

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

KUR'AN'IN ANLAŞILMASINDA SEMBOİZM TARTIŞMALARI

DOKTORA BİTİRME TEZİ

DANIŞMAN

Prof. Dr. Yusuf İŞİCİK

HAZIRLAYAN

Maşallah TURAN

KONYA-2006

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	IV
ÖNSÖZ	V
GİRİŞ	1
A) Sembol ve Sembolizm Kavramlarının Tahlili	3
1. Varlık Sembolizmi	7
2. Ritüel Sembolizmi	9
3. İfade Sembolizmi	11
B) Sembolizmin Anlam Dünyasını Oluşturan Önemli Kavramlar	15
1. Alegori	15
2. Mecaz	18
3. Müteşabih	26
4. Te'vil	32
5. Batın	39
C) Sembolizm-Hermenötik İlişkisi	44
D) Sembolizm-Tarihsellik İlişkisi	49
E) Değerlendirme	
1. Kategorik Olarak Sembolizm: İfrat-Tefrit-İtidal	55
2. Akıl-Nakil Çatışmasında Öncelik Problemi	61

I. BÖLÜM

BATIDA VE İSLAM DÜNYASINDA SEMBOLİZM

A) Batıda Sembolizm	66
1. Yahudilikte Hermenötik	70
2. Hıristiyanlıkta Hernenötik	74
B) İslam Dünyasında Sembolizme Yöneliş	80
1. Mutezile'nin Sembolik Dil Anlayışı Konusundaki Tutumu	84
2. Tasavvufî-İşarî Anlayışta Sembolizm	95
3. Selefiyye, Eş'âriyye ve Mâtûridîyye'in Anlayışında Sembolizm	103

II. BÖLÜM
KUR’AN’IN ANLATIMINDA SEMBOLİK UNSURLAR
VE DEĞERLENDİRMELER

A) Mecaz

1. Mecaz fi’l-Terkîb (Mecaz-ı Aklî, Mecaz-ı İsnadî)111
2. Mecaz fi’l-Müfred (Mecaz-ı Lugavî)113
 - a. Mecaz-ı Mürsel114
 - b. İstiare122

B) Kinaye ve Tariz

1. Kinaye134
2. Ta’rîz142

III. BÖLÜM

“KUR’AN MESAJI” ADLI MEAL-TEFSİR BAĞLAMINDA AYETLERE
GETİRİLEN MECAZCI/SEMBOLİST YORUMLARA ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

- A) Allah’ın Sıfatları Konusu148**
1. Allah’ın Ancak Ne Olmadığını Anlayabiliriz Görüşü150
 2. ‘Arş’ ve ‘İstiva’ya Mecazcı Yaklaşım154
 3. “Görme” ve “İşitme” Gibi Sıfatların Mecaz Olduğu Anlayışı157
 4. Allah’ın Kürsisi, Kudret ve Egemenliği Demektir160
 5. Allah’ın “Hakkı Söylemesi”, O’nun Yaratıcılık Eylemini İfade Eden Bir Mecazdır162
 6. Yed (El), Bütün Kullanımlarıyla Birlikte Allah İçin Mecazdır163
- B) Ahiret Hayatı165**
- C) Muhammed Esed’in Melek, Cin ve Şeytan Hakkındaki Yorumları172**
- D) Mucizeler Konusu184**
- E) Muhammed Esed’in Bazı Hüküm Ayetleri Hakkındaki Yorumları207**

SONUÇ

BİBLİYOGRAFYA

KISALTMALAR

a.g.e.	:	Adı geçen eser
a.g.m.	:	Adı geçen makale
a.s.	:	Aleyhisselam
a.s.v.	:	Aleyhissalatu vesselam
a.y.	:	Aynı yer
b.	:	Bin/İbn
Bk.	:	Bakınız
C.	:	Cilt
ev.	:	Çeviren
d�n.	:	Dipnot
H/h.	:	Hicri
Hz.	:	Hazreti
İ.�.	:	İsa'dan önce
İ.S.	:	İsa'dan sonra
Karş.	:	Karşılaştırtınız
r.a.	:	Radıyallahu anh/anh�m
s.	:	Sayfa
s.a.s.	:	Sallallahu aleyhi ve sellem
tsz.	:	Tarihsiz
V.	:	Vefatı
vb.	:	Ve benzeri
vd.	:	Ve devamı
Y./Yay.	:	Yayınları

Ö N S Ö Z

Vahyin muhatabı insan olduğundan, insanlardaki ilahî kelimî doğru anlama gayreti, nüzulün başladığı ilk günden günümüze kadar değişik şekillerde süregelmıştır. Tıpkı geçmişte olduğu gibi günümüzde de, İslam düşüncesinin en önemli kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiğine dair tartışmalar, dil felsefesinin, tercüme ve tefsirle ilgili çalışmalarda ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Temelde, Kur'an-ı Kerim'in daha iyi anlaşılmasına yönelik olan takdire şayan bu çabalar, birtakım problemleri de beraberinde getirmiştir. Özellikle dinî ya da teolojik ifadelerin tahlili, *sembolik* ve *antropomorfik* (insan biçimci) ifadelerin gerçekte delalet ettikleri şeyi ne derecede karşılayabildiği gibi konular, gündemde önemli bir yer işgal etmektedir.

Dinî duyarlılığımız ya da yönelişimiz ne olursa olsun, dinin kullandığı dilin mahiyeti, mantıkî statüsü, bilgi verici olma özelliği gibi konular üzerinde yeniden düşünmek, din dilinin gerçekte neden söz ettiğini ve içerdiği hususların neler olduğunu tartışmak önem arz etmektedir. Daha açık bir ifadeyle, din dilinin harfî harfine sözlük anlamlarıyla mı alınacağı, yoksa temel anlamının dışında mı yorumlanacağı meselesi hâlâ bir problem olarak karşımızda durmaktadır.

Dilin, literal anlamıyla alınmayıp birincil (positive) anlamının dışında yorumlanması durumunda ölçüt ve kriterler neler olmalıdır? Zira lafızların vaz'î dediğimiz birincil anlamlarının bırakılıp daha farklı anlamlara gidilmesinde, konunun akademik düzlemde kalmasını sağlayan bağlayıcı birtakım kriterler yoksa o zaman fikir yerine kargaşa ortaya çıkar, dinin kendisine ait evrensel herhangi bir sabitesi kalmaz ve Kur'an'ın özünden uzaklaşmak kaçınılmaz olur.

Bu nedenle din dilinin yapı ve özelliğini ortaya koymak maksadıyla yapılacak olan kapsamlı bir çalışmada, konunun, ifrat-tefritten uzak, her tarafa hakkının verileceği bir düzeyde ele alınmasını sağlayacak objektif bir takım kriterler eşliğinde işlenmesi, son derece önem kazanmaktadır. Aksi takdirde, gelişigüzel yapılacak çalışmalarda pek çok eksiklik ve yanlışlığın içine düşülmesinin önüne geçebilmek mümkün olmayacaktır.

İşte bu düşünceden hareketle, söz konusu tartışmaları en geniş çerçevesiyle kapsayan “**Sembolizm**” kavramının tahlili, Kur’an’ın anlaşılmasında sembolizmin yeri, sembolizm felsefesinin kategorileri gibi konuları araştırıp netleştirmeye ve sembolizmin tarihi süreç içerisindeki seyrini, insana ve topluma yansımalarını işlemeğe çalışacağız. Diğer taraftan Kur’an’ı doğru olarak anlama gayretinde olan bireylere, *dil ve sembolizm ilişkisi* düzleminde farklı bakış açıları kazandırmaya gayret göstereceğiz.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. *Giriş kısmında*, sembolizmin çerçevesini ve anlam dünyasını oluşturan önemli kavramların tespit ve tahlili yapıldı. Ayrıca sembolizm felsefesi, ifrat, tefrit ve itidal düzleminde tasnif edilmek suretiyle incelendi. *Birinci bölümde*; günümüzdeki sembolizm algısının mazideki köklerini hatırlamamızı sağlayacak tarihi veriler, söz konusu maksadımızı gerçekleştirecek oranda işlendi. Tarihi süreci içerisinde Batı’da ve İslam Dünyası’nda sembolizmin gelişim süreci ve etimolojik tahlili yapıldı. *İkinci bölümde*; Kur’an’ı Kerim’de yer alan sembolik anlatım örnekleri ele alınıp bunlar hakkında değerlendirmeler yapılarak, konunun itidal düzleminde işlenmesini sağlayacak temel kriterler ortaya konmaya çalışıldı. *Üçüncü ve son bölümde ise*; bir önceki bölümde ortaya konan kriterler doğrultusunda Allah’ın sıfatları, ahiret, cennet, cehennem, melek, cin, şeytan, mucizeler, kıssalar ve bazı hüküm ayetlerine yönelik sembolist yaklaşımların eleştirel bir tahlili yapıldı.

Söz konusu değerlendirmelerde, nihai sözleri söylediğimiz iddiasında olmadığımız gibi, çalışmamızın her türlü merakı tatmin edecek, akla gelebilecek tüm sorulara cevap verebilecek bir hacimde olduğu iddiasında da değiliz.

Bu çalışmayı yaparken bana değerli fikir ve eleştirileriyle katkıda bulunan tüm hocalarıma, Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Prof. Dr. Sadık KILIÇ, Prof. Dr. Mehmet Sait ŞİMŞEK, Prof. Dr. Zekeriya GÜLER ve Doç. Dr. Fethi Ahmet Polat’a, özellikle danışmanım Prof. Dr. Yusuf IŞICIK’a teşekkür ederim.

Gayret bizden, tevfiik ve hidayet Allah’tandır.

Maşallah TURAN

Konya–20

GİRİŞ

TARİHÎ SÜREÇ İÇERİSİNDE SEMBOLİZM, İLGİLİ KAVRAMLAR

VE

KUR'AN'IN ANLAŞILMASINDA SEMBOLİZMİN YERİ

Kutsal metinleri doğru bir şekilde anlama ve kavrama çalışmaları çok öncelere dayanmaktadır. Yüzyılımızda, söz konusu çalışmalar daha bir ivme kazanmıştır. Şüphesiz böyle bir ivmede değişik etkenler tesirli olmuştur. Örneğin, Derinlik Psikolojisinin keşif ve bulguları, sembolizmin bugün tercih edilen bir konuma gelmesinin önemli sebeplerinden biridir. Zira bu vesileyle, sembollerin yorum gücü vasıtasıyla gerek metafizik hakikatlerin, gerekse bilinçsiz hareketlerin kavranmasına imkân verebilecek bir realite olduğu meselesi, daha çok gündeme gelmeye başlamıştır. Bununla birlikte soyut sanat alanında müşahade edilen yükseliş, söz konusu ivmeyi tetikleyen önemli bir neden olmuştur. Çünkü soyut sanata olan eğilim, aydın çevrelerin, müşahhas olmayan şeyler dünyasına vakıf olma duygularını kamçulamıştır. Bu etkenleri daha da çoğaltmak mümkündür.¹

Semboller üzerine bina edilen ‘Sembolik Dil Anlayışı’, genel olarak bazı konularda dille tecrübe arasında tam bir örtüşmenin olmadığı gerçeğine dayanır. Sembolizme göre, dilin sınırları tecrübenin son sınırları demek değildir. Öyleyse dille ifade edilmesi zor olan veya dilin erişemediği hakikatlerin, başka türlü anlaşılma ve kavranma şekilleri bulunabilir. Sanat ve edebiyatta olduğu gibi, din alanında da nesnel ve katı gerçekliğe dayanan veya onu çağrıştıran bir dil yerine, bireye hakkını veren sezgiye dayalı esnek bir dil, bu anlama ve kavrama imkânını bize verebilir.²

Sembolizme olan yöneliş, kimi zaman dînî söylem ve terminolojinin çağdaş bilgi ve tecrübeler ışığında yeniden gözden geçirilmesi ve ayıklanması ihtiyacından doğmuş, kimi zaman da mantıksal deneyciliğin tehditlerini hissetmekten kaynaklanmıştır. Ancak dini duyarlılığımız ya da yönelişimiz ne olursa olsun, dinin kullandığı dilin mahiyeti, yapısal niteliği, bilgi verici olma özelliği gibi konular üzerinde yeniden düşünmek, din dilinin

¹ Ayrıntılı bilgi için bk., Eliade, Mircea, Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler, Editör: Aydın, Mehmet, Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003, s. 103-109

² Bk., Koç, Turan, Din Dili, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 95; Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı Meal-Tefsir, Çev.: Koytak, Cahit-Ertürk, Ahmet, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999, III, 1329-1330

gerçekte neden söz ettiğini ve içerdği hususların neler olduğunu araştırıp tartışmak bir gereklilik olarak karşımızda durmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, dinî söylemlerin birebir sözlük anlamlarıyla mı alınacağı, yoksa temel anlamının dışında mı yorumlanacağı, şayet temel anlamının dışında yorumlanacaksa, bu tür çabaların hangi ölçütlere bağlı kalınarak yapılacağı meselesi, ciddi bir problem olarak karşımızda durmaktadır.³

Bu bağlamda, “Sembolizm” veya “Sembolik Dil Anlayışı”, din dilinin mahiyeti ve nasıl yorumlanması gerektiği konusunu ele alan önemli bir görüştür.⁴ Birçok yazar için fark gözetilmeksizin birbirlerinin yerine kullanılan ‘imge’, ‘işaret’, ‘allegori’, ‘sembol’,⁵ ‘mecaz’, ‘mesel-temsîl’, ‘teşbih’,⁶ ‘müteşabih’ vb. farklı kelime ve terimlerle de ifade edilebilen bu görüş,⁷ çalışma alanı olarak özellikle metafiziğin ve dinin konularını gündemine almıştır.

Konuyla ilgili birtakım çalışmalar mevcuttur. Ancak çerçevesini çizmeye çalıştığımız şekliyle, konuyu ciddi ve kapsamlı bir tarzda ele alan çalışmalara hâlâ ihtiyaç duyulduğu da bir gerçektir. Bu nedenle, sembolizmin anlam dünyasını kapsamakla birlikte ciddi ve derinliği bulunan bir araştırmanın yapılması, konunun daha doğru bir şekilde anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Bu genel anlamdaki bilgilerden sonra, sembolizm kavramını ve ilişkili olduğu konuları daha spesifik anlamda ele alalım:

³ “Zahire tutunup tutunmamak üzerinde tartışmalar süregelirken konuyla ilgili nakle karşı akıl, taklide karşı tevil, rivayete karşı dirayet gibi karşı hareketler ortaya çıkmıştır. Her fırka kendi görüşünü desteklemek amacıyla Kur’an’a sarılmış, ayetler şayet kanaatlerini destekler mahiyette ise zahiri anlamı yeterli gelmiş, değilse tevil cihetine gidilmiştir. Teviller bazen zahiri anlama yakın olmuş, bazen olmamıştır.” Bk., Güneş, Kamil, İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bakıllanî ve Kâdî Abdulcebbar’da Kelamullah Meselesi Örneği-, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 143

⁴ Bk., Koç, Din Dili, s. 95

⁵ “Sembol, geniş anlamda ele alındığında, kendisi dışındaki bir şeye karşılık olmak üzere akla getirilen herhangi bir şey olarak tanımlanmaktadır. Yani, bir şey kendisi dışındaki bir gerçekliği temsil ediyorsa veya onun yerine geçiyorsa sembol sayılmaktadır.” Koç, a.g.e., s. 97; “Sembol (simge): Bir fikri somutlaştıran işaret, görülmez bir hakikati temsil eden tasavvur veya nesne demektir.” Bolay, Süleyman Hayri, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yay., Ankara 1997, s.410

⁶ Bk., Ebu Musa, Muhammed Muhammed Ebu Musa, el-Belağatü'l-Kur’aniyye Fî Tefsiri’z-Zemahşeri ve Eseruha Fî'd-Dirasati'l-Belağiyye, Mektebet-u Vehbe, II. Baskı, Kahire, 1988 (1408), I, 202

⁷ Bk., Durand, Gilbert, Sembolik İmgelem, Çev.: Meral, Ayşe, İnsan Yay., İstanbul 1998, s. 7; Esed, Kur’an Mesajı, III, 1329

A) Sembol ve Sembolizm Kavramlarının Tahlili

Sembol (İng. *symbol*; Fr. *symbole*; Al. *symbol*): “Bir düşünce, fikir ya da nesnenin yerini tutan, bir kavramı veya bir düşünceyi belirten gözle görülür ve anlamı bilinir işaret demektir. Bir anlam, nitelik, soyutlama ya da nesneyi göstermek, ifade etmek için kullanılan sözcük, işaret ya da mimik olarak *sembol*, kendisine ortak bir sözleşme, anlaşma, uzlaşma ya da gelenek aracılığıyla belli bir anlam aktarılan uzlaşımsal işareti, belirli bir nesne, süreç veya işlemi ima etmeye yarayan şeyi tanımlar.”⁸

“*Sembol* terimi, taşıyan anlamına gelen Yunanca’daki *sumbolon* ve Latince’deki *symbolus*dan gelmektedir.”⁹ Buna göre, sembol bir habercidir, bilincin iki düzeyi arasında, profan ve kutsal arasında bir aracı unsurdur, aracı bir göreve sahiptir, o bir köprüdür, ayrılmış unsurları bir araya toplamaktadır, o göğü ve toprağı, ruhu ve maddeyi birbirine bağlamaktadır, o gizli bir anlamı ortaya çıkaran bir tasvirdir.¹⁰

Grekçe asıllı olduğu düşünülen *sembol*,¹¹ müphemiyet içinde, görülmeyen bir realiteyi yansıtan bir simge ya da maddi bir nesnedir. Bu bakımdan, müşahede olunamayan ve esrarlı bir olgu hakkında bize çok net olmayan bir duygu, his ve izlenim vermektedir. Ara sıra “*symbole*” terimi, “*işaret*” anlamının eşanlamlısı olarak alınıyorsa da,¹² katıksız dilbilim açısından farklı olarak, sembolde “*delalet eden*”le “*delalet edilen*” arasında sadece analogik bir benzerlik bulunmaktadır. Bunun için, delalet eden (device), kendisini aşmakta olan medlule (message) tam karşılık değildir. Öyleyse sembolizmde, delalet eden ile delalet edilen, bütünüyle birbirlerinin yerine geçemez. Çünkü bunun gerçekleşmesi durumunda, sembol kendi mahiyetini yitireceği gibi, onun aksettirme durumunda olduğu gerçek de gizlenmiş olur. Öyleyse kullanılan sembol, delalet etmekte olduğu manayı tam kapsayamamaktadır.¹³

⁸ Cevizci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 840

⁹ Schwarz, Fernand, Kadim Bilgelik’in Yeniden Keşfi, Çev.: Aslan, Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 282; Tokat, Latif, Dinde Sembolizm, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 9

¹⁰ Schwarz, a.g.e., s. 283

¹¹ Bk., Schwarz, a.g.e., s. 137; Bayrav, Süheyla, Symbolisme Medieval, İstanbul Matbaası, 1956, s. 1

¹² Sembolün en köklü karakteri kendisinin ötesinde bir şeye gönderme yapmasıdır. Sembolle işaret arasındaki ortak nokta budur. Tokat, Dinde Sembolizm, s. 17

¹³ Bk., Kılıç, Sadık, İslam’da Sembolik Dil, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 56

Dini semboller, salt rasyonel bir bilgi vermekten ziyade sezgisel bir algılayış sağlayan kutsalın ifadeleridirler. Semboller, kutsalın farklı tezahürlerinin yorumunu mümkün kılan teorik şifreyi sunarak beşeri varlığa yabancı olanın farkına varılmasına yardımcı olur.¹⁴

Semboller her zaman çok boyutludurlar.¹⁵ Bu çokanlamlılık (polyvalence) sayesinde sembolizm, farklı anlamları tutarlı bir sistem ve her şeyi kaplayan bir bütün içinde bir araya toplama gücüne sahiptir. Böylelikle semboller, farklı tecrübe düzeylerine ulaşmamızı sağlarlar.¹⁶

Özetlemek gerekirse; sembol, zihinle kutsal arasında aracılık yaparak görülmeyen bir realiteyi somut, elle tutulur derecede açık olmayan bir algılayış ile anlamamıza yardımcı olan bir tasvirdir, işaret yollu bir anlatımdır, gizemli olanı keşfetmeye yöneltten bir iletişim ögesidir.

Bu bağlamda, felsefede, sembole dayanan anlatım biçimine “sembolizm” adı verilmektedir.¹⁷ Sembole ve sembolün içerdiği anlama bağlı olan sembolizm, dolaylı veya dolaysız bir analogi¹⁸ niteliği taşır ve olguları yorumlamaya veya inançları anlatmaya yarayan semboller sistemi şeklinde belirir.¹⁹

Sembolizmin başlangıcı çok eski çağlara uzanmaktadır. Bir takım kavramların başkalarının da anlaşılabilir olmalarını sağlamak maksadıyla kelimeler, işaretler, sayılar, jestler, yazılar, bazı hareketler ve özel ritüeller bu maksatla hep kullanılmışlardır.²⁰

¹⁴Bk., Schwarz, a.g.e., s. 284

¹⁵ Semboller, işaretlerin aksine çok anlamlı, çok yönlü, esnek, belirsiz ve değişken bir yapıdadır. Sembolle, sembolize edilen arasında “birden-çok” ilişkisi söz konusudur. Bir sembolün sembol olarak ortaya çıkmasının önemli nedenlerinden biri, bu anlam genişliği ve çok yönlülüğün, birebir ve başka türlü ifade edilememesidir. Dolayısıyla semboller tüketilemez bir anlam zenginliğine sahiptir, bir defada ve tamamıyla açıklanamaz. Eğer sembol sonunda sonsuzluk ise, bu durumda sembolün anlamını tüketmek mümkün olmayacaktır. Tokat, Dinde Sembolizm, s. 19

¹⁶ Schwarz, Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi, s. 285

¹⁷ Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s. 840

¹⁸ Analogi: Sembolik bir dil sistemi içinde kullanılan soyut ve tecrübî alana dair dolaylı anlatım tarzlarından biri de analogidir. Her sembolizasyonda kısmî bir analogi vardır. Analogi kelime anlamıyla, *teşbih, benzerlik, benzeşme, karşılaştırma, mukayese, kıyas ve benzeyen şey* demektir. Yunanca “ana logon”, bir şeye nispetle, bir şeye oranla anlamındadır. Dolayısıyla analogi, iki figür veya nitelik arasındaki benzerliktir. Bunlardan biri bilinmese bile, eğer diğeri ile olan ilişkisinin bir benzerlik ilişkisi olduğu biliniyorsa diğeri de anlaşılabilir. Gerçekte farklı olmakla birlikte, bazı yönlerden birbirine benzer olan kavram veya varlıklar arasındaki ilişki bu yolla anlatılabilir. Mesela, Tanrı’nın kızması, sadece insanın kızmasıyla anlatılabilir. Tokat, a.g.e., s. 142

¹⁹ Meydan Larousse, Büyük Lugat ve Ansiklopedi, Sabah, tsz., XVII, 489

²⁰ Şenocak, Bülent, Semboller, <http://www.hermetics.org/Semboller.html>, 07.03.2005

İnsanlar binlerce yıldır duygu ve düşüncelerini dışa vurmak için pekçok yol denemişlerdir. Bir düşüncenin anlamını, kademeli şekilde insanların anlayışlarına ve olgunluklarına göre birtakım kalıplar içine koyup sunmuşlardır. Özellikle ezoterik (bâtınî) dediğimiz gizli tutulması gereken birçok bilgi sembollerle anlatılmıştır.²¹

Günümüzde ise, en bilinen tanımıyla sembolizm, düşüncelere sanat yolu ile somut bir biçim kazandırmaktır. Örneğin; bu akıma adını veren Jean Moréas 1886'da yayınladığı “Sembolizmin Manifestosu” adlı eserinde sembolizmi “fikri algılanabilir bir biçimde giydirmek” olarak tanımlamıştır.²²

Semboller bilimi, görünmez âlemlerle görünür âlemde var olan farklı gerçeklik düzlemleri arasındaki benzeşime dayanmaktadır. Sembolizme göre, yüksek düzlemin realitesi, daha aşağı seviyedeki bir düzlemin realitesi ile temsil edilir. Ama bunun tersi olamaz, bir sembol daima, en azından bir üst anlamı ifade etmek için mevcuttur, varlık sebebi budur. Semboller, sonsuzluğa yönelmemiz hususunda bize yardım ederler. Zira sonsuzdan geliyoruz ve şu dünyadaki yolculuğumuzu sonsuzluğa doğru yapıyoruz. İşte semboller, zamanın ölçüsüzlüğünde yolumuzu kaybetmemize mani olan yol gösterici levhaları, koruyucuları temsil ederler.²³

İnsanların duygu ve düşünceleri, içinde bulundukları ruhsal durum, geçmişe ya da geleceğe ait olaylar hep soyut olgulardır; yaşanan an içerisinde somut biçimde yer almazlar. Bunların aktarılması ve canlandırılması sembolizmin ana hedefidir. Bu açıdan bakıldığında sembolizmin materyalizmin yükseldiği, manevi değerlerin gittikçe önemini yitirdiği ondokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında²⁴ (edebiyat ve sanat alanlarında) ortaya çıkması, hiç de

²¹ Üzelgök, Caner, Sembolizm, <http://www2.gantep.edu.tr/~ac24779/sembol.htm>, 08.03.2005

²² Akgün, Billur, Sembolizm, <http://www.dergi.org/091999/0703.htm>, 07.03.2005

²³ Bk., Şenocak, Semboller, <http://www.hermetics.org/Semboller.html>, 07.03.2005

²⁴ Edebî anlamda Sembolizm, 19. yüzyılın sonlarında Fransa'da ortaya çıkmış ve 20. yüzyıl edebiyatını önemli ölçüde etkilemiştir. Bireyin duygusal yaşantısını dolaysız bir anlatım yerine simgelerle yüklü ve örtük bir dille anlatmayı amaçlar. Simgecilik, geleneksel Fransız şiirini hem teknik hem de tema açısından belirleyen katı kurallara bir tepki olarak başladı. Simgeciler, şiiri açıklayıcı işlevinden ve kalıplaşmış bir hitabetten kurtarmayı, insanın yaşantısındaki anlık ve geçici duyguları betimlemeyi amaçladı. Simgeciler, dile getirilmesi güç sezgi ve izlenimleri canlandırmaya, şairin ruhsal durumunu ve gerçekliğin belirsiz ve karmaşık birliğini dolaylı biçimde yansıtmak özgür ve kişisel eğretilere ve imgeler aracılığıyla varoluşun gizemini aktarmaya çalıştılar.

Simgeci şiirin başlıca temsilcileri Charles Baudelaire'nin şiir ve görüşlerinden fazlaca etkilenen Fransız Stephane Mallarmé, Paul Verlaine, Arthur Rimbaud'dur. Sembolik yazarlar arasında Jules Laforgue, Henry de Regnier, Rene Ghil, Gustave Kahn, Belçikalı Emile Verhaeren, ABD'li Stuart Merrill, Francis Viele Griffin' de yer alır. Bk., Edebi Akımlar, <http://www.milliyet.com.tr/ozel/edebiyat/akimlar/>, 08.03.2005

şaşırtıcı değildir. Unutulan değerlerin yeniden hatırlanması ve fiziksel dünyanın ötesinde yatan alternatif gerçeklere ulaşabilme umudu, bu akımı besleyen en önemli faktör olmuştur.²⁵

Sembolizm gerçeği, zihinlerin eşitsizliği ve dinleyenlerin anlayışlarındaki farklılığın da bir gereğidir. Bu da tekâmülün bir yasasıdır. Çünkü, tekâmülde herkesin kendi çabasına göre bir yükseklik kazanması söz konusudur. Dolayısıyla zihinsel eşitsizlikler zaten insanlar arasında vardır. Herkesin zihni aynı yönde ve aynı şekilde çalışmaz. Söylenen bir söz, yapılan bir işaret, işitilen bir ses, görünen bir manzara anlayış ve zihinsel yetenek bakımından farklılıklar gösteren insanlar arasında, çok değişik yansıma ve çağrışımlar uyandırabilir. Bu da sembolleştirmeyi beraberinde getirir.

Semboller, farklı tecrübe düzeylerine ulaşmamızı ve onların bilincine varmamızı sağlarlar. Sembollerin temel işlevi, farklı şekillerde ulaşılamaz hakikatlerin düzeyine varmayı ve hiç düşünülmemiş bakış açılarını insanların anlayışına sunmayı sağlar. Semboller içimizde mevcut olan ve ancak sezebildiğimiz hakikatleri anlatmamıza imkân sağlar. Gerçekten de sembol insanın içinde hissedip tam olarak tanımlayamadığı için dile getiremediğinin dışarıya yansımasıdır. Semboller dış dünya ile aramızdaki bilimin sınırlarını aşan hakikatleri, örtülü ince bağları kavramamıza yardımcı olur.²⁶

Ancak sembolizmin, bir metot olarak sadece sembolleri kullanmadığını vurgulamakta fayda vardır.²⁷ Eğer sembolik bir dilden bahsediliyorsa mecazlar, analogiler, kıssalar ve sembolik kelimeler topyekün sembolik dilin içinde kullanılan elemanlar olarak karşımıza çıkacaktır. Din, mitoloji ve sanat gibi temsili sembollerin geçerli olduğu alanlardan birinde sembolizm söz konusu olduğunda, sembolizmin kullandığı malzemeler son derece zengindir. İşaretler, renkler, sesler, mecaz, mesel, kıssa, teşbih gibi dilsel anlatım biçimleri bunlardan bazılarıdır.²⁸

²⁵ Akgün, Sembolizm, <http://www.dergi.org/091999/0703.htm>, 07.03.2005

²⁶ Bk., Şenocak, Semboller, <http://www.hermetics.org/Semboller.html>, 07.03.2005

²⁷ Bir açıdan kullandığımız harfler ve rakamlardan tutun, etrafımızda gördüğümüz geometrik şekillerde, evrendeki varlıklarda ve oluşlarda dahi sembolizmi görebiliriz. Fakat bizler genellikle bunları taşıdıkları anlamlardan çok, karşımızdakilere bildiklerimizi aktarmak için kullanırız. Oysa her harfin, rakamın, geometrik şeklin taşıdıkları anlamlar ve enerjiler vardır. Sembolizmin en önemli yanı, bir sembole yüklenen anlamın yıllarca değerini kaybetmeden korunabilmesidir. Fakat bunun bir kötü yanı da aynı sembole gerçek anlamından veya daha doğrusu esas kullanım amacından farklı anlamlar yüklenerek kullanılmasıdır. Bu nedenle semboller ile uğraşırken dikkatli olmak ve gerçeği araştırmak gerekebilir. Fakat sembollerin gerçek anlamları ne kadar saptırılmaya çalışılırsa çalışılırsa mutlaka birileri tarafından hep doğru olarak bilinir ve korunur. Şenocak, Semboller, <http://www.hermetics.org/Semboller.html>, 07.03.2005

²⁸ Bk., Tokat, Dinde Sembolizm, s. 135-143

Bu açıklamalardan da anlaşılmaktadır ki sembolizm, hem dilsel ögelerde, hem nesnelerde, hem de fenomenlerde görülebilmektedir. Buna göre, sembolizm kavramını biraz daha özele indirerek, söz konusu üç kategori çerçevesinde ayrıntılı biçimde ele alabiliriz.

1. Varlık Sembolizmi

Varlık sembolizmi, varlıkların kendileri dışındaki bir müessire ya da bir anlama göndermede bulunması gerçekliğidir. Bu bağlamda, masivallah yani evren, Allah'ın varlığına bir delil ve kudretine bir nişane olduğundan bu anlamları ifade eden “âlem” kavramıyla isimlendirilmiştir.²⁹ Sembolizmin önemli yazarlarından olan Gilbert Durand'a göre de, tüm evren bizzat bir ayna yani bir semboldür.³⁰

Aslında toplumsal hayatta olduğu gibi, kozmosda da her şey, başka bir hakikatin sembolü veya işaretidir. Demek ki, eğer âlemi tekrar kaosa veya kargaşaya götürmeksizin onu anlamamız isteniyorsa, âlemi okumayı öğrenmemiz gerekir.³¹ Dünya, semboller vasıtasıyla konuşmakta ve kendini onunla ortaya koymaktadır.³² Öyleyse evrenin konuştuğu dili anlamak, hakikate ulaşabilmek adına son derece önemlidir.

Nasıl ki, parmağın ucunu değil de, onun işaret ettiği Ayı fark etmek gerekiyorsa, nesnelerin adeta üzerinde dalgalandığı, varlıklarını elde ettikleri gerçeklik okyanusunu fark etmek gerekir. Bu farkediş zihnini, olguları üstün simge ve semboller olarak algılayabilme yeteneğinin bir göstergesi olmaktadır.³³

Sembolizm, asıl itibarıyla, dinin özünü ve gerçek amacını teşkil eden, dış plandaki akislerin bizleri ulaştıracağı “Yekpare Hakikat”ın dünyasıdır. Bu espri ile daima ikili bir anlatım biçimiyle yüzyüze olduğumuzu biliriz. Müşahhas bir akis önce dikkatimizi çeker, ama hemen arka planını, maverasını tecessüs ettiğimiz ruhi menzil, manevi derinlik gelir.³⁴

²⁹ Bk., Kılıç, İslam'da Sembolik Dil, s. 122

³⁰ Schwarz, Kadim Bilgelik Yeniden Keşfi, s. 269

³¹ Schwarz, a.g.e., s. 298

³² Eliade, Mircae, Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler, Editör: Aydın, Mehmet, Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003, s. 115

³³ Kılıç, İslam'da Sembolik Dil, s. 199

³⁴ Kılıç, a.g.e., s. 59

Varlık ve onun gönderide bulunduğu anlama sembol olması zaviyesinden bakıldığı zaman, dünyayı “*anlamlarla dolu bir kitap*” gibi algılamak mümkündür. Nitekim Hermenötikçiler, dünyayı *hermenötik dilde yazılmış bir kitaba* benzetirler. Dünyanın bilgisi, varoluşu ve dünyada varoluş insan için bir anlama sahip olduğu sürece, bu sözdeki gerçeklik payını inkâr etmek doğru değildir.³⁵

Sözü edilen bilgiler çerçevesinde bakıldığı zaman varlık sembolizmi, varlığın ve evrenin ifade ettikleri anlamları algılama gayretinden başka bir şey değildir. Şu kadarı var ki, bu hususta bazen aşırılıklar söz konusu olabilmektedir, birtakım ifrat ve tefrite varan görüşler, anlayışlar görülebilmektedir.

Örneğin, tabiatı salt katı gerçeklik olarak algılamamızı telkin eden *tabiatçılar*, sembolizm konusunda tefrite düşmüşlerdir. Bu görüş sahiplerine göre kâinat ve ondaki herhangi bir şey, kendinden başka bir şeye delalet eden bir işaret ya da sembol değil, kendisi bizzat nihai gerçekliktir.³⁶

Panteistler de sembolizm konusunda tefrite düşmüşlerdir. Zira panteistler, Tanrı ile evreni bir, aynı ve özdeş kabul etmektedirler. Panteizme göre Tanrı'nın evrenden ayrı ve bağımsız bir varlığı yoktur. Tanrı doğada, nesnelerde, insan dünyasında vardır. Her şey Tanrı'dır. Bu algılamada Tanrı'nın, evrenin kendisi olduğunu savunulur. Panteistler evrende varolan her şeyin (atom, hareket, insan, doğa, fizik kanunları, yıldızlar...) aslında bir bütün olarak Tanrı'yı oluşturduğunu söylerler. Bu bakımdan evrende vuku bulan her olay, her hareket aslında doğrudan Tanrı'nın hareketidir. Bu görüşün ilginç ve çarpıcı bir sonucu, *insanın da Tanrı'nın bir parçası* olduğudur. Panteizme göre; Tanrı her şeydir ve her şey Tanrıdır. Tanrı – Evren - İnsan ayırımı yoktur. Böyle bir ayırım aklın yanılsamasıdır. Aşkın bir Tanrı var olmadığı gibi, her hangi bir yaratmadan da söz edilemez.³⁷

Tek Tanrı'lı Dinlerdeki Tanrı-Âlem ayrılığı, Yaratan-Yaratılan diye bir ikilik (dualite), Panteizmde yoktur. Doğayla Tanrı bir ve aynı şeydir. Tanrı yaradan değil, varolandır ve evrenin tümüdür. Evrende görülen şeylerden gayri bir Tanrı yoktur. Tanrı, evrendeki bütün varlıkların toplamıdır. Evrenin başlangıcı ve sonu yoktur. Evrendeki mevcut canlı cansız her

³⁵ Bk., Özcan, Zeki, Teolojik Hermenötik, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. Giriş, XVII

³⁶ Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, Çev. Açıkgeç, Alpaslan, Fecr Yayınları, Ankara 1993, s.151–152

³⁷ Bk., Yıldırım, Halit, PANTEİZM, http://historicalsense.com/Archive/Fener38_3.htm, 13.03.2005

şeyin bütünü Tanrı'dır. Kısaca söylemek gerekirse, Panteizme göre evrenin toplamı Tanrı'dır ve evrenin dışında savunulduğu gibi bir Tanrı yoktur. Açıkçası her zerre O'nun kendisidir. Tek realite tabiattır. Tanrı da tabiatın içinde var olandır.³⁸

Sembolizmin diğer bir aşırı şekli ise, dini sembolleri bağlamından koparıp olağan ve tabii dünyadan tamamen tecrit ederek soyut bir dünya takdim etmeye çalışan görüştür ki, bu da sembolizmin ifrata vardırılmış halidir.³⁹ Bu durumda mevcut dini sembollerin delaletlerinin anlaşılması imkânı neredeyse ortadan kalkmaktadır. Zira sembole yüklenen anlam ile sembol arasındaki ilgi ve münasebet tamamen gözardı edilmektedir.

Vahdet-i vücud görüşünü savunanların, varlık sembolizmi konusunda ifrata vardıkları görülebilmektedir. Çünkü bu görüş sahiplerine göre, evren gerçek bir varlık değil, gölge bir varlıktır.⁴⁰ Gölge, kendisinin varlık nedeni olan kişi ya da nesnenin varlığından başka bir varlığa sahip olmadığı gibi, evren de Allah'ın varlığından başka bir varlığa sahip değildir.⁴¹ Nesnelerin görünen varlığı, hayali bir varlıktır.⁴² Hâlbuki bu görüşün aksine, gördüğümüz tüm varlıklar, dağlar, ovalar, çiçekler, insanlar, denizler, kısacası gördüğümüz herşey, Allah'ın Kuran'da var olduğunu, yoktan var ettiğini belirttiği her varlık, gerçektir, yaratılmıştır ve vardır.

2. Ritüel Sembolizmi

“Ritüel” terimiyle, en basit formları da dâhil olmak üzere, bütün dini ibadetler ve uygulamalar kastedilmektedir. Ritüelin hem zahiri hem de deruni olmak üzere iki temel boyutu olmakla birlikte, bunlardan birincisinin diğerine hâkim olması hadisesine oldukça sık

³⁸ Bk., Yıldırım, PANTEİZM, http://historicalsense.com/Archive/Fener38_3.htm, 13.03.2005

³⁹ Esed'in şu ifadeleri buna örnek olarak gösterilebilir: “Allah, ‘her şeyi gören’, ‘her şeyi işiten’ yahut ‘her şeyden haberdar olan’ olarak tanımlandığında biliriz ki bu tanımlamaların fiziksel görme veya işitme olguları ile bir ilişkisi yoktur, ama sadece var olan veya meydana gelen her şeyde Allah'ın ebedi mevcudiyeti gerçeğini insanın anlayabileceği terimlerle anlatmayı amaçlamaktadır.” Esed, Kur'an Mesajı, III, 1330

⁴⁰ “Vahdet-i Vücud'çulara göre, sadece Allah vardır ve diğer bütün her şey yoktur, böyle bir doktrin Allah'ın varlığından başka bütün varlığı reddettiğinden akıl ve dinle çatışma halindedir.” Ahmed, Aziz, Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları (Studies in Islamic Culture in the Indian Environment), Çev.: Boyacı, Latif, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 262

⁴¹ “Vahdet-i Vücud ekolüne göre âlem, Hakk'ın gölgesinden ibarettir, Allah ise, tek gerçek varlıktır. Gerçekte Allah ile âlem arasında ikilik yoktur, zahirde görülen ikilik, bağımsız iki varlık değil, “bir” olan varlığın iki yönüdür. Hakikatin her iki yönüne birlikte baktığımızda gerçek, Hak-Âlem, Bir-Çok, Aşkın-İçkin, Batın-Zahir'dir. Âlem sadece bir vehim ve hayalden ibarettir.” Afifi, Ebu'l-A'la, İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler, Türkçesi: Demirli, Ekrem, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 59; “Allah her şeydir ve O'nun dışında hiçbir şey yoktur.” Bk., Afifi, a.g.e., s. 125

⁴² Bk., Özalp, Ahmet, Vahdet-i Vücud, http://www.sevde.de/islam_Ans/V/12.htm, 13.03.2005

rastlanılır. Böyle durumlarda ritüel *basma-kalıp ve mekanik* bir hale gelir. Eğer o ritüel, kendisine sembolik bir anlam kazandıran, niyet, his, mana gibi deruni veçheler gözardı edilerek, sadece belirli bazı zahiri hareketlerden ibaret hale gelirse, böyle bir ritüelin dini açıdan fazla bir önemi kalmayacaktır.⁴³

Temelde her ritüelin amacı, hakikatin bir boyutunu ve bir anlamını tatbik etmektir.⁴⁴ Öyleyse bilinçli bir mü'min, İslam'ın kendisine farz kıldığı emirleri, anlamlarını düşünerek ifa etmelidir. Böyle olmazsa yapılan ameller, mücerret ve içi boş mekanik eylemlerden ibaret kalır. Örneğin *namaz*, sadece okunan kelimeler veya yapılan hareketler olarak kabul edilemez. Namaz, esasında kişiden Rabb'ine doğru ruhî bir münacat halidir. Hareketler ve kelimeler ise bu ruhî diyalogun sembolleridir. *Zikir*, sadece Allah'ın isminin tekrarı değildir, aksine zikir, zikir yapanın kalbinin sadece Allah ile meşgul olacağı derin bir düşünme ve tefekkür halidir.⁴⁵

Hac ibadeti de böyledir,⁴⁶ o sadece Kâbe'yi ziyaret etmek değil, beşeri ruhun Allah'a doğru yükseldiği bir yolculuktur.⁴⁷ Hac'daki her bedeni hareket, kalpte karşılığı olan bir harekettir. Örneklemek gerekirse, *Arafat'tan Mina'ya gitme ritüeli*, insanın yaratılış felsefesini, düşüncelerin saf bilimden saf aşka doğru evrimini ve ruhun çamurdan Allah'a doğru yükselişini sergileyerek şunları hatırlatmaktadır: Sen şu anda İbrahim'in sahnesi Mina'dasın, İbrahim gibi davranmak üzeresin. O, oğlu İsmail'i kurban etmek için getirmişti. Senin İsmail'in kim veya ne? Mevkiin mi? Mesleğin mi? Paran mı? Evin mi? Çiftliğin mi? Araban mı? Aşkın mı? Ailen mi? Bilgin mi? Sosyal sınıfın mı? Sanatın mı? Elbisen mi? İsmi mi? Hayatın mı? Gençliğin mi? Güzelliğin mi?.. Hangisi? Kim ve ne olursa olsun, beraberinde buraya kurban etmek için getirmelisin. İnancını ne zayıflatıyorsa, sorumluluk

⁴³ Bk., Smart, Ninian, Din ve İnsan Tecrübesi, <http://www.geocities.com/dinbilim/Niniandint.html>, Çeviren: Yitik, Ali İhsan, 15.03.2005; Bir kısım dini faaliyetlerin "ritüel" diye kötülenmelerinin nedeni de budur. Ancak ritüel teriminin böyle olumsuz bir anlamda kullanılmasından ötürü onu, dinin önemsiz ve bozulmuş bir veçhesi gibi görmek de yanlıştır. Smart, a.y.

⁴⁴ Schwarz, Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi, s. 293

⁴⁵ Bk., Afifi, İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler, s. 54-55

⁴⁶ Hacı, yakınlarından ve tanıdığı çevreden ayrılarak, tam da diğer hayata doğru son yolculuğunun günüymüş gibi, bu dünyayla bütün bağlarını keser, yol azığı ona, mezara götüreceği dindarlık azığını düşündürtecek, bineği, kaçınılmaz olarak taşınacağı tabutu hatırlatacak, ihram giysileri ona, kefenin soğukluğunu ve basitliğini hissettirecek, çözü geçerken yol boyunca çektiği fiziksel sıkıntılar ve tehlikeler, ölüm ve yeniden dirilme arasındaki süreye işaret olabilen acıları düşündürtecektir. Bk., Arkoun, Muhammed, Kur'an Okumaları, Türkçesi: Ünal, Ahmet Zeki, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 309-310

⁴⁷ "Hac süresince her hareket niyetine bağlıdır ve niyetle yapılır. Niyetsiz bir hareket kabul edilmez. Niyet oruç için de zorunludur, söylemeyi unutursan, herhangi bir şekilde aklından geçirmelisin. Aynı şey cihad için de söz konusudur, niyetini belirtmezsen, ancak dövüşen bir asker olursun. Hacc da, hareketlerin niyetsiz olunca boşunadır, çünkü bu merasimler *ipuçlarıdır, işaret ve sembollerdir*. Bir kişi secdenin anlamını kavramadıkça, alnını yere koymuş olur, o kadar! Hacc'ın özünü anlamayan kimse hediye dolu bir bavul ve boş bir zihinle ülkesine geri döner." Şeriati, Ali, Hacc, Şura Yayınları, VII. Baskı, İstanbul 1991, s. 117

kabul etmekten ne alıkoyuyorsa, çağrışı duymana ve gerçeği itiraf etmene ne engel oluyorsa, rahatın için bahaneler bulmaya ne yol açıyorsa, seni her ne kör ve sağır ediyorsa onu kurban etmelisin.⁴⁸ Buradaki en anlamlı bir ders de, *Allah'ın, İsmail'in sadece kurban edilmesini istememesi, fakat bizzat İbrahim'in İsmail'i kurban etmesini ve bunu korkmadan yapmasını istemesidir.*⁴⁹ “Doğrusu bu, apaçık bir imtihandı.”⁵⁰, “Ve ona fide olarak büyük bir kurbanlık verdik.”⁵¹.

Bu bilgiler ışığında denilebilir ki, ne tür bir biçim altında olursa olsun, muayyen bir *sembolizm* içermeyen dini tezahürler bütünü pek azdır. Genel anlamda bunun böyle olması, şu veya bu dinin *boyutsuz ve kof bir görünüm*ler yığını olmaktan kurtulması,⁵² insanı bütünüyle doyurucu ve arayışlarına cevap verici olabilmesi için de bir gerekliliktir.⁵³

3. İfade Sembolizmi

İfade sembolizmi, ifade vasıtası olarak sembolleri, mecazları, kinayeleri, teşbihleri ve bu türden olan dilsel anlatım biçimlerini kullanma sanatıdır.⁵⁴ Doğrudan anlatılması zor olan duygu ve düşüncelerin incelik ve derinliklerini, sembolik ifadeler kullanarak dile getirme sanatıdır.⁵⁵

Din dilinde böyle bir yola başvurulmasının temel esprisi, mecaz, temsil, sembol ve benzetmeler kullanarak somut ve sonlu olanla, soyut, mutlak ve aşkın olan arasında bir köprü kurmaktır.⁵⁶ Daha genel bir ifadeyle söylemek gerekirse ruhsal-akılsal şeyleri, duyusal bir dille somutlaştırarak halkın anlayabileceği şekilde ifade etmektir.⁵⁷

⁴⁸ Bk., Şeriati, Hacc, s. 117-118

⁴⁹ Şeriati, a.g.e., s. 134

⁵⁰ Saffat, 37/106

⁵¹ Saffat, 37/107

⁵² “İşarilik ve simgesellik boyutuyla meseleye yaklaşıldığında, kendisiyle paklanılan *abdest suyu*, çok özel bir mesajın taşıyıcısı olmakta, *salât*, yer seviyesinden gök seviyesine, Huzur'a anlık yükselme hareketi altında görülmekte, *zekât*, insanın ruh ve fitrat temizliğine karşı bir güç olan meta fetişizmine bir darbe, *savm*, beşerin yapısındaki potansiyel kötü eğilimlere karşı metafizik bir sindirme olayı şeklinde algılanabilmekte, hacc da, insanın kendine ve gerçek insanlığına, buradan Mutlak olana doğru ufki ve dikey bir yürüyüşü ve göç telakkisi olarak idrak edilebilmektedir.” Kılıç, İslam'da Sembolik Dil, s. 50

⁵³ Bk., Kılıç, a.g.e., s. 58-59

⁵⁴ Bk., Tokat, Dinde Sembolizm, s. 135

⁵⁵ Bk., Bolay, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, s. 410

⁵⁶ Bk., Tokat, Dinde Sembolizm, s. 103

⁵⁷ Bk., Tokat, a.g.e., s. 47,79

Teolojide, işaret şeklinde olsun veya olmasın, birtakım asli semboller vardır. Bu önde gelen semboller, tecrübenin içinde ortaya çıkan ve yeri doldurulamayan özel bir dildir. Onlar kendi hakikatlerinin ötesine gitmeyi amaçlar ve onların değeri de göstermeyi amaçladıkları şeylerden gelir. Sembolik anlam, benzeyeni vererek benzemeyi gerçekleştiren edebi anlamda ve edebi anlamla teşkil edilir. *Sembolik anlamın ortaya çıkarılması, teolojik bir metnin aktüellik kazanmasının yani entelektüel beklentilere cevap verebilmesinin vazgeçilmez şartıdır.* Bu nedenle de, akan hayat içinde yeniden yorumlama, başvurulması gereken bir etkinliktir.⁵⁸

Sembolik anlamın ortaya çıkarılmasının önemini vurgulayan Eliade, sadece objektif bir çalışma yapma niyetiyle malzeme toplayan bir *antikacı* durumuna düşmüş olmaktan kurtulabilmenin böyle bir çabayla mümkün olabileceğini söylemektedir. Ona göre, toplanan malzemelerin yorumlanması şarttır. Zira Dinler Tarihine, *geçerli* bir yorum uygulandığı zaman, Dinler Tarihi bir *fosiller, harabeler ve modası geçmiş şeyler müzesi* olmaktan kurtulacak ve her araştırmacı için anlaşılmayı ve ortaya çıkarılmayı bekleyen bir mesajlar dizisi haline gelecektir.⁵⁹

Bu yorum çabaları, aynı zamanda *yaşayan din anlayışının* test edilmesi anlamına da gelmektedir. Gelenek ve kültürlerindeki pek çok iyi unsurların yanında, zamanla birtakım bid'at ve hurafeleri de bünyesinde barındırabilen dini anlayışların, zaman zaman asıl kaynaklar ışığında yeniden test edilmeleri gereği ortadadır.

Bu anlamıyla sembolizm, dil felsefesinde özellikle son zamanlarda merkezi bir konuma gelmiş ve doğal olarak kutsal metinlerin nasıl anlaşılması gerektiğini yeniden tartışmaya açmıştır.⁶⁰ Bu tartışmalarda, bizce en kritik nokta, sembolizme başvurmada temel kriterin ne olacağı meselesidir. Çünkü ölçütü olmayan bir yorumlama çabasının, keyfi ve son derece gelişigüzel olacağı açıktır. Böyle bir keyfilik ve sübjektiflik, sembolizm tartışmalarının pek çoğunun kaynağı olmuştur. Öyleyse bu konuda tatmin edici bir yol takip edilmesi zorunludur.

⁵⁸ Özcan, Teolojik Hermenötik, s. 48

⁵⁹ Bk., Eliade, Mircae, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, Çev.: Aydın, Mehmet, Din Bilimleri Yayınları, Konya 1995, s. 2

⁶⁰ Bk., Tokat, Dinde Sembolizm, s. 27

Keyfi ve gelişigüzel yorumların, bir bakıma önüne set çekmek isteyen Eliade, *yorumu* teknik veya bilimsel bir keşifle mukayese ederek şöyle demektedir: “*Keşiften önce de, keşfedilen realite orada idi. Sadece onu göremiyor veya anlayamıyorduk. Ayrıca ondan yararlanmasını da bilmiyorduk. İşte aynı şekilde yaratıcı bir yorumda, önceden kavrayamadığımız birtakım anlamların örtüsünü kaldırıyor, onları belli bir belirginliğe kavuşturuyor ve bu yeni yorum hazmedildikten sonra ise şuur aynı şekilde kalmıyor.*”⁶¹ Bu açıklamalara göre, daha önce varolan üstü örtülü bir realiteyi ortaya çıkaran sembolizm gayretleri makbuldür, gerçekte olmayan bir anlamı icat eden çabalar salt öznel bir nitelik arz eder, doğru sonuca vardırmazlar.

Konuyu biraz daha özele indirgeyip, tezimizin ismi ve konusu olan “*Kur’an’ın Anlaşılmasında Sembolizm Tartışmaları*” bağlamında değerlendirelim. Acaba Kur’an metnini anlamada sembolizme gitme ölçütü nedir? Sembolik anlatıma başvurabilme kriteri ne olmalıdır?

Şunu açıkça ifade etmek gerekir ki, Kur’an metni, bir konuyla ilgili olarak yeterince açıksa, bu anlamı dışlamak pahasına sembolik bir anlam veya kinayeli bir yoruma başvurmak uygun düşmez.⁶²

Zira vahiy, tarihteki bütün örneklerinde egemen ve düzenleyici olmak üzere nazil olmuştur. Öyleyse, akademik ve gerçekçi olmayan birtakım endişelerle Kur’an vahyini, herhangi bir dönemin hâkim düşüncesine benzetmeye çalışmak suretiyle pasifleştirme ve onu edilgen bir konuma itme alışkanlığı, ilahi vahyin iniş esprisiyle bağdaşmaz. Gerçek şu ki, Kur’an, Yüce Allah’ın tarihe apaçık bir müdahalesi olarak nazil olduğuna göre, onun edilgen ve pasif olması düşünülemez. Allah, zamanın zorlayıcı ve sınırlayıcı şartları içinde sıkışmış, ötesini göremeyen bir beşer durumunda olmadığı gibi, zaman da O’nun hâkimi değil, aksine mahkûmu ve mahlûkudur. O, olmuş, olmakta olan ve olacak her şeyi bilen biri olarak ezeli kelimasını indirdiğinden vahiy aktiftir, egemendir, etkendir.

Hiçbir harici gerekçe, Kur’an’ın bu aktifliğini gölgelememelidir.⁶³ Zamansal mesafe, sosyal ve kültürel zeminin farklılığı, -hangi gerekçelerle olursa olsun- nassların somut ve

⁶¹ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 73

⁶² Bk., Ahmed, *Hindistan’da İslam Kültürü Çalışmaları*, s. 262

mütebadir dediğimiz birincil anlamlarını terketmeyi meşrulaştırmamalıdır. Örneğin, Kur'an'da Ehl-i Kitab'ın arada geçen onca zamana ve meydana gelen konjöktör farkına rağmen, Kitap'taki bazı somut çözümleri sözgelimi zinayla ilgili cezayı tatbik etmemeleri tenkit konusu edilmektedir.⁶⁴

İnsana düşen, *nassların açık anlamlarını çiğneme pahasına* çıkaracağı sözde gaî yorumlara değil, gerçek gayenin sadefi ve garantörü olan somut ve cüz'i çözümlere itibar etmesidir. Örnek vermek gerekirse, *“Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık, Allah'tan tekrarı önleyici bir ceza olmak üzere ellerini kesin. Allah üstündür, hikmet sahibidir.”*⁶⁵ ayetinde son derece somut bir çözüm önerilmektedir ki, bu çözüm aynı zamanda gerçek gayenin garantörüdür. Bunun yerine “Amaç el kesmek değildir, amaç toplumu korumaktır, biz istediğimiz cezayı belirleyebiliriz.”⁶⁶ dendiği taktirde, salt öznel bir yorum uğruna nassın açık anlamı çiğnenmiş olur.

Vahyin egemenliği ve düzenleyiciliği, ancak açık ve mütebadir anlamın garantörü olan somut çözümlere itibar etmekle mümkün olur, tarih içinde yer alan beşeri sapmalar da, ancak bu sayede düzeltilebilir. Vahiye, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Zeynep'le evliliğinde görüldüğü gibi toplumun egemen normlarına ters düşse de, toplumu dönüştürmek vardır. Din, hazır bulunduğu sosyal ve kültürel yapıyı teşrinin kaynağı yapmaz, bunun açık delillerinden biri de Hz. Yusuf'un, kardeşini Melik'in dini üzere alıkoyamayacağını bildiren ayettir.

Burada önemli olan, Kur'an vahyinin apaçık manalarını, birincil anlamlarını dışlamak ve çiğnemek pahasına sembolizme gidilmemesidir. Bu ölçü muhafaza edilmek suretiyle sembolizme başvurulduğu takdirde, Kur'an yorumuna ilişkin birtakım önemli yararlar ve yeni boyutlar elde edilebileceği de inkâr edilemez.

⁶³ “Yüce Allah, bir şeyi kendisine nispet ederek Kur'an'da zikrediyorsa, o şeyin sebep-sonuç kurallarına uyup uymadığı meselesi önemli değildir. Diğer yandan, bu hususla çelişki arz etmediği gibi paralelliği söz konusu olan rivayetlerin varlığı da önemlidir. Ayrıca, bir zorunluluk bulunmadıkça Kur'an anlatımında sembolizmi/sembolik anlatımı ileri sürmek doğru değildir.” Şimşek, M. Sait, Kur'an'ın Ana Konuları, Beyan Yayınları, İstanbul, 1999, s. 43

⁶⁴ Bk., Yiğit, Metin, Hermeneutik Yöntem Ve Usul-İ Fıkhn Kat'i-Zanni Diyalektiği, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an Ve Dil-Dilbilim Ve Hermenötik-Sempoziumu, Erzurum, Mayıs 2001, s. 178

⁶⁵ Maide, 5/38

⁶⁶ Akdemir, Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik ve Bütünsellik Sorunu, s. 114

B) Sembolizmin Anlam Dünyasını Oluşturan Önemli Kavramlar

Bu başlık altında, semboller dışında,⁶⁷ sembolizmin anlam dünyasını oluşturmada önemli olarak gördüğümüz beş temel kavramı inceleyeceğiz.

1. Alegori

Grekçe “*allegoria*”, İsa (a.s.)’dan sonra Herakleitos takma adlı bir gramerci tarafından ilk defa terim olarak kullanılmıştır. Bu kelime, dolaylı bir iletişim biçimini ifade etmekteydi. *Bir şeyi söyleyerek, başka bir şeyi kastetmek anlamına geliyordu.* Bunun eşanlamlısı olan “*allegorein*” ise, genel anlamın dışında daha derin, alelade insanın anlayamadığı başka bir anlam demektir.⁶⁸ Cicero, gramercilerin allegorisini şöyle tanımlar: “*Bir şeyi söyleyip onunla başka bir şeyi kastetmektir.*”⁶⁹

Alegori, kişiyi görünüşün ötesine götürecek ve orada yatan gizli anlamı aramaya yöneltecek biçimde kurulmuş bir anlatım tarzıdır. Yunanca “*allos* (öteki) ve *agoreuein* (anlatıcı)” anlamına gelen terimin ima ettiği gibi, alegorik anlatımda kullanılan dilin hemen algılanan anlamından öte bir başka anlamı da içeren gizli bir “öteki anlatıcısı” vardır.⁷⁰

Alegori, en genel anlamda kendisi de bir semboller sistemi olan dil aracılığıyla yapılan ifade manevralarıdır ve sözlü gelenekle başlayıp yazılı gelenekle temel bir dönüşüm geçirmiştir.⁷¹

⁶⁷ Bk., Çankı, Mustafa Namık, Büyük Felsefe Lugatı, Nebioğlu Matbaacılık, İstanbul, 1958, III, 277-278

⁶⁸ Özcan, Teolojik Hermenötik, s. 32-33

⁶⁹ Özcan, a.g.e., s. 35

⁷⁰ Bk., Ana Britannica, Genel Kültür Ansiklopedisi, Ana Yayıncılık ve Encyclopedia Britannica, Inc., 1986, I, 342; Çok geniş bir alana yayılan alegoriyi, sadece bir edebi tür olarak düşünmek yerine her türde rastlanan, denetimli bir dolaylı anlatım, bir çift anlamlılık boyutu ya da tarzı olarak görmek daha yararlı olabilir. Böyle geniş bir perspektifle bakıldığında, alegorik tarzın otoriter rejimlerde daha çok geliştige görülür. Nitekim Batılı insanın zihnine bütünsel olarak egemen olmayı amaçlayan Hristiyan öğretisinin geçerli olduğu ortaçağ Hristiyanlık dünyasında, alegori büyük bir yayılma alanı bulmuştu. Yaşamın her alanında kısıtlamaların çok güçlü olduğu bir dönemde, alegori bir özgürlük aracıydı. Gerçekçilik ve otoriteye karşı direnme ise genellikle allegorideki kat kat biçimleniş çözer ve alegorik sürece karşı bir güç oluşturur. Simgesel hiyerarşilerin bu biçimde çözülmesi çağdaş dünyada allegorinin yeni biçimler almasına yol açmıştır. Bununla birlikte büyük mitlerin insanın önemine ilişkin değişen yeni yorumlarının kuşaktan kuşağa aktarılması, ancak alegorik bir kavrayışla gerçekleşir. Alegorik tarzın bıraktığı tortu, mutlaka yorumlanması gereken dolaylı, belirsiz, hatta bulanık bir simgeselliktir. Bk., Ana Britannica, Genel Kültür Ansiklopedisi, I, 342

⁷¹ Bk., Ana Britannica, Genel Kültür Ansiklopedisi, I, 343

Gerek Doğu, gerek Batı edebiyatlarında geniş yer verilen allegori, dinler tarihinde, kutsal kitapları allegori ve sembollerle yorumlayan bir yöntem olarak karşımıza çıkar. Allegori yöntemi, özellikle Yahudi Philon, Hristiyanlarda Origenes, İskenderiye Okulu ve Aziz Bernardus tarafından kullanılmıştır.⁷²

“Mecaz” diye çevirebileceğimiz “allegori”, felsefede ve özellikle teolojide kullanılmış ve kutsal kitapların simgesel anlamlarını dile getirmede önemli bir fonksiyon üstlenmiştir.⁷³ Öyle ki, teolojik tarihi süreçte, allegoriye dayanan yorum, genel itibarıyla Tanrısal bilgiye daha uygun, daha yüksek bir anlamı keşfetme çabalarının adresi olmuştur.⁷⁴ Kabul edilemez veya saçma bir anlamla karşılaşıldığında, bundan allegorik, yani olağan anlamın dışında bir anlamın bulunması gerektiği anlayışı, kutsal kitapları yorumlama⁷⁵ çabalarında son derece zengin bir literatürün meydana gelmesine zemin hazırlamıştır.⁷⁶

Allegoriden bahsederken, tarihte allegori yöntemini en iyi kullandığı varsayılan Yahudi filozof Philon’dan (İ.Ö. 15/20-İ.S. 45/50) bahsetmemek, bir eksiklik olacaktır. Philon hakkında Gerard Bruns şöyle demektedir: “Philo,⁷⁷ antikitedeki en büyük allegoristtir, tarihin en büyük yorum ustalarından biridir ve pek çok açıdan yorum tarihinin temel taşıdır.”⁷⁸

Stoacı düşüncede önemli bir yere sahip olan İskenderiyeli Yahudi filozof Philon, dış anlam-iç anlam ayırımına özellikle vurguda bulunarak, iç anlama ulaşmak amacıyla allegorinin kullanılması gerektiğini belirtmiştir. Allegori, Philon’la başlayan bir yorum yöntemi olmasa da, o, bu yöntemi Eski Ahit yazılarına ustaca uygulamayı denemiştir. O, “hangi durumlarda kutsal metnin ifadeleri literal (lâfzî) veya allegorik olarak anlaşılmalıdır?” şeklinde akla hemen gelebilecek bir soruya şöyle cevap verir: “Tanrı, kutsal metnin allegorik olarak anlaşılması gereken pasajlarında bazı belirtilere yer verir. Kutsal kitapta hata ihtimali bulunmadığına göre anlamsız, yanlış veya tuhaf gibi görünen pasajların anlaşılmasında

⁷² Bk., Meydan Larousse, Büyük Lugat ve Ansiklopedi, Sabah, Ekim 1992, I, 290

⁷³ Bk., Özcan, Teolojik Hermenötik, s. 267

⁷⁴ Bir örnek vermek gerekirse, bize kadar ulaşan tek çalışması olan “Hayy İbn Yakzan” isimli felsefi içerikli allegorik eserinde Ebu Bekr İbn Tufeyl, kurgusal bir öykü kullanarak, merkezi figür *Hayy* adlı kişinin, Hint Okyanusu’ndaki çölle kaplı bir adada *Zorunlu Varlığın* bilgisine nasıl ulaştığını sembolize eder ve *Hayy* örneğindeki gibi hakikatin bir zahiri, bir de batın olmak üzere iki yüze sahip olduğunu söyleyerek felsefe ile din, akıl ile iman arasındaki görünürde olan çatışma probleminin çözülebileceğini öne sürer. Bk., Fahri, Macit, İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, Çev.: Filiz, Şahin, İnsan Yay., İstanbul, 2002, s. 122-125

⁷⁵ Allegorinin fonksiyonu, lafzın eskiliğine rağmen, kutsal kitabın yeniliğini göstermektir. Bk., Bk., Özcan, a.g.e., s. 36-37

⁷⁶ Bk., Özcan, a.g.e., s. 33

⁷⁷ Kaynaklarda yer yer “Philo” şeklinde geçer.

⁷⁸ Bruns, Gerard, Antik Hermenötik, Çeviren: Durdu, İhsan, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul 2001, s. 146

allegori, ifadelerin yorumlanmasında ve doğru anlama ulaşılmasında sıçrama tahtası işlevi görür.”⁷⁹

Philon, literal ve alegorik anlam arasındaki ilişkiyi, beden ile ruh arasındaki ilişkiye benzeterek, yorumu, üst anlamı ortaya çıkarmak amacıyla ifadenin fiziki yapısını aşmak olarak nitelendirir. O, alegorik yöntemi, Eski Ahid’i çelişki ve anlamsızlıklardan kurtaracak bir formülasyon olarak algılayıp, literal anlamın ötesinde sembolik ve mistik anlamlar keşfetmeyi denemiştir.⁸⁰ Ayrıca Philon alegorik yöntemle Eski Ahid’i çelişkilerden kurtarmaya çalıştığı gibi, Eski Ahid’le Yunan felsefesi arasındaki çatışmayı da ortadan kaldırmaya özen göstermiştir.

Şüphesiz alegorilerin kullanımı, insan ruhunun derin bir ihtiyacını karşılar. Yalın biçimde ifade edilen bir düşünce, açık olsa bile, insan yüreğinde bir yankı uyandırmayabilir. *M.Ö. V. Yüzyıldan M.S. XIII. Yüzyıla kadar allegori, basit bir edebi oyun değildir. O, hakikate ulaştığına inanan bir ruhun hamlesi, soyut kelimelerle ifade edilemeyen varlığı bilme ve tanıma yoludur.*⁸¹ Alegorinin söz konusu süreçteki bu özelliğinden dolayı, gelişigüzel ve keyfilikten sakınılmaya çalışılmıştır. Dış anlamın ötesine giden farklı anlamların hangi çerçevede kalması gerektiği ve dış anlamın tamamen iptal edilmesi durumunda keyfilik tehlikesinin baş göstereceği endişesinden hareketle alegorik yorumcular, *daha derin bir*

⁷⁹ Demir, Şehmuz, Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması Batı’yla Münasebetin Kur’an Yorumuna Yansımaları, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s. 119–120

⁸⁰ Demir, a.g.e., s. 120; “Alegorik yorum, kavram ve inançları itibariyle yabancı bir sisteme ait cümlelerin kişinin kendi dilinde yeniden tasviri anlamına gelir. Kanaatim odur ki, bu fikir en azından, Alexandria’da aşağı yukarı İsa zamanında yaşamış ve Helenistik kültürün kavram ve inançlarına göre anlamlandırmak amacıyla Septuagint üzerine, yani İbranice İncil’in Yunanca tercümesi üzerine çok sayıda yorumda bulunmuş olan Philo Judaeus’ın durumunda, alegorik yorumun mantığını kaba saba ve ham bir şekilde tasvir etmektedir. Bu bağlamda, anlamlandırma, sadece özgün bir mesajın canlandırılması veya korunması anlamına gelmez, daha çok bir metni son derece yeni bir kültürel çevreye entegre etme anlamına gelir...” Bruns, Antik Hermenötik, s. 139–140; “Kabaca belirtmek gerekirse, allegori, ikisini birbirine irtibatlandıran bir anlamın var olduğu iyimser varsayımına dayanarak, kişinin yabancı bir kavramsal şemayı kendi kavramsal şemasıyla bağdaştırmasıdır.” Bruns, a.g.e., s. 143–144

⁸¹ Bk., Özcan, Teolojik Hermenötik, s. 29; ‘Alegori’, daha dar bakarsak, Batı Avrupa’nın ortaçağda başına tac ettiği bir anlatım yöntemidir. Tanımlayıcı özelliği, en kısa söyleyişle, bir şeyin bir başka şeyi temsil etmesidir. Bu yönüyle allegori, aslında, Kutsal Kitap’ı okuma ve yorumlama çabasının bir sonucudur ve bu kitabın, başka bir çağda yaşayan insanlara ‘kriptik’ görünen meselelerine, hikâyelerine, o çağ için anlaşılır ve benimsenir bir yorum bulma çabasıdır. Bk., Belge, Murat, Alegori, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=144745>, 28.03.2005; Alegori’yi, *remiz* sözcüğüyle karşılamak mümkündür. Bu ifade tarzı, hemen bütün Semavî Kitapların, bilhassa Tevrat ve İncil’in sıkça kullandığı bir anlatım üslûbudur. Örneğin, Patristik Dönem’in parlak simalarından Origenes ve Clemens’e göre Kitabı Mukaddes’te Tanrı, antropomorfik teşbihlere konu olduğu için, bu tür pasajların mutlaka *allegorik* yöntemle yorumlanması gerekir. Ayrıca ALEGORI’de temsil edenle temsil edilen arasında, iddia edildiği gibi direkt bir istidlâl yoktur, biraz dolambaçlıdır; siyak-sıbakın bilinmesi gerekir. Bk., Çağıl, Necdet, Alegori, <http://www.radikal.com.tr/yorum.php?yorumno=367112&haberno2=144878&yss=2>, 28.03.2005

*anlamı ortaya çıkarabilmek için, dış anlamdan (sens litteral) hareket etmek gerektiğini söylemekte ısrar etmişlerdir.*⁸²

Sözelimi, bir anlamda Hristiyan allegorisini ilk defa ortaya atan Aziz Pavlos'un⁸³ anlayışında, *gizli anlam, açık anlamla ilişki içindedir.*⁸⁴ Luther'in anlayışına göre de, “*metin kendi kendini yorumlayıcı ve kendi içinde yetkindir.*”⁸⁵ Morton Bloomfield ise şöyle der: “Herhangi bir sanat eserinin büyüklüğünün, lafız itibariyle, esere biçimini ve varlığını veren şeyde yattığını söylüyorum. *Mukayese kabul etmez ölçüde en derin anlam, kelime anlamıdır; çünkü kelime anlamı bize her zaman yeni bir yorum imkânı sağlar. Herhangi bir özel anlamın değişikliğe uğraması söz konusu değildir. Anlamı açmak için kelime anlamına geri dönmemiz gerekir. Kelime anlamı, metne hayat verir ve sürekliliğini sağlar. Yanlış yorumu düzeltici bir güç olarak işlev görür.*”⁸⁶ Bir örnek vermek gerekirse, Kabil'in kalkıp kardeşi Habil'i öldürdüğünü bir vakıa olarak belirten *bir Kabil ile Habil öyküsü var olmadan*, Kabil ile Habil öyküsünün ne allegorik ne de başka herhangi bir tür okunuşu söz konusu olamaz ve böyle bir durum, Kabil'in Habil'i öldürdüğü *anlatısal gerçeğinin* yoruma kapalı olduğu anlamına gelir. Söz konusu öykü, anlatının pragması veya konusu, yani gerçekleşen şeydir. O halde sorun, gerçekleşen şeyin nasıl değerlendirileceğidir.⁸⁷

Batıda, allegorinin gelişigüzellikten ve keyfilikten uzak durması veya kurtulması adına gösterilen bu tür hassasiyetlerin, müslüman ilim adamlarının *sembolizm* konusundaki endişe ve hassasiyetleriyle belli oranda örtüşmesi önemli bir noktadır. Zira bu ortak endişe ve kaygılar, böylesine önemli bir konuda, gelişigüzel ve ölçsüz hareket edilmemesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.

2. Mecaz

Bir sözcüğün temel anlamı, başka bir ifadeyle ilk akla gelen anlamı ya da sözlükteki ilk anlamı, gerçek anlamdır. Bu sözcüğün diğer anlamları, gerçek anlamından yola çıkılarak oluşturulmuştur. Örneğin “Burun” dendiğinde aklımıza ilk gelen, insanın bir organıdır. Öyleyse; “Burnundaki benler onu çok güzel gösteriyor.” cümlesindeki “burun” sözcüğü

⁸² Bk., Özcan, Teolojik Hermenötik, s. 33

⁸³ Bk., Özcan, a.g.e., s. 35

⁸⁴ Bk., Özcan, a.g.e., s. 36

⁸⁵ Bruns, Antik Hermenötik, s. 150

⁸⁶ Bruns, a.g.e., s. 149

⁸⁷ Bruns, a.g.e., s. 150–151

insanın bir organı anlamında olduğundan gerçek anlamında kullanılmıştır. Ancak aynı söz; “Bugünlerde burnu büyüdü, gözü kimseleri görmüyor.” cümlesinde insanın bir organı anlamını vermekten uzaktır. Temelde bu, gerçek anlamdan doğmuş ancak farklı bir özellik kazanmıştır. İşte sözcüğün gerçek anlamından uzaklaşarak kazandığı bu anlama mecazî anlam diyoruz. Buna göre, kelime veya kelime gruplarını bilinen ilk manalarından başka bir manada kullanmaya mecaz denir.

Mecaz teriminin lügat ve ıstılah olarak taşıdığı anlamlara bir göz atalım. Arapça kökenli bir kelime olan mecaz, “c-v-z” sülasi kökünden gelir. Yürümek, geçmek, aşmak, mesafe kat’ etmek, karşıdan karşıya, bir uçtan diğer bir uca geçmek anlamlarına gelir.⁸⁸ Bazen de hafifletmek, müsamaha göstermek, serbest kılmak, onay vermek veya izin vermek anlamlarına gelmektedir.⁸⁹

İstılah olarak mecaz, bir *alâka veya münasebetle* ve *karine-i mania* şartıyla, lafzın ilk önce kendisi için konulduğu gerçek mananın dışındaki bir manaya hamledilmesidir.⁹⁰ Şöyle de tarif edilmiştir: Aradaki bir mülâhaza ve ilinti sebebiyle, bir kelimenin, kendisi için konulduğu ilk anlamın dışında bir anlamı ifade etmek üzere kullanılmasıdır.⁹¹ Dolayısıyla mecaz terimi, ıstılahî anlamını sözlük anlamına uygun bir yönde kazanmıştır. Sözlük anlamı doğrultusunda mecaz, lafzın, kendisi için belirlenmiş olan anlamının dışındaki bir anlama *geçişidir*.

⁸⁸ Bk., İbn Manzur, Ebu’l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, el-İfriki, el-Mısri, Lisanu’l-Arab, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabiyye, Beyrut tsz., VII, 191; Kızılırmak, Ali, Kur’an’da Hakikat ve Mecaz, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Saka, Şevki, Ankara 1996, s. 11

⁸⁹ Bk., İbn Manzur, a.g.e., II, 414-420; Bozgöz, Faruk, Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Uzun, Tacettin, Konya 2000, s. 72

⁹⁰ Bk., İzzüddin b. Abdisselam, İzzüddin Ebu Muhammed Abdulaziz b. Abdisselam eş-Şafi’î ed-Dımeşkî (577-660), Kitabu’l-İşare ile’l-İcâz Fî Ba’di Envai’l-Mecaz, Darü’l-Matbaati’l-Amire, Dersaadet 1313 (H.), s. 8; Cürcanî, Abdulkahir, Delailu’l-İ’caz, Tashih: Muhammed Abduh ve Muhammed Mahmud Şankîfî, el-Fütuhu’l-Edebiyye Matbaası, Mısır 1331 (H.), s. 42 Verilen tarifte geçen *karine-i mania* ile, konuşan kişinin kullandığı lafızla, bu lafzın konulmuş olduğu anlamın dışında başka bir anlam kastettiğine delil olabilecek bir durum kastedilmektedir ki bu durum, zihnin ilk anlamdan mecazi anlama geçişini ifade etmektedir. Genel olarak *karine*, mecaz kavramıyla birlikte bir *engelleyci(mânia)* ile birlikte düşünülür ve *lafziyye* ve *haliyye* olarak ikiye ayrılır. *Karine-i lafziyye* terkipten, *haliyye* ise konuşanın halinden veya vakıadan anlaşılabilir. Tarifte geçen *alaka* ile, hakiki anlamla mecazi anlam arasındaki münasebet kastedilmektedir. Bu münasebet, bazen müşabehet (benzerlik) şeklinde, bazen de bunun dışında gerçekleşir. Eğer *alaka* benzerlik şeklinde cereyan ederse o zaman bu mecaz, istiare şeklinde tezahür eder. Aksi takdirde mecaz-ı mürsel olur. Bk., Kazvinî, el-İzâh fî Ulumi’l-Kur’an, Şerh-Ta’lîk-Tenkîh: Muhammed Abdu’l-Mün’im Hafacî, Yayınevi ismi yok, V. Baskı, İstanbul, 1400/1980 II, 396-397; Ali el-Carim-Mustafa Emin, el-Belagatu’l-Vazıha (Bir Mücellled halinde I-II C.), Eda Neşriyat, İstanbul, 1991, I, 71; Bozgöz, Faruk, Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, s. 78-79

⁹¹ Ebu Musa, el-Belagatü’l-Kur’aniyye, s. 199

Yukarıda verilen yaygın ve genel-geçer bilgilerle birlikte, mecaz teriminin tarihsel gelişimi hakkında birtakım bilgiler vermek, konunun daha doğru bir şekilde algılanabilmesi bakımından önemlidir. Bu bağlamda, tarihsel gelişimine baktığımızda mecaz teriminin, ilk dönemlerden itibaren âlimlerin dikkatini çektiğini görürüz. Hicri III. asır âlimlerinden Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsenna et-Teymi (V. 210/825), "Mecazu'l-Kur'an" isimli bir eser kaleme almıştır. "Nakledildiğine göre, Ebu Ubeyde'ye bir ayetin manası sorulunca, cevabını verir ve bu olay üzerine de *Mecazu'l-Kur'an*'ı yazmaya karar verir. Çünkü ona göre, Kur'an Arapça bir metindir, gerek Hz. Peygamber (s.a.s.), gerekse vahyin nüzulüne şahit olan sahabe ve selef Arapça konuştuklarından, Kur'an'ı işittiklerinde manalarını anlamak için dilsel yönden bir soru sormaya pek ihtiyaç hissetmezlerdi.⁹² Zira Kur'an, Arapların ifade ve konuşmalarındaki hususlara göre nazil olmakta, onların konuşmalarındaki *ziyade*, *hazf*, *izmâr*, *ihtisar*, *takdim* ve *tehir* gibi bütün özellikleri bünyesinde barındırmaktaydı."⁹³

Ebu Ubeyde'nin "Mecazu'l-Kur'an" adlı eserinde, *mecaz* hangi anlamda kullandığı merak konusudur. O, "bu ayetin manası şudur" dediği yerlerde ayetin manalarından bahsetmekte, garip kelimeleri tefsir etmekte, kimi zaman da i'rab konusuna değinmekte ve ifade biçimlerini açıklamaktadır.⁹⁴ Ayetleri tefsir ederken "bu ayetin *mecazı*, *tefsiri*, *manası*, *garibi*, *takdiri* ve *teveli* şudur" tabirlerini kullanmaktadır. Bu da gösteriyor ki, o, bütün bu tabirleri aynı anlamda veya birbirine son derece yakın anlamlarda kullanmaktadır. Ona göre "mecaz" kavramı, Kur'an'ın ifade biçimlerinde başvurduğu bütün yolların toplamıdır. Mecaz için böylesi bir anlam, takdir edileceği üzere, sonraki dönemlerde belagat âlimlerinin terimleştirdiği mecaz kelimesinden daha geniş ve daha kapsamlıdır. Belki bu konuda İbn Kuteybe, Ebu Ubeyde'nin etkisinde kalmış olmalı ki, o da "Müşkilü'l-Kur'an" isimli eserinde, mecaz kelimesini kimi zaman bu geniş anlamıyla kullanmaktadır.⁹⁵

⁹² "Yalın ve bileşik ifadeleriyle, ıstılahlarıyla, üslubuyla, örnekleriyle, teşbihleriyle, istiareleriyle ve mecazi ifadeleriyle Kur'an'ın dili, Peygamberimizin yaşadığı toplumun diliydi, onlarca anlaşılıyor ve anında ilgi uyandırıyordu." Derveze, M. İzzet (1888–1984), Kur'an'ul-Mecîd, (Kur'an'ı Anlamada Bir Yöntem Çalışması), Arapça'dan çeviren: İnce, Vahdettin, Ekin Yayınları, İstanbul 1997, s. 125

⁹³ Bk., Ebu Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî (110-210 h.), Mecazu'l-Kur'an, Tahkik ve ta'lik: Sezgin, Muhammed Fuad, Naşir: Muhammed Sarimî Emin el-Hancî, Mısır 1954 (1374), I, Mukaddime 18-19; I, 8

⁹⁴ Bk., Ebu Ubeyde, Mecazu'l-Kur'an, I, Mukaddime 18

⁹⁵ Bk., Ebu Ubeyde, a.g.e., I, Mukaddime 18-19; Örneğin İbn Kuteybe, "Ey ins ve cin, yakında sizin için de vakit bulacağız." (Rahman, 55/31) ayetini ele alırken, "Vallahi hiçbir iş, O'nu başka bir işten alıkoyamaz" dedikten sonra sözlerini şöyle devam ettirir: "Bunun mecazı, uzun süre terk ettikten ve mühlet verdikten sonra sizi hesaba çekeceğiz, şeklindedir" demektedir. Bk., İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineveri, (Ö. 276/889), Te'vil'u Müşkili'l-Kur'an, Şerh ve neşreden: Seyyid Ahmed Sakr, Daru't-Turas, II. Baskı, Kahire 1973 (1398), s. 105

Ebu Ubeyde'ye göre *ihtisar, hazf, takdim-tehir, icmal, iltifat, anlam kusuru* oluşturmadığında haberin gelmemesi, tekil bir kelimenin çoğul anlamda kullanılması, çoğul bir kelimenin tesniye(ikil) yerine kullanılması, bir kelimenin hem tekil hem de çoğul anlamda kullanılması vb. bütün dil incelikleri, ifade biçimleri “mecaz” kavramının kapsamındadır. Tüm bu dilsel özellikler, mecazı oluşturmaktadır. Örneğin, “İçinde bulunduğumuz köye sor”⁹⁶ ayetinde ehl (halk) kelimesi hafzedilmiştir, bunun *mecazı (anlamı)*, “köy halkına sorun” şeklindedir, der. “Biz her şeyi bir ölçü ile yarattık”⁹⁷ ayetinde ise “biz” deniyor, hâlbuki kastedilen tekildir; çünkü Allah birdir ve ortağı yoktur. Araplar bu ve benzeri üslupları rahatlıkla anlamaktaydılar; bu tür kullanışlar zaten kendi dillerinde mevcut olan kullanışlardı; yabancı oldukları hususlar değildi.⁹⁸

Görünen o ki, Ebu Ubeyde'nin anlayışında “mecaz kavramı”, Arap dilinin bütün özelliklerini kapsayan geniş bir anlam çerçevesine sahiptir. Onun Mecazu'l-Kur'an'ında verdiği örnekleri çoğaltalım: “Gündüzü de görür(mubsir) kıldık.”⁹⁹ *Bunun mecazı(tefsiri):* Araplar, konuşmalarında bazen eşyayı özne yerine koymaktadırlar. Buna göre, *gündüz mef'ul'dür*; yani özne yerine kullanılmış nesnedir, çünkü *gündüz* bizzat gören değildir; *gündüzde bakan şahıslar* görür. Nitekim Araplar “gecem uyudu” derler; hâlbuki uyuyan *gece* değildir; gecede *bulunan şahıslardır*.¹⁰⁰ “Medyen'e de kardeşleri Şuayb'ı gönderdik.”¹⁰¹ Burada ihtisar mecazı vardır. Anlamı: “Medyen halkına da kardeşleri Şuayb'ı gönderdik.” şeklindedir. “Köye sor”¹⁰², köy halkına sor, “kervana sor”¹⁰³, yani kervanda bulunan kimselere sor, ihtisar türünden örneklerdir.¹⁰⁴ “Gerçek şu ki, size Rabbinizden basiretler gelmiştir.”¹⁰⁵ ayetinde geçen *basiretlerin* mecazı(anlamı): Apaçık belgeler ve dellillerdir.¹⁰⁶...

Ebu Ubeyde'nin çağdaşı olan Ferra'ya (V. 207/822) baktığımızda, onun da mecaz kavramını, günümüzdeki terim anlamıyla kullandığını göremiyoruz.¹⁰⁷ Mecazın meşhur

⁹⁶ Yusuf, 12/82

⁹⁷ Kamer, 54/49

⁹⁸ Bk., Ebu Ubeyde, a.g.e., I, 8-16

⁹⁹ Yunus, 10/67

¹⁰⁰ Ebu Ubeyde, Mecazu'l-Kur'an, I, 279

¹⁰¹ Hud, 11/84

¹⁰² Yusuf, 12/82

¹⁰³ Yusuf, 12/82

¹⁰⁴ Ebu Ubeyde, a.g.e., I, 297; Buralarda ihtisara başvuruluyor, çünkü söz rahatlıkla anlaşılabilir, uzun anlatıma ihtiyaç yoktur, ayrıca bu tarz bir ifade söze hafiflik de sağlıyor.

¹⁰⁵ En'am, 6/104

¹⁰⁶ Ebu Ubeyde, a.g.e., I, 203

¹⁰⁷ Ferra, mecaz kavramını “onaylamak, ruhsat vermek, izin vermek” olarak ele almıştır. Bozgöz, Faruk, Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, s. 73

örnekleri olarak bilinen ayetleri tefsir edişine bir göz atalım: “Onların ticaretleri kâr etmedi.”¹⁰⁸ ayetinde, *kâr etmek* ticarete nispet edilir; halbuki ticaretin kendisi kâr etmez; ticaretle uğraşan kimse kâr eder. Bu Arapların başvurdukları bir konuşma tarzıdır. “Alışverişin kâr etti veya zarar etti” derler; bu, güzel bir konuşma üslubudur. Çünkü kâr ve zarar, ticarete meydana gelen şeylerdir ve böyle bir kullanımın ne anlama geldiği bilinmektedir. Arapların şu sözü de buna örnektir: “Bu uyuyan bir gecedir.” Şu ayet-i kerime de bu türdendir: “İş azmedince...”¹⁰⁹ Çünkü iş azmetmez, insan işe azmeder.”¹¹⁰ Burada Ferra, bu meşhur mecaz örneklerini tahlil ederken, bunları sadece *bir konuşma üslubu* olarak değerlendirir ve mecaz tabirini kullanmaz.

“Onların kalplerine, küfürleri dolayısıyla *buzağı* içirildi.”¹¹¹ ayetini şöyle değerlendirir: “Burada buzağı ile, *buzağı sevgisi* kastedilmiştir. Arapların bu tarz *kelime hazfleri* çoktur. Şu ayet de buna örnektir: “Köye sorun...”¹¹² Bunun manası da *köy halkına sorun* şeklindedir.”¹¹³ Burada da olayı, *kelime hazfî* olarak değerlendirir, mecaz tabirini kullanmaz. Zeccac (V. 311/923) da, Ferra ile aynı yolu izlemektedir.¹¹⁴ İbn Kuteybe’nin (V. 276/889) de, mecaz teriminin anlamı konusunda, kimi zaman Ebu Ubeyde’nin etkisinde kalarak, mecaz kelimesini *tefsir* anlamıyla kullandığını daha önce belirtmiştik.¹¹⁵

Mecaz kavramının tarihi süreçteki bu farklı anlamlarının yanında, Kur’ân-ı Kerim’de, kelimelerin mecazî mânâlarda kullanılıp kullanılmadığı konusunda da görüş ayrılıklarına düşülmüştür. Şafîî ulemasından İbnü’l-Kâs diye maruf olan Ebû’l-Abbas Ahmed b. Ahmed et-Taberî (V. 335/946), Malikî ulemasından İbn Huveyz Mendad (V. 400 seneleri),¹¹⁶ Zahirî mezhebinin imamı Davud b. Ali b. Halef el-Isbehanî (V. 270/884) ile oğlu Muhammed (V. 297/910) ve Mu’tazile’ye mensup müfessirlerden Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-

¹⁰⁸ Bakara, 2/16

¹⁰⁹ Muhammed, 47/21

¹¹⁰ Ferrâ, Ebu Zekeriyya Yahya İbnu Ziyad el-Ferrâ, Meâni’l-Kur’an, Alemü’l-Kütüb, II. Baskı, Beyrut 1980, I, 14

¹¹¹ Bakara, 2/93

¹¹² Yusuf, 12/82

¹¹³ Bk., Ferrâ, Meâni’l-Kur’an, I, 61-62

¹¹⁴ Benzer örnekler ve Ferra’ninkine yakın değerlendirme tarzı için bk., Zeccâc, Ebu İshak İbrahim İbnu’s-Seri, Meâni’l-Kur’an ve İ’rabuhu, Şerh ve Tahkik: Doktor Abdulcelil Abduh Şelebî, Alemü’l-Kütüb, I. Baskı, Beyrut 1988 (1408), I, 169, 215-216, 255, 277-278, 418-419.

¹¹⁵ Bk., Ebu Ubeyde, Mecazu’l-Kur’an, I, Mukaddime 18-19; İbn Kuteybe, Te’vil’u Müşkili’l-Kur’an, s. 105; Kurt, Mustafa, İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, s. 172-173 Mecaz kavramının tarihi gelişimi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk., Bozgöz, Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, s. 73-78

¹¹⁶ Zerküşî, Bedru’d-din Muhammed b. Abdillâh ez-Zerküşî, el-Bürhan fî Ulûmi’l-Kur’an, Tahkik: Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, Daru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, I. Baskı, Kahire, 1376 (1957), II, 255, dpn. 3; Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usûlü, Diyanet Vakfı Yayınları, IX. Baskı, Ankara 1993, s. 177

Isbehanî (V. 370 H.), Kur'ân'da mecazın olamayacağını iddia etmişlerdir. **Onlara göre mecaz, bir hakikat başka türlü ifade edilemediğinde kendisine başvuru, yalana benzeyen bir şeydir ve Allah'ın bunu kullanması söz konusu değildir.**¹¹⁷ Bu şahısların dışında, İslam âlimlerinin önemli bir çoğunluğu, mecazın Kur'ân'da vukuunu kabul etmişlerdir.¹¹⁸ Ayrıca dikkatten kaçırılmaması gerekir ki, mecaz kavramını *tefsir, anlam, mana* gibi geniş anlamda kullanan âlimlerimiz, bizim bugün mecaz diye tabir ettiğimiz örneklerin kendi dönemlerinde varlığını kabul etmektedirler. Ancak onlar, bu örnekleri mecaz ismiyle isimlendirmemektedirler. Öyleyse mecaz teriminin anlamı konusunda bir farklılık söz konusu olsa bilse, mecazın varlığı konusunda önemli bir fikir ayrılığı yoktur.

Kur'ân'ın ilk muhataplarının, dilin inceliklerine ve derinliklerine vâkıf ve belâgatta üstün bir toplum olduğu bilinen bir gerçektir. Daha iyi anlayabilmeleri için Kur'an, onlara kendi dillerinin hususiyetleriyle indirilmiştir; yani Kur'an, o devrin insanların konuşmalarında yer alan darb-ı mesel, kıssa, sual, yemin, mecaz, kinaye ve benzerlerini kullanarak inmiştir. Öte yandan bir edebî şaheser olarak kabul ettiğimiz Kur'ân-ı Kerim'in, ifadelerinde mecaz kullanmış olması garipsenecek bir durum değildir.

Mecaz ihtiva eden nassların ihtilâfa medar olması, suistimale uğraması ve bazılarının müstakim çizgiden kaydırılması, mecaz aleyhtarlığında önemli bir neden olarak düşünülebilir. Mecaz ve kinaye ihtiva eden ayetler bir takım ihtilâflara konu olmuştur. **Erken dönemlerden itibaren, Kur'ân'ın bütününe veya mecazla uzaktan yakından ilgisi olmayan ayetlerini mecaza hamledenler olduğu gibi, içinde hiç mecaz bulunmadığını iddia edenler veya mecaza hamledilmesi gereken yerleri hakikat olarak değerlendirenler de olagelmıştır.** Bunlardan özellikle ifrata kaçanlar, mecaz adı altında, ayetleri diledikleri gibi yorumlamakta ve muhkemât dediğimiz kesinlik ifade eden ibareleri bile hiç alâkası olmayan manalara çekebilmektedirler. Batınî fırkalara ait görüşler bu kabildendir. Batıniye, te'vil ettikleri ayetlerin hakikat manalarının kastedilmediğini iddia ederek, kendilerine göre yorumlarında mecaz mânâsını ihtiyar etmiş olmaktadır. Ancak, te'vile tabi tuttıkları sözlere verdikleri manaya lâfzın, ne hakikat ne de mecaz yoluyla delâlet etmediği, hiçbir aklî ve naklî ölçü ile de bağdaşmadığı açıkça ortadadır. Lâfızların herhangi bir nassa dayanmadan ve aklî bir dayanağı olmadan zahirinden soyutlanması halinde, bunlara güvenilemeyeceği ve bâtın

¹¹⁷ Bk., Zerkeşî, el-Bürhan fî Ulûmi'l-Kur'an, II, 255; Suyuti, Celalu'd-din Ebu'l-Fadl Abdurrahman es-Suyuti eş-Şafi'î, el-İtkan Fî Ulumi'l-Kur'an, Matbaat-i Mustafa el-Babî el-Halebî, III. Baskı, Mısır 1951 (1370), II, 36

¹¹⁸ Bk., Zerkeşî, a.g.e., II, 255; Cerrahoğlu, a.g.e., s. 177-178

mânâların kesinlik ifade etmeyeceği bellidir.¹¹⁹ Ayetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında, hakikata veya mecaza hamledilmesinde kural tanımazlık, akademik hiçbir ilmi hassasiyetle de bağdaşmaz. Aslında bu tür grupları dinden uzaklaştıran, ayetleri yanlış anlamaları değildir; bunların önce yanlış itikatlara sapmaları, sonra da bu yanlış anlayışlarını desteklemek için Kur'ân ayetlerini kullanmak istemeleridir. Tezimizin ilerleyen bölümlerinde, Batıniye konusuna daha detaylı olarak değinilecektir.

İşte bu noktada, mecaz konusunda ifrat ve tefrite düşmeden, yani gerek artı yönde, gerekse eksi yönde aşırılığa kaçmadan mecazı yerli yerince kullanabilmek, çok büyük bir önem arz etmektedir. *Mecaz konusu, herkesin Kur'an'la ilgili olarak farklı şeyler söyleyebileceği bir gevşeklik alanı demek değildir.* Mutlaka bir takım kıstaslar ve kurallar söz konusu olacaktır. Din, insan hayatını düzene koyan bir sistem ise, pek çok meselede onun net ifadeleri, muhkem nassları olacaktır. Aksi takdirde, huzur kaynağı olması gereken din, karışıklık sebebi olurdu.

Kur'anı Kerim'in sembolik ifadeler kullandığı bir vakıadır. Mesela “*Bulunduğumuz köye ve kervana sor*”¹²⁰ ayetinde kastedilen, köyde ve kervanda bulunan insanlardır. *Köyün ve kervanın kendisi konuşan şeyler olmadığı için köyde ve kervanda bulunan insanlara sorulması istenmektedir.* Yine “*Eğer hasta veya yolculukta iseniz yahut biriniz ayakyolundan gelmişse veya kadınlarla temas etmişseniz ve bu durumlarda su bulamamışsanız, tertemiz bir toprağa teyemmüm ediniz...*”¹²¹ ayetinde 'ayak yolundan gelmek' ifadesi, 'tuvalette abdest bozmak' yerine, 'kadınlarla temas etmek' de, 'onlarla cinsel ilişki kurmak' yerine mecaz olarak kullanılmıştır. Yine “*Sizi bir nefisten yaratan ve gönlünün huzura kavuşacağı eşini de ondan var eden Allah'tır. Onu kaplayınca (sarınca, örtünce), eşi hafif bir yük yüklendi ve bu halde bir müddet taşıdı...*”¹²² ayetinde geçen 'ğaşşâ' fiili, tercümede verildiği anlamlara gelmektedir. Ama anlatmak istediği, erkeğin eşi ile cinsel ilişki kurmasıdır. Yine “*İkisi ağaçtan tadınca, ayıp yerleri kendilerine göründü*”¹²³ ayetinde geçen 'sev'ât' kelimesi, kendisi sebebiyle kişinin

¹¹⁹ Allah'ın kelamının hükmü, zahiri ve hakiki manası üzere kalmasıdır. Bir şeyin zahirini bırakıp mecaza gitmek, ancak bir hüccet olursa mümkündür. Nitekim zahiri umum ifade eden bir kelamın kendisiyle husus kastedildiğini söylemek, ancak sağlam bir delille mümkündür. Aksi takdirde tefsir, keyfi ve gelişigüzel olur, kutsal metnin anlamı tamamen buharlaşır. Bk., Eş'ari, Ebu Hasan Ali b. İsmail, el-İbane An Usuli'd-Diyane, el-Camiatü'l-İslamiyye Yayınları, V. Baskı, Medine-i Münevvere 1410 (H.) s. 139

¹²⁰ Yusuf, 12/82

¹²¹ Nisa, 4/43

¹²² A'raf, 7/189

¹²³ A'raf, 7/22

kendisini rahatsız ve kötü hissettiği şey anlamındadır. Bu kelime kadın ve erkeğin genital organları yerine mecaz olarak kullanılmaktadır.

Kur'an bu sözcükleri açıkça kullanmak yerine, mecazî bir anlatımla başka kelimeler kullanmaktadır. Bunun örneklerini çoğaltmak mümkündür. Kur'an-ı Kerimin edep ölçüsünü korumak için, anlatımda bu üslubu tercih ettiği anlaşılmaktadır. *Şüphesiz bir sözcüğü sözlük anlamı, yani hakikat anlamı ile almayı engelleyen bir karine varsa, onu mecaz veya sembolik anlamda kabul etmek gerekir.* Arap dilinde ve -yukarıda bazı örnekleri verildiği üzere- Kur'an-ı Kerimde bu tür kullanışlar pek çoktur. *Ama sözlük anlamını almayı engelleyen bir karine yoksa, mecaza yahut sembolizme gitmek doğru olmaz.* Son yıllarda, Türkçe okuyanlar arasında haklı bir şöhrete sahip olan, değerli ve yararlı bir meal-tefsir çalışması¹²⁴ bu konuda ölçüyü biraz kaçırmakta ve bazı yerlerde uygun olmadığı halde sembolik açıklamalara gitmektedir. Bu da okuyucuların zihinlerinde birtakım yanlış anlamalara yol açabilmektedir.

Ayrıca kendi ifadesiyle Kur'an apaçık bir dil ile indirilmiştir. Öyleyse, **“Zorunlu bir durum olmadıkça, sembolizme veya mecaza gitmek doğru değildir.”**¹²⁵ Aksi halde genel anlamda dil ve özelde Kur'an, herkesin kendine göre mecaz kabul ettiği subjektif yorumlarla dolar ve dil yahut Kur'an, içinden çıkılmaz şifreler bütünü haline gelir. Bu espri dolayısıyla, her dilde hakiki anlam temeldir, mecazî yahut sembolik anlam ise istisnadır.

Yukarıda verilen bilgiler ışığında bakıldığında, dinî nassların anlaşılmasında mecaz ve kinaye meselesinin suistimallere açık olmaması için bazı kaide ve kurallara uyulması gerekmektedir.

- a. Bir lâfızda asıl olan hakikî manadır, lafzın hakikî manada anlaşılması mümkün olduğu zaman, mecaza hamledilmez. Nassın hakikat manası problem doğuruyor, dinin bazı küllî esaslarıyla tearuz ediyorsa, konuyla ilgili diğer nasslar temel alınmak şartıyla, mecaz ve kinaye yoluna gidilerek nass uygun bir şekilde te'vil veya tefsir edilir.

¹²⁴ Burada kastedilen Muhammed Esed'in "Kur'an Mesajı" isimli eseridir, bu eserde yer alan sembolik tefsir örnekleri, tezimizin III. Bölümünde detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

¹²⁵ Bk., Şimşek, Kur'an'ın Ana Konuları, s. 194; Burada ölçü şudur: *'Bir sözcüğü hakiki anlamında almak mümkün olduğu sürece, hakiki anlamı dışlamak pahasına mecaz anlamında kabul etmek doğru olmaz.'* Değilse, dilde karışıklığı önlemek ve hangi sözcüğün gerçek sözlük anlamında olduğunu, hangisinin mecazî anlamda kullanıldığını kestirmek mümkün olmaz. Onun için, gerçek sözlük anlamında almak mümkün olduğu sürece, sözcükleri hakiki anlamlarına tamamen aykırı olacak şekilde mecaz veya sembolik anlamlarda anlamak doğru değildir. Bk., Eş'ari, el-İbane An Usuli'd-Diyane, s. 139

- b. Nassları tefsir ve te'vil edenlerin hem dinin ruhunu, hem de din dilinin özelliklerini çok iyi bilmeleri gerekir. İki taraftan birisini veya her ikisini iyi bilmeyenlerin, ayetlerin manasından ve dolayısıyla dinden ne denli uzaklaşıp yanlışlıklara düştükleri tarihçe sabit olan bir husustur.¹²⁶
- c. Kullanım sonucu dile yerleşmiş olan mecazlar artık hakikat olarak algılanmaya başlar. Meselâ “Sobayı yakmak” deyimini kullanılır. Bu mecazî bir ifade olmaktadır; zira yakılan soba değil, içindeki yakıtlardır. Ancak bu söylenirken, mecaz mı hakikat mi olduğu düşünülmez. Kur’ân’da da buna benzer misaller bulunmaktadır. Bu türden ayetlerin üzerinde mecaz veya kinaye açısından durulması, daha ziyade dil ve belâgat incelikleri açısındanadır.
- d. Nasslara, hakikat manasının dışında yüklenen mecaz manası lûgat açısından uzak düşmemesi gerektiği gibi, başka nasslarla da çelişmemelidir.¹²⁷

3. Müteşabih

Müteşabih bahsi, Kur’an ilimlerinin en çetrefillisi ve en ihtilaflısıdır. Tarih boyunca değişik kelimâ ve fikhî mezhep mensuplarınca tartışılan konuların başında gelir.¹²⁸ Gerek müteşabih konusunu derinlemesine irdelemek, gerekse problem çıkarmak isteyen birtakım insanlar müteşabih ayetler üzerinde çokça durmuşlardır.¹²⁹

¹²⁶ Dil açısından şu hususun bilinmesinde de fayda olacağını düşünüyoruz. “Bilindiği gibi Kur’an’-ı Kerim, Arap dilinde yazılmış ilk kitaptır, ondan önce bu dilde yazılmış bir kitabın ne kendisi ve ne de sağlam bir mevcudiyet haberi bize kadar ulaşmıştır. Gerçekte önem bakımından ikinci derecede kalmakla birlikte, bazı noktalarda Kur’an-ı Kerim’in kullandığı bir kısım gramer esasları, Arapçada değişikliğe uğramış bulunmaktadır, başka bir deyişle, kullanılması mümkün alternatiflerden sadece biri, müteakip asırlarda kullanılıp kaide olarak kabul edilmiş diğer alternatif terk edilip kullanımdan düşmüştür. Öyleyse, gramercilere ve kurallara hakemlik edecek olan Kur’an’dır, kaidelerin ona uyması gerekir. Çünkü Arapçanın çok geniş ve değişik vecihleri olmasına rağmen, gramer kitaplarında bunların sadece bazıları tespit edilebilmiştir.” Bk., Aydı, Davut, Kur’an-ı Kerim’in Gramer Yapısına Bir Bakış, Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur’an Ve Dil-Dilbilim Ve Hermenötik-Sempozyumu, Van, Mayıs 2001, s. 335-336

¹²⁷ Bk., Çalış, Halim, Mecaz ve Kinaye, http://www.yeniumit.com.tr/konu.php?konu_id=23&yumit=bolum5, 04. 2005

¹²⁸ Bk., Zerküşî, el-Bürhan fî Ulûmi’l-Kur’an, II, 69-70; Yaşar, Hüseyin, Kur’an’da Anlamı Kapalı Ayetler, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 103

¹²⁹ Bk., Bk., Zerküşî, a.g.e., II, 71; Ünal, Ali, Kur’an’da Temel Kavramlar, Beyan Yayınları, İstanbul 1986, s. 57

Müteşabih kavramının kökü olan “şibh”, “benzer” demektir. Bu kökten gelen teşabüh ve iltibah masterları, bir başkasıyla benzeştiği ve karıştığı için, “iyi ayırt edilmeyen ve açık-seçik anlaşılmayan şey” manasına gelir. İltibah, “manaların farklılığıyla beraber lafzın zahirde benzerlik göstermesidir” şeklinde de tanımlanmıştır.¹³⁰ Müteşabih, teşabühten ismi fail olup bu vasfı haiz olan kelimeye denir. Bu yönüyle müteşabihat, müşkilat anlamına gelir.¹³¹

Klasik müfessirler genellikle müteşabihatla, değişik yorumlara açık olmaları sebebiyle *manaları kapalı olan ayetleri* anlamışlardır.¹³² Bu çerçevede, müteşabih için değişik ancak birbirine yakın tanımlar yapmışlardır. Söz konusu tanımların bir kısmı şu şekildedir:¹³³ Muhkem, açıkça maksadı anlaşılabilen veya teville anlaşılabilen ayetlerdir; *müteşabih* ise, Allah’ın bilgisini kendisine has kıldığı kıyametin kopması, Deccalin çıkması, surelerin başlarında bulunan huruf-ı mukattaa gibi ayetlerdir. Muhkem, manası açık olan ayetlerdir; *müteşabih*, bunun tersidir. Muhkem, sadece bir tevili bulunan ayetlerdir; *müteşabih*, birden fazla tevili bulunan ayetlerdir. Muhkem, anlaşılması için başkasına ihtiyacı bulunmayan ayetlerdir, *müteşabin*, ancak başkası vasıtasıyla anlaşılabilen ayetlerdir.¹³⁴

Yukarıdaki tanımlar ışığında, müteşabih için şöyle *genel bir tanım* yapılması mümkündür: Müteşabih, birbirine benzeyen unsur ve cüzleri bulunan¹³⁵ ya da kendisinde karışıklık ve iltibas bulunan şeylere;¹³⁶ tefsir literatüründe ise, Kur’an-ı Kerim’de manası kapalı, birçok anlama gelebilen, tefsirinde güçlük çekilen ya da tefsiri bilinmekle beraber tevili bilinemeyen ayet veya kelimelere denir.¹³⁷

¹³⁰ Bk., Zerkeşi, el-Bürhan fî Ulûmi’l-Kur’an, II, 69

¹³¹ Bk., Zerkeşi, a.g.e., II, 69

¹³² Bk., Baljon, J.M.S., Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler (Modern Muslim Koran Interpretation), Çev.: Düzgün, Şaban Ali, Fecr Yayınları, Ankara, 1994, s. 71; “Müteşabih, kapalı terimlerin ortak adıdır.” Yaşar, a.g.e., s. 108; “Müteşabih, mecazi anlatımlı demektir.” Özcan, Teolojik Hermenötik, s. 210

¹³³ Tanımlar, müteşabihin karşıtı olan muhkemin tanımıyla beraber verilmiştir.

¹³⁴ Bk., Suyuti, el-İtkan, II, 2; Bk., Zerkeşi, a.g.e., II, 70; “Müteşabihat, manası anlaşılmaz veya anlaşılması için teville ve başka delillere ihtiyaç hissölunan, ya da hiçbir surette insan tarafından bilinmeyecek konular ve lafızlardır.” Kılıç, İslam’da Sembolik Dil, s. 11

¹³⁵ “Müteşabih; bazıları bazısına benzeyen demektir.” Ebu Ubeyde, (110–210 h.), Mecazu’l-Kur’an, I, 86; “Müteşabih, iyilik ve güzellikte benzeşmedir, benzeşmenin yoğunluğundan, karışıklık problemi doğmaktadır.” Yaşar, Kur’an’da Anlamı Kapalı Ayetler, s. 103

¹³⁶ “Müteşabihat, Kur’an’ın diğer ayetlerine benzeyen, fakat izahtaki kısalığı sebebiyle akli karıştıran ayetler olarak kabul edilmelidir.” Baljon, Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler, s. 73

¹³⁷ Bk., Şimşek, M. Sait, Müteşabih, http://www.sevde.de/islam_Ans/M/M3/80.htm, 01.05.2005; Müteşâbihlik ya lafız yönünden, ya mana yönünden ya da her ikisi yönünden olur. Lafızda müteşâbihlik ya kelime, ya da cümlede olur. Kelimenin garip bir kelime olması veya birden fazla anlama gelmesi onu müteşâbih kılar. Cümlede müteşâbihlik ise, cümlemin kuruluşunda takdim-tehir gibi cümlemin üslûbundan kaynaklanan durumdur. Mana yönünden müteşâbihlik; Allah’ın zatı ve sıfatları, kıyamet ile ilgili hususlar gibi insan aklının künhüne ve hakikatine varmaktan aciz olduğu hususlardır. Hem mana, hem de lafız yönünden müteşâbihler ise;

Müşâbihin söz konusu edilen genel tanımını, Kur'an'ın bütünlüğü ve konuyla ilgili ayetlerin nüzûl sebepleri ışığında, kapsamını daraltacak şekilde özelleştirmek de mümkündür. Al-i İmran suresinin yedinci ayetinde şöyle denmektedir: *“Kitabı sana O indirdi. Onun bazı ayetleri muhkemdir; bunlar kitabın anasıdır. Bir de onun müşâbihleri vardır ki, kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve te'vilini aramak üzere, Kitab'ın müşâbih olanlarının ardına düşerler. Hâlbuki onların gelecekte nasıl sonuçlanacağını ve içyüzlerinin ne olduğunu Allah'tan başka kimse bilmez. Bilgide rüsuhu olanlar derler ki: ‘Bizim bunlara imanımız tamdır; çünkü hepsi de Rabbimiz katındandır.’ Gerçeği ancak akl-ı selim sahipleri kavrarlar.”*¹³⁸ Ayette geçen müşâbih kelimesinin lûgavî anlamı şudur: *“Bir başkasıyla benzeştiği ve karıştığı için, iyi ayırt edilmeyen ve açık-seçik anlaşılmayan şey.”* Al-i İmran suresinde geçen müşâbihten maksat, -Kur'an'ın bütünlüğü ve ayetle ilgili nüzûl sebepleri ışığında,- Kur'an âyetlerinde gelecekte vukû bulacağı bildirilen kıyamet, kıyamet öncesi ve sonrası olaylar, Yahûdilerin ebced hesabına dayanarak Muhammed ümmeti ve İslâm dininin hükümlerine dâir hesaplara dayanak yaptıkları hurûf-ı mukattaa, Allah Teâlâ hakkında âyet ve hadislerde geçen zat, nefis, vech, yed, istivâ ve nüzûl gibi ifadeler, Hz. İsa için kullanılan Allah'ın rûhu ve Kelimesi gibi tabirlerdir.¹³⁹

Bunlar, görüldüğü üzere, ya gelecekte vukû bulacakları için gaybî olaylardır; ya da Allah Teâlâ'nın zat ve sıfatlarını ilgilendirdikleri için, beşer aklının idrak sınırlarının ötesinde yer alan hakikat ve mahiyetlerdir. Bunlardan, istikbalde vuku bulacakları bildirilen müşâbihlerin, ne zaman meydana gelecekleri kesinlikle bilinmez. Allah'ın zat ve sıfatlarıyla alâkalı olan müşâbih ayetlerde geçen ifadelerin ise, hakikat, mâhiyet ve keyfiyetleri yine bilinmez; bunlara, âyet ve hadislerde bildirildiği üzere oldukları gibi, zâhir ve hakikatlerinden ayrı başka anlamlara çekilmeden, mâhiyetleri Allah'a havale edilerek inanılır.¹⁴⁰

âmm-hâs, nâsih-mensûh ve mübhematu'l-Kur'an gibi konuları ilgilendiren hususlardır. Bk., Şimşek, Müşâbih, http://www.sevde.de/islam_Ans/M/M3/80.htm, 01.05.2005; Müşâbihlerin çeşitleri ve örnekleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk., Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Usulü, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, IX. Baskı, Ankara 1993, s. 128-133; Şimşek, Kur'an'da İki Mesele (Müşâbih-Nesh), s. 30-36; Yaşar, Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler, s. 110-114

¹³⁸ Al-i İmran, 3/7

¹³⁹ Işıcık, Yusuf, Müşâbih, http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_yusuf_isicik.htm, 01.05.2005

¹⁴⁰ Işıcık, Müşâbih, http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_yusuf_isicik.htm, 01.05.2005; Kur'an'da Allah hakkında kullanılan isitva/kurulmak, mecî/gelmek, nuzûl/inmek gibi fiili sıfatlarla yed/el, vech/yüz, ayn/göz gibi haberî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda âlimler arasında ihtilaf vardır. Selef dediğimiz ilk dönem âlimleri bu sıfatları oldukları gibi kabul etmiş, tevil etmemişlerdir. Gerçekten de bunları tevil etmeden kabul ettiğimizde, Allah'ı yaratıklarına benzetmiş olmayız. Nasıl Allah'ın duyduğunu söylediğimizde, O'nu insanlara benzetmiş olmuyorsak, bu sıfatları öylece kabul ettiğimizde de Allah'ı yaratıklarına benzetmiş sayılmayız. Mesela bizim duymamız, hava dalgacıklarının kulak zarına çarpması, zarın orta kulakta bulunan örs ve çekici harekete geçirmesi ve bu işlemin beyne iletilmesi ile gerçekleşir. Oysa Allah'ın duyması böyle değildir. Buna rağmen biz, Allah'ın duyduğuna inanıyor ve bu inancımızla O'nu yaratıklarına benzetmiş olmuyoruz. Aynı

Gerek müteşabihin tanımı, gerekse ilgili açıklamalardan anlaşılacağı üzere, müteşabihlerin anlaşılıp anlaşılamayacağı meselesi veya nasıl anlaşılması gerektiği, önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, az önce söz konusu ettiğimiz ayette, *müteşabihlerle ilgili olarak kullanılan kelime, tefsir değil te'vil kelimesidir; dolayısıyla, müteşabihlerin tefsirleri değil, te'villeri yani akıbet ve mahiyetleri bilinmez denilmektedir.* Müteşâbihlerin tefsirlerine yani anlamlarına gelince, bunlar bilinir. Meselâ, Allah Teâlâ'nın *istiva sıfatını* alacak olursak, İmam Mâlik'in de dediği gibi, istivanın manâsı ma'lumdur yani bilinir; o da: "Allah Teâlâ'nın, arşının üzerinde olduğudur." Fakat istivanın te'vili yani Allah'ın istivasının nasıl bir şey olduğu, Allah'ın, arşının üzerinde ne şekilde bulunduğu gibi, nitelik ve niceliğe yani âkıbete ilişkin hususlar bilinmez.¹⁴¹

Buna göre, *Âl-i İmran suresinin ilgili âyetinde yasaklanan, müteşâbih de olsa, bazı Kur'an âyetlerinin tefsir edilmeleri ve anlaşılmaları değil, bunların nasıllık ve nicelikleri hakkında tahmin ve ihtimaller yürütmektir ki, Kur'anın dilinde bunun adı te'vil'dir*¹⁴² ve yasaklanan budur.¹⁴³ Çünkü ayetin nüzûl sebeplerinden de anlaşıldığı üzere, o zamanlar Cifr ilmine meftun olan Yahûdî Milleti, bu harflerden hareketle, gelecekle ilgili birtakım tahminler yapmışlar; Kur'an onlara bu âyetiyle gereken cevabı vermişti.¹⁴⁴ Kısacası, bu ayetten, Kur'anda anlaşılması imkânsız bazı ayetlerin bulunduğu sonucu çıkmaz.¹⁴⁵ Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ'nın sıfatları olarak geçen istiva, yed, vech gibi müteşâbih âyetlerin manâlarının, Allah'ın şanına uygun ve lâıyk bir şekilde hakiki manâlarıyla anlaşılması Kur'ana göre yasaklanmamış; bunların sadece te'villeri yani insan aklınca, fizik dünyaya bakılarak Allah

şekilde Allah'ın Arş'ına kurulduğuna, el ve yüzünün bulunduğuna inanır fakat bunları insanın tahtına oturmasına ya da insanın eline benzetmeden inanırız. Allah hakkında kullanılan bu sıfatların nasıllığını, keyfiyetinin nasıl olduğunu da bilemeyiz. Şimşek, M. Sait, Müteşâbih, <http://www.davetci.com/d-soylesi/soylesi-ssimsek.htm>, 01.05.2005

¹⁴¹ Bk., Işıcık, Yusuf, Müteşâbih, <http://www.davetci.com/d-soylesi/rop-yusuf-isisik.htm>, 01.05.2005

¹⁴² Bir sonraki başlıkta, *tevil* kavramının Kur'an literatüründeki anlamı ve tarihi seyir içerisinde uğradığı anlam değişiklikleri üzerinde durulacaktır.

