

KUR'AN'A GÖRE AKIL-GAYB İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA MANA YÖNÜNDE MÜTEŞABİH AYETLERİN TEVLİ MESELESİ

Yasin PİŞGİN*

Özet

İnsan, yeryüzünde mevcudiyet bulduğu ilk andan itibaren vahye muhatap kılınmıştır. Yaratıcının kelamı olan vahiy, akıl bir varlık olan insana hitap etmesi sebebiyle akli bir yapıya sahip olmakla beraber gayb âleminden geldiği için akıl üstü bir muhteva sergiler. Söz konusu muhteva vahyin literal yapısı içerisinde kapalı bir üslup ile ele alınmış, bu da manevi müteşabih olarak isimlendirilen bazı ayetlerin nasıl anlaşılacağı ve yorumlanacağı sorusunu gündeme getirmiştir. Biz bu yazımızda Kur'an'a göre akıl-gayb ilişkisi bağlamında, gaybı konu edinen bu ayetlerin yorumlanması meselesini incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Akıl, Gayb, Müteşabih, Manevi Müteşabih, Tevil.

EXEGESIS OF SPIRITUAL MUTASHABIH VERSES IN THE CONTEXT OF RELATIONSHIP BETWEEN INTELLECT AND UNKNOWN WORLD ACCORDING TO QUR'AN

Abstract

From the first time that the human appeared on the earth He have been addressed to revelation for being an intelligent entity. The revelation that is a special word of the Creator, has a intellectual structure due to It's addressing to human. But It contains extraordinary content for It's coming from an unknown world. This mentioned content is discussed in the literal structure of revelation by a private style. This also raised the question of how to understood and commented this Qur'anic verses called as mutashabih. In this paper We will try to analyze the problem of commenting of these verses in the context of relationship between intellect and unknown world and in the context of the location of the intellect according to Qur'an.

Key words: Reason, Unknown World, Mutashabih, Spiritual Mutashabih, Exegesis.

Giriş

Sahabe devrinin sonlarına doğru başlayan siyasi ihtilaflar, özellikle de hicri ikinci yüzyıldan itibaren fütihat hareketleriyle genişleyen İslam coğrafyasının, tevhit inancına aykırı pek çok din, felsefe ve ideolojiyi ile tanışması sonucu baş gösteren teolojik çeşitlilik ve her ideolojinin kendi meşruiyetini Kur'ân ile delillendirmek için ayetleri lafzî anlamın dışına çıkarak mecazi bir bağlamda değerlendirmeye kalkışması ve bunu tevil olarak isimlendirmesiyle birlikte Kur'ân farklı bakış açılarının hedefleri doğrultusunda göreceli olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Bu ortam içinde zıt kutuplu yaklaşım tarzları, lafzî delaletini ya çok genişleterek ya da çok sınırlayarak, Kur'ân'ın ifade ettiği anlamı aşırı uçlarda te'vîl etmişlerdir.¹ Özellikle Emevi döneminde mezalimin meşrulaştırılması için oluşturulmuş cebir doktrinine ve bu fikrin savunucularının Kur'ân'ı keyfi yorumlamalarına karşı Mutezile Kur'ân ayetlerini akli bir üslûp ile yeniden yorumlama ihtiyacı hissetti.² Mutezile ile başlayan ve Meşşai filozoflarla devam eden bu anlayış neticesinde akıl vahyin anlaşılmasında ve yorumlanmasında epistemolojik bir kaynak ve kıstas sayılmış ve akla uygun düşmediği düşünülen ayetler akli esaslara göre yeniden yoruma tabi tutulmuştur. Bu yaklaşım biçimiyle, mitolojiye tepki olarak gelişen Yunan akılcılığının savunduğu, dinin aklileştirilmeye muhtaç bir yapıya sahip olduğu düşüncesi, söz konusu mefkûrede daha ılımlı bir versiyonla, Kur'ân'daki akıl üstü içeriğe sahip ayetlerin akli yorumlarla rasyonalize edilmesinin gerekliliği fikrine dönüşmüştür.

Akılcı yorum anlayışına göre bir bilginin yakîn ifade edebilmesi için mahiyetinin ve sebep-sonuç bağlantısının çözülebilmüş olması gerekmektedir.³

* Yrd. Doç. Dr. Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı.

¹ Celal Kırca, "Mezhebî Tefsîr Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İslami Araştırmalar*, Ekim 1987, sy. V. s. 52.

² Ahmet Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kâhire 1965, s. 229., İ. Agâh, Çubukçu, "Nakilcilik ve Akılcılık", *İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1977, c. III. s. 47. Ali Sâmî Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 2000, II. 260.

³ Amr b. Bahr Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, Mısır, 1947, s. 36.

Bu ilkenin zorunlu sonucu olarak gaybı bahis konusu edinen ayetler aklileştirilmek suretiyle anlaşılmaya çalışılmıştır. Başka bir ifade ile gaybı aklın konusu olarak gören akılcı anlayışın ayetleri yorumlamada bir metot olarak kullanılışı ve bunun din dilinin akılla açıklanmaya muhtaç bir müphemlik sergilediği iddiasına dayandırılması⁴ Kur'ân'ı, rasyonalize edilip akli bir temele oturtulması gereken bir metin olarak görme ile neticelendi.⁵ Böylece gayb ile şahadet varoluşsal alan farkları gözetilmeksizin akla arz edildi. Bu bağlamda gaybi muhtevaya sahip müteşâbih ayetler, farklı ideolojilerin özellikle de tecsimci-teşbihçi yaklaşım tarzı ile tenzihçi bakış açılarının etki-tepki ilişkisine dayalı ayrışmalarıyla meydana gelen tevil anlayışlarının net bir şekilde ortaya çıktığı örnek bir alan haline geldi. Bir taraf, Allah'ın sıfatlarından bahseden ayetleri O'nu insanî bir düzlemde cisimleştirmeye indirgeyecek derecede teşbihe dayalı bir yaklaşımla ele alırken diğer taraf Allah'ı tecsim ve teşbihe konu etmemek için söz konusu ayetleri tenzihçi bir bakış açısı ile yorumlamış hatta son tahlilde söz konusu teolojik riski tamamen ortadan kaldırmak için en az tecsim kadar uç bir görüşle sıfatların tamamını inkâr etmiştir.⁶ Kur'an'da akla biçilen görev ve sınırlar ve akıl-gayb ilişkisinin ürünü olmaktan daha çok etki-tepki ilişkisine dayalı bir tartışma çerçevesinde yapılan bu anlayış, ortaya çıkış bağlamı açısından spekülâtif bir karakter taşımaktadır. Bundan dolayı biz bu yazımızda Kur'an'a göre akıl-gayb ilişkisinin ifade ettiği değer çerçevesinde gaybi olaylardan bahseden manevi müteşâbih ayetlerin tevilinin imkânı konusunu incelemeye çalışacağız.

Kur'an'da Gayb

Hem duyu ve akıl alanlarının dışında kalan hem de zaman ve mekân farkından dolayı bilinmeyen şeylerin tamamı gayb olarak isimlendirilir.⁷ Kur'ân bu kelimeyi bazen şehâdet kelimesiyle beraber kullanmış ve onunla metafizik âlemi kastetmiş⁸ bazen de Yûsuf kıssasının sonundaki “*Bunlar gayb*

⁴ İlhan Kutluer, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul,1996, s. 195.

⁵ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987, s.3.

⁶ Veysel Kasar, “Kur'an'da Müteşâbihat'tan “İstiva” Kavramı”,*Harran Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*, Şanlıurfa, 1997, s. 219.

⁷ Muhammed SeyyidCelyend, *el-İnsân ve 'l-Vahy*, Dâru Kubâ, I. 81-82.

⁸ bkz. Ra'd 13/9, Mu'minûn 23/92, Fâtır 35/38, Teğâbûn 64/18.

*haberleridir.*⁹ ayetinde olduğu gibi zaman ve mekân farkından dolayı bilinemeyen şeyleri de gayb olarak adlandırmıştır.¹⁰

Şehadet âlemi duyular ve akılla kavranılabilen müşahhas alanı, gayb ise şehadet âlemindeki fenomenlerin fizik ötesi illet ve boyutlarını da kapsayan makul ve mahsus alanın üstünü ifade eder.¹¹Bu yönüyle gayb algı ve zihin yetelerimize hitap etmez.¹² Dolayısıyla da gayb hakkında konuşabilmenin imkânı ya metluv olarak Kur’ân’ın birbirini açıklayan ifadeleriyle ya da gayr-ı metluv olarak Hz. Peygamberin nebevi iletileriyle sınırlıdır. Bu bağlamda gayb konusunda yorum imkânı ya azdır ya da hiç yoktur.¹³ Hatta vahyin yardımı olmaksızın aklın gayb konusunda konuşması çözümsüzdür.¹⁴ Bundan dolayı Kur’an’da insanın, hakkında bilgi sahibi olmadığı bir şeyin peşine düşmesi tasvip edilmez.¹⁵ Bu itibarla Yüce Allah; “*Ateş bize sayılı günlerde dokunacak.*”¹⁶ diyen Yahudileri “*Uydurdukları şeyler onları dinleri konusunda aldattı.*”¹⁷, “*Peygambere daha başka mucizeler indirilseydi ya!*” diyen inkarcıları “*Gayb Allah’ındır. Bekleyin.*”¹⁸, kendi kafalarına göre “*Bu helaldir. Bu haramdır.*” iddiasında bulunanları “*Size Allah’mı izin verdi. Yoksa siz ona iftira mı atıyorsunuz?*”¹⁹, tevhit inancını zedeleyerek “*Allah çocuk sahibi oldu.*” iftirasında bulunanları “*Siz Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz.*”²⁰, “*Cennete yalnızca Yahudiler ve Hıristiyanlar girecek.*” diyen

⁹ Yûsuf 12/102.

¹⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmî’ li Ahkâmî’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-Ibrâhîm Atfîş, Dâru’l-Kütübü’l-Mısriyye, Kâhire, 1384/1964, IX, 271.

¹¹ Halis Albayrak, *Kur’ân’da İnsan-Gayb İlişkisi*, Şule Yayınları, İstanbul, 1996, s. 174.

¹² Alpaslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay. İstanbul, 1992, s.211.

¹³ Açıkgenç, a.g.e., s.180.

¹⁴ Saim Yeprem, “İslami İlimlerin Değişen Şartlara Paralel Çözümler Üretememesinin Sonucu Ortaya Çıkan Problemler ve Bazı Öneriler”, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, Rağbet Yay. İstanbul, 2001, s. 79.

¹⁵ İsrâ 17/36.

¹⁶ Bakara 2/80.

¹⁷ Âl-i İmrân 3/24.

¹⁸ Yûnus 10/20.

¹⁹ Yûnus 10/59.

²⁰ Yûnus 10/59.

Yahudi ve Hıristiyanları da “*Bu onların kuruntularıdır.*”²¹ ifadeleriyle tenkit etmiştir.

