

TE'VİL MESELESİNE DÂİR METODİK ve BÜTÜNCÜL BİR TAHLİL DENEMESİ

– A Methodical and Wholistic Experimentation of Analysis on the Problem of Ta'wil –

Dr. Kılıç Aslan MAVİL

Abstract: *The word of “ta’wil” which is one of the common notions of the tradition of religious sciences means literaturely “to translate something back, to return its origin and to explain its results.” The usage of ta’wil that is mentioned in various verses in the Holy Qur’an largely is in compliance with its literal sense. However, ta’wil which has been used as a term with the word of “tafsir” in literature has been evaluated by scholars as “interpretation” of some closed (mubham) expressions in the Qur’an in appropriate meanings. In this second meaning of ta’wil, mainly two types of methods are seen. In this article, we will call the first of these “figurative interpretation” and the second “inretnal” or esoteric comments.”*

Key words: *Interpretation, method, tafsir, ta’wil, verse.*

Giriş

İslâm dininin temel bilgi kaynaklarını oluşturan âyet ve hadislerin belirli bir bakış açısı ve sistematik içerisinde anlaşılması çabalarının doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan “te’vîl” meselesini¹ sağlıklı bir biçimde tahlil

¹ “Te’vîl” meselesi bağlamında son dönemde yapılmış olan dikkat çekici çalışmalardan bazıları şunlardır: Orhan Karmış, *Tefsir İlminde Te’vîlin Yeri ve Önemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, AÜİF 1975); M. Sait Şimşek, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul 1991; Yusuf Işıcık, *Kur’ân’ı Anlamada Temel Bir Problem: Te’vîl*, İstanbul 1997; Mustafa Öztürk, *Kur’ân ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınlık ve Bâtınî Te’vîl Geleneği*, Ankara 2003; Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nas: Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbâr’da Kelâmullâh Meselesi Örneği*, İstanbul 2003; Mesut Okumuş, *Kur’ân’ın Felsefi Okunuşu: İbn Sînâ Örneği*, İstanbul 2003; a.mlf., *Kur’ân’ın Çok Boyutlu Okunuşu: İmâm Gazzâlî Örneği*, Ankara 2006; Sabri Yılmaz, *Kelâmda Te’vîl Sorunu*, Ankara 2009; Zeynep Gemuhluoğlu, *Teoloji Olarak Yorum: Gazzâlî ve İbn Rüşd’de Te’vîl*, İstanbul 2010; Kılıç Aslan Mavil, *Klasik Dönem Mâtürîdîyye Kelâmında Te’vîl Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE 2012); Metin Yurdagür, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *EÜİFD*, sy. 1, 1983; Mustafa Öztürk, “Geleneksel Te’vîl Çeşitlemelerinin Epistemik Değeri”, *Bilimname*, c. 1, sy. 2, 2003; İzmirlî İsmail Hakkı, “Te’vîl ve Tefsîr” (nşr. Ahmet Yıldırım), *Bilimname*, sy. 5, 2004; M. Zeki Duman, “Müteşâbihâtın Te’vîli”, *Bilimname*, sy.

edebilmek için, öncelikle Arap dilinin ve insanlığa bu dil ile hitap eden Kur'ân'ın te'vîl kelimesine yüklediği anlamın belirlenmesi gerekmektedir.

Arap dilinde hayli geniş bir kullanım alanına sahip bulunan “te'vîl” sözcüğü, “âle-yeûlü” fiilinin kök harflerini oluşturan “evl” lafzından türetilmiştir. İlk dönem lügat eserleri, kendisiyle aynı fiil kökünü (e-v-l) paylaşan “âl”, “meâl” ve “iyâle” mastarlarıyla birlikte düşünüldüğünde “evl” lafzının, “dönmek, yüz çevirmek, öne çıkmak, koyulaşmak, idâre ve ıslâh etmek, işin başı ve sonu, bir şeyin kaynağı, aslı ve mercii” gibi mânalara geldiğini kaydetmektedir. Diğer taraftan hem lâzım hem de müteaddî olarak kullanılan “âle” sülâsî fiilinin tef'îl bâbındaki mastarı olan “te'vîl” kelimesi ile bu fiilin tefa'ul bâbındaki mastarını teşkil eden “teevvül” kelimesinin semantik bakımından aynı anlamı taşıdığını belirten kaynaklar, bu iki lafza “bir şeyi geri çevirmek, aslına döndürmek, ehline iade etmek, sonucunu ve âkibetini açıklamak, maksada ulaştırmak, bir şeyin sonucu (meâl), işin varacağına varması (merci') ve nihâî haline dönmesi (masîr)” gibi birbirleriyle yakın ilişki içerisinde oldukları görünen çeşitli mânalar yüklemektedir.²

Ünlü Câhiliyye şâiri A'sâ'nın: “Sanki onun (kalbindeki) sevgisinin *teevvülü* (te'vîl) / Şu yavru devenin annesine arkadaşlık edişinin *teevvülü* gibi”³ anlamındaki beytinde de görüldüğü üzere, te'vîl ya da onunla aynı anlamda kullanılan teevvül kelimesi, İslâm öncesi Arap kültüründe “bir işin mercii”, yani “dönüp dolaşıp vardığı hal, sonuç” mânasını ifade etmektedir. Nitekim şâirin beytinde sözünü ettiği âşığın kalbinde sakladığı sevgi başlangıçta, baharda yeni doğmuş bir yavru devenin durumuna benzemektedir. O deve nasıl zamanla büyüyüp yolculuklarda annesine eşlik

9, 2005; İlhami Güler, “Kur'ân Metnini Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Te'vîl)”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 7, sy. 2, 2009; Fethi Kerim Kazanç, “Selefiyye'nin Nas ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. 8, sy. 1, 2010.

² Bk. Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga* (nşr. İbrâhim el-Ebyarî), yy. ts., XV, 437-440; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüga* (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Beyrut ts., I, 158-159; Cevherî, *es-Sihâh* (nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Beyrut 1990, IV, 1627-1628. krş. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Ahmed Halefullah), Kahire 1970, s. 38; Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga* (nşr. Mezîd Naîm-Şevki Maarî), Beyrut 1998, s. 20; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut ts., XI, 32; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, Beyrut 1993, s. 1244; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, yy. ts., VII, 215.