¹⁴³ "Müteşâbihe uymakla, müteşâbihi araştırmak ayrı şeylerdir. Hz. Ömer'in müteşâbihi soruşturan adamı dövmesi, (Darimi, Sünen 19/54), adamın niyetinin ne olduğunu bilmesinden veya İslam toplumunun bu nevi tartışmalı konulara hazırlıksız olduğundan olabilir, şeklinde düşünmek daha uygundur." Yaşar, Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler, s. 127-128

¹⁴⁴ "Elif, Lam, Mim, Sad, / Elif, Lam, Ra, / Elif, Lam, Mim, Ra gibi ayetler Yahudilere karışık gelmişti. Zira onlar, cümmelel hesabıyla bu ayetlere tutunarak ümmetin yaşını hesaba kalkıştılar. İstedikleri hesabı tutturamayınca da, Muhammed karıştırmış deyip onu inkâr ettiler." Ferrâ (V. 207 h.), Meâni'l-Kur'an, I, 190

¹⁴⁵ "Allah'ın kullarından hiç kimsenin bilemeyeceği bir dille onlara hitapta bulunması akıldan uzak bir ihtimaldir." (Nevevi) Suyuti (V. 911/1505), el-İtkan Fî Ulumi'l-Kur'an, II, 3

Tealâ'ya roller biçilmesi ve O'nun bir şeylere benzetilmesi yasaklanmıştır. Bu ayetin, nüzul öyküsü ve konusuyla ilgili kaynaklarda özetle şu bilgilere rastlanır:

- a. Ayette kastedilenler, Necran Hristiyanları'dır. Bunlar, bir heyet halinde Peygamber (s.a.s.)'e gelip İsa hakkında tartışmışlar; Kur'an-ı Kerim'in Hz. İsa hakkında kullandığı "*Allah'ın Rûhu ve Kelimesi*" tabirini duyunca, bunu kendi yanlış akîdeleri doğrultusunda te'vil edip, İsa'nın ulûhiyyetine delil göstermeye kalkışmışlardı.
- b. Ayet, içlerinde Huyey b. Ahtab'ın da bulunduğu bir grup Yahudi hakkında nazil olmuştur. Bunlar, bir vesileyle Hz. Peygamber'den işittikleri mukattaa harflerden ebced hesabı ve cifir ilmi yoluyla, İslam'ın hükümlerlik süresini çıkarmaya kalkışmışlardı.¹⁴⁶
- c. Bu ayet, terminolojik anlamıyla farklı anlam ve yoruma ihtimali bulunan bazı ayetleri, Kur'an ve hadislerin muhkematına aykırı olarak te'vil ve tahrife tabi tutan ve böylece dinde bid'at çıkaran herkes hakkındadır. Bütün bu rivayet ve değerlendirmelerden, özellikle ayette yer alan "*Bir de O'nun müteşâbih'leri vardır ki, kalplerinde çarpıklık bulunanlar, kafaları karıştırmak ve gelecekle ilgili tahminler yürütmek üzere, Kitab'ın müteşâbihleri'ne takılırlar!*" açıklamasından anlaşılan odur ki, burada Kur'anın müteşâbihlerinin anlaşılmayacağı söylenmiyor, bilakis Kur'an ayetlerinin, birtakım çarpık amaç ve ideolojilere âlet edilmesi kötüleniyor. Sırf müteşâbihlere takılarak Kur'ana parçacı yaklaşım yeriliyor, muhkem

¹⁴⁶ İbn Teymiyye, yukarıda söz konusu edilen rivayetin tutarsız olduğunu ve aslı bulunmadığını söyleyerek birkaç yönden itirazda bulunmaktadır: 1) Rivayetin senedinde *el-Kelbi* vardır ve bu zat güvenilir biri değildir. 2) İddiaya göre bu hadise Rasulullah (s.a.s.)'ın Medine'ye hicretinin ilk yıllarında vuku bulmuştur. Oysa Al-i İmran suresinin baş taraflarında hac farızasından bahsedilmektedir ki haccın farz kılınması ancak hicretin dokuzuncu ve onuncu yılında olmuştur. 3) Huruf-u mukattaa ümmetin eceliyle ilgili olsaydı, insanlar da Muhammed ümmetinin ecelini biliyor olurdu. Bk., Şimşek, Kur'an'da İki Mesele (Müteşâbih-Nesh), s. 25; Esasen İbn Teymiyye'nin söz konusu değerlendirmesi de, bir-iki yönden itiraza açık bir değerlendirmedir. Çünkü Al-i İmran suresinde hacdan bahsedilmesiyle, aynı surede mukattaa harflerinin bulunmasının ne bakımdan çeliştiği pek açık değildir. Ayrıca Yahudilerin mukattaa harflerini bu bağlamda ele almak istedikleri, hakikatte ise mukattaa harflerinin ümmetin eceliyle ilgili olmadığı söylenerek itirazda bulunulabilir.

ayetlerin Kur'anı anlamada önemi vurgulanıyor;¹⁴⁷ Allah'ın Kitabına yönelik art düşünceli yaklaşımlar yeriliyor ve yasaklanıyor.¹⁴⁸

Öyleyse, Allah'ın sıfatlarını konu alan müteşâbih Kur'an ayetleri de anlaşılabilir.¹⁴⁹ “(Bu Kur'an) Ayetlerini, iyiden iyiye düşünsünler ve temiz akıl sahipleri öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır.”¹⁵⁰ tarzındaki ayet-i kerimeler, Kur'an'ın tümü üzerinde düşünmemiz ve âyetlerini anlamak için çaba sarf etmemiz gerektiğini bildirmektedir. Fakat burada, özellikle Allah'ın sıfatlarının konu edinildiği müteşâbih ayetlerin anlaşılmasında, özellikleri icabı ayrı bir özenin gösterilmesi gerektiğini vurgulamak gerekir. Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiûn ve müçtehid imamlar da zannedilenin aksine, müteşâbih âyetleri anlamaktan ve yeri geldiğinde tefsir ve izah etmekten kaçınmamışlardır; ancak Allah'ın sıfatlarıyla ilgili müteşâbihler konusunda daha bir titiz davranmışlar; sıfatları konu alan âyetleri tefsir ederken ta'tîl, teşbih ve tecsimden kaçınmışlardır. Allah'ın sıfatlarıyla ilgili müteşâbih ayetler hakkında: “Bunlar anlaşılmazlar. Ne anlama geldiklerini biz bilmeyiz. Bunlara sadece iman eder geçeriz!” dememişlerdir. Kur'an'daki şu iki ayet ne ilginçtir ki biri eşya, diğeri de insan bağlamında olmak üzere, Cenab-ı Hak'la ilgili olarak fizik âlemdeki tüm benzetme yollarını reddetmiştir: “Hiçbir şey, O'nun misli gibi (bile) değildir.”¹⁵¹, “Hiç kimse, O'nun dengi-benzeri değildir.”¹⁵² Bu her iki ayet de: “Allah'a benzerler ve denkler kılmayın!”¹⁵³ ayetinin açıklamasıdır. Aslında bu son âyet, Allah'ın zat ve sıfatları konusunda insanlar tarafından kesinlikle bir müdahalede bulunulmamasını emretmektedir. Müşebbihe, Allah Teâlâ'nın istiva ve yed'ini, insanın oturuşuna ve eline benzetirken, Muattıla ise Allah'ın istiva ve yed'ini, geçerli bir delil olmaksızın salt olarak kudret ve egemenliğe teşbih ederek, Zât-ı İlâhî'yi tarif ve tahdit etme yoluna gitmişlerdir.¹⁵⁴

Kur'an-ı Kerimdeki birtakım anlatımları, herhangi bir mesnede dayanmadan sembolik olarak yorumlayanlar, hangi noktaya kadar sembolist kalacaklar? Kur'anda bize cennet,

¹⁴⁷ Al-i İmran 3/7 ayetinde, *muhkemat* için “Ummu'l-Kitap” yani *Kitabın esası* tabiri kullanılır, bundan da anlaşılır ki müteşâbihler, anlaşılmaları için muhkemlere arz edilmelidir, muhkemler ışığında anlaşılmalıdır. Bk., Suyuti, el-İtkan Fî Ulumi'l-Kur'an, II, 5; Şimşek, Kur'an'da İki Mesele (Müteşâbih-Nesh), s. 21

¹⁴⁸ Bk., Işıcık, Müteşâbih, http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_yusuf_isicik.htm, 01.05.2005

¹⁴⁹ Eğer müteşâbih anlaşılabilir olsaydı, Kur'an'ın önemli bir kısmı anlaşılabilir olurdu. Kur'an'ın bir kısmı anlaşılabilir olsaydı mucize olamazdı. Çünkü icaz vecihlerinden biri fesahattir. Bir sözün fasih olması ise, ancak manasının güzelliği ve lafızlarının yerli yerinde kullanılmış olmasıyla mümkündür. Manası anlaşılmayan sözün ne fesahati olabilir ki? Bk., Şimşek, Kur'an'da İki Mesele (Müteşâbih-Nesh), s. 42

¹⁵⁰ Sad, 38/29

¹⁵¹ Şura, 42/11

¹⁵² İhlâs, 112/4

¹⁵³ Nahl, 16/74

¹⁵⁴ Bk., Işıcık, Müteşâbih, http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_yusuf_isicik.htm, 01.05.2005

cehennem, hûri, ğılman, vildan, arş ve kürsî'den bahsediliyor. Cennet, gerçekten bize anlatıldığı gibi şırıl şırıl ırmakların aktığı, ağaçların bulunduğu, kuşların cıvıldaştığı, hûrîlerin gezindikleri, vildan'ın cennet ehline hizmet için koşuştukları reel bir mekândır; bunları birer sembol ve meselâ müphem mahiyetler olarak algılamak ve değerlendirmek yanlıştır. Hem sonra, bu tip sembolist yaklaşım ve davranışların başlangıç ve bitiş noktası hususunda bizim delilimiz ne olacak? Herkes kendince değişik birtakım yorumlara gitmeye kalkışırsa, sonuçta şuraya ulaşmamak için bir sebep var mı? *"Salât bir sembol, bir dua ve manevi bir konsantrasyondur! Haşır, cismânî değil rûhanîdir ve insanlar öteki dünyada gerçekten değil manevi olarak haz ve elem duyacaklardır!"* Yine Allah'ın arşı salt hükümlerlik olarak anlaşılırsa, şu ayetleri nasıl yorumlamak gerekir? *"Arşı taşıyan ve onun çevresinde bulunan (melek) ler, Rablerini hamd ile tesbih ederler. Onlar Allah'a inanırlar ve mü'minler için bağışlanma dilerler."*¹⁵⁵, *"Gök o gün yarılmış, artık çökmeye yüz tutmuştur ve melekler onun kenarında bulunmaktadır. Ve üstlerinde de, o gün, Rabbin'in arşını sekiz (melek) taşımaktadır!"*¹⁵⁶ Bütün bunları sembol olarak almak, ne derece gerçeği yansıtacaktır?¹⁵⁷

Kur'an ayetleri, geçerli olan şer'î bir delil ve gerekçe olmadıkça, Arap dilindeki hakiki manalarına göre anlaşılmalıdır. Şayet Kur'an metni böyle değil de, bizim sübjektif zihin dünyamızda icad ettiğimiz ve nihayet vehimden öteye geçmeyen ölçülere göre anlaşılacak olursa, o zaman, konuşan ve mesaj veren ana öge Kur'anın kendisi olmayacaktır!¹⁵⁸

4. Te'vil

"Te'vil, Arapça'da "e-v-l" kökünden gelen bir kelime olup, *bir şeyin varacağına varması, sonucunun ortaya çıkması, âkıbeti ve sonucu* gibi anlamlara gelir ki, aslında bu açıklamaların hepsi aynı manayı ifade eden değişik lafızlardır. Bu, te'vil kelimesinin Arap dilinde ilk doğduğu lûgat yani sözlük anlamıdır.¹⁵⁹ Kelimenin, herhangi özel bir durum için hususileşmediği ve ıstilahî bir anlam kazanmadığı dönemlerdeki manasıdır."¹⁶⁰

¹⁵⁵ Mü'min, 40/7

¹⁵⁶ Hakka, 69/16-17

¹⁵⁷ Bk., Işıcık, Mütetabih, http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_yusuf_isicik.htm, 01.05.2005

¹⁵⁸ Bk., Işıcık, Mütetabih, http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_yusuf_isicik.htm, 01.05.2005

¹⁵⁹ "Azad, tevil kelimesini 'sonuç' olarak tercüme eder. Benzer şekilde Yusuf 12/6. ayette Hz. Yusuf'a verildiği bildirilen *te'vilu'l-ehadis* maharetinin rüya yorumlama kabiliyeti değil (geleneksel versiyon), tersine hadiselerin sonuç ve gidişatına dair bilgisi olduğunu söyler." Baljon, Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler, s. 118, dñn. 349

¹⁶⁰ Bk., Işıcık, Te'vil, http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_yusuf_isicik.htm, 01.05.2005; Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil, Esra Yayınları, İstanbul, 1997, s. 22

Sözgelimi “Onlar, onun te’vilini bekliyorlar; onun tevilı geldiğı gün daha önce onu unutanlar, gerçekten Rabbimizin elçileri bize hakkı getirmişlerdi, diyecekler...”¹⁶¹ ayetinde tevil, “sonuç, işin varacağı nokta, döneceğı durum” anlamındadır.¹⁶² Ayet-i kerime, dünya hayatıyla aldanmış kâfirlerin ‘bakalım sonunda ne olacak?’ şeklindeki sorularının cevabını vermektedir; sonunda Kitabın ve işlerin varacağı nokta, Kıyamet Gününde gelecek ve her şey ortaya çıkacak denmektedir.¹⁶³

Ancak kelimelerin zaman içerisinde değişik yeni manalar kazanıp anlam genişlemesine uğradıkları da bir gerçektir.¹⁶⁴ Hatta onları canlılara benzetenler olmuştur;¹⁶⁵ doğar, gelişir ve bir müddet sonra hayatları son bulur; kullanılmaz olur veya farklı bir anlamda kullanılırlar. Belki bu kaide her kelime için söz konusu değildir. Hatta Kur’an sayesinde Arap dili açısından bu kural daha az geçerlidir. Çünkü Kur’an, inşinden bu yana Arap dili için başvurulmuş bir kaynak olagelmıştır. Bununla birlikte Arap dilinde de bazı kelimeler, daha önce kullanıldıkları manalardan farklı yeni manalarda kullanılır olmuşlardır. Tabi ki mesele, Kur’an’daki bir kelimenin manasını tespit olunca, ister-istemez Kur’an’ın indiğı dönemde o kelimenin hangi manada kullanıldığını tespit etmek gerekmektedir. Aksi takdirde kelimenin sonradan kazanmış olduğı anlamı Kur’an’a yüklemiş ve onu yanlış anlamış oluruz.¹⁶⁶

Kur’an-ı Kerim’deki kullanımlarında tevil kelimesinin anlamı, “sözün akıbeti” şeklindedir. Ancak dini metinlerde “anlam ve tefsir” anlamında da kullanılmıştır. Sonraki

¹⁶¹ A’raf, 7/53

¹⁶² Bk., Bk., Zerkeşî, el-Bürhan fî Ulûmi’l-Kur’an, II, 148; Işıcık, Kur’an’ı Anlamada Temel Bir Problem Te’vil, s. 27-28

¹⁶³ Bk., Ünal, Kur’an’da Temel Kavramlar, s. 60; Daha ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk., Işıcık, a.g.e., s. 41-60

¹⁶⁴ “Bilindiğı üzere diller, semantik gereğı, zamanla yeni anlamlar yüklenir ve kazanırlar; eski anlamlarından bir kısmını veya çoğunu yitirirler yahut özel yeni oluşum ve nesnelere ad olurlar. Bu, dünyadaki bütün diller için söz konusu olan ortak bir vakiyadır. Dillerdeki bu gerçekliğı inkâr etmek mümkün değildir.” Bk., Işıcık, Te’vil, <http://www.f27.parsimony.net/forum67052/messages/1761.htm>, 19.05.2005

¹⁶⁵ “Yani diller de, kendi kanun ve kuralları içinde canlı varlıklardır. Doğarlar; gelişirler, yükselirler; duraklar ve gerilerler. Burada önemli olan, dildeki bu semantik gerçeğı görmezlikten gelmeden, kelimelerdeki anlam seyrini izlemek ve hangi dönemde yeni ne gibi manalar kazandıklarını kronolojik olarak tesbit etmek ve hangi dönem metinleri içinde geçiyorlarsa, o dönemdeki anlamlarını tesbit etmek ve kelimelere sağlıklı manalar verip, metinleri düzgün anlamaktır. Dolayısıyla, bir metnin, okunmak ve anlaşılacak üzere ortaya çıktığı yüzyıl, mutlaka bilinmeli ve metindeki problem kelimenin o dönemdeki anlamı dikkate alınarak metin anlaşılmalı ve tefsir edilmelidir. Belli bir toplumda ve belli bir yüzyılda ortaya çıkmış/söylenmiş yazılı yahut sözlü bir metindeki kelimeler, daha sonraki yüzyıllarda kazandıkları manalara göre anlaşılmaya kalkışıldığında, büyük yorum aksaklıklarına yol açılır ve metinler tahrif edilir. Bazı kelimeler, dil tarihi içerisinde dönem dönem çeşitli terminolojik manalar kazanırlar ve bu manalarla, vaz’î olan aslî manalar arasında çoğı kez önemli farklılıklar ortaya çıkar. Dolayısıyla, yazılı veya sözlü herhangi bir kelamı sağlıklı bir şekilde anlayabilmek, tarihi süreç içerisinde oluşan lâfızların luğavî ve ıstılâhî manaları arasındaki farkları bilmeğı bağıdır. Bk., Işıcık, Te’vil, <http://www.f27.parsimony.net/forum67052/messages/1761.htm>, 19.05.2005

¹⁶⁶ Bk., Şimşek, Kur’an’da İki Mesele (Müteşabih-Nesh), s. 45-46

dönemlerde ise,¹⁶⁷ tevil kelimesi yeni bir anlam kazanmış ve “*bir karineden dolayı lafzı, lügat manasından başka bir manaya hamletmek*” şeklinde ıstılahlaşmıştır.¹⁶⁸

“Böylece tevil sözcüğü, ıstılahların çokluğu sebebiyle sonraki dönemlerde üç ayrı anlamda kullanılmaya başlanmıştır:

- a. Birinci anlam, *tevil* sözcüğü ile *sözün akıbet ve sonucunun, neticede varacağı, kendisine raci olduğu şeyin hakikatinin kastedilmesidir*.¹⁶⁹ Tevil kelimesi ile Kitap ve Sünnet’te amaçlanan şey işte bu anlamdır. Mesela şu ayette durum böyledir: “*İlla onun tevilini mi bekliyorlar? Onun tevilı geldiği gün, önceden onu unutmış olanlar derler ki, ‘Doğrusu Rabbimizin elçileri gerçeği getirmiş’*”¹⁷⁰ Hz. Ayşe’nin şu sözünde de aynı durumu görebiliriz: “Resulullah Efendimiz rükû ve secdelerinde çokça ‘Allah’ım, Seni her türlü eksiklikten tenzih ederim. Ey Rabbimiz, hamd yalnızca Sanadır. Allah’ım, bana mağfiret et’ der ve böylece Kur’an’daki bir emri uygular, onu tatbik ederdi.”¹⁷¹
- b. İkincisi, *tevil* sözcüğü ile “tefsir” anlamının kastedilmesi olup bu kullanış, tefsircilerden pek çoğunun ıstılahı olmuştur. Bu sebeptendir ki –müfessirlerin imamı- Mücahid şöyle demiştir: “İlimde otorite sahibi olanlar, müteşabih ayetlerin tevilini bilirler.” Mücahid bununla, müteşabihlerin tefsiri ve anlamlarının açıklamasını kasdetmektedir.
- c. Üçüncü anlam ise, *tevil* sözü ile kelimenin zahiri anlamından uzaklaştırılarak ayrı bir delilin bulunmasından dolayı bu anlamın tersine çevrilmesinin kastedilmesidir. Böyle bir tevil, kelimenin işaret ettiği ve açıkladığı anlama zıt olur. Aslında bu şekildeki anlamlandırmanın “tevil” diye isimlendirilmesi,

¹⁶⁷ İslâm tarihinde firkalaşmayı ortaya çıkaran sebeplerin başında tevil meselesi gelmektedir. Bugün de İslâmın tevilı yani yorumu üzerinde kızılca kıyamet kopmaktadır. Son yıllardaki hermenötik tartışması da bu savaşın sadece küçük bir uzantısıdır. Hazret-i Peygamberin (s.a.s.), Hazret-i Ali’ye (r.a.) şöyle dediği rivayet olunur: “Ben Kur’ân-ı Kerim’in inzâli üzerine, sen de tevilı üzerine mücadele edeceksin...” Bugün bütün sapırma gayretleri tevil adı altında yapılmaktadır. Bu, Kissinger ve Jim Hoagland ve Brzezinski gibi isimlerin de temenni ve tasavvur ettikleri gibi İslâm’ın içinde bir savaştır. Ve böyle olması için tevil savaşını kızıştırıyorlar ve bizzat tevil meselesine de taraf olarak İslâmı yeniden kafalarına göre inşa etmek istiyorlar. Özcan, Mustafa, İdeolojik Savaşın Teolojik Savaşı, <http://www.yeniasya.com.tr/2005/05/01/yazarlar/mozcan.htm>, 13.05.2005

¹⁶⁸ Bk., Şimşek, Kur’an’da İki Mesele (Müteşabih-Nesh), s. 46-47

¹⁶⁹ Bk., Bk., Zerkeşi, el-Bürhan fî Ulûmi’l-Kur’an, II, 148; Işıcık, Kur’an’ı Anlamada Temel Bir Problem Te’vil, s. 22-24

¹⁷⁰ A’raf, 7/53

¹⁷¹ İbn Mace, İkamet, 20

selefin ıstılahında yoktur. Ancak sonraki dönem fıkıh, usul-i fıkıh ve kelamcılarında bir grup buna “tevil” adını takmışlardır. Bunlar “...onun tevilini Allah’tan başka kimse bilmez”¹⁷² ayeti ile bu anlamın kastedildiğini sanmaktadırlar.”¹⁷³

Ancak tevil kelimesinin Kitap ve sünnetteki anlamı ile sonraki dönemlerde kazandığı anlamı arasındaki farklılaşma, mutlak ve bidüziye değildir; hatta hiç farklılaşmaya uğramayan ve kelimenin Kur’anda geçtiği orijinal manasını koruyan tefsirler ve müfessirler de vardır. Esasen bu durum, biraz da ilk döneme yakınlık ve uzaklıkla alâkalıdır. Yani, tefsir ilminin henüz tedvin edilmeyip bir kitap haline getirilmediği ve şifahî olarak hayatîyetini devam ettirdiği dönemlerdeki müfessirlerin kullanım ve yorumlarında, genel anlamda bu kelimenin Ku’ran’daki anlamı hâkimdir ve bazı istisnalar hariç,¹⁷⁴ herhangi bir yabancılaşma ve problem mevcut değildir.¹⁷⁵

Burada, "Câmiu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an" adlı önemli eserin yazarı İbn Cerir et-Taberî'yi (V. 310/922) anmak gerekir. O, başta te'vil kelimesi olmak üzere Kur'an müfredatının aslî anlamlarını koruma konusunda ciddi bir titizliğe imzasını atmıştır. Aslında Taberî'ye, Kur'an-ı Kerim'i kendi özgün atmosferi ve dokusu içinde anlama şansını veren, O'nun dilliliği yanında, rivayet ilimlerine olan vukûfiyetidir. Çünkü rivayet ve hadis ilimlerinde taklitçi değil de tahkikçi bir yol izleyen bir kısım ulema, genellikle lûgat ilminde de semâî bir metod izlemişler ve söz konusu bu disiplinler sayesinde, Kur'an'ın kelimelerini anlama ve anlamlandırmada titiz davranmışlar, kendi görüş ve kanaatlerini, Kur'an kelimelerinin Allah'ın Kitabı'nın indiği dönem Arapçasıyla kayıtlı tutmaya özen göstermişler ve hem akla hem de nakle hakkını vermeye özen göstermişlerdir.¹⁷⁶

Kur'an-ı Kerim'de 15 kadar yerde geçen “te'vil” kelimesi, geçtiği tüm yerlerde *âkıbet, sonuç, bir şeyin ortaya çıkması, nicelik ve niteliği* gibi aslında aynı noktada birleşen anlamlara gelir. Bu kelime, doğrudan: “Bir sözün anlamı, açıklaması, tefsiri” gibi bir manaya gelmez. Bu, tabii ki bu kelimenin Kur'andaki kullanımını için sözkonusudur. Kur'andaki te'vil

¹⁷² Al-i İmran, 3/7

¹⁷³ Bk., İbn Teymiyye, İbn Teymiyye Külliyyatı, (V. 728/1328), Çeviren: Şimşek, M. Sait ve diğerleri, Tevhid Yayınları, İstanbul 1988, IV, 72; Şimşek, Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh), s. 46-47

¹⁷⁴ “Te'vil; tefsir, merci' ve mesir (dönüp varılacak yer) demektir.” Ebu Ubeyde, (110–210 h.), Mecazu'l-Kur'an, I, 86; “Te'vil; beyan, meani (manalar) ve tefsir demektir.” Ebu Ubeyde, a.g.e., I, 216; “Te'vil, tefsir anlamındadır.” Ferrâ, (V. 207/822), Meâni'l-Kur'an, I, 191

¹⁷⁵ Bk., Işıcık, Te'vil, http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_yusuf_isicik.htm, 01.05.2005

¹⁷⁶ Bk., Işıcık, Te'vil, http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_yusuf_isicik.htm, 01.05.2005

kelimesinin, kelâm yani söz ile ilgisi, bir sözde ileride olacağı haber verilen bir olayın, zamanı geldiğinde ortaya çıkmasıdır. Yine görülen bir rüyanın, zamanı geldiğinde fizik dünyada ortaya çıkmasıdır. Mesela, Kur'anda vuku bulacağı bildirilen ve anlatılan kıyamet, cennet-cehennem gibi hakikatlerin ve olayların, zamanı geldiğinde vuku bulmaları, bunlardan bahseden ayetlerin te'villeri yani akıbetleridir.¹⁷⁷

Te'vil kelimesi, Allah Tealâ'nın müteşâbih sıfatlarının geçtiği Kur'an ayetleri için söz konusu edildiğinde: "*Hakikat, mahiyet, nicelik-nitelik*" gibi anlamlara gelir. Hepsi de tek noktada birleşen bu manalar aslında, te'vilin âkıbet anlamıyla ikizdir. Binanaleyh te'vil kelimesinin anlamını, Allah'ın sıfatları da dâhil tüm müteşâbihler ve haber içeren Kur'an-ı Kerim ayetleri ve hadis-i şerifler için şu iki kelimedede toplayabiliriz: *Âkıbet* ve *Hakikat*.¹⁷⁸

Burada çok önemli olan ve tekrarında fayda olan bir nokta da Âl-i İmran Sûresi'nin yedinci âyetinde geçen te'vil kelimesine tefsir anlamı verilip, "Kur'an-ı Kerim'de, anlaşılmayan ve manâsını Allahtan başka kimsenin bilmediği âyetlerin var olduğu" tarzında bir sonuca gidilmesidir. Doğrusu böylesi bir sonuç, bu kelimenin geçtiği diğer birçok âyette anlam tıkanmalarına da sebep olabilmıştır. Meselâ şu âyet-i kerimeyi ele alalım: "*Hel yenzurûne illâ te'vîlehû? Yevme ye'tî te'vîluhû yekûlu'llezîne nesûhu min kablu: "Kad câet rusulû Rabbînâ bi'l-hakkî fe hel lenâ min şufeâe fe yeşfeû lenâ ev nuraddu fe na'mele ğayrallezî kunnâ na'melu..."*¹⁷⁹ Burada, Kur'an-ı Kerim'in, âhiret ve âhiret halleriyle ilgili gelecekte vukû bulacağını bildirdiği gerçeklere inanmayan inkârcıların inatçı tutumlarından ve sözkonusu hakikatlerin vukû bulacağı günde onların pişmanlıklarından bahsedilerek şöyle deniliyor: "Onlar, onun te'vilini (Kur'anın haber verdiği şeylerin ortaya çıkmasını) mı bekliyorlar? O'nun ortaya çıkacağı gün geldiğinde, daha önce onu umursamayanlar diyeceklerdir ki: "Meğer Rabbimizin elçileri (dünyada iken) gerçeği getirmişler! Şimdi nerede bizim şefaâtçiler? Gelseler de bizi kurtarsalar! Yahut (dünyaya) geri döndürülsek de, yaptıklarımızdan başkasını yapsak!" Burada, ortaya çıkma (veya vukû bulma) diye tercüme edilen kelime, âyetteki te'vil kelimesidir. Şayet bunu tefsir olarak çevirirsek, müşriklerin ve inkârcıların, bir tefsir ve açıklama bekledikleri söz konusu edilmiş olur ki, bu hem anlamsız ve mantıksız, hem de abestir. Çünkü inkârcılara konuyla ilgili herhangi bir açıklamanın yapılmamış olması mümkün değildir; aksine gerekli bütün tefsir ve açıklamalar Kur'an

¹⁷⁷ Ayrıntılı bilgi için bk., Işıcık, Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil, s. 41-60

¹⁷⁸ Işıcık, Te'vil, http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_yusuf_iscik.htm, 01.05.2005

¹⁷⁹ A'raf, 7/53

tarafından yapılmıştır. Bu durumda müşriklerin, onun açıklamasının gelmesini bekliyor olmaları yersiz olur.¹⁸⁰

Fakat bazı ilk dönem tefsirleri dışında, birçok eski ve yeni tefsir ve meallerde, âyetle geçen te'vil kelimesine tefsir ve açıklama anlamı verilmiştir. Hatta emsalleri içinde pek çok yönden üstün niteliklere sahip olan bazı meal ve tefsirlerde bile, bu hata ve yanlışlığa rastlanmaktadır. Mesela Merhum Muhammed Esed, ayeti şöyle çevirmiştir: "(İmdi, inanmayanlar) o (Hesap Günü'nün) *nihât anlamının açıklanmasından* başka bir şey mi bekliyorlar? (Ne var ki), onun kesin anlamının açıklandığı Gün, onu vaktiyle umursamayan kimseler: 'İşin doğrusu, Rabbimizin elçileri bize gerçeği söylemişlerdi! ...' diyeceklerdir."¹⁸¹

Gerçek şu ki, Kur'anî konumu içerisinde tefsir ve te'vil kelimeleri birbirlerinden çok farklı manalarda kullanılmışlardır. *"Tefsir: Bir şeyin üzerindeki örtüyü açmak, hastadan alınan sıvı (idrar) örneğine bakarak hastalığı teşhis etmek, kısalığından ya da içerisinde bulunan bazı bilinmeyen öğelerin bulunmasından dolayı kapalı ve muğlâk olan bir sözü açıklamak"* demektir. Kısaca, açıklama ve yorum anlamındadır. Kur'an-ı Kerim'de de aynı anlamda kullanılır ve tek bir yerde geçer: *"Velâ ye'tûneke bi meselin illa ci'nâke bi'l-hakkı ve ahsene tefsîran: Onlar sana bir mesel (akıl yürütme ve kıyas) getirmeye görsünler; biz sana derhal, hakkı ve en güzel açıklamayı getiririz."*¹⁸² Ancak, dînî ve edebî literatürde tefsir ve te'vil kelimelerine gelince, durum tamamen değişmekte ve bu iki kelime, bazen birbirlerine çok yakın (mütekarib: yakın anlamlı), bazen de eş anlamlı (müteradif) olarak kullanılmaktadır. Ancak bu kullanımlar, tefsir ve te'vil kelimelerinin ıstılahî yani belli bir ilim dalına ait olan kullanımlarıdır.¹⁸³

Ünlü tefsir bilgini İbn Cerir et-Taberî ve benzeri birçok müfessir de, eserlerinde te'vil kelimesini tefsir anlamında kullanmışlar, hatta eserlerine tefsir kelimesi yerine bu kelimeyi ad olarak vermişlerdir. Bununla, ister zahirîne uygun düşsün ister düşmesin, bir sözün tefsir, açıklama ve yorumlanması anlamını kasetmişlerdir. Dolayısıyla, tefsir ilmi'nde kullanılan *"te'vil"* kelimesinin bilinen yaygın ıstılahî manası budur. Buna göre te'vil, tıpkı tefsir gibidir ki, doğru yapıldığında makbuldür ve benimsenir; yanlış ve batıl olduğunda ise, reddedilir ve benimsenmez. Şunu tekrar vurgulayalım ki, tefsir ve te'vil kelimelerinin bu anlam ve

¹⁸⁰ Ayrıntılı bilgi için bk., Işıcık, Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem Te'vil, s. 69-91

¹⁸¹ Esed, Kur'an Mesajı Meal-Tefsir, I, 281

¹⁸² Furkan, 25/33

¹⁸³ Bk., Işıcık, Te'vil, http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_yusuf_iscik.htm, 01.05.2005

tanımları, fıkıh, kelâm, tefsir ve usûl gibi belli başlı İslâmî ilim dallarına âit olan tanımlardır. Kur'an'da bu iki kelimenin hangi anlamda kullanıldığını belirtmiştik.¹⁸⁴

Tevil kelimesinin “akıbet ve sonuç” anlamını, Kur'an ayetlerini anlamada ve anlamlandırmada esas kabul etmek şartıyla, fıkıh, kelâm, tefsir ve usûl gibi ilimlerde bu kelimenin özel bir ıstılah olarak kullanılması yadırganacak bir durum olmaktan çıkar. Nitekim Taberî örneğinde bu incelik görülebilmektedir. Zira o, te'vil kelimesini tefsir anlamında kullanıp, hatta eserine tefsir kelimesi yerine bu kelimeyi ad olarak vermesine rağmen,¹⁸⁵ ayetleri açıklarken tevilin “akıbet ve sonuç” anlamını esas almıştır.

“Bir karineden dolayı lafzı, lügat manasından başka bir manaya hamletmek” şeklinde tefsir literatüründe ıstılahlaşan tevil ameliyesi, doğru ve kurallarına uygun olarak, başka bir tabirle Arapça dil kurallarına, şer’i delillere ve tefsir için gerekli olan şartlara uygun bir tarzda yapıldığında makbuldür ve benimsenir; keyfi ve gelişigüzel olduğunda ise, reddedilir ve benimsenmez. Bu anlamda tevilin mahiyeti ve teville ne zaman gidilebileceği meselesi büyük bir önem arz etmektedir.

İstılahî anlamdaki tevilde, lafzın lügat manası bırakılıp başka bir manaya gidildiğine göre, böyle bir durumda aklî ve naklî delillerin çatıştığı düşünülür. Hatta denilebilir ki, tefsir hareketinde ıstılahî anlamda tevil ameliyesinin ortaya çıkmasının en önemli sebebi, aklî ve naklî delillerin kimi zaman çatışmasıdır veya çatıştığının düşünülmesidir. Öyleyse, böyle bir durumda karşılaşılabilecek durumları ve ihtimalleri doğru ve tutarlı bir şekilde tespit etmek kaçınılmazdır. Söz konusu ihtimalleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

- a. Aklî ve naklî delillerin çelişmesi durumunda, çelişen delillerden birinin delaleti kat’î, diğerinin delaleti *zannî* ise, böyle bir durumda delaleti kat’î olan alınır.
- b. Çelişen delillerin her ikisinin delalet yönünden *zannî* olması durumunda, her ikisinden birini tercih ettirecek bir sebep aranır ve tercihe şayan olanı tercih edilir.

¹⁸⁴ Bk., Işıcık, Te’vil, http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_yusuf_isicik.htm, 01.05.2005

¹⁸⁵ "Câmiu'l-Beyan an Te'vili'l-Kur'an"

- c. Çelişen iki delilin de delalet yönünden *kat'î* olmaları durumunda¹⁸⁶ -aslında *kat'î* bir delilin, başka *kat'î* bir delille çelişmesi imkânsızdır, ancak böyle bir ihtimalin olabileceğini varsayarsak- yine tercih edici bir sebep aramak durumundayız. **Öncelikle hakkında çelişkiye düşülen konunun daha çok *aklın mı, yoksa naklin mi* sahasına girdiğini araştırmamız gerekir. Eğer konu Allah'ın sıfatları gibi aklın, hakikat ve kühüne vakıf olamayacağı bir konu ise, tevile konu olan lafızda da lafzî bir karine yoksa, aklın böyle bir konuda *kat'î* bir delile varması imkan dışıdır, ulaşacağı her delil zannî kalmaya mahkumdur. Sahih naklin kendisine takdim ettiği delile tefekkür ve teemmül ile birlikte iman etmekle karşı karşıyadır.**¹⁸⁷

Tevil yapılırken yukarıdaki kurallar gözönünde bulundurulmakla birlikte, tevil yapan kimsenin belli bir manaya peşinen inanıp, sonra da Kur'an lafızlarına inandığı bu manayı yüklemeye teşebbüs etmemesi ve Kur'an ayetlerini siyak-sibak diye tabir edilen bağlamından tamamen koparıp, salt olarak Arapça konuşanların konuşmalarında kasdetmeleri mümkün olan manalarla tevile kalkışmaması da büyük bir önem arz eder.

5. Batın

Kur'an'ın bir *zahirinin* ve bir de *batınının* bulunup bulunmadığı meselesi tarih boyunca tartışma konusu olmuştur. Çağımızda da aynı tartışma devam etmektedir.¹⁸⁸

Zahir, bir şeyin dışı, görünen, ortada olan, müşahade edilen, duyu organları ile hissedilen ve bilinen kısmı demektir. *Batın*, bir şeyin iç yüzü, görünmeyen yanı, saklı ve sırlı yönü, tefekkür, feraset ve kalp basireti ile bilinen kısmı demektir. Varlıkların iç yüzünü, kâinatın inceliklerini, gayb âlemini, melekût âleminin sırlarını, ahiret hallerini konu edinen ilme de batınî ilim denir.¹⁸⁹

¹⁸⁶ İleride bu konu ayrı bir başlık altında ve daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

¹⁸⁷ Bk., Şimşek, Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh), s. 62-65

¹⁸⁸ Şimşek, M. Sait, Günümüz Tefsir Problemleri, Düşünce Yay., İstanbul, 1995, s. 151; "Bazıları zahir ilmi ile batın ilmini ayrı düşünür, ikisini birbirine zıt görür, bunun için batın ilminin reddedilmesi gerektiğini söyler. Bazıları da asıl olanın batın ilmi olduğunu, zahirin şekil, resim ve temsilden ibaret bulunduğunu, zahirdeki ilim ve ibadetlerin ancak avam halkı ilgilendirdiğini, hali ileri ve yüksek olanların bu tür sorumluluklardan kurtulduğunu söyleyerek dinin temelini oluşturan zahirî ilimleri ve amelleri terk eder." Selvi, Dilaver, Zahir İle Batın Çatışır mı?, <http://www.semerkand.com.tr/Sayi34/tasavvuf.html>, 02.06.2005

¹⁸⁹ Selvi, Zahir İle Batın Çatışır mı?, <http://www.semerkand.com.tr/Sayi34/tasavvuf.html>, 02.06.2005

Batını öğretti, görünürlerin ötesinde bulunan hakikatler arayışıdır.¹⁹⁰ Batını arayış, eşyalara, tasvirilere veya olgulara atfedilmesi gereken anlamların arayışıdır.¹⁹¹

Kur'an terminolojisinde de *batın kavramının* kullanıldığına rastlamaktayız. “O, evveldir, ahirdir, zahirdir, *batındır*. O, her şeyi bilendir.”¹⁹² ayetinde **Batın**, Allah'ın sıfatlarından biri olarak geçmektedir. Ayette ifade edildiği üzere, Allah, **Batın'dır**. Burada *batın*, gizli anlamına gelmektedir. Cenâbı Allah; varlığı ve bir olması yönüyle, her şey de aşikâr görünmekle beraber, zatının mahiyet ve keyfiyeti yönüyle, akıllardan ve gözlerden gizlidir. O'nu hayalde canlandırmak mümkün olamayacağı gibi, Zat'ını insan aklının kavramına sığdırmak da mümkün değildir. “...O'ndan başka İlâh yoktur, herşeyin yaratıcısıdır... Gözler O'nu kuşatamaz, hâlbuki O, bütün gözleri kuşatır...”¹⁹³

“Bu Allah'ın vaadidir, Allah, vaadinden geri dönmez. Ancak insanların çoğu bilmezler. Onlar, dünya hayatından (yalnızca) zahir olanı (dışta olanı) bilirler. Ahiretten ise gafıl olanlardır.”¹⁹⁴ ayetinde ise batın kavramı kullanılmamakla birlikte karşıtı olan zahir kelimesi geçmektedir. Mefhum-i muhalifinden dünya hayatının bir zahiri olduğu gibi bir de batınının olduğu anlaşılır.¹⁹⁵ Ancak ayet-i kerimenin son cümlesinden anlaşılacağı üzere, burada düşünce yoluyla varlığına kani olduğumuz batın kavramı, dünya hayatının ahirete yönelik olan bütün işlerini kapsamaktadır. Ahiretin ve dünyadaki ahirete yönelik olan işlerin batın olması, dünyanın zahir kısmı gibi hazır, gözönünde, neticesi derhal alınan bir özellikte bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca ahirete yönelik olan bütün eylemlerin bir derinliğinin bulunduğunu, tefekküre, düşünmeye ve akli kullanmaya dayandığını hesaba katarsak, batın denilmesinin esprisi daha iyi anlaşılır.

Batın kavramının, yukarıda çizilmeye çalışılan Kur'an terminolojisindeki anlam çerçevesini, ekleme ve çıkarma yapmaksızın korumak büyük bir önem arz etmektedir. *Zira ayetlerden keyfi anlamlar çıkarıp sonra da bunları batın diye isimlendirmek çok ciddi yanlışlıkların yapılmasına sebep olmuştur*. Bu tarz bir batın anlayışı, Kur'an'ın kendi mantalitesine tamamen aykırıdır. “...Size Allah'tan bir nur ve apaçık bir kitap geldi.”¹⁹⁶

¹⁹⁰ Schwarz, Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi, s. 298

¹⁹¹ Schwarz, a.g.e., s. 299

¹⁹² Hadid, 57/3

¹⁹³ En'am, 6/102-103

¹⁹⁴ Rum, 30/6-7

¹⁹⁵ Bk., Zemahşeri, (467-538 H.), el-Keşşaf, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1995 (1415), III, 453

¹⁹⁶ Maide, 5/15

Ayrıca Kur'an-ı Kerim, hiçbir yerde kendi ayetleri için zahir ve batın tabirlerini kullanmamıştır.

Kur'an'ın dili kullanma tarzı çok önemlidir. Şöyle ki, Kur'an'ın dili, *öz ve biçim* ayrışmazlığını esas alan bir mahiyet gösterir. *Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, onun ifadelerinin muhtevasını, ifadelerin kendilerinden ayırmak mümkün değildir.* Kur'an'ın kelimelerinin takdim-tehir şeklinde bile olsa, herhangi bir değişikliğe tabi tutulması onun bütün anlam, işlev ve hatta muhtevasının değişmesine yol açabilir. Kur'an'ın anlamını söyleyişinden soyutlayarak anlamaya çalışmak doğru değildir. Çünkü belli bir ayetin o şekilde tertip ve ifade edilmesi, o ayetin anlamının gerçek bir parçası dahi olabilir. İşte bu bakımdan Kur'an'ın nazımının, gereği gibi anlaşılması gerekmektedir.¹⁹⁷

Tefsir ve tevil tarihinde, *söylenen ve söylenmek istenen* ayırımına dayanarak, metnin ne söylediğinden çok, ne demek istediğine ağırlık verilmesi durumlarında, birtakım keyfiliklerin doğması kaçınılmaz olmuştur. Doğrusu, herhangi bir metin için olduğu gibi, Kur'an açısından da, belli bir ifadeyi, onun bir parçası olduğu dilin kullanım kurallarının dışına taşıyarak anlamaya çalışmak asla doğru ve yerinde bir davranış değildir. Böyle bir yorum olsa olsa, keyfi ve gelişigüzel bir yorum ve anlama çabası olarak kalacaktır.¹⁹⁸

İslam tarihinde, Abbasî halifelerinden Me'mun zamanında ortaya çıkan ve uzun bir süre müslümanları meşgul eden *Batıniyye* denilen bir fırka, Kur'an'ın bir zahirinin ve bir de batınının bulunduğunu, maksadın zahir değil batın olduğunu, tıpkı çekirdeğin kabuğunun değil de içinin önemli olması gibi, nassların da zahirinin değil batınının önemli olduğunu savunmuşlardır.¹⁹⁹ Onlara göre batın, nassın zahiriyle amel etmeye engeldir. Bu nedenle nassların zahiriyle amel edenler cezalandırılmalıdır.²⁰⁰

¹⁹⁷ Koç, Turan, Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi, Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Semyozyumu, 17-18 Mayıs 2001, Bakanlar Matbaası, Erzurum tsz., s. 28

¹⁹⁸ Bk., Koç, Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi, s. 26-27

¹⁹⁹ Bk., Zehebî, Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, Daru'l-Kütübi'l-Hadîse, Kahire, 1381 (1962), II, 235-238,240; "Putperestliğin ve mecusiliğin karışımından oluşan ve daha çok siyasi yollarla İslâm'ı tahrif etmek için ortaya çıkan *Batıniyye*, "biz batın ehliyiz, işin özü ve aslı batındır, batının dışındakiler batıldır" diyerek fitne yaymışlar ve dinin temel esaslarını tahrif etmişlerdir. Onlara göre mesela cennet, bedenini dini yükümlülüklerden kurtulup rahata kavuşması, cehennem de dünyadaki tekliflerden kaynaklanan çileli yaşantıdır." Daha ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk., Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, II, 241; Selvi, Zahir İle Batın, <http://www.semerkand.com.tr/Sayi34/tasavvuf.html>, 02.06.2005

²⁰⁰ Bk., Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, II, 240; Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, Düşünce Yay., İstanbul, 1995, s. 151

Tarihte, Batınîler veya İsmailîler diye bilinen ve Hulul Ehli olan yani Tanrı'nın imamlarına hulûl ettiğine inanan²⁰¹ bu grup, Kur'an ayetlerini ve İslam'ı tevil etmede o derece ileri gittiler ki, her somut, apaçık ve sınırları belli olan ameli, batınî bir sırta yordular. Allah'ın kitabını son derece uzak ve ilgisiz yorumlara çektiler, doğrudan-haktan uzaklaştılar. Tarihte daha başka isimlerle de anılan²⁰² bu grubun yolları ve görüşleri, dinde aşırılık ve kesin bilgiyi sarsıp ortadan kaldırmaktan başka bir şey değildir.²⁰³

Batın iddiasında bulunanlara göre, Kur'an ayetlerinin asıl anlamları zahiri anlamları değildir, bunların batınî anlamları vardır, bu anlamlar onlara erişemeyen veya özel bir eğitim almayan kimseler tarafından bilinemezler. Onlara göre, Kur'an'daki birçok ayet ve ibarede Ali, Fatma, Hasan ve Hüseyin'e yönelik işaret ve semboller vardır. Örneğin, *"Birbirlerine kavuşmak üzere iki denizi salıverdi."*²⁰⁴ ayetinde, Ali ve Fatma'ya işaret edilmiştir. Yine aynı surede yer alan *"İkisinden de inci ve mercan çıkar."*²⁰⁵ ayeti ile Hasan ve Hüseyin'e işaret edilmiştir. Hac suresinde yer alan *"İşte bunlar çekişen iki gruptur, Rableri konusunda çekiştiler..."*²⁰⁶ ayetinde, Hz. Ali'nin hilafet konusunda uğradığı haksızlığı Rabbine şikayet edişi sembolize ediliyor. Sâffât suresindeki *"Ve ona büyük bir kurbanı fidye verdik."*²⁰⁷ ayetinde, Hz. Hüseyin'e işaret edilmektedir. *"Onlara yerden bir dabbe çıkarırız, o da onlarla konuşur."*²⁰⁸ ayeti, Ali'nin geri dönüşünü sembolize eder. *"Andolsun, biz sana çiftlerden yediyi verdik..."*²⁰⁹ ayetinde yedi imama işaret ediliyor.²¹⁰

Batınîler için, Kur'an ve haberlerin zahirlerinde batınî manalar vardır ve bunlar kabuğa nispetle özdür. Kim aklını gizli mana ve sırları araştırmakta kullanmaz da zahiri manalarla gaflete koşarak aklını işlemez hale getirirse, şüphesiz o, günah ve ağır mesuliyet bukağıları ile bağlanmış, esir edilmiştir. Bukağılar sözü ile, şer'i mükellefiyetleri kasdetmektedirler. Çünkü kim batın ilmine sahip olur, bu mertebeye yükselirse, ondan teklif

²⁰¹ Bk., Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, III, 12

²⁰² "Batıniler, çeşitli asır ve zamanlarda Karamita, Karmatiyye, Hurremiyye, Hurremdiniyye, İsmailiyye, Seb'iyye, Babekiyye, Muhammira ve Ta'limiyye isimleriyle de anılmışlardır." Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (V. 505/1111), Batniliğin İçyüzü, Çeviren: İlhan, Avni, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 7; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnu'l-Cevzî el-Bağdadî (V. 597 h.), Telbîsu İblîs, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut-Lübnan, 1403/1983, s.119-123

²⁰³ Abduh, Muhammed Abduh, Risaletü't-Tevhîd, Tashih ve Ta'lik: Muhammed Reşid Rıza, Mektebetü'l-Kahire, Mısır 1960 (1379), s. 18

²⁰⁴ Rahman, 55/19

²⁰⁵ Rahman, 55/22

²⁰⁶ Hac, 22/19

²⁰⁷ Sâffât, 37/107

²⁰⁸ Neml, 27/82

²⁰⁹ Hicr, 15/87

²¹⁰ Derveze, (1888-1984), Kur'an-ul-Mecîd, s. 225-226; ayrıca bk., Keskiöglü, Osman, Nüzulünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989, s. 227

düşer, teklifin yükünden kurtulur.²¹¹ Bu hükümlerini ise şu ayetten çıkarırlar: “...Onların ağır yüklerini, zor tekliflerini kaldırır.”²¹²

Söz konusu edilen batınî görüşlerin ortak noktası, Kur’an’ın apaçık ifadelerinin gereğine bağlı kalınamayacağıdır. Hâlbuki açık ifadelerin gereğine güven ortadan kalkarsa, İslam için kendisine müracaat edilecek bir koruyucu, güvenilecek bir dayanak kalmaz.²¹³

Görülen o ki, zahir-batın meselesi, dini nassları anlama noktasında hayati bir önem arz etmektedir. Ayrıca zahir-batın ayrımı, bir yöntem meselesidir, sadece birkaç ayetle ilgili değildir. Kur’an’ın tamamının anlaşılmasıyla ilgili bir yöntem gibi gözükmemektedir.²¹⁴

Batın iddiası, bu fikri savunanlar için tartışmalarda cankurtaran simidi gibi bir işlev üstlenmiştir. Çünkü hakiki ilim ehli ile aralarında bir tartışma çıkıp delil getirme konusunda aciz kaldıklarında iddialarının, nassların batınına uygun olduğunu, zahir ehlinin bunu anlayamayacağını ileri sürmüşlerdir. Örneğin Şiilerin zahir- batın ayrımına özen göstermeleri, bu tür bir endişeden kaynaklanmaktadır. Bilindiği gibi onlar, imamlarının masumiyetine inanmaktadırlar. Bu nedenle, imamlarının sözleri olarak nakledilen rivayetlerle dini nasslar arasında bir *çelişki* bulunduğu, imamlarının sözlerinin nassların batınına uygun olduğunu ileri sürer ve böylece imamlarına nispet ettikleri masumiyet inancını korumuş olurlar.²¹⁵

Teslim etmek gerekir ki, Kur’an ayetleri üzerinde düşünmeyi emreden emirlerin varlığı, ayetlerden anlaşılan manaların ötesinde onların bir derinliğinin bulunduğunu gösterir niteliktedir. Ancak bu derinlik, ilk ve açık anlama aykırı olacak, apaçık zahiri bir tarafa itecek, onu tamamen yok edecek bir mahiyette olamaz. Açık olan ifade ile ayetin derinliği, iki ayrı anlamı değil, tam aksine birbirlerini tamamlayan anlamları çağırırır.²¹⁶

²¹¹ “Bu kimseler bir zaman ibadet, taat ve zikirle meşgul olduktan sonra, kendilerince kemale erdiklerini, iç âlemlerinin Allah’ın sevgi ve feyzi ile dolduğunu, Allah’a kavuştuklarını, Allah ile bütünleştiklerini düşünürler ve artık amel etmenin, namaz kılmanın bir gereği kalmadığını söyleyerek bütün ibadetleri terk ederler. Ayrıca, bu hale ulaşanlara hiçbir haramın zarar vermeyeceğini söyleyerek rahatça haramlara dalarlar.” Selvi, Zahir İle Batın, <http://www.semerkand.com.tr/Sayi34/tasavvuf.html>, 02.06.2005

²¹² A’raf, 7/157; Gazali, Batniliğin İçyüzü, s. 7; Batın ilmine göre teklifler, cahillerin boynuna borçtur, onlar bu teklifleri yerine getirip duracaklar ve böylece devamlı azaba uğrayacaklardır. Batın ilmine nail olunca, onlardan tekliflerin zincirleri kaldırılacak ve ondan kurtulmuş olacaklardır. Bk., Gazali, a.g.e., s. 36

²¹³ Bk., Gazali, a.g.e., s. 7

²¹⁴ Bk., Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, s. 152

²¹⁵ Bk., Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, s. 154-156

²¹⁶ Bk., Şimşek, a.g.e., s. 160

C) Sembolizm-Hermenötik İlişkisi

Kutsal metinlerin yorumu²¹⁷ olarak bilinen “*hermeneutique*”, Grekçe “*hermeneuein*”²¹⁸ fiilinden türetilmiştir.²¹⁹ *İfade etmek, açıklamak ve bir dilden diğer bir dile tercüme etmek* anlamlarına gelir.²²⁰

“Hermeneuein”deki dile getirmek, yorumlamak ve bir dilden diğerine tercüme etmek şeklindeki üç temel anlam, bir ve aynı kelimeye ait olduğuna göre, onların özelliklerini araştırıp birini diğerlerinin aleyhine olacak şekilde ön plana çıkarmaksızın, aralarındaki ilişkiyi belirleyebiliriz. Buna göre ister bir mesajın bildirilmesi, ister bir tercüme ilişkisi, ister bir rüyanın yorumu, isterse bir metnin açıklaması söz konusu olsun, hermenötikte daima bir anlama isteği ya da arzusu karşısında bulunmaktayız. Buradan hareketle denebilir ki, “hermeneuein”in rolü, akla uygun bir mesajı ortaya çıkarmak için aracılık etmektir.²²¹

*Bu “hermeneuein” fiili, Greklerde çatışan eski ve yeni değerleri uyuşturma çabasının bir ürünüdür. Mitolojilerinden anlaşıldığına göre Grekler, yabancı toplumlarla karşılaştıklarında, yepyeni bir tecrübe yaşadılar. Bu tecrübe, yabancı olup ilk defa görülenle kendilerine ait olanın karşılaşmasından doğmuştur. Grekler, hermeneuein fiilini anahtar bir kavram olarak kullandılar. Bununla, eski değerlerle yenileri uyuşturmaya çalıştılar, böylece bozulan sosyal yapıyı bir dengeye kavuşturmayı düşündüler. Sonuçta hermenötik, tercüme, yorumlama ve anlama etkinliğinin, farklılıkları uzlaştırma tecrübesinin adı oldu.*²²² Hermeneuein, “*hermeneutica*” şeklinde Latince’ye ve oradan da Batı dillerine geçti,²²³ bu

²¹⁷ Eliade, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, s. 26; “Hermenötiğe dair en kalıcı ve en önemli canlı gelenek, kutsal kitapların yorumuyla ilgili olanıdır... Bunlar, metinlerdeki zor bölümlerin nasıl yorumlanacağını ele alır.” Palmer, Richard E., Hermenötik (Hermeneutics), Çev.: Görener, İbrahim, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s. 15

²¹⁸ “Hermeneuein, bir ifadenin anlamını açıklama ve anlaşılır kılma demektir. Grek mitolojisinde Tanrıların mesajını dil aracılığıyla insanlara anlatan elçiye ‘Hermes’ adı verilmiştir. Hermes’in yaptığı iş, bir nesneyi, sözü veya durumu anlaşılmaz olmaktan çıkarıp anlaşılır kılmaktır.” Gezgün, Ali Galip, Tefsirde Semantik Metod ve Kur’an’da “Kavm” Kelimesinin Semantik Analizi, Ötüken Yayınları, İstanbul 2002, s. 93–94

²¹⁹ “Hermenötik kavramı, Yunanca bir fiil olan ve genellikle ‘yorumlamak’ olarak tercüme edilen *hermeneuein*’den ve isim olarak da ‘yorum’ anlamındaki *hermeneia*’dan gelmektedir.” Palmer, a.g.e., s. 39

²²⁰ Bk., Özcan, Teolojik Hermenötik, s. 8; Palmer, a.g.e., s. 41

²²¹ Bk., Özcan, Teolojik Hermenötik, s. 14-15, 18; “Hermenötik, söyleyenin çeşitli ifade biçimleriyle bildirdiği, fakat alıcısı açısından yeterince açık olmayan mesajın ortaya çıkarılmasında başvurulan bir yöntemdir.” Özcan, a.g.e., s. 253

²²² Özcan, a.g.e., s. 8–9

²²³ “Hermeneutics kavramı, Almanca’da *hermeneutic*, Fransızca’da *hermēneutique* dişi-tekildir ve Latin hermenutica’dan türemektedir.” Palmer, Hermenötik, s. 20

dillerde de o zamandan beri, Grekçe kök anlamının içeriğine bağlı olarak yorum sanatı, ya da yorum tekniği olarak anlaşıldı.²²⁴

Greklerde karşılaşılan hermenötik tarzındaki hareket, Stoacılar da, *iç söz (logos endiathetos)* ve *dış söz (logos prophorikhos)* arasındaki farka dönüşmüştür. Şurası muhakkaktır ki, *zahir ve batın* arasında, hermenötiğin anladığı anlamdaki bu farklılık, daha doğrusu zıtlık, pek çok kültürde özellikle tasavvufta da bulunmaktadır.²²⁵

Stoacıların *dış anlam* ve *iç anlam* ikiliği, hermenötik tarihinde bir dönüm noktasıdır. Teolojik hermenötik de bu Stoacı ayırıma dayanır. Stoacılar, birbirinden farklı ve birbirini tamamlayan iki ayrı anlam kabul etmekle birlikte, bir hermenötik teori geliştirmediler. Böyle bir teorinin ilk denemelerine, *allegori* kavramına çok önemli bir yer veren Yahudi filozofu Philon'da rastlamaktayız.²²⁶

Tefsir (exēgēse) kurallarının bilimi olarak anlaşılan bir hermenötik fikri, önce kutsal metinlere, sonra da profan metinlere uygulandı.²²⁷

Hermenötik alan, kabaca ve kronolojik olarak kutsal metin tefsirinin teorisi, genel filolojik metodoloji ve linguistik anlama bilimleri ile başlar ve insanların mit ve sembollerin arkasında yatan manalara ulaşmak amacı ile kullandıkları hatırlanabilir ve kültür karşıtı olan yorumlama sistemleriyle devam eder.²²⁸

Hermenötik kelimesinin en eski ve belki de hala en yaygın tanımı, kutsal metin yorumunun temellerine ağırlık vermektedir. Tarihi unsurlar da bu tanımı desteklemektedir, zira bu kelime, ilahi kitapların uygun yorumunun nasıl olacağını anlatan kitaplara ihtiyaç duyulduğu bir dönemde kullanılmaya başlamıştır.²²⁹

Her ne kadar *hermenötik* kavramı, sadece on yedinci yüzyıldan beri kullanılıyorsa da metin yorumu faaliyetleri, dini, edebi ve hukuki alanlardaki yorum teorileri antik çağlara

²²⁴ Özcan, a.g.e., s. 9; “Hermenötiğin teknik bir terim olarak kullanılışı ise oldukça yenidir. İlk defa Almanya’da XVII. Yüzyılın ortasında hermenötik, kutsal, edebi ve hukuki metinlerin yorumuyla ilgili “disiplin veya teknik” şeklinde anlaşıldı.” Özcan, a.g.e., s. 9

²²⁵ Özcan, a.g.e., s. 22

²²⁶ Özcan, a.g.e., s. 25

²²⁷ Özcan, Teolojik Hermenötik, s. 240

²²⁸ Palmer, Hermenötik, s. 63

²²⁹ Palmer, a.g.e., s. 64

kadar uzanmaktadır.²³⁰ Böylece, tefsirin belirleyici bir teorisi olarak bu kelime kabul edilince, onun kapsamına giren alan, kutsal metin çalışmalarında Eski Ahit dönemine kadar uzanır ki, o dönemde Tevrat'ın doğru yorumlanabilmesi için üretilmiş kurallar mevcuttu.²³¹

Görünen o ki, antik çağlardan günümüze kadar, hermenötiğin en belirgin ve en önemli işlevi, çok anlamlı sembolik metinlerle uğraşmasıdır.²³² Böyle bir çabada ise en temel espri, uzak, aşına olmayan, anlamı karışık bir şeyi, somut, yakın ve anlaşılabilir bir şey haline getirmektir. Yorum sürecinin bu yönü, özellikle ilahiyat için büyük bir öneme sahiptir.²³³

Özü itibarıyla hermenötiksel sürecin, metnin gizli, açıkça ortada bulunmayan manasının aydınlanması olayına yönelik olması,²³⁴ beraberinde son derece önemli bir konuyu gündeme getirmektedir. O da şudur: Acaba metnin gizli manasına gidilirken herhangi bir ölçüte bağlı kalınacak mıdır? Böyle önemli bir yorum faaliyeti, birtakım kriterler eşliğinde mi yapılacaktır, yoksa bu konuda tam anlamıyla bir hareket serbestisi mi olacaktır?

Açık yüreklilikle söylemek gerekir ki, bir kişi metinde bulunan manaların efendisi olmayı değil, metne hizmetkâr olmayı yeğlemelidir.²³⁵ Kişi şayet kendisini hermenötiksel bir durumun hâkimi ve onu yönlendiren kişi olarak görürse, onu hatalı olarak yorumlar. Aksine kişi tam anlamıyla olmasa da bir katılımcıdır, zira o, değiştirmek amacıyla bir duruma adım atamaz, o, metnin sabitliğini değiştirmede güçsüzdür.²³⁶

Bizim kullandığımız dil, yaptığımız yorumlar özneldir, ama geçmişten gelen dil, çoğu zaman kullananları açısından öznel olsa da bizim açımızdan nesneldir veya öyle olmalıdır, ta ki doğru anlama gerçekleşsin.

Hem yorum içerisinde öznelliğin rolü ne olursa olsun, nesne, daima bir nesne olarak kalmalıdır ve onun nesnel olarak geçerli bir yorumuna makul ölçülerde erişmeye gayret edilmelidir. Bir nesne konuşur ama kendi bünyesinde doğrulanabilir bir anlam bulunmasından

²³⁰ “XIX. Yüzyılda, hermenötik, artık teoloji, edebiyat veya hukuka ait özel bir disiplin konusu olarak görülmemektedir, o, dil içerisindeki herhangi bir oluşu anlama sanatıdır.” Palmer, a.g.e., s. 132

²³¹ Palmer, a.g.e., s. 66

²³² Bk., Palmer, a.g.e., s. 75

²³³ Bk., Palmer, a.g.e., s. 41

²³⁴ Bk., Palmer, a.g.e., s. 67,210

²³⁵ Palmer, Hermenötik, s. 272

²³⁶ Palmer, a.g.e., s. 318-319

dolayı doğru veya hatalı olarak işitilebilir. Eğer nesne, gözlemci dışında bir şey değilse ve o kendisini ifade etmezse, o zaman dinlemek niye?²³⁷

Belli bir bakış açısından hermenötiği, bilimsel veya teknik bir keşfe benzetebiliriz. Keşfedilmesinden önce, keşfedilen gerçek oradaydı, ancak onu ya görmüyorduk ya anlamıyorduk ya da onu kullanmayı bilmiyorduk. Aynı şekilde derin bir hermenötik, önceleri hissedemediğimiz anlamları ilham eder veya onları öyle belirginleştirir ki, bu yeni yorumu öğrenen bilinç, artık aynı bilinç değildir.²³⁸ Buna göre, daha önce varolan üstü örtülü bir realiteyi ortaya çıkaran hermenötik gayretleri makbuldür, gerçekte olmayan bir anlamı icat eden çabalar gelişigüze, kabul edilemezler.

Hermenötik, en basit ve alışlagelen manada, yazarın neyi kasdettiğini bulmak için yapılan filolojik bir çaba olduğuna göre,²³⁹ elbette ki filolojinin kendi kuralları çerçevesinde cereyan etmelidir.

Hermenötikle ilgili önemli bir tartışma konusu da, bu yöntemin, Kur'an metninin anlaşılmasında kullanılıp kullanılamayacağı meselesidir.

Hermenötik yöntemin Batı kaynaklı olduğu ve bizi ilgilendiren yönüyle, Kitab-ı Mukaddes'in yorumu bağlamında ön plana çıktığı bir gerçektir.²⁴⁰ Tabi ki bu durum, hermenötik yöntemin, Kur'an'ın yorumunda hiçbir şekilde kullanılamayacağını göstermez. Zira hermenötik, neticede bir yorumlama uğraşısıdır.²⁴¹ Ancak bazı vasatların gözden kaçırılmaması kaçınılmazdır. Örneğin bu metod, Wilhelm Dilthey'in (1833–1911) tarif ettiği şekliyle, yani “bir metni, onun yazarından daha iyi anlamak”²⁴² tarifinden hareketle Kur'an'ı

²³⁷ Bk., Palmer, a.g.e., s. 91

²³⁸ Bk., Schwarz, Kadim Bilgelinin Yeniden Keşfi, s. 266; Eliade, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, s. 73

²³⁹ Palmer, a.g.e., s. 98

²⁴⁰ Demir, Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları, s. 117

²⁴¹ Bk., Demir, a.g.e., s. 156

²⁴² “‘Was ist Hermeneutic’ isimli makalesinde W. Dilthey, hermenötiğin hedefini izah ederken ‘Bir yazarı, onun kendi kendisini anladığından daha iyi anlamaktır’ demektedir.” Gezgini, Ali Galip, Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da “Kavim” Kelimesinin Semantik Analizi, Ötüken Yayınları, İstanbul 2002, s. 95; “Hermenötik, sonuçta kültürün dominant unsurlarını hareket noktası kabul eder ve bir düzeyden sonra, metni yazanın murad ettiği, amaçladığı anlamdan farklı ve hatta ona aykırı/muhafif bir anlam bütününe ulaşılabilirliğini varsayar. Mantıkî sonuçlarına kadar götürüldüğünde, hermenötiğe göre –hâşâ– insan ile Allah yer değiştirebilir ve hatta insan, Kur'an'ı Allah'tan daha iyi ve ona muhafif olarak da anlayabilir. Protestan teolog Friedrich Schleiermacher'e (1768–1834) göre hermenötikle sağlanmak istenen anlama faaliyetinin amacı, bir metnin özgün anlamını elde etmek ve metnin (söylem) sahibinin anladığından daha öte anlamaktır. Metnin olan ilişki yorumu dayanır ve yorum doğası gereği yeniden canlandırma ya da metin sahibinin (sözü söyleyen veya yazanın) ifadelerindeki düşüncüyü yeniden düşünmektir. Düşünce faaliyetinde tasarımlar, tahayyüller ve çeşitli algı biçimleri rol oynar. Yorumun nihai hedefi durumundaki anlama da bir tür tasarım, tahayyül ve yeniden algıdır. Yani yorum metindeki ifadeleri yeniden düşünme faaliyetidir. Böyle olunca, bizim metin yazarının zihinsel ve ruhsal

yorumlamada kullanılırsa yanlışlık yapılmış olur. Çünkü burada yorumlanacak olan metin, muharref bir metin değil, Allah'ın bütün insanlara en son indirdiği Kur'an'ın metnidir. Hristiyanlar ise, vahyi, doğrudan Tanrı'nın sözleri olarak değil İsa'nın sözleri olarak görürler. Bu nedenle İncil, Tanrı'nın mutlak geçerliliğe sahip sözleri yerine, yanlışlık ihtimali de bulunan, tarihlerinin, dillerinin, toplum ve kültürlerinin tüm boyutlarını yansıtan bir metin olarak okunur. Yani kısaca, Batıda, sözün seyri İslam'dakinden önemli biçimde farklı olmuştur.²⁴³ İşte bu nedenledir ki, Allah'ın kastı, Allah'tan daha iyi anlaşılamaz. Ayetlerdeki maksadı en iyi bilen Allah'tır.²⁴⁴

Çağdaş hermenötik, kutsal metin konusunu, genel metin sorununa başvurarak yeniden ele almayı ve sorunu bu şekilde çözümlemeyi benimsemekle hatalı bir seyir izlemiştir.²⁴⁵ Zira Kutsal Metin, lafzı diğer metinlerle aynı olmakla birlikte, referansı farklıdır ve onu diğerlerinden ayıran da budur.²⁴⁶ Kutsal metin, ister öğüt, isterse emir olsun, dini şuuru onu kendi isteğine göre düzenleyemez. Ayrıca kutsal metinlerin yalnız diğer metinler gibi olduklarını da söyleyemeyiz. Çünkü kutsal metinler, bir anlam dünyasını açıp gösterirler, bu dünya ise, olgular toplamı olan dünyaya indirgenemez. Onlar, aşkın bir faktörü, anlam ve hakikat faktörünü olgular dünyasına dâhil ederler.²⁴⁷

Çağdaş hermenötiğin temel ilkelerinden biri olan “metin metindir” ilkesinin²⁴⁸ kabulünün ve Kur'an metninin, sıradan metin statüsüne indirgenerek genel metin tenkidi

durumunu bir kere daha kavramamızı mümkün kılar. Hatta biz, bu sayede yazarın ruh/psikolojik dünyasını yeniden inşa etmiş oluruz. Eğer yorumcu kendini metin sahibinin zihnine yansıtabilirse, özgün anlamı yeniden keşfedebilir.” Bulaç, Ali, Tarihsellik, <http://kitap.yeniumit.com.tr/hermenotik/anabulac.html>, 17.06.2005

²⁴³ “İnciller’e yöneltilen temel soru şudur: “İsa ne dedi?” Elimizdeki Kur'an açısından ise “Allah'ın ne dediği” sorusu anlamsızdır; çünkü Allah'ın ne dediğini biliyoruz. Ve bu soruya cevap bulmak için Kur'an'ı anlamaktan aciz değiliz. Belki bütün Kur'an için değilse bile bazı ayetler –müteşabih, meseller ve birtakım hükümler için– “Şâri ne demek istedi?” şeklinde bir soru sorabiliriz. Bu soruyu sorarken dahi, sözdizimi olan lâfzı, hükmün varlık sebebi olan illeti göz ardı edemeyiz.” Bulaç, Ali, Kur'an Tarih ve Tarihsellik Temel Metodoloji, <http://kitap.yeniumit.com.tr/hermenotik/anabulac.html>, 17.06.2005

²⁴⁴ Bk., Gezin, a.g.e., s. 99-101

²⁴⁵ Bk., Özcan, Teolojik Hermenötik, s. 107; “Bugün hermenötik, daha ziyade genel hermenötik görünümünde, tarihi, hukuki, psikolojik, sosyolojik, teolojik v.s. oldukça farklı metinlere uygulanabilecek ilkeler bulma peşindedir. Bu onun etki alanının genişlemesini sağladığı gibi, eleştirilerle karşılaşmasına da yol açmıştır.” Özcan, Teolojik Hermenötik, s. 255

²⁴⁶ “Değişik sahalarda ilgili metinlerin aralarındaki farklılıkları gözardı ettiği için günümüzde hermenötik, eleştirilerle karşılaşmaktadır. Örneğin, bir yorum objesi olarak bir rüya ile bir ayeti nasıl yan yana getirebiliriz? Onun için bilimin ‘bilimselcilik’ sınırlarına kadar genişletilmesiyle ortaya çıkan mahzurlar gibi, hermenötiğin de ‘hermenötikçilik’ şekline dönüşmesinin zararlarını gözardı edemeyiz. Dolayısıyla günümüz teolojisinin yapacağı en önemli işlerden biri de, hermenötikten yararlanmanın imkânı yanında sınırlarını da iyi tespit etmektir.” Özcan, a.g.e., s. 255

²⁴⁷ Özcan, a.g.e., s. 107

²⁴⁸ “F. Schleiermacher (1768–1834) ve sonrası dönemde, hermenötiğe evrensel bir form kazandırılmış ve artık felsefi, teolojik, sanatsal metin ayrımı yapmak yerine genel bir metin yorumu çerçevesi oluşturulmaya çalışılmıştır. Bunun doğal sonucu olarak ‘kutsal metin-profan metin’ ayrımı aşılmıştır.” Bk., Demir, Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları, s. 123

kurallarının uygulanmasının, anlamı ortaya çıkarıcı değil, belki de anlamı örtücü bir fonksiyonunun olabileceğini gözardı etmemek gerekmektedir. Zira böyle bir yaklaşım, Kur'an metninin sıradanlaştırılarak, genel metin analizi çerçevesinde kavramsallaştırılmasını ve bu yolla anlaşılmasını gündeme getirecektir. Böyle bir yapıda ise, insanın tarihsel aklının tamamen birincil konuma getirilmesi, metnin ikincil düzeye indirgenmesi ve pasifize edilmesi kaçınılmaz olacaktır.²⁴⁹

D) Sembolizm-Tarihsellik İlişkisi

Tarihsellik (Historicisme), özellikle XIX. Yüzyılın başında ortaya çıkan felsefi ve bilimsel bir eğilimdir.²⁵⁰ Bu eğilim, tarihi olan bir olgu, olay, nesne ya da durumu, ortaya çıkmalarını hazırlayan tarihi ortamlarına yerleştirerek yorumlar ve değerlendirir.²⁵¹

Tarihsellik, tarihin belli bir kesitinde ve belli bir mekânda ortaya çıkan bir olguyu, fikri anlayabilmek için o dönemin dilsel, kültürel, beşeri, tarihi ve olgusal bağlamıyla 'derin tarih'in ondaki etkisini iyice anlayarak, bu olay, fikir veya metni bu merkezde yorumlama gayretidir.²⁵²

Tarih kelimesi, geçmiş zaman, belirli bir gün, ay veya yıl, geçmişini kendisine konu edinen bir disiplin ve geçmişe ait olan gibi birçok anlamda kullanılmakla birlikte, "tarihsellik" kavramında dikkate alınan anlam, tarih kelimesinin bütün kullanımlarında müşterek olan "zaman" ile ilgili olmanın vurgulanması ile tebarüz etmektedir. Dolayısıyla "tarihsel", *zamana ait olma* anlamıyla ön plana çıkan bir kavram olarak dikkatimizi çekmektedir. Bu espriden hareketle "tarihsellik/tarihîye/historicism", bilgi, değer yargıları ve normların, özleri itibariyle tekrar edilemez tarihsel bir durumda ortaya çıktığını; tarih içinde sürekli

²⁴⁹ Demir, a.g.e., s. 153

²⁵⁰ Tarihselci yaklaşımın Batı'da XVIII. Yüzyıla birlikte başladığını belirten yazarlar da mevcuttur. Bk., Paçacı, Mehmet, Kur'an ve Tarihselci Yorum, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an Ve Dil-Dilbilim Ve Hermenötik-Sempozyumu, Bakanlar Matbaası, Erzurum, Mayıs 2001, s. 77-78; "Tarihsellik kavramı, ilk defa 1649 yılında Henr More tarafından kullanılmıştır. Daha sonra E. Bayer ve Hegel tarafından kullanılmıştır. Geçmişte olup biten her şeyin geçmişte kalmasına rağmen etkisini sürdürmesi halini ifade için kullanılır." Soysaldı, Mehmet, Kur'an'ı Anlama Metodolojisi, Fecr Yayınları, Ankara 2001, s. 160

²⁵¹ Bk., Özcan, Teolojik Hermenötik, s. 181

²⁵² Kılıç, Sadık, Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an Ve Dil-Dilbilim Ve Hermenötik-Sempozyumu, Erzurum, Mayıs 2001, s. 97; "Anlam, salt lâfzî unsur olan sözcük ve tümcelerde değil, onun olmazsa olmaz koşulu olan bağlamsal (contextuel) ilişkilerle de oluşmaktadır. Abartılı gibi görünse de 'Bana sözcüğün bağlamını verin, size anlamını söyleyeyim' ve benzer ifadelerin vurguladığı şey, anlamın belirleniminde, işte en geniş manasıyla siyak-sibak dediğimiz bağlamın bu etkin katkısı ve belirleyiciliğidir. Sözcüğün, hatta tümcenin delaleti birden çok olsa bile, ilişkiye girdiği bağlam, bir bakıma belirsizlik yaratan anlam spektrumunu netleştirir, sözcüğün esnetilebileceği anlamları uygun bir biçimde teke indirger." Kılıç, a.g.m., s. 98

değişerek²⁵³ daha mükemmele doğru bir seyir izlediğini savunan görüşleri anlatmak için kullanılan ortak bir terimdir.²⁵⁴

Tarihsellik, mesajın belli bir mekânda ve belli bir zamanda, yani “belli bir tarihsel durum”da dile gelmesine vurgu yapar; bu da bütün zamanlar, birbirinden farklı beşerî ortamlar ve özellikle aktüel dünyamızda karşılaştığımız sorunların anlaşılması, teşhis edilmesi ve bir çözüme kavuşturulması açısından ifade ettiği anlamla ilgili olarak kullanılmaktadır.²⁵⁵

Tarihsellik, bir yöntem değil, tarihi objelere bir yaklaşma, bir defalık olup biten bir şey karşısında belli bir tavır almaktır. Batı dünyasındaki tarihsellik konusunda yapılan tartışmalarda, onun hiçbir zaman ‘yöntem’ olduğundan bahsedilmez. Bu kavram karşılığı “historisizm” kullanılmaktadır. ‘İzm’ son ekiyle biten hiçbir yöntem yoktur. ‘İzm’ son eki daima bir eğilimi, yönelimi, kanaati ya da kabulü belirler. Tarihsellik, kendisi özel bir yöntem olmadığı için tarihi objelerin tasvirinde, onları ortaya çıkaran temel dinamiklerin ve amaçların anlaşılmasında şüphesiz bir yöntem kullanır. Ama kendisi bir yöntem değildir. Tarihselliğin kullandığı yöntem hermenötiğe aittir ve bu da anlama yöntemidir.²⁵⁶

Görünen o ki, metottan ziyade bir eğilimi ifade ettiği için, tarihselliğin tanımı konusunda farklılıkların olması kaçınılmazdır. Tarihsellik kavramını, özellikle son zamanlarda, Türkiye’de kullanıldığı ve tartışıldığı haliyle tanımlamak gerekirse,²⁵⁷ “*tarihsel olanın ‘tarihsel bir durum’u ifade etmesi, anlamın bu durumla sınırlı olması ve bugün için geçerliliğini kaybetmesi demektir.*” Daha doğru bir isimlendirme ile “tarihselcilik” veya “tarihsicilik” olarak nitelendirebileceğimiz bu anlayışa göre, bir şeyin tarih içinde ortaya çıkmış olması, tarih bağımlı tabiatı dolayısıyla tarih–üstü ve tarih–dışı olmaması demektir. Bu kısa tanımsal çerçeve içinden “Kur’ân’ın tarihselliği”nden söz ettiğimizde, anlamamız

²⁵³ “Tarihsellik, her şeyin tarihe ve tarihsel durumlara göre değiştiğini öne çıkaran varsayımı dolayısıyla, ebedî ve evrensel hiçbir öz ve hakikatin olamayacağını zımnen iddia eder ve esasında Aydınlanma ile ısrarla anlatılmak istenen budur.” Bulaç, Ali, Tarihsellik, <http://kitap.yeniumit.com.tr/hermenotik/anabulac.html>, 17.06.2005

²⁵⁴ Bk., Görgün, Tahsin, Tarihsellik, <http://kitap.yeniumit.com.tr/hermenotik/anagorgun.html>, 17.06.2005

²⁵⁵ Bk., Bulaç, Tarihsellik, <http://kitap.yeniumit.com.tr/hermenotik/anabulac.html>, 17.06.2005

²⁵⁶ Bk., Özcan, Teolojik Hermenötik, s. 187; “Tarihselcilik açısından tarihi olan herhangi bir şeyi anlamak, hermenötiğin anlama konusunda koyduğu ilkelere dayanarak, onun öyle olmasını gerektiren şartları tasvir etmektir.” Özcan, a.g.e., s. 184

²⁵⁷ “Son zamanlarda ‘Kur’an tarihseldir’ diyerek, bu bakış açısıyla Kur’an’ı yorumlamaya çalışanlar ortaya çıkmıştır. Kur’an’daki bazı emir ve hükümlerin Kur’an’ın indiği dönem için geçerli olduğu, bugün ise bir geçerliliğinin kalmadığını ileri sürerek, Kur’an ayetlerini bu düşüncelerine uygun bir tarzda tevîl edip, yorumlamaya çalışmaktadırlar.” Soysaldı, Kur’an’ı Anlama Metodolojisi, s. 159

gereken, Kur'ân'ın belli bir tarihe ve belli bir tarihsel duruma ait olarak ortaya çıktığı ve hiçbir zaman tarih üstü ve tarih dışı bir anlam bütününe sahip olmadığı hususudur.²⁵⁸

Nitekim şu tanım, yukarıda ifade edilen çerçeveyi tamamen somutlaştırmaktadır: “Tarihsellik, Kur'an-ı Kerim'in indiği dönemin meselelerine çözüm getirmesi ve dolayısıyla getirdiği çözümlerde indiği dönemin özelliklerini taşımasıdır. Bu yüzden tarihsel dediğimiz hükümler asla günümüzde uygulanamazlar, tarihseldirler, indiği dönemle ilgilidirler.”²⁵⁹

Hayat yürür, ihtiyaçlar süratle değişir, din kanunları mutlaka ilerleyen hayatın huzurunda şekilden ve ölü kelimelerden fazla bir kıymet, bir mana ifade edemezler. Ayrıca Kur'an-ı Kerim şu anda inse, daha değişik iner, çünkü toplumsal meseleler farklıdır, ihtiyaçlar farklıdır.²⁶⁰

Yukarıda ifade edilen bakış açısıyla tarihselliği algılayanlar, Kur'an-ı Kerim'in değerler sistemini kategorize ederek, nasslara kendilerince birtakım illetler tayin etmek suretiyle²⁶¹ özellikle hukuki düzenlemelerin tamamen değişebileceğini savunmaktadırlar. Şu görüşlerine bir göz atalım: “Bir piramit düşünün, piramidin en yukarı noktasında Kur'an'ın metafizik ilkeler alanı var, onun altında ahlaki ilkeler alanı var, onun altında ibadetler alanı var ve onun altında *hukuki düzenlemeler* alanı var. Hukuki düzenlemeler alanı, piramidin en altında yer alıyor ve bunlar önem sırasına göre yapılmış bir sıralamadır. Her bir alan, bir önceki alanı desteklemek ve onu takviye etmek için vardır. Kısaca ifade etmek gerekirse, hukuki düzenlemeler alanı, Kur'an-ı Kerim'in yapısı içerisinde nihai bir amaç değildir, nihai amaç, metafizik ilkelerin hayata hâkim olmasıdır. Metafizik ve ahlaki ilkeler, genelde değişmez sabiteler alanı olarak kabul ediliyor, ibadetler de aslında buna katılabilir. Ancak hukuki düzenlemeler böyle değildir, hırsızlığın cezası olayında, amaç hırsızlığın toplumda

²⁵⁸ Bk., Bulaç, Tarihsellik, <http://kitap.yeniumit.com.tr/hermenotik/anabulac.html>, 17.06.2005

²⁵⁹ Akdemir, Salih, Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik ve Bütünsellik Sorunu, Kur'an'ı Nasıl Anlamalıyız?, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 108-109; “Bugün, bedensel cezalar el kesmek, kol kesmek, ayağın elin çapraz kesilmesi, kılıçla başın kesilmesi, kadının başının bir çukura gömülerek taşlanması, aynı şekilde erkek de öyle, bunlar günümüzde insanda tiksinti, vahşet duygularını gündeme getirici bir konumdur.” Akdemir, a.g.m., s. 107-108

²⁶⁰ Akdemir, a.g.e., s. 109, 140

²⁶¹ “Cezayı belirleyen toplum vicdanıdır.” Akdemir, Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik ve Bütünsellik Sorunu, s. 114

ortadan kaldırılması ise,²⁶² bu amacı gerçekleştiren *Kur'an'ın çözümünden daha iyi bir çözüm varsa*, o çözüm değerlendirmeye alınmalıdır.”²⁶³

Göründüğü kadarıyla tarihselciler, vahiyle muhatap olacak insanın kalp gözünü ve kalp kulağını açarak onu, vahyi ‘bugün’, kendi tarihinde dinlemeye ‘hazırlamak’ yerine, vahyin sesleniş biçimiyle uğraşmayı seçiyorlar. Bu da modern insanın her şeyi kendi denetimi altında, kendi emrine amade tutmak isteyen egemen huzur dürtüsünün, teknoloji mantığının bir tezahüründen başka bir şey değildir. Bu dürtü, “*dinleyen ve öğüt alan insan*” yerine, cahilliye durumunun “*kendine yeten, ölçüp biçen*” insanının restorasyonu peşindedir.²⁶⁴

Bu anlamıyla tarihselciliğe başvurmak, tarihsel bir durumu açığa çıkarmak değil, bugünkü bir duruma, bir projeye engel olan evrensel ve ebedî bir hakikati, tarihe ve tarihsel bir duruma indirgeyerek, onu önemsizleştirerek bertaraf etmek demektir.²⁶⁵ Buna göre bir şey tarihe ait ise, geçmişte kalmış demektir.

Yaşanan ve yaşayan bir realite sıfatıyla İslam'ın kitabı Kur'an'da, tarihi ve kültürel bir takım öğelerin bulunduğu doğrudur. Ancak bütün bunlar, orijinal ve ilahi bir yapıda yepyeni bir fonksiyona kavuşmuştur. Kur'an onlara indirgenemediği gibi, onlardan herhangi birinin yerine bir başkasını koymak da mümkün değildir.²⁶⁶

Şunu ısrarla belirtmek gerekir ki; Kur'an'ın ilke ve kuralları *belirleyicidir*, tarihî çevre ise sadece *etkileyicidir*. Etkileyici olan, belirleyici olanın yerine geçerse din tersyüz olur. Hukuki düzenlemeler, İslam'ın koruyucu çerçevesidir, eğer dinin korumaları, -az önce ifade

²⁶² “Amaç el kesmek değildir, amaç toplumu korumaktır, biz istediğimiz cezayı belirleyebiliriz.” Akdemir, a.g.m., s. 114

²⁶³ Bk., Kırbasoğlu, Hayri, Kur'an'da Mahalli ve Evrensel Değerler, Kur'an'ı Nasıl Anlamalıyız?, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 73-76

²⁶⁴ Aktay, Yasin, Tarihselcilikteki Huzur İradesi, III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu (13-19 Ocak 1997), Fecr Yayınevi, Ankara 1998, s. 236; “Tarihselcilik düşüncesine, Kur'an'la ilgili çalışmalarda tanınan istihdam sahası yanlış seçilmiştir. Zira konu vahyin kendisi değil, vahye muhatap olacak insanı ilgilendiren bir şeydir. Öyleyse tarihsellik temasının temel işlevi, bize, insanın sınırlarını hatırlatmalıdır, yoksa vahiy metinlerinin (ilkesiz ve gelişigüzel bir şekilde) ne demek istediğini, altında yatan tüm anlamlarıyla tüketebileceği varsayımına sürüklememelidir.” Aktay, Yasin, a.g.m., s. 236-237

²⁶⁵ Hâlbuki bugün geçerli olanın, olması gereken olduğu konusunda, hiç kimsenin herhangi bir garanti belgesi de yoktur.” Bk., Görgün, Tahsin, Dil; Kavrayış ve Davranış; Kur'an'ın Vahyedilmesi ve İslam Toplumunun Ortaya Çıkışı Arasındaki Alakanın Tahliline Mukaddime, III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu (13-19 Ocak 1997), Fecr Yayınevi, Ankara 1998, s. 148-149

²⁶⁶ Bk., Özcan, Teolojik Hermenötik, s. 186-187

edildiği anlamıyla- tarihsel okumaya açılırsa din değişir.²⁶⁷ Bu durumda da geriye metafizik ve salt ahlaktan ibaret bir din kalır ve bu din de Hristiyanlık gibi toplumun hayatından çekilir, bir nevi ortadan kalkar.²⁶⁸

Kur'an'daki metafizik ve ahlakî ilkelerin evrenselliğini kabul edip, yine aynı Kur'an'daki yasamaya ilişkin tüm ifadeleri tarihsel olarak algılamak bir çelişkidir. Zira, madem ki asırlar geçtikçe, hukuki müeyyideler geçersiz olacak ve insanlar uyacakları müeyyideleri her dönemde kendileri belirleyeceklerdir, o halde Yüce Allah bazı temel müeyyidelerin tespitini 610–632 döneminin mümkün tarihliliği içinde niye örfe, vicdana, geleneğe bırakmamıştır? Öyle ki, bazı durumlarda ayrıntılı olarak meseleleri hükme bağlamıştır? Bunun geçerli mantıkî bir izahı yoktur.

Metafizik ve ahlaki alan, hukukla korunur. Ayrıca hiçbir usul ve form, neşet ettiği teolojiden, kelimadan, ahlak ve ibadetten ayrı düşünülemez. Dinin hakiki sahibi böyle bir ayırımda bulunmadığına göre, hiç kimse böyle bir yetkiye sahip değildir. Kur'an hukuku, metafizik, ahlak ve ibadetten ayrılamaz, tüm ilkeleri itibariyle evrenseldir. Tarihsellik kapsamında değerlendirilebilecek olan, fetvalardır, yani örfe dayanan fıkıhtır.

İllet meselesine gelince, eğer nassta illet belirtilmişse, o illetin kalıcı olup olmadığı değerlendirilir. Şayet, o illetin kalıcı olmadığı yine *Kur'an'ın kendisinden* anlaşılıyorsa, o hüküm değişir. Eğer illet belirtilmemişse mutlaka kalıcıdır. Bu çerçevenin dışında tamamen dışarıdan aklî müdahalelerle Kur'an'a yön vermeye kalkışmak, akademik ve tutarlı olmaktan uzaktır.

²⁶⁷ Olaya, genel din tarihi açısından bakıldığında, tarihsel olan şeylerin bulunduğu söylenebilir. Âdem zamanında helal olan bazı şeyler sonradan yasaklandı. Önceki bazı yasaklar sonradan serbest bırakıldı. Ancak dikkat edilmesi gerekir ki, bunu hep “Yüce Yasakoyucu” yaptı. O yüzden bu noktada bir problem bulunmamaktadır. Bk., Sezer, İsmail Hakkı, Dillerin Farklılığı veya Ademce'yi Çözebilir miyiz? Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an Ve Dil-Dilbilim Ve Hermenötik-Sempozyumu, Bakanlar Matbaası, Erzurum, Mayıs 2001, s. 238

²⁶⁸ “Kur'an-ı Kerim'de, Peygamberimizin (s.a.s.) Hz. Zeynep'le evliliği, Hz. Ayşe'ye atılan iftira gibi konuların yer alması, acaba Kur'an'ın bazı hükümlerinin tamamen tarihsel olduğuna delil olabilir mi? Peygamberimizi ilgilendiren bu tür meseleler, kıssa hükmündedir. Olay olarak Kur'an'da yer alan bütün kıssaların tarihsel bir yönü vardır. *Ancak kıssalar, olay yönüyle değil, tefekkür edilip ibret alınacak yönleriyle Kur'an'da yer alırlar.* Peygambere iman, sadece Kur'an'ın indiği dönemdeki müslümanları değil, kıyamete kadar bütün nesilleri ilgilendirir. Peygambere inancın yıkılması, dini de beraberinde götürür. Ona inancın korunması, kendisiyle ilgili bazı meselelerin açıklığa kavuşturulmasını ve bunun sağlıklı bir belgede yer almasını gerektirir. Peygamberin hanımlarıyla ilgili bazı meselelerin Kur'an'da yer almasının nedenlerinden biri de bu olmalıdır.” Şimşek, Kur'an'ın Ana Konuları, s. 107–108

Nassların ihtiva ettiği anlamların derin köklerine, hakiki –ve varsa eğer değişmez– özlere inme çabası, her ne kadar İmam Şatibi’nin usûlünü teşkil eden Makasidu’ş-şeria ile kısmî bir benzerlik arz ediyorsa da, gerçekte ikisi arasında çok önemli mahiyet farkları bulunmaktadır. Makasid’da “hükümler illete mebnidir” ve “illet kalktığında hüküm ortadan kalkar, illet geri döndüğünde hüküm de geri gelir.” Tarihsellik ise, hüküm yanında illeti de tarihsel bir duruma indirgediğinden, bir kere kalktı mı, ne kendisi ne ona bağımlı hüküm geri gelir.²⁶⁹

Şunu da ifade etmek gerekir ki; hukuki düzenlemelerin, fert ve toplumdaki bazı arızalar sebebiyle *geçici olarak* tatbik kabiliyeti kalmamış olanları bulunabilir.²⁷⁰ Problem, o değerleri bize getiren ayetlerde değil, onların tatbik edileceği bünyedeki geçici olan arızalar ve sıkıntılardadır. Böyle bir durumda, bu değerler mü’min için en azından ideal olarak kalır, zamanı gelip şartları gerçekleştiğinde tekrar tatbik imkânına kavuşur.

Günümüz ilahiyatçıları arasında tartışılan ve *tarihsellik* denen şeyin, aslında bir “*ta’lik*” olduğu düşünülebilir. Ta’lik, inananların çeşitli gerekçelere dayanarak, Kur’an’ın ilgili bir hükmünü geçici olarak askıya almalarıdır.²⁷¹

E) Değerlendirme

Tüm bu izahat ve tartışmalardan sonra sembolizm konusunun, bütün öğeleri göz önünde bulundurulmak suretiyle kategorize edilmesi gerekliliği, iyice ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bilhassa sembolizm konusunda itidal ile hareket edip ifrat ve tefritten uzak

²⁶⁹ Bk., Bulaç, Tarihsellik, <http://kitap.yeniumit.com.tr/hermenotik/anabulac.html>, 17.06.2005

²⁷⁰ Örneğin, hırsızlık cezasının kıtlık zamanında geçici olarak tatbik edilmemesi bu tarz bir uygulamadır. Burada şu hususu da hatırlatmakta fayda var. Hüküm ayetleri içinde önemli bir yere sahip olan ‘had cezaları’, Kur’an’ın öngördüğü kurallara göre yönetilen toplumlar için geçerlidir. Nitekim cezalarla ilgili ayetler, içerdikleri hükümlerle ilgili ortam oluştuktan sonra yani Medine’de İslam toplumunun oluşumundan sonra indirilmişlerdir. Mesela, zinayı engelleyen tedbirler alınmadan zina yasaklanmamış, yine hırsızlığı ortadan kaldıracak ortam oluşmadan hırsızlık cezasıyla ilgili ayet indirilmemiştir. İçkinin yasaklanması ile faizin kaldırılması, belirgin aşamalardan sonra gerçekleşmiştir. İlave olarak şunu söylemek gerekir ki, had cezalarının uygulanması, bütün unsurlarıyla suçun tahakkuk etmesine bağlıdır. Bu unsurlardan herhangi birine karışabilecek bir şüphe, had cezasını ortadan kaldırır. Bk., Şimşek, Kur’an’ın Ana Konuları, s. 298

²⁷¹ Bk., Özcan, Teolojik Hermenötik, s. 189; “Kur’an’ın hangi gerekçeyle olursa olsun bir hükmünü askıya alması, onun açısından bir eksiklik değildir, sosyo-psişik realiteyle, hayatla uyum içinde olmasının bir göstergesidir.” Özcan, a.g.e., s. 192

durmanın,²⁷² dinin ve din dilinin özünü yitirmemesi açısından ilmî bir zorunluluk olduğu açıklıkla anlaşılmıştır.

1. Kategorik Olarak Sembolizm: İfrat-Tefrit-İtidal

Daha önce “Varlık Sembolizmi” konusunu işlerken de değindiğimiz gibi, sembolik dil söz konusu olduğunda birbirinden farklı aşırı uçlar bulunmaktadır. Örneğin, tabiatı salt katı gerçeklik olarak algılamamızı telkin eden tabiatçılar, sembolizm konusunda tefrite düşmüşlerdir. Bu görüş sahiplerine göre kâinat ve ondaki herhangi bir şey, kendinden başka bir şeye delalet eden bir işaret ya da sembol değil, kendisi bizzat nihaî gerçekliktir.²⁷³

Sembolizm konusunda tam bir tefrit içinde bulunan Tabiatçı Panteistler, Tanrı ile evreni bir, aynı ve özdeş kabul ederler. Onlara göre Tanrı'nın evrenden ayrı ve bağımsız bir zâtî varlığı yoktur. Her şey Tanrı'dır. *Bu algılamada Tanrı'nın, evrenin kendisi olduğu savunulur.*

Panteistler evrende varolan her şeyin (atom, hareket, insan, doğa, fizik kanunları, yıldızlar...) aslında bir bütün olarak Tanrı'yı oluşturduğunu söyleyip, evrenin kendisine "tanrı" adını vermektedirler. Bu bakımdan evrende cereyan eden her olay, her hareket aslında doğrudan tanrının hareketidir. Panteizme göre, Tanrı her şeydir ve her şey Tanrıdır. Tanrı-Evren-İnsan ayırımı yoktur. Tek Tanrı'lı Dinlerdeki Tanrı-Alem ayrılığı, Yaratan-Yaratılan diye bir ikilik, Panteizmde yoktur. Tanrı evrenin aşkın nedeni değildir. Doğayla Tanrı bir ve aynı şeydir. Tanrı yaradan değil, varolandır ve evrenin tümüdür. Tanrı'yla evren arasında teizmde olduğu gibi “yaratıcı-evren” ilişkisi de söz konusu değildir.

Görülen o ki, bu görüş sahiplerine göre kâinat ve ondaki herhangi bir şey, kendinden başka bir şeye delalet eden bir işaret ya da sembol değil, kendisi bizzat nihai gerçekliktir, bundan öte herhangi bir anlamı yoktur.

Sembolizmin diğer bir aşırı şekli ise, dini sembolleri bağlamından kopararak, olağan ve tabii dünyadan tamamen tecrit ederek soyut bir dünya takdim etmeye çalışan görüştür ki, bu da sembolizmin ifrata vardırılmış halidir. Bu durumda mevcut dini sembollerin anlaşılması

²⁷² İfrat, ilavelerde bulunma ve arttırma yoluyla, tefrit ise olanı yok sayma ve eksiltme suretiyle aşırıya kaçma olayıdır.

²⁷³ Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s.151-152

imkânı neredeyse ortadan kalkmaktadır. Zira sembole yüklenen anlam ile sembol arasındaki ilgi ve münasebet tamamen gözardı edilmektedir.²⁷⁴

Şu ifadeleri buna örnek olarak göstermek mümkündür: “Allah, ‘her şeyi gören’, ‘her şeyi işiten’ yahut ‘her şeyden haberdar olan’ olarak tanımlandığında biliriz ki bu tanımlamaların fiziksel görme veya işitme olguları ile bir ilişkisi yoktur, ama sadece var olan veya meydana gelen her şeyde Allah’ın ebedi mevcudiyeti gerçeğini insanın anlayabileceği terimlerle anlatmayı amaçlamaktadır.”²⁷⁵ Görüldüğü üzere burada, kelime ve terimler tamamen bağlamından koparılıp, algıladığımız dünyadan tecrit edilmiş ve soyut bir dünya takdim edilmiştir. Bu tarz bir yorumlama algısında ise dinin kendi öz malı olan herhangi bir kritere bağlı kalma endişesi olmadığından keyfilik ve sübjektiflik hâkim olabilmektedir.

“Yaratıcı’nın ne olduğunu değil, ancak ne olmadığını anlayabiliriz” iddiası, sembolizm algısında içine düşülen ifratın boyutlarını göstermesi açısından oldukça çarpıcıdır. Tanrı’nın, ancak olumsuz nitelemelerle anlaşıp anlatılabileceğini savunan bu aşırı tenzih fikrinin köklerini, milat yıllarında yaşamış olan Yahudi filozof Philon’a kadar geriye götürmek mümkündür. Ama bu görüşün en derli toplu savunucuları Plotinus ile ondan aşırı bir şekilde etkilenmiş olan İbn Sina ve Musa b. Meymun olmuştur. *Bu düşünürlere göre biz, Tanrı’nın ne olduğunu değil, olsa olsa ne olmadığını söyleyebiliriz.* Tanrı, ‘bambaşka’ (muhaletun lil havadis) olduğundan, tabii ve günlük dilden aldığımız kelimelerle O’nun hakkında olumlu bir cümle kurmamız mümkün değildir. Ancak olumsuzlayıcı nitelemeler, Tanrı’da çokluk meydana getirmez. Tanrı’nın (subuti) sıfatları bulunduğu inanmak, bir yerde ‘tecsim’ (antropomorfizm)e inanmakla aynı kapıya çıkar. Hem böyle inanan kimse, akla uygun olduğu için değil, kutsal kitaplardaki ifadeleri sözlük anlamlarıyla aldığı için öyle inanıyor. Vahye dayalı kitaplar, Allah’ı birtakım olumlu sıfatlarla nitelediğinden, O’nun sıfatları olduğu sanılmıştır. Dolayısıyla Allah’ı cisim olmaktan arındırmakta yetersiz kalmıştır.²⁷⁶

Allah hakkında ancak olumsuzlayıcı bir dille konuşabileceğimiz tarzındaki görüş, değişik açılardan itiraza açık olup tutarlı olmaktan uzaktır. Her şeyden önce, Allah hakkında, O’nun sadece ne olmadığını söyleyerek belli bir anlayışa ulaşacağımız iddiası, makul bir iddia

²⁷⁴ Bk., Koç, Din Dili, s. 106

²⁷⁵ Esed, Kur’an Mesajı, III, 1330

²⁷⁶ Bk., Koç, a.g.e., s. 59-65

değildir. Çünkü bir şeyin sadece ne olmadığını söylemek, o şeyin gerçekten ne olduğu konusunda açık hiçbir bildirimde bulunmamak demektir.²⁷⁷

Diyelim ki, Ağrı dağının ardında bir şeyin bulunduğunu söylüyorum. Bu şeyin ne olabileceği konusunda, sizin öne sürdüğünüz her şeye ‘hayır, değil’ diyorum. Bu şekilde olumsuzlukları ne kadar arttırsak arttıralım, bunların toplamından o şeyin tanımını elde etmek mümkün değildir. Öte yandan, sözgelimi, elde gizlenen bir şeyin para, silgi, düğme vb. olmaması onun anahtar olma ihtimalini artırır; ama aynı zamanda bu durum onun örneğin yüzük olma ihtimalini de artırır. *Bu bakımdan, olumsuz nitelemelerin çoğaltılmasıyla belli bir Allah tasavvuruna yaklaşıcağımız iddiası, O’nu tamamen kaybedebileceğimiz ihtimaline de aynı ölçüde açıktır.* Demek ki, sembolizm konusunda tefrite düşmek nasıl ki gerçeğin inkârına kadar götürebiliyorsa, aynı şekilde ifrata kaçmak da gerçeğin tamamen gizlenmesine ve her şeyiyle kaybolmasına neden olabilmektedir.²⁷⁸

Dinin doğru anlaşılması söz konusu olduğunda, dolaylı anlatım yani sembolik dil, aşırıya kaçmadan ölçülü ve yerinde kullanılacak olursa şiir, resim ve müzikte olduğu gibi, bize yeni ve umulmadık ifade imkânları sağlar ve aşkın olana ilişkin kavrayışımızı açar.²⁷⁹ Aynı şekilde, kökleri aramızda olan soyut-manevi hakikat basamaklarına ve muhtevaların eşiklerine yaklaşma imkânı sağlar.

Gerçekte nesneler dünyasına semboller penceresinden bakmak, düşünceye başka bir kanal açmakta, ona hakikatin ta bizlere kadar uzanan ama gerçek akış noktası çok aşkın bir yerlerde olan dalga boylarıyla, ilahi frekanslarla karşılaşma imkânı sağlamaktadır. Bu nedenledir ki, gerçek iman, görünen şu tezahürler âlemini yüce bir hakikatin sembolik bir anlatımlar bütünü olarak görmektedir.²⁸⁰

²⁷⁷ Bk., Koç, Din Dili, s. 65

²⁷⁸ Bk., Koç, a.g.e., s. 66

²⁷⁹ “Dünyada her yerde ve eski antik çağlardan bu yana, din konusunda insan, sembollerden faydalanmıştır, çünkü semboller, istenen düşünceyi daha iyi ifade etmektedir.” Kılıç, İslam’da Sembolik Dil, s. 217; “Bizi, belirsiz hayallerimize ram edebildiğimiz, adeta soluğunu duyduğumuz ama tam bir kesinliğe kavuşturamadığımız aşkın idraklerle yüz yüze getirebilme yetkinliğinden yoksun olan semboller, sadece boş bir kasnak kıymetini haiz olabilirler. Bu bakımdan simgeleştirme, kendisinden başka bir ufka bakışlarımızı çevirdiğimiz, değişik irtifalara yükseldiğimiz bir pencere, bir geçit durumunda olmalıdır. Sembol ise, nesnede bu boyutu görmemize imkân veren, düşünce ve tasavvur odaklarına kendini benimseten öz ve delalettir.” Kılıç, a.g.e., s. 58

²⁸⁰ Görünen tezahürler âleminin sembol olması, asla onların gerçek varlığını inkâr etmek anlamında algılanmamalıdır, onların varlığının başka bir yüce varlığa göndermede bulunması anlamındadır.

Bu bağlamdaki bir sembolizm, gizli ve örtülü olana ulaşmak için bir sondaj özelliğinde olup, sezilen ama düşüncemizin hâkimiyet alanı dışında kalan bir olguya yaklaşabilme, onu his ve idrak alanımıza indirebilme imkânı sağlayarak, gerçek anlamda, görülen bir surette görülmeyen bir hakikate işaret eder ve ruhun derinliğine, şuur altındaki sahalarına kadar tesirler bırakıp birçok fikir ve duyguları uyandırır.²⁸¹

Ilımlı ölçüler çerçevesindeki sembolik dilin meşru ve yararlı olduğunun örneklerine, kutsal metinlerde ve peygamberlerin sözlerinde de rastlıyoruz. Sözelimi, İhlâs suresinin ikinci ayetinde Allah'ın '*samed*' olduğu bildirilir. Yağmur ve sel sularının aşındıramadığı, fırtınalara karşı etkilenmeden dimdik ayakta duran bir kaya ya da kayalık demek olan '*samed*',²⁸² hiçbir şeye muhtaç olmayan ve her yarattığın kendisine muhtaç olduğu yüce ve güvenilir bir sığınak ve dayanak anlamında, sembolik olarak Allah'a atfedilmiştir.²⁸³

Sembolizm konusunun genel hatlarıyla biraz daha netleşmesi için, dinin anlaşılması hususunda sembolik dili kullanma zorunluluğunu hissedenlerin bu yola başvurma gerekçelerini ve kritiğini şu şekilde derlememizin faydalı olacağını düşünüyoruz. Gerekçeleri, (1) antropomorfizmden kaçınma çabası, (2) Allah ve sıfatları hakkında konuşurken sözlük anlamıyla kullanılan kelime ve kavramların yanlış anlaşılacağı veya anlamı daraltacağı endişesi, bunlara ilave olarak da (3) kutsal metinlerde kullanılan bazı ifadelerin sözlük anlamlarıyla alındığında birtakım güçlüklerle karşılaşıldığı olgusudur.²⁸⁴ İlk bakışta haklı nedenlere dayanan bu anlatım şeklinin, içerdiği hususlar açısından eleştiriye açık yönlerine bakalım.

Sözelimi, Tanrı hakkında konuşurken antropomorfizme düşme korkusu bazı düşünürlerde öylesine etkili olmuştur ki, bunlar, Tanrı'nın insani olan her şeyden son derece uzak olduğunu göstermek için adeta ellerinden gelen hiçbir şeyi esirgememişlerdir. Öyle ki sonuç, bu düşünürlerin Tanrı hakkında kullandıkları dilin gizli veya açık herhangi bir anlamlı muhtevası olup olmadığı kuşkusunu ortaya çıkarmıştır. Allah'ın yed (el) sıfatı hakkındaki görüşleri, bu çerçevede anımsanabilecek örneklerden sadece bir tanesidir. Aslında, onları bir

²⁸¹ Bk., Kılıç, a.g.e., s. 56-58

²⁸² "Samed" kelimesiyle ilgili bu yorum, yapılan tefsirlerden sadece bir tanesidir. Kelimenin diğer sözlük manaları ve seleften rivayet edilen tefsirleri hakkındaki ayrıntılı bilgi için bk., Mevdudi, Ebu'l-A'la, Tefhimu'l-Kur'an, Çev.: Kayani, Muhammed Han ve diğerleri, İnsan Yay., İstanbul 1997, VII, 307-309

²⁸³ Bk., Elmahılı, Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Azim Dağıtım, İstanbul tsz., X, 88; Koç, Din Dili, s.106-107

²⁸⁴ Bk., Koç, a.g.e., s.107-118

yere kadar mazur ve hatta haklı görmek gerekir. Ancak, teşbihi yaklaşımlardan sonuna dek kaçınmak adına sıfatları inkâr noktasına kadar gitmek, ilahi varlığın sahip olduğu ‘görme’, ‘bilme’, ‘irade’ vb. nitelemeler hakkında da anlamlı herhangi bir şey söylemeyi imkânsız duruma sokar. *Zira katıksız bir sembolizmi kabul etmenin mantıki sonucu, Tanrı hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğimizi kabul etmekle bir yerde aynıdır.*²⁸⁵ Muhammed Esed’in ‘görme’, ‘işitme’ ve ‘haberdar olma’ sıfatlarıyla ilgili yaklaşımı bu itirazımızı haklı çıkaracak niteliktedir. Kendisi şöyle demektedir: “Allah, ‘her şeyi gören’, ‘her şeyi işiten’ yahut ‘her şeyden haberdar olan’ olarak tanımlandığında biliriz ki bu tanımlamaların fiziksel görme veya işitme olguları ile bir ilişkisi yoktur, ama sadece var olan veya meydana gelen her şeyde Allah’ın ebedi mevcudiyeti gerçeğini insanın anlayabileceği terimlerle anlatmayı amaçlamaktadır.”²⁸⁶ Eğer, mahiyetinin farklılığını ve sınırsızlığını kabul etmekle birlikte sözü edilen sıfatların bildiğimiz görme, işitme ve haberdar olma ile hiçbir ilgisi yoktur dersek, o zaman bu sıfatlar anlamsız olmaz mı? Ayrıca bu sıfatların, meydana gelen her şeyde Allah’ın ebedi mevcudiyeti anlamına gelmesi ne demektir? Karine ve delilden yoksun olan bu yorum, en az sıfatlar kadar hatta ondan daha da kapalı ve anlaşılmaz olmaz mı?

Tanrı hakkında sembolik bir dil kullanmaya gidilmesinin ikinci nedeni, sıradan şeyleri ifade etmek için kullandığımız sözcüklerin Tanrı hakkında yetersizliğinin görülememesi, dolayısıyla aşırı somutlaştırmaya kaçılacağı endişesidir. Bu görüşe göre, zihnimiz bizi Tanrı hakkında birtakım kavramlarla düşünmeye zorlasa da elde edeceğimiz kavramlardan hiçbiri konusuna uygun düşmeyecektir. Dolayısıyla Tanrı hakkındaki ifadelerimiz gerçeği yansıtmayacaktır.

Ancak, Tanrı hakkında yalnız sembolik bir biçimde konuşmak mümkünse, bu konuşmanın, ne hakkında konuşulduğunu gösterecek şu veya bu şekilde sözlük anlamına dayalı, en azından bir cümleye eşlik etmesi gerekmektedir. Bu tür bir dayanağımız ve ölçütümüz olmazsa, “Tanrı” ile neye işaret ettiğimizi belirleyemeyeceğimiz gibi, O’nun hakkındaki dolaylı anlatımların nasıl yorumlanması gerektiğini takdir etmekten de yoksun kalırız. Eğer Tanrı, gerçek anlamda örneğin *gören* ve *bilen* değilse, O’nun bu tür niteliklere hangi anlamda sahip olduğunu nasıl belirleyeceğiz? Doğrusu, bu kavramların gerçek anlamda alınmalarının yanlış olduğu kabul edilince, sembolik olan ifadelerin gelişigüzel seçtiğimiz öteki kavramlardan hangi anlamda daha az yanlış olduklarını söyleme olanağımız da kalmaz.

²⁸⁵ Bk., Koç, Din Dili, s. 109

²⁸⁶ Esed, Kur’an Mesajı, III, 1330

Öte yandan, Tanrı hakkında, sözlük anlamına hiç yer vermeyen sembolik ifadelerin bir araya getirilmesi, eğer neye atıfta bulunduğumuzu belirleyememişsek bizim için hiçbir anlam ifade etmez. *Bir sözcüğün mecazi ve sembolik bir biçimde kullanıldığını söylemek, çoğu kez söylenen şeyin kastedilmediğini söylemekle aynı kapıya çıktığından Tanrı'ya ilişkin söylemlerin, asli mahiyetinin kavranamayacağını kabul etmekle birlikte kısmen sözlük anlamına dayanan atıflar olması gerekmektedir.*²⁸⁷

Son olarak, bazılarının Tanrı hakkında dolaylı yollardan konuşma konusuna aşırı önem vermeleri sebebiyle, kutsal metinlerde yer alan bazı temel dini hususları sözlük anlamlarıyla aldıklarında birtakım sorunlarla karşılaşmış olmalarıdır. Görünen o ki, temel dini hususlarla ilgili birtakım köklü eleştirilere cevap vermeye çalışırken bir o kadar problemlili bir dil tercih edilmektedir. Üstelik bu sembolik anlatım şekli, yapılan eleştirilere karşı bir cevap olma özelliğine sahip olduğundan son tahlilde, dini bir tutumdan çok zihni bir durumalışı yansıtmaktadır.

Buraya kadar yapılan izahat ve tartışmalardan açıkça anlaşılacağı üzere, aşırı sembolist görüş, dinin asli yanının dile getirilemez olduğunu, dolayısıyla Tanrı hakkında konuşamayacağımızı vurgulamaktadır.²⁸⁸ Böyle bir görüşü kabul etmek, özellikle dindarlar açısından bakıldığında, dinin en önemli yönünden vazgeçmek olur. Her şeyden önce, bağlamından koparılıp sembolize edilmek suretiyle dilin kaybedilmesi, dine ilişkin tüm vukuf ve bilgi verici iddiaların kaybedilmesiyle aynı kapıya çıkar.