Gayb; yapısı ve hikmet örgüsü itibariyle arzın ve semavatın gaybını bilen²² ve “allâmu'l-guyûb” olan Allah'a aittir.²³ Hz. Âdem'in yaratılışı konusunda meleklerin itirazlarına karşı Allah'ın: “*Ben sizin bilmediklerinizi bilirim.*” buyurması²⁴ mutlak gaybın Allah'ın ilminde olduğunu ifade etmesi bakımından önemlidir. “*O'nun dilemesi müstesna hiç kimse O'nun ilminden bir şeyi bilemez.*”²⁵ buyurması da gerek gaybın gerekse gaybi alanlara işaret eden müteşâbih ayetlerin vahyin açıklamaları olmaksızın ya da verdiği bilgilerin sınırı aşarak sıradan bir zihni faaliyet ile anlaşılmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Çünkü gayb Allah'ındır. O'nun kendi dilemesine göre vahiy yoluyla bildirdiği miktarın dışında meleklerin dahi bu alana ilişkin bilgileri söz konusu değildir. Bundan dolayıdır ki Hz. Âdem'e eşyanın isimlerini öğrettikten sonra meleklerle eşyanın isimlerini sorması, onların bu isimleri bilememeleri, Allah'ın; meleklerle arasında geçen diyalogun sonunda “*Ben size demedim mi? Yerin ve göğün gaybını ben bilirim diye.*”²⁶ buyurması, başka bir ayette mutlak gaybî bilgiyi kilitli bir kapının anahtarına benzeterek “*mefâtiḥ*”²⁷ ve “*makâlîd*”²⁸ kelimelerini gayba izâfe etmesi ve gaybın anahtarlarının kendi katında olduğunu vurgulaması gayba erişimin ancak Allah'ın izni ile gerçekleşebileceğini ifade etmesi bakımından oldukça önemlidir.²⁹

Gaybı Allah'ın dışında melekler ve peygamberler -Allah'ın onlara bildirdiği oranda- bilebilirler. Bu konuda Yüce Allah Kur'an'da: “*O, gaybı bilendir. Hiç kimseye gaybını bildirmez. Ancak seçtiği rasûller başka. (Onlara bildirir.) Fakat O, Rasûlün önünde ve arkasında gözetleyici (melek)ler yürütür*

²¹ Bakara 2/111.

²² Ra'd 13/9, Hucurât 49/18, Sebe' 34/3.

²³ Sebe' 34/45.

²⁴ Bakara 2/30.

²⁵ Bakara 2/255.

²⁶ Bakara 2/33.

²⁷ En'âm 6/ 59,80.

²⁸ Zümer 39/63, Şûra 42/12.

²⁹ Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r- Risâle, 1420/2000, XXI., 321.

ki rasûllerin, Rablerinin vahiylerini tebliğ ettiklerini bilsin. Allah, onların her hâlini kuşatmış ve her şeyi inceden inceye sayıp dökmüştür."³⁰ buyurmuştur. Dolayısıyla bu saha mahiyetinin idraki bakımından tasavvura kapalı bir alandır.³¹ Allah'ın bilgisine özel olan bu alana ait bilgi -bu alanın mahsusat, dolayısıyla da makulat üstü bir yapıya sahip olması sebebiyle- tefekkür ve istidlalle elde edilemez.³² Örneğin: Kur'ân'da zikredilen aynullah,³³ yedullah,³⁴ vechullah,³⁵ Allah'ın arşa istiva etmesi,³⁶ arşının suyun üzerinde olması,³⁷ arşı meleklerden bir gurubun taşınması,³⁸ yerde ve gökte olan her şeyin Allah'a secde etmesi ve onu tespih edişi,³⁹ kıyamet gününün vakti,⁴⁰ bu günde güneşin dürülüp bükülmesinin, yıldızların dökülmesinin, dağların yürütülmesinin, denizlerin kaynatılmasının ve ölülerin diriltülmesinin mahiyeti,⁴¹ Allah'ın ve meleklerin saf saf gelmesi,⁴² ölüm anı,⁴³ kıyamet,⁴⁴ cennet,⁴⁵ cehennem,⁴⁶ gibi konular - mahiyetini kavramak bir yana dursun- hayal etmenin bile imkânsız olduğu akıl üstü bir evrene ait konulardır. Bu bağlamda Kur'ân melekleri dışı olarak

³⁰ Cinn 72/26-27.

³¹ Nâyif Ma'rûf, *el-İnsân ve'l-Akl*, Dâru Sebîli'r-Reşâd, Beyrut, 1985 s.114-116.

³² Nâyif Ma'rûf, a.g.e., s.11, 72.

³³ Mu'min 23/27, Tûr 52/48, Kamer 54/14, Tevbe 9/39.

³⁴ Sa'd 38/75, Fetih 48/10, Mâide 5/64.

³⁵ Rahmân 55/27.

³⁶ A'râf 7/54, Yûnus 10/3, Ra'd 13/2, Tâhâ 20/5, Furkân 25/59,

³⁷ Hûd 11/7.

³⁸ Zümer 39/75, Mü'min 40/7.

³⁹ Nahl 16/49, İsrâ 17/44, Hacc 22/18, Hadîd 57/1.

⁴⁰ Nahl 16/77, Neml 27/71.

⁴¹ Tekvîr 81/14, İnfîtâr 82/1-4, Ahkâf 46/33.

⁴² Fecr 89/22.

⁴³ Vâkıa 56/83-87.

⁴⁴ Vâkıa 56/1-6.

⁴⁵ Rahmân 55/46-76.

⁴⁶ Vâkıa 56/51-56.

tanımlayanları imansızlıkla vasfettikten sonra, onların kendi ilimlerinin kapasitesine göre konuştuklarını, bu konuda bilgi sahibi olmamalarına rağmen gayb konusunda zanna dayandıklarını, zannın ise hakikat adına hiçbir anlam ifade etmeyeceğini açıkça vurgular.⁴⁷ Hatta Kur'an vahyin sunduğu bir delil olmaksızın gayb hakkında konuşmayı cehalet, konuşanı da cahil sayar.⁴⁸ Allah Kur'an'da bir taraftan "yedullah" ve "vechullah" gibi sıfatlar kendisi için zikrederken öte taraftan "*Hiçbir şey O'nun misli gibi değildir.*"⁴⁹ve "*Allah'a misaller getirmeyin.*"⁵⁰ ifadeleriyle zatını, insanın dünyasında benzeri olabilecek bir şekilde tasavvur etmekten tenzih etmiştir.⁵¹ Dolayısıyla Yüce Allah kendisini her ne kadar insan biçimci bir üslupla vasfetmiş olsa da "*Hiçbir şey O'nun misli gibi değildir.*" ayetinin de ifade ettiği gibi O, beşer kavrayışının üzerinde olması ve insanın aşına olduğu anlam dünyasında karşılığını bulmanın imkânsız olduğu sıfatlara sahip oluşu sebebiyle imaj üstüdür.

Akıl-gayb ilişkisi

Vahyin gayb hakkında konuşmaya başladığında kullandığı müteşabih üslup aklın; gaybın yapısını kavramasını ve enine boyuna onun hakkında konuşmasını mümkün kılan bir açıklıkta olmayıp -teşâbüh kavramının da delalet ettiği gibi- oldukça kapalı ve sılıdır, dolayısıyla da akli bir tasavvuru değil imanî bir tasdik ve teslimiyeti talep eder. Bu kapalı yapı dolayısıyla akıl sadece müteşâbih ayetlerin "metafizik tema"sının var olduğunu vahyin bildirdiği oranda bilir. Bahse konu edilen gaybi konunun mahiyeti ise akıl için kapalı kalmaya devam eder.

Akıl kendisine ulaşan verileri sentezleme ve tasnif etme yeteneğine sahip bir muhakeme merkezidir. Fiziki âlemde duyular, metafizik âlemde ise vahiy aracılığıyla veri sağlar. Akıl öncüller, veriler, deliller ve karinelerle düşünür. Temsil, tümevarım ya da kıyas gibi yöntemlerle bir bilinenden başka bir bilinmeyene ulaşabilir. Ancak söz konusu bu öncüller olmaksızın mücerret bir akli aktivite ile aklın gaybın bilgisine ulaşması mümkün değildir. Sebep-sonuç ağının cari olduğu fizikî âlem gözlem ve aklediş aracılığıyla bilgi ve bilişe

⁴⁷ bkz. Necm 53/27-30.

⁴⁸ Bakara 2/80.

⁴⁹ Şûrâ 42/11.

⁵⁰ Nahl 16/74.

⁵¹ Fahrüddîn Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî, Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kâhire, 1986/1406, s. 220-221.

konu olurken gayb âlemi, vahyin bilgilendirmesi olmadan bilgi ve biliş konu olmaz. Gazzâlî metafizik konuları akılla açıklamaya çalışan filozofların içinde bocaladıkları kaosun ana sebebinin de bu farkın göz ardı edilmesi olduğunu ifade eder.⁵²

Veri karakterine göre aklın elde ettiği bilgiyi üç kısımda incelemek konunun çözümlenmesinde oldukça ufuk açıcı olabilir. Birinci kısım akli tecrübe ve duyu organları yoluyla, ikinci kısım sadece vahiyle, üçüncü kısım ise hem vahiy hem de akıl ve duyu organlarıyla bilinebilen bilgidir.⁵³ Birinci kısım şahadet âlemine, ikinci kısım gayba, üçüncü kısım ise genelde ahkâm ve muamelata ait bilgiyi ifade eder. Aklı, bilgiye ulaştırmayı sağlayan veriler kesildiğinde akıl ya bilgi üretmez ya da ürettiği bilgi gerçeği yansıtmaz.⁵⁴ Çünkü düşünce, meçhulle ilgili malumları kullanan aklın meçhulün bilgisine ulaşmasıdır. Meçhulün bilgisinin yapısını belirleyen ise bu bilgiye taşıyan malum verilerin yapısı ve karakteri üzerine aklın yaptığı sentezdir. Örneğin aklın kavunun lezzetinin tatlı renginin ise sarı olduğunu görme ve tatma duysuyla tecrübe ettikten sonra, hiç tatmadığı limonun sarı rengine bakarak onun da tatlı bir meyve olduğu sonucuna varması hatalı bir çıkarımdır. Aynı şekilde akıl aşına olduğu fiziki kanunlar çerçevesinde kabından dökülen suyun aşağı doğru akmasını rasyonel, yukarı doğru akmasını ise irrasyonel olarak telakki eder. Bu sonuç aklın yer çekimini tecrübe ederek rasyonel bir kurala bağlamayı başarabildiği dünyanın fiziki şartları için geçerlidir. Oysaki dünya için rasyonel olan, suyun aşağı doğru akışkanlığının uzay ortamında irrasyonel olduğu aşikârdır. Örnekler çerçevesinde aklilik denilen olgunun mahsusata bağlı olarak aklın tecrübe ettiği sahadan müteşekkil olduğunu ve tecrübe edilen alanın yapısal değişimine bağlı olarak değişebileceğini söyleyebiliriz. Rasyonalitenin bu değişken karakteri tecrübe ve gözlem eşiğinin üzerinde kalan gaybın ontolojik yapısı ve onu konu edinen müteşâbih ayetlerin medlulü hakkında vahyin yardımı olmaksızın konuşmayı imkânsız kılmaktadır.⁵⁵

⁵² Ebû Hamîd Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay. İstanbul, 1981, s. 5-6.

⁵³ Fâtıma İsmail Muhammed İsmail, *el-Kur'ân ve'n-Nazaru'l-Akliyy*, el-Ma'hedu'l-Âlemiyy li'l-Fikri'l-İslâmiyy, Virjinya, 1981. s. 96-98.

⁵⁴ Nâyif Ma'rûf, *el-İnsân ve'l-Akl*, s.90.

⁵⁵ Geniş bilgi için bkz. Yasin Pişgin, *Kur'ân'a Göre Akıl ve Akılcılığın Kur'ân Tefsirine Etkisi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2008, s. 58-62.