³ على انها كانت تأولُ حياً ٠ تأولُ ربعي السقاب فأصبحا

edecek kadar olduysa, âşığıın kalbinde sakladığı sevgi de gün geçtikçe serpilip büyüyerek adeta kendisine arkadaşlık edecek bir duruma ulaşmıştır.⁴

Kur'ân-ı Kerîm'in on beş âyetinde çeşitli bağlamlarda zikredilen te'vîl kelimesi, esasen sözlük anlamına uygun olarak “bir şeyin sonucu, âkıbeti, vaat edilenlerin gerçekleşmesi, cezâ ve karşılık” gibi anlamlara gelmektedir.⁵ Bu çerçevede te'vîl kelimesi, “tefsir” lafzında olduğu gibi zihnî bir faaliyete değil, bilakis önceden haber verilen bir durumun, sonucun ya da rüyâda görülen şeylerin ileride gerçekleşmesine işaret etmektedir. Yine Kur'ân'da aynı kavram, dilimizde söylendiği gibi “te'vîl etmek” (evvele) şeklinde bir fiil olarak değil; aksine mastar kalıbıyla, “beklemek, haber vermek ve bilmek” gibi fiillerin mef'ûlü olarak kullanılmaktadır.

Nitekim te'vîl sözcüğü, Hz. Yûsuf, onun vereceği bilgiye dayanarak konuşan zindan arkadaşlarından biri ve Allah katından ilim almış bulunan (Hızır olduğu sanılan) başka bir şahıs hakkında olumlu olarak kullanıldığında “te'vîli haber vermek” anlamında “nebbe'e” fiiliyle birlikte;⁶ insanlar için olumsuz, Allah Teâlâ hakkında ise olumlu mânada kullanıldığında “te'vîli bilmek veya bildirmek/öğretmek” anlamında “alime ve alleme” fiilleriyle birlikte zikredilmektedir.⁷ Dolayısıyla te'vîlin Kur'ân'da, Allah'tan başkasının “bilemeyeceği”, ancak Allah'ın seçilmiş olan peygamberlerine ve katından ilim verdiği bazı kullarına (muhtemelen peygamberleri eğiten, hazırlayan, yetiştiren ve destekleyen seçkin bir melek olan Cebrâil'e) “öğrettiği”, onların da insanlara “haber verdiği” bir tür bilgi (tahakkuk, âkıbet, sonuç ve gayb bilgisi) şeklinde takdim edildiği anlaşılmaktadır.

Şu halde modern araştırmacıların genel kanaatlerinin aksine, sözlük anlamını dikkate alarak yapılan bir incelemede, Kur'ân'da te'vîl kelimesine “bir sözün ya da yazılı bir metnin kapalı yönlerinin açıklanıp yorumlanması, metnin gerçek maksadının ortaya konulması” tarzındaki ıstılâhî mânasının verildiğini söyleyebilmek oldukça güçtür. Bununla birlikte İslâmî ilmilerin teşekkül etmeye başladığı erken dönemlerden itibaren te'vîl lafzının, hemen hemen “tefsir” kavramıyla eşanlamlı olarak ıstılâhî bir bağlamda

⁴ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân* (nşr. Fuat Sezgin), Beyrut 1981, I, 87; Cevherî, *es-Sihâh*, IV, 1627; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 34.

⁵ Te'vîl kelimesinin geçtiği âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/7; en-Nisâ 4/59; el-A'râf 7/53; Yûnus 10/39; Yûsuf 12/6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101; el-İsrâ 17/35; el-Kehf 18/78, 82.

⁶ Bk. Yûsuf 12/37, 45; el-Kehf 18/78.

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

kullanılmaya başlandığı görülür.⁸ Bu durumun, birtakım hadis rivâyetlerinin⁹ yanı sıra kelimenin, “te’vîl âyeti” olarak da isimlendirebileceğimiz Âl-i İmrân Sûresi’nin yedinci âyetindeki kullanımından kaynaklandığı söylenebilir. Kur’ân’da yer alan müteşâbihâtın te’vîlinin söz konusu edildiği bu âyet çoğunlukla, naslarda yer alan mübhem ve müşkil ifadelerin bilinmesi, anlaşılması ve yorumlanması çabalarının bizzât Kur’ân tarafından “te’vîl” terimiyle ifade edildiği biçiminde değerlendirilmektedir. Bu yorumdan hareketle de bir kısım bilginler “Selef”e bağlılık adı altında, müteşâbihlerin bilinemeyeceğini ileri sürerken, diğer bazı bilginler ise ilimde derinleşen kimselerin, ilk anda anlayamayan kapalı ifadelerin yer aldığı müteşâbihâtı bilebileceği sonucuna ulaşmaktadır.¹⁰

İlgili âyetin müteber kıraati ilk görüşü desteklemekte, ancak Kur’ân’ın apaçık bir kitâb oluşu hakkındaki diğer pek çok âyet, “halef” adıyla anılan ulemânın kâhir ekseriyetinin görüşünde isâbet ettiği fikrini

⁸ Süyûtî, ; *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân* (trc. Sakıp Yıldız-Hüseyin Avni Çelik), İstanbul 1987, II, 445; Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi istulâhâti’l-fünûn ve’l-ulûm* (nşr. Ali Dahruc, trc. Corc Zeynâti-Abdullah Hâlidî), Beyrut 1996, I, 492. Taberî, eserinde yöntem olarak, tefsir edeceği âyetin başında kullandığı “el-kavlü fi te’vîli kavlihi Teâlâ” türünden ifadelerle yeni bir âyetin tefsirine geçildiğine işaret etmektedir. bk. Taberî, *Câmiü’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki), Riyad 2003, XI, 395. krş. M. Reşid Rızâ, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-hakîm*, yy. 1954, III, 174.

⁹ Te’vîlin terim anlamının oluşmasında en güçlü etkenlerden biri Hz. Peygamber’in Abdullah b. Abbâs için yaptığı: “Allah’ım! Onu dinde fakîh kıl ve ona te’vîli öğret!” anlamındaki duâdır (Buhârî, “Vudû”, 10; Müslim, “Fezâilü’s-sahâbe”, 138). Ayrıca Abdullah b. Abbâs’ın, Mücâhid’den nakledilen bir rivâyette geçen: “Ben onun (Kur’ân’ın) te’vîlini bilenlerdenim” şeklindeki sözü de, hadisin taşıdığı anlamı desteklemektedir. bk. Taberî, *Câmiü’l-beyân*, V, 220. Ayrıca bk. Orhan Karmış, *a.g.e.*, s. 132-133; Osmân b. Ali Hasan, *Menhecü’l-istidlâl alâ mesâli’l-i’tikâd*, Riyad 1993, II, 541-542.