İlimli, dil kurallarına ve sahih nakli kaynaklara uygun olarak ve gerektiği kadar kullanılan sembolik dilin, din açısından önemli yararları olmakla beraber,²⁸⁹ söz konusu bu kuram, salt kendi sembolik fonksiyonlarına ağırlık verdiği sürece, dini ifadelerin anlamı ve nesnel karşılığı ile ilgili güvenilir bir dayanak ortaya koymaktan uzak kalacaktır.²⁹⁰

²⁸⁷ Bk., Koç, Din Dili, s. 110-111

²⁸⁸ “Tanrı hakkında konuşurken sembolik dille ne kastedildiği, verilen ince yorum ve açıklamalara rağmen kapalı kalmaktan kurtulamamaktadır.” Koç, Din Dili, s.118

²⁸⁹ Yukarıda çizilen çerçevede kalmak şartıyla, sembollerin ve başka geleneksel dini yapıların anlamını ortaya koymak için harcanacak yorum çabaları ile bilincin önemli ölçüde zenginleşebileceği hususu, inkâr edilemez bir gerçektir. Bk., Eliade, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, s. 2-3; “Kuralına uygun bir şekilde sembolizme gidildiği taktirde simgesellik, mistik yorumların bütün metaforlu yapılarını ve geniş hayallerini üstlenmek zorunda bırakılma külfetinden de kurtulacaktır.” Bk., Arkoun, Muhammed, Kur'an Okumaları, Türkçesi: Ünal, Ahmet Zeki, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 161

²⁹⁰ Ayrıntılı bilgi için bk., Koç, a.g.e., s.95-118

2. Akıl-Nakil Çatışmasında Öncelik Problemi

Günümüz sembolizm tartışmalarının bir bakıma İslam düşünce tarihindeki önemli bir adresi olan akıl-nakil ikilemi etrafındaki değerlendirmeler de, mutedil sembolizm algısı açısından tamamlayıcı bir mahiyet arz etmektedir.

Akıl ile naklin çatışması durumunda hangisine öncelik verileceği meselesi farklı şekillerde algılanmıştır. Kimileri akla öncelik verirken kimileri de nakle öncelik vermişlerdir.²⁹¹ Şüphesiz, sözü edilen bir çatışma durumunda kayıtsız olarak akla öncelik verilmesi, sembolizme gitme konusunda lâfzî karinenin bağlayıcı olmadığı, tek ölçünün akıl olduğu anlamına gelir.

Aklı ön plana çıkaran en önemli simalardan olan Razî, aklî bürhanların nakillerin zahirleriyle çatışması durumunda ne yapılması gerektiğini şöyle açıklar: “Aklî kesin deliller bir şeyin sübutuna delalet eder, sonra da zahirleri bunun aksine işaret eden naklî delillerle karşılaşacak olursak, takınacağımız tavır şu dört şıktan başkası olamaz:

- a. Ya hem aklın hem de naklin gerektirdiklerini kabul edeceğiz. Bu durumda birbirine zıt iki şeyi aynı anda doğrulamış oluruz ki bu imkânsızdır.
- b. Ya her ikisini reddedeceğiz. Bu da iki zıt şeyin her ikisini de yalanlamak olur ki, bu da imkânsızdır.
- c. Ya naklî delilleri doğrulayacak ve aklî olanları yalanlayacağız, bu ise batıldır.

²⁹¹ Genel anlamda Mutezile, katı-akılcı bir tavır sergileyerek, varoluşsal önceliğinden dolayı aklı nassın önüne geçirme yolunu tercih etmiştir. Onların söz konusu aklın ontik ve epistemolojik üstünlüğü iddiası karşısında, Seleften bazılarının nassın katıksız ve asla tevilsiz olarak anlaşılması gerektiği düşüncesi, iki ana akım olarak kendini göstermektedir. Akılcı ilk hareket noktası olarak ele alan Mutezile’nin, tevillerde geniş ve rahat davranmasına karşılık, örneğin Eş’ariler daha ölçülü olmuş, hareket noktası olarak aklı değil, Kur’an-ı Kerim metnini esas almışlardır. Buna göre Ehl-i Sünnet, Kur’an nassının birinci derecede delil oluşunu kabul edip, sistemini buna göre inşa etmiş, Mutezile ise aklın önceliğini kabul etmiştir. Ehl-i Sünnet, nassın içinden inancın felsefî temellerini bulmaya çalışırken; Mutezile, aklın ontolojik ve epistemolojik önceliği gerekçesiyle nassları, belirlediği ilkeler doğrultusunda anlamış ve Ehl-i Sünnet’e nazaran daha çok tevil yapmıştır. Akılcılık ve tevil, onların nass karşısındaki tutumlarının özetidir. Bu açıdan bakıldığında, *naklin öne alınıp aklın onun hizmetine verilmesi* Ehl-i Sünnet’in; *naklin, aklın çizdiği ilkelerle çelişmemesi ve onun da aklı desteklediği şeklindeki yaklaşım* Mutezile’nin ana çizgisi olmuştur. Bk., Güneş, Kamil, İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bakıllanî ve Kâdî Abdülcebbar’da Kelamullah Meselesi Örneği-, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 76, 417, 585

d. Ya da aklın gerektirdiğini alacağız.²⁹²

Bu görüşe göre, aklî delili asla ikinci plana atamayız. Çünkü naklin aslı akıldır, zira Yaraticının ve sıfatlarının ispatını, peygamberliğe mucizelerin nasıl delalet ettiğini ve mucizelerin zuhurunu, aklî delillerle bildikten sonra ancak o zaman naklî delillerin sıhhatini tanıma imkânına kavuşabiliriz. Eğer kesin aklî delillere aykırı davranmayı caiz göreceğ olursak, aklın kendisi sözüne itibar edilmeyen konumuna düşer. Böyle olunca da az önce vurgulanan temel hususlar konusunda da aklın sözü makbul olmaktan çıkmış olur. Netice olarak nakli kabul etmek uğruna akli reddedecek olursak bu durum bizi akli da, nakli de reddetmeye götürür ki bu ise batıl bir yoldur. O halde kesin akli delillerin gerektirdiğine sarılmanın dışında başka bir yol yoktur. Akli delillere kesin olarak sarılacağız ve nakli deliller için ya *sahih değildirler* diyeceğiz, ya da *zahirleri kastedilmemiştir* deyip onları tevil edeceğiz.²⁹³

Bazen akli ön plana çıkaranlar, tamamen keyfi olabilecek uygulamaların önüne geçmek istemişlerdir. Örneğin şu ifadeye böyle bir gayret söz konusudur: “Takarrur etmiş usuldendir: Akıl ve nakil tearuz ettikleri vakitte, akıl asıl itibar ve nakil tevil olunur. Fakat o akıl, akıl olsa gerektir.”²⁹⁴ Bu ifadeye göre her akıl, asıl itibar edilemez ve nakli ikinci plana itemez. Ancak burada da bu aklın hangi akıl olacağı meselesi müphemdir, yeterince açık olmaktan uzaktır. Ayrıca burada, aklın asıl itibar edilip naklin tevil edilmesi acaba her dini mesele için geçerli midir? Yoksa bazı alanlarla sınırlı mıdır? Bu konuda da yeterli bir açıklık mevcut değildir.

Nakli asıl kabul edenler özetle derler ki; akıl ile nakil çatışacak olursa, naklin asıl itibar edilmesi şarttır, böyle bir durumda aklın ön plana çıkarılması imkânsızdır. Çünkü akıl, naklin sıhhatine ve onun bildirdiği haberi kabul etmenin gerekliliğine kesin bir şekilde delalette bulunur. Buna göre şayet nakli reddedecek olursak, aklın delaletini reddetmiş oluruz. Eğer akli ikinci plana itersek, bu durumda nakille çatışan muarızın varlığı ortadan kalkar. Çatışma ortadan kalkınca da problem çözümlenmiş olur. Bu görüş sahiplerine göre de nakil her alanda aklın önündedir, ona tercih edilmelidir.

²⁹² Razi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrü'd-Din er-Razi, (V. 606 H.), Esasü't-Takdîs, Tahkîk: Ahmed Hicazî as-Sakâ, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire, 1406 (1986), s. 220

²⁹³ Bk., Razi, a.g.e., 220-221; Şimşek, Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh), s. 63; Razi, ayet veya rivayetin lafzının mana açısından zahir olması durumunda, bunun ancak aklî bir delille terk edilebileceğini, lafzî delille bu konuda itibar edilemeyeceğini, zira onun her halükarda zannı olduğunu söylemektedir. Bk., Razi, a.g.e., s. 234-235

²⁹⁴ Bk., Bediüzzaman, Said Nursi, Muhakemat, Tenvir Neşriyat, İstanbul, tsz, s. 13

Aslında gerek akli, gerekse nakli ön plana çıkaran görüşlerde “alan”ın söz konusu edilmemiş olması, büyük bir eksiklik olarak göze çarpmaktadır. Zira bahse medar olan konu, aklın sahih nakille yarışabileceği bir konu mudur, değil midir, ya da naklin akla havale ettiği bir konu mudur, değil midir? Önce bu durum çok iyi bir şekilde tespit edilmelidir.²⁹⁵ Hakkında ihtilafa düşülen konunun daha çok aklın mı, yoksa naklin mi sahasına girdiği, iyi bir şekilde araştırılmalıdır. Eğer konu, Allah’ın sıfatları gibi aklın, hakikat ve künhüne vakıf olamayacağı bir konu ise, böyle bir konuda aklın kesin bir delile varması imkânsızdır, varacağı her delil zanni (tahmini) kalmaya mahkûmdur. Sahih naklin kendisine takdim ettiği delile iman etmekle karşı karşıyadır.²⁹⁶ Eğer konu daha çok somut, gözlenebilir âlemle ilgiliyse naklin de delaleti kesin değil veya nakil sahih değilse böyle bir durumda elbette aklın hareket alanı daha geniştir.²⁹⁷

Yukarıda dile getirilen mülahazada, akli değerlendirmenin küçümsendiği de sanılmamalıdır. Önemli olan akli enerjiyi, kendi alanına giren sahalarda kullanmak, hakikat ve künhüne vakıf olamayacağı metafizik konularda israf etmemektir.²⁹⁸ Kur’an-ı Kerim ve sahih hadislerin ifade ettikleri gaybi konular ise gerçi yine tamamen makuldür, yani aklın algılayabileceği hususlardır.²⁹⁹ Ancak bu tür konular, genel anlamda aklın, vahyin bilgilendirmesi olmaksızın kendi başıyla yetişip kavrayabileceği konular değildir.³⁰⁰ Ayrıca

²⁹⁵ Akıl ve nakille nelerin bilinebileceği tartışmaları için bk., Güneş, İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass, s. 421-422

²⁹⁶ “Müslüman aydınlar, her çağda düşünce alanı ve bu alanın sınırlarını tespit olayıyla yüzyüze gelmişlerdir. Hadise, beşer düşüncesinin uzanabileceği alanlarla, değinilmesi çıkmaza açılan alanları belirleme şeklinde ortaya konulduğunda, Kur’an’a ve sahih hadislere müracaat en sağlıklı yol olmuştur.” Kılıç, İslam’da Sembolik Dil, s. 7

²⁹⁷ Bk., Şimşek, Kur’an’da İki Mesele (Müteşabih-Nesh), s. 64; “Bazı araştırmacılar ise, insan için dört basamaklı bir rehberlik ayırımına giderler: 1- İçgüdüsel olarak, 2- Duyularla, 3- Akılla, 4- Vahiy ve Peygamberlerle. İlk üç basamağın her biri *kontrol* ve *düzeltilme* için bir üsttekine muhtaçtır. Örneğin, duyularımız bize güneşin altın bir tabak büyüklüğünde olduğunu söylerse, bunun akılla düzeltilmesi zorunlu hale gelir. Aynı şekilde vahiy, akılla sunulan rehberliği olgunlaştırır. Bk., Baljon, Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler, s. 84

²⁹⁸ Bk., Şimşek, Kur’an’da İki Mesele (Müteşabih-Nesh), s. 64-65; Akli, hakikat ve künhüne vakıf olamayacağı metafizik konularda başına buyruk bir şekilde kullanmak, bir yandan onu israf etmektir, bir yandan da ilahi metinleri, hakikatleri büsbütün keyfiliğe terk etmektir. Hâlbuki gerçeklerin uygunluk kriterleri sebepsiz olarak akılda mevcut olmadığı gibi, akılda varolan anlam ve uygunluk kriterlerinin, akıl sahibinin içinde yetiştirdiği kültürden etkilenmeme garantisi de yoktur. Öyleyse, bu tür konularda başına buyruk olan bir aklın objektif sonuçlara varması pek mümkün görünmemektedir.

²⁹⁹ Nassın işaret ettiği manayı, yine aklın önceden belirlediği ilkelerle anlama imkânı her zaman için mevcuttur. Önemli olan gayb ile ilgili ifadeleri olgusal alana birebir indirmeden, nassın bütünlüğünü gözetenek birbiriyle çelişmeyen bir sistem kurabilmektir. Bu aşamada nassın bütünlüğünün çok büyük bir fonksiyonu göze çarpmaktadır. Zira nassı, parçacı-lafızcı bir tarzda okumaya tabi tutmak sadece okuyanın niyetini Kur’an’a tasdik ettirmesi işlemi olarak kalabilir, dolayısıyla da Kur’an’ı anlama işlemi gerçekleşmez. Bk., Güneş, İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass, s. 362, 585

³⁰⁰ “Acaba akıllarına güvenen akılsız feylesoflar gibi, *aklınız bize yeter* deyip sana ittibadan istinkâf mı ederler? Hâlbuki akıl sana ittibai emreder. Çünkü bütün dediğin makuldür, fakat akıl kendi başıyla ona yetişemez.” Bediüzzaman, Said Nursi, Sözlere, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 410; Akıl, göz gibidir, din bilgileri ise ışık gibidir. Gözümüz, maddeleri, cisimleri karanlıkta göremez. Yüce Allah, gözümüzün görebilmesi için güneşi,

kendi mahiyetini bile bilmeyen aklın bu tür hususlarda mahiyet ve keyfiyet bilgisine sahip olması düşünülemez,³⁰¹ eğer vahiy ve sahih nakil böyle bir bilgi getirirse onu kabul eder, şayet getirmezse ilgi alanı dışında bırakır veya bırakmalıdır.³⁰²

Sonuç olarak akıl-nakil dengesini şu şekilde de ifade etmek mümkündür. Gerçekte, “*sahih nakil*” ile “*sarih aklın*” çatışması düşünülemez.³⁰³ Zira kesin bir delilin yine kesin olan başka bir delille çelişmesi imkân dışıdır.³⁰⁴ Eğer orta yerde bir çelişki mevcut ise, naklin sahih olup olmadığına, şayet sahih ise delaletinin kesin olup olmadığına bakılır, böyle bir durumda nakil sahih olup delaleti de kesin ise akli delaletin tahmini ve hatalı olduğu ortaya çıkar. Eğer akıl, *peygamber gönderilmeyi gerektiren akaid ve ibadet konuları dışında*,³⁰⁵ fizik âlemlle ilgili bir konuda sarih ise,³⁰⁶ yani kesin kanıtlanmış bir bilgiye sahipse bu durumda nakil, ya sıhhat açısından ya da delalet açısından sorgulanır, akli bilgiye öncelik verilir.

Bu tespit ve değerlendirmelerden sonra, günümüzdeki sembolizm algısının bir ölçüde mazideki köklerini hatırlamak, Batı’da ve İslam Dünyası’nda sembolik dil felsefesinin gelişim sürecini tahlil etmek istiyoruz.

ışığı yaratmıştır. Güneşin ve çeşitli ışık kaynaklarının nuru olmasaydı, gözümüz işe yaramazdı. Tehlikeli cisimlerden, zararlı yerlerden kaçamaz, faydalı şeyleri bulamazdık. Evet, gözünü açmayan veya gözü bozuk olan, güneşten faydalanamaz. Fakat bunların güneşe kabahat bulmaya hakları olmaz. Akıl da, yalnız başına gaybı, Yaratıcının emir ve isteklerini anlayamaz. Allahü Teâlâ, akıldan faydalanmak için, peygamberleri, dinin ışığını yarattı. Peygamberler, dünya ve ahirette saadete giden yolu bildirmeselerdi, akılla bulunamazdı. Akıl, pek çok şeyi, peygamberler bildirdikten sonra anlamaktadır.

³⁰¹ “Tabiat içinde bile pek çok şey, akli kavrayışın ötesinde dururken, fizik ötesi şeyler için aklın kavrayış ve ihatasından söz etmek mümkün değildir.” Güneş, a.g.e., s. 428

³⁰² “Bir kere akıl, Peygamberin mucizelerinden hareketle onun peygamberliğini tasdik etmişse, artık Peygamberin vereceği gaybi haberleri de olduğu gibi kabul etmek ve onlara iman etmekle mükelleftir.” Şimşek, M. Sait, a.g.e., s. 65

³⁰³ “Doğrusu, akli saf dışı bırakmak da, akıldan başka bir şeyi kabul etmemek de aşırılıktır.” Güneş, İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass, s. 428

³⁰⁴ Bk., Şimşek, Kur’an’da İki Mesele (Müteşabih-Nesh), s. 64

³⁰⁵ Her ne kadar akıl, iyiyi kötüden ayıran bir kuvvet ise de, her işte ölçü olmaz. Yüce Allah’ın zat ve sıfatlarına ait bilgilerde akıl senet olmaz. Yine akıl, kendi başına dinin emir ve yasaklarını bilseydi, peygamberlere lüzum kalmazdı. Hâlbuki İslam’a göre, dinin hükümlerini duymayan, cezalandırılmaz. “Biz peygamber göndermedikçe kimseye azap edecek değiliz.” *İsra*, 17/15; Ayrıca eski milletlere mubah olan bazı şeyler, bizlere haram edilmiş, eskilere haram olan bazı şeyler de bizlere mubah kılınmıştır. Demek ki, bir şeyin farz veya haram oluşu, ancak dinin emri ile belli olur, akıl ile belli olmaz. Mesela eskiden sığır ve davar iç yağı haram idi, bizlere ise helaldir. Bk., Enam, 6/146

³⁰⁶ “Yani ‘Taş serttir’, ‘kar soğuktur’ ölçüsünde apaçık ve kesin ise... Çünkü dün kesin olmayan ve bilhassa XIX. asırdan miras kalan pozitivist bilim tarafından meşrulaşan kavramlar, bugün bilimin bizzat kendisi tarafından sarsılmış bulunmaktadır. Bk., Schwarz, Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi, s. 349

I. BÖLÜM

BATIDA VE İSLAM DÜNYASINDA SEMBOLİZM

A) Batıda Sembolizm

Antik çağ sonlarında ve özellikle üç kıtaya yayılmış Roma İmparatorluğu kültürünün hüküm sürdüğü o çok geniş alanlarda, bir yandan hristiyanlığın, diğer yandan hellenistik kültürlerin yayılması, din hayatına bir canlılık getirmiştir. Bu canlılık, özellikle *gerçek din özlemi* ve duyular üstü kavramlarla bağlantı kurma isteklerini kamçılammış, bu da gerçek dini algılamaya yönelik yeni çabaların doğmasına sebep olmuştur. Bu çabalar içerisinde de en çok göze çarpanı İskenderiye Okulunun³⁰⁷ ilk önemli temsilcisi, musevî bir düşünür olan Philon Judaeus'a (İ.Ö. 15 - İ.S. 50) ait olan çalışmalardır.

Philon'un çalışmalarının temel özelliği, Yahudilerin kutsal kitabı Tevrat ile Yunan felsefesinin, birçok alanda özdeş olduğu tezini kanıtlamaktır. Aslında allegorik bir "Tevrat yorumu" olan eserinde Philon, doğu dinleriyle, hristiyanlığın da etkisinde kalarak, Pythagoras'çılık, Stoa'cılık ve Aristoteles öğretisinin kaynaştırılmasıyla, akıl ile nakil arasındaki çelişkileri gidermeyi amaç edinmektedir. Bu amacını gerçekleştirebilmek için de şu tezi geliştirmektedir: *Kutsal kitapların, sözel anlamı ile ruhunun manasını (bedeni ile ruhunu) birbirinden ayırmak gereklidir. Maddeye bağlı büyük çoğunluk, "Tanrısal ilke"yi arınmış biçimiyle kavrayamaz.*³⁰⁸

Görünen o ki, *"İfadeleri literal anlamlarıyla değil, ifade etmek istedikleri maksatlarla yorumlamak"* tarzında özetlenebilecek olan sembolizm mantığı, Philon tarafından belirgin bir şekilde işlenmiştir. Bu durum, sembolizm algısının tarihi açıdan ne kadar eskilere gittiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Ayrıca, sembolizm bağlamındaki çabaların, bütün dillerde, öncelikli olarak kutsal metinlerin açıklanması ihtiyacından kaynaklandığını göstermesi açısından da kayda değer bir bilgidir.³⁰⁹

Batıda, Kitab-ı Mukaddes'e yönelik olarak geliştirilmiş sembolizm ve yorum çabaları, mukaddes metinlerin oluşum, tespit ve nakil maceralarını, ayrıca onları mitolojik elemanlarından ayıklayıp olabildiğince kudsi bir metin elde etmeyi, özellikle Hristiyan kutsal tarihinin tam odak noktasında bulunan Peygamber İsa'nın gerçek ve tarihe uygun bir

³⁰⁷ "Atina'nın çöküşünden sonra antik çağ yunan felsefesi, gelişimi için en uygun ortam olarak gördüğü İskenderiye'ye göçmüştür. Burada karşılaştığı Mısır, Keldânî ve Musevî dinlerinin içerdiği zengin mistik öğelerden de esinlenerek, sonuçta, bir Yunan-Yahudi ortak anlayış ve felsefesi geliştirilmiş ve bu düşünsel ürünler, ünlü İskenderiye Okulunu ve dolayısıyla Yeni Plâtonculuk akımını ortaya çıkarmıştır." Erbabacan, Eren, Yeni Plâtonculuk, http://historicalsense.com/Archive/Platon1_3.htm, 19.07.2005

³⁰⁸ Erbabacan, Yeni Plâtonculuk, http://historicalsense.com/Archive/Platon1_3.htm, 19.07.2005

³⁰⁹ Bk., Yiğit, Metin, Hermeneutik Yöntem Ve Usul-İ Fıkhn Kat'i-Zanni Diyalektiği, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an Ve Dil-Dilbilim Ve Hermenötik-Sempozyumu, Erzurum, Mayıs 2001, s. 126

çerçeveye oturtulmasını, böylece de, bütün bu amaçların nihai gayesi olarak tarihe hâkim olma sürecinde güçlü bir kudsi metin, temellendirilmiş bir belge elde etme gayesini gözetmiştir.³¹⁰

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Kitab-ı Mukaddes bağlamındaki sembolizm çabaları, tarihe hâkim olma sürecinde orjin açısından ilahi boyuta azami ölçüde referansta bulunan, kabul edilebilir bir kutsi metne nasıl ulaşılabileceği sorusuna verilen cevaplar toplamı etrafında merkezileşmektedir. Bu çabanın önemli bir yönü, Hristiyanlığın temel değerlerine karşıt olarak kurulan Aydınlanma Hareketi ve bunun etkisi sonucu meydana gelen Batılı bakış açısı ile Hristiyanlığın temel değerleri arasındaki uyumsuzluğu ortadan kaldırmak ve Kitab-ı Mukaddes'i modern insanın kabul edebileceği bir formda sunmaktır.³¹¹

Sembolizm ve hermenötik çabaları, yukarıda da değindiğimiz gibi tarihi açıdan çok eskilere gitmekle beraber, dini alanda Reformasyonla birlikte bir canlılık süreci içerisine girmiş, özellikle de XVII ve XVIII. Yüzyıllarda bir disiplin olma yoluna girerek neticede kutsal metinlerde bulunduğu öne sürülen Tanrı mesajının üzerindeki örtünün kaldırılması ve orjinine uygun bir kutsal metin yorumunun sağlanmasını amaçlayan bir disiplin haline gelmiştir.³¹²

Batıda, gerçek bir çığır açması ve yoğunluk kazanması Reformasyonla ortaya çıkan hermenötiğin, özelde dini kültürün sembolik unsurları olarak ele alınan işaretleri yorumlama

³¹⁰ Bk., Kılıç, Sadık, Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'an'ı Anlama Sorunu, İhtar Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 75-77

³¹¹ Bk., Demir, Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları, s. 148-149; "Burada problemin temeli, Kitab-ı Mukaddes'in doğrudan Allah'ın kelamı olarak kabul edilmeyişinden kaynaklanmaktadır. Bu da Allah'ın veya O'nun peygamberi olan Hz. İsa'nın tam olarak neyi söylediğinin bilinmemesi anlamına gelir. Zira Kitab-ı Mukaddes'in yazarları, peygamberler dışındaki şahıslardır. Bu şahıslar, peygamberlerden aldıkları ifadeleri olduğu gibi hiçbir müdahaleye maruz bırakmadan aktardıkları iddiasında değildirlir. Dolayısıyla, bu kutsal metinler, peygamberlerin aktardıklarının ve yaşamlarının sözlü olarak kişiden kişiye aktarılması ve bu aktaranların da çoğunlukla kendi ifadelerine dökerek aktarmaları sonucu oluşturulmuştur. Birebir ilahi referansa göndermede bulunan ifadelerin bulunmaması, insanları, anlam itibarıyla kutsal duruma en yakın bir metin oluşturma yoluna sürüklemiştir. Sözelimi, aydınlanma felsefesinin önemli temsilcilerinden biri olarak değerlendirilebilecek olan *Lessing (1729-1781)*, İncil'in ifade formuna, başka bir ifadeyle harf ve kelimesine bağlı kalmanın yaşamdan uzaklaşmayı beraberinde getireceğini söylemiştir." Demir, a.g.e., s. 148-149

³¹² Bk., Demir, a.g.e., s. 144; "Modern Eski Ahit kriticizminin büyük babası ve önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Yahudi asıllı Baruch Spinoza, kutsal metni anlamada üç ilke sayar ve ancak bunların uygulanması sonucu metnin mantalitesine ulaşılabileceğini belirtir: 1) Kutsal metnin dilinin ve tarihinin doğru bir şekilde bilinmesi 2) Kutsal metne ait her kitabın ifadelerinin ayrı ayrı incelenmesi ve sonrasında tümünün mantığa uygun bir şekilde metin kritiği ilkelerine göre düzenlenmesi 3) Her kitabın yazarının genel durumunu içeren tarihinin tam ve doğru bir şekilde bilinmesi. Bu ilkelerden hareketle Spinoza, Eski Ahit'te bulunan Yeşu, Hâkimler, Samuel ve Krallar gibi metinlerin kendilerine nispet edilen kişilerce yazılmadığını ve onlara ait olmadığını, bu nedenle de sahih metinler olarak değerlendirilemeyeceklerini, bu metinlere sonradan tutarsız birçok eklemenin yapıldığını belirtir. Demir, a.g.e., s. 145-146

teorisi olarak önemli bir yere sahip olduğu kuşkusuzdur.³¹³ Bilindiği üzere, Kilisenin, Kutsal Kitap üzerindeki otoritesine tepki olarak XVI. Yüzyılda ortaya çıkan reform hareketleri, tarihsel ve tenkitçi hermenötiğin Kutsal Kitaba uygulanması için zemin hazırladı.³¹⁴ Gerçi bu tür çabaların varlığı daha öncelere dayanır, ancak, sistematik anlamda bu türden yöntemlerle dini metinleri anlamlandırma gayretleri az önce de ifade ettiğimiz gibi XVII ve XVIII. Yüzyıllara rastlar. Örneğin bir Protestan teolog olan *Semler*, ilk defa Kitab-ı Mukaddese bir dinler tarihçisi ve tenkitçi gözüyle bakar. *Semler*'e göre, tefsir ilmi doğrulama aracı olmaktan çıkarılmalı ve artık metnin tenkitçi bir gözle okunmasına başlanmalıydı. Amaç, metni yazarların onu anladıkları gibi ona ulaşmaktır. Buna göre kutsal metinleri eşzamanlı okumaktan vazgeçip artzamanlı bir okumaya geçilmeli ve metinlerin literal tarihi anlamı ortaya çıkarılmalıydı. *Semler* bunun için iki kural geliştirir. Bunlardan *birincisi*, yorumcunun kendisi ile Kitab-ı Mukaddes metni arasındaki tarihsel mesafenin farkında olması gerektiğidir. *İkincisi* ise, Kitab-ı Mukaddes tefsirinin, metin tefsirinin evrensel ilkelerine uyularak yapılmasıdır.³¹⁵ Günümüzde bu anlamda, yorumun, metindeki tikel ve parça çözümlerin aleyhine de olsa, tarihsel arka plandan çıkarılan genel ilkelere uyularak yapılması tarzında bir yöntemin giderek yaygınlaştığını söylemek mümkündür.³¹⁶

Sembolizmden bahsederken, son dönemde Dinler Tarihi alanında, çeşitli dini gelenekler tarafından kullanılan sembolik dil ve mistik fenomenin temelini oluşturan ve bu dilin ilkel mitlerin altında yatan anlamını ortaya çıkaran araştırmaları ile seçkin bir yere sahip olan Mircea Eliade'nin (1907–1986) gayretlerini³¹⁷ anmamak bir eksiklik olacaktır.³¹⁸

³¹³ Bk., İnam, Ahmet, Hermenötik'in Anlam Dünyamızdaki Tekabülleri: Mana, Te'vil ve Tefsir, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an Ve Dil-Dilbilim Ve Hermenötik-Sempozyumu, Erzurum, Mayıs 2001, s. 83

³¹⁴ "XVI. Yüzyıldan başlayıp XX. Yüzyıla kadar devam eden ve modernitenin oluşumuna altyapı hazırlayan (Rönesans, Reform, Aydınlanma, Pozitivizm gibi) hareketlenmelerin tümünde geleneğe karşı duruşla beraber, geleneğin bir parçası konumunda olan yerleşik dini anlayışa da bir aykırılığın bulunduğu görülmektedir. Zira artık *doğrunun* amprik olarak algılanabilen, sınanabilen duyumlara tekabül ettiği düşüncesinin yerleştiği görülmektedir." Demir, Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları, s. 20–21

³¹⁵ Paçacı, Mehmet, Kur'an ve Tarihsellik Tartışması, Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu, İstanbul, 2000, s. 18

³¹⁶ Bk., Yiğit, Hermeneutik Yöntem Ve Usul-İ Fıkhın Kat'i-Zanni Diyalektiği, s. 134-136

³¹⁷ "Kendi manevi ve mitik köklerini neredeyse unutmaya başlayan Batıda, Mircea Eliade, Edgar Morin, Fritjof Capra ve Gilbert Durand gibi bilim adamları, yaptıkları araştırmalarla külli anlamı, sistematik bakış açısını, imajiner olanı ve Kutsal'ı beşeri toplumlara yeniden yerleştirmektedirler. Onların bu çalışmaları, binlerce yıldır Geleneğin bahsettiği canlılığın mantığının yeni yöntemlerle yeniden keşfini mümkün kılmaktadır." Schwarz, Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi, s. 9–11; "Mircea Eliade'nin çalışmaları, insandaki değişmeyen unsurları yani farklı kültüre sahip dönemlere ait insanlar arasında bir anlaşma bağı oluşturan Kutsal'ı, mitleri ve sembolleri gün ışığına çıkarmaktadır." Schwarz, a.g.e., s. 264-265

³¹⁸ Bk., Eliade, Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler, s. 125

Eliade'ye göre, dinler tarihçisinin yapacağı ilk tespit, dünyanın semboller vasıtasıyla konuştuğu ve kendini onunla ortaya koyduğudur. Ancak şu kadarı var ki, sembol, objektif gerçekliğin saf bir tezahürü değildir. Sembol, daha derin ve daha köklü bir şeyi ifade etmektedir. Dini semboller, doğrudan tecrübe alanındaki münasebetleri apaçık olmayan gerçeklikleri veya dünya strüktürlerini açıklamayı hedeflemektedir. Böylece dini semboller, günlük hayatta alışık olduğumuz tecrübeden daha derin ve daha esrarengiz olan hayata bakış imkânı sağlamakta, özellikle harikulade hayatın ifade edilemeyen yönünü ve aynı zamanda insan hayatının sakramental boyutunu meydana çıkarmaktadır. Bir örnek vermek gerekirse, her insan için ölüm mukadderdir, ama üç gün karanlıktan sonra ayın tekrar zuhur ettiği gibi insanın kendi varlığı da, ölümden sonra yeniden başlayacaktır. Her halükarda insan, ölümden sonra bir hayat ümidini beslemektedir ki, bu hayat bir girişi (initiation) garantileyebilir veya daha iyileştirebilir. Dini sembollerin çok önemli bir fonksiyonu da, paradoks durumları ifade edebilme kabiliyetidir veya nihai hakikatin tamamen ifade edilemeyen belirli strüktürlerini ifade edebilme kabiliyetidir.³¹⁹

Eliade, sembollerin ve tarihi materyallerin yorumlanması gerekliliğine yaptığı vurgu ile de farklı bir konuma sahiptir. Ona göre, sembollere ve tarihi materyallere geçerli bir yorum uygulandığı zaman, dinler tarihi ancak o zaman bir fosiller, harabeler ve modası geçmiş şeyler müzesi olmaktan kurtulacak ve her araştırmacı için anlaşılmayı ve ortaya çıkarılmayı bekleyen bir mesajlar dizisi haline gelecektir. Sembollerin ve başka geleneksel dini yapıların anlamını ortaya koymak için harcanacak böyle bir yorum çabası ile *bilinç*, önemli ölçüde zenginleşecektir.³²⁰

Eliade'ye göre, dinler tarihçisi, bir dini formun tarihini ortaya koyduğunda veya onu sosyolojik, ekonomik, politik muhtevası ile sergilediğinde, hoşuna gitse de gitmese de eserini tamamlamamıştır. Çünkü o, ondaki mesajı anlamak zorundadır.³²¹ Dinler tarihçisi, materyallerini yorum aracılığıyla manevi mesajlar haline dönüştürebildiği ölçüde, çağdaş kültür içinde rolünü ifa edecektir.³²²

Eliade'nin bizce çok önemli bir yönü de, onun, ölçütü ve kriteri olmayan yorumlama çabalarına belli bir ölçüt getirme gayretidir. Çünkü bu tür uygulamaların keyfi ve son derece gelişigüzel olacağı açıktır. Böyle bir keyfilik, sembolizm tartışmalarının pek çoğunun kaynağı

³¹⁹ Bk., Eliade, *Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler*, s. 115-120

³²⁰ Bk., Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 2

³²¹ Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 8

³²² Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, s. 46

olmuştur. O, keyfi ve gelişigüzel yorumların, bir bakıma önüne set çekmek istercesine *yorumu*, teknik veya bilimsel bir keşifle mukayese ederek şöyle demektedir: “Keşiften önce de, keşfedilen realite orada idi. Sadece onu göremiyor veya anlayamıyorduk. Ayrıca da ondan yararlanmasını bilmiyorduk. İşte aynı şekilde yaratıcı bir yorumda, önceden kavrayamadığımız birtakım anlamların örtüsünü kaldırıyor, onları belli bir belirginliğe kavuşturuyor ve bu yeni yorum hazmedildikten sonra ise şuur aynı şekilde kalmıyor.”³²³ Bu açıklamalara göre, daha önce varolan üstü örtülü bir realiteyi ortaya çıkaran sembolizm gayretleri makbuldür, gerçekte olmayan bir anlamı icat eden çabalar gelişigüze, kabul edilemezler.

Bu önemli bilgilerden sonra, konuyu biraz daha özele indirgeyip Yahudilik ve Hristiyanlık açısından sembolizmin anlamı ve fonksiyonu üzerinde duralım.

1. Yahudilikte Hermenötik

Yahudilik, günümüzde yaşayan ve mazisi birkaç bin yıl geriye giden en eski ilâhî kaynaklı dinlerdendir, M. Ö. İkinci bin yılın başlarında Hz. İbrahim'in oğlu İshak'la sahneye çıktığı düşünülür.³²⁴ Günümüzde yaklaşık olarak 15–24 milyon dolayında mensubu vardır.

³²³ Eliade, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, s. 73

³²⁴ “M. Ö. İki binlere değin İsrail oğulları Mısır'da üçüncü sınıf insan muamelesi görürler, orada tutsak kalırlar. Daha sonra kavmin içinden (İsrailoğullarından) Musa, onları Firavun'un zulmünden kurtarır. İsrailoğulları Ken'an iline ulaşarak kurtulurlar. Ken'an ülkesinde başta Filistinliler olmak üzere çeşitli topluluklarla savaşmak zorunda kalan Yahudiler, İ.Ö. 990 dolayında Hz. Davud'un peygamberlik ve liderliğiyle bileşik bir devlet (krallık) şeklinde örgütlenerek Kudüs'ü ele geçirirler. Hz. Davut'a (a.s) gönderilen Zebur adlı semavi kitap, Tevrat'ın hükümlerini tasdikleyici olarak geldi. Bu yüzden Yahudilik İsa'ya kadar sürecektir.

İ.Ö. Dokuzuncu yüzyıldan beşinci yüzyıla kadar Aramiler, Asurlular ve Babililerle çeşitli savaşlar sürmüştür. Babilin Yahuda Krallığını ele geçirmesi ile İsrail oğulları yeni bir sürgün dönemine girerler.

Büyük İskender'in İ.Ö. 322'de Filistin'i ele geçirmesi ile İ.Ö. 4–2 y.y'lar, Yahudilik tarihinde Helenistik bir dönemin başlangıcı olmuştur. Helenistik dönemde Suriye, Anadolu, Babil ve İskenderiye'de Yahudilik önemli merkezler elde eder. Bu dönemde Yahudiliğin kutsal metinleri Yunanca'ya tercüme edilir. Mısır'da zengin bir tarih, şiir, felsefe birikimi Yunan bilgisiyle oluşur. “Yahudiliğin Helenistik dönem”i İ.Ö. 63–İ.S.135 arasında süren Roma egemenliğine kadar devam eder.

Roma egemenliği sırasında bağımsız devlet fikri yoğunlaşır. Hristiyanlığın ortaya çıkmasıyla birlikte o yıllarda Yahudilik, en önemli mezhep çatışmalarını yaşar. Birbirini takip eden başarısız ayaklanmalar Yahudilikte büyük yıkıma yol açar. Bunun ardından (doğal olarak) Yahudilik kendi içine dönmeye başlar. *Bu dönem, “Talmud'un geliştirilmesi” adıyla II. yüzyıldan XVIII. yüzyıla değin sürmüştür.* Filistin ve Babil'deki amoralar Filistin ve Babil talmudlarını vücuda getirdiler. Bunlardan Babil Talmudu Yahudi yaşamının o zamanlardaki temelini oluşturdu. Akdenizdeki Yahudi topluluğu V. yüzyılda parçalandıysa da Yahudi takviminin korunması ve hahamların çabalarıyla Avrupa'da Yahudi topluluğu tutunabildi. Diğer yandan Filistin'den Babil'e geçen hahamlık kurumu Yahudiliğin Şeriat sistemini bu yeni ülkenin şartlarına başarıyla uyguladı. VII. ve VIII. yüzyılda İslâm'ın genişlemesiyle birlikte “goon” adıyla anılan Babilili Yahudi önderler kendi geleneklerini bütün yahudi toplumlarına ulaştırdılar.

Ortaçağda Yahudilik, kültürel köklerini Babil'e dayandıran Sefardi Yahudileri (ki bunlar Endülüs-İspanya'da idiler. Bunlar Müslüman-Arap kültüründen etkilenmişlerdir) ve Aşkenazi yahudileri (ki bunlar da Avrupa'nın latin-hristiyan kültüründen etkilenmiş Fransız-Alman Yahudileridir) türünde biçimlenmişlerdir. *Yine XII. yüzyılda Alman Aşkenazileri arasında Hasidilik, XIII. yüzyılda Provence ve Kuzey İspanya'daki Talmud akademilerinde ortaya tefekkürü dayalı olarak çıkan bir Kabala türü de Yahudi mistisizminin en tipik örneklerini*

Ancak bu din, tek Tanrı'ya, vahye dayanan mukaddes kitaba ve peygamberlere yer vermesiyle millî dinlerden; millileştirilip bir ırka tahsis edilmesiyle de, ilâhî dinlerden farklı bir durum arz etmektedir. O yüzden bugünkü Yahudiliğin bir din mi, ırk mı, yoksa millet mi olduğu, pek net değildir. Belki de tartışmaya girmeden, onun kendine has özellikleri ve nitelikleri bulunan bir din olduğu, benzerinin bulunmadığı ve bu yüzden de tanımının zor olduğu söylenebilir.

Yahudilikte kutsal kitabın yorumu söz konusu olduğunda, daha önce de belirttiğimiz gibi Mısır İskenderiyesi'nde öğretisini yayan İbrani soyundan Philon Judaeus akla gelir.³²⁵ Kutsal kitabın metinleriyle felsefeyi yeni bir sentez ile birleştirmeyi deneyen, İskenderiye'de Yahudi toplumunun içinde ünlü ve etkileyici bir öğretiye sahip olan³²⁶ Philon, yaklaşık olarak M.Ö. 15-M.S. 50 yıllarında yaşamış kültürlü, riyazat-murakabe ehli bir Yahudi ilahiyatçısı ve filozofudur. Tevrat'ın ilk beş bölümünün batını bir tefsirini yapmıştır. Felsefede ise Eflatunculuk ve Stoacılık akımlarının etkisi altında kalmıştır.³²⁷

İlk Yahudi filozofu olan Philon, din ve felsefeyi, vahiy ve aklı, hikmet ve kelamı (logos) uzlaştırmaya teşebbüs etmiş, bu gayesini gerçekleştirebilmek için de kutsal kitapların sözel (lâfzî) anlamlarının ötesindeki sembolik ve mistik anlamlarını keşfetmeyi amaç edinmiştir.³²⁸ Ona göre dini buyruklar ve kurallar da rasyoneldirler ve gerçekte Stoisyen ve Platonisyen doktrinin ahlaki sonucuna varırlar.³²⁹

Philon, sözel (lâfzî) anlam yanlış anlamalara ya da belirsizliklere neden olduğu zaman, *allegorik yöntemi*³³⁰ Eski Ahit yazılarına uygular. Bir kutsal metnin lâfzî ya da allegorik

oluştururlar. Bütün bu sayılan kültürlerin arasında çeşitli çatışmalar ortaya çıktı. Gerek bu çatışmalar, gerek hristiyan yöneticilerin baskıları ve gerekse 1306 yılında Fransa'dan Yahudilerin sürülmesi, Yahudi kültürünün çözümsüz ve bağlılarının açıktan dinî bağlılığı söyleyememesi dolayısıyla dinin bağlılar açısından kendi içinde kalmasına sebep olmuş, bu durum XVIII. yüzyıla kadar sürmüştür. Yine bu yıllarda "fanatik yahudilik" (1845) Almanya'sında görülür. Fanatik Yahudilikte de günümüze değin sürececek gelenekçilik hâkimdir.

XIX. y.y'larda dindışı özellikleriyle "siyonizm hareketi" reform hareketlerinin sonuçlarından birisi olması açısından önemlidir. Siyonist hareket ulusal canlanma ve ana yurda dönme yönünde geliştirdiği plan ve programla 1948'de İsrail Devleti'nin kurulmasını sağlayacak kadar Yahudilik açısından başarılıdır. Günümüzdeki Yahudi İsrail Devleti, resmi olarak "gelenekçi yahudiliği" benimsemiştir. Yahudilik (Musevilik), <http://www.sevde.de/Dinler/yahudilik.htm>, 19.07.2005

³²⁵ Bk., Bobaroğlu, Metin, Batını Gelenek Hermetik ve Sanskrit Öğretiler, Ayna Yayınevi, İstanbul 2002, s. 62

³²⁶ Bk., Bobaroğlu, a.g.e., s. 62-63

³²⁷ Bk., Özemre, Ahmed Yüksel, Toma'ya Göre İncil Ya da Hz. İsa'nın 114 Hadisi, İyidam Yayınları, İstanbul 2002, s. 38

³²⁸ Bk., Özcan, Teolojik Hermenötik, Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. 26

³²⁹ Kaufmann, Francine-Eisenberg, Josy, Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik, Tercüme: Aydın, Mehmet, Din Fenomeni, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2000, s. 100

³³⁰ "Allegorik yorum yöntemi, eserleri VI. Yüzyılda Süryanice'ye çevrilen Philon aracılığıyla İslam dünyasına geçmiş, gerek kalamcılar, gerek filozoflar ve gerekse mutasavvıflar tarafından tevil adı altında çeşitli şekillerde kullanılmıştır." Özcan, a.g.e., s. 28 dñn. 51

okunacağını nasıl belirleneceğine ise şöyle cevap vermektedir.³³¹ Tanrı, kitabını alegorik olarak yorumlayacağımız zaman bazı belirtiler verir. Kutsal kitapta hiçbir hata olamaz. Bu nedenle anlamsız, tuhaf ve lâfzî hata gibi görünen ifadeleri yorumlamak için, sıçrama tahtası görevi gören allegoriler vardır. Ona göre kutsal kitapta iki anlam bulunur. ‘Beden’ denen *lâfzî anlam* ile, amacı Tanrısal ve gayri maddi sırları ortaya çıkarmak olan *allegorik anlam*. Yorum sanatı, üst anlamı ortaya çıkarmak için harfin fizik yapısını aşmaktan ibarettir.³³²

Philon, lâfzî ve alegorik anlam arasındaki ilişkiyi, beden ve ruh arasındaki ilişkiyle karşılaştırır. Düşünen kişi, ilgi alanına giren nesneleri temaşa eder. İdeaların harika güzelliğini, bir aynada görür gibi kelimelerde görür, sembolleri keşfeder, metnin lafzından hareketle görülebilerin içinde görülemez görebilir, kutsal kitabın en derin anlamını kavrayabilir. Philon bu alegorik anlam düzeyine yükselmek için, Orpheusçu mistagoji dilinden büyük ölçüde yararlanır. Mistagojide, açıkça söylenen dil, daima başka bir şeyin, görünmez olan bir hakikatin işaretidir.³³³

Yapısal özelliği, Philon’un felsefi yorum yöntemiyle şekillenen Yahudi tefsir geleneğinde, temel kaynağın üç merkezi bulunur: Yasa olan *Tora veya Esfar-ı Hamse*, Yorum ve yazılı öğretisi olan *Talmud*,³³⁴ son olarak da Ortodoks Yahudiliğin en son derlemesi ve *Mişna Tora* diye adlandırılan ilk büyük eserinin tam anlamı olan “Yasa’nın Tekrarı” olan İbn Meymun felsefesi.³³⁵

³³¹ “Haham Joshua, Tevrat ile Bilge arasında hiçbir güç ve otorite farkı olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre Tevrat’la Bilge arasındaki fark, olsa olsa Tevrat’ın sözlerinin kendi başlarına müphem ve güçsüz, Bilgenin sözlerinin ise üvendereler gibi olmasıdır, Bilgenin sözlerinin ne yanlış anlaşılması ne de kavranılamaması söz konusu değildir.” Bk., Bruns, Gerard, Antik Hermenötik, s. 214; Haham Joshua bu değerlendirmesiyle sembolizme başvurma dengesinde ibreyi tamamen bilgilerden yana kaydırmıştır. Dolayısıyla bilgelerin fikirleri Tevrat’ın da üstünde adeta temel postülatlar olarak algılanmıştır.

³³² Özcan, Teolojik Hermenötik, s. 27

³³³ Özcan, a.g.e., s. 27–28

³³⁴ “Antik hahamların Kitab-ı Mukaddesi yorumlamasının anlamını en iyi ifade eden eser olarak ‘Midraş’ kabul edilmektedir. Antik İbranice bir kelime olup temelde yorumlama anlamına gelen Midraş, sadece bir tefsir değil, aynı zamanda amacı ilahi metni izah etmek ve anlamak olan gerçek bir hermenötik uygulamadır. Midraş, Tevrat’ın sözlerinin birbirleriyle irtibatını kurma işlerini üstlenirler. İrtibatlandırma, Kitapların kelimelerinin kökenlerini araştırma şeklindeki yaygın filolojik uygulama şeklinden tutun da, bu kelimelerin her birinin nasıl, hangi bağlamlarda, ne sıklıkla ve hangi dâhili farklılıklarla kullanıldıklarını ortaya koyma gibi birçok anlama gelmektedir.” Bk., Bruns, Antik Hermenötik, s. 183-195; Özcan, a.g.e., s. 274; “Midraş, Talmut ve daha sonraki yorumlar sayesinde hermenötik, Yahudi düşüncesinin ve edebiyatının oluşmasına çok etki yapmıştır.” Özcan, a.g.e., s. 29

³³⁵ Schwarz, Kadim Bilgeliliğin Yeniden Keşfi, s. 204; Batının babası olarak kabul edilen Aristo’nun çoğu kez manevi oğlu olarak tasvir edilen İbn Meymun, kutsal metinlerde yer alan kapalı ve sembolik ifadeler yüzünden şaşkın ve hayretler içinde kalanları muhatap almaktadır. (Schwarz, a.g.e., s. 204, 215) Ona göre metinler, açıklanması gereken batını eserlerdir. [Kabbala’ya göre, özellikle de Sefer ha Zohar’a göre, Tevrat’ın geleneksel okunuşu esoterique (batını)dir. Bunun için geleneksel mistik hareketin amacı, kutsal kitapların daha doğru bir okunuşuna imkân vermeye yöneliktir. Çünkü tarihi olaylar ve kanunlar sadece Tanrısal kelamın elbisesi ve

Ancak Yahudiler için temel kaynağın en önemli merkezi olan Tora veya Esfar-ı Hamse'nin, daha açık bir ifadeyle eldeki Tevrat metninin Hz. Musa'nın ölümünden uzun bir zaman sonra, kimliği bilinmeyen kişilerce ve bilinmeyen ortamlarda yazıldığı, Tevrat'ın asıl nüshalarının kaybolduğu, sonradan birbiriyle çelişen birçok eklemenin yapıldığı, bu nedenle de Tevrat'ın bir yeri başka bir yerini tutmaz bir metin haline geldiği³³⁶ göz önüne alındığı takdirde, yukarıda zikredilen yorum çabalarının Yahudilik açısından önemi daha iyi anlaşılır.

Çünkü bahsedilen özelliklerdeki bir metnin zahiri anlamlarının, beraberinde ciddi problemleri getirebileceği inkâr edilemez. Tevrat metnlerinin zahiri anlamlarına itibar edildiğinde ciddi problemlerle karşılaşılması gerçeğinin çok belirgin bir örneği şudur: “Yaratılış kitabında (6,3) Tanrı, tufandan hemen önce insanoğlunun yaşam süresini bundan böyle yüz yirmi (120) yıl ile sınırlandırmaya karar verir. ‘Onun günleri yüz yirmi ola’ diye yazılmıştır. Oysa Nuh neslinden on kişinin 148 ile 600 yıl arasında değişen hayat süreleri olduğu daha ileride (Yaratılış 11, 10–32) kaydedilmektedir. Bu iki metin arasındaki çelişki ortadadır. Çelişkinin izahı basittir: Birinci pasaj (Yaratılış 6,3) yahovacı kaynağa ait bir metin olup yazılış tarihi M.Ö. herhalde onuncu yüzyıldır. Yaratılışın ikinci pasajı ise (Yaratılış 11, 10–32) çok daha yakın tarihli M.Ö. VI. asır sözlü rivayet metnidir.”³³⁷

Yine Tanrı'ya “Baba” ya da “Tanrı Baba” deme geleneği, Hristiyanlıktan önce Eski Ahit'te yer alan bir gelenektir. Örneğin Eski Ahit'teki kitaplardan Yasanın Tekrarında (14,1; 32,6), Mezmurlar'da (68,5; 89,26–27 ve 103,13), Yeşaya'da (63,16), Yeremiya'da (3,19 ve 31,9) ve Malaki'de de (1,16) numaralı pasajlar Tanrı'yı, ya O'nun ya da peygamberlerinin ağzından “Baba” sıfatıyla nitelendirmektedir. Mesela Yasanın Tekrarı (14,1) de Tanrı'nın ağzından “Sizler, Tanrınız Rabb'in çocuklarısınız...” ve Yeşaya (63,16)'da da Peygamber Yeşaya'nın ağzından “...Babamız Sensin ya Rabb!” denilmektedir.³³⁸

bedenidirler, onların ruhunu anlamaya sadece mistik hareket imkân verir. Nitekim Yahudilik, ilk çağlardan beri çok kuvvetli mistik bir cereyana sahiptir. Bk., Kaufmann, Francine-Eisenberg, Josy, Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik, s. 110-111] İbn Meymun, Tora'nın sırlarını açıklamayı ve ortaya koymayı iddia eder, o, metinlerin zahiri anlamının derin ve batını anlamıyla çeliştiğini ve bu örtük anlamı söyleyeceğini öne sürer. (Schwarz, a.g.e., s. 205)

³³⁶ Hollandalı Yahudi filozof Spinoza'nın konu hakkındaki değerlendirmesi için bk., Demir, Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları, s. 129-130

³³⁷ Bk., Bucaille, Maurice, Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an, Tercüme: Sönmez, Mehmet Ali, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984, s. 49

³³⁸ Bk., Özemre, Toma'ya Göre İncil Ya da Hz. İsa'nın 114 Hadisi, s. 120-121; “Ataerkil toplumlarda ‘Baba’, ailenin reisi olmak hasebiyle daima kudreti, otoriteyi, ailenin rızkını sağlamayı, ailenin düzenini kontrol etmeyi, aile fertlerinin geleceğine karar vermeyi temsil etmektedir. Babanın bu beşeri fonksiyonlarının çok ötesinde bu kabil fakat evrensel fonksiyonları olan Tanrı'ya ünsiyet kesbetmek, herkesin göstermesi gereken saygıyı sağlamak için ona da istiare (metafor) yoluyla ‘Baba’ denilmiştir. Fakat bir şirke yol açabilme potansiyeli

Yukarıda verilen örneklerde olduğu gibi Yahudilik dinini teşkil eden esaslar, Batılı entelektüellerin vicdanında mantıksal temellere oturmadiğundan, lafızları ihmal etmek pahasına bile olsa sembolizme ve hermenötiğe başvurmak zorunda kalmışlardır. Bir yerde bu onlar için kaçınılmazdı. Çünkü gerçek metin elde mevcut değildi, eldeki metinler ise bünyesinde pek çok farklılığı ve çelişkiyi barındırmaktaydı. Böyle bir durumda yapılacak olan şey, belli bir düzeyden sonra lafızları belki hesaba katmamak fakat çaresiz bir şekilde yine bu lafızlar aracılığıyla eldeki metinlerin iç anlamlarını, köklerini, temellerini anlamaya çalışmaktır.

2. Hristiyanlıkta Hermenötik³³⁹

Önceleri Yahudiliğin bir mezhebi olarak görünen, ancak çok geçmeden erken bir dönemde Yahudilikten ayrılan Hristiyanlıkta,³⁴⁰ hermenötik problemin bütün çarpıcılığıyla Yeni Ahit çerçevesinde ortaya çıktığı görülür.³⁴¹

Esas itibarıyla Hristiyanlık düşüncesi, pagan (şirk) Antikiteden ve Yahudilikten³⁴² sembolizmi miras olarak almıştır.³⁴³ Bu sembolizm sayesinde Hristiyanlık, Stoacıların ve İskenderiye Okulu'nun düşüncelerini İncillerin mesellerine yaklaştırmaya çalışmıştır.³⁴⁴ Buna

karşısında İslam, Tanrı'nın bunun gibi beşeri bir isimle anılmasına müsaade etmemiş, mecazi bile olsa Allah'a babalık izafe etmeyi yasaklamıştır." Bk., Özemre, Toma'ya Göre İncil Ya da Hz. İsa'nın 114 Hadisi, s. 121; "Günümüz Hristiyanları da, İsa'nın ontolojik anlamda değil, sadece mecazi ve figüratif anlamda Allah'ın oğlu olduğunu söylerler." Baljon, Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler, s. 110

³³⁹ "Kitab-ı Mukaddes tefsirine dayalı Hristiyan düşüncesinin teşekkülünde, hermenötik ilkelerin etkisi büyüktür. Hatta denebilir ki, bütün kilise tarihi, Kitab-ı Mukaddes tefsiriyle birlikte hermenötiğin aktüelleşmesidir. O nedenle yorum teorisi son derece hayati bir önem arz etmektedir." Özcan, Teolojik Hermenötik, s. 29

³⁴⁰ Hristiyanlar, İsa'nın Eski Ahit'i ilga etmediğine inanırlar ve bu kitabın kutsal metinler arasında yer aldığını düşünürler, Eski Ahit'e yöneltilen bir eleştiriyi, aynı zamanda Yeni Ahit'e de yapılmış sayarlar. O nedenle bir eleştiri karşısında Hristiyan din adamları, Yeni Ahit gibi Eski Ahit'i savunurlar. Özcan, a.g.e., s. 29

³⁴¹ "Bir tek Allah inancıyla, aynı insanda insan ve Tanrı unsurlarını uzlaştırmak amacıyla, erken bir safhada, Yunan felsefesinin inceliklerine alışmış olan elit bir tabaka, Hristiyanlığın iman unsurlarını akılcı bir dille açıklamaya teşebbüs etmişti." Aydın, Mehmet, Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1991, s. 12

³⁴² Sembolik ve alegorik ifadelerin yorumlanması, daha önce de belirttiğimiz gibi, ilk defa Yahudi filozof Philon tarafından yoğun bir şekilde uygulandı. Hristiyan din adamları da, onu az veya çok ihtiyatla izlediler. Bk., Özcan, Zeki, a.g.e., s. 28-29

³⁴³ "Başlangıçta Hristiyanlık hermenötiğinin, Philon ve Stoacı hermenötikle ortak noktaları vardır. Fakat bunun yanında, onlarda bulunmayan farklı özelliklere de sahiptir." Özcan, a.g.e., s. 28

³⁴⁴ "Hristiyanlığın ilk dönemlerinde kilise papazları din adamı olmaktan önce filozof idiler. Uzun müddet felsefe ile Hristiyanlık birbirlerinin hasmı olarak kalsalar da akidelerini putperestlere karşı korumak için felsefeye ihtiyaçları olmuş, akideleri için rasyonel gerekçeler bulmak zorunda kalmışlardır. Böylece Hristiyanlığa felsefe girmiş, Doğu'da Yunan akademileri taklit edilerek medreseler kurulmuştur. Bunların en meşhuru III. asırda kurulan İskenderiye medresesidir. Özellikle Nasturiler Yunanca'dan metafizik ve felsefe kitapları tercüme etmişlerdir." Güneş, İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass, s. 152

göre, Kitab-ı Mukaddes, gayretli yorumcuların yorumlamaya çalıştıkları bir imajlar hazinesidir. Bu nedenle *allegori yöntemi* Hristiyan yazarlara oldukça çekici gelmiştir.³⁴⁵

Hristiyanlık teolojisinde ilk sistematik hermenötiği geliştirdiği düşünülen Origenes'e göre hermenötiğin görevi, Kutsal Kitab'ın açık, gerçek ve kurtarıcı anlamını uygun metodik araçlarla, ilahi hikmete uygun bir şekilde açıklamak ve onu, üzerindeki her bir kapalılıktan kurtarmaktır. *Birçok durumda metinler, literal anlama göre anlaşılma çalışıldığı sürece kapalı ve anlaşılmaz kalmaya mahkûmdurlar. Örtülü anlam veya ruhi anlam, harflerin kabuğundan kurtarılmalı ve gün ışığına çıkarılmalıdır.*³⁴⁶

Pek çok çelişkiyi içeren Yeni Ahit'in, yalnızca Hristiyan müminlerin değil fakat bunları tetkik edecek olan herkesin kafasında şekillenmesi kaçınılmaz olan sorulara cevap verebilecek yorumlara ihtiyacı olduğu açıktır.³⁴⁷ Bu bakımdan, Yeni Ahit'in metninin ne dediğini değil de neyi kasdettiğini keşfetmeye yönelik tartışmalar ve yorumlar, büyük bir önem kazanmıştır.³⁴⁸

Konu hakkında *Kannengiesser* şöyle der: "İsa hakkında kendi toplumlarının rivayetlerinin müelliflerce yazıyla tespit edilmiş şekli olan İnciller,³⁴⁹ mücadele ortamı gereği yazılmış kitaplar olup, bunları artık zahiri manalarına göre değerlendirmemek gerekir."³⁵⁰

Aynı konuyla ilgili daha radikal eleştirilerde bulunan *Culmann*'ın değerlendirmesi ise şu şekildedir: "İncil otuz veya kırk yıl hemen hemen sırf ağızdan ağza rivayet edilmek suretiyle varlığını sürdürmüştür. O yüzden sözlü İncil rivayeti daha ziyade garip sözler ve kıssalar nakletmiştir. İncil düzenleyicileri çevrelerindeki sözlü İncil rivayetinden duymuş oldukları öyküleri, sözleri alarak her biri kendi usulüne göre, kendi şahsiyeti ve kendine öz düşünceleriyle öyküler ve sözler arasında bağlantı kurdular. Rivayet zincirini oluşturmak için 'bundan sonra', 'hemen' vb. gibi oldukça müphem tabirler kullanarak İsa'nın sözlerini bir

³⁴⁵ Özcan, Teolojik Hermenötik, s. 28

³⁴⁶ Bk., Yılmaz, M. Faik, Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an Ve Dil-Dilbilim Ve Hermenötik-Sempozyumu, s. 61

³⁴⁷ Hermenötiğin ve tarihselciliğin alenen icra edildiği yıllarda, kilisenin elinde beşeri özellikleri baskın olan bir İncil vardı. Tarihi bir varlık olan insanı idrak etmek nasıl tarihi bir bakış açısını gerekli kılıyorsa, beşerileşen İncil de ancak beşeri yoldan hareketle ve benzer bir tarihi bakış açısıyla anlaşılabilirdi. Bk., Yıldız, Recep, Tarihselcilik, <http://www.inkisaf.net/modules/articles/article.php?id=25>, 15,08,2005

³⁴⁸ Bk., Özemre, Toma'ya Göre İncil Ya da Hz. İsa'nın 114 Hadisi, s. 35

³⁴⁹ "Dört İncil, Resullerin İşleri, muhtelif mektuplar ve Vahiy'den meydana gelen metinler topluluğu, Yeni Ahit'i oluşturur. Yeni Ahit'teki kitapların resmiyeti, pratik olarak V. Yüzyıla doğru tamamlanmıştır." Aydın, Mehmet, Din Fenomeni, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2000, s. 154

³⁵⁰ Bucaille, Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an, s. 102

araya getiren (Markos, Matta ve Luka) İncil kadrosu, tarihi bir dayanaktan yoksun tamamen edebiyat türünden kitaplardır.³⁵¹

XX. yüzyılda Kutsal Kitaplar'ın yorumunda çığır açmış birisi olarak görülen Karl Rudolf Bultmann'a (1884–1976) göre de, Hristiyan teolojisi, Hz. İsa'nın tarihi kişiliğiyle ilgilenmek yerine, dikkatini O'nun Batını veçhesine yoğunlaştırmalıdır. Bultmann, ilgisini Erken Hristiyanlık dönemindeki kilisenin Yeni Ahit'te ifadesini bulan düşünme tarzıyla, çağdaş düşünce arasındaki farka yoğunlaştırmış ve çağdaş insanın Yeni Ahit'teki efsane kokan terimler çerçevesi içinde düşünüp hareket etmesinin mümkün olmadığını, Yeni Ahit'in mesajının mutlaka efsanevi unsurlarından kurtarılması gerektiğini savunmuştur. Ona göre bu efsanevi unsurlar: 1- Ezeli bir Mesih İsa'ya inanç ile, 2- Mükevvenatın Cennet, Arz ve Cehennem olarak üç katlı yapısı, 3- Mucizeler, 4- İfritler, 5- Yahudi-Hristiyan-Grek dünyasına has âlem görüşünün diğer çeşitli unsurlarıdır. Bultmann'a göre bu efsanevi unsurların anlamları, varoluşçu terimlerle açıklanmalı ve bunların idrakin bir objesi olarak telakki edilmesinin önüne geçilmelidir.³⁵²

Yapılan açıklamalardan da anlaşılabilceği üzere, Hristiyan teolojisinde gerek salt ilahi mesajın ortada olmaması³⁵³ gerekse vahiy telakkisinin farklılığı sebebiyle sembolizme ve hermenötiğe başvurmak adeta kaçınılmazdır.

Kısaca hatırlatmak gerekirse, Hristiyan vahiy telakkisi, Kitab-ı Mukaddes'in çifte tabiatlı oluşu esasına dayanır: 1- Beşeri, 2- İlahi yön. *Bu kitaplar harfî harfîne ve kelimesi kelimesine Tanrı'ya ait değildir, sadece özü itibarıyla Tanrı'ya aittir.* Tanrı bu kitapları bir insan aracılığıyla meydana getirir.³⁵⁴ Belirli bir zaman dilimi, belirli bir kültür ve çevre içinde

³⁵¹ Bucaille, Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an, s. 99

³⁵² Bk., Özemre, Toma'ya Göre İncil Ya da Hz. İsa'nın 114 Hadisi, s. 37-38

³⁵³ "Hz. İsa'nın İbranca-Aramca konuştuğu, tebliğ vazifesini bu dil vasıtasıyla gerçekleştirdiği bilinmektedir. Hâlbuki İnciller Yunanca intikal etmiştir ve bugün Hristiyan dünyasının elinde İbranca-Aramca yazılmış orijinal bir nüsha bulunmamaktadır." Demir, Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları, s. 135

³⁵⁴ Alman müsteşrik Rudi Paret (1901–1983), aynı vahiy anlayışını Kur'an-ı Kerim'e de uygulayabilmek için çaba göstermektedir. Ona göre Kur'an vahyi, "Muhammed'in somut durumlar karşısında, Arap hemşerilerine yönelttiği veciz sözlerin bir mecmuasıdır." (Paret, Rudi, Kur'an Üzerine Makaleler, Derleme ve Çeviri: Özsoy, Ömer, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 100) Görünen o ki, Paret, Kur'an vahyinin lafız olarak Allah'a ait olmadığını, Hz. Peygamberin veciz sözlerinin bir mecmuası olduğunu vurgulayarak, Hristiyanlıktaki vahiy telakkisini İslamiyet'e taşımaya çalışmaktadır. Hâlbuki yazarın söz konusu iddiasını çürüten pek çok Kur'ani delilden sadece şuna bakmak bile yeterli sayılır: Şayet, onun Kur'an vahyi konusundaki iddiası doğru olsa idi, Cenab'ı Hak Peygamberine hitaben şöyle der miydi: '(Rasul'üm!)onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma. Şüphe etme ki, onu toplamak (Senin kalbine yerleştirmek) ve onu okutmak bize aittir. O halde biz onu okuduğumuz zaman, sen onun okuyuşunu takip et.' [Kıyamet 75\16–18] Yani Cebrail'in kıraatine birleşik olarak okuma. O okuyuşunu bitirinceye kadar sessiz bir şekilde bekle. Ne zaman O, vahyi tamamlayıp sukut

yaşamış olan bu beşeri yazarın bilgi ve olanakları diğer insanlarınki gibi sınırlıdır. Hristiyanlar genelde, beşeri yazarın Tanrısal mesajı kendine has şekilde, kendi edebi kalıpları ve üslubu ile dile getirmekte serbest bırakıldığına inanırlar.³⁵⁵ Bu vahiy telakkisine ilaveten bir de salt ilahi mesajın ortada olmaması, Hristiyan teolojisinde metinlerin ne dediğinden çok ne demek istediğine yönelmeyi bir yerde zorunlu kılmıştır.³⁵⁶

Söz konusu edilen hususlar sebebiyle pratikte bir Hristiyan, bir Müslüman'ın kendi kutsal kitabına uyguladığı anlamıyla İncil'i sarih ve lâfzî anlamıyla anlamayı denemez. Hristiyan bir fundamantalist Eski Ahit'in yiyeceklerle ilgili hükümlerini bir kenara bırakabilir ve kiliseye Kardinal seçerken, havariler örneğinde olduğu gibi, kura usulü yerine oylamayla seçim yapmaktan hiç de rahatsız olmaz (Rasullerin İşleri 1, 26). İncil'in şaraba büyük bir değer atfetmesine rağmen, bir Yeşilaycı da olabilir (Krş. Hâkimler 9, 13). Fakat Müslüman bir âlimin apaçık Kur'an ifadelerini bu tarzda görmezden gelmesi ihtimal dışıdır veya oldukça zordur.³⁵⁷

Konuyu biraz daha somutlaştırabilmek ve Hristiyanların çelişkilerden kurtulabilmek için sembolizm algısına ne denli muhtaç olduğunu gösterebilmek maksadıyla, Hristiyanlığın kredosunu teşkil eden en önemli esas olan ve hala Batı entelektüellerinin vicdanında mantıksal temellere oturmadığı görülen *Trinite* denilen *Teslis* problemini ele almak istiyoruz. Zira bu problem, Batının dini kriz içindeki yerini tayinde önemli bir rol oynamaktadır.³⁵⁸

Hristiyan mezheplerinin konu hakkındaki inanışlarını kısaca hatırlamak gerekirse; Katolik mezhebine göre İsa, Allah'ın oğlunun bedenleşmesidir ve üç unsurlu bir tek Allah'ın tasdiki esastır.³⁵⁹ Ortodoks mezhebi, özellikle İskenderiyeli Cyrille tarafından hazırlanan Efes Konsili (M. 431), İsa'nın insaniyetinin konusunu, kelimenin (verbe) tanrısal uknumu olarak

edince sen okumaya başla. Demek ki, Kur'an'ı Kerim'in hem mana, hem de lafız olarak vahyedilmesi ve Allah Rasulü'nün (s.a.s.) kalbine eksiksiz bir şekilde yerleştirilmesi, bir ilahi garantidir ve tahakkuk etmiştir.

³⁵⁵ Bk., Yiğit, Hermeneutik Yöntem Ve Usul-İ Fıkhın Kat'i-Zanni Diyalektiği, s. 130-131

³⁵⁶ "Tahrif edilmiş olan Hristiyanlıkta Hz. İsa ilah konumuna oturtulmuş böylece o, insanüstü ve tarihüstü bir kimliğe büründürülmüştür. Hristiyanlıktaki vahiy anlayışı da İslam'daki vahiy anlayışından farklıdır. Onlara göre vahiy, Hz. İsa'nın kendisinden farklı bir kimliğe sahip değildir. Bu anlayış da Hz. İsa'yı insanüstü kılmaktadır. Ayrıca Hristiyanlığın kutsal kitabı olan İncil, orijinal dilini koruyamadığı gibi ortada birçok İncil bulunmaktadır. Bu İnciller arasında birtakım farklılıklar da söz konusudur. Bunun yanında asırlar boyunca İnciller, kilisenin tekelindeydi. Onları anlama ve yorumlama hakkı sadece kiliseye ait idi. Bu yüzden yorum çabaları kapalı bir daire içinde, tarihten ve tarihi bağlamdan kopuk olarak sürmüştür." Soysaldı, Kur'an'ı Anlama Metodolojisi, s. 160-161

³⁵⁷ Bk., Baljon, Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler, s. 13

³⁵⁸ Bk., Aydın, Mehmet, Din Fenomeni, s. 389

³⁵⁹ Bk., Besnard, Albert M., Katolik Mezhebi, Hristiyan İlahiyatı, Tercüme: Aydın, Mehmet, Din Fenomeni, s. 12-13, 138-139, 146

belirtmek için Meryem'i "Allah-Annesi" (Theotokos) ilan etmiştir.³⁶⁰ Böyle bir anlayışın gereği olarak, insanın tanrı olabilmesi için, adeta Allah insan yapılmıştır.³⁶¹ Protestanlık mezhebinin görüşü ise Luther'in şu görüşüyle ifadesini bulmaktadır: "İsa, iki tabiatıyla Ekmek-Şarap türü içinde, türlerin tahavvülü olmaksızın hazır bulunmaktadır."³⁶²

Yukarıdaki kısa hatırlatmadan sonra, İncillerde Hz. İsa konusunun ele alınış tarzına bir göz atalım. Sık sık istiareye, metaforlara, emsâle başvurmalarıyla bilinen Sinoptik İncillerde (Matta, Markos ve Luka),³⁶³ Hz. İsa, kendisini asla ilahi bir varlık olarak telakki etmemekte ve böyle telakki edilmesine de izin vermemektedir. Kendisine "İyi Üstad" diye hitap eden birisine bile: "Bana neden iyi diyorsun? Allah'tan başka iyi olan yoktur ki!" diye cevap vermiştir. (Mark X, 18; Luk XVIII, 18-19; Mat XIX,17)³⁶⁴

Sinoptik İncillerde Hz. İsa'ya çok kere "Allah'ın Oğlu" lakabı verilmektedir. Ama bunun sembolik bir lakap olup herhangi bir fiziki kan bağıını tazammun etmediği aşîkârdır.³⁶⁵

³⁶⁰ Bk., Clement, Olivier, Ortodoks Mezhebi, Hristiyan İlahiyatı, Tercüme: Aydın, Mehmet, Din Fenomeni, s. 53, 203, 211-216

³⁶¹ Bk., Clement, a.g.m., s. 64

³⁶² Bk., Mehl, Roger, Protestanlık Mezhebi, Hristiyan İlahiyatı, Tercüme: Aydın, Mehmet, Din Fenomeni, s. 101

³⁶³ Dört İncil'in ilk üçü -yani Matta, Markos ve Luka- birbirlerine büyük ölçüde paraleldir. Bu nedenle Hristiyan geleneğinde "*Sinoptik İnciller*" olarak tanımlanırlar. Sinoptik, "*aynı gözden*" demektir ve üç İncil'in ortak bakış açısını ifade eder. Bunların arasında tarihsel olarak en erken yazılanı, Yeni Ahit'te ikinci sıraya konmuş olmasına rağmen, Markos'un İncili'dir. Matta ve Luka'nın kendi İncilleri'ni yazarken Markos'u kaynak olarak kullandıkları, ancak bazı eklemeler yaptıkları kabul edilmektedir. Dördüncü İncil olan ve "*Felsefi İncil*" olarak geçen Yuhanna İncili yazarının, Hz. İsa'nın kimliği hakkındaki yorumları, üslubu, aktardığı sözler ya da olaylar önemli farklılıklar arz etmektedir. Yuhanna İncili Sinoptiklere göre çok daha felsefi, sembolik ve mistiktir. Her ne kadar Sinoptikler de zaman zaman birbiriyle çelişse de, Yeni Ahit'teki çelişkilerin çoğu, aslında Sinoptiklerle Dördüncü İncil arasındaki çelişkilerdir. Bilgi için bk., Özemre, Toma'ya Göre İncil Ya da Hz. İsa'nın 114 Hadisi, s. 23, 28-29

³⁶⁴ Bk., Weigall, Arthur, Hristiyanlığımızdaki Putperestlik (Paganism In Our Christianity), Editör: Demir, Mustafa, Ozan Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 98; Özemre, Toma'ya Göre İncil Ya da Hz. İsa'nın 114 Hadisi, s. 26

³⁶⁵ Bu İncillerde O, kendinden genellikle "Adam'ın Oğlu" olarak bahseder. Bu ifade Aramca'da insan varlığı için kullanılan sıradan bir terimdir, bununla birlikte İbranca'da, Danyel'in Kitabındaki kullanımı sebebiyle Mesih'e ait bir sesleniştir ve "Kaderin Adamı" kelimeleri ile açıklanabilir. Peygamber Ezeikel'e, ölümlülere Tanrı sözünü söylemekle görevlendirildiği için Yahova tarafından *Adam'ın Oğlu* olarak hitap edildi. Gerçekte bu, Tanrı'dan gelen görevi ima eden, bununla birlikte de her tür tanrısallık iddiasını reddeden bir işaretti. Baştanbaşa ilk yüzyılda hiç kimse, İsa ile ilgili olarak O'nun Tanrı olduğunu rüyasında bile görmedi: O Tanrı'nın Kurtarıcı olarak gönderdiği, Tanrı'nın Oğlu ve Tanrı ile insan arasındaki aracı Mesih'ti. Bazı esrarengiz davranışlarda, O vücut bulmadan önce bile Tanrı'nın sağ elinde bulunmaktaydı. *Bununla birlikte O, Üstün Varlıkla karıştırılmadı.* Weigall, a.g.e., s. 98; Konu hakkında İbn Kuteybe, 'Mecaz Bahsi' nin hemen baş tarafında özetle şöyle demektedir: "İnsanların pek çoğu mecazı algılama konusunda hata etmişler, ihtilafa düşmüşlerdir. Örneğin Hristiyanlar, Hz. İsa'nın İncil'de yer alan "Ben babama gidiyorum" tarzındaki ifadelerinden, fiziki kan bağıını tazammun eden 'babalığı' anlamışlardır. Şayet Hz. İsa, 'baba' ifadesini sadece kendisi hakkında kullansaydı, o zaman mecazdaki genişliğe rağmen onların bu ifadeyi mecaza yormaları caiz olmazdı. Ancak Hz. İsa 'baba' ifadesini, pek çok yerde başkası için de kullanmaktadır. Bir örnek vermek gerekirse, o vahiyle konuştuğu bir sırada şöyle demektedir: "Sadaka verdiğin zaman, sağ elinin yaptığını sol eline bildirme, çünkü tüm gizli-saklı şeyleri gören 'baban', seni apaçık bir surette mükâfatlandıracaktır." Öyleyse Allah'a baba denmesi, O'nun rahmeti, ihsanı ve kullarına şefkatli davranması yönüyle, çocuğuna karşı merhametli davranan bir babaya benzetilmesi anlamındadır, gerçek anlamda değildir. Bk., İbn Kuteybe, Te'vil'u Müşkili'l-Kur'an, s. 103

Hız. İsa'nın söz konusu İncillerdeki telakkisine göre, yalnızca kendisi değil ama her kim olursa olsun, bir insan Allah'ın kemaline yaklaştığı oranda "Semavi Baba"nın oğlu olur. İncillerde Hız. İsa'nın ağzından: "Sizler Rabbu'l-A'la'nın çocukları olacaksınız zira O, nankörlere ve kötülere karşı bile iyidir, (Luk VI, 35; Mat 44-45) denilmektedir. İncillerde Allah'tan söz ederken Hız. İsa'nın O'na *Baba* demesi, bir babanın çocuğunu terbiye edip onu kendisine tabi ve itaatkâr kılmasının mümkün kıldığı teşbihten ötürüdür.³⁶⁶ Bu kapsamda, Allah yalnız İsa'nın değil, O'na tabi ve itaatkâr olan her kulun sanki babası gibidir. İslamiyet'te bu, Allah'ın eğitici yani '*mürebbi*' vechesini yansıtan '*Rabb*' ismiyle ifade edilmektedir. Şu halde, semantik olarak Hristiyanlıktaki Semavi Baba, yerine göre Allah ya da Rabb olarak anlaşılmalıdır.³⁶⁷

Sinoptik İncillerdeki Oğul'un Baba ile olan bağıntısı, maddi bir zürriyete tekabül eden ya da böyle bir zürriyeti ima eden bir bağıntı olmamasına karşılık,³⁶⁸ Yuhanna İncilinde durum farklıdır.³⁶⁹ Yuhanna Hız. İsa'yı, kendisini Gönderen'in iradesini gerçekleştirmek üzere Sema'dan nüzul etmiş ilahi bir varlık olarak takdim etmektedir. (Yuh XVI, 28) "O'nu kan da şehvet de bir insanın arzusu da doğurmadı, aksine O'nu Allah doğurdu. (Yuh I, 13) Bu, görüldüğü gibi Hız. İsa'nın Cenab-ı Hakk'ın mecazi manada değil, fakat şeceresi itibariyle gerçek Tek Oğlu olduğunun iddiasıdır...³⁷⁰

Yuhanna İncili'ndeki bu İsa telakkisi, Allah'ın kulu olan İsa'yı, ete-kemiğe bürünmüş Allah olarak ilahlaştıran ve böylece Sinoptik İncilleri de yalanlayan bir anlayış

³⁶⁶ "Dikkat edilmesi gereken bir başka nokta da Resullerin İşleri'nde Petrus'un ağzından Hız. İsa'nın Allah'ın oğlu olarak değil de Allah'ın kulu olarak takdim edilmekte olduğudur." (Resullerin İşleri III, 13,26; IV, 27-30) Özemre, Toma'ya Göre İncil Ya da Hız. İsa'nın 114 Hadisi, s. 27

³⁶⁷ Bk., Özemre, a.g.e., s. 26-27

³⁶⁸ Özemre, a.g.e., s. 122

³⁶⁹ "İkinci yüzyılda yazılmış olan Aziz Yuhanna'nın İncilinde geniş bir şekilde kabul görmemiş olarak bazı gelişmeler söz konusuydu: İsa şimdi '*biricik oğlunu verdi*' (Yuhanna III, 16) ayetindeki gibi oğul olarak adlandırılıyordu ki bu, Aziz Yuhanna'nın İlk Mektubu dışında hiçbir yerde kullanılmıyordu, fakat burada da O, hala babadan farklıydı. O sadece insan suretindeki Logos (Kelam) veya 'tanrısal dinamik' olan kelime, Tanrı tarafından kendisine vahyedilen aktif aracıydı. *Tanrısal Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Tanrı neyse Tanrısal Söz O'ydu.* (Yuhanna I, 1-5, 14) ifadesi ve Tomas'ın İsa'yı *Rabbim ve Tanrım diye yanıt verdi.* (Yuhanna XX, 28) diye anlatması ve İsa'nın kendisi için söylediği varsayılan: *Beni görmüş olan Babayı görmüştür.* (Yuhanna XIV, 9) ifadeleri sebebiyle, henüz kendisi Tanrı olarak anlaşılmıyordu. Bu nedenle bu İncil'de İsa Tanrı'ya şöyle seslenir: *Çünkü sen beni dünyanın kuruluşundan önce sevdin.* (Yuhanna XVII, 24) Burada da O'nun sözlerindeki fark hala gözlenebilmektedir: *Sonsuz yaşam seni, tek gerçek Tanrı'yı ve göndermiş olduğun İsa Mesih'i bilmeleridir.* (Yuhanna XVII, 3) *Ben, benim Tanrım ve sizin Tanrı'nıza yükselirim ve Ben kendi kendime hiçbir şey yapamam.* (Yuhanna V, 30) (Sonraları) Helenleşmiş Mısır Yahudisi Philo'nun felsefesi sebebiyle, Aziz Yuhanna'nın İncili yazarı tarafından uyarlanan Logos teorisinin yavaş yavaş kabul edilmesi, İsa Mesih'in Tanrı ile benzerliğinin kurulması yolunda büyük mesafe kat edilmesine ve Rabbimizin doğasının tanımının ilk yüzyıl Hristiyanlarınkinden uzaklaşmasına neden oldu. Gerçekte putperest düşünce o dönemde Hristiyanlık üzerinde etki etmeye başlamıştı ve kesinlikle Logos düşüncesinin kendisi, Yahudilik içine erken dönemlerde giren putperest bir düşüneydi." Weigall, Hristiyanlığımızdaki Putperestlik, s. 99-100

³⁷⁰ Özemre, a.g.e., s. 28

sergilemektedir. Fakat sonunda bütün kiliseye hâkim olmayı başarmış olan da işte bu kristoloji yani İsa teolojisidir.³⁷¹

Yuhanna İncili, daha sonraları III. Yüzyılda filiz vermeye başlayacak, 325 ve 381 yıllarındaki İznik ve İstanbul konsillerinde ifadesini bulacak ve 382 tarihli ökümenik (bütün Hristiyanları ilgilendirir özellikle) olmayan Roma konsilinde de resmen Hristiyan itikadının çekirdeği olarak tescil edilecek olan Teslis Akidesi'nin yani Kendi'ni Baba, Oğul ve Ruhü'l-Kuds olarak üç ayrı şahısta tecelli ettiren tek bir ilaha imanın tohumlarını da taşımaktadır.³⁷²

Bugün için onların cephesinden bakıldığında, Batının pozitivist ve materyalist entelektüelleri ve onların bütün Batıyı çepeçevre kuşatan çevreleri bile, Teslise dayanan Katolik imanını benimseme durumunda değildir.³⁷³ Öyleyse bugün Batı kilisesinden beklenen, kendisini doktriner yönden yenilemesi ve ıslah etmesidir. *Doktriner yönden kilisenin ıslahı demek, iki bin yıllık bir tarih içinden Hz. İsa'ya ait olanın çekip çıkarılması ve bu süre zarfında ona ilave edilen her şeyin ondan atılması anlamına gelmektedir.* Bu problem çözülemediği ölçüde Hristiyan dünyasının dini problemleri, sosyal ve politik gelişmelere nispetle ters yönde gelişme gösterecek, dini kriz Batı dünyasının temel problemi olmaya devam edecektir.³⁷⁴

B) İslam Dünyasında Sembolizm

Helenistik dönemde, Grek düşüncesiyle iç içe girerek yepyeni bir şekil kazanmış olan Hristiyan teolojisine dair tartışma konuları, Grek felsefesinden yapılan tercümelerden daha önce Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki sözlü tartışmalarla gündeme gelmiştir.³⁷⁵ Büyük bir bölümü Grek diliyle yapılmış olan bu tartışmalara dair ürünlerden çok azı Arapçaya

³⁷¹ Özemre, Toma'ya Göre İncil Ya da Hz. İsa'nın 114 Hadisi, s. 28–29

³⁷² Özemre, a.g.e., s. 35; Ayrıca bk., Weigall, Hristiyanlığımızdaki Putperestlik, s. 101-102

³⁷³ “Özellikle XVIII. Asırda, gittikçe gelişen bir rasyonalizm tarafından Hristiyan imanına hücum edilmiştir. Bilhassa XX. Yüzyılda, büyük dünya krizleri bilinçlenmeyi tahrik etmiş, Kitab-ı Mukaddes'i daha bilinçli okumaya ve Hristiyanlık dünyasının genel anlamda unutulmuş kaynaklarını yeniden keşfetmeye sevk etmiştir.” Bk., Besnard, Katolik Mezhebi, Hristiyan İlahiyatı, s. 142-145; “Ortodoks Hristiyanlar, başlangıcı olmayan ve Tanrı Baba ile bir ve eşit Tanrı Oğul olan İsa'nın, sonsuz kişiliğinin veya Mabut özelliğinin, özgün bir şekilde insan suretine girmiş hali olduğuna inanmayı şart koşarlar. Kişisel olarak ben kelimelerle ifade edilenden daha kolay bir şekilde değerlendirilen, sezgi yolu değerlendirmeyle, böyle kesin bir tanım yapmaktan kaçınmayı tercih ederim. Tarihsel İsa'nın öğretileri ve O'nun zihninin işleyişi, tamamen bizim Tanrı kavrayışımızın ahlaki ve manevi olarak yerine getirilmesi için çalıştı ve bu nedenle Rabbimiz düşünsel tanrı olarak kabul edilebilir.” Weigall, Hristiyanlığımızdaki Putperestlik, s. 102–103

³⁷⁴ Bk., Aydın, Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili, s. 98

³⁷⁵ “Helenistik düşünceden İslam dünyasına intikal eden teolojik sorunların başında Tanrı'nın zâtı, sıfatları ve fiilleriyle ilgili problemler geliyordu.” Karlığa, Bekir, Grek Düşüncesinin İslam Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikri Eğilimler, İslam, Gelenek ve Yenileşme, İSAM Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 1996, s. 52

tercüme edilirken, önemli bir bölümü Müslümanların hâkimiyeti altına giren Hristiyanlar tarafından İslam’a reddiye olmak üzere yazılan metinler halinde, bir bölümü de Hristiyan yazarlar tarafından Müslümanlarla yapılan sözlü tartışmalarda dile getirilen apolojetik (savunmacı) görüşler şeklinde ifade ediliyordu.³⁷⁶ Bu durum göz önüne alındığında, Süryanice ve Yunancadan Arapçaya yapılan tercümelerin VIII. Yüzyılda başladığını söylemek mümkündür.³⁷⁷

Grek düşüncesinin ikinci nüfuz alanı ise, doğrudan doğruya Grekçeden Arapçaya yapılan tercümeler olmuştur. Bilindiği gibi, İslam dünyasında ilk tercüme faaliyeti Emevi prenslerinden Halid b. Yezid (V. 704 h.) zamanında başladı.³⁷⁸ Bununla beraber güvenilir ilk felsefi çeviriler, Abbasi halifesi Mansur (754–73) döneminde, Kategoriler, Hermeneutica ve I. Analitikler’den müteşekkil çalışmaları muhtemelen Pehleviceden aktaran büyük edebiyat yazarı Abdullah b. Mukaffa (V. 759 h.) veya oğlu Muhammed’e atfedilmektedir.³⁷⁹ Ancak gerçek anlamda tercüme hareketi, Harun Reşid’in (786–809) ikinci oğlu Halife Me’mun (813–833) zamanında başlayacaktır. Me’mun felsefe, bilim ve tıp alanlarında Yunanca ve Yabancı eserlerin çeviri işine resmiyet kazandırmıştır. O, bir çeviri enstitüsü ve kütüphanesi olarak hizmet görmesi için Bağdat’ta 830 yılında Hikmet Evi’ni (Beytü’l-Hikme) kurmuştur.³⁸⁰

Me’mun döneminde, Abbasi halifeliğinin egemenliği altında yaşayan Harran paganları, Müslümanlara Greklerin pek çok bilgi ve hikmetlerini öğretmişlerdir. Bunların çoğu fizikçi, astronomi bilgini, matematikçi, geometrici ve filozof olarak önemli mevkiler ve statüler elde etmişlerdi. Bu kimselerin Me’mun ile karşılaşmaları sonucu felsefe dine dönüşüp, Arapça konuşan Harranlı ve Bağdatlı bilginler aracılığıyla İslam düşüncesine sirayet etmiştir.

Böylece Hermetik literatür,³⁸¹ Harran ve Bağdat gibi önemli iki bilim merkezinden, Hicri II. Asır gibi ilk zamanlardan itibaren İslam dünyasına yayılmıştır.³⁸²

³⁷⁶ Karlığa, *Grek Düşüncesinin İslam Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikri Eğilimler*, s. 46

³⁷⁷ Bk., Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev., Filiz, Şahin, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 20

³⁷⁸ Karlığa, a.g.e., s. 46

³⁷⁹ Fahri, a.g.e., s. 20

³⁸⁰ Bk., Fahri, a.g.e., s. 20-21; Karlığa, a.g.e., s. 46-47

³⁸¹ “Hermetik: Mühim Yunan kaynaklarından birisi, dini-felsefi makalelerden oluşan ve yaklaşık olarak I-III. Hristiyan asırlarında İskenderiye’deki Yunan devrinin son dönemlerinin takipçileri tarafından yazılan Hermetica veya Corpus Hermeticum olarak bilinen mecmuadır. Bu eserlerin, Hristiyan ruhi hayatının şekillenmesinde

Hermetik literatür zamanla Müslümanlar arasında o derece yaygınlaşmış ki, Müslüman düşünürlerin kalbine Hermetik Yazılar diye bilinen felsefi-dini düşüncelerin karışımından daha fazla tesir eden başka bir kaynak yoktur dense, herhalde abartılmış olmaz.³⁸³ Artık pek çok Müslüman düşünür, kendisini, İslami inançlar ile Grek felsefesi adı altında kendisini ulaşan rasyonel spekülasyonları uzlaştırma göreviyle sorumlu tutmuştur.³⁸⁴

Sözgelimi, sistematik teoloji diye bilinen, karşıt inanç veya fiilleri kökten çürüttüğü kadar, Şari' tarafından tanımlanan inanç ve eylemleri rasyonel söyleme başvurmak suretiyle destekleyici bir sanat olarak tanımlayabileceğimiz kelim ilmi,³⁸⁵ X. Yüzyılda Mutezile hareketinin yükselişle ilişkilendirilse bile, asıl entelektüel hızını Yunan felsefesinden almış, kısmen Hristiyan teolojisiyle temasa geçmiş, siyasi motivasyonunu Abbasi halifesi Me'mun ve onun yakın ardıllarının himayeleri ve gayretli desteklerinden devşirmiştir.³⁸⁶

Yakın tarihimiz açısından bakıldığında ise,³⁸⁷ işin en enteresan tarafı, Batıda kullanılan hermenötik yöntemin Kur'an ve Sünnete uygulanması önerisine öncülük edenlerin, yine Batılı akademisyenler olmasıdır.³⁸⁸ Örneğin, Alfred Guilleme şöyle der: "Her Müslüman biliyor ki, Kur'an'ın çoğu Muhammed'in hayatında belirli olaylar ve problemler üzerine inmiştir. Ama

büyük tesiri olmuştur. Bir ölçüde de, tasavvufi ve felsefi İslam akılcılığının şekillenmesinde tesirleri olmuştur." Afifi, İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler, s. 353

³⁸² Afifi, a.g.e., s. 111, 114; "Hicretin III. Asrında yani miladi IX. Yüzyılda İslam medeniyeti, ilahiyatı, felsefesi ve bilimi büyük oranda Helen medeniyetinin etkisine girdi. Arapların Aristo felsefesini özümsemesi Porphyry ve Proclus'un Yeni Eflatuncu şerhleri yoluyla gerçekleşti." Ahmed, Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları s. 172

³⁸³ Bk., Afifi, İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler, s. 110

³⁸⁴ Bk., Afifi, a.g.e., s. 109; "IX. Yüzyılda, İslam'da sistematik felsefi yazı geleneğini tümüyle resmen başlatan Ebu Yusuf Yakup el-Kindi (Ö. 866) de, Akımo'lu Thomas (Ö. 1274) gibi akıl ve iman, felsefe ve dinin uzlaştırılmaz olduğuna inanmıyordu. Vahiy yoluyla insanoğluna bahşedilen daha yüksek bir ilahi hikmet, felsefeyle ters düşmemiş, aksine daha çok onu desteklemiş, takviye etmiştir." Fahri, İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, s. 41, 49

³⁸⁵ Bk., Fahri, a.g.e., s. 63

³⁸⁶ Fahri, a.g.e., s. 89

³⁸⁷ İslam Dünyasının Batı karşısındaki konumunun ciddi manada sorgulanmaya başlandığı on dokuzuncu yüzyılda, yeni arayışlar gündeme geldi. Müslümanlar, Kuran ve Sünneti algılayış biçimlerini yeniden incelemeye aldılar. Bu aşamada klasik Tefsir Usulüne karşı, Batı aklının icat ettiği yeni anlayış usulleri benimsendi. Yirminci yüzyılın eşiğine gelindiğinde ise, bu usullerin okullaşma süreci başladı. Kendi içlerinde farklılık arz eden bu usullerin ortak buluşma noktası, hepsinin Batı'ya ve Onun değerlerine karşı, Batının anlayış usullerini kabullenen ve söz konusu usulleri uygulamayı fazilet sayan bir gündeme sahip olmalarıydı. Bk., Yıldız, Recep, Tarihselcilik, <http://www.inkisaf.net/modules/articles/article.php?id=25>, 15.08.2005

³⁸⁸ Hermenötik ve tarihselcilik, gerçekte kilisenin skolastik müktesebatını insanileştirmek için doğan bir anlayış tarzıdır. Söz konusu yöntemler, Yahudilik ve Hristiyanlık kültürü içinde oluşum sürecini tamamlayınca, oryantalistler tarafından İslam dünyasına taşındı ve Kur'an'a tatbik edildi. Kur'an'ın vahiy olduğunu kabul etmeyen Oryantalizm, tarihselci anlayış çerçevesinde ayetlerin evrensel duruşlarını reddetti. Onlara göre, Kuran-ı Kerim belli bir tarihliliğe sahipti ve yalnız o bağlamda ele alınmalıydı. Bk., Yıldız, Tarihselcilik, <http://www.inkisaf.net/modules/articles/article.php?id=25>, 15.08.2005; "Tarihselciliği Hristiyanlığa uygulayan müsteşrikler, aynı şeyi önce hadislere ve ardından Kur'an-ı Kerim'e uygulama gayretleri içerisine girdiler." Bk., Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, Esra Yayınları, s. 293

İslam'ın getirdiği ve miladi VII. Asrın şartlarına göre inen emirler, yasaklar ve mekruhlarla, sonra gelecek milyonların hayatını idare etmenin amaçlandığını kim kabul eder?”³⁸⁹ Rudi Paret ise şu iddiada bulunur: “Kur'an'ın lafız olarak vahyedildiği ve vahyin mutlak değişmezliği ilkesinden vazgeçip, Kur'an'ın önerdiği yaşama düzeninin Muhammed'in kendi çağına hitap ettiği, yani zamana bağlı olduğu ve sonraki gelişmeler tarafından aşıldığı kabul edilmelidir.”³⁹⁰ Paret, görüşlerine devamla şöyle der: “Esasen Kur'ân, Müslümanların çağdaşlıkla kucaklaşmalarını onaylamamaktadır. Zira Kur'an'ın dünyası bambaşka ve tarihin çok gerilerinde bir yerdedir. Müslümanların onun evrenselliğine olan inançları gereği, çağdaş yaşam ile olan sorunlarını çözmede de yine ona başvurmaları ise, esasen ona üstesinden gelemeyeceği bir yük yüklemekten başka bir şey değildir.”³⁹¹

Görüldüğü üzere R. Paret, Kur'an'ın dünyasının, tarihin çok gerilerinde kaldığını, onun önerdiği yaşam tarzının Hz. Peygamber'in çağına hitap ettiğini ve de sonraki gelişmeler tarafından aşıldığını açık bir şekilde iddia etmektedir.³⁹²

Batıda geliştiği şekliyle, yine Batılı akademisyenler tarafından Kur'an ve Sünnete uygulanan tarihselci-hermeneütik yöntem, çok geçmeden Müslüman araştırmacılar tarafından da benimsenerek uygulama sahasına kondu. Örneğin R. Paret'in çalışmalarından övgüyle bahseden ve istifadeye elverişli bir çalışma olarak tavsiye eden Fazlur Rahman,³⁹³ şöyle der: “*Değişme ilkesine*³⁹⁴ gelişigüzel bir sınır çizilmeyeceğine göre, bu ilke Kur'an'ın özel

³⁸⁹ Bk., Yiğit, Hermeneutik Yöntem Ve Usul-İ Fıkıhın Kat'i-Zanni Diyalektiği, s. 136-138; “Batılı yazarların İslam dünyası için bir kusur olarak gördüğü tarihselci bakış-hermeneutik eksikliği kısa bir süre sonra İslam dünyasında yankı buldu. Fazlur Rahman, Roger Garaudy, Muhammed Arkoun gibi yazarlar, bu eleştirilerde gerçek payının olduğunu kabul ederek bu doğrultuda fikri faaliyetlerde bulundular.” Yiğit, a.g.m., s. 136-138

³⁹⁰ Bk., Paret, Kur'an Üzerine Makaleler, s. 18, 114

³⁹¹ Paret, a.g.e., s. 17

³⁹² “Tefsirü'l Hadis müellifi M. İzzet Derveze, konuyla ilgili olmak üzere Maide Suresinin 15. ve 16. ayetlerinin tefsirinde şunları söylemektedir: “*Ey Kitap Ehli, elçimiz size geldi, kitaptan gizlediğiniz şeylerin çoğunu size açıklıyor, çoğundan da geçiyor. Gerçekten size Allah'tan bir nur ve apaçık bir kitap geldi.*” Görülüyor ki, burada Rasulullah'ın onlara (Ehl-i Kitab'a) gönderilmiş olduğunu ifade etmesi ve mesajında daha çok genele yönelik olması bakımından bu ayetler son derece nettirler...Tuhaf olan hususlardan biri de şudur ki, bu ayette bu kadar netlik ve açıklık olsun da, sonra bazı müsteşrikler durup dururken, Kur'an'da olan nassların, Hz. Peygamber'in risaletinin, Arapların dışında diğer milletlere ve dinlere yönelik evrensel olduğuna delalet etmediği görüşünde ısrar etsinler” Bk., Derveze, Et-Tefsiru'l-Hadis I-VII C, VII, 58

³⁹³ Bk., Paret, a.g.e., s. 20 dpn. 7; Soysaldı, Kur'an'ı Anlama Metodolojisi, s. 163-164; Kuran'ın, Hz. Rasulullah'ın (s.a.s.) yaşadığı miladi yedinci asra yönelik ilahi bir müdahale olduğunu ve mevcut hükümleri ile bu günün insanına hitap etmediğini iddia eden tarihselciler içerisinde Fazlurrahman, Mısırlı felsefe hocası Hasan Hanefi, Nasr Hamid Ebu Zeyd, Cezayirli Muhammed Arkoun, Fransız Roger Garaudy ve Muhammed Abid el Cabiri gibi tanınmış büyük düşünürler önemli bir yer tutmaktadır. Bk., Yıldız, Tarihselcilik, <http://www.inkisaf.net/modules/articles/article.php?id=25>, 15.08.2005

³⁹⁴ “İlahi emri, yedinci yüzyıl Arabistan'ının çevresel durumu ile ebedi kelim arasındaki ilişkiden ibaret gören Fazlur Rahman, çevresel durumun *değişmeye* maruz kaldığı gerçeğinden hareketle İlahi emirlerin de *değişeceğini* iddia eder. Buna kanıt olarak da ashop tarafından şiddetle karşı konulmasına rağmen Hz. Ömer'in Kuran'daki bazı içtimai konularda köklü değişiklikler yapmış olmasını gösterir. Hâlbuki Hz. Ömer'in (r.a.)

hükümlerine göre genişletilebilir. Maksat, manevi ve ahlaki hayatımızın temelini, Kur'an ilkelerine göre oluşturmak ise, özel bir sosyal hadise ile özel bir çözümün şekli ezeli ve ebedi olamaz.”³⁹⁵

Ancak biz burada, yakın tarihimizdeki isimleri ve görüşleri ele almaktan çok, söz konusu görüşler için kısmî de olsa hazır bir nevi tarihsel malzeme sunan İslam tarihindeki belli başlı ekolleri ve sahip oldukları görüşleri değerlendirmek istiyoruz. Şimdi bu ekollerin görüşlerine bir göz atalım.

1. Mutezile'nin Sembolik Dil Anlayışı Konusundaki Tutumu

İslam tarihinde, dinin aklileştirilmesi deneyiminin en belirgin temsilcileri olarak VIII. yüzyılda karşımıza çıkan Mutezile,³⁹⁶ İslam akaidini felsefi olarak aklın önderliğinde izah edip temellendirmeye çalışan ilk müslümanlar olarak kabul edilir.³⁹⁷ Dini aklileştirme ve dinin temel görüşlerini ilk defa felsefi olarak ele alma hamlesi, düşünce tarihimiz açısından

icthatları incelendiğinde görülecektir ki, onların özünde -hükümlerin illetleri çerçevesinde- toplumsal faydayı temin ve zararı def etme vardır. Bu ise fıkıhın esasıdır. Bundan dolayıdır ki Hz Ömer, (r.a.) uygulamanın şartları tahakkuk etmeyip hükmün illeti ortadan kalktığında, ya da hükmün uygulanmasıyla cemiyet adına bir zarar oluştuğunda o zararı def etme gayesiyle bazı hükümleri *geçici* olarak tatbik etmemiştir. Bu doğrudur. Fakat bunu yaparken bir başka nassla amel etmiştir. Fazlurrahman'ın zannettiği gibi ne olursa olsun değişim mantığı ile ayetlerin açık anlamlarını kendi görüşü ile değiştirmemiştir. Zaten böyle bir ameliye içerisinde olmasına ne Kur'an'ı Kerim ne de Hz. Ömer'in (r.a.) imanı müsaade eder. Yazarın değişim projesine delil gösterdiği Hz Ömer'in (r.a.) icthatlarını, bir örnek üzerinde tahlil ederek gerçekte akla değil fıkıhın esas kaynaklarına dayandıklarını ispat etmeye çalışalım: Bilindiği gibi -kesilmesine dair ayet olmasına rağmen- Hz Ömer, (r.a.) aşırı kıtlık yılında hırsızın elini kesme hükmünü durdurmuştur. Nitekim Müzeyne'den bir adamın devesini çalan Hatıb b. Beltea'nın kölelerine sirkat haddini (el kesme cezasını) tatbik etmemiştir. Bunun temelinde ise, Hz Ömer'in (r.a.) hükmün illeti, hikmeti ve uygulama şartlarını etrafı bir şekilde idrak etmesi yatmaktadır. Gerçekte hırsızlık, başkasının malına tecavüz etmek olduğundan aşağılık bir suçtur. Bu yüzden onu ortadan kaldırmak için el kesme cezası uygun bir cezadır. Fakat hırsızlığın el kesmeyi gerektirir bir suç olması birçok şartın gerçekleşmesine bağlıdır. Bunlardan bir tanesi de zaruret halinin olmamasıdır. Çünkü “Zaruretler haramları mübah kılarlar.” Zenginin fakiri doyurmadığı, insanların aç kaldığı, aşırı derecede kıtlığın hâkim olduğu bir zamanda yapılan hırsızlık el kesmeyi gerektiren bir ceza olmaktan ziyade, haram olmasına rağmen zaruret halinde mubaha dönüşen ameliyeler kabilinden olur. Dolayısıyla böyle bir durumda hırsıza el kesme cezası uygulanmaz.” Yıldız, Tarihselcilik, <http://www.inkisaf.net/modules/articles/article.php?id=25>, 15.08.2005

³⁹⁵ Bk., Soysaldı, Kur'an'ı Anlama Metodolojisi, s. 164; Ayrıntılı bilgi için bk., Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, s. 24, 104–106; “Kur'an'ın ihtiva ettiği hükümleri küllî ve cüz'î olmak üzere iki kategoriye ayıran Fazlur Rahman, küllî diye isimlendirdiği ve sayılarının oldukça sınırlı olduğunu söylediği genel hükümleri, zaman üstü bir duruşla tahlil eder. Buna mukabil siyaset, hukuk, ekonomi gibi cüz'î/tikel kabul ettiği hükümleri ise tarihsel olarak görür. Ona göre, tikel hükümler ancak gayelerinden genel hükümler çıkarılarak işlevsellik kazanabilirler. *İktisat, hukuk ve siyasetle ilgili hükümleri yöresel ve dolayısıyla tarihsel kabul eden Fazlur Rahman, onlara modern zaman içinde uygulama alanları bulamaz.* Ona göre, hukukla ilgili ayetler, indikleri cemiyetin özelliklerini taşımaktadırlar. Örneğin; savaş ve barışla ilgili bütün ayetlerde, yedinci asır Hicaz Yarımadasının etkileri görülmektedir. Bu tür yöresel ayetler, ancak dolaylı hukuk referansı olabilirler. Evrensel olan ayetler ise, oldukça sınırlıdır. Onlarla iktifa etmek hayatın önünü tıkar. Müslümanların modern zamanla birlikteliklerini tesis etmeleri, birçok hükme kaynaklık edebilecek ilkeler tespit etmelerine bağlıdır.” Bk., Yıldız, Tarihselcilik, <http://www.inkisaf.net/modules/articles/article.php?id=25>, 15.08.2005; Ayrıca bk., Soysaldı, a.g.e., s. 164-165

³⁹⁶ Bk., Demir, Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları, s. 72

³⁹⁷ Afifi, İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler, s. 38

gerek olumlu gerekse olumsuz yönleriyle önemli bir kırılma noktasıdır. Bu yüzden Mutezilenin ortaya çıkış sürecini ve etkilerini bir ölçüde hatırlamak, sembolizmin İslam dünyasındaki gelişim süreci açısından önemlidir. Çünkü bunlar, belli oranda paralel olarak gelişen olaylardır.

Mutezileye bu ismin hangi sebeple verildiği hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu konudaki en yaygın kanaat, devrin en büyük âlimi sayılan Hasan el-Basrî (V. 110/728) ile Mutezilenin kurucusu Vâsıl b. Ata (V. 131/748) arasında geçen şu olaya dayanmaktadır: Hasan el-Basrî Basra camiinde ders verirken bir adam gelir ve büyük günah işleyen, bazıları (Haricîler) tarafından kâfir olarak vasıflandırıldığını, günahın imana zarar vermeyeceğini iddia eden bazıları (Mürciîler) tarafından ise tekfir edilmeyip mü'min sayıldığını söyler ve bu mesele hakkında kendisinin hangi görüşte olduğunu sorar. Hasan el-Basrî henüz cevap vermeden, öğrencilerinden Vâsıl b. Ata ortaya atılır ve büyük günah işleyen kimsenin ne mü'min ne de kâfir olacağını, bilakis bu ikisi arasında bir yerde bulunacağını söyler. İşte bu hadiseden sonra Vâsıl b. Ata, Hasan el-Basrî'nin ilim meclisinden ayrılır ve arkadaşı Amr b. Ubeyd (V. 144/761) ile birlikte caminin başka bir köşesine çekilerek kendisi yeni bir ilim meclisi oluşturup görüşlerini anlatmaya baslar.³⁹⁸ Bunun üzerine Hasan el-Basrî, "Vâsıl bizden ayrıldı (Kad i'tezele anne'l-Vâsıl)" der. Böylece Vâsıl'ın önderliğini yaptığı bu gruba mu'tezile adı verilir.³⁹⁹

Daha geniş bir perspektiften bakıldığında, Mu'tezile'nin doğuşuna zemin hazırlayan önemli bir amilin de, İslâm tarihindeki fetihler olduğu görülür. Müslümanlar kısa bir zaman zarfında Arap Yarımadasını aşarak birçok ülkeyi fethettiler. Değişik kültür ve dinlere mensup olan bu ülkelerin ilhakı ile bir takım yeni problemler ortaya çıktı. Bu ülke halklarından İslam'ı kabul edenler yanında etmeyenler de vardı. Kabul etmeyenler, mensup oldukları dinlerin

³⁹⁸ Mu'tezile cereyanı Hicri birinci asrın sonlarıyla ikinci asrın başlarında Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in önderliğinde Basra'da ortaya çıktı. Mu'tezilî düşüncenin Basra'da ortaya çıkışından yaklaşık bir asır sonra Bîşr b. el-Mu'temir (V. 210/825) başkanlığında Bağdat Mu'tezile ekolü de teşekkül etti. Temel prensipleri itibariyle aynı görüşleri paylaştan bu iki ekol mensupları arasında teferruatla ilgili bir takım görüş farklılıkları da vardır. Vâsıl b. Ata, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (V. 235/850), İbrahim en-Nazzâm (V. 231/845), Ebu Ali el-Cübbâî (V. 303/916), el-Câhız (V. 225/869) gibi Mu'tezilîler Basra ekolüne; Bîşr b. el-Mu'temir, Sümame b. el-Esrâs (V. 213/828), el-Hayyat (V. 298/910) gibi Mu'tezilîler de Bağdat ekolüne mensuptur." Ayrıntılı bilgi için bk., Aydınlı, Mutezile Mezhebi, <http://www.enfal.de/orta08.htm>, 17.08.2005

³⁹⁹ Bk., Ebu Zehra, Muhammed, İslâm'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi, Çev.: Karakaya, Hasan-Aytekin, Kerim, Hisar Yayınevi, İstanbul 1983, s. 154; Aydınlı, Yaşar K., Mutezile Mezhebi, <http://www.enfal.de/orta08.htm>, 17.08.2005; Gölcük-Toprak, a.g.e., s. 40-41; "Mu'tezile mezhebi, kaynaklarda daha değişik isimlerle de anılmaktadır. Fiillerde irade ve ihtiyarı insana verip, insanı fiillerinin yaratıcısı kabul ettikleri için el-Kaderiyye; Ru'yetullah, Allah'ın sıfatları ve halk-ı Kur'an gibi meselelerde Cehm b. Safvan'ın görüşlerine katıldıkları için el-Cehmiyye, Allah'ın bazı sıfatlarını kabul etmedikleri için de Muattıla olarak zikredilmişlerdir. Fakat onlar bu isimleri kabul etmeyip, kendilerini Ehlu'l-Adl ve't-Tevhîd olarak vasıflandırmışlardır." Aydınlı, Mutezile Mezhebi, <http://www.enfal.de/orta08.htm>, 17.08.2005

savunmasını yaparken, kabul edenler de, eski kültürlerinin etkisinden tamamen kurtulamıyorlardı. Köklü bir geçmişe sahip olan Yahudilik, Hristiyanlık, Senevîye, Zerdüştlük gibi din ve görüşler, zaman içerisinde müesseseleşmiş ve belli bir savunma mekanizması da geliştirmişlerdi. Çok geçmeden Müslümanlarla tartışmaya dalan bu yabancı unsurlarla baş edebilmek için güçlü bir savunmaya ihtiyaç vardı. İşte bunu hisseden ve bu doğrultuda yöntem geliştirmeye çalışan ilk âlimler Mu'tezilîler olmuştur.⁴⁰⁰ Mu'tezile, yabancı kültürlerden de istifade ederek⁴⁰¹ İslâm düşüncesine Kelâm metodunu getirmiştir. Bu durum Mu'tezile'nin, Müslümanlar arasında zuhur eden yeni meselelere, yeni ve farklı bir bakış açısı getirdiğini göstermektedir.⁴⁰²

Mutezililerin tartışma metodları güçlü, delilleri sağlam, konuşmaları fasih ve açık, kendileri ise tahsil ettikleri ilimlerden ve yaptıkları tartışmalardan elde ettikleri büyük bir ikna gücüne sahiptiler. Öyle ki, müslüman olmayan bazı hasımları onlarla yaptıkları tartışmalardan sonra müslüman oluyorlardı. Söz konusu tartışmalardan bir-ikisini nakledelim. “Maniheizm”⁴⁰³ mezhebine mensup olan biriyle, bir Mutezili arasında şöyle bir tartışmanın geçtiği nakledilir:

“Maniheistler, doğru söylemenin yalan söylemeye zıt olduğunu, doğru söylemenin iyi olduğunu ve “Nur”dan geldiğini, yalan söylemenin ise kötü olduğunu ve “Karanlık”tan geldiğini iddia etmişlerdir. Bu sebeple Ebu Huzeyl'in talebesi İbrahim Nazzam, şunları sormuştur:

Nazzam – Söyleyin bakalım, bir insan tutar bir yalan söylerse, bu durumda yalancı kimdir?

⁴⁰⁰ Fetihleri müteakip, “Emeviler döneminin sonlarında ve Abbasilerin ilk zamanlarında Zındıklar çoğalmış, müslümanların arasına kalplerinde Farısların ve başkalarının dinlerinden kalıntılar taşıyanlar sızmış, bu kişiler müslümanlara karşı kin beslemiş, bazen yüzlerinden maskeyi kaldırmışlar, bazen de İslam kisvesine bürünerek, hiç kimse farkına varıp tedbir almadan zehirlerini saçmak için, kendilerine ait batıl inançları aşılamışlardır. Evet, zındıklardan birçoğu sinsice faaliyet gösterenlerdi. İslam için en büyük tehlikeyi bunlar meydana getiriyordu. Çünkü bazı insanlar bunlara aldanıyorlardı. Mutezile fırkası bunların karşısına dikildi, zındıkların, İslam'a karşı saldırıya geçtiklerini kabul ettikleri her alanda onlarla çarpıştılar. Daha sonra Mutezililer, kendilerini gizlemeyen dualist ve dehrilerle karşı karşıya gelmişlerdir. Liderleri Vasil, arkadaşlarını, zındıklarla savaşmaları için çeşitli şehirlere göndermiştir. Vasil'in bizzat kendisi de İslamı savunmaya girişmiştir.” Ebu Zehra, İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fikhi Mezhepler Tarihi, s. 174

⁴⁰¹ “Din ve felsefeyi, vahiy ve akli, hikmet ve kelâmı (logos) uzlaştırmaya teşebbüs eden Philon'un akılcı ve tevilci görüşlerinden izleyicileri aracılığı ile Mutezile'nin etkilenmiş olması mümkündür. Bununla birlikte her din ve toplum içinde bu tür farklılıkların olmasının normal olduğu, dolayısıyla mutlaka bir etkilenmeden söz etmenin gerekmediği, etkilenmenin nisbi olduğu da söylenebilir.” Güneş, İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass, s. 168–169

⁴⁰² Bk., Aydın, Mutezile Mezhebi, <http://www.enfal.de/orta08.htm>, 17.08.2005

⁴⁰³ “Hristiyanlıkla Mecusilik birleştirilerek ortaya çıkartılan Fars mezhebidir.” Ebu Zehra, İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fikhi Mezhepler Tarihi, s. 175

Maniheist – Yalancı olan karanlıktır.

Nazzam – Şayet yalan söyleyen kişi, daha sonra yalan söylediğine pişman olur da “Ben yalan söyledim, kötü bir şey yaptım” derse, bu takdirde yalan söyleyen kimdir?

Maniheist – (Susup kalmış, ne söyleyeceğini bilememiş.)