Mana yönünden müteşâbih ayetler

Hûd suresinin 1. ayetinde Kur'an'ın tamamının muhkem Zümer suresinin 23. ayetinde ise müteşâbih olduğu ifade edilmiştir. Hûd suresinde Kur'an'ın tamamının muhkem oluşu itkan, nazım ve herhangi bir ayıptan hâli olmak bakımından Kur'an'ın tamamının aynı seviyede olduğunu ifade etmektedir. Zümer suresindeki müteşâbih ifadesiyle de Kur'an ayetlerinin güzellik ve doğruluk yönünden birbirine benzedikleri ifade edilmiştir.⁵⁶

Muhkem ve müteşâbih ifadelerinin birlikte geçtiği Âl-i İmrân surtesinin 7. Ayetinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır. *"O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar."*⁵⁷

Ayette muhkem müteşâbihin, ilimde rüşuh sahibi olanlar da kalbinde eğrilik olanların karşıtı olarak konumlandırılmıştır. Bu karşıt oluş âlimleri muhkem ve müteşâbih ayetleri belirleme konusunda çeşitli tarifler yapmaya sevketmiş ve bu konuda pek çok görüş ortaya çıkmıştır.⁵⁸ Bu görüşlerin neticesinde tarifler ve ileri sürülen görüşler: **a-** muhkemin manaya delaletinin açıklığı müteşâbihin ise bu tanımın zıddı olarak manaya delaletinin kapalılığı, **b-** manevi müteşâbihlerin tevilini yalnızca Allah'ın bilebileceği, bu noktadan hareketle de söz konusu ayette geçen ve tartışmanın odak noktasında yer alan "vav" harfinin yeni bir cümle başlangıç harfi olduğu noktasında yoğunlaşmaktadır.⁵⁹ Müteşâbih ayetlerin tevilini ya da tefvizini benimseyenler Âl-i İmrân suresinin yedinci ayetindeki "vav" harfine durumlarına göre atıf ya da başlangıç anlamı vermişlerdir. Ancak söz konusu ayet Necranlı Ehl-i Kitab'ın Hz. Peygambere gelerek Hz. İsa'nın Allah'tan bir ruh olması ya da bazı rivayetlere göre hurûf-u mukattalar gibi gaybi bir takım konularda tartışmaları

⁵⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara,1991, 128-129.

⁵⁷ Âl-i İmrân 3/7.

⁵⁸ CelalüddînSuyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl, 1394/1974, III. 3 vd.

⁵⁹ Subhî Sâlih, *Kur'ân İlimleri*, Hibaş Yay. çev. M. Sait Şimşek, Konya, 223-224.

üzerine inmiştir.⁶⁰ Ayette geçen ve Kur'ân'da kargaşa çıkarma ve insanları doğrudan saptırma anlamında kullanılan fitne kelimesinin⁶¹ kalplerinde eğrilik bulunan ve bu sebeple de müteşâbih ayetler hakkında sorular soranların hedefi olması da bu sebep-i nüzulu desteklemektedir.⁶² Ayrıca surenin girişinin Allah'ın ulûhiyetinden ve surenin ana temasının Allah'ın yüce sıfatlarından, ehl-i kitabın Hz. Peygambere ve müminlere karşı olumsuz tutumlarından bahsetmesi ve özellikle surenin 35-61. ayetlerinde Hz. Meryem ve Hz. Îsâ'nın doğum öyküleri anlatılarak Hz. İsa'nın Yahudilere Allah'ın ulûhiyetini vurgulamasının konu edilmesi, onun doğumunun Hz. Âdem'in anasız ve babasız bizzat Allah tarafından yaratılmasına benzetilmesi de söz konusu sebep-i nüzulü desteklemektedir.

Müteşâbih ayetler; lafzen, manen ve hem lafzen hem de manen müteşâbih olmak üzere üçe ayrılmıştır.⁶³ Allah'ın sıfatları, fiilleri ve kıyametin vakti gibi manevi müteşâbihleri ancak Allah'ın bilebileceği, lafzen ve hem lafzen hem de manen müteşâbih olan ayetlerin tevlinin ise derin bir anlayışa ve ferasete sahip bilginlerce anlaşılabilceği ve Hz. Peygamberin İbn Abbâs için "Allah'ım ona tevili öğret." ⁶⁴ şeklindeki duasında bahsi geçen tevlin de bu türden olduğu ifade edilmiştir.⁶⁵ Lafızdaki teşâbüh, kelimenin anlamındaki kapalılıktan ya da kelimenin birden fazla manaya delalet etmesinden kaynaklanabilir. Örneğin; Abese suresinin "وَفَاكِهِةٌ وَأَبَّاءٌ" ayetinde geçen⁶⁶ "أَبَّاءٌ" ifadesi oldukça az kullanılması sebebiyle lafzen müteşâbih bir kelime olup hayvanların otladığı mera anlamına gelmektedir.⁶⁷ Hem lafız hem de manadaki

⁶⁰ Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Kâhire, 1275/1955, II. 222.

⁶¹ Bakara 2/191-192.

⁶² Taberî, *Câmiu'l Beyân*, VI, 187-188.

⁶³ Ebû Abdullah İskâfî, *Dürretü't-Tenzîl ve Ğurretü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Mustafa Aydın, *Câmiatu Ümmi'l-Kurâ*, 1422/2001, I. 52,

⁶⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, I. 266, 314, 328, 335.

⁶⁵ İbrâhîm b. Mûsâ Şâtîbî, *el-Muvafakât*, Ebû Ubeyde b. Hasen, Dâru ibn Affân, 1417/1997, III. 15-16, Subhî Sâlih, a.g.e., s. 224, Cerrahoğlu, a.g.e., 129-130.,

⁶⁶ Abese 80/31.

⁶⁷ Ebû İshâk Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1408/1998, V. 286.

teşâbühe ise Bakara suresindeki “*Evlere arkalarından girmeniz iyilik değildir.*” ayeti⁶⁸ yaygın bir örnek olarak verilmektedir.

Evlere arkalarından girmenin iyilik olmadığından bahseden ayet, cahiliye döneminde Arapların ihramlı oldukları süre içinde evlere kapılarından girmemelerinin, duvardan bir delik açıp oradan girip çıkmalarının ve bunu salih bir amel olarak görmelerinin yanlışlığını ifade etmektedir.⁶⁹ Dolayısıyla o döneme ait cahiliye uygulaması bilinmez ise bu ayet muhatap için lafız ve mana yönünden izâfî bir teşâbüh arzeder. Bu tür ayetlerdeki teşâbühün lafzî boyutu, muhatabın ayetin delalet ettiği anlama yabancı oluşu ile ilgili olup bu ayetlerin tevillerinin yapılması tarihî, içtimâî ve ahlakî pek çok şartın bilinmesine bağlıdır.⁷⁰

Kur'an'ın zaman ve mekân farkından dolayı bilinemeyen durum ve olayları gayb olarak ifade ettiğinden ve bu tür gaybın “izâfî gayb” olarak isimlendirildiğinden bahsetmiştik. Bu noktadan hareketle bazı ayetlerdeki zaman ve mekân farkına bağlı olarak oluşan teşâbühün vahyin nüzûl çağından sonra ilahi hikmetin gerekli kıldığı muhtelif zamanlarda kalkması ve ayetlerin muhatapları tarafından anlaşılmaya müsait hale gelmesi başka bir ifade ile teviliinin bilinmesi mümkündür. Müstakbel muhataplar tarafından ilmin gelişmesi ile anlaşılacak bu ayetlerde Allah, müteşabih üslubu tercih etmek yerine “*Ey insanlar! Güneşin merkezde durup yerkürenin, hem kendisinin hem de güneşin etrafında uçaktan daha hızlı bir şekilde dönmesine veya bir damla su içinde binlerce mikroorganizmanın bulunmasına dikkat edin de Allah'ın azametini anlayın.*” deseydi on yüzyıl boyunca yaşamış bütün insanları dini yalan saymaya sürüklemiş olurdu.⁷¹ Bu bağlamda gaybı mutlak ve izafî olarak ikiye ayırdığımız gibi gaybı konu edinen manevî müteşâbihi de mutlak ve izafî müteşâbih olarak ikiye ayırmak uygun olacaktır.⁷² Bu bağlamda “*Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur'an'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin,*

⁶⁸ Bakara 2/189.

⁶⁹ Celâlüddîn Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y., I. 491.

⁷⁰ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 132.

⁷¹ Suat Yıldırım, “Yazır ile Nursi'nin Müteşabih Ayetleri Anlamaya Katkıları”, *Usul*, I. 2004, s. 58.s. 64.

⁷² Şâtıbî, a.g.e., III. 15-16.

*her şeye şahit olması yetmez mi?*⁷³ ayetinde de ifade edildiği üzere, bazı ayetlerin gelecek çağlaraki muhatapları için bazı mucizevî manaları içermesi -ki bunlar vahyin ilk muhatapları için belli manaları ifade etse de gerçek anlamıyla ancak müstakbel çağlarda tespiti mümkün olacak olaylara atıf yapması dolayısıyla vahyin ilk muhatapları için müteşâbih bir karakter taşımaktadır- ve bu manaların muhtelif çağlarda zuhur ederek Kur'ân'ın ilahî sahihliğini insanlara ispatlaması Kur'an'ı önceki kutsal kitaplardan ayıran en temel özelliklerden biridir. Bu tür ayetlerdeki izâfî teşabühün zamanla ortadan kalkması, bir tomurcuğun yavaş yavaş açılıp çiçek olması gibidir.⁷⁴ Mesela Allah dünyanın döndüğünü açıkça bildirmemekle beraber “yukevviru'l-leyle ala'n-nehari ve yukevviru'n-nehare ale'lleyl”⁷⁵ ve daha başka ayetlerde dünyanın küre şeklinde olduğuna ve döndüğüne dair işaretler yerleştirmiştir.⁷⁶

Kur'ân'ın, modern bilimlerin 21. yy'da yüzyılda ancak ulaşabildiği birçok ilmî hakikati ihtiva ediyor oluşu ve istikbale ait verdiği diğer gaybî bilgiler, onun i'caz yönünün önemli bir bölümünü oluşturur.⁷⁷ Örneğin güneşin hareket ettiğini ifade eden âyet,⁷⁸ uzun zamanlar aklî tecrübeyle çatışır gibi görünmüş ancak 19. yüzyılda F.M. Hershel'in güneşin küresel bir harekete sahip olduğunu iddia ve ispat etmesiyle gerçek tefsirini bulmuştur.⁷⁹ Ya da dağların bulutlar gibi hareket ettiğini ifade eden âyet,⁸⁰ bilim dünyası tarafından yeni teyit edilmiştir.⁸¹ Bundan dolayıdır ki; Kahire'de yapılan “Mucize” konulu konferansta tebliğ sunan Keeth Moore, Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in ya da başka birinin uydurmuş olma ihtimalini imkânsız gördükten sonra bir örnekle şöyle der; “*Ceninin anne karnındaki biyolojik gelişim evreleri 20. yy. sonunda henüz*

⁷³ Fussilet 41/53.

⁷⁴ Yıldırım, a.g.m., s. 68.

⁷⁵ Zümer 39/5.

⁷⁶ Yıldırım, a.g.m., s. 64.

⁷⁷ Maurice Bucaille, “Kur'ân Büyük Mucize”, *İslâm ve Bilim*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1993, s.222-223.

⁷⁸ Yâsîn 36/38.

⁷⁹ Muhammed SeyyidTantâvî, *et-Tefsîru'l-Vasît li'l- Kurâni'l-Kerîm*, Dâru'n-Nahda, Kâhire, ts., XII. 32.

⁸⁰ Neml 27/88.