¹⁰ Muhkem-müteşâbih meselesi çerçevesinde Âl-i İmrân Sûresi yedinci âyetin yorumu hakkındaki tartışmalar için bk. İbn Kuteybe, *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1973, s. 86-102; Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, II, 68-77; Muhsin Demirci, *Kur’ân’ın Müteşâbihleri Üzerine*, İstanbul 1996, s. 44-48; M. Fatih Kesler, *Kur’ân-ı Kerîm’de Muhkem ve Müteşâbih*, İstanbul ts., s. 4 vd.; Hayri Kırbaoğlu, “Müteşâbih Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”, *I. Kur’ân Sempozyumu*, Ankara 1994, s. 363-373; Tuncay Başoğlu, “Muhkem”, *DİA*, XXXI, 42-44; Y. Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *DİA*, XXXII, 204-207.

desteklemektedir.¹¹ Kanaatimizce burada izlenebilecek en doğru yöntem, sözü edilen âyetin diğer te'vîl âyetleriyle birlikte değerlendirilmesidir.¹² Böylece anılan âyette geçen te'vîl lafzına terim anlamı yerine sözlük anlamı (gaybî meseleler hakkındaki ifadelerin hakikat veya sonuçlarının bilinmesi) verilerek bu çerçevede (sonradan) ortaya çıkan anlam krizi de kendiliğinden bir çözüme kavuşmuş olacaktır.

Şüphesiz bu yorum biçiminin te'vîl problemini tümüyle ortadan kaldırdığı söylenemez. Ancak bu yaklaşım tarzı, gerek akıl ile nakil arasında meydana gelen sünî ayrılığın giderilmesi, gerekse lügavî ve Kur'ânî mânasından bağımsız hâle gelen te'vîlin geleneksel yorum teorilerinin merkezî kavramı rolünü üstlenecek bir yapıya kavuşması hususunda ciddi bir katkı sağlamaktadır.¹³

I. Dil ve Belâgat Ekseninde “Mecâzî Te'vîl”

Daha önce de belirttiğimiz üzere, erken dönemlerden itibaren tefsir terimiyle neredeyse eşanlamlı olarak kullanılan te'vîl kavramının sınırlarını yeniden belirleme gereğini duyan İmâm Mâtürîdî'ye göre tefsîr sahâbeye, te'vîl ise fukahâya (bilginler) ait bir iştir. Kur'ân'ın indiriliş sürecine şahit olan sahâbe, ilâhî beyânın maksadını doğrudan yaşayarak öğrenmiştir. Âyetlerde kastedilen hakikî mânaları bilmeleri dolayısıyla onların yorumları (tefsir) bir anlamda Kur'ân ve sünnete dayanır ve kesinlik arz eder. Öte yandan te'vîl, sözü muhtemel bulunduğu mânalara yönlendirmek demektir. Bu nedenle bir âyeti tefsir eden kimse, kesin ve tek yönlü bir ifadeyle “bu

¹¹ Akıl ile naklin çeliştiği izlenimini uyandıran bu hususun bazı modern çalışmalarında, ilgili âyeti (Âl-i İmrân 3/7) ilk görüşe uygun olarak kaydedip, ona ikinci görüş doğrultusunda meâl vermek sûretiyle aşılmaya çalışılması dikkat çekicidir. bk. Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara 2006, I, 489-490.

¹² Söz konusu âyetin, devamındaki âyetlerle birlikte sebep-i nüzûlü ve Kur'ân'ın iç bütünlüğüne uygun bir biçimde yorumlanmasına dâir bk. Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîrü's-Semerkandî* (nşr. Ali Muhammed Muavviz v.dğr.), Beyrut 1993, I, 245-248.

¹³ Te'vîlin, biri lügavî-Kur'ânî diğeri de ıstılâhî olmak üzere iki farklı anlamının bulunduğu (müfessir İbn Kesîr, bu her iki anlamın da Kur'ân'da yer aldığını iddia eder bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm* [nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme], Riyad 1997, II, 11-12) şeklindeki tespit doğrultusunda, bu kavramın konusunu teşkil eden “müteşâbih” teriminin de aynı paralelde ikili bir ayırım (aklî/ontolojik müteşâbih-dilsel/mecâzî müteşâbih) çerçevesinde ele alınması daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Bu hususta bk. Kılıç Aslan Mavil, *Klasik Dönem Mâtürîdiyye Kelâmında Te'vîl Anlayışı*, s. 108 vd.

âyetten kastedilen anlam şudur” diyerek, o âyetin indiriliş maksadını açıklama iddiası taşımakta, bir bakıma “Allah adına söz söylemiş” (eş-şehâde ‘alellâh) olmaktadır. Te’vîl yapan kişi ise kesin bir ifadeyle “Allah şunu murâd etti” demeksizin ilâhî beyânın muhtemel mânalarını ortaya koyup bunlar arasında tercihlerde bulunmaktadır.¹⁴

Seyyid Şerîf el-Cürçânî’nin: “Te’vîl, tefsirden farklıdır. Tefsirde lafzın maksadının bizzât Şâri’ tarafından kat’î bir delille açıklanması söz konusudur. Bu sebeple onunla başka bir şeyin kastedilmiş olması ihtimâli yoktur. Te’vîl ise lafzın mânasının içtihat yoluyla zannî bir delile dayanarak açıklanmasıdır. Dolayısıyla te’vîl, sözün maksadının tâyini noktasında kesinlik ifade etmez”¹⁵ şeklindeki yorumuna bakıldığında, Mâtürîdî’nin te’vîle dâir kavramlaştırmasının kendisinden sonra çok fazla bir değişikliğe uğramaksızın benimsendiği görülür. Böylece klasik dinî ilimler literatüründe “tefsir” kavramı, vahyin anlaşılmasında bir tür ön hazırlık niteliği taşıyan Mekkî-Medenî, nâsîh-mensûh ve sebab-i nüzûl gibi daha çok rivâyete dayalı unsurlar etrafında yoğunlaşan bir anlama çabasını ifade ederken; yorum faaliyetinin bu ilk basamağının bir adım ötesine geçmeyi amaçlayan “te’vîl” ise, “müteşâbih” adıyla anılan ve içerisinde değişik sebeplerle anlaşılmasında güçlük çekilen müphem ve müşkil ifadeleri barındıran âyetler özelinde gerçekleştirilmesi sebebiyle kapsam bakımından daha sınırlı, fakat ele alınan lafızların aklî izâhı bakımından daha ileri bir yorum faaliyetine karşılık gelmektedir. Yine tefsir, metnin oluşum (nüzûl) döneminde mevcut olduğu halde, onun yazıya dökülmesiyle kaybolan (kelâmın dilsel formu dışındaki) referanslarının yeniden inşâsı, yani modern yorum teorisinin “söylem âni”¹⁶

¹⁴ Bk. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* (nşr. Ahmed Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu), İstanbul 2005, I, 3-4.

