

Kur'an'daki 've-mâ edrâke' Kalıbı Bağlamında Metafizik Varlıkların Mahiyet Tespitinde Dilin İmkânı

The Possibility of Language in the Determination of the Physical and
Metaphysical Assets in the Context of the 'wa-mâ adrâka' Expression
in the Qur'an

Muhammed İsa YÜKSEK

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Dr. Lecturer, Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Tafsir,
İstanbul / Turkey
muhammedisa1@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-9521-7007

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 06 Şubat / April 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Mart / March 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.523247

Atf / Citation: Yüksek, Muhammed İsa. "Kur'an'daki 've-mâ edrâke' Kalıbı Bağlamında Metafizik Varlıkların Mahiyet Tespitinde Dilin İmkânı / The Possibility of Language in the Determination of the Metaphysical Assets in the Context of the 'wa-mâ adrâka' Expression in the Qur'an". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 51 (Haziran / June 2019/1): 83-105. doi: 10.29288/ilted.523247

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Zihinde bulunmayan bir manaya isim verilemeyeceğinden vaz' esnasında öncelikle mananın bulunması gerekir. Bu bağlamda Kur'an'ın, kendisini apaçık Arapça bir kelam olarak tanımlaması, Kur'an'da geçen bütün kelimelerin ilk muhataplar tarafından bilindiği manasını çağrıştırmaktadır. Ne var ki Kur'an'da, ilk muhatapların kullandığı bazı kelimelerin, muhatapların bilmediği olgulara isim olarak belirlendiği görülmektedir. On üç âyette *وما أدراك ما* formunda gelen sorular ve peşinden gelen âyetlerde bu sorulara verilen cevaplar, isim-müsemma, lafız-mana ilişkisine dair en canlı örnekleri teşkil etmektedir. Muhatabın zihin dünyasında ve tecrübe alanında karşılığı bulunmayan bu müsemmaların dil üzerinden bilinebilmesi başlı başına bir meseledir. Bu mesele son tahlilde Kur'an'ın beyan keyfiyeti ve Kur'an'da hakikatini sadece Allah'ın bilebileceği âyetlerle ilişkilidir. Bu çalışmada, Kur'an'da *وما أدراك ما* formunda gelen sorular ve cevapları analiz edilmekte; muhatabın, mahiyete dair sorulan bu sorular ve cevapları üzerinden ilgili müsemmaların hakikatlerini kavrama imkânları belirlenmektedir. Çalışmada, çoğu metafizik alana ait olan bu isimlerin mahiyet itibari ile kavranamayacak olgular olması, müteşabih âyetlerle ilişkilendirilmekte ve sonuçta kategorik tespitlere yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mana, Lafız, Müteşabih, Tevil, Mahiyet.

Abstract

Since the concepts that do not exist in the mind cannot be named, it is essentially necessary to find the meaning during the coining. In this context, Qur'an describes itself as an obvious Arabic word, and it alludes to the fact that all the words in Qur'an are known to the first interlocutors. However, some of the words used in Qur'an, were accepted by the first interlocutors as the words coined to that of terms they did not even know. The questions in the form of *وما أدراك ما* (You do not know that...) in thirteen verses and the answers given to these questions in the following verses constitute the most vivid examples of relationship between signifier and signified and also between word and its meaning. It is a crucial issue to study on the meanings that do not exist in the human mind and cognitive experience through language. This issue at the final glance is related to the way of expressions in Qur'an and to the verses whose verity is only known by Allah. In this study, the questions in the form of *وما أدراك ما* and the answers have been analyzed and also the possibility of figure out the real meaning by the first interlocutors through these questions and answers has been determined. In this study, the fact that essence of these names belonging to metaphysics areas cannot be understood has been associated with the mutaşābih verses and consequently categorical determinations have been included.

Keywords: Tafsir, Meaning, Wording, Mutaşābih, Ta'wîl, Fact, Essence.

Extended Summary

Language is the way to communicate with the other person. The debate about how language emerged for the first time is quite old. The question of whether the origin of the word is the mental meaning or meaning found in the outside world concerns the possibility of language to express the purpose of the speaker alone. These debates are mainly related to the commentary, which is an attempt to discover the purpose of Allah from Qur'an, primarily by using linguistics and hermeneutics.

The common point that will enable the transfer of meaning between Qur'an and its first interlocutors is Arabic. Qur'an has gone down with the language of its interlocutors and has made the call with the words they know. However, the fact that Qur'an is described as an explicit Arabic book does not mean a complete understanding of the truth-reality level by its interlocutors. As a matter of fact, the verses of Qur'an have been divided into two parts as muhkam and mutashābih in terms of their understanding in the classical methodology literature and commentary literature. These verses include the meaning that man will never understand or know the truth in detail even though they may conceive, as well as verses that mention the attributes of Allah, and the conditions of the resurrection and the resurrection. As we do not know the nature of these meanings, we do not have the opportunity to reach this information by comparison. Because the attributes of Allah and the

doomsday are outside our sensual world and are different from the genus of those found in our sensory world.

Those who have a different opinion about who put forward the languages agree that Allah put some of the words in Quran for the first time. These words are the words that the Arabs know and used before. Allah gave new meanings to these words; and stated that these words have meanings people did not know. The subjects that have been asked about what is it to the interlocutor in the form of *وما أدراك ما* (You do not know that...) constitute the most vivid examples of the these words. After almost all of these questions, information has been given about the subjects-words that were asked. The possibility that interlocutor knows the facts of the meanings that are not in his mind before putting the word, connected to subject of *mutashâbih*. In other words, the fact that the images of these phenomena are not in the minds of the interlocutors and that the man does not have the qualifications that will make the similarities between them in the field of expertise; must be explained in terms of the declaration of Qur'an and the fact that Qur'an is wholly clear (detailed, obvious Arabic meaning).

The fact that the word is placed on a meaning, require the existence of the meaning before the word and the referral of the word to the acceptance of society through the way of pointing. The interlocutors can understand a word that has been put for a meaning that was not previously known, by the language or who put the language. There are temporal and spatial differences between the interlocutor and the facts that the interlocutor tries to understand the meaning through the language. This ontological difference implies that these phenomena are metaphysical. Language alone is not enough to understand the nature of metaphysical information. Therefore, this information can be learned with the introduction of Allah. And this puts the Prophet in a privileged place in having the knowledge of invisible facts. The hadiths of the Prophet about the attributes and states of the apocalypse also indicate this.

In Qur'an, there are thirteen verses that come with the form of *وما أدراك ما* (You do not know that...). In these verses, there are questions about the metaphysical phenomena, and three (according to the general opinion) about the phenomena of the physical realm. When we look at the subject in terms of language, this expression shows that the speaker asks the interlocutor a question about what it is. However, when these verses are analyzed, with the exception of the question and answer in Surat al-Balad, in fact this question is not a question of asking for information; it is a question that has been asked for denial and wonder. Moreover, in these verses, the interlocutors do not have information about what is asked; in other words, the meaning of the concepts in the end of these questions does not exist in the mind of the interlocutors. Therefore, the question of *وما أدراك ما* (You do not know that...) directed to the interlocutors – who do not know the facts mentioned in these verses – requires discussion of the ability of the interlocutors to obtain this knowledge by thinking whether or not.

This study focuses on the relationship between interpretation and the science of language and the clarification of the Qur'an. In the study, firstly, the question of *وما أدراك ما* (You do not know that...) in thirteen verses and the answers to these questions were evaluated in their contexts, and the interpretations of the commentators about these verses were considered comparatively. In this article, the question of *وما أدراك ما* (You do not know that...) and its variants has been examined in terms of stylistic features and the meanings that it carries as a literary expression style are examined. As a result, taking into account the *muhkam* and *mutashâbih* classifications, it has been tried to determine where these questions and answers stand within the category of *mutashâbih*.

GİRİŞ

Dil, insanın toplumsal boyutta diğeri ile iletişime geçme çabasıdır. Bu çaba başlangıçta insanın yeme, giyinme, barınma gibi temel ihtiyaçlarını gidermek için bir uzlaşma ve yardımlaşma ihtiyacına binaen ortaya çıkmıştır. Bu dikkate alındığında, dilin aslında insanın, henüz dış dünyada varlık kazanmamış içsel kelamını

(kelam-ı nefsisini) tabir etme arayışının bir sonucu olduğu görülür. Her ne kadar ima ve işaretler kısmî olarak bu amacı gerçekleştirebilse de içsel kelamın dış dünyaya açılımı için en uygun ve kolay yol, lafızların vaz'ıdır.¹

Dilleri kimin vaz'ettiği ile ilgili tartışmalar oldukça kadîmdir. Dili Allah'ın mı yoksa insanın mı vaz'ettiği ikilemi, lafız ile mana arasındaki ilişkinin bağlayıcılığına dair birtakım sonuçlar doğurmaktadır. Ayrıca bu tartışmaların zihin-dil ilişkisine ilişkin tarafları da bulunmaktadır. Klasik kaynaklarda dili kimin vaz'ettiği ile ilgili 4 görüşten bahsedilmektedir:

1) Kelimeler manalarını bizâtihi taşırlar. Bu görüşe göre lafız ile mana, isim ile müsemma arasındaki ilişki zorunludur. İsim ile müsemma arasında zorunlu bir ilişki olduğu kabul edilmezse bir ismi bir müsemmaya tahsis etmek bir tercih unsurudur (müreccih) olmaksızın gerçekleşmiş olacaktır ki bu da muhaldir.

2) Kelimeleri vaz' eden Allah'tır. Bu görüş Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), İbn Faris (ö. 395/1004) ve İbn Fûrek'e (ö. 406/1015) aittir.

3) Kelimeleri vaz' eden insanlardır. Bu görüş de Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye (ö. 321/933) isnad edilmektedir.