⁸¹ Muhammed Kettânî, *Cedelu'l-Akli ve'n-Nakl fî Menâhici't-Tefkîri'l-İslâmî*, Dâru's-Sekâfe, y.y. t.y. s. 587.

tespit edilmişken 14 asır önce bu evrelerin ifade edilişi, bu ifadeleri ihtiva eden Kur'an'ın kaynağının fevka'l-beşer olduğunu gösterir."⁸² Bu açıdan baktığımızda Kur'an, tüm çağlar boyunca muhataplarını hakiki imana ulaştırma konusunda sahip olduğu bu müstesna özelliği ve mucizevî ifade gücü ile insanın bilgi ufkuna ciddi bir terakkî kazandırmış ve kendisinin Allah'ın sözü olduğunu her devirde ispatlama gücüne sahip olmuştur. Dolayısıyla "lafzen ve manen müteşâbih" sınıftaki ayetlerin insanlığın bilgi birikimine katkı sağladığını söyleyebiliriz.⁸³

Allah'ın zatını, sıfatlarını ve kıyameti konu edinen ayetlerin gerçek tevillerini Allah'tan başkasının bilmesi mümkün değildir.⁸⁴ Bu tür konuların gizliliği ve gaybi konuların hakikatına ulaşma hususunda aklın aciz bırakılması insanın: "*Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz her şeyi hakkıyla bilen, her şeyi hikmetle yapan sensin.*" dediler.⁸⁵ diyerek tevazu sahibi olması ve Allah'ın sonsuz ilmi karşısında aciziyetini fark etmesi içindir.⁸⁶

Kur'an'ın anlaşılacak için indirilmiş apaçık bir kitap olduğu noktasından hareket edenler gerçek din bilgilerinin hem mutlak hem de zamanın ve ilmin gelişmesiyle anlaşılabilir izâfi kapalılığa sahip ayetlerin tevilini bilebileceğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla da söz konusu ayetteki "vav" harfine bağlaç anlamı vermişlerdir.⁸⁷ Özellikle müteşâbih içeriğe sahip ayetler konusunda akli yorum metodunu benimseyen Mutezile mezhebinin "vav" harfinin atf konumunda oluşuna dair vurgusu oldukça belirgindir.⁸⁸ Mutezile bir taraftan tevhit inancına aykırı olan dinlerle mücadele ederken diğer taraftan da tecsimî, teşbihî, israilî rivayetleri ve batınî karakterli yorum anlayışını merkeze alan

⁸² AdnânŞerif, *min İlmi't-Tıbbi'l-Kur'ânî*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrût, 1990, s. 16.

⁸³ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 133, Subhî Sâlih, a.g.e., s. 227, Kasar, a.g.makale, s.212, Geniş bilgi için bkz. Yasin Pişgin, *İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed*, Yayınevi Yay., Ankara, 2011, s. 157-162.

⁸⁴ Subhî Sâlih, a.g.e., s. 224-225.

⁸⁵ Bakara 2/32.

⁸⁶ Subhî Sâlih, a.g.e., s. 225, Cerrahoğlu, a.g.e., s. 133, Kasar, Veysel, a.g. makale, s. 209.

⁸⁷ Ebû Muhammed b. Müslimİbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l- Kur'ân*, Dâr'l-Kütübü'l-İlmiyye, nşr. Muhammed Ali Beydun, Beyrut, 2002/1423, s. 66-67.

⁸⁸ Ebû'l-Kâsım MahmûdZemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmıdıt-Tenzil*, Dâru'l-Küttâbi'l-Arabiyy, Beyrut, 1407, I. 338-339.

akımlara yönelik ciddi bir eleştiri geliştirmiş özellikle de müteşâbih ayetleri teşbih ve teccim merkezli yorumlayan fırkalara karşı tenzihi ve akli tevilî ön plana çıkarmıştır.⁸⁹ Bu itibarla Mutezile, “tefviz”i değil “tevil”i benimsemiş ve “vav” harfine bağlaç anlamı vermek suretiyle müteşâbih ayetleri akli yorumlara tabi tutma neticesinde istivayı hâkimiyet, vechullahı Allah’ın zatı, aynullahı Allah’ın ilmi ve inayeti, Allah’ın her an insanlarla beraber olmasını ise zatî birliktelik değil, koruma ve himaye etmesi olarak tevil etmiştir.⁹⁰ Bu üslûp söz konusu lafızları en yakın mecâzî manalarına hamletme esasına dayanır.⁹¹ Tevil yolu açıldığında teşbih ve tenzih merkezli akımların karşılıklı etki-tepki ilişkisine dayalı bu ortamda Allah’ın arşa istivasını teşbih nitelikli bir yaklaşımla bir insanın bir masaya oturmasına benzetmek buna karşın tenzihçi bir yaklaşımla istivayı ilahi etkinliğin merkezi, aynı şekilde yedullahı güç ve vechullahı zât olarak yorumlamak kaçınılmazdır.⁹² Oysaki gaybın akıl üstü yapısını ve Allah’ın aşkın sıfatlarını düşündüğümüzde istivanın Zât-ı Kibriyâ hakkında özel bir duruma işaret ettiğini ifade etmek gerekmektedir. Söz konusu olağan üstü durum ise ister teccim ve teşbih merkezli isterse akli karakterli olsun beşer aklına ait bir teville konu olmayacak derecede aşkın bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda İmam Mâlik’e atfedilen “İstiva malumdur. Nasıllığı ise meçhûldür. Onun hakkında soru sormak ise bidattir.”⁹³sözü meselenin çözümünde teorik bir kaçış olmayıp Kur’ân kıstasları içinde aklın görevi, sınırı ve akıl-gayb ilişkisinde akli tefekkürün alanı ve gücü göz önüne alınarak verilmiş gerçekçi bir cevap niteliği taşımaktadır. Öte yandan Hz. Peygamber “Allah’ın kadrini gereği gibi bilemediler. Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O’nun elindedir. Gökler de O’nun kudretiyle dürülmüştür. O, onların ortak koştuklarından uzaktır, yücedir.”⁹⁴ayetinde ifade edilen gaybi manaların kıyamette vuku bulacağını ifade etmiştir.⁹⁵ Dolayısıyla Allah’ın, Kur’an’da zâtına atfettiği yedullah ve

⁸⁹ Ebu’l-Feth Muhammed b. AbdülkerimŞehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, Beyrut, 1974, I. 26-32.

⁹⁰ Kâsım b. İbrahim İsmailRessî, *Kitâbu Usûli’l-Adli ve’t-Tevhîd*, thk. Muhammed Ammâra, Dâru’l-Hilâl, Kâhire 1971, I. s. 105.

⁹¹ Subhî Sâlih, a.g.e., s. 226.

⁹² Ebû’l-Hüseyn Muhammed b. AhmedMalatî, *et-Tenbih ve’r-Redd alâ Ehli’l-Bid’ati ve’l-Hevâ*, nşr. Mehmet Zâhit el-Kevserî, Bağdat, 1968, s. 113-115.

⁹³ Ebû Bekir b. Ahmed b. HüseyinBeyhakî, *Kitâbu’l-Esma ve’s-Sıfa*, Beyrut, 1984, s. 516.

⁹⁴ Zümer 39/67.

⁹⁵ Buhâri, *Tefsîru’s-Sûre 2*, *Tevhîd* 6,19, Müslim, *Sıfatu’l-Münâfikîn* 32,24, İbn Hanbel, II. 324, İbn Mâce, *Mukaddime* 13.

vechullah gibi sıfatları ve istiva ve istihzâ gibi fiilleri -bunlar her ne kadar insan dünyasına ait ifadeler olsa da- yaratan ile yaratılanlar arasındaki ontolojik farkı görmeksizin teccim ve teşbih merkezli olarak tevil etmek nasıl ki bir tür indirgemeci yaklaşım ise teccim ve teşbih riski dolayısıyla söz konusu ayetleri mecazi bağlamda ele alıp örneğin: “*Rabbin gelip melekler de saf saf dizildiği gün...*”⁹⁶ ayetinde geçen “Allah’ın gelmesi” ifadesini O’nun hükmünün gelmesi şeklinde yorumlamak da -Allah’ın hiçbir şeye benzemediğini ifade eden ayeti düşündüğümüzde- başka bir yoldan benzer bir indirgemeci anlayışa kapı aralamak demektir.

Gaybî konuların özel bir kapalı üslup ile Kur’an’da zikredilmesi; cisim olmayan, yer kaplamayan ve kendisine işaret edilemeyen bir gaybi varlığın ya da olayın gaybın özel yapısına uygun düşen müteşabih bir üslupla vasfedilmesini gerekli kılmıştır.⁹⁷ Bu bağlamda öyle ayetler vardır ki gerçek anlamda kıyamet koştuktan ve Kur’an’ın ifadesi ile insanın gözünden perde kaldırıldıktan sonra⁹⁸ anlaşılabilir. Mezkûr ayetlerin böylesi müteşabih bir üslupla inmesi -tıpkı güneşin karşısında görme yetisini tamamen kaybetmemesi için göze giydirilmiş özel nitelikli bir güneş gözlüğü gibi- aklın hakikatini idraktan aciz kalacağı fevkalade bir âlemin vasfedilişinde aklın yükünü hafifletmek belki de onu sakatlayacak derecede ağır bir yükün altından çekip çıkarmak için vahyin belirlediği özel bir metottur ve son tahlilde Kur’an’ın gayb âleminde geldiğinin bir belirtisidir.⁹⁹ Bu açıdan baktığımız zaman söz konusu ayetlerdeki teşâbüh Allah’ın rahmetinin bir eseridir.¹⁰⁰ Hızır-Mûsâ kıssasında Hz. Mûsâ’nın beraber yolculuk talebine Hızır’ın: “*Hafsalaninkaldıramayacağı şeye sen nasıl dayanabilirsin?*” diye karşılık vermesi ve Hz. Mûsâ’nın yolculuk esnasında gördüğü hadiselerin ağırlığına dayanamaması¹⁰¹ şahadet âleminde gerçekleşen sıradan olayların sıradışı ve akıl üstü hikmetleri karşısında, akli hepimize şamil aklın ve genel geçer akli felsefenin üzerinde bir vasıf taşıyan ve fetanet sıfatıyla muttasıf ulu’l-azm bir peygamberin bile takatini ve sabrını

⁹⁶ Fecr 89/22.

⁹⁷ Muhammed Abdulazim Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, Kâhire, 1954, II. 179.

⁹⁸ Kâf 50/22.

⁹⁹ Yıldırım, a.g. makale, s. 50.

¹⁰⁰ Ebû Muhammed Abdulhak bin Gâlibîbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Veciz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz*, nşr. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut, 1413/1993, I, 400.

¹⁰¹ bkz. Kehf 18/70-72.

kaybetmesi akıl üstü mutevaya sahip ayetlerde metot olarak benimsenen kapalı üslûbu daha da anlamlı kılmaktadır. Bu bağlamda insanın tefekkür süreçlerini kat ederek elde ettiği -Allah'a ve O'nun allâmu'l-ğuyûb olarak engin hikmeti gereği vahyi eşsiz bir üslûpla indirdiğine dair- iman, skolâstik öğretinin sahih vahyin ve onun önerdiği iman esaslarının yerine ikame ettiği dogmalardan ve ustûrelerden oluşan akide sistemi karşısında aklın kötürüm hale getirilmesini değil bilakis insanın gaybı, Yaratıcının âleme koyduğu gaye birlikteliği çerçevesinde var oluşsal bağlamına göre anlamasını ifade eder. İmanın sağlayacağı imkânlar olmadan insanın gaybı anlaması şöyle dursun imanın nuru olmaksızın insan Kur'ân'ın ifadesiyle elini, önünü hatta burnunun ucunu göremez.¹⁰² Üstelik Kur'ân'da akli aktiviteye kapalı bu alana ek olarak her türlü rölativizmi imkânsız kılacak itikat, ahlak ve amel için son derece önemli muhkem ayetler vardır.¹⁰³

Bu durum Kur'ân'ın apaçık bir kitap olduğu gerçeğiyle de paradoks oluşturmaz. Çünkü söz konusu ayetlerin amacı, imanla muttasıf olan akla, akıl üstü âlem hakkında “*ihbâr-ı vuku*” etmek yani böylesi bir âlemin varlığını haber vermektir. Bu iniş gayesi ve bu amaca uygun olarak kullanılan kapalı literal üslûp “*keyfiyyet-i vukû*” yani “*Nasıl olacak?*” sorusuna ait cevapları içinde barındırmaması sebebiyle aklın söz konusu gaybî tema üzerinde tefekkür ve tasavvurunu değil tasdik ve teslimiyetini hedeflemektedir. Örneğin Allah'ın eşsiz ve benzersiz fiillerinden, sıfatlarından ve isimlerinden bahseden ayetler insanın, ilahi sıfat ve fiillerin niteliklerini tasavvur etmesini değil, kendisinin Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretinde olduğunu hissederek kulluğunu bu şuurla icra etmesini hedeflemektedir. Yine ölümden sonra diriliş, mahşer, hesap, mizan, cennet, ceennem ve ebedilik temalı ayetler ise medlulleri itibariyle insana tamamen yabancı kavramlara onu gark etmeyi değil böylesi bir sorgulama düzeni karşısında insanın tedbir alarak yaşamını Allah'ın istediği hal üzere inşa etmesinin gerekliliğini ona telkin etmeyi hedeflemektedir. Kur'ân'ın tamamı için ifade edebileceğimiz bu ortak gaye vahyin bütünsel yapısı içinde bütün bahisler için geçerlidir. Bu durum Kur'ân'ın bir hidayet kitabı oluşuyla yakından ilgilidir. Bu üslûp, iman etmediği ölümden sonraki diriliş hakkında biyolojik bir tarifî umarak ve Kur'ân'ın ifadesi ile “...nasıl yaratıldığını unutarak...”¹⁰⁴ elinde çürümüş bir kemik parçasıyla Hz. Peygambere gelip

¹⁰² Nûr 24/38-40.