¹⁵ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât* (nşr. M. Abdurrahmân el-Mar’aşî), Beyrut 2007, s. 112-113.

¹⁶ Burada geçen “söylem âni” tâbiri, “konuşma” ile “yazı” arasındaki hermenötik farka işaret etmektedir. Sözlü iletişim olarak da ifade edilen “konuşma” hâdisesi, her hâlükarda bir “şimdi” içerisinde bulunur ve bir sözün anlamı, o sözün hangi durumda ne türden bir davranışlar bağlamında kullanıldığıyla sıkı sıkıya ilişkilidir. Sözlü iletişimde muhâtaplar arasında mevcûd bulunan ve “o zaman”a ait olan söz dışı anlatım unsurları, bu unsurlar kullanılarak varlık kazanan bir metnin (söylem) yazıya dökülmesiyle kaybolur ve “anlamın bağlamsızlaşması” sorunu ortaya çıkar. Böylece canlı konuşma ortamında bulunan “açık iletişim hali” içerisinde sözün tarafları açısından anlamayı kolaylaştıran pek çok husus, yazıya geçirildikten sonra okuyucu ile metin arasında doğan “ufuk boşluğu” sebebiyle birer engel haline dönüşür. Bk. Paul Ricoeur, “Metin Modeli: Bir Metin Olarak Anlamli Eylem”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* (trc. Hüsamettin

adını verdiği kelâmın (söz) nesnel şartlarının kayıt altına alınarak okuyucuya sunulması açısından “geriye dönük bir anlama” çabası niteliği taşır. Tefsirin doldurmakta yetersiz kaldığı anlam (ufuk) boşluğunu kapatma iddiasıyla ortaya çıkan te’vîl ise metnin söylediği şeyden (zâhir) öte, onun söylemek istediğine (mecâz) yönelir. Bu sebeple te’vîl, yüzü dâima ileriye dönük ve nispeten daha “öznel bir yorum” faaliyeti olarak karşımıza çıkar.

Bu izâh şekli bize, başlangıçta tefsirle eşanlımlı görülen te’vîlin niçin zamanla ondan ayrılarak nasların husûsî bir tarzda yorumlanmasını ifade eden bir terim hâline geldiği noktasında da açıklayıcılık vazifesi görür. Çünkü söylem ânından (nüzûl dönemi) uzaklaşıkça tefsirin yeterliliği azalmakta, buna karşın te’vîle duyulan ihtiyaç giderek artmaktadır. En sonunda İmâm Mâtürîdî’nin yaşadığı asra (hicrî IV. yüzyıl) geldiğinde te’vîl, “sübjektif bir yorum biçimi” olarak tefsirden bağımsız biçimde kendi hüviyetini kazanmış olacaktır. Bununla birlikte ortaya çıkan bu ayrımda “te’vîl” ile “tefsir” terimlerinin, metnin anlamını belirlerken onun dilsel referanslarına bağlı kalma noktasında birleştiği görülmektedir. Nitekim gerek Ehl-i sünnet gerekse Mu‘tezile’ye mensup kelâmcı, usûlcü ve tefsirciler, birer yazılı metin hâlinde önümüzde duran nasların ilâhî bir söylem (discours/parole) olarak tıpkı diğer beşerî söylemler gibi, belli bir dilin (langue) kelime hazinesinin yanında, o dilin gramer kuralları ve belâgat usûllerini de dikkate almak durumunda bulunduğu düşüncesinden hareket etmişlerdir. Onlara göre ilâhî hitâbın beyânı, Arap dilinin ifade kalıplarıyla kayıtlıdır. Onun diğer yazılı metinlerden farkı ise, mûcizevî bir biçimde aynı imkânları kullanan her türlü beşerî metinden daha başarılı ve yetkin bir söyleme (i‘câz) sahip olmasında yatar. Sözü edilen bu i‘câzı gözler önüne serme gayreti olarak da değerlendirebileceğimiz te’vîl, yorumcuya hiçbir şekilde dilin askıya alınıp, lafızlara belâgat sınırlarını aşan yeni mânalar yükleme yetkisi vermez. Zirâ dilin iptâli aynı zamanda, o dil üzerine kurulan söylemin de iptâli anlamına gelmektedir.

II. Seçkinlerin İlmî ya da “Bâtınî Te’vîl”

Mütekaddimîn dönemi ulemâsının çerçevesini çizdiği söz konusu te’vîl anlayışı, bir kısım aşırı gruplar (Bâtıniyye, İsmâiliyye, Karâmita vb.) müstesnâ tutulduğu takdirde, Gazzâlî dönemine gelinceye kadar “yorumda objektiflik kriteri” olarak işlevini başarıyla sürdürmüş, naslarda bulunmayan mânaların onlara giydirilmesinin ya da “susan Kitâb”ın isteneni söyleyen bir “mütekellim” hâline dönüştürülmesinin önü büyük oranda alınabilmiştir.

Arslan), İstanbul 2002, s. 101-102; Recep Alpyağıl, *Kimin Tarihi Hangi Hermenötik*, İstanbul 2003, s. 137.

Ancak ilk dönem müslüman filozofların eserlerini yakından inceleme fırsatı bulan Gazzâlî, bütün gayretini tefsirin verileri doğrultusunda, dil ve belâgat ekseninde te'vîline kısmen (ve belki de kerhen) izin verilen ilâhî beyân ile “havâs” olarak tanımladığı yoruma ehil kimseler arasına konan bu “te'vîl sınırının” nasıl aşılabileceği üzerine yoğunlaştırmış ve sonuçta kendi açısından da başarılı olmuştur. Yorum anlayışını formüle ederken kendisinden önceki Bâtıniyye tecrübesinden de önemli dersler çıkaran Gazzâlî, onların yaptığı gibi dilin bağlayıcılığını tümüyle reddetmek yerine, onu bir biçimde “avâm” zümresine dâhil ettiği “din bilginlerine” tahsis ederek, kendi tasavvufî bakış açısı için yeni bir dil ve geniş bir söylem alanı açma gayreti gütmüştür.