Nazzam – Eğer, “Ben yalan söyledim, kötü bir iş yaptım” sözünü, “Nur”un söylediğini zannediyorsanız “Nur” yalancı olmuş olur. Çünkü yalan söyleme onun tarafından meydana gelmedi ve onun ağzından çıkmadı. Buna ilaveten yalan söylemek bir kötülüktür. Bu takdirde, “Nur” tarafından bir kötülük meydana getirilmiş olur. Bu da sizin iddialarınızı yıkar. Eğer siz, “Ben yalan söyledim, kötü bir iş yaptım” diyenin “Karanlık” olduğunu kabul ediyorsanız, Karanlığın doğru söylemiş olduğu ortaya çıkar. Doğru söylemek bir iyiliktir. Bu takdirde Karanlıktan hem doğru söz, hem de yalan söz meydana gelmiş olur ki bu da sizin inancınıza göre birbirine zıt olan hayır ve şerrin birleşmesidir.”⁴⁰⁴

Yine, adı geçen Nazzam ile, her şeyden şüphe eden ve varlıkların bir gerçeği olduğunu inkar eden sofist Salih b. Abdulkuddus arasında şöyle bir muhavere geçtiği nakledilir:

“Adı geçen Salih’in bir çocuğu ölmüştü. Ebu Huzeyl Allaf, sofist arkadaşına gitti. Yanında henüz küçük bir çocuk olan Nazzam bulunuyordu. Ebu Huzeyl, sofist arkadaşının ölen çocuğuna yanıp yakıldığını görünce, oğluna acımana bir sebep göremiyorum. Bunun üzerine Salih, oğlum ‘Şükuk’ adlı kitabı okumadığı için ona acıyorum, dedi. Ebu Huzeyl, ‘Şükuk’ kitabının ne olduğunu sorunca, Salih, ‘Şükuk’ benim te’lif ettiğim bir kitaptır, onu okuyan var olan şeyler hakkında şüpheye düşer, neticede ona, bunlar yokmuş kanaati gelir, olmayan şeyler hakkında da şüpheye düşer, neticede ona, o şeylerin var oldukları kanaati gelir, dedi. Bunun üzerine Nazzam müdahale ederek şunları söyledi: Sen de oğlunun ölmesinden şüphe et, ölmüş olsa dahi onun ölmemiş kabul et, yine sen, oğlunun bu kitabı okuduğunda şüphe et, her ne kadar onu okumadıysa da sen, onu okuduğu kanaatine var.”⁴⁰⁵

Bu örneklerden anlaşılıyor ki, büyük bir araştırma ile zındıkları takibe almak söz konusudur, ayrıca Mutezililerle tartışanların bütün yolları kesilmektedir. Yine anlaşılıyor ki, Mutezililer, ufuklarını geniş tutmuşlardır, dolayısıyla kendileriyle mücadele eden gayr-ı

⁴⁰⁴ Ebu Zehra, İslam’da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi, s. 175–176

⁴⁰⁵ Ebu Zehra, a.g.e.,s. 176

müslimlerle veya yanlışlarını düzeltmek istedikleri sapıklarla iyi ilişkiler kurmayı bilmişlerdir.

Mu'tezilî düşüncenin temel esprisine gelince, amaç, *İslâm akaidini aklî tefekkür zeminine oturtmak ve akılla çatıştığı anda nassı aklın istekleri doğrultusunda tevil etmektir.*⁴⁰⁶ Buna göre naklin yeterince açık olmadığı veya açık olsa bile akılla çatıştığının varsayıldığı ve önceki İslâm âlimlerinin susmayı tercih ettiği konularda, tek otorite olarak akıl kabul edilir ve nakil te'vil edilir. Selefiyenin eleştirdiği bu yeni yaklaşım tarzının adı Kelâmî metottur. Mu'tezilîler, benimsemiş oldukları bu metot ile akideleri kendilerine has bir üslupla değerlendirip, kimi zaman selefiyye öğretisinin dışında farklı kanaatlere ulaştılar. Bu yeni ve farklı kanaatleriyle oluşturdukları doktrinin esasını teşkil eden ve Mutezile bilginlerinin geneli tarafından benimsenen beş temel prensip (el-usûlü'l-hamse) vardır.⁴⁰⁷

1. *Tevhid*: Bu ilke, Mu'tezile'nin özünü ve görüşlerinin esasını oluşturmaktadır. Sadece Mu'tezile'ye göre değil, bütün İslâm mezheplerine göre çok önemli bir prensip olan tevhid ilkesi, *"Allah birdir, eşi ve benzeri yoktur, ezeli ve ebedîdir"* anlamına gelir. Bu konuda Mu'tezile'yi diğerlerinden ayıran husus, *Allah'ın sıfatlarına* dair tartışmalarda ortaya çıkmaktadır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın birliği, O'nu, insan beyninin tasavvur edebileceği her türlü sıfattan tenzih etmeyi gerektirir. Allah'ın bir ve kâdîm olması, O'na mahsus bir sıfattır. Bunun dışındaki sıfatlar, Allah'ın zatından ayrı düşünülebilen şeyler olmayıp, zatının kendindendir. Buna göre Allah (c.c.) için *"âlim, semî, basîr"*dir, denilebilir; *dolayısıyla Allah zatıyla âlim, zatıyla kâdîr ve zatıyla diridir, başka bir ilim, kudret ve hayat sıfatıyla değil.*⁴⁰⁸ Öyleyse "O'nun ilim, semi, basar vb. sıfatları vardır" denilemez.⁴⁰⁹ Çünkü ikinci varsayıma göre, Allah'ın sıfatları da zatı gibi kadîm olacağı ve birden fazla kadîm kabul edilmiş olacağından dolayı, bu anlayış tevhid esasına aykırı düşmektedir. Onlara göre "Allah âlimdir" demek doğru; "Allah ilim sahibidir" demek ise yanlıştır. Çünkü ilim, sem', basar gibi sıfatların

⁴⁰⁶ Bk., Aydınli, Mutezile Mezhebi, <http://www.enfal.de/orta08.htm>, 17.08.2005

⁴⁰⁷ Bk., Bedevî, Abdurrahman Bedevî, Mezâhibu'l-İslamiyyîn, Daru'l-İlim, II. Baskı, Beyrut 1979, I, 55

⁴⁰⁸ Bk., Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn), Çev.: Dalkılıç, Mehmet-Aydın, Ömer, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005, s. 160; Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdi'l-Kerîm eş-Şehristanî, (V. 548 H.), el-Milel ve'n-Nihal, Tashih ve ta'lik: Ahmed Fehmî Muhammed, Darü's-Sürûr, Beyrut-Lübnan, 1368/1948, I, 58, 61

⁴⁰⁹ Mutezilenin ilim, kudret ve benzeri sıfatlar hakkındaki farklı görüşleri için bk., Eş'arî, İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn), s. 174

kabulü, kadim varlıkların çokluğuna (taaddüd-ü kudemâ) delâlet eder. Hâlbuki tek kadim varlık vardır. O da Allah'tır.⁴¹⁰

Allah'ın birliği akidesini müdafaa etmek gayesiyle Kelam sıfatı dâhil, ilahi sıfatları Allah'ın zatı ile aynileştiren Mutezile, logosun (İsa'nın) Allah'ın bir *parçası/oğlu* olduğu iddiasıyla Teslis doktrinini savunan Hristiyan kelamcılarının tezleri karşısında susmayı tercih eden âlimlerden farklı olarak, Allah-Kelam ilişkisini masaya yatırmışlardır. Hristiyanlar'ın Müslümanlara karşı geliştirdikleri temel tez, Kur'an'da da Allah'ın Kelimesi/Kelamı olarak tanımlanan İsa Mesih (a.s.)'in Allah'la niteliksel bir bağı olduğu (oğulluk) iddiasıydı. Bu tartışma bağlamında Mutezile âlimleri, İlahî Kelam'ın Allah'ın bir parçası olamayacağını söylemek suretiyle, teslis şüphesini gidermek istemişlerdir. Mu'tezile'nin Allah-kelam ilişkisi arasındaki ayırma vurgu yapması, Tevhid akidesini korumaya yönelik bir çaba mahiyetindedir. Ancak burada, bir yandan *ilahi sıfat* ile *zat* aynileştirilirken, bir yandan da Allah-kelam ilişkisi arasında ayırma gidilmesi bir çelişki gibi görülmektedir.

Tevhid prensibi gereği, “*Allah'ın ilim, semî, basar vb. sıfatları vardır*” denilemez; şeklinde bir anlayış sergilemeleri, Mutezilenin sıfatlar konusunda ifrata varan bir sembolizm algısıyla meseleye yaklaştıklarını göstermektedir.⁴¹¹

2. *Adalet (el-Adl)*: Mu'tezile'ye göre, insan tamamen hür bir iradeye sahiptir ve kendi fiilinin yaratıcısıdır. İnsana bir işi yapıp yapmama kudretini veren Allah (c.c.)ın, kulun fiillerinde herhangi bir müdahalesi söz konusu değildir. Öyleyse insan, fiillerinin yegâne sorumlusudur. Yapmış olduğu iyilik de kötülük de kendisine aittir. Bu nedenle yapmış olduğu iyi amellere karşı mükâfat, kötü amellere karşı da ceza görecektir. Eğer kulun fiillerinde Allah'ın bir müdahalesi olsaydı, o zaman kul yapmış olduğu fiillerden mesul olmazdı.⁴¹²

Ayrıca insanın ahirette sorumlu tutulması, tam bir hareket hürriyetine sahip olmasına bağlıdır. Bir kimseye ihtiyarı olmadan yaptığı bir işten dolayı ceza verilmesi, Allah'ın adaletine aykırı düşer. Oysa Allah kimseye zulmetmez. Mu'tezile bu hususu bazı Kur'an ayetleriyle de delillendirmiştir. Adalet prensibine bağlı olarak, *Allah'ın kulları için şerri murad etmediğini, dolayısıyla kulların fiillerini yaratmadığını, şayet yaratmış olsaydı, kulun,*

⁴¹⁰ Bk., Bedevî, Mezâhibu'l-İslamiyyîn, I, 48, 58-60; Ebu Zehra, İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi, s. 156-157 Bülent Şahin, Mu'tezile Örneği, <http://www.anlamak.com/anasayfa/islami-Akiciligin-Dini-islamattaki-Rolu---Mutezile-Ornegi.htm>, 17.08.2005

⁴¹¹ Bk., Gölcük-Toprak, KELAM Tarih-Ekoller-Problemler, s. 44-45

⁴¹² Bk., Ebu Zehra, İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi, s. 158-159

fiili cebir altında yapmış olacağını savunmuştur. Bundan hareketle, *kul için hayırlı olanı yaratmanın Allah'a vâcib olduğunu* söylemiştir. Onlara göre *Allah, şer ve zulmü yaratmaktan münezzehtir, şayet zulmü yaratsaydı zalim olurdu*. Burada Mu'tezile'nin dini meselelere, özellikle şerrin Allah tarafından yaratılması hususuna yaklaşımları, büyük ölçüde onların ahlakî muhakemelerine dayanmaktadır. Çünkü Mu'tezile'ye göre, Allah kullarını sadece iyilikleri için yaratmıştır. Kötülük bir zaaf olup insanların iradeleri sonucunda açığa çıkar. İnsanlar yaradılışlarına yani iyiliğe/fitrata ters davranışlar irade ettikleri için adalet gereği cezalandırılırlar.⁴¹³

Bu prensipte de kullara “kesb” denilen yapma, işleme, meyletme, tercih etme, iradesini herhangi bir yönde kullanma dışında, bizzat “yaratma” fiilinin verilmesi,⁴¹⁴ Allah'ın “şer” dâhil her şeyin Yaraticısı olduğu yönündeki metinlerin, sembolize edilmek suretiyle işlevsiz hale getirilmesi ve sadece “hayrın Yaraticısı” olmakla sınırlandırılması sonucunu doğurmuştur.⁴¹⁵

3. *Va'd ve Va'id*: İyi amellerde bulunanların mükâfatlandırılması, kötü amellerde bulunanların cezalandırılması prensibidir. Güzel amellerin mükâfatla, kötü amellerin de ceza ile karşılık görmesi kaçınılmazdır. Bu nedenle Allah, adaletinin bir gereği olarak, iyi amellerde bulunan kullarını cennetle mükâfatlandıracağını (el-va'd), kötü amellerde bulunan kullarını ise cehennemle cezalandıracağını (el-va'id) bildirmiştir. Allah'ın, bunun aksini yapması, bu sözünden vazgeçmesi mümkün değildir. Mü'min, mutlaka cennete; büyük günah işleyip de tövbe etmeden ölen kimse ise mutlaka cehenneme gidecektir.⁴¹⁶ Allah'ın adaletinin gereği budur. Mu'tezile, kâmil imandan çıkan, fakat tamamen küfre sapmayan, ona doğru ilerleyen fasıkların cezalandırılmasını ve mü'min olup taat üzere bulunanların mükâfatlandırılmasını Allah için vacip saymıştır. Onlara göre bu görüş Allah'ın âdil olduğu ve kullarına zulmetmeyeceği fikrine dayanmaktadır. Zira Allah, Kur'an'da insana iyi şeyleri yapmasını ve kötü şeyleri terk etmesini emretmiştir. Bu ayetlerin Allah için uygulanmayacağını düşünmek bir nevi iftira demektir. Çünkü Allah insanlara emir ve nehiyleri ayırıcı bir lütuf olarak aklı vermiştir. Dolayısıyla insanın sevap ve ceza görmesi ameliyle olacaktır. Kur'an'da defalarca yinelenen bu gerçeğin ifade edilmesi günahları

⁴¹³ Bk., Erdeğer, Mu'tezile Örneği, <http://www.anlamak.com/anasayfa/islami-Akileligin-Dini-islahattaki-Rolu--Mutezile-Ornegi.htm>, 17.08.2005

⁴¹⁴ Bk., Eş'ari, Ebu Hasan Ali b. İsmail, el-İbane An Usuli'd-Diyane, el-Camiatü'l-İslamiyye Yayınları, V. Baskı, Medine-i Münevvere 1410 (H.), s. 47

⁴¹⁵ Bk., Gölcük -Toprak, KELAM Tarih-Ekoller-Problemler, s. 45-46

⁴¹⁶ Bk., Şehristanî, el-Milel ve'n-Nihal, I, 59; Ebu Zehra, İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi, s. 159

başkalarının boynuna yükleyen, sorumluluktan kaçan kitlelere bir uyarı niteliğindedir.⁴¹⁷ Burada hatırlanması gereken bir husus da Mutezilenin, işlediği kebir (büyük günah) sebebiyle kâmil imandan çıkan fasık bir kimsenin tövbe etmeden ölmesi halinde ebedi olarak cehennemde kalacağını söylemesidir.⁴¹⁸ Bu durum, onların kebir meselesini sadece sosyolojik olarak değil, itikadî boyutuyla da ele aldıklarını göstermektedir.

Mu'tezile, bu esasa, *Allah'ın suçluyu affetmesi ve şefaati*⁴¹⁹ gibi konuları ele alan Kur'anî metinleri sembolizm bağlamında ele alarak, söz konusu metinlerin kendilerini ilk anda ele veren manalarını tevîl etme yoluna gitmiştir.⁴²⁰

4. *el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn (İman ile Küfür Arasında Bir Yer)*: Bu prensip, büyük günah işleyen kimsenin imanla küfür arasında bir yerde bulunacağını ifade eder. Yani büyük günah işleyen kimse, ne mü'mindir ne de kâfirdir.⁴²¹ Ancak yine Mutezileden olan Ebu Bekir el-Esamm bu görüşe muhalefet ederek şöyle demiştir: "İman bütün taatlerdir. Din mensuplarından küfür olmayan bir büyük günah işleyen kimse, büyük günah işlediği için fasıktır. Kâfir ve münafık değildir. Allah'ı birlemesi (tevhit) ve işlediği taat sebebiyle mü'mindir."⁴²²

"İman ile küfür arasında bir yer" görüşü, kebir (büyük günah) işleyeni kâfir sayan *Haricîlerle*, iman sahibine küçük-büyük günahların zarar vermeyeceğini ileri süren *Mürce* mezhebi arasında, orta bir yolu temsil etmektedir. Buna göre kebir işleyen insan, kâfirle mü'min arasında farklı bir dereceye sahiptir. Allah onun günahlarını affetmez; tövbe etmeden ölürse ebedi kalmak üzere cehenneme gider; ölmeden önce tövbe ederse mü'min sayılır.⁴²³ Büyük günah işleyenin, mü'minlik ile kâfirlik arasında bir derecede bulunması anlayışı, kelim tarihinde sadece Mu'tezile'ye has bir anlayıştır. Mu'tezile, böyle bir yaklaşımla "*amelsiz müslüman*" gibi arzu edilmeyen bir durumun, ilerleyen zamanlarda doğuracağı sosyolojik bunalımı çözmeye çalışmış olabilir.⁴²⁴ Ancak meselenin salt sosyolojik bir problem

⁴¹⁷ Bk., Erdeğer, Mu'tezile Örneği, <http://www.anlamak.com/anasayfa/islami-Akilciligin-Dini-islamattaki-Rolu--Mutezile-Ornegi.htm>, 17.08.2005

⁴¹⁸ Bk., Şehristanî, el-Milel ve'n-Nihal, I, 59

⁴¹⁹ Mutezile, Hz. Peygamberin günahkâr mü'minlere yönelik şefaati inkâr etmektedir. Bk., Eş'ari, el-İbane An Usuli'd-Diyane, s. 46;

⁴²⁰ Bk., Gölcük -Toprak, KELAM Tarih-Ekoller-Problemler, s. 46

⁴²¹ Bk., Eş'arî, İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn), s. 223; Şehristanî, el-Milel ve'n-Nihal, I, 64-65; daha ayrıntılı bilgi için bk., Bedevî, Mezâhibü'l-İslamiyyîn, I, 64-69

⁴²² Eş'arî, İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn), s. 224

⁴²³ Bk., Ebu Zehra, İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi, s. 159

⁴²⁴ Bk., Erdeğer, Mu'tezile Örneği, <http://www.anlamak.com/anasayfa/islami-Akilciligin-Dini-islamattaki-Rolu--Mutezile-Ornegi.htm>, 17.08.2005

olarak ele alınmayıp itikadî yönüyle de tartışıldığını, “ebedi olarak cehennemde kalma”yla ilişkilendirilmesinden anlaşılabileceğini belirtmiştik.

Mutezilenin kepire hakkındaki fikrini isabetli gibi gösterebilecek, başta Buhari ve Müslim olmak üzere hadis imamlarının rivayet ettikleri şu mealde bir hadis bulunmaktadır: *“Zani bir kimse, zina yaptığı sırada mümin olarak zina yapmaz, hırsız da çaldığı sırada mümin olarak hırsızlık yapmaz, içki içen, içtiği sırada mümin olarak içki içmez, insanların nazarlarında çok kıymetli olan bir şeyi mümin olarak yağmalamaz.”*⁴²⁵ Bu hadiste haram olan zina, hırsızlık, içki ve yağmalamadan sakındırma, *“bir kimse bunları mü’min olarak yapmaz”* tarzında oldukça sert bir uyarı ve üslupla ifade edilmiştir. Aynı hususta başka bir nass olmadığı takdirde, hadis mantalitesi açısından, zorlama birtakım aklî manevralara başvurmaksızın konuyu bu minvalde bırakmak gerekir. Ancak araştırdığımız zaman konu hakkında daha farklı rivayetlerle de karşılaşmaktayız. Hz. Ömer şöyle anlatır: “Lakabı Hımar olan bir adam vardı. Bu şahıs zaman zaman Resulullahı güldürürdü. Hz. Peygamber bu adamı içki sebebiyle dövdürmüştü. Bir gün yine içki suçuyla getirildi. Resulullah emretti, celde uygulandı. Cemaatten birisi: *Allah’ım şu adama lanet et! Kaç sefer içki sebebiyle getirildi (bir türlü ıslah olmuyor)*, diye beddua etti. Resulullah: Ona lanet etmeyin. Allah’a yeminle söylüyorum, bu adam hakkında bildiğim bir şey varsa, o da Allah ve Resulünü gerçekten sevmiş olmasıdır, buyurdu.”⁴²⁶ Aynı konuyla ilgili başka bir rivayette geldiği üzere, “o adama lanet etmeyin, onun için Allah’ın rahmet ve mağfiretini dileyin,”⁴²⁷ denmektedir. Bu hadiste, ilk rivayette kepire olarak ifade edilen içki içme günahını pek çok kere işleyen bir şahsın mümin olarak kaldığı, küfre girmediği belirtilmektedir. Öyleyse işin içine inkâr karışmamak şartıyla salt olarak bir kepireyi işleyen bir kimse, mümin olarak kalır. Ancak işlediği bu günah, Mürcienin iddia ettiğinin aksine imanını zayıflatır ve onda derin bir yara oluşturur. Öyleyse kişi, işlediği günahı dolaylı olarak hemen pişmanlık duymalı ve cezasına razı olmalıdır. Ancak bu şekilde işlediği günahın etkileri silinebilir. Böyle yapmayıp günahları kalbinden temizlemediği takdirde, tekrarlar sebebiyle kalbinin, o günah üzere karar kılacağından korkulur. Çünkü başka hadislerde, her işlenen günahın kalpteki iman nurunu azalttığı ve siyah lekeleri arttırdığı belirtilmiştir.⁴²⁸ Büyük günah konusunda Kur’an-ı Kerim’de şöyle buyurulmaktadır: *“Size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız, sizin kusurlarınızı*

⁴²⁵ Buhari, Mezalim 30, Eşribe 1, Hudud 1, 20; Müslim, İman 100

⁴²⁶ Buhari, Hudud 5

⁴²⁷ Bk., Canan, İbrahim, Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi, VI, 288

⁴²⁸ Bk., Canan, İbrahim, Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi, VI, 288-290

örteriz ve sizi onurlu-üstün bir makama erdiririz.”⁴²⁹ Ayetten anlaşılıyor ki, büyük günahlardan kaçınmayanlar için kusurlarının örtülmesi ve onurlu bir makama erdirilme garantisi yoktur. Konuyla ilgili bir diğer ayet ise şu şekildedir: “Gerçekten Allah, kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz. Bunun dışında kalana gelince dilediğini bağışlar...”⁴³⁰

Zikredilen deliller ışığında bakılacak olursa, Mutezilenin “El-Menziletu Beyne'l-Menziletayn” düşüncesi, Haricilerle Mürcie mezhebi arasında orta yol olmakla birlikte, gerçekte doğru yol da değildir. Çünkü iman ve küfür, ortası olan şeyler cinsinden değildir. Bir insan, ya mümindir ya da kâfirdir. Bu, bir şeyin ya olması ya da olmaması kabilinden bir şeydir. Bir şey eğer varsa, yok olduğu söylenemez, eğer yoksa bu sefer de var olduğu söylenemez. Ancak hem müminlerin hem de kâfirlerin dereceleri vardır. Mükâfat veya mücazatın derecesi de ona göre olacaktır. Öyleyse iman sahibine, küçük-büyük günahların zarar vermeyeceğini ileri süren *Mürcie mezhebinin* görüşü de batıldır. Ancak günahların zarar vermesi, kişiyi derhal kâfir yapması anlamına gelmediği gibi onun imandan çıkıp iman ile küfür arasında bir yerde durması anlamına da gelmez.

5. *el-Emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker* (İyiliği emretmek, kötülükten nehyetmek): Bu prensip, iyi ve doğru şeyleri emretme, kötü ve çirkin şeylerden de men etme prensibidir. Mutezile, toplumda hak ve adaletin sağlanması ve ahlâkî yapının sağlıklı olabilmesi için, her müslümanın iyiliği emredip, kötülüğü yasaklamasını gerekli görmektedir. Onlar, Kur'ân'da iyiliklerin emredildiği ve kötülüklerin yasaklandığı düşüncesinden hareketle, iyiliği emretmeyi ve kötülükten alıkoymayı, kendilerine vacip saymışlardır. Bu da Mutezilenin üzerinde ittifak ettiği beşinci husustur. Mutezile bu esasla, bütün mü'minler üzerine İslam davetini yaymak, sapıkları hidayete çağırmak ve Müslümanları ifsada sevk etmek gayesiyle hakkı batıla karıştırmaya çalışanların hücumlarına karşı çıkmayı, bir vazife, bir mecburiyet olarak kabul eder.⁴³¹

Mutezile âlimleri, yukarıda bahsedilen temel prensipler ışığında Kur'an'ın müteşabihlerini anlamlandırmışlar, bu anlamlandırma faaliyetini Tevhid ve Adalet ilkeleriyle çelişmeyecek tutarlılıkta yapmaya özen göstermişlerdir. Örneğin İmam Zemahşeri, rü'yettullah ile ilgili “O gün öyle yüzler vardır ki, ıslıl ıslıl parlar. Rablerine bakıp-durur.”⁴³²

⁴²⁹ Nisa, 4/31

⁴³⁰ Nisa, 4/48

⁴³¹ Bk., Erdeğer, Mu'tezile Örneği, <http://www.anlamak.com/anasayfa/islami-Akilciligin-Dini-islamhataki-Rolu--Mutezile-Ornegi.htm>, 17.08.2005; Ebu Zehra, İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi, s. 160

⁴³² Kıyamet, 75/22–23

ayetindeki “bakışı”, gerçek görme dışında “ummak, gözetmek, beklemek” anlamlarıyla yorumlar ve açıkça Allah’ı görmenin imkansız olduğunu söyler.⁴³³ Hâlbuki ilgili ayet-i kerimede “nâzıra (bakan)” kelimesi, vech (yüz) ile birlikte anılınca, ifadenin anlamı *yüzde bulunan iki gözle görmek olur*. Yani nazar (bakmak), yüz ile birlikte zikredilince manasının “kalbi beklenti” olması söz konusu değildir. Ayrıca nazar kelimesinin “ilâ” cer harfi ile birlikte zikredilmesi de, baş gözüyle görmeyi ifade etmeyi kuvvetlendirmektedir.⁴³⁴

Mu’tezileden bazısı, Tevhid prensibinin bir gereği olarak, Allah’ın hiçbir cihetle mahlûka benzememesinden hareketle kıyamet gününde ve ahirette görülemeyeceğini, çünkü Allah’ı görmenin cisim, mekân, suret ve yön gerektireceğini, iddia etmişlerdir.⁴³⁵ Onlara göre aklen, cennette dahi olsa kullar hiçbir şekilde Yaratıcıyı göremezler. Kur’an, sonsuz hakikatleri, insan idrakinin anlayabileceği beşeri bir dil ile anlatmaktadır. Böyle olunca da beşeri dilde anlatım kolaylığı sağlayan mecazî, sembolik ve temsilî anlatım gibi, bazı dil

⁴³³ Bk., Zemaşşeri, Carullah Ebu’l Kasım Mahmud b. Ömer, (467-538 H.), el-Keşşaf (I-IV C.), Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1415/1995, IV, 649-650; Ayette geçen “nazire” ifadesi gözle görmeyi ifade etmektedir. Ayetin, kendini ilk bakışta ele veren ve kelimenin de hakiki anlamını oluşturan söz konusu birincil anlamı, hadislerce de desteklenmektedir. Buhari’nin naklettiği bir rivayette Hz. Peygamber şöyle der: “Siz, Rabbinizi apaçık bir şekilde göreceksiniz.” (Buhari, Mevakitü’s-Salât 6) Buhari ve Müslim’in naklettikleri bir diğer rivayette ise, insanlar, Hz. Peygambere “Rabbimizi kıyamet gününde görebilecek miyiz?” diye sorarlar. Hz. Peygamber şu şekilde cevap verir: “Bulutsuz bir günde güneşi ve ayı görmekte nasıl zorlanmıyorsanız, aynı şekilde Rabbinizi de göreceksiniz.” Konuyla ilgili diğer rivayetler ve ayrıntılı bilgi için bk., İbn Kesir, Ebu’l Fida İsmail ed-Dimeşki, (V. 774/1373), Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim, İhtisar ve Tahkik: Sabuni, Muhammed Ali, Daru’l-Fikir, Lübnan-Beyrut, 1419/1999, III, 573-574; Canan, İbrahim, Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi, XIV, 473-479 Ayet-i kerime, ahirette olacak bir görmeden bahsettiğine ve sahih rivayetler de bu manayı takviye ettiğine göre, akla düşen görev, böyle apaçık bir manayı kavramaya çalışmak olmalı, zayıf ve göreceli mukayeselerle inkar etmek olmamalıdır.

⁴³⁴ Nitekim *vech* (yüz) ifadesi geçen şu ayet-i kerimede de durum aynıdır: “Biz göğe doğru takallüb-ü vechini (yüzünü çevirmeni) görmekteyiz, şüphesiz ki seni razı olacağın bir kıbleye döndereceğiz.” (Bakara, 2/144) Burada da yüz zikredilmiş, gözlerini göğe doğru çevirip dikmesi anlatılmıştır. Ayrıca ayet-i kerimeyi “Allah’ın sevabına bakarlar” şeklinde anlamak da yanlıştır, çünkü ayette, “Allah’ın sevabına bakarlar” denmiyor, “Allah’a bakarlar” deniyor, eğer Kur’an’ı bir karine, hüccet yoksa ifadenin zahirine ilavede bulunma hakkımız yoktur, aksi takdirde keyfi, gelişigüzel yorumlar başını alıp yürür, önüne geçilemez. Bk., Eş’ari, el-İbane An Usulî’ d-Diyane, s. 66-68

⁴³⁵ Bk., Şehristanî, el-Milel ve’n-Nihal, I, 104; Ebu Zehra, a.g.e., s. 157; Gölcük-Toprak, KELAM Tarih-Ekoller-Problemeler, s. 47; Mutezilenin fikirlerini modernize ettiği düşünülen Seyyid Ahmed Han’ın (1817–1898), konumuzla ilgili fikirlerini burada hatırlatmakta fayda vardır. Ahmed Han’a göre, belli bir inancın kabul edilmesinde asıl ölçütü çağdaş bilim ve tabiat kanunları vermelidir. Mutezilenin yanında diğer müslüman filozoflara ait olan görüşlere de başvuran Ahmed Han, kâinata sebep-sonuç prensibinin hâkim olduğunu söyler. Ona göre, Allah, tabiat kanunlarını yaratmış ve kesinliğe bağlamıştır, bu yüzden evrende bu kanunlara aykırı hiçbir şey cereyan etmez. O, bu anlayıştan hareketle, peygamberlerin mucizelerini kabul etmeyip, konuyla ilgili nassları tabiat kanunlarına uygun bir şekilde yorumlamaya çalışır. Peygamberler ilahi tabiat kanunlarının neşredicileri olduğuna göre, yanlış ve kural tanımaz bir şekilde bu kanunla çatışan mucize, kabul edilemez. Bu nedenle Kutsal kitaplarda zikredilen mucizeler *sembolik, metaforik ya da kıssalar* olarak yorumlanmalıdır. Tabiat kanunları değişmezdir, Allah’ın yaratılışa olan teminatlarıdır ve kırılmazlar. Batı rasyonalizmine de kendisini aşırı bir şekilde kaptırdığı görülen Ahmed Han, neredeyse beş duyu organı ile algılamayan her şeyi reddetme ve dini nassları bu doğrultuda tevil etme yolunu tercih etmiştir. Bunun bir neticesi olarak, melekler ve cinlerin varlığını da tevil etmektedir. Felsefi konularda olduğu gibi, sosyal alanla ilgili nassları da tevil ederek, Batılı anlamda bir sosyal hayatı benimsemektedir. Bk., Ahmed, Hindistan’da İslam Kültürü Çalışmaları, s. 287; Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, Esra Yayınları, s. 236-239

sanatlarının kullanılması tabiidir. Allah'ın zatı ile ilgili benzetmeli (müteşabih) tasvirlerin, birebir somut gerçeklikleri değil, soyut hakikatleri sembolize ettiklerini belirtmişlerdir.⁴³⁶

Tezimizin üçüncü bölümünde yukarıda bahsedilen hususlar ayrıntılı bir şekilde ele alınacağından, burada şu kadarını söylemekle yetinelim: Bir dili zenginleştiren deyim, mecaz ve edebi tasvirleri tümüyle yok sayarak anlam alanından kopartmak, onları salt literal olarak algılamak nasıl ki anlayışları köreltmekteyse, aynı şekilde, ölçü ve kritere tabi olmaksızın yahut gaybi olan ve ancak sahih nakille öğrenilmesi mümkün olabilen konularda, herhangi bir sem'i karine olmamasına karşın, akli karineyi hakem kılmak suretiyle, tüm ifadeleri mecaz bahanesi ile öznelleştirmek, anlamı buharlaştırmaktadır. Öyleyse, daha ziyade naklin sahasına giren Allah'ın sıfatları gibi, aklın, hakikat ve künhüne vakıf olamayacağı konularda aklî karineye başvurmak yersizdir. Zira bu tür konularda aklın, kesin bir delile ulaştırması imkân dışıdır, ulaştıracağı her delil veya karine zannî kalmaya mahkûmdur, sahih naklin kendisine takdim ettiği delile iman etmek ve onu gücü nispetinde kavramaya çalışmakla mükelleftir.⁴³⁷

2. Tasavvufî-İşarî Anlayışta Sembolizm

Erbabınca değişik şekillerde tarif edilen tasavvufu “Allah'ın rızasına nâil olabilmek için güzel ve ulvî olan her çeşit huy ve ahlakî kazanma girişiminde bulunmak, çirkin ve süflî olan her nevi huy ve davranıştan da uzaklaşmaya çalışmak” şeklinde tanımlamak mümkündür.⁴³⁸ Bu anlamdaki bir tasavvufun ileri gelenleri, Kur'an ve Sünnet'e bağlı kalmaya

⁴³⁶ Bk., Erdeğer, Mu'tezile Örneği, <http://www.anlamak.com/anasayfa/islami-Akileligin-Dini-islamattaki-Rolu---Mutezile-Ornegi.htm>, 17.08.2005; “Bu kaidelere göre muhkem ve müteşâbih âyetleri belirlemek imkan dahilindedir. Örneğin, Mu'tezilî düşünür Kâdî Abdülcebbâr, (V. 415/1024) ‘muhkemi, kastedilen anlamı zahirinden anlaşılan âyetler; müteşâbihi ise, kastedilen anlamı zahirinde açıkça anlaşılmayan ve bir karîneye ihtiyaç gösteren âyetler’ olarak tanımlamıştır. Ayrıca Kâdî, karineyi değişik açılardan ele alarak tahlil eder. O'na göre karîne, aklî ya da sem'î olabilir. Sem'î karîne, ele alınan âyetin içinde, başında ya da sonunda, bu âyetin geçtiği surenin ya da başka bir surenin içinde, Hz. Peygamberin fiili yahut sözlü sünnetinde, ümmetin icmaında bulunabilir. İşte karîne yoluyla müteşâbih âyetlerde kastedilen anlam bilinir ve onlar muhkem âyetlerin hükmünü alır.” Bk., Erdeğer, Mu'tezile Örneği, <http://www.anlamak.com/anasayfa/islami-Akileligin-Dini-islamattaki-Rolu---Mutezile-Ornegi.htm>, 17.08.2005

⁴³⁷ Bk., Şimşek, Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh), s. 64

⁴³⁸ Bk., İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnu'l-Cevzî el-Bağdadî (V. 597 h.), Telbîsu İblîs, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut-Lübnan, 1403/1983, s. 185; Tasavvufun değişik tarifleri için bk., Eraydın, Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, IV. Baskı, İstanbul, 1994, s. 36-40; “Tasavvuf, Allah Teala'nın hoşnutluğunu kazanmak ve ebedi saadete ermek için, nefisleri temizleme, ahlakî tasfiye, içi ve dışı tenvir, suret ve sireti tezkiye hallerinden bahseden bir ilimdir. Cüneyd-i Bağdadi'ye göre tasavvuf, “Sulhu olmayan bir savaştır; Dağınık olmayan bir zihinle Allah'ı zikretmek, sema ile vecde gelmek, sünnete uygun bir şekilde amel etmek, maddi şeylerden ilgiyi keserek Allah ile beraber olmak, vakitleri muhafaza etmektir... Halka uyma kirinden arınmak, süflî huylardan ayrılmak, beşeri ve adi vasıfları söndürmek, nefsanî davalardan uzaklaşmak, ruhanî vasıflar kazanmaya gayret etmek, hakiki ilimlere sarılmak, daima en uygun olana göre hareket etmektir.” Nasrabazî'ye göre tasavvuf, “Kitab ve sünnete dört elle sarılmak, heva-heves ve bidatlara tabi olmamaktır...” Gazalî'ye göre, “Kalbi Hakka bağlayıp, masiva ile ilgiyi kesmektir.” Cebeci, Lütfullah, Kur'an ve Tasavvuf, <http://www.lutfullahcebeci.8k.com/tasavvuf.htm>, 01.09.2005

özen göstermişler, bunu müritlerine de tavsiye etmişlerdir. Örneğin, Ebu Yezîd Bistamî (V. 264/858) şöyle der: “*Havada bağdaş kurup oturma kerameti gösteren bir adam gördüğünüz zaman, emir ve nehiy hududunu koruduğunu, sünnete tabi olduğunu ve Hakk’ın hukunu yerine getirdiğini görünceye kadar ona inanmayınız.*”⁴³⁹ Gerek tasavvuf ehlinin gerekse tasavvuf dışından gönül sahiplerinin itibarını kazanan Cüneyd Bağdadî’ye (V. 279/908) göre de “*Resulullah’ın sünnetine ait olan yollardan başka bütün yollar halka kapalıdır; yani o yolların hiçbirisi insanları Hakk’a götürmez. Ömrünü Hak zikriyle geçiren bir kimse, bir an için ondan yüz çevirse, kaybı o güne kadar olan kazancından daha çoktur.*”⁴⁴⁰ O, tasavvuf yolunun ve âlimlerinin Kur’an ve Sünnetin esaslarına bağlı kalması gerektiğini,⁴⁴¹ şüphe çukurlarına düşmemek ve bid’at karanlıklarında kaybolmamak için bu iki meş’alenin ışığına ihtiyaç olduğunu vurgular.⁴⁴²

Ancak sonraki dönemlerde, özellikle tasavvufun tarikatlerle kurumlaşıp felsefi bir şekle bürünmesinden sonra Kur’an ve Sünnet’in esaslarına bağlı kalma hassasiyeti zayıflamış, ciddi tartışmalara yol açacak tasavvufî-işarî tefsirler, yorumlar yapılmıştır. Bu tartışmalar, işin içine ehil olmayan kimselerin de girmesiyle daha da artarak devam etmiştir.

Nasıl ki dine önem veren bir toplumda ortaya çıkan her fırka, düşünce, hatta siyasi grup bile kendisini dine, dinin temel kitabına dayandırmak durumundaysa, tasavvuf da elbette referans olarak Kur’an’ı gösterecek, görüşlerini Kur’an ile savunmak durumunda olacaktı. Kaldı ki, tasavvufun uğraş alanı da bunu gerektirmektedir.⁴⁴³

Tasavvufî-işarî anlayışın hareket noktası,⁴⁴⁴ Kur’an ayetlerinin gerçek manalarının, lafızlarının ötesindeki derin anlam ve düşünceler olduğudur.⁴⁴⁵ Onlara göre gerçek mana, lafızların basit zahir manalarıyla sınırlı değil, bilakis bunun çok ötesindedir.⁴⁴⁶

⁴³⁹ Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 42

⁴⁴⁰ Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 78

⁴⁴¹ Bk., İbnu’l-Cevzî, Telbîsu İblîs, s. 190-191

⁴⁴² Bk., Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 78

⁴⁴³ Bk., Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, Esra Yayınları, s. 207

⁴⁴⁴ “Âlimler, Kur’an-ı Kerim’e yönelik olarak tasavvufî bakış ile yapılan tefsirleri iki kısma ayırarak, insafî ve tutarlı olana işaret etmişlerdir: Bunlardan biri, “*nazari, yani teorik tasavvufî tefsir*”; diğeri “*işari veya feyzi tasavvufî tefsir*” dir. Nazari tasavvufî tefsir, tasavvufunu birtakım felsefi öğretiler ve teorik konular üzerine bina etmiş olan mutasavvıfların, bu öğreti ve teorilerinin tesirinde kalarak yaptıkları tefsirdir. Feyzi veya işari tasavvufî tefsire gelince o da “Kur’an-ı Kerim ayetlerini, seyr-i sulûk erbabının gönlüne doğan ve genel anlamda ayetlerin zahiri manalarına ters düşmeyip, zahiri manalar ile uyuşması mümkün olan bazı gizli işaretlere göre yapılan tefsirdir.” Bu ikisi arasındaki fark şudur: *Nazari tasavvufî tefsir, önceden sufinin aklına gelen bazı ilmi mukaddimeler (tabiri caizse ön yargılar, peşin fikirler) üzerine bina edilmekte ve daha sonra Kur’an buna uydurulmaya çalışılmaktadır.* İşari tefsirde ise, çoğunlukla önceden belli ilmi mukaddimelere (nazariyelere) dayanılmayıp, sufinin nefsinin ruhi bir riyazata sokarak, ibarelerin/kelimelerin, sözlerin zahiri mana perdelerinin

Görünen o ki, Kur'an ayetlerinin zahir ve batın diye tevil edilmesi geleneği, Batınlık yolundan tasavvufa geçmeyi başaran en büyük problemlerden biri olmuştur.⁴⁴⁷ Hatta bu gelenek o dereceye gelmiş ki, kimi tasavvufçulara göre tasavvuf, amellerin zahiriyle mukayyet olmaktan çok daha yücelere taşınmıştır.⁴⁴⁸ Ayrıca onlardan bazısına göre, insanlar bildikleriyle amel ettiklerinde, Allah onlara bilmediklerini öğretir. Bu öğrettiği şey ise, amel

gerisindeki kutsi işari manaları görmesini sağlayan keşf mertebesine ererek yorumlar yapılmaktadır. Ayrıca nazari tasavvufi tefsiri yapan, kendi tefsirinden başka bir mananın ayetlerde bulunabileceğini de kabul etmezken, işari tefsir yapan mutasavvıf, ayetin, ilk okunuşunda akla gelen zahiri manasının, kendi tefsirinden önce olduğunu ve öncelikli mananın zahiri mana olduğunu, kendi tefsirinin de ayetten kastedilen manalardan biri olabileceğini kabul etmektedir." Bk., Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, III, 5-22; Cebeci, Kur'an ve Tasavvuf, <http://www.lutfullahcebeci.8k.com/tasavvuf.htm>, 01.09.2005

⁴⁴⁵ Her şeyde olduğu gibi, tasavvufun da hakikisi ve sahtesi söz konusudur. Bu ikisini ayırdetmenin yolu, hakikat terazisi ile ölçmektir. Konu İslam olunca, terazi Kur'an ve sünnettir. Kendini müslüman sayan ve İslam adına konuşan, yorumlar yapan, insanlara rehberlik yapanları, ister istemez Kur'an ve sünnet terazisinde tartmak zorundayız. İslami bir disiplin olarak tasavvufun uygunluğunu da bu terazi ile aramak durumundayız. Günümüzde ve cemiyetimizde her sahada bir bozulma ve yozlaşma yaşanmaktadır. Tasavvuf da bundan nasibini alıyor. Bundan kurtulmanın yolu silkinmek ve tarihimizde olduğu gibi bir ihya hareketine başlamaktır. Binaenaleyh günümüzde tasavvufta da bir ihya ve temizlik hareketine ihtiyaç yok mudur? Tasavvufta sık sık vurgulanan Kur'an'a ve sünnete bağlılık iddiası, havada kalmamalı; bu, yeniden hayata geçirilmeli; böylece tasavvuf ve tarikat adı altında din istismarı yapanlara engel olunmalıdır. Tarihte de mutasavvıf olduklarını söyleyen bazı kimselerin sözlerinde ve hayat tarzlarında görülen samimiyetsizlik ve sapmalar, hakiki mutasavvıflar tarafından da şiddetle eleştirilmiştir. Günümüze gelirse, durumun çok farklı olmadığını, hatta daha ileri olduğunu görürüz. İnsanlarımızın temel dini bilgilerden yoksun oluşu, bununla birlikte insan olarak az veya çok hissettikleri ruhi ihtiyaçlarını tatmine yönelmeleri, onları, geçmiş devirlerdekinden daha fazla istismara açık hale getirmektedir. Öyleyse bu hususta müteyakkız davranmak gerekmektedir. Bk., Cebeci, Kur'an ve Tasavvuf, <http://www.lutfullahcebeci.8k.com/tasavvuf.htm>, 01.09.2005

⁴⁴⁶ "Kur'an'ın zahiri manaları ile batını manaları birbirinin devamı ve tamamlayıcısıdır. Bu yüzden zahiri mana ile irtibatını koparan, zahirle hiç alakası olmayan batını manalar reddedilmiş, gayr-i makbul sayılmıştır. Zahir ve batın arasındaki ince alakayı yakaladığımız zaman, tefsirde de tevhide/ iki dünya birliğine ulaşmış oluruz." Bk., Cebeci, Kur'an ve Tasavvuf, <http://www.lutfullahcebeci.8k.com/tasavvuf.htm>, 01.09.2005

⁴⁴⁷ Bk., Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, III, 12; En-Nedevi, Abdulbari, Kitap ve Sünnetin Ruhuna Göre Tasavvuf ve Hayat, Terceme eden: Ateş, Mustafa, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1967, s. 163; Halbuki zahir-batın meselesi tefsire sokulmadan sadece amellerle ilgili olarak ele alınsaydı, bu çerçevenin dışına taşınılmazdı, hem tasavvufu bu derece eleştirilere maruz bırakmazdı, hem de pratik açıdan faydalı bir iş yapılmış olurdu. Şöyle ki amellerin hem zahiri hem de deruni olmak üzere iki temel boyutu vardır, bunlardan birincisinin diğerine hâkim olması hadisesine oldukça sık rastlanılır. Böyle durumlarda amel-ibadet, *basma-kalıp* ve *mekanik* bir hale gelir. Eğer o amel, kendisine sembolik bir anlam kazandıran, niyet, his, mana gibi deruni veçheler gözardı edilerek, sadece belirli bazı zahiri hareketlerden ibaret hale gelirse, böyle bir amelin dini açıdan fazla bir önemi kalmayacaktır. Öyleyse bilinçli bir müslüman, İslam'ın kendisine farz kıldığı emirleri, anlamlarını kalbiyle düşünerek ifa etmelidir. Böyle olmazsa yapılan ameller, mücerret ve içi boş mekanik eylemlerden ibaret kalır. Örneğin *namaz*, sadece okunan kelimeler veya yapılan hareketler olarak kabul edilemez. Namaz, esasında kişiyle Rabb'i arasındaki ruhi münacattır. Hareketler ve kelimeler ise bu ruhî diyalogun sembolleridir. *Zikir*, sadece Allah'ın isminin tekrarı değildir, aksine zikir, zikir yapanın kalbinin sadece Allah ile meşgul olacağı derin bir düşünme ve tefekkürdür. (Bk., Afifi, İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler, s. 54-55) Hacc ibadeti de böyledir. Hacc süresince her hareket niyetine bağlıdır ve niyetle yapılır. Niyetsiz bir hareket kabul edilmez. Niyet oruç için de zorunludur, söylemeyi unutursan, herhangi bir şekilde aklından geçirmelisin. Aynı şey cihad için de söz konusudur, niyetini belirtmezsen, ancak dövüşen bir asker olursun. Hacc da, hareketlerin niyetsiz olunca boşunadır, çünkü bu merasimler *ipuçlarıdır*, *işaret* ve *sembollerdir*. Bir kişi secdenin anlamını kavramadıkça, alnını yere koymuş olur, o kadar! Hacc'ın özünü anlamayan kimse hediye dolu bir bavul ve boş bir zihinle ülkesine geri döner. (Bk., Şeriati, Ali, Hacc, Şura Yayınları, VII. Baskı, İstanbul 1991, s. 117) *Ancak şu da unutulmamalıdır ki, amellerde Batını yöne önem verme, hiçbir zaman zahirinin terk edilmesini netice vermemelidir, şayet zahir terk edilirse bu da bir sapma olur.* Zira zahire kabuk nazarıyla bakılsa bile, bilinmelidir ki kabuk, özü koruyan, içi muhafaza eden bir şeydir. İkisinin birbirinden ayrılması mümkün değildir. (Bk., En-Nedevi, a.g.e., s. 40) Amelleri bu tarzda algılayıp değerlendirme "Batınî fıkıh" olarak da isimlendirilmiştir. (Bk., En-Nedevi, a.g.e., s. 11-12, 28-30)

⁴⁴⁸ Bk., En-Nedevi, a.g.e., s. 33

sayesinde ortaya çıkan işari ilimdir.⁴⁴⁹ Yüce Allah, amel sayesinde seçkin ve temiz kullarının kalplerini gizli ilimlere ve latif sırlara açar, Kur'an ilimlerinden Resulünün haberlerinden nadide ilimleri, güzel hikmetleri onlara verir. Kısaca söylemek gerekirse, tasavvuf ehli elde ettikleri farklı bilgilerin, ilimleriyle amel etmeleri sayesinde, Allah'ın kendilerine gaybden verdiği bilgilerden kaynaklandığını ileri sürmektedirler.⁴⁵⁰

Yine onlardan kimisine göre, Kur'an'da tedebbürü ve fıkhetmeyi emreden ayetlerin tamamı işari tefsirin delilleridir. Şu ayetlerde olduğu gibi: *“Hiç Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinin üzerinde kilitleri mi var?”*⁴⁵¹; *“Bu kavme ne oluyor ki, neredeyse hiçbir sözü anlamıyorlar.”*⁴⁵² Bu ayetlerden hareketle deniliyor ki, Yüce Allah, kâfirlerin hiçbir sözü yani Kur'an'ı anlamadıklarını belirtiyor ve onları Kur'an üzerinde düşünmeye teşvik ediyor. Hâlbuki onlar Arap idiler ve elbette sözün kendisini yani zahirini anlıyorlardı. Öyleyse Yüce Allah, onların ayetlerde kastedilen asıl manayı anlamadıklarını söylemek istiyor. Onları, kendi ayetlerini düşünmeye davet ediyor ki, Allah'ın maksadını anlasınlar ki, maksad da batını anlamdır. Bu nedenle batın kelimesinin geçtiği şu ayet de onlara göre tefsirlerinin meşruiyetine bir delildir.⁴⁵³ *“Allah size zahir ve batın nimetlerini bolca ihsan etti.”*⁴⁵⁴

Bu bağlamda Sahabeden, Kur'an'ın derin anlamlar içerdiğine dair gelen rivayetlerin tamamının işari tefsire işaret ettiğini söylerler. Örneğin; Hz. Ömer hakkında şöyle bir rivayet nakledilmektedir: *“Rivayet edilir ki, “Bugün size dininizi tamamladım...”*⁴⁵⁵ ayeti indiğinde sahabe sevinmiş, Hz. Ömer ise ağlamış ve şöyle demiştir: *Kemalden sonra mutlaka noksanlık gelir.* O bu ayet ile Hz. Peygamberin vefatının yaklaştığını hissetmişti. Gerçekten de öyle oldu

⁴⁴⁹ Bk., Ateş, Süleyman, İslam Tasavvufu, Elif Matbaacılık, Ankara, 1972, s. 124; “Sufilere göre iki ilim vardır: (1) Okuma ve öğrenme ile kazanılan akli ve nakli ilimler ki bunlara ‘zahirî ilim’ denir. (2) Riyazet ve takva sonucu Allah'ın kuluna ihsan edeceği vehbî ilim ki buna ‘batınî ilim’ denir. ‘Allah size nimetlerini zahir ve batın olarak ihsan etti.’ (Lokman, 31/20) ayetini delil olarak ileri sürerler.” Ateş, a.g.e., s. 123

⁴⁵⁰ Bk., Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, Esra Yayınları, s. 208-209; Tasavvufta, perdelerin kaldırılmasından doğduğu kabul edilen bu ilme ledünnî ilim veya mükâsefe ilmi de denmiştir. Onlara göre bu ilmi, herkes anlayamaz, ayrıca bu ilim, kisbi değil vehbidir, yani çalışmayla elde edilemez, Allah vergisi bir ilimdir. Bk., Ateş, a.g.e., s. 54-55

⁴⁵¹ Muhammed, 47/24

⁴⁵² Nisa, 4/78

⁴⁵³ Bk., Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, Esra Yayınları, s. 210-211

⁴⁵⁴ Lokman, 31/20; “Kur'an ayetleri üzerinde düşünmeyi emreden emirlerin varlığı, ayetlerden anlaşılan manaların ötesinde onların bir derinliğinin bulunduğunu gösterir niteliktedir. Ancak bu derinlik, ilk ve açık anlama aykırı olacak, apaçık zahiri bir tarafa itecek, onu tamamen yok edecek bir mahiyette olamaz. Açık olan ifade ile ayetin derinliği, iki ayrı anlamı değil, tam aksine birbirlerini tamamlayan anlamları çağrıştırırlar.” Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, Düşünce Yayınları, s. 160

⁴⁵⁵ Maide, 5/3

ve bu ayetten sonra Resulullah, sadece seksen bir gün yaşadı.⁴⁵⁶ Bu türden işari tefsirlerle Kur'an'ın batının, zahirinden daha üstün olduğu meselesini yoğun olarak işlemişlerdir.⁴⁵⁷

Aslında zahir-batın meselesi tarih boyunca tartışma konusu olmuş ve bu tartışma çağımızda da aynen devam etmektedir. Sözelimi İslam tarihinde, Abbasiler döneminde ortaya çıkan ve uzun bir süre müslümanları meşgul eden *Batıniyye* denilen bir fırka, Kur'an'ın bir zahirinin ve bir de batınının bulunduğunu, maksadın zahir değil batın olduğunu, tıpkı çekirdeğin kabuğunun değil de içinin önemli olması gibi, nassların da zahirinin değil batınının önemli olduğunu savunmuşlardır.⁴⁵⁸ Onlara göre batın, nassın zahiriyle amel etmeye engeldir. Bu nedenle nassların zahiriyle amel edenler cezalandırılmalıdır.⁴⁵⁹

Batıniler Kur'an ayetlerini ve İslam'ı tevil etmede o derece ileri gittiler ki, her somut, apaçık ve sınırları belli olan ameli, batınî bir sırta yordular. Allah'ın kitabını son derece uzak ve ilgisiz yorumlara çektiler, doğrudan-haktan uzaklaştılar. Tarihte daha başka isimlerle de anılan⁴⁶⁰ bu grubun yolları ve görüşleri, dinde aşırılık ve kesin bilgiyi sarsıp ortadan kaldırmaktan başka bir şey değildir.⁴⁶¹

⁴⁵⁶ Bk., Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yayınları, s. 212-213

⁴⁵⁷ Şayet meseleyi, Kur'an'ın ifadeleri bağlamında değil de yapılan ibadetler bağlamında ele alsalar daha isabetli davranmış olurlardı. Şöyle ki; Kur'an'daki emir ve yasaklarda, insanın zahiren bunları yerine getirmesi hiçbir zaman yeterli ve makbul sayılmamakta, mutlaka yapılan işlerin içinin ihlâsla doldurulması istenmektedir. *Her emir ve yasağın bir zahiri şekli var ise, mutlaka insanın iç dünyasına yansıyan bir batıni hali de vardır ve batıni dünyada bulunup, dış dünyaya yansımayan fiiller Allah Teala yanında değerli olduğu halde, batıni hali olmayan fiil geçersiz ve tesirsizdir.* Çünkü batnında ihlâs, samimiyet, iyi niyet bulunmayan işler, sahibi için vebalden başka bir mana taşımamakta ve "riya" diye isimlendirilerek, ağır bir ilahi tehdit konusu olmaktadır. Rabbimiz Kur'an'ında, bir taraftan fermanlarını bildirirken bir taraftan da bunların sırf kendi rızası için yerine getirilmesi gerektiğini sık sık vurgular. Binaenaleyh her emrin içinde, her seferinde söylenmese bile, o işin sırf Allah rızası için ve dolayısıyla Allah'a yakışır şekilde yapılması gereği vardır. "Namaz kılın.", "Zekât ve sadaka verin.", "Adil olun.", "Hacca gidin.", "Kötülüğün açık olanından da, gizli olanından da sakının, uzak durun.", "Ölçü ve tartıda hile yapmayın, insanları aldatmayın.", "Faiz yemeyin, zinaya yaklaşmayın, bekârlarınızı evlendirin." gibi, görünen dünya hayatımızla ilgili emir ve yasakların istisnasız her birinin, dıştan bakıldığında mükemmel olarak yerine getiriliyor görünmesi yeterli değildir ve ihlâsla yapılmadıkları takdirde, o işler kendilerinden beklenen kemali sağlamamaktadırlar. Bu yüzden de Allah katında makbul sayılmıyorlar. Bk., Cebeci, Kur'an ve Tasavvuf, <http://www.lutfullahcebeci.8k.com/tasavvuf.htm>, 01.09.2005

⁴⁵⁸ Bk., İbnu'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, s. 119; "İslam tarihinde *Batıniyye* diye anılan bir grup, "biz batın ehliyiz, işin özü ve aslı batındır, batının dışındakiler batıldır" diyerek fitne yaymışlar ve dinin temel esaslarını tahrif etmişlerdir. Hicri II. asrın başlarına kadar kökleri uzanan bu fitne grubu, diğer dinlerle putperestliğin ve mecusiiliğin karışımından oluşmuş farklı bir akımdır. Daha çok siyasi yollarla İslâm'ı tahrif için kurulmuştur. Onlara göre mesela namaz imama itaat etmek, oruç imamın sırlarını korumak, zekât mezhep mensuplarına ilim dağıtmak, hac imamı ziyaret etmek, cennet dünyadaki rahat hayat, cehennem de dünyadaki çileli yaşantıdır. Bunlara İbahiyye de denir. Zamanımızda az da olsa uzantıları vardır." Selvi, Dilaver, *Zahir İle Batın...*, <http://www.semerkand.com.tr/Sayi34/tasavvuf.html>, 02.06.2005

⁴⁵⁹ Bk., Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Düşünce Yay., s. 151

⁴⁶⁰ "Batıniler, çeşitli asır ve zamanlarda Karamita, Karmatiyye, Hurremiyye, Hurremdiniyye, İsmailiyye, Seb'iyye, Babekiyye, Muhammira ve Ta'limiyye isimleriyle de anılmışlardır." Gazali, *Batniliğin İçyüzü*, s. 7

⁴⁶¹ Abduh, Muhammed Abduh, *Risaletü't-Tevhîd*, Tashih ve Ta'lik: Muhammed Reşid Rıza, Mektebetü'l-Kahire, Mısır 1379 (1960), s. 18

Bunlara göre, kim aklını gizli mana ve sırları araştırmakta kullanmaz da zahiri manalarla gaflete koşarak aklını işlemez hale getirirse, şüphesiz o, günah ve ağır mesuliyet bukağıları ile bağlanmış, esir edilmiştir. Bukağılar sözü ile şer'i mükellefiyetleri kasdetmektedirler. Çünkü kim batın ilmine sahip olur, bu mertebeye yükselirse, ondan teklif düşer, teklifin yükünden kurtulur.⁴⁶² Bu hükümlerini şu ayetten çıkarırlar: “...Onların ağır yüklerini, zor tekliflerini kaldırır.”⁴⁶³

Söz konusu edilen batınî görüşlerin ortak noktası, *Kur'an'ın apaçık ifadelerinin gereğine bağlı kalınamayacağıdır*. Hâlbuki açık ifadelerin gereğine güven ortadan kalkarsa, İslam için kendisine müracaat edilecek bir koruyucu, güvenilecek bir dayanak kalmaz.⁴⁶⁴

Kur'an'ın doğru anlaşılması konusunda, yukarıda bahsedilen türden pek çok sakıncayı ihtiva eden Batın iddiasının, tasavvuf ehli arasında kabul görmesinin farklı psiko-sosyal sebepleri vardır. Tarihi açıdan bakıldığında, İslam âleminde tasavvufun ortaya çıkışından özellikle de felsefî bir şekle bürünmesinden bu yana, tasavvuf ehli ile âlimler arasında birtakım tartışmalar yaşandığı görülmektedir. İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasına yönelik söz konusu tartışmalarda, çoğunlukla ilim yönünden daha geri olan mutasavvıflar, ilim ehlinin getirdikleri deliller karşısında bocalayınca, kimi zaman kendilerinin nassların batınına vakıf olduklarını savunup, söylediklerinin o batına uygun olduğunu ileri sürmüş, kimi zaman da ilimlerini gizli kanallardan aldıklarını iddia etmiş⁴⁶⁵ ve kendilerine karşı çıkanları kışır/kabuk ehli olmakla itham etmişlerdir.⁴⁶⁶

Netice olarak “batın iddiası”, bu fikri savunan tasavvuf ehli için tartışmalarda cankurtaran simidi gibi olmuştur. Çünkü hakiki ilim ehli ile aralarında bir tartışma çıkıp delil

⁴⁶² Bk., İbnu'l-Cevzî, Telbîsu İblîs, s. 119; “Bu kimseler bir zaman ibadet, taat ve zikirle meşgul olduktan sonra, kendilerince kemale erdiklerini, iç âlemlerinin Allah'ın sevgi ve feyzi ile dolduğunu, Allah'a kavuştuklarını, Allah ile bütünleştiklerini düşünürler ve artık amel etmenin, namaz kılmanın bir gereği kalmadığını söyleyerek bütün ibadetleri terk ederler. Ayrıca, bu hale ulaşanlara hiçbir haramın zarar vermeyeceğini söyleyerek rahatça haramlara dalarlar.” Selvi, Zahir İle Batın, <http://www.semerkand.com.tr/Sayi34/tasavvuf.html>, 02.06.2005

⁴⁶³ A'raf 7/157; Gazali, Batniliğin İcyüzü, s. 7; Batın ilmine göre teklifler, cahillerin boynuna borçtur, onlar bu teklifleri yerine getirip duracaklar ve böylece devamlı azaba uğrayacaklardır. Batın ilmine nail olunca, onlardan tekliflerin zincirleri kaldırılacak ve ondan kurtulmuş olacaklardır. Bk., Gazali, a.g.e., s. 36

⁴⁶⁴ Bk., Gazali, a.g.e., s. 7; “Görülen o ki, zahir-batın meselesi, dinî nassları anlama noktasında büyük bir önem arz etmektedir. Ayrıca zahir-batın ayrımı, bir yöntem meselesidir, sadece birkaç ayetle ilgili değildir. Kur'an'ın tamamının anlaşılmasıyla ilgili bir yöntem gibi gözükmemektedir.” Bk., Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, Düşünce Yay., s. 152

⁴⁶⁵ Yukarıda bahsedilen hususlar, geçmişte ve günümüzde, Kur'an ve Sünnet ölçüsüne vurulduğunda anlaşılması zor, izah edilmesi imkânsız, içinden çıkılamayan tasavvufi konu ve davranışların ortaya çıkmasında ve çoğalmasında son derece önemli bir etkidir.

⁴⁶⁶ Bk., Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, Esra Yay., s. 216-217; Söz konusu edilen tartışmalarda, tasavvufçular genellikle kalbe, zevke, ilham yoluyla marifete ve batına itimat ediyorlardı. Fakihler ise, Kur'an ve Sünnetin zahirine (açık manalarına) dayanıyorlardı. Bk., Ateş, İslam Tasavvufu, s. 52

getirme konusunda aciz kaldıklarında iddialarının, nassların batınına uygun olduğunu, zahir ehlinin bunu anlayamayacağını ileri sürmüşlerdir.⁴⁶⁷ Şiilerin de zahir- batın ayırımına özen göstermeleri, bu tür bir endişeden kaynaklanmaktadır.⁴⁶⁸ Bilindiği gibi onlar, imamlarının masumiyetine inanmaktadırlar. Bu nedenle, imamlarının sözleri olarak nakledilen rivayetlerle dini nasslar arasında bir *çelişki* bulunduğunda, imamlarının sözlerinin nassların batınına uygun olduğunu ileri sürer ve böylece imamlarına nispet ettikleri masumiyet inancını korumuş olurlar.⁴⁶⁹

Tefsir ve tevil tarihinde, yukarıda bahsedilen türde “*söylenen ve söylenmek istenen*” ayırımına dayanarak, metnin ne söylediğinden çok, ne demek istediğine ağırlık verilmesi durumlarında, birtakım keyfiliklerin doğması kaçınılmaz olmuştur. Doğrusu, herhangi bir metin için olduğu gibi, Kur’an açısından da, belli bir ifadeyi, onun bir parçası olduğu dilin kullanım kurallarının dışına taşıyarak anlamaya çalışmak asla doğru ve yerinde bir davranış değildir. Böyle bir yorum olsa olsa, keyfi ve gelişigüzel bir yorum ve anlama çabası olarak kalacaktır.⁴⁷⁰

Bir örnekle konuyu ve taşıdığı sakıncaları somutlaştıralım. Bilindiği üzere batın ve tasavvuf ehline göre, “*Allah gaybı bilendir. Öyle ki, gaybına kimseyi muttali kılmaz. Ancak elçileri içinde razı olduğu kimseler müstesna...*”⁴⁷¹ ayetinde geçen hasırdan maksat, kahinleri, gaybdan haber verenleri ve cinlere uyan kimseleri bu hükmün dışına çıkarmak içindir. Cahil Araplar, cinlerle kaynaşıp haber verenlerin gayba muttali olduklarını sanmaktaydı. O kadar ki aralarındaki davayı onlara götürmekte, onların vereceği hükme razı olmakta idiler. Cenab-ı Hak, bu tür itikadların bozukluğunu gidermek, insanların aklına berraklığı getirmek ve onları

⁴⁶⁷ “Şayet bu konuda, tasavvufun tecrübeye dayalı yönleri olduğu söylenmek suretiyle gerekçe bulmaya çalışılacak olursa, bilinmelidir ki, bu tecrübelerin, şeytanın karışmalarından salim olup olmadığını anlamının ölçüsü de yine Kur’an’dır. Bu, tespiti çok zor bir ölçü de değildir. Her şeyin başı iyi niyet ve samimiyettir. Bu nazarla Kur’an’da ve Sünnette istediğimizi fazlasıyla buluruz. Ama peşin fikirlerimizi ve saplantılarımızı ona söyletmek istersek, ortaya çıkan sadece ve sadece bizim boş heva-u heveslerimiz olur. Bunun da Allah katında hiçbir değeri olmadığı gibi, insan için büyük bir vebal olması söz konusudur.” Bk., Cebeci, Kur’an ve Tasavvuf, <http://www.lutfullahcebeci.8k.com/tasavvuf.htm>, 01.09.2005

⁴⁶⁸ “Belirtmek gerekir ki, bu konuda tasavvuf ehli, Şia kadar katı değildir. Pratikte zaman zaman aksi vaki olsa da tasavvuf ehli ve onların zahir-batın ayırımını kabul edenleri, batının geçerli olması için birtakım şartları ileri sürmüşlerdir.” Bk., Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, Esra Yay., s. 218

⁴⁶⁹ Bk., Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, Düşünce Yay., s. 154-156

⁴⁷⁰ Bk., Koç, Kur’an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi, s. 26-27; Eş’ari, el-İbane An Usuli’d-Diyane, s. 139; Daha önce de belirttiğimiz gibi işari ve batını tefsirin kabul görmesi için bazıları, birtakım şartlar ileri sürmüşlerdir. Buna göre: a) Batın mananın, lafzın zahir manasına aykırı olmaması, b) Başka bir yerde bu mananın doğruluğuna nassen veya zahiren bir şahidin bulunması, c) Bu manaya şer’i veya akli bir muarızın bulunmaması, d) Batın mananın tek mana olduğunun ileri sürülmemesi, gerekir. İleri sürülen bu şartların ne derece tutarlı olduğu bir tarafa, bu alanda tefsir yapanların söz konusu şartlara ne oranda uydukları da tartışma konusudur. Bk., Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, Esra Yay., s. 213

⁴⁷¹ Cin, 72/26-27

doğru olana çevirmek için bu ve benzeri ayetleri indirdi. Nitekim bu çeşit itikadlara kapı açtığı için, gökleri sıkı bir muhafaza altına aldı ve kıvılcımlarla korudu, şeytanlar ve cinler artık göklerden haber alamaz oldular. *O halde gayb konusundaki ilahi beyandan maksat, insanları hak üzerine toplamak, onları batıldan uzaklaştırmaktır. Velilerin verdiği haber, gösterdiği keramet sadece Haktandır, batıldan gelme değildir. Bu bakımdan ayetteki hasr, onları hükmün dışına çıkarmaz.*⁴⁷² Hem Peygamber Efendimizin kalbine, ayetteki nur ışınları daha önceden gelir, o da böylece Cenab-ı Hakk'ın maksat ve muradını anlardı. Resulullah efendimiz böylece gayba muttali olunca, ümmetinden ona hizmet ve dostluk edenler, arkadaşları da buna nail olmuşlardır.⁴⁷³

Görülüyor ki, tasavvuftaki batın anlayışını temellendirmek için “*gaybı bilmenin çerçevesi*” oldukça geniş tutulmuş, Peygamberin hizmetçileri, dostları ve arkadaşları bu kapsama dâhil edilmiştir. Bu yoruma göre, yukarıda zikredilen ayet, sadece cahil Arapları, kâhinleri ve benzer konumdaki diğer insanları bağlar, veli kimseleri bağlamaz. Gerekçe olarak da, Peygamberin (s.a.s.) gaybı bilmesi gösterilir. Çünkü onlara göre, veliler Peygamberin hizmetçileridir, hizmetçi efendisiyle birlikte olduğundan, efendinin bildiği şeyleri hizmetçilerin de bilmesi gerekir. Hâlbuki ayetin açık ifadesine göre, gaybı, Allah'tan başka kimse bilemez, ayrıca O, gayb bilgisini sadece resullerinden dilediğine, seçtiğine bildirir, başka herhangi bir kimseye bildirmesi söz konusu değildir.

Verilen örnekten de anlaşıldığı üzere Kur'an ayetlerinin tefsirinde, Arap dil kurallarına riayet edilmeyip *batını mana* mantığıyla hareket edilmesi, işari tefsirin, meşruiyet çizgisini

⁴⁷² “Sufilere göre Batını (Ledünni) ilme vakıf olanlar, gaybe muttali olurlar (gaybı bilirler), onların bu ıttılay (bilgisi), ‘*Gaybı Allah'tan başka kimse bilmez*’ hükmüne aykırı değildir. Çünkü onlar da gaybı kendi beşeri vücutlarıyla değil, beşeri vücuttan geçip Hakk'ın sıfatlarını kazanarak bilirler. Bu halde kendileriyle değil, Allah ile dirler. Allah'ın gözüyle görür, bilirler. Allah'ta yaşadıkları zaman, Allah, kendi sıfatlarını onlara emanet eder, O'nun gözüyle bakarlar. O'nun gözüyle bakana da uzaklık, yakınlık bir olur, duvarlar perde olmaz.” Ateş, İslam Tasavvufu, s. 125; Bu alıntılar yaptığımız değerli Süleyman Ateş hocamızın, konu hakkındaki kendi değerlendirmesi ise şu şekildedir: “Bazı kimselerin, istikbale dair bazı olayları ruhi birtakım kabiliyetlerle, basiret gözüyle görüp bileceği bir gerçektir. Nitekim Peygamberimizin, yıllar sonra çıkacak bazı hadiseleri haber verdiği sahih hadislerle sabittir. Bu gibi şeyler Peygamberden çıkarsa mucize, ümmetinden çıkarsa keramet olur. Evliyanın kerameti inkâr edilemez. Allah seçtiği, sevdiği kullarına bazı olayları bildirir, onlar da Allah'ın bu lütfuyla bilirler.” (Ateş, a.g.e., s. 126) Bu değerlendirmeye göre, bazı kimselerin istikbale dair bazı olayları görüp-bilmesi bir gerçektir, bunun örneği de Peygamberimizin yıllar sonra çıkacak bazı hadiseleri haber vermesidir. Hâlbuki “*Allah gaybı bilendir. Öyle ki, gaybına kimseyi muttali kılmaz. Ancak elçileri içinde razı olduğu kimseler müstesna...*” (Cin 72/26–27) ayetinde açıkça ifade edildiği üzere, Allah, gaybı peygamberlerinden başka hiç kimseye bildirmemektedir. Velilerin veya diğer insanların bu husustaki haber vermeleri, bir tahmin olmaktan öteye geçemez, doğru çıkması mümkün olduğu gibi, çıkmaması da mümkündür. Velilerin keşiflerinde yanlışları her zaman için muhtemeldir. Ayrıca keşifte insan hayallerinin ve düşüncelerinin etkisi mevcuttur. Buna mukabil, peygamberlerin Allah'tan aldıkları vahiylerde yanlışları düşünülmemeyeceği gibi, vahiyde, beşeri hayal ve düşüncelerin etkisi de söz konusu değildir. Vahiy, salt ilahidir, bağlayıcıdır, keşif ise bağlayıcı değildir.

⁴⁷³ Daha ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk., Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, Esra Yay., s. 219-226

zorlamasına kimi zaman da bu çizgiyi çiğnemesine neden olmuştur. O halde tasavvuf ehlinin batını ilimlere vakıf oldukları, gaybı bildikleri, hatta Allah'la özel sohbetlerinin bulunduğu türünden iddialardan vazgeçmeleri ve tasavvuf dışından gelen eleştirilere kulak tıkamamaları gerekir. Zira her fikir veya düşünce, doğruluğunu Kur'an ve Sahih Sünnet ile test etmek durumundadır, oysa batın iddiası böyle bir imkânı ortadan kaldırmaktadır.

3. Selefiyye, Eş'âriyye ve Mâtûridîyye'in Anlayışında Sembolizm

Tevîl ve sembolizmin tarihi açısından baktığımızda, İslam ümmetinin ilk önderleri olan sahabenin, sıfatlar ve müteşabihler karşısında kemal mertebesinde iman ve teslimiyet gerektiren bir bakış açısına sahip oldukları görülebilmektedir. Zira onlar Allah'ı, O'nun kendisini nitelendirdiği sıfatlarla nitelendirmişler, söylemediği şeylerde de susmayı yeğlemişlerdir. Bu nitelendirmeyi yaparken keyfiyetini yani nasıl olduğunu söylememişler ve Allah'ı yaratılanlara benzetmekten de sakınmışlardır.⁴⁷⁴

Kitap ve Sünnetteki müteşabihata, tevil'e girişmeden olduğu gibi inanmaya, bilhassa teşbih ve tecişimi andıran nassların hakikatine iman edip keyfiyetini sorgulamamaya titizlikle önem veren sahabeden sonraki Selefiyyenin⁴⁷⁵ önemli simaları Ma'mer b. Raşid (V. 153/770), Evzai (V. 157/774), Süfyan es-Sevri (V. 161/778), Malik b. Enes (V. 179/795),⁴⁷⁶ Süfyan b. Uyeyne (V. 198/814) ve Ahmed b. Hanbel'dir (V. 241/855).⁴⁷⁷

Ancak şu hususu da özellikle belirtmek gerekir ki, yukarıda Selef'in bakış açısıyla ilgili olarak söylenen açıklamalardan onların, müteşabihlerin manaları üzerinde hiç durmadıkları,

⁴⁷⁴ Bk., Eş'ârî, İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn), s. 237; Konu hakkında İbn Abdilberr şöyle der: "Ehl-i Sünnet, Allah hakkında Kitap ve Sünnet'te geçen sıfatları sözbirliğiyle kabul ederler, bunlardan hiçbirine keyfiyet nisbet etmezler. Fakat Cehmîye, Mutezile ve Hariciler: 'Kim bu isimleri ve sıfatları kabul ederse, Allah'ı insanlara benzetmiş olur' demişlerdir. İshak b. Rahıye de Allah'ın yed (el) sıfatı hakkında Cehmîler'e cevap verirken şöyle demektedir: "Bu teşbih değildir. Eğer dersek ki 'Allah'ın *bizimki gibi* bir eli vardır', işte o zaman teşbih olur." Canan, Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi, X, 293

⁴⁷⁵ "Selefiyye denince, genel olarak sahabe ve tabiun ve onların mezhebini benimseyip onlar gibi düşünen İslam âlimleri anlaşılmaktadır. *Sıfatiyye* ve *Eseriyye* de denilen Selefiyye, iman esaslarıyla ilgili konularda ayet ve hadislerde bildirilenler ile yetinip, -müteşabihler de dâhil- bunları aynen kabul edip, teşbih ve tecişime de düşmeyen, ama tevil yoluna da gitmeyen Ehl-i Sünnet topluluğudur. Selef, fıkhıta da Kur'an ve Sünnete tabi idi, ancak yeni hadiseler zuhurunda fıkhi konularda Kur'an ve Sünnette bulunmayan fer'i hükümlerde re'ye müracaat edip, kendi reyleriyle hüküm verirlerdi. İtikadi konularda ise akıl ve reye asla müracaat etmezler, Kur'an ve Sünnette bildirilen hususları aynen kabul ederlerdi." Gölcük-Toprak, KELAM Tarih-Ekoller-Problemler, s. 50

⁴⁷⁶ Meselâ İmam Malik: "Şüphesiz ki Rabbiniz Allah, gökleri, yeri ve aralarındakileri altı günde yarattı, sonra da Arş üzerinde istivâ etti" (Furkan, 25/59) âyetinin tefsirinde: "İstivâ malumdur, keyfiyeti ise meçhuldür. Bu konuda soru sormak bid'attır" demiş, teşbih ve te'vile gitmemiştir. Bk., Şimşek, Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh), s. 51

⁴⁷⁷ Bk., Topaloğlu, İslam Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib), s. 32-33; İbni Teymiyye ile İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye gibi selef mesleğini tercih eden bazı âlimler son asırlarda, Selefiyye diye bilinen Ehl-i Sünnet-i Hassâ mezhebini ihya ve neşre çalışmışlardır.

tamamen Allah’a havale edip manalarını söylemekten kaçındıkları neticesini çıkarmamak gerekir. Çünkü müteşabih ifadelerin manalarını bilmek ayrı şey, keyfiyetlerini bilmek ayrı şeydir. Allah’ın sıfatlarının keyfiyet ve hakikatlerini bilmek, insan aklını aşan bir durumdur. Kıyas yoluyla bile olsa keyfiyetlerini bilmeye imkân yoktur. Zira Allah’ın bir benzeri yoktur ki insan, Allah’ı ona kıyaslasın. Nasıl ki Allah’ın zatının hakikat ve keyfiyetini bilmekten aciz isek, sıfatlarının da hakikat ve keyfiyetini bilmekten aciziz. Bundan dolayı selef, sıfatlarla ilgili nasslarda anlatılanların keyfiyetleri üzerinde durmamış ve ayrıntılara dalmaktan kaçınmışlardır.⁴⁷⁸

Gerçi keyfiyeti bilinmeyen bir şeyin manasını anlamak ile keyfiyeti bilinen bir şeyin manasını anlamak arasında bir fark vardır, her iki anlama eşit düzeyde değildir. Ama keyfiyeti bilinmeyen bir şeyin manasının hiç anlaşılamayacağını da söyleyemeyiz. Nitekim Allah’ın zatının hakikat ve keyfiyetini de bilemiyoruz, ama “Allah” denildiğinde, isim ve sıfatlarıyla O’nu tanıyor ve aklımızın idraki oranında bir şeyler anlıyoruz. Aynı şekilde isim ve sıfatlarının da keyfiyetlerini bilemeyiz, ancak zikredildiklerinde netice ve etkilerinden hareketle onlar hakkında bir şeyler anlarız. Bu nedenledir ki, Firavun, Hz. Musa’ya “Âlemlerin Rabbi nedir?” diye sorduğunda, Musa Peygamberin cevabı: “Göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir, eğer işin içyüzünü düşünüp gerçeği anlayan kimseler iseniz (bunu anlarsınız).”⁴⁷⁹ şeklinde olmuştur.⁴⁸⁰

Öyleyse selefin müteşabihleri tevil etmemeleri, onların manalarının bilinmediği görüşünde oldukları anlamına gelmez. Ayrıca “Allah’ın eli vardır” derken bununla ellerimiz gibi et, kemik ve kaslardan müteşekkil olan bir elinin bulunduğunu kasdetmedikleri de muhakkaktır.⁴⁸¹ “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.”⁴⁸²

Selefin sıfatlar ve müteşabihler konusundaki bu bakış açılarına karşılık, özellikle Yunan felsefesinin entelektüel çevrelerde yaygınlık kazanmasıyla birlikte genel manada âlimler, müteşabihler karşısında, önceleri Mutezile âlimlerinin başvurdukları farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir.⁴⁸³ İmanı zayıflamış ve teslimiyeti azalmış insanları tatmin etmek

⁴⁷⁸ Bk., Şimşek, a.g.e., s. 52

⁴⁷⁹ Şuara, 26/23–24

⁴⁸⁰ Şimşek, a.g.e., s. 52–53

⁴⁸¹ Şimşek, Kur’an’da İki Mesele (Müteşabih-Nesh), s. 57

⁴⁸² Şura, 42/11

⁴⁸³ Bk., Topaloğlu, İslam Kelamcılarının ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbat-ı Vacib), s. 42, 68; “Mutezilenin zuhurundan yaklaşık birbuçuk asır sonra, selef alimlerinden Abdullah b. Küllab el-Basri (V. 240\854), Haris el-Muhasibi (V. 243\857) ve Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Abdurrahman el-Kalanisi (V. 255\869), saf İslam itikadına yöneltilecek itirazları cevaplamak düşüncesiyle kelam öğrenmişler, ehl-i bid’atın görüşlerinin

maksadıyla, müteşabih ayetleri bir kısım açıklamalara, daha teknik bir ifadeyle *tevile* tabi tutmuşlardır. Onlara göre, ayet ve hadîslerde Allah’la ilgili olarak teşbih ifade eden, şekil ve madde hatıra getiren kelimeler sözlük manasında kullanılmış değildir, istiareidir. O kelimelerin dilde kullanılan mecazi manaları anlaşılmalıdır.⁴⁸⁴

Tarihi açıdan baktığımızda, İslam âleminde sıfatlar konusunda *tevile* başvuran ilk kişinin Ca’d b. Dirhem (V. 124/742) olduğu söylenir. Öğrencisi Cehm b. Safvan (V. 128/745) da onun etkisinde kalmıştır. Bilahare Mutezile âlimleri Cehm’in etkisinde kalarak sıfatları *tevil* etmişlerdir.⁴⁸⁵

Zamanla Eş’ari ve Maturidi ekol içerisinde yer alan kimi kelamcılar da Mutezilenin etkisinde kalarak, bazı sıfatları *tevil* etme yoluna gitmişlerdir.⁴⁸⁶

Önceleri Mutezile mezhebine bağlı olan İmam Eş’ari (V. 324/936), itizal akidesinden döndükten sonra⁴⁸⁷ selef yolunu takip etmesine rağmen,⁴⁸⁸ onu izleyen bazı Eş’ari kelamcılar, *tevil* dairesini yavaş yavaş genişletmişlerdir. Bu kelamcılara göre, zahirinin kastedilmediği

yayılmasını önlemek ve bid’at görüşlere meyledenleri selefin yoluna döndürmek için selefin inanç esaslarını kelam metoduyla anlatma, diğer bir ifadeyle iman meselelerini akıl kaideleriyle teyid etme ihtiyacını hissetmişlerdir. Adı geçen zevat, bu davranışlarıyla Ehl-i Sünnet kelam ilminin doğuşuna zemin hazırlamışlardır.” Gölcük-Toprak, KELAM Tarih-Ekoller-Problemler, s. 48

⁴⁸⁴ Bk., Canan, Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi, X, 293-294

⁴⁸⁵ Bk., Şimşek, a.g.e., s. 60

⁴⁸⁶ Bk., Şimşek, a.g.e., s. 60

⁴⁸⁷ İmam Eş’ari’nin, Mutezileden hocası olan Ebu Ali el-Cübbai ile Salah-Aslah konusundaki “*ihve-i selase*” diye bilinen tartışmasından sonra, itizal akidesinden ayrıldığı anlatılır. (Bk., Gölcük-Toprak, a.g.e., s. 57) “Tartışmanın konusu, Allah Teala’nın, en iyi olanı yapmasının, O’na vacip olup olmadığı meselesidir. Eş’ari – Şu üç kişi hakkında ne dersin, bunlardan biri mü’min, diğeri kâfir, üçüncüsü ise çocuktur. Cübbai – Mü’min cennetin yüksek derecelerine erenlerden, kâfir ise cehennemin alçak derecelerine düşeceklerden, çocuk ise kendisini kurtaranlardandır. Eş’ari – Şayet çocuk, yüksek derecede olanların mertebesine ulaşmak isterse (yani çocukken öldüğü halde), bu onun için mümkün müdür? Cübbai – Hayır, çünkü ona denilir ki, “Mü’min bu derecelere yaptığı amellerle ulaştı. Senin ise, bu gibi amellerin yoktur. Eş’ari – Çocuk, kusur benim değildir. Eğer beni yaşatsaydın, mü’min gibi iyi ameller işlerdim” derse, ne denir? Cübbai – Allah; “biliyordum ki, yaşasaydın günah işleyecektin ve cezaya çarptırılacaktın. Senin menfaatini gözettim ve seni, mükellef olma yaşına ulaşmadan önce vefat ettirdim” der. Eş’ari – Şayet kâfir derse ki, çocuğun durumu gibi, benim durumumu da biliyordun. Onun gibi, benim de menfaatimi göz önünde bulundursaydın ya. Bunun üzerine Cübbai sustu ve verecek bir cevap bulamadı.” Ebu Zehra, İslam’da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi, s. 213–214

⁴⁸⁸ Bk., Eş’ari, el-İbane An Usuli’d-Diyane, s. 46-64; Eş’ari, söz konusu eserinde, Allah’ın arşın üzerinde bulunduğuna ve yine ayetlerde ifade edildiği üzere bilmediğimiz bir keyfiyette vechinin (yüzünün), ellerinin ve gözünün bulunduğu iman etmektedir. Bk., Eş’ari, a.g.e., s. 53-54; İmam Eş’ari’nin, el-İbane isimli eserini ne zaman kaleme aldığı hakkında farklı görüşler olmakla birlikte (bk., Gölcük-Toprak, KELAM Tarih-Ekoller-Problemler, s. 58), tercihe şayan olan görüş, bu eseri hayatının sonlarına doğru yazdığıdır. Nitekim “Tabakat-ı Şafiyye” isimli eserinde İbn Kesir’in konuyu şu şekilde değerlendirdiği nakledilir; (İbn Kesir şöyle der:) Eş’ari’nin fikirleri hakkında üç merhale zikredilir: *Birincisi*, Mutezilenin görüşlerini savunduğu dönemdir. *İkincisi*, Hayat, İlim, Kudret, İrade, Sem’, Basar ve Kelam sıfatlarını kabul edip, vech (yüz) ve yed (el) gibi sıfatları *tevil* ettiği dönemdir. *Üçüncüsü*, Allah’ın tüm sıfatlarını keyfiyetlerine dalmadan ve teşbihe de kaçmadan kabul ettiği dönemdir ki, bu görüşünü en son yazdığı el-İbane isimli eserinde ifade etmiştir. Bk., Eş’ari, a.g.e., Mukaddime, s. 14

kesinlik kazanan müteşabihlerin, akli yönden müstakim bir manaya hamledilmeleri kaçınılmazdır.⁴⁸⁹

İmamu'l-Harameyn Ebu'l-Meali el-Cüveyni (V. 478/1085) ile başlayan bu hareket, Gazali ile devam etmiş, fırkaların hepsinin tevile başvurmak zorunda kaldıklarını ifade eden ve müteşabih ifadelerin mutlaka tevil edilmesi gerektiğini savunan Razi ile biraz daha yerleşmiştir.⁴⁹⁰

Ancak haberi sıfatları tevil eden sonraki dönem kelim âlimleri, kendi metotlarında bir bütünlüğe varamamışlardır. Benzeri konularda farklı metotlar takip edip, bir meselede ileri sürdükleri gerekçeleri, benzer başka bir meselede nakzetmiş ve aksine gerekçeler ileri sürebilmişlerdir. Örneğin Mutezile âlimleri, ahirette de Allah'ın görülemeyeceğini iddia ederler.⁴⁹¹ Allah'ın görülebilmesi için cisim olması ve bir yönde bulunması gerektiğini söylerler.⁴⁹² Müteahhir Ehl-i Sünnet kelimcileri, Mutezilenin bu itirazına akli yönden cevap verirken şu mantığı yürütürler: *Ahiret, meçhulümüz olan bir âlemdir. Bu dünyada geçerli olan şartların ahirette de aynen geçerli olacağını söyleyemeyiz. Bu dünyada sadece cisimleri ve bir yönde olanları gördüğümüz doğrudur, ama ahiret için bunlar geçerli olmayabilir. Nasslarda ifade edilene aynen inanmak gerekir.* Kendilerine ait olan bu cevap, tecsim ve teşbih endişesiyle kimi müteşabihleri tevil eden bu kelimcilerle yönlendirilecek olsa ve: *Siz, müşahade ettiğimiz şu âleme bakarak haberi sıfatları kabul etmeyi tecsim olarak niteliyorsunuz. Hâlbuki Allah'ın zat ve sıfatları, meçhulümüz olan bir âleme hastır, keyfiyetlerini bilemeyiz. Nasslarda ne söyleniyorsa biz ona inanırız,* denilecek olsa, kelim ehli buna ne cevap verebilirler? Demek ki, tevil taraftarları, tevilleri için bir metot tutturamamış, benzer meselelerde aynı metodu uygulamamışlardır.⁴⁹³

⁴⁸⁹ Şimşek, Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh), s. 60

⁴⁹⁰ Bk., Şimşek, a.g.e., s. 61-66

⁴⁹¹ Bk., Gölcük-Toprak, a.g.e., s. 47

⁴⁹² Bk., Ebu Zehra, a.g.e., s. 157

⁴⁹³ Bk., Şimşek, Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh), s. 66-67; Aslında kelim âlimlerinin tevili kendilerine problem edinmeleri, sıfatların keyfiyetine çözüm aramalarından kaynaklanmaktadır. Mesela "Allah Arş'a istiva etti" denildiğinde, *istiva etmesi için cisim olması gerekir, değilse nasıl istiva eder?* derler. Oysa istivanın nasıllığı, insan aklının kavrayamayacağı ve dolayısıyla üzerinde durmaması gereken bir husustur. Mesela birisi, bu kelimcilerin kabul ettiği 'Basar' sıfatına itiraz eder ve: *Bizim müşahademize göre, gören her şey bir cisimdir, Allah, cisim değil, nasıl görebilir?* derse, buna verilecek cevap elbette nasıllığın üzerinde durulmayacağıdır. Kaldı ki, bu sıfatların sahibi olan Allah'ın zatının nasıllığı konusunda bir bilgimiz yokken, sıfatlarının nasıllığı konusunda ne bilgimiz olabilir? Bir diğer önemli husus, kelimcilerin müteşabihleri tevil ederken akli karineyi esas almalarıdır. Ancak bilinmelidir ki akıl, sadece hakikatına vakıf olduğu konularda karine olabilir. Ayrıca akıl karine olarak kabul edilecek olursa, kimin akli esas alınacaktır? Bk., Şimşek, a.g.e., s. 67-68

Sıfatlar gibi oldukça hassas olan müteşabih bir konuda, bir metot tutturabilmek de pek kolay olmasa gerektir. Öyleyse bu tür konularda ifrat-tefritten uzak durup orta bir yol tutabilmek son derece önemlidir. Örneğin Mutezile ve Cehmiyye, Kur'an-ı Kerim'de zikredilen Allah Teala'nın sıfatlarından sadece vücud, kıdem, beka ve vahdaniyeti kabul etmişler; semi, basar, kalam ve diğer zati sıfatları inkâra kalkışmak suretiyle ifrata varmışlardır. Haşviyye ve Mücessime ise, Allah Teala'nın zatını sıfatlandırırken onu, mahlûkların sıfatlarına benzetmeye kalkışmak suretiyle tefrite düşmüşlerdir. Bu konuda orta yol ise, Kur'an-ı Kerim ve Sünnet-i Seniyye'de zikredilen Allah'ın bütün sıfatlarının varlığını kabul etmek, bunların Allah'ın zatına yakışan sıfatlar olduğunu ve yaratılanlardaki sıfatlara asla benzemediklerini söylemektir.

Mesela Allah'ın görmesi, işitmesi ve konuşması, yaratılanların görmesine, işitmesine ve konuşmasına benzemez. Kıyamet gününde Allah Teala'nın görülmesi hususunda Mutezile, "Allah görülemez" diyerek ifrat etmiştir. Konu hakkındaki ayetleri tevil etmiş ve hadisleri ise ahad oldukları (tek yolla geldikleri) gerekçesiyle kabul etmemişlerdir. Müşebbihe fırkası ise, Allah Teala'nın ahirette, belirli bir şekilde görüleceğini iddia ederek tefrite düşmüştür. Orta yol ise, Allah Teala'nın kıyamette, herhangi bir şekle girmeyerek ve herhangi bir sınır tayin edilmeyerek görülebileceğini söylemektir. Bir örnek daha vermek gerekirse, *Allah'ın yed (el)inin* bulunduğunu ifade eden ayetler ve benzeri müteşabih hadisler hakkında Mutezile, yed (el)i, kudret ile tevil ederek ifratta bulunmuştur, Haşviye ise, Allah'ın bir organ olarak elinin bulunduğunu söylemek suretiyle tefrite düşmüştür. Orta yol ise, yed (el)in bulunmasından maksadın, semi ve basar gibi bir sıfatının bulunduğunu bilmek ancak diğer mahlûkatın eline benzediğini reddetmektir.⁴⁹⁴

Diğer müteşabihleri de bu tarzda algılamayı içselleştirmek, hem benzer meselelerde tutarlı bir metodun uygulanmasına imkân sağlayacak, hem de dini bilinç konusunda gelişigüzel ve keyfi yorumlara gidilmesinin önüne set çekilebilecektir.

Bundan sonraki bölümde, bu maksadımıza hizmet edecek şekilde, Kur'an'ı Kerim'de yer alan sembolik anlatım örnekleri ele alınacak ve bunlar hakkında değerlendirmeler yapılarak konunun itidal düzleminde işlenmesini sağlayacak temel kriterler ortaya konmaya çalışılacaktır.

⁴⁹⁴ Bk., Ebu Zehra, İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi, s. 206-207

II. BÖLÜM

KUR'AN'IN ANLATIMINDA SEMBOLİK UNSURLAR

VE DEĞERLENDİRMELER

A) MECAZ

Mecazın tanımı ve kısımları: Basit bir şekilde tanımlamak gerekirse, kelime veya kelime gruplarını, hakiki ve zahiri anlamı dışında kullanmaya mecaz denir. Örneğin “*bugünlerde burnu büyüdü, gözü kimseleri görmüyor*” cümlesindeki *burun* sözcüğü, insanın bir organı anlamını vermekten uzaktır. Temelde bu, gerçek anlamdan doğmuş ancak farklı bir özellik kazanmıştır. İşte sözcüğün gerçek anlamından uzaklaşarak kazandığı bu anlama mecazî anlam diyoruz. Öyleyse, kelime veya kelime gruplarını bilinen ilk manalarından başka bir manada kullanmaya mecaz denir.

Mecaz teriminin lügat ve ıstılah olarak taşıdığı anlamları kısaca hatırlayalım. Lügatte mecaz, “c-v-z” sülasi kökünden gelir. Yürümek, geçmek, aşmak, mesafe kat’ etmek, karşıdan karşıya, bir uçtan diğer bir uca geçmek anlamlarına gelmektedir.⁴⁹⁵ Bazen de hafifletmek, müsamaha göstermek, serbest kılmak, onay vermek veya izin vermek anlamlarına gelmektedir.⁴⁹⁶

Istılah olarak mecaz, bir *alaka veya münasebetle ve karine-i mânia* şartıyla, lafzın ilk önce kendisi için konulduğu gerçek mananın dışındaki bir manaya delalet etmesidir.⁴⁹⁷ Şöyle de tarif edilmiştir: “Aradaki bir mülâhaza ve ilinti sebebiyle bir kelimenin, kendisi için konulduğu ilk anlamın dışında, başka bir anlamı ifade etmek üzere kullanılmasıdır.”⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ Bk., İbn Manzur, Lisanu’l-Arab, VII, 191; Kazvinî, İmam Hatîb Kazvinî, el-Îzâh fî Ulumi’l-Kur’an, Şerh-ta’lik-tenkîh: Muhammed Abdu’l-Mün’im Hafacî, Yayınevi ismi yok, V. Baskı, İstanbul 1400/1980, II, 396; Kızılırmak, Kur’an’da Hakikat ve Mecaz, s. 11

⁴⁹⁶ Bk., İbn Manzur, a.g.e., II, 414-420; Bozgöz, Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, s. 72

⁴⁹⁷ Bk., İzzüddin b. Abdisselam, İzzüddin Ebu Muhammed Abdulaziz b. Abdisselam eş-Şafi’î ed-Dımeşkî (577-660), Kitabu’l-İşare ile’l-Îcâz Fî Ba’di Envai’l-Mecaz, Darü’l-Matbaati’l-Amire, Dersaadet 1313, s. 8; Cürcanî, Abdulkahir, Delailu’l-Î’caz, Tashih: Muhammed Abduh ve Muhammed Mahmud Şankîfî, el-Fütuhu’l-Edebiyye Matbaası, Mısır 1331 (H.), s. 42; Kazvinî, el-Îzâh fî Ulumi’l-Kur’an, II, 394. Verilen tarifte geçen *karine-i mania* ile, konuşan kişinin kullandığı lafızla, bu lafzın konulmuş olduğu anlamın dışında başka bir anlam kastettiğine delil olabilecek bir durum kastedilmektedir ki bu durum, zihnî ilk anlamdan mecazi anlama geçişini ifade etmektedir. Genel olarak karine, mecaz kavramıyla birlikte bir *engelleiyici(mânia)* ile birlikte düşünülür ve *lafziyye* ve *haliyye* olarak ikiye ayrılır. Karine-i lafziyye terkipten, haliyye ise konuşanın halinden veya vakıadan anlaşılabilir. Tarifte geçen *alaka* ile, hakiki anlamla mecazi anlam arasındaki münasebet kastedilmektedir. Bu münasebet, bazen müşabehe(benzerlik) şeklinde, bazen de bunun dışında gerçekleşir. Eğer alaka benzerlik şeklinde cereyan ederse o zaman bu mecaz, istiare şeklinde tezahür eder. Aksi takdirde mecaz-ı mürsel olur. Bozgöz, Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, s. 78-79

⁴⁹⁸ Ebu Musa, el-Belağatü’l-Kur’aniyye Fî Tefsiri’z-Zemahşeri ve Eseruha Fî’d-Dirasati’l-Belağhiyye, Mektebet-u Vehbe, II. Baskı, Kahire, 1988 (1408), s. 199

Verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere mecaz kavramı, ıstılahi anlamını sözlük anlamına uygun bir yönde kazanmıştır. Sözlük anlamı doğrultusunda mecaz, lafzın, kendisi için belirlenmiş olan anlamının dışındaki bir anlama *geçişidir*.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi mecaz ve kinaye ihtiva eden ayetler bir takım ihtilâflara konu olmuştur. Ehl-i Sünnet çizgisindeki fikhî ve itikadî mezheplerin yorumlama keyfiyetinden kaynaklanan ihtilâflar, temel konularda çok önem arz etmemektedir. Ancak Ehl-i Sünnet çizgisi dışında kalan bir takım marjinal anlayış sahipleri, bu konuyu çok suistimal etmişlerdir. İslam'ın ilk zamanlarından bu yana, Kur'ân'ın bütününe veya mecazla uzaktan yakından ilgisi olmayan ayetlerini mecaza hamledenler olduğu gibi,⁴⁹⁹ içinde hiç mecaz bulunmadığını iddia edenler veya mecaza hamledilmesi gereken yerleri hakikat olarak değerlendirenler de olagelmıştır. Bunlardan birinciler, mecaz adı altında, ayetleri diledikleri gibi yorumlayıp muhkemât dediğimiz kesinlik ifade eden ibareleri bile hiç alâkası olmayan manalara çekebilmişlerdir. Temelde Batınîlere ait olup sonraları bazı Müslüman meşrep ve ekolleri de etkisine alan bu kabilden görüşlere önceki bölümde temas edilmişti.

Öyleyse dinin, özellikle de onun ana kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim'in sıhhatli bir şekilde anlaşılabilmesi için, ihtilâflara sebep olabilen mecaz ve kinaye meselesi sağlam bir zemine oturtulmalı, yanlış anlayışlardan arındırılmalı ve suistimallere kapı açılmasına fırsat verilmemelidir.⁵⁰⁰

Söz konusu gayemizi gerçekleştirmek üzere, mecazın çeşitlerini temel hatlarıyla hatırlayıp⁵⁰¹ Kur'an-ı Kerim'deki örnek ayetler ışığında ele alalım.

⁴⁹⁹ Bir de Kur'an'da mecaz bulunduğunu söyleyip de bu nedenle Kur'an'a dil uzatan, onu ayıplayan enteresan insanlara rastlanmıştır. Onlara göre mecaz, yalan söylemekten başka bir şey değildir, örneğin, 'duvarın iradesi yoktur' ve 'köye sorulmaz'. Hâlbuki Kur'an'da, "Orada yıkılmak isteyen bir duvar buldular" (Kehf, 18/77) ve "İçinde bulunduğumuz köye sor" (Yusuf, 12/82) denilmektedir. Böyle bir anlayış ise, olsa olsa katmerli cahillikten, anlayış kıtlığından ve çirkin bir önyargıdan kaynaklanabilir. Bk., İbn Kuteybe, Te'vil'u Müşkili'l-Kur'an, s. 132

⁵⁰⁰ Çalış, Halim, Meczaz ve Kinaye, http://www.yeniumit.com.tr/konu.php?konu_id=291&yumit=bolum2 14.11.2005

⁵⁰¹ "Araplar, hem 'isimler', hem 'harfler', hem de 'fiiller'de mecazi anlatıma başvurmaktalardır. Örneğin; 'aslan'la kahramanlığı, 'deniz'le cömertliği, 'nur ve hayat'la iman ve irfanı, 'karanlık ve ölüm'le cahillik ve sapıklığı, 'sirac (lamba)' ile yol göstereni (hadi) kasdetmeleri, isimlerdeki mecazın örnekleridir. Harflerdeki mecazın örnekleri de çoktur. Mesela, "Fe hel entum muntehûn (Artık vazgeçtiniz değil mi?)" (Maide, 5/91) ayetindeki soru harfi olan 'hel', 'fente'hû' (vazgeçin) anlamındadır. Fiillerdeki mecazın örnekleri de oldukça fazladır. Örneğin mazi (geçmiş) kip ile gelecekte haber verilir. Bununla, gerçekleşme konusunda 'gelecek geçmişle aynı kesinliktedir' mesajı verilmek istenir. Örneklendirmek gerekirse; "Allah dedi ki, Ey Meryem'in oğlu İsa, insanlara, Allah'ı bırakarak beni ve annemi iki ilah edinin, diye sen mi söyledin?..." (Maide, 5/116) ayet-i kerimde, kıyamette olacak bir olay, olup gerçekleşmiş gibi bir üslupla anlatılmaktadır." Bk., İzzüddin b. Abdisselam, Kitabu'l-İşare, s. 20-29

Mecazın Çeşitleri: Mecaz, kendisinde bir alâkanın varlığı ve yokluğu bakımından ikiye ayrılır: **1. Mecaz fi't-Terkîb** (Mecaz-ı Aklî, Mecaz-ı İsnadî). **2. Mecaz fi'l-Müfred** (Mecaz-ı Lugavi).⁵⁰²

1. Mecaz fi't-Terkîb (Mecaz-ı Aklî, Mecaz-ı İsnadî):⁵⁰³ Bir fiilin veya fiil manasındaki bir şeyin (ism-i fâil, ism-i mef'ûl veya masdar gibi), gerçek fail dışındaki bir şeye isnad edilmesidir.⁵⁰⁴ Burada mülabese alakasıyla⁵⁰⁵ birlikte hakiki isnadın kastedilmesini engelleyen bir karine mevcuttur.⁵⁰⁶ Meselâ “İstanbul’un caddeleri çok kalabalıktır.” dediğimizde, burada bir mecaz-ı aklî göze çarpmaktadır. Zira kalabalık olan caddeler değil, caddelerdeki insanlardır.⁵⁰⁷ Yine “Zeyd babasına sövdü” dediğimizde de durum aynıdır. Çünkü gerçekte Zeyd babasına söven değildir, ona sövülmesine sebep olandır.⁵⁰⁸ Ayet-i kerimelerden örnekler verelim.

“...Kendilerine Allah’ın ayetleri okunduğu zaman, imanlarını arttırır...”⁵⁰⁹ ayetinde ‘arttırır’ fiili, gerçekte Allah’a ait iken, ayetlere isnad edilmiştir. Burada sebebe isnad etme söz konusudur. Zira ayetlerin okunması imanın artmasına sebeptir. Öyleyse fiil gerçek failine değil de, o fiilin sebebine isnad edilmiştir.⁵¹⁰

“Gerçek şu ki, Firavun yeryüzünde başkaldırmış ve oranın halkını fırkalara ayırıp arkasına takmıştı. Onlardan bir bölümünü ezmek istiyor, oğullarını boğazlıyor, kadınlarını diri bırakıyordu...”⁵¹¹ ayetinde, İsrail oğullarının erkek çocuklarını öldürme fiili Firavun’a isnad edilmektedir. Hâlbuki “...Onlar kadınlarınızı diri bırakıp erkek çocuklarınızı

⁵⁰² Bk., Suyuti, Celalüddin Abdurrahman es-Suyuti eş-Şafii, (V. 911/1505), el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an, Matbaat-u Mustafa Babî Halebî, III. Baskı, Mısır, 1370 (1951), II, 36

⁵⁰³ Bu mecaz türüne “mecaz-ı hükmi” de denmektedir. Bk., Cürcanî, Abdulkahir, Delailu'l-l'caz, s. 162

⁵⁰⁴ Bk., Zerkeşî, el-Bürhan fî Ulûmi'l-Kur'an, II, 256; Kazvinî, el-İzâh fî Ulumi'l-Kur'an, I, 98

⁵⁰⁵ “Bu tür mecazda, 1) Zamana isnad ('Zaman onu üzdü' cümlesindeki gibi.), 2) Mekâna isnad ('Nehirler akıttık.' cümlesinde olduğu gibi. Aslında akıtılan nehirler değil, ondaki sudur.), 3) Sebebe isnad, 4) Masdara isnad, 5) Fâile olması gerekirken mef'ûle isnad, 6) Mef'ûle olması gerekirken fâile isnad gibi alâkalar sayılmıştır.” Çalış, Halim, Mecaz ve Kinaye, http://www.yeniumit.com.tr/konu.php?konu_id=291&yumit=bolum2 14.11.2005, ayrıca bk., Kazvinî, el-İzâh fî Ulumi'l-Kur'an, I, 98; Kızılırmak, Kur'an'da Hakikat ve Mecaz, s. 53; Bozgöz, Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, s. 87

⁵⁰⁶ Bk., Suyuti, el-İtkan, II, 36; Bozgöz, Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, s. 85; Kızılırmak, Kur'an'da Hakikat ve Mecaz, s. 47

⁵⁰⁷ Çalış, Halim, Mecaz ve Kinaye, http://www.yeniumit.com.tr/konu.php?konu_id=291&yumit=bolum2 14.11.2005

⁵⁰⁸ Zerkeşî, a.g.e., II, 256

⁵⁰⁹ Enfal, 8/2

⁵¹⁰ Bk., Zerkeşî, a.g.e., II, 256; Suyuti, a.g.e., II, 36

⁵¹¹ Kasas, 28/4

*boğazlıyorlardı...*⁵¹² ayet-i kerimesinde de ifade edildiği gibi erkek çocuklarını öldürmek, bizzat Firavun'un kendi fiili değildir, emrindeki askerlerin işidir. Önceki ayette bu işin Firavun'a isnad edilmesi, bu işin bizzat Firavun'un emriyle gerçekleşmesi sebebiyledir, yani bu emri sebebiyle sanki İsrail oğullarının erkek çocuklarını bizzat Firavun öldürmüş gibidir. Bu üslupla, Firavun'un zulmünün çirkinliği ve sorumluluğunun büyüklüğü manidar bir şekilde dile getirilmiştir.⁵¹³

*“Eğer inkar edecek olursanız, çocukları ak saçlı kocalara çeviren bir günden kendinizi nasıl koruyacaksınız?”*⁵¹⁴ ayetinde fiil, kendisinde gerçekleştiği zamana (yevm/gün) isnad edilmiştir.⁵¹⁵ Böyle yapılmakla, sözü edilen günün dehşeti ve korkunçluğu daha bir vurgulanmıştır.⁵¹⁶

*“...Sonra iş azmedince...”*⁵¹⁷ ayetinde, işin azmetmesinden bahsedilir. Hâlbuki gerçekte iş azmetmez, işe azmedilir.⁵¹⁸ Nitekim başka bir ayette şöyle denilir: *“...Sonra da azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et...”*⁵¹⁹ İlk olarak verdiğimiz ayetteki üslupta, işin önemi, zorluğu veya kesinliği vurgulanır.⁵²⁰

Mecaz fi't-Terkîb, dört bölüme taksim edilerek incelenmiştir.⁵²¹

a. İki tarafı da hakikat olanlar, hem müsned, hem de müsned ileyh hakikat olur. Yukarıda verilen örnekler, bu kısımda mütalaa edilebilir.⁵²²

⁵¹² Bakara, 2/49

⁵¹³ Bk., Zerkeşi, el-Bürhan, II, 256; Suyuti, el-İtkan, II, 36

⁵¹⁴ Müzzemmil, 73/17

⁵¹⁵ Bk., Zerkeşi, a.g.e., II, 257

⁵¹⁶ Bk., Suyuti, a.g.e., II, 36

⁵¹⁷ Muhammed, 47/21

⁵¹⁸ İbn Kuteybe, Te'vil'u Müşkili'l-Kur'an, s. 132

⁵¹⁹ Al-i İmran, 3/159

⁵²⁰ Bk., Zerkeşi, a.g.e., II, 257; Suyuti, a.g.e., II, 36

⁵²¹ Bk., Suyuti, a.g.e., II, 36

⁵²² Dikkatli bir şekilde bakıldığında görülecektir ki, mecazın bu çeşidinde müfred lafızlar ilk konuldukları anlamda kullanılmaktadırlar, mecaz ise isnad yoluyla olmaktadır. Başka bir ifadeyle, mecaz, bizzat sözlerin ve lafızların kendilerinde değil de hükümlerde gerçekleşmektedir. Arapların şu meşhur sözleriyle bu hususu biraz daha somutlaştıralım: “Gündüzün oruçludur, gecen ayaktadır.” Görüldüğü üzere burada, ‘oruçludur’ ve ‘ayaktadır’ kelimelerinin kendisinde mecaz gerçekleşmemektedir, zira bu kelimeler hakiki anlamlarında kullanılmaktadır. Yani, ‘oruçludur’ derken, oruç tutmaktan başka bir şey kastedilmemiştir. Aynı şekilde ‘ayaktadır’ derken, kıyamda bulunmaktan başka bir şey kastedilmemiştir. Burada mecaz, bu fiillerin bizzat bu işleri yapana değil de, bu işlerin kendisinde yapıldığı zaman birimi olan gündüz ve geceye isnad edilmesi yoluyla gerçekleşmektedir. Bk., Cürcanî, Delailu'l-İ'caz, s. 159-160; Bozgöz, Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, s. 82-84; ayrıca daha geniş bilgi ve örnekler için bk., Ali el-Carim-Mustafa Emin, el-Belagatu'l-Vazıha, Eda Neşriyat, İstanbul, 1991, I, 115-122

*b. İki tarafı da mecaz olanlar, hem müsned, hem de müsned ileyh mecaz olur. “İşte onlar öyle kimselerdir ki, hidayete karşılık sapıklığı satın almışlardır, fakat bu ticaretleri kar etmemiştir...”*⁵²³ ayetinde, hem kar etmek, hem de ticaret mecazi anlamdadır.⁵²⁴ Dikkat edilse görülür ki, ayette ticaretin kar etmesinden bahsedilir,⁵²⁵ hâlbuki kar eden ticaretin kendisi değildir, ticaretle uğraşan insanlardır,⁵²⁶ ayrıca kâfirlerin hidayete bedel sapıklığı tercih etmeleri, zararlı bir ticaret şeklinde tasvir edilmiştir.

*c. ve d. İki tarafından biri hakikat, diğeri mecaz olanlar, müsned hakikat, müsned ileyh mecaz, veya müsned mecaz, müsned ileyh hakikat olur. “...Sonunda, kâfirleri iyice bozguna uğrutup zafer kazanınca artık esirler için bağı sımsıkı tutun. Bundan sonra ya bir lütuf olarak onları bırakın veya bir fideye karşılığı saliverin, öyle ki harb (savaş), ağırlıklarını atsın...”*⁵²⁷ ayetinde, savaşın sona ermesi ve savaşçıların silahı bırakması, ‘harbin ağırlıklarını atması’ şeklinde ifade edilmiştir.⁵²⁸ “Kimin tartıları hafif gelirse, artık onun anası ‘haviye’dir (uçurumdur).”⁵²⁹ Ayetinde ise, cehennem uçurumu olan ‘haviye’ye ümm(ana) denilmesi mecazdır. Yani nasıl ki bir anne, çocuğunun bakıcısı, doyurarı, yetiştireni ve sığınacağı yer ise,⁵³⁰ aynı şekilde cehennem uçurumu olan haviye de kâfirler için bir barınma ve sığınma yeri olacaktır.⁵³¹

2. Mecaz fi’l-Müfred (Mecaz-ı Lugavî): Hakikî anlamının kastedilmesine engel olan bir karine ile birlikte, bir lâfzın kendisi için kullanıldığı ilk anlamın dışında, aralarında ilgi ve münasebet bulunan başka bir manada kullanılmasıdır.⁵³² Mecaz olan ifadede, hakikî mânâ ile mecazî mânâ arasındaki alâka, müşâbehet (benzerlik) de olabilir, müşâbehet dışında başka bir şey de olabilir, karine de lafzi olabileceği gibi, hali de olabilir.⁵³³ Mecaz-ı lugavî, kendi içinde kısımlara ayrılır:

⁵²³ Bakara, 2/16

⁵²⁴ Bk., Zerkeşî, el-Bürhan, II, 258

⁵²⁵ Bk., Zerkeşî, a.g.e., II, 257

⁵²⁶ Bk., İbn Kuteybe, Te’vil’u Müşkili’l-Kur’an, s. 132

⁵²⁷ Muhammed, 47/4

⁵²⁸ Bk., İbn Kuteybe, a.g.e., s. 170; Zerkeşî, a.g.e., II, 258

⁵²⁹ Kâriâ, 101/8–9

⁵³⁰ Bk., İbn Kuteybe, a.g.e., s. 104

⁵³¹ Bk., Subhi Salih, Mebahis fi Ulumi’l-Kur’an, Daru’l-İlim, V. Baskı, Beyrut, 1968, s. 328

⁵³² Bk., Ali el-Carim-Mustafa Emin, el-Belagatu’l-Vaziha, I, 71; Bolelli, Nusrettin, BELAĞAT Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu. 72, İstanbul, 1993, s. 99; Bozgöz, Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, s. 89

⁵³³ Ali el-Carim-Mustafa Emin, el-Belagatu’l-Vaziha, I, 71

a. Mecaz-ı Mürsel: Lugavi mecazda, kelimenin taşıdığı ilk anlam ile kullanıldığı ikinci anlam arasındaki alâka,⁵³⁴ müşâbehet (benzeşme) dışında bir şey olursa, buna mecaz-ı mürsel denir.⁵³⁵ Mürsel mecazı meydana getiren pek çok alâka sayılmıştır. Bunların ayrıntısına girmeden belli başlılarını ve en çok kullanılanlarını hatırlatmakla yetiniyoruz:

1. Sebebiyyet: Sebebi söyleyip müsebbebi kastetmektir. Yani söylenen lafız, kastedilen anlamın sebebi olmaktadır.

*“Bunlar yeryüzünde aciz bırakacak değildir, kendilerini Allah’tan kurtaracak bir hamileri de yoktur! Onlar için, azap kat kat arttırılacaktır. Hem bunlar, işitmeye yanaşmıyorlardı, hem de görmüyorlardı.”*⁵³⁶ ayetinde, ‘işitmeye yanaşmamaları’ ile kabul etmekten ve amel etmekten kaçınmaları kastedilmiştir. Burada ‘işitme’, kabul etme ve amel etmenin sebebidir, zira bir şeyi kabul edip onunla amel edebilmek, öncelikle onu işitmeye bağlıdır.⁵³⁷ Sebep olan ‘işitme’ zikredilip, onun müsebbebi olan kabul etme ve amel etme kastedilmiştir.⁵³⁸ Böyle bir üslup ihtiyar edilmesinin hikmeti ise, inkârcıların kabul etmek ve amel etmek bir yana, işitmeye bile tahammüllerinin olmadığını vurgulamaktır.

*“Kötülüğün cezası da onun gibi bir kötülüktür. Fakat her kim affedip ıslah ederse, artık onun mükâfatı Allah’a aittir. Gerçekten O, zalimleri sevmez.”*⁵³⁹ Ayet-i kerimede ‘kötülüğün cezalandırılması’, aynı şekilde ‘kötülük’ olarak isimlendirilmiştir. Çünkü kötülük, cezalandırmak için bir sebep teşkil etmektedir.⁵⁴⁰ Burada ‘cezalandırmanın’, sebebi olan ‘kötülükle’ isimlendirilmesinin hikmeti ise, affetmeye teşvik ve cezalandırmadan soğutup uzaklaştırmaktır.⁵⁴¹ Zira sanki şöyle denmiş gibidir: “Kötülük edenlere, kötülüklerine denk olacak bir ceza vermek sizin hakkınızdır, ancak bu yapılan iş de bir anlamda kötülüktür.” Öyleyse cezalandırmaktansa, affedip ıslah etmek daha iyidir. Nitekim bu husus, ayetin hemen müteakip cümlesinde dile getirilmektedir. Yani ilk cümledeki telmihi anlam, sonraki cümledeki açık anlamla daha bir pekiştirilmiştir.