¹⁰³ Mehmet S.Aydın, “İslami Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler”, *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, İstanbul, 1997, s.112.

¹⁰⁴ bkz. Yâsîn 36/ 77-79.

“Çürümüş haldeki bu kemikleri kim diriltecek?” diye soran müşrike Allah’ın “De ki: O kemikleri ilk defa yaratan diriltecek. O her yaratmayı hakkıyla bilendir.” şeklindeki cevabında da aynı şekilde görülmektedir. Söz konusu ayetler dirilişin nasıllığına dair soruyu oldukça sade bir kıyas ile ilk yaratılışı referans göstererek cevaplamış ve dikkatleri ölümden sonra dirilişin anlam ve hedefine odaklayarak insandan bu hakikate iman etmesini talep etmiştir. Görüldüğü üzere Kur’an insanın yaratılış amacına doğrudan katkı sağlamayacak bir konuda bilgilendirmenin taraftarı olmamış ve gayba dair soruları şahadet âleminde verdiği örneklerle cevaplamıştır. Öyle ki, “Bilin ki Allah, yeryüzünü ölümünden sonra diriltmektedir. Düşünesiniz diye gerçekten, size âyetleri açıkladık.”¹⁰⁵ ayeti ile diriliş konusu bir çorak arazide yağmur sonrası bitkilerin çıkması örneği ile izah edilmiştir. Çünkü bir hidayet kitabı olan Kur’ân’da “O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır.”¹⁰⁶ ayeti ile ölümün ve hayatın, insanın kulluğunu gereği gibi icra etmesinin bir zemini olduğu vurgusu ön plana çıkarılmıştır. Yine bu bağlamda Hz. Mûsâ, kendisine Allah’ın mahiyetini soran Firavun’a Zât-ı Kibriyâ’nın aşkın mahiyetinden değil O’nun yerin ve göğün rabbi olduğundan bahsetmiştir.¹⁰⁷ Çünkü insanlar sınırlı akıllarıyla Allah hakkında konuşurlarken zorlanmakta hatta bazen saçmalamaktadırlar.¹⁰⁸

Ölümden sonra dirilişin gerçekleşeceğine ilişkin örneklemeler Kur’ân’da bolca zikredilir. Ancak dirilişin nasıl bir şekilde gerçekleşeceği açıklanmaz. Bu sebeple de insan dirilişin mahiyetini bilmek ve kavramak zorunda değildir. Ama iman etmek zorundadır. Akıl her ne kadar idrak edemese de kalbin iman etmek için gerekçeleri vardır. Aynı şekilde biz uyumayan, dinlenmeyen, her an her şeyi bilen, gören, duyan ve gücü her şeye yeten Allah’ı kavrayamamakla beraber ona iman etmek zorundayız. Kur’ân’da akıl-gayb ilişkisine atfedilen anlamın en rafine ifadesi aklın gaybın mahiyetini akletmek zorunda değil ona iman etmek zorunda olduğudur. Vahyin metodunda akla sunulan deliller de iman fiilini gerçekleştirme amacına matuftur. Şahadet âlemindeki deliller aracılığıyla varlığı ispatlanan gaybın akıl üstü yapısı, aklın tefekkürüne değil kalbin imanına uygundur. Gayba ilişkin elinde herhangi bir veri yok iken aklın bu alana dair bir nasıllık sorgulaması yapması Kur’ân’da

¹⁰⁵ Hadîd 57/17.

¹⁰⁶ Mülk 67/2.

¹⁰⁷ Tâhâ 20/49-53.

¹⁰⁸ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay. Ankara,1992, s.111.

insanın hakkında kesin bilgi sahibi olmadığı şeyin peşine düşmesi¹⁰⁹ olarak ifade edilir. Bu ise akıllı, kaldıramayacağı ağır bir yükün altına sokmak anlamına gelecektir.

Tefvîz

Ashab-ı kiram akıllarına takılan çeşitli konularda Hz. Peygambere sorular yöneltmişler O da imanın güçlenmesini ve amelin verimliliğini sağlayacak sorulara cevap vermiş, ancak gaybi konulara ilişkin sorularda tefekkürü ve bilgi edinmeyi değil imanı ve teslimiyeti onlara telkin etmiş¹¹⁰ ve örneğin; kendisi kader hakkında konuşmamış konuşulmasını da yasaklamıştır.¹¹¹ İbn Hanbel'in rivayetine göre Hz. Peygamber Âl-i İmrân suresinin 8. ayetini "Kalplerinde eğrilik olanlara gelince..." kısmından "Ancak akıl (lubb) sahipleri düşünür." bölümüne kadar okumuş ve "Müteşâbihler konusunda tartışanları gördüğünde işte onlar Allah'ın kast ettiği kimselerdir. Onlardan sakın." buyurmuştur.¹¹² Hatta İbn Mesûd'un kıraatında söz konusu ayetin "İlimde rüsum sahibi âlimler biz onlara iman ettik." bölümünden önce "إِنَّ تَأْوِيلَهُ إِلَّا عِنْدَ اللَّهِ" "Onun tevili ancak Allah'ın katındadır." şeklinde bir ifadenin olduğu da rivayet edilmektedir.¹¹³ Dolayısıyla ashabın gaybi muhtevaya sahip ayetlerle ilgili tavrının tevili değil tefviz yani ayetin delalet ettiği gaybi olayın mahiyetini Allah'ın ilmine havale etmek olduğunu söyleyebiliriz.¹¹⁴ Onların oldukça basit fikhî konularda bile Hz. Peygambere sorular yöneltmelerine ve hatta bu sorulara ilişkin ayetler inmesine rağmen, Hz. Peygamber'e müteşâbih ayetler konusunda sorular yöneltmemeleriyle ortaya çıkan ve akıllı; Kur'an'ı anlamayı, yaşamayı ve hayatla bütünleştirmeyi sağlayan bir araç olarak değerlendiren bu anlayış genelde akıl-vahiy özelde ise akıl-gayb ilişkisinin İslam düşüncesindeki en otantik ve orijinal halidir.¹¹⁵ Vahyin sükût ettiği bu konularda yorum yapmanın fitneye götüreceği ashabın temel yaklaşım biçimi

¹⁰⁹ bkz. İsrâ 17/36.

¹¹⁰ Fâtima İsmail, a.g.e. s. 234.

¹¹¹ Müslim, *Kader* 19, Tirmizi, *Kader* 1, Heysemî, *Mecma'* VII. 200.

¹¹² bkz. İbn Hanbel, *Müsned*, VI. 48, ayrc. İbn Mâce, *Sünen*, 47, İbn Hibbân, I. 47.

¹¹³ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâmet, Dârun Tayyibe li'n-Nerşî ve't-Tevzî', 1420/1999, II.11.

¹¹⁴ Ebû İshak İbrahim b. MûsaŞâtûbî, *el-İ'tisâm*, Mısır, 1914, II. 338, Kettânî, a.g.e., s. 578.

¹¹⁵ Muhammed b. LutfiSebbâğ, *Tefsîr Usûlu Araştırmaları*, çev. Ömer Dumlu, Anadolu Yay. İzmir, 1999, s. 303-304.

olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki, Hz. Ömer yedullah, vehullah gibi müteşâbihlerle ilgili sorular soran birini fitne çıkardığı için dövmüştür.¹¹⁶ Bu bakış açısıyla onlar mezhebi ayrışmanın ileride suistimal edeceği yedullah, vehullah, aynullah ve istivaullah gibi konularda hem teşbih ve tecsimden hem de tevilden dolayısıyla da tatilden¹¹⁷ uzak durmuşlardır. Bu gerçekten dolayıdır ki mütekaddim devir bilginleri gayba ilişkin ayetleri Allah'ın zikrettiği hal üzere tastikleyerek işin hakikatini O'na havale ederler.¹¹⁸

Kur'ân'da akla sunulan tefekkür malzemesi, delillerdir. Bu açıdan Kur'ân gaybın mahiyeti hakkında bilgi vermez. Sadece onun varlığına delalet eder. Delilleri aklederek medlullerin varlığını anlayan insan delili akleder, medlule de iman eder. Bu noktadan hareketle Kur'ân'da önerilen tefekkürün amacı insanın gayba iman etmesini sağlamaktır. Vahyin indirilişinin anlam ve hedefini düşündüğümüzde gayba iman ettikten sonra gaybın mahiyetini bilmenin dini hayat açısından pratik ve somut bir değeri yoktur. Buna rağmen akıl, tefekküre konu olmayan bu âlemi yorumlama konusunda müstakil bir hamle yaptığında hayal ve vehim çizgisinin ötesine geçemediği gibi, örneğin Allah'ın arşa istivasını anlamlandırırken istivayı ya insan biçimci bir üslûpla teşbih ve tecsim merkezli olarak yorumlayıp insansı bir istiva hayal ederek ifrata ya da tenzihçi bir yaklaşımla onu bir istila ediş ve bir muktedir oluş olarak değerlendirip istivanın Zât-ı Kibriyâ hakkında simgelediği sırlı ve akıl üstü bağlamı sıradanlaştırarak tefrite düşecektir.

Tevil

Tevil ve tefsir kelimelerini aynı anlamda kullanan âlimler olduğu gibi tefsiri, kesin delile dayalı açıklama tevili ise ayetin taşıdığı muhtemel manalardan birini tercih etme şeklinde anlayanlar da olmuştur. Tefsirin lafızda tevilin ise manada olduğunu söyleyenlerin yanında tevili; ikna edici bir delille anlamı, zahir anlamın dışındaki bir manaya çekmek olarak tanımlayanlar da vardır. Tevil karmaşasının en çok yoğunlaştığı alan olan müteşâbih ayetlerin hangi yönden ve nasıl anlamaya konu olduğunun tam olarak ortaya konması ve

¹¹⁶ Dârimî, *Sünen* I,54, Ebû Hâmid Gazzâlî, *Faysalatu't-Tefrika Beyne'l-İslâmî ve'z-Zenâdika*, Mısır, ts., s. 34.

¹¹⁷ Ta'til; teşbih ve tecsim düşmemek için Allah'ın sıfatlarını inkâr ya da tevil etmek demektir. Cehm b. Safvan (v. 128/745) ile başlayan ta'til yaklaşımı Mu'tezile mezhebinin temel prensiplerinden biridir. bkz. Kasar, a.g. makale, s. 224.

¹¹⁸ Subhî Sâlih, a.g.e., s. 226.

eğer bir tevil yapılacak ise bunun ayetin ifade ettiği gaybi mananın kendisi sayılıp sayılmayacağına netleştirilmesi gerekmektedir.