Bilgi elde etme yollarını, insanın şahsî çabası ve akli vasıtasıyla “öğrenilen” bilgi ile doğrudan Allah tarafından “öğretilen” (ledünnî) bilgi şeklinde iki kısma ayıran Gazzâlî, hakîkate ulaşmak isteyen dört zümre (kelâmîcılar, bâtinîler, filozoflar ve sûfîler) arasında zikrettiği tasavvuf ehlinin, diğer zümrelerin aksine gerçek bilgiyi ifade eden “ledünnî ilim” peşinde olduklarını belirtir.¹⁷ Gerçek (ledünnî) bilgiyi elde etme bakımından insanları “havâs” ve “avâm” olarak iki kısma ayıran Gazzâlî, aynı yaklaşımla dinî metinlerin de “şerîat” ve “hakîkât” şeklinde iki farklı anlam seviyesinde tezâhür ettiğini kaydeder. Hakîkati “bâtın”, şerîatı ise “zâhir” adıyla anan Gazzâlî, “bâtın, zâhiri nakzeder; hakîkat, şerîate uymaz” diyen kimsenin küfre yaklaştığını söyler.¹⁸ Ona göre, ilk bakışta zâhir ile bâtin arasında bir

¹⁷ Bk. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (trc. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul 2002, III, 42; a.mlf, *el-Munkız mine'd-dalâl* (nşr. Reşîd Ahmed Câlîndeherî), Lahor 1971, s. 11, 44. Necip Taylan, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri: Bilgi-Mantık-İmân*, İstanbul 1989, s. 92-93; Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, İstanbul 1997, s. 111; İbrâhim Hilâl, *Din ve Felsefe Arasında İslâm Tasavvufu* (trc. Mehmet Ali Kara), İstanbul 2004, s. 82.

¹⁸ Bazı sûfîlerin hâkîkat ile şerîati birbirinden ayrı şeyler olarak telakkî ettiğini kaydeden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, “peygamberler şerîate göre, velîler ise hakîkate göre amel ederler” sözüyle evliyâyı peygamberlerden daha üstün bir konuma yükselten söz konusu zümrenin, insanların en şerlileri olan Karâmita'ya (Bâtıniyye/İsmâiliyye) uyararak “ilm-i bâtin” iddiasında bulunduğunu belirtir. Şerîati hakîkatten ayrı düşünmenin, onu tümüyle mecâza hamletmek anlamına geleceğine dikkat çeken Pezdevî, bu görüşün ise küfür ve dalâlete kapı aralayacağını sözlerine ekler. Öte yandan İmâm Mâtürîdî'nin, ontolojik düzlemde zâhir (peygamber) ve bâtin (te'vîl ehli) ayrımı yaparak ilâhî kelâmın mâhiyeti ve yorumunu bu ayrım ışığında izâh etme gayretlerini genellikle “Bâtıniyye” adı altında anmayı tercih ettiği görülmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, I,

uyuşmazlık varmış gibi görünürse, bu durumda te'vîl yöntemi devreye girer. Ancak burada te'vîl, aslâ sıradan (avâm) insanların dil ya da belâgate dayanarak yapacakları salt entelektüel bir faaliyet değildir. Bilakis zâhirleri hâkikatle çelişen nasların doğru te'vîli, yalnızca nûr-ı ilâhî yardımıyla eşyânın hakikatini idrâk edebilenler (havâs) için mümkün olabilir.¹⁹ Dolayısıyla Gazzâlî'nin sisteminde te'vîlin en temel fonksiyonu, dinin öğretileri ile tasavvufu, “şerîat ile hakikati” uzlaştırmak ve böylece tasavvufa dinî bir temel kazandırmaktır.²⁰

Gazzâlî'nin hayatı ve öğretilerinin simetriğinde, şaşırtıcı bir biçimde kendisiyle aynı terminolojiyi paylaşan ve onun tasavvuf adına yaptıklarını, kadîm felsefe kültürünü dinî düşünceye aktararak meşrûlaştırma maksadıyla yakından takip eden İbn Rüşd yer almaktadır. Din ve felsefeyi aynı hakikatin farklı iki tezâhürü olarak gören İbn Rüşd'ün te'vîl anlayışı, dinî hitâbın yapısı (zâhir-bâtın) ile insan tabiatının dereceleri (burhânî-cedelî-hatâbî seviyeler) arasındaki uyumun tesîsi bağlamında tamamlayıcı bir vazîfe icrâ etmektedir.

İbn Rüşd'e göre dinin gayesi insanlara “gerçek bilgiyi” ve “gerçek ameli” öğretmektir. Gerçek bilgi, Allah Teâlâ'yı ve diğer varlıkları, buldukları hal üzere bilmek, âhiret mutluluğunu ve mutsuzluğunu anlamak demektir. Gerçek amel ise bu mutluluğu sağlayan fiilleri işlemek, mutsuzluğa neden olan fiillerden de kaçınmak anlamına gelmektedir.²¹ İnsanları zekâ ve eğitim (felsefe eğitimi) seviyelerine göre alt (hatâbe ehli), orta (cedel ehli) ve üst sınıf (burhân ehli) olmak üzere üç gruba ayıran İbn Rüşd, insanların büyük çoğunluğunun burhân bir yana, cedele dayanan sözleri bile anlayabilecek seviyede olmadığını söyler. Kaldı ki burhânî (hakikat/felsefe) öğrenmek zor ve zahmetli bir iştir, onun ehil olanlara öğretilmesi için

185; V, 370; VIII, 196; XIV, 333; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire 1963, s. 232-233.

¹⁹ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 262. “Ancak ilâhî nûrla kendilerine bu gizlilikler olduğu gibi açıldıktan sonradır ki, bu hususta söylenenlere bakarlar. Söylenen sözler (naslar), yakîn nûruyla müşâhede ettiklerine uygun geliyorsa onu olduğu gibi kabûl ederler, uygun gelmeyeni de te'vîl ederler.” bk. *a.e.*, I, 263.

²⁰ Bk. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 253, 261; a.mlf., *Mişkâtü'l-envâr ve mısfatü'l-esrâr* (nşr. Abdülazîz İzzeddin Seyrevân), Beyrut 1986, s. 152; a.mlf., *Cevâhirü'l-Kur'ân ve dürruhû*, Beyrut 1990, s. 28; Ebü'l-A'lâ el-Affî, *İslâm'da Mânevî Hayat* (trc. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal), İstanbul 1996, s. 106; De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* (trc. Yaşar Kutluay-Hüseyyin Yurdaydın), Ankara 1959, s. 107.