⁵³⁴ “Alaka” ile kastedilen, hakiki manadan mecazi manaya geçmeye sebep olan ilişkidir. Bk., Bolelli, BELAĞAT Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri, s. 112

⁵³⁵ Bk., Kazvinî, el-İzâh fî Ulûmi’l-Kur’an, II, 396-397; Ali el-Carim-Mustafa Emin, a.g.e., I, 71; Bolelli, a.g.e., s. 112; Bozgöz, Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, s. 90

⁵³⁶ Hud, 11/20

⁵³⁷ Bk., Zerkeşî, el-Bürhan, II, 261; İbn Kayyım, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekir İbn Kayyım el-Cevziyye, (V. 751/1300), el-Fevâidü’l-Müşevvik İlâ Ulûmi’l-Kur’an ve İlmi’l-Beyan, Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut-Lübnan, 1402 (1982), s. 24

⁵³⁸ Bk., Suyuti, el-İtkan, II, 37

⁵³⁹ Şura, 42/40

⁵⁴⁰ Bk., İbn Kayyım, a.g.e., s. 23

⁵⁴¹ Bk., Bozgöz, a.g.e., s. 95

*“İman edenlerle karşılaştıkları zaman, ‘iman ettik’ derler. Şeytanlarıyla başbaya kaldıklarında ise, ‘biz sizinle beraberiz, onlarla yalnızca alay ediyoruz’ derler. Allah onlarla alay ediyor da azgınlıkları içinde bocalarlarken kendilerini sürüklüyor.”*⁵⁴² ayetinde, Allah’ın münafıkları cezalandırması, cezalandırmanın sebebi olan ‘alay etmek’ ifadesiyle dile getirilmiştir. Yüce Allahın, onların yaptıklarının benzerini yapmaktan münezzeh olduğu bilindiğine göre, böyle bir üslup kullanılmakla inkârcıların alayları, derhal yüzlerine çarpılmış, yaptıkları taşkınlıklarda kendilerine süre verilmesine kanmayıp yaptıklarından vazgeçmeleri gerektiği anlatılmıştır.⁵⁴³

2. Müsebbebiyyet: Neticeyi söyleyip, bundan sebebi kasdetmektir.

*“O, size ayetlerini gösteriyor ve sizin için gökten rızık indiriyor. Ancak içten gönül veren, düşünüp anlar.”*⁵⁴⁴; *“Ey Âdemoğulları, bakın size çirkin yerlerinizi örtecek bir elbise ve kaftan indirdik. Fakat takva ile kuşanıp donanmak ise daha hayırlıdır. Bu, Allah’ın ayetlerindendir. Umulur ki düşünür ibret alırlar.”*⁵⁴⁵ Ayetlerde, gökten rızık ve elbise indirilmesinden bahsedilmektedir. Rızık ve elbise⁵⁴⁶ ise, gökten indirilen yağmurun neticeleridir, burada neticeler zikredilmiş, ancak onların sebebi olan yağmur kastedilmiştir.⁵⁴⁷ Nitekim şu ayet-i kerimede bu durum açıkça ifade edilmektedir: *“Allah, gökleri ve yeri yaratan ve gökten su indirip onunla size rızık olarak türlü ürünler çıkarandır...”*⁵⁴⁸ Önceki ayet-i kerimeyi dinleyen bir kimse, sanki yağmurun yağmasıyla, rızkın büyümesi ve yetişmesi arasında geçen zamanın durduğunu hisseder ve adeta pek çok nimetin sebebi olan yağmuru bizzat rızkın kendisi olarak algılar. Böyle bir üslubun tercih edilmesinde, yağmurun sebepsiz ve hikmetsiz bir tabii olay gibi görülmeyip ne kadar büyük bir nimet olduğunu, ne derece vazgeçilmez bir ihsan-ı ilahi olduğunu vurgulamak söz konusudur.

*“Yetimlerin mallarını zulmederek yiyenler, muhakkak karınlarında sırf bir ateş yerler, onlar, çılgın bir ateşe gireceklerdir.”*⁵⁴⁹ Ayette, yetim malını haksız olarak yiyenlerin aslında bir ateş yemiş olmalarından bahsedilmektedir. Yetim malının ‘ateş’ olarak nitelendirilmesi,

⁵⁴² Bakara, 2/14–15

⁵⁴³ Daha farklı örnekler için bk., Ebu Musa, el-Belağatü'l-Kur'aniyye Fi Tefsiri'z-Zemahşeri ve Eseruha Fi'd-Dirasati'l-Belağiyye, s. 528-529

⁵⁴⁴ Mü'min, 40/13

⁵⁴⁵ A'raf, 7/26

⁵⁴⁶ Elbisenin yağmurun neticesi olması ise, elbisenin dokunmasında ve yapımında kullanılan malzemelerin temin edildiği bitkilerin gökten indirilen su ile yetişmeleri dolayısıyladır. Bk., Bozgöz, Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, s. 96-97

⁵⁴⁷ Zerküşî, el-Bürhan, II, 259; Suyuti, el-İtkan, II, 37

⁵⁴⁸ İbrahim, 14/32

⁵⁴⁹ Nisa, 4/10

ateşe sebep olması yönüyledir.⁵⁵⁰ Ateş neticedir, sebebi ise yetim malını haksızlıkla yemektir. Ayetin ‘ateş yerler’ tarzında bir üslupla gelmesi, yapılan işin neticesini zihinde canlandırıp, etkin bir şekilde sakındırmayı sağlama amacına yöneliktir.

*“Nikâh bulamayanlar, Allah onları kendi fazlından zenginleştirinceye kadar iffetli davransınlar...”*⁵⁵¹ Ayette, ‘nikah bulamayanlar’ sözü ile nikahın sebebi olan mehir, nafaka ve mal kastedilmiştir.⁵⁵² Aynı şekilde ayette geçen ‘zenginleştirinceye kadar’ ifadesinden de, burada nikâhın sebebi olan maddi imkânların kastedildiği anlaşılmaktadır.

3. Cüz’iyyet: Bir şeyin parçasıyla isimlendirilmesidir. Bu alaka türünde, parça söylenip bütün kastedilir.

*“O sarp yokuşun ne olduğunu bildin mi? O, ‘fekki rakabe’dir / esir bir boynu çözmektir.”*⁵⁵³ Ayette, ‘bir boyun’ ibaresinde kastedilen, ‘bir köle’nin kendisidir.⁵⁵⁴ Başka bir ifadeyle, kölenin bir parçası olan boynu ile kendisi kastedilmiştir.⁵⁵⁵ Buna göre ‘bir boynu çözmenin’ anlamı, bir köleyi özgürlüğüne kavuşturmadır.⁵⁵⁶

*“Bu sizin ellerinizin yaptıkları yüzündendir. Şüphesiz Allah, kullarına zulmedici değildir.”*⁵⁵⁷; *“İnsanların kendi ellerinin kazandıkları dolayısıyla, karada ve denizde fesad meydana aldı, dönmeleri umuduyla yaptıklarının bir kısmını kendilerine tattırmaktadır.”*⁵⁵⁸ Bu ayetlerde, ‘ellerin yaptıkları ve ellerin kazandıkları’ tabirleriyle, insanın tüm yaptıkları ve kazandıkları kastedilmektedir.⁵⁵⁹ ‘Ellerin yaptıkları’ denmesinin sebebi ise, yapılan işlerin büyük çoğunluğunun ‘ellerle’ yapılması sebebiyledir.⁵⁶⁰

⁵⁵⁰ Bk., Zerkeşî, el-Bürhan, II, 260

⁵⁵¹ Nur, 24/33

⁵⁵² Zerkeşî, a.g.e., II, 260; Suyuti, el-İtkan, II, 37

⁵⁵³ Beled, 90/12-13

⁵⁵⁴ Bk., İbn Kayyım, el-Fevâidu’l-Müşevvik, s. 34; Kazvinî, el-Îzâh fî Ulumi’l-Kur’an, II, 399; “Arapların, eli kesilen hırsız için ‘hırsız kestim’ tabirini kullanmaları da bu türden bir örnektir.” Kazvinî, a.g.e., II, 399

⁵⁵⁵ Bk., Ebu Musa, el-Belağatü’l-Kur’aniyye Fi Tefsiri’z-Zemahşeri ve Eseruha Fi’d-Dirasati’l-Belağiyye, s. 530

⁵⁵⁶ Bk., İzzüddin b. Abdisselam, Kitabu’l-İşare, s. 39

⁵⁵⁷ Al-i İmran, 3/182

⁵⁵⁸ Rum, 30/41

⁵⁵⁹ Bk., Zerkeşî, a.g.e., II, 264; İbn Kayyım, a.g.e., s. 34

⁵⁶⁰ Bk., Suyuti, a.g.e., II, 36

*“Gecenin bir bölümünde O’na secde et ve geceleyin uzun uzadıya O’nu tesbih et.”*⁵⁶¹

Bu ayet-i kerimede de namazın bir rüknü ve bir parçası olan ‘secde etme’ emriyle, namazın kendisi kastedilmiştir.⁵⁶²

4. Külliyyet: Bütün zikredilmek suretiyle, bütüne ait olan bir parça kastedilir.

*“Yahut (bunların hali) gökten boşanan bir bir yağmur(a tutulmuş kimselerin) hali gibidir ki, onda karanlıklar var, bir gürleme, bir şimşek var, yıldırımlardan ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıkıyorlar. Oysa Allah kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır.”*⁵⁶³ Ayette, kâfirlerin yıldırımdan ölüm korkusuyla ‘parmaklarını kulaklarına tıkamalarından’ bahsedilmektedir. Açıktır ki, burada kastedilen parmakların tamamı değil, parmak uçlarıdır,⁵⁶⁴ zira kulaklara sokulabilen ancak parmak uçlarıdır. Buna rağmen burada ‘parmak uçları’ denmeyip, ‘parmaklarını tıkarlar’ denmesi, kâfirlerin ve münafıkların hayret ve dehşetlerinden dolayı son derece büyük bir şaşkınlık içinde olduklarını göstermektedir.⁵⁶⁵ Öyle ki onlar, bu dehşet ve hayret sebebiyle sanki parmaklarının tümünü kulaklarına tıkaşmışlardır.⁵⁶⁶

5. Mâziyyet (Geçmiş İtibara Alma): Bir şeyin önceleri sahip olduğu bir niteliğiyle, hali hazırda da zikredilmesidir. Ancak hali hazırda gerçekte o nitelik mevcut değildir yahut o niteliğini geçmişte kazanmıştır.

*“Yetimlere mallarını verin ve temizi murdara değişmeyin, onların mallarını kendi mallarınıza katıp yemeyin, çünkü bu, büyük bir suçtur.”*⁵⁶⁷ Ayette, ‘yetimlere mallarının verilmesi’ emredilmektedir. Bilindiği üzere ‘yetim’, babası ölen küçük çocuk demektir.⁵⁶⁸ Hâlbuki ayette malları kendisine verilmesi emredilen kişi, artık rüşd çağına erip çocukluktan çıkmıştır.⁵⁶⁹ Şu ayet-i kerime bahsinde bulunduğumuz manayı tamamlayıcı niteliktedir: *“Yetimleri, nikâha erişecekleri çağa kadar deneyin, şayet kendilerinde bir rüşd hissederseniz,*

⁵⁶¹ İnsan, 76/26

⁵⁶² Bk., Suyuti, el-İtkan, II, 36

⁵⁶³ Bakara, 2/19

⁵⁶⁴ Bk., Zerkeşi, el-Bürhan, II, 262; İbn Kayyım, el-Fevâidu’l-Müşevvik, s. 36

⁵⁶⁵ Bk., Ebu Musa, el-Belağatü’l-Kur’aniyye Fi Tefsiri’z-Zemahşeri ve Eseruha Fi’d-Dirasati’l-Belağiyye, s. 529-530

⁵⁶⁶ Bk., Bediüzzaman, Said Nursi, İşaratü’l-İ’caz, Tenvir Neşriyat, İstanbul, 1988, s. 152; Suyuti, a.g.e., II, 36; Subhi Salih, Mebahis fi Ulumi’l-Kur’an, Daru’l-İlim, V. Baskı, Beyrut, 1968, s. 329

⁵⁶⁷ Nisa, 4/2

⁵⁶⁸ “Baliğ olduktan sonra, yetimlik söz konusu değildir.” Zerkeşi, a.g.e., II, 280; İbn Kayyım, a.g.e., s. 40; Suyuti, a.g.e., II, 37; Kazvinî, el-İzâh fi Ulumi’l-Kur’an, II, 402-403

⁵⁶⁹ Bk., Ebu Musa, a.g.e., s. 530

*hemen mallarını kendilerine teslim edin, büyüyecekler de ellerine alacaklar diye o malları israfla yemeye kalkmayın...*⁵⁷⁰

*“Kadınları boşadığınızda, iddetlerini (bekleme sürelerini) de bitirdilerse, aralarında meşru bir şekilde anlaştıkları takdirde, kendilerini kocalarına nikâhlamalarına engel çıkarmayın...”*⁵⁷¹ Ayet-i kerimede maksat, boşanmış kadınların, boşanmadan sonra, daha önceleri evli bulundukları erkeklerle tekrar evlenmelerine engel olunmamasıdır. Bilindiği gibi boşanmadan sonra ‘kocalık vasfı’ ortadan kalkar, ayette ‘kocaları’ diye tabir edilmesi önceki halleri itibariyledir. Aksi takdirde hali hazırda da kocalık vasfı devam etseydi yeniden nikâh kıymanın bir mantığı olmazdı.⁵⁷²

6. Müstakbeliyyet (Geleceği/Olacağı İtibara Alma): Bir şeyi, sonradan alacağı durum veya nitelik ile zikretmektir.

*“Nûh, ‘Rabbîm, yeryüzünde kafirlerden yurt edinen hiç kimseyi bırakma’ dedi, ‘zira sen bırakacak olursan onlar, kullarını yoldan çıkarıyorlar, üstelik facir ve kâfirden başkasını doğurmuyacaklar’...”*⁵⁷³ Bilindiği üzere, doğan yeni çocuk gerçekte kâfir veya facir değildir, öyleyse ayette söz konusu edilen durum, onların ileride işleyecekleri küfür ve fücür sebebiyle kâfir ve facir olacak olmalarıdır.⁵⁷⁴

*“Derken (erkek) kadını bir daha boşarsa, (kadın) onun dışında başka bir kocaya varmadıkça ona helal olmaz. Eğer bu da onu boşarsa, Allah’ın sınırlarını sağlam tutacaklarına dair umutları varsa, evvelkilerin tekrar birbirlerine dönmelerinde ikisi için günah yoktur...”*⁵⁷⁵ Boşanmayı konu alan bu ayet-i kerimede, şayet bir koca karısını üç defa boşarsa, kadın başka bir adam ile evlenmedikçe (ayrıca bu ikinci adam kadını boşamadıkça), tekrar ilk kocayla evlenmelerinin yasaklandığı ifade edilmektedir. Ayetin konumuzla ilgili olan yönü ise, ‘kadın başka bir kocaya varmadıkça’ ifadesidir. Zira bilindiği üzere, nikâh gerçekleşmedikçe ‘kocalık’ vasfı kazanılmaz, dolayısıyla kadının evleneceği ikinci adam, nikâh gerçekleşmediği sürece onun kocası değildir. Ancak burada, nikâhın gerçekleşmesinden

⁵⁷⁰ Nisa, 4/6

⁵⁷¹ Bakara, 2/232

⁵⁷² Bk., Suyuti, el-İtkan, II, 37

⁵⁷³ Nuh, 71/26–27

⁵⁷⁴ Bk., Zerkeşi, a.g.e., II, 278; Suyuti, a.g.e., II, 37; İbn Kayyım, el-Fevâidu’l-Müşevvik, s. 41

⁵⁷⁵ Bakara, 2/230

sonraki durum itibare alınmak suretiyle, adamın ileride alacağı vasfı, hal-i hazırda taşınmıştır. Yani daha kocalık gerçekleşmeden ‘koca’ diye tabir edilmiştir.⁵⁷⁶

*“Dediler ki, korkma, biz sana âlim bir oğul müjdelemekteyiz.”*⁵⁷⁷ Ayette, meleklerin Hz. İbrahim’e ‘bilgin bir çocuk’ müjdesi vermelerinden bahsedilmektedir. Çocuğun âlim/bilgin olarak vasıflandırılması, ileride kazanacağı sıfatı itibariyledir.⁵⁷⁸

7. Haliyyet-Mahalliyyet: Hal lafzının zikredilip, halin kendisinde bulunduğu mahallin veya mahal lafzının zikredilip de mahalde bulunan halin kastedildiği durumlardaki ilişki biçimidir.⁵⁷⁹

*“Hayır, andolsun ki eğer vazgeçmezse, onu yalancı ve günahkâr olan perçeminden tutup sürükleyeceğiz, o vakit, o meclisini/kurultayını çağırın, biz de zebanileri çağıracağız.”*⁵⁸⁰ Ayette, meclis/kurultay olarak tercüme ettiğimiz ‘nadiye’ kelimesi, ‘toplanılan yer’ anlamındadır. Ancak kastedilen, mecliste/kurultayda bir araya gelen insanlardır.⁵⁸¹ ‘Onları yardımına çağırın’ anlamındadır.

*“Hem bulunduğumuz şehre, hem de içinde geldiğimiz kervana sor ve emin ol ki, biz gerçekten doğru söylüyoruz.”*⁵⁸² Ayette, Hz. Yusuf’un (a.s.) kardeşleri, babaları Hz. Yakub’a doğru söylediklerini teyid etmek için, ‘bulunduğumuz şehre ve içinde geldiğimiz kervana sor’ demektedirler. Şehir ve kervanın konuşmayacağı bilindiğine göre, burada kastedilen şehirde yaşayan insanlar ve kervanda bulunan kimseler olduğu açıktır.⁵⁸³

8. Umum-Husus Alakası: Genel bir ifadeyle daha dar çerçeveli özel bir anlamın veya özel bir ifadeyle genel bir anlamın kastedildiği ilişki biçimidir.

“Gökler, neredeyse üstlerinden çatlayıp parçalanacaklar, melekler de Rablerini hamd ile tesbih ediyorlar ve yeryüzünde olan kimseler için mağfiret diliyorlar. Haberiniz olsun, öyle

⁵⁷⁶ Bk., Zerkeşi, el-Bürhan, II, 279; Suyuti, el-İtkan, II, 37

⁵⁷⁷ Hicr, 15/53

⁵⁷⁸ Bk., Suyuti, a.g.e., II, 37

⁵⁷⁹ Bk., Bozgöz, Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, s. 98-100

⁵⁸⁰ Alak, 96/15-18

⁵⁸¹ Bk., İbn Kayyım, el-Fevâidu’l-Müşevvik, s. 48; Kazvinî, el-İzâh fî Ulumi’l-Kur’an, II, 403

⁵⁸² Yusuf, 12/82

⁵⁸³ İmam Şafîî, bu ayeti, ‘manası siyakından anlaşılan ayetler babı’nda ele alıp değerlendirmektedir. Bk., Şafîî, Muhammed b. İdris (150-204 H.), er-Risale, Tahkik ve Şerh: Ahmed Muhammed Şakir, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut, 1358/1939, s. 62-64

bağışlayan ve esirgeyen ancak Allah'tır."⁵⁸⁴ Bu ayet-i kerimede meleklerin 'yeryüzünde bulunan kimseler için mağfiret dilemeleri' gibi genel bir ifade kullanılmıştır. Hâlbuki şu ayette de ifade edildiği üzere, meleklerin mağfiret dilemeleri, yeryüzünde bulunan herkesi kapsamamaktadır, mü'minlerle sınırlıdır. Yani 'yeryüzünde bulunan kimseler' genel ifadesiyle mü'minler kastedilmiştir. *"Arşı yüklenmekte olanlar ve çevresinde bulunanlar, Rablerini hamd ile tesbih ediyorlar, O'na iman ediyorlar ve iman edenlere şöyle mağfiret diliyorlar: Rabbimiz, rahmet ve ilmin her şeyi kuşatıp sardı, tevbe edenler ve senin yoluna tabi olanlara mağfiret et ve onları cehennem azabından koru."*⁵⁸⁵

9. Aliyyet Alakası: Alet ismi zikredilerek, aletin kendisiyle gerçekleşen eserin kastedildiği alaka çeşididir.

*"Biz hiçbir elçiyi, kendi kavminin lisanından (dilinden) başkasıyla göndermedik ki, onlara apaçık anlatsın..."*⁵⁸⁶ Ayette, tüm elçilerin kendi kavimlerinin lisanıyla (diliyle) gönderildikleri ifade edilmektedir. Beled suresinde geçen şu ayette de ifade edildiği üzere 'lisan' kelimesi, ağızda bulunan tat alma organını yani organ olan dili ifade etmektedir. *"Biz ona iki göz vermedik mi? Bir lisan (dil) ve iki dudak?"*⁵⁸⁷ Ancak bu organ, konuşmanın kendisiyle gerçekleştiği alet olduğu için,⁵⁸⁸ lugat anlamındaki konuşulan dili ifade etmek üzere kullanılmıştır.⁵⁸⁹

*"Şüphesiz ki bu söylenende, kalbi olan veya bilinçli olarak kulak veren kimse için uyandıracak bir hatırlatma vardır."*⁵⁹⁰ Ayet-i kerimede, vahiyle bildirilen hususlarda, "kalbi olan" için bir hatırlatma bulunduğu söylenmektedir. Burada "kalp" ifadesiyle, kalbin kendisiyle gerçekleşen tedebbür, tefekkür ve ibretli bakışlar kastedilmiştir. Bu ifadede şöyle bir anlam da akla gelmektedir: Sanki söz dinlemeyen, ibretle bakmayan ve tefekkürde bulunmayan kimse, kalpsiz gibidir, zira kalbin kendisi için yaratıldığı eylemi gerçekleştirmemektedir.⁵⁹¹ *"Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, kendileri için*

⁵⁸⁴ Şûra, 42/5

⁵⁸⁵ Mü'min, 40/7

⁵⁸⁶ İbrahim, 14/4

⁵⁸⁷ Beled, 90/8-9

⁵⁸⁸ Bk., İbn Kuteybe, Te'vil' u Müşkili'l-Kur'an, s. 146

⁵⁸⁹ Bk., Zerkeşî, el-Bürhan, II, 283; Suyuti, el-İtkan, II, 37; Kazvinî, el-Îzâh fî Ulumi'l-Kur'an, II, 403

⁵⁹⁰ Kaf, 50/37

⁵⁹¹ Bk., Cürcanî, Delailu'l-İ'caz, s. 164; "Duyma ve görmesinden faydalanmayan, duyduklarını ve gördüklerini tefekkür etmeyen insanlar da bu manada tıpkı sağır ve kör kimseler gibidirler..." Cürcanî, Delailu'l-İ'caz, a.y.; "Yoksa onların çoğunu iştirirler veya aklını kullanırlar mı zann ediyorsun? Onlar sırf hayvanlar gibidirler, hatta gidişçe daha sapkındırlar." (Furkan, 25/44).

akıllanmalarına sebep olacak kalpleri ve işitmelerine sebep olacak kulakları olsun; zira gerçek şu ki gözler körelmez, ancak sinelerdeki kalpler körelir.”⁵⁹²

10. Bir şeyin zıttıyla isimlendirilmesi.⁵⁹³

“Münafıklara müjde ver ki, onlar için gayet acıklı bir azap vardır.”⁵⁹⁴; “İnkâr edenleri gayet acı bir azap ile müjdele!”⁵⁹⁵ Ayetlerde, münafıklar ve kâfirler azap ile müjdelenmektedirler. ‘Müjdelemek’ ise, gerçekte sevindirici haber verildiğinde olur,⁵⁹⁶ ayetlerde ise gayet acıklı bir azabı haber vermeden bahsedilmektedir. Bu tarz bir ifade, muhatabı psikolojik olarak da cezalandırma söz konusudur.

11. Fiilin mutlak olarak zikredilip, onunla fiile yakınlığın ve niyetlenmenin kastedilmesi:

“Öyleyse Kur’an okuduğun zaman, kovulmuş şeytandan Allah’a sığın...”⁵⁹⁷ Ayette geçen ‘Kur’an okuduğun zaman’ ifadesi, ‘Kur’an okumaya başlayacağın zaman’ anlamındadır. Çünkü istiaze (euzu besmele), okuma eylemi gerçekleşmeden önce olur.⁵⁹⁸

“Ey iman edenler, namaza durduğunuz vakit, yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve başlarınıza meshedip her iki topuğa kadar ayaklarınızı yıkayın...”⁵⁹⁹ Bu ayette ise, ‘namaza durduğunuz vakit’ ifadesi, ‘namaza durmaya niyetlendiğiniz vakit’ anlamındadır. Zira abdest alma işi, namaza durduktan sonra değil, namaza durmaya yakın bir vakitte gerçekleşir.⁶⁰⁰

12. Bir siganın, başka bir siganın yerine kullanılması: Bunun pek çok türü var,⁶⁰¹ biz birkaç örnek vermekle yetineceğiz.⁶⁰²

“Akşamüstü babalarına ağlar vaziyette geldiler ve dediler ki, ‘Baba gerçek şu ki, biz gittik, yarışıyorduk, Yusuf’u da eşyamızın yanında bırakmıştık. Bir de baktık ki, onu kurt yemiş, ne var ki biz doğruyu söylesek bile sen bize inanmazsın. Bir de gömleğinin üzerinde

⁵⁹² Hac, 22/46

⁵⁹³ Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk., İbn Kuteybe, Te’vil’u Müşkili’l-Kur’an, s. 185-209

⁵⁹⁴ Nisa, 4/138

⁵⁹⁵ Tevbe, 9/3

⁵⁹⁶ Bk., Zerkeşî, el-Bürhan, II, 283; Suyuti, el-İtkan, II, 37; “Takva sahiplerini müjdelemen ve inat edenleri de inzar etmen (uyarıp-korkutman) için, Biz bu Kur’an’ı senin dilinle kolaylaştırdık.” Meryem, 19/97

⁵⁹⁷ Nahl, 16/98

⁵⁹⁸ Bk., Suyuti, a.g.e., II, 38

⁵⁹⁹ Maide, 5/6

⁶⁰⁰ Bk., Suyuti, a.g.e., II, 38; Daha farklı örnekler için bk., İbn Kayyım, el-Fevâidu’l-Müşevvik, s. 39

⁶⁰¹ Bk., İbn Kayyım, a.g.e., s. 52-57; İzzüddin b. Abdisselam, Kitabu’l-İşare, s. 20-29

⁶⁰² Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk., Suyuti, a.g.e., II, 38-40

yalan bir kan getirdiler...” Ayette geçen ‘yalan kan’ ifadesi, ‘niteliği hakkında yalan söyledikleri’ bir kan getirdiler, anlamındadır.⁶⁰³ Zira bilinmektedir ki, ‘yalan’ nitelendirmesi, nesnelerin sıfatı olarak kullanılmaktan öte, sözlerin veya söz sahiplerinin sıfatı olarak kullanılmaktadır.⁶⁰⁴

“*Görmediler mi ki, etraflarında insanlar çarpılıp yağma edilirken, biz emniyet içinde bir harem yaptık...*”⁶⁰⁵ Ayette, harem için ‘emniyet içinde’ nitelendirmesi kullanılmaktadır. Hâlbuki kastedilen, haremde emniyet içinde olması değil, haremde emniyet içinde olunması yani insanların haremde emniyet içinde yaşamalarıdır.⁶⁰⁶

“*Allah, ‘Ey Meryem’in oğlu İsa, insanlara, Allah’ı bırakıp beni ve anamı iki ilah edin, diye sen mi söyledin’ dediğinde, ‘Hâşâ’ seni tenzih ederim, hakkım olmayan bir sözü söylemek bana yakışmaz dedi...*”⁶⁰⁷ Ayet-i kerime dikkatli bir şekilde okunduğunda görülmektedir ki, mahşer gününde gerçekleşecek olan bir olay, sanki gerçekleşmiş gibi bir üslupla anlatılmaktadır. Bu tarz bir üslup tercih edilmesinin hikmeti ise, söz konusu edilen olayın, gelecekte kesin olarak meydana geleceğini vurgulamaktır.⁶⁰⁸

“*Allah, göklerin ve yerin nurudur. O’nun nurunun misali, içinde چراغ bulunan bir kandil gibidir...*”⁶⁰⁹ Ayet-i kerimede Yüce Allah, ‘*Allah göklerin ve yerin nurudur*’ diye buyurduktan hemen sonra, ‘*O’nun nuru...*’ demek suretiyle ‘nur’u kendisine izafe etmiştir. Eğer Allah, nurun kendisi olsaydı, onu kendisine izafe etmezdi. Çünkü bir şeyin kendi kendisine izafe edilmesi mümtenedir. Öyleyse burada, ‘nur’ kelimesi ile ‘münevvir (aydınlatan)’ manası kastedilmiştir.⁶¹⁰

b. İstiâre: Hakiki mana ile mecazi mana arasındaki alakanın daima müşâbehet (benzerlik) olduğu lugavi mecazdır.⁶¹¹ Kelime anlamı itibariyle *istiare*, bir şeyin ödünç verilmesi veya ödünç alınmış bir şeyin iadesini istemektir. Dikkat edilirse, istiare yapıldığı durumlarda bir lafız, adeta ödünç verme yoluyla manasını, başka bir lafza bırakır.⁶¹²

⁶⁰³ Bk., İbn Kuteybe, Te’vil’u Müşkili’l-Kur’an, s. 132

⁶⁰⁴ Bk., Suyuti, el-İtkan, II, 38

⁶⁰⁵ Ankebut, 29/67

⁶⁰⁶ Bk., Suyuti, a.g.e., II, 38

⁶⁰⁷ Maide, 5/116

⁶⁰⁸ Bk., Suyuti, a.g.e., II, 39; İbn Kayyım, el-Fevâidu’l-Müşevvik, s. 52-53

⁶⁰⁹ Nur, 24/35

⁶¹⁰ Bk., Şimşek, Kur’an’da İki Mesele (Müşâbih-Nesh), s. 68

⁶¹¹ Bk., Kazvinî, el-İzâh fî Ulumi’l-Kur’an, II, 407

⁶¹² Bk., Çalış, Mecaz ve Kinaye, http://www.yeniumit.com.tr/konu.php?konu_id=291&yumit=bolum2 14.11.2005; Bozgöz, Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, s. 102

İstiâreye bir tarafı hazfedilmiş teşbih de denilebilir.⁶¹³ Başka bir tabirle istiare, mecaz ile teşbihin evliliğinden doğan bir anlatım tarzıdır.⁶¹⁴ Görüldüğü kadarıyla istiarenin oluşumunda teşbih, oldukça önemli bir konuma sahiptir. Öyleyse istiareyle ilgili örneklerle geçmeden önce, teşbihi kısaca hatırlayıp bazı örnekler vermek, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacak bir nitelik arz etmektedir.

Teşbih, bir gaye takip ederek bir şeyi (müşebbehi/benzetilen), herhangi bir vasıfta (vech-i şebih/benzetme yönü), diğer bir şeye (müşebbeh bih/kendisine benzetilen) bir edat⁶¹⁵ yardımıyla benzetmektir.⁶¹⁶

Teşbih, Arap dilinde oldukça sık rastlanan belâğatin en üstün ve en önemli türlerinden biridir. Teşbihle, müşebbeh bihin niteliklerinden biri müşebbehe verilmek suretiyle, zihin için gizli-kapalı bir mana açıklığa, uzak bir mana yakınlığa kavuşturulur. Bu sayede, anlatılmak istenen bir anlam, daha etkili ve daha kalıcı bir yöntemle anlatılmış olur.⁶¹⁷

Teşbihle ilgili daha fazla teferruata dalmaksızın, Kur'an'da geçen teşbihin açık ve manidar bazı örneklerine bir göz atalım.

*“Kendilerine Tevrat yükletilip de sonra onu hamil olmayan kişilerin durumu, ciltlerle kitap taşıyan eşeğin durumuna benzer. Allah'ın ayetlerini yalanlayan kavmin durumu ne kadar da kötüdür! Allah, zalim bir kavmi doğru yola vardırılmaz.”*⁶¹⁸ Ayet-i kerimde, Tevrat'taki hükümlerle mükellef tutulup da gerektiği şekilde onunla amel etmeyenlerin durumu, ciltlerle kitap taşıma zahmetine katlandığı halde o kitaplardan istifade etmeyi düşünemeyen eşeğin durumuna benzetilir. Bu tarzda gelen bir hitabın, derin gaflet içerisinde bulunan muhatabını uyandırmada ve kendine getirmede daha etkili olacağı son derece açıktır.

⁶¹³ Bk., Çalış, Mecaz ve Kinaye, http://www.yeniumit.com.tr/konu.php?konu_id=291&yumit=bolum2 14.11.2005; Bozgöz, Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, s. 102; İbn Kayyım, el-Fevâidu'l-Müşevvik, s. 67

⁶¹⁴ Bk., Suyuti, el-İtkan, II, 43

⁶¹⁵ Teşbihin kendisiye yapıldığı edatlar 'Kaf/Gibi', 'Keenne/Sanki' harfleri olabildiği gibi mümaselet ve müşabehet ifade eden isimler ve fiiller de olabilir. Ayrıntılı bilgi için bk., Suyuti, a.g.e., II, 42

⁶¹⁶ Bk., Bolelli, BELAĞAT Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri, s. 85; Teşbihin çeşitleri olarak şunlar sayılmıştır: 1) Teşbih-i Mürsel: Kendisinde benzetme edatı zikredilen teşbihtir. 2) Teşbih-i Müekked: Benzetme edatı zikredilmeyip hazfedilen teşbihtir. 3) Teşbih-i Mücmel: Vech-i şebih diye tabir edilen benzetme yönü zikredilmeyen teşbihtir. 4) Teşbih-i Mufassal: Benzetme yönü zikredilen teşbihtir. 5) Teşbih-i Belîğ: Benzetme edatı ve benzetme yönü zikredilmeyip hazfedilen teşbih türüdür. Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bk., Ali el-Carim-Mustafa Emin, el-Belagatu'l-Vaziha, I, 23-31; Bolelli, a.g.e., s. 89-92

⁶¹⁷ Bk., Suyuti, a.g.e., II, 42

⁶¹⁸ Cuma, 62/5

*“Dünya hayatının durumu sırf şunun gibidir: Bir su, biz onu semadan indirdik, derken onunla insanların ve hayvanların yediği yeryüzü bitkisi yeşerdi. Öyle ki, yeryüzü güzelliğini takınıp süslendiği ve ahalisi de onun üzerine kendilerini kadir zannettikleri bir sırada geceleyin veya gündüz ona emrimiz geldi de, bir anda, dün sanki hiçbir zenginliği yokmuş gibi onu kökünden biçilip atılmış bir duruma getirdi. İşte, düşünecek bir topluluk için ayetleri böyle birer birer açıklıyoruz.”*⁶¹⁹ Ayet-i kerimede, dünya hayatının durumu, -süratle gelip geçmesi, nimetlerinin geçici olması, tükenivermesi ve insanların buna rağmen kanıp aldanmaları yönüyle- gökten inip pek çok bitkinin yeşermesine sebep olan suyun durumuna benzetilmiştir. Suyun inip yeşilliğin boy göstermesiyle, yeryüzü adeta bir gelinlik kız güzelliğini takınıp süslenir, öyle ki orada yaşayanlar büyük bir tutku ile kendilerini ona kaptırırlar ve başkaca hiçbir şeye ihtiyaçları olmadığını zannederler. Bu derin gaflet ve büyük nankörlüğün cezası olarak, Allah’ın azabı ansızın geliverir de, sanki dün hiçbir şenlik, hiçbir zenginlik yokmuşçasına o güzellikleri yok ediverir. Ayrıca dünya hayatının durumunun suya benzetilmesi şu anlamları da hatıra getirir: Nasıl ki insan, suyu ihtiyacından çok daha fazla alırsa, gerek kendisi, gerekse tarlası, bahçesi zarar görür, hâlbuki ihtiyaç olduğu kadarıyla yetinirse fayda görür. Dünya hayatı da böyledir, şayet ihtiyaç olduğundan çok daha fazla onunla meşgul olunup ahiret hayatı tamamen kulak ardı edilirse, belki de telafisi imkânsız zararlara sebebiyet vereceği er-geç anlaşılabacaktır. Ayrıca insan, avucuyla suyu ne kadar muhafaza etmeye kalkışsa kalkışsın elde avuçta ya hiçbir şey kalmayacaktır veya çok az bir şey kalacaktır. Dünya hayatı ve nimetleri de böyledir, insan onu ne kadar muhafaza etmeye çalışırsa çalışsın, yok olmaya, kaybolup gitmeye mahkûmdur.⁶²⁰

*“Bundan sonra kalpleriniz yine katılaştı. Şimdi onlar taşlar gibi, hatta daha da duygusuz, çünkü taşların öylesi var ki içinden nehirler kaynıyor, öylesi var ki çatlıyor da bağrından sular fışkırıyor, öylesi de var ki Allah korkusuyla yuvarlanıyor. Sizler ise neler yapıyorsunuz, Allah habersiz değildir!”*⁶²¹ Ayette, Allah’ın emirlerine karkşı son derece lakayt davranan İsrailoğullarının kalpleri taşlara benzetilmektedir. Özellikle *“Öylesi var ki çatlıyor da bağrından sular fışkırıyor”* cümlesiyle, Hz. Musa’nın (a.s.) esasına karşı adeta büyük bir şevkle yarılıp oniki gözünden oniki çeşme akıtan taşa işaret etmekle,⁶²² şöyle bir manayı ifham edip manen der: Ey İsrailoğulları! Musa’nın bir tek mucizesine karşı sert ve

⁶¹⁹ Yunus, 10/24

⁶²⁰ Bk., Suyuti, el-İtkan, II, 42

⁶²¹ Bakara, 2/74

⁶²² *“Hatırlayın o zamanı ki, Musa kavmi için su istemişti, o zaman biz de ‘Asan ile taşa vur’ demiştik. Onun üzerine ondan oniki pınar fışkırdı, böylece herkes kendi su alacağı pınarı bildi. Allah’ın verdiği rızıktan yiyin, için ve yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın.”* Bakara, 2/60

koca taşlar yumuşar, parçalanır, ya haşyetinden veya sürurundan ağlayarak sel gibi yaş akıttığı halde, size ne oluyor ki Musa Peygamberin bütün mucizelerine karşı lakayt kalıp gözünüz kuru ve yaşsız kalıyor, kalbiniz kaskatı kesiliyor. “Öylesi de var ki Allah korkusuyla yuvarlanıyor” cümlesiyle, Tur-i Sina’daki Hz. Musa’nın münacatı sonrası meydana gelen ilahi tecellinin heybetinden koca dağ parçalanıp dağılması ve o haşyetten taşların etrafa yuvarlanması hadisesini⁶²³ hatırlatmak suretiyle, şöyle bir manayı ders verir: Ey İsrailoğulları! Nasıl Allah’tan korkmuyorsunuz? Hâlbuki taşlardan ibaret olan dağlar, O’nun haşyetinden ezilip dağılıyor, sizler ise, Tur dağını üstünüzde tuttuğunu gördüğünüz⁶²⁴ ve taleb-i rü’yet hadisesinde dağın parçalanmasını bildiğiniz halde, ne cesaretle O’nun haşyetinden titremeyip kalbiniz katılık ve duygusuzlukta taşları bile geride bırakabiliyor? Ayet-i kerimedeki ifadenin umumu nazar-ı itibare alındığında ise, adet perdesi tahtında ve zeminin altında harikulade bir şekilde cereyan eden ilahi tasarrufatı kısaca hatırlatmak suretiyle şöylece ders verir: Ey ben-i İsrail ve ey ben-i Adem! Sizlere ne olmuş ki, kalpleriniz taştan daha camid ve daha ziyade katılaşmıştır. Zira görmüyor musunuz ki, o pek sert/katı olan ve toprak altında büyük bir tabaka teşkil eden o koca taşlar, Allah’ın emirlerine karşı o kadar itaatkâr, o derece yumuşak ve emirberdir ki, Allah’ın birer memuru olan o latif sulara, nazik köklere ve ipek gibi damarlara son derece mukavemetsiz ve kasavetsizdir. O derece ki, güya bir âşık gibi o latif ve güzellerin temasıyla adeta kalbini parçalıyor, yollarında toprak oluyor. Sizlerin bu taşlardan geri kalmamanız gerekmez mi?...⁶²⁵

Teşbih ile ilgili yukarıda verdiğimiz bilgi ve örneklerden sonra, asıl konumuz olan istiareye tekrar dönelim. Hatırlanacağı üzere, *istiarenin*, mecaz ile teşbihin evliliğinden doğan bir anlatım tarzı⁶²⁶ olduğunu ve istiareye, bir tarafı hazfedilmiş teşbih denildiğini⁶²⁷ söylemiştik. Şimdi bu bilgiler ışığında, istiarenin tanımını yeniden yapmak gerekirse; *istiare*, iki tarafından yani *müşebbeh/müstear leh* ile *müşebbeh bih/müstear minh*’ten herhangi birisi

⁶²³ “Musa tayin edilen sürede gelip de Rabbi onunla konuşunca: ‘Rabbim, bana kendini göster, Seni göreyim’ dedi. Allah buyurdu ki, ‘Beni asla göremezsin, ama şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin.’ Rabbi dağa tecelli edince onu param parça etti. Musa bayılarak yere düştü. Kendine geldiğinde, ‘Sen çok yücesin, sana tevbe ile döndüm ve ben iman edenlerin ilkiyim’ dedi.” A’raf, 7/143

⁶²⁴ “Bir zamanlar o dağı, bir gölgelik gibi tepelerine çekmiştik de neredeyse tepelerine düşeceğini zannettikleri bir sırada onlara ‘size verdiğimiz sınıksız sarılın ve onda olanı hatırlınızdan çıkarmayın ki sakınasınız’ demiştik.” A’raf, 7/171

⁶²⁵ Bk., Bediüzzaman, Said Nursi, Sözler, Zehra Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 264-268, 407

⁶²⁶ Bk., Suyuti, el-İtkan, II, 43

⁶²⁷ Bk., Çalış, Mecaz ve Kinaye, http://www.yeniumit.com.tr/konu.php?konu_id=291&yumit=bolum2 14.11.2005, Bozgöz, Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, s. 102

ile *vech-i şebbeh/cami* ve *teşbih edatı* hazfedilmiş bir benzetmedir.⁶²⁸ Şimdi örnekler ışığında konuyu biraz daha netleştirelim.

*“Elif, Lam, Ra. Bu bir kitaptır ki, Rabbinin izniyle, insanları karanlıklardan aydınlığa, O güçlü ve övgüye layık olanın yoluna çıkarman için sana indirdik.”*⁶²⁹ Ayet-i kerimede “zulümât/karanlıklar” ve “nur/aydınlık” kelimeleri, hakikî manalarının dışında kullanılmışlardır. Zulümâttan kastedilen “dalâlet ve küfür”, nurdan kastedilen ise “hidayet ve iman”dır. Ayet, aslında şu manayı ihtiva etmektedir: “Allah, onları karanlıklar gibi olan dalâletten, nur gibi olan hidayete çıkarır.” Burada teşbihin müşebbeh (benzetilen) kısmı hazfedilerek, bir mecaz çeşidi olan istiare yapılmıştır. Bu istiaredeki alaka ise, sapıklık ile karanlık ve hidayet ile aydınlık arasındaki benzerliktir. Yani, her ikisi de doğru yolu şaşırmaya sebep olma noktasında birleştikleri için sapıklık karanlığa, yine her ikisi de doğru yolu bulmaya vesile oldukları için hidayet aydınlığa benzetilmiştir.⁶³⁰ Böyle bir manaya karine ise, ayetin baş tarafıdır, zira ‘*kitabın*’ fiziksel anlamdaki karanlıklardan yine fiziksel anlamdaki aydınlığa çıkarmak için indirilmediği gayet açıktır. Hz. Musa’ya indirilen Tevrat’ı, ‘ziya/ışık’ olarak nitelendiren şu ayet-i kerime de, bu meyanda hatırlanması gereken örneklerden biridir: “*Andolsun ki, biz, Musa ile Harun’a takva sahipleri için bir furkan (hak ile batıl birbirinden ayıran), bir ziya/ışık ve bir zikir/öğüt verdik.*”⁶³¹ Burada da Tevrat’a ışık denmesi, onun adeta ışık gibi manevi karanlıkları aydınlatıp, doğru yolu bulmaya sebep olması yönüyledir.

*“O vakit Zekeriya, Rabbine nida edip demişti ki: Rabbim, hakikaten kemiklerim gevşedi ve başım iyice yaşlılık aleviyle tutuştu, sana dua etmek ile ise, Rabbim hiçbir zaman bedbaht olmadım. Bu halimle ben, arkamdan gelecek yakınlarım adına endişeye kapıldım, benim karım da kısırdır, artık bana kendi katından bir yardımcı armağan et ki, hem benim, hem Yakupoğullarının mirasına sahip çıksın, Rabbim, hem de onu rızaya mazhar kıl.”*⁶³² Zekeriya (a.s.)’ın, Cenab-ı Allah’a karşı bu son derece içten ve dokunaklı olan yakarışında bizim ele alacağımız husus, “*başım iyice yaşlılık aleviyle tutuştu*” cümlesidir. Bu ifadede müstear minh, *nar* yani ateştir, müstear leh, *şeyb* yani yaşlılıktır, dolayısıyla yaşlılık ateşe

⁶²⁸ “İstiarenin rükünlerine şu isimler verilir: a) Müşebbeh: Müstear leh, b) Müşebbeh bih(in manası): Müstear minh, c) Müşebbeh bih(in lafzı): Müstear, d) Vech-i şebbeh: Cami. Bk., Bolelli, BELAĞAT Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri, s. 103; Bozgöz, Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, s. 104; Suyuti, el-İtkan, II, 44

⁶²⁹ İbrahim, 14/1

⁶³⁰ Bk., Bolelli, a.g.e., s. 102; Bozgöz, a.g.e., s. 103; Ali el-Carim-Mustafa Emin, el-Belagatu’l-Vazıha, I, 75-76

⁶³¹ Enbiya, 21/48

⁶³² Meryem, 19/3-6

benzetilmiştir. Burada benzetme yönü ise, gerek ateş ile ihtiyarlığın yayılma-kaplama noktasındaki benzerliği,⁶³³ gerekse ateşin parlaklığı ile yaşlılıktaki saçın beyazlığı arasındaki benzerliktir.⁶³⁴ Nasıl ki ateş hızlı bir şekilde yayılırsa, çoğunlukla yaşlılık ifadesi olan saç beyazlığı da beklenmedik bir şekilde yayılıp insanın başını kaplar, ayrıca bu beyazlık edebi zevki olanlara ateşin parlaklığını çağrıştırır. Yakarış halinde bulunan Zekeriya (a.s.)’a ait “*Başım iyice yaşlılık aleviyle tutuştu*” cümlesinin, “*ben artık ihtiyarlandım*” ifadesine nazaran, ihtiyarlık ve acizliği ifade etme noktasında çok daha etkili olduğu ve rahmet-i ilahiye daha ziyade celbe vesile olabileceği açıktır.

“*Musa, gazabı/öfkesi susunca, levhaları aldı, o levhalardaki yazıda Rablerinden korkanlar için bir hidayet ve bir rahmet vardı.*”⁶³⁵ Bu ayette, ‘*öfkenin susmasından*’ bahsedilmektedir. Burada müstear, sükût (susma), müstear minh, sakit(susan), müstear leh ise gazap (öfke)tır.⁶³⁶ Yani ‘*öfke’nin geçmesi*, susmakta olan bir kimseye benzetilmiştir.⁶³⁷ Buradaki benzerlik yönü ise, hem öfkenin geçmesinde, hem de bir kimsenin susmasında bir sakinliğin, sessizliğin ve yatışmanın bulunmasıdır.⁶³⁸ Ayette bu tarz bir üslup takip edilmesinin hikmeti ise şudur: Hz. Musa (a.s.), Tur-i Sina’ya gitmesinden sonra kavminin onun gitmesini fırsat bilerek kendi elleriyle yaptıkları buzağıya tapıp hak dini kulakardı etmeleri karşısında, son derece kızgın ve üzgün bir şekilde onların yanına döner, o derece öfkeli ki, kardeşi Harun’un saç⁶³⁹ ve sakalından tutup çekiştirir,⁶⁴⁰ onu ve kavmini azarlar. Tevhid aşığı olan bir Allah Peygamberinin bu derecedeki tepki ve öfkesi, ayet-i kerimede geçen ‘öfke susunca’ ifadesiyle, son derece çarpıcı ve bir o kadar da etkileyici bir üslupla dile getirilmiştir. Zira ‘öfke susunca’ ifadesinden anlaşılmaktadır ki, sanki kardeşi Harun ve kavmiyle konuşan, onları azarlayan Musa’nın kendisi değil, öfkesidir, bundan dolayı da sakinleşip yatışması ‘öfke susunca’ tarzında manidar bir üslup ile dile getirilmiştir.

⁶³³ “İfade edilmek istenen, saçın beyazlığının artmasıdır, çünkü artış, hızlı bir şekilde gerçekleşirse yayılma ve hızlanma konusunda ateşin alevlenmesi gibi olur. Buna göre anlam şöyle olur: Ağarma, adeta ateşin yayılması gibi başta (saçta) önlenemeyecek bir şekilde hızlıca yayılmaktadır.” Bk., Ebu Musa, el-Belağatü’l-Kur’aniyye Fi Tefsiri’z-Zemahşeri ve Eseruha Fi’l-Dirasati’l-Belağhiyye, s. 212; İbn Kayyım, el-Fevâidu’l-Müşevvik, s. 72-73

⁶³⁴ Bk., Suyuti, el-İtkan, II, 44

⁶³⁵ A’raf, 7/154

⁶³⁶ Bk., Suyuti, a.g.e., II, 44

⁶³⁷ Bk., Ali el-Carim-Mustafa Emin, el-Belagatu’l-Vaziha, I, 84

⁶³⁸ Bk., Ali el-Carim-Mustafa Emin, a.g.e., I, 83

⁶³⁹ Bk., İzzüddin b. Abdisselam, Kitabu’l-İşare, s. 172

⁶⁴⁰ “Ey Musa! Seni kavminden çarçabuk ayrılmaya iten nedir? Dedi ki: Onlar arkamda izim üzerindedirler, Rabbim, hoşnut kalman için Sana gelmekte acele ettim. Dedi ki: Biz senden sonra kavmini fitne (deneme)den geçirdik, Samiri onları şaşırtıp-saptırdı. Bunun üzerine Musa, kavmine oldukça kızgın ve üzgün olarak döndü...” Taha, 20/83-86; “Ey Harun! dedi, sana ne engel oldu da bunların dalaletine düştüklerini gördüğün zaman bana uymadın, emrime baş mı kaldırdın? Dedi ki: Ey anamın oğlu! Sakalımı ve başımı tutup çekiştirme, ben, senin ‘İsraioğulları arasında ayrılık çıkardın, sözümü önemsemedin’ demenden endişe ettim.” Taha, 20/92-94

“Allah bir şehri örnek verdi ki, güvenlik ve huzur içindeydi, ona her yerden rızık bol bol geliyordu, derken Allah’ın nimetlerine nankörlük etti, Allah da yaptıklarına karşılık olarak ona açlık ve korku elbisesini tattırırverdi.”⁶⁴¹ Ayette, libas (elbise), açlık ve korkudan istiare yapılmıştır.⁶⁴² Yani, güvenlik, huzur ve bolluk içinde yüzen insanların, kendilerine verilen nimetlerin değerini takdir etmeyip nankörlük etmelerine ceza olarak, Allah da onlara, bir elbise gibi çepeçevre kuşatacak şekilde açlık ve korku ızdırabını⁶⁴³ tattırdı. ‘Açlık ve korku elbisesini giydirdi’ denmeyip, ‘açlık ve korku elbisesini tattırdı’ denmesi, azaba yapılan vurguyu dile getirmesi açısından da manidardır.⁶⁴⁴

“Sura üfürülmüştür, bir de ne görsünler, kabirlerinden Rablerine doğru akın ediyorlar. Derler ki, eyvah başımıza gelenlere! Kim kaldırdı bizi uyuduğumuz yerden? İşte bu, Rahman’ın vaat ettiği, demek ki gönderilen resuller doğru söylemiş.”⁶⁴⁵ Ölümünden sonraki dirilişi anlatan bu ayet-i kerimede, müstear minh, ‘rukad’ yani ‘nevm’ diye de tabir edilen uykudur.⁶⁴⁶ Müstear leh, ‘mevt’ yani ölümdür. Yani her ikisinin de, akıl ve şuurun bulunmaması ve hareketsiz olmaları yönüyle ölüm uykuya,⁶⁴⁷ dolayısıyla ölü bir kimse uyuyan bir kimseye benzetilmiştir. Rablerinin huzuruna, hesap vermek üzere diriltilemlerin, dirilişlerini “Kim kaldırdı bizi uyuduğumuz yerden?” tabiriyle ‘uykudan uyanma’ gibi algılamaları, Allah’ın kudreti açısından onların diriltilmelerinin, uyuyan bir kimsenin uykusundan uyanmasından farksız olduğuna dair bir anlamı hatıra getirmesinden dolayı oldukça anlamlıdır.⁶⁴⁸

“Onlara merhamet ederek alçakgönüllülük kanadını ger ve de ki: ‘Rabbim! Onlar beni küçükken nasıl terbiye ettilerse, Sen de ikisine de merhamet et.’”⁶⁴⁹ Anne-babaya iyi davranılmasını emreden bu ayet-i kerimede, onlara karşı gösterilecek alçakgönüllülük/tevazu (züll), kuşa (tair) benzetilmiştir.⁶⁵⁰ Yani onlara karşı gösterilecek alçakgönüllülük, bir kuşun,

⁶⁴¹ Nahl, 16/112

⁶⁴² Bk., Suyuti, el-İtkan, II, 45

⁶⁴³ Bk., Bozgöz, Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, s. 112

⁶⁴⁴ Daha geniş bir değerlendirme için bk., İbn Kuteybe, Te’vil’u Müşkili’l-Kur’an, s. 164-165

⁶⁴⁵ Yasin, 36/51-52

⁶⁴⁶ ‘Merked’ ve ‘rukad’ın anlamı için bk., Sarı, Melût, El-Mevarid ARAPÇA-TÜRKÇE LUGAT, Bahar Yayınları, İstanbul, tsz., s. 638

⁶⁴⁷ Bk., İbn Kayyım, el-Fevâidu’l-Müşevvik, s. 74; Suyuti, a.g.e., II, 44

⁶⁴⁸ “Allah, öldükleri zaman, ölmeyenleri de uyuduklarında canlarını alır, sonra üzerlerine ölüm hükmü verdiklerini alıkoyar da diğerlerini belirli bir süreye kadar salıverir. Şüphesiz, bunda düşünen bir kavim için kuvvetli ayetler vardır.” Zümer, 39/42

⁶⁴⁹ İsra, 17/24

⁶⁵⁰ Bk., Bolelli, BELAĞAT Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri, s. 105; Bozgöz, Faruk, Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, s. 106; Suyuti, el-İtkan, II, 45; İbn Kayyım, el-Fevâidu’l-Müşevvik, s. 78

yavrularına karşılıksız bir şekilde kanat germesi gibi son derece içten, karşılıksız ve sıcak olmalıdır.⁶⁵¹

“Ölü iken kendisini dirilttiğimiz ve insanlar içinde yürümesi için kendisine bir nur verdiğimiz kimsenin durumu, karanlıklar içinde kalmış ve ondan bir türlü çıkamayacak bir halde bulunan kimsenin durumu gibi olur mu? Fakat kâfirlere, amelleri öyle süslü/yaldızlı gösterilmektedir.”⁶⁵² Ayet-i kerimede ‘ölü (mevt)’ kelimesi, ‘dall (doğru yolda olmayan)’ kelimesinden,⁶⁵³ ‘diriltme (ihya)’ kelimesi ise ‘hidayet (doğru yola erdirmeye)’ kelimesinden istiare yapılmıştır.⁶⁵⁴ Dolayısıyla -hayır ve iyilik noktasındaki hareket ve bereket yönüyle-hidayet dirilmeye, -sözü edilen hareket ve bereketten yoksun olması yönüyle de- sapıklık ölüme benzetilmiştir.⁶⁵⁵ Allah’ın, doğru yolda olmayan birine hidayet nasip etmesini ve ona hak ile batılın arasını ayıracak bir şuur ve yakın vermesini ‘diriltmek’ olarak tavsif etmesi,⁶⁵⁶ hidayetin ve doğru yolda bulunmanın ‘hayat’ kadar değerli olduğunu, belki de hayatın ancak bunlarla hayat olduğunu ifade etmesi bakımından oldukça anlamlıdır.

“Hepiniz, Allah’ın ipine⁶⁵⁷ sımsıkı tutunun, dağılıp ayrılmayın da Allah’ın üzerinizdeki nimetini düşünün! Sizler birbirinize düşman iken, O, kalpleriniz arasında dostluk meydana getirip uzlaştırdı da nimeti sayesinde uyanıp kardeş oldunuz. Hem sizler ateşten bir çukurun tam kenarındayken O, tutup sizi ondan kurtardı. Şimdi doğru yolu bulasınız diye, Allah, size ayetlerini böylece açıklıyor.”⁶⁵⁸ Ayet-i kerimede ‘ip (habl)’ kelimesi Kur’an-ı Kerim’den, ‘i’tisam (tutunmak)’ kelimesi ise ‘ittiba’dan istiare yapılmıştır.⁶⁵⁹ Bu tarz bir üslup tercih

⁶⁵¹ “Rabbin, kendisinden başkasına kulluk etmemenizi ve anne-babaya iyilikle davranmayı emretti. Şayet onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa, onlara ‘Öf’ bile deme ve onları azarlama, onlara güzel söz söyle.” İsra, 17/23

⁶⁵² En’am, 6/122

⁶⁵³ Bk., İbn Kayyım, a.g.e., s. 51

⁶⁵⁴ Bk., İbn Kuteybe, Te’vil’u Müşkili’l-Kur’an, s. 140

⁶⁵⁵ Bk., Bozgöz, Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, s. 109

⁶⁵⁶ Bk., Zemahşeri, el-Keşşaf, II, 60; “Ey iman edenler, siz hayata verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah’a ve Resulüne icabet edin ve bilin ki şüphesiz Allah, kişi ile kalbi arasına girer ve siz gerçekten O’na götürülüp toplanacaksınız.” Enfal, 8/24

⁶⁵⁷ “Allah’ın ipi, O’nun tarafından belirlenen hayat tarzıdır. O bir iptir, çünkü mü’minlerin Allah’la ilişkilerini sağlam tutar ve aynı zamanda onları birbirine bağlayıp, bir toplum halinde birleştirir. Hz. Peygamber Kur’an’ı ‘Allah’ın gökten yere uzanmış ipi’ olarak tanıtmıştır. Buna göre Allah’ın ipine sarılmak bir anlamda Kur’an’a sarılmaktır.” Şahinler, Necmettin, Kur’an’da Sembolik Anlatımlar, Beyan Yayınları, İstanbul 1995, s. 64

⁶⁵⁸ Al-i İmran, 3/103

⁶⁵⁹ “Haris el-A’ver, Hz. Peygamberin (s.a.s.) ‘haberiniz olsun bir fitne çıkacak!’ dediğini duyunca, hemen bundan kurtuluş yolunun ne olacağını sorar. Hz. Peygamber şöyle buyurur: ‘Allah’ın kitabına uymaktır. Onda sizden öncekiler ve sizden sonrakilerle ilgili haberler, ayrıca aranızda cereyan edecek olayların hükmü var. O, hak ile batılı ayıran ölçüdür. Onda her şey ciddidir, gayesiz bir kelam yoktur. Kim akılsızlık edip, ona inanmaz ve onunla amel etmezse, Allah onu helak eder. Kim onun dışında hidayet ararsa, Allah onu saptırır. O, Allah’ın sağlam ipidir. O, hikmetli olan zikirdir, o dosdoğru yoldur. Onun sayesinde hevalar yanlışa sapmaktan, diller

edilmekle, Allah'ın kitabına güzel bir şekilde uymak ve bu sayede O'nun yardımına mazhar olup himayesine güvenmek, büyük bir çukura düşüp de kendisine yukarıdan son derece sağlam, kopması imkânsız bir ip sarkıtılıp, kurtuluşu için o ipe sımsıkı bir şekilde tutunan bir kimsenin durumuna benzetilmiştir.⁶⁶⁰ Evet, Kur'an-ı Kerim kurtuluşumuz için, adeta gökten sarkıtılmış sapasağlam, kopması imkânsız bir halattır, ona sımsıkı tutunan kurtulur, ona sırtını çeviren ise içinde bulunduğu ateş çukurunda yok olup gitmeye mahkûmdur.

İstiare ile ilgili verilen örneklerin yeterli olduğu kanısındayız.⁶⁶¹ İlave olarak şu hususu da belirtmek isteriz ki, istiaredeki farklı boyutlar dikkate alınmak suretiyle farklı taksim ve tasnifler yapılmıştır.⁶⁶² Ancak, bunların bir kısmının birbiriyle örtüşen ve pek farklılık arz etmeyen tasnifler olması,⁶⁶³ hatta kimi zaman verilen örneklerin de aynı olması dolayısıyla bu husustaki ayrıntılara dalmayı uygun görmedik.⁶⁶⁴

Diğer Mecaz Çeşitleri: Bu başlık altında ele alacağımız hususlar, aslında konunun bütünlüğü içerisinde dolaylı olarak işlendi. Ancak biz burada bunları müstakil bir başlık altında incelemekle, hem daha detaylı bilgi vermek hem de daha çok örnek vermek suretiyle konuyu netleştirmek istiyoruz.

Hazf Mecazi: İfadenin bütünlüğü içerisinde bulunması gereken bazı unsurların veya kelimelerin, ifadede yer almamasıdır. Diğer bir tabirle, ifadedeki bazı unsurların eksiltilmesidir ki, bazıları bu konuyu 'noksan mecazı' adı altında işlemişlerdir.⁶⁶⁵

Bazıları 'mecaz, kelimenin kendisi için konulduğu mananın dışında kullanılmasıdır' düşüncesinden hareketle, hazfte böyle bir durum söz konusu olmayıp, hazfin mecaz sayılamayacağını ileri sürmüşler. Ancak yaygın olan görüş, hazfin mecaz olduğu yönündedir. Örneğin İbn Atiyye, *"Hem bulunduğumuz şehre, hem de içinde geldiğimiz kervana sor ve*

iltibastan korunur. Âlimler ona doymazlar. Onun çokça tekrarı usandırılmaz, tadını eksiltmez. İnsanı hayrete düşüren mümtaz yönleri son bulmaz, tükenmez, o öyle bir kitaptır ki, cinler işittikleri zaman şöyle demekten kendilerini alamadılar: 'Biz, gerçekten hayranlık uyandıran bir Kur'an dinledik, o gerçeğe yönlendiriyor, biz de ona iman ettik.' (Cin, 72/1) Kim onunla konuşursa doğru söyler, kim onunla amel ederse mükâfata mazhar olur, kim ona çağrılırsa dosdoğru yola çağrılmış olur. Ey A'ver, bunları iyi öğren." Tirmizi, Sevabu'l-Kur'an 14, 2908; Canan, Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi, III, 224-225

⁶⁶⁰ Bk., Zemahşeri, el-Keşşaf, I, 386; Suyuti, el-İtkan, II, 46

⁶⁶¹ Daha fazla örnek için bk., İbn Kuteybe, Te'vil'u Müşkili'l-Kur'an, s. 137-184

⁶⁶² Bk., Suyuti, a.g.e., II, 44-46

⁶⁶³ Bk., Bozgöz, Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, s. 105

⁶⁶⁴ İstiaresinin çeşitleri için bk., Ali el-Carim-Mustafa Emin, el-Belagatu'l-Vazıha, I, 75-107; Bolelli, BELAĞAT Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri, s. 104-111; Bozgöz, a.g.e., s. 105-113

⁶⁶⁵ Bk., Bozgöz, a.g.e., s. 114

emin ol ki, biz gerçekten doğru söylüyoruz.”⁶⁶⁶ ayetinde olduğu gibi, muzafın hazfedilmesinin (yani ‘şehir halkına sor’ yerine, ‘şehre sor’ denilmesinin) mecazın bizzat kendisi olduğunu, mecazın önemli bir kısmının bu şekilde gerçekleştiğini, ancak her hazfin de mecaz sayılamayacağını söylemektedir.⁶⁶⁷

Hazf mecazını en çok önemseyen ve detaylı bir şekilde işleyen âlim, İzzüddin b. Abdisselam’dır. Yukarıda örnek olarak verilen ayetle ilgili olarak şunları söylemektedir: “*Hem bulunduğumuz şehre, hem de içinde geldiğimiz kervana sor*’ ifadesinde, soru sormanın köye ve kervana yöneltilmesi mecazdır, çünkü soru sorma, şuur sahibi canlı varlıklara olur. Cansızlara yönelik olarak kullanılması, lafzın ilk önce kendisi için kullanıldığı yerin dışında istimal edilmesidir. ‘Köy’ ve ‘kervana’ sorulması lafız yönüyledir, mana yönüyle değildir, burada mecazın gerekçesi, ‘köy ile köy halkı’, ‘kervan ile kervanda bulunan kimseler’ arasındaki mülazemet yani birbirini gerektirmez.”⁶⁶⁸

Hazf ve takdir konusunun en sağlam örneklerini, yine bizzat Kur’an’ın başka yerlerinde açıklaması geçen hazfler oluşturur. “*Allah’tan bir elçi, tertemiz sayfaları okumaktadır.*”⁶⁶⁹ Ayetinde geçen ‘Allah’tan bir elçi’ ifadesi, Bakara suresinde yer alan bir ayette şu şekilde geçmektedir: “*Hem onlara, yanlarındakini doğrulayıcı Allah tarafından bir elçi gelince, kitap verilenlerden bir kısmı, sanki bilmiyorlarmış gibi Allah’ın kitabını omuzlarının arkasına attılar.*”⁶⁷⁰ Birinci ayette geçen ‘Allah’tan bir elçi’ ifadesi, ‘Allah tarafından görevlendirilen bir elçi’ anlamındadır. Bu, Kur’an’daki bir hazfin, yine Kur’an’da açıklanmasıdır.⁶⁷¹ “*Rabbinizden bir mağfirete ve eni gökler ile yer olan cennete koşuşun, o, müttakiler için hazırlanmıştır...*”⁶⁷² ayetinde, ‘cennetin eninin gökler ile yer olduğu’ söylenmektedir. Aynı konuyla ilgili olarak, Hadid suresinde geçen bir ayet ise şu şekildedir: “*Rabbinizden bir mağfirete ve eni gökler ile yerin eni gibi olan bir cennete yarışın, o, Allah’a ve resullerine iman edenler için hazırlanmıştır...*”⁶⁷³ Buna göre, ‘cennetin eninin gökler ile yer olması’ndan maksat, gökler ile yerin eni kadar geniş olmasıdır.

⁶⁶⁶ Yusuf, 12/82

⁶⁶⁷ Bk., Suyuti, el-İtkan, II, 40

⁶⁶⁸ Bk., İzzüddin b. Abdisselam, (577-660), Kitabu’l-İşare, s. 8

⁶⁶⁹ Beyyine, 98/2

⁶⁷⁰ Bakara, 2/101

⁶⁷¹ Bk., İzzüddin b. Abdisselam, a.g.e., s. 9

⁶⁷² Al-i İmran, 3/133

⁶⁷³ Hadid, 57/21

İzzüddin b. Abdisselam, hazf mecazında, söz konusu edilen hazfı gösteren çeşitli delillerden bahseder. Biz, bunların bir kısmına değinmekle yetineceğiz.

1. Aklın hazfine, maksad-ı azhar (apaçık maksat)ın ise tayinine delalet ettiği hazf:

“Ölü, kan, domuz eti... size haram kılındı.”⁶⁷⁴; “Sizlere anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz... haram kılındı.”⁶⁷⁵ gibi ayetler örnek olarak verilebilir. Aklen bilinir ki, bu ayetlerde haram kılınan ‘ölü, kan, domuz eti’ ile ‘anne, kız ve kız kardeşlerin’ kendileri, varlıkları değildir, çünkü bu, Allah’ın irade ve kudretinde olan bir husus olup teklife konu olmaz. Açıkça anlaşılmaktadır ki burada ifade edilmek istenen maksat, ‘ölü, kan, domuz eti’ ile ‘anne, kız ve kız kardeşlerle’ ilgili olan bir durumdur, yani ‘ölü, kan, domuz eti’nin kendileri değil ‘onları yemek’, aynı şekilde ‘anne, kız ve kız kardeşlerin’ kendileri değil, ‘onlarla nikâhlanmak’ haram kılınmıştır.

2. Vakıa’nın varlığına delalet ettiği hazf:

“Allah’ın, Resulüne onlardan verdiği ‘fey’e gelince, siz onun için ne at, ne de deve sürdünüz...”⁶⁷⁶ Allah’ın, Resulüne onlardan verdiği feyden maksat, onların mallarından verdiği şeylerdir. Vakıa odur ki, Hz. Peygamber Benu Nadir’in mallarını fey olarak almıştır.

3. Aklın hazfedildiğine, âdetin de tayinine delalet ettiği hazf:

“Kadın dedi ki: Beni kendisiyle kınadığınız işte budur...”⁶⁷⁷ Aklen bilinir ki, insanın bizzat kendisi kınanma sebebi olmaz, bir insanın diğer bir insanla ilgili olarak yaptıkları, davranışları kınanma konusu olur. Ayeti kerimede kınanma konusu olan husus, ya sevgidir yani kadının Hz. Yusuf’u sevmesidir, “...Öyle ki, sevgi onun bağrına sinmiş...”⁶⁷⁸, ya da cinsel ilişki kurma isteğidir, “Andolsun ki, onun nefsinden ben murad istedim, o ise kendini korudu...”⁶⁷⁹ Adeten bilinir ki, insan çoğu zaman sevgisinin önüne geçemez, onu irade sınırları içinde tutamaz, öyleyse kadının sevgisinden dolayı kınanması uzak bir ihtimaldir. Hâlbuki cinsel ilişki böyle değildir, öyleyse örnek olarak verilen ayette kınanma konusu olan

⁶⁷⁴ Maide, 5/3

⁶⁷⁵ Nisa, 4/23

⁶⁷⁶ Haşr, 59/6

⁶⁷⁷ Yusuf, 12/32

⁶⁷⁸ Yusuf, 12/30

⁶⁷⁹ Yusuf, 12/32

şey, kadının Hz. Yusuf’la ilişkiye girme isteği ve teşebbüsüdür, böyle bir davranışta ise her zaman için sorumluluk söz konusudur. Dolayısıyla adeten, cinsel ilişkinin kastedildiği ortaya çıkar.

4. Siyakın delalet ettiği hazf:

“...De ki: Şimdi hakkınızda kim Allah’tan bir şeye malik olabilir?...”⁶⁸⁰ Ayette geçen “Allah’tan bir şeye malik olabilir?” ifadesinin açılımı, “Şimdi kim, hakkınızda Allah’ın irade ettiği bir zararı veya size dilediği bir menfaati engelleyebilir?” şeklindedir. Çünkü aynı ayetin devamında şöyle buyrulmaktadır: “Eğer size bir zarar yahut bir menfaat dileyecek olursa...”⁶⁸¹

Teşbih Mecazı: Bu çeşit mecaz, teşbih edatı hazfedilmiş olan bir nevi teşbihtir. Şayet bir nesne başka bir nesneye, bir anlam başka bir anlama ya da bir anlam bir nesneye benzetilirken, benzetme teşbih edatıyla yapılırsa, bu hakiki bir teşbih olur, teşbih edatı kaldırılırsa o zaman bu, mecazî bir teşbih olur.⁶⁸² Buna şu ayet-i kerime örnek gösterilmiştir: “Peygamber, mü’minler için canlarından ileridir, eşleri de onların anneleridir...”⁶⁸³ Ayet-i kerimede, Hz. Peygamberin eşlerinin, mü’minlerin anneleri olduğu söylenmektedir. Kişinin annesi onu doğuran kişi olduğuna göre,⁶⁸⁴ burada bir benzetme yapıldığı açıktır. Yani

⁶⁸⁰ Fetih, 48/11

⁶⁸¹ Fetih, 48/11; Yukarıda bahsedilen ve bizim burada değinmediğimiz hazf çeşitleri ve örnekleri için bk., İzzüddin b. Abdisselam, Kitabu’l-İşare, s. 3-7; Gerek yukarıda ele aldığımız gerekse değinmediğimiz hazf çeşitlerinden anlaşılmaktadır ki, hazfin varlığını tespit ve tayinde, akla önemli bir görev düşmektedir. Ancak bu noktada itidalli davranılması, ifrata kaçılmaması büyük bir önem arz etmektedir. Şayet iş ifrata vurdulursa yani akla tamamen bağımsız bir şekilde hazfin varlığını tespit ve tayin yetkisi verilirse, doğrudan aklın sahasına girmeyen konularda çıkmaza girilmesi kaçınılmaz olacaktır. Nitekim İzzüddin b. Abdisselam, hazf çeşitlerinin ikincisini ‘Aklın tek başına varlığına delalet ettiği hazf’ şeklinde isimlendirerek, şu örneği verir: “Rabbin geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman,” (Fecr, 89/22) ayetinde geçen “Rabbin geldi” ifadesi, “Rabbinin emri, Rabbinin azabı, Rabbinin cezası geldi” anlamındadır. (Bk., İzzüddin b. Abdisselam, Kitabu’l-İşare, a.y.) Ancak, Allah’ın sıfatları gibi sırf akla bilinemeyecek bir konuda, Kur’an’dan doğru bir karineye dayanmaksızın, mücerred akla böyle bir takdir yetkisi vermek sağlıklı bir yöntem değildir. Örneğin, bütün Ehl-i Sünnet âlimlerinin kabul ettiği rü’yetullah ile ilgili “O gün öyle yüzler vardır ki, ıslı ıslı parlar. Rablerine bakıp-durur.” (Kıyamet 75, 22–23) ayetindeki “bakışı”, az önce söylenen yöntem ile değerlendirdiğimizde, “Allah’ın kendisine” değil de “O’nun emrine veya sevabına” bir bakış olarak tevil edilmesinin önünde herhangi bir engel kalmayacaktır. Görünen o ki, böyle bir yöntem kendi içinde de tutarlı olmaktan uzak kalacaktır. Zira bir yerde bir türlü, benzer başka bir yerde başka türlü hareket etmeye zorlayacaktır.

⁶⁸² Bk., Bozgöz, Kur’an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, s. 115

⁶⁸³ Ahzab, 33/6

⁶⁸⁴ “Allah bir adam için, göğüs boşluğunda iki kalp yapmadı ve kendilerinden zihar yaptığınız eşlerinizi, sizin anneleriniz yapmadı, evlatlıklarınızı da çocuklarınız kılmadı. Bu sizin ağzınızla söylemenizdir. Allah ise, hakkı söylüyor ve doğru yola yönlüyor.” (Ahzab, 33/4) “Zihar, bir kimsenin eşine ‘sen bana anamın zahı (sırtı) gibisin’ demesidir ki, anam bana nasıl haram ise, sen de bana öyle haramsın demek olur. Araplar, böyle denilen bir kadını ‘ana’ gibi kabul ederler, hemen ayırırlardı ve ana gibi sayıldığına göre tekrar nikâh edilememesi de gerekirdi. Burada onlara ana gibi demekle, gerçekten ana oluvermeyecekleri anlatılarak bu âdetin

Peygamberin (s.a.s.) eşleri, hürmet ve saygıda mü'minlerin anneleri mesabesinde dirler, onlar gibidirler.⁶⁸⁵ Ayrıca Hz. Peygamberin vefatından sonra, tıpkı bir kimsenin annesiyle evlenmesinin haram olması gibi, mü'minlerin onun eşleriyle evlenmeleri haramdır, kendilerine hürmet etmeleri farzdır. Bu açıdan da Hz. Peygamberin eşlerinin, annelerle bir benzerlikleri söz konusudur.⁶⁸⁶ “...Allah'ın Resulüne eziyet vermeniz ve arkasından eşlerini nikâhlamanız asla söz konusu olamaz, çünkü böyle bir şey Allah katında pek büyük bir günahdır.”⁶⁸⁷

“Şüphesiz sana biat edenler, sadece Allah'a biat ederler.”⁶⁸⁸ Ayeti de mecaz-ı teşbih için verilen örneklerden biridir.⁶⁸⁹ Ayet-i kerime, Hudeybiye'de ağacın altında yapılan Rıdvan Bey'atı⁶⁹⁰ hakkındadır. Müslümanlar kaçmamaya ve ölüme söz vererek bey'atleşmiş idiler.⁶⁹¹ Buna göre mana şöyle olur: Şüphesiz sana biat edenler, kaçmamaya ve ölüme söz verenler, Allah'a söz vermiş gibidirler. Zira Peygambere, peygamber olması yönüyle söz verip boyun eğmek, onu gönderene söz verip boyun eğmek gibidir. “Kim peygambere itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur.”⁶⁹²

B) KİNAYE VE TA'RİZ

1. Kinaye: Lugatte ‘örtme’ manasına gelen kinaye,⁶⁹³ bir manayı, dilde kendisi için konulan lafızları söylemeksizin ifade etmektir.⁶⁹⁴ Böyle bir durumda anlatılmak istenen mana, kendisi için konulan lafızlarla ifade edilmek yerine, ona eşit veya yakın olan bir mana söylenmek suretiyle, asıl anlatılmak istenen manaya imada bulunulur.⁶⁹⁵

değiştirilmesinin gerekliliği gösteriliyor.” Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, (V. 1361/1942), Hak Dini Kur'an Dili, (I-X C., Sadeleştirme), Azim Dağıtım, İstanbul, tsz., VI, 293-294

⁶⁸⁵ Bk., İbn Kuteybe, Te'vil'u Müşkili'l-Kur'an, s. 104

⁶⁸⁶ Bk., Elmalılı, a.g.e., VI, 295

⁶⁸⁷ Ahzab, 33/53

⁶⁸⁸ Fetih, 48/10

⁶⁸⁹ Bk., İzzüddin b. Abdisselam, Kitabu'l-İşare, s. 115

⁶⁹⁰ Bk., Zemahşeri, el-Keşşaf, IV, 326

⁶⁹¹ Bk., Elmalılı, a.g.e., VII, 161

⁶⁹² Nisa, 4/80

⁶⁹³ Bk., İbn Kayyım, el-Fevâidu'l-Müşevvik, s. 187

⁶⁹⁴ “Beyan ilmiyle uğraşan âlimler kinayeyi, ‘çirkin-yakışksız bir manayı güzel bir lafızla ifade etmektir’ şeklinde tarif etmişlerdir. İbn Kayyım, el-Fevâidu'l-Müşevvik, s. 187

⁶⁹⁵ Bk., Cürcanî, Delailu'l-İ'caz, s. 41; Zerkeşî, el-Bürhan, II, 301; Ebu Musa, el-Belağatü'l-Kur'aniyye, s. 224

Kinaye kısaca, “*kendisiyle manasının lazımı kastedilen lafızdır*” şeklinde de tarif edilmiştir.⁶⁹⁶ Lafzın manasının lazımını kasdetmek, mananın peşisıra gelen neticesini kasdetmektir.⁶⁹⁷

Arapların “*tavîlu’n-necad (kılıcının bağı uzun)*” ve “*kesîru remadi’l-kidr (tenceresinin külü bol)*” sözleri, kinayenin meşhur örnekleridir.⁶⁹⁸ “Kılıcının bağı uzun” ifadesi, bir kimsenin uzun boylu olmasından kinayedir. Zira kılıcın bağının uzun olması, sahibinin uzun olmasını gerektirir.⁶⁹⁹ “Tenceresinin külü bol” ifadesi ise, bir kimsenin konuklarının, misafirlerinin bol olmasından kinayedir.⁷⁰⁰ Çünkü tefekkür ve akıl yoluyla bilinir ki, bir kimseyi övmek için kullanılan bu ifadede, salt olarak külün bolluğunu övmenin bir anlamı yoktur. Öyleyse buradan mananın lazımına intikal etmek gerekir ki, o da şudur: Bir kimsenin tenceresinin külü bol ise, demek ki o kimsenin evinde çokça ateş yakılır, çokça ateş yakmak bol miktarda yemek pişirmeyi gerektirir, yemeklerin bolluğu yiyen kimselerin fazla olmasını gerektirir, yiyen kimselerin fazla olması misafirlerin çok olmasını gerektirir, misafirlerin çok olması ise cömert olmanın gereğidir.⁷⁰¹

Yukarıda verilen örneklerde de görüldüğü üzere, kinayede kastedilen anlam, lafız yoluyla değil tefekkür ve akıl yoluyla bilinir,⁷⁰² ayrıca lafızlar, kendisi için konuldukları asli manalarında kullanılmışlardır, ancak bununla manalarının lazımı kasdedilmek suretiyle başka bir manaya işaret edilmiştir. Böyle bir kullanım ise, lafzı ilk olarak kendisi için konulduğu manada kullanmaya engel değildir. Kinayedeki bu özellik, onu mecazdan ayıran en önemli ayırıcı vasıftır.⁷⁰³

Kinayede, lafzın hakiki anlamının anlaşılmasına engel bir durumun bulunmamasına vurguda bulunacak şekilde bazı tanımlar da yapılmıştır. Örneğin, İbnu’l-Esir’in kinaye tanımı şöyledir: “Kinaye, bir lafzın, hakikat ile mecazın arasını birleştiren bir vasıfla, hakikat ve

⁶⁹⁶ Suyuti, el-İtkan, II, 47; Subhi Salih, Mebahis Fî Ulumi’l-Kur’an, s. 330; “Kinaye; sözlük anlamı, bir sözü kendi sözlük anlamından başka bir manaya gelecek şekilde söylemektir. Kinayenin terim anlamı sözlük anlamından pek farklı değildir. Bir sözün kendi manasıyla beraber, lazım mana dediğimiz başka bir manayı hatırlatmasına ıstılahi manada kinaye diyoruz.” Yaşar, Kur’an’da Anlamı Kapalı Ayetler, s. 181

⁶⁹⁷ Bk., Cürcanî, a.g.e., s. 41

⁶⁹⁸ Bk., Cürcanî, a.g.e., s. 41; Zemahşeri, el-Keşşaf, I, 279

⁶⁹⁹ Bk., Çalış, Mecaz ve Kinaye, http://www.yeniumit.com.tr/konu.php?konu_id=291&yumit=bolum2 14.11.2005; Bolelli, BELAĞAT Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri, s. 123

⁷⁰⁰ Bk., Zerkeşi, el-Bürhan, II, 301

⁷⁰¹ Bk., Cürcanî, a.g.e., s. 230; Bolelli, a.g.e., s. 126

⁷⁰² Bk., Cürcanî, a.g.e., s. 230

⁷⁰³ Bk., İzzüddin b. Abdisselam, Kitabu’l-İşare, s. 63-64

mecazın her birine hamledilmesi caiz olan bir manaya delalet etmesidir.”⁷⁰⁴ Bu tanıma göre kinayede hakiki mananın mümkün olması şarttır.⁷⁰⁵

Kinayenin tanımına ve onu mecazdan ayıran özelliğine dair verilen bilgilerden sonra, konuyu Kur’an-ı Kerim’deki örnek bazı ayetler ışığında somutlaştıralım.

“*O cennetlerde, bakışlarını kısan (kasiratu’t-tarf) öyle kadınlar var ki, onlardan önce kendilerine ne bir insan, ne de bir cin dokunmuştur.*”⁷⁰⁶ Ayet-i kerimede geçen “bakışlarını kısan (kasiratu’t-tarf)” ifadesi, cennette bahsedilen kadınların iffetli olmalarından kinayedir.⁷⁰⁷ Burada “iffetli olmak”, doğrudan ifade edilmeyip, bunun yerine söz konusu anlamı anlatmak üzere eşit veya yakın lafızlar kullanma yolu tercih edilmiştir.⁷⁰⁸ Bu durumda ifadenin açılımı şöyledir: Kadın iffetli olduğu zaman, bakışlarını kocasına hasreder, başkalarına bakmaz. Öyleyse “bakışları kısmak”, iffetli olmayla eşdeğerde tutulmuştur, zira iffetli olmanın en önemli bir nedeni, bakışları kısmaktır. “*Mü’min erkeklere söyle; gözlerini sakınsınlar ve ırzlarını korusunlar. Bu kendileri için daha temizdir. Şüphesiz, Allah yaptıklarından haberdardır. Mü’min kadınlara da söyle; gözlerini sakınsınlar, ırzlarını korusunlar...*”⁷⁰⁹

“*Rabbin, kendisinden başkasına kulluk etmemenizi ve anne-babaya güzel davranmayı emretti. Şayet onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa, onlara ‘üff (öf)’ deme ve onları azarlama, onlara güzel söz söyle.*”⁷¹⁰ Ayet-i kerimede, anna-babaya ‘öf demeyin’ denmek suretiyle, onlara kötü davranmayı nehyetmekten kinaye yapılmıştır. Ancak burada ‘öf demeyin’ ifadesini, hakikati üzere anlamaya engel herhangi bir karine de mevcut değildir. Yani anne-babaya kötü davranmayın, onları azarlamayın, öyle ki onlara ‘öf’ bile demeyin.⁷¹¹

⁷⁰⁴ Bk., Suyuti, el-İtkan, II, 48; Ebu Musa, el-Belağatü’l-Kur’aniyye, s. 676

⁷⁰⁵ Bk., Ebu Musa, a.g.e., s. 725; “Kinaye, gerek hakiki, gerekse mecazi olarak farklı iki anlama delalet eden her lafızdır; başka bir tabirle, bir sözü tek kullanımda hem gerçek, hem de mecaz anlamıyla kullanma sanatıdır.” Bk., Ebu Musa, a.y.

⁷⁰⁶ Rahman, 55/56

⁷⁰⁷ Bk., Suyuti, a.g.e., II, 48

⁷⁰⁸ “Yani mütekellim bir manayı kastediyor, fakat o manayı ifade eden gerçek lafızları terk ediyor, bu lafızlara eşit veya yakın olan başka lafızları kullanarak kasdettiği manayı ifade etme yoluna gidiyor. Bu anlatım biçimine ‘irdaf’ da denir.” Ebu Musa, a.g.e., s. 224

⁷⁰⁹ Nur, 24/30–31

⁷¹⁰ İsra, 17/23

⁷¹¹ Bk., İzzüddin b. Abdisselam, Kitabu’l-İşare, s. 63-64

“Ey bürünen! Kalk artık uyar, Rabbini büyükle ve elbiseni artık temizle.”⁷¹² İlk inen surelerden biri olan Müddessir suresinin⁷¹³ baş tarafında, Hz. Peygambere hitaben ‘elbiseni temizle’ diye emir buyurulmaktadır. Giysi ve elbise, bazen bunları giyen kişinin kendisinden, bunların temizliği de giyenin temizliğinden kinaye olur. Nitekim “Filân kişinin eteği temizdir” denildiği zaman, onun iffetli ve ahlâkının temiz olduğu anlatılmak istenir. Bu ayette de “siyab(giysi)” kelimesi nefisten veya kalpten⁷¹⁴ kinaye olmak üzere, “kendini veya kalbini günahattan,⁷¹⁵ haksızlıktan temiz tut, yaptığın uyarıların kabul edilmesine engel olacak kirli huylardan sakın, öğütlerinin kabul edilmesini sağlayacak olan güzel ahlâk ile ahlâklan” diye manevî ve ahlâkî bir temizlik emredilmektedir.⁷¹⁶ Fakat kinaye, hakikî mananın da kastedilmesine engel olmadığı için, bu şekilde bir tefsir aynı zamanda gerek bedenin gerek elbisenin maddi temizliğinin emredilmiş olmasına aykırı olmaz.⁷¹⁷ Çünkü “taharet” ve “nezafet” kelimeleri dilimizde temizlik manasına gelmekle birlikte taharet, nezafetten daha genel olarak maddî ve manevî temizliği kapsar.⁷¹⁸

Usulcüler, Kur’ân’da kinayenin kullanılmasında bazı sebepler ve edebi gayeler saymışlardır.⁷¹⁹ Bu gayelerin açık ve önemli olanlarını şöylece özetlemek mümkündür:

1. *Tenbih/Dikkat çekmek.* “Sizi tek bir nefisten yaratan O’dur.”⁷²⁰ Ayette, nefis-i vahide (tek bir nefis) sözüyle, Hazreti Âdem’den kinaye yapılmıştır. Burada, doğrudan “Sizi Âdem’den yaratan O’dur” denmeyip bu tarz bir üslup tercih edilmesinde, Allah’ın kudretinin büyüklüğüne ve yüceliğine dikkat çekme söz konusudur.⁷²¹ Zira insanlığı tek bir nefisten yaratmak, ancak her şeye gücü yeten bir Kadir-i Mutlak’ın işi olabilir.

“Onlar gaflet içinde iken ve iman etmezlerken, işin hükme bağlanıp bitirildiği o hasret gününe karşı onları uyar.”⁷²² Ayet-i kerimede geçen ve ‘işin hükme bağlanıp bitirilmesi’

⁷¹² Müddessir, 74/1–4

⁷¹³ Bk., İbn Kesir, Ebu’l Fida İsmail ed-Dımeşki, (V. 774/1373), Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim, İhtisar ve Tahkik: Sabuni, Muhammed Ali, (I-III C.), Daru’l-Fikir, Lübnan-Beyrut, 1419/1999, III, 564

⁷¹⁴ Bk., İbn Kesir, a.g.e., III, 565

⁷¹⁵ Bk., İbn Kuteybe, Te’vil’u Müşkili’l-Kur’an, s. 142

⁷¹⁶ Bk., Subhi Salih, Mebahis Fî Ulumi’l-Kur’an, s. 330

⁷¹⁷ “Elbiseni temizle, pislikten kaçın” (el-Müddessir, 74/4–5) ayetleri, maddi pisliklerden arınmayı ve kaçınmayı dile getirdiği gibi şirk gibi manevi pisliklerden arınmayı, kaçınmayı da anlatmaktadır.” Sarmış, Kinaye, http://www.sevde.de/islam_Ans/K/K2/kinaye.htm, 14.11.2005

⁷¹⁸ Bk., Elmalılı, Hak Dini Kur’an Dili, VIII, 416-417

⁷¹⁹ Bk., Suyuti, el-İtkan, II, 47-48

⁷²⁰ A’raf, 7/189

⁷²¹ Bk., Zerkeşi, el-Bürhan, II, 301; Suyuti, a.g.e., II, 47; Yaşar, Kur’an’da Anlamı Kapalı Ayetler, s. 182

⁷²² Meryem, 19/39

şeklinde tercüme ettiğimiz “kudîye’l-emr” ifadesi, mahşer günü Yüce Allah’ın helak olmasına hükmettiği kimsenin helak olması, necat bulmasına hükmettiği kimsenin ise kurtuluşa ermesinden kinayedir. Bu tarz bir ifade kullanılmak suretiyle, hem sözde kısalık (icaz/özlü anlatım) sağlanmış, hem de gerek helak olan kimsenin helak oluşunun, gerekse necata eren kimsenin kurtuluşunun, emrine itaat edilen bir amirin emriyle ve hükmü geri çevrilemeyecek olan bir hâkimin hükmüyle olduğuna dair bir vurgulama söz konusudur. Çünkü bir işin hükme bağlanması nasıl ki bir amiri gerektirir, aynı şekilde hükme bağlanan o işin iktidası yani yerine getirilmesi de, o işe hükmedenin o işi yapmaya gücünün yettiğine delalet eder. Öyleyse böyle bir hâkimin cezasından korkarak, mükâfatını umarak emirlerine itaat etmek gerekir.⁷²³

2. Açıkta söylenmesi hoş olmayacak şeylerin bildirilmesinde. Meselâ Kur’ân’da, “...Eğer hasta olur veya seferde bulunursanız veya biriniz hacet yerinden gelir⁷²⁴ ya da kadınlara dokunursanız da suya güç yetiremezsiniz, o zaman temiz bir toprağa teyemmüm edin...”⁷²⁵, “Oruç gecesini kadınlarınıza yaklaşmanız size helal buyuruldu, onlar sizin için bir örtü, siz de onlar için bir örtüsünüz...”⁷²⁶, “O, sizi tek bir nefisten yarattı ve gönlü ona ısınсын diye eşini de ondan var etti, ne zaman ki onu örtüp bürüdü, o da bir yük yüklendi, bir müddet bununla geçti, derken ağırlaştı, o vakit ikisi bir kendilerini yetiştiren Allah’a şöyle dua ettiler: Eğer bize salih bir çocuk verirsen, yemin ederiz ki elbette şükreden kullarından oluruz.”⁷²⁷ gibi ayetlerde cimadan (cinsel ilişkiden) kinaye olarak, “dokunmak (mülâmet)”⁷²⁸, “yaklaşmak (refes)”, “örtü (libas)” ve “örtüp bürümek (tağâşşî) gibi kelimeler kullanılmıştır.⁷²⁹

3. Belâgat ve mübalağa kasdıyla kinayeye başvurmak. “Öyle iken tuttular kullarından ona bir cüz tasladılar. Hakikaten insan apaçık bir nankördür. Yoksa O, yarattığı mahlûklarından kendine kızlar edindi de oğulları size mi ayırdı? Hâlbuki onlardan biri, o Rahman için verdiği örnekle (kız çocuğunun doğumuyla) müjdelendiği zaman, yüzü simsiyah oluyor da kahrından yutkundukça yutkunuyor. Ya!.. O, zinet içinde yetiştirilip de mücadeleye

⁷²³ Bk., Suyuti, el-İtkan, II, 48

⁷²⁴ “Hacet yeri” diye tercüme edilen ve ayetin orjinalinde geçen “ğâit” kelimesi, asıl itibarıyla “sakin, huzurlu yer” (Suyuti, a.g.e., II, 47) anlamına gelmekte olup, ihtiyaç gidermekten kinayedir. (Bk., Ebu Ubeyde, Mecazu’l-Kur’an, I, 128)

⁷²⁵ Nisa, 4/43

⁷²⁶ Bakara, 2/187

⁷²⁷ A’raf, 7/189

⁷²⁸ Bk., Ebu Ubeyde, a.g.e., I, 155

⁷²⁹ Bk., Subhi Salih, Mebahis Fî Ulumi’l-Kur’an, s. 330; Zerkeşî, el-Bürhan, II, 303-304; Suyuti, a.g.e., II, 47; İbn Kayyım, el-Fevâidu’l-Müşevvik, s. 187; Yaşar, Kur’an’da Anlamı Kapalı Ayetler, s. 183

*geline becerikli olmayanı öyle mi? Rahman'ın kulları olan melekleri de dişi yaptılar. Yaratılışlarına şahit mi oldular? Şahitlikleri yazılacak ve sorguya çekilecekler.”*⁷³⁰ Müşriklerin, melekleri Allah'ın kızları olarak görmesini konu edinen bu ayet-i kerimede geçen “O, zinet içinde yetiştirilip de mücadeleye gelince becerikli olmayanı öyle mi?” ifadesiyle, nimet ve zinete düşkün olarak yetiştirmelerinden,⁷³¹ bu zinete olan düşkünlüğün de kendilerini derin ve ince manaları düşünmede geri bırakarak,⁷³² mücadele ve tartışmada zayıf kıldığından bahsedilmek suretiyle kadınlardan kinaye yapılmıştır.⁷³³ Doğrudan ‘kadınlar’ denmeyip, onlara ait olan bir özelliklerini gündeme getirmek suretiyle kinayeye başvurulması, meleklerin böyle bir özellikte olmadıklarını vurgulama amacına yöneliktir.

*“Yahudiler ‘Allah’ın eli bağlı’ dediler de dedikleriyle elleri bağlandı ve lanetlendiler. Hayır! O’nun iki eli de açıktır, dilediği gibi bahşeder...”*⁷³⁴ Ayet-i kerimede geçen “Allah’ın eli bağlı” ifadesiyle Yahudiler, Cenab-ı Allah’ın cimri olduğunu ve bağışta bulunmadığını kasdetmektedirler, buna karşılık Yüce Allah “iki elinin de açık olduğunu” söylemek suretiyle son derece cömert olduğunu ve dilediği şekilde infakta bulunduğunu buyurmaktadır.⁷³⁵ *‘Elin bağlı olmasının’* cimrilikten, *‘elin açık olmasının’* da cömertlikten kinaye yapıldığı bir başka ayet-i kerime de şudur: *“Hem elini bağlayıp boynuna asma (cimrilik etme),”*⁷³⁶ *hem de onu büsbütün açma (israf etme) ki pişman olur, açıkta kalakalırsın.”*⁷³⁷ Bu ayette, Cenab-ı Allah, kulunun hiçbir muhtaca hiçbir şey vermeyecek şekilde cimri olmasını nehyetmekte, buna mukabil cömert olmasını ancak bu cömertliğin de imkânları ölçüsünde olup, onu başkasına muhtaç etmeyecek şekilde olması gerektiğini emretmektedir.⁷³⁸

4. *İhtisar ve icaz dediğimiz daha kısa ve özlü anlatım kasdıyla kinayeye başvurmak.* “Fiil” lafzının pek çok lafızdan kinaye yapılması, ihtisar ve icazda en çok rastlanılan bir kinaye türüdür.⁷³⁹ *“Yapmakta oldukları bir münkerden birbirlerini sakındırmazlardı. Yaptıkları şey ne kötü idi.”*⁷⁴⁰ Ayetin sonunda geçen “yapmakta oldukları (yef’élûn)” lafzı ile “yapmakta oldukları bir münkerden birbirlerini sakındırmamaları” cümlesinden kinaye

⁷³⁰ Zuhurf, 43/15–19

⁷³¹ Zemahşeri, el-Keşşaf, IV, 237

⁷³² Suyuti, el-İtkan, II, 47

⁷³³ Bk., Zemahşeri, a.g.e., IV, 237

⁷³⁴ Maide, 5/64

⁷³⁵ Bk., Subhi Salih, Mebahis Fî Ulumi’l-Kur’an, s. 331; Suyuti, a.g.e., II, 47

⁷³⁶ Bk., İbn Kayyım, el-Fevâidu’l-Müşevvik, s. 189

⁷³⁷ İsra, 17/29

⁷³⁸ Bk., İbn Kesir, Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim, II, 371; Subhi Salih, a.g.e., s. 331

⁷³⁹ Bk., Suyuti, el-İtkan, II, 47

⁷⁴⁰ Maide, 5/79

yapılmıştır. Buna göre cümlenin açılımı şöyle olur: Yapmakta oldukları bir münkerden birbirlerini sakındırmazlardı. Yapmakta oldukları bir münkerden birbirlerini sakındırmamaları ne kötü idi.

Şu ayet-i kerimede, fiil lafzıyla kinaye yapılması hususu daha açıktır: “*Eğer kulumuza kısım kısım indirdiğimiz Kur’an’dan şüphede iseniz, haydi onun dengi bir sure meydana getirin ve Allah’tan başka güvendiklerinizin hepsini çağırın, eğer sadık iseniz bunu yapın. Yok, yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o halde yakıtı insanlar ile taşlar olan o ateşten sakının, o kâfirler için hazırlandı.*”⁷⁴¹ Ayet-i kerimede geçen “yapamazsanız (fein lem tef’élû)” lafzıyla, “şayet Kur’an’ın dengi bir sure meydana getiremezseniz” cümlesinden, “yapamayacaksınız (ve len tef’élû)” lafzıyla da “Kur’an’ın dengi bir sure meydana getiremeyeceksiniz” cümlesinden kinaye yapılmıştır. Sözü gereksiz yere uzatıp usandırmamak için bu tarz bir üslup takip edilmesi, son derece yerindedir.⁷⁴²

5. *İşin varacağı neticeyi haber verme.* “*Ebû Leheb’in iki eli kurudu, kendi de kurudu.*”⁷⁴³ Ayeti kerimede, lugat itibariyle asıl manası “alev babası” olan Ebû Leheb’in isminin özellikle zikredilmesinde, kinaye yoluyla onun cehennemlik olduğuna ve gidip varacağı yerin ‘ateş’ olduğuna bir işaret vardır.⁷⁴⁴

Hiz. Peygambere (s.a.s.) nankörlük ve düşmanlıkta ileri giden, İslam dininin yayılmasına engel olmak için her türlü fitne ve fesat ateşini alevlendirmeye çalışan Ebu Cehil ve benzeri azgın kâfirlerin küfür ve taşkınlıkları Kur’an’da anlatılmış olmakla beraber hiçbirinin adı açıkça zikredilmediği halde, Peygamberin baba bir amcası olan Ebu Leheb’in ismine özellikle yer verilmesi dikkate değer niteliktedir. “Ebu Leheb” ifadesi, şahsı gösteren bir künye olmakla beraber⁷⁴⁵ lugat itibariyle “alev babası” anlamına geldiğinden, Peygambere ve İslama karşı ateş püskürtmek isteyip de kendini cehenneme atmış olan kâfirlerin hepsinin temsilcisi olması sebebiyle onun kötü akıbeti, hepsinin akıbetine misal yapılmış gibidir. Daha

⁷⁴¹ Bakara, 2/23–24

⁷⁴² Bk., Zemahşeri, el-Keşşaf, I, 107

⁷⁴³ Tebbet, 111/1

⁷⁴⁴ Bk., Suyuti, a.g.e., II, 47

⁷⁴⁵ “Asıl ismi, Abdüluzza b. Abdilmuttalip iken yanaklarının pek kırmızı olmasından dolayı ‘ateş’e benzetilerek, Ebu Leheb denilmiş ve bu künye ile meşhur olmuştur. Çok ateşli manasına gelen ‘alev babası’ künyesi ona başlangıçta, yüzünün parlaklığı veya canlılığı yahut hiddet ve şiddeti itibariyle övgü manası düşünülerek verilmişti. Ancak bu vasfın hakikatinde ‘ateşin kaynağı olmak’ veya ‘ateşi sevmek’ manasının bulunması ve en şiddetli ateşin de cehennem ateşi olması dolayısıyla ‘Ebu Leheb’ ismi, kendisini ateşe sürükleyen ‘cehennemlik’ ünvanına dönüştürülmüş, fiil ve hareketleri itibariyle de ‘cehennemin babası’ manasına darb-ı mesel olarak kullanılmıştır.” Elmalılı, Hak Dini Kur’an Dili, X, 48–49

önce de belirttiğimiz gibi, kinayerlerde hakikatin irade edilmesi de mümkün olduğundan bu ifadede maksat sadece Ebu Leheb'in şahsını belirtmekten ibaret olmayıp, onun vasfına ve bu vasıfta ona benzeyenlerin hallerine de işaret edilmiş demektir.⁷⁴⁶

*“Ne malı fayda verdi ona, ne de kazandığı! O alevli bir ateşe yaslanacak, karısı da, odun hamalı ve gerdanında sağlam liflerden örülmüş bir ip olduğu halde!”*⁷⁴⁷ Ebu Leheb'in karısının⁷⁴⁸ durumunu anlatan ayet-i kerimede, onun “odun hamalı” olmasından söz edilir. Zemahşeri'nin ifade ettiğine göre, insanlar arasında koğuculuk yapan bozguncular için “onlar arasında odun taşıyor” denilmektedir.⁷⁴⁹ Buna göre “odun hamalı” tabiri, koğucu, ona buna laf taşıyan, insanlar arasında fitne ateşini körükleyen, şer tohumlarını saçıp yayan bozguncu anlamlarına gelmektedir.⁷⁵⁰ Ayette, Ebu Leheb'in karısının koğucu ve fitne-fesat maksatlı söz taşıma niteliklerinin doğrudan ifade edilmeyip kinaye yollu anlatılması, onun varacağı yerin cehennem olduğuna ve akıbetinin de cehenneme odun olmayla noktalanacağına dikkat çekmek içindir.⁷⁵¹ Ayrıca böyle bir ifade tercih edilmekle, onun cehenneme girmesinin sebebi olan dünyadaki durumu da hatırlatılmış olmaktadır. Zira denildiğine göre, Ebu Leheb'in karısı, Hz. Peygamberin geçeceği yol üzerine, geceleyin yüklendiği diken dallarını bırakmak suretiyle ona eziyet etmek isterdi.⁷⁵² Allah'ın Peygamberine eziyet etmek için bu dünyada dikenli odunları taşıyan bir kimsenin akıbeti, elbette cehennem ateşine odun olmaktan başka bir şey değildir. *“Eğer kulumuza kısım kısım indirdiğimiz Kur'an'dan şüphede iseniz, haydi onun dengi bir sure meydana getirin ve Allah'tan başka güvendiklerinizin hepsini çağırın, eğer sadık iseniz bunu yapın. Yok, yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o halde yakıtı insanlar ile taşlar olan o ateşten sakının, o kâfirler için hazırlandı.”*⁷⁵³; *“Ey iman edenler, kendinizi ve ailelerinizi öyle bir ateşten koruyun ki yakacağı insanlar ve taşlardır. Üzerinde oldukça sert ve çetin melekler vardır, Allah kendilerine neyi emrettiyse O'na isyan etmezler ve her ne emredilirse yaparlar.”*⁷⁵⁴

⁷⁴⁶ Bk., Elmalılı, a.g.e., X, 47-48

⁷⁴⁷ Tebbet, 111/2-5

⁷⁴⁸ Ebu Leheb'in karısı, Ebu Süfyan'ın kızkardeşi Ümmü Cemil Bintü Harb'dır. Zemahşeri, el-Keşşaf, IV, 810

⁷⁴⁹ Bk., Zemahşeri, a.g.e., IV, 810

⁷⁵⁰ Bk., Zemahşeri, a.g.e., IV, 810; Elmalılı, a.g.e., X, 51-52; “Koğuculuğa ‘odun’ isminin verilmesi, onun kin ve öfke ateşini körüklemesi sebebiyledir.” İbn Kayyım, el-Fevâidu'l-Müşevvik, s. 51

⁷⁵¹ Bk., Suyuti, el-İtkan, II, 47

⁷⁵² Bk., Zemahşeri, a.g.e., IV, 810; Elmalılı, a.g.e., X, 52

⁷⁵³ Bakara, 2/23-24

⁷⁵⁴ Tahrir, 66/6

2. Ta'rîz: Kimi zaman kinayenin bir alt başlığı olarak ele alınan *ta'rîz*,⁷⁵⁵ “*söylenen sözü zarîf bir tarzda, maharetle manasından başka bir yöne çevirmek*”⁷⁵⁶ olarak tanımlanmıştır.⁷⁵⁷ Cimri bir kimseye “ne kadar cömert davranıyorsun” demek⁷⁵⁸ veya ihtiyaç sahibi bir insanın muhtaç olduğu kimseye “sana selam vermeye ve senin mübarek yüzünü görmeye geldim” demesi,⁷⁵⁹ ta'rîzin örneklerindendir.

Ta'rîzin kinayeden farkını belirtmek için de şu tanımlar yapılmıştır: “Ta'rîz, bir şeyi söyleyip de, onunla söylemediğin bir şeyi işaret etmendir.”;⁷⁶⁰ “Ta'rîz, bir manayı hakiki veya mecazî yolların dışında, söyleniş tarzıyla ifade eden bir lafızdır.”;⁷⁶¹ “Ta'rîz, başka bir şeye işaret etmek üzere hakiki manasında kullanılan lafızdır.”;⁷⁶² “Ta'rîz, birine seslenip başkasını kasdetmek şeklinde, zikredilmeyen bir kimse için kullanılan sözdür.”⁷⁶³

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere ta'rîz, kinayeden daha gizli olan bir anlatım yöntemidir. Çünkü kinayenin delaleti lafızla, ta'rîzin delaleti ise mefhumladır. Kinayede bir söz söylenir, o sözün lazımı kastedilir, ta'rîz'de ise bir söz söylenir, onunla o sözün anlam kapsamında bulunmayan bir şeye işaret edilir.⁷⁶⁴ Ayrıca kinaye müfred lafızla yapılabildiği halde, ta'rîz ancak mürekkep lafızlarla yapılabilir.⁷⁶⁵

Değişik gayeler için başvurulabilen ta'rîzin Kur'an-ı Kerim'de geçen bazı örneklerine bir göz atalım.

“Şehrin uzak yerinden bir adam koşarak geldi, ‘Ey hemşerilerim, elçilere uyun’ dedi. ‘Sizden ücret istemeyenlere uyun, onlar hidayete ermiş kimselerdir. Bana ne oluyor ki, beni yaratana kulluk etmeyecekmişim? Hep döndürülüp O’na götürüleceksiniz. Hiç ben O’ndan

⁷⁵⁵ Bk., Ali el-Carim-Mustafa Emin, el-Belagatu'l-Vazıha, I, 131; Bolelli, BELAĞAT Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri, s. 123-127; “Bazıları kinaye ile ta'rîzin aynı şey olduğunu söylemişlerdir.” İbn Kayyım, el-Fevâidu'l-Müşevvik, s. 196

⁷⁵⁶ Bk., Yaşar, Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler, s. 183; Bolelli, a.g.e., s. 127; Zemahşeri, el-Keşşaf, I, 279

⁷⁵⁷ “Ta'rîz, kinaye ile dokunaklı söz söylemektir.” Kurt, İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı, s. 178

⁷⁵⁸ Yaşar, a.g.e., s. 183

⁷⁵⁹ Zemahşeri, a.g.e., I, 279

⁷⁶⁰ Zemahşeri, a.g.e., I, 279; İlmi bir şekilde ta'rîzi tanımlayan ve müdakkik âlimlerin eleştiri getiremeyeceği ölçüde sağlam bir ‘ta'rîz tarifi’ yapan ilk kişinin Zemahşeri olduğu söylenir. Bk., Ebu Musa, el-Belağatü'l-Kur'aniyye, s. 563-564; Aynı tanım için bk., İbn Kayyım, el-Fevâidu'l-Müşevvik, s. 197

⁷⁶¹ Bk., Suyuti, el-İtkan, II, 48; Zerkeşî, el-Bürhan, II, 311

⁷⁶² Sübkî'nin ta'rîz tanımıdır. Bk., Suyuti, a.g.e., II, 48

⁷⁶³ Söz konusu tanım ise Sekkaki'ye aittir. Bk., Suyuti, a.g.e., II, 48; ayrıca bk., Zerkeşî, el-Bürhan, II, 311; Yaşar, a.g.e., s. 184

⁷⁶⁴ Bk., Subhi Salih, Mebahis Fî Ulumi'l-Kur'an, s. 332

⁷⁶⁵ Bk., Yaşar, a.g.e., s. 183-184

*başka ilahlar edinir miyim? Eğer O Rahman bana bir zarar dileyecek olsa onların şefaati benden yana hiçbir şeye yaramaz ve beni kurtaramazlar. Şüphesiz ben o vakit apaçık bir sapıklık içinde olmuş olurum.”*⁷⁶⁶ Ayet-i kerimelerde, şehrin uzak yerinden koşarak gelen adamın kendi kavminden olan hemşerilerini güzel ve yumuşak bir üslupla hakka davet etmesi konu edinilmektedir. Adam, kavmine, hidayet üzere olan ve kimseden bir ücret istemeyen elçilere uymalarını tavsiye ettikten sonra üslubunu değiştirip “*Bana ne oluyor ki, beni yaratana kulluk etmeyecekmişim?*” demek suretiyle, “*Size ne oluyor ki, sizi yaratana kulluk etmeyecekmişiniz?*” anlamına gelecek şekilde ta’rizde bulunmuştur. Aynı ayetin devamındaki cümlelerin “*Hep döndürülüp O’na götürüleceksiniz*” tarzında gelmesi, böyle bir ta’rizin varlığının karinesi niteliğindedir. “*Hiç ben O’ndan başka ilahlar edinir miyim? Eğer O Rahman bana bir zarar dileyecek olsa onların şefaati benden yana hiçbir şeye yaramaz ve beni kurtaramazlar. Şüphesiz ben o vakit apaçık bir sapıklık içinde olmuş olurum.”* cümlelerinde de “*Hiç O’ndan başka ilahlar edinebilir misiniz? Eğer O Rahman size bir zarar dileyecek olsa onların şefaati sizden yana hiçbir şeye yaramaz ve sizi kurtaramazlar. Şüphesiz siz o vakit apaçık bir sapıklık içinde olmuş olursunuz.”* anlamını çağrıştıracak şekilde bir ta’riz söz konusudur. Burada adamın kendi adına konuşup kavmini doğrudan hakka itaatsizlik ve sapıklıkla suçlamayı terk etmesi, onların kızıp öfkelenmelerinin önüne geçilmesini sağladığı gibi, aynı zamanda elçilere ve getirdikleri hakikatlere uymalarını temin edebilecek bir zemin hazırlamış bulunmaktadır.⁷⁶⁷

“*Andolsun ki, sana ve senden öncekilere ‘eğer şirk koşacak olursan hakikaten amellerin boşa gider ve elbette hüsrana uğrayanlardın olursun’ diye vahyolundu. Hayır! Onun için yalnız Allah’a kulluk et ve şükredenlerden ol! Allah’ı hakkıyla takdir edemediler, hâlbuki kıyamet günü bütün arz O’nun avucundadır, gökler de sağ eliyle düürülmüştür. O, onların şirk koştuklarından münezzeh ve yücedir.”*⁷⁶⁸ Ayet-i kerimede “*eğer şirk koşacak olursan hakikaten amellerin boşa gider ve elbette hüsrana uğrayanlardın olursun*” demek suretiyle Hz. Peygambere hitap edilmiştir ancak şirk koşanlar kastedilmiştir. Bu durum peygamberlerin şirkten korunmuş olmalarından anlaşılabilirliği gibi⁷⁶⁹ zikrettiğimiz ayet grubunun son ayeti olan “*Allah’ı hakkıyla takdir edemediler... O, onların şirk koştuklarından münezzeh ve yücedir.*” ifadesinde de açıkça anlaşılabilir. Böyle bir üslubun özellikle tercih edilmesi, şirk koşanın farz-ı muhal bir peygamber olmasının bile ona hiçbir fayda

⁷⁶⁶ Yasin, 36/20–24

⁷⁶⁷ Bk., Suyuti, el-İtkan, II, 48-49

⁷⁶⁸ Zümer, 39/65–67

⁷⁶⁹ Bk., Suyuti, el-İtkan, II, 49

vermeyeceğini, amellerinin boşa gideceğini ve hüsrana uğrayacağını vurgulaması açısından son derece etkileyicidir.