Müteşabih ayetlerin tevili ile ilgili Âl-i İmran suresinin 7. ayetinin iniş sebebinin Ehl-i Kitâb'ın Hz. Peygambere gaybi konularda sorular yöneltmesi ve özellikle Hz. İsa'nın Allah'tan bir kelime ve O'ndan bir ruh olmasından bahseden ayetleri enkarnasyona ve onun ilah olmasına, Hz. Meryem'in Rûhu'l-Kudüs vasıtasıyla hamile kalmasından bahseden ayeti¹¹⁹ ise "teslis" inancına dayanak yapacak şekilde yorumlaması olduğunu düşündüğümüzde a- mezkûr ayette zemmedilen "tevil"i, insan aklının idrak edemeyeceği gaybi konuları dinin temel doğrularıyla paradoks oluşturacak şekilde yorumlama b- ayette bahsi geçen "fitne" ifadesini ise bu tür saptırıcı ve ifsat edici yorumlar ile insanları sahih akideden uzaklaştırma olarak anlamamız gerekmektedir. Bu bağlamda saptırıcı ve ifsat edici olmayıp Kur'ân'ın temel ruh ve mantığına aykırı düşmeyen tevilin mümkün olabileceğini söylememizde ve örneğin; yedullahı Allah'ın kudreti, aynullahı ilmi, arşa istivasını ise ilahi yönetimin merkezi olarak tevil etmede bir sorun gözükmemektedir. Ancak söz konusu ayetlerin içerdiği gaybi yapıyı akıl-gayb ilişkisi bağlamında düşündüğümüzde tevilin değil tefvizin yani gerçek anlamın Allah'ın ilmine havale edilmesinin asıl olduğunu ifade etmek gerekecektir.¹²⁰ Çünkü tevil kelimesi Kur'ân'da sonuç ve netice anlamlarında kullanılmıştır. Örneğin: *"Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir."*¹²¹ buyrulmuştur. Yine A'raf suresinin 53. ayetinde tevil kelimesi *"Onlar ise ancak, (Görelim bakalım! diyerek) Kur'ân'ın bildirdiği sonucu (te'vilini) bekliyorlar. Onun bildirdiği sonuç (te'vil) gelip çattığı gün, önceden onu unutmuş olanlar derler ki: "Gerçekten Rabbimizin peygamberleri hakkı getirmişler..."* şeklinde bir olayın vuku bulması anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde Yüce Allah Hz. Yûsuf'a olayların yorumunun *(te'vilu'-ehâdis'in)* öğretildiğini ve onun: *"Sizin yiyeceğiniz yemek size gelmeden önce, onun ne olduğunu (te'vilini) bildiririm. Bu, bana Rabbimin öğrettiklerindedir."*¹²² diyerek geleceğe ait gaybi olayların nasıl gerçekleşeceğini bilebileceğini ifade etmiştir. Ancak surede onun rumuzlardan

¹¹⁹ Nisâ 4/71, Âl-i İmran 3/39.

¹²⁰ Elmalılı, a.g.e., II. 1039. Yıldırım, a.g.makale, s. 56.

¹²¹ Nisâ 4/59.

¹²² Yûsuf 12/37.

istinbat ettiği bu bilginin Allah tarafından ona lütfedildiği de önemle vurgulanır.¹²³ Bunun yanısıra Kur'ân'da Hz. Yûsuf'a rüyaların gerçek yaşamda neye delalet ettiğini bilmesini sağlayan "*te'vîlu'-ahlâm*"ın verildiği de ifade edilmiştir.¹²⁴ Söz konusu surenin başında Hz. Yûsuf'un, babası Hz. Yakûb'a "*Babacığım! Gerçekten ben (rüyada) on bir yıldız, güneşi ve ayı gördüm. Gördüm ki onlar bana secde ediyorlardı.*"¹²⁵ şeklinde ifade ettiği rüya Mısır'daki sarayda annesinin, babasının ve kardeşlerinin kendisine secde etmesiyle gerçekleşmiş ve Hz. Yûsuf: "*Bu benim rüyamın gerçekleşmesi (te'vili)dir.*"¹²⁶ diyerek gördüğü rüyayı babasına hatırlatmıştır.

Kehf suresinde Hz. Mûsa'nın, Allah'ın katından kendisine ilim verilen kişi ile yaptığı yolculukta şahit olduğu ve sabredemediği hadiselerin gerçek boyutunu açıkladıktan sonra Hz. Mûsa'nın arkadaşı: "*İşte bunlar senin sabredemediğin olayların iç yüzüdür(te'vilidir).*"¹²⁷ ifadesinde söz konusu kelimeyi kullanmıştır. Yine "*Hayır öyle değil. Onlar, ilmîni kavrayamadıkları ve kendilerine tevili gelmemiş olan bir şeyi yalanladılar...*"¹²⁸ ayeti tevil kelimesinin, önceden haber verilen bir olayın gerçek vuku buluşu anlamında kullanıldığına önemli bir örnektir.¹²⁹ Âl-i İmran suresinin yedinci ayetinde tevil kelimesi iki defa geçmekte birincide; kalbinde eğrilik bulunan kişinin önceden şartlandığı fasit anlama göre ayeti yorumlamasını, ikincide ise ayetin bahis konusunun gerçekte ne anlama geldiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'da 15 yerde geçen tevil kelimesi temel anlamı itibariyle bir şeyin özünün ya da bir vakıanın nasıllığının ortaya çıkması anlamında kullanılmıştır.¹³⁰

Müteşabih ayetler konusunda akli tevilleri benimseyen Mutezile akılcılığının dayanak noktası da umumiyetle Aristo mantığı ve akılcılığıdır. Tevhit inancını dâhili ve harici ideoloji, fırka ve dinlere karşı ilzam edici ve

¹²³ Yûsuf 12/21.

¹²⁴ Yûsuf 12/44-45.

¹²⁵ Yûsuf 12/4.

¹²⁶ Yûsuf 12/100.

¹²⁷ Kehf 18/78-81.

¹²⁸ Yûnus 10/ 39.

¹²⁹ bkz. Ebû'l-Ferecîbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezzak el- Mehdî, Dâru'l-Küttâbi'l-Arabiyy, Beyrut, 1422, II.331.

¹³⁰ Yusuf Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem: Tevil*, Konya, 1997, s. 21.

düzeyle bir şekilde savunma amacıyla başvurulmuş bu akılcılığın Kur'ân yorumunda kullanılması ve metafiziğin ve sahih akidenin kıstası sayılması müteşâbih ayetlerin akli tevilinin en mühim amili sayılabilir.¹³¹ Oysaki Aristo akılcılığı akıl dışı muhakemeler yapan sofistlere karşı bir tepkidir. Hatta Aristo'nun mantık kitabının altıncı cildi "*Refutations Sophitiques*" başlığını taşır.¹³² Böylesine bir etki-tepki ortamında oluşmuş bir akılcılığı Kur'ân tefsirinde özellikle de müteşâbih ayetlerin tefsirinde kullanmak ciddi bir akıl nakil çatışması oluşturmuştur. Çünkü bu akılcılık heretik din ve mezheplere karşı bir eleştiri geliştirirken Kur'ân'ı anlamada bir tevil usûlü olarak kullanılmaya başlanmış, böylece "*tevkîfi*" olan Kur'ân metafiziği "*tevfikî*" bağlamda ele alınmış ve doğal olarak bir akıl nakil çatışması ortaya çıkmıştır.¹³³ Örneğin Mutezilî tefsirci Zemahşerî (ö.538h.) "*Allah Mûsâ ile konuştu.*"¹³⁴ ayetini Allah'ın kelam sıfatına sahip olmadığını iddia ederek "*Mûsâ Allah ile konuştu.*" (*Kellamellâhe Mûsâ*) manasına gelecek şekilde şâz bir kıraate dayanarak okumuş ve akabinde de ayeti bu yaklaşım çerçevesinde tefsir etmiştir.¹³⁵ Oysaki Allah, A'râf sûresinde Arap dilinin yapısı itibariyle farklı bir kıraat veçhine imkân vermeyecek bir ibareyle Mûsâ ile konuştuğunu "*وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ*" şeklinde ifade etmiştir.¹³⁶ Aynı şekilde katı bir sebep-sonuç ilişkisine dayalı söz konusu yaklaşım tarzının zorunlu sonucu olarak Hz. İbrahim'i ateşin yakmadığını ifade eden ayeti inkâr ya da tevil etmek kaçınılmaz olmuştur.¹³⁷ Bu yaklaşımın neşet ettiği Aristo felsefesinde fizikî ya da gaybi sahada makul olmayan bir şeyin var olamayacağı bir ön kabuldür. Bu bakımdan Aristo ilk rasyonalist sayılır.¹³⁸

¹³¹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay. III. Baskı, İstanbul, 1992, s. 22,45.

¹³² Bolay, a.g.e., s. 246.

¹³³ Neşşâr, a.g.e., I. 72.

¹³⁴ Nisâ 4/164.

¹³⁵ Zemahşerî, a.g.e., I. 591. ayrc. bkz. Mehmet Dağ, "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı: Kıraatler Tevkîfi Değil İçtihadîdir", *Marife*, yıl: 3, Kış, 2003, s. 231.

¹³⁶ A'râf 7/143. ayrc. bkz. Abdulcelil Candan, "Kur'ân'ı Yanlış Anlamada Taassup Faktörü", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 39, sy. 1, Ocak-Şubat-Mart, 2003, s. 22.

¹³⁷ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay. 1999, s. 144-145, 193.

¹³⁸ Bolay, a.g.e., s. 223-224.

Mutezile ile başlayan ve değer yönünden akli vahye denk tutma konumundan akli vahye üstün kılmaya kadar giden süreçte hakikatın en esrarlı perdelerini aralamaya muktedir bir akıl imajına karar veren müslüman filozoflarla devam eden bu akılcı yaklaşım, müteşâbih ayetlerin akılla yorumlanabileceği anlayışını ortaya çıkarmanın yanısıra¹³⁹ Hz. Peygamber ve ashâbı döneminde aklın ilahi hitabı anlamayı sağlayan manevi bir güç ve kulluk görevinin icra vasıtası olduğuna ilişkin genel geçer kabulü, Aristo mantığının ve akılcılığının etkisi ile vahyin anlamını yeniden inşa etme gücüne sahip bir otoriteye dönüştürdü. Böylece şahadet âlemindeki anlamların gayb için de söz konusu olduğunu düşünen Mutezile müteşâbih ayetleri şahadet âleminin varlık düzleminde ele almıştır. ¹⁴⁰ Allah'ın zat ve sıfatları dâhil gaybi içerikli bütün ayetlerin kullanılan insan biçimci dil ile akla sunulduğu noktasından hareket ederek müteşâbih ayetleri akılcı bir metotla tevil etmiş ve ilimde rüsûh sahibi olan bilginlerin müteşâbih ayetlerin tevilini bilebileceğini, bu durumun Kur'an'ın apaçık bir kitap olmasının bir gereği olduğunu ifade etmiştir.¹⁴¹ Bu yaklaşım tarzı felsefi yöntemle karışık bir usuldür.¹⁴² Çünkü bu yöntemle aşkın olan akli olanın içinde eritilmiş ve gaibi şahide kıyaslayarak müteşâbih ayetlerin gaybi muhtevası nesnel dünyanın olguları ile anlaşılmaya çalışılmış, Allahın sıfatlarına, fiillerine ve ahiret ahvaline ilişkin bütün gaybi meselelerin akıl tarafından idrak edildiği savunulmuştur.¹⁴³ Örneğin; Mutezile Kıyâme suresinin “*O gün yüzler vardır ışıltılı parlar. Rablerine bakarlar.*”¹⁴⁴ ayetinde geçen “*nâzıra*” kelimesini “bakan” anlamında değil “bekleyen” ve “uman” anlamında kullanır.¹⁴⁵ “*Gözler O'nu idrak edemez. Ama o gözleri idrak eder.*”¹⁴⁶ ayetini ruyetullah ile ilgili ayetlerin muhkemi kabul eden Mutezile diğer ayetlerin

¹³⁹ Nâyif Ma'ruf, a.g.e., s. 49. Macit Fahri, a.g.e., s. 5-8.

¹⁴⁰ bkz. İbn AhmedKâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l- Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zerzur, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire, 1969, s. 2-3.

¹⁴¹ Kâdî Abdulcebbar, a.g.e., s.35.

¹⁴² HenriWolfson, *Kelam Felsefesine Giriş*, trc. Kasım Turhan, İstanbul,1996, s. 43.

¹⁴³ Kemal Işık, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara,1967, s. 80.

¹⁴⁴ Kıyâme 75/22-23.

¹⁴⁵ Zemaşerî, a.g.e., IV. 662, İbn AhmedKâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metâin*, Beyrut, ts., s. 442.

¹⁴⁶ En'am 6/103.

tamamını bu ayete arz ederek tevil etmiştir.¹⁴⁷ Hatta Mutezile mezhebine mensup olan Zemahşeri Hz. Mûsâ'nın ruyetullah talebine Allah'ın: "*Sen beni göremeyeceksin.*"¹⁴⁸ifadesini israiliyyat türünden rivayetlerle destekleyerek ayeti ruyetullahın muhal oluşu bağlamında tefsir etmeye çalışmıştır.¹⁴⁹ Oysaki Kur'ân'ın apaçık bir Arapça ile indirilmiş bir kitap olduğunu düşündüğümüzde Arapça dil yapısının desteklemediği anlamların sahih olmadığını ifade etmemiz gerekir. Bu noktadan hareketle "n.z.r." fiili ve müştaqları Kur'ân'da beklemek anlamında kullanıldığında "ilâ" harf-i cerri olmaksızın¹⁵⁰, bakmak anlamını ifade ettiğinde ise söz konusu harf-i cer ile kullanılır.¹⁵¹ Bunun yanısıra Kıyâme suresinin 22. ve 23. ayetlerinde mezkûr harf-i cer "bakan ve gören" anlamına gelen "*nâzıra*" ism-i fâilin önüne alınarak Allah'ın görüleceğine dair vurgu güçlendirilmiştir. Gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceğini ifade eden ayet¹⁵² ise -küçücük bir tohumdan devasa kozmik olaylara, mikrodan makroya tüm kâinat üzerinde Allah'ın eşsiz yaratıcılık gücünü ön plana çıkaran¹⁵³ ve adeta müşriklerin görerek taptıkları putların buna muktedir olamayacaklarını ifade eden bağlamından da anlaşılacağı üzere- görülebilen bir şeyin ilah olamayacağı dolayısıyla da putlara atfedilen ilahlık payesinin batıl olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁴ Hz. Musa'nın ru'yet talebine Allah'ın "*Sen beni göremezsın. Fakat dağa bak. Eğer o -beni görmeye dayanıp- yerinde kalabilirse sen beni görebilirsin.*"¹⁵⁵buyurması ve Allah'ın kendisini önce dağa göstererek bu talebin Hz. Musa için imkanının adeta test edilmesi ruyetullahın öz itibarıyla olanaksızlığına değil gözün optik yapısındaki zafiyetleri dolayısıyla dünya şartları içindeki imkansızlığına işaret etmektedir. Diğer taraftan ruyetullahın

¹⁴⁷ MuhammedAmmâra, *el- Mu'tezile ve'l- Müşkiletu'l- Hürrüyyetu'l- İnsaniyye*, Kahire, 1408/1988,s. 81.

¹⁴⁸ A'râf 7/143.

¹⁴⁹ Zemahşeri,a.g.e., II. 154-155.

¹⁵⁰ bkz. Yâsîn 36/49, En'âm 6/158, Fâtır 35/43, Neml 27/35.

¹⁵¹ A'râf 7/198, Kâf 50/6, Âl-i İmrân 3/77.

¹⁵² En'âm 6/103.

¹⁵³ bkz. En'âm 6/100-101.

¹⁵⁴ En'âm 6/101-102.

¹⁵⁵ A'râf 7/143.

ahirette vuku bulacağına dair pek çok rivayet mevcut olup¹⁵⁶ bu hadislerin mütevatir derecesine ulaştığı ve hatta sahabenin bu hadisenin kıyamet günü gerçekleşeceği konusunda icma ettiği¹⁵⁷ en azından bu konuda bir ihtilafın olmadığı söylenebilir.¹⁵⁸

Bu tevil usulünün temelinde akılcıların, aklen kavranabilirliği tahkîkî imanın ön şartı olarak görmeleri yatmaktadır. Bu itibarla Âl-i İmrân suresinin 7. ayetinde bahsi geçen “*ilimde ruhsat sahibi olanlar*”ın “*Biz müteşâbih ayetlere iman ettik.*” ifadeleriyle ilan ettikleri imanlarının sahipliği ancak müteşâbih ayetlerin akledilebilir bir anlam alanına sahip olmasıyla mümkündür. Vahyin makuliyetinin zorunluluğu esasına dayalı bu tevil metodolojisi söz konusu ayetleri aklı şablonlara yerleştirmeyi onların katında zorunlu kılmaktadır.¹⁵⁹ Bu zorunluluk ise Allah'ın sıfât, e'âl ve esmâsını konu edinen ayetler başta olmak üzere gaybî muhtevalı bütün ayetlerin akliliğe uyacak şekilde tevil edilmesi anlamını taşımaktadır. Vahiy ise böylesi bir anlayışı indirgemeci bir anlayış olarak ifade eder.¹⁶⁰ Çünkü ayetleri, lafzî anlamını aşarak tevil edebilmek için lafzî ya da manevî bir karinenin gerekliliği dilin temel kanunlarının şart koştuğu bir husustur. Üstelik insanlara indirileni onlara açıklamak için gönderilen Hz. Peygamberin yaşamı ve onun eğittiği sahabenin hayatı Kur'ân ayetlerinin objektif ve meşru açıklamaları olarak onun anlamını çoktan belirlemişti.¹⁶¹

Şurası gözen kaçırılmamalıdır ki; Kur'ân sonsuz ilmi ile maddeyi ve manayı, şehadeti ve gaybî, maziye ve müstakbeli ihata eden Allah'ın kelimidir.

¹⁵⁶ bkz. Buhârî, *Mevâkîf* 16,26, *Ezân* 129, *Tefsîru'l-Kur'ân* 65, *Sûretu'l-Kehf* 40, Müslim, *İman* 312, Tirmizî, *Cenne* 15-16, Ebû Dâvûd, *Sünne* 19, İbn Mâce, *Mukaddime* 13, İbn Hanbel, *Müsned*, III. 16-17, VI. 6.

¹⁵⁷ Muhammed AhmedEmîn, *Mukaddimetu İbn Zeyd el-Kayravanî fi'l-Akîde*, Mektebetu Dâru'l-Matbûât el-Hadîsiyye, Cidde, 1991/1412, s. 126-127. ayrı. bkz. Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara Ü.İ.F. Yay. Ankara, 1969, s. 175.

¹⁵⁸ Ebu Bekir b. Muhammed b. HüseyinÂcirî, *Kitâbu't-Tasdik bi'n-Nazar ilâ'llahi Teâlâ fi'l-Âhira*, thk. Muhammed Ğyâsu'l-Canbaz, Dâru Âlemi'l-Kütüb li'n-Neşr ve't-Tevzî, Beyrut, 1405/1985, s. 59.

¹⁵⁹ Kettânî, a.g.e., s. 564,578.

¹⁶⁰ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Dersleri*, İstanbul, 1994, s. 32.

¹⁶¹ Celal Kırca “İmâm Mâturîdî'ye Göre Tefsîr ve Te'vîl Kavramları”, *Kur'ân ve Bilim*, İstanbul, 1996, s. 176.

Bu yönüyle Kur'ân, insanın dünyasına hitap ettiği için beşerî, akli ve şehadî bir yapı arzederken aşkın bir âlemden gelen ilahî bir kelam olması sebebiyle beşer üstü ve gaybî bir karakter sergiler. O kâh gaybdan kâh şehadetten bahseden bir kitaptır. Bu sebeple de ayetleri, gerek dil yapısı gerekse lafzın delalet ettiği sahaya hem gaybın hem de şehâdetin girmesi sebebiyle farklı anlaşılma seviyelerine tekabül ediyor olabilir. Kur'ân'da herkesin, dile vukûfiyetleri sebebiyle sadece Arapların, ilimde rûsûh sahiplerinin, bir beşer olarak sadece Hz. Peygamber'in ve yalnızca Allah'ın manasını dolayısıyla da gerçek tevîlini bildiği ayetler vardır.¹⁶² Bu bağlamda örneğin: "*İnsanlar sana kıyametin vaktini soruyorlar. De ki: "Onun ilmi ancak Allah katındadır." Ne bilirsin, belki de kıyamet yakında gerçekleşir.*"¹⁶³ ayetinde Allah'ın, kendi ilmine has kıldığı kıyametin kopuş vaktini Arap dilinde ve Kur'ân'î ilimlerde ne kadar derinlik elde ederse etsin hiçbir insanın bilmesi mümkün olmadığı gibi¹⁶⁴ "*Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götürün Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.*"¹⁶⁵ ayetinde bahsi geçen yolculuktan ve bu yolculukta gösterilen ayetlerden neyin kastedildiğini o yolculuğu bizzat yaparak söz konusu delilleri müşahade eden Hz. Peygamber'den daha iyi bilmesi dolayısıyla da söz konusu ayeti tam manasıyla ondan daha iyi anlaması mümkün değildir.

Sonuç

Vahiy insan fitratının tüm parçalarına hitap ederek onu bütünsel düzeyde ihata eder. Akla, kalbe ve vicdana oldukça hassas bir denge çerçevesinde hitap etmesinden dolayı ne sadece akli merkeze alarak ilahi mesajı salt rasyonel bir materyale dönüştürür ne de sırf kalbe ve vicdana odaklanıp imana ulaştırıcı düşüncenin akli referanslarını ihmal eder. Akıl ile kalp, şehadet ile gayb ve madde ile mana, yarattığını çok iyi bilen Yaratıcının beşer fitratını her düzeyde ihata edecek şekilde indirdiği vahyin yapısında ilahi bir denge ve uyum içindedir. Vahiy insana hitap etmesi sebebiyle beşerî, ama Allah'tan gelmesi hasebiyle de ilahi bir boyuta sahiptir. Bu konumuyla ilahi sözün tabiatı bir yönden engin olmakla beraber diğer yönden aşkın dolayısıyla da madde âleminde tecelli etmesi sebebiyle şehadet âlemi ile ilgili ama madde üstü bir

¹⁶² İbn Kesîr, a.g.e., II. 10.

¹⁶³ Ahzâb 33/63.

¹⁶⁴ Kurtubî, a.g.e., XIV. 218.

¹⁶⁵ İsrâ 17/1.

âlemden gelmiş olmasından dolayı da gaybî bir boyuta sahiptir. Tefekkür ve imanla vahyin diriltici ve inşa edici atmosferinde ihya olan insan madde ile mana, şehadet ile gayb, akıl ile kalp ve dünya ile ahiret arasında bir çelişki görmez. Bu durum vahyin önerdiği tefekkür metodu neticesinde ulaşılan imanla elde edilen bir mazhariyettir. Dolayısıyla hem madde âleminden el etek çekmek suretiyle ruhbanlaşma hem de mana âlemini göz ardı ederek sekülerleşmek vahyin ve dolayısıyla da selim fitratın bütünlüğünden kopmak anlamı taşır.