²¹ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl fî mâ beyne'l-hikme ve ş-şerîa mine'l-ittisâl* (nşr. H. Bekir Karlığa), İstanbul 1992, s. 100.

uzun zamana ihtiyaç duyulur. Şu halde ulaşmak istediği hedef açısından bakıldığında dinî metinlerin daha çok, insanların seçkinlerini (havâs) teşkil eden ve sayıca azınlıkta bulunan burhân ehline uyarıda bulunmayı ihmâl etmeksizin, halkın geneline ait olan hatâbe ve kısmen de cedel yolunu tercih etmesi beklenmelidir.²²

Söz konusu vahiy anlayışına göre, “rûh”un mâhiyeti örneğinde olduğu gibi, insanların bilmesine gerek duyulmayan şeylerin peşine düşmek yasaklanmış;²³ buna karşın mutluluğa erişebilmeleri için kendilerine lâzım olduğu halde kapalı ve zor anlaşılır tabiatı dolayısıyla yalnızca burhân yoluyla bilinebilen şeyler ise, görünür dünyadaki hissî (nesnel) varlıklardan örnekler verilerek ve değişik benzetmelerde bulunularak (temsîl ve teşbîh) açıklanmıştır. Temsîl ve teşbîh yoluyla açıklanan bu tür şeyler, anlatılmak istenen varlık veya durumların bizzât kendisi olmasa da önemli değildir; çünkü burada asıl maksat zor anlaşılan bir gerçeği, derin kavrayıştan yoksun olan birine icmâlî bir sûretle de olsa tasdik ettirmektir.²⁴ Zirâ bu şekilde güç anlaşılan hususlar, herkes için ortak olan cedelî veya hatâbî deliller vasıtasıyla tasdik (îmân) edilebilir hâle gelmiş olmaktadır.²⁵

Bu sebeple dinî metinler “zâhir” ve “bâtın” şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Bu ayrımında “zâhir”, tabiatı icâbî kapalı olan “mânalar”ın herkes tarafından anlaşılabilmesi için verilmiş olan örnekler (temsîlî ve teşbîhî anlatımlar); “bâtın” ise yalnızca burhân ehline açık olan söz konusu mânaların (hakikat) kendileridir.²⁶ İbn Rüşd’e göre naslarda geçen lafızların zâhirî mânalarının, burhânın işâret ettiği bir hükme aykırı düşmesi durumunda, bu lafızların Arapça’nın te’vîl kâideleri gereğince yorumlanması

²² İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 101-102. Başka bir ifadeyle, yaratılışları ve yaşam biçimleri birbirinden farklı olan insanlara burhânî, cedelî ve hatâbî olmak üzere üç değişik yolla delil getirmek sûretiyle hitâbda bulunulmuş ve vahyin muhâtabından, eğer burhân ehlinden ise burhân yoluyla, cedel ehlinden ise cedel yoluyla, öğüt (hatâbe) ehlinden ise öğüt yoluyla dinî hakikatleri tasdik etmesi istenmiştir. bk. *a.e.*, s. 91.

²³ Bk. el-İsrâ 17/85.

²⁴ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1985, s. 262.

²⁵ Kendisine anlayabileceği bir dille hitap edildiği halde, dinin asıllarından birini inkâr edip kalbiyle olmasa da diliyle direnen ve onların delillerini elde etmekten gâfil olan kimse dinden çıkmış sayılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber: “İnsanlar, ‘Allah’tan başka tanrı yoktur’ deyip bana inanıncaya kadar onlarla savaşmakla emrolundum” sözüyle, “bu üç inanma yolundan hangisi kendisine uygunsu (onunla inanıncaya kadar)” demek istemiştir. İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl*, s. 92.

²⁶ İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl*, s. 92.

kaçınılmazdır. Arap dili ifade kalıplarına ve burhânî bilgiye uygun tarzda yapılan te'vîl, aynı zamanda dine de uygundur. Çünkü yeterince araştırıldığında naslar içerisinde zâhiri itibâriyle böyle bir te'vîli destekleyecek veya onun lehine şâhitlikte bulunacak bir delilin mevcut olduğu mutlaka görülecektir.²⁷

Te'vîlin konusunu teşkil eden naslar üzerine yaptığı tasnîfi “zâhir” ve “bâtın” biçiminde ikili bir ayrıma dönüştüren İbn Rüşd, aynı paralelde te'vîlin öznesi konumunda bulunan insanları da (burhân ehli/filozoflar, cedel ehli/kelâmcılar, hatâbe ehli/halk) te'vîle ehil olanlar ve olmayanlar ya da “ulemâ” ve “cumhûr” şeklinde iki sınıfa ırcâ eder.²⁸ Buna göre nasların zâhirine imân etmesi farz olan halktan birinin te'vîle yeltenmesi küfürdür. Ayrıca te'vîl ehlinden biri ona te'vîli açıklarsa, kendisini küfre dâvet etmiş olduğundan bu kimse de küfre girer.²⁹ Bu yüzden İbn Rüşd'e göre te'vîl, yalnızca burhân kitaplarında yer almalı ve halka yönelik eserlerde bu türden bilgilere değinilmemelidir. Halbuki Gazzâlî, halka yönelik olarak kaleme aldığı eserlerinde çeşitli te'vîllerde bulunarak bunları insanlar arasında yaymaya çalışmış, böylece onları bilgilendirmekten çok, din ve felsefe konularında halkın kafasının karışmasına sebep olmuştur.³⁰

İbn Rüşd'e göre naslarda “zâhir ve bâtın” ayrımının bulunmadığını ileri sürerek hiçbir meselenin kimseden gizlenmemesi gerektiğini ve dini anlamak bakımından bütün insanların metodunun aynı olduğunu söylemek son derece hatalı bir yaklaşımdır. Kezâ ilk asırlardaki bilginlerin (Selef) pek çoğu, nasların bir zâhirinin bir de bâtınının bulunduğunu, ilim ehli olmayan kimselerin dinin bâtınını bilmeleri gerekmediğini ifade etmişlerdir.³¹

Esâsen İbn Rüşd'ün yukarıdaki sözleri, te'vîli halka açmakla eleştirdiği Gazzâlî'nin *İlcâmü'l-avâm* adlı eserinde kendisinden çok önce vurguladığı bir hususun tekrarından fazlası değildir. Aynı zamanda sözünü ettiğimiz eserin kaleme alınma nedenini de teşkil eden bu hususu Gazzâlî, “mârifet ehlini teslîm” ilkesiyle özetler. Bunun anlamı halkın, te'vîli ancak ona ehil olanların bilebileceğini kabul ederek bu meselede dâima te'vîlden uzak

²⁷ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 76-77.

²⁸ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 242.