4) Kelimelerin bir kısmını insanlar, bir kısmını da Allah vaz'etmiştir. Bu görüş, başlangıçta dili insanlar vaz'etmiştir; kalan kısmı tevkîfidir veya insanların dili genişletmelerini mümkün kılan zarurî kısmı Allah vaz'etmiştir; kalan kısmı insanlar türetmiştir şeklinde iki maddede ele alınabilir.² Kelimeleri kısmen Allah'ın kısmen de insanların vaz'ettiğini söyleyenler, genellikle ilk vaz'ın Allah tarafından (el-Bakara 2/31), daha sonraki türetimlerin ise insanlar tarafından yapıldığını düşünmektedirler.

Abbâd b. Süleyman'a (ö. 250/864) ait olan birinci görüşte, lafız-mana ilişkisinin kendinde ve zorunlu olduğu iddia edilirken diğer üç görüşte dil, vaz' ile temellendirilmektedir. Ancak birinci görüşün dillerin bir vâzî olduğunu söyleyen görüşlerden ayrı olarak değerlendirilmesi oldukça zordur. Çünkü lafız ile mana arasındaki ilişkinin zaruri olduğunu söylemek, dillerin vaz' dışında ortaya çıktığı sonucunu gerektirmez. Üstelik lafız-mana arasındaki ilişkinin zaruri olmasının nesnel bir tarafı da yoktur. -İster Allah isterse insan olduğu kabul edilsin- dili vaz' eden, iradesi ile lafzın karşısında bir mana belirlemektedir. Vâzî başlangıçta beyaza siyah, siyaha beyaz dese buna mani olacak bir sebep yoktur.³ Abbâd b. Süleyman'ın bu görüşü, vaz'ın ilahi olduğu görüşüne daha mutabık görünmektedir. Aynı şekilde Yunan filozofları da lafız-mana ilişkisinin toplumsal uzlaşılı ile değil tabii olarak bulunduğunu söylerken dillerin ilahi olduğunu vurgulamaktadırlar.

¹ Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahîm b. el-Hasan el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi minhâcî'l-uşûl* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 2: 13.

² Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî uşûli'l-ahkâm* (Riyad: Dârü's-Sumay'î, 2003), 1: 101.

³ Âmidî, *İhkâm*, 1: 101.

Bu filozoflara göre lafızlar ile manaları arasındaki bağ, doğuştan ve tabiidir. Bu sebeple kelimeler tabiattaki nesnelere tabii olarak göstermektedirler.⁴

Dilleri Allah'ın mı, insanların mı, yoksa kısmen Allah'ın kısmen insanların mı vaz'ettiğini belirlemek çok kolay değildir. Bu sebeple bazı usûlcüler, cumhura isnad ederek üç görüşün de doğru kabul edilebileceğini ve bu konuda tevakkufun gerekli olduğunu belirtmişlerdir.⁵ Dilin Allah tarafından vaz' edildiği söylendiğinde dildeki yeni türetimlerin nasıl gerçekleştiği sorusuyla karşılaşılır. Bu türetim -vaz'ı Allah ile ilişkilendiren yaklaşım açısından- ya Allah'ın dili vahyetmesi ya da dili vaz' eden kimsede bir lafzın belirli bir manayı karşıladığına dair zaruri ilim yaratması ile olabilir.⁶ Allah'ın bir kimsede (vâzî') şu manaya karşılık bu kelimeyi vaz'etmesi gerektiğine dair yarattığı bilginin zorunlu olması, bu kişinin bilginin kaynağını bilmesini gerektirmektedir. Bu da vâzî'nin Allah'ı bilmesi manasına gelmektedir. Bu sebeple lafız-mana ilişkisinin tevkîfi olduğunu savunanlar açısından konunun, Allah'ın insanda vaz' melekesi yaratması veya ilham ile temellendirilmesi daha makul görülebilir.

Bir kişinin bir manaya karşılık bir lafız belirleme süreci, bunu ima ve işaret ile diğer bir kişiye bildirmesi ile tamamlanır. Bu kelimenin üzerinde toplumsal bir uzlaşımın oluşması, kelimenin dile mâl olması demektir.⁷ Dili bütünüyle veya kısmen insanın vaz'ettiğini savunanlar, bu süreci denek çocuklar örneği ile temellendirmektedirler. Buna göre konuşma bilmeyen çocuklar bir eve kapatılırsa ve orada büyüseler, bir birlerine hitap edecek bir dil vaz'ına gideceklerdir. Anne babanın çocuklarına dili öğretmesi de bu yolla gerçekleşmektedir.⁸

Bir kelimenin vaz'ı esnasında öncelikle zihinde bir suretin bulunması gerekmektedir.⁹ Bu suret dış dünyadaki gerçekliğin aynı değildir. Dolayısıyla kelimeler varlıkların dış dünyadaki gerçekliklerine karşılık değil, manaların zihindeki varlıklarına karşılık vaz' edilmişlerdir. Örneğin birisi uzaktan bir cisim görse ve bunun bir kaya olduğunu zannetse, buna kaya diyecektir. Bu cisme biraz yaklaşırsa ve bunun bir hayvan olduğunu bilip kuşa benzetse onu kuş diye isimlendirecektir. Biraz daha yaklaşıp bunun insan olduğunu bilse bu sefer de insan diye isimlendirilecektir. Zihni suretlerin değişmesiyle isimlerin de değişmesi, lafızların zihni manalar üzerine kurulu olduğunu göstermektedir.¹⁰ Mürekkebin ifadelerde de zihinde söz konusu olan manalar geçerlidir. Örneğin "kâme Zeydün" ifadesi Zeyd'in kalktığını ifade etmez, mütekellimin Zeyd'in kalktığına hükmettiğini ifade eder. Eğer

⁴ Necmettin Gökçür, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı* (İstanbul: İFAV Yay., 2014), 10.

⁵ Âmidî, *İhkâm*, 1: 103; Fahrreddin Muhammed b. Ömer el-Hüseyn er-Râzî, *el-Maḥşûl fi 'ilmi uşûli'l-fıkh*, thk. Tâhâ Cabir Feyyaz el-Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1: 181-183.

⁶ Râzî, *Maḥşûl*, 1: 183.

⁷ Düccane Cündioğlu, *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 35.

⁸ Âmidî, *İhkâm*, 1: 102; Râzî, *Maḥşûl*, 1: 184.

⁹ İznevi, *Nihâyetü's-sûl*, 2: 16.

¹⁰ Râzî, *Maḥşûl*, 1: 200-201; Ebû Abdillâh Safiyyüddin Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed Urmevi, *Nihâyetü'l-vüştül ilâ 'ilmi'l-uşûl*, thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf, Sa'd b. Salim es-Süveyh (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999), 1: 113.

hükmün hatadan uzak olduğu bilinirse sözün dış dünyadaki gerçekliğe (el-vücûd el- hâricî) uygun olduğu anlaşılır.¹¹ Burada öznenin (tekil ifadelerde) bir varlığa farklı isimler vermesinin dış dünyadaki gerçekliği algılama sorunundan kaynaklandığı, mürekkebe ifadelerde de “kâme Zeydün” ifadesinin dilbilimsel olarak Zeyd’in ayağa kalkmasından başka bir şeye karşılık gelmeyeceği söylenebilir. Daha açık bir ifade ile kişinin gördüğü cismin kaya, hayvan, kuş ve insan olduğunu söylemesine; zihni mananın değil, cismin dış dünyadaki gerçekliğinin algılanmasındaki değişikliğin sebep olduğu söylenebilir. Aynı şekilde mürekkebe ifadelerde de “kâme Zeydün” cümlesinin -örneğin- Zeyd’in yattığını ifade edemeyeceği açıktır. Ancak bu tespitlerin dilin imkânı ve muhatabın dil ile neyi anlayacağı hususunda oldukça önemli olduğu söylenmelidir. Dilin mütakellimin muradını mı yoksa dış gerçekliği mi ifade ettiği sorusu da bu hususla alakalıdır.

Dillerin vaz'ı ile ilgili farklı görüşlere sahip taraflar arasında, Kur'ân'da Allah'ın vaz'ettiği noktasında tartışma olmayan birtakım kelimeler vardır. Bu kelimeler, kökenleri Arapça olan ve daha önceden de Araplar tarafından kullanılan kelimelerdir. Allah (c.c) bu kelimelere yeni anlamlar yüklemiş; bu kelimelerin insanın bilmediği manaları olduğunu beyan etmiştir. وما أدراك ما soru kalıbı ile muhataba ne olduğu sorulan olgular, mezkûr kelimelerin en canlı örneklerini teşkil etmektedir. Bu soruların neredeyse hepsinden sonra ilgili olguların-kelimelerin ne olduğunun bildirilmesi; muhatabın, manası vaz'dan önce zihninde bulunmayan mefhumların hakikatlerini âyetler üzerinden bilme imkânını gündeme getirmektedir. Daha önce de değindiğimiz üzere, kelimelerin vaz'ında öncelikle zihinde mananın bulunması ve kelimenin, vaz'dan sonra işaret yoluyla toplumsal uzlaşma açılması gerekmektedir. Bu müsemmaların suretlerinin muhatabın zihninde bulunmaması ve insanın tecrübe alanında bu müsemmalarla arasında benzerlik kuracak mahiyetlere sahip olmaması, Kur'ân'ın beyan keyfiyeti ve Kur'ân'ın bütünüyle açık-anlaşılır (tafsil edilmiş, apaçık Arapça) olması açısından temellendirilmelidir.

Kur'ân'da 13 âyette geçen وما أدراك ما soru kalıbındaki birinci sorunun (وما أدراك) kinâye olduğu görülmektedir.¹² Zahiri manası dikkate alındığında bu soru; mütakellimin, muhaptan mahiyetini bildiği bir olgu ile ilgili bilgi istediğini göstermektedir. Ancak bu soru tarzının kullanıldığı âyetlerde muhatabların sorulan şeyle ilgili bilgi sahibi olup olmadıkları; yani bu soruların sonunda yer alan kavramları karşılayan manaların, muhatabın zihninde bulunup bulunmadığı analiz edilmelidir. Nitekim ilgili âyetlerde muhatabların sorulan şeyle ilgili bilgi sahibi olup olmadıkları, onların akıl yürütmek suretiyle bu bilgileri elde edeme-

¹¹ Râzî, *Maḥşûl*, 1: 201; Urmevî, *Nihâyetü'l-vüştûl*, 1: 113.

