların oluşturmuş olduğu genel çerçeve esas alınmak suretiyle müteşâbih türünden âyet veya lafızların anlaşılması ve yorumlanması için aklın devreye sokulması bir gerekliliktir.⁴⁹⁶ Sonuçta onlara göre, müteşâbih nassları anlama ve yorumlama sürecinde âyet ve lafızları te'vîl etmede akıl esas alınarak, naklin hakemliğinde kullanılması ve işletilmesi gerekmektedir.

4.3. Zühd ve Verâ Sahibi Olmak

Mâtürîdî kelâmcıları, Kur'ân'ın maddî ve fizikî boyutunun yanında tinsel, manevî ve ruhî tarafının da olduğunu kabul etmişlerdir. Zira onlara göre dinî nassları anlama ve te'vîl sürecinde yorumcunun içsel ve manevî dünyasının Kur'ân'ın emrettiği biçimde şekillenmiş olması, ona yeni bir bakış kazandıracaktır.⁴⁹⁷ Özellikle de tefsirciler, kişinin en başta Allah korkusunu hissetmesi hatta nefsinin çirkinlik ve kötülüklerinden uzak kalması ve böylece de kibrini kırarak kendini beğenmekten uzak

⁴⁹³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-kur'ân*, 1: 58; Kâdî 'Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-kur'ân*, 1: 19-20.

⁴⁹⁴ Zerkeşî, *Burhân*, 2: 171.

⁴⁹⁵ Gazzâlî, *Kânûnu't-te'vîl*, 7.

⁴⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-kur'ân*, 1: 58-59; Kâdî 'Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-kur'ân*, 1: 25-26.

⁴⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-kur'ân*, 1: 59.

kalmasının, tefsir ve te'vîl ameliyesinde en önemli özellik olduğuna vurgu yapmışlardır.⁴⁹⁸

İslâm kelâmcıları, dinî nassların te'vîl edilmesi sürecinde nefis ve nefsî olandan, dünya ve dünyevî olan herşeyden uzak kalınmasının önemine işaret etmişlerdir.⁴⁹⁹ Çünkü onlara göre te'vîlci, asla dünya maksadı gözetemeyeceği gibi, nefsinin ve tutkularının esiri de olmamalıdır.⁵⁰⁰ Zira te'vîlci, ancak dünyaya ehemmiyet ve meyil vermediği sürece başarılı olabilir. Dünyaya ve nefesine meylettği sürece, bu durum onun zihnî ve ruhî yapısını etkileyeceğinden *ilm-i ilâhîye* ulaşım ulaşamadığından emin olamaz. Bu anlamda güzel ahlâk sahibi, verâ ehli ve takvâlı olmak icap etmektedir. Öyle anlaşılıyor ki Mâtürîdîler ilim, tefekkür, muhâkeme ve aklın, güzel ahlâk ve nefis terbiyesi ile harmanlandığında *ilm-i ilâhî* ya da *murâd-ı ilâhîye* ulaşmada önemli bir yolun katedileceğini düşünmüşlerdir. Bu sebeple Kur'ân'ın engin anlam dünyasını ve manevî derinliğini keşfedebilmek için, mutlak suretle edeb, hayâ ve verâ elbisesini giymek lazımdır. Gerçek anlamda Allah'tan korkanlar, nefsinin ve Şeytân'ın tuzaklarına engel olanlar ve en önemlisi de Allah rızasını baş tacı edenler, gerçek anlamda tefsir ve te'vîl çalışması içinde bulunabilirler. Müfessir Zerkeşî'nin de haklı olarak beyân ettiği gibi kalbinde bid'at, kibir, fitne, hevâ ve dünya kaygısı olanlar veya günahta ısrar edenler, tahkikî imânı öteleyip sürekli

⁴⁹⁸ Ebû Kâsım Râgıp el-İsfehânî, *Mukaddimetü't-tefâsîr*, (Kuveyt: Dâru'd-da've, 1974), 96-97.

⁴⁹⁹ Hikmet Koçyiğit, *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*, (İstanbul: Pınar Yay., 2015), 135 vd.