*“Şimdi, Rabbinden sana indirilenin gerçekten hak olduğunu bilen kimse, kör olan gibi olur mu? Fakat onu ancak aklı-vicdanı temiz olanlar idrak ederler.”*⁷⁷⁰ Ayettki *“onu ancak aklı-vicdanı temiz olanlar idrak ederler”* ifadesinde, kâfirleri, aklı-vicdanı temiz olmayanlar olarak niteleme tarzında bir ta’riz, bir iğneleme mevcuttur. Zira onlar, hakkı idrak etmeye yanaşmıyorlar ve bu özellikleriyle de düşünemeyen varlıklar derekesine düşüyorlar.⁷⁷¹

*“Resulullahın hilafına olarak arkada kalanlar, oturup kalmalarına sevindiler de Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihat etmekten hoşlanmadılar ve ‘bu sıcakta savaşa çıkmayın’ dediler. De ki, ‘cehennem ateşi daha sıcaktır’. Fakat kavrayıp-anlasalardı.”*⁷⁷² Şayet ayet-i kerimeyi zahiri üzere değerlendirirsek, *“De ki, ‘cehennem ateşi daha sıcaktır’”* ifadesiyle, cehennem ateşinin sıcaklığının şiddetli olduğunu haber verdiğini görürüz. Hâlbuki cehennem ateşinin sıcaklığının daha çetin olduğu, muhataplar tarafından da bilinen bir husustur, öyleyse burada bu hususun hatırlatılması ve buna dikkat çekilmesi başka bir gayeye yöneliktir. Burada hedeflenen gaye, Allah’ın elçisinin zıttına gidip şiddetli sığağı bahane ederek savaştan geri kalanların, cehenneme gideceklerini ve orada onun tarife sığmaz dehşetli ateşiyle karşı karşıya kalacaklarını ta’riz yollu ifade etmektir.⁷⁷³ Adeta şöyle denmiş gibidir: Siz buradaki sıcaklığı bahane ederek savaştan geri kalın bakalım, ancak bunun cezası olarak öyle bir sıcaklığa, öyle bir ateşe maruz kalacaksınız ki bin pişman olacaksınız, fakat bunu kavrayıp anlayabilseydiniz zaten böyle yapmazdınız. *“Hayır! Andolsun ki o ‘hutame’ye atılacaktır. Hutame’nin ne olduğunu bilebildin mi? Allah’ın tutuşturulmuş ateşidir ki o, yüreklerin üstüne turmanıp çıkar. O, uzatılmış sütunlarda onların üzerine kilitlenecektir.”*⁷⁷⁴

*“De ki, ‘Ey Kitap Ehli, bizimle sizin aranızda ortak olan bir kelimeye gelin, şöyle ki Allah’tan başkasına kulluk etmeyelim, O’na hiçbir şeyi ortak koşmayalım ve Allah’ı bırakıp bazımız bazımızı Allah’ın yerine Rab edinmeyelim.’ Eğer yine yüz çevirirlerse deyin ki ‘şahit olun, biz gerçekten müslümanlarız.’”*⁷⁷⁵ Ayet-i kerimenin son cümlesi olan *“Eğer yine yüz çevirirlerse deyin ki ‘şahit olun, biz gerçekten Müslümanlarız’”* ifadesi, kâfirlere yönelik bir

⁷⁷⁰ Ra’d, 13/19

⁷⁷¹ Bk., Suyuti, a.g.e., II, 49

⁷⁷² Tevbe, 9/81

⁷⁷³ Bk., Subhi Salih, Mebahis Fî Ulumi’l-Kur’an, s. 332

⁷⁷⁴ Hümeze, 104/4–9

⁷⁷⁵ Al-i İmran, 3/64

ta'rizi de içermektedir. Buna göre mana, *"Hak apaçık bir şekilde ortaya çıktıktan sonra ondan yüz çevirdiğiniz için, sizler bizim gibi teslim olmak bir yana gerçekten kâfir oldunuz, buna şahit olun ve bu durumu itiraf edin."* şeklinde olur.⁷⁷⁶

*"Derken (İbrahim), onları (putları) paramparça etti, belki kendisine müracaat ederler diye büyük olanına dokunmadı. 'Bunu bizim ilahlarımıza kim yapmış? Herhalde o zalimlerden biridir' dediler. 'Bir delikanlı işittik bunları anıyor, adına İbrahim deniyormuş' dediler. 'Haydi, halkın gözleri önüne getirin onu, belki şehadet ederler' dediler. 'Sen mi yaptın bunu ilahlarımıza ya İbrahim?' diye sordular. O da dedi ki, 'belki şu büyükleri yapmıştır. Sorun bakalım onlara, eğer söyleyebilirlerse!'"*⁷⁷⁷ Ta'rizin en meşhur ve en açık örneklerinden biri olan bu ayet-i kerimelerde anlatıldığı şekliyle İbrahim (a.s.), kavminin tapmakta olduğu putları, onlar yokken kırıp parçalar, ancak döndükleri zaman kendisine sorsunlar diye en büyük puta dokunmaz. Gelip de putları parçalanmış bir vaziyette gördüklerinde, önceleri o putları diline dolayan Hz. İbrahim'i çağırıp 'bunu putlarımıza sen mi yaptın?' diye sorarlar. Hz. İbrahim'in cevabı şöyledir: *"Bana değil putların kendilerine sorun, şu büyükleri yaptı, eğer konuşabiliyorlarsa kendileri cevap versinler."*⁷⁷⁸ Burada sanki konuşabilme yeteneği, putları kırmak gibi bir işi yapabilmenin şartı olarak söylenmiştir yani şayet onlar -gerek kırılan ve gerekse sağlam duran büyük put- konuşabilselerdi o zaman böyle bir işi yapabilirlerdi, düşünemediğine ve konuşamadığına göre şu sağlam duran put, nasıl öyle bir işi yapabilir ki?⁷⁷⁹ Bu durumu şöyle bir misalle daha anlaşılır hale getirmek mümkündür: Örneğin, "sen, hakikaten güzel yazı yazmakla meşhur olsan ve son derece mükemmel bir hatla güzel bir kitap yazsan, okuma-yazması olmayan, güzel yazı yazamayan, belki tüm mahareti yazıyı bozmak olan bir arkadaşın sana 'bu kitabı sen mi yazdın?' diye sorsa, sen de 'yok sen yazdın' tarzında cevap verirsen, elbetteki buradaki maksadın muhatabınla alay etmekle beraber kitabı bizzat kendi elinle yazdığını vurgulamandır. Kitabı senin yazmadığını, okuma-yazması bulunmayan arkadaşının söz konusu kitabı yazdığını kasdetmek gibi bir amaç güdülmediği apaçıktır."⁷⁸⁰ Aynı şekilde Hz. İbrahim'in de bu şekil ta'riz yollu, alaylı bir ifadeye başvurmasında, gerçekte yaptığı işi putlara mal etme maksadı bulunmadığı gibi, kavminin taptığı o putların böyle bir işi yapamayacak kadar aciz olduklarını,

⁷⁷⁶ Bk., Zemahşeri, el-Keşşaf, I, 364

⁷⁷⁷ Enbiya, 21/58-63

⁷⁷⁸ "Yani putların en büyükleri, kendisiyle birlikte diğer küçük putlara da tapılmasına öfkeleni ve onları kırıp parçaladı." İbn Kayyim, el-Fevâidu'l-Müşevvik, s. 197

⁷⁷⁹ Bk., İbn Kuteybe, Te'vil'u Müşkili'l-Kur'an, s. 268

⁷⁸⁰ Zemahşeri, el-Keşşaf, III, 121

konusamadıklarını, düşünemediklerini dolayısıyla da ilah olamayacaklarını vurgulamak söz konusudur.⁷⁸¹

*“De ki: Göklerden ve yerden size kim rızık veriyor? ‘Allah’ de ve herhalde biz veya siz bir hidayet üzereyiz ya da apaçık bir sapıklık içindeyiz!”*⁷⁸² Ayet-i kerimede, Hz. Peygamberin iman etmeyi reddeden muhataplarına söylemesi istenen *“herhalde biz veya siz bir hidayet üzereyiz ya da apaçık bir sapıklık içindeyiz!”* cümlesi dikkat çekicidir. Cümlemin manası, “biz, ya hidayet üzereyiz ya da sapıklık içindeyiz, aynı şekilde siz de ya hidayettesiniz veya sapıklık içindesiniz” şeklindedir. Şanı yüce olan Allah, Resulünün hidayet üzere olduğunu ve muhaliflerinin de sapıklık içinde bulunduklarını elbetteki biliyor. Bu tarz bir üslup, “seni yalanlayan ve sana karşı çıkan bir adama ‘şüphesiz ikimizden biri yalancıyız’” demeye benzer.⁷⁸³ Burada sen “şüphesiz ikimizden biri yalancıyız” derken muhatabını kasdetmekte ve bir anlamda onun yalancı olduğunu söylemekte.⁷⁸⁴ Bu gibi makamlarda ta’rize başvurmak, muhatabı açıkça ve doğrudan suçlamaktan daha güzel bir anlatım yöntemi takib edilmiş olur;⁷⁸⁵ zira bu tarz dolaylı bir üsluba başvurulması, hem muhatabın kızıp öfkelenmesinin önüne geçilmesini sağlayabilir; hem de inkârcıların öfkelerine teslim olmadan sakın bir kafayla düşünüp Allah’ın Resulüne ve getirdiği hakikatlere uymalarını temin edebilecek bir zemin hazırlama imkânı sunabilir.

Buraya kadar ele aldığımız mecaz, kinaye ve ta’riz ile ilgili tanımlamalar ve açık-anlaşılr olmasına özen gösterdiğimiz örneklerle, Kur’an’ı Kerim’in bünyesinde yer alan sembolik anlatıma yönelik temel kriterlerin ipuçları verilmeye çalışıldı. Ayrıca konunun itidal düzleminde işlenmesini sağlayacak, benzer meselelerde tutarlı bir metodun uygulanmasını temin edecek, bilhassa dini bilinç konusunda gelişigüzel ve keyfi yorumlara gidilmesinin önüne set çekebilecek olan ölçütlerin çerçevesini çizen uygun örnekler ele alınıp değerlendirilmeye çalışıldı.

Bundan sonraki bölümde ise; sembolik anlatım yöntemiyle ilgili, temel kriterlere bağlı kalınmayıp nisbeten keyfi ve gelişigüzel bir tarzda hareket etmekten kaynaklanan aşırı görüşleri ve bu konudaki değerlendirmeleri ele alacağız.

⁷⁸¹ Bk., İbn Kayyım, el-Fevâidu’l-Müşevvik, s.197; Yaşar, Kur’an’da Anlamı Kapalı Ayetler, s. 184

⁷⁸² Sebe’, 34/24

⁷⁸³ İbn Kuteybe, Te’vil’u Müşkili’l-Kur’an, s. 269

⁷⁸⁴ Bk., Ebu Musa, el-Belağatü’l-Kur’aniyye, s. 228

⁷⁸⁵ Bk., İbn Kuteybe, a.g.e., s. 269

III. BÖLÜM

“KUR’AN MESAJI” ADLI MEAL-TEFSİR BAĞLAMINDA AYETLERE GETİRİLEN MECAZCI/SEMBOLİST YORUMLARA ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

Tezimizin bu üçüncü ve son bölümünde, ifrat ve tefritten kurtulamayan aşırı sembolist yorumlara değinmek istiyoruz. Konunun daha derli-toplu kalabilmesi ve güncel-somut örnekler üzerinden işlenebilmesi için, yakın bir tarihte Türkçe'ye kazandırılan Muhammed Esed'in "Kur'an Mesajı (The Message Of The Qur'an)" isimli çok değerli meal-tefsir çalışmasını baz almak suretiyle, çerçeve dışına çıkan sembolizm algısına eleştirel bir bakış açısı getirmeye çalışacağız. Allah'ın sıfatları, ahiret, cennet-cehennem, melek, cin, şeytan ve mucizeler konusundaki görüşlere, bazı ahkâm ayetleri hakkındaki yorumlara yönelik değerlendirmeler yapacağız.

A) ALLAH'IN SIFATLARI KONUSU

Birinci bölümde de ifade ettiğimiz gibi, İslam ümmetinin ilk önderleri olan sahabenin sıfatlar ve müteşabihler karşısında, kemal mertebesinde iman ve teslimiyet gerektiren bir bakışaçıları söz konusu olmuştur. Onlar Allah'ı, O'nun kendisini nitelendirdiği sıfatlarla nitelendirmişler, söylemediği şeylerde de susmayı yeğlemişlerdir. Bu nitelendirmeyi yaparken keyfiyetini yani nasıl olduğunu söylememişler ve Allah'ı yaratılanlara benzetmekten de sakınmışlardır.

Ancak daha sonraları, özellikle Yunan felsefesinin entelektüel çevrelerde yaygınlık kazanmasıyla birlikte genel manada âlimler, müteşabihler karşısında farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir. İmanı zayıflamış ve teslimiyeti azalmış insanları tatmin etmek maksadıyla müteşabih ayetleri bir kısım açıklamalara, daha teknik bir ifadeyle *teville* tabi tutmuşlardır. Onlara göre, ayet ve hadîslerde Allah'la ilgili olarak teşbih ifade eden, şekil ve madde hatıra getiren kelimeler sözlük manasında kullanılmış değildir, istiaredir. O kelimelerin dilde kullanılan mecazî manaları anlaşılmalıdır.⁷⁸⁶

⁷⁸⁶ Bk., Canan, Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi, X, 293-294; "Kur'an-ı Kerim'de Allah hakkında kullanılan *istiva/kurulmak, meci/gelmek, nüzul/inmek* gibi fiili sıfatlarla, *yed/el, vech/yüz, ayn/göz* gibi haberi sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda alimler arasında ihtilaf vardır. "Selef" dediğimiz ilk dönem âlimleri bu sıfatları olduğu kabul etmiş, onları tevil etmemişlerdir. Onlara göre keyfiyetsiz olarak bu sıfatlara inanılır, yani yaratıklara benzetilmeden ve nasıllığı üzerinde durulmadan onlara inanılır. Örneğin 'Allah Arş'a istiva etmiştir' ayetinden, Allah'ın Arş'ına kurulduğunu anlıyoruz, ancak bu kurulma, kralların tahtlarına oturması gibi değildir. Taht, krallar için bir mekândır ve krallar üzerlerine oturduklarında bu tahtlara muhtaçtırlar. Allah'ın Arş'ına kurulması böyle değildir, nasıllığını da bilemeyiz, ona öylece inanırız. İnsan akli bunun nasıllığını kavrayamaz ve bilemez. Yine Kur'an'da zikredildiği gibi Allah'ın eli vardır, ancak O'nun eli, insan eline benzemez ve bir cisim de değildir, nasıllığını bilemeyiz. Nasıl diğer sıfatları tevil etmeden onlara öylece inanıyorsak, bu sıfatları da tevil etmeden öylece inanmalıyız. Aslında bu sıfatlar arasında bir fark bulunmamaktadır. Bunları tevil etmeden kabul ettiğimiz takdirde Allah'ı yaratıklarına benzetmiş olmayız. Nasıl Allah'ın duyduğunu söylediğimizde O'nu insanlara benzetmiş olmuyorsak, bu sıfatları öylece kabul ettiğimizde de Allah'ı yaratıklarına benzetmiş sayılmayız. Mesela bizim duymamız, hava dalgacıklarının kulak zarımıza çarpması, zarın orta kulakta bulunan örs ve çekici harekete geçirmesi ve bu işlemin beyne iletilmesiyle gerçekleşir. Oysa

Esed'in Görüşü:

Muhammed Esed de, sıfatlar konusunda tevili tercih etmekte, teşbihi dile getiren ifadelerin tamamen allegorik (mecazi) ve sembolik olduğunu söylemektedir. Onun bakış açısını ele veren şu sözlerine bakalım: *“Allah’ın zatına ilişkin Kur’ani atıflar üzerinde düşünelim. Tanımlanamayan, zaman ve mekânda sınırsız ve beşer kavrayışının tamamen ötesinde bir Varlık. O’nu tahayyül etmenin imkânsızlığı karşısında biz O’nun ancak ne olmadığını anlayabiliriz. Yani zaman ve mekânla sınırlı olmayan, benzetmelerle tanımlanamayan ve beşer düşüncesinin hiçbir kategorisi içine oturtulamayan bir Varlık. O halde, ancak çok genelleştirilmiş mecazlar -ne kadar yetersiz da kalsalar- O’nun varlığını ve aktivitesini bize aktarabilirler. Demek ki Kur’an, Allah’tan, semalarda veya tahtı (arşı) üstüne kurulmuş şeklinde söz ederken biz bu ibareleri lâfzî anlamlarıyla alamayız. Aksi halde bu ibareler, müphem şekilde de olsa, Allah’ın mekânda sınırlı olduğu anlamına gelirler ve böyle bir sınırlama Sonsuz Varlık kavramı ile çelişeceğinden derhal, en küçük bir kuşku duymadan anlarız ki, semalar, taht ve Allah’ın onun üstüne kurulması, sadece her türlü insan tecrübesinin dışındaki bir fikrin yani Allah’ın kudreti ve bütün varlıklar üzerindeki mutlak hâkimiyeti fikrinin aktarılmasına yarayan dilbilimsel araçlardır. Aynı şekilde O, “her şeyi gören”, “her şeyi işiten” yahut “her şeyden haberdar” olarak tanımlandığında biliriz ki bu tanımlamaların fiziksel görme veya işitme olguları ile bir ilişkisi yoktur, ama sadece var olan veya meydana gelen her şeyde Allah’ın ebedi mevcudiyeti gerçeğini insanın anlayabileceği terimlerle anlatmayı amaçlamaktadırlar.”⁷⁸⁷*

Allah’ın duyması böyle değildir. Buna rağmen biz, Allah’ın duyduğuna inanıyor ve bu inancımızla O’nu yaratıklarına benzetmiş olmuyoruz. Aynı şekilde Allah’ın Arş’ına kurulduğuna, el ve yüzünün bulunduğu inanır fakat bunlara, insanın tahta oturmasına ya da insanın eline benzetmeden inanırız.

‘Halef’ dediğimiz sonraki âlimler ise, bu sıfatlar tevil edilmeksizin kabul edildiği takdirde ‘teccim ve teşbih’e gidilmiş olur gerekçesiyle, bu sıfatları tevil etmişlerdir. Örneğin onlara göre istiva, hâkimiyet altına alma, yed ise kudret manasındadır. Kur’an’daki bu tür kullanışların mecazi olduğunu ve bu nedenle de tevil edilmeleri gerektiğini söylerler. Tevil dönemi başladıktan sonra, selefin yolunu izleyenler, tevil edenleri Allah’ın sıfatlarını ta’til/işlevsiz kılmak ve bir nevi onları inkâr etmekle itham etmişler, tevil taraftar olanlar ise diğerlerini teşbih ve teccim ile itham etmişlerdir.

Bizce selefin takip ettiği yol daha tutarlıdır. Çünkü herhangi bir kullanıma ‘mecazidir’ diyebilmemiz için ‘karine’ olması gerekir. Sadece bu sıfatların nasıllığını kavramaktan aciz olmamız, onları tevil etmemize yeterli bir gerekçe olamazsa Allah’ın ilim, basar/görmek, sem’/duymak gibi sıfatlarının da nasıllığını kavrayamıyoruz, o zaman bunları da tevil etmeliyiz. Bu durumda her kullanışa ‘mecazidir’ der ve onu tevil etmeye kalkışırız. Neticede dinin hiçbir sabitesi kalmaz, her şey tevil edilir. Şunu da belirtmeliyiz ki, Allah hakkında teviller yapıla yapıla insanların zihninde donuk ve etkinliği olmayan bir Allah inancı ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte iki tarafın birbirlerine yönelttikleri eleştirileri ağır bulduğumuzu belirtmeliyiz. Çünkü her iki taraf, samimiyetle dini anlama ve Allah’ı eksikliklerden tenzih etme peşindedir.” Şimşek, Kur’an’ın Ana Konuları, s. 53–55

⁷⁸⁷ Esed, Kur’an Mesajı Meal-Tefsir, III, 1330

Esed'in bu söylediklerinden ve tefsirinin değişik yerlerinde serpiştirdiği yorumlarından Allah'ın sıfatlarıyla ilgili şu hususlar ortaya çıkıyor:

1. Allah'ı tahayyül etmenin imkânsızlığı karşısında biz O'nun, ancak *ne olmadığını* anlayabiliriz.⁷⁸⁸
2. Arş (taht) ve Allah'ın onun üzerine istivası (kurulması), lâfzî anlamıyla alınamaz. Bu tabirler, Allah'ın bütün varlık evreni üzerindeki mutlak otoritesini, mutlak hüküm ve iktidarını gösteren birer mecazdır.⁷⁸⁹
3. Allah'ın 'görme' ve 'işitme' gibi sıfatlarının fiziksel görme ve işitme olguları ile bir ilişkisi yoktur, bu sıfatlar, var olan veya meydana gelen her şeyde Allah'ın ebedi mevcudiyeti gerçeği anlamına gelirler.⁷⁹⁰
4. Allah'ın *kürsisi*, O'nun kudret ve egemenliği demektir.⁷⁹¹
5. Allah'ın *hakkı söylemesi*, O'nun yaratıcılık eylemini ifade eden bir mecazdır.⁷⁹²
6. Yed (el), bütün kullanımlarıyla beraber Allah için mecazdır.⁷⁹³

1. Allah'ın Ancak Ne Olmadığını Anlayabiliriz Görüşü

Tanrı'nın ancak olumsuz nitelemelerle anlaşılıp anlatılabileceğini savunan bu aşırı tenzih fikrinin köklerini milat yıllarında yaşamış olan Yahudi filozof Philon'a (İ.Ö. 15 - İ.S. 50) kadar geriye götürmek mümkündür. Ama bu görüşün en derli toplu savunucuları Plotinus⁷⁹⁴ ile ondan aşırı bir şekilde etkilenmiş olan İbn Sina ve Musa b. Meymun olmuştur. Bu düşünürlere göre biz, Tanrı'nın ne olduğunu değil, olsa olsa ne olmadığını

⁷⁸⁸ Esed, a.g.e., III, 1330

⁷⁸⁹ Ayrıca bk., Esed, a.g.e., I, 282 dpn. 43; II, 568 dpn. 50; III, 953 dpn. 77, III, 955 dpn. 4

⁷⁹⁰ Esed, a.g.e., III, 1330

⁷⁹¹ Esed, a.g.e., I, 77 dpn. 248

⁷⁹² Esed, a.g.e., II, 850 dpn. 5

⁷⁹³ Esed, a.g.e., III, 933 dpn. 58, III, 950 dpn. 66, III, 1046 dpn. 8

⁷⁹⁴ "Ortaçağda, Hristiyanlığın tecessüm etmiş Tanrısı'nın karşısına 'Mutlak Bir'i koyan Plotinus'a göre, 'Bir' diğer nesneler gibi olmadığı için özü yoktur ve ötedir. Özün ötesinde olan, düşünmenin de ötesindedir. O halde 'Bir'i belirtmek için isim yoktur, onu ne tanımlayabilir, ne bilebilir, ne hissedebilir, ne de hakkında yargıya varabiliriz." Özcan, Teolojik Hermenötik, s. 55, dpn. 107

söyleyebiliriz.⁷⁹⁵ Tanrı, ‘bambaşka’ (muhalefetun li’l havadis) olduğundan, tabii ve günlük dilden aldığımız kelimelerle O’nun hakkında olumlu bir cümle kurmamız mümkün değildir. Ancak olumsuzlayıcı nitelemeler, Tanrı’da çokluk meydana getirmez. Tanrı’nın (subuti) sıfatları bulunduğu inanmak, bir yerde ‘tecsim’ (antropomorfizm)e inanmakla aynı kapıya çıkar. Hem böyle inanan kimse, akla uygun olduğu için değil, kutsal kitaplardaki ifadeleri sözlük anlamlarıyla aldığı için öyle inanıyor. Vahye dayalı kitaplar, Allah’ı birtakım olumlu sıfatlarla nitelediğinden, O’nun sıfatları olduğu sanılmıştır. Dolayısıyla Allah’ı cisim olmaktan arındırmakta yetersiz kalınmıştır.⁷⁹⁶

Tahlil: Öncelikle belirtmek gerekir ki, “imanın dili, aşkın belirsizlik (indetermination) dili olamaz, çünkü bu içeriksiz bir dildir ve dînî hakikatlerin anlaşılmasını neredeyse imkânsız kılar.”⁷⁹⁷ Ayrıca bu tarz bir “negatif yöntem”, Tanrı hakkında olumlayıcı anlamda konuşmanın imkânsız olduğunu ileri sürmekle, söylemin gücüne güvenmemeyi de kaçınılmaz olarak beraberinde getirecektir.⁷⁹⁸

Aslında, Allah hakkında ancak olumsuzlayıcı bir dille konuşabileceğimiz tarzındaki görüş, pek çok açıdan itiraza açıktır. Her şeyden önce, Allah hakkında, O’nun sadece ne olmadığını söyleyerek belli bir anlayışa ulaşacağımız iddiası, makul bir iddia değildir. Çünkü bir şeyin sadece ne olmadığını söylemek, o şeyin gerçekten ne olduğu konusunda açık hiçbir bildirimde bulunmamak demektir.⁷⁹⁹

Sözgelimi, Ağrı dağının ardında bir şeyin bulunduğunu söylüyorum. Bu şeyin ne olabileceği konusunda, sizin öne sürdüğünüz her şeye ‘hayır, değil’ diyorum. Bu şekilde olumsuzlukları ne kadar arttırsak arttıralım, bunların toplamından o şeyin tanımını elde etmek mümkün değildir. Öte yandan, örneğin elde gizlenen bir şeyin para, silgi, düğme vb. olmaması onun anahtar olma ihtimalini artırır; ama aynı zamanda bu durum onun örneğin yüzük olma ihtimalini de artırır. Bu bakımdan, olumsuz nitelemelerin çoğaltılmasıyla belli

⁷⁹⁵ Aynı şekilde Saint Thomas da der ki, “Tanrı’nın ne olduğunu söyleyemesek de, en azından ne olmadığını söyleyebiliriz.” Özcan, a.g.e., s. 87

⁷⁹⁶ Bk., Koç, Din Dili, s. 59-65

⁷⁹⁷ Bk., Özcan, a.g.e., s. 53

⁷⁹⁸ Bk., Özcan, a.g.e., s. 55

⁷⁹⁹ Bk., Bk., Koç, Din Dili, s. 65; “Bir şeyin ne olmadığını anlatmaktan, başka bir şeyin ne olduğu sonucu çıkmaz.” Güneş, İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass, s. 289

bir Allah tasavvuruna yaklaşacağımız iddiası, O’nu tamamen kaybedebileceğimiz ihtimaline de aynı ölçüde açıktır.⁸⁰⁰

Yine Allah’ın “kadim” olması, O’nu var kılan bir sebebin bulunmadığı, “güçlü”, “bilen” ve “bir” olmasının ise, sırasıyla “aciz olmayan”, “cahil olmayan” ve “ortağı olmayan” şeklinde anlaşılması gerektiği, bu görüş sahipleri tarafından iddia edilmektedir. Görünen o ki, böyle bir iddia salt kanıt hatırına zorla ayakta tutulmaya çalışılmaktadır. Yukarıda verilen örneklerde olduğu gibi, nihai cins ve kategoriler söz konusu olduğunda, olumlu bir anlamın çelişğini söylemek, ister istemez onu kendi dışında kalan şeylerden soyutlar. Dolayısıyla “sonradan olmayan” demek, zımmen “ezelidir” anlamına gelir. Öte yandan, Allah’ın ‘bir’ olduğunu ifade etmek için ‘çok olmadığını’ söylemek, O’nun bin tane olmadığı anlamına gelebildiği gibi, iki tane olabileceği anlamına da gelebilir. Ayrıca bu görüşe göre, ‘Allah iyidir’ demek, O’nun kötü olmadığını söylemektir. Ancak böyle bir anlayış, Allah hakkında söylenmek istenen şeye, acaba yeteri kadar açıklık getirebilmekte midir? Kanaatimize göre, Allah’ın iyi olduğunu söylemek, O’nun kötü olmadığını söylemekten daha fazla şey söylemektir.⁸⁰¹

Ayrıca Yeni Platonculuk ve ondan etkilenen düşünürlerin ileri sürdüğü gibi, Yaratıcı’nın sadece ve sadece ne olmadığını⁸⁰² bilebileceğimizi savunmak suretiyle kavranılamazlığa fazla ağırlık verilecek olursa, sonunda kaçınılmaz olarak agnostisizmden⁸⁰³ pek de farklı olmayan bir noktaya gelinir. Her türlü nitelendirmenin üstünde ve ötesinde olan salt ‘Bir’ ya da ‘Mutlak’, dinin öngördüğü ve telkin ettiği bir Tanrı olmadığı gibi, böyle bir ulûhiyet anlayışının insan hayatı üzerinde etkili olacağı da pek akla yatkın görünmemektedir. Çünkü insan Tanrı’yı tüm niteliklerden soyutlayınca, O artık onun için olumsuz bir varlıktan başka bir şey olmaz. Tanrı, O’na inanan biri için niteliksiz bir varlık değildir.⁸⁰⁴ Bu bakımdan,

⁸⁰⁰ Bk., Koç, a.g.e., s. 66

⁸⁰¹ Bk., Koç, a.g.e., s. 66

⁸⁰² Koç, a.g.e., s. 60

⁸⁰³ Agnostisizm=Bilinemezlik: Yunanca ‘bilinmez’ anlamına gelen ‘agonustos’ kelimesinden alınmış bir tabirdir. Sonsuz, ilk sebepler, cevher, eşya ve olayların son gayesi gibi metafizik hakikatleri insan zihninin asla bilemeyeceğini ileri süren ve böylece metafiziğe ‘bilinemez’ diyen sistemlerin adıdır. Buna göre insan zihninin veya aklın reel değeri yoktur. Bu anlayış, görünüşler âleminin ilk ve son sebeplerinin akıl için daima meçhul kalacağını iddia eder. Böyle olunca da agnostisizm, objektif bir bilginin ve fizikötesinin imkânsızlığını kabul etmiş olur. Agnostisizm, metafiziğin sahasıyla sınırlanmış bir şüphecilik (septisizm) oluyor. Agnostik çoğu halde bir ilimcidir. Metafizik tezleri açıkça reddetmez, fakat tespit etmenin imkânsız olduğunu, mutlak bilginin elde edilemeyeceğini ve bilginin problemi çözmeye yetmeyeceğini söyler. Sözü, bu sisteme göre, ontolojik meseleler bilinemez. Bk., Bolay, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, s. 54-55

⁸⁰⁴ Bk., Koç, Din Dili, s.67

Allah'ın mahiyeti konusunda olumlu, belirleyici isnâdların inkârı, sağduyulu İslam düşüncesiyle bağdaşmaz.

Şüphesiz, olumsuz nitelemelere Kur'an-ı Kerim'de ve Hz. Peygamberin sözlerinde de rastlıyoruz. Ancak bunlarda Allah hakkında kullanılan olumsuz(layıcı) yüklemeler, olumlu yüklemelerden daha az olduğu gibi, öte yandan bunlar, Allah'ı herhangi bir eksiklikten uzak tutma ve yüceltme amacını taşımaktadır. “(De ki, O Allah) doğurmadı ve doğurulmadı.”⁸⁰⁵, “...O’nu uyuklama ve uyku tutmaz...”⁸⁰⁶, “Şüphesiz Allah, insanlara zerrece zulmetmez...”⁸⁰⁷ gibi ayetlerde bu husus açıkça görülebilmektedir. Kur'an-ı Kerim söz konusu durumu “...O’nun misli gibi hiçbir şey yoktur ve de O işitendir, görendir.”⁸⁰⁸ ayetiyle özlü bir biçimde ifade etmiştir. Ancak bu ayet, konumuz açısından can alıcı bir noktayı daha içermektedir. O da aynı ayetin son cümlesinde Allah'ın ‘işiten’ ve ‘gören’ olarak nitelendirilmesidir ki bunlar olumlu yüklemelerdir. Şura suresinin bu ayetinden hemen sonraki ayette de, vurgulu bir ifadeyle Allah, ‘bilen’ olarak vasıflandırılmaktadır.⁸⁰⁹ Öte yandan Allah hakkında, ‘esirgeyen’, ‘bağışlayan’⁸¹⁰, ‘konuşan’⁸¹¹, ‘dileyen’⁸¹² gibi nitelemeler de bulunmaktadır. Bu gerçekten ilham alarak İslam âlimleri ‘subuti’ ve ‘selbi’ sıfatlar öğretisini geliştirmişlerdir. Allah hakkında hem olumlu sıfatların, hem de olumsuzlayıcı nitelemelerin varlığını öngören bu Kur'an kaynaklı öğreti ile, O’nun başka hiçbir şeye benzetilemeyeceği noktasından hareketle ve bu bağlamda kullandığı olumsuz dille, O’na olumlu hiçbir niteliğin kesinlikle atfedilemeyeceği görüşünü savunan filozofların olumsuzlayıcı dili arasında büyük bir fark olduğu görülmektedir. Filozofların savunduğu ve ancak gerçeğin bir kısmını ifade eden olumsuz dil, hakikatin tamamı gibi takdim edildiğinde, Allah'ı bir yerde bilinmezlik alanına itmekte ve adeta dini dilsiz bırakmaktadır. Antropomorfizme (teşbih ve tecsime) yol açacağı düşüncesiyle dışlanan, Allah hakkında ‘bilen’, ‘işiten’, ‘konuşan’ tarzındaki nitelemeleriyle belirginleşen ve gerçeğin diğer önemli kısmını teşkil eden *olumlu dil* ise, Yaratıcı’nın sonradan olanlara benzediğini söylememekle birlikte bu tarz sıfatları tamamen bağlamından koparıp inkâr etmeye de müsaade etmemektedir.

⁸⁰⁵ İhlâs, 112/3

⁸⁰⁶ Bakara, 2/255

⁸⁰⁷ Yunus, 10/44

⁸⁰⁸ Şura, 42/11

⁸⁰⁹ “...Şüphesiz O, her şeyi bilendir.” bk., Şura, 42/12

⁸¹⁰ Fatiha, 1/3; Neml, 27/30; Kasas, 28/16; Sad, 38/25 vb...

⁸¹¹ “...Allah, Musa ile gerçekten konuştu.” bk., Nisa, 4/164.

⁸¹² “Bir şeyi dilediği zaman O’nun emri yalnızca ona ‘Ol’ demesidir, o da olur.” bk., Yasin, 36/82 vb...

2. ‘Arş’ ve ‘İstiva’ya Mecazcı Yaklaşım

Hatırlanacağı üzere, Esed’in bu konudaki açıklaması özetle şu şekildeydi: *Arş (taht) ve Allah’ın onun üzerine istivası (kurulması), Allah’ın kudreti ve mutlak hâkimiyeti fikrinin aktarılmasına yarayan dilbilimsel araçlardan başka bir şey değildir.*⁸¹³ Bu açıklamaya göre, *arş* sözcüğünün nesnel bir delaleti yoktur. Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, *arş* diye bir şey yoktur, bu sadece bir tabirdir ki bununla da Allah’ın gücü ve hâkimiyeti ifade edilmek istenmiştir.⁸¹⁴ Şunu da belirtmek gerekir ki, yukarıda ifade edilen görüşler sadece Esed’e ait görüşler değildir. Örneğin, İzzüddin b. Abdisselamın şu yorumu da aynı paraleldir: “Arşa istiva, Allah’ın mülküne egemen olması, onu evirip-çevirmesinden mecazdır. Bu, mecaz-ı temsildir, hükümdarlar memleketlerini bu tarzda yönetirler.”⁸¹⁵

Tahlil: Şayet, durum yukarıda iddia edildiği gibi ise o zaman şu ayetleri nasıl anlamak gerekir? “*Melekleri de arşın etrafını çevirmiş bir vaziyette Rablerini hamd ile tesbih ederlerken görürsün...*”⁸¹⁶, “*Arşı taşımakta olan (melek)ler ve çevresinde bulunanlar, Rablerini hamd ile tesbih ederler...*”⁸¹⁷, “*Melekler göğün kenarındadırlar; o gün, onların da üstünde sekiz (melek) Rabbinin arşını taşır.*”⁸¹⁸ Değerlendirme konusu yaptığımız yorum ışığında bakıldığında ayetlerin anlamı şu şekilde olur: “Melekleri de arşın etrafını çevirmiş” cümlesi “*Melekleri de güç ve hâkimiyetinin etrafını çevirmiş*”, “Arşı taşımakta olanlar” cümlesi “*Allah’ın güç ve hâkimiyetini taşımakta olanlar*”, yine “O gün, Rabbinin arşını sekiz melek taşır” ayeti “*O gün, Rabbinin güç ve hâkimiyetini sekiz melek taşır*” anlamında olur. Hâlbuki Allah’ın güç ve hâkimiyetinin etrafını çevirme, O’nun güç ve hâkimiyetini taşıma ve yüklenme tarzındaki ifadeler, bilinen anlamlar değildir; Kur’an’ın metniyle bağdaşmamaktadır; ayetler ve rivayetler bağlamında da tutarlı değildir. Görüldüğü üzere “Allah’ın mekânda sınırlı olduğu anlamına gelir” endişesiyle başvuru ve çıkar yol olarak

⁸¹³ Esed, Kur’an Mesajı, III, 1330

⁸¹⁴ Bu tür görüşler, çoğunlukla Müslüman düşünürlerin kendilerini, İslami inançlarla, felsefi-rasyonel spekülasyonları uzlaştırma göreviyle adeta sorumlu tutmalarından kaynaklanmaktadır. Bk., Afîfî, İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler, s. 109; Schwarz, Kadim Bilgelğin Yeniden Keşfi, s. 235

⁸¹⁵ İzzüddin b. Abdisselam, Kitabu’l-İşare, s. 110; İmam Eş’ari’nin bu tür yorumlara getirdiği eleştiri oldukça enteresandır, özetle şöyle der: “Eğer istiva, Mutezile, Cehmiyye ve Haruriyye’nin dediği gibi ‘kudret’ anlamına geliyorsa, Allah’ın her şeye kadir olduğu bilinen bir gerçektir. O zaman arş ile yeryüzü veya herhangi bir şey arasında fark olmaması gerekir, hâlbuki ayet-i kerimede özellikle ‘arşa istiva etme’den bahsedilir, öyleyse buradaki mana, arşa özel bir anlam içermektedir ve adına ‘arş’ denen farklı bir şeyin varolduğu anlamına gelmektedir. Bk., Eş’ari, el-İbane An Usuli’d-Diyane, s. 120-121

⁸¹⁶ Zümer, 39/75

⁸¹⁷ Mü’min, 40/7

⁸¹⁸ Hakka, 69/17

sunulan “arş ve istiva”yı “güç ve hâkimiyet” olarak tevil etme girişimi, beraberinde birtakım ciddi çıkmazları da getirmektedir.

Ayrıca Allah’a, “arş ve istiva” yerine “güç ve hâkimiyet” isnad etmek de meseleyi çözmiyor. Çünkü bu sonraki tabirler de bir öncekiler kadar kapalıdır. Zira Allah’a, insanların gücü ve hâkimiyeti tarzında bir güç ve hâkimiyetin isnad edilemeyeceği açıktır. O halde neden “güç ve hâkimiyet” söz konusu olduğunda Allah’ın zatına yakışır bir güç ve hâkimiyet önkabuliyile meseleye yaklaşıyor da, ‘arş ve istiva’ gündeme geldiğinde O’nun zatına uygun bir arş ve istiva düşünülüyor ve doğrudan bunları tevil etme yoluna gidiliyor. Hâlbuki insanların ki gibi bir ‘taht ve kurulma’ O’na yakışmayacağı gibi insanlarınkine benzer bir ‘güç ve hâkimiyet’ de Allah’a yakışmaz. İşte bu meselede arş ve istivayı tevil etme yolunu tutanlar, kendi içlerinde önemli bir çelişkiye düşmüşlerdir.

O halde arş ve istivayı nasıl anlamak gerekir? Şimdi ona bakalım. İbn Kesir’in tefsirinde yer verdiği şu özlü ifadeler, konumuzun anlaşılması açısından bir anahtar hükmündedir: “Kim Allah’ı yarattıklarına benzetirse küfre girer, her kim de Allah’ın onunla kendisini nitelendirdiği herhangi bir vasfını inkâr ederse o da küfre girer. Allah’ın ve Resulünün bildirdikleri herhangi bir sıfatta, Allah’ı insanlara benzetme olduğu düşünülemez. Her kim ki, açık Kur’an ayetlerinin ve sahih hadislerin bildirdikleri sıfatları Allah’ın zatına yakışır bir şekilde kabul eder ve Allah’tan noksanlıkları-eksiklikleri reddederse, o gerçekten doğru yolu bulmuş olur.”⁸¹⁹ Demek ki, Allah’ı yarattıklarına benzetmek ne kadar yanlışsa, Kur’an-ı Kerim’in ve sahih hadislerin bildirdikleri Allah’a ait herhangi bir sıfatı inkâr etmek de aynı oranda yanlıştır. Vurgulanan bir diğer husus ise, Allah ve Resulünün bildirdiği sıfatlarda “Allah’ın yarattıklarına benzetilmesi”nin düşünülemeyeceğidir. Yaratıcı’yı yarattıklarına benzetenlerin zihinlerine ilk anda yansıyan anlamlar elbette ki Allah hakkında düşünülemez.⁸²⁰ Çünkü Allah yarattıklarından hiçbirine benzemez. “...O’nun misli gibi hiçbir şey yoktur ve de O işitendir, görendir.”⁸²¹ Öyleyse, Allah’ın bildirilen birtakım sıfatlarını, insanlara benzetilebilir endişesiyle inkâra kalkışmak yersizdir ve vehmin eseridir.

Bu önemli bilgiler ışığında şu hususları nazar-ı dikkatten uzak tutmamak gerekir:⁸²²

⁸¹⁹ İbn Kesir, Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim, Muhtasar, II, 22

⁸²⁰ İbn Kesir, a.g.e., II, 22

⁸²¹ Şura, 42/11

⁸²² Elmalılı, Hak Dini Kur’an Dili, IV, 51-54

- a. “Bütün göklerin üstünde ve bütün âlemi çevreleyen Arş’ın,⁸²³ bilinen sınırlı ‘taht’ manasına,⁸²⁴ tamamen hakiki lugat manası olarak uyuşmuş olamayacağı açıktır. Bundan dolayı arş ve taht cins ismi iken “*el-Arş*”ın şer’î konumla bir özel isim gibi düşünülmesi gerekir.
- b. Arş, bütün âlemi çevreleyen külli bir şey olup yön ve cisimliliğin hepsi burada son bulacağından, bunun üstünde cisim, mekan ve yön tasavvuru çelişkili olur. Öyleyse, Arş’ın Allah’a isnad edilmesinde, ‘Allah’ın mekânda sınırlı olduğu anlamına gelir’ tarzındaki birtakım endişelere kapılmak ve böyle bir mülahazayla bu sıfatları yok sayacak şekilde tevile yönelmek yersizdir.
- c. Cisimliliğin hepsi Arş’ta son bulduğundan Allah’ın arşa istivasını, Allah ile Arş’ın gerisindeki yaratıklar arasında bir uzaklık, bir mekanî aralığı gerektiren dünyadaki gibi cismanî bir mana ile düşünmeye imkan yoktur. Zira “Biz ona sizden daha yakınız, fakat siz göremezsiniz.”⁸²⁵ Öyleyse O’nun istivası şanına yakışır bir şekildedir. Bu noktada şu da sezilmelidir ki, varlığın gerçeği yalnız cisim ve cismaniyete mahsus değildir.
- d. ‘Allah, arş üzerine istiva etti’ önermesinde, Allah Teala’nın Arş seviyesi ile eşitlik veya birliğine değil, tersine Arş’tan üstün yükseklik ve mutlak büyüklüğüne delalet vardır. Gerçi yükseklik, yücelik, üstte olmak bir yön hatıra getirir. Fakat sık sık vurguladığımız gibi ‘el-Arş’ anlayışı, bütün mekân ve yönleri kapladığından, bu yücelik ve yükseklikte yön de düşünülmüş olamaz. Bundan dolayı “arş üzerine” tabiri, mekân üstü ve yön üstü, çok yüksek Allah’ın şanına yakışır bir yüceliği ifade eder. Bu ise, Allah’ı, âlemin kendisi ile birleştiren *hulul* veya *ittihad* görüşlerini iptal eder. Şu halde Kur’an’ın bu ifadesinde teşbih (benzetme) bir yana, pek yüksek bir tenzih sezilebilmektedir.”⁸²⁶

⁸²³ İbn Kesir, a.g.e., II, 181

⁸²⁴ “Bilinen manasıyla ‘taht’, bir hükümdarın, hükümeti icra ederken üzerine kurulduğu özel, mahdud bir cisimdir.” Elmalılı, a.g.e., IV, 52

⁸²⁵ Vakıa, 56/85

⁸²⁶ Bk., Elmalılı, a.g.e., IV, 51-54

Arş ile ilgili hadisler de *arşın* varlığını inkâr etmeye imkan ve ihtimal vermemektedir. İbn Kesir'in tefsirinde yer verdiği⁸²⁷ Ebu Davud'un şu hadisi rivayetlerden sadece bir tanesidir. "Hz. Cabir b. Abdillâh (r.a.) anlatıyor: Resulullah (s.a.s.) bana: *Allah'ın meleklerinden olan arşın taşıyıcılarından bir melek hakkında haber vermem için bana izin verildi*, dedi ve ilave etti: *Onun kulak memesi ile ensesi arasındaki uzaklık yedi yüz senelik mesafedir.*"⁸²⁸

Arş ve istivanın varlığını bize haber veren delillere rağmen, mahiyetlerini bilemiyoruz diye tutup onların hakikatini inkâr etmeye kalkışmanın bir anlamı yoktur. Ayet ve hadisler arşın ve istivanın varlığını haber veriyorlar, mahiyetini, keyfiyetini, nasıllığını bildirmiyorlar. Bir şeyin varlığını bilmekle mahiyetini bilmek farklı şeylerdir, biz aklımızın, ruhumuzun varlığını biliyoruz ancak keyfiyetini yani mahiyetini bilemiyoruz. O halde bir şeyin mahiyetini bilmemek, onun varlığını inkâr etmeyi gerektirmez. Mahiyeti bize bildirilmeyen şeylerin nasıllığını, keyfiyetini Allah'a havale ederek O'nun irade ettiği şekilde iman etmek, tafsilatıyla teviline dalmayıp hakikatini Allah'ın ilmine bırakmak daha sağlam ve daha tutarlı olan bir tutumdur.⁸²⁹

3. "Görme" ve "İşitme" Gibi Sıfatların Mecaz Olduğu Anlayışı

İlk dönem İslam âlimleri, Kur'an-ı Kerim'de Allah'a nisbet edilen *vech* (yüz),⁸³⁰ *yed* (el),⁸³¹ *ayn* (göz)⁸³² gibi vasıflar dâhil olmak üzere, bütün sıfatlara, künhünü ve mahiyetini Allah'a bırakmak suretiyle, teville başvurmaksızın inanıyorlardı. Müteahhirun dediğimiz sonraki dönem İslam âlimleri, yukarıda geçen *vech*, *yed* ve *ayn* gibi sıfatları tevil etme yolunu tutmakla beraber, *hayat*, *ilim*, *irade*, *kudret*, *semi*, *basar* ve *kelam* gibi sıfatları tevilsiz kabul etmişlerdir. Kelam ilminde *subuti sıfatlar* da denilen *görme* ve *işitme* gibi sıfatlar karşısında takındıkları tavır açısından ilk dönem âlimlerimizle sonraki dönem âlimlerimiz arasında bir fark olmadığı görülebilmektedir.

⁸²⁷ İbn Kesir, a.g.e., III, 540

⁸²⁸ Ebu Davud, Sünen, Sünnet 19 (4727).

⁸²⁹ Bk., İbn Kesir, a.g.e., II, 22

⁸³⁰ "Celal ve ikram sahibi olan Rabbinin *yüzü* baki kalacaktır." bk., Rahman, 55/27...

⁸³¹ "(Allah) dedi ki: Ey İblis, iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan neydi?..." bk., Sad, 38/75...

⁸³² "... (Ey Musa) Gözümün önünde yetişesin diye seni sevimli kıldım." bk., Taha, 20/39...

Hâlbuki Esed, *vech*, *yed* gibi sıfatlar konusunda Selefe muhalefet ettiği gibi *görme* ve *işitme* gibi sıfatlar konusunda ise hem Selefe, hem de Halefe muhalefet etmiştir. Bu türden olan sıfatları da mecaza yormak suretiyle, tevili bir adım daha ileri götürmüştür.

Yazarın bu tavrını, Kur'an-ı Kerim, sahih hadisler ve selefiyle-halefiyle kabul edilmiş İslamî perspektif açısından kabul etmemiz imkânsızdır. "...O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur ve de O işitendir, görendir."⁸³³ ayeti, Allah'ın misli gibi hiçbir şeyin olmadığını açıkça belirttikten sonra, yine O'nun işiten ve gören olduğunu vurgulamaktadır. *İşiten* ve *gören* sıfatlarının aynı ayette söz konusu edilmesinin önemine daha önce de dikkat çekmiştik. Şimdi aynı konuyu açıklayıcı, önemli bir hadis üzerinde durmak istiyoruz. "Hz. Ebu Hureyre (r.a.) anlatıyor: Resulullah'ı (s.a.s.), şu ayeti okurken işittim: 'Hiç şüphesiz, Allah size, emanetleri ehline teslim etmenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Bununla, Allah size ne güzel öğüt veriyor. Gerçekten Allah işitendir, görendir.'⁸³⁴ Bu sırada Resulullah'ın, başparmağını kulağına, onu takip eden (şehadet) parmağını da gözünün üzerine koyduğunu gördüm."⁸³⁵

Bu hadîs, Ebu Davud'un Süneni'nde *Cehmiye* fırkasına reddiye olarak kaydedilmiştir. *Cehmiye* başlığını taşıyan bir bapta yer alır.⁸³⁶ Söz konusu ettiğimiz hadiste Hz. Peygamber, ayette geçen "Gerçekten Allah işitendir, görendir." ibaresini okurken, kulak ve gözlerine işaret etmek suretiyle Allah'ın işitme ve görme sıfatlarına sahip olduğunu belirtmiş olmaktadır.⁸³⁷ Bu davranışta, insanlarda cüz'i olarak mevcuttur⁸³⁸ diye, Allah'ın sıfatlarını nefyeden *Cehmiye* fırkasına bir nevi reddiye olacağı açıktır.

⁸³³ Şura, 42/11

⁸³⁴ Nisa, 4/58

⁸³⁵ Ebu Davud, Sünen, Sünnat 19 (4728).

⁸³⁶ *Cehmiye*: Ehl-i Sünnat ve'l-Cemaatin dışında kalan sapık bir fırkadır. Fırka mensupları derler ki: Allah'a işitmek, görmek gibi mahlûkata ait sıfatlar izafe etmek, Allah'ı insana benzetmektir, öyleyse Allah'a hayy (diri), âlim (bilen), mütekellim (konuşan) gibi sıfatlar nisbet edilemez. Çünkü bu sıfatlar insanlarda da vardır. Bk., Canan, Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi, X, 291

⁸³⁷ Hattabi der ki: Resulullah'ın '*Allah işitendir ve görendir*' ibaresini okurken parmaklarını kulak ve gözlerinin üzerine koymasının manası, Yüce Allah için *görme* ve *işitme* fiillerini ispattır, *göz* ve *kulağı* değil. Çünkü bunlar organdır. Allah organ sahibi olmamakla mevsuftur. Çünkü O, insanlara mahsus sıfat ve vasıflardan münezzehtir. Allah organ sahibi, cüz sahibi, kısımlar sahibi değildir. "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur, O işitendir, görendir." (Şura 42/11) Bazı Ehl-i Sünnat âlimleri, bu sözü sebebiyle Hattabi'ye karşı çıkmış ve demişler ki: Hattabi'nin 'Yüce Allah için göz ve kulağı ispat değildir' sözü, tahkik ehlinin sözü değildir. Ehl-i Tahkik, Yüce Allah'ı, Kendisi ve Resulü tarafından zat-ı ilahiyi tavsifte kullanılmış olan vasıflarla nitelendirirler, Allah için, Kur'an ve Sünnat'te gelmemiş olan vasıflar uydurmazlar. Nitekim Yüce Allah kendisini şöyle tavsif eder: "(Ey Musa) Gözüümün önünde yetişesin diye seni sevimli kıldım." (Taha 20/39), "*Gözetimimiz* altında ve vahyimizle gemiyi imal et..." (Hud 11/37). Hattabi'nin *Allah organ, cüz, kısımlar sahibi değildir* ifadesi bid'a ve uydurma bir sözdür. Bunu Selefte hiç kimse, ne nefiy ne de ispat maksadıyla söylememiştir. Bilakis onlar Allah'ı, O'nun kendisini vassettiği sıfatlarla nitelendirmişler, sükût ettiği şeylerde de sükût etmişlerdir. Bu tavsifi yaparken nasıl olduğunu söylememişler, temsil getirmemişler, Allah'ı bir mahlûka da benzetmemişlerdir. Kim O'nu mahlûka

Hadîs-i şerîf dikkatli bir şekilde incelendiğinde, Allah ile, Allah'ın kendisinde bulunan bazı sıfatlarla yarattığı insan arasında sıfatlar bakımından “şibih” manasında bir benzerlik olabileceği ve bu benzerliğin tevhide aykırı olmadığı görülebilmektedir. Yalnız dikkat çektiğimiz gibi bu, “şibih” manasında bir benzerliktir, “misil” manasında bir benzerlik ve denklik değildir.⁸³⁹ Çünkü insanın örneğin görmesi, işitmesi ve bilmesi sınırlıdır. Allah'ın görme, işitme ve bilmesi ise bütün evreni kuşatır. O her şeyi, her şeyiyle görür, işitir ve bilir, hiçbir şey O'nun görmesinin, işitmesinin ve bilmesinin dışında değildir. K. Kerim “O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur.”⁸⁴⁰, “Ve hiçbir şey O'nun dengi değildir.”⁸⁴¹ demekle, hiçbir şeyin O'nun denginde olamayacağını, bu manada O'nun benzersiz olduğunu açık ifadelerle dile getirmiştir. Görülüyor ki, Kur'an ve Sünnetin ifade yöntemleri hem tutarlı, hem de dengelidir. Ne cüz'i olarak insanda benzeri vardır diye sıfatları Allah'tan nefyediliyor, ne de ilahi vasıflar beşeri sıfatlarla birebir özdeşleştiriliyor. Ne sıfatları inkâr var, ne de teşbih...⁸⁴²

benzetirse kâfir olur. Ne Allah'ın kendisini tavsifi, ne de Resulünün O'nu tavsifi teşbih değildir. Bk., Canan, Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi, X, 291-292

⁸³⁸ İnsan, nisbi ve sınırlı boyutlar içinde, Tanrı'nın bazı sınırsız sıfatlarının tecelliağıdır. Bk., Kılıç, İslam'da Sembolik Dil, s. 165

⁸³⁹ “Bu, taraflar arasında mahiyet ve türde *mümaselet* kurma çabası değildir, arızı ve mahiyet dışı seviyede bir *müşabehe*ttir.” Yiğit, Hermeneutik Yöntem ve Usul-i Fikhın Kat'i-Zanni Diyalektiği, s.134

⁸⁴⁰ Şura, 42/11

⁸⁴¹ İhlâs, 112/4

⁸⁴² Sıfatlar konusundaki önemli tartışmalardan birisi de, sıfatların Allah'ın zatının aynı ya da gayrı olduğu meselesidir. Ehl-i Sünnet'in bu konudaki anlayışı meşhur ifadeyle şöyledir: *Lâ hüve aynuhû ve lâ gayruhû*. Yani sıfatlar, Allah'ın kendisi ve zatıyla aynı olmadığı gibi, O'nun dışında, zatından ayrı müstakil bir varlık da değildir. Zira sıfatlar zatın aynı olursa, zat gibi yaratıcı ve fail olmaları gerekir ki bu caiz değildir. Sıfatlar Allah'ın zatından ayrı ve bağımsız da değildirler, zira mugayeret (başkalık) felsefesinde *gayrın* anlamı, birbirinden mekân ve zaman itibarıyla ayrılabilir varlıkları işaretlemektedir. Sıfatların Allah'ın gayrı olması durumunda Mutezile'nin iddia ettiği ve suçladığı kadimlerin çokluğu yanlışlığına düşülmüş olur. Allah hakkında bu tür şeyler caiz değildir. Öyleyse Allah'ın zatını selbî ya da subutî olarak niteleyen sıfatlarını, kendi içlerinde birbirlerinin mugayiri olarak görmek doğru olmadığı gibi, sıfatların çokluğundan kadimlerin çokluğunu anlamak da hem doğru değildir, hem de mantukî gereklilik arz etmemektedir. Bk., Güneş, İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass, s. 209-210

“Sıfatların zatın ne aynı, ne gayrı olduğu ifadesi ilk bakışta paradoksal gelmektedir. Dilin yetersizliğinden dolayı alışılmamış bir ifade ele bize gelen bu cümleden tam olarak neyin kastedildiğinin ilk kullananlarca da anlaşılıp anlaşılmadığı şüpheli gibi gözükse de bu, esasen tam olarak tasavvur edemediğimiz bir şeyin, bütünü tasavvur alanımız dışında kalmadığı anlamına gelmektedir. Ayrıca paradoksal ifadelerin mutlaka çelişkili veya anlamsız olması gerekmemektedir. Esasen bu çözümün iki cümlesinden her biri, tekabül ettiği olumsuzluğu bertaraf etmek için formüle edilmiştir; zatın aynı olması durumunda ya da gayrı olması durumundaki olumsuzluklar her iki önermenin de değilliği ile karşılanmıştır. Dolayısıyla bu formülasyon, bizzat çözümün ve zat-sıfat ilişkisinin ne olduğu ile değil, ne olmadığı ile ilgilidir... Ehl-i Sünnet, geliştirdiği bu mantukî çözümleme ile Aristo mantığının üçüncü halin imkânsızlığı prensibine zıt düşmüş, özgün bir yol izlemiştir.” Güneş, İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass, s. 210-211

4. Allah'ın Kürsisi, Kudret ve Egemenliği Demektir.⁸⁴³

Tahlil: Kürsi kelimesi, gerçek sözlük manasıyla, ancak bir kişinin oturabildiği en yüksek bir çeşit sandalyedir. Yerleri ve gökleri kaplamış bir 'Kürsi' düşüncesinin, bu bilinen mananın birebir aynısı olamayacağı açıktır. Yine kürsi kelimesinin, bize bir hâkimiyet, egemenlik, kudret, saltanat, şeref ve büyüklük anlamı ifade ettiğinde de şüphe yoktur.⁸⁴⁴ Ancak bu mülâhazalardan hiçbirisi bizi, *Kürsi sözcüğüünün nesnel herhangi bir delaleti yoktur iddiasında* haklı kılacak güce sahip değildir.

“...O'nun kürsisi, bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır...”⁸⁴⁵ “Ayetü'l-kürsi” diye meşhur olan bu ayet gösteriyor ki, Allah'ın mülkü göklerle yerdur. Fakat Allah'ın kürsisi, bunlarla kuşatılmış değil, onları kuşatmaktadır.⁸⁴⁶ Şu kadarı var ki, ayette geçen ‘gökler ve yer’ ifadesi bilinen bütün cisim âlemlerinin ifadesi olduğuna göre yön, mekân ve cisim tasavvurları göklerin ötesine taşınamayacağından *kürsinin* gerçek mahiyetini tayin edebilmemize imkân yoktur.

Kürsi, iç içe olan yedi semanın dışındadır, yani yedinci semadan sonra gelmektedir. Onu da Arş kuşatmıştır.⁸⁴⁷ Dahhak, İbn Abbas'tan şöyle bir rivayet nakletmektedir: “Eğer yedi sema ve yedi arz genişleyip birbirine değecek hale gelseler, Kürsi'nin genişliği yanında bunlar, ancak çöle atılmış bir halka gibi kalır.”⁸⁴⁸ Aynı mana, Ebu Zer Ğıfari kanalıyla Hz. Peygamber'den şu şekilde nakledilmiştir: “Nefsime elinde tutan Allah'a yemin ederim ki, yedi sema ve yedi arz, Kürsinin yanında, ancak çöl bir araziye atılmış bir halka mesabesindedir. Arşın kürsiye olan üstünlüğü de, tıpkı bu çölün o halkaya olan üstünlüğü gibidir.”⁸⁴⁹ Hz. Peygamber'den nakledilen şu iki hadis de konumuz açısından oldukça önemlidir: “Kürsi içinde yedi gök, ancak bir kalkan içine atılmış yedi para gibidir.”⁸⁵⁰, “Arş içinde kürsi, büyük bir çöle atılmış demir bir halka gibi bir şeyden ibarettir.”⁸⁵¹

⁸⁴³ Esed, a.g.e., I, 77 dpn. 248; “Bir grup âlim, ‘Allah'ın kürsisi, kendisiyle gökleri ve yeri tuttuğu kudretidir,’ demiştir.” Bk., Zeccac, Meani'l-Kur'an, I, 337-338

⁸⁴⁴ Bk., Elmalılı, a.g.e., II, 158

⁸⁴⁵ Bakara 2/255

⁸⁴⁶ “Allah'ı düşünürken, hep kuşatılmış olanlardan kuşatıcıya doğru geçmelidir. Kürsi, göklerle yer memleketini kuşatmış, Arş kürsiyi kuşatmış, Rahman olan Allah arşın içinde değil, üzerinde ve Allah hiç kuşatılmış değil, hep kuşatıcı, yönetici ve hükümrandır.” Elmalılı, a.g.e., II, 158-159

⁸⁴⁷ Bk., İbn Kesir, a.g.e., I, 231

⁸⁴⁸ İbn Kesir, a.g.e., I, 231

⁸⁴⁹ İbn Kesir, a.g.e., I, 232

⁸⁵⁰ İbn Kesir, a.g.e., I, 231

⁸⁵¹ İbn Kesir, a.g.e., I, 232

Şimdi, Kur'an'ın açık ifadesine ve onu açıklayan yukarıda naklettiğimiz hadislerle rağmen, kürsiden maksat, sadece ve sadece Allah'ın yüceliğini, büyüklüğünü, egemenliğini anlatmaktır demek acaba gerçeği ne derece ifade edecektir? Zemahşeri gibi müfessirlerin⁸⁵² ilk elde tercih ettikleri bu tarz yorumları, hatta Mevdudi gibi düşünürlerin⁸⁵³ konuyu bu şekilde algılamaya sevk eden açıklamaları acaba hakikati ne oranda karşılayabilecektir?

Şunu açıkça söylemek gerekir ki, Allah'ın Kürsisi'nin gerçekte delalet ettiği bir şeyin bulunmadığını yani *kürsinin* reel bir gerçekliğinin bulunmadığını kabul etmek, bu konudaki açık ifadelere aykırıdır. Nasıl ki Kâbe'nin '*beytullah (Allah'ın evi)*' olmasını,⁸⁵⁴ '*Allah'ın geceyi orada geçirmesi gibi bir benzetme ve cisim manası zihne gelebilir*' tarzındaki mücerret bir endişeyle inkâr etmek doğru değilse, aynı şekilde mevhum birtakım gerekçelerle *kürsinin* varlığını inkâr etmek de doğru değildir. Meselenin ruhu, *kürsinin* Allah'a olan nisbetini, O'nun şanına layık bir şekilde düşünmektir. Ayetü'l-Kürsi'den de anlaşıldığına göre *Allah'ın kürsisi*, maddi cisimler toplamı olan göklerin ve yerin hepsini kaplayıp tutan, cisimlerin tümünü kuşatan bir şeydir. Biz bunun '*Kürsi*' ismiyle varlığına iman eder ve gerçek mahiyetini idrak edip tam olarak bilemeyeceğimizi anlarız. Olsa olsa "*O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur*"⁸⁵⁵ ayetinin anlamı gereğince, kürsiyi mutlak bir ilim ve saltanatın tecelli ettiği ancak mahiyetini bilemediğimiz bir yer olmak üzere ele alıp düşünebiliriz. Bütün cisimler, yüksek ve alçak kütleler, *kürsinin* içinde kaldığından, onun üzerinde hüküm yürüten ilim ve saltanat sahibinin, cisim olmanın üzerinde çok yüce bir varlık olduğunu da kesin olarak anlarız.

Sözün özü, en sağlam iman, *Allah'ın Kürsisine*, O'nun ve Resulünün açıkladığı şekilde iman etmektir. Evet, gökler ve yer ne kadar açık ise, Allah'ın varlığı ondan daha açıktır. Gökler ve yeri kuşatmış olan Kürsi ve onun ötesi ne kadar gizli ise, Allah'ın ve sıfatlarının mahiyeti ondan daha gizlidir.⁸⁵⁶

⁸⁵² Bk., Zemahşeri, a.g.e., I, 296-297

⁸⁵³ Mevdudi, konu hakkında şöyle demektedir: "Arapça *kürsi (sandalye)* kelimesi, burada iktidar ve otorite olarak çevrilmiştir, çünkü *kürsi* burada iktidarın sembolü olarak kullanılmıştır. Dilimizdeki koltuk kelimesi bile iktidar yerine kullanılmaktadır." Mevdudi, Tefhimu'l Kur'an, I, 200

⁸⁵⁴ "Rabbimiz, gerçekten ben, çocuklarımdan bir kısmını senin *mukaddes evinin* yanında ekini olmayan bir vadiye yerleştirdim..." İbrahim, 14/37; "...İbrahim ve İsmail'e de, '*Evimi*, tavaf edenler, itikâfa çekilenler, rükû ve secde edenler için temizleyin' diye emrettik." Bakara, 2/125

⁸⁵⁵ Şura, 42/11

⁸⁵⁶ Bk., Elmalılı, a.g.e., II, 163

5. Allah'ın "Hakkı Söylemesi", O'nun Yaratıcılık Eylemini İfade Eden Bir Mecazdır.⁸⁵⁷

Tahlil: Esed'in bu yorumu söz konusu ettiği ayetin meali şöyledir: "*Allah bir adam için, kendi göğüs boşluğu içinde iki kalp yapmamıştır ve ziharda⁸⁵⁸ bulunduğunuz eşlerinizi analarınız kılmamıştır, evlatlıklarınızı da oğullarınız kılmamıştır, o sizin yalnızca ağzınızla söylemenizdir. Allah ise hakkı söylüyor ve doğru yola yöneltiyor.*"⁸⁵⁹ Ayetin muhtevasına ve cümleleri arasındaki uyuma bakıldığında, burada 'yaratıcılık' eylemini, 'söyleme' eyleminin yerine ikame etmenin bir zorlama eseri olduğu açıkça görülür. 'Allah hakkı söylüyor' ifadesinin yerine 'Allah hakkı yaratıyor' demenin edebi zevke ters düşmesinin yanı sıra tutarsız olduğu, siyak-sibaktan da anlaşılıyor. Yukarıda mealini verdiğimiz ayetin öncesinde yer alan bir ayette *Allah'ın vahyinden* söz edilmesi,⁸⁶⁰ yine aynı sayfada sonrasında gelen bir ayette de *Allah'ın Kitabından* bahsedilmesi⁸⁶¹ gösteriyor ki burada yaratıcılık eylemi mevzubahis değildir, Allah'ın kelim (konuşma) sıfatıyla gerçeği söylemesi, bildirmesi söz konusudur.

Tefsir kitaplarında pek rastlayamadığımız⁸⁶² hatta Keşşaf tefsirinde bile başvurulmayan⁸⁶³ böyle bir yoruma Esed'i iten sebep, onun sıfatlar konusundaki önyargısı gibi gözükmemektedir. Önyargı ve peşin kabul ise, tefsirde yanılmanın en önemli faktörlerinden biridir. Yapılması gereken şey, Kur'an ayetlerini açık olmasına karşın görüşlerimize uyacak

⁸⁵⁷ Esed, a.g.e., II, 850 dpn. 5

⁸⁵⁸ Zihar: Eskiden bir Arap, aile kavgaları sırasında sinirlenip hanımına 'sen bana anamın zahı (sırtı) gibisin' dediğinde, artık o kadının adama bir daha helal olmayacağına inanılırdı. Yani adam, 'anam bana nasıl haramsa, sen de bana öyle haramsın' demeye getirirdi. Bu konuda Allah şöyle buyuruyor: 'Bir adam, hanımına anne dediği veya onu annesine benzettiği için hanımı onun annesi olmaz. Onun annesi onu doğurandır. Hanımını annesine benzetmesi gerçeği değiştirmez.' Bk., Mevdudi, a.g.e., IV, 388-389

⁸⁵⁹ Ahzab, 33/4; "Allah'ın sıfatlarının bir kısmı da, şeriat lisanıyla bize gelip ulaşan, Vacibu'l-Vücut'a layık bir tarzda algılandığı takdirde aklın uzak görmediği sıfatlardır. Cenab-ı Allah'ın bu sıfatlarla muttasıf olduğuna inanmak şarttır, çünkü İslam bunları bildirmiştir ve bu bildirilenleri takdik etmek kaçınılmazdır. İşte bu sıfatlardan biri de 'kelam' sıfatıdır. Cenab-ı Allah'ın bazı peygamberlerle konuştuğu ve bunun adına 'Allah kelamı' dediği bizzat Kur'an-ı Kerim'de mevcuttur. Ancak burada hatırdan çıkarılmaması gereken önemli bir husus vardır, o da şudur: Nasıl ki Allah'ın ilmi ve kudreti, insanların ilim ve kudretinden mahiyetçe farklı ve sınırsız ise, kelamı da insanların kelamından keyfiyetçe farklı ve sınırsızdır. Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'de İsrailoğullarının taptıkları buzağularının ilah olmasının imkânsızlığını şu ayetle ifade buyurmaktadır: '*Onun kendilerine bir sözle cevap veremediğini ve onlara bir zarar veya fayda sağlamaya gücü olmadığını görmüyorlar mı?*' (Taha, 20/89) Buradan da Allah'ın kelam sıfatı açık bir şekilde anlaşılmaktadır." Abduh, Risaletü't-Tevhîd, s. 45-47

⁸⁶⁰ "Ve sana Rabbinden vahyedilene uy..." Ahzab, 33/2

⁸⁶¹ "...Akıbalarda da, Allah'ın Kitabında birbirlerine öteki mü'minlerden ve muhacirlerden daha yakındır..." Ahzab, 33/6

⁸⁶² Bk. İbn Kesir, a.g.e., III, 79; Kenan, Muhammed, Kurretu'l-Ayneyn ala Tefsiri'l-Celaleyn, Dersaadet Kitabevi, İstanbul tsz., s.549, Mevdudi, a.g.e., IV, 387; Elmalılı, a.g.e., VI, 294

⁸⁶³ Zemahşeri, a.g.e., III, 517

şekilde yorumlamaya teşebbüs etmek değil, görüşlerimizi ayetler ışığında değerlendirmek ve analiz etmektir.

6. Yed (El), Bütün Kullanımlarıyla Birlikte Allah İçin Mecazdır.⁸⁶⁴

Esed'e göre, Kur'an'da ve sahih Hadisler'de kullanılan yed (el) terimi, mecazî olarak kullanılmakta olup Allah'ın kudretini ifade eden özel bir teşbihtir, bunun dışında yed teriminin kendine ait herhangi bir gerçekliği yoktur.⁸⁶⁵

Tahlil: Kur'an-ı Kerim'i kendi bütünlüğü içerisinde incelediğimizde yed teriminin bazen "*Allah'ın eli*"⁸⁶⁶ gibi tekil olarak, bazen "*Ellerimiz*"⁸⁶⁷ gibi çoğul olarak, bazen de "*iki elim*"⁸⁶⁸ gibi tesniye (ikil) olarak Allah'a nisbet edildiğini görürüz. Bunlardan ise, bir akaid meselesi ortaya çıkmıştır. Selef âlimleri demişlerdir ki, Kur'an'da Allah'a yed (el) isnad edilmiş olduğu ve "O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur"⁸⁶⁹ ayeti gereğince Allah'ın elinin bizim bildiğimiz manadaki özel cisim olamayacağı da akıl ve nakil gereğince bilindiği için, biz *Allah'ın eli vardır* diye iman eder ve hakikatini Allah'ın ilmine bırakırız, teviline kalkışmayız.⁸⁷⁰ Bir hadis-i şerifte "*Allah'ın her iki eli de sağdır*"⁸⁷¹ buyurulduğundan, Kur'an literatüründeki 'yed' teriminin Allah için kullanıldığı bütün yerlerde, O'nun zatına ve şanına layık bir mana kastedildiğinde şüphe yoktur.

Ebu'l-Hasan el-Eş'ari de bazı sözlerinde şöyle demektedir: "Yedullah (Allah'ın eli), Allah'ın zatı ile kaim bir sıfattır ki, kudretten başkadır ve seçerek yaratmak bunun şanındandır."⁸⁷² Nitekim Hz. Peygamberden şu mealde bir rivayet nakledilmektedir: "Allah

⁸⁶⁴ Esed, a.g.e., II, 906 dpn. 41; III, 933 dpn. 58; III, 950 dpn. 66; III, 1046 dpn. 8

⁸⁶⁵ Esed, a.g.e., III, 950 dpn. 66; Benzer görüşler için bk., İzzüddin b. Abdisselam, Kitabü'l-İşare, s. 60, 104-105

⁸⁶⁶ "...*Allah'ın eli*, onların ellerinin üstündedir..." Fetih, 48/10

⁸⁶⁷ "*Ellerimizin yaptıklarından kendileri için nice hayvanları yarattığımızı görmüyorlar mı?...*" Yasin, 36/71

⁸⁶⁸ "(Allah) dedi ki: Ey İblis, seni, iki elimle yarattığıma secde etmekten alıkoyan neydi?..." Sad, 38/75

⁸⁶⁹ Şura, 42/11

⁸⁷⁰ Bk., Elmalılı, a.g.e., III, 279-281; Buna göre, "teşbihin karşısında mutlaka tevil taraftarı olarak durmak gibi bir gereklilik yoktur, üçüncü halin imkansızlığını özellikle din dilinde Allah için işletme gibi bir zorunluluk esasen görünür alemdeki bilgi ve tecrübi alanın gâib için işletilmesi demektir ki bu açık bir dayatmadır, Tanrı'nın niteliklerini olgusal alana indirgemedir, şahid alemin özelliklerinin Tanrı için de geçerli olduğu gibi bir iddiayı içermektedir." Güneş, İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass, s. 217

⁸⁷¹ Müslim, el-Camiu's-Sahih, İmare, 18.

⁸⁷² Elmalılı, a.g.e., III, 281; "Allah'ın gelmesi, Allah'a yakınlaşmak, Allah'a yücelmek, istivâ, Allah'ın üstte oluşu, *Allah'ın eli*, yüz, göz gibi Kur'an-ı Kerim'de geçen haberi sıfatların nasıl anlaşılacağı konusu mezheplerin ve kişilerin genel bakış açıları çerçevesinde farklı farklı değerlendirilmiştir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, bu nitelemelerin Allah için hakiki anlam ifade ettiğini, *teşbih* ve *ta'til etmeden*, keyfiyet vermeden bunları aynen olduğu gibi kabul etmek gerektiğini söylemektedir." Güneş, Kamil, İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass, s. 216

Âdem'i eliyle yarattı, Adn cennetini eliyle yarattı, Tevrat'ı kendi eliyle yazdı, Tuba ağacını kendi eliyle dikti.”⁸⁷³

Ayrıca, “(Allah) dedi ki: Ey İblis, seni, iki elimle yarattığıma secde etmekten alıkoyan neydi?”⁸⁷⁴ ayetinde, “iki elimle yarattım” ifadesinin “kudretimle yarattım” ifadesinden daha özel bir anlam taşıdığı açıktır. Çünkü mana kudret olsa, Allah her şeyi kudretiyle yaratmıştır, İblis de O'nun kudretiyle yaratılmıştır, halbuki bu ayette Yüce Allah “iki eliyle yaratmasını”, İblis'e karşı Adem'in bir meziyeti, üstünlüğü olarak zikretmektedir.⁸⁷⁵ Tabi ki şunu da unutmamak gerekir ki, “iki el” ifadesi “iki nimet” veya “iki kudret” manasında olmadığı gibi, bizimki gibi “iki organ” anlamında da değildir. Zira Allah'ın ve sıfatlarının dengi hiçbir şey yoktur.⁸⁷⁶

Burada şu hususa da değinmekte fayda vardır. Biz zatına yakışır bir mana ile Allah'ın yedi (eli)nin bulunduğunu söylemekle birlikte, ‘yed’ kelimesinin geçtiği ayetlerin anlaşılamayacağını söylemeye de karşıyız. Bu ayetlerin anlamları, siyak-sibak bağlamı içerisinde anlaşılabilir. Örneğin, Al-i İmran suresindeki şu ayetlere bakalım: “Ehl-i Kitap’tan bir grup şöyle dedi: ‘Gidin, o mü’minlere indirilene güpegündüz iman edin, gündüzün bitiminde ise onu inkâr edin, belki onlar da dönerler ve kendi dininize tabi olanlardan başkasına inanıp güvenmeyin.’ De ki: ‘Şüphesiz doğru yol, Allah’ın dosdoğru yoludur. Size verilenin bir benzeri birine (son peygambere) veriliyor veya Rabbinizin huzurunda size üstün gelecekler diye mi bu?’ De ki: *Doğrusu fazl (lütuf/ihsan) Allah’ın elindedir, onu dilediğine verir* ve Allah vasidir, âlimdir, rahmetiyle imtiyazı dilediğine bahşeder, Allah çok büyük lütuf sahibidir.”⁸⁷⁷ Verdiğimiz ayet grubu içinde geçen “*Doğrusu lütuf Allah’ın elindedir, onu dilediğine verir*” ifadesi rahatlıkla anlaşılabilir. Yani, bütün her şey Allah’ın elindedir,

⁸⁷³ Eş’ari, İbane, s. 131; İbn Ömer’den (r.a.) nakledilen bir rivayet ise şu şekildedir: “Allah Teala dört şeyi eliyle yaratmıştır: (1)- Arş, (2)- Adn Cenneti, (3)- Kalem, (4)- Âdem. Sonra her şeye ‘ol’ demiştir, olmuştur.” Hâkim, el-Müstedrek, II, 316

⁸⁷⁴ Sad, 38/75

⁸⁷⁵ Razi, bu hususa şöyle itirazda bulunmaktadır: “Şayet Adem’in *iki elle* yaratılması onun üstün olması anlamına gelseydi, *ellerle* yaratılan hayvanların Adem’den üstün olması gerekirdi. Çünkü ayette şöyle denmektedir: *Ellerimizin yaptıklarından kendileri için nice hayvanları yarattığımızı görmüyorlar mı? (Yâsin, 36/71)*” Razi, Esasu’t-Takdîs, s. 165; Bu değerlendirmeye de şu şekilde itirazda bulunmak mümkündür: Şayet ayette doğrudan “ellerimizin yarattığı” tarzında bir ifade kullanılsaydı, bu delil getirme isabetli olabilirdi. Ancak ayette “ellerimizin yaptığı” denmektedir; yani “haleket eydînâ” denmeyip “amilet eydînâ” ifadesi kullanılmaktadır. Bu ise daha genel anlamlı bir kullanımdır. Örneğin, “*Bu sizin ellerinizin yaptıkları yüzündendir. (Al-i İmran, 3/182)*” ayetinde, “ellerinizin yaptıkları” tabiriyle, insanın her türlü eylemi kastedilmektedir.

⁸⁷⁶ Bk., Eş’ari, a.g.e., s. 134-136

⁸⁷⁷ Al-i İmran, 3/72-74

tasarruf ve yetkisi altındadır. Veren de O'dur, engelleyen de. Dilediğine lütufta bulunur, bunu engellemeye kimsenin gücü yetmez.⁸⁷⁸

Yine “Şüphesiz sana biat edenler, ancak Allah’a biat etmişlerdir. Allah’ın eli, onların ellerinin üstündedir. Onun için kim cayarsa, ancak kendi aleyhine cayar, her kim de Allah’a verdiği sözde durursa, Allah ona büyük bir ecir verecektir.”⁸⁷⁹ ayetinde geçen “*Allah’ın eli, onların ellerinin üstündedir*” ifadesi, kolaylıkla anlaşılabilir. Yani, Allah onlarla beraberdir, onların söylediklerini tamamen duymakta, durdukları yeri tamamen görmektedir. Onların gizli-açık her şeylerini bilmektedir ve şanı yüce olan Allah, Peygamberi vasıtasıyla mü’minlerden biat almaktadır.⁸⁸⁰ Evet, “Kim Resul’e itaat ederse, gerçekte Allah’a itaat etmiş olur.”⁸⁸¹

Sonuç olarak, bu örneklerde bizim, tevili benimseyen düşünürlerle örtüştüğümüz söylenebilir. Ancak biz, yed (el) teriminin geçtiği ayetleri anlayabileceğimizi söylemekle beraber, yed (el)in Allah’ın zatına yakışır bir manada kendine ait bir gerçekliğinin bulunduğuna da iman ediyoruz.

B) AHİRET HAYATI

Ahret, bu geçici dünyadan sonraki sonsuz âlemdir.⁸⁸² Yüce Allah, içinde yaşadığımız bu dünyayı ve üzerinde bulunan varlıkları geçici bir zaman için yaratmıştır. Bir gün gelecek, bu dünyadan ve üzerinde bulunanlardan herhangi bir eser kalmayacaktır. İşte bu yok oluştan sonra yeni bir hayat başlayacaktır.⁸⁸³

İnsanlar da dünyaya imtihan için gönderilmişlerdir. Bu âlemde yapmış oldukları iyi ve kötü amellerinin sonuçlarına ve karşılıklarına, başka bir âlemde ebedi olarak kavuşmak için yaratılmışlardır. Bu dünyada herkes yaptıklarının karşılığını yeter derecede göremediğine

⁸⁷⁸ Bk., İbn Kesir, a.g.e., I, 291

⁸⁷⁹ Fetih, 48/10

⁸⁸⁰ İbn Kesir, a.g.e., III, 338

⁸⁸¹ Nisa, 4/80

⁸⁸² “Ahiret ile kastedilen, dünya hayatından sonraki hayatımızdır. Kabir hayatı, ölümden sonra diriliş, haşır, orada hesap vermemiz, cennet ve cehennem gibi konular ‘ahirete iman’ prensibi çerçevesine girmektedir. Bu olaylar içerisinde kabir hayatı, ahirete bir mukaddime mesabesindedir.” Şimşek, Kur’an’ın Ana Konuları, s. 134

⁸⁸³ Kudreti sınırsız olan Yüce Allah için, gelecekte ahiret hayatını meydana getirmek pek kolay bir şeydir. Âlemleri yoktan var eden, hele insanları pek çok üstün özelliklerle yaratıp kendilerine hayat veren büyük Yaratıcı için, bütün bu âlemleri yok ettikten sonra tekrar yaratmak zor bir şey midir? Bir şeyi önce yoktan var eden, sonra tekrar onu var edemez mi?

göre, Yüce Allah'ın adaletinin tam manasıyla gerçekleşeceği bir âlem lazımdır ki, herkes yaptığı işlerin karşılığını orada bulsun. İşte o âlem, ahiret âlemidir.⁸⁸⁴ Karşılık da iyiler için cennet, kötüler için cehennemdir.

Muhammed Esed'in Konu Hakkındaki Görüşleri:

Kur'an'da önemle üzerinde durulan ve imanın rükünlerinden birini oluşturan “ahirete iman” ve “cennet-cehennem” konusundaki bu basit ve sade girişten sonra Esed'in bu konulardaki tefsir ve yorumlarını tahlil edelim. Yazar, ahiret hayatı için şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

[1. Allah'ın varlığına inancımız, O'nun zatının erişilmez derinlikteki 'mahiyeti'ni kavramamıza bağlı bulunmadığı ve bulunamayacağı halde, aynı durum özellikle öteki dünya hayatı fikri ile bağlantılı problemler için geçerli değildir. Çünkü insan tabiatı, kendisiyle ilgili hiçbir önermeyi, anlamı ve amacı açıkça ortaya konmadan kabul etmeyecek bir tarzda yaratılmıştır.

2. Kur'an bize, insanın yeryüzündeki hayatının, “ölüm” denen kesintinin ötesine uzanan bir hayatın ilk ve çok kısa bir safhasından başka bir şey olmadığını söyler ve aynı şekilde Kur'an, insanın bütün iradi fillerinden ve davranışlarından dolayı ahlakî bir sorumluluk altında olduğunu ve bu sorumluluğun kişinin ahiretteki hayatında, iyi ya da kötü kaçınılmaz sonuçlar şeklinde devam edeceği prensibini tekrar tekrar vurgular. **Ama insana bu sonuçların mahiyeti ve dolayısıyla onu bekleyen hayatın niteliği nasıl anlatılabilir?** İnsanın yeniden dirilmesi, Kur'an'ın 'yeni bir yaratma fili' olarak tanımladığı şeyin sonucu olacağından, ondan sonra gelecek hayat, insanın bu dünyada yaşadığı ve yaşayabileceği her şeyden tamamen farklı olmalıdır.

3. Böyle olunca, insana, 'bu dünyada doğru ve yararlı eylemlerde bulunursan öteki dünyada mutluluğa erişeceksin', yahut alternatif olarak 'bu dünyada kötülük yaparsan öteki dünyada ondan dolayı azap çekeceksin' denmesi kâfi değildir. Bu tür beyanlar, insanın

⁸⁸⁴ “Ahirete iman, Kur'an-ı Kerim'de zikredilen en önemli inanç prensiplerinden biridir. Birçok ayette Allah'a iman ile birlikte zikredilmesi, bu prensibe verilen önemi gösterir. Hemen hemen Kur'an'ın her suresinde ahiret hayatı olmasaydı, yaratılışımızın bir anlam ve hikmeti olmazdı. Allah'ın bizleri boşuna yaratmamış olması ve bizi birtakım şeylerle yükümlü tutması, ancak ahiret ile anlam kazanır. Hatta akıl sahibi olmamız, iyi-kötü mefhumlarına sahip bulunmamız, irademizin olması, ahretin varlığının bir delilidir.” Şimşek, Kur'an'ın Ana Konuları, s. 134-135

muhayyilesine hitap etmeyecek ve onun davranışlarını etkilemeyecek genel ve soyut ifadelerdir. Bunun için gerekli olan, kişinin kendi iradi eylemlerinin veya ihmallerinin sonuçlarını bir şekilde tahayyül etmesine yol açacak olan, akla daha doğrudan bir hitaptır ve böyle bir hitap, ancak mecazlar, teşbihler ve temsiller yoluyla etkin bir şekilde gerçekleştirilebilir. Bu araçlar, bir taraftan insanın yeniden dirilmesinden sonra yaşayacağı her şeyin, bu dünyada yaşadığı veya yaşayabileceği şeylerden **mutlak farklılığını** vurgularken diğer taraftan bu iki tecrübe kategorisi arasında mukayese yollarına başvurmuştur.

4. Böylece Hz. Peygamber, 32:17'de⁸⁸⁵ cennetin nimetlerine yapılan atıfları açıklarken insanın bu dünyadaki hayatı ile ahiret hayatı arasındaki temel farklılığı şu sözlerle dile getirmiştir: 'Allah buyuruyor ki, salih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insan kalbinin içinden geçirmedeği şeyler hazırladım.' (Buhari, Müslim, Tirmizi). Diğer taraftan, (Bakara) 2:25'te Kur'an, cennette nimet verilenler hakkında şöyle buyurur: **'Onlara ne zaman rızık olarak oradan bazı ürünler bahşedilse, bunlar bize daha önce bahşedilenlerin aynısıymış, diyecekler. Çünkü onlara o (geçmişte tadılanları) hatırlatacak şeyler verilecek.'** Bu çerçevede, içinden ırmaklar akan hasbahçeler, mutluluk ve esenlik verici gölgeler, tarıfsız güzellikte eşler, sınırsız çeşitlilikte, hiç bitmeyen ve bu dünyadaki en hoşnutluk verici görünen şey ile çeşitli şekillerde mukayese edilebilecek olan başka birçok nimet ve güzellikler imajı önümüze konulmaktadır.

5. Bununla beraber, insan varoluşunun iki safhası arasında bu zihinsel mukayeseyi yapma imkan, büyük ölçüde, bütün düşünce ve tasavvurlarımızın sınırlı zaman ve sınırlı mekan kavramlarına kopmaz şekilde bağımlı olduğu gerçeğiyle kayıtlı bulunmaktadır, başka bir deyişle, zaman ve mekanda sonsuzluğu -ve dolayısıyla- zamandan ve mekandan bağımsız bir varoluş durumunu yahut Kur'an'ın öteki dünyadaki mutluluğu tanımlarken kullandığı ibarelerdeki gibi, 'gökler ile yeryüzü kadar geniş bir cennet'i; (3:133)⁸⁸⁶ tasavvur edemeyiz ki bu ifade, yaratılmış tüm evrenin Kur'an dilindeki eş anlamlısıdır. Diğer taraftan, biliyoruz ki her Kur'ani ifade insan aklına hitap etmektedir ve bu nedenle, ya lâfzî anlamıyla (muhkem ayetlerde olduğu gibi), yahut temsili olarak (müteşabih ayetlerde olduğu gibi) anlaşılabilir kılınmıştır ve insan zihninin yaratılışı itibarıyla ne sonsuzluk, ne de sınırsızlık bizim için

⁸⁸⁵ "Hiçbir kimse, yaptıklarına karşılık olmak üzere kendileri için gözler aydınlığı olarak nelerin saklandığını bilmez." bk., Secde, 32/17

⁸⁸⁶ "Rabbinizden olan mağfiret ve eni göklerle yer olan cennet için yarışın; o, muttakiler için hazırlanmıştır." bk., Al-i İmran, 3/133

anlaşılır olduğundan, cennetin **sınırsız ‘genişliği’ne** yapılan atıf, ancak nimete nail olanlara sunacağı duygu yoğunluğu ile ilgili olabilir.

6. Basit bir kıyas ile diyebiliriz ki, Kur’an’da cennete -yani, ahiretteki tasavvur edilemez mutluluk durumuna- yapılan bütün atıflar için geçerli olan ‘teşbih yoluyla benzetme/mukayese’ prensibi, ahiretteki azabın -yani, cehennem- bütün dünyevi tecrübelerden **kesin farklılığı** ve ölçülemez yoğunluğu ile ilgili her türlü tasvirine de teşmil edilebilir.⁸⁸⁷ Her iki durumda da Kur’an’ın tasvir metodu aynıdır.⁸⁸⁸ Bize (adeta) şöyle denilmektedir: İnsanın tadabileceği en keyif verici bedensel ve ruhsal heyecanları tahayyül edin, tarif edilemez bir güzellik, fiziksel ve ruhsal sevgi, (sorumluluğu) ifa bilinci, mükemmel bir barış ve uyum ve bu heyecanların bu dünyada tahayyül edilebilecek herhangi bir şeyden daha yoğun ve **her şeyden tamamen farklı** olduğunu tahayyül edin, böylece ‘cennet’ ile neyin kastedildiğinin **müphem de olsa bir ipucunu** yakalamış olacaksınız. Diğer taraftan yine bize denmektedir ki, insanın başına gelebilecek bedensel ve ruhsal en şiddetli azabı tahayyül edin, ateşte yanmak, dehşetli bir yalnızlık ve acı bir perişanlık, devamlı hüsrân, ne tam yaşama ne de tam ölme durumu ve bu dünyada tahayyül edilebilecek herhangi bir şeyden daha yoğun -ve tahayyül edilebilir her şeyden tamamen farklı- olan bu acıları, bu karanlığı ve bu çaresizliği tahayyül edin, böylece ‘cehennem’ ile neyin kastedildiğini, müphem de olsa anlayacaksınız.⁸⁸⁹

Tahlil: Şimdi, yazarın ahiret hayatı, cennet-cehennem ile ilgili naklettiğimiz görüşlerini değerlendirelim.

— İlk paragrafta şöyle demektedir: “Allah’ın varlığına olan inancımız, O’nun mahiyetini kavramamıza bağlı bulunamaz, ancak aynı durum ahiret hayatı ile ilgili problemler için geçerli değildir. Çünkü insan tabiatı, kendisiyle ilgili hiçbir önermeyi, anlamı ve amacı açıkça ortaya konmadan kabul etmeyecek bir tarzda yaratılmıştır.” Şayet Allah’ın varlığına olan inancın O’nun mahiyetini kavramaya bağlı bulunamayacağı prensibi ahiret için geçerli değilse, o takdirde ahiretin varlığına olan inancın onun mahiyetini kavramaya bağlı

⁸⁸⁷ “Cennet ve cehennemle ilgili olarak Kur’an’da yer alan ifadeleri ele alan Ahmed Han, şöyle bir değerlendirmede bulunur: İyi eğitim görmüş bir kimse, ahiretle ilgili cennet, cehennem gibi kavramların gerçek olmadığını, ama zevk ve acı göstermek için metaforik (mecazi) olarak kullanıldığını bilir.” Demir, Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması Batı’yla Münasebetin Kur’an Yorumuna Yansımaları, s. 70

⁸⁸⁸ Derveze’ye göre de, cennet ve cehennem tasvirleri, benzetme amaçlı tasvirlerdir. Bk., Derveze, (1888-1984), Kur’an’ul-Mecîd, s. 163-167; Benzer fikirler için bk., Kılıç, İslam’da Sembolik Dil, s. 222 dñn. 447, 223

⁸⁸⁹ Esed, a.g.e., III, 1330-1332

bulunduğu neticesini verir. Hâlbuki yazar, hemen sonraki paragraflarda ahiret hayatının, bu dünyada yaşanan veya yaşanabilecek her şeyden mutlak manada farklı olduğunu ısrarla vurgular. Böyle bir farklılık iddiası ise, ahiret hayatının mahiyetinin bilinemeyeceği fikrini beraberinde getirir. Dolayısıyla, yazarın bir taraftan ahiretin mahiyetinin bilinebilmesinin gereğinden bahsederken, diğer taraftan naklettiği hadis-i şerife de dayanarak ahiretin bilinemeyeceğini, tamamen farklı olduğunu iddia etmesi, bir çelişkiye düştüğünü gösterir niteliktedir. Aynı paragrafta dikkatimizi çeken bir diğer husus, ahiret hayatıyla ilgili problemlerin insan tabiatı ile ilgili önermeler cümlesinden kabul edilmesi, Allah inancıyla ilgili problemlerin ise böyle olmadığı iddiasıdır. Hâlbuki insan tabiatı, ahiret hayatı fikri ile ne oranda ilgili ise aynı oranda Allah inancı fikri ile ilgilidir. Kur'an-ı Kerim'in pek çok ayetinde Allahr'a iman ile ahirete imanın birlikte zikredilmesi, bu durumun açık delilleridir: "...İşte, sizden Allah'a ve ahiret gününe iman edenlere bununla böyle öğüt verilir..."⁸⁹⁰, "Onlar, Allah'a ve ahiret gününe iman ederler..."⁸⁹¹, "...Eğer bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, Allah'a ve ahiret gününe de imanınız varsa, artık o şeyi Allah'a ve elçisine döndürün..."⁸⁹².

— İkinci paragrafta şöyle denilmektedir: "İnsanın yeniden dirilmesi, Kur'an'ın *yeni bir yaratma fiili* olarak tanımladığı şeyin sonucu olacağından, ondan sonra gelecek hayat, insanın bu dünyada yaşadığı ve yaşayabileceği her şeyden tamamen farklı olmalıdır." Yeniden dirilmenin, yeni bir yaratma fiilinin sonucu olması, neden zorunlu olarak öteki hayatın, insanın bu dünyada yaşadığı her şeyden tamamen farklı olmasını gerektirsin ki? Böyle bir mantıki zorunluluk olmadığı gibi, Kur'an'ın ifadeleri bu iddianın tersini ima etmektedir. "*O gün ki göğü, kitaplar için defter dürer gibi düreceğiz, ilkin başladığımız gibi yaratışı iade edeceğiz...*"⁸⁹³, "*Yaratmayı başlatan, sonra onu iade edecek olan O'dur, bu O'na göre pek kolaydır...*"⁸⁹⁴ Bu gibi ayetlerde, birinci ve ikinci yaratmanın tamamen farklılığının değil birbirine benzerliğinin söz konusu edildiği sezilebilmektedir. Kur'an-ı Kerim'in şu ifadesi ise ahiret hayatı ile dünya hayatının benzerliği konusunda son derece açıktır: "*(Ey Peygamber) İman edip salih amellerde bulunanları müjdele. Gerçekten onlar için altlarından ırmaklar akan cennetler vardır. Kendilerine rızık olarak cennet meyvelerinden her yedirildiğinde: 'Bu daha önce de rızıklandığımız şeydir' derler. Bu, onlara, benzer olarak sunulmuştur. Orada, onlar için tertemiz eşler vardır ve onlar orada*

⁸⁹⁰ Bakara, 2/232

⁸⁹¹ Al-i İmran, 3/114

⁸⁹² Nisa, 4/59

⁸⁹³ Enbiya, 21/104

⁸⁹⁴ Rum, 30/27

*süresiz kalacaklardır.”⁸⁹⁵ Cennet ehlinin ‘bu daha önce de rızıklandığımız şeydir’ demeleri, cennetin bütün nimetlerinin mutlak manada her yönüyle, her şeyiyle tamamen farklı olmadığını, dünyada tadılan nimetlerle benzerlik arz ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bu paralelde yazarın da kullandığı “Allah, salih kulları için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insan kalbinin içinden geçirmediği şeyler hazırlamıştır.” hadis-i şerifini nasıl anlamak gerekir? Elbette hadisi, ayetin açık anlamına aykırı olmayacak şekilde anlamak gerekir. Buna göre, hadis, ahiretteki nimetlerin dünyadakilere benzer olmakla beraber kalite açısından son derece yüksek ve yüce olduğunu ifade eder. Yukarıda naklettiğimiz ayette geçen ‘**tertemiz eşler**’ ifadesi de bu manayı doğrular. Zira bu ifadeye göre, nasıl ki dünyada eşler var, ahirette de olacaklar. Ancak ahiretteki eşler, dünyadaki bir eşte bulunan kusurlardan ve eksikliklerden azade kılınmış derecede yüksek ve kıymetli olacaklar. Ayrıca hadisin şöyle bir anlamı da mevcuttur: Kur’an’da anlatılan ve dünyadakine benzer olan nimetlerden başka, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insan kalbinin içinden geçirmediği güzellikleri ve nimetleri, Cenab-ı Allah mü’min kullarına ilave olarak bahşedecektir.⁸⁹⁶ Şu ayet-i kerime bu hususta hatırlanmalıdır: “Hiçbir kimse, yaptıklarına karşılık olmak üzere kendileri için gözler aydınlığı olarak nelerin saklandığını bilmez.”⁸⁹⁷*

— Yazar, Kur’an’ın öteki dünyadaki mutluluğu tanımlarken kullandığı ibarelerinin mecaz, teşbih veya temsil olduğunu, beşinci paragrafta ele aldığı şu ayetle örneklendirmektedir: “*Rabbinizden olan mağfirete ve eni göklerle yer genişliğinde olan cennete koşuşun, o (cennet) sakınanlar için hazırlanmıştır.*”⁸⁹⁸ Örnek olarak verdiği bu ayeti şu şekilde değerlendirmektedir: “Gökler ile yeryüzü kadar geniş bir cenneti tasavvur edemeyiz ki bu ifade, yaratılmış tüm evrenin Kur’an dilindeki eş anlamlısıdır. İnsan zihninin yaratılışı itibarıyla ne sonsuzluk ne de sınırsızlık bizim için anlaşılır olduğundan, cennetin sınırsız ‘genişliğine’ yapılan atıf, ancak nimete nail olanlara sunulacak duygu yoğunluğu ile ilgili olabilir.” Bu değerlendirmeyi tahlil etmek gerekirse, ‘gökler ile yer’ ifadesinin, yaratılmış tüm evrenin karşılığı olduğu doğrudur. Ancak içinde yaşamakta olduğumuz bu evrenin genişliğini tasavvur edemiyorsak ve bu *tasavvur edememe* bir problem teşkil etmiyorsa, neden cennetin genişliğini tasavvur edemeyişimiz bir problem olsun. Dahası, evren

⁸⁹⁵ Bakara, 2/25

⁸⁹⁶ Yüce Allah’ı dünyada iken göremediğimiz halde ahirette görebileceğimiz hususu, belki böyle bir nimet olarak mülâhaza edilebilir.

⁸⁹⁷ Secde, 32/17

⁸⁹⁸ Al-i İmran, 3/133

ne kadar geniş olursa olsun sınırsız ve sonsuz değildir. Hem cennetin genişliğine yönelik olan bu atfı, kendi somut bağlamıyla hiçbir ilgisi kalmayacak derecede, tamamen duygusal yoğunluk ile yorumlamaya bizi sevk edecek hangi Kur’ani karineler, ipuçları mevcuttur? Bilinmektedir ki bir şeyde asıl olan mana, ancak deliller ve karinelerle terk edilebilir. Oysa bu örnekte böyle bir durum söz konusu değildir.

— Yazardan aktardığımız son paragraf, onun görüşlerini özetler mahiyettedir. Kur’an’da cennete yapılan bütün atıflar için mecazın geçerli olduğunu ve aynı prensibin ahiretteki azap yani cehennem için de düşünülmesi gerektiğini söyler. Bu iddiasını ayetleri tefsir ederken uygulamakta, münasebet geldikçe bu tür fikirlerini serpiştirmektedir. Bunlara tefsirinden örnek vermek gerekirse, cennete yapılan atıflar için şu yorumlarını görmekteyiz: *“İçlerinde ırmakların çağıldadığı ebedi mutluluk bahçeleri işte böylelerinin olacaktır, orada onlara altın bilezikler takılacak, yeşil ipekli ve işlemeli giysiler giyinecekler ve orada yumuşak divanlarda yaslanıp oturacaklar. Bu ne güzel bir karşılık, bu ne güzel bir dinlenme yeri!”*⁸⁹⁹ ayetini, şöyle yorumlamaktadır: “Ahiretteki mutluluk-esenlik durumuna ilişkin diğer bütün Kur’ani tasvirler gibi, insanların altın bilezik takıp ipekli giysiler giyeceklerini, yumuşak divanlarda oturacaklarını ifade eden yukarıdaki atfın da, inananların dünya hayatında inançlarının gereği olarak ortaya koydukları fedakarca davranışların bir sonucu olarak kendilerine bahşedilecek olan ebedi hayatın görkemini, canlılığını ve rahatlığını betimleyen bir temsil olduğu aşikardır.”⁹⁰⁰ Yani bu yoruma göre, altın takılar, yeşil ipekli-ışlemeli giysiler ve yumuşak divanlar tamamen semboldürler, bunların ahiret hayatı yönüyle bildiğimiz manada bir gerçeklikleri yoktur. *“Onlar, atlastan dokunmuş halılara uzanırlar...”*⁹⁰¹ ayetinin yorumunu aynı paralelde yapar ve şöyle der: “Halılara uzanmak, mutlak bir istirahatın ve zihin dinginliğinin bir sembolüdür.”⁹⁰²

Yine cennetliklerle cehennemliklerin birbirlerine sorular sormalarını⁹⁰³ mecaza yorarak şöyle demektedir: “Hem günahkârların karşılıklı serzenişleri, hem de ardından gelen kurtuluşa ermiş olanların ‘sohbetleri’ elbette ki mecazidir ve bireysel bilincin öteki dünyadaki devamını vurgulamayı amaçlamaktadır.”⁹⁰⁴

⁸⁹⁹ Kehf, 18/31

⁹⁰⁰ Esed, a.g.e., II, 592 dpn. 41

⁹⁰¹ Rahman, 55/54

⁹⁰² Esed, a.g.e., III, 1100 dpn. 26

⁹⁰³ “Bazısı bazısına dönüp birbirlerine sorular soracaklar.” bk., Saffat, 37/50

⁹⁰⁴ Esed, a.g.e., II, 912 dpn. 21

Yazar, Kur'an'ın cehenneme yönelik atıfları konusunda da aynı tavrı sergilemektedir. Örneğin *hamim (kaynar su)* ve *ğassak (buz gibi su)*⁹⁰⁵ kelimelerini 'yakıcı ümitsizlik' ve 'ruhun buz gibi karanlığı şeklinde' şeklinde tevil edip öteki bütün yorumların temelsiz ve spekülatif olduğunu söyler.⁹⁰⁶ *Main sadidin (irin sıvısı)*⁹⁰⁷ terkibi için, "mecazi bir anlam taşımakta olup irin kadar tiksinti veren su" anlamına geldiğini iddia etmektedir.⁹⁰⁸ Yine *cehennem kavramının* mecazi olduğunu ve cehennemin *yedi kapısının* son tahlilde "günah işlemenin muhtelif yolları" anlamında olduğunu söylemektedir.⁹⁰⁹ Yazarın bu tür yorumlarının örneklerini daha da çoğaltmak mümkündür. Ancak verilen örnekler konuyu yeterince somutlaştırdığı için sözü daha fazla uzatma ihtiyacı hissetmedik.

Söz konusu ettiğimiz bu örneklerde, kelimenin hakiki ve ilk akla gelen manasıyla anlaşılmasına engel teşkil edecek, onu konulduğu birincil anlamın dışında kullanmaya sevk edecek Kur'anî lâfzî bir delil/karine mevcut değildir. O halde böylesi gelişigüzel ve birincil anlamları gölgede bırakacak yorumlardan kaçınmak İslami duyarlılığın bir gereği olsa gerektir.

C) MUHAMMED ESED'İN MELEK, CİN ve ŞEYTAN HAKKINDAKİ YORUMLARI

[1. "Cin" teriminin kök-fiili, *cenne*'dir. "Gizledi", yahut "karanlığa boğdu / karanlık ile örttü" anlamına gelir. Bu fiil geçişsiz olarak kullanıldığı zaman ise "(o kişi veya şey) gizliydi veya gizlendi, karanlık ile örtüldü" anlamında kullanılır. Bütün klasik dil bilimciler, "cinn" teriminin "yoğun karanlığı" ve daha genel anlamda "insanın duygularına kapalı olan şeyleri yani normal olarak insanın kavrayamayacağı, ama yine de kendilerine ait somut ya da soyut objektif bir gerçekliği bulunan şeyleri, varlıkları veya güçleri gösterdiğine işaret ederler."⁹¹⁰

2. Kur'an'daki kullanımıyla *cinn* terimi, çok çeşitli anlamlara sahiptir. En çok karşılaşılan anlam, bedensel bir varlığı olmadığından bizim bedensel duyularımızın kavrayış

⁹⁰⁵ Bk., İbn Kesir, a.g.e., III, 206; Zemahşeri, a.g.e., IV, 97

⁹⁰⁶ Esed, a.g.e., III, 931 dpn. 47; I, 240 dpn. 62

⁹⁰⁷ Bk., İbn Kesir, a.g.e., II, 289; Zemahşeri, a.g.e., II, 525; "Main sadîd: İrin ve kan demektir." Ebu Ubeyde, Mecazu'l-Kur'an, I, 338

⁹⁰⁸ Esed, a.g.e., II, 504 dpn. 22

⁹⁰⁹ Esed, a.g.e., II, 520 dpn. 33

⁹¹⁰ Esed, a.g.e., III, 1335

alanının dışında kalan ruhsal güçler veya varlıklardır. Bu hem “şeytanları ve şeytani güçleri” hem de “melekleri ve meleki güçleri” ihtiva eden bir anlamdır, çünkü onların tümü duyularımıza kapalı olan varlık veya güçlerdir. Bu görünmez tezahürlerin bedensel bir tabiata sahip olmadığını açıklığa kavuşturmak için Kur’an, temsili olarak cinn’in “yakıcı-kavurucu yellerin ateşinden (nari’s-semum),⁹¹¹ yahut “ateşin şaşkınlık verici alevinden (maricin min nar),⁹¹² yahut sadece “ateş”ten (A’raf ve Sad surelerinde geçtiği gibi ki bu iki yerde Kovulan Melek İblis’e atıfta bulunmaktadır)⁹¹³ yaratılmış olduğunu ifade eder.⁹¹⁴

3. Cinn terimi, aynı zamanda, bazı klasik müfessirlere göre, belli duyarlı organizmaları kapsayan geniş bir olgular yelpazesi için de kullanılmaktadır. Bu organizmalar, öyle ince tabiatlı ve bizimkinden o kadar farklı bir fizyolojik yapıya sahiptirler ki, normal olarak duyularımızla kavranabilir durumda değildirler... Böyle olguları fark edememe ve gözleyemememiz, hiçbir şekilde onların varlığını inkâr etmemiz için yeterli bir mazeret olamaz. Kur’an, sık sık insan kavrayışının ötesindeki alana (gayba) atıfta bulunmakta ve Allah, çoğu zaman “bütün âlemlerin Rabbi (Rabbu’l-âlemin) olarak anılır, bu çoğul halin kullanılması, bizim gözlerimize açık olan dünyanın yanı sıra başka dünyaların da olduğunu ve dolayısıyla bizimkinden ve muhtemelen birbirlerinden farklı ve hatta çerçevemiz dışındaki bir şekilde birbirleriyle çok ince etkileşimde bulunan ve belki de birbirlerinin alanlarına geçen başka hayat tarzlarının var olduğunu açıkça gösterir. İşte, biyolojik unsurları bizimkilerden tamamen farklı olan başka canlı varlıkların bulunduğunu varsaydığımızda, bizim fiziksel duyularımızın onlarla ancak çok istisnai şartlarda bağlantı kurabileceğini düşünmemiz, mantıklı bir düşünce olacaktır, onları “görünmez varlıklar” olarak tanımlamanın sebebi budur.⁹¹⁵

4. Cin terimi, Kur’an’da bazen “duyularımıza kapalı bulunan”, çünkü kendilerini bize öz gerçeklikleri ile değil de tezahürleri ile duyuran temel tabiat güçlerini -insan tabiatı da dâhil- göstermek için kullanılmıştır. Bu kullanılışın örneklerine, mesela 37:158 vd. (aynı zamanda 6:100) ve bu kavramın ilk geçtiği yer olan 114:6’da rastlanır.⁹¹⁶

⁹¹¹ Hicr, 15/27

⁹¹² Rahman, 55/15

⁹¹³ A’raf, 7/12; Sad, 38/76

⁹¹⁴ Esed, a.g.e., III, 1335

⁹¹⁵ Esed, a.g.e., III, 1335

⁹¹⁶ Esed, a.g.e., III, 1336

5. Bunun dışında, Kur'an'ın cinn'e, akıl sahibi organizmalar için kullanılan terimlerle atıfta bulunduğu birçok yerde bu ifade, ya insanın şeytani güçler (şeyatin) ile ilişkisinin sembolik olarak kişiselleştirilmesine işaret eder.⁹¹⁷ Mesela 6:112, 7:38, 11:119, 32:13'de aşikar olan bir işaret yahut alternatif olarak, bir kimsenin genel olarak "esrarlı güçler" şeklinde tanımlanan gerçek ya da yanılsama ürünü güçlerin etkisi altına girmesinin ve bunun sonucunda Kur'an'ın her zaman suçlayıcı terimlerle andığı (karş. 2:102 ve ilgili not 84; ayrıca 6:128 ve 130, yahut 72:5-6) sihirbazlık, falcılık, astroloji vb. uygulamaların bir sembolü olarak kullanılır.⁹¹⁸

6. Birkaç örnekte de (mesela 46:29-32 ve 72:1-15'de) cinn terimi, bizatihi görünmez olmayan, ama o zamana kadar tanınmayan/bilinmeyen (görülmemiş) varlıkları gösterir. (bk., 72:1, not 1)⁹¹⁹

7. Son olarak, cinn'e yapılan atıflar, bazen Kur'an'ın ilk olarak hitap ettiği halkın bilincine derin bir şekilde nüfuz etmiş bulunan bazı efsaneleri hatırlatmak amacı taşır,⁹²⁰ (Mesela, 34:12-14, ki 21:82 not 77 ile birlikte okunmalıdır) amaç, bütün örneklerde, ele alınan "efsane" olmayıp onunla amaçlanan manevi/ahlaki veya ruhi hakikatin tasviridir.⁹²¹

Tahlil: Şimdi bu alıntıları değerlendirelim.

1. Birinci paragrafta yer alan "Bütün klasik dilbilimciler, cinn teriminin genel anlamda insanın duygularına kapalı olan şeyleri yani normal olarak insanın kavrayamayacağı ama yine de kendilerine ait somut ya da soyut objektif bir gerçekliği bulunan şeyleri, varlıkları veya güçleri gösterdiğine işaret ederler." cümlesi ile ikinci paragrafın ilk cümlesi olan "Kur'an'daki kullanımıyla cinn teriminin en çok karşılaşılan anlamı, bedensel bir varlığı

⁹¹⁷ "Mucizeyle aynı temelden hareketle konuyu değerlendiren Ahmed Han da, melek ve şeytanın iyi ve kötünün bir sembolü, insanda bulunan iyilik ve kötülük içgüdülerinin karşılığı olduğunu ifade etmektedir." Bk., Demir, a.g.e., s. 70

⁹¹⁸ Esed, a.g.e., III, 1336

⁹¹⁹ Esed, a.g.e., III, 1336; Aynı görüş, Ömer Rıza Doğrul tarafından da dile getirilir. Ona göre, "iyilik veya kötülük eğilimi besleyen, tanınıp bilinmeyen insan gruplarına da cin tabiri kullanılmıştır." Benzer görüşlere Muhammed el-Behiy, Seyyid Ahmed Han ve İhvanu's-Safa felsefecilerinde de rastlamaktayız. Bk., Cebeci, Lütfullah, Kur'an'a Göre Melek Cin Şeytan, Şule Yayınları, İstanbul 1998, s. 194,198-200

⁹²⁰ "Ahmed Han'a göre, cinlerin ateşten varlıklar oldukları, değişik şekillere girip her yere girebildikleri ile ilgili Kur'an'da verilen bilgiler, İslam'dan önceki Arapların tanımlama ve bakışaçılarıyla örtüşmektedir. Yani Kur'an, onların cin anlayışını ortaya koymuştur. Bu nedenle cinlerin reel varlıklar olduğunu kabul etmek yanlış ve Kur'an'ın onaylamayacağı bir yaklaşım olacaktır." Demir, a.g.e., s. 70

⁹²¹ Esed, a.g.e., III, 1336

olmadığından bizim maddî duyularımızın kavrayış alanının dışında kalan ruhsal güçler veya varlıklardır.” ifadesinden anlaşıldığına göre Esed, cinlerin varlığını kabul etmektedir.

2. İkinci paragrafın devamında, cin teriminin hem “şeytanları ve şeytani güçleri”, hem de “melekleri ve meleki güçleri” ihtiva eden bir anlama geldiğini iddia etmektedir. Şeytanların ve meleklerin tümünün duyularımıza kapalı olan varlıklar olmasını da buna gerekçe göstermektedir. Hâlbuki böyle bir iddia dil açısından (linguistik açıdan) mümkün görülsün bile pratikte ve Kur’an’ın kullanımında vaki olmamıştır.⁹²² Eğer duyularımıza kapalı olan her varlık için “cin” demeye kalkışırsak, aynı terimi ‘Allah’ hakkında da kullanabilmemiz gerekecektir. İslam literatüründe ise böyle bir kullanım olmadığı gibi yakışık da almayacaktır. Bilinmektedir ki bir kelimenin sözlük anlamı kadar, örfi ve şer’i anlamı da önemlidir. Hatta şer’i kullanım, hem örfi hem de lugavi kullanıma tercih edilir. Şer’i kullanımda yani Kur’an ve Hadis literatüründe, meleklerle cin denmesi tarzında bir kullanım mevcut değildir.

Kur’an’ın “*Orada bakışlarını yalnızca eşlerine çevirmiş kadınlar vardır ki, bunlardan önce kendilerine ne bir insan, ne bir cin dokunmuştur.*”⁹²³ ayetinde, cinlerin insanlarla daha çok benzeşen bir hayat tarzına sahip oldukları ve meleklerden farklı oldukları anlaşılmaktadır.⁹²⁴ “*Böylece her peygambere, insan ve cin şeytanlarından bir düşman*

⁹²² “Gözle görülmedikleri için meleklerin de ‘cin’ kelimesine dâhil olduğu söylenmiş ve bu görüşe delil olarak da ‘Cinleri O’na ortak yaptılar, hâlbuki onları da O yaratmıştır. Bundan başka, bilmeden O’nun oğulları ve kızları olduğunu da uydurup söylediler. (En’am, 6/100)’ ayeti getirilmiştir. Bu görüşte olanlar ayeti şöyle yorumlamışlardır: Kâfirler, ‘Melekler Allah’ın kızlarıdır’ diyorlardı. Yine bu görüşte olanlar, ‘Cinlerden murat meleklerdir. Bu ismin melekler için kullanılması güzel ve yerindedir. Melekler de gözle görülmez’ diyorlardı... (Hâlbuki) ayette bahsedilen ortak koşmayı, Arapların ‘Melekler Allah’ın kızlarıdır’ şeklindeki sözleri manasına almak, yani buradaki ‘cin’ kelimesini melekler manasına almak şu bakımdan yanlıştır: Allah, kâfirlerin meleklerle ilgili bu inancını ayette, ‘Bundan başka bilmeden O’nun oğulları ve kızları olduğunu da uydurup söylediler’ ifadesi ile (zaten) anlatmıştır... Eğer ayetteki ‘Cinleri O’na ortak yaptılar’ kısmını bu manada tefsir edersek, aynı ayette gereksiz bir tekrar yapılmış olması gerekir ki bu caiz değildir. Ayrıca ‘(Allah) onların hepsini mahşerde toplayacak, sonra meleklerle ‘bunlar mı size tapıyorlardı?’ diyecek. (Melekler de), ‘(Ey Rabbimiz!) Seni tenzih ederiz, bizim dostumuz onlar değil, Sensin! Doğrusu onlar (bize değil) cinlere tapıyorlardı...’ diyecekler.’ (Sebe’, 34/40–41) ayeti de, müşriklerin melekleri değil, cinleri Allah’a ortak koştuklarını gösterir.” Cebeci, Kur’an’a Göre Melek Cin Şeytan, s. 188–189

⁹²³ Rahman, 55/56

⁹²⁴ “Kur’an-ı Kerim, insanlar gibi cinlerin de Allah’a ibadet etmek için yaratıldıklarını haber vermektedir. (Zariyat, 51/56–57) Ateşten yaratılan cinler (Rahman, 55/15), insanlar gibi üreyip çoğalırlar. (Kehf, 18/50) Meleklerle nazaran süfli varlıklar olup insandan önce yaratılmışlardır. (Hicr, 15/27) İnsanlar gibi mükellef varlıklar olduklarından inananları olduğu gibi kâfir olanları da vardır. (Cin, 72/14–15) Kur’an-ı Kerim, onlardan bir grubun Kur’an dinlediklerini haber vermektedir. (Cin, 72/1–5; Ahkaf, 46/29–31) ...Cinlerin kâfir olanları şeytanlardır.” Şimşek, M. Sait, Kur’an’ın Ana Konuları, s. 89–90; “Cinlerin ve insanların yaratılış amacı Allah’a kulluk etmektir. (Zariyat, 51/56) Yeryüzündeki iki ağırlık cin ile insandır. (Rahman, 55/31) kıyamet günü amelleri tescil edilmiş olanlar da bu iki sorumlu varlıktır. (Rahman, 55/39) ...Yükümlülük şuuru eren bazı cinler Kur’an karşısında heyecanlanmışlar ve onun rehberliğini kabul ederek Allah’ın birliğine ulaşmışlar

kıldık...”⁹²⁵ ayetinde ise hem cinlerden, hem de insanlardan şeytanlar bulunduğu ifade edilmektedir. Hâlbuki melekler, hem şeytanlardan hem de şeytani özelliklerden uzaktırlar.⁹²⁶ “Üstlerinden Rablerinin korkusunu duyarlar ve her ne emredilirlerse yerine getirirler.”⁹²⁷, “Ey iman edenler, kendinizi ve yakınlarınızı öyle bir ateşten koruyun ki onun yakıtı insanlar ve taşlardır, üzerinde oldukça sert-güçlü melekler vardır. Allah kendilerine neyi emretmişse ona isyan etmezler ve emredildiklerini yerine getirirler.”⁹²⁸ Ayrıca şu ayette de meleklerin cinlerden farklı oldukları anlaşılmaktadır: “Andolsun ki cehennem için cinlerden ve insanlardan çok sayıda kişi yarattık. Onların kalpleri vardır onunla kavrayıp anlamazlar, gözleri vardır onunla görmezler, kulakları vardır onunla işitmezler. Bunlar hayvanlar gibidir, hatta daha da aşağılıktırlar. İşte onlar gafil olanlardır.”⁹²⁹ Bu örneklerden anlaşılıyor ki,

(Ahkaf, 46/29-31; Cin, 72/1-2), Allah’ı beşeri ve maddi özelliklerden tenzih etmişlerdir. (Cin, 72/3) Yaşar, Kur’an’da Anlamı Kapalı Ayetler, s. 232

⁹²⁵ En’am, 6/112

⁹²⁶ “Kur’an, meleklerin yüce varlıklar olduklarını, Allah’a ibadet ettiklerini ve Allah’ın emirlerine tam olarak itaat ettiklerini haber vermektedir. (Enbiya, 21/19–20,27)” Şimşek, Kur’an’ın Ana Konuları, s. 86; “Melekler Allah Teâlâ’nın alabildiğine itaatkâr kulları olup, her hal ve hareketleri Allah’ın emriyledir: O’nun emriyle iniyor, O’nun emriyle çıkıyor, O’nun emriyle secdeye kapanıyor, O’nun emriyle günahkâr milletleri yok ediyor, O’nun emriyle inananlara dua ve istiğfarda bulunuyor, O’nun emriyle müminleri savaş alanlarında destekliyorlar. Velhasıl her şeyi Allah Teâlâ’nın emriyle yapıyorlar. Dolayısıyla melek demek, Allah’a sonsuz bir boyun eğiş, günah bulaşmamış bir ibadet ve isyansız bir teslimiyet demektir.” Cebeci, Kur’an’a Göre Melek Cin Şeytan, s. 48; Meleklerin anlatılan özellikleri açısından problem teşkil edebilecek iki husus göze çarpmaktadır: 1- Hz. Âdem’in yaratılışı konusunda itirazvâri soruları, (Bk., Bakara, 2/30-32) 2- Harut ve Marut isimli iki meleğin sihir öğretmesi meselesi (Bk., Bakara, 2/102). Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, meleklerin Hz. Âdem’in yaratılışı konusundaki soruları hakikatte itiraz olmadığı gibi, insanoğluna hasedden dolayı da değildir. ‘O’nun sözünün önüne geçmezler, hep O’nun emriyle hareket ederler.’ (Enbiya, 21/27) ayetinin ifadesiyle, sordukları soruyu Allah’ın izniyle ve halife olarak insanın yaratılmasındaki hikmeti öğrenmek için sormuşlardır. Ayrıca meleklerin bu sorusu, aynı zamanda Allah’a saygılarını en ileri tarzda göstermektedir. Çünkü Mevlâsını çok seven ve O’na son derece bağlı olan kul, ona isyan edecek bir kulun olmasını kabul edemez. Harut ve Marut meselesine gelince, a) Hz. İdris (a.s.) zamanı olduğu söylenen o dönemde, sihirbazların çoğaldığı, sihir konusunda daha önce bilinmeyen şeyleri ortaya çıkarıp peygamberlik iddiasında bulundukları ve bununla da insanlara meydan okudukları nakledilir. Böyle bir ortamda Cenab-ı Allah, bu yalancı peygamberlere karşı koyabilsinler diye insanlara sihir öğretmek üzere bu iki meleği göndermiş olabilir. Bu şüphesiz güzel gaye ve maksatlardan biridir. b) Mucizenin sihirden farklı olduğunu anlamak, mucize ve sihrin ne olduğunu bilmeye bağlıdır. İnsanların o zaman sihrin mahiyetini bilmedikleri varsayımından hareketle bu iki meleğin gönderilmiş olabileceği düşünülebilir. c) Şöyle de denilebilir: Allah’ın düşmanları arasına ayrılığı, dostları arasına ise sevgiyi yerleştiren sihir, onlar için mübah idi. İşte bundan dolayı Yüce Allah, sihir öğretsinler diye bu iki meleği göndermiştir. Ama o günün insanları bu iki melekten sihir öğrenmişler ve onu şer işlere alet ederek, Allah’ın dostları arasında düşmanlık ve düşmanları arasında sevgi tesis etmek için kullanmışlardır. d) Sihir yasaklanmış olunca, onun bilinen ve tasavvur olunan bir şey olması gerekir. Çünkü ne olduğu bilinmeyen bir şeyin yasak ve haram olması uygun düşmez. e) Belki de cinler, benzerini insanların yapamayacağı çeşitli sihirler biliyorlardı. Bundan ötürü Yüce Allah, insanlara sayesinde cinlere karşı koyabilecekleri şeyleri öğretmek için bu melekleri göndermiştir. f) Bunun, insanın mükellefiyetini, yani dünya imtihanını zorlaştırma babında bir şey olması da mümkündür. Bk., Cebeci, a.g.e., s. 64-65; “Melekler, şerefli olarak yaratılmış Allah’ın kullarıdır. (Enbiya, 21/27) Onların Allah’a eş (Al-i İmran, 3/80) ve evlad olması mümkün olmadığı gibi, erkeklik ve dişilikle de nitelenemezler. (Zuhuruf, 43/20) Melekler, Allah’a tam bir teslimiyet içerisinde ibadet ederler. (Nahl, 16/49–50; Enbiya, 21/26) Allah’ın emrini yerine getirirler. (Şura, 42/5) ...Melekler Allah’ın izni ile insan şekline girmeye muktedirler. (Zariyat, 51/25; Meryem, 19/17) Yaşar, Kur’an’da Anlamı Kapalı Ayetler, s. 217

⁹²⁷ Nahl, 16/50

⁹²⁸ Tahrim, 66/6

⁹²⁹ A’raf, 7/179

Kur'an literatüründe 'cin' ve 'melek' kavramları farklı varlıkları gösteriyorlar ve 'cin' terimi meleği de içine alacak bir genişlikte kullanılmamıştır.

İkinci paragrafın son kısmında ise, "cinlerin ateşten yaratılmış olmaları temsildir" demek, ayrıca İblisin/Şeytanın melek olduğunu iddia etmektedir. Hâlbuki Kur'an'ın "(Allah) dedi ki, sana emrettiğimde seni secde etmekten alıkoyan neydi? (İblis şöyle) dedi: Ben ondan (Adem'den) hayırlıyım, beni ateşten yarattın,⁹³⁰ onu ise çamurdan yarattın."⁹³¹ ayetinde, Hz. Adem'in çamurdan yaratılması nasıl ki temsili değil gerçek ise, bir cin olan İblisin -kendi itirafıyla- ateşten yaratılması da aynı şekilde gerçektir, temsili değil hakikattir. İblisin melek olduğu iddiasına gelince; "Ve o zaman meleklerle 'Âdem'e secde edin' dedik. İblis hariç hepsi secde ettiler (veya -derhal secde ettiler, ancak İblis dayattı). O iseretti ve kibirlendi, böylece kâfirlerden oldu."⁹³² mealindeki ayetlerde, böyle bir anlam akla gelebilmektedir.⁹³³ Eğer açık bir nass olmasaydı bu düşünce kabul edilebilirdi. Oysa buradaki 'istisna'nın 'muttasıl' değil 'munkatı' olduğu⁹³⁴ ve İblisin kesin olarak meleklerden olmadığı hususu⁹³⁵ şu ayette açıkça dile getirilmektedir: "Hani meleklerle Âdem'e secde edin demiştik. Hemen secde ettiler, ancak İblis -ki o cinlerdendi- Rabbinin emrinden çıktı. Bu durumda Beni bırakıp onu ve onun soyunu dostlar mı edineceksiniz? Oysa onlar sizin düşmanlarınızdır. Bu zalimler için çok kötü bir tercihtir."⁹³⁶ Görüldüğü üzere İblisin soy olarak cinlerden olduğu, ayette yoruma kapı aralamayacak şekilde net olarak ifade edilmiştir.

3. Üçüncü paragraftaki izahlar ve akıl yürütmeler, cinlerin varlığını kabul için iyi bir tahlil olarak ele alınabilir. Normal olarak duyularımızla kavranamayacak derecede ince

⁹³⁰ Bu ayette geçen 'beni ateşten yarattın' ifadesi, İblisin, köken olarak ateşten yaratılan cinlerden olduğuna da bir işarettir.

⁹³¹ A'raf, 7/12

⁹³² Bakara, 2/34

⁹³³ "“Melekler secde ettiler, İblis müstesna...” dediğinizde, ilk bakışta bu, 'Demek ki İblis meleklerden birisi idi' manasına gelir. Allah Teâlâ, 'Meleklerle, Âdem'e secde edin!' dedik; İblis müstesna, hepsi secde ettiler. O, cinlerdendi, bundan dolayı Rabbinin emrinden çıktı...' (Kehf, 18/50) buyurarak, böyle bir mananın yanlış olduğunu, yine teknik tabiri ile buradaki istisnanın 'müstesna-i münkatı', yani istisna edilen ile edilmeyenlerin, iki ayrı cins varlık olduğunu göstermektedir. Bu, mesela 'Köylüler geldi, ama eşekleri gelmedi.' cümlesindeki istisna türündendir." Cebeci, a.g.e., s. 222-223

⁹³⁴ Muttasıl istisnada istisna edilen şeyle, istisna edildiği topluluk aynı cinstendir, "Ahmet hariç herkes ayağa kalktı" örneğinde olduğu gibi. Munkatı istisnada ise istisna edilen şeyle, istisna edildiği topluluk aynı cinsten değildir, "Deve hariç herkes ayağa kalktı" örneğinde olduğu gibi. Bu iki kullanım da Arapça'da mevcuttur. Bk., İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdullah Cemaluddin el-Ensari, Katru'n-Neda ve Bellu's-Sada, Muhammed Muhyiddin Abdulhamid'in Neşri, tsz., s. 244-245

⁹³⁵ Hasan-ı Basri şöyle demektedir: "İblis asla meleklerden değildir, nasıl ki Âdem (A.S.) insanlığın ilk atası ise İblis de cinlerin ilk atasıdır." İbn Kesir, a.g.e., I, 52

⁹³⁶ Kehf, 18/50

tabiatlı ve farklı bir fizyolojik yapıya sahip varlıkları fark edememe ve gözleyemememizin, onların varlığını inkâr için yererli bir mazeret teşkil edemeyeceği vurgulanmıştır.⁹³⁷

4. Dördüncü paragrafta, cin teriminin Kur'an'da bazen, insan tabiatı da dâhil olmak üzere duyularımıza kapalı bulunan temel tabiat güçlerini göstermek için kullanıldığı söylenmektedir. Örnek olarak şu ayetler gösterilmektedir: *“Bir de O’nunla (Allah’la) cinler arasında bir soy-bağı kurdular. Andolsun ki, cinler de bilirler ki onlar yakalanıp Hakkın huzuruna getirileceklerdir.”*,⁹³⁸ *“Bir de tutup cinleri Allah’a ortak koşular. Oysa onları O yaratmıştır. Bir de hiçbir bilgiye dayanmaksızın O’na oğullar ve kızlar uydurdular. O ise nitelendiregeldikleri şeylerden yücedir, uzaktır.”*,⁹³⁹ *“Gerek cinlerden, gerekse insanlardan (olan her sinsi vesvesecinin şerrinden Allah’a sığınırım).”*⁹⁴⁰ Hâlbuki bu ayetlerde, cin teriminin insan tabiatını ifade ettiği görülmemektedir. Özellikle son ayette cinlerin ve insanların ayrı ayrı zikredilmesi, böyle bir iddiayı anlamsız kılmaktadır. Zira insan tabiatı ‘cin’ terimiyle ifade edilmişse, ‘insan’ terimiyle ne ifade edilmiştir? Hâlbuki ‘insan’ terimi, bütün özellikleriyle insanı gösteren bir kavramdır.

5. Beşinci paragrafta, cin teriminin, akıl sahibi organizmalar için kullanılan terimlerle atıfta bulunulduğu birçok yerde ya insanın şeytani güçler ile olan ilişkisinin sembolik olarak kişiselleştirilmesine işaret ettiği, ya da sihribazlık, falcılık, astroloji gibi uygulamaların bir sembolü olarak kullanıldığı iddia edilmektedir. Örnek olarak verilen ayetler şunlardır: *“Böylece her peygambere, insan ve cin şeytanlarından bir düşman kıldık...”*⁹⁴¹ Hâlbuki bu ayette, peygamberlerin, insanlardan olan şeytanlarla ilişkileri ve insi şeytanların peygamberlere olan düşmanlıkları nasıl ki sembolik değilse, cinlerden olan şeytanlarla ilişkileri ve onların peygamberlere olan düşmanlıkları da aynı şekilde sembolik değildir, hakikattir. İkisi de aynı üslup içerisinde anlatılmıştır. Dolayısıyla mecaza gitmeye çalışmanın bir anlamı yoktur. *“Allah diyecek ki, cinlerden ve insanlardan sizden önce geçmiş ümmetlerle birlikte ateşe girin...”*⁹⁴² Bu ayette ise, şeytani güçler ile olan ilişkinin sembolik olarak kişiselleştirildiğini söylemek yakışık almaz. Çünkü cinlerden ve insanlardan ayrı birer ümmet olarak bahsedilmekte ve iki grubun da benzer olan akıbetleri gündeme getirilmektedir.

⁹³⁷ “Müşahade âlemini basamak yaparak akıl, gayb olan bir şeyin varlığı sonucuna varabilir ama nitelikleri hakkında kesin bir bilgiye varması imkân dışıdır.” Şimşek, Kur'an'ın Ana Konuları, s. 84

⁹³⁸ Saffat, 37/158

⁹³⁹ En'am, 6/100

⁹⁴⁰ Nas, 114/6

⁹⁴¹ En'am, 6/112

⁹⁴² A'raf, 7/38

İnsanların ahirette yaşayacakları şeyler nasıl sembolik değilse, cinlerin yaşayacakları şeyler de sembolik değildir. “...Andolsun ki, cehennemî cinlerden ve insanlardan (kâfirlerin) tümüyle dolduracağım.”⁹⁴³ Bu ayetin içeriğinin de yazarın iddiasıyla örtüşmediği, mealinden açıkça anlaşılabilir. Esed, şu ayet-i kerimeyi ise sihirbazlık, falcılık, astroloji gibi uygulamaların sembolik bir anlatımı olarak değerlendirmektedir: “Ve onlar, Süleyman’ın mülkü hakkında şeytanların uydurup takip ettikleri şeylerin ardına düştüler. Hâlbuki Süleyman inkâr etmedi, ancak şeytanlar inkâr ettiler. Onlar, insanlara sihri ve Babil’de Harut ve Marut namındaki iki melek üzerine indirilen şeyleri öğretiyorlardı. Hâlbuki o ikisi ‘Biz ancak bir imtihan için gönderildik, sakın inkârcı olma’ demedikçe hiç kimseye bir şey öğretmezlerdi. Fakat onlardan erkekle karısının arasını açan şeyi öğreniyorlardı. Oysa onunla Allah’ın izni olmadıkça hiç kimseye zarar veremezlerdi...”⁹⁴⁴ Şimdi düşünelim, acaba bu ayette anlatılan Hz. Süleyman, onun mülkü, şeytanlar, Babil, Harut ve Marut ve bunların ilişkilerinden hangisi semboliktir? Bunların hepsi de gerçek olduğuna göre, buradaki anlatımı sembolik bir anlatım olarak değerlendirmek doğru değildir.⁹⁴⁵

Sihirbazlık, falcılık ve astroloji türü uygulamaların sembolik anlatımına verilen örneklerden biri de şudur: “Ey cin ve insan topluluğu, içinizden size ayetlerimi aktarıp-okuyan ve bu gününüzün gelip çatacağını haber veren peygamberler gelmedi mi? Onlar ‘kendi aleyhimize şahitlik yaparız’ diyecekler. Dünya hayatı onları aldattı ve gerçekten kâfir olduklarına dair kendi aleyhlerinde şahitlik ettiler.”⁹⁴⁶ Bu ayette de nasıl ki insanların ‘size ayetlerimi okuyup bu gününüzün gelip çatacağını haber veren peygamberler gelmedi mi?’ sorusuna muhatap olmaları sembolik değilse, aynı şekilde cinlerin de bu soruya muhatap olmaları sanal değil gerçektir. Ayete ‘sihirbazlık türü şeylerin sembolik anlatımı’ süsü vermek, bir zorlamadan başka bir şey değildir.

6. Altıncı paragrafta, cin teriminin Kur’an’da birkaç örnekte bizatihi görünmez olmayan, ancak o zamana kadar tanınmayan/bilinmeyen varlıkları gösterdiği iddia edilmektedir. Örnek olarak şu ayet gösterilmektedir: “De ki: Bana gerçekten vahyedildi ki, cinlerden bir grup dinleyip de şöyle dediler: Doğrusu biz, derin hayranlık uyandıran bir

⁹⁴³ Hud, 11/119

⁹⁴⁴ Bakara, 2/102

⁹⁴⁵ Ayetin genişçe tahlili ve farklı tefsirleri için bk., İbn Kesir, a.g.e., I, 96-102

⁹⁴⁶ En’am, 6/130

Kur'an dinledik."⁹⁴⁷ Cin suresinin kendisiyle başladığı bu ayet hakkında Esed'in dipnotta yaptığı tefsir şu şekildedir: Bu ayette ve Ahkaf Suresi'nin "*Hani cinlerden birkaçını, Kur'an dinlemek üzere sana yöneltmiştik. Böylece onun huzuruna geldikleri zaman, dediler ki, 'kulak verin,' sonra bitirilince kendi kavimlerine uyarıcılar olarak döndüler. / Dediler ki, 'Ey kavmimiz, gerçekten biz Musa'dan sonra indirilen, kendinden öncekileri doğrulayan bir kitap dinledik, hakka ve doğru olan yola erdirmektedir.*"⁹⁴⁸ ayetlerinde geçen cinn terimi, o ana kadar görülmemiş olan varlıkları, yani halkın ve Kur'an'ın nazil olduğu kimsenin daha önce hiç rastlamadığı yabancıları göstermektedir. Ahkaf Suresi'nde geçen cinn -ki Cin Suresi'ndeki olay ile bağlantılıdır-, Hz. Musa itikadının mensuplarıydı, çünkü onlar Kur'an'ı Musa'nınkinden sonra nazil olmuş bir vahiy olarak anarlar, böylece ikisinin arasında yer alan Peygamber İsa'dan söz etmeyi ihmal ederlerdi ve aynı şekilde Cin Suresi'nin "*Ve doğrusu Rabbimizin şanı çok yüksektir. O ne bir arkadaş edinmiş, ne de bir çocuk.*"⁹⁴⁹ (mealindeki) üçüncü ayetinde Hristiyanlıktaki teslis kavramını reddettiklerini gösterirlerdi. Bütün bunlar bizi, o varlıkların, şimdi Arap toprakları olan uzak bölgelerdeki, muhtemelen Suriye ve hatta Mezopotamya'daki Yahudiler oldukları sonucuna götürür. Ancak, benim bu olay ile ilgili açıklamamın henüz kesinleşmemiş bir görüşten ibaret olduğunu vurgulamak isterim."⁹⁵⁰

Cin Suresi'nin bu ayetini kendi siyakı/bağlamı içerisinde değerlendirelim. Peşisıra gelen ayetler şu şekildedir: "*Doğrusu şu ki, bizim beyinsizlerimiz, Allah'a karşı bir sürü saçma şeyler söylemişler. / Oysa biz, insanların ve cinlerin Allah'a karşı asla yalan söylemeyeceklerini sanmıştık. / Bir de şu gerçek var ki, insanlardan bazı adamlar, cinlerden bazı adamlara sığınırlandı. Öyle ki onların azgınlıklarını arttıırırlardı. / Ve onlar, sizin de sandığınız gibi Allah'ın hiç kimseyi kesin olarak diriltemeyeceğini sanmışlardı. / Doğrusu biz göğü yokladık, fakat onu güçlü koruyucular ve ateş mermileriyle doldurulmuş bulduk. / Ve doğrusu biz, dinlemek için onun bazı mevkilerine otururduk. Fakat şimdi her kim dinleyecek olursa kendisini izleyen bir ateş mermisi buluyor. / Ve doğrusu biz bilmiyoruz ki, yeryüzünde olanlara bir kötülük mü istendi, yoksa Rableri onlar için bir hayır mı diledi? / Gerçek şu ki, bizden iyi olanlar da var, olmayanlar da. Biz türlü türlü yollara ayrılmışız.*"⁹⁵¹ Bu bağlamdaki apaçık ayetlere rağmen, söz konusu edilen cinleri, Suriye veya Mezopotamya

⁹⁴⁷ Cin, 72/1

⁹⁴⁸ Ahkaf, 46/29-30

⁹⁴⁹ Cin, 72/3

⁹⁵⁰ Esed, a.g.e., III, 1195-1196 dpn. 1

⁹⁵¹ Cin, 72/4-11

Yahudileri diye yorumlamanın ne kadar isabetsiz olduğu ilk bakışta hemen anlaşılmaktadır.⁹⁵² Cin Suresi'nin ilk ayetlerinde anlatılan “cinlerden bir grup” ifadesini Yahudiler olarak algılasak, tutarlılık açısından surenin sonuna kadar bu tezimizi değiştirmeden savunmak zorundayız. Çünkü ayetin anlatım üslubu bunu gerektirir. Buna göre de, göğü yoklayan, onu güçlü koruyucular ve ateş mermileriyle doldurulmuş bulan ve haber almak için göğün bazı mevkilerine oturan kimseler bizim bildiğimiz cinler değil, Suriye veya Mezopotamya Yahudileridir. Hâlbuki böyle bir anlayış akıldan ve mantıktan uzaktır.

Cin Suresi üçüncü ayette geçen “Allah ne bir eş edinmiştir, ne de bir çocuk.” ifadesinin Hristiyanlıktaki teslisi reddettiği, dolayısıyla burada anlatılan cinlerden maksadın Suriye veya Mezopotamya Yahudileri olduğu iddiasına gelelim. Bir kere eğer bu ayette anlatılan teslis ise ve de Hristiyanlıktaki teslis ise burada bahsedilen cinler iddia edildiği gibi Yahudiler değil, belki Hristiyanlıkla daha çok belirginleşen bu inancı benimseyen Hristiyan cinlerdir. Çünkü bu iddiayı başka dinden ve milletten olanlar kabul ediyor da, bu cinler onlara cephe alıyor değiller. Bu iddiayı bizzat kendilerinden olan sefih ve budala kimseler gündeme getiriyor, imana gelen cinler de bu saçma sapan şeylerden uzaklaşıp cephe alıyorlar. Bu Müslüman cinler, önceleri kendileri de bu saçmalıklara inanmaktalarmış. “Ve doğrusu *bizim beyinsizlerimiz*, Allah’a karşı saçma sapan şeyler söylüyorlarmış. / Oysa biz, *insanların ve cinlerin* Allah’a karşı asla yalan söylemeyeceklerini sanmışız.”⁹⁵³ Yani bizim beyinsizlerimiz Allah’a karşı, eş ve çocuk isnadında bulunma türünden saçma şeyler söylüyorlarmış, biz de onların yalan söylemeyeceklerini sanarak kanıvermişiz. Ne zaman ki Kur’an’ı dinledik, tüm bu saçmalıklardan sıyrıldık ve anladık ki onlar büyük yalanlar ve iftiralar uyduruyorlarmış.⁹⁵⁴ Görülüyor ki anlatılan cinler Suriye-Mezopotamya Yahudileri değil, Hristiyanlıkla daha çok özdeşleşen bir inancı benimseyen cinlerdir.

⁹⁵² “Çünkü mesela Cin suresinin ilk ayetindeki ‘cin’ kelimesinin, ‘tanınmayan yabancı varlıklar, yani halkın ve Kur’an’ın nazıl olduğu kimsenin (Peygamberin), daha önce hiç rastlamadığı yabancıları göstermekte’ olduğunu, rivayetleri de yorumlayarak, burada ‘cin’ diye bahsedilenlerin muhtemelen uzaklardan, Suriye veya Mezopotamya’dan gelen Yahudiler olabileceğini söyleyeceksiniz ve dört ayet sonra gelen ‘cin’ni, sebep yokken ‘görünmez güçler’ diye tercüme edeceksiniz. Hâlbuki bahsedilen varlık aynı varlık, ne konu değişmiş, ne sure değişmiş, ne de sahife değişmiş. Bu zaafın farkında olan müellif, ‘Benim bu olayla ilgili açıklamamın henüz kesinleşmemiş bir görüşten ibaret olduğunu vurgulamak isterim’ diyerek bir bakıma kendini kurtarıyor. Ama meallerini de bu varsayım üzerine bina etmekten geri durmuyor. Zaten anlaşılmaz yönleri çok olan böylesi konularda, işin içine bir de ölçüsüz yorum ve yenilikleri katacak olursak, doğrulara isabet etmemiz oldukça zorlaşır.” Cebeci, a.g.e., s. 194–195

⁹⁵³ Cin, 72/4–5

⁹⁵⁴ Bk., İbn Kesir, a.g.e., III, 553

Ahkaf Suresi'nde geçen "...Biz Musa'dan sonra indirilen, kendinden öncekileri doğrulayan bir kitap dinledik..."⁹⁵⁵ ifadesi hakkındaki Esed'in yorumunu hatırlayalım: "Bunlar, Hz. Musa itikadının mensuplarıdır, çünkü onlar, Kur'an'ı Musa'nınkinden sonra nazil olmuş bir vahiy olarak anarlar, böylece ikisinin arasında yer alan Peygamber İsa'dan söz etmeyi ihmal ederlerdi."⁹⁵⁶ Tefsirlerde, "Musa'dan sonra" deyip İsa'yı söylememelerine iki ihtimal gösterilmiştir. *Birincisi*, çünkü İsa (a.s.)'a indirilen İncil'de çoğunlukla ahlaki öğütler vardı, az sayıda helal ve haram hükmü mevcuttu. Gerçekte İncil, Tevrat'ın getirdiği şeriatın bir tamamlayıcısı, Tevrat ise İncil'in getirdiği şeriatın aslı hükmündeydi.⁹⁵⁷ Yine Hz. Musa'ya indirilen Tevrat, Kur'an'dan önce en büyük kitaptı. İsa (a.s.) da onunla amel etmek üzere görevlendirilmişti.⁹⁵⁸ *İkincisi*, çünkü bu cinler, Yahudiliği benimseyen cinlerdi. Bu cinlerin Hz. İsa'nın emrini iştirmediği için "Musa'dan sonra" dedikleri de söylenmiştir.⁹⁵⁹

Biz birinci ihtimali daha kuvvetli görmekteyiz. Çünkü Ahkaf Suresi'nin aynı ayetinde "Musa'dan sonra indirilen" ifadesinin hemen akabinde "kendinden öncekileri doğrulayan bir kitap" ifadesi geçmektedir. Bu ifade hem Tevrat'ı, hem de İncil'i içine almaktadır. Dolayısıyla bu cinler İncil'e inanmadıkları için onu zikretmemiş değiller, belki Tevrat asıl olduğu için özellikle onu zikretmişlerdir. Kaldı ki Yahudi dini üzere olduklarını kabul etsek bile, bu durum o cinlerin "Suriye veya Mezopotamya Yahudileri" olduklarını göstermez. Nitekim cinlerin hem müslüman olanları var, hem de kâfir olanları. Bu onların insan-müslüman veya insan-kâfir olmalarını gerektirmez, onlar müslüman veya kâfir cinlerdir. "*Ben, cinleri ve insanları yalnızca bana ibadet etsinler diye yarattım.*"⁹⁶⁰, "*...Böylece Rabbinin şu sözü tamamlanıp gerçekleşmiştir: Andolsun ki, cehennemi cinlerden ve insanlardan tamamen dolduracağım.*"⁹⁶¹

7. Esed'den aktardığımız son paragrafta ise, "cinne yapılan atıflar, bazen Kur'an'ın ilk olarak hitap ettiği halkın bilincine derin bir şekilde nüfuz etmiş bulunan bazı efsaneleri hatırlatmak amacı taşır"⁹⁶² denilmektedir. Örnek olarak verilen ayetler şunlardır: "*Süleyman'ın emrine de rüzgârı verdik. Sabah gidişi bir aylık, akşam dönüşü bir aylık yol idi. Erimiş bakır madenini de ona sel gibi akıttık. Hem Rabbinin izniyle eli altında çalışan bir*

⁹⁵⁵ Ahkaf, 46/30

⁹⁵⁶ Esed, a.g.e., III, 1195-1196 dpn. 1

⁹⁵⁷ Bk., İbn Kesir, a.g.e., III, 323

⁹⁵⁸ Bk., Elmalılı, a.g.e., VII, 119

⁹⁵⁹ Bk., Zemahşeri, a.g.e., IV, 304; Elmalılı, a.g.e., VII, 119

⁹⁶⁰ Zariyat, 51/56

⁹⁶¹ Hud, 11/119

⁹⁶² Esed, a.g.e., III, 1336

kısım cinler de vardı. Onlardan her kim emrimizden dışarı çıkarsa, ona çılgın ateşin azabından tattırırdık. / Onlar (cinler), ona mihraplar, heykeller, havuzlar gibi çanaklar ve sabit kazanlardan her ne isterse yaparlardı. Çalışın ey Davud hanedanı, şükür için çalışın. Ama kullarım içinde şükreden azdır. / Ne zaman ki Süleyman'ın ölümüne hükmettik, cinlere onun ölümünü sezdiren olmadı. Yalnız bir ağaç kurdu (güve böceği), yere dayandığı asasını yiyordu. Bu sebeple Süleyman yere yıkılınca ortaya çıktı ki, cinler şayet gaybı bilselerdi o aşağılatıcı azap içinde bekleyip durmazlardı.”⁹⁶³ Örnek olarak gösterilen bu ayetlerde Hz. Süleyman'ın mucizeleri ve muhteşem saltanatı anlatılıyor. Ayrıca, cinlerin asla gaybı bilemeyeceklerine dair Süleyman Peygamber'in ibret-amiz ölümü somut bir örnek olarak veriliyor.⁹⁶⁴ Bunlara efsane demek, mucizenin hakikatini kabul etmemek ve anlatılanları gerçeklerden uzak veya saptırılmış-abartılmış bir tasvir ürünü olarak görmek demektir. Bunun ise yanlışlığı hem Kur'an'ın ibaresiyle -çünkü ibarede asıl olan, delil veya karine olmadıkça manayı zahiri üzere anlamaktır-, hem de rivayetlerle ortadadır. Hz. Peygamber (a.s.v.)'in ifadesiyle, “Süleyman Peygamber, kendisinden sonra kimseye verilmeyecek bir saltanat talep etmiştir ve bu da ona verilmiştir.”⁹⁶⁵

Buhari ve Müslim'in kaydettikleri bir rivayette de Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “Cinlerden bir ifrit, dün akşam, namazımı bozdurmak için üzerime atıldı. Allah onun hakkından gelmeme imkân verdi. Ben de onu boğazından yakaladım. Hatta onu, mescidin direklerinden birine bağlamayı arzu ettim, ta ki sabah olunca hepiniz onu göresiniz. Ancak, kardeşim Süleyman'ın şu sözünü hatırladım: *Allah'ım, benden sonra kimseye nasip olmayacak bir saltanatı bana ihsan et.* Allah da onu hor ve hakir olarak geri çevirdi.”⁹⁶⁶

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Esed'in, şeytanların ve meleklerin tümünün duyularımıza kapalı olan varlıklar olmasını gerekçe göstererek, cin teriminin hem “*şeytanları ve şeytani güçleri*”, hem de “*melekleri ve meleki güçleri*” ihtiva eden bir anlama geldiğini iddia etmesi hatalıdır. Çünkü böyle bir iddia dil açısından (linguistik açıdan) mümkün görülse bile, pratikte ve Kur'an'ın kullanımında vaki olmamıştır. Eğer duyularımıza kapalı olan her varlık için

⁹⁶³ Sebe', 34/12-14

⁹⁶⁴ Hz. Süleyman'ın ruhu kabzedildiği halde, Allah'ın iradesiyle asasına dayanmış bir vaziyette canlı gibi uzun bir süre ayakta kalmıştır. Cinler de onu yaşıyor zannetmişler ve önceden kendilerine verdiği zor emirleri harfiyyen yerine getirmişlerdir. Ne zaman ki Hz. Süleyman'ın asasını, ağaç kurdu denilen bir nevi güve kemirip yemiş, o zaman Süleyman Peygamber düşmüştür. Cinler ancak bu olaydan sonra onun öldüğünü anlayabilmişlerdir. Bu olay onların gaybı bilmediklerinin somut ve ibretli bir göstergesidir. Bk., İbn Kesir, a.g.e., III, 123

⁹⁶⁵ Nesai, Sünen, Mesacid 6; İbn Mace, Sünen, İkametu's-Salât 196

⁹⁶⁶ Buhari, el-Camiu's-Sahih, Salât 75, Enbiya 40; Müslim, el-Camiu's-Sahih, Mesacid 39

“cin” demeye kalkışırsak aynı terimi “Allah” hakkında da kullanabilmemiz gerekecektir. İslam literatüründe ise böyle bir kullanım olmadığı gibi yakışık da almayacaktır. Bilinmektedir ki bir kelimenin sözlük anlamı kadar, örfi ve şer’i anlamı da önemlidir. Hatta şer’i kullanım, hem örfi hem de lugavi kullanıma tercih edilir. Şer’i kullanımda yani Kur’an ve Hadis literatüründe, meleklere cin denmesi tarzında bir kullanım mevcut değildir.

Cinlerin ateşten yaratılmış olmalarının temsili olduğunu söylemesi, İblisin/Şeytanın melek olduğunu iddia etmesi, “cin” teriminin Kur’an’da bazen, “*insan tabiatı*” da dâhil olmak üzere duyularımıza kapalı bulunan temel tabiat güçlerini göstermek için kullanıldığını, akıl sahibi organizmalar için kullanılan terimlerle atıfta bulunulduğu birçok yerde ya insanın şeytani güçler ile olan ilişkisinin sembolik olarak kişiselleştirilmesine işaret ettiğini, ya da sihribazlık, falcılık, astroloji gibi uygulamaların bir sembolü olarak kullanıldığını, bazen de Kur’an’ın ilk olarak hitap ettiği halkın bilincine derin bir şekilde nüfuz etmiş bulunan bazı efsaneleri hatırlatmak amacı taşıdığını ileri sürmesi ise, Kur’an’ın metniyle ve Sünnet’in verileriyle bağdaşmayan fikirlerden ibarettir. “Cin” teriminin, Kur’an’da birkaç örnekte bizatihi görünmez olmayan, ancak o zamana kadar tanınmayan/bilinmeyen varlıkları gösterdiği iddia etmesi, yani “Cin” suresinde anlatılan cinlerin Suriye veya Mezopotamya Yahudileri olduğunu söylemesi ise delilleriyle birlikte açıkladığımız üzere bir yanılgıdır.

D) MUCİZE KONUSU

Mucize konusu gerek Batıda,⁹⁶⁷ gerekse İslam dünyasında geçmişte olduğu gibi günümüzde de üzerinde çokça tartışılan konuların başında gelir. Müslümanlar arasında, mucize algısına yönelik tabiatçı pozitivistlere gereğinden fazla prim verildiğini düşündüğümüzden dolayı,⁹⁶⁸ öncelikli olarak konunun sağlam bir zeminde ele alınmasını sağlayacak bir girişe gerek olduğu kanısındayız.

⁹⁶⁷ “Özellikle Protestanlıkla başlayan liberalleşme eğilimi, sonradan XIX. Yüzyılda Schleiermacher’in (1768–1834) ‘liberal teoloji’ formülasyonu ile teolojinin de liberalleştirilmesi eğilimini meydana getirmiştir. Buna göre Hristiyan geleneğindeki tabiatüstü unsurlar, akıl ve duyguların tatmin edildiği ‘doğal’ bir din adına ayıklanıp önemsizleştirilmiş ve tüm bunlar dini yapının yeniden tanımlanarak üzerine çöken irrasyonellik sisinin dağıtılması uğruna yapılmıştır.” Demir, Kur’an’ın Yeniden Yorumlanması Batı’yla Münasebetin Kur’an Yorumuna Yansımaları, Giriş, s. 22–23; (Bu cümleden olarak) “Spinoza, evrenin kurallarına aykırı olağanüstü bir şeyin olmasının mümkün olmadığını, Tanrı’nın bunu yapmayacağını belirtir. Ona göre, Tanrı varolduğu evrenin kendi bütünlüğü içerisindeki kuralları da işleyecektir. Bu nedenle kutsal metinde olağanüstü imiş gibi gösterilen olaylar anlatılmakta ise, bu aktarımlar saygısız insanlarca sonradan eklenmiştir, kutsal metnin aslında bulunmaması gerekir. Zira doğaya aykırı olan şey akla da aykırıdır ve akla aykırı olan şey çürütülmesi gereken yanlıştır.” Demir, a.g.e., s. 146

⁹⁶⁸ Örneğin, Arkoun’a göre “Kur’an metni, bütün olağanüstüleri dışlar, pozitif bir bilginin zaman-mekân koordinatlarını gösterir.” Bk., Arkoun, Kur’an Okumaları, s. 203; XIX. Yüzyılda, İslam’ın Batı uygarlığı ile temasa geçmesinden sonra şekillenmeye başlayan modernist hareketin en iyi temsilcisi olarak kabul edilen

Mucize, peygamberlik iddiasında bulunan bir zatın, peygamberliğini tasdik amacına yönelik olan ve kendi davasından önce meydana gelmemiş olan olağanüstü olay demektir.⁹⁶⁹ Peygamberler, ne zaman kendilerinin Allah tarafından gönderilen elçiler olduğunu ilan etseler, o zaman insanlar kendilerine hitaben şöyle demişlerdir: *Mademki sen, Allah'ın peygamberi olduğunu iddia ediyorsun, o zaman öyle bir marifet göstermeli ve öyle bir iş becermelisin ki, normal insanlar onu yapamasın ya da doğa kanunlarına tam aykırı olsun. İşte böylece Allah'ın seni seçmesi ve insanları hidayete çağırmakla vazifelendirmesi kendiliğinden ispatlanmış olacaktır.* Bu tür istekler üzerine peygamberler mucizeler göstermişler, deliller sunmuşlardır.⁹⁷⁰

Zaman içerisinde, kimileri direk mucizeyi tekzip ve inkâr etme yolunu tercih etmişler, kimileri ise tevil yolunu seçerek demişlerdir ki, Kur'an'ın ve daha önceki din kitaplarının verdiği bu bilgiler doğrudur, fakat manası herkesin zahiren anladığı gibi değildir, bunlar kinayeli ve temsili, diğer bir deyişle remzi/işari birtakım manalar ifade ederler.⁹⁷¹ Hâlbuki tevil de esas itibariyle, tabiat fikrine saplanarak mucizeleri kabullenememek ve bunların doğa kanunlarına göre meydana gelen sıradan olaylar olduğunu ispatlamaya çalışmaktır.⁹⁷²

Seyyid Ahmed Han'ın (V. 1898); (Bk., Fahri, İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, s. 164) üzerinde en çok durduğu hususlardan birisi, Kur'an'da tabiat kanunlarıyla çelişen hiçbir şeyin bulunmadığı noktasıdır. (Baljon, Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler, s. 85) Ahmed Han, "Allah'ın kitabı ile eseri niteliğinde olan insan ve evren arasında bir çelişkinin bulunamayacağı düşüncesinden hareketle mucize konusunu açıklamaya çalışır. Hareket noktası akıldır. Akıl, insanı, evrenin belirli yasalarla işlediği ve bu yasaların dışında bir hareketlenmenin olamayacağı düşüncesine götürür. O halde evrendeki yasaların ihlali veya belirli bir dönem için askıya alınması anlamına gelecek olan mucize türü olayların vuku bulması mümkün değildir... Dini hakikatin ölçüsü, tabii aklın normlarına uygun olmasında aranmalıdır." Demir, a.g.e., s. 66

⁹⁶⁹ "Mucize, aklen imkânsız olan şeyler türünden değildir. Tabii seyre, normal oluşuma muhalefet olarak görülebilen bir şeydir. Sözgelimi, sağlamken yemediği takdirde ölecek olan bir insanın hastalık halinde uzun bir müddet yemeden-içmeden kesilmesi, sonra iyileşmesi bunun örneklerindendir. Hâlbuki bünye, hastayken iyice zayıflamıştır, böyle bir durumda ise açlık, yok olmaya davetiye çıkarmaktadır. Yaratıcı'nın mucizeler hakkındaki uygulamasına da ayrı bir kanun olarak bakmak mümkündür. Yalnız bir olağanüstünün mucize olabilmesi için, peygamberlik iddiasında bulunan şahsın iddiası zamanında ve onun eliyle meydana gelmiş olması gerekir. Peygamber mübelliğ olduğunu iddia eder, Allah da onu tasdik anlamında, onun eliyle mucize yaratır. Allah'ın yalancı bir kimseyi tasdik etmesi -ki bu da yalancılıktır- imkân dışıdır. Mucize insan gücünü aşan bir şeydir."

Abduh, Risaletü't-Tevhîd, s. 85-86

⁹⁷⁰ Mevdudi, Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı, Türkçesi: Ahmet Asrar, Pınar Yay., İstanbul 1992, I, 325.

⁹⁷¹ Batıniler "mucizelerin tamamını tevil ettiler ve şöyle dediler: (Nuh) Tufan'ın(ın) manası 'ilim tufanı' demektir. İbrahim'in atıldığı ateş Nemrud'un gazabıdır, yoksa gerçek ateş değildir. Musa'nın asası, kurdukları şüphe tuzaklarını yutup yok eden hüccetidir, yoksa ağaçtan yapılan asa değildir. Denizin yarılması, Musa'nın onlar hakkındaki ilminin kısımlara ayrılması demektir. Yine ayette geçen çekirge, karınca ve kurbağanın manası, Musa'nın sualleri ve onlara yüklediği, yapmaları mecburi olan hususlardır. İsa'nın beşikte iken konuşması demek, onun cisim kalıbından kurtulmadan önce yani cisim beşiğinde iken başkalarının ancak vefat ettikten sonra ve cisim kalıbından kurtulduktan sonra ulaşabildiklerine muttali olmasıdır. İsa'nın ölülerini diriltmesinin manası, batın ile cehaletin ölümünden kurtarıp ilim hayatına diriltmektir. Körleri iyileştirmesinin manası, dalaletin körlüğünden, küfrün onulmaz illetinden gerçeğin apaçık görüşü ile iyileştirmek demektir." Gazali, Batınlığın İçyüzü, s. 36

⁹⁷² Bk., Elmalılı, a.g.e., IV, 98; Mevdudi, Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı, I, 325

Mucize konusunun doğru bir zeminde, sağduyu ile anlaşılabilmesi için şu iki soruya cevap vermek ve çözüm üretmek gerekir.

1. Yüce Allah, içinde bulunduğumuz kâinatın kaide ve kanunlarını belirledikten sonra, işi terkedip hiçbir zaman bu kâinat mekanizmasına müdahale etmeme kararı mı almıştır, yoksa saltanatının idaresini her an elinde bulundurup istediği zaman, insana, diğer yaratıklara ve eşyalara dilediği şekli verebilmekte midir?
2. Haber-i sadık ve bir tevatür ile bize ulaşan, rivayeti sabit olan bir nakli delil karşısında aklın ve dirayetin yeri nedir?

Birinci soruyu ele alalım. Buna göre acaba Allah, kâinatın kaide ve kanunlarını hiç değişmeyecek ve kendisi de bu düzene hiç müdahale etmeyecek şekilde mi programlamıştır, yoksa saltanatının idaresini her an elinde bulundurup istediği zaman, dilediği değişikliği ve yaratmayı yapmakta mıdır? Gayet doğaldır ki, eğer bir kişi, örneğin, yılanların nasıl doğduğunu ve yaşadığını biliyor ve bu usul ve yöntemlerin dışında Allah'ın yılanları başka türlü meydana getirip yaşatmayacağına inanıyorsa, o zaman bu kişi, kendisine bir asanın yere atılınca yılan olduğunu, kaldırılınca tekrar eski haline döndüğünü anlatan bir başka kişiyi mutlaka yalanlayacaktır. Fakat eğer bir insan, Allah'ın her şeye kadir olduğuna, istediği maddeye hayat verebileceğine ve emriyle bir asanın yılan olabileceğine inanıyor ise, onun için bu tür hadiseler ve kıssalar gerçeğe ve akla uygun olacaktır. Bu insan için bir asanın yılan olması, yumurtalardan civciv çıkması kadar tabii ve olağandır. Aradaki fark sadece şudur: İlk hadise peygamberler tarihinde sadece üç defa⁹⁷³ meydana gelmiştir, hâlbuki ikinci hadise her gün gözümüzün önünde cereyan etmektedir.

*“Göklerde ve yerde bulunanlar, O’ndan isterler. O, her gün yeni bir iştedir.”*⁹⁷⁴ ayet-i kerimesi, Yüce Allah'ın kainatı ve içindekileri programladıktan sonra kendi hallerine terk etmediğini, aksine istediği zaman dilediğini yaptığını, her an nicelerini yok edip nicelerini var ettiğini, bazı halleri giderip bazılarını getirdiğini ifade eder. Demek ki, Yaratıcı'nın kâinatla olan ilişkisi sürekli. *“...Göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin mülkiyeti sadece Allah’a aittir. O, dilediğini yaratır. Allah, her şeye kadirdir.”*⁹⁷⁵ Bu ayet-i kerime de açıkça şunları

⁹⁷³ Bk., Mevdudi, Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı, I, 326

⁹⁷⁴ Rahman, 55/29

⁹⁷⁵ Maide, 5/17

ifade ediyor: Allah, neyi diler ve nasıl dilerse öyle yaratır.⁹⁷⁶ Dilerse başlangıçta göklerin ve yerin sahasını ve basit şeyleri yarattığı gibi bir aslî madde olmadan da yaratır. Dilerse bunların aralarındaki mahlûkları yarattığı gibi bir asıldan yaratır. Bunu da ya başlangıç olarak *topraktan bitkileri, hayvanları ve Âdem'i yarattığı gibi* dilerse cinsin zıddı olan bir asıldan inşa eder veya dilerse aynı cins bir asıldan yapar. Bunu da dilerse *bir erkekten dişi yaratmak* suretiyle çeşitlendirir, nitekim Âdem'den Havva'yı böyle yaratmıştır. Dilerse, *baba olmaksızın bir dişiden erkek çıkarmak* suretiyle çeşitlendirir, nasıl ki İsa'yı da böyle yaratmıştır. Dilerse *hem erkek, hem dişiden yaratır ki*, diğer insanları da böyle yaratmış ve yaratmaktadır. Dilerse çok yaratır, dilerse nadir ve benzersiz yaratır. Çünkü o Allah'tır. Her şeye tam kudretle kadirdir, kudreti hiçbir şekilde kayıt ve tahdide tabi değildir. Onun kudretinin hiçbir sınırı olmadığından dilediği şeyi, dilediği şekilde yaratır...⁹⁷⁷

İkinci soruyu hatırlayalım. Haber-i sadık ve bir tevatür ile bize ulaşan, rivayeti sabit olan bir nakli delil karşısında aklın ve dirayetin yeri ne olmalıdır? Hiç şüphesiz ki, nakli anlayacak olan da akıldır. Bundan dolayı akıl ve dirayet gözardı edildiği zaman ortada ne akıl kalır, ne de nakil. Ancak aynı şiddette unutmamak gerekir ki, *akıl gerçek bilginin yaratıcısı değil, alıcısı ve kabul edicisidir*. Bunun içindir ki, ilmin konusu soyut düşünceden ziyade olaylar ve onlarla ilgili haberlerdir. Nakle dayanan bilgi de işte o edinilen haberler cümlesindendir. Bu da akla, bilmediği ve görmediği şeylerin yeniden yeniye bir akışıdır.

Bazı şeyler mümkün olduğu halde nadiren meydana gelir, bir sayı ve grup oluşturmaz. Diğer birçok şeyler de mümkün ve sürekli olur. İlmin başarılı olduğu alan da ikinci alandır. Ancak böyle sürekli ve düzenli olayların bulunması, mutad olmayan nadir olayların inkârını gerektirmez, inkâra hak kazandırmaz. Öyleyse akıl, gerçekten olmuş bir haberle karşı karşıya kaldığı zaman, dirayet açısından önce o haberin sıhhat ve değerini tespit ettikten sonra şunu dikkate almak zorundadır: Nakledilen haber, basit ve adetlere uygun açıdan mı söz konusu ediliyor, yoksa adetlerin ve alışılmışın aksine bir açıdan mı söz konusu ediliyor? Eğer sıradan olmak üzere naklediliyorsa bunda aklın dirayet açısından görevi, onun mümkün olup olmadığını araştırmak ve kendi açısından geçerli olan genel ölçüye vurmadır. Ancak eğer

⁹⁷⁶ “Tabiatı ve tabiat kanunlarını yaratan Allah olduğuna göre, bir an için onları farklı bir şekilde kullanma kudretine de elbette sahiptir. Mesela ateşin yakıcılık niteliğini bir an için yok edebilir ve ateş yakmaz. Nitekim Hz. İbrahim (a.s.) ateşe atıldığında Yüce Allah ateşe, İbrahim için serin ve esenlikli olmasını emretmiş, ateş de İbrahim'i yakmamıştır. Ateşe yakma özelliğini veren Allah, bir peygamberi için bir süre ateşten bu özelliğini almıştır. Şimşek, Kur'an'ın Ana Konuları, s. 101-102

⁹⁷⁷ Bk., Elmalılı, a.g.e., III, 203-204; Mevdudi, Tefhimu'l-Kur'an, I, 469

nakil, haberi/olayı olağanüstü (sıradışı) olmak üzere kaydediyor ve ilan ediyorsa o zaman dirayetin görevi, onu başka olaylara irca ve tatbik etmek değil, o şeyi kendisiyle mukayese ederek onun mümkün olup olmadığını düşünmek ve kendi özünde bir çelişkiyi içerip içermediğini aramaktır. Çelişki bulunmadığı takdirde inkâr veya teville gitmeden, onu nadir ve garip bir olay olarak kabullenmek ve kaydetmektir.

Özellikle nakle dayanan ilimlerin bir vazifesi de bu gibi nadir ve özel olayları yitirmeden gelecek nesillere haber vermektir. İşte ilahi kitaplar bizi, bunların en sabit ve kesin olanlarından haberdar ederek fikirlerimizi boğan tabiat çemberinden kurtarır. Müspet ilim, münferit ve nadir olan vakaları inkâr etmez, fakat onun asıl amacı *genelleme* yapmak olduğundan, genelde tekrar eden normal vakaları izler ve onların ortak özelliklerini tanımaya çalışır, ortak karakterlerini bulup kaydeder. Bunun için mesela, tabiat kanunlarının dışında münferit ve nadir vakalar olmaz veya olamaz demek, her şeyden önce ilmî anlayışa ters düşmektir. Bir kısım yazarların edebiyat adına uydurdukları romanları, hikâyeleri, hayal ve yalanları tarih kılığına sokmaları ve bazılarının da rivayetin sıhhatini dikkate almaksızın her işittiği garip ve acayip şeyi tarih namına kaydetmeleri ve nakletmeleri nasıl ki yanlışsa, zamanımızda olduğu gibi bazılarının da tarih açısından sağlam ve sıhhatli haberlerle gelen garip ve harika olayları, şimdiki zamanda ve müspet ilimlerde benzerine rastlanmıyor diye toptan red ve inkâr etmeleri aynı şekilde yanlıştır.

Özellikle tabiatçı filozoflar, olağanüstülüklerin meydana gelebileceğine ihtimal vermezler ve imkânını inkâr ederler. Derler ki, örneğin asanın yılanı dönüşmesini caiz görmek, müspet ilimden gereklilik prensibinin ortadan kalkmasına sebep olur. Çünkü küçük bir asadan kocaman bir yılanın doğduğunu kabul ettiğimiz zaman, bir saman çöpünden veya bir arpa tanesinden bir delikanlı insanın doğabileceğini de kabul etmiş oluruz. Bu kabul edildiği takdirde, şimdi gözlerimizle gördüğümüz şu insanın da anasız-babasız olarak şu anda birdenbire meydana geliverdiğini de caiz görmüş oluruz. Böyle bir anlayışı kabul etmemiz, dağların altına, deniz sularının kana, çöplükteki toprağın una, evdeki unun tuza dönüşmesini de caiz görmemiz anlamına gelir. Böyle bir kabul ise, zaruri olan ilimleri iptal edip geçersiz kılar, insan aklının safsataya düşmesini gerektirir ki, bu kesinlikle batıldır, yanlıştır.⁹⁷⁸

⁹⁷⁸ Bk., Elmalılı, a.g.e., IV, 101-102

Hâlbuki bu iddialar, tabiatçı filozofların mesleğinde daha çok gündeme gelir. Eski ve yeni bazı tabiatçılar, kâinatın kendiliğinden ve bir tesadüf eseri olarak meydana geldiğini varsayarlar. Sonra işin garibi odur ki, varlığın esas itibarıyla tesadüfen ve kendi kendine meydana geldiğini varsayan bu kimseler, şüpheden korunmak iddiasıyla bazı şeylerin imkânsızlığından söz ederler, bunu da tabii ilimlerin gereği gibi gösterirler. Oysa varlıkların etkensiz ve yaratıcısız kendi kendine, tesadüfen meydana gelivermesi caiz görülünce, bir insanın kendi kendine anasız-babasız olarak meydana gelemeyeceği, dağların altına, denizlerin kana, toprakların una, unun tuza dönüşüvermeyeceği nasıl sağlanabilir? Çünkü bazı şeylerin kendi kendine ve herhangi bir etken olmaksızın, tesadüfen meydana geldiğini caiz görmek, başkalarının da etken olmaksızın meydana gelmesini caiz görmekten farklı değildir.

Şu bilinmelidir ki, olağandışı olayların ve mucizelerin meydana gelişi, göklerin, yerin ve ikisi arasındaki şeylerin *ilk yaratılışından* ve sonra bunların yıkılıp yok oluşundan daha garip ve daha acayip şeyler değildir. Olağandışılığı veya mucizeyi caiz görmek, *sofistlik ve şüphencilik olur* demek bir demagojidir. Bizim, olağanüstü şeylerden bazılarının meydana gelmeyeşine, örneğin dün gördüğümüz bir dağın bugün altın oluvermediğine hükmetmemiz, o dağın haddizatında altın olma imkânına aykırı değildir.⁹⁷⁹ Nitekim elle tutulan belli bir cismin, belli bir durumda bulunduğunu görür, onun varlığına kesin olarak hükmederiz. Bununla beraber o cismin orada olmayıp, yerinde başka bir cismin bulunduğunu düşünmemize onun durumu engel teşkil etmez. Gerçekten de o cismin hem orada olduğu kesin bilimiz içindedir, hem de orada bulunmamasının aslında mümkün olduğu yine kesin bilimiz içindedir. *Ne kesin olay aksinin imkânını ortadan kaldırır, ne de aksinin imkânı bizim gözlemimizi ve olayı ihlal edecek bir şüpheyi gerektirir.* Şu halde duyularımızda olduğu gibi adet bakımından da biz, bir şeyin varlığına kesin gözüyle bakarız, bununla beraber o şeyin aksi dahi her zaman için mümkün olur. Mesela, âdete göre biz kesinlikle biliriz ki, yılan yılandan olur ve belli bir süre içinde olur. Fakat bizim bu kesin bilimiz, yeryüzündeki ilk yaratılış olayında olduğu gibi, yılanın diğer bir şeyden meydana gelmesine⁹⁸⁰ veya birdenbire yaratılıvermesi imkânına aykırı olmaz. Birincisini vakî, ikincisini ise mümkün bilmek gerekir.

Şu da unutulmamalıdır ki, âlemde mucize dahi her zaman olagelmiş bir adet hükmündedir. Her zaman, her asırda harikulade yaratılışlar ve olaylar bulunagelmiştir. Akıl

⁹⁷⁹ Bazı şeyler pekâlâ mümkün olduğu halde, meydana geldiği görülmemiştir, mesela kanatlı bir insan mümkündür, fakat vukuu duyulmamıştır.

⁹⁸⁰ Nasıl ki insanlığın atası olan Hz. Âdem'in yaratılışı farklı ise, yani anne-babadan olmayıp topraktan ise bütün türlerin de ilk atalarının yaratılışı benzer bir farklılığa sahiptir.

ve insaf sahiplerinin bunları inkâr etmesine imkân yoktur. Gerçekten de kâinattaki olaylar, birbirine zıt iki cins oluşların dengesine bağlı olarak mülâhaza edilebilir. Bunlardan birisi olumluların uyumu, diğeri de olumsuzların uyumudur ki, herhangi bir şeyi bilmek bu iki uyumdan onun hissesine düşeni tayin etmek, yani olumlu ve uygun özellikleri benzerlerine eklemek, olumsuz ve aykırı özellikleri de diğlerinden ayırdetmektir. “*Eşya ancak zıttı ile bilinir*” kaidesini de hatırlatan bu fiili durum bize gösteriyor ki, kâinatta bir tek değil, çok sayıda değişik adetler ve tabiatlar bulunmaktadır. Bunlardan birinin mümkün olduğunu bilmemiz, diğerrinin vaki olduğunu bilmemizi engellemez.

İşte peygamberlerin ‘mucize’ denilen alâmet-i farikaları, onları başkalarından ayırdettiren ve davalarını tasdik ettirmeyi amaçlayan ayırıcı özelliklerindendir ki, bunlar da âlemde farklı ve üstün olma özelliğine sahip ayrıcalıklı bir ilahi adet ve gelenektir. İnsan, varlıkların sınıflandırılmasında ‘canlılar’ sınıfını teşkil eden olumlu uyumlar içinde bir tür iken, ayrıcalıklı olduğu aykırılık olayları açısından bakıldığında nasıl ki canlılar sınıfının bir harikasını meydana getiriyor ise, peygamberlik olayları da insan türü denilen olumlu uyumlar içinde böyle bir harikalık teşkil etmektedir. *Bu olayların meydana gelişleri ise, olağanlık fikri ve kıyas yolu ile anlaşılamaz, ancak bizzat gözlem veya sadık haber ile bilinebilir.* Örneğin, **telgraf** ve **telefon** keşfedilmeden önce, batıdaki bir adamın doğudaki biriyle bir-iki saniye içinde haberleşebileceğini soyut akıl ve kıyas ile tayin etmek mümkün olamazdı. Fakat adet olmayan böyle bir şeyin imkânına aklın ve ilmin cevaz vermeyeceğini iddia etmek, akıl ve ilim adına bir iftira olurdu. Çünkü bunun olabileceğini varsaymak ve mümkün görmek hiçbir çelişkiyi gerektirmez.

Bütün bilgiyi yalnızca aklî kıyas ile sınırlandırmak, aklın kabiliyet ve görevlerini unutup aklî kıyas ile şimdiki zamandan ileriye doğru *kesin hükümler* çıkarmaya çalışmak nasıl bir haksızlık ise, aynı şekilde şimdiki zamandan geçmiş zamana doğru *kesin hükümler* çıkarmak ondan daha büyük bir haksızlıktır. İşte zamanımızda bulunanların “*biz her bakımdan eski insanlardan daha gelişmiş durumdayız ve daha yükseğiz, öyleyse bizim ilim ve irademizin yapamadığı bir şeyi onların yapmasına imkân olmadığı kesindir*” türünden bir kişisel kıyasla hüküm çıkarmaya ve *semavi kitapların ayetleri ve ümmetlerin tevatürleri* ile nakledilegelen eşsiz ve benzersiz olayları inkâr etmeleri veya teville sapmaları, ilme ve insanlığın gelişmesine zarar veren bir zorbalıktan başka bir şey değildir. Zira birer prensip olarak ele alınan çeşitli ve değişik oluşlardan her birinin, daha önce benzeri görülmemiş bir yaratılış veya bir değişme harikasıyla başlayageldiği ve bütün tekâmül aşamalarının da hep

böyle bir özel harika oluşla meydana geldiği unutulmamalıdır. Fark, yaratılışın veya değişikliğin hızında ve süresinde bazı derece farklarının olmasıdır. Örneğin, bir asanın zaman aşımı ile çürüyüp kömür olarak uzviyet değiştirmesi olağan olduğu ve bu olayda hiçbir çelişki bulunmadığı gibi aynı hadisenin birdenbire ve daha büyük ölçüde olabileceğini tasavvur etmekte ve böyle bir olayı gözlem veya haber vermekte hiçbir çelişki yoktur.

Şüphe yok ki, insanın bütün ümit ve beklentisini mucizelere bağlayıp da yaratılıştaki normal akışı ihmal etmesi ve uzun bir tarihin sonucu olan bilimsel gözlem ve deneylerin ortaya koyduğu sonuçları hiçe sayarak, çalışıp elde etmenin, üretmenin, bilgi ve iradenin, eğitimin ve özel teşebbüsün faydalarını, icaplarını hesaba katmadan, yaratılıştaki mevcut olan hazineleri işleterek yararlanmaya çalışmayıp da sırf gökten inecek bir sofraya bekleyip durması, kısacası Allah’a yalnızca mucizeler ve harika olaylar açısından tevekkül edip bel bağlaması, normal adet ve mantık açısından tevekkül etmemesi doğru yoldan ayrılmaktır. Bunun için Kur’an, dikkatleri harika olaylardan ziyade, normal olarak cereyan eden sünnet ve adetlere, kanun ve kurallara, şeriat ve ilkelere doğru çekmiştir. Fakat aynı zamanda adetler ve sünnetler karşısında harikaların, genel ve olağan gidişatın kuralları dışında kalan birtakım garip ve nadir olayların mümkün ve vaki olduğunu da ifade etmiştir. Hatıra ve hayale gelmez açılardan umulmaz hadiseler, ümitler, korkular doğabileceğini bilmemek, yani Yüce Allah’ın olağan gidişat dışında bir şey yaratmayacağını zannetmek de, O’nun sonsuz kudretini donuk ve katı bir tabiat mantığıyla sınırlamaya kalkışmaktır ki, sebeplere ve olaylara öncülük eden ilk yaratılışı unutmaya sonucu akıl ile mantığın durduğu sınırdaki toptan bir ümitsizlik ve karamsarlık içinde boğulup kalmaktır. Bir ışığın yanmasıyla sönmesi arasındaki hız bile, bize yaratma ve yok etmenin ne kadar hızlı bir şekilde mümkün olduğunu gösterdiğine göre, bu meselede itidali/orta yolu yakalamak, yani hem Yaratıcının sonsuz kudretini yine kendisinin koyduğu tabiat kanunlarına mahkûm kılmamak, hem de her şeyi mucize mantığıyla değerlendirmeye kalkışmamak gerekir.⁹⁸¹

Esed’in Mucize Konusundaki Yorumları:

Şimdi de Esed’in tefsirinde yer alan mucize yorumlarına bir göz atıp, bunların bir kısmını örnek olması açısından tahlil edelim.

⁹⁸¹ Bk., Elmalılı, a.g.e., IV, 98-110

1. “Bir vakit misakınızı almıştık ve Tur’u üstünüze kaldırıp demiştik ki, verdiğimiz kitaba sımsıkı sarılın...”⁹⁸² ayetinde, “Sina Dağı’nı üstünüze kaldırdık” ifadesi,⁹⁸³ “Sina Dağı’nı üzerinize şahit tuttuk” demektir.⁹⁸⁴

2. Hz. İbrahim’in çağırdığı kuşlar⁹⁸⁵, diriltilmiş kuşlar değildir, çünkü öldürülmemişlerdir.⁹⁸⁶

3. “...Zekeriyya onun bulunduğu yere, mihraba her ne zaman girdiyse, yanında yeni bir rızık bulur, ‘Ey Meryem! Bu sana nereden geliyor?’ derdi. O da ‘Allah tarafından’ derdi. Şüphe yok ki Allah, dilediğini hesapsız rızıklandırır.”⁹⁸⁷ ayetinde, ‘rızıkım Allah’tandır’ tabiri, sorumluluk bilincini yansıtmak içindir. Yoksa rızık, mucizevî bir kaynaktan gelmemiştir. Ne Kur’an, ne de hadiste buna işaret yoktur.⁹⁸⁸

4. Hz. İsa’nın beşikteyken konuşması⁹⁸⁹ mecazidir, çok küçük yaştan itibaren ilham kaynağı olan peygamberce bilgeliğe işaretir⁹⁹⁰ veya erken çocukluk çağlarında hikmetle donatılmak demektir.⁹⁹¹

5. Hz. İsa’nın çamurdan kuş yapıp üflemesi ve onun da kuş oluvermesi,⁹⁹² İsrailoğulları’na, hayatlarının sade balçığından (çamurundan) kendileri için yükselen bir kader tasarımı geliştirmesi demektir.⁹⁹³

⁹⁸² Bakara, 2/63

⁹⁸³ Aynı ayete yorum getiren Çağdaş Kur’an Tefsircilerinden Abdülhakim, zorunlu olarak dağın köklerinden sökülüp, başlarının üzerine yerleştirildiği ve havada asılı bırakıldığı anlamına gelmeyeceğini söyler. Ona göre, dağlık bölgelerde dolaşan insanlar, bazen büyük kaya parçalarının çıkıntı halinde yerlerinden oynayıp, tabiri caizse bir kubbe gibi durduklarını ve aşağıda bulunan insanlarda başlarına düşecekmiş izlenimi uyandırdıklarını çok iyi bilir. Ahmeduddin göre ise, Sina, o dönemde bir volkandı, püsküren bir volkan sarsıntılarla üzerlerine geliyormuş gibi insanlar üzerinde ürkütücü bir etkiye sahiptir. Bk., Baljon, a.g.e., s. 37

⁹⁸⁴ Esed, a.g.e., I, 19 dñ. 51

⁹⁸⁵ “Bir vakit İbrahim, -Ya Rabbi! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster- demişti. İnanmadın mı? diye buyurdu. İnandım, ancak kalbim iyice tatmin olsun diye, dedi. Buyurdu ki öyleyse, kuşlardan dördünü tut da onları kendine çevirip iyice tanı, sonra her dağ başına onlardan birer parça dağıt, sonra da çağır onları, sana koş koş gelsinler ve bil ki, Allah, gerçekten her şeye kadirdir, hikmet sahibidir.” bk., Bakara 2/260

⁹⁸⁶ Esed, a.g.e., I, 80 dñ. 257

⁹⁸⁷ Al-i İmran 3/37

⁹⁸⁸ Esed, a.g.e., I, 95 dñ. 27; Ahmed Han’ın takipçisi olan Gulam Ahmed Perviz de (d. 1903) (Demir, a.g.e., s. 68), ayetteki ‘Allah tarafından’ ifadesinin, “aracı vasıtalar olmadan yiyeceğin Meryem’e doğrudan Allah’tan geldiği anlamına gelmeyeceğini, zira insanların sık sık aynı izahı aracı vasıtalarla elde edilen olaylar için de kullandıklarını ileri sürer.” Baljon, a.g.e., s. 37-38

⁹⁸⁹ “...Dediler ki, henüz beşikte olan bir çocukla biz nasıl konuşabiliriz? (İsa) dedi ki, şüphesiz ben Allah’ın kuluyum. O bana Kitabı verdi ve beni peygamber kıldı.” bk., Meryem 19/29-30

⁹⁹⁰ Esed, a.g.e., I, 98 dñ. 33

⁹⁹¹ Esed, a.g.e., II, 612 dñ. 23; Batnîlere göre ise “İsa’nın beşikte iken konuşması demek, onun cisim kılıbından kurtulmadan önce yani cisim beşiğinde iken başkalarının ancak vefat ettikten sonra ve cisim kılıbından kurtulduktan sonra ulaşabildiklerine muttali olmasıdır.” Gazali, Batnîliğin İçyüzü, s. 36

6. Hz. İsa'nın ölümleri diriltmesi,⁹⁹⁴ ruhen ölmüş olan topluma yeniden hayat verişidir. Körleri ve cüzzamlıları iyileştirmesi de ruhen hasta ve hakikate karşı kör olan insanların deruni olarak yeniden yaratılmaları demektir.⁹⁹⁵

7. Salih Peygamber'in devesi⁹⁹⁶ hakkında müfessirler, bu dişi devenin mucizevî bir yapıda olduğunu belirten çeşitli menkıbeler anlatmaktadırlar. Oysa ne Kur'an ve ne de sahih hiçbir hadis bunu doğrulamaz.⁹⁹⁷

8. "...Attığın zaman sen atmadın, ancak Allah attı, hem de mü'minlere güzel bir imtihan geçirtmek için!..."⁹⁹⁸ ayetinde geçen "rama (atma)" fiili, kum-çakıl veya toprak atmak değil, korku salmak demektir. Konu hakkındaki rivayetler sahih değildir.⁹⁹⁹

9. "Böylece emrimiz geldiğinde, o memleketin üstünü altına geçirdik ve üzerlerine balçıktan pişirilmiş, istif edilmiş taşlar yağdırdık."¹⁰⁰⁰ ayetinde geçen "taşlar yağdırma" ifadesi mecazidir. Allah'ın takdiriyle vaki olan cezalandırıcı darbeler demektir.¹⁰⁰¹

10. Ashab-ı Kehf kıssası, manevi-ruhani bir uyanma anlamında olup menkıbevi ve temsili bir anlatımdır.¹⁰⁰²

⁹⁹² "...Gerçek şu ki, ben size Rabbinizden bir ayetle geldim. Hakikaten, ben size çamurdan kuş biçiminde bir şey oluşturur, içine üfürürüm, o da hemencecik Allah'ın izniyle kuş olur..." bk., Al-i İmran 3/49

⁹⁹³ Esed, a.g.e., I, 98 dpn. 37

⁹⁹⁴ "...Ve Allah'ın izniyle doğuştan kör olanı, alaca hastalığına tutulana iyileştirir ve ölüyü diriltir. Evlerinizde yediklerinizi ve biriktirdiklerinizi size haber veririm. Şüphesiz eğer inanmışsanız, bunda sizin için kesin bir ayet vardır." bk., Al-i İmran 3/49

⁹⁹⁵ Esed, a.g.e., I, 99 dpn. 38; Esed'in yukarıda ifade edilen yorumu, Batınilerin aynı konudaki görüşleriyle çok büyük benzerlikler taşır. Onlara göre de "İsa'nın ölümleri diriltmesinin manası, batın ile cehaletin ölümünden kurtarıp ilim hayatına diriltmektir. Körleri iyileştirmesinin manası, dalaletin körlüğünden, küfrün onulmaz illetinden gerçeğin apaçık görüşü ile iyileştirmek demektir." Gazali, a.g.e., s. 36

⁹⁹⁶ "...İşte size Rabbinizden apaçık bir belge geldi. Allah'ın bu dişi devesi size bir mucizedir, onu salıverin de Allah'ın arzında otlasın, ona bir kötülükle dokunmayın, sonra sizi acı bir azap yakalar, dedi." bk., A'raf 7/73

⁹⁹⁷ Esed, a.g.e., I, 286 dpn. 57

⁹⁹⁸ Enfal, 8/17

⁹⁹⁹ Esed, a.g.e., I, 324 dpn. 19

¹⁰⁰⁰ Hud, 11/82

¹⁰⁰¹ Esed, a.g.e., I, 442 dpn. 114

¹⁰⁰² Esed, a.g.e., II, 586-587 dpn. 7,9,10,11,20,26,31; Ashab-ı Kehf olayı gibi Kur'ani anlatımlarda hem kıssa hem de mucize özelliği keşişmektedir. Yani bu tür olaylar, bir yönüyle kıssa iken diğer bir yönüyle mucize özelliğindedirler. Dikkat edileceği üzere burada Esed, kıssada anlatılan ölme-dirilme olayını manevi-ruhani bir uyanma şeklinde tevil etmekle kalmayıp, olayın kendisini de 'menkıbevi ve temsili' olarak nitelemekle her iki yöne de itirazda bulunmuş olmaktadır.

Son dönemlerde benzer fikirler ileri süren birtakım yazarlar, gerek yukarıda bahsedilen Ashab-ı Kehf olayını, gerekse diğer peygamber kıssalarını tarihi gerçekliği bulunmayan hikâyeler olarak lanse etmeye çalışmaktadırlar. Bu sebeple kıssa konusuna kısaca da olsa değinmek yerinde olacaktır.

Kanaatimizce kıssalarda anlatılan hadiseler, şahıslar, dekorlar ve motifler çerçevesinde ütöpik unsurlara yer yoktur. Bir tarih sosyolojisi ve toplum düzeneği çıkarmada kıssalardan beklenen büyük rolü besleyen damar ve

kaynak da onun bu gerçekliği ve fenomenler ile olan iççeliğidir. Kıssalarda hayale yer olmadığı gibi mübalağaya ve abartıya da yer yoktur. O, vakıanın geri planıyla birlikte nasıl ise, aynen öylece bir tasvirdir. Kıssaların karşıtı olarak telakki edilecek olan mitoloji ve hurafeler ise, tarihsel bir zemine istinad eden kurgular olmayıp tamamıyla bireysel ya da kolektif şuur tarafından yapılanmış tasarımlardır. (Bk., Kılıç, Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'an'ı Anlama Sorunu, İhtar Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 44-46)

Kıssalar konusundaki yerleşik inanç, Batı dünyası için de aynı paraleldedir. Nitekim Kutsal Kitap Hermenötiğiyle ilgili II. Deklerasyon'un (Chicago, 13 Kasım 1982) 17. Maddesinde şöyle denir: "Kutsal Kitap tabiat, tarih ya da başka herhangi bir konuda konuştuğu zaman hakikati söyler. Bazı durumlarda Kutsal Kitap dışı veriler, onun bildirdiği şeyi açıklamada ve yanlış yorumları düzeltmede yararlıdır..." (Özcan, Teolojik Hermenötik, s. 65) Kıssalara nasıl yaklaşılması gerektiğini anlatan Gerard Bruns, Kabil'in Habil'i öldürmesi kıssasını şu bakış açısıyla değerlendirmektedir: "Mesela, diğer şeyler yanında, Kabil'in kalkıp kardeşi Habil'i öldürdüğünü bir vakıa olarak belirten bir Kabil ile Habil öyküsü var olmadan, Kabil ile Habil öyküsünün ne allegorik ne de başka herhangi bir tür okunuşu söz konusu olamaz ve bu Kabil'in Habil'i öldürdüğü anlatısal gerçeğinin yoruma kapalı olduğu anlamına gelir. Söz konusu öykü, anlatının pragması veya konusu, yani gerçekleşen şeydir. O halde sorun, gerçekleşen şeyin nasıl değerlendirileceğidir." (Bruns, Antik Hermenötik, s. 150-151)

Aynı zaviyeden bakacak olursak, "Kur'ani tarih perspektifinin tespitinde 'kıssa' kelimesi, odak bir kelime niteliğindedir. Tarihi oluş içinde cereyan etmiş olan ve genel insanlık ve toplum yasalarına dikkat çeken olayların ilahi teşhisler, tespitler ve zımnî direktifler içererek sunulması olgusuna dikkat çeken 'Kur'an Kıssaları', adı ve başlığı konulmamış bir tarih felsefesi ve yorumu, bir tarih diyalektiği konumundadır." (Kılıç, İslam'da Sembolik Dil, s. 163) Zira "Kur'an kıssaları, asla salt hikaye olsun diye anlatılmamışlardır. Tam tersine öğüt, örneklendirme, uyarma, hakkı kabul ettirme, anlaşılmasını sağlama, eleştirme ve tehdit etme amacıyla sunulmuşlardır." (Deruze, Kur'an'ı-Mecid, s. 140)

Kıssalar konusu bağlamında, Kur'an'ın hakkaniyet ve sıdk vasfını yaralamayı amaçlayan iddiaları ilk olarak bazı müsteşriklerde görmekteyiz. Rudi Paret'e göre Peygamber, Kitab-ı Mukaddes'in kıssalarının sadık bir aktarıcısı olmanın ötesinde bir şeylerin peşindeydi. Peygamber, bu kıssaları kendi anlayış ve görüşü doğrultusunda kullanmak istiyordu. Paret'in konu hakkındaki bazı görüşleri şu şekildedir: "Onun vecd halindeyken duyulmadığı şeyler, Arapça elbisesine bürünmüş ve onunla yeni bir birliğe dönüşmüş bulunmaktadır. Muhammed için, kalp gözünden çok bir kalp kulağından söz edilebilir. Onun yaşadığı bu tecrübe görsel değil, işitseldir. O gerek Peygamberi ilhama özgü vecd halindeyken, gerekse duyumsadıklarını dilsel kalıplara dökerken sahip olduğu yüce duygular içerisindeyken, artık bu anlattığı hikayelerin ham maddesini şifahî olarak öğrenmiş, kendine mal etmiş ve hazmetmiş olduğunu tamamen unutmaktadır. (Paret, Kur'an Üzerine Makaleler, s. 59); "Muhammed'in, tebliğinin tarihsel içeriğini, özellikle de Kitab-ı Mukaddes kıssalarını bütün ayrıntılarına varıncaya kadar açıkça çağdaşı bilirkişilerden öğrenmiş olmasına rağmen, bu konuda doğrudan Allah tarafından bilgilendirildiğine kani olması bize olağanüstü ilginç gelmektedir. (Paret, a.g.e., s. 70; Ayrıca ayrıntılı bilgi için bk., Paret, a.g.e., 59-127)

Bu yaklaşımın bir yansımasını da W. Montgomery Watt'ta görüyoruz. Ona göre Kur'an'ın kıssalar konusunda esas amacı, dersler ve ibretler çıkarmaktır. Bu nedenle Kur'an'da "Yahudilerin Üzeyr'i Allah'ın oğlu olarak kabul etiketleri veya İsa'nın çarmıha gerilmediği gibi yanlışlar, yer alabilmiştir. (Bk., Watt, Hz. Muhammed'in Mekke'si Kur'an'da Tarih, s. 86.) Kendi ifadeleriyle şöyle demektedir: "Yahudi ve Hristiyanlıkla ilgili olarak Kur'an'daki bazı ifadeler açıkça yanlıştır. Bu yukarıda da izah edildiği gibi, Mekkelilerin bu tür inançlara sahip olmaları ve Allah'ın da mevcut inançlarını esas alarak onlara hitap etmesi yüzündendi. Çünkü Kur'ani mesaj onların bu tür inançlarını düzeltmeden de iletilebilirdi." (Watt, a.g.e., s. 84)

Aynı anlayışın yankıları niteliğindeki yorumlar daha sonra İslam dünyasında baş göstermiştir. Kıssaların tarihselliği tezi, İslam dünyasında Muhammed Ahmed Halefullah (1916-1997) gibi yazarlar tarafından iddialı bir şekilde gündeme getirilmiştir. (Bk., Yiğit, Hermeneutik Yöntem Ve Usul-İ Fıkhın Kat'i-Zanni Diyalektiği, s. 168-169)

Konu hakkında "el-Fennu'l-Kasasi Fi'l-Kur'ani'l-Kerim" isimli bir eser yazan Halefullah'ın bazı görüşleri şu şekildedir: "Gerek tarihsel açıdan ve gerekse Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispatlaması yönünden, Kur'an kıssalarındaki bilgilerin doğruluk ve sıhhatinin ölçütü, Ehl-i Kitabın bildiği bilgilere uygun olmasını gerektirmektedir." (Halefullah, Muhammed Ahmed Halefullah, Kur'an'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-Kasasi, Çeviri: Karataş, Şaban, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 53) "Kur'an'ın Ashab-ı Kehf kıssası konusundaki tutumu, tarihsel realiteyi anlatmayan, ancak bazen realiteye mutabık olan ve bazen de mutabık olmayan, Yahudilere ait sözleri anlatan kişinin tutumundan ibarettir. Bu yüzden, realiteyle ters düştüğü biçiminde, bu kıssaya herhangi bir itiraz yöneltilmesi doğru değildir. Çünkü olayın gerçek yüzünü araştırmak, Kur'an'daki kıssaların amaçlarından değildir." (Halefullah, a.g.e., s. 89) "Tarihsel kıssada, rasyonel gerçeklik ve tarihsel anlatım yoktur, sanatsal veya edebi gerçeklik vardır." (Halefullah, a.g.e., s. 168) "Sanal olaylar içerisinde, olayların kahramanlarına söylemediklerini söyletmek, birçok büyük tefsir aliminin uygun gördüğü bir konudur." (Halefullah, a.g.e., s. 186) "Temsili kıssada, olayların mutlaka yaşanmış olması gerekmediği gibi,

11. “Dediler ki, eğer bir şey yapacaksanız, onu yakın da ilahlarınızın öcünü alın. Biz de dedik ki, -Ey ateş! İbrahim’e karşı serin ve esenlik ol.”¹⁰⁰³ ayetlerinde, Hz. İbrahim’in fiilen ve maddi varlığıyla ateşe atıldığı ve mucizevi bir biçimde ateşin içinde yanmadan tutulduğu ifade edilmez. Burada Hz. İbrahim’in zulüm ateşine maruz kaldığı, ancak buna karşı gösterdiği direnç sayesinde sonraki hayatında üstün bir manevi güce, ruhsal kararlılığa ve iç huzuruna eriştiği, temsili bir üslupla anlatılmaktadır.¹⁰⁰⁴

12. “Ve şöyle dendi, ‘bırak asanı!’, derken onun bir yılan gibi hareket ettiğini görünce öyle bir dönüp kaçtı ki, arkasına bile bakmadı. ‘Ey Musa, yüzünü dön ve korkma. Şüphesiz sen güvendesin. / Elini koynuna sok, kusursuz olarak bembeyaz çıksın. Korkuya kapılıp telaşlanma! İşte bu ikisi Rabbinden, Firavun ve önde gelen adamlarına karşı iki delildir. Çünkü onlar fasık bir topluluk oldular.”¹⁰⁰⁵ ayetlerinde geçen iki delil, Hz. Musa’nın maddi ve manevi her türlü korkuya karşı bağımsız kalabilme gücüdür veya görünüşle gerçekliğin her zaman çakışmadığını görme ve gösterme kabiliyetidir.¹⁰⁰⁶

13. “Kıyamet vakti yaklaştı ve ay yarıldı.”¹⁰⁰⁷ ayetinde bahsedilen “ayın yarılmaması hadisesi”nin, alışılmamış optik bir yanılsamaya yol açan, yine aynı ölçüde alışılmamış bir tür

kahramanların mutlaka yaşamış olması ve diyalogların gerçekleşmiş olması da gerekemeyebilir.” (Halefullah, a.g.e., s. 188) “Kur’an, cahiliye Araplarının inandıkları ve iddia ettikleri şeyler üzerine nazil olmuştur, bu da gösteriyor ki Kur’an kıssalarında geçen bütün olay ve haberlerin, tarihsel açıdan vuku bulması şart değildir.” (Halefullah, a.g.e., s. 287)

Bu tür iddialara en güzel cevabı yine Kur’an-ı Kerim’de bulmaktayız: “İnkâr edenler, bu (Kur’an) yalandan başka bir şey değildir, (Muhammed) onu uydurdu, başka bir topluluk da kendisine yardım etti, dediler. Böylelikle onlar, hiç şüphesiz haksızlık ve iftira ettiler. Ve dediler ki, bu öncekilerin uydurduğu masallardır, onları yazdırmış olup sabah-akşam kendisine okunmaktadır. De ki, onu göklerde ve yerdeki gizlilikleri bilen (Allah) indirdi. Doğrusu O, çok bağışlayan, çok esirgeyendir.” (Furkan, 25/4-6) “Kendisine ayetlerimiz okunduğu zaman, ‘öncekilerin masalları’ dedi. Yakında biz onun hortumu (burnu) üzerine damga vurup işaretleyeceğiz.” (Kalem, 68/15-16) Zaman zaman kıssalardan sonra, bu kıssaların gayb haberlerinden olduğu, bu olaylar vuku bulduğunda Hz. Peygamberin orada hazır bulunmadığı vurgulanmaktadır: (Hz. Zekeriya ve Meryem’in kıssaları anlatıldıktan sonra:) “Bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Meryem’i hangisi sorumluluğuna alacak diye kalemleriyle kura atarlarken sen onların yanlarında değildin, çekişirlerken de yanlarında değildin.” (Al-i İmran, 3/44) (Hz. Yusuf’un kıssası anlatıldıktan sonra:) “Bu anlatılanlar, sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Onlar kararlarını verip o hileli düzeni kurarlarken, sen yanlarında değildin.” (Yusuf, 12/102) (Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk., Şimşek, Günümüz Tefsir Problemleri, Esra Yayınları, s. 439-446)

¹⁰⁰³ Enbiya, 21/68-69

¹⁰⁰⁴ Esed, a.g.e., II, 656 dpn. 64; Batniler göre de “İbrahim’in atıldığı ateş Nemrud’un gazabıdır, yoksa gerçek ateş değildir.” Gazali, a.g.e., s. 36

¹⁰⁰⁵ Kasas, 28/31-32

¹⁰⁰⁶ Esed, a.g.e., II, 788 dpn. 30; III, 1232 dpn. 9; Batnilerin Hz. Musa’nın mucizeleri konusundaki yorumları ise şu şekildedir: “Musa’nın asası, kurdukları şüphe tuzaklarını yutup yok eden hüccetidir, yoksa ağaçtan yapılan asa değildir. Denizin yarılmaması, Musa’nın onlar hakkındaki ilminin kısımlara ayrılması demektir. Yine ayette geçen çekirge, karınca ve kurbağanın manası, Musa’nın sualleri ve onlara yüklediği, yapmaları mecburi olan hususlardır.” Gazali, a.g.e., s. 36

¹⁰⁰⁷ Kamer, 54/1

kısmi “*ay tutulması*” olması muhtemeldir. Ancak ayetin, olmuş-bitmiş bir olaya değil de gelecekteki bir olaya, yani Son Saat yaklaşırken meydana geleceklere ilişkin olduğu kesin gibidir.¹⁰⁰⁸

Tahlil: Yazardan aktardığımız bu yorumların tümünün bir bir incelenmesinden ziyade, konunun girişinde yaptığımız tahlillerle de yetinerek, bir derece kapalı gibi gözüken birkaç örneği incelemek suretiyle mucize konusunu bitirmek istiyoruz.

1. Salih Peygamberin Deve Mucizesi

“*Semud kavmine de kardeşleri Salih’i gönderdik. Şöyle dedi: Ey kavmim, Allah’a kulluk edin, sizin O’ndan başka bir ilahınız yoktur. Size, Rabbinizden açık bir delil geldi. İşte şu, Allah’ın devesi, size bir mucizedir, bırakın onu Allah’ın arzında yesin-içsin, sakın ona bir kötülük etmeyin, yoksa sizi acı bir azap yakalar.*”¹⁰⁰⁹ Esed’in bu ayetin tefsirine yönelik yorumunu kısaca hatırlayalım. Ona göre, bu dişi devenin mucizevi bir yapıda olduğunu söylemek kesinlikle yanlıştır, kaldı ki Kur’an da bunu doğrulamamaktadır.¹⁰¹⁰ Hâlbuki yukarıda mealini verdiğimiz ayetin birinci cümlesinde bahsedilen “apaçık belge”den, ikinci cümlede “ayet (mucize)” olduğu bildirilen *dişi devenin* kastedildiği açıkça anlaşıyor. Şuara suresindeki ayetlerden de öğreniyoruz ki,¹⁰¹¹ bu kabile insanları Salih Peygamberden, eğer gerçekten Allah’ın gönderdiği bir elçi ise, kendilerine açık bir mucize getirmesini istemişler ve bunun üzerine Salih Peygamber, dişi deveyi bir mucize olarak onlara sunmuştur. Burada görüldüğü gibi, dişi deve ile ilgili olay kesinlikle “mucizeler” tarifine girmektedir. Bu durum, o dişi devenin yaratılışının mucizevî bir şekilde olduğunun ve tıpkı diğer peygamberlerin gösterdikleri mucizeler türünden, bir mucize olarak meydana geldiği gerçeğinin ispatıdır. Zira kendisinden bir mucize isteyen kavmine karşı Hz. Salih hiçbir özelliği bulunmayan, tamamen sıradan bir deveyi¹⁰¹² mucize olarak takdim etmeye kalkışmış olsaydı, elbette bu durum kendisiyle alay edilmesi sonucundan başka bir netice doğurmazdı. Hâlbuki ayetin anlatım üslubundan, kavminin mucizevî bir olaya şahit oldukları ve mucize konusunda Hz. Salih hakkında alaya kalkışmadıkları, aksine ilzam olup sustukları anlaşılmaktadır. Öyleyse söz

¹⁰⁰⁸ Esed, a.g.e., III, 1087 dpn. 1,2

¹⁰⁰⁹ A’raf, 7/73

¹⁰¹⁰ Esed, a.g.e., I, 285 dpn. 57

¹⁰¹¹ “Dediler ki, sen ancak büyülenmişlerdensin. / Sen yalnızca bizim benzerimiz olan bir insandan başkası değilsin, eğer doğru sözlü isen, bu durumda bir mucize getir-görelim. / Dedi ki, işte bu bir dişi devedir, su içme hakkı bir gün onun, belli bir günün su içme hakkı da sizindir.” Şuara 26/153–155

¹⁰¹² Ki, Esed, deveyi bu şekilde niteliyor. Bk., Esed, a.g.e., I, 286 dpn. 57

konusu olan dişi deve, sıradan bir deve değil, kesinlikle mucizevî yapıda bir devedir yani yaratılışı mucize olan bir devedir.

Dişi devenin mucize eseri yaratıldığının bir başka delili, bu hayvana dokunulmamasıyla ilgili Hz. Salih'in ikazıdır. Hz. Salih, bu deveye kötü niyetle dokunmak isteyenlere, bunu yaptıkları takdirde Allah'ın azabına uğrayacaklarını söylemiştir. Ayrıca, deveye serbestlik tanımlarını istemiş ve istediği arazide otlamasına imkân tanımlarını emretmiştir. Belli ki, böyle bir şey Semud kavmi tarafından da 'mucize' olarak kabul edildikten sonra onlara merasimle takdim edilmiştir. Yani, dişi devenin canlı bir biçimde sunuluşu, insanların onun olağanüstü bir hayvan olduğunu görmeleri içindir. Semud kavmi de bu yüzden devenin, kendi bayırlarında serbestçe otlamasına, kuyularından bir gün de onun su içmesine müsaade ettiler. Bu müsaade dahi, kavminin mucizeye inandıklarını gösteriyor. Fakat gönülleri bu durumdan bir türlü razı olamıyordu. Görünüşte Semud kavmi için korkulacak herhangi bir şey yoksa da dişi deveden korktukları bir gerçektir. Dişi devenin öyle istediği gibi, bir başına, her yerde dolaşabilme cesaretini göstermesinden, bu hayvanın arkasında mutlaka insanüstü bir kuvvetin olduğu kuşkusuna kapılmışlardı. Bu korku ve kuşku sebebiyle, uzun süre düşünüp taşındıktan sonra bu deveyi öldürdüler.¹⁰¹³ Yüce Allah da bu günahları sebebiyle onları yerle bir etti, acı bir azapla kırıp geçirdi, yerlerini-yurtlarını dümdüz etti.¹⁰¹⁴

İbni Kesir ve Zemahşeri, devenin yaratılışının kesinlikle bir mucize olduğunu ifade ettikten sonra, kaynak vermeden ve sıhhatini belirtmeden şu nakillerde bulunuyorlar: Semud kavmi, peygamberleri Salih'ten mucize eseri olarak, Hicr bölgesinde bulunan bir kayadan dişi bir deve çıkarmasını istediler. Bunun üzerine Hz. Salih, kendilerinden bunu yaptığı takdirde iman edip, Allah'a itaat etmelerini istedi, onlar söz verip kabul ettiler. Hz. Salih söz aldıktan sonra namaza durdu ve dua etti, derken kaya yarıldı ve içinden görkemli bir dişi deve yavrusuyla birlikte çıkıverdi. Kavmi o esnada iman etti, ancak bir müddet sonra kendi develeri, hayvanları bu deveden korkup ürüyor diye hayıflandılar, onun varlığından rahatsızlık duymaya başladılar. Sonra aralarında anlaşıp dişi deveyi öldürdüler, devenin

¹⁰¹³ Geniş izah için bk., Mevdudi, Tefhimu'l-Kur'an, II, 55-56; Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı, I, 328

¹⁰¹⁴ Bk., Şems 91/11-14

yavrusu ise çıktığı kayaya veya başka bir kayaya vardı, kaya yarıldı, o da kayanın içine giriverdi. Bu olaydan üç gün sonra, yaptıklarının cezası olarak Semud kavmi helak edildi.¹⁰¹⁵

Değerlendirme: Yukarıda da belirttiğimiz gibi her iki tefsirde de, devenin yaratılışının keyfiyeti ile ilgili olan bu rivayetlerin ne sağlam ne de zayıf herhangi bir kaynağı verilmemiştir ve rivayetlerin sıhhati konusunda herhangi bir değerlendirme yapılmamıştır.

Kur'an-ı Kerim, bu dişi devenin yaratılışının mucize olduğunu ifade etmekle beraber, nasıllığını, fiziksel yapısını, nasıl vücuda geldiğini açıklamıyor. Herhangi bir sahih hadiste de buna dair bir açıklamaya rastlamadık. Bu yüzden, Kur'an'ı tefsir edenlerin bu dişi devenin doğuşuna dair yürüttükleri fikirlere, yaptıkları açıklamalara inanmak gerekmez, inanma zorunluluğu yoktur. Önemli olan, nasıllığı konusuna girmeden o dişi devenin yaratılışının bir mucize olduğunu bilmektir.

2. Hz. Peygamber'in Düşmanın Gözüne Toprak Atması

Esed, Enfal suresinin “*Onları siz öldürmediniz, lakin Allah öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın, lakin Allah attı. Bu da mü'minlere güzel bir imtihan geçirtmek içindi. Allah işitendir, bilendir.*”¹⁰¹⁶ ayetini tefsir ederken, ayetin metninde geçen ‘*rama (atma)*’ kelimesinin kum, çakıl ve toprak atmak anlamına gelmediğini, aksine *korku salmak* anlamına geldiğini söyler ve şöyle der: “Bazı rivayetlere göre, savaş başlarken Hz. Peygamber yerden bir avuç kum-çakıl ya da toprak alarak düşman tarafına doğru savurdu, *bununla sembolik olarak onların yaklaşan felaketlerini işaret etmiş oluyordu.* Ne var ki, bu kabil rivayetlerin hiç birisi, hadis ilminin geçerli ölçüleriyle ‘sahih (güvenilir)’ olarak tanımlanan standart sıhhat derecesini göstermedikleri gibi, yukarıdaki ayete de tatminkâr bir açıklama getirmemektedirler.”¹⁰¹⁷ Devamında da İbni Kesir’in ayetle ilgili açıklamasına bakılmasını tavsiye etmektedir.

İbni Kesir, ayetin tefsiriyle ilgili olarak şunları söylemektedir: “Yüce Allah bu ayette, kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu¹⁰¹⁸ ve kullarının hayır olarak işledikleri bütün şeylerde kendisinin övgüye layık olduğunu açıklamaktadır. Çünkü Allah, onları hayır

¹⁰¹⁵ Bk., İbn Kesir, a.g.e., II, 29-30; Zemahşeri, a.g.e., II, 116-117

¹⁰¹⁶ Enfal, 8/17

¹⁰¹⁷ Esed, a.g.e., I, 324 dpn. 19

¹⁰¹⁸ Fiilleri isteyen kuldur, yaratan Allah'tır.

işlerinde başarılı kılmış ve bu konuda onlara yardım etmiştir. Bu yüzden de şöyle demiştir: *‘Onları siz öldürmediniz, lakin onları Allah öldürdü.’*¹⁰¹⁹ Yani, siz kendi gücünüz ve kendi kuvvetinizle düşmanlarınızı öldürmediniz, zira onlar sayıca çoktu, siz ise az idiniz. Dolayısıyla sizi onlara karşı muzaffer kılan O’dur. Nitekim Yüce Allah başka ayetlerde şöyle demektedir: *‘Andolsun ki, siz güçsüz iken, Allah size Bedir’de yardımıyla zafer verdi...’*¹⁰²⁰, *‘Andolsun ki, pek çok yerde ve Huneyn gününde size yardım etti. Hani çok sayıda oluşunuz sizi böbürlendirip-gururlandırmıştı, fakat size bir şey de sağlayamamıştı...’*¹⁰²¹ Yüce Allah, zaferin sayı ve mühimmat çokluğuyla olmadığını, kendi katından bir ihsan olduğunu bildiriyor. Nitekim bir başka ayette şöyle diyor: *‘...Nice küçük topluluklar, daha çok olan topluluklara Allah’ın izniyle galip gelmiştir, Allah sabredenlerle beraberdir.’*¹⁰²² Sonra da Yüce Allah, Hz. Peygamberin Bedir günü, avucuna toprak alıp kâfirlerin yüzüne savurup-atması hakkında şöyle demektedir: *‘Attığın zaman sen atmadın, lakin Allah attı.’* Yani o bir avuç toprağı kâfirlere ulaştırıp-isabet ettiren, onları bununla sersemleten sen değildin. İbni Abbas’tan rivayet edildiğine göre, Allah Resülü Bedir günü iki elini kaldırıp şöyle dua etti: Allahım! Eğer bu mü’min cemaat yok edilirse, sana yeryüzünde bir daha ebediyen ibadet edilmeyecektir. Bu duası üzerine melek Cebrail, peygamberimize gelip bir avuç toprak almasını ve kâfirlerin yüzlerine atmasını söyledi. Hz. Peygamber de bir avuç toprak aldı ve düşman askerlerinin yüzlerine attı. Bu bir avuç toprağın atılmasından sonra, düşman saflarında yüzüyle-gözüyle meşgul olmayan tek bir müşrik dahi kalmadı, bundan sonra afallayıp bozguna uğradılar. Muhammed b. Kays ve Muhammed b. Ka’b el-Kurazi dediler ki, topluluklar birbirine yaklaşıncı, Allah Resülü bir avuç toprak aldı ve *‘yüzleri kavrulsun’* diyerek düşman askerlerinin yüzlerine attı. O bir avuç toprak bütün kâfirlerin gözlerine girdi. Bunun üzerine Hz. Peygamberin arkadaşları düşmanları öldürmeye ve esir almaya başladılar. Düşmanın hezimete uğratılması, Hz. Peygamberin toprak atmasıyla başladı. Yüce Allah da bu olay hakkında şu ayetini indirdi: *‘Attığın zaman sen atmadın, ancak Allah attı.’*¹⁰²³

Esed’in bakmayı tavsiye ettiği İbni Kesir’in açıklamaları naklettiğimiz şekildedir. Görüldüğü gibi İbni Kesir, son derece net bir şekilde *‘toprak atma’* hadisesini kabul etmekte, ayette geçen *‘rama (atma)’* fiilinin, düşman askerlerinin yüzlerine atılan bir avuç toprakla ilgili olduğunu açıkça söylemekte ve bu görüşü destekleyen rivayetler nakletmektedir.

¹⁰¹⁹ Enfal, 8/17

¹⁰²⁰ Al-i İmran, 3/123

¹⁰²¹ Tevbe, 9/25

¹⁰²² Bakara, 2/249

¹⁰²³ İbn Kesir, a.g.e., II, 90-91

Zemahşeri de ayet için aynı açıklamayı yapmakta ve sözünü ettiğimiz rivayetleri nakletmektedir. Onun “*Attığın zaman sen atmadın, ancak Allah attı*”¹⁰²⁴ ayeti hakkındaki açıklaması şu şekildedir: “Yani, müşriklerin yüzlerine attığın bir avuç toprağı gerçekte sen atmadın. Çünkü hakikatte sen atmış olsaydın, o atışın etkisi ancak bir insanın atışının etkisi kadar olurdu. Ancak o, müşriklerin yüzlerinde yaptığı dehşetli etki dolayısıyla Allah’ın atışıdır. Zira bir insanın atışı, bu büyük etkiyi asla gösteremezdi. Atışın Allah Resulü’ne nisbet edilmesi dış görünüşü itibariyledir. Atışın Allah Resulü’nden nefyedilmesi ise, onun bir insanın asla güç yetiremeyeceği etkisi ve sonucu itibariyledir. Bu zaviyeden bakıldığında sanki Allah, gerçekten atma işini yapandır.”¹⁰²⁵

Mevdudi, ayetin tefsirinde şu açıklamayı yapmaktadır: “Burada, Bedir savaşı sırasında meydana gelen bir olay kastedilmektedir. Teke tek karşılaşmalardan sonra, tüm ordunun genel savaşa başlayacağı sırada Hz. Peygamber (s.a.s.), yerden bir avuç kum alıp kâfir ordusuna doğru attı ve ‘*yüzleri kavrulsun*’ dedi. O sırada başlama işareti verdi ve müslümanlar bir bütün oluşturarak kâfirlere saldırdılar.”¹⁰²⁶

Merhum Elmalılı ayetin tefsirini şu şekilde yapar: “*Sonra onları siz öldürmediniz, o öldürülen ve yere düşen, enfali ve ganimeti söz konusu olan müşrikler, sizin gücünüzle ve kuvvetinizle ölmüş olmadılar, lakin onları Allah öldürdü. Size emretmek, üstünlük ve zafer vermek, üzerlerine sizi saldırtmak ve kalplerine korku düşürmek suretiyle hakikatte onları Allah öldürdü. Rivayet edildiğine göre, Kureyş ordusu iftihar ve gurur ile gelip iki taraf savaşa tutuştuklarında, Peygamber Efendimiz bir avuç çakıl aldı, yüzlerine doğru attı ve ‘yüzleri kurusun’ buyurdu. Bunun üzerine düşman saflarında gözüyle meşgul olmayan bir müşrik bile kalmadı. Bundan sonra bozuldular, mü’minler de enselerine bindi, bir yandan öldürüyorlar, bir yandan da esir alıyorlardı. Sonra savaş sona erince müslümanlardan ‘şöyle kestim, şöyle vurdum, böyle esir aldım’ diye ileri geri konuşanlar ve yaptıkları ile övünenler oldu. İşte bu ayet bunun üzerine nazil oldu. Yani siz iftihar edip övünüyorsunuz, ama şunu iyi bilmelisiniz ki, onları sırf kendi gücünüzle yenmediniz, onları siz değil, Allah öldürdü. Ve attığın vakit de sen atmadın ya Muhammed! Bir remiy, bir atış şeklinde bir iş yaptığın vakit, düşmanlara isabet eden ve onları etkileyen, tümünün gözlerine batan o atışı sen atmadın, o atışın dış görünüşü senin idi, ama sonuçlarını ve etkisini sen yapmadın. Lakin Allah attı. Zira*

¹⁰²⁴ Enfal, 8/17

¹⁰²⁵ Bk., Zemahşeri, a.g.e., II, 200-201

¹⁰²⁶ Mevdudi, Tefhimu’l-Kur’an, II, 159

sana ‘at’ emrini veren o idi, attığın şeyi hedefine isabet ettiren, gayesine erdiren ve düşmanı bozguna uğratıp, sizi tepelerine bindiren ve galip getiren O idi. Eğer atanla, atılan merminin mahiyeti hesaba katılmayacak olursa bütün şan ve şeref, düşmanın boynuna inen bir kılıcın veya damarına saplanan okun veya gözüne batan çakıl taşının olması gerekir, o zaman da size hiçbir şeref hissesi kalmaz. Fakat şeref, ne kınında duran kılıcın, ne de yerdeki çakılındır. İşte o kılıcın, okun ve çakılın gazilere karşı durumu ne ise, gazilerin Allah’a karşı durumu ondan da aşağıdır. Çünkü onlar Allah’ın emrinde ve hizmetindedir. Öyleyse gaziler bilmelidirler ki hakikatte kendilerinin hiçbir hakları yoktur, büyüklük taslayıp böbürlenmeleri de yersizdir. Bütün bunları yapan ve yaratan Allah’tır.”¹⁰²⁷

Farklı müfessirlerden yaptığımız bu değerli alıntıların genel bir değerlendirmesi mahiyetini taşıyan Bediüzzaman’ın şu sözleriyle konuyu noktalayalım:

“‘Attığın zaman sen atmadın, lakin Allah attı’ ayetinin nass-ı kat’isiyle ve ehl-i tahkik umum müfessirlerin tahkikiyle ve umum ehl-i hadisın ihbarıyla Gazve-i Bedir’de, şu ayet haber veriyor ki, Resul-i Ekrem (a.s.V.), bir avuç toprakla küçük taşları aldı, küffar ordusunun yüzüne attı, ‘yüzleri kavrulsun’ dedi. ‘Yüzleri kavrulsun’ cümlesi bir söz olduğu halde onların her birinin kulağına gitmesi gibi, o bir avuç toprak dahi her bir kâfirin gözüne gitti. Her biri kendi gözüyle meşgul olup, hücumda iken birden kaçtılar. Hem, başta İmam-ı Müslim olarak ehl-i hadis haber veriyorlar ki Gazve-i Huneyn’de, Bedir gibi, kâfirler şiddetle hücum ederken, yine bir avuç toprak atıp ‘yüzleri kavrulsun’ diyerek, her birinin kulağına bir ‘yüzleri kavrulsun’ sözü girdiği gibi, biiznillah her birinin yüzüne bir avuç toprak gitti, gözleriyle meşgul olup kaçtılar.”¹⁰²⁸ İşte Bedir’de ve Huneyn’deki harika olan şu hadise, esbab-ı adi ve kudret-i beşer dâhilinde olmadığından, Kur’an-ı Mu’cizü’l-Beyan ‘Ve attığın zaman sen atmadın, ancak Allah attı’ der. Yani o hadise kudret-i beşer haricindedir. Kuvve-i beşeriye ile değil, belki fevkalade bir surette kudret-i ilahiye ile olmuştur.”¹⁰²⁹

¹⁰²⁷ Elmalılı, a.g.e., IV, 211-212. Buradan hareketle bunu vahdet-i vücud görüşüne delil olarak kullanmaya imkan yoktur, böyle bir vehme saplanmak doğru değildir. Bunda vahdet-i vücud veya ittihad değil, *fillerin yaratılışı*, görünüşteki etkilerinin ötesinde ve üstünde olan gizli ve hakiki etkinin ispatı ve gerçek etken olan Allah’ın gücü ve kudreti söz konusudur. Aslında ortada atan ve atılan, gazi olan ve ölen yok değil, ancak bütün bunların üstünde mutlak kudret sahibinin emrinin ve iradesinin geçerliliği vardır. Aslında bunların hiçbirisi tek tek veya tümü birden asla Allah değildir. Fakat hepsinin varlığı üzerinde yegane etki gücüne sahip, hepsi üzerinde hükümler bir Allah vardır ki, bütün sebepler ve amiller, gizli ve açık tesirler ve bunların sonuçları netice itibarıyla O’nun hükmü altındadır, Bk., Elmalılı, a.g.e., IV, 212-213.

¹⁰²⁸ Müslim, el-Camiu’s-Sahih, Cihad, 76,81

¹⁰²⁹ Bediüzzaman, Mektubat, s. 159–160

Değerlendirme: Görülüyor ki, gerek ‘rama (atma)’ fiilini ‘kalplerine korku salma’ şeklindeki tefsirinde, gerekse konu hakkındaki rivayetlerin sıhhatlerine yönelik tenkidinde Esed’i haklı çıkaracak herhangi bir delil mevcut değildir.

3) Hz. İsa’nın Beşikte İken Konuşması

“Meryem kucağında İsa olduğu halde kavmine geldi. Onlar dediler ki, ‘Ey Meryem, sen gerçekten şaşırtıcı bir şey yapmışsın. / Ey Harun’un kız kardeşi, senin baban kötü bir kişi değildi, annen de iffetsiz bir kadın değildi.’ / Bunun üzerine Meryem çocuğa işaret attı. Dediler ki, ‘Henüz beşikte olan bir çocukla biz nasıl konuşabiliriz?’ (İsa) dedi ki, şüphesiz ben Allah’ın kuluyum. O bana kitabı verdi ve beni peygamber kıldı...”¹⁰³⁰ Ayette, kavminin Hz. Meryem’e ‘henüz beşikte olan bir çocukla biz nasıl konuşabiliriz’ demelerinden ve ayetin devamından açıkça Hz. İsa’nın beşikte iken konuştuğu görülüyor. Buna göre mahiyeti itibariyle mucize olan böyle bir olayı sıradanlaştırmak, acaba ne derece doğru ve isabetli bir tavır olacaktır?

Tahlil: Esed’in bu mucizevî olaya getirdiği yorumu hatırlayalım. Ona göre, Hz. İsa’nın beşikteyken konuşması mecazidir, çok küçük yaştan itibaren ilham kaynağı olan peygamberce bilgiye bir işarettir.¹⁰³¹ ‘Çok küçük yaş’ bilmeceğini bilahare ‘erken çocukluk çağı’ olarak açıklamaktadır.¹⁰³² Kısa bir müddet sonra da Hz. İsa’nın ayetlerde geçen konuşmasının sonraki bir çağda yani yetişkinliğe ulaştığı ve kendisine fiilen peygamberlik görevi verildikten sonraki bir zamanda olduğunu söylemektedir.¹⁰³³

Söz konusu ayetin ve bahsettiği mucizenin açıklamasını Mevdudi’den dinleyelim. O şöyle der: “Kur’an-ı Kerim’i, kendi sözde bilimsel (!) görüşlerine göre tefsir etmeye çalışan kimselere göre, Hz. Meryem ile kavmi arasındaki tartışma, Hz. İsa’nın bebeklik değil, delikanlılık çağında yapılmış ve İsrailoğulları’nın yaşlı-başlı mensupları güya şöyle demişler: ‘Biz dünkü çocuk (yani hayli genç) ile ne konuşalım?’ Fakat Kur’an’ın ayetlerinin siyak ve sibakını gören herkes anlayacaktır ki bu saçma yorum, sadece gerçekleşmiş olan bir mucizeden kurtulmak için yapılmıştır. Bu tür itirazlarda ve tevillerde bulunanlar, Hz. Meryem’in kavminin kendisini azarlamasının ve kendisine hakaret yağdırmasının gerçek

¹⁰³⁰ Meryem, 19/27–30

¹⁰³¹ Esed, a.g.e., I, 98 dpn. 33

¹⁰³² Bk., Esed, a.g.e., II, 612 dpn. 23

¹⁰³³ Bk., Esed, a.g.e., II, 612 dpn. 24

sebebini, şart ve zamanını görmezlikten geliyorlar. Kavmi, babasız bir çocuğun doğması üzerine öfkesini ancak olay taze iken belirtebilirdi. Hz. İsa'nın gençliğinde böyle bir münakaşanın yapılmasının anlamı yoktur. Surenin, bu olaydan hemen önceki ve sonraki ayetlerinde de durum açıklık kazanmaktadır. Ayrıca Al-i İmran ve Maide surelerinde de Hz. İsa'nın gençliğinde değil, beşikte bebek iken konuştuğu bütün açıklığıyla ifade edilmiştir. Al-i İmran Suresi'nde, melek, Hz. Meryem'e bir çocuğunun olacağını müjdelirken bu çocuğun beşikte konuşacağını söyler.¹⁰³⁴ Maide Suresi'nde ise Cenab-ı Allah, Hz. İsa ile konuşurken, onun beşikte ve yetişkin iken konuştuğunu hatırlatır.¹⁰³⁵

Cenab-ı Allah, İsrailoğullarının kötü amellerinden ve günahlarından dolayı onları ibret verici bir şekilde cezalandırmadan önce, bütün delillerini ortaya koymak istiyordu. Bu amaçla, Ben-i Harun'un temiz ve dindar bir kızını, Kudüs'te Hz. Zekeriyya'nın öğrencisi olarak dua ve ibadette iken bakire olmasına rağmen Hz. İsa'ya gebe kıldı. Böylece, Meryem bu çocuğuyla halkın önüne çıkınca büyük bir heyecan fırtınası esecekti ve herkesin dikkatini çekecekti. Nitekim beklendiği gibi herkes heyecan, merak ve öfke içinde Hz. Meryem'e hücum edip etrafını sarınca, Allah yeni doğan bebeği konuşturdu ki, hem Hz. Meryem teskin olsun, hem de bu bebek büyüüp peygamberlik mertebesine yükselince pek çok kişi bebek iken konuştuğuna şahit olduklarını belirterek O'na ve Allah'a itaat edebilsinler. Fakat buna rağmen İsrailoğulları cehalet, dalalet ve inatçılıklarını sürdürdükleri için kendilerine büyük bir ceza verilecektir.¹⁰³⁶

4. Ayın İkiye Bölünmesi

*“Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı. / Onlar bir mucize görseler yüz çevirip ‘bu gelip-geçici bir sihirdir’ derler. / Onu yalanladılar ve arzularına boyun eğdiler, hâlbuki her iş kendi amacına varıp karar kılacaktır.”*¹⁰³⁷ Görülüyor ki, ayın ikiye yarılması hadisesi, Kur'an-ı Kerim'de de ifade edilmektedir, bu nedenle söz konusu olay, sadece hadisleri ilgilendiren ve onlardan kaynaklanan bir konu değildir.¹⁰³⁸

¹⁰³⁴ “Beşikte de, yetişkinliğinde de insanlarla konuşacaktır. Ve o salihlerdendir.” bk., Al-i İmran 3/46

¹⁰³⁵ “Allah şöyle diyecek: Ey Meryem oğlu İsa, sana ve annene olan nimetimi hatırla. Ben, seni Ruh'u'l-Kudüs ile destekledim, beşikte iken de, yetişkin iken de insanlarla konuşuyordun...” bk., Maide 5/110

¹⁰³⁶ Bk., Mevdudi, Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı, I, 338-339

¹⁰³⁷ Kamer, 54/1-3

¹⁰³⁸ “Tabi ki rivayetler veya hadislerde bu olay bütün ayrıntılarıyla anlatılmıştır ve bunlardan olayın ne zaman ve nasıl meydana geldiği anlaşılmaktadır. Rivayetleri İmam Buhari, Müslim, Tirmizi, Ahmed, Ebu Avane, Ebu Davud, Tayalisi, Abdurrezzak, İbni Cerir, Beyhaki, Taberani, İbni Merduye ve Ebu Nuaym İsfehani çeşitli delillerle ve Hz. Ali, İbni Mes'ud, İbni Abbas, İbni Ömer, Huzeyfe, Enes b. Malik ve Cübeyr b. Mut'im'e

Esed'in Görüşü: Esed'in, '*ayın yarılması*' olayını konu edinen yukarıdaki ayetle ilgili tevilini hatırlayalım. Ona göre, *ayın yarılması* hadisesinin alışılmamış optik bir yanılsamaya yol açan, yine aynı ölçüde alışılmamış bir tür kısmi '*ay tutulması*' olması muhtemeldir. Yine ona göre, ayetin olmuş-bitmiş bir olaya değil de gelecekteki bir olaya, yani Son Saat yaklaşırken meydana geleceklere ilişkin olduğu kesin gibidir.¹⁰³⁹

Tahlil: Ayette '*ay yarıldı*' diye açıkça ifade edildiği ve hadislerde de¹⁰⁴⁰ bu şekilde meşhur olduğu halde manayı '*ay yarılacak*' şeklinde değiştirmek veya '*durumun ortaya çıkması*' anlamında mecaza yormak yakışıksız ve anlamsız bir çaba olarak kalmıştır. Esed'in yorumları da bu çerçevede kalmaktadır. Son tahlilde yarılmanın gerçekleşen bir hadise olmadığını, ileride meydana geleceğini söylemektedir. Yarılma hadisesinin geçmişte olduğu kabul edilse bile, bunun optik bir yanılsamadan öte olmayan, alışılmadık bir tür kısmi '*ay tutulması*' olabileceğini söylemektedir.

Böyle bir yaklaşım, gerçekten yadırganacak bir tavidir. '*Ay yarıldı*' ifadesinden hemen sonra gelen "*Onlar bir mucize görseler hemen yüz çevirirler ve gelip-geçici bir büyüdür, derler.*" cümlesi, ancak istenen bir mucizenin meydana gelmesinden sonra söylenmesi münasip olan bir ifadedir ve olayın gerçekleştiğinin bir başka kanıtıdır. Ayrıca ayetin ibaresinde geçen '*görseler*' ifadesi, söz konusu mucizenin işitmeye konu olan Kur'an ayetlerinden öte, görmeye konu olan somut bir mucizenin kastedildiğini göstermesi açısından dikkate değer bir husustur.

Yine ayette geçen "*Bir mucize görseler, gelip geçici bir büyüdür, derler*" ifadesi, söz konusu yarılmanın kıyamet hengâmındaki yarılma olmadığını göstermektedir. Çünkü bu ifadeye göre inkârcılar, anlatılan yarılma mucizesini gördüklerinde onu yalanlamışlar ve kabul etmemişler. Hâlbuki eğer bu hadise, kıyamet hengâmında olacak olan bir olay olsaydı, bu olayı görenlerin onu yalanlaması ve inkâr etmesi söz konusu olamazdı. "*Kıyamet meydana geldiği zaman, / onun gerçekleşmesine yalan diyecek yoktur.*"¹⁰⁴¹

dayanarak nakletmişlerdir. İbn Mes'ud, Huzeyfe ve Cübeyr b. Mut'im olayın görgü tanıklarıdır ve bunu açıkça ifade etmişlerdir. İbni Abbas ile Enes b. Malik olayın görgü tanıkları olamazlar. Zira daha İbni Abbas doğmadan olay meydana gelmişti ve Enes b. Malik ise o sıralarda henüz bir çocuktü. Fakat her ikisi de sahabe oldukları için olayı, yaşlı arkadaşlarından öğrenip nakletmiş olabilirler." Mevdudi, a.g.e., 344

¹⁰³⁹ Esed, a.g.e., III, 1087 dñn. 1,2

¹⁰⁴⁰ Bk., Müslim, Münafikun 44; Buhari, Menakıb 27, Tefsiru Sureti 54/1; Tirmizi, Sünen, Tefsiru Sureti 54/1...

¹⁰⁴¹ Vakıa, 56/1-2

“*Ayın yarılması*” hadisesi meydana gelmiş bir hadise olarak kabul edildikten sonra, bu gerçekleşen yarılmanın gelecekteki yarılmaya şu manada bir işaret olarak algılanması mümkündür: Ayın yarılması, meydana gelmiş bir olaydır. Geçmişte meydana gelen bu yarıma, ayın ve onun gibi olan gök cisimlerinin de yarıp parçalanabileceğini ve bu suretle kâinattaki her şey hakkında Ahirzaman Peygamberinin haber verdiği *kıyametin* akla yakın olduğunu göstermektedir.

Evet, inkârcılar, saat (kıyamet) yaklaşp ay yarıldığı halde ‘hala bir mucize görseler yüz çevirirler.’ Bir türlü akıllanmıyorlar, akıbeti düşünmüyorlar. İbret almak istemiyorlar da her gördükleri mucizeden yüz çeviriyorlar ve ‘gelip geçici bir sihirdir’ diyorlar. Ayette geçen ve bizim ‘gelip-geçici’ şeklinde tercüme ettiğimiz ‘*müstemirr*’ kelimesine birkaç mana verilmiştir. *Birincisi*: İbni Kesir’in benimsediği ve bizim de tercihimiz olan ‘gelip-geçici’ manasıdır.¹⁰⁴² *İkincisi*: Daha çok bilinen ve meallerde verilen, ‘yeniden yeniye cereyan eden, ard arda gelen, devam edegelen, süregelen’ manasıdır. Bu iki mana da ‘mürur’ mastarından türemiştir. *Üçüncüsü*: ‘Mirre’den türemiş olarak ‘kuvvetli ve sağlam’ anlamı verilmiştir. Bu mana ikinci şıkta verilen mananın lazımı olarak da düşünülebilir.¹⁰⁴³ Sihar tabirine yakışan, ‘gelip geçici’ manasını vermektir. Mucizelerin süregelmesine yakışan da, kuvvet ve devamlılık ifade eden manadır. Öyleyse bu manaların hepsinin yeri olduğunu söylemek de mümkündür.

Son olarak, Bediüzzaman’ın konu hakkındaki değerlendirmesini özet olarak vermek istiyoruz. O şöyle demektedir:

“Ay gibi parlak bir peygamberî mucize olan ‘ayın yarılması’ hadisesini fasid fikirleriyle örtmeye çalışan kimseler diyorlar ki, eğer ‘ayın yarılması’ olayı gerçekleşseydi bütün dünya bilirdi, bütün insanlık tarihinin bu olayı nakletmesi gerekirdi. Bu evham bulutlarını dağıtacak çok noktalardan, şimdilik beş noktayı dinle.

Birinci Nokta: O zaman, o coğrafyadaki kâfirlerin gayet şiddetli derecede inatçı oldukları tarihçe bilindiği ve meşhur olduğu halde, Kur’an-ı Hâkim’in “ay yarıldı”¹⁰⁴⁴ diyerek bu yarıma olayını umum âleme haber vermesine rağmen, onu inkâr eden o kâfirlerden hiçbir

¹⁰⁴² Bk., İbn Kesir, a.g.e., III, 406

¹⁰⁴³ Bk., Elmalılı, a.g.e., VII, 346; Zemaşşeri, a.g.e., IV, 421

¹⁰⁴⁴ Kamer, 54/1

kimse, Şu ayetin tekzibine yani haber verdiği yarılma olayının inkârına ağız açmamıŐlar... “*Bu gelip geçici bir büyüdür, derler*”¹⁰⁴⁵ ayetinin açıkladığı gibi, tarihçe nakledilen Şudur: O hadiseyi gören kâfirler ‘sihirdir’ demişler. Demek ki olayın vukuunu inkâr edemiyorlar, sadece kendilerince yorumluyorlar.

İkinci Nokta: Büyük muhakkiklerin pek çoğu, bu olayın mütevatir olduğunu söylemişler. Yani, tabakadan tabakaya öyle büyük bir topluluk nakletmiştir ki, yalanda birleŐmeleri imkânsızdır. ‘Halley’ gibi meşhur bir kuyruklu yıldızın bin sene önce çıkması gibi mütevatirdir. Görmediğimiz Serendip Adası’nın¹⁰⁴⁶ vücudu gibi, tevatürle vücudu kat’idir, demişler. İşte böyle son derece kesin ve görmeye konu olan meselelerde asılsız Őüphelere kapılmak akıldan uzaktır. Yalnız anlatılan olayın imkânsız olmaması yeterlidir. Hâlbuki ‘ayın yarılması’, bir dağın volkanla yarılması gibi mümkündür.

Üçüncü Nokta: Mucize, peygamberlik davasının ispatı ve inkârcıları ikna etmek içindir, imana zorlamak için değildir. Öyleyse peygamberlik davasını işitenler için, ikna edecek bir derecede mucize göstermek lazımdır. Diğer taraflara göstermek veyahut zorla imana getirme derecesinde bir açıklıkla izhar etmek Hâkim-i Zülcelalin hikmetine aykırıdır, teklif sırrına muhaliftir. Çünkü teklif sırrı, akla kapı açmayı, ancak iradeyi kişinin elinden almamayı gerektiriyor. Eğer Fatır-ı Hâkim, ayın yarılmasını, filozofların arzularına göre bütün dünyaya göstermek için bir-iki saat öylece bıraksaydı ve bütün tarihlere geçseydi, o zaman diğer semavi olaylar gibi ya peygamberlik davasına delil olmazdı, risalet-i Ahmediyeye hususiyeti kalmazdı veyahut bedahet derecesinde öyle bir mucize olacaktı ki, aklı zorlayacak, aklın iradesini elinden alacak, akıl ister istemez peygamberliği tasdik edecekti. O zaman da sırr-ı teklif zayi olacaktı.

Dördüncü Nokta: Bu hadise gece vakti, herkes gaflette iken, ani bir surette vuku bulduğundan dünyanın her tarafında elbette görölmeyecekti. Bazı fertlere görünse de, gözüne inanmayacak, inandırsa da elbette böyle mühim bir hadise, haber-i vahid ile tarihlere baki bir sermaye olmayacaktı. Bazı kitaplarda ‘ay iki parça olduktan sonra yere inmiŐ’ ilavesi ise, muhakkikler tarafından reddedilmiŐtir. Bu parlak mucizeyi kıymetten düşürmek niyetiyle, belki bir münafık eklemiŐ, demişler.

¹⁰⁴⁵ Kamer, 54/2

¹⁰⁴⁶ Seylan, Srilanka.

Beşinci Nokta: Ayın yarılması, kendi kendine bazı sebeplere binaen meydana gelmiş tesadüfî-tabîî bir hadise değil ki, adî ve tabîî kanunlarına tatbik edilsin. Belki güneş ve ayın Yüce Yaratıcısı, Peygamberinin elçiliğini tasdik ve davasını tenvir için, olağanüstü olarak o hadiseyi yaratmıştır. İrşad ve teklifin sırrıyla, ilahî hikmetin istediği insanlara ‘susturucu bir delil olsun’ diye gösterilmiştir. Hikmetin gerektirmediği, istemediği ve peygamberlik davasını henüz işitmeyen dünyanın diğer yerlerindeki insanlara gösterilme gereği olmadığı için ihtilaf-ı metali (ayın farklı yerlerde farklı zamanlarda doğması), sis ve bulut gibi birtakım engeller perde yapılmıştır. Örneğin o vakit cehalet sisiyle çevrilen İngiltere ve İspanya’da güneş yeni battığı, Amerika’da gündüz, Çin ve Japonya’da sabah olduğu gibi, başka yerlerde başka engellere binaen ayın yarılması olayı gösterilmemiştir.”¹⁰⁴⁷

Değerlendirme: Esed’in, son tahlilde, yarılmanın gerçekleşen bir hadise olmadığını, ileride meydana geleceğini söylemesi ve yarılma hadisesinin geçmişte olduğu kabul edilse bile, bunun optik bir yanılsamadan öte olmayan, alışılmadık bir tür kısmi “ay tutulması” olabileceğini iddia etmesi yakışıksız ve anlamsız bir çabadır. Böyle bir yaklaşım, gerçekten yadırganacak bir tavidir. Kur’an’da, “ay yarıldı”¹⁰⁴⁸ ifadesinden hemen sonra gelen “Onlar bir mucize görseler hemen yüz çevirirler ve gelip-geçici bir büyüdür, derler.”¹⁰⁴⁹ cümlesi, ancak istenen bir mucizenin meydana gelmesinden sonra söylenmesi münasip olan bir ifadedir ve olayın gerçekleştiğinin ciddi bir kanıtıdır. Ayrıca ayetin ibaresinde geçen ‘görseler’ ifadesi, söz konusu mucizenin işitmeye konu olan Kur’an ayetlerinden öte, görmeye konu olan somut bir mucizenin kastedildiğini göstermesi açısından dikkate değer bir husustur. Konu hakkındaki rivayetler de, olayın gerçekleştiğinin ciddi bir kanıtı olup, söz konusu mucizeyi inkârı geçit vermemektedir.

E) MUHAMMED ESED’İN BAZI HÜKÜM AYETLERİ HAKKINDAKİ YORUMLARI

Son olarak, yazarın bazı hüküm ayetleri hakkındaki yorumlarını tahlil etmek suretiyle çalışmamızı noktalamak istiyoruz.¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴⁷ Bk., Bediüzzaman, a.g.e., s. 241-244; Ayrıca aynı paraleldeki açıklamalar için bk., Mevdudi, Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı, I, 346-347

¹⁰⁴⁸ Bk., Kamer, 54/1

¹⁰⁴⁹ Bk., Kamer, 54/2

¹⁰⁵⁰ Hermenötiğin ve tarihselliğin zihin dünyamıza girmeye başlamasıyla birlikte, hükümler bağlamında somut çözümlerin değil de onların arkasında yatan ruh ve espirinin önemli olduğu iddiası yaygınlaşmıştır. Mesela Hintli bir aileden olan Ebu’l-Kelam Âzad (1888–1958), bir otorite olarak şeriata itibar etmekle birlikte, şariat kaidelerinden (legalism) ziyade dinin ruhuna riayet edilmesi gerektiğini söyler. (Bk., Baljon, a.g.e., s. 24) Bu

1. ‘Kıyas’ta Bağışlama Yetkisi

“Ey iman edenler, öldürülenler hakkında kıyas size farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ama her kim, (ölenin) kardeşi tarafından bağışlanırsa, o zaman yapılması gereken, örfe uymak, ona diyeti güzellikle ödemektir. Bu, Rabbiniz tarafından bir hafifletme ve bir rahmettir...”¹⁰⁵¹ ayetini tefsir ederken M. Esed şöyle demektedir: “Lafzen, ‘ve onun kardeşi tarafından (bir şey) bağışlanan kişiye’. Bazı müfessirlerin yaptığı gibi, buradaki ‘onun’ zamirini öldürülene (maktule) izafe etmenin ve böylece ‘kardeşi’ ifadesi ile maktulün ailesinin veya ‘kan akrabaları’nın kastedildiğini varsaymanın hiçbir dilbilimsel dayanağı yoktur. ‘Onun’ zamiri kesinlikle suçlu kişiye racidir ve ‘onun kardeşi’ sözü ile gerçek kardeşin kastedildiğini varsaymak için bir sebep bulunmadığından, burada suçlunun ‘din kardeşi’ne veya ‘dost’una işaret edildiği sonucuna varırız ki, her iki terim de *bütün bir toplumu* kapsamaktadır. Böylece ‘eğer kardeşi yani *toplum* veya onun *yasal organları* tarafından suçlu kimse (nin suçundan bir bölümü) bağışlanmışsa’ ifadesi, ya öldürme olayında hafifletici şartların tespitine yahut muhakeme safhasında olayın ihmalden kaynaklanan ölüm veya darp sınıfına girdiği kanaatinin belirmesine işaret eder. Bu durumlarda ölüm cezasına karar

iddiaya göre Kur’an’ın sunduğu çözümler, nihai çözümler değil örnek çözümlerdir. Örneğin, hırsızlık cezası ile ilgili ayetin, esasta caydırıcı nitelikte bir cezayı telkin ettiği söylenir yani önemli olan hırsız caydırıcı bir şekilde cezalandırmaktır, ne tür bir cezanın verildiği pek önemli değildir. Konu hakkında Salih Akdemir’in görüşü şu şekildedir: “Amaç el kesmek değildir, amaç toplumu korumaktır, biz istediğimiz cezayı belirleyebiliriz.” (Akdemir, Salih, Kur’an’ı Anlamada Tarihsellik ve Bütünsellik Sorunu, Kur’an’ı Nasıl Anlamalıyız? Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 114) Yine, riba (faiz) yasağı hakkında benzer yorumlar yapılır. (Bk., Baljon, a.g.e., s. 144-145; Yaman, Diyanet’in “Konulu Kur’an Tefsiri”ne Hüküm Ayetlerini Anlama Bağlamında Bir Ta’lik, s. 190) Tesettürün, her müslümanın kendisiyle hemcinsleri arasına koyması gereken ve her Müslüman ferdi nezaket, adab ve kendine saygı prensiplerine uymaya zorlayan *psikolojik bir muhafaza örtüsü* olduğu söylenir. (Bk., Baljon, a.g.e., s. 141, Yaman, a.g.m., s. 190,192)

Söz konusu iddialarda önemli bir hususun göz ardı edildiği açıktır. ‘Hırsızlık’ örneğini ele alacak olursak, insanların tarihin her döneminde hırsızlığı, cezalandırılması gereken bir suç olarak bildikleri, bunu bilmek için de özel bir vahye ihtiyaç duymadıkları bilinen bir husustur. Ancak burada hırsızlık ile ilgili caydırıcı cezanın niteliğinin nasıl olacağını bilmeye ihtiyaç duydukları hususu göz ardı edilmektedir. Keza herkes adaletin ideal olduğunu bilir ve adaletin esas olduğunu bilmek için vahye ihtiyaç duymayabilir. Ancak adaleti gerçekleştirecek somut formların neler olduğunu bilmeye muhtaçtır. İnsanların dinden beklediği budur. (Bk., Soysaldı, Kur’an’ı Anlama Metodolojisi, s. 181) Öyleyse somut çözümleri olmayan bir din, din olmaktan öte, soyut genellemelerle insanları kargaşa ve izafiliğe götüren bir felsefedir. Bu da sonuç itibarıyla vahye dayalı hitabın gerek tikel çözümler, gerekse tümel maksatlar düzeyinde belli bir zamanla kayıtlı olmamasını gerekli kılmaktadır. (Bk., Yiğit, Hermeneutik Yöntem Ve Usul-İ Fıkıhın Kat’i-Zanni Diyalektiği, s. 177)

Burada şu hususu da hatırlatmakta fayda var. Hüküm ayetleri içinde önemli bir yere sahip olan ‘had cezaları’, Kur’an’ın öngördüğü kurallara göre yönetilen toplumlar için geçerlidir. Nitekim cezalarla ilgili ayetler, içerdikleri hükümlerle ilgili ortam oluştuktan sonra yani Medine’de İslam toplumunun oluşumundan sonra indirilmişlerdir. Mesela, zınayı engelleyen tedbirler alınmadan zina yasaklanmamış, yine hırsızlığı ortadan kaldıracak ortam oluşmadan hırsızlık cezasıyla ilgili ayet indirilmemiştir. İçkinin yasaklanması ile faizin kaldırılması, belirgin aşamalardan sonra gerçekleşmiştir. İlave olarak şunu söylemek gerekir ki, had cezalarının uygulanması, bütün unsurlarıyla suçun tahakkuk etmesine bağlıdır. Bu unsurlardan herhangi birine karışabilecek bir şüphe, had cezasını ortadan kaldırır. (Bk., Şimşek, Kur’an’ın Ana Konuları, s. 298)

¹⁰⁵¹ Bakara, 2/178

verilemez ve maktulün akrabalarına diyet adı verilen bir fidyenin ödenmesi suretiyle tazmin işlemi yerine getirilir...”¹⁰⁵²

Tahlil: Esed’in yorumuna göre, öldürölme olayında bağışlama yetkisi öldürölünenin yakınlarına ait değildir, ümmetin ve fıkıh ekollerinin kabul edip benimsediği böyle bir görüşün¹⁰⁵³ hiçbir dilbilimsel dayanağı yoktur. Bağışlama yetkisi, katilin dostu veya kardeşi olan topluma ya da onun yasal organlarına aittir.

Bilindiği gibi Kur’an’ı tefsir etmenin en sağlam yolu, *Kur’an’ın yine Kur’an’la tefsiridir*. Sözü edilen ayette geçen “kardeşinden (min ahihi)” ifadesindeki “kardeş”ten maksat, “...Her kim haksız yere öldürölürse, biz onun velisine bir yetki vermişizdir...”¹⁰⁵⁴ ayeti gereğince, öldürölünenin varisi olan velisidir,¹⁰⁵⁵ toplum veya onun yasal organları değildir. Ayette geçen ‘yetki’den maksadın, kısas istemini meşru ve adil kılan salahiyyet olduğu açıktır. Bundan şu prensip ortaya çıkıyor: *Suç teşkil eden her öldürölme olayında, asıl olan davacıdır. Öldürölünenin velisi devlet değil, odur. Kan diyetiyle yetinerek yahut da diyet bile almadan, öldüreni kısas edilmekten kurtarmak ve affetmek, bu veliye ait bir haktır. Devletin ise bu konuda af yetkisi yoktur*. Maktulün velisi, katilin kısas edilmesi amacıyla, bu husustaki kanunu uygulamayı devletten isteme hakkına sahiptir. Devlet bu hakka karışamaz.¹⁰⁵⁶

Ancak, eğer öldürölünenin, müslüman toplum dışında hiçbir mirasçısı yoksa, fakihlerin ittifakıyla iş devlet başkanına havale edilir, onun yetkisindedir. Bu da “*Devlet başkanı, velisi olmayanın velisidir*” şeklindeki şer’i kaidenin gereği olan bir uygulamadır. Eğer devlet başkanı kısası uygun görürse, kısas uygulanır. Eğer bir mal karşılığı affedilmesini uygun görürse affeder.¹⁰⁵⁷

¹⁰⁵² Esed, a.g.e., I, 49-50 dpn. 148

¹⁰⁵³ “Kısasta hak sahibi yahut onu tamamen tahsil edecek olan veya veli, Hanefilerle Hanbelölilere ve Şafiilerce sahih kabul edilen görüşe göre, ister feraiz sahiplerinden, ister asabelerden olsun, *mala mirasçı olarak* herkestir. Yani erkek, kadın, koca yahut zevce olsun, hepsidir. Malikilere göre ise, kısas hakkına sahip olan kişi erkek asabedir, kadın ancak birtakım şartlarla kısas isteme hakkına sahip olabilir...” Zuhayli, Vehbe, İslam Fıkıhı Ansiklopedisi, Risale Yay., İstanbul 1992, VIII, 64 Ayrıca konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk., Zuhayli, a.g.e. VIII, 11-107

¹⁰⁵⁴ İsrâ, 17/33

¹⁰⁵⁵ Bk., Zemahşeri, a.g.e., I, 220; Elmalılı, a.g.e., I, 498; Mevdudi, Tefhimu’l Kur’an, I, 141

¹⁰⁵⁶ Bk., Mevdudi, Modern Çağda İslami Meseleler, Terceme: Işıcık, Yusuf, Tekin Kitabevi, Konya 1993, s. 300 Aynı kısas olayında, kanunun uygulanmasını isteme hakkı öldürölünenin velisine ait olsa da, intikam almak amacıyla, *kanunu* bizzat kendisi uygulayamaz. Kanunu uygulama görevi devlete aittir. Bk., Mevdudi, a.g.e., s. 300-301

¹⁰⁵⁷ Zuhayli, a.g.e., VIII, 65-66

2. Orucun Kazasında ‘Gücü Yetenlerin’ Bir Muhtacı Doyurması Meselesi

“(Size farz kılınan oruç) sayılı günlerdedir. İçinizden hasta olan veya yolculukta bulunan ise, diğer günlerde tutamadığı günler sayısınca tutar. Oruç tutmakta zorlanacakların üzerine de bir yoksulu doyuracak kadar fidye gerekir. Her kim de hayrına fidyeyi arttırsa, bu onun hakkında daha hayırlıdır. Bununla beraber, eğer bilerseniz, oruç tutmanız sizin için daha iyidir.”¹⁰⁵⁸ ayetinin tefsirini yaparken, M. Esed şöyle bir açıklama yapmaktadır: “Ellezine yutikunehu ibaresi, birçok çelişkili ve bazen oldukça zorlama yorumlara maruz kalmıştır. Benim çevirim ibarenin birincil anlamını esas almakta (ki birincil anlam şudur: ‘ona muktedir olanlar’, veya ‘onu yapabilecek olanlar’, yahut ‘ona gücü yetenler’) ve ‘hu (onu/ona)’ zamirinin de ‘yoksul bir kişiyi besleme (taam-u miskin)’ fiiline raci olduğu varsayımına dayanmaktadır. Bu durumda ayetin anlamı şöyle olur: ‘...Ancak sizden kim hasta veya seyahatte olursa, diğer zamanlarda tutamadığı günler sayısınca oruç tutmalıdır ve bu gibi hallerde *gücü yetenlere* bir muhtacı doyuracak fidye vermek bir yükümlülüktür...”¹⁰⁵⁹

Tahlil: Bu yoruma göre, orucunu kazaya bırakan kimse, sonradan kaza orucu tuttuğunda gücü yeterse ilave olarak bir de fidye verecektir. İlk anda ideal gibi görünen böyle bir yoruma, ayetin metninin müsait olup olmadığına bakalım.

Merhum Elmalılı, söz konusu ayeti şu şekilde tefsir etmektedir: “Size farz kılınan oruç, *sayılı günlerdedir*. Yani senenin günlerine oranla az ve sınırlı günlerdedir. Hem de sizin sağlığını bozmayacak ve gücünüzü tüketmeyecek bir şekilde, mazeretlerinizi de gözeterek meşru kılınmıştır. *Şimdi bu günlerde sizden herhangi biriniz, oruçtan zarar görecektir derecede hasta olur yahut bir yolculuk üzerinde bulunursa, bunların farzı, diğer günlerden yani iyileştiği ve yolculuktan geldiği günlerden, aynı miktardadır*. Bu şekilde, hastaya veya yolcuya eda farz değil, yemeye ruhsat vardır. Bunlar yerlerse, iyileştikten veya ikamet ettikten (yolculuk sona erdikten) sonra kaza ederler. Edanın vacip oluşu, sağlık ve ikamet üzerine gerekli olur. Hasta ve yolcu gibi geçici özürler böyledir.

Devamlı özürli olan kimselere gelince, ‘*ve alellezine yutikunehu*’ gerek eda ve gerekse kaza olarak oruca zor dayanabilen, orucu güçsüzen yani oruç, takatlerini tüketecek

¹⁰⁵⁸ Bakara, 2/184

¹⁰⁵⁹ Bk., Esed, a.g.e., I, 51-52 dpn. 156

olanlar, mesela oldukça ihtiyarlamış¹⁰⁶⁰ veya iyileşme ümidi olmayan müzmin bir hastalığa yakalanmış bulunanlar üzerinde, yedikleri her oruç yerine bir fidye, yani bir yoksul yiyeceği farzdır.

‘Yutikune’ fiilinin masdarı olan ‘itaka’; takat, kuvvet ve güç yetirme manasına bilinmekteyse de, esasen bir fark da söz konusudur. ‘Vüsû” dediğimiz kuvvet, takatın üzerindedir. Çünkü vüsû’, bir şeye kolaylıkla güç yetirmek, takat ise zorluk ve meşakkatle güç yetirmektir. Bundan dolayı *itaka*, gücü yetmek, dayanmak manasına gelirse de esasında güç yetişmek, güç tükenmek, zor dayanmak, hatta dayanamamak manasınadır. Bunlara Arapça olarak sırasıyla tatvik, tatavvuk, tatayyuk ve ichad denir.¹⁰⁶¹

‘Yutikunehu’ kelimesindeki ‘hu (onu, ona)’ zamirine gelince kesin olarak ‘sıyam (oruç)’ kelimesine aittir, kendisinden sonra gelen ‘fidye’ kelimesine gönderilmesi doğru değildir. Burada, rütbe itibariyle zikredilmeden önce zamir getirme işi de yoktur. Fidyeye, *muahhar* (geri bırakılan) *mübteda* olduğu için rütbe itibariyle *mukaddem* (önce getirilmiş) olsa bile, ‘fidye’ kelimesi *müennes* olduğundan kendisine *müzekker* zamiri gönderilemez. Zamiri, ‘fidye’den sonraki ‘taam’ kelimesine göndermek ise nazmın güzelliğini bozacak bir kusurdur. Kendisine uyulan şeyden (metbu’), uyana (tabi’) geçerek fidyenin bedellik manasını unutturmaktır ve zikredilmeden önce bir kelimeye zamir göndermek manasındadır.

Zamirin ‘fidye ve taam’ kelimelerine gönderilmesi doğru olmadığından mana ‘fidyeye gücü yetenlere, fidye vaciptir’ demek olamaz. Zamirsiz ‘gücü yetenlere fidye vaciptir’ gibi anlaşılması ise, hiç doğru olamaz, çünkü zamir kaybolur. ‘*Alellezine yutikuneha*’ yani ‘o fidyeye gücü yetenler’ denilmediği gibi, sadece ‘*allellezine yutikune*’ yani ‘gücü yetenlere’ de denilmemiştir. Eğer maksat bu olsaydı, bunlardan birinin söylenmesi gerekirdi ve zamirin getirilmemesi daha veciz olurdu.

Şimdi zamir, ‘sıyam (oruç)’ kelimesine ait olduğu halde, ‘itaka’yı, *gücü yetmek* manasına yoracak olursak, mana şöyle olacaktır: ‘*Oruca gücü yetenlere fidye vaciptir*’. Böyle demekse, akla uymayan bir çelişki teşkil eder. Çünkü oruca gücü yetenlere fidye vacip olunca, ‘*oruç size farz kılındı*’ ifadesi gereğince, oruç tutması lazım gelenler, oruca gücü

¹⁰⁶⁰ Bu yorum ve daha ayrıntılı bilgi için bk., İbn Kesir, a.g.e., I, 160-161

¹⁰⁶¹ Bk., Zemahşeri, a.g.e., I, 224

yetmeyen acizlerden ibaret kalacaktır. Bununla ‘itaka’nın *gücü yetmek* manasına olmadığı kesinlikle ortaya çıkar.

Bundan başka, kastedilen manayı gösterecek bir de tayin edici karine vardır. Çünkü sözün gelişi, mazeret ve ruhsat hakkındadır. Zira öncesinde, hasta ile yolcu hakkındaki ruhsat zikredilmiştir. Demek ki bundan maksat, onlardan başka fakat onlara benzer, bununla birlikte diğer günlerde *kaza ümidi bile bulunmayan* bir sınıf olacaktır. Dolayısıyla burada ‘itaka’nın tatvik ve ichad gibi, son derece güçsünmek, güç tükenmek, zor dayanmak hatta dayanamamak manasına olduğu tayin edilir ki, bu mana mecaz olsaydı yine zaruri olacaktı.

İbni Abbas hazretleri, ‘*bu ayet, oruca güç yetiremeyen çok yaşlı erkek ve kadın hakkındadır, bunlar, her gün için bir yoksul doyururlar*’¹⁰⁶² diye açıkça söylemiştir. Madem ayetin iniş sebebi, çok yaşlanmış kimselerdir, öyleyse ‘itaka’nın manası *gücü yetmek* değil, *eda ve kaza itibariyle oruca zor dayanmak veya dayanamamaktır*. Bu mana, çok yaşlı erkek ve kadın gibi zayıf ve müzmin (kronik) hastayı da içine almaktadır.¹⁰⁶³

Özetle, burada ‘itaka’, *gücü yetmek* ve kolayca yapabilmek manasına değil, oruca zor dayanmak, yani hem eda hem de kaza durumuna göre, sürüp-giden bir mazeret sebebiyle dayanamamak manasınadır. Bunu, fidyeye *gücü yetmek* manasına yorumlamaya da imkân yoktur. Gerçi oruca zor dayanana fidyenin vacip olması için, fidyeye *gücü yetmesi* şart ise de, bu şart ‘yutikunehu / ona zor dayanırlar’ ifadesinin manası değil, ‘fidyetun taamu miskin / bir yoksulun yiyeceği olan fidye’ ifadesinin mali sorumluluğunun gereği olarak sabittir. Buna göre ayetin manası şöyledir: ‘Oruca, eda ve kaza bakımından *zor dayananlara*, eğer fidye vermeye güçleri yeterse, bir yoksul yiyeceği fidye gerekir.’¹⁰⁶⁴

3. ‘Ulü’l Erham’ Meselesi

“Bundan sonra iman edip hicret edenler ve sizinle beraber savaşa katılanlar da sizdendirler. Bir de akraba olanlar, Allah’ın kitabına göre, birbirlerine daha yakındırlar. Şüphe yok ki, Allah her şeyi bilir.”¹⁰⁶⁵ ayetinin tefsirini yaparken yazar, şunları söylemektedir: “Klasik müfessirler bu ayette temas edilen yakınlığın inanç birliğine dayanan manevi

¹⁰⁶² İbn Kesir, a.g.e., I, 161

¹⁰⁶³ Bk., Zuhayli, a.g.e., III, 213

¹⁰⁶⁴ Bk., Elmalılı, a.g.e., I, 518-528

¹⁰⁶⁵ Enfal, 8/75

kardeşlikten ayrı olarak fiili akrabalık ve kan yakınlığı olduğu görüşündedirler. Onlara göre, yukarıdaki ayet, ilk zamanlar Medine’de, ensar ile muhacirin arasında yaygın bir biçimde uygulanan özel kardeşlik örfünü ilga etmektedir, bu örfe göre ensardan kimileri, muhacirlerden kimilerini ferdi olarak kendilerine kardeş ediniyor ve bu sembolik kardeşlik bağı her muhacire, (ensardan olan) kardeşinin malından, mülkünden belli bir pay, hatta sonrakinin ölümü halinde mirasından bir hisseye hak kazandırıyordu. Söz konusu ayetin, bundan böyle miras hakkının ancak yakın akrabalar arasında söz konusu olabileceği esasını getirerek böyle bir kardeşlik uygulamasını kaldırdığı ileri sürülmektedir.

Oysa bizce ayetin bu yönde yorumlanması ikna edici olmaktan oldukça uzaktır. Her ne kadar ulü’l-erham tabiri, lugat olarak ‘ana rahmi’ anlamına gelen rahim/rahim isminden türemiş olsa da unutulmamalıdır ki, bu sözcük genel anlamda ‘yakınlık’, ‘sıkı fıkılık’, yahut ‘yakın ilişki’ anlamlarına mecaz olarak da kullanılmaktadır. Yani klasik Arap dilinde, ulü’l-erham, her türlü yakınlığı, ilişkiyi ifade eder. Öte yandan, yukarıdaki ayette ‘yakın bağlar’a ilişkin ifade, mü’minlerin birbirlerinin dostları ve hamileri oldukları, bundan böyle inanan herkesin de İslam cemaatinin tabii üyesi sayılacağı öğretilsinde yoğunlaşan bir bölümün sonunda yer almaktadır... Bu itibarla, bizce yukarıdaki ayet, miras hukukuyla ilgili herhangi bir ilke getirmiyor.”¹⁰⁶⁶

Tahlil: Daha önce de vurguladığımız gibi, bir kelime için asıl olan mana, onun ilk anlamıdır. Eğer rivayetler ve nakiller de bu ilk anlamı destekliyorsa ve kelimenin ilk anlamıyla birlikte rivayetleri de devredışı bırakacak derecede güçlü bir delil mevcut değilse, o zaman mecaza gitmek, zorlamadan başka bir şey değildir.

“Ulü’l-Erham” tabiri, Esed’in de belirttiği gibi, lugat kökeni itibariyle *rahim akrabalığını yani kan bağı akrabalığını* ifade etmektedir.¹⁰⁶⁷ İbni Abbas, Mücahid, İkrime ve daha pek çok kişiden de, bu manayı ifade ettiği rivayet edilmektedir.¹⁰⁶⁸ Öyleyse mecaza gitmeye kalkışmanın haklı bir esprisi olmasa gerektir.

Bu ilke doğrultusunda ayetin doğru tefsiri şöyle olur: Bundan sonra yani sizin hicretinizden sonra iman edip de hicret edenler ve sizinle beraber cihada katılanlar, işte

¹⁰⁶⁶ Esed, a.g.e., I, 341-342 dpn. 86

¹⁰⁶⁷ Bk., Zuhayli, a.g.e., X, 425-426

¹⁰⁶⁸ Bk., İbn Kesir, a.g.e., II, 119

bunlar, bu üç özelliği taşıyanlar da sizdendir, sizden sayılırlar. Ey mü'minler, bununla beraber, bundan böyle *kan bağı bulunan akrabalar*, Allah'ın kitabında mirasta, birbirlerine yabancılardan daha yakındırlar.

Mü'min bir akraba varken, böyle bir akrababalığı olmayan bir mü'min, yalnızca din kardeşliği sebebiyle bir başka mü'mine mirasçı olamaz. Yani *muhaçirler* ile *ensar* arasında hicretin başında kurulan kardeşlik (muahat) antlaşmasının¹⁰⁶⁹ mirasla ilgili olan hükümleri, bundan böyle geçersiz olacak demektir. Mü'minler arasında miras, yalnızca akraba olanlar arasında geçerli olacaktır.¹⁰⁷⁰

4. Allah'a ve Resulü'ne Savaş Açanların Cezaları

*“Allah'a ve Resulü'ne karşı savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuğa çalışanların cezası, ancak öldürülmeleri veya asılmaları veya elleriyle ayaklarının çapraz kesilmesi ya da bulundukları yerden sürülmeleridir. Bu, onlara dünyada çekecekleri bir zillettir, ahirette ise onlar için büyük bir azap vardır. / Ancak, onları ele geçirmenizden önce tövbe edenler hariçtir. Biliniz ki, Allah gerçekten bağışlayandır, esirgeyendir.”*¹⁰⁷¹ Esed'in bu ayetleri yorumlama şekli, konumuz açısından belki de en önemli örneği oluşturmaktadır.

Yazar, ayetin metninde geçen “*ellerinin ve ayaklarının çapraz kesilmesi*” ifadesi için şu açıklamayı yapmaktadır: “Çoğu zaman klasik Arapça'da ‘*birinin elini ve ayağını kesmek*’ deyiimi, ‘*birinin gücünü yok etmek*’ ile eş anlamlıdır ve burada da *muhtemelen* bu anlamda kullanılmıştır. Alternatif olarak, hem fiziksel hem de mecazi anlamda ‘mefluc (felç olma) / kötürüm hale getirilme’yi gösteriyor olabilir...”¹⁰⁷²

Tahlil: Esed'in “*ellerinin ve ayaklarının çapraz kesilmesi*” ifadesini, “*onların gücünün yok edilmesiyle*” eşanlamlı görmesi, yine herhangi bir karineden ve delilden kaynaklanmayan bir yorumdur. Nitekim “Burada *muhtemelen* bu anlamdadır” demekle, kendisi de bu durumu itiraf etmiş olmaktadır. İfadenin asıl anlamını devredışı bırakmak için, alternatif olarak da, ‘*ellerinin ve ayaklarının çapraz kesilmesi*’ ifadesinin, hem fiziksel, hem de mecazi anlamda felç olmayı ve kötürüm hale getirilmeyi gösterebileceğini iddia

¹⁰⁶⁹ Bk., İbn Kesir, a.g.e., II, 118; Zemahşeri, a.g.e., II, 231; Elmalılı, a.g.e., IV, 257

¹⁰⁷⁰ Bk., Mevdudi, Tefhimu'l-Kur'an, II, 189

¹⁰⁷¹ Maide, 5/33-34

¹⁰⁷² Esed, a.g.e., I, 194-195 dpn. 44

etmektedir. Yani ‘kesilme’ fiili, herhangi bir delil olmaksızın ‘gücün yok edilmesi, felç olma ve kötürüm hale getirilme’ anlamlarına inkılâp etmektedir.

Halbuki Maide 33. ayette geçen bu ifadeden 5 ayet sonra 38. ayette “*Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının, her ikisinin ellerini kesin*” ifadesinin “onların güçlerini yok edin veya fiziksel ve mecazi anlamda onları felç edin” anlamına gelmediğini yazar kendisi de söylemektedir. Yazarın kendi ifadesiyle “Kur’an, hırsızlığa caydırıcı bir ceza olarak *şiddetli el kesme* hükmü getirmiştir ve bu durum İslam’ın öngördüğü kapsamlı bir sosyal güvenlik programının gereğidir.”¹⁰⁷³

O halde karine ve delil olmaksızın Esed’in 33. ayetteki “ellerinin ve ayaklarının çapraz kesilmesi” ifadesini zorlama bir yorumla birincil anlamının dışına çıkarması, herhalde “*bu ayet şer’i bir hüküm ifade etmiyor*” tarzındaki değerlendirmesine bir ön hazırlık yapmak içindir. Şimdi yazarın bu değerlendirmesine bir göz atalım. Şöyle demektedir:

“Klasik müfessirlerin çoğunluğu, bu pasajı¹⁰⁷⁴ bir şer’i hüküm olarak değerlendirir ve bu nedenle şöyle yorumlarlar: Allah’a ve Elçisi’ne savaş açan ve yeryüzünde fesadı yayanların cezası, onların öldürülmeleri yahut asılmaları yahut ellerinin ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi yahut yeryüzünden sürülmeleri olacaktır, bu, onların bu dünyadaki zilletleridir.”¹⁰⁷⁵ Ancak metin, aşağıdaki sebeplerle, bu yorumu te’vid etmemektedir:

- a. Bu cümlede geçen dört edilgen fiil -öldürülme, asılma, kesilme ve sürülme-, geniş zaman kipindedirler ve bu şekilde iken gelecek zaman veya emir halini ifade etmezler.
- b. ‘Yukattelu’ formu, sadece ‘onlar öldürülüyor’ yahut (müfessirlerin yaptığı gibi) ‘onlar öldürülecek’ anlamlarını ifade etmez, tersine Arap gramerinin

¹⁰⁷³ Bk., Esed, a.g.e., I, 196-197 dpn. 48

¹⁰⁷⁴ Maide, 5/33-34. ayetleri.

¹⁰⁷⁵ “Allah’a ve Resulüne savaş açanlar, Müslüman topluma ve onların başkanlarına, imamlarına karşı isyan edenlerdir. Yollarda terör estirirler, yeryüzünü bozguna ve ifsada kalkışırlar. Bazıları, devlet başkanının bu cezalardan herhangi birini tatbik etmede serbest olduğunu söylerken, bazıları buna karşı çıkar ve şöyle derler: Eğer bir kimseyi öldürmüş ve mal almamışsa öldürülür, çünkü cana karşı can kısas edilir. Hem öldürüp hem de mal almışsa, asılır ve ölene dek asılı tutulur, asılması mal almasının cezasıdır, ölmesi ise öldürmesinin cezasıdır. Eğer sadece mal almışsa, imam isterse sağ elini hırsızlık cezası olarak, sol ayağını ise isyan ve fesadının karşılığı olarak keser, isterse de onu sürgün eder, yani en tercihe şayan ifadeyle hapseder. Çünkü sadece sürgün, ceza değil, onu başkalarına bela etme ve başka bir yerde yaptıklarını tekrar yapma imkânı vermektir.” (İbn Kuteybe, Te’vil’u Müşkili’l-Kur’an, s. 399-401)

temel bir kuralı gereğince, ‘onların büyük kısmı öldürülüyor’ anlamını gösterir. Aynı şey ‘yusalibu (pek çoğu asılıyor)’ ve ‘tukatta’a (büyük kısmının kesilmesi)’ fiilleri için de geçerlidir. Şimdi eğer bunların emredilmiş cezalar olduğuna inanırsak, bu, Allah’a ve Peygamberi’ne savaş açanların tamamının değil de büyük kısmının bu şekilde cezalandırılması gerektiğini gösterirdi. Bu ise Yüce Allah’a atfedilemeyecek olan bir keyfilik varsayımdır. Ayrıca, eğer Allah’a ve Peygamberi’ne savaş açan taraf, yalnızca bir veya birkaç kişiyi kapsıyorsa, ‘büyük kısmı’ emri ona veya onlara nasıl uygulanabilir?

c. Dahası, yukarıdaki ayet şer’i bir hüküm olarak alınacaksa, ‘onlar yeryüzünden sürüleceklerdir’ ibaresinin ne anlamı olabilir? Bu nokta, gerçekten müfessirleri büyük ölçüde şaşırtmıştır. Onların bir kısmı, mütecavizlerin (İslam) topraklarından çıkarılmaları gerektiğini düşünmüşlerdir. Ama Kur’an’da ‘yeryüzü (arz)’ teriminin böyle sınırlı bir anlamda kullanıldığının örneği yoktur. Diğerleri de, suçluların, ‘yeryüzünden çıkarılmaları’ anlamına gelecek bir yeraltı zindanına hapsedilmeleri gerektiği görüşündedirler.

d. Son olarak, yukarıdaki ayetin bir şer’i emir şeklinde yorumlanmasına karşı en güçlü itiraz olarak, Kur’an, kitlesel asılmaya ve kitlesel imhaya işaret eden tamamen aynı ifadeleri (ama bu defa geleceğe yönelik kesin bir niyet ile) Firavun’un ağzından mü’minlere karşı bir tehdit olarak nakleder.¹⁰⁷⁶ Firavun, Kur’an’da her zaman kötülüğün ve Allah’ı inkârın tipik örneği olarak tanımlandığından, aynı Kur’an’ın başka bir yerde Allah’ın düşmanı olarak vasıflandırdığı bir kişiye izafe ettiği ifadelerin aynısı ile bir ilahi kanunu yürürlüğe koyması düşünülemez.

Kısaca, müfessirlerin yukarıdaki ayeti şer’i bir hüküm olarak yorumlama gayretleri, bunu iddia eden isimler ne kadar büyük/saygın olursa olsun kesinlikle reddedilmelidir. Diğer

¹⁰⁷⁶ “Muhakkak ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim ve hepinizi asacağım.” A’raf, 7/124; “(Firavun) dedi ki: Ben size izin vermeden önce O’na inandınız öyle mi? Şüphesiz o, size büyüü öğretene büyüünüzdür. O halde ben de sizin ellerinizi ve ayaklarınızı çapraz olarak keseceğim ve sizi hurma dallarında sallandıracağım. Siz de elbette, hangimizin azabı daha şiddetli ve daha sürekliliymiş göreceksiniz.” Taha, 20/71; bk., aynı mealde olan Şuara, 26/49

tarafıdan, ayeti okunması gerektiği gibi geniş zaman kipinde okursak, gerçekten ikna edici bir yorum hemen kendini ortaya koyar. Çünkü bu şekilde okunduğunda ayet, hemen bir durum tespiti olarak kendini gösterir yani Allah’a karşı savaş açanların hak ettikleri cezanın kaçınılmazlığının bir ifadesi olur. Onların ahlaki yükümlülüklerle düşmanlıkları, bütün dini/manevi değerlerini kaybetmelerine yol açar ve sonuçta düştükleri uyumsuzluk ve sapıklık, aralarında dünyevi kazanç ve güç uğruna hiç bitmeyen bir çatışmayı teşvik eder, birbirlerinden çok sayıda insan öldürürler ve birbirlerine büyük ölçüde işkence eder ve sakat bırakırlar ve sonuçta bütün bir toplum silinip gider veya Kur’an’ın belirttiği gibi yeryüzünden sürülürler. Sadece bu yorum, ayette geçen bütün ifadeleri tam anlamıyla dikkate almaktadır. Aşırı şiddet fiilleriyle bağlantılı ‘büyük kısmı’ kaydı, ‘yeryüzünden sürülme’ ifadesi ve son olarak bu dehşetin ‘Allah düşmanı’ Firavun tarafından kullanılan terimlerle ifade edilmiş olması.”¹⁰⁷⁷

Tahlil: Şimdi, Esed’in bu değerlendirmesini ve gerekçelerini sırayla ele alalım.

a. Ona göre ayeti bir *şer’i hüküm* olarak kabul etmek mümkün değildir. Çünkü öncelikle ayetin metninde geçen dört edilgen fiil yani “(1) Öldürülme, (2) Asılma, (3) Kesilme, (4) Sürülme” fiilleri, geniş zaman kipindedirler ve bu şekilde iken *gelecek zaman* veya *emir halini* ifade etmezler. Bu tahlile göre geniş zaman kipi, geçmiş zamanı ve şimdiki zamanı veya sadece şimdiki zamanı ifade eder. Hâlbuki *geniş zaman kipi*, teknik olarak tüm zamanları içine almıyorsa ve *yerine göre* onları ifade edemiyorsa, o takdirde geniş zaman olmaktan çıkar ve ona geniş zaman denmesi mümkün olmaz. Olsa olsa şimdiki zamanı ifade eder, böyle bir durumda da ona geniş zaman denmesinin herhangi bir mantığı kalmaz.

Oysa gerçek şu ki, geniş zaman kipi, geleceği ifade edebildiği gibi, -belki daha da önemlisi- *emir halini* dahi ifade edebilmektedir. Örneğin şu ayet-i kerimedeki geniş zaman kipleri *emir manası* ifade ederler: “Ey iman edenler, sizi acı bir azaptan kurtaracak bir ticareti haber vereyim mi? / Allah’a ve O’nun Resulü’ne *iman edersiniz*, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda *cihad edersiniz*. Eğer bilerseniz, bu sizin için daha hayırlıdır. / O da sizin günahlarınızı bağışlasın, sizi altlarından ırmaklar akan cennetlere ve Adn cennetlerindeki güzel konaklara yerleştirsın. İşte büyük mutluluk ve kurtuluş budur.”¹⁰⁷⁸ Ayette geçen “*iman edersiniz ve cihad edersiniz*” kalıpları, “*iman edin ve cihad edin*” anlamındadır. “O da sizin

¹⁰⁷⁷ Esed, a.g.e., I, 195 dpn. 45

¹⁰⁷⁸ Saff, 61/10–12

günahlarınızı *bağışlasın*” ifadesindeki “*bağışlasın (yağfir lekum)*” kelimesi de gramer açısından bu manayı desteklemektedir. O takdirde mana “iman edersiniz, cihad edersiniz, o da sizin günahlarınızı bağışlasın” şeklinde değil de “*iman edin, cihad edin ki o da sizin günahlarınızı bağışlasın*” tarzında olur, bu anlam daha doğru ve daha akıcıdır.¹⁰⁷⁹ Öyleyse *geniş zaman kipi, gelecek zamanı veya emir anlamını ifade etmez* demek, doğru değildir.

b. Esed’in ikinci gerekçesine göre, “öldürülmeleri” şeklinde tercüme edilen “*yukattelu*” formu, sadece “onlar öldürülüyor” yahut müfessirlerin yaptığı gibi “onlar öldürülecek” anlamlarını ifade etmez. Tersine Arap gramerinin temel bir kuralı gereğince “*onların büyük kısmı öldürülüyor*” anlamını ifade eder. Aynı durum “*yusallebu* (pek çoğu asılıyor)” ve “*tukatta’a* (büyük kısmının kesilmesi)” fiilleri için de geçerlidir. Şayet, ayeti bir “hüküm ayeti” olarak ele alırsak, o zaman suçluların tamamının değil de büyük kısmının bu şekilde cezalandırılması anlamına gelir, bu ise kanun koyucu olan Allah’a atfedilemeyecek olan bir keyfilik varsayımdır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, söz konusu edilen fiillerin getiriliş şekli olan “*tef’il*” kalıbının, fiile konu olan nesnelerin çoğunu ifade etmesi ikincil bir anlamdır, her zaman geçerli olan “*olmazsa olmaz*” türünden bir husus değildir. Eğer böyle olsaydı, bu kalıpta gelen fiillerin *tekil ve ikil kalıpları* kullanılamazdı. Görünen o ki, yazar da, “eğer savaş açan taraf, yalnızca bir kişiyi yahut birkaç kişiyi kapsıyorsa, ‘büyük kısmı’ emri ona veya onlara nasıl uygulanabilir?” diyerek böyle bir zanna kapılmıştır. Böyle bir düşünce ise, gayet açık bir gramer hatasıdır.¹⁰⁸⁰ “*Tef’il*” kalıbı, fiile konu olan nesnelerin çoğunu ifade etmekten daha öncelikli olarak, fiilin kendi manasında *bir ziyadeli, çokluk, sertlik ve katılık* ifade eder. Örnek olarak, Ahzab suresinde geçen şu ayeti Esed’in kendi mealiyle verelim: “*Ve onlar, Allah’ın rahmetinden yoksun olduklarından görüldükleri yerde yakalanacaklar ve teker teker ortadan kaldırılacaklardır (kuttulu taktıla)*.”¹⁰⁸¹ Yazar burada kendi tabiriyle Arap gramerinin temel bir kuralını ihlal etmiştir. “Onların büyük kısmı büyük bir ölümle öldürülür” demesi gerekirken, tam aksini hem de vurgulu bir şekilde “*teker teker ortadan kaldırılacaklardır*” ifadesiyle söylemektedir. Lugat olarak da “*kattele fulanen*” demek, öncelikli olarak bir

¹⁰⁷⁹ Bk., Zemahşeri, a.g.e., IV, 514

¹⁰⁸⁰ “Onlar kendisiyle dağların yürütüldüğü, yeryüzünün *yarılıp açıldığı (kutti’at)*, ölülerin konuşturulduğu (ilahî) bir metin (dinlemiş olsalardı, ona da inanmazlardı...)...” Ra’d 13/31; Esed, a.g.e., II, 492 Esed’in kendi mealiyle verdiğimiz bu ayette “*yarılıp-açılma*” şeklinde tercüme edilen “*kutti’at*” fiili, tekil olarak kullanılmıştır.

¹⁰⁸¹ Ahzab, 33/61; Esed, a.g.e., II, 865 Aynı ayet için yazdığı dipnotta ise yazar, şöyle demektedir: “*Lafzen, büyük bir ölümle öldürüleceklerdir.*” Esed, a.g.e., II, 866 dpn. 80

kimseyi sert ve acımasızca öldürmek, öldürmek ve bedenini parçalamak, organlarını söküp çıkarmak anlamlarına gelir.¹⁰⁸²

Hem yazarın anlayış tarzıyla meseleyi ele almaya devam edersek, “*yukattelu*” formu, “büyük kısmı öldürülüyor” ve “*yusallebu*”, “büyük kısmı asılıyor” anlamlarına gelse bile, “*tukatta’a*” formu *büyük kısmı kesiliyor* anlamına gelmez. Çünkü ilk iki fiilde söz konusu olanlar, suçluların bizzat kendileri iken son fiilde söz konusu olan onların ‘elleri ve ayaklarıdır’. O zaman anlam şöyle olmak durumundadır: *Onların tümünün, el ve ayaklarının büyük kısmı kesiliyor*. Burada ise, suçluların bir kısmını kapsam dışında bırakmak yoktur, sadece onların ‘el ve ayaklarının bir kısmını kapsam dışında bırakma’ söz konusudur.

Kaldı ki, yazarın yaptığı gibi “*büyük kısmının öldürülmesi, asılması ve kesilmesi*” şeklinde anlaşılsa bile, kapsam dışında kalan “*az kısmın*”, cezaları şüphelerden dolayı düşürülen kimseler olarak düşünülmesi mümkündür, çünkü had cezalarında şüphe varsa ceza uygulanmaz, kesinlik şarttır. Yine kapsam dışında kalan “*az kısmın*” kanuna yakalanmayan, ele geçirilemeyen kimseler olarak düşünülmesi de mümkündür. Vakıa odur ki, suçluların büyük bir kısmı cezalarını bulsa da, bütün çabalara rağmen yine de bazıları kanundan kaçmayı başarır, cezadan kurtulur.

c. Yazarın üçüncü gerekçesi ise, “onlar yeryüzünden sürüleceklerdir” ibaresidir. Ona göre bu ibare, gerçekten müfessirleri büyük ölçüde şaşırtmıştır. Müfessirlerin bir kısmı, mütecavizlerin (İslam) topraklarından çıkarılmaları gerektiğini düşünmüşlerdir, ama *Kur’an’da arz (yeryüzü) teriminin böyle sınırlı bir anlamda kullanıldığının örneği yoktur*. Diğerleri de, suçluların yeryüzünden çıkarılmaları anlamına gelecek bir yeraltı zindanına hapsedilmeleri gerektiği görüşündedirler. Kendisi ise, ibareyi şöyle yorumlar: Allah ve Resulü’nün düşmanları, ahlaki yükümlülüklerle düşmanlıkları, uyumsuzlukları ve sapıklıkları sebebiyle kendi aralarında dünyevi kazanç ve güç uğruna hiç bitmeyen bir çatışmanın içine girerler, birbirlerinden çok sayıda insan öldürürler, birbirlerine büyük ölçüde işkence eder ve sakat bırakırlar ve sonuçta *bütün bir toplum silinip gider* veya yeryüzünden sürülürler. Yani yazara göre, “yeryüzünden sürülme”, “*bütün bir toplumun silinip gitmesi veya tüm yeryüzünden sürülmeleri*” anlamına gelir.

¹⁰⁸² Zeyyat, Ahmed Hasan ve diğerleri, Mu’cemu’l Vasit, Çağrı Yay., İstanbul 1992, s. 715

Öncelikle ayetlerin ifadesi doğrultusunda “bütün bir toplumun silinip gitmesinin” söz konusu olması düşünülemez. Çünkü toplum hayatı devam etmektedir, suçluların yakalanmadan önce gelip kendiliklerinden teslim olma ve böylece bağışlanma imkânları vardır. Yani suçluların hedef aldığı kitle için yaşam devam etmektedir, tamamen silinip gitmeleri mevzu bahis değildir.

“Tüm yeryüzünden sürülmeleri” iddiası ise realitelere aykırıdır. Böyle aykırı bir manayı desteklemek için Kur’an’da “arz” teriminin sınırlı bir anlamda kullanıldığının örneği yoktur demek de, bir talihsizliktir. Zira ‘arz’ tabirinin hem tüm yeryüzünü, hem yeryüzünün bir kısmını ifade ettiğinin örnekleri Kur’an’da mevcuttur. “Gerçek şu ki, inkâr edenler, yeryüzünde olanların tümü ve bununla birlikte bir katı daha onların olsa, bununla da kıyamet gününün azabından kurtulma fidyesi vermeye kalkışsalar, yine onlardan kabul edilmez. Onlar için acı bir azap vardır.”¹⁰⁸³ ayetinde, ‘arz’ teriminin tüm yeryüzünü ifade ettiği açıktır. Bu ayetten 3 ayet önce yer alan ve bizim de burada inceleme konusu yaptığımız Maide suresi 33. ayetin baş tarafında şöyle denmektedir: “Allah’a ve Resulü’ne karşı savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuğa çalışanların cezası...” Dikkatle düşünüldüğünde burada ‘arz’ tabirinin bütün yeryüzü anlamında olmadığı “bulunulan yer” anlamında olduğu açıktır. Aksi takdirde suçluların, yeryüzünün istisnasız her tarafında bozgunculuk yapmaları anlamını çıkarmak gerekecektir. Hâlbuki böyle bir anlam söz konusu olmadığı gibi aklen de mantıklı görünmemektedir. Burada maksat “yaşanılan ve bulunulan yer” anlamındadır. Şu ayette de benzeri bir kullanım mevcuttur: “...Allah’ın bu dişi devesi size bir mucizedir, onu salıverin de Allah’ın arzında otlasın, ona bir kötülükle dokunmayın...”¹⁰⁸⁴ Burada da ‘arz’dan maksat, ‘Semud kavminin yaşadıkları topraklardır’ yoksa bütün yeryüzü değildir. Öyleyse 5 Maide 33. ayetin sonlarına doğru yer alan “arzdaki sürülmeleridir” ifadesinin, “bulundukları yerden sürülmeleridir” şeklinde anlaşılmasına herhangi bir engel yoktur. Ayrıca böyle bir anlam ayetlerin bağlamına daha mutabıktır.

d. Esed’in en güçlü itiraz olarak gördüğü, bize göre en zayıf itiraz olan dördüncü gerekçesi, Kur’an’ın kitlesel asılmaya ve kitlesel imhaya işaret eden tamamen aynı ifadeleri Firavun’un ağzından mü’minlere karşı bir tehdit olarak nakletmesidir. Ona göre, Kur’an’ın “Allah’ın düşmanı” olarak vasıflandırdığı bir kişiye izafe ettiği ifadelerin aynısı ile bir ilahi

¹⁰⁸³ Maide, 5/36

¹⁰⁸⁴ A’raf, 7/73

kanunu yürürlüğe koyması düşünülemez. Bu itirazın zayıflığı kendi bünyesinde. Şöyle ki, Firavun aynı ifadeleri *mü'minlere* karşı bir tehdit olarak söylemiştir. Bunun anlamı ise şudur: Firavun gibi zalim, despot, hak-hukuk tanımaz, adalet bilmez, yazarın tabiriyle “Kur'an'da her zaman kötülüğün ve inkârcılığın tipik örneği olarak tanımlanan Allah'ın düşmanı” bir diktatör, mü'minlere yani Allah'a ve gönderdiği dine iman eden, yeryüzünü yaşanılır hale getirmeye çalışan, fesad ve bozgunculuktan uzak duran suçsuz insanlara, iman ettiğiniz için sizi asıp keseceğim diyor. Diğer taraftan zulmetmekten münezzeh olan Yüce Allah, kendisine ve Resulü'ne savaş açan ve bulundukları yerde fesad için uğraşıp ekin ve nesli yok etme çabasına girişen insanlık düşmanı azgın suçluların yakalanıp cezalandırılmalarını, suçlarına göre öldürülmelerini veya asılmalarını (veya ellerinin ve ayaklarının çapraz kesilmesini yahut yeryüzünden sürülmelerini) emrediyor. İki olayın birbirine tamamen zıt olan bu mahiyetlerini göz ardı edip, sözün muhataplarını ve söyleyeni hesaba katmaksızın sureta bir benzerlik kurmak ve bundan yola çıkarak “Allah'ın düşmanı olan Firavun'un ifadelerinin aynısı ile bir ilahi kanunun yürürlüğe konması düşünülemez” demek, tam manasıyla bir cerbezdir, temelden yoksun bir spekülasyondur. Bir sözün *kim tarafından söylendiği, kimlere söylendiği, söyleniş maksadı* çok önemlidir. Tüm bunları bir tarafa bırakıp sadece söz benzerliği var diye itiraza kalkışmanın gerçekçi bir yanı yoktur.

Örneğin, Kur'an-ı Kerim, şu ifadeleri Firavun'un ağzından nakletmektedir: “*Andolsun ki, eğer benden başka ilah edinirsen, seni zindana atarım.*”¹⁰⁸⁵ sözleriyle Firavun, Hz. Musa'yı tehdit ederken, başka bir yerde “*...Ey ileri gelenler, sizin için benden başka ilah olduğunu bilmiyorum...*”¹⁰⁸⁶ demektedir. Yine bir başka yerde halkına topluca “*Ben sizin en Yüce Rabbinizim.*”¹⁰⁸⁷ demektedir. Bu sözler, Yüce Allah'ın şu ifadeleri ile benzerlik arz ediyor: “*...Benden başka ilah yoktur, şu halde benden korkup sakının...*”¹⁰⁸⁸, “*Gerçekten ben, ben Allah'ım, benden başka ilah yoktur...*”¹⁰⁸⁹, “*Ve Allah ile beraber başka bir ilaha tapma. O'ndan başka ilah yoktur...*”¹⁰⁹⁰, “*...Ben sizin Rabbinizim, öyleyse bana kulluk ediniz.*”¹⁰⁹¹. Şimdi, Firavun'un ağzından nakledilen sözlerle, Yüce Allah'ın bu ifadeleri arasında benzerlik var diye bu ayetlere ve onların hükümlerine itiraz etmeye kalkışmanın, hiçbir sağlam dayanağının olmadığı açıktır. Yüce Allah'ın Musa'ya söylediği ifadelerin benzerini, kendisini

¹⁰⁸⁵ Şuara, 26/29

¹⁰⁸⁶ Kasas, 28/38

¹⁰⁸⁷ Naziat, 79/24

¹⁰⁸⁸ Nahl, 16/2

¹⁰⁸⁹ Taha, 20/14; İşin ilginç olan yanı, bu ayette de muhatap Hz. Musa'dır.

¹⁰⁹⁰ Kasas, 28/88

¹⁰⁹¹ Enbiya, 21/92

ilah olarak gören Firavun Musa'yı tehdit ederek ona söylemiştir, öyleyse Firavun'a izafe edilen ifadenin benzeri bir ifadeyle ilahi bir gerçek söylenemez, itikadi bir hüküm yürürlüğe konamaz demek ne derece yanlışsa, “Firavun'a izafe edilen ifadelerle bir ilahi kanunun yürürlüğe konması düşünülemez” demek de o kadar yanlıştır. Firavun hem itikatta hem de uygulamada tamamen hak ve hakikat olan prensipleri kendi zulmüne ve diktatörlüğüne alet etmeye çalışmıştır, durum bundan ibarettir.

Bu mülahazalardan sonra, inceleme konusu yaptığımız 5 Maide 33. ayetinin fıkhıta “*Hırabe Haddi (Yol Kesmenin Cezası)*” başlığı altında yer alan geniş çaplı değerlendirmelerinden¹⁰⁹² bazı notlar aktarmak istiyoruz. Buna göre, adi bir cinayet olayının aksine, yol kesme esnasında ölen ve malı alınan kişinin velisinin affı ile bu ceza düşmez.¹⁰⁹³ Bu, işlenen suça paralel olarak yol kesme cezasının sertliğini ve şiddetini gösterir. Yol kesme kuvvetine sahip olduktan sonra *yolu kesen*, ister bir grup olsun, ister tek kişi olsun durum değişmez.¹⁰⁹⁴ Suçunun cezası tatbik edilir.

Hanefî, Şafiî ve Hanbelîlere göre, yol kesicilere verilecek had cezası, ayet-i kerimedeği tertibe göredir. Çünkü cezanın suç miktarına göre olması icap eder. Eğer yol kesiciler, sadece malı almışlarsa elleri ve ayakları çaprazlama kesilir, eğer mal almayıp yolcuları öldürmüşlerse öldürülürler ve asma işlemi yapılmaz. Eğer hem öldürmüşler hem de malı almışlarsa öldürülüp asılırlar.¹⁰⁹⁵ Şayet sadece insanları korkutmuşlarsa, oradan sürgün edilirler.¹⁰⁹⁶ İmam Malik'e göre, yol kesicilerin cezası hususunda karar, Müslümanların İmamı (devlet başkanı)nın içtihad, kanaat ve fakihler ile meşveretine kalmıştır, umurun menfaatlerine uygun ve fesadı defedecek olan şekli seçer. Demek ki, çoğunluğa göre “veya” diye tercüme edilen “ev” harfi, çeşit bildirmek için olup, cezanın, cinayetin türüne göre olacağını ifade etmektedir.¹⁰⁹⁷

Nefyin (sürgün etmenin) manası konusunda Hanefiler, “hapsetmek” anlamına geldiğini söylemişlerdir. Zira hapis, yaşıyorken dünyadan çıkarmak ve hapsolunan yer hariç yeryüzünden sürgün etmek manasına gelmektedir. İnsanların örfünde de hapse, *yeryüzünden*

¹⁰⁹² Bk., Zuhayli, a.g.e., VII, 417-428

¹⁰⁹³ Zuhayli, a.g.e., VII, 418

¹⁰⁹⁴ Zuhayli, a.g.e., VII, 418

¹⁰⁹⁵ Hanefilere göre ise, eğer hem adam öldürmüş hem de malı almışlarsa İmam (devlet yetkilisi) serbesttir, dilerse çaprazlama el ve ayaklarını kestirir, sonra da onları öldürtür yahut astırır; dilerse el ve ayaklarını kestirmez, sadece öldürtür yahut astırır. Bk., Zuhayli, a.g.e., VII, 423

¹⁰⁹⁶ Hanefilere göre, yani hapis veya ta'zir cezasına çarptırılırlar. Bk., Zuhayli, a.g.e., VII, 423

¹⁰⁹⁷ Bk., Zuhayli, a.g.e., VII, 423-425

sürüp dünyadan çıkarma ismi verilir. Malikilere göre nefiy, suçlunun bulunduğu beldeden çıkarılarak, başka bir yere gönderilip tövbesi açıkça ortaya çıkıncaya kadar orada hapsedilmesi demektir. Şafiilere göre nefyin manası, suçluların tövbesi ortaya çıkıncaya dek İmam tarafından bir süre hapsedilmesi yahut onlara caydırıcı olacağına kanaat ettiği bir şekilde ta'zir cezası verilmesidir. Hanbelîlere göre ise nefiy, suçluları darmadağın etmek, başka bir beldeye sığınmalarına fırsat bırakmamak demektir.¹⁰⁹⁸

Bu bilgilerden sonra bir de ayetin nüzul sebebini hatırlayalım. Buhari ve Müslim'in Enes b. Malik'ten rivayet ettiklerine göre, Ukul ve Ureyne kabilelerinden sekiz kişilik bir grup Medine'ye gelip, Resulullah'ın huzuruna vararak müslüman olduklarını açıklarlar. Ancak Medine'nin havası onlara iyi gelmez ve hastalanırlar. Bu durumu Hz. Peygamber'e şikâyet ederler. Hz. Peygamber, kendilerini zekâtta toplanan beytü'l-mal develerinin otladıkları yere göndererek onların sütlerinden içip geçinmelerini ve hastalıklarını da o develerin idrarlarıyla tedavi etmelerini emreder, onlar da kabul edip giderler. Bir müddet sonra, bu tavsiyeye uyup tamamen sıhhatlerine kavuşan ve iyileşen bu kimseler dinden dönerler. Bununla da kalmayıp işi ihanete dökerek çobanlardan birinin gözlerini oyup, el ve ayaklarını kestikten sonra onu öldürürler, hazine develerini sürüp kaçırmaya kalkarlar, yolları kesip ırza da tecavüz ederler. Ancak kaçıp kurtulabilen bir çobanın ihbarıyla durumdan haberdar olan Hz. Peygamber, onları takip ettirir. Peşlerinden giden birlik, hainleri kısıvrak yakalayıp Medine'ye getirir. Resulullah, kısas olarak gözlerinin oyulmasını, ellerinin ve ayaklarının kesilip bu halde Harra'nın bir kenarına atılmalarını, kızgın güneşin altında ölüme terk edilmelerini emreder ve öyle yapılır. Hz. Enes onlardan birini gördüğünü, susuzluktan ölene dek toprağı yaladığını belirtir.¹⁰⁹⁹

Değerlendirme: Şimdi, yaptığımız tahliller ve verdiğimiz tüm bu bilgilerden sonra konunun en başında verdiğimiz iki ayetin tefsirini yapalım. “Allah’a ve Resülü’ne savaş açan,” yani Allah’ın ve Resülü’nün emirlerine ve hükümlerine fiilen karşı çıkmakla onlara harp vaziyeti alan,¹¹⁰⁰ “ve yeryüzünde bozgunculuk için koşan,” cana veya mala veya ırza saldırmaya veya ekin ve nesli yok etmeye kalkışan, hak nizamı ve halkın asayişini yol

¹⁰⁹⁸ Bk., Zuhayli, a.g.e., VII, 425-426

¹⁰⁹⁹ Bk., Buhari, Muharibin 16,17,18; Diyat 22; Cihad 152; Megazi 36; Müslim, Kasame 9; Ebu Davud, Hudud 3; İbn Kesir, a.g.e., I, 512-513; Canan, a.g.e., VI, 192-197; Elmalılı, a.g.e., III, 227-228

¹¹⁰⁰ “Allah’ın ve Resülü’nün emir ve hükümlerini tatbik ve icra eden Allah’ın kullarıyla savaş da, bu manaya dâhildir. Sonra bu savaşın bilinen manasıyla açık savaş olmadığı da gerek ayetin ifade tarzından ve gerekse nüzul sebeplerinden anlaşılmaktadır. Zira görülüyor ki bunda esirlik ve cizye gibi hükümler yoktur.” Elmalılı, a.g.e., III, 228

keserek, terör estirerek bozmak ve ifsad etmek için çalışan kimselerin *suçlarının derecelerine* göre cezaları şunlardan ibarettir:

“Öldürülmeleri”, yani adam öldürmüşlerse kısas yoluyla değil, affı caiz olmamak üzere¹¹⁰¹ cezayı tatbik ederek öldürülmeleri, “veya asılmaları” yani hem adam öldürmüşler hem de mal almış veya ırzı tecavüz etmişlerse diri olarak asılıp öldürülmeleri yahut öldürüldükten sonra ölü olarak asılıp halka gösterilmeleri, “veya ellerinin ve ayaklarının çapraz kesilmesi,” yani adam öldürmemişler de yalnızca mal almışlar ise, biri sağdan biri soldan olmak üzere birer elleriyle birer ayaklarının kesilmesi, “veya bulundukları yerden sürülmeleri,” yani anlatılan suçların hiçbirisini işlememiş olup yalnızca yolda tehdit etmişler, korkutup terör estirmişlerse, hapsedilmeleri ve bulundukları yerden diğer bir yere sürgün edilmeleridir. “Bu ceza, bunların sırf dünyadaki düşüklük ve rezaletleridir. Bundan başka bunlar için ahirette de pek büyük bir azap daha vardır.” Ki bunların hiçbirisiyle kıyas edilmesi mümkün değildir.¹¹⁰²

“Ancak siz kendilerini yakalayıp ele geçirmeden önce, tövbe etmiş olanlar hariçtirler. O zaman biliniz ki Allah, şüphesiz affedicidir, merhamet edicidir.”¹¹⁰³ Peşisıra gelen bu ayet, suçluların cezalarını açıklayan önceki ayetin -Esed’in iddia ettiğinin tersine- şer’i hüküm ifade ettiğini biraz daha belirginleştirir. Çünkü buna göre müslüman toplum, suçluları yakalayıp cezalandırmakla görevlidir. Ancak onlar suçluları yakalamadan önce, suçlular kendiliklerinden pişman olarak gelip tövbe etseler, cezalandırılmaktan kurtulurlar, Allah’ın bağışlamasına ve merhametine mazhar olurlar.¹¹⁰⁴

¹¹⁰¹ Suç işlendikten ve suçlu yakalandıktan sonra, öldürülen kimsenin velisinin bu suçu bağışlama yetkisi yoktur. Bk., İbn Kesir, a.g.e., I, 513

¹¹⁰² Bk., Elmalılı, a.g.e., III, 229-232

¹¹⁰³ Maide, 5/34

¹¹⁰⁴ İbni Kesir’in açıklamasına ve yaptığı nakillere göre, Sahabeler, suçlu veya suçlular yakalanmadan önce gelip tövbe ettikleri takdirde bütün cezaların düşeceğini söylemişlerdir. Ayetin zahirinden anlaşılan da bu manadır. Bk., İbn Kesir, a.g.e., I, 514-515

SONUÇ

Günümüzde daha bir ivme kazanan din konusundaki tartışmalarda, üzerinde en çok durulan konu, dînî ya da teolojik ifadelerin tahlili olmaktadır. Özellikle sembolik ve antropomorfik/insanbiçimci ifadelerin delalet ettikleri şeyi ne oranda karşılayabilecekleri konusu, gündemi sürekli meşgul etmektedir.

Bu alanda, “Sembolizm” veya “Sembolik Dil Anlayışı”, din dilinin mahiyetini anlamaya yönelik olarak ileri sürülen iddialı bir görüştür. Sembolik dili savunanların kalkış noktası, genel olarak bazı konularda dille tecrübe arasında tam bir örtüşmenin olmadığı gerçeğine dayanır, yani “dilin sınırları tecrübenin son sınırları demek değildir. Dolayısıyla dille ifade edilmesi zor olan veya dilin erişemediği hakikatlerin, başka türlü anlaşılma ve kavranma şekilleri bulunabilir. Sanat ve edebiyatta olduğu gibi, din alanında da nesnel ve katı gerçekliğe dayanan veya onu çağrıştıran bir dil yerine, bireye hakkını veren sezgiye dayalı esnek bir yapı arz eden Sembolik Dil Anlayışı, bu anlama ve kavrama imkânını bize verebilir. Ayrıca *sembolik anlamın ortaya çıkarılması, teolojik bir metnin aktüellik kazanmasının yani entelektüel beklentilere cevap verebilmesinin vazgeçilmez şartıdır*. Bu nedenle de, akan hayat içinde yeniden yorumlama, başvurulması gereken bir etkinliktir.”

Birçok yazar için fark gözetilmeksizin birbirlerinin yerine kullanılan ‘imge’, ‘işaret’, ‘allegori’, ‘sembol’, ‘mecaz’, ‘mesel-temsîl’, ‘teşbih’, ‘müteşabih’ vb. farklı kelime ve kavramlarla da ifade edilebilen bu anlayışa yani sembolizme olan yöneliş, tarihî süreçte, kimi zaman mantıksal deneyciliğin tehditlerini hissetmekten kaynaklanmış, kimi zaman da dini söylem ve terminolojinin çağdaş bilgi ve tecrübeler ışığında yeniden gözden geçirilmesi ve ayıklanması ihtiyacından doğmuştur. Antropomorfizmden kaçınma çabası, Allah ve sıfatları hakkında konuşurken sözlük anlamıyla kullanılan kelime ve kavramların yanlış anlaşılacağı veya anlamı daraltacağı endişesi, bunlara ilave olarak da kutsal metinlerde kullanılan bazı ifadelerin sözlük anlamlarıyla alındığında birtakım güçlüklerle karşılaşılması olgusu, bu yönelişi tetiklemiştir.

Yukarıda da değindiğimiz gibi, sembolizmin bir metot olarak sadece sembolleri kullanmadığını vurgulamakta fayda vardır. Eğer sembolik bir dilden bahsediliyorsa mecazlar, analogiler, kıssalar ve sembolik kelimeler topyekün sembolik dilin içinde kullanılan elemanlar

olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle de din, mitoloji ve sanat gibi temsilî sembollerin geçerli olduğu alanlardan birinde sembolizm söz konusu olduğunda, sembolizmin kullandığı malzemeler son derece zengindir. İşaretler, renkler, sesler, mecaz, mesel, kıssa, teşbih gibi dilsel anlatım biçimleri bunlardan bazılarıdır. Buna göre sembolizm, hem dilsel öğelerde, hem nesnelerde hem de fenomenlerde görülebilecek şekilde geniş bir anlam dünyasına sahiptir.

“İfadeleri literal anlamlarıyla değil, ifade etmek istedikleri maksatlarla yorumlamak” tarzında özetlenebilecek olan sembolizm mantığı, İslam Dünyasından önce Batıda ciddi bir şekilde işlenmiştir. Bu çabalar içerisinde de en çok göze çarpanı, İskenderiye Okulunun ilk önemli temsilcisi olan Philon Judaeus'a (İ.Ö. 15 - İ.S. 50) ait olan çalışmalarıdır. Temel niteliği itibarıyla alegorik bir "Tevrat yorumu" olan Philon'un çalışmaları, sembolizm algısının tarihi açıdan ne kadar eskilere gittiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Ayrıca sembolizm bağlamındaki çabaların, bütün dillerde, öncelikli olarak kutsal metinlerin açıklanması ihtiyacından kaynaklandığını göstermesi açısından da kayda değer bir durumdur.

Ancak sembolizm ve hermenötik çabaları, tarihi açıdan çok eskilere gitmekle beraber, dînî alanda Reformasyonla birlikte bir canlılık süreci içerisine girmiş, özellikle de XVII ve XVIII. Yüzyıllarda bir disiplin olma yoluna girerek neticede kutsal metinlerde bulunduğu öne sürülen Tanrı mesajının üzerindeki örtünün kaldırılması ve orjinine uygun bir kutsal metin yorumunun sağlanmasını amaçlayan bir disiplin haline gelmiştir.

Kilisenin, Kutsal Kitap üzerindeki otoritesine tepki olarak XVI. Yüzyılda ortaya çıkan reform hareketleri, tarihsel ve tenkitçi hermenötiğin Kutsal Kitaba uygulanması için zemin hazırladı. Gerçi bu tür çabaların varlığı daha öncelere dayanır, ancak sistematik anlamda bu türden yöntemlerle dini metinleri anlamlandırma gayretleri, ifade ettiğimiz gibi XVII ve XVIII. Yüzyıllara rastlar. Örneğin bir Protestan teolog olan Semler, ilk defa Kitab-ı Mukaddese bir dinler tarihçisi ve tenkitçi gözüyle bakar. Semler'e göre, tefsir ilmi doğrulama aracı olmaktan çıkarılmalı ve artık metnin tenkitçi bir gözle okunmasına başlanmalıdır. Amaç, metni yazanların onu anladıkları gibi ona ulaşmaktır. Buna göre kutsal metinleri eşzamanlı okumaktan vazgeçip artzamanlı bir okumaya geçilmeli ve metinlerin literal tarihi anlamı ortaya çıkarılmalıdır. Semler bunun için iki kural geliştirir. Bunlardan *birincisi*, yorumcunun, kendisi ile Kitab-ı Mukaddes metni arasındaki tarihsel mesafenin farkında olması gerektiğidir. *İkincisi* ise, Kitab-ı Mukaddes tefsirinin, metin tefsirinin evrensel ilkelerine uyularak yapılmasıdır. Günümüzde bu anlamda, yorumun, metindeki tikel ve parça çözümlerin

aleyhine de olsa, tarihsel arka plandan çıkarılan genel ilkelere uyularak yapılması tarzında bir yöntemin giderek yaygınlaştığını söylemek mümkündür.

Gerek Yahudi gerekse Hıristiyan teolojisinde, orjinal ilahî mesajın ortada olmaması sebebiyle sembolizme ve hermenötiğe başvurmak adeta kaçınılmaz olmasına karşın, İslam dünyasında durum biraz farklıdır. Hermenötik bağlamındaki sembolizm algısının İslam dünyasına girişi özellikle Grekçeden Arapçaya yapılan tercümeler yoluyla olmuştur. Bilindiği gibi, İslam dünyasında ilk tercüme faaliyeti Emevi prenslerinden Halid b. Yezid (V. 704 h.) zamanında başladı. Güvenilir ilk felsefi çeviriler ise, Abbasi halifesi Mansur (754–73) döneminde, Kategoriler, Hermeneutica ve I. Analitikler'den müteşekkil çalışmaları muhtemelen Pehleviceden aktaran büyük edebiyat yazarı Abdullah b. Mukaffa (V. 759 h.) veya oğlu Muhammed'e atfedilmektedir.

Ancak gerçek anlamda tercüme hareketi, Harun Reşid'in (786–809) ikinci oğlu Halife Me'mun (813–833) zamanında başlayacaktır. Me'mun felsefe, bilim ve tıp alanlarında Yunanca ve Yabancı eserlerin çeviri işine resmiyet kazandırmıştır. O, bir çeviri enstitüsü ve kütüphanesi olarak hizmet görmesi için Bağdat'ta 830 yılında Hikmet Evi'ni (Beytü'l-Hikme) kurmuştur.

Me'mun döneminde Abbasi halifeliğinin egemenliği altında yaşayan Harran paganları (putperestleri), Müslümanlara, Greklerin bütün bilgi ve hikmetlerini öğretmişlerdir. Bunların çoğu fizikçi, astronomi bilgini, matematikçi, geometrici ve filozof olarak önemli mevkiller ve statüler elde etmişlerdi. Bu kimselerin Me'mun ile karşılaşmaları sonucu felsefe dine dönüşüp, Arapça konuşan Harranlı ve Bağdatlı bilginler aracılığıyla İslam düşüncesine sirayet etmiştir. Böylece Hermetik literatür, Harran ve Bağdat gibi önemli iki bilim merkezinden, Hicri II. Asır gibi ilk zamanlardan itibaren İslam dünyasına yayılmıştır.

Hermetik literatür diye bilinen felsefi-dînî düşünceler zamanla Müslümanlar arasında o derece yaygınlaşmıştı ki, pek çok Müslüman düşünür, kendisini, İslami inançlar ile Grek felsefesi adı altında kendisini ulaşan rasyonel spekülasyonları uzlaştırma göreviyle sorumlu tutmuştur. Haliyle bu durum, tevil ameliyesinin geniş bir yelpazede yerli-yersiz kullanılmasında etkili olmuştur.

Tarihî süreçte, İslam âleminde sıfatlar konusunda teville başvuran ilk kişinin Ca'd b. Dirhem (V. 124/742) olduğu söylenir. Öğrencisi Cehm b. Safvan (V. 128/745) da onun

etkisinde kalmıştır. Bilahare Mutezile âlimleri Cehm'in etkisinde kalarak sıfatları tevil etmişlerdir. Zamanla Eş'ari ve Maturidiler içerisinde yer alan kimi kelamcılar da Mutezilenin etkisinde kalarak, bazı sıfatları tevil etme yoluna gitmişlerdir. Sonraları tevil gayretleri, sıfatlarla sınırlı olmaktan çıkıp diğer sahalara da sirayet etmiştir.

Yakın tarihimiz açısından bakıldığında ise, işin en enteresan tarafı, Batıda kullanılan hermenötik yöntemin Kur'an ve Sünnete uygulanması önerisine öncülük edenlerin, yine Batılı akademisyenler olmasıdır. Örneğin, Alfred Guilleme şöyle der: "Her Müslüman biliyor ki, Kur'an'ın çoğu Muhammed'in hayatında belirli olaylar ve problemler üzerine inmiştir. Ama İslam'ın getirdiği ve miladi VII. Asrın şartlarına göre inen emirler, yasaklar ve mekruhlarla, sonra gelecek milyonların hayatını idare etmenin amaçlandığını kim kabul eder?" Rudi Paret ise şu iddiada bulunur: "Kur'an'ın lafız olarak vahyedildiği ve vahyin mutlak değişmezliği ilkesinden vazgeçip, Kur'an'ın önerdiği yaşama düzeninin Muhammed'in kendi çağına hitap ettiği, yani zamana bağlı olduğu ve sonraki gelişmeler tarafından aşıldığı kabul edilmelidir." Paret, görüşlerine devamla şöyle der: "Esasen Kur'an, Müslümanların çağdaşlıkla kucaklaşmalarını onaylamamaktadır. Zira Kur'an'ın dünyası bambaşka ve tarihin çok gerilerinde bir yerdedir. Müslümanların onun evrenselliğine olan inançları gereği, çağdaş yaşam ile olan sorunlarını çözmede de yine ona başvurmaları ise, esasen ona üstesinden gelemeyeceği bir yük yüklemekten başka bir şey değildir."

Batıda geliştiği şekliyle, yine Batılı akademisyenler tarafından Kur'an ve Sünnete uygulanan tarihselci-hermenötik yöntem, çok geçmeden Müslüman araştırmacılar tarafından da benimsenerek uygulama sahasına kondu. Örneğin R. Paret'in çalışmalarından övgüyle bahseden ve istifadeye elverişli bir çalışma olarak tavsiye eden Fazlur Rahman, şöyle der: "*Değişme ilkesine* gelişigüzel bir sınır çizilmeyeceğine göre, bu ilke Kur'an'ın özel hükümlerine göre genişletilebilir. Maksat, manevi ve ahlaki hayatımızın temelini, Kur'an ilkelerine göre oluşturmak ise, özel bir sosyal hadise ile özel bir çözümün şekli, ezeli ve ebedi olamaz."

Gerek Batıda gerekse İslam âlemindeki bu türden çabalar, "sembolik dil" söz konusu olduğunda, sosyal bir realite olarak birbirinden farklı aşırı uçların bulunmasını adeta zorunlu kılmaktadır.

Örneğin, tabiatı salt katı gerçeklik olarak algılamamızı telkin eden tabiatçılar, sembolizm konusunda tefrite düşmüşlerdir. Bu görüş sahiplerine göre kâinat ve ondaki

herhangi bir şey, kendinden başka bir şeye delalet eden bir işaret ya da sembol değil, kendisi bizzat nihai gerçekliktir.

Sembolizmin diğer bir aşırı şekli ise, dini sembolleri bağlamından koparıp, olağan ve tabii dünyadan tamamen tecrit ederek soyut bir dünya takdim etmeye çalışan görüştür ki, bu da sembolizmin ifrata vardırılmış halidir. Bu durumda mevcut dini sembollerin anlaşılması imkânı neredeyse ortadan kalkmaktadır. Zira sembole yüklenen anlam ile sembol arasındaki ilgi ve münasebet tamamen gözardı edilmektedir. Muhammed Esed'in "Kur'an Mesajı" ismiyle Türkçeye çevrilen meal-tefsir çalışmasında, Allah'ın sıfatları, ahiret, cennet-cehennem, melek, cin, şeytan ve mucizeler konusundaki birtakım görüşleri, bazı hüküm ayetleri hakkındaki yorumları bu anlamda sembolizmin ifrata vardırılmış halidir ve hatalı görüşlerdir. Örneğin, yazarın 'görme', 'işitme' ve 'haberdar olma' sıfatlarıyla ilgili yaklaşımı bu değerlendirmemizin somut bir delilidir. Kendisi şöyle demektedir: "Allah, 'her şeyi gören', 'her şeyi işiten' yahut 'her şeyden haberdar olan' olarak tanımlandığında biliriz ki bu tanımlamaların fiziksel görme veya işitme olguları ile bir ilişkisi yoktur, ama sadece var olan veya meydana gelen her şeyde Allah'ın ebedi mevcudiyeti gerçeğini insanın anlayabileceği terimlerle anlatmayı amaçlamaktadır." Eğer, mahiyetinin farklılığını ve sınırsızlığını kabul etmekle birlikte, *sözü edilen sıfatların bildiğimiz görme, işitme ve haberdar olma ile hiçbir ilgisi yoktur* dersek o zaman bu sıfatlar anlamsız olmaz mı? Ayrıca bu sıfatların, meydana gelen her şeyde Allah'ın ebedi mevcudiyeti anlamına gelmesi ne demektir? Karine ve delilden yoksun olan bu yorum, en az sıfatlar kadar hatta ondan daha da kapalı ve anlaşılmaz bir yorumdur.

Sözü edilen türdeki aşırı sembolist görüş, dinin aslî yanının dile getirilemez olduğunu, dolayısıyla Tanrı hakkında konuşamayacağımızı vurgulamaktadır. Böyle bir görüşü kabul etmek, objektif açıdan bakıldığında, dinin en önemli yönünden vazgeçmek olur. Her şeyden önce, bağlamından koparılıp sembolize edilmek suretiyle dilin kaybedilmesi, dine ilişkin tüm vukuf ve bilgi verici iddiaların kaybedilmesiyle aynı kapıya çıkar.

Demek ki bir dili zenginleştiren deyim, mecaz ve edebi tasvirleri tümüyle yok sayarak anlam alanından kopartmak, onları salt literal olarak algılamak nasıl ki anlayışları köreltmekteyse, aynı şekilde, herhangi bir ölçü ve kritere tabi olmaksızın yahut gaybi olan ve ancak sahîh nakille öğrenilmesi mümkün olabilen konularda, herhangi bir sem'i karine olmamasına rağmen, akli karineyi hakem kılmak suretiyle, tüm ifadeleri mecaz bahanesi ile

öznelleştirmek, anlamı buharlaştırmaktadır. Öyleyse, daha ziyade naklin sahasına giren Allah'ın sıfatları gibi aklın, hakikat ve künhüne vakıf olamayacağı konularda akli karineye başvurmak yersizdir. Zira bu tür konularda aklın, kesin bir delile varması imkân dışıdır, varacağı her delil veya karine zannî kalmaya mahkûmdur, sahih naklin kendisine takdim ettiği delile iman etmek ve onu gücü nispetinde kavramaya çalışmakla mükelleftir.

Öyleyse ısrarla üzerinde durulması gereken husus şudur: Bir kelime için asıl olan mana, onun kendi hakiki anlamıdır. Eğer rivayetler ve nakiller de bu hakiki anlamı destekliyorsa ve kelimenin gerçek anlamını ve diğer argümanları devre dışı bırakacak derecede güçlü bir delil mevcut değilse, o zaman mecaza gitmek, *zorlamadan* başka bir şey değildir. Kelimenin hakiki ve ilk akla gelen manasıyla anlaşılmasına engel teşkil edecek, onu konulduğu birinci anlamın dışında kullanmaya sevk edecek Kur'an metninde yer alan lâfzî bir delil/karine mevcut olmadığı halde, delilden yoksun olarak bu tür yorumlara başvurma anlamı, Batı aydınlanmasında ifadesini bulan *zihinsel çerçevenin* temel alınıp, vahyin buna göre değişime ve teville tabi tutulmasıdır. Belki de farkında olmadan, Kur'an'ın asr-ı saadetteki yorum ve tefsirlerden arındırılarak ve Batı akılcılığının süzgecinden geçirilerek bir tür revizyona uğratılmasının zihinsel araçlarını hazırlamaktır. Böylesi gelişigüzel yorumlardan veya birincil anlamları gölgede bırakacak tefsirlerden kaçınmak, hem İslam'ın kendi çağrısının hem de dinî duyarlılığın bir gereğidir.

Bu durumda, dolaylı anlatımın yani sembolik dilin ölçülü ve yerinde kullanılması '*olmazsa olmaz*' bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü deyim, mecaz ve edebî tasvirleri tümüyle yok saymak, onları salt literal olarak algılamak anlayışları köreltmekte, aynı şekilde, ölçü ve kritere tabi olmaksızın tüm ifadeleri mecaz bahanesi ile öznelleştirmek, anlamı buharlaştırmaktadır. Her iki tarafın da sakıncalarından korunup mutedil bir ölçü ve denge muhafaza edilebildiği takdirde sembolizm, bize birtakım ifade imkânları sağlayabilir ve aşkın olana ilişkin kavrayışımızı açabilir. Başka bir ifadeyle sembolizm, bize kutsalın farklı tezahürlerinin yorumunu mümkün kılan teorik şifreyi sunarak beşeri varlığa ve onun varoluşuna yabancı olanın farkına varılmasına yardımcı olur, görülmeyen realiteleri somut, elle tutulur derecede açık olmayan bir algılayış ile anlamamıza katkıda bulunur.

İlımlı ölçüler çerçevesindeki sembolik dilin meşru ve yararlı olduğunun örneklerine, kutsal metinlerde ve peygamberlerin sözlerinde de rastlanmaktadır. Sözelimi, İhlas suresinin ikinci ayetinde Allah'ın '*samed*' olduğu bildirilir. Yağmur ve sel sularının aşındıramadığı,

fırtınalara karşı etkilenmeden dimdik ayakta duran bir kaya ya da kayalık demek olan ‘*samed*’, hiçbir şeye muhtaç olmayan ve her yaratığın kendisine muhtaç olduğu yüce ve güvenilir bir sığınak ve dayanak anlamında, sembolik olarak Allah’a atfedilmiştir.

Tekrar vurgulamak gerekirse, dil kurallarına ve sahih naklî kaynaklara uygun olarak kullanılan sembolik dilin din açısından önemli yararları olmakla beraber, söz konusu bu kuram, salt kendi sembolik fonksiyonlarına ağırlık verdiği sürece, dini ifadelerin anlamı ve nesnel karşılığı ile ilgili güvenilir bir dayanak ortaya koymaktan uzak kalacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

- Abduh, Muhammed Abduh**, (V. 1323/1905), Risaletü't-Tevhîd, Tashih ve Ta'lik: Muhammed Reşid Rıza, Mektebetü'l-Kahire, Mısır, 1960 (1379 h.)
- Afifi, Ebu'l-A'la**, İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler, Türkçesi: Demirli, Ekrem, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000
- Ahmed, Aziz**, Hindistan'da İslam Kültürü Çalışmaları (Studies in Islamic Culture in the Indian Environment), Çeviren: Boyacı, Latif, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995
- Akdemir, Salih**, Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik ve Bütünsellik Sorunu, Kur'an'ı Nasıl Anlamalıyız? Rağbet Yayınları, İstanbul, 2002
- Akgün, Billur**, Sembolizm, <http://www.dergi.org/091999/0703.htm>, 07.03.2005
- Aktay, Yasin**, Tarihselcilikteki Huzur İradesi, III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu (13–19 Ocak 1997), Fecr Yayınevi, Ankara, 1998
- Ali el-Carim ve Mustafa Emin**, el-Belagatu'l-Vazıha (Bir Mücelled halinde I-II C.), Eda Neşriyat, İstanbul, 1991
- Ana Britannica**, Genel Kültür Ansiklopedisi (I-XXII C.), Ana Yayıncılık ve Encyclopedia Britannica, Inc., 1986
- Arkoun, Muhammed**, Kur'an Okumaları, Türkçesi: Ünal, Ahmet Zeki, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995
- Ateş, Süleyman**, İslam Tasavvufu, Elif Matbaacılık, Ankara, 1972
- Aydın, Mehmet**, Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1991
- Din Fenomeni, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 2000
- Aydınlı, Yaşar K.**, Mutezile Mezhebi, <http://www.enfal.de/orta08.htm>, 17.08.2005
- Aydüz, Davut**, Kur'an-ı Kerim'in Gramer Yapısına Bir Bakış, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an Ve Dil-Dilbilim Ve Hermenötik-Sempozyumu, Erzurum, Mayıs 2001
- Bağceci, Muhiddin**, Matüridi Mezhebi, http://www.sevde.de/Mezebler/maturidi_mezhebi.htm, 01.09.2005
- Baljon, J.M.S.**, Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler (Modern Muslim Koran Interpretation), Çeviren: Düzgün, Şaban Ali, Fecr Yayınları, Ankara, 1994
- Bayrav, Süheyla**, Symbolisme Medieval, İstanbul Matbaası, İstanbul, 1956
- Bedevî, Abdurrahman Bedevî**, Mezâhibu'l-İslamiyyîn, (I-II C.), Daru'l-İlim, II. Baskı, Beyrut, 1979

- Bediüzzaman**, Said Nursi, Sözler, Zehra Yayıncılık, İstanbul, 2000
- Mektubat, Zehra Yayıncılık, İstanbul, 1998
- İşaratü'l-İ'caz, Tenvir Neşriyat, İstanbul, 1988
- Belge, Murat**, Allegori, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=144745>, 28.03.2005
- Besnard, Albert M.**, Katolik Mezhebi, Hıristiyan İlahiyatı, Tercüme: Aydın, Mehmet, Din Fenomeni, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 2000
- Bobaroğlu, Metin**, Batınî Gelenek Hermetik ve Sanskrit Öğretiler, Ayna Yayınevi, İstanbul, 2002
- Bolay, Süleyman Hayri**, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997
- Bolelli, Nusrettin**, BELAĞAT Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993
- Bozgöz, Faruk**, Kur'an-ı Kerim ve Mecaz Kavramı, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Uzun, Tacettin, Konya, 2000
- Bruns, Gerard**, Antik Hermenötik, Çeviren: Durdu, İhsan, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2001
- Bucaille, Maurice**, Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an, Tercüme: Sönmez, Mehmet Ali, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1984.
- Buhari**, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, (V. 256/870), el-Camiu's-Sahîh (I-VIII C.), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981
- Bulaç, Ali**, İslam Dünyasında Düşünce Sorunları, İz Yayıncılık, İstanbul 1995.
- Kur'an Tarih ve Tarihsellik, <http://kitap.yeniumit.com.tr/hermenotik/anabulac.html>, 17.06.2005
- Canan, İbrahim**, Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi (I-XVIII C.), Akçağ Yayınları, Ankara, 1995
- Cebeci, Lütfullah**, Kur'an ve Tasavvuf, <http://www.lutfullahcebeci.8k.com/tasavvuf.htm>, 01.09.2005
- Kur'an'a Göre Melek Cin Şeytan, Şule Yayınları, İstanbul, 1998
- Cerrahoğlu, İsmail**, Tefsir Usulü, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, IX. Baskı, Ankara, 1993
- Cevizci, Ahmet**, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000
- Chevalier, Jean**, Din Fenomeni, Tercüme: Aydın, Mehmet, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 2000
- Clement, Olivier**, Ortodoks Mezhebi, Hıristiyan İlahiyatı, Tercüme: Aydın, Mehmet, Din Fenomeni, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 2000

Cürcanî, Abdulkahir, Delailu'l-İ'caz, Tashih: Muhammed Abduh ve Muhammed Mahmud Şankîfî, el-Fütuhu'l-Edebiyye Matbaası, Mısır, 1331 (H.)

Çağlı, Necdet, Allegori, <http://www.radikal.com.tr/yorum.php?yorumno=367112&haberno2=144878&yss=2>, 28.03.2005

Çalış, Halim, Mecaz ve Kinaye, http://www.yeniumit.com.tr/konu.php?konu_id=23&yumit=bolum5, 04. 04. 2005

—Mecaz ve Kinaye, http://www.yeniumit.com.tr/konu.php?konu_id=291&yumit=bolum2 14.11.2005

Çankı, Mustafa Namık, Büyük Felsefe Lugatı, (I-III C.), Nebioğlu Matbaacılık, İstanbul, 1958

Çelebi, İlhan, Panteizm, <http://www.ilhan.cyprians.org/panteizm.htm>, 01.07.2005

Demir, Şehmuz, Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Batı'yla Münasebetin Kur'an Yorumuna Yansımaları, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002

Derveze, M. İzzet (1888–1984), Kur'an'ul-Mecîd, (Kur'an'ı Anlamada Bir Yöntem Çalışması), Arapça'dan Çeviren: İnce, Vahdettin, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997

Durand, Gilbert, Sembolik İmgelem, Çeviren: Meral, Ayşe, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.

Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani, (V. 275/888), Sünen (I-V C.), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981

Ebu Musa, Muhammed Muhammed Ebu Musa, el-Belağatü'l-Kur'aniyye Fî Tefsiri'z-Zemahşerî ve Eseruhâ Fi'd-Dirasati'l-Belağiyye, Mektebet-ü Vehbe, II. Baskı, Kahire, 1988 (1408 h.)

Ebu Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî (110–210 h.), Mecazu'l-Kur'an, Tahkik ve Ta'lik: Sezgin, Muhammed Fuad, Naşir: Muhammed Sarimî Emin el-Hancî, Mısır, 1954 (1374 h.)

Ebu Zehra, Muhammed, İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi, Çeviren: Karakaya, Hasan-Aytekin, Kerim, Hisar Yayınevi, İstanbul, 1983

Edebi Akımlar, <http://www.milliyet.com.tr/ozel/edebiyat/akimlar/>, 08.03.2005

Eliade, Mircae, Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu, Çeviren: Aydın, Mehmet, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 1995

— Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler, Editör: Aydın, Mehmet, Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 2003

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, (V. 1361/1942), Hak Dini Kur'an Dili, (I-X C.), (Sadeleştirme), Azim Dağıtım, İstanbul, tsz.

- Eraydın, Selçuk**, Tasavvuf ve Tarikatlar, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, IV. Baskı, İstanbul, 1994
- Erbabacan, Eren**, Yeni Plâtonculuk, http://historicalsense.com/Archive/Platon1_3.htm, 19.07.2005
- Erdeğer, Bülent Şahin**, İslamî Akılcılığın Dinî Islahattaki Rolü Mu'tezile Örneği, <http://www.anlamak.com/anasayfa/islami-Akilciligin-Dini-islamattaki-Rolu---Mutezile-Ornegi.htm>, 17.08.2005
- Esed, Muhammed**, Kur'an Mesajı Meal-Tefsir, (I-III C.), Çeviren: Koytak, Cahit-Ertürk, Ahmet, İşaret Yayınları, İstanbul, 1999
- Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail**, (V. 324/936), el-İbane An Usuli'd-Diyane, el-Camiatü'l-İslamiyye Yayınları, V. Baskı, Medine-i Münevvere, 1410 (H.).
- İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn), Çevirenler: Dalkılıç, Mehmet-Aydın, Ömer, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005
- Fahri, Macit**, İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş, Çeviren: Filiz, Şahin, İnsan Yayınları, İstanbul, 2002
- Fazlur Rahman**, Ana Konularıyla Kur'an, Çeviren: Açıkgenç, Alpaslan, Fecr Yayınları, Ankara, 1993
- Ferrâ, Ebu Zekerriyya Yahya İbnu Ziyad el-Ferrâ** (V. 207 h.), Meâni'l-Kur'an, (I-III C), Alemü'l-Kütüb, II. Baskı, Beyrut, 1980
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed**, (V. 505/1111), Batınlığın İçyüzü, Çeviren: İlhan, Avni, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993
- Gezgin, Ali Galip**, Tefsirde Semantik Metod ve Kur'an'da "Kavm" Kelimesinin Semantik Analizi, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2002
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman**, KELAM Tarih-Ekoller-Problemler, Tekin Kitabevi, Taksim Ofset, V. Baskı, Konya, 2001
- Görgün, Tahsin**, Dil; Kavrayış ve Davranış; Kur'an'ın Vahyedilmesi ve İslam Toplumunun Ortaya Çıkışı Arasındaki Alakanın Tahliline Mukaddime, III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu (13-19 Ocak 1997), Fecr Yayınevi, Ankara, 1998
- Tarihsellik ve Tarihselcilik, <http://kitap.yeniumit.com.tr/hermenotik/anagorgun.html>, 17.06.2005
- Güneş, Kamil**, İslamî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bakıllanî ve Kâdî Abdulcebbar'da Kelamullah Meselesi Örneği-, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003
- Hakim, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hakim en-Neysabûrî**, (V. 405/1014), el-Müstedrek ale's-Sahîheyn, (I-IV C.), Beyrut, tsz.

Halefullah, Muhammed Ahmed, (1916–1997), Kur'an'da Anlatım Sanatı el-Fennu'l-Kasasî, Çeviri: Karataş, Şaban, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002

Işıcık, Yusuf, Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem TE'VİL, Esra Yayınları, İstanbul, 1997

— Te'vil ve Müteşabih, http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_yusuf_isicik.htm, 01.05.2005

İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdullah Cemaluddin el-Ensari, (V. 761/1360), Katru'n-Neda ve Bellu's-Sada, Muhammed Muhyiddin Abdulhamid'in Neşri, tsz.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnu'l-Cevzî el-Bağdadî (V. 597 h.), Telbîsu İblîs, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut-Lübnan, 1403/1983

İbnu'l-Kayyım, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekir İbn Kayyım el-Cevziyye, (V. 751 h.), el-Fevâidu'l-Müşevvik İlâ Ulûmi'l-Kur'an ve İlmi'l-Beyan, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut-Lübnan, 1402 (1982)

İbn Kesir, Ebu'l Fida İsmail ed-Dimeşki, (V. 774/1373), Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, (I-III C.), İhtisar ve Tahkik: Sabuni, Muhammed Ali, Daru'l-Fikir, Lübnan-Beyrut, 1419 (1999)

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineveri, (V. 276/889), Te'vil'u Müşkili'l-Kur'an, Şerh ve Neşreden: Seyyid Ahmed Sakr, Daru't-Turas, II. Baskı, Kahire, 1398 (1973)

İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvini, (V. 273/886), Sünen (I-II C.), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981

İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, el-İfriki, el-Mısri, (V. 711/1311), Lisanu'l-Arab, I-XV C, Beyrut tsz.

İbn Teymiyye, Şeyhü'l-İslam Takiyyüddin Ahmed b. Teymiyye, (V. 728/1328), Tefsir Usulüne Giriş, Çeviren, Işıcık, Yusuf, İstanbul, 1997

— İbn Teymiyye Külliyyatı, (I-V C), Çeviren: Şimşek, M. Sait ve diğerleri, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1988

İslam, Gelenek ve Yenileşme, İSAM Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 1996

İzzüddin b. Abdisselam, İzzüddin Ebu Muhammed Abdulaziz b. Abdisselam eş-Şafi'î ed-Dimeşki (577–660 h.), Kitabu'l-İşare ile'l-İcâz Fî Ba'di Envai'l-Mecaz, Darü'l-Matbaati'l-Amire, Dersaadet, 1313

Karlığa, Bekir, Grek Düşüncesinin İslam Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikri Eğilimler, İslam, Gelenek ve Yenileşme, İSAM Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 1996

- Kaufmann, Francine-Eisenberg Josy**, Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilik, Tercüme: Aydın, Mehmet, Din Fenomeni, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 2000
- Kazvinî, İmam Hatîb Kazvinî**, el-Îzâh fî Ulumi'l-Kur'an, (I-II C.: I M.) Şerh-Ta'lik-Tenkîh: Muhammed Abdu'l-Mün'im Hafacî, Yayınevi ismi yok, V. Baskı, İstanbul, 1400/1980
- Keskiöglü, Osman**, Nüzulünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1989
- Kenan, Muhammed**, Kurretu'l-Ayneyn ala Tefsiri'l-Celaleyn, Dersaadet Kitabevi, İstanbul, tsz.
- Kılıç, Sadık**, İslam'da Sembolik Dil, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995
- Tarihsellik ve Akılcılık Bağlamında Kur'an'ı Anlama Sorunu, İhtar Yayıncılık, İstanbul, 1999
- Dil ve İnsanın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an Ve Dil-Dilbilim Ve Hermenötik-Sempozyumu, Bakanlar Matbaası, Erzurum, Mayıs 2001
- Kılıçer, M. Esad**, İslam Fıkında Re'y Taraftarları, Tashih: Aktaş, Abdil-Kaya, Mustafa, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1994
- Kızılırmak, Ali**, Kur'an'da Hakikat ve Mecaz, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman: Saka, Şevki, Ankara, 1996
- Koç, Turan**, Din Dili, İz Yayıncılık, İstanbul, 1998
- Kur'an Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Semyozyumu, 17-18 Mayıs 2001, Bakanlar Matbaası, Erzurum, tsz.
- Kurt, Mustafa**, İbn Kuteybe ve Tefsir Anlayışı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996
- Mehl, Roger**, Protestanlık Mezhebi, Hristiyan İlahiyatı, Tercüme: Aydın, Mehmet, Din Fenomeni, Din Bilimleri Yayınları, Konya, 2000
- Mevdudi**, Seyyid Ebu'l-A'lâ, Modern Çağda İslami Meseleler, Terceme: Işıcık, Yusuf, Tekin Kitabevi, Konya, 1993
- Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı, (I-III C.), Türkçesi: Asrar, Ahmet, Pınar Yayınları, İstanbul, 1992
- Tefhimu'l-Kur'an, (I-VII C.), Çeviren: Kayani, Muhammed Han ve diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997
- Meydan Larousse**, (I-XXIV C.) Büyük Lugat ve Ansiklopedi, Sabah, Ekim 1992

- Müfessir** ve Alimlerce Te'vilin Manası; <http://www.kevser.net/kuran/islamdakuran/2-11.htm>, 19.05.2005
- Müslim**, Ebu Huseyn b. Haccac el-Kuşeyrî, (V. 261/874), el-Camiu's-Sahîh (I-V C.), Tahkik: Abdalbaki, Muhammed Fuad, Mısır, 1347 (1955)
- Nedevi, Abdulbari**, Kitap ve Sünnetin Ruhuna Göre Tasavvuf ve Hayat, Terceme eden: Ateş, Mustafa, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1967
- Nesai**, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, (V. 303/915), Sünen (I-VIII C.), Beyrut, tsz.
- Özalp, Ahmet**, Vahdet-i Vücut, http://www.sevde.de/islam_Ans/V/12.htm, 13.03.2005
- Özcan, Mustafa**, Teolojik Savaş, <http://www.yeniasya.com.tr/2005/05/01/yazarlar/mozcan.htm>, 13.05.2005
- Özcan, Zeki**, Teolojik Hermenötik, Alfa Yayınları, İstanbul, 2000
- Özemre, Ahmed Yüksel**, Toma'ya Göre İncil Ya da Hz. İsa'nın 114 Hadisi, İyidam Yayınları, İstanbul, 2002
- Paçacı, Mehmet**, Kur'an ve Tarihselci Yorum, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an Ve Dil-Dilbilim Ve Hermenötik-Sempozyumu, Bakanlar Matbaası, Erzurum, Mayıs 2001
- Kur'an ve Tarihsellik Tartışması, Kur'an'ı Anlamada Tarihsellik Sorunu Sempozyumu, İstanbul, 2000
- Palmer, Richard E.**, Hermenötik (Hermeneutics), Çeviren: Görener, İbrahim, Anka Yayınları, İstanbul, 2002
- Paret, Rudi**, Kur'an Üzerine Makaleler, Derleme ve Çeviri: Özsoy, Ömer, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1995
- Razi**, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahrü'd-Din er-Razi, (V. 606 H.), Esasu't-Takdîs, Tahkîk: Ahmed Hicazî as-Sakâ, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kahire, 1406 (1986)
- Sabuni, Nureddin es-Sabuni**, Matürîdiyye Akaidi, Araştırma ve Notlar İlavesiyle Tercüme Eden: Topaloğlu, Bekir, Tashih: Aktaş, Abdil, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2000
- Sarı, Mevlüt**, El-Mevarid ARAPÇA-TÜRKÇE LUGAT, Bahar Yayınları, İstanbul, tsz.
- Schwarz, Fernand**, Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi, Çeviren: Aslan, Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997
- Sezer, İsmail Hakkı**, Dillerin Farklılığı veya Ademce'yi Çözebilir miyiz? Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an Ve Dil-Dilbilim Ve Hermenötik-Sempozyumu, Bakanlar Matbaası, Erzurum, Mayıs 2001

Smart, Ninian, Din ve İnsan Tecrübesi, <http://www.geocities.com/dinbilim/Niniandin.html>,

Çeviren: Yitik, Ali İhsan, 15.03.2005

Soysaldı, Mehmet, Kur'an'ı Anlama Metodolojisi, Fecr Yayınları, Ankara, 2001

— Kur'an'ı Doğru Anlamada Semantik Metodun Önemi, Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an Ve Dil-Dilbilim Ve Hermenötik-Sempozyumu, Erzurum, Mayıs 2001

Subhi Salih, Mebahis Fî Ulumi'l-Kur'an, Darü'l-İlim, V. Baskı, Beyrut, 1968

Suyuti, Celalu'd-din Ebu'l-Fadl Abdurrahman es-Suyuti eş-Şafi'î, (V. 911/1505), el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'an, (I-II C.), Matbaat-i Mustafa el-Babî el-Halebî, III. Baskı, Mısır, 1951 (1370)

Şaffî, Muhammed b. İdris, (150–204 H.), er-Risale, Tahkik ve Şerh: Ahmed Muhammed Sakir, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1358 (1939)

Şahinler, Necmettin, Kur'an'da Sembolik Anlatımlar, Beyan Yayınları, İstanbul, 1995

Şehristanî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdi'l-Kerîm eş-Şehristanî, (V. 548/1153), el-Milel ve'n-Nihal, (I-III C.), Tashih ve ta'lik: Ahmed Fehmî Muhammed, Darü's-Sürûr, Beyrut-Lübnan, 1368 (1948)

Şenocak, Bülent, Semboller, <http://www.hermetics.org/Semboller.html>, 07.03.2005

Şeriati, Ali, Hacc, Şura Yayınları, VII. Baskı, Beyazıt-İstanbul, Ekim 1991

Şimşek, M. Sait, Günümüz Tefsir Problemleri, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1995 \ Esra Yayınları, İstanbul, 1997

— Kur'an'ın Ana Konuları, Beyan Yayınları, İstanbul, 1999.

— Kur'an'da İki Mesele (Müteşabih-Nesh), Selam Yayınevi, Konya, 1987.

— Müteşabih, http://www.sevde.de/islam_Ans/M/M3/80.htm, 01.05.2005

— Müteşabih, http://www.davetci.com/d_soylesi/soylesi_ssimsek.htm, 01.05.2005

Tirmizi, Ebu İsa Muhammed et-Tirmizi, (V. 279/892), Sünen (I-V C.), (Ofset Baskı), İstanbul, 1981

Tokat, Latif, Dinde Sembolizm, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004

Topaloğlu, Bekir, İslam Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1998

Ünal, Ali, Kur'an'da Temel Kavramlar, Beyan Yayınları, İstanbul, 1986

Ünver, Mustafa, Sinokronik Semantik ve Tarih Bilinci Bağlamında Bir Kur'an Terminolojisi Oluşturmaya Doğru, III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu (13–19 Ocak 1997), Fecr Yayınevi, Ankara, 1998

Üzelgök, Caner, Sembolizm, <http://www2.gantep.edu.tr/~ac24779/sembol.htm>, 08.03.2005

- Watt, W. Montgomery**, Hz. Muhammed'in Mekke'si Kur'an'da Tarih (Muhammad's Mecca History in the Qur'an), Türkçesi: Ersin, Mehmet Akif, Bilgi Vakfı Yayınları, Ankara, 1995
- Wergall, Arthur**, Pavlos Hristiyanlığına Dair Bilimsel Bir Eleştiri Hristiyanlığımızdaki Putperestlik, (Paganism In Our Christianity), Editör: Demir, Mustafa, Ozan Yayıncılık, İstanbul, 2002
- Yahudilik (Musevilik)**, <http://www.sevde.de/Dinler/yahudilik.htm>, 19.07.2005
- Yaşar, Hüseyin**, Kur'an'da Anlamı Kapalı Ayetler, Beyan Yayınları, İstanbul, 1997
- Yıldırım, Halit**, PANTEİZM, http://historicalsense.com/Archive/Fener38_3.htm, 13.03.2005
- Yıldız, Recep**, Tarihselcilik, <http://www.inkisaf.net/modules/articles/article.php?id=25>, 15.08.2005
- Yılmaz, M. Faik**, Yorumlama Tarihinin Değişim Sürecinde Hermenötik Problem, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an Ve Dil-Dilbilim Ve Hermenötik-Sempozyumu, Erzurum, Mayıs 2001
- Yiğit, Metin**, Hermeneutik Yöntem Ve Usul-İ Fıkhın Kat'i-Zanni Diyalektiği, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an Ve Dil-Dilbilim Ve Hermenötik-Sempozyumu, Bakanlar Matbaası, Erzurum, Mayıs 2001
- Zeccâc**, Ebu İshak İbrahim İbnu's-Seri, (V. 311/923), Meâni'l-Kur'an ve İ'rabuhu, (I-V C.), Şerh ve Tahkik: Doktor Abdulcelil Abduh Şelebî, Alemü'l-Kütüb, I. Baskı, Beyrut, 1408 (1988)
- Zehebî**, Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn, (Bir Mücelled halinde I-III C.), Daru'l-Kütübî'l-Hadîse, Kahire, 1381 (1962)
- Zemahşerî**, Carullah Ebu'l Kasım Mahmud b. Ömer, (467-538 h.), el-Keşşaf (I-IV C.), Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1415 (1995)
- Esasu'l-Belağa, Daru Sadır, Beyrut, 1385 (1965)
- Zerkeşî**, Bedru'd-din Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, (V. 794/1392), el-Bürhan fî Ulûmi'l-Kur'an, (I-IV C.), Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, I. Baskı, Kahire, 1376 (1957)
- Zeyyat, Ahmed Hasan** ve diğerleri, el-Mu'cemu'l Vasit, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992
- Zuhayli, Vehbe**, İslam Fıkhı Ansiklopedisi, (I-X C.), Çeviren: Efe, Ahmet ve diğerleri, Risale Yayınları, İstanbul, 1992