¹² Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunis: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984), 30: 183.

yecekleri ile de ilişkilidir.¹³ Çalışmamız, bu soru tarzının geçtiği âyetlerdeki olguların akıl ve salt dil ile bilinme imkânının yanında; وما أدراك ما soru kalıbının, Kur'an üslubu açısından ne anlam ifade ettiğini açığa kavuşturmayı da hedeflemektedir. Yapılan tespitler, Kur'an'da manası-hakikati bilinemeyecek ifadelerin bulunduğu/bulunmadığı ve bunların müteşâbih âyetler grubunda hangi kategoriye teşkil ettiği ile ilişkilendirilmeye çalışılacaktır.

Müteşâbih konusu, akademik düzeyde birçok çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmalardan önemli bir kısmı, bir müellif veya eser bağlamında konuyu ele almıştır.¹⁴ Bazı çalışmalar ise müteşâbih bağlamında belirli isimler ve eserler arasında karşılaştırma yapmaktadır. Örneklerini çoğaltabileceğimiz bu çalışmalardan Selahattin Öz'ün *Kâdî Abdülcebbar ve Kâdî Beyzâvî'nin Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımının Mukayesesi* isimli doktora tezi; Kâdî Abdülcebbar'ın ve Kâdî Beyzâvî'nin görüşleri çerçevesinde müteşâbih konusunu akıl-nakil ilişkisi, dillerin kökeni ve karine faktörü gibi meselelerle ilişkilendirmesi bakımından önemlidir.¹⁵ Yasin Pişgin'in "Kur'an'a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünden Müteşâbih Ayetlerin Tevili Meselesi" başlıklı makalesi de genelde gaybî konular, özelde ise kıyamet-cennet-cehennem gibi konularda bilginin sadece nakil yoluyla sağlanacağına işaret etmektedir.¹⁶ Bizim çalışmamız, daha spesifik olarak insanın tecrübe alanı dışında olan gaybî konularla ilgili Kur'an'da verilen bilgilerin muhabata mahiyet bilgisi aktarıp aktarmadığını konu edinmektedir. Gördüğümüz kadarıyla gayba dair âyetlerde verilen bilgiler beyan addedildiğinden daha önce yapılan çalışmalarda mesele bu yönüyle ele alınmamıştır. Bu bağlamda çalışmada - tartışmasız- Allah'ın vaz'ettiği kelimeler üzerine odaklanılarak dilleri ilk defa vaz' edenin kim olduğuna dair ikilemden kurtulmak hedeflenmektedir. Çalışmada öncelikle içerisinde وما أدراك kalıbı geçen âyetlerde yer alan metafizik olguların neler olduğu ve bu konuda verilen bilgilerin mahiyete dair bilgi içerip içermediği klasik ve modern dönem tefsir literatürü ışığında tespit edilecektir. Daha sonra ulaşılan veriler, teorik düzeyde teşâbüh-dil konusuyla ilişkilendirilecektir. Bu bağlamda, çalışmada aynı soru tarzının (genel kanaate göre) fizikî âleme dair olgular için kullanıldığı Târık, Beled ve Kadir sûrelerindeki ilgili âyetlere değinilmeyecek

¹³ Elbette, Kur'an'da sözüünü ettiğimiz kelime ve kavramların başka örnekleri de vardır. (Örn. Bk. Meryem 19/39; el-Mü'min 40/32; el-Vâkıa 56/1; el-Meâric 70/15; en-Nâziât 79/34; el-Gâşiye 88/1; et-Tekâsür 102/6.) Ancak bu çalışmada; önce muhataplara kavram ve kelimelerin mahiyetlerinin sorulması, sonra da bu kavram ve kelimelere ait bilgilerin verilmesi açısından içerisinde وما أدراك ما soru kalıbı yer alan âyetler incelenmektedir. Böylece hakkında bilgi verilen kavramların hakikatlerinin insanlar tarafından kavranamayacağı tezi, hakkında bilgi verilmeyen kavramların incelenmesine gerek bırakmayacaktır.

¹⁴ Faig Ahmedzade'nin *Kâdî Abdülcebbar'ın Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımı* (Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2006), Gülsüm Karaca'nın *Râzî'nin Müteşâbih Ayetleri Yorumlama Yöntemi* (Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi, 2011), Zehra Yıldırım'ın *Mukâtil b. Süleyman'ın Müteşâbih Kabul Edilen Ayetlere Yaklaşımı* (Yüksek Lisans, Hitit Üniversitesi, 2013), Recep Eren'in *İmam Mâtürîdî'nin Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımı* (Yüksek Lisans, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017) isimli tezleri bu çalışmalardan bazılarıdır.

¹⁵ Bk. Selahattin Öz, *Kâdî Abdülcebbar ve Kâdî Beyzâvî'nin Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımının Mukayesesi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011), 111, 243.

¹⁶ Yasin Pişgin, "Kur'an'a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünden Müteşâbih Ayetlerin tevili Meselesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2012): 105-136.

tir. Ayrıca içerisinde وما يدريك kalıbı geçen âyetler, Kur'ân'da bu soru kalıbından sonra sorulan şeyle ilgili bilgi verilmediğinden burada detaylı bir şekilde incelenmeyecektir.

1. METAFİZİK ÂLEME AİT OLGULARDA MAHİYETE DAİR SORULAR ve CEVAPLARI

1.1. Hâkka Sûresi

İçerisinde وما أدراك ما soru kalıbının geçtiği âyetlerin ilki (Mushaf tertibi açısından) Mekke'de inen Hâkka sûresinde yer almaktadır. Hâkka sûresi, Kalem sûresinde kapalı olarak bahsedilen kıyamete dair halleri açıklamaktadır.¹⁷ Sûreye kıyamete dair bilgiler ve peygamberlerine inanmayıp dünyada iken helake uğramış kavimler ile giriş yapılmakta;¹⁸ sûrenin sonunda da şair, kâhin gibi yakıştırmalarla Kur'ân'ın Hz. Peygamberin kendi sözü olduğunu ima eden muasır inkârcılara¹⁹ kıyamet döngüsü üzerinden mesajlar verilmektedir.²⁰ İlk üç âyette, sûreye de ismini veren “el-hâkka” kelimesinden bahsedilmektedir. Müfessirler, -iştikak açısından ilintili olduğu kelimeleri veya isim halini almadan önceki manasını göz önünde bulundurarak- “hâkka”nın ne anlama geldiği ile ilgili birçok görüşten bahsetmişlerdir. Bu kelimeye; meydana gelmesi gerekli olan, bir topluluğun başına kesin olarak gelecek olan, hesap-sevap-ceza gibi varlığı kesin işlerin kendisinde gerçekleşeceği, kendisiyle işlerin hakikatlerinin bilineceği, kendisinde mükelleflerin amellerinin bütünüyle ortaya çıkacağı vakit, Allah'ın dinine karşı savaşanlara galip gelen gibi manalar verilmiştir.²¹ Görüldüğü kadarıyla kelimenin manasıyla ilgili yapılan bu tespitlerin hepsi; “el-hâkka”nın, cümlede görülmeyen (hazfedilmiş) bir ismin sıfatı olduğu varsayımına dayanmaktadır. Mahzuf ismin “el-hâkka” sıfatını taşıması, mana açısından çok belirgin ve güçlü olduğundan sıfat, isim konumunda kullanılmıştır.²² Ne var ki İbn Abbas rivayetinde de geldiği üzere, bu kelimenin kıyametin ismi olduğu kabul edilirse ve bu isimlendirmenin Allah tarafından yapıldığı göz önünde bulundurulursa kelimenin iştikakı ile ilgili yapılan bütün bu tespitler, sadece kelimenin alemiyet (özel isim) manasına nakledilmeden önceki manası ile alemiyet manası arasında irtibat kurma arayışları olarak değerlendirilmelidir.

Birinci âyette “el-hâkka” kelimesindeki harf-i tarif ahd anlamındadır; bu âyet “el-hâkka” kelimesini bilen ve kullanan ilk muhataplarının zihinlerinde anlık bir şok etkisi yapmıştır. Bu kelimenin, zihnindeki karşılığından farklı bir anlam ifade ettiğini anlayan muhatabın soracağı ilk soru (ما هي), ikinci âyette Kur'ân tarafın-

¹⁷ el-Hâkka 69/13-37.

¹⁸ el-Hâkka 69/4-13.

¹⁹ el-Hâkka 69/41-47.

²⁰ Ebü'l-Fadl Şihâbüddin Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî* (Beyrut: Dâru İhyâit't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 29: 39; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam v.dğr. (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 8: 295-296.

²¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 30: 102.

²² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 29: 39.

dan muhataba yöneltilmiştir. Durumun dehşetini ve önemini gözler önüne seren bir soru tarzıyla gelen ikinci âyette, -zamir değil- “el-*hâkka*” kelimesi açıkça zikredilmiş ve muhataba bu kelimeyi duyduğu ilk an tekrar hatırlatılmıştır. Manasından yoksun olduğundan, bu kelimenin karşılığını sadece başkasından duyarak öğreneceğini anlayan ve bir arayışa giren muhataba bu sefer de “nereden bileceksin?” diye hitap edilmiştir.