Görmek için göz nasıl ki tek başına yeterli olmayıp dışarıdan bir ışığa muhtaç ise akıl da hakikatin bilgisine ulaşabilmek için bir takım verilere muhtaçtır.¹⁶⁶ Çünkü insan akli sayısız bağımlı ve öznel olup içinde yaşadığı toplumun kozmolojik enlem ve boylamı içinde tutukludur.¹⁶⁷ Öyle ki, kitlesel aklın bir parçası olan ve büyük oranda onunla örtüşen kişisel akıl, tarihi ve toplumu yapılandırmasından daha fazla tarih ve toplum tarafından yapılandırılır. Şehadet âlemindeki kural ve kanunlarla büyük oranda inşa edilen akıl şehadet âlemindeki eşya ve olaylarla ilgili kıyas ve çıkarımlar yaparak sonuca ulaşır. Vahiy ve peygamber olmaksızın gayb âlemine ilişkin saptamalar yaptığında ise ister istemez gaibi şahide bağımlı olarak tasavvur etmekten kendini alamaz. Çünkü akıl, verileri malum olmayan meçhulü her tasavvur edişinde yapısı gereği, bilgisine sahip olduğu malumlara meçhulleri çağrışım yaptırır. Yani meçhullerle malumları örtüştürüp kıyaslamak ister. Bu durum ise gayb ile ilgili ulaştığı sonuçlar itibariyle, tattığı balı sarı olması bakımından tatmadığı limona kıyaslayarak ikisinin de tatlı olduğuna hükmetmesine benzer. Bu bağlamda gaybla ilgili müteşâbih ayetleri gaybın özel yapısını göz ardı ederek tevil etmek aşkın boyutu sadet dışı bırakılmış seküler ve beşerî bir metafizik anlayışını doğurur.¹⁶⁸ Dolayısıyla gaibi şahide kıyaslamanın rasyonel düşüncenin bir ürünü olduğunu söyleyebiliriz.¹⁶⁹ Aklın içinde bulunduğu kültürel enlem ve boylam içindeki inşa edilmişliğini ve tutukluluğunu, onun tarihi ve toplumu inşa ettiği gibi tarih ve toplumun da onu yapılandırıp yönlendirdiğini, sosyal, siyasal ve ideolojik ilişkiler ağının ait kılıcı, kodlayıcı, güdümlenici ve angaje edici

¹⁶⁶ Ahmet Akseki, *İslam*, İstanbul, 1196, s. 10-11.

¹⁶⁷ Sadık Kılıç, "Dil ve İnancın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin" *Kur'ân ve Dil Sempozyum Bildirileri*, Van, 2001, s. 100. ayrc. bkz. Kamran Birand, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlam*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1960, s.35.

¹⁶⁸ Cavit Sunar, *İnsan-Âlem İlişkisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Enstitüsü Yay. sy. III. Ankara, 1977, s. 51.

¹⁶⁹ Kamil Güneş, *İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bâkillani Kâdi Abdülcebbar'da Kelamullah Örneği-* İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 380.

etkisine maruz kaldığını bu sebeple de zamanlar ve toplumlar üstü bir rasyonalite ortaya koymasının imkânsızlığını düşündüğümüzde¹⁷⁰ vahyin aracılığı olmaksızın aklın gaybi hakikatlere ulaşması şöyle dursun gerçek anlamda bir tevil yapma iddiasıyla müteşâbih ayetlere anlam vermesi bile kendi anlamını vahye giydirmeyi ya da gaibi şahide kıyaslayarak mezkûr ayetlerin sırlı ve akıl üstü bağlamını rasyonalize etmeyi ifade eder.¹⁷¹

KAYNAKÇA

ÂCİRÎ, Ebu Bekir b. Muhammed b. Hüseyin, *Kitâbu't-Tasdik bi'n-Nazar ilâ'llahi Teâlâ fi'l-Âhira*, thk. Muhammed Gıyâsu'l-Canbaz, Dâru Âlemi'l-Kütüb li'n-Neşr ve't-Tevzî, Beyrut, 1405/1985.

AÇIKGENÇ, Alpaslan, *Bilgi Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 1992.

AHMET Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kâhire, ts.

AKSEKİ, Ahmet, *İslam*, İstanbul, 1196.

ALBAYRAK, Halis, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, Şule Yay. İstanbul, 1996.

AMMÂRA, Muhammed, *el- Mu'tezile ve'l- Müşkiletu'l- Hürrüyyetu'l- İnsaniyye*, Kahire, 1408/1988.

AYDIN, Mehmet S., “İslami Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler”, *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*, İstanbul, 1997.

AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yay. Ankara, 1999.

AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987.

BEYHAKÎ, Ebû Bekir b. Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbu'l-Esma ve's-Sıfat*, Beyrut, 1984.

BİRAND, Kamran, *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlam*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1960.

BOLAY, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay. y.y., 1999.

¹⁷⁰ Roger Trigg, *Aklıcılık ve Bilim*, trc. Kadir Yerci, Sarmal Yay. İstanbul, 1988, s.69.

¹⁷¹ Kettânî, a.g.e., s. 473.

BUCAILLE, Maurice, "Kur'ân Büyük Mucize", *İslâm ve Bilim*, Seha Neşriyat, İstanbul, 1993.

CÂHİZ, Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-Hayevân*, Mısır, 1947.

CANDAN, Abdulcelil, "Kur'ân'ı Yanlış Anlamada Taassup Faktörü", *Diyânet İlmî Dergi*, c. 39, sy. 1, Ocak-Şubat-Mart, 2003.

CELYEND, Muhammed Seyyid, *el-İnsân ve'l-Vahy*, Dâru Kubâ, y.y., ts.

CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara, 1991.

ÇUBUKÇU, İ. Agâh, "Nakilcilik ve Akılcılık", *İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Ankara.

DAĞ, Mehmet, "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnetin İsnadı: Kıraatler Tevkifi Değil İctihadîdir", *Marife*, yıl: 3, Kış, y.y., 2003.

EMÎN, el-Hacc Muhammed Ahmed, *Mukaddimetu İbn Zeyd el-Kayravani fi'l-Akide*, Mektebetu Dâru'l-Matbûât el-Hadîsiyye, Cidde, 1991/1412.

FÂTİMA İsmail Muhammed İsmail, *el-Kur'ân ve'n-Nazaru'l-Akliyy*, el-Ma'hedu'l-Âlemiyy li'l-Fikri'l-İslâmiyy, Virjinya, 1981.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, *Faysalatu't-Tefrika Beyne'l-İslâmî ve'z-Zenâdika*, Mısır, t.y.

Filozofların Tutarsızlığı, çev. Bekir Karlığa, Çağrı Yay., İstanbul, 1981.

GÜNEŞ, Kamil, *İslam Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass - Bâkillani Kâdı Abdülcebbar'da Kelamullah Örneği*- İnsan Yay., İstanbul, 2003.

İŞİCİK, Yusuf, *Kur'ân'ı Anlamada Temel Bir Problem: Tevil*, Konya, 1997.

İŞİK, Kemal, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelami Görüşleri*, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara, 1967.

İBN ATİYYE, Ebû Muhammed Abdulhak bin Gâlib, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut, 1413/1993.

İBN HİŞÂM, Abdulmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, Kâhire, 1275/1955.

İBN KESİR, Ebû'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâmet, Dârun Tayyibe li'n-Nerşri ve't-Tevzî', y.y., 1420/1999.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed b. Müslim, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, Dâr'l-Kütübü'l-İlmiyye, nşr. Muhammed Ali Beydun, Beyrut, 2002/1423.

İBNU'L-CEVZÎ, Cemâlüddin Ebû'l-Ferec, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî, Dâru'l-Küttâbi'l-Arabiyy, Beyrut, ts.

İSKÂFÎ, Ebû Abdullah, *Dürretü't-Tenzil ve Ğurretu't-Te'vîl*, thk. Muhammed Mustafa Aydın, Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, y.y., 1422/2001.

KÂDÎ Abdulcebbar, İbn Ahmed, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zerzur, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire, 1969.

Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-Metâin, Beyrut, ts.

KASAR, Veysel, "Kur'an'da Müteşâbihat'tan "İstiva" Kavramı", *Harran Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*, sy: III., Şanlıurfa, 1997.

KETTÂNÎ, Muhammed, *Cedelu'l-Akli ve'n-Nakl fî Menâhici't-Tefkîri'l-İslâmî*, Dâru's-Sekâfe, y.y. ts.

KILIÇ, Sadık, "Dil ve İnancın Tarihselliği Bağlamında Dini Metin" *Kur'ân ve Dil Sempozyum Bildirileri*, Van, 2001.

KIRCA, Celal, "İmâm Mâturîdî'ye Göre Tefsîr ve Te'vîl Kavramları", *Kur'ân ve Bilim*, İstanbul, 1996.

MEZHEBÎ Tefsîr Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İslami Araştırmalar*, sy: V, Ekim, y.y., 1987.

KOÇYİĞİT, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ankara Ü. İ. F. Yay. Ankara, 1969.

KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmî' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfîş, Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kâhire, 1384/1964.

KUTLUER, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul, ts.

MACÎT Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay. III. Baskı, İstanbul, 1992.

MALATÎ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Bid'ati ve'l-Hevâ*, nşr. Mehmet Zâhit el-Kevserî, Bağdat, 1968.

NÂYİF Ma'rûf, *el-İnsân ve'l-Akl*, Dâru Sebîli'r-Reşâd, Beyrut, 1985.

NEŞŞÂR, Ali Sâmi, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, ts.

PİŞGİN, Yasin, *İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed*, Yayınevi Yay., Ankara, 2011.

Kur'an'a Göre Akıl ve Akılcılığın Kur'an Tefsirine Etkisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2008.

RÂZÎ, Fahrüddîn, *Esâsu't-Takdis*, thk. Ahmed Hicâzî, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kâhire, 1986/1406.

RESSÎ, Kâsım b. İbrahim İsmail, *Kitâbu Usûli'l-Adli ve't-Tevhid*, thk. Muhammed Ammâra, Dâru'l-Hilâl, Kâhire, 1971.

TRIGG, Roger, *Akılcılık ve Bilim*, çev. Kadir Yerci, Sarmal Yay. İstanbul, 1988.

SEBBÂĞ, Muhammed b. Lutfî, *Tefsir Usûlu Araştırmaları*, çev. Ömer Dumlu, Anadolu Yay. İzmir, 1999.

SUBHÎ Sâlih, *Kur'an İlimleri*, Hibaş Yay. Konya.

SUNAR, Cavit, *İnsan-Âlem İlişkisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Enstitüsü Yay. sy. III. Ankara, 1977.

SUYÛTÎ, Celâlüddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, t.y.

el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl, 1394/1974.

ŞÂTIBÎ, Ebû İshak İbrahim b. Mûsa, *el-İ'tisâm*, Mısır, 1914.

el-Muvafakât, Ebû Ubeyde b. Hasen, Dâru ibn Affân, 1417/1997.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, 1974, I.

ŞERİF, Adnân, *min İlmi't-Tıbbi'l-Kur'ânî*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrût, 1990.

TABERÎ, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l Beyân fi Te'vili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r- Risâle, 1420/2000.

TANTÂVÎ, Muhammed Seyyid, *et-Tefsiru'l-Vasît li'l-Kurâni'l-Kerîm*, Dâru'n-Nahda, Kâhire, ts.

TAYLAN, Necib, *İslam Düşüncesinde Din Dersleri*, İstanbul, 1994.

WOLFSON, Henri, *Kelam Felsefesine Giriş*, trc. Kasım Turhan, İstanbul, 1996.

YEPREM, Saim, “İslami İlimlerin Değişen Şartlara Paralel Çözümler Üretememesinin Sonucu Ortaya Çıkan Problemler ve Bazı Öneriler”, *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar*, Rağbet Yay. İstanbul, 2001.

YILDIRIM, Suat, “Yazır ile Nursi’nin Muteşabih Ayetleri Anlamaya Katkıları”, *Usul*, I. 2004.

ZECCÂC, Ebû İshâk, *Meâni’l-Kur’ân ve İ’râbuh*, Âlemu’l-Kütüb, Beyrut, 1408/1998.

ZEMAŞŞERÎ, Ebû’l-Kâsım Mahmûd, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi’t-Tenzil*, Dâru’l-Küttâbi’l-Arabiyy, Beyrut, 1407.

ZERKÂNÎ, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilu’l-İrfân*, Kâhire, 1954.