

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

GAZZALİ, İBN RÜŞD VE İBN TEYMYİYE'YE GÖRE
TEVİL

Ziad Mohamed ELDERİWİ

Danışman

Doç. Dr. Fatih TOKTAŞ

İZMİR-2015

TEZ ONAY SAYFASI

YÜKSEK LİSANS TEZ/ PROJE ONAY SAYFASI

2012801580

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : Ziad Mohamed ELDERIWI
Tez Başlığı : Gazzali, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'ye Göre Tevil

Savunma Tarihi : 12.06.2015
Danışmanı : Doç.Dr.Fatih TOKTAŞ

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı

Üniversitesi

İmza

Doç.Dr.Fatih TOKTAŞ

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

Prof.Dr.Mehmet TÜRKERİ

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

Yrd.Doç.Dr.Muhammet ÖZDEMİR

İZMİR KATİP ÇELEBİ
ÜNİVERSİTESİ

Oybirliği (X)

Oy Çokluğu ()

Ziad Mohamed ELDERIWI tarafından hazırlanmış ve sunulmuş "Gazzali, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'ye Göre Tevil" başlıklı Tez / Projesi kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Utku UTKULU
Enstitü Müdürü

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “**Gazzali, İbn Rüşd ve İbn Teymiye’ye Göre Tevil**” Adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

..../..../.....

İmza

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Gazzali, İbn Rüşd ve İbn Teymiye'ye Göre Tevil

Ziad MohamedELDERİWİ

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri AnaBilim Dalı

Felsefe ve Din Bilimleri Programı

Te'vil yorum olarak, geçmişten bugüne kadar süregelen önemli ve ciddi bir tartışma konusu olmuştur. Bu konu sadece İslâm dininin ve dil olarak sadece Arapçanın ilgilendiği bir durum değildir; her dinin ya da her dilin incelemeye değer bulabileceği bir meseledir. İslâm düşüncesinde kimi düşünürler, te'vili her türlü metne uygulamasına karşın kimileri onu tamamen reddetmiştir. Diğer bazı düşünürler ise te'vili ne bütünüyle uygulamışlar ne de terk etmişlerdir; onlar bir yöntem çerçevesinde bazen te'vil yapmış, bazen de te'vil yapmaktan kaçınmıştır. Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye, te'vil meselesinde son gruba giren üç İslâm düşünürüdür.

Bu çalışmada, adı anılan üç düşünürün te'vil anlayışı betimlenmiş ve bu anlayışlar karşılaştırmalı olarak tahlil edilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın ilk bölümünde te'vil kavramı dilsel açıdan ele alınmış, tevilin tefsirle bağlantısı değerlendirilmiştir. Tezin ikinci bölümünde Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin te'vil kavramını nasıl tanımladıkları, bu tanım İslâm düşüncesinin temel bir sorunu olarak akıl ile nakil arasında ne türden bir ilişki kurdukları tasvir edilmiştir. Ayrıca sözü edilen üç düşünürün te'vil anlayışını karşılaştırma yapmak için, her düşünürün eserlerinde sundukları benzer te'vil örnekleri seçilerek incelenmiştir.

Tezin üçüncü ve son bölümünde Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin te'vile ilişkin yaklaşım ve görüşleri birbirleriyle karşılaştırılmış; bu karşılaştırmada sözü edilen düşünürler arasındaki ortaklıklar ve farklılıklar

konu merkezli olarak ortaya konmuştur. Sonuç bölümünde ise tezde ulaşılan bulguların genel bir değerlendirmesi dile getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Düşüncesi, Te'vil, Gazzâlî, İbn Rüşd, İbn Teymiyye.

Abstract
Master Thesis
Tawil By Al Ghazali, Ibn Rushd, Ibn Taymiyye
Ziad Mohamed ELDERİWİ

Dokuz Eylul University
Graduate School of Social Sciences
Department of Philosophy and Sciences of Religion
Philosophy and Sciences of Religion Program

“Tawil” which means “interpretation” has been an important and serious discussion topic in religion and philosophy. It is a topic interested not only in Islam or Arabic but in every religion and language. While some scholars in Islamic thought have applied “interpretation” to every text others have rejected it completely. However other scholars neither applied “interpretation” completely nor rejected it completely. They used interpretation in some sense and refrain from it in another senses in a frame of method. Al Ghazali, Ibn Rushd, Ibn Taymiyya are scholars that falls under the third category.

The interpretation idea of these three scholars is described and analyzed comparatively in this work. The concept of “interpretation” is held linguistically and the concept is evaluated in its relation with the concept of “explanation” (tafseer) in the first chapter. It is described in the second chapter how Al Ghazali, Ibn Rushd and Ibn Taymiyye defined the concept of “interpretation” and how they construct a relationship between “reason” and “revelation” in the context of these “definitions”. Similar interpretation ideas of these three scholars and some examples are examined in that chapter in order to compare their ideas.

The interpretation ideas and approaches of these three scholars are compared in the last and third chapter of this work. Their ideas’ similarities and differences are presented in a topical way in that chapter. The general examination of findings is done and some suggestions put forward in the conclusion chapter.

Keywords: Islamic Thought, Tawil, Al-Ghazzali, Ibn Rushd, Ibn Taymiyya.

GAZZALÎ, İBN RÜŞD VE İBN TEYMÎYYE'YE GÖRE TE'VİL İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE TE'VİL KAVRAMI

1.1. TE'VİL KAVRAMI	5
1.1.1. Sözlüklerde Te'vil	5
1.1.2. Teknik Anlamda Te'vil	8
1.2. TEFSİR KAVRAMI	9
1.2.1. Sözlüklerde Tefsir	9
1.2.2. Teknik Anlamda Tefsir	10
1.3. TEFSİR – TE'VİL İLİŞKİSİ	11
1.4. KUR'ÂN-I KERÎM'DE TE'VİL LAFZI VE MANASI	13

İKİNCİ BÖLÜM GAZZÂLÎ, İBN RÜŞD VE İBN TEYMÎYYE'NİN TEV'İL ANLAYIŞLARI

2.1. GAZZÂLÎ'YE GÖRE TE'VİL	16
2.1.1. Te'vil Kuramı	16
2.1.2. Lafzın Sınıflandırılması	17
2.1.3. İnsanların Sınıflandırılması	20
2.1.4. Akıl ve Nakil İlişkisi	22

2.1.5. Gazzâlî'nin Te'vil Örnekleri	24
2.2. İBN RÜŞD'E GÖRE TE'VİL	33
2.2.1. Te'vil Kuramı	33
2.2.2. Lafzın Sınıflandırılması	34
2.2.3. İnsanların Sınıflandırılması	38
2.2.4. Akıl ve Nakil İlişkisi	39
2.2.5. İbn Rüşd'ün Te'vil Örnekleri:	45
2.3. İBN TEYMİYYE'YE GÖRE TE'VİL	50
2.3.1. Te'vil Kavramı	50
2.3.2. Lafzın Sınıflandırılması	57
2.3.3. İnsanların Sınıflandırılması	60
2.3.4. Akıl ve Nakil İlişkisi	62
2.3.5. İbn Teymiyye'nin Te'vil Örnekleri	64

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZZÂLÎ, İBN RÜŞD VE İBN TEYMİYYE'NİN TEV'İL ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

3.1. GAZZÂLÎ VE İBN RÜŞD'ÜN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI	75
3.1.1. Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün Te'vil Kuramının Karşılaştırılması:	75
3.1.2. Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün Te'vil Örneklerinin Karşılaştırılması:	77
3.2. GAZZÂLÎ VE İBN TEYMİYYE'NİN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI	79
3.2.1. Gazzâlî ve İbn Teymiyye'nin Te'vil Kuramının Karşılaştırılması:	79
3.2.2. Gazzâlî ve İbn Teymiyye'nin Te'vil Örneklerinin Karşılaştırılması:	81
3.3. İBN RÜŞD VE İBN TEYMİYYE'NİN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI	83
3.3.1 İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin Te'vil Kuramının Karşılaştırılması:	83
3.3.2. İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin Te'vil Örneklerinin Karşılaştırılması:	86
3.4. GAZZÂLÎ, İBN RÜŞD VE İBN TEYMİYYE'NİN GÖRÜŞLERİNİN TAHLİLİ	88

3.4.1. Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin Te'vil Kuramının Karşılaştırılması:	88
3.4.2. Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin Te'vil Örneklerinin Karşılaştırılması	90
SONUÇ	92
KAYNAKÇA	97

KISALTMALAR

s.a.v.	sallallahu aleyhi ve sellem
b.	bin
bkz.	bakınız
b.y.y.	basım yeri yok
çev.	çeviren
h.	hicrî
Hz.	hazreti
Ö.	miladî ölüm tarihi
s.	sayfa No
ss.	sayfalar
t.y.	tarih yok
th.	tahkik
y.e.y.	yayın evi yok

GİRİŞ

Her disiplinin kendine özgü sorunları ve bu sorunları tartışan klasik eserleri vardır. Bu sorunlar, yalnızca bir disiplinin sorunları değildir, onlar aynı zamanda bir medeniyetin kurucu unsurlarıdır. Bundan dolayı, sözü edilen sorunları tahlil etmek bir medeniyetin tarihsel kökenlerini aydınlatmayı sağlayacağı gibi bu medeniyetin geleceğini yeniden şekillendirilmesine katkı sağlayacaktır. Arabistan yarımadasında bir din olarak ortaya çıktıktan sonra İslâm, Müslümanların giriştikleri fetih hareketiyle doğuda İran'dan Çin'e, kuzeyde Küçük Asya'ya ve batıda ise Afrika'dan Endülüs'e kadar geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Bu fetihler Müslümanların, farklı kültürle karşılaşması sonucunu doğurmuş, her yeni karşılaşma birtakım dinî etkileşme ve tartışmalara da yol açmıştır.

Çalışmamıza konu olarak seçilen te'vil, bir yöntem olarak Müslümanların dinî metinlerini anlama yöntemlerinden biridir. Müslümanlar, farklı anlayışların dinî anlama ve yorumlama meselesi bağlamında ileri sürdükleri görüş ve sorunları çözüme kavuşturabilmek adına, Kur'ân-ı Kerîm gibi önemli bir metnin nasıl anlaşılması hususunda birtakım yaklaşım ve yöntemler geliştirmişlerdir. Öte yandan farklı İslâm âlimleri, yine te'vil örneğinde olduğu gibi aynı yöntemi farklı açılardan ele alıp incelemiş, bir yöntemin nasıl uygulanacağı veya hangi ölçüde kullanılacağı hususunda farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Sözü edilen gerekçeler göz önünde bulundurularak bu çalışma, İslâm'ın kutsal metinlerini anlama yöntemi olarak te'vilin nasıl ve hangi sınırlarda kullanılabilir olduğu meselesini ünlü İslâm âlimleri Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye bağlamında incelemeyi amaçlamaktadır. Bu üç düşünürün seçilmiş olması, bilinçli bir tercihe dayanmaktadır.