Birinci sorunun, durumun ehemmiyetini kavratmak ve korkunçluğunu ifade etmek için sorulduğunu söyleyen Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr'a (1879-1973) göre; ikinci soru, insanın ilminin “el-*hâkka*”nın mahiyetini kavramaktan (ihâta) aciz olduğunu belirten bir kinayedir. Çünkü bir insana, kolayca tasavvur edemeyeceği şeyler hakkında anlayıp anlamadığı sorulur. Burada ise insanın sorulana tasavvur imkânı yoktur. Bu cümlelerin soru formatına sokulmadan önceki olumlu ifadeleri şöyledir: “el-*Hâkka*”nın çok büyük bir olay olduğunu anladım → Falanca bana “el-*hâkka*”nın çok büyük bir olay olduğunu bildirdi. Bu kurulum, “el-*hâkka*”nın onun ne olduğunu bilen haber vermesiyle anlaşılacağını ifade etmektedir. Üçüncü âyetteki muhatap zamiri ile belirli bir kimsenin kastedilmediğini, hitabın genele yapıldığını belirten İbn Âşûr; son tahlilde “el-*hâkka*”nın, mahiyetini bilemeyeceğiniz derecede büyük bir olay olduğunu belirtmektedir.²³

Hâkka sûresinin dördüncü âyetinde Semûd ve Âd kavimlerinin “el-*kâria*”yı yalanladıklarından bahsedilmektedir. Bu âyetin, geçmiş kavimlerin kıyameti yalanlamaları sonucunda başlarına geleni ifade ettiği düşünülürse ilk üç âyetin, bu haberlere bir giriş olması ve muhatapların zihinlerini ürpertici bir şekilde bu öğütlere hazırlama işlevi görmesi mümkündür. Bununla birlikte dördüncü âyeti öncesi ile ilişkilendirip burada Semûd ve Âd kavminin -her ne kadar âyette bu kelime geçerse de- “el-*hâkka*”yı yalanladığından bahsedildiği de söylenebilir. Nitekim kıyametin isimleri olmaları hasebiyle dördüncü âyette geçen “el-*kâria*” ile 1-3. âyetlerde geçen “el-*hâkka*” müradiftir.²⁴ Üçüncü âyette sorulan *وما أدراك ما الحاقة* sorusuna karşılık olarak, dördüncü âyetten itibaren -özellikle de 13-37. âyetler arasında- kıyamet ahvali ve cennet-cehennem ehlinden bahsedilmektedir. “el-*Hâkka*” kelimesinin âyetlerde üç defa açıkça zikredilmesi, iki defa “el-*hâkka*”nın mahiyetinin sorulması ve ikinci mahiyet sorusunun *وما أدراك* ifadesindeki fiilin mefulü olarak gelmesi, üslûp açısından “el-*hâkka*”nın hakikatinin muhatap tarafından bilinemeyecek olduğunu göstermektedir. Muhatap ne kadar sorgularsa sorgulasın “el-*hâkka*”nın hakikatini kavrayamayacak, akli onun sınırlarına ulaşamayacak, nasıl tasavvur ederse etsin o, bu tasavvurun hep üstünde olacaktır. Çünkü “el-*hâkka*”nın hakikati ancak müşahede edildiğinde bilinecektir.²⁵ Dolay-

²³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29: 113.

²⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29: 115.

²⁵ Cârullah Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hâkâ'iki't-tenzîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998), 6: 194; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30: 102; Burhânüddin Ebü'l-Hasen İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Naẓmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dârü'l-Kitâb el-İslâmî, ts.), 20: 339-340.

sıyla ilk üç âyetten sonra kıyamete dair zikredilen bilgiler, keyfiyet ve ahvale dairdir. Sıddik Hasan Han'ın (ö. 1307/1890) bu konudaki değerlendirmeleri, hem kıyametin hakikatinin kavranıp/kavranamayacağına hem de -Hz. Peygambere hitap ettiği düşünüldüğünde- bu âyetin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bilgiler içermektedir. Sıddik Hasan Han'a göre kıyametin bilinmesi, aslında onun hakikatinin bilinmesi demektir. İnsan kıyameti bizzat görmek suretiyle bilemeyince kendisine sanki kıyameti hiç bilmiyormuş gibi hitap edilmiştir. Hz. Peygamber kıyameti bilmektedir; ancak hakikatine ve sıfatlarına (bu âyetlerden önce) vakıf değildir. Bu sebeple Hz. Peygambere de sanki kıyameti hiç bilmiyormuş gibi bir üslup ile hitap edilmiştir.²⁶ Muhyissünne el-Begavî (ö. 516/1122), Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi isimler, *وما أدراك ما الحاقة* ifadesinin “görmediğin ve içindeki korkunç halleri müşahede etmediğin için onu bilmezsin” şeklinde anlaşılacağını söylemişler;²⁷ İbn Atiyye el-Endelüsî (ö. 541/1147), Ebü Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), Ebü Zeyd es-Seâlibî (ö.874/1470) gibi müfessirler ise bu ifadenin “Onun korkunç hallerinden ve sıfatlarının detaylarından bilmediğin hususlar var.” manasına geldiğini belirtmişlerdir.²⁸

1.2. Müddessir Süresi

Bu sorunun yer aldığı bir diğer sûre Hz. Peygamberin nübüvvetinin ilanı ile başlayan Müddessir sûresidir. Müddessir sûresi 74/8-10. âyetlerde sûra üflenmesinden ve kıyamet gününden bahsedildikten sonra 74/11. âyetten itibaren Allah'ın verdiği nimetlere nankörlük etmiş, Allah'ın âyetlerine inatla karşı çıkmış bir insan tipinden ve onun davranış biçimlerinden söz edilmektedir. Kaynaklarda Velid b. Muğire olduğu rivayet edilen bu kişiye verilecek cezaların yer aldığı âyetler grubu içerisinde “Ben onu ‘sekar’a sokacağım. Bilir misin sen, nedir o sekar?” (el-Müddessir 74/26-27) ifadeleri yer almaktadır.

“Sekar”ın cehennem isimlerinden biri, cehennem katmanlarından birinin, cehennemde bulunan bir dağın veya cehennem kapılarından birinin ismi olduğu rivayet edilmiştir.²⁹ Allah (c.c) bu âyette “Sana ‘sekar’ın ne olduğunu ne bildirecek?” diye sorduktan sonra insana/Hz. Peygambere cehennem sıfatları ile ilgili bilgi vermiştir. Bu öyle bir ateştir ki içerisine düşenleri sağ bırakmaz, ölmüş diye

²⁶ Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevci Sıddik Hasan Han, *Fethu'l-beyân fi makâşidi'l-Şur'ân* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 14: 284.

²⁷ Muhyissünne Ebü Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr. (Riyad: Dâru Tayyibe, 1409), 8: 207; Ebü'l-Ferec Camâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbn Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beirut: El-Mektebü'l-İslâmî, ts.), 8: 345.

²⁸ Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'aziz*, thk. Abdüsselam Abdü's-Şâfi Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 5: 356; Muhammed b. Yusuf Ebü Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahri'l-muhtâ*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd, Ali Muhammed Muavvid (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 8: 315; Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebü Zeyd es-Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fi tefsiri'l-Şur'ân*, thk. Ali Muhammed Muavvid-Âdil Ahmed Abdülmecûd (Beirut: Dâru'l-Hyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 5: 473.

²⁹ Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Şur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru Hicr, ts.), 23: 432; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 8: 269; Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 202; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 29: 125; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvir*, 29: 311.

de terk etmez. Bu kimseler her ateşten eriyip bittiklerinde yeniden yaratılırlar. O ateş, onların derilerini yakar; başka bir hale-rence çevirir.³⁰ 27. âyetteki sorunun, “sekar”ın sıfatlarını son derece açık ve etkileyici bir üslûpla (mübalağa) ortaya koyma amacı taşıdığı söylenmiştir. Bu soru karşılığında “sekar”ın halinden bahsedilmesi de bu manayı güçlendirmektedir.³¹ Taberî, bu âyette Hz. Peygambere hitaben “Ey Muhammed! Cehennem ne olduğunu sana ne bildirdi?” diye sorulduğunu, akabinde Allah'ın cehennemi; içerisine düşeni diri veya ölü olarak bırakmayan, her yeniden yaratıldığında onu tekrar yakıp bitiren bir ateş olarak tavsif ettiğini söylemektedir.³² Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) ve Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi müfessirler ise bu sorudan sonra gelen ifadelerin, “sekar”ın halini ve sıfatını beyan ettiği noktasında hemfikirlerdir.³³

1.3. Mürselât Sûresi

Yemin ifadeleri ile başlayan Mürselât sûresinde kıyametin muhakkak gerçekleşeceğini bildiren 7. âyetten sonra kıyamet esnasında zuhur edecek olaylardan bahsedilmektedir. 11-12. âyetlerde yer verilen, elçilerin ertelendikleri güne ulaştırılması da bu olaylardan biridir. 12. âyette geçen “yevm” kelimesine 13. âyette yeni bir isim (yevmü'l-faşl) vaz' edilmiş, 14. âyette bu günün ne olduğu sorulmuştur. *الفصل وما أدراك ما يوم الفصل* ifadesinin “yevmü'l-faşl'in ne olduğunu sana ne bildirdi” manasına geldiği; cümledeki birinci “mâ”nın mübteda, ikinci “mâ”nın ise haber olduğu belirtilmiştir. Cümlede ikinci “mâ”nın öne geçirilmiş haber olarak belirlenmesi; âyetin, “yevmü'l-faşl”ın, ehemmiyeti takdir edilemeyecek, hakikati kavranamayacak bir gün olduğunu haber vermesi sebebiyledir.³⁴ Bu ismin, 13. âyette geçmesine rağmen 14. âyette zamirle değil “yevmü'l-faşl şeklinde” açıkça zikredilmesi; ürpertici bir kesit olarak kıyametin hayalde canlandırılmasına imkân tanımaktadır.³⁵ Bu soru üslûbu, “yevmü'l-faşl”ın hakikati kavranamayacak derecede korkunç ve çarpıcı olduğunu göstermektedir.³⁶

1.4. İnfîtâr Sûresi

Kıyamet anında yaşanacak dört olay ile başlayan İnfîtâr sûresi, insanoğluna Rabbinin onu var etmesindeki nimetlerini hatırlatmakta; aldanan insanın cezayı yalanlamasının ona hiçbir fayda sağlamayacağından ve yaptığı bütün işlerin kayıt altına alındığından bahsetmektedir. İyilerin nimetler içerisinde olacağı, günahkârların ise ceza günü (yevmü'd-dîn) cehenneme gireceği belirtildikten sonra 17. ve

³⁰ Ebû Muhammed Mekki b. Ebû Tâlib el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'an ve tefsîrihi ve ahkâmihî* (İmârât: Câmîatü's-Şârîka, 2008), 12: 74.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 21: 381.

³² Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 23: 433.

³³ Ebüssuûd b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî, *İrşâdü'l-'akli's-selim ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerim*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, ts.), 5: 422; Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 29: 125.

³⁴ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selim*, 5: 443-444; Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 29: 173.

³⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29: 427.

³⁶ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, thk. Abdurrahman Umeyra (Mansure: Dârül-Vefâ, 1997), 5: 473.

18. âyetlerde iki defa *ما أدراك ما يوم الدين* sorusu sorulmaktadır. Peş peşe gelen bu sorular, o günün dehşetini gözler önüne sererken aynı zamanda bu günün mahiyetinin insanın akıl sınırlarının dışında kaldığını beyan etmektedir. İnsan ne kadar düşünürse düşünsün, zihninde hangi şekilde canlandırırsa canlandırırsın bu gün onun algısının hep ötesinde kalacaktır.³⁷ Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 294/906), bu soruların “bizzat gözünle görmediğin halde bu günün hakikatini nasıl bileceksin” manasına geldiğini ifade etmektedir.³⁸ Hitabın, din gününü yalayan ve aldanmış insana yapılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu durumda, bilmesi ve akıl yürütmesi en gerekli şey olmasına rağmen onun bu günün hakikatini bilemeyeceği vurgulanmıştır denilebilir.³⁹ Bu sorulardan hemen sonra 19. âyette o günün hiçbir kimsenin diğeri için bir şeye sahip olamayacağı bir gün olduğu ve o gün buyruğun sadece Allah'ın olduğu belirtilmektedir. Muhammed b. Cerir et-Taberî'nin (ö. 310/923) bu âyetin “yevmü'd-dîn”in bir yönünü tefsir ettiğini söylemesi kayda değerdir.⁴⁰ Ebüssuûd'a (ö. 982/1574) göre, bu âyet daha önce mübhem olarak zikredilen ve yaratılmışların zihin dünyasında yer almayan “yevmü'd-dîn”in durumunu/sıfatını genel hatlarıyla (icmâlen) vermektedir. Âyette bu günün, insanların akılları ile bilemeyecekleri bir gün olduğunun bildirilmesi, aynı zamanda bu bilginin Hz. Peygambere verileceğine dair bir va'd de taşımaktadır.⁴¹ Âlûsî; bu âyetin mübhem olarak zikredilen ve insanların akılları ile bilemeyeceği “yevmü'd-dîn”i genel hatlarıyla beyan ettiğini söylemekte, bunun Hz. Peygambere bir va'd olduğunu temriz sigası ile aktarmaktadır.⁴² Ebü'l-Kâsım Cârullah ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Nâsirüddîn el-Beyzâvî (ö. 685/1286) de benzer bir şekilde 19. âyetin, künhünü kimsenin kavrayamayacağı bugünle alakalı genel içerikli bilgiler (sıfatlar) içerdiğini düşünmektedirler.⁴³

1.5. Mutaffifîn Sûresi

Mekke'de mi, Medine'de mi, yoksa Mekke ile Medine arasında mı indiği noktasında ihtilaf edilen Mutaffifîn sûresinde de *ما أدراك ما* kalıbıyla gelen iki soru yer almaktadır. Bu sûrenin başında ölçü ve tartıyı eksik yapanlardan söz edilmekte, bu kimselerin büyük bir günde yeniden diriltilip Rablerinin huzurunda kıyam edecekleri bildirilmekte; sonra da iki insan grubundan ve onların kitaplarından (amel defterlerinden) bahsedilmektedir. 7. âyette “Hayır günahkârların yazısı muhakkak siccindedir” denilmekte, 8. âyette *ما أدراك ما سجين* sorusuyla “siccîn”in

³⁷ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 5: 493; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 30: 66.

³⁸ Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkandî, *Bahri'l-'ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 3: 455.

³⁹ Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil* (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 16: 5089.

⁴⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 24: 183; Kâsımî de aynı anlamı tercih etmiştir. Bk. Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 16: 5090.

⁴¹ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 5: 494.

⁴² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 30: 66.

⁴³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 6: 332; Nâsirüddîn Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 5: 293.

ne olduğunu insanın bilemeyeceği ifade edilmektedir. “Siccîn”in hangi kelimeden türediği ve ne manaya geldiği ile alakalı müfessirlerden farklı görüşler aktarılmıştır. Bu kelimenin yedinci yer tabakasının altı, bu tabakanın altındaki yeşil kaya, cehennemde bir kuyu, hapsedici bir mekân gibi manalara geldiği söylenmiştir. Müfessirlerin çoğu ise “siccîn”in cehennemde veya yer kürede bir yerin ismi olduğunu söyleyip kelimenin alem olduğuna vurgu yapmışlardır. Bununla birlikte bazı müelliflerin kelimenin köküyle ilgili tespitler yaptıkları da gözden kaçmamaktadır.⁴⁴ 9. âyette “siccîn”in yazılmış bir kitap olduğu söylenmiştir. “Siccîn”in yazılmış kitap olarak tavsif edilmesi, günahkârların kitabının “siccîn” kitabının içerisinde olduğu manasını doğurmaktadır. (*كلا إن كتاب الفجار لفي سجين وما أدراك ما*) “Siccîn”in bir kitap olmasını problem addeden bazı müfessirler, *كلا إن كتاب الفجار لفي سجين وما أدراك ما* ifadesinin “siccîn”in tefsiri (bedel) değil, 7. âyette bahsedilen günahkârların kitabının vasfı olduğunu belirtmişlerdir. Bu durumda günahkârların kitabı “siccîn”de bulunan yazılmış bir kitaptır. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) bu yorumu tasvip etmemekte; “siccîn”in de bir kitap olduğu kabul edilirse bu kitaplardan birinin diğerinin içerisine koyulmasının veya bir kitaptaki bilgilerin diğerine nakledilmesinin düşünülebileceğini ifade etmektedir.⁴⁵

Siyak dikkate alındığında “siccîn”in bir mekân ismi olarak da kitap ismi olarak da alem kabul edilmesi mümkündür. “Siccîn”in mekân ismi olduğu kabul edildiğinde, cehennemde mi yoksa yer kürenin altında mı olduğu ikilemi ortaya çıkmaktadır.⁴⁶ Nitekim her iki görüşü de teyit eden rivayetler mevcuttur.⁴⁷ Gerek “siccîn”in bir mekân ismi mi yoksa yazılmış kitabın ismi mi olduğu gerekse nerede bulunduğu ile ilgili bilgiler, kavramın gaybî tarafı ile alakalıdır. *وما أدراك ما سجين* ifadesinin ise “siccîn”in mahiyetine kimsenin ulaşamayacağı veya Hz. Peygamberin vahiyden önce bunu bilmediği şeklinde anlaşılması mümkündür.⁴⁸

Aynı sûrenin 18. âyetinde iyilerden bahsedilerek “Hayır, iyilerin kitabı ‘illiyûn’dadır.” denilmektedir. 19 ve 20. âyetlerde, yukarıdaki üslûp ve ifadeler aynıyla yer almakta; sadece sorulan şey değişmektedir. 19. âyette “‘illiyûn’un ne olduğunu sen ne bileceksin?” sorusu sorulmakta, 20. âyette “o, yazılmış bir kitaptır.” buyrulmaktadır. Bu âyetlerle ilgili söylenenler de yukarıda verdiklerimizden farklı değildir. Sadece burada “illiyûn” kelimesinin kökeni ile ilgili farklı görüşleri görmek mümkündür. Bu kelimenin hangi kelimeden türediği ve nerenin ismi olduğu (4. yeya 7. kat gök, sidre-i müntehâ, arşın sağ bacağı) ile ilgili görüşlerde iştikak analizleri yapılmaktadır.⁴⁹ Ancak kelimenin Araplar tarafından daha önce

⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 31: 93; İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîriü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. (Cize: Müessesetü Kurtuba, 2000), 14: 284.

⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 31: 94; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 5: 531.

⁴⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 30: 71.

⁴⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24: 193-197.

⁴⁸ İbn Atiyye, *el-Muḥarrerü'l-veciz*, 5: 451; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 5: 498.

⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 31: 98.

bilinmediği söylenip alem-i mürtecel olduğu kabul edilirse böyle bir analize gerek kalmayacağı açıktır.

1.6. Kāria Sûresi

Kıyâmet gününü eşsiz üslubuyla oldukça canlı bir şekilde anlatan Kāria sûresinde de konumuzu ilgilendiren iki soru vardır. Sûrenin ilk âyetinde çarpmak, kapıyı çalmak, kılıç ve sopayı vurmak⁵⁰ gibi manalara gelen “kāria” kelimesine başka bir anlam yüklenmiştir. 2. âyette gelen “Sen ‘kāria’nın ne olduğunu nereden bileceksin?” sorusu, bu günün önemini ve korkunçluğunu gözler önüne sermektedir. Bundan sonra gelen âyetler, o gün gerçekleşecek olaylardan bahsetmektedir. O gün, insanlar yayılmış küçük kelebekler gibi dağlar ise atılmış renkli yünler gibi olacaklardır. O gün; tartıları ağır gelenler razı olacakları bir hayata kavuşacaklar, tartıları hafif gelenlerin sığınacakları yer ise “hâviye” olacaktır. 10. âyette yukarıda “kāria” için sorulan sorunun aynısı yer almakta, “Sen hâviyenin ne olduğunu nereden bileceksin?” denilmektedir. Cevap ise kızgın ateştir.