²⁹ “Te'vîlden maksat zâhirî mânanın iptal edilerek yerine müevvel (bâtınî) mânanın getirilmesidir. Zâhir ehli olan birisinin yanında bu zâhirî mâna iptal edilir de te'vîl edilen mâna ona kabul ettirilemezse, eğer bu te'vîl dinin esasları (akâid) ile ilgili bir mesele hakkındaysa o kimseyi küfre götürür.” İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 105.

³⁰ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 97. krş. a.mlf., *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 280.

³¹ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 79.

durmaya çalışan Selef'in prensiplerine (aczi itirâf, sükût, imsâk, kef) sıkı sıkıya bağlı kalmasıdır.³²

Zâhir-bâtın ayrımı ve yalnızca seçkinlere mahsûs bir te'vîl anlayışı Gazzâlî'nin eserlerinin tamamına yansıyan bir eğilimin tezâhürü mâhiyetindedir. Meselâ "Kur'ân'ın zâhiri, bâtını, haddi ve matla'ı vardır" anlamındaki sözü bir hadis olarak nakleden Gazzâlî,³³ bir diğer rivâyete göre eliyle göğsüne işaret eden Hz. Ali'nin: "Ehlini bulsam burada birçok ilim vardır" diyerek bâtınî bilginin gizli ve derûnî yönüne dikkat çektiğini belirtir. Yine Gazzâlî'nin kaydettiğine göre, ilk dönem tasavvuf geleneğinin önemli temsilcileri arasında yer alan Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) de bu hususta şunları söylemektedir: "Âlimin üç ilmi vardır. Biri ilm-i zâhirdir, bunu herkese açıklar. Diğer i ilm-i bâtındır, bunu ancak ehline açıklar. Üçüncüsü kimseye açılması câiz olmayan bir ilimdir ki, ancak kendisiyle Allah arasındadır."³⁴

Büyük ölçüde Gazzâlî ve onu tâkiben İbn Rüşd tarafından inşâ edilen "seçkin te'vîl" anlayışı, meşhûr sûfî düşünür Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde dinî geleneğin alışık olmadığı metafizik ağırlıklı felsefî kanaatleri meşrûlaştırma aracı olarak çok daha açık bir biçimde kendini ifade etme imkânına kavuşmuştur. Nasların insanların geneline hitap eden zâhirî yönü ile onların anlayışlarını aşan bâtınî mânaları arasındaki ilişkiye dikkat çeken İbnü'l-Arabî bu hususta şunları kaydeder: "İlâhî şeriatler, Hakk'a dâir söyledikleri şeyleri sıradan insanlar için sözden anlaşılacak ilk anlamda söylemişlerdir. Seçkinler söz konusu olduğunda ise hangi dil ile olursa olsun, o dildeki kullanıma uygun olarak, sözü bütün yorumlarına göre söylerler."³⁵

³² Bk. Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keâm* (nşr. Muhammed el-Mu'tasimillâh el-Bağdâdî), Beyrut 1985, s. 54 vd. "Tasavvufî gelenekteki bu seçkin tavrı ve söylem nazarı itibâra alındığında Gazzâlî'nin sahâbe ve tâbiûna atfettiği "Selef mezhebi"ni bir bakıma 'avâm mezhebi' olarak takdim etme gerekçesi de kendiliğinden anlaşılır. Sonuç olarak denilebilir ki Gazzâlî'ye göre müteşâbih nasların te'vîli mümkün hattâ gereklidir. Ancak bu avâmın değil, havâs ya da mârifet ehlinin işidir. Avâma düşen vazîfe Selef'in yoluna uymaktır." bk. Mustafa Öztürk, "Selefilik ve Te'vîl Üzerine", *Mârife*, c. 9, sy. 3, 2009, s. 92.

³³ Hz. Mûsâ "Hemen ayakkabılarını çıkar!" (Tâhâ, 20/12) emrinden, iki âlemi (dünya ve âhiret) terk etmeyi anlamış ve bu emre zâhiren iki ayakkabısını çıkararak, bâtınen de iki âlemi terk ederek uymuştur. bk. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 160-161.

³⁴ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I, 251, 253.

³⁵ Bk. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2006, s. 62. "Yani min-indillah münzel olan şeriatların lisânı, Hak Teâlâ Hazretleri hakkında

Sonuç

Buraya kadar aktarmaya çalıştığımız hususlar iki temel nokta üzerinde yoğunlaşmaktadır. İlk olarak, Kur’ân’da geçen “te’vîl kelimesi” ile genellikle “tefsir” kavramıyla ilişkili bir biçimde kullanılan “te’vîl terimi”nin birbirinden ayrı değerlendirilmesi gerektiği konusu açıklık kazanmaktadır. Böyle bir tasnif, hem nasların yorumu ve anlaşılması konusunda ortaya çıkan pek çok problemi giderecek hem de “vahiy taraftarlığı (Selefilik)-akıl taraftarlığı” şeklindeki dinin özüyle bağdaşmayan yapay ayrım da son verecektir.

İkinci olarak, terimsel mânasıyla te’vîlin uygulanması hususunda İslâm düşüncesinde başlıca iki ana metodun varlığı dikkat çekmektedir. Görüş benzerlikleri ya da ayrılıkları (muhtevâ) bir kenara bırakılarak meseleye salt metodolojik açıdan yaklaşıldığında, kelâmcıların te’vîl anlayışlarıyla filozof ve sûflerin yöntemleri arasındaki farklılık daha net bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Öncelikle Mu‘tezilî veya Sünnî kelâmcılar tarafından temsil edilen anlayışa göre nasların yorumu, daima Arap dilinin ifade imkânlarıyla sınırlı kalmak durumundadır. Şüphesiz bu yaklaşımda da lafzın zâhirinin yanı sıra (sık kullanılan bir tâbir olmamakla birlikte) bir de bâtını bulunabilmekte ve te’vîl, zâhirin terki mânasına gelmektedir. Ancak burada zâhir lafzın sözlükteki ilk (hakîkat) anlamı, onun karşısındaki “bâtın” ise sözün mecâzî mânasıdır. Tıpkı hâkikat gibi mecâz da dilin bir parçası olduğundan ona yönelmek dilden bağımsız bir alana geçmeyi gerektirmez. Bu sebeple yorumlarını sıklıkla Arap şiirinden misâller getirerek destekleme ihtiyacı hisseden kelâmcıların yaklaşımına “mecâzî te’vîl” veya “dilsel te’vîl” adını vermek mümkündür.

Diğer taraftan te’vîlin mercii konumundaki “bâtın”, filozof ve sûflerin nazarında, Arap dilini kullananlarca belirlenmiş bir alana tekâbülel etmez. Burada “bâtın”, yorumun öznesine mahsûs bulunan bilgi türüyle özdeşleşir.

bir şey söylediği vakit, peygamber onu kavminin lisânı üzere söyler ki, kavminin kâffesi o elfâzı işittikleri vakit, vehle-i ûlâda zihinlerine mütebâdir olan mânalarını bilâ-te’vîl zâhiri üzere alırlar. Zirâ Hakk’ın hitâbı umûmadır. Maahâzâ o lisân, Arabî, İbrânî gibi herhangi lisândan olursa olsun, peygamberin umûma söylediği o elfâzın, o lisânın vaz’ı itibâriyle muhakkıkîn ve muvahhidîn ve ulemâ-i zâhireden her bir tâifeye nispetle, husûsî mefhûmları, birçok vecihleri ve müteaddit mânaları vardır. Hak onlara o elfâzda – bilsinler bilmesinler – o mefhûmât ve vücûh ve meânî ile tecellî buyurur.” Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu’l-hikem Tercüme ve Şerhi* (nşr. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İstanbul 1997, I, 261.

Bu yüzden sûfi, bâtının içini “keşf” adını verdiği mistik bilgiyle doldururken; filozof, onu “burhân” şeklinde tanımladığı felsefe literatürüne hasretmekte bir sakınca görmez. Dolayısıyla felsefi-tasavvufî yorum öncelikle dışa kapalı bir “bâtınî te’vîl” niteliği taşımaktadır.

Bu ayırıda “mecâzî te’vîl” dil ile kayıtlı olduğu kadar, aynı şekilde dil ile serbesttir. Dili konuşan (bilen/öğrenen) herkes nasları aynı ölçüde anlayabilir ve hattâ anlamalıdır, çünkü bu sistemde taklîdî bilgi makbûl sayılmamaktadır. Yorum, dili konuşanların müşterek sahasıdır. Bu sahada âlim ile avâm arasında net bir ayırma yer yoktur. Ortaya atılan te’vîlin sonucu her kesime açıktır, bir sakındırma (ilcâm) ya da gizleme söz konusu değildir. Te’vîlci, dil ve akıl gibi iki ortak paydayı kullanarak insanlara yol gösterme iddiası taşır; onları iknâ edip kendi yorumuna çekmek, taraftar toplamak ve kabul görmek ister.

Bâtınî te’vîlde ise yorum daima “seçkinlere” ait bir iştir. Burada yorum dil, belâgat veya mecâz gibi toplumsal uzlaşmaya açık bir alan yerine, ihtisâs gerektiren özel bir bilgi türüne dayandığı için, hem sıradan insanlar hem de o sahanın mütehasşısı olmayan sâir bilginlerce (cedel ehli) anlaşılabilir bir yapıdadır. Bu sebeple bâtınî te’vîlin ehli olmayandan uzak tutulması beklenir. Ayrıca bu türden bir yorum, tartışmaya ve eleştiriye de doğal olarak kapalıdır.

Mecâzî te’vîlde Kur’ân biri zâhir, diğeri bâtın (mecâz) olmak üzere çift boyutlu bir yapıda değildir. Bilakis ilâhî hitâb çoğunlukla zâhir, nadiren de mecâzdır. Fakat asla her iki vasfı birlikte taşımaz. Bâtınî te’vîle göre ise vahiy metinleri aynı zamanda hem zâhirî hem de bâtınî bir dil kullanır. O, avâma lafzın zâhiri ile hitâb ederken, seçkinlere metnin içsel (bâtınî) hakikatleriyle seslenir. İşte tam bu noktada bâtınî te’vîl metodunun, vahyin söylemini baş aşağı çevirdiği görülür. Zirâ müslüman filozof ve sûfilere göre “hakikat” bilgisi, nasların zâhirlerinde yer almaz, o seçkinlere mâhsûs olan bâtında gizlidir. Çünkü halk, hakikati saf hâliyle idrâk edebilecek bir yaratılışa sahip değildir. Bu nedenle kendilerine, yalnızca âriflere açılan hakikatlerin bir tür yansıması ya da gölgesi konumundaki zâhirleri sunulmuş ve onlardan bu kadarına inanmakla yetinmeleri istenmiştir. Bu düşüncede te’vîl bir bakıma, halkın anlayış seviyesine indirgenerek nasların zâhirî kalıbına sığdırılan hakikat bilgisinin, aynı bilgiye (burhân ya da keşf gibi) başka yollarla erişme fırsatını elde eden seçkin kimselerce bu kalıptan çıkartılıp yeniden saf ve orijinal şekline döndürülmesi gayretini ifade eder. Bu yönüyle felsefi-tasavvufî yorum yöntemi, bir tür “metafizik te’vîl” karakteri taşımaktadır.

Kelâmcılara göre ise nasların zâhirleri ya da lafızları, aynı zamanda onların hakikatleridir ve bu “hakikat” hem lügavî hem de şer’î bakımdan şüphe barındırmayan bir gerçekliğe tekâbül etmektedir. Allah, insanlara hakikati dolaysız (mübîn) bir dille bildirmiş ve onlardan akıllarını kullanarak vahyin sunduğu realiteyi inceleyip (nazar) onaylamalarını (tasdik) istemiştir. Öyleyse “Kur’ân’ın bâtını” denilebilecek başka bir anlam dünyası mevcut değildir. Nasların zâhirinin dışında kalan mecâzî ifadeler ise, esâsen zâhirî mânalardan bütünüyle bağımsız olmadığı gibi, halkın ortak malı olan dil olgusunun hâricinde de yer almamaktadır. Ayrıca yorum amelîyesinde “zâhir” (hâkikat) aslî, kesin ve müşterek unsur (ümmü’l-kitâb) olduğu halde; “mecâz” (bâtın) yorumun, tâlî, zannî ve ihtilâf sebebi olan şüpheli yönünü meydana getirmektedir. İnsan idrâkini, akıl ve duyuların bilgisini aşan durumlar ise avâma kapalı olduğu nispette ulemâ açısından da bilinemez bir mâhiyettir. Bu nedenle kelâmî yorum anlayışına “aklî te’vîl” ya da “tecrübî te’vîl” adını vermek mümkündür.

Netice itibâriyle sosyal ve siyasî hayatımızı olduğu kadar, ilim anlayışımızı da kadîm düşüncenin seçkinci zihniyetinden kurtarıp, eşitlikçi bir yorum teorisi inşâ etme görevi, geçmişte olduğu gibi modern dönemde de kelâm ilmi mütehasıslarının üzerine düşmektedir.