⁵⁰⁰ İsfehânî, *Mukaddimetü't-tefâsîr*, 97.

taklidî imânla yetinenler, kadîm kelâmın anlamını kavrayamazlar ve nassların sırrına erişemezler.⁵⁰¹

Diğer yandan İslâm kelâmcıları ile tefsirciler, daha sistematik ve organik bir dilde ifade edilmesi ve nesnel hale gelmesi için te'vîlcinin (müevvil) uzak kalması ve durması gereken hususları ise şu şekilde sıralamışlardır:

i. Dil kâideleri ile Ahkâmu'l-Kur'ân ve şeriatın esaslarını iyice bilip anlamadan dinî nassları yorumlamaya kalkışmak doğru değildir.⁵⁰²

ii. Müteşâbihâtlar gibi bilgi ve mâhiyetini doğrudan Allah'ın kendisine tahsis ettiği bu tür nasslar hakkında dil sınırlarını aşan, aklî ve zihnî muhâkemeyi zorlayan ve vera ve ahlâk çizgisiyle asla bağdaşmayan anlam ve yorum denemelerini salık vermek ve bizatihi bu ameliye ile uğraşmak uygun değildir.⁵⁰³ Hele hele, herhangi bir müteşâbih âyetin açıklanması noktasında, “*bu âyette Allah'ın kastettiği anlam işte budur*” gibi kesinlik ifade eden söylem çeşitlerinden olabildiğince uzak kalınması gerekir.⁵⁰⁴

iii. Mezhebî taklit ve taassubiyet ekseninde hareket ederek nassları kendi indî, nefsî, dünyevî ve mezhebî inanç, görüş ve düşünceleri istikametinde ele alıp açıklamak veya bunlara imkân ve fırsat verecek şekilde te'vîl etmek câiz değildir.⁵⁰⁵ Müevvil veya müfessirin

⁵⁰¹ Zerkeşî, *Burhân*, 2: 170-171.

⁵⁰² Mennâ Halîl el-Kattân, ‘*Ulûmu 'l-Kur 'ân -Kur 'ân İlimleri-*, trc. Arif Erkan, (İstanbul: Timaş Yay., 1997), 285-286.

⁵⁰³ Muhammed b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî, *el-Burhân fî tevcihi müteşâbihi 'l-kur 'ân*, tah. ‘Abdülkâhir ‘Ahmed ‘Atâ, (Beyrut: 1406/1986), 101-102; Gazzâlî, *Kânûnu 't-te'vîl*, 6.

⁵⁰⁴ Koçyiğit, *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*, 163.

⁵⁰⁵ Kirmânî, *Burhân*, 102; Suyûtî, *İtkân*, 2: 407-408.

kendisinden uzak kalması gereken en önemli özelliği objektif ve nesnel kalabilmesidir. Şayet nasları kendi istek, hevâ ve isteklerine göre anlamaya ve izah etmeye çalışırsa, bu en başta Kur'ân'a ve Kur'ân'ın yansıması olan sünnete ters bir durum oluşturur.⁵⁰⁶

iv. Ayrıca müfessir ve müevvil, nasların açıklanması bağlamında isrâiliyyat denen dış etki ve tesirlerden kaçınmalıdır. Bu manada sahih olmayan esbâb-ı nüzûl başta olmak üzere, uydurma hadis, kıssa ve haberler ile insanları düşünme ve akıl yürütmekten alı koyan bütün yanlış ve eksik bilgi kaynaklarından da mümkün mertebe uzak kalmalıdır.⁵⁰⁷

SONUÇ

İslâm düşünce tarihinde üzerinde en çok tartışma ve spekülasyonların yapıldığı kavramlardan birisi olan te'vîl, semantik açılımı ve sahip olduğu mahiyeti gereği bütün bu anlambilim veya yorumbilim denemelerini aşan bir özelliğe sahiptir. Zira te'vîl, semantik ve tefsirle aynı çizgide yer almayacak kadar asil ve orijinal olduğu kadar, aynı şekilde Batı'nın enjekte etmeye çalıştığı anlambilim ve hermenötik (yorumbilim) anlayışlarına heba edilmeyecek kadar da önemli ilmî, irfanî ve ahlâkî nitelikte bir disiplinin adıdır.

İslâm kelâmcıları, dinî nasları anlamlandırma ve yeniden yapılandırma konusunda aklî, irfanî ve ilmî bir disiplin olarak algıladıkları te'vîl metodolojisine sıkça başvurmuşlardır. Bu bakımdan te'vîl, İslâm Kelâmında bir metodoloji olarak benimsenmiş ve İslâm kelâmcılarınca kendi yapıtlarında açıkça uygulanmıştır. İslâm

⁵⁰⁶ Suyûtî, *İtkân*, 2: 392-393.

⁵⁰⁷ İsfehânî, *Mukaddimetü't-tefâsîr*, 95; Suyûtî, *İtkân*, 2: 408.

kelâmcıları açısından te'vîl, sadece bir kavram veya metnin gelişi güzel biçimde anlaşılması veya yorumlanmasının ötesinde, ilgili kavram ya da metinle alakalı bütün epistemolojik ve ontolojik hakikatleri ortaya koyan; insanı, yeni yeni anlam ve keşiflerin arayışına sevk eden hatta *birlikte var olmanın* ve *birlikte yaşamanın* heyecan ve öz güvenine emanet eden bir dünyanın sermayesi durumundadır.

İslâm Kelâmında, kullanmış oldukları aklî ve mantıkî delil ya da çıkarımlarıyla dikkatleri üzerine çeken Mâtürîdî kelâmcıları, dinî nassları anlamlandırma ve yorumlama konusunda özellikle de teşbîh ve teccîme neden olan lafız ile ifade tarzlarının aklen anlaşılması ya da te'vîl edilmesinin gerekliliğine inanmışlardır. Bu bağlamda mezhebin önemli isimlerinden Mâtürîdî ve Nesefî gibi kelâmcılar, dinî nassların anlaşılması noktasında te'vîl metodolojisinin gerekliliğinden ve dinî zorunluluğundan bahsetmişlerdir. Çünkü onlara göre te'vîl, nassları anlamlandırma ve yorumlama konusunda rahat hareket etmeyi ön görmekte olup, kişiyi metnin ve harflerin tahakkümünden kurtararak özgür kılmasını sağlamaktadır. Bu bakımdan Mâtürîdî, kendi düşünce sisteminde benimsediği hatta eserlerinde açık ara kullanmış olduğu te'vîl metodolojisini genel olarak, *muhkem-müteşâbih* ve *hakikat-mecâz* ilişkisi/dengesi üzerine bina etmiştir. Öte yandan o, gerek *muhkem-müteşâbih* gerekse de *hakikat-mecâz* ilişkisinin sağlıklı bir çizgide sürdürülebilmesi için akıl yürütmeye (istidlâl), her zaman aklın ilke ve sunumlarından yararlanmaya gereksinim olduğu kanısına varmıştır. Nesefî de, aklî bir metod olan te'vîlin İslâm kelâmcılarına sağladığı imkân ve rahatlığı daha sistematik hale getirerek hem te'vîle bir ilke koymuş hem de ilmî ve bilimsel te'vîli kimlerin

yapabileceğinin ya da becerebileceğinin yollarını göstermiştir. Bu ilke ve kıstasların temelini ise dil yeteneği, akli ve zihni muhâkeme, fitri becerililik, nefsi terbiye, takvâ ve güzel ahlâk sahibi oluşturmaktadır. Hiç kuşkusuz İslâm kelâmcıları ile tefsircilerinin bu nitelikte ilke ve şartları belirlemiş olmaları, özgün anlayış veya yeni anlam arayışlarının önünü kapamak için değildir. Daha ilmî ve nesnel bir ifade ile onlar, özellikle de dinî nasların anlaşılması ve te'vîli söz konusu olduğunda *anlam kargaşası* ile *meâl kâosunun* önüne geçmek istemişlerdir.

KAYNAKÇA

- ‘Abdülcebbâr, Ebu’l-Hasan el-Kâdî. *Müteşâbihü’l-kur’ân*. 2 cilt. nşr. ‘Adnân Muhammed Zerzûr. Kahire: 1969.
- ‘Abdülcebbâr, Ebu’l-Hasan el-Kâdî. *Şerhü’l-usûli’l-hamse*. thk. ‘Abdülkerîm ‘Osmân. Kahire: Mektebetü’l-vehbe, 1408/1988.
- ‘Abdülcebbâr, Ebu’l-Hasan el-Kâdî. *Kitâbu’l-muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl*. 16 cilt. thk. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî. Kahire: el-Müessesetü’l-mısrıyyetü’l-‘âmme li’t-te’lif ve’l-enbâ’ ve’n-neşr, 1958.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2001.
- Bûtî, Muhammed Sa’îd Ramazan. *es-Selefiyye (Merhaletiün zemeniyyetiün mubâreketiün lâmezhebün islâmiyyun)*. Beyrut: Dâru’l-fikri’l-mu‘âsır, 1411/1990.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâ’il b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu’l-lüğa ve sıhahu’l-‘arabiyye*. nşr. ‘Ahmed ‘Abdulgafûr el-‘Attâr. Mısır: 1956.

- Cürçânî, es-Seyyîd eş-Şerîf ‘Alî b. Muhammed. *et-Ta’rifât*. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1416/1995.
- Çetin, Mustafa. *Kur’ân-ı Kerîm’i Anlama Usûlü*. İzmir: Akyol Matbaası, 1980.
- Doğan, Hüseyin. *İslâm Kelâmcılarına Göre Dinî Metinleri Anlama ve Te’vîl Problemi*. 2. Baskı, Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Doğan, Hüseyin, “Mu‘tezîlî Kâdî Abdülcebbar’ın Te’vîl Anlayışı”. *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi* 13. (2010): 93-110.
- Doğan, Hüseyin. “Kur’ân’ın Kendine Özgü Yorumbilim Metodolojisi: Te’vîl”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13: 23. (2011): 171-181.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *el-İtticâhu’l-‘aklî fî’t-tefsîr – dirâse fî kadiyyeti’l-mecâz fî’l-kur’ân ‘inde’l-mu‘tezîle*. Beyrut: 1993.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed. *Tehzîbü’l-lüğa*. nşr. İbrâhîm el-Ebyârî. Kahire: Dâru’l-kâtibi’l-‘arabî, 1967.
- Firûzâbâdî, Muhammed b. Ya‘kûb. *el-Kâmûsu’l-muhît*. Beyrut: Müessesetü’r-risâle 1982.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İlcâmü’l-‘avâm ‘an ‘ilmi’l-kerâm*. nşr. Mu‘tasım Billâh el-Bağdâdî. Beyrut: 1985.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Kânûnu’t-te’vîl*. thk. Muhammed Zâhid b. Hasan el-Kevserî. Kahire: 1359/1940.
- İbn ‘Abbâs. *Tefsîru ibn ‘abbâs -el-müsemmâ sahîfeti ‘aliyyi ibn ebî talha ‘an ibn ‘abbâs fî tefsîri’l-kur’âni’l-kerîm*. thk. Râşid ‘Abdülmün‘im er-Recâl. Beyrut: Müessesetül’l-kütübi’s-sekâfe, 1411/1991.

- İbn ‘Abbâs. *Tenvîru’l-mikbâs min tefsîri ibn ‘abbâs*.
Beyrut: Dâru’l-ceyl, ts.
- İbn Fâris, Ebu’l-Hüseyin ‘Ahmed. *Mu‘cemü mekâyîsi’l-lüğa*. nşr. ‘Abdüsselâm Muhammed Harûn. Beyrut: 1991.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü’l-‘arab*.
Beyrut: Dâru lisâni’l-‘arab, ts.
- İbnü’n-Nedîm, Ebu’l-Ferec Muhammed b Ya’kûb. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru’l-ma‘rife, 1398/1978.
- İbn Kuteybe, Muhammed ‘Abdullâh b. Müslim. *Te’vîlu müşkili’l-kur’ân*. nşr. Seyyîd ‘Ahmed Sakar. Kahire: Dâru’t-türâs, 1393/1973.
- İsfehânî, Ebû Kâsım Râgıp. *Mukaddimetü’t-tefâsîr*.
Kuveyt: Dâru’d-da‘ve, 1974.
- İsfehânî, Ebû Kâsım Râgıp. *el-Müfredât fî garîbi’l-kur’ân*. nşr. Kahraman Yayınları. İstanbul: 1989.
- Kattân, Mennâ Halîl. *‘Ulûmu’l-Kur’ân -Kur’ân İlimleri-*
trc. Arif Erkan. İstanbul: Timaş Yayınları, 1997.
- Kehhâle, ‘Ömer Rızâ. *el-Edebü’l-‘arabiyyi fî’l-câhiliyye ve’l-islâm*. Dımaşk: 1392/1982.
- Kirmânî, Muhammed b. Hamza b. Nasr. *el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihi’l-kur’ân*. tah. ‘Abdülkâhir ‘Ahmed ‘Atâ. Beyrut: 1406/1986.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Koçyiğit, Hikmet. *Müfessirin Nitelikleri Üzerine*.
İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- Macit, Nadim. *Kur’ân’ın İnsan-Biçimci Dili*. İstanbul:
Beyan Yayınları, 1996.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te’vîlâtü’l-kur’ân*. thk. Fatma Yûsuf Heymî.
Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2004/1425.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Knowledge and the sacred*. New York: 1981.

- Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etu'l-fikri'l-felsefi fî'l-islâm*. Kahire: Dâru'l-ma'ârif, 1971.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*. Beyrut: ts.
- Suyûtî, Celâlüddîn 'Abdurrahmân Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, ts.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth 'Abdilkerîm. *Kitâbu nihâyeti'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm*. nşr. Alfred Guillaume. Bağdat: ts.
- Watt, W. Montgomery. *Dinlerde Hakikat -Sosyolojik ve Psikolojik Bir Yaklaşım-*. trc. A. Vahap Taşan-Ali Kuşat. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Yavuz, Ömer Faruk. *Kur'ân'da Sembolik Dil*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-kur'ân*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, ts.