2. âyette sorulan وما أدراك ما القارعة sorusu, bu günün hakikatinin insan idrakinin ötesinde olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber bu soruyla onu bilmeye teşvik edilmiş, sonra da ya “kāria”nın gerçekleşeceği zaman yaşanacak olaylar ya da “kāria”nın ne olduğu bildirilmiştir.⁵¹ Aslında bu âyette insana, benzerini görmediği bir şey sorulmakta; “kāria”nın akla gelebilecek her türlü mefhumun ötesinde olduğu ve bu bilgiyi Allah dışında kimsenin veremeyeceği vurgulanmaktadır.⁵² Her ne kadar cevabın mahiyete dair olduğu akla gelse de وما أدراك ما هيه sorusunda da aynı durum söz konusudur. Bu âyette ne olduğu sorulan “hâviye”, son derece korkunç ve şiddetli bir olguyu karşılamaktadır. İnsanın önünde, bu olguyu kıyas yoluyla anlamasını sağlayacak bir varlık da yoktur. Dolayısıyla insan, “hâviye” hakkındaki bilgiyi sadece vahiy yoluyla öğrenebilir. Bununla birlikte, Allah (c.c) insana son âyette “hâviye”yi anlamasını kolaylaştıracak bir mefhum vermekte ve ona kıyas imkânı tanımaktadır. Ancak “hâviye”nin hakikatine dair detaylı bilgileri, sadece O bilmektedir.⁵³ Âyette mahiyet itibariyle zaten yakıcı ve kızgın olan ateşin “hâmiye” kelimesi ile betimlenmesi mübalağa ifade etmektedir. Bu ifade, sanki ona nispetle diğer ateşlerin kızgın olmadığı manasına gelmektedir.⁵⁴ Dolayısıyla “hâviye”nin kızgınlığı da insanın tecrübe etmediği ve bu sebeple tam manasıyla anlayamayacağı bir sıfattır.

1.7. Hümeze Sûresi

Servetinin verdiği güç ile insanları arkasından çekiştiren ve yüzüne karşı onlarla alay eden kimsenin hazin sonunun anlatıldığı Hümeze sûresinde aynı soru yer

⁵⁰ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 5: 568; Elmalılı, *Hak Dini*, 9: 385.

⁵¹ İbn Atiyye, *el-Muḥarrerü'l-vecîz*, 5: 516; Ebû Hayyân, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 8: 504.

⁵² Bikâi, *Naẓmü'd-dürer*, 22: 220-221.

⁵³ Bikâi, *Naẓmü'd-dürer*, 22: 224.

⁵⁴ Muhammed b. Muslihiddin Mustafa Muhyiddin Şeyhzâde, *Hâşiye 'alâ Envârî't-tenzil ve esrârî't-te'vil* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 8: 671.

almaktadır. Mutluluğu, sahip olduğu servetin çokluğunda arayan ve malı sebebiyle şımarıp insanlarla dalga geçme yetkisini kendisinde bulan bu insan tipi “hıtaame”ye atılacaktır. “Hıtaame” kalplere işleyecek, Allah'ın tutuşturulmuş bir ateşidir. Uzatılmış direklere bağlı oldukları halde o gün ateş, onların üzerine kapatılacaktır. Sürede kırıp geçiren manasında olan “hıtaame”ye yeni bir anlam vaz' edilmiştir. *وما أدراك ما الحطمة* sorusu, cehennemin çeşitli tabakalarının ismi olduğu rivayet edilen “hıtaame”nin muhatabın bilmediği bir olgu olduğunu göstermektedir.⁵⁵ İnsanların akılları ile kavrayamayacakları “hıtaame”,⁵⁶ Allah'a isnad edilen ve çeşitli vasıfları sayılan ateşle tefsir edilmiştir. Akıl ile kavranamayan “hıtaame”nin⁵⁷ Allah'a izafe edilmesi, onu insanın müşahede ettiği âlemin sınırları dışına çıkarmış; bununla birlikte kalplere işleyişi ve hümeze-lümeze grubunun o gün ona nasıl atılacakları, muhatabın zihninde etkileyici bir tasvirle canlandırılmıştır.

2. KUR'ÂN'DA *وما يدريك* ve *وما أدراك* İFADELERİNİN KULLANIM ÖZELLİKLERİ

Müfessirler başlangıçtan itibaren Kur'an'da yer alan *وما يدريك* ve *وما أدراك* soruları arasında bir ayırım yapmışlardır. İbn Abbas, Kur'an'da her *وما أدراك* sorusundan sonra sorulanla ilgili bilgi verildiğini, *وما يدريك* sorusundan sonra ise bilgi verilmeyeceğini söylemiştir. Râgıb el-İsfehânî (ö. V/XI. Yüzyılın ilk çeyreği) de aynı noktaya dikkat çekerek Kur'an'da geçen bütün *وما أدراك* ifadelerinden sonra beyanın geldiğini söylemektedir.⁵⁸ İbn Abbas'a isnad ederek verdiğimiz tespitin Süfyan b. Uyeyne ve Yahya b. Sellam tarafından da yapıldığını söyleyen İbn Âşûr'a göre, bu rivayetler sahihse Kur'an'daki *وما أدراك* ifadelerinin mefullerinin kesinlikle gerçekleşeceğinin bildirildiği, *وما يدريك* ifadelerinin mefullerinde ise böyle bir bilginin verilmeyeceği söylenebilir. Bu yaklaşımın, birinci ifadedeki istifhamın korkutma ve olayın vahametini ortaya koyma, ikinci ifadedeki istifhamın ise inkâr amacıyla yapılmış olduğu öncülünden hareket etmesi mümkündür.⁵⁹ Bunun yanında birinci ifadedeki sorunun geçmiş zaman, ikinci ifadedeki sorunun şimdiki-gelecek zaman kipinde sorulmuş olması da böyle bir anlam doğurabilir. Hatta geçmiş zaman kipi ile sorulan sorunun, cevabın şimdiki-gelecek zamanda bildirileceğine dair bir mesaj taşıdığı da söylenebilir. Bu bağlamda Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) Mürselât sûresi 14. âyette geçen *وما أدراك ما يوم الفصل* ifadesini “bilmezdin, Allah sana bildirdi” şeklinde tefsir etmesi dikkat çekmektedir. Mâtürîdî, âyette bu soru tarzına, ya o günün dehşetini ve önemini ortaya koymak için (tehvîl ve tazim) yahut da Allah'ın bu güne muttali kılmak suretiyle Hz. Peygambere verdiği

⁵⁵ Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 5: 664.

⁵⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 30: 231.

⁵⁷ Bikâî, *Naẓmü'd-dürer*, 22: 246-247.

⁵⁸ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2002), 313.

⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29: 114.

nimeti ifade etmesi için yer verildiğini söylemektedir.⁶⁰ Bu âyetle ilgili Hasan el-Basrî'den “Vallahi Allah ona bildirinceye kadar bunu bilmiyordu.” şeklinde gelen rivayet de aynı vurguyu taşımaktadır.⁶¹

وما أدراك sorusu, aslında sorulanın mahiyetine dönük bir sorudur. Ancak bu soru, Kur’ân’da hakiki anlamda bilgi talep etmek için değil; ya inkâr kastıyla ya da müsemmanın-olgunun şaşılacak ve korkunç taraflarını vurgulamak için sorulmuştur. İnkâr kastıyla sorulduğu kabul edilirse bu soru, “nereden bileceksin”; yani bilemezsin manasına gelecektir. Dolayısıyla bu soru formunun inkârî olduğu düşünülen âyetler dizisinde, sorulan şeylerin hakikat bilgilerinin vermediği de başlangıçta kabul edilmiş olur. Sorunun tazim ve tehvîl için sorulduğu söylendiğinde ise cevabın neye dair olduğu ayrıca belirlenmelidir. Çünkü bu durumda sorunun keyfiyet vurgusu taşıması mümkündür. Ebüssuûd ve Âlûsî, el-Müddessir sûresi 74/27. âyetin tefsirinde ما سقر ifadesinin هي في وصفها şeklinde anlaşılması gerektiğini söylerken bu hususa işaret etmektedirler. Ebüssuûd’a göre her ne kadar bu soru tarzı yaygın olarak bir şeyin ismi ve hakikatine dair bilgi talep edilirken kullanılsa da bazen bu kalıp ile bir şeyin sıfatları da sorulabilir.⁶²

Bu ihtimal, hakkında sorulan şeyin mahiyeti düşünüldüğünde daha da anlam kazanmaktadır. Nitekim bir manaya birçok açıdan işaret edilebilir. Bir varlık bazen ismiyle (insan), bazen nesebiyle (Âdemoğlu), bazen zâti arazları ile (uzun boylu-ayakları ile yürüyen) bazen de fâsılı ile (konuşan) tanımlanabilir. Bunun sebebi ya bahsedilen varlığın çeşitli bileşen ve hallerinin olması ya da mahiyetinin ancak çeşitli sıfatlarını gösteren ifadelerle ortaya konulabilmesidir. Örneğin insanın Allah’ı (c.c) tanınması, ancak onun sıfatları ve fiilleri üzerinden çıkarımda bulunması ile mümkündür. Bu sebeple Allah (c.c), sıfatlarını insanın kendisini bilmesi için bir imkân olarak zikretmiştir.⁶³ Kur’ân’da kıyametin-cehennemcennetin sıfatlar ile isimlendirilmesi de hem bunların mahiyetinin bilinmemesinden hem de sahip oldukları farklı hal ve evrelerden kaynaklanmaktadır. Kullara düşen, kendilerine bildirilen hallerden çıkarımlar yaparak bildirilmeyenlerin olduğunu düşünmeleri ve Allah’ın istediği bir hayat yaşamaya çalışmalarıdır.⁶⁴ Bu isimlerin hal ve sıfatlara dair isimlendirmeler olması zaten yaşanmadan bizatihi onun hakikatinin idrak edilemeyeceğinin göstergesidir. Bu hususu dikkate alan Burhâneddin el-Bikâî (ö. 885/1480), *Nazmü’-d-dürer*’inde Mürselât sûresi 14. âyette yer alan sorunun (وما أدراك ما يوم الفصل), ne kadar bilmek için çaba sarf edilse de bilinemeyecek bir mefhuma sahip olduğunu söylemiştir. Bikâî’ye göre,

⁶⁰ Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne*, thk. Mecdi Bâslûm (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 10: 382; Ebü’l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar es-Sem’ânî, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, thk. Yasir b. İbrahim - Guneym b. Abbâs (Riyad: Dârü’l-Vatan, 1997), 6: 127.

⁶¹ Sem’ânî, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, 6: 127.

⁶² Ebüssuûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, 5: 422; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 29: 125.

⁶³ Bk. Râğıb el-İsfehânî, *Mukaddimetü Câmi’it-tefâsîr ma’a tefsîri’l-Fâtiha ve me’âli’i’l-Bakara*, thk. Ahmed Hasen Ferhât (Kuveyt: Dârü’d-da’ve, 1984), 53-54.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10: 607.

âyetlerde kullanılan soru üslubu ve “yevmü'l-faşl”ın iki defa açık ifadelerle geçmesi, bu günün/kavramın korkunçluğunu ve önemini gözler önüne sermektedir. ما يوم الفصل sorusu, bu günün sorulmayı ve tazim edilmeyi gerektiren bir gün olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ne var ki “yevmü'l-faşl” hangi yönüyle tazim edilirse edilsin mahiyet itibariyle ondan daha büyük ve önemli olacaktır. İnsanın anlam dünyasında “yevmü'l-faşl”ın bir benzeri olmadığından kıyas yoluyla bu bilgiye ulaşması da söz konusu değildir.⁶⁵

Bikâî, yaptığı değerlendirmelerde soru üslubunun ve soruya cevap sadedinde verilen bilgilerin “yevmü'l-faşl”ın mahiyetine dair olup olmadığını sorgulamaktadır. Ona göre, bu ifadeler bu güne dair ne kadar vurgulu mesajlar taşısa da muhataplarına “yevmü'l-faşl”ın mahiyetini idrak etme imkânı vermemektedir. Çünkü muhatapın zihninde bu kavramın mahiyetini karşılayacak bir mefhum yoktur. Bundan dolayı bu âyetlerden sonra “yevmü'l-faşl”e dair gelen bilgilerin, mahiyeti bütün ayrıntıları ile muhataba aktarmayıp genel içerikli bilgiler verdiği söylenmelidir.⁶⁶ Elmalılı da İnfitâr suresi 17. ve 18. âyetlerde iki defa geçen ما أدراك ما يوم الدين sorusunun, “yevmü'd-dîn”in insan algısının ötesindeki tarafına işaret ettiğini şu ifadelerle kaydetmektedir:

...Bu hatırlatmadan sonra o ceza gününün zeka ile ve akıl yürütmeye tahmin edilemeyen azamet ve dehşeti haber verilmek üzere buyruldu ki: Sana o din gününün ne olduğunu ne bildirdi? Yani, onun ne büyük ceza günü olduğunu bildin mi? Ey muhatap! Hayır sen onu akıl yoluyla bilemezsin. Çünkü o, dünyada bir benzeri olmuş, akıl yürütme yoluyla bilebilecek ceza günleri ile ölçülemez.⁶⁷

3. METAFİZİK OLGULARIN MÜTEŞABİH TASNİFİNDEKİ YERİ

Âl-i İmrân sûresi 7. âyette muhkem âyetlerin karşısına konumlandırılan müteşabih âyetlerin bazılarında lafızlardaki çokanlamlılık ve kapalıktan, bazılarında ise manadan kaynaklanan anlama güçlükleri yaşanmaktadır.⁶⁸ Lafızdan kaynaklanan anlaşılma güçlükleri, dilbilimsel yollarla rasyonel bir düzeyde açıklanabilir. Burada yaşanan zorluk, lafzın hangi mana veya manalara geldiğini tespit etmektedir. Bu zorluklar dil veya bilgi kaynaklı olabildiği gibi analitik düzeyde de kendisini gösterebilir. Dil ve bilgi kaynaklı anlama kusurları dolaylı muhataplarda daha hissedilir bir şekilde görülür. Analitik düzeyde yaşanan sıkıntılar ise dil ve bilgi hususundaki eksikliklerden direkt olarak etkilenir.

Müteşabih âyetlerden bir kısmı ise Kur'an'da zikredilip mücmel bırakılan manalarla alakalıdır. Bu ifadeler ya insanın hiçbir şekilde anlayamayacağı manalardır ya da hakikatine vakıf olamadığı, ancak ayrıntıları ile olmasa da bütüncül olarak tasavvur edebileceği manalardır. Bu da insanın, ya o mananın hakikatini kavrayamamasından ya da manayı (mefhumu-şeyi) bir yönden veya bir zaman dili-

⁶⁵ Bikâî, *Naẓmü'd-düerer*, 21: 170

⁶⁶ Bikâî, *Naẓmü'd-düerer*, 21: 170

⁶⁷ Elmalılı, *Hak Dini*, 9: 55-56.

⁶⁸ Râgıb el-İsfehâni, *Müfredât*, 444.

minde hakikati ile kavrayamamasından kaynaklanmaktadır. Kıyamet ahvalinden ve Allah'ın konuşmasından, görülmesinden bahseden ifadeler böyledir.⁶⁹ Kıyamet, yeniden dirilme gibi vuku bulacak olayların hakikat ve zamanını bilmemiz bu şartlarda mümkün değildir.⁷⁰ Allah'ın ve kıyametin sıfatlarının bizim tasavvurlarımızın arasında yer almaması, bunların duysal dünyamızın dışında kalmalarından veya duysal dünyamızda bulunanların cinsinden olmamalarından kaynaklanmaktadır.⁷¹ Bu manaların mahiyetlerini bilmediğimiz gibi kıyas yolu ile bu mahiyetlerin bilgisine ulaşma imkânımız da bulunmamaktadır. Çünkü ulaştığı verileri sentezleme ve tasnif etme yeteneğine sahip olan akıl; öncüller, veriler ve karinelerle düşünüp temsil, tümevarım veya kıyas gibi yöntemlerle bilinenden bilinmeyene ulaşır. Aklın tasavvur bilgisine sahip olmadığı konularda bu yöntemlere başvurması ise düşünülemez. Dolayısıyla fiziki âlemde duyu yoluyla bilgi edinen aklın gayb âlemi ile ilişkisi nakil üzerinden gerçekleşir.⁷²

Özellikle modern dönem söylemlerinde dil-mana diyalektiği aynı ontolojik alanda isim ile varlık arasındaki ilişkinin keyfiyeti bağlamında ele alınmaktadır. Bu yaklaşımlarda mütekellimin kastettiği anlamın dilde mi yoksa dille birlikte mi taşındığı tartışmaları da aynı kavramlar ve ilişkilerle temellendirilmektedir. Teşâbüh (müteşâbih) dil ile mana diyalektiğine dair bir mesele olmakla birlikte genellikle farklı ontolojik alanlar arasındaki bilgi aktarımı ile ilgilidir. Nitekim sözcük ile mana arasında birebir karşılıklı söz konusu olmaz ise anlam dilin dışına taşar. Bu durumda mana dil kalıplarının ötesinde; yani aşkındır ve muhatap dilin taşıdığı anlamı tam olarak kavrayamamaktadır.⁷³ Mananın aşkın olduğu durumlarda; başka bir deyişle mananın muhatapın tasavvur alanına ait olmadığı durumlarda muhatap ya hakikati genel hatlarıyla (icmâlen) bilir ya da sıfatlar üzerinden tanı(mla)maya çalışır. Çünkü bu durumda muhatap daha önce bilmediği bir manayı dil üzerinden algılamaya uğraşır. Kur'an'da yer verilen ve ontolojik farklılık gösteren gaybî bilgiler bu nevidendir. Ne var ki bu bilgilerin bir kısmının nasıl algılanmaması gerektiğinde akıl da devrededir.

Şu halde, nakil olmaksızın bilemeyeceğimiz kıyamet ahvâli gibi gaybî unsurlarla Allah'ın sıfatlarının tevil açısından birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir. وما أدراك ما kalıbı ile sorulan gaybî olguları daha önceden Hz. Peygamberin bile bilmemesi, bu bilgilerin sadece nakil yoluyla öğrenileceğini göstermektedir. Allah'ın sıfatları, hatta bütünüyle mahlûkat ise akıl ile Allah'ı tanımaya çağıran bir imkândır. Râgıb el-İsfehânî (ö. Hicri IV. asrın sonları) haberin fâidelerinden bahsederken bu ayrımla ilgili önemli tespitler yapmaktadır. İsfehânî, haberin fâidesinin iki olduğunu söyler. (sistematik bir şekilde belâgat ilminde agra'zû'l-haber bahislerin-

⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3: 158; Gökçır, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, 35.

⁷⁰ Râgıb el-İsfehânî, *Muqaddime*, 87.

⁷¹ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, 444.

⁷² Pişgin, "Kur'an'a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünden Müteşâbih Ayetlerin tevil Meselesi", 111.

⁷³ Bk. Râgıb el-İsfehânî, *Muqaddime*, 39.

de ele alınmaktadır) Bunlardan biri muhatabın bilgisine sahip olmadığı şeyleri onun tasavvur alanına sokmak, diğeri ise muhatabın akli ile bilebildiklerini tekit etmektir. İsfehâni, birinci kısma ahiret ahvalini, ikinci kısma ise Allah'ın tek, doğmamış-doğurmamış olmasını örnek verir.⁷⁴

Allah'ın birliği, kemal sıfatlarla muttasıf ve noksan sıfatlardan münezzehe olması akıl ile bilinir. Kur'an'da insanlara ait birtakım sıfat ve organların Allah için zikredilmesi bu açıdan bir problem teşkil eder. Daha açık bir ifadeyle Allah hakkında aklın kabul etmediği sıfatların nass ile sabit olması, teorik bir çabayı beraberinde getirir. İlâhî sıfatların tevili meselesi, bu ifadelerin anlaşılmasında aklın mı dilin zahirinin mi dikkate alınacağı ikileminden kaynaklanmaktadır. Bu çerçevede tevil yolunu benimseyen âlimlere göre, haberî sıfatların sadece dil üzerinden anlamlandırılması akıl ile çelişir ve bu sıfatların dilin zahirinin (birincil anlamın) ötesine taşınması gerekir.

Allah'ın sıfatları ve hurûf-ı mukattaa gibi akıl ile naklin çeliştiği durumlarda murâd-ı ilâhîyi tayin imkânından bahsetmek zordur. Bu ifadelerde iki delil arasında yapılacak tercih, muradı belirleme manasına gelmemektedir.⁷⁵ Ancak muradın tayin edilmemesi bu ifadelerin muhatap tarafından bütünüyle anlaşılmadığını da göstermemektedir. Çünkü bizzat muradı belirlemek mümkün olmasa da bu âyetlerden kast olunan manaya dair genel içerikli bilgilere ulaşılabilir.⁷⁶ Örneğin mahlûkatın delaleti ile Allah'ın zatı ve sıfatlarına dair genel içerikli bilgilere ulaşmak mümkündür. Kur'an'ın, birçok âyette istidlali ve akletmeyi emretmesi de bu sebeptir.⁷⁷ Bu sayede insan akıl ile Allah'ın sıfatlarının mahiyetini kavrayamasa da, onların ne olamayacağına dair yargıda bulunabilir. Bununla birlikte Allah'ın sıfatlarından bir kısmı insanın sahip olduğu sıfatlarla bir bakımdan (herhangi bir denklik ve benzerlik olmamakla birlikte) ilişkilidir. İnsan kendi sıfatlarının hakikatini bildiğinden akli sayesinde el, ayak, nüzul gibi haberî sıfatların onun sıfatlarından mahiyet itibarıyla farklı olduğunu kavrar. İlâhî sıfatlarla ahlaklanma yolunu seçen kimselere bu sıfatların bilgisi verilse de bunun bütün yönleri ile idrak olmayacağı açıktır.⁷⁸

SONUÇ

Kur'an'da on üç âyette yer alan وما أدراك ما kıyamet anında ve sonrasında tecrübe edilecek olgulardan; üçünde ise dünyevî şartlarda tecrübe edilebilecek olgulardan bahsedildiği görülmektedir. Beled sûresindeki soru ve cevap dışında (bu sûredeki soru-cevap ilişkisinde teşbih/istiare söz sanatının kullanıldığı görülmektedir) dünyevî şartlarda tecrübe

⁷⁴ Râgib el-İsfehâni, *Muqaddime*, 43.

⁷⁵ Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Enver Mahmud el-Mürsi (Tanta: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 2007), 73.

⁷⁶ Kâfiyeci, *Teysîr*, 105.

⁷⁷ Kâfiyeci, *Teysîr*, 99.

⁷⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 3: 89.

edilecek olguların mahiyetlerinin tayin ve idrak edilmesi mümkün gözükmemektedir. Aynı şekilde kıyamet anında ve sonrasında yaşanacak olgulara/isimlere dair insanın nakil dışında bilgi sahibi olması da düşünülemez. Çünkü bunlar gaybî bilgidir; gaybî bilgilerin tanımlanmasında ise muhatabın önünde zaman ve mekân engelleri vardır. Eş zamanlı mekânsal farklılık da art zamanlı mekânsal birliktelik de bu bilgileri gayb sahasına taşımaktadır. Dolayısıyla muhatabın bu âyetlerde bahsedilen olguların hakikatine vakıf olması, hem zamansal hem de mekânsal açıdan mümkün değildir.

Müteşâbih âyetler; başlangıçta dilbilimsel temelli olanlar ile mana temelli olanlar şeklinde ikiye taksim edilebilir. Dilbilimsel temelli olanlar, dil-rivayet-istidlal gibi argümanların kullanımı ile tefsir edilmeye müsaittir. Mana temelli olanlar ise tevilleri açısından iki maddede ele alınabilir. Bunlardan bir kısmı tevil edilirken nakille birlikte akıl da kullanılır ve akıl nakli yorumlama görevini üstlenir. İlâhi sıfatlar bu gruptadır. Diğer kısmın anlaşılmasında ise sadece nakle başvurulur ve nakille yetinilir. Kıyamet, ba's, cennet, cehennem gibi olgular da bu grupta ele alınır.

Kur'an'da وما أدراك ما formunda gelen sorularda Allah, muhataba bazı isimlerin ne olduğunu sormaktadır. Bu isimler Arapçadır ve Arapların kullandığı kelimelerdir. Ne var ki bu sorular, ilgili kelimelerin muhatabın bilmediği müsemmalara işaret ettiğini göstermektedir. Zihninde ve tecrübe alanında bu isimlerin bir karşılığı olmadığından muhatabın, bunların hakikatini-mahiyetini akıl ile bilmesi mümkün değildir. Kur'an'da ahiret ahvaline dair gaybî konulardan bahseden benzer âyetler, müteşâbihin nakille bilinecek kısmına aittir. Bununla birlikte Kur'an'da insan idrakini aşan mahiyetlerin yer alması, bunların geçtiği âyetlerin manasız ve sembolik olduğu anlamına gelmemekte; Kur'an'ın apaçık Arapça bir kelam olması da insana bütün âyetlerdeki murad-ı ilâhiyi tespit etme yetkisi tanımamaktadır.

Son olarak, وما أدراك ifadesinin bir deyim olduğu düşünülürse hitabın genel olduğunu söylenebilir. Ancak -Hz. Peygamberi ister bu genel hitabın içerisinde ayrı olarak değerlendirelim isterse bu hitaplardan bazılarının direkt Hz. Peygambere yapıldığını söyleyelim- bu bilgilerin âyetler dışında Hz. Peygambere verildiğini belirtmemiz gerekir. Nitekim bu hususa işaret eden fazlaca hadis bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmedzade, Faig. *Kâdî Abdulcebbar'ın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı*. Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Âlûsî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddin Mahmud. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâit't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Riyad: Dârü's-Sumay'i, 2003.

- Begavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr. 8 Cilt. Riyad: Dârü Tayyibe, 1409.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bikâî, Burhânüddîn Ebü'l-Hasen İbrahim b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâb el-İslâmî, ts.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. İstanbul: Osman Bey Matbaası, 1928.
- Cündioğlu, Düccane. *Anlamın Buharlaşması ve Kur'ân*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *el-Bahrü'l-muhtâf*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim. *Bahrü'l-ulûm*. Thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebüssuûd, Ebü'ssuûd b. Muhammed el-İmâdî el-Hanefî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadîse, ts.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. Sad. İsmail Karaçam - Emin Işık - Nusrettin Boelleli - Abdullah Yücel. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.
- Eren, Recep. *İmam Mâtürîdî'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı*. Yüksek Lisans, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017.
- Gökkır, Necmettin. *Kur'ân Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*. İstanbul: İFAV, 2014.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunis: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. Thk. Abdüselam Abdü's-Şâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cevzî, Ebü'l-Ferec Camâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebü'l-Fidâ İsmail b. Kesîr. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. 15 Cilt. Cize: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahîm b. el-Hasan. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi minhâcü'l-uşûl*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.

- Kâfiyecî, Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman. *et-Teysîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr*. Thk. Enver Mahmud el-Mürsî. Tanta: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 2007.
- Karaca, Gülsüm. *Râzî'nin Müteşâbih Ayetleri Yorumlama Yöntemi*. Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi, 2011.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn. *Mehâsinü't-te'vil*. 17 Cilt. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. Thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fî 'ilmi me'ânî'l-Kur'an ve tefsîrihî ve ahkâmihî*. 13 Cilt. İmârât: Câmîatü's-Şârika, 2008.
- Öz, Selahattin. *Kâdî Abdülcebbar ve Kâdî Beyzâvî'nin Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımının Mukayesesi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.
- Pişgin, Yasin. "Kur'an'a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünden Müteşâbih Ayetlerin Tevili Meselesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (2012): 105-136.
- Râğib el-İsfehânî. *Müfredâtü elfâzî'l-Kur'an*. Thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 2002.
- Râğib el-İsfehânî. *Mukaddimetü Câmi'it-tefsîr ma'a tefsîri'l-Fâtîha ve me'tâli'l-Bakara*. Thk. Ahmed Hasen Ferhât. Kuveyt: Dârü'd-da've, 1984.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer el-Huseyn. *el-Mahşûl fî 'ilmi uşûli'l-fıkh*. Thk. Tâhâ Cabir Feyyaz el-Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer el-Huseyn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebû Zeyd. *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'an*. Thk. Ali Muhammed Muavvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1997.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar. *Tefsîrü'l-Kur'an*. Thk. Yasir b. İbrahim, Guneym b. Abbâs. 3 Cilt. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1997.
- Siddîk Hasan Han, Ebü't-Tayyib Muhammed el-Kannevcî. *Fethu'l-beyân fî makâşidi'l-Kur'an*. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadir*. Thk. Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. Mansure: Dârü'l-Vefâ 1997.

- Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihiddîn Mustafa Muhyiddîn. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vil*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Çur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dârü Hicr, ts.
- Urmevî, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm b. Muhammed. *Nihâyetü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*. Thk. Salih b. Süleyman el-Yusuf - Sa'd b. Salim es-Süveyh. 9 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999.
- Yıldırım, Zehra. *Mukâtil b. Süleyman'ın Müteşâbih Kabûl Edilen Âyetlere Yaklaşımları*. Yüksek Lisans, Hitit Üniversitesi, 2013.
- Zemahşerî, Cârullah Ebü'l- Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki't-tenzîl*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998.