Sözü edilen üç düşünür, İslâm düşüncesinde farklı akımları temsil etmekle birlikte her birisi birden fazla ilim dalında söz sahibidir. Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin kendine özgü yaklaşım geliştirmesinin temelinde, hakikati elde etme hususunda farklı görüşleri benimsemelerinin bulunduğu söylenebilir. Bu genel çerçeve içinde bir kelâmcı olarak Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* başlıklı bir kitap yazarak İslâm filozoflarının felsefe anlayışlarını sert bir dille eleştirdiği, bir İslâm filozofu olarak İbn Rüşd'ün *Tehâfütü'l-tehâfüt* başlıklı bir kitap kaleme alarak Gazzâlî'nin eleştirilerini cevaplandığı bilinmektedir. İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzı'l-'akl* ve 'n-

nakl örneğinde olduğu gibi felsefe ve kelam disiplinlerinin yaklaşımını tahlil etmekle kalmamış, büyük bir külliyat müellifi olarak sözü edilen düşünür Kur'ân-ı Kerîm ve sünnetin daha çok literal anlamını öne çıkaran bir İslâm anlayışını dile getirmiştir. Bu üç İslâm düşünürünün farklı yaklaşımlar sergilemesi, bir yöntem olarak te'vili ele alış biçimlerini etkilemiştir. Mesele te'vil yöntemi açısından düşünüldüğünde Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin bir üçgen oluşturduğu söylenebilir. Bu bakımdan, bu üç düşünür, İslâm düşüncesinde te'vil yönteminin sınırlarını ve etkinliğini göstermesi bakımından anlamlıdır.

Kutsal dinî metinleri anlamamanın bir yöntemi olarak te'vilin Kur'ân ilimleri, hadis, dil, tarih, kelam ve felsefe gibi farklı disiplinlerle bağlantısı bulunmaktadır. Bu bağlantılar nedeniyle İslâm düşüncesinde te'vil anlayışı, oldukça farklı bir biçimde değerlendirilmiştir. Sözgelimi kimi İslâm düşünürleri te'vili, dinî metinleri anlamamanın bir yöntemi olarak kesinlikle görmemişken, diğerleri belli koşullara dayandırarak onun bir yöntem olarak kullanılabilirliğini onaylamışlardır. Nitekim Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye bu ikinci yaklaşımı benimseyen düşünürler arasında yer almaktadır. Böylece bu üç düşünürün, öncelikle te'vili bir yöntem olarak pratik faydası açısından kabul etme hususunda hemfikir oldukları vurgulanmalıdır. Te'vilin ne tür bir yöntem olduğu hususundaki farklı görüşleri ise onları birbirinden ayırt etmektedir. Genel olarak İslâm dünyasında özel olarak Türk dilinde çalışmanın konusuyla ilgili güncel akademik çalışmalar yüzeysel bir şekilde gözden geçirilmekle birlikte odak noktası haline getirilen kısım daha çok konuyla direkt ilgisi bulunan Arapça temel klasik eserlerdir.

Türkiye'deki akademik çevrede te'vil meselesi, yüksek lisans ve doktora düzeyinde ele alan birtakım öncü çalışmalar yapılmıştır. Yüksek lisans düzeyinde yapılan çalışmalardan biri, Yakup Büyükkaragöz tarafından 2001 yılında tamamlanan ve 'İbn Rüşd ve Gazali'nin te'vil anlayışı' başlığını taşıyan yüksek lisanstır. Bu çalışmada Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün görüşleri çerçevesinde te'vil problemi, bu problemin akıl-din ilişkisiyle ilişkisi incelenmiştir. Bir diğer çalışma 'İbn Rüşd'de din-felsefe ilişkisi bağlamında te'vil' başlıklı olup 2013 yılında Perihan Ayvalı tarafından hazırlanan yüksek lisans tezidir. Bu çalışmada da İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisi anlayışı, te'vil kavramı merkeze alınmak suretiyle yeni bir açıdan tahlil edilmektedir. Diğer taraftan Zeynep Gemuhoğlu'na ait *Teoloji Olarak Yorum; Gazzâlî ve İbn*

Rüşd'de Tev'il adlı doktora çalışması da bu minvalde zikredilmeye değer eserler arasındadır. Giriş ve iki ana bölümden oluşan bu eserin giriş kısmında; te'vilin kavramsal ve tarihsel analizi yapılmıştır. Birinci bölümde, bir anlama ve yorumlama yöntemi olarak Gazzâlî'nin ikinci bölümde ise İbn Rüşd'ün görüşleri tahlil edilmiştir.

Te'vil meselesi üzerine Arap İslâm dünyasında da birtakım çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan biri, Ömer bin Süleyman tarafından hazırlanan ve *et-Te'vil hutûratuh ve âsâruh* başlığını taşıyan çalışmadır. Yazar, Arapça sözlüklerin yazım tarihlerine dikkat çekmek suretiyle İslâm düşünce dünyasında te'vil kavramının anlam değişimine uğradığını ileri sürmektedir. Yazar, te'vil kavramına ilişkin yapılan modern çalışmaların daha çok, İbn Manzûr'un (ö. 1311) *Lisânü'l-'arab* adlı geç dönem ansiklopedik sözlüğüne dayandığını; bu sözlükte te'vil maddesini dilcilere göre değil, daha ağırlıklı olarak usûlcülere göre açıkladığını ve böylece te'vilin anlam kaymasına uğradığını ifade etmiştir. Oysa yazara göre te'vil kavramının gerçek anlamını kavrayabilmek için, Ezherî'nin (ö. 981) *Tehzîbu'l-luga* veya İbn Fâris'in (ö. 1004) *Mekâyisü'l-luğa* gibi dilcilerin sözlüklerini temele almak daha doğru olacaktır. Bu bağlamda yazar, İslâm düşüncesinde te'vil ile tahrif arasında bir yakınlaşmanın ortaya çıktığını, bu nedenle Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini anlama hususunda aklın ve dolayısıyla te'vilin bir dayanak olamayacağını ileri sürmektedir.

İbrahim Muhammed, Kudüs Üniversitesi'nde *et-Te'vil beyne Zavâbitü'l-usûliyyîn ve kırâ'âtü'l-mu'âsirîn* başlıklı bir yüksek lisan tezi hazırlamıştır. Yazara göre batı dünyasının yönlendirici etkisi veya mezhep taassubu nedeniyle te'vil, modern İslâm dünyasında olumsuz bir içerik kazanmıştır. Bu sebeple yazar, modern dönemde yaşayan ve te'vili sıkça kullanan düşünürleri eleştirmekte ve te'vilin öncelikle tefsir anlamına geleceğini, yalnızca dinî bir dayanağı bulunduğu durumlarda te'vilin, bir lafzın gerçek anlamında mecaz anlamına geçilebileceğini ileri sürmektedir.

Fetîha Fâtımî, *et-Te'vil 'inde felâsifeti'l-müslimîn İbn Rüşd nemûuzecen* başlıklı bir doktora tezi hazırlamıştır. Yazar, öncelikle klasik ve çağdaş tanımları da göz önünde bulundurarak te'vil kavramının, sözlük ve terim anlamlarını tahlil etmiş. Daha sonra yazar, kendisini eleştirenlerin görüşlerini de göz önüne alarak İbn Rüşd'ün te'vil anlayışını inceleme altına almıştır.

Görüldüğü üzere önce yapılan güncel akademik çalışmalarda daha çok sadece İbn Rüşd ve Gazzâlî'nin bir karşılaştırması yapılmıştır. Fakat te'vil konusunu merkeze

olarak sözü edilen iki alimin yanına konuyla ilgili önemi büyük olan İbn Teymiyye karşılaştırmalı olarak ele alınan bir çalışma bulunmamaktadır. Bahsi geçen üç alimi birden tek konuyu odak noktası yaparak birbirlerini karşılaştırmak bunların birbirlerini tamamlamaları açısından büyük önemi haizdir. Çünkü İslam düşüncesinde te'vil konusuna ait genel potrenin görülebilmesi açısından üç alimin bir arada ele alınıp karşılaştırmasının yapılmak suretiyle bir eksikliği gidermek bu çalışmanın önemli hedeflerinden biridir.

Sözü edilen çalışmalar, İslâm düşünce tarihinde te'vil meselesinin çok canlı bir mesele olduğunu açıkça göstermektedir. İslâm dünyasının siyasi olarak yükselişte olduğu kadar sıkıntılı olduğu dönemlerde de düşünürler arasında büyük ve hararetli tartışmalar ortaya çıkmış; bu konu üzerinden birbirlerini bidatçılık, fasıklık, yalancılıkca suçlamış ve hatta birbirlerini tekfirle itham etmişlerdir. Te'vil probleminin bu denli derin tartışmalara yol açmasının temelinde, akıl ve nakil arasındaki gerilimin bulunduğu ileri sürülebilir.

Bu çalışma Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin te'vil meselesine yaklaşımlarını öncelikle dil, din ve felsefe bağlamında tahlil etmeyi ve seçilen örneklerle sözü edilen düşünürlerin görüşlerini açık kılmayı amaçlamaktadır. İkinci olarak bu çalışmada Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin görüşleri birbirleriyle karşılaştırılmakta ve böylece İslâm düşünce tarihinde te'vile yönelik yaklaşımların neler olduğu hususu aydınlatılmaya çalışılmaktadır. Te'vil meselesi, İslâm düşüncesinin yeni yönelişlere doğru evrilmesinde anahtar rolü oynayacak zihinsel ve düşünsel muharrik olması açısından önemli bir konudur.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLÂM DÜŞÜNCESİNDE TE'VİL KAVRAMI

İslâm düşüncesinin gelişim sürecinde, özellikle dinî metinleri anlama hususunda biri te'vil, diğeri tefsir olmak üzere iki kavramın kullanıldığı görülmektedir. Bu bölümde, sözü edilen iki kavramın hangi anlamlara geldiği ve birbirinden farkının ne olduğu hususu üzerinde durularak te'vil kavramının anlamı açık ve seçik kılınmaya çalışılacaktır.

1.1. TE'VİL KAVRAMI

Her ilmi disiplinde bir kavram, ilki sözlük ve ikincisi teknik olmak üzere iki bağlam içinde tahlil edilebilir. Bu ayrımın temelinde, kavramın tarihsel süreç içinde geçirdiği değişim ve dönüşümleri göz önünde bulundurma çabası bulunmaktadır. Her ne kadar bir kavram, ilgili disiplinde istikrar kazandıktan sonra sözlük ve terim anlamının birlikte verilmesinde sakınca olmasa da, te'vil kavramının gelişimini betimlemek adına çalışmamızda bu kavramın önce sözlük, daha sonra da teknik anlamının ortaya çıkışı incelenecektir.

1.1.1. Sözlüklerde Te'vil

Te'vil kavramının İslâm düşüncesi içinde nasıl bir değişim gösterdiğini görebilmek için, kronolojik olarak bazı temel sözlüklerde te'vile verilen anlamlar teker teker ele alınacak, daha sonra bu anlamlar bir sınıflandırmaya tabi tutulacaktır. Bu noktada Hz. Muhammed'in te'vil kavramının kökünü bir hadisinde kullanmış olduğunu belirtmek gerekmektedir. “ مَنْ صَامَ الدَّهْرَ فَلَا صَامَ وَلَا آلَ ” (hayatı boyunca oruç tutan, ne oruç tutmuştur ne de sevap kazanmıştır) ifadesinde te'vilin kökü, geri dönmek anlamında kullanılmıştır.¹

el-Ferâhîdî'nin (ö. 786) kaleme aldığı *Kitâbu'l-'ayn*, en eski Arap sözlüklerinden biridir. Bu sözlükte te'vil kelimesinin, geri dönmek anlamına gelen “ آل ”

¹ İshak, **Müsned**, tah. Abdülgafûr b. Abdülhak, Mektebetü'l-Îmân, Medine 1991, hadis. 2286, Cilt: 5, s. 164.

”يُؤُولُ“ (‘âle –ye’ûlü) kökünden geldiği belirtilmektedir. Bu bağlamda el-Ferâhîdî, bu kökün Arapça’da geyik ve içki ile ilaç için de kullanıldığına dikkat çekmektedir. Geyik, sürekli olarak dağa geri dönmeyi alışkanlık edindiğinden, içki veya ilaç ise pişirildiğinde bir oranda ağırlık kaybedip bir başka ölçüye düştüğünden dolayı bu kök kullanılmıştır. Ayrıca o, mağara kavramını açıklarken te’vil kelimesinin kökünü şöyle kullanmaktadır: “Sen onlara korunaklı bir mağara gibiydin; yaşlılarıyla ve küçük bebekleriyle sana dönüyorlardı.”² el-Ferâhîdî’nin sözlüğünde te’vil kavramının fiil köküne ve bu kökten türeyen isimlere yer verilmiş olduğu görülmektedir.

İslâm kültüründe daha sonra kaleme alınan sözlüklerde de “آل” kökünün dönmek anlamına geldiği vurgulanmıştır. Bununla birlikte kimi sözlükler, bu kökü farklı noktalarda genişletmiş gözükmektedirler. Sözgelimi ez-Zemahşerî (ö.1144), “آل الرَّجُلِ الرَّعِيَّةَ” (Adam, halkını yönetti) cümlesinde, bu kökün yönetmek anlamına geldiğini söylemektedir.³ Ayrıca (آل يَتْل) köküyle kavram, kişinin ailesine dönmesi, ona bağlılık göstermesi anlamına gelmektedir.⁴

Sözlüklerde genellikle te’vil (التَّوِيل) kavramının, “آل يُؤُولُ” kökünden türetildiği ifade edilmektedir. Bununla birlikte el-Ezherî (ö.981) ve Muhammed er-Râzî gibi bazı sözlük yazarları, te’vilin “أَوَّلُ يُؤُولُ” (geri dönmek) kökünden türetilmiş olabileceğine de dikkat çekmişlerdir.⁵ Öte yandan sözlüklerde, “آل” kökünün dönmek anlamına gelmesinden dolayı te’vil, dönmeyi çağrıştıran anlamlarda da kullanılmıştır. Sözgelimi el-Ezherî (ö.981) te’vili; toplamak, düzeltmek ve değiştirmek anlamlarına geldiğini söylemiştir. Nitekim “أَوَّلَ اللَّهِ عَلَيْكَ أَمْرًا” cümlesi, “Allah senin işini toparlayıp düzeltsin” anlamında kullanılır.⁶

Kur’ân-ı Kerîm’de te’vil kavramının, görülen bir rüyayı yorumlamak anlamına gelecek biçimde kullanılması, sözlüklerde te’vilin, bu anlamda kullanılmasına yol açmıştır.⁷ Sözgelimi el-Ezdî (ö. 921) *el-Müncid*’inde te’vilin, rüya yorumlamak

² el-Ferâhîdî, **Kitâbu’l-‘Ayn**, tah. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmerrâ’î, Dâru Mektebeti’l-Hilâl, b.y.y, t.y, Cilt: 8, s. 358.

³ ez-Zemahşerî, **Esâsü’l-Belâğa**, Dâru’l-Fikir, b.y.y, 1979, Cilt: 1, s. 25.

⁴ el-Ezherî, **Tehzîbü’l-lüga**, tah. Muhammed ‘Avaz, Dâru İhyâ’i’t-türâsi’l-‘Arabî, Beyrut, 2001, Cilt: 15, s.329; Ayrıca bkz. Sabri Yılmaz, **Kelam’da Te’vil Sorunu**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009, s. 10-12.

⁵ el-Ezherî, **Tehzîbü’l-lüga**, Cilt: 5, s.329; Muhammed er-Râzî, **Muhtâru’s-sahâh**, tah. Yûsuf eş-Şeyh, el-Mektebetü’l-‘Asriyye ve ed-Dâru’n-Nemûzeciyye, 5. Baskı, Beyrut, 1999, Cilt: 1, s.25.

⁶ el-Ezherî, **Tehzîbü’l-lüga**, Cilt: 15, s.329.

⁷ Yûsuf, 12/100: “Babacığım, işte daha önce gördüğün rüyanın yorumu budur.”

anlamına geldiğini belirtmektedir.⁸ Ayrıca bazı İslâm düşünürleri, te'vilin farklı anlamlarına da değinmişlerdir. Örneğin Mâturîdî (ö. 981) te'vil (التأويل) kavramının, bir şeyin sonucunu önceden kavrama anlamına geldiğini söylemiştir.⁹ Bu noktada sözgelimi Fahrüddîn er-Râzî (ö.1210) te'vilin, tefsir manasına geldiğini söyler.¹⁰ Ezdî ise te'vilin, farklı anlamlara çekilebilecek bir konuşmayı yorumlamak olarak açıklar.¹¹ İbn Manzûr (ö.1311) dönüştürmek ve tefsir etmek anlamına geldiğini belirtmekle birlikte te'vilin; delile dayanarak bir sözün açık anlamıyla değil asıl anlamıyla yorumlanması demek olduğunu belirtmektedir.¹²

İlk sözlüklerden itibaren çoğu yazar te'vil kavramının, geri dönmek anlamına gelen “آل يُوُولُ” fiil kökünden geldiğini ifade etmiştir. Daha az sayıda yazar ise bu kavramın, geri dönmek anlamına gelen “أول يُوُولُ” kelimesinden geldiğini ileri sürmüştür. Bu iki açıklamadan hangisi kabul edilirse edilsin, sonuç değişmemekte ve te'vil, geri dönmek anlamına gelen bir kökten türetilmektedir. Erken dönem dil bilgini el-Ferâhîdî ile geç dönem dil bilgini İbn Manzûr arasında bir karşılaştırma yapmak, te'vil kavramının tarihsel süreçte kazandığı anlam dönüşümünü görmek bakımından anlamlı gözükmektedir. Zira el-Ferâhîdî, te'vil maddesinde kavramın, dilsel anlamını vermekle yetinmişken İbn Manzûr'un ise dilsel anlamın yanı sıra terim anlamını da ayrıntılı bir biçimde işlediği görülmektedir. Bu durumda, te'vil kavramının tarihsel süreçle birlikte sözlük anlamından terim anlamına doğru bir kayma olduğu söylenebilir.¹³ Bu husus ise te'vil kavramının teknik anlamının tahlil edilmesini gerekli kılmaktadır.

⁸ el-Ezdî, *el-Müncid fi'l-lüga*, tah. Ahmed Muhtâr ve Zâhî Abdülbâkî, Âlemü'l-Kütüb Kahire, 1988, Cilt: 1, ss.148, 248.

⁹ Mâturîdî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, tah. Fâtıma Yûsuf, Mü'essetü'r-Risâle, Beyrut, 2004, Cilt: 1, s.1, Cilt: 2, s.581.

¹⁰ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Dâru İhyâ'i't-türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2001, 3. Baskı, Cilt: 7, s.145.

¹¹ el-Ezdî, *el-Müncid fi'l-lüga*, Cilt: 1, ss.148, 248.

¹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Dâr Sâdır, 3. Baskı, Beyrut, t.y. trsz., Cilt: 11, s.32.

¹³ Fetîha Fâtımî, *et-te'vil 'inde felâsefeti'l-müslimîn*, Cedâcil, Beyrut, 2011, s. 29.

1.1.2. Teknik Anlamda Te'vil

Sözlükte 'geri dönmek' anlamına gelen iki kökten türeyen te'vil kavramının teknik anlamının ne olduğuna ilişkin İslâm düşünürleri farklı birtakım açıklamalar yapmışlardır. Bu görüşleri dört grup altında sınıflandırmak mümkündür.

a) İbn Teymiyye (ö. 1328) gibi düşünürlerce benimsenen yaklaşıma göre te'vil; bir şeyin, asıl manasına geri döndürülmesidir. Bu ise düşünürümüze göre sözün açıklanmasıyla sınırlı olup tefsir ile te'vil aynı anlama gelen iki kavramdır.¹⁴

b) Mâturîdî ve es-Sübkî (ö. 1370) gibi bilginlerce te'vil; bir kavramın, olası anlamlarından birinin tercih edilmesidir. Ayrıca Mâturîdî, bu tercihin "Allah kesinlikle böyle dedi" şeklinde değerlendirilmemesi gerektiğine özellikle dikkat çekmektedir.¹⁵

c) el-İsfahânî (ö. 1108) gibi âlimlere göre te'vil; ister bir bilgi isterse bir davranış olsun, bir şeyin gayesine göre anlaşılmasıdır.¹⁶

d) İslâm düşüncesinin önemli simalarına göre te'vil; bir delilden dolayı sözün ilk konulduğu anlamından başka bir anlama taşınmasıdır. İbn Hazm (ö. 1064), Gazzâlî (ö. 1111),¹⁷ İbn Rüşd (ö. 1198), İbnü'l-Cevzî (ö. 1201),¹⁸ Fahrüddîn er-Râzî, İbnü'l-Esir (ö. 1210),¹⁹ el-Âmidî (ö. 1233)²⁰ gibi İslâm bilginleri te'vili bu tarzda açıklamışlardır. Ancak bunlar arasında bazıları, te'ville ilgili birtakım özelliklere dikkat çekmişlerdir. Sözgelimi İbn Hazm (ö. 1064), te'vili yapan kişinin alanında otorite olan bir şahsiyet olması gerektiğini belirtmektedir.²¹ İbn Rüşd ise te'vilde sözün ilk anlamından mecazi anlamına geçerlen Arap dilinin hususiyetlerinin

¹⁴ İbn Teymiyye, **Der'ü Te'âruzi'l- akl ve'n-Nakl**, tah. Muhammed Reşâd, Menşûrât Câmî'a İmam Muhammad b. Suud, Suudi Arabistan, 1991, 2. Baskı, Cilt: 1, s.14.

¹⁵ Şemsüddin Muhammed, **Şerhu Cem'i'l-cevâmi' li-İbni's-Sübkî**, y.e.y, b.y.y, t.y., Cilt: 1, s.278. Mâturîdî'nin görüşü için bkz. es-Süyûtî, **el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân**, tah. Saîd el-Mendûb, Dâru'l-Fikr, Lübnan, 1996, Cilt: 2, s.460.

¹⁶ el-İsfahânî, **Müfredâtü garîbi'l-Kur'ân**, tah. Safvân Adnân, Daru'l-Kalem, Şam 1992, s.99.

¹⁷ Gazzâlî, **el-Mustesfâ fî 'ilmi'l- usûl**, tah. Muhammed Abdüsselâm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, s.196.

¹⁸ İbnü'l-Cevzî, **Nüzhetü'l-e'yün**, tah. Muhammed Abdülkerim, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1984, Cilt: 1, s.217; **Zâdü'l-mesîr**, tah. Abdürrezzâk el-Mehdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2002, Cilt: 1, s.12.

¹⁹ İbnü'l-Esir, **en-Nihâye fî garîbi'l-Hadîs ve'l-eser**, tah. Tâhir Ahmed – Mahmûd Muhammed, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1979, Cilt: 1, s.80.

²⁰ el-Âmidî, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, tah. Seyyid el-Cümeylî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1979, Cilt: 3, s.59.

²¹ İbnHazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, tah. Ahmed Şâkir, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut, t.y, Cilt: 1, s.42.

korunması gerektiğine dikkat çekmektedir.²² Fahreddîn er-Râzî'ye gelince o, te'vili gerektiren delil kavramına ilgi göstermiştir. Ona göre bir söz, ilk anlamında alınması aklen imkânsız olduğunda ve başka bir kesin akli delilin bulunması sebebiyle başka bir anlama nakledilmelidir.²³

e) el-Cürcânî (ö. 1413),²⁴ es-Suyûtî (ö. 1505)²⁵ ve et-Tehânevî (ö. 1745?)²⁶ gibi İslâm bilginleri, te'vilin tanımı hususunda bir önceki gruptaki düşünürlerle hemfikirdir. Bununla birlikte onlar, bir kavramın sözlük anlamından başka bir anlama taşınması sırasında ortaya çıkan anlamın, Kur'ân-ı Kerîm ve sünnete uyması veya en azından çatışmaması gerektiğini önemle vurgulamaktadırlar.²⁷

İslâm düşüncesinde te'vilin teknik anlamı, daha çok son iki grubun anladığı biçimde şekillenmiş gözükmektedir. Bu ikisinden ilkinin, bir mesele olarak te'vile yönelmesine karşın ikincinin Kur'ân-ı Kerîm ve sünnete uygunluk aramaya vurgu yapması dikkat çekicidir. Böylece te'vil, bir yandan sözün başka bir anlama taşınmasının dilsel-kültürel meseleleri, diğer yandan da bunun dinî naslara uygun bir biçimde yapılması gereken bir anlama ve yorumlama faaliyetidir.

1.2. TEFSİR KAVRAMI

Tıpkı te'vil gibi tefsir kavramının da İslâm düşüncesindeki konumunu anlamak için biri sözlük ve diğeri teknik olmak üzere iki çerçevede tahlil edilmesi doğru bir yaklaşım olacaktır.

1.2.1. Sözlüklerde Tefsir

Arapça sözlüklerde tefsir kavramının, biri tıp diğeri dil ve anlam ilişkisi olmak üzere iki ayrı alanda kullanıldığı görülmektedir. el-Ferâhîdî ile ez-Zerkeşî (ö. 1392),

²² İbn Rüşd, **Faslu'l-makâl**, tah. Muhammed Imâra, Dâru'l-Me'ârif, 2. Baskı, Kahire, t.y, s. 32.

²³ Fahreddîn er-Râzî, **Mefâtihu'l-gayb**, Dâr İhyâ'î't-Türâsi'l-Arabi, 3. Baskı, Beyrut, 2002, Cilt: 7, s.140.

²⁴ el-Cürcânî, et-Ta'rîfât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, Cilt: 1, s.50.

²⁵ es-Suyûtî, **el-İtkân**, Cilt: 1, s.102.

²⁶ et-Tehânevî, **Keşşâf istilâhâtî'l-fünûn**, Lübnan, Nâşirûn, Beyrut, 1996, Cilt: 1, s.102.

²⁷ Zeynep Gemuhoğlu, **Teoloji Olarak Yorum**, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Tev'il, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 14.

tıpla bağlantılı olarak tefsir kavramının, ‘tefsere’ ismiyle ilişkili olduğunu belirtmektedir. Buna göre tefsere/tefsir; hastalığı teşhis edebilmek için doktorun incelediği idrardır.²⁸

Dil ve anlam ilişkisi bakımından tefsir ise ‘fır’ ismiyle bağlantılıdır. Bu kavram ise örtülü kalan bir şeyin açık kılınması anlamına gelmektedir.²⁹ Bu bağlamda tefsir; bir metnin açık kılınması ve ayrıntılandırılmasıdır. Daha açık bir ifadeyle tefsir; kapalı olan bir anlamı, açık olana taşımaktadır.³⁰

1.2.2. Teknik Anlamda Tefsir

İslâm düşünce dünyasında tefsir, sözlük anlamına bağlı olarak bir anlam kazanmış gözükmemektedir. es-Se’lebî (ö. 1035), Ebû Hayyân (ö. 1344), ez-Zerkeşî, el-Cürçânî ve es-Suyûtî gibi İslâm âlimleri tefsir kavramını neredeyse aynı biçimde tanımlamışlardır. Buna göre tefsir; Kur’ân-ı Kerîm’deki lafızların geldiği anlamları, kıssalarını, doğurduğu hükümleri ve hikmetleri açıklamaya çalışan ve böylece allah’ın kelâmını anlamayı amaç edinen bir ilimdir. Bu bağlamda tefsir, dil ve nahiv gibi dilbilimlerinden, beyan gibi edebiyat teorilerinden, âyetlerin iniş sebepleri gibi tarih biliminden yararlanmaktadır.³¹

Tefsire ilişkin yapılan bu tanımlamaya aynen katılmakla birlikte es-Suyûtî, tanıma dikkat çekici bir ekleme daha yapmaktadır. Bu noktada, bir ilim olarak tefsirin meselelelerini ancak nakil yoluyla ele alacak bir ilim olduğunu ileri sürmüştür.³² Dahası o, Matürîdî’nin de benzer bir kanaati savunduğunu ifade etmiştir. Onun aktarımına göre Mâtürîdî tefsir; konuşmacının bir lafızdan kastettiği anlamı, dinleyicinin kesin bir biçimde anlamasıdır. Mesele Kur’ân-ı Kerîm bağlamında düşünüldüğünde tefsir, Allah’ı tanıklık göstermek suretiyle Kur’ân-ı Kerîm’deki bir

²⁸ el-Ferâhîdî, **Kitâbu’l-‘Ayn**, Cilt: 7, s.248; ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân**, tah. Muhammed Ebu’l-Fadl, Dâr İhyâ’i’l-Kütübi’l-Arabiyye, Beyrut, 1957, Cilt: 2, s.147.

²⁹ İbn Manzûr, **Lisânü’l-‘Arab**, Cilt: 11, s.32, Cilt: 5, s.55; el-Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsü’l-muhît**, Müessesetü’r-Risâle, 8. Baskı, Beyrut, 2005, Cilt: 1, s.456.

³⁰ İbnü’l-Cevzî, **Nüzhetü’l-e’yün**, Cilt: 1, s.217; el-Cürçânî, **et-Ta’rîfât**, Cilt: 1, s.63.

³¹ es-Se’lebî, **el-Keşf ve’l-Beyân**, tah. Ebî Muhammed b. Aşûr, Dâr İhyâ’i’l-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 2002, Cilt: 1, s.87; Ebû Hayyân el-Endelüsî, **el-Bahrü’l-muhît**, tah. Sıdkı Muhammed, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1999, Cilt: 1, s.26; ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân**, Cilt: 1, s.13, Cilt: 2, s.148; el-Cürçânî, **et-Ta’rîfât**, Cilt: 1, s.63.

³² es-Suyûtî ve Abdurrahman b. Ebî Bekr, Mu’cemu **Mekâlîdî’l-‘ulûm fî’l-hudûd ve’r-Rüsûm**, tah. Muhammed İbrahim, Mektebetü’l-Âdâb, Kahire, 2004, Cilt: 1, s.39.

lafzın hangi anlama geldiğini kesin bir şekilde açıklamaktır.³³ Bu yaklaşım, İslâm düşüncesinde tefsir ile te'vil kavramları arasındaki ilişkinin belirlenmesi tartışmalarına kaynaklık etmiş gözükmektedir.

1.3. TEFSİR – TE'VİL İLİŞKİSİ

İslâm düşüncesinde tefsir ile te'vil kavramları arasındaki ilişki hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Kimilerine göre bu iki kavram aynı anlama gelmekteyken kimilerine göre bu ikisi arasında birtakım farklılıklar vardır. Sözelimi el-Ezherî, es-Suyûtî'nin nakline göre Ebû 'Ubeyd ve et-Tehânevî'ye göre tefsir ile te'vil eş anlamlı sözcüklerdir.³⁴ İslâm düşüncesinde bu iki kavramın birbirinden farklı anlam ve ilişkiye sahip olduğu fikri daha yaygındır. Bu çerçevede ileri sürülen açıklamalar da oldukça çeşitlidir.

Tefsir ile te'vil arasında kesin bir ayrım yapan düşünürlerden Mâtürîdî'ye göre tefsir; konuşmacının bir lafızdan kastettiği anlamın, dinleyici tarafından kesin bir biçimde anlaşılmasıyken te'vil; bir kavramın, olası anlamlarından birinin kesinlik ifade etmeksizin tercih edilmesidir.³⁵ Nitekim o, **Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm**'de tefsirin, sahabenin ve te'vili de fukahânın bir etkinliği olarak dile getirmekle³⁶ tefsir ile te'vil arasındaki ayrımı derinleştirmektedir. Her ne kadar et-Tehânevî, te'vil ile tefsirin eş anlamlı olduğunu belirtse de ikisi arasında bir ayrım olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre genel olan bir lafzın, zanna dayanan bir delille açıklanması te'vil; kesin bir delille açıklanması ise tefsir olmaktadır. Bu açıdan et-Tehânevî, te'vilin tefsirden daha dar olduğunu ileri sürmektedir.³⁷ Mâtürîdî'nin ve et-Tehânevî'nin bu yaklaşımını R. el-İsfehânî bir başka açıdan izlemektedir. Ona göre tefsir çoğunlukla lafızlarda dolayısıyla sözcüklerde, te'vil ise manalarda ve dolayısıyla cümlelerde kullanan bir anlama yöntemidir. Ayrıca o, te'vilin çoğu kez ilahî kitapların anlaşılmasında kullanılırken tefsirin ilahî kitaplar da içinde olmak üzere her metnin anlaşılmasında kullanılabileceğini söylemektedir. Böylece el-Esfehânî tefsirin,

³³ es-Suyûtî, **el-İtkân**, 1996, Cilt: 4, s.192.

³⁴ el-Ezherî, **Tehzîbü'l-lüga**, Cilt: 4, s. 279.

³⁵ es-Suyûtî, **el-İtkân**, 1996, Cilt: 4, s.192.

³⁶ Mâtürîdî, **Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm**, Cilt: 1, s.1,Cilt: 2, s.581.

³⁷ et-Tehânevî, **Keşşâf**, Cilt: 1, s.377.

te'vilden daha genel bir alanı kapsadığını ileri sürmektedir.³⁸ Bununla birlikte İslâm düşüncesinde genel kanaat, te'vil ile tefsir arasında bir işbirliğinin olduğu anlayışıdır.

el-Ezherî tevil ve tefsir kelimelerinin eş anlamlı olduğunu belirtmiştir. Fakat bazılarının tefsiri; anlamı kapalı olan lafzın hedeflediği anlamı keşfetmek olarak anlamış olduğunu söyler. Diğer taraftan te'vili ise en az iki şekilde anlaşabilecek olan bir lafzın, bu olasılıklardan zahir anlama uygun olanını seçmek olarak tanımladığını aktarmaktadır.³⁹ es-Se'lebî, tefsiri bir lafzın hakiki mi yoksa mecaz mı olarak anlaşılacağını açıklamak te'vili ise bir lafzın iç anlamının (bâtınının) açıklanması olarak tanımlamaktadır. Böylece te'vil, lafızla gerçekten kastedileni açıklamakken tefsir ise kastedilen anlama götüren delile dayalı açıklama yapmaktır.⁴⁰ Tefsir ile te'vil arasındaki ilişkinin çeşitliliğini gösteren belirgin bir açıklama es-Suyûtî tarafından yapılmıştır.

es-Suyûtî, İslâm kültüründeki farklı yaklaşımları derleyerek derli-toplu bir yaklaşım sunmaya çalışmıştır. Buna göre tefsir, Kur'ân-ı Kerîm'in zâhirinin ve te'vil ise onun batınının açıklanmasıdır. Bir başka açıdan ise tefsir rivayetle ve te'vil ise dirayetle ilgili olandır. Bu bağlamda tefsir, anlaşılmasında farklılıklar bulunmayan, te'vil ise anlaşılmasında çeşitlilik bulunmayandır. Bu yaklaşımın tam tersi olarak tefsir; beşerin idrak ve anlama sınırları içinde olan bir şeyin sıfatının ve anlamının kavranması, te'vil ise beşerin idrak ve anlama sınırları içinde olmayan ve yalnızca Allah tarafından bir anlama olarak da tanımlanmıştır.⁴¹ Burada açıkça gösterilenden çok daha geniş açıklamalar sunduktan sonra es-Suyûtî, tefsir ile te'vil arasındaki ilişkiye dair kavrayışın sonu gelmez görüş farklılıkları içerdiğini şu notuyla izah etmektedir: İbn Habîb en-Nîsâbü'rî, kendi zamanında yaşayan müfessirlere, te'vil ile tefsir arasında hangi farkların bulunduğu şeklinde bir soru yöneltilecek olsa, bu soruyu birbiriyle uyumlu ve birbirine yakın biçimde cevaplandıramayacaklarını ifade etmiştir.⁴² Buradan da anlaşılıyor ki tefsir ile te'vil arasında kesin bir sınır belirlemek neredeyse mümkün gözükmemektedir. Bu çalışmanın bundan sonraki ilerleyen bölümlerinde, genel olarak İslâm düşüncesine özel olarak tev'il meselesine ait köşe

³⁸ el-Esfehânî, **Tefsirü'r-Râgibi'l-Esfehânî**, tah. Muhammed Abdülaziz, Câmî'a Tanta, Mısır, 1999, Cilt: 1, s.11.

³⁹ el-Ezherî, **Tehzîbü'l-lüga**, Cilt: 4, s. 279.

⁴⁰ et-Tehânevî, **Keşşâf istilâhâtî'l-fünûn**, Cilt: 1, s.834.

⁴¹ es-Suyûtî ve Abdurrahman b. Ebî Bekr, **Mu'cem.**, Cilt: 1, s. 39.

⁴² es-Suyûtî, **el-İtkân.**, Cilt: 4, s.192.

taşları konumundaki olan üç âlimin; Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin te'vil meselesiyle ilgili görüşleri analiz edilecektir.

1.4. KUR'ÂN-I KERÎM'DE TE'VİL LAFZI VE MANASI

Kur'ân-ı Kerîm'de türevleriyle birlikte te'vil kavramı, yedi sureye dağılmış olarak on yedi kez geçmektedir. İslâm düşüncesinde te'vil meselesinin dayanağı olan en önemli âyet, Âl-i İmrân sûresinin yedinci âyetidir. Bu âyetin, anlamı şöyledir:

“Sana kitabı indiren O’dur. Onun (Kur’ân’ın) bazı âyetleri muhkemdir ki bunlar Kitab’ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar fitne çıkarmak ve onu te’vil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Halbuki onun te’vili ancak Allah bilir. İlimde yüksek payeye erişenler ise ona inandık, hepsi Rabbimiz tarafındandır derler. (Bu inceliği) ancak aklıselim sahipleri düşünüp anlar.”⁴³

Aşağıda bu âyet ile ilgili Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin görüşleri etrafı bir şekilde maddeler halinde bir sunumu yapılacaktır.

- a. Gazzâlî: ayetteki lafızların manalarına göre cümledeki durakların yada birleştirmelerin (vasılları) yerini belirlemiştir. Kıyamet günüyle ilgili olması durumunda bu âyeti yukarıda verildiği şekliyle anlamlandırmaktadır. Zira kıyamet gününün ne zaman geleceğini yalnızca Allah bilmektedir. Eğer ayette kast edilen mana kıyamet ve gayb ile ilgili ise âyet içerisinde durma noktasının (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) olacağını belirtmiştir. Fakat âyetin diğer mana kapsamında ele alınması durumunda (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) noktasında durulmadan birleştirerek geçiş yapılabileceğini savunmaktadır. Bu durumda ilgili konuyu Allah’ın yanı sıra ilimde derinleşmiş olanların da bilmesi mümkün hale gelmektedir. O, *Mi'yâr* adlı eserinde vasl kıraatinin kullanılmasıyla yanlış öncüllerin çıkacağına ve bunun da yanlış anlamaya yol açacağına dikkat çekmiştir.⁴⁴ Bu yorumuyla Gazzâlî, İslâm düşüncesinde te’vili kökten reddetmemiş ve dahası ona bir işlev kazandırmıştır.

⁴³ Âl-i İmrân, 3/7

⁴⁴ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, s. 85; *Mi'yârü'l-ilm fi fenni'l-mantık*, tah. Süleyman Dünya, Dâru'l-Me'ârif, Mısır, 1961, s. 201.

- b. İbn Rüşd: Bu ayette izlediği yöntemi İbn Rüşd şu şekilde özetlemektedir: İlim ehli –burhan veya te’vil ehli- için bu ayette vacip olan durma yeri (vakf) “ilimde derinleşenler” in sonudur. Ama bunların dışında kalan avam tabakası –cedel ve hitabet ehli- için vacip olan durma yeri “Allah’tan başka hiç kimse” kısmıdır. Bu noktada İbn Rüşd’ün ayeti iki kıraat şeklini birleştirerek yorumladığı söylenebilir.⁴⁵ Diğer taraftan o, ayetin farklı durumlarda iki kıraatinin de mümkün olacağını söyleyen Gazzâlî ile aynı düşünmektedir. Fakat ayeti anlamlandırmada farklı düşünmektedirler. Gazzâlî *Mustasfâ* adlı kitabında şunları söyler: iki türlü kıraat şeklide vardır. Ama ayetteki te’vil, kıyametin vakti anlamında alınırsa “Halbuki onun te’vili ancak Allah bilir” kısmında durulmasının gerekli olduğunu öne sürmektedir. Bunun dışında kalan anlamlarda ise “vav”ı atıf edatı veya vasıl olarak alıp “Halbuki onun te’vilini ancak Allah ve ilimde yüksek payeye erişenler bilir” noktasında durulabildiğini savunmaktadır.⁴⁶
- c. İbn Teymiyye: buradaki geçen te’vil kelimesinin manası tefsir ise ve müteşabih lafzı geçen yerlerde izafî müteşabih kastedilirse “İlimde yüksek payeye erişenler” kısmında durulur. Yani ilimde derinleşenler bunun te’vilini de müteşabihini de bilirler. Eğer te’vilden maksat gayb ile ilgili konular ise (Kıyametin kopması gibi) burada gaybi müteşabih ile ilgili ise durak “Halbuki onun te’vili ancak Allah bilir” kısmındadır. Burada durulduğunda mana kesin gayb manası taşır. Çünkü buna benzer konuları Allah’tan başkası bilemez. İbn Teymiyye her iki okuyuşun sahih olduğunu kabul etmiştir. Bu konuda İbn Teymiyye’nin ayetle ilgili görüşü Gazzâlî ile paralellik gösterir. Ancak o durma (vakf) kıraatının konuya delil getirilmesini garipser. Çünkü bu, manası anlaşılmayan bir şeriate muhatap olmuş olduğumuz yada Peygamber (s.a.v)’in Allah’ın sıfatını ve mugayyibatın tefsiri dışındakileri bilemeyeceği anlamına gelir. Kısacası İbn Teymiyye vakıf kıraatini kabul eder, fakat vakıfla beraber oluşan bu delil ve manayı kesin bir şekil reddeder.⁴⁷

Yukarıda te’vil kelimesinin etrafında dönen merkezi tartışmalar konu edinilmiştir. Te’vil kelimesi Kur’an’da bir kaç ayette geçmektedir yalnız te’vilin

⁴⁵ İbn Rüşd, *Fasl.*, ss. 37, 59.

⁴⁶ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, s.85.

⁴⁷ İbn Teymiyye, *Der’ü.*, Cilt: 1, s.5, 14, Cilt: 5, s.380; *Dekâ’ikü’t-tefsîri’l-câmi’ li-İbn Teymiyye*, tah. Muhammed es-Seyyid, Müessesetü Ulûmi’l-Kur’ân, Şam, 1984, Cilt: 1, s.329; *Mecmû’u’l-fetâvâ*, tah. Abdurrahman bin Muhammed, Mucemme’a el-Melik Fahd, Medine 1995, Cilt: 3, ss.54, 57, 58, 67, Cilt: 5, ss. 36, 37, 234, 348, Cilt: 17, s.390, 400.

anlamını içeren ayetler, te'vil kelimesinin lafız olarak geçtiği ayetlerden daha fazla olabilir. Yukarıdaki ayette tev'il lafzı ve manası açısından tartışması yapılmıştır. Fakat tev'il kavramının sadece anlam itibariyle tartışmasına örnek olarak "bulunduğumuz köye sor"⁴⁸ ayetini Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye ortak olarak ele almışlar ve düşüncelerini bu ayet etrafında örgülemişlerdir. Bu fikirlerinde açıkça gösterilmesi konumuza ışık tutması bakımından önem arz etmektedir. Buna göre maddeler halinde alimlerin görüşleri özet bir şekilde şöylece sıralanabilir:

- a. Gazzâlî'ye göre bu ayet "köyde bulunan halka sor" manasına gelmektedir. Buradaki kullanıma Araplar aşına olup ve bu kullanım Belagat ilminde mecaz-ı mürsel ya da ad aktarması olarak bilinir.⁴⁹
- b. İbn Rüşd'e göre söz konusu ayette kesin bir şekilde köy halkı ifade edilmek istendiğini; bunun zorunlu olarak bilinmesi gerektiğini bu bilginin nass statüsü değerinde olduğunu söylemektedir⁵⁰.
- c. İbn Teymiyye'ye göre açıkça lafzın zahirinden anlaşılıyor ki burda hitap "köy ahalisinedir". Arapça'da temel olan kelimelerde bulunan açık olarak anlaşılan anlamın gerçek anlam olarak ele alınmasıdır. Arapça dilinde mecazın olduğu iddia edilirse, hakikati ve gerçek anlamı mecaza hasretmiş olacağımızdan terkipteki ve bağlamdaki hakikati unutmuş olacağımızı söyler. Kısaca İbn Teymiyye'ye göre bu ayette gerçekte vurgulanan köyün halkıdır. Kesinlikle köyün duvarları değildir. Kim bu ayette gerçek olan duvardır derse onu cahil olmakla suçlamış ve bu ayette bulunan mecazın üstü kapalı veya silinmiş bir ifade olmadığını ileri sürmektedir.⁵¹

⁴⁸ Yûsuf, 12/82.

⁴⁹ Gazzâlî, **el-Mustesfâ**, s.86.

⁵⁰ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî fî usûli'l-fıkıh**, tah. Cemaleddîn el-Alevî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1994, Cilt: 1, s.118.

⁵¹ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 6, s.471, Cilt: 7, ss.112, 113, Cilt: 17, s.38, Cilt: 20, s. 463, 485; Salih Bin Abdulaziz, **Şerhu Mukaddimeti usûli't-tefsîr li İbn Teymiyye**, ss.58-59.

İKİNCİ BÖLÜM

GAZZÂLÎ, İBN RÜŞD VE İBN TEYMİYYE'NİN TEV'İL ANLAYIŞLARI

2.1. GAZZÂLÎ'YE GÖRE TE'VİL

Bu başlık altında önce Gazzâlî'nin te'vil anlayışı serimlenecek, daha sonra onun yaptığı te'vil örnekleri incelenecektir. Böylelikle sözü edilen düşünüre göre te'vil kuramı kuram ve örnekler bağlamında değerlendirilecektir.

2.1.1. Te'vil Kuramı

Gazzâlî te'vili; bir delilden dolayı sözün ilk konulduğu anlamdan başka bir ihtimale taşınması olarak tanımlamaktadır.⁵² Bu tanımdan hareketle te'vilin, bir lafzın gerçek anlamının bırakılıp mecaz anlamının alınması olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda onun te'vil anlayışının iki temel noktaya dayandığı söylenebilir. Bunlardan birincisi, te'vilin delile ihtiyaç duyan bir ihtimal olmasıdır. Bundan dolayı hiçbir te'vil kesinlik değeri taşımaz. İkincisi ise te'vilin, mecaza benzetilmesidir.⁵³ Bu husus göz önüne alındığında Gazzâlî'nin te'vil ile mecaz arasında kurmuş olduğu ilişkinin açıklığa kavuşturulması gerekli olmaktadır.

Arap dilcilerine göre mecaz; geçmek anlamına gelen 'câze' kökünden türetilmiş bir kelimedir.⁵⁴ Teknik terim olarak ise mecaz; bir lafzın konulduğu gerçek anlamın bırakılıp, bir münasebet sebebiyle başka bir anlamda anlaşılmasıdır. Örneğin, cesur bir insan için aslan sıfatı kullanıldığında, bu sıfatın gerçek anlamıyla anlaşılamayacağı açıktır.⁵⁵ Böylece te'vil ile mecaz arasındaki bağlantı açık gözükmektedir. Buna göre te'vil; bir lafzın zahir manasının bırakılması ve mecaz ise bir lafzın konulduğu anlam dışında başka bir anlamının tercih edilmesidir. Bu bakımdan her iki terimin aslında birbirine çok büyük ölçüde benzediği söylenebilir.

⁵² Gazzâlî, **el-Mustesfâ**, s. 196.

⁵³ Benzer bir değerlendirme için bkz. Abdurrahman es-Sedîs, **el-Mecâz 'inde'l-usuliyyîn**, y.e.y, b.y.y, t.y, Cilt: 1, s.8.

⁵⁴ Ahmed el-Mukrî, **el-Misbâhu'l-munîr**, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, t.y, Cilt: 1, s.115.

⁵⁵ el-Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s. 257.

Gazzâlî, hakikat ile mecazın birbirinden ayrı anlama geldiğini işaret etmektedir. Buna göre hakikat; müşterek (eşsesli) bir isimdir; kendisiyle bazen bir şeyin zatı, bazen de konuşmanın hakikati kastedilir. Oysa mecazı, Araplar bir lafzı konulmuş olduğu anlamın dışına taşımak için kullanmaktadırlar. Bundan dolayı Gazzâlî'ye göre her mecazın bir hakikati vardır, fakat her hakikatin mecazı olmak zorunda değildir.⁵⁶ Her dilde olduğu gibi Arapça da kelimeler, hakikat ve mecaz anlamlıdır. Arapça diliyle nazil olduğundan dolayı Kur'ân-ı Kerîm'de hem hakikat hem de mecaz anlamlı kelimeler bulunmaktadır. Bu noktada Gazzâlî, bazı İslâm düşünürlerinin Kur'ân-ı Kerîm'de mecazın olmadığını ileri sürdüklerini belirtmektedir. Bu düşünörlere göre mecaz, eşsesli bir isim olması hasebiyle bir lafzın konulduğu anlam dışında kullanıldığında bu anlamın hakikati olmayan geçersiz (bâtıl) bir anlamı işaret etmesi mümkündür. Bu durumun Kur'ân-ı Kerîm için kabul edilebilir olmayacağı açıktır. Gazzâlî bu açıklamayı makul görmekle birlikte her mecazın bu türden bir sonuca yol açmadığını vurgulamaktadır. Bundan dolayı da Gazzâlî, Kur'ân-ı Kerîm'de mecaz anlamlı kelimelerin bulunmadığı görüşünün doğru olmadığını söylemektedir. Bu görüşünü temellendirmek adına Kur'ân-ı Kerîm'den bazı örnekler sunmaktadır. Hakikat anlamı olarak 'bulduğumuz köye sor',⁵⁷ âyeti mecaz olup 'bulduğumuz köyün halkına sor' şeklinde anlaşılmaktadır.⁵⁸ Sözü edilen düşünür bu yaklaşımını dilsel açıdan temellendirmek üzere lafızların kendisini inceleme altına almıştır.

2.1.2. Lafzın Sınıflandırılması

Gazzâlî lafızları dilsel olmaları bakımından bu çerçeve içerisinde kalmak suretiyle incelemiştir. Dil bakımından lafızlar nas, zahir ve mücmel olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.

Gazzâlî'ye göre nas; bir lafzın zahir ile batın anlamı birbirinin aynı olan, bundan dolayı başka bir anlama gelme ihtimali bulunmayan ve anlamı kesin olan

⁵⁶ Gazzâlî, **el-Mustesfâ**, s. 467.

⁵⁷ Yûsuf, 12/82.

⁵⁸ Gazzâlî, **el-Mustesfâ**, s. 84; Nasr Hamid Ebu Zeyd, **İşkeliyyâtü'l-Kıraa ve Âliyyâtü't-Tev'il**, el-Merkezu's-Sekâfî el-Arabî, 7. Baskı, ed-Daru'l-Beyzâ, Beyrut, 2005, ss. 121-127.

lafızdır.⁵⁹ Zahir ise, anlamı zihinde canlanan ilk mana veya ilk görüşte anlaşılan şeydir. Bununla birlikte bu tür anlamada bir olasılığın bulunduğu da ifade edilmelidir. Bu sebepten dolayı zahir, kesinliğin gerekli olduğu disiplinlerde sözgelimi aklî ilimlerde kullanışlı değildir. Mücmele gelince, bir lafzın nas mı yoksa zahir mi olduğu hususunda bir karar verilemeyendir. Bundan dolayı mücmel lafız, niteliği hakkında tereddüt edilen kapalı/müphem bir lafızdır.⁶⁰

Bir başka açıdan Gazzâlî, lafızları; muhkem ve müteşabih olmak üzere diye iki kısma ayırmaktadır. Mecaz meselesinin tersine olarak Gazzâlî, İslâm âlimlerinin Kur'ân-ı Kerîm'de muhkem ve müteşabih lafızların bulunduğu hususunda görüş birliği ettiklerini ifade etmektedir. Ayrıca o, bu uzlaşının bizzat Kur'ân-ı Kerîm tarafından beslendiğine dikkat çekmektedir. Âl-i İmrân sûresinde geçen ve mealen 'O, sana Kitâb'ı indirendir. Onun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihtir'⁶¹ anlamına gelen âyet, açık bir şekilde Kur'ân-ı Kerîm'de muhkem ve müteşabih lafızların olduğunu göstermektedir. Ne var ki Gazzâlî, İslâm âlimlerinin, biri muhkem ve müteşabihin tanımı ve diğeri de hangi âyetin muhkem mi yoksa müteşabih mi kabul edileceği hususu olmak üzere iki noktada görüş ayrılıklarına düştüklerini söylemektedir. Nitekim bir âlime göre muhkem olarak görülen bir âyet diğince müteşabih olarak kabul edilebilmektedir. Görüş ayrılıklarını anlamlandırmak ve bu meseleye teorik bir çerçeve kazandırmak için sözü geçen düşünür, bu meseleye ilişkin farklı bakış açılarını içeren tartışmaları altı grupta şöyle dile getirmiştir:

1. Büyük günahlar, muhkem ve küçük günahlar müteşabihtir.
2. Hz. Muhammed'in sıfatlarına ilişkin açıklamalar eğer Tevrat gibi önceki kutsal kitaplarda geçiyorsa bunlar muhkem; Kur'ân-ı Kerîm'de geçiyorsa bunlar müteşabihtir.
3. Bazı sûrelerin başında geçen ve hurûf-u mukatta denilen deyişler müteşabih ve Kur'ân-ı Kerîm'in diğer tüm âyetleri muhkemdir.
4. Nesh edilmiş âyetler müteşabih, diğerlerinin hepsi muhkemdir.

⁵⁹ Gazzâlî, **el-Mustesfâ**, s.197; **el-Menhûl min tâ'likâti'l-usûl**, tah. Muhammed Hasan, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır- Dâru'l-Fikr, 3. Baskı, Beyrut-Şam, t.y, Cilt: 1, s.241.

⁶⁰ Gazzâlî, **el-Menhûl**, Cilt: 1, s.241.

⁶¹ Âl-i İmrân, 3/7.

5. İstivâ âyeti⁶² gibi zâhir olarak anlaşılması zor gözüken âyetler müteşabih, diğerlerinin hepsi muhkemdir.

6. Kıyamet ve onun hallerinden söz eden âyetler müteşabih, diğerlerinin hepsi muhkemdir.⁶³

İslâm düşüncesindeki farklı görüşleri verdikten sonra Gazzâlî, muhkem ile müteşabih meselesine ilişkin kendi görüşünü açıklamaya girişmektedir. Ona göre müteşabih; hurûf-u mukatta örneğinde olduğu gibi anlamı açık olmayan ve dahası kendisinde bir hüküm içermeyen âyetlerdir.⁶⁴ Bununla birlikte onun, istivâ âyetini müteşabih olarak değerlendirmemesi dikkat çekicidir. Zira ona göre müslümanların, bu âyetin Allah'ın yerleşmesi veya yer edinmesi (istikrarı) şeklinde yorumlanmasını reddetmesine dair delili öğrenmeleri farz-ı kifâyedir. Gazzâlî'nin tavrının, Müslümanların bid'at bir inanışa saplanmalarından kurtulmak amacını taşıdığı açıktır.⁶⁵ Lafızların sınıflandırılmasına dayanarak Gazzâlî, İslâm düşüncesinin önemli konularından biri olan zâhir-bâtın tartışmasındaki yaklaşımını açıklamaya girişir. Ona göre bir dildeki lafızlarda, zâhir-bâtın ayrımı olabilir ve bunların teorik olarak birbirleriyle çelişmeksizin anlaşılmaları mümkündür. Aksi takdirde bâtının, zâhir anlamla çeliştiği kabul edilecektir ki bu da şeriatın ortadan kalkması anlamına gelmiş olmaktadır. Gazzâlî, böyle bir görüşü benimseyen kişinin imandan daha çok küfre yaklaşmış olacağı uyarısında bulunmaktadır.⁶⁶ Bundan dolayı ona göre bir metnin içerisinde bulunan gizli ve bâtın anlamına ulaşmanın yolu, nassın zahirinden geçmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in zâhir anlamını kavramaksızın onun sırlarını bildiğini iddia eden kişi, kapıdan geçmeksizin bir evin salonuna geldiğini iddia eden kişiye benzemektedir.⁶⁷ Böylece Gazzâlî, Kur'ân-ı Kerîm'de hem mecaz hem de müteşabih âyetlerin bulunduğunu kabul etmekle birlikte bu tür âyetlerin zâhir anlama uygun biçimde anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca o, bu tür teknik meseleleri kavrama hususunda bütün insanların aynı düzeyde olmadığını düşünmekte ve bu bağlamda insanları sınıflandırmaktadır.

⁶² 'Rahmân, Arşa kurulmuştur.' Tâhâ 20/5.

⁶³ Gazzâlî, **el-Menhûl**, Cilt: 1, s.249.

⁶⁴ Gazzâlî, **el-Menhûl**, Cilt: 1, s.251.

⁶⁵ Gazzâlî, **el-Menhûl**, Cilt: 1, s.249.

⁶⁶ Gazzâlî, **İhyâ' 'ulûmi'd-dîn**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y, Cilt: 1, s.100.

⁶⁷ Gazzâlî, **İhyâ**, Cilt: 1, s.291.

2.1.3. İnsanların Sınıflandırılması

Te'vil gibi teknik bilgileri kavrama hususunda Gazzâlî, bütün insanların birbirine eşit olmadığını düşünmekte ve bu açıdan insanları; sıradanlar ('avâm), orta düzeydekiler (el-mütevessitûn) ve büyük âlimler (ekâbiru'l-'ulemâ) olmak üzere üç gruba ayırır. Ona göre sıradan insanlar, yalnızca mutlak bir iman ve genel bir teslimiyetten sorumludurlar. Orta düzeydekiler, sıradan insanlara göre daha bilgilidirler. Bundan dolayı onlar, te'vil hakkında birtakım bilgilere sahiptir, bununla birlikte bu bilginin düzeyi belirsizdir. Muhtemelen bu sınıftakiler, öğrenimlerini sürdüren kişilerdir. Bir meseleyle ilgili olarak farklı görüşler olup bunun gibi kişiler, akıl ile nakil arasında uyum kurmakta zorlandığında tıpkı sıradanlar gibi mutlak bir iman ve genel bir teslimiyet sergilemelidir. Büyük âlimler ise akıl ile nakli uzlaştırılması hususunda güç olan meseleleri te'vil yöntemiyle çözüme kavuşturmada uzman olan insanlardır.⁶⁸ Bir başka eserinde Gazzâlî, te'vil üzerine eğilen akımlardan söz etmektedir. Muhtemelen bu akımlar, te'ville ilgilenen insan sınıfları olan orta düzeydekiler ile büyük İslâm âlimleri gibi genel adlandırmasını akım bağlamında açıklamak istemiştir.

İslâm düşüncesinde te'vil üzerine eğilen ve ilgilenen akımları Gazzâlî Hanbeliler, Eşariler, Mutezile ve filozoflar olmak üzere dört grup altında incelemektedir. Hanbeliler, halkın iyiliğini gözetmek adına te'vil kapısını duvar örmüşlerdir. Bu aşırı tavırdan dolayı sözü geçen âlim onları, donuk görüşlüler (el-câmidîn) olarak nitelendirmiştir. Eşariler ise yalnızca Allah'ın sıfatları söz konusu olduğunda sadece bu konuda te'vil yöntemine izin vermişlerdir. Ahiret ile ilgili âyetleri ise zâhir anlamında anlayıp bu hususta te'vilin yapılmasını onaylamamışlardır.⁶⁹ Bu açıdan Gazzâlî, te'vil meselesinde Eşarilerin orta yolu benimsediklerini ve bu nedenle doğruluğa en yakın akım ve ekol olduğunu söylemektedir.

Gazzâlî'ye göre Mutezile, duyma ve görme gibi Allah'ın sıfatları ile O'nun görülmesi gibi konularda te'vil yöntemini kullanmak suretiyle Eşarilerden daha ileriye

⁶⁸ Gazzâlî, **Kânu'ü't-te'vîl**, tah. Muhammed Bîcû, y.e.y, b.y.y, 1992, s. 21.

⁶⁹ Aslında Eşariler, Allah'ın bütün sıfatları için değil yalnızca bazı sıfatları için te'vil yöntemini onaylamaktadır. Nitekim onun Mutezileye ilişkin açıklamaları Eşarilerin bazı sıfatların te'vilini yaptıklarını göstermektedir.

gitmişlerdir. Ayrıca onlar miraç, kabir azabı, mizan, sırat köprüsü ve diğer bazı ahiretle ilgili hususları ele alıp konuyla ilgili olduğu ileri sürülen nassları da te'vil etmişlerdir. Bununla birlikte Mutezile, cismani haşırın, cennetin-cehennemin kendisi hakkında ve dahası cennet ve cehennemde hissi olarak tadılacak haz ve acılar meselesinde te'vil yapmamışlardır. Bu son noktada sıra filozoflara gelmektedir. Gazzâlî'ye göre filozoflar, te'vil konusunda Mutezileden bir adım daha ileriye gitmişler ve âhiretle ilgili haz ve acıları, akılsal ve manevi nitelikte olacağı biçiminde yorumlamışlardır. Böylece onlar, cismani haşrı açık bir dille inkar etmişler, yalnızca nefsin ebedi olabileceği görüşünü benimsemişlerdir. Gazzâlî, bu yaklaşımları sebebiyle filozofları, te'vil konusunda aşırı gidenler (el-müsrifin) olarak değerlendirmiştir.⁷⁰

Gazzâlî'nin, te'vili bir yöntem olarak kabul etme hususunda İslâm dünyasında gözüken akımlardan Hanbeliler tevili çok az kullanmalarıyla ifrata bunun karşısında filozoflar tevili çok fazla kullanmalarıyla diğer aşırı uç olan tefridi temsil etmişlerdir. Nitekim söz konusu alim, te'vil yöntemini gereğince kullanmanın sınırının oldukça gizli ve ince bir nokta olduğunu belirtmektedir. Ne var ki Gazzâlî, bu hususta sözü edilen orta noktayı yalnızca Allah'ın nuru sayesinde işleri o şekilde gereği gibi ele alıp onlardan bu konuda başarılı olanların kavrayabileceğini ileri sürmüştür. Gazzâlî, kesin nur (nûru'l-yakîn) olarak isimlendirdiği bu nuru, naklin değerlendirilmesinin temel ölçütü olarak kabul etmiştir. Bahsi geçen alime göre te'vilde orta yolu bulmada yalnızca nakle dayanılmaması gerekir, naklin yanında insani bir çaba da gösterilmelidir. Böylece Gazzâlî'ye göre, bu nura uygun olan nakil olduğu gibi kabul edilirken, onunla çelişen nakil te'vil edilmelidir. Öte yandan Gazzâlî, te'vilde ifrata kaçma ile aşırıya gitme arasında bir tercih yapılmak durumunda kalıncaksa ifratın tercih edilmesi gerektiğini belirtir. Buna göre sadece nakle değer verenler için Ahmed b. Hanbel'in yöntemi daha güvenlidir. Zira salt nakle dayanmak, bir ölçüde de olsa güvenilir bilgi sağlamaktadır.⁷¹ Öyle anlaşıyor ki Gazzâlî, hataya düşmektense daha güvenli olanı tercih etmekte ve bu bağlamda filozoflar gibi hata yapmaktansa Ahmed b. Hanbel'in yöntemini daha güvenli bulmaktadır. te'vil meselesinde orta noktayı bulmak adına Gazzâlî'nin, akıl ile nakil arasındaki ilişkinin doğru bir biçimde açığa kavuşturması gerektiği anlaşılmaktadır.

⁷⁰ Gazzâlî, **İhyâ**., Cilt: 1, s.104.

⁷¹ Gazzâlî, **İhyâ**., Cilt: 1, s.104.

2.1.4. Akıl ve Nakil İlişkisi

Gazzâlî'ye göre te'vil meselesinin temelinde, akıl ile nakil arasında ne tür bir ilişki kurulacağı problemi yatmaktadır. Bu problemi tahlil etmek adına âlimimiz, İslâm düşüncesinde ortaya çıkan yaklaşımları üç grup olarak sınıflandırmaktadır. Birbirinin zıttı olan iki gruptan ilki sadece nakle ve ikincisi sadece akla bakar. Üçüncü grup ise akıl ile nakil arasında uzlaşma arayanlardır. Orta yolda olanlar (el-mutevessitîn) olarak adlandırdığı bu grubu Gazzâlî, üç alt dala ayırmaktadır. Bunlardan birincisi, akli esas alıp nakli ona tabi kılar. Bunun tam tersi olarak diğeri, nakli esas alıp akli ona tabi kılar. Sonuncu grup ise hem akli hem de nakli aynı ölçüde esas almaktadır.⁷²

Gazzâlî'ye göre bu akımlardan sonuncusu en doğru yöntemi izleyen gruptur. Çünkü onlar, akıl ile nakil arasında bir çelişki olduğunu kabul etmezler. Gazzâlî, akla karşı çıkmamanın, dine karşı çıkmayla sonuçlanabileceğine dikkat çekmektedir. Sözgelimi aklın doğru karar vereceği kabul edilmezse, gerçek peygamber ile peygamberlik iddiasında bulunan sahtekâr arasındaki farkı kavramak mümkün olmayacaktır. Öte yandan o, hem akli hem de nakli aynı ölçüde esas alan yöntemin çok çaba gösterilmesini gerektiren bir yöntem olduğunu vurgular. Ona göre uzun süre bilimsel alanlarda çalışmak suretiyle akıl ile nakil arasını uzlaştıran yakın te'villerin yapılabilir. Bununla birlikte Gazzâlî, bu sürecin karşılaşacağı iki soruna dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, anlaşılması zor ve güç bir konu olmasından dolayı uzak bir te'vil yapılması zorunluluğudur. Bu durumda akıl ile nakil arasında uzlaşmanın yapılması zorlaşmaktadır. Diğeri ise hurûf-u mukatta örneğinde olduğu gibi te'vil yapılması mümkün olmayan meselelerdir. Bu iki sorunun farkına varılamaması, ya akıl ya da nakille ilgili araştırmada eksikliğe yol açacaktır. Bundan kaçınmak için Gazzâlî, üç uyarıcı ilke önermektedir.⁷³

Birinci ilke; insanlar her şeyi bilmeye tamah etmemelidir. Çünkü bazı meseleleri sadece ileri düzeydeki âlimler bilebilir. Orta düzeyden olan ilim yolcuları bu tür meseleleri öğrenmeye çalışmamalıdır. İleride görüleceği gibi Gazzâlî'nin bu ilkesi İbn Rüşd'ün insanları sınıflandırmasına benzemektedir. İkinci ilke; dinin yalanlanması sonucuna yol açmamak için aklî deliller de yalanlanmamalıdır. Üçüncü

⁷² Gazzâlî, **Kânun.**, ss. 15-20.

⁷³ Gazzâlî, **Kânun.**, s. 23.

ilke ise ihtimallerin birbirleriyle karşıt olduğu durumlarda, Allah'ın ne kastettiğine dair zan ile bir hüküm vermemek için te'vili belirlemekten kaçınmalıdır. Bu tür durumlar özellikle amel ile ilgili olmayan te'viller için geçerlidir. Gazzâlî, bu durumda te'vil yapmamanın hesap gününde daha güvenli olduğunu savunmaktadır. Çünkü kıyamet gününde insana ayetlerin gizli manalarını neden ortaya çıkarmadığı değil; fakat Allah'ın muradını zanna dayalı olarak neden açıklamaya giriştiği sorusu sorulacaktır.⁷⁴ Bu sonuca ulaşırken Gazzâlî, “İlimde yüksek payeye erişenler ise ‘Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır’ derler”⁷⁵ âyeti ile Malik bin Enes’in “İstivanın anlamı bellidir, niteliği akıl-dışıdır, buna inanmak zorunludur ve bunun hakkında soru sormak bidattir”⁷⁶ şeklindeki sözüne dayanmıştır. Böylece o, itikat meseleleri söz konusu olduğunda insana düşen görevin mutlak bir iman ve genel bir tasdik olduğunu söyler.⁷⁷

Genel bir ilke olarak Gazzâlî, itikadi meselelerde te'vili yasaklamış ve ameli konularda te'vile izin vermiştir. Bununla birlikte literatürde “amellerin tartılması”⁷⁸ adıyla bilinen ve âhiret ahvalinden söz eden hadise dair aynı eser içinde birbirine çelişik iki yorum getirmesi oldukça şaşırtıcıdır. Gazzâlî, sözü edilen hadiste amellerin birer araz olduğunu, arazlarında tartılamayacağından dolayı hadisın te'vil edilerek anlaşılması gerektiğini ileri sürer.⁷⁹ Birkaç paragraf sonra ise Gazzâlî, birden çok ihtimalin ortaya çıkmasına yol açacak yorumlardan kaçınmanın daha güvenli olduğunu söyleyerek yukarıdaki hadisi örnek olarak vermektedir.⁸⁰ Bu örnek durum göz önüne alındığında Gazzâlî'nin te'vili nasıl anladığını ve nerelerde kullandığını belirlemek için öncelikle onun bu konuya ilişkin ilkeleri vermek, daha sonra da verdiği örnekleri tahlil etmek gerekmektedir.

⁷⁴ Gazzâlî, **Kânun.**, s. 24.

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/7.

⁷⁶ Ebû Sa'îd ed-Dâramî, **er-Redd 'ale'l-Cehmiyye**, tah. Bedir b. Abdullah, Dâr İbn Esîr, 2. Baskı, Kuveyt 1995, s. 66.

⁷⁷ Gazzâlî, **Kânun.**, s. 24.

⁷⁸ et-Tirmizi, **es-Sünen**, tah. Beşşâr Avvâd, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, t.y, No: 2639, Cilt: 5, s.24.

⁷⁹ Gazzâlî, **Kânun.**, ss. 21-22.

⁸⁰ Gazzâlî, **Kânun.**, ss. 22-23.

2.1.5. Gazzâlî'nin Te'vil Örnekleri

Gazzâlî, İslâm düşüncesinde farklı ekol ve akımların birbirlerine karşı küfür ithamında bulunmalarını genel olarak doğru bulmaz. Nitekim o, Allah'ın arşa istivasını te'vil ettiklerinden dolayı Hanbelilerin, Eşarileri; Allah'ın sıfatlarını müşebbihe gibi anladıklarından dolayı Eşarilerin, Hanbelileri tekfir etmesini onaylamaz. Benzer biçimde o, Allah'ın görülmesi ve diğer sıfatlarını anlama biçimlerinden dolayı Eşarilerin, Mutezileyi; Allah'ın sıfatlarını anlama tarzlarının tevhid ilkesine ters düştüğünden dolayı da Mutezilenin Eşarileri küfürle itham etmesini doğru bulmaz. Gazzâlî'ye göre bu akımların birbirini tekfir etmelerinin temelinde, varlıkların mertebeleri konusundaki bilgisizlikleri bulunmaktadır. Hz. Muhammed'in haber verdiği şeyler hakkında, beş varlık türünden biri bağlamında kabul etmek Gazzâlî'ye göre o şeyi inkâr etmemiş olmak için yeterlidir. Bununla birlikte o, konuya bağlı olarak bu beş varlık mertebesinden birini kabul etmenin, küfürle değil ama bidat ya da sapkınlıkla suçlanmaya sebep olabileceğini ifade etmektedir.⁸¹ Gazzâlî, beş varlık mertebesini şöyle açıklamaktadır:

Birinci varlık mertebesi, zâtî varlıktır. Duyu ve akıldan bağımsız olarak dış dünyada bulunan gerçek varlıktır. Gazzâlî Arş, taht ve yedi gök gibi Kur'ân-ı Kerîm'de geçen varlıkları da zâtî varlık olarak kabul etmektedir. Ona göre insanlarca ister algılsın isterse algılanmasın bu varlık türüne ilişkin lafızlar açıktır, bundan dolayı da zâhirî anlamlarıyla anlaşılmalı ve asla te'vil edilmemelidir.⁸²

İkinci varlık mertebesi, hissî varlıktır. Sağlıklı insanın rüyasında, hastanın hayalinde gördükleri, hissî varlık türüne girmektedir. Gazzâlî, ayrıca Hz. Muhammed'in Cebrâil'i ve cenneti görmesi⁸³ de bu türden varlık türü olduğunu ifade etmektedir.⁸⁴

Üçüncü varlık mertebesi, hayalî varlıktır. Bu varlık türü, duyuşsal algı sonrasında bir şeye ait zihinde oluşan izlenimdir. Sözgelimi gözün kapatarak bir kişinin at veya fili zihninde canlandığında ortaya çıkan varlıktır. Ayrıca Gazzâlî,

⁸¹ Gazzâlî, **Faysalü't-Tefrika**, (Mecmû'a Resâ'il İmam Gazzâlî içinde), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y, Cilt: 3, s.79.; Zeynep Gemuhoğlu, **Teoloji**, s. 15.

⁸² Gazzâlî, **Faysal**, Cilt: 3, s.79-81.

⁸³ el-Buhârî, **es-Sahîh**, tah.Muhammed Zuhir, Daru Tevk'u n-Necet, b.y.y, t.y, No: 110, Cilt: 1, s.33

⁸⁴ Gazzâlî, **Faysal**, Cilt: 3, s.79, 81.

Hız. Peygamber'in Yunûs Peygamber'i görmesini hayalî varlık olarak değerlendirmektedir.⁸⁵ Bununla birlikte o, bu olayın hissî varlık olarak da görülebileceğini söyler.⁸⁶

Dördüncü varlık mertebesi, aklî varlıktır. Bu varlık türü, algısı ve hayali olmaksızın bir şeyin hakikati, özü ve manasıdır. Aklî varlığı açıklamak adına Gazzâlî, "Allah, Adem'in çamurunu kırk sabah eliyle yoğurdu"⁸⁷ hadisini tahlil etmektedir. Elin; duysal algısı, hayali ve hakikatte bir manası vardır. Allah'ın eli deyişinde, el sözcüğü ilk iki anlamında kullanılamayacağı açıktır. Aklî varlık olarak el, bir şeyi vermek ya da engel olmak yani kudret anlamına gelmektedir. Allah-u Teâlâ, melekler aracılığıyla bir şeyi vermekte ya da bir şeye mani olmaktadır. O halde el, aklî varlık türünde, kudret şeklinde te'vil ederek anlaşılır.⁸⁸

Beşinci ve sonuncu varlık mertebesi, şibhî (eş-şebihî) varlıktır. Bu varlık türü, yukarıdaki dört varlık biçiminden hiçbirine girmeyen varlık türüdür. Bir başka deyişle şibhî varlık, insanın hislerinde ve dış dünyada olmadığı gibi insanın algısında, hayalinde ve aklında da olmayan varlıktır. Bununla birlikte onun başka bir şeyin özelliklerine benzemesi dolayısıyla bir varlığı olmaktadır. Allah hakkında öfke, özlem, mutluluk ve sabırlı olmak gibi sıfatların atfedilmesi durumunda bu sıfatlar, şibhî varlık türüne girmektedir. Sözelimi öfkelenmenin aklî varlık türü, intikam almak için kalbin hızlıca çarpmasıdır. Allah'ın öfkelenmesi zatî, hissî, hayalî ve aklî varlık türlerinden hiçbirine uygun düşmez. Bu nedenle O'nun öfkesi ancak şibhî varlık türü bağlamında kavranabilir.⁸⁹

Gazzâlî, varlığın mertebeleri ile te'vil arasında bir ilişki kurmaktadır. Buna göre Allah tarafından gönderilen sözleri, te'vil yöntemiyle varlık mertebelerinden biri çerçevesinde kabul eden kişi, onaylayıcı (el-musaddık) yani bu kavramı Gazzâlî kişileri tekfir dairesine sokmamak için özel olarak geliştirmiştir. Buna göre onaylayıcı olan bir kişinin söyledikleri hatalı olabilmekle birlikte sadece tekfir gerektirmez ama bu onun her söylediğinin doğru olduğu anlamına da gelmemektedir. Dolayısıyla bir

⁸⁵ ed-Deylami, **Müsnedü'l-Firdevs**, y.e.y, b.y.y, t.y, No: 4848, Cilt: 1, s.328.

⁸⁶ Gazzâlî, **Faysal**, Cilt: 3, s.81.

⁸⁷ el-Beyhakî, **el-Esmâ' ve es-sıfât**, tah. Abullah bin Muhammed, Mektebetü's-Sevâdî, Cidde 1993, Cilt: 2, s.150.

⁸⁸ Gazzâlî, **Faysal**, Cilt: 3, ss.80-82.

⁸⁹ Gazzâlî, **Faysal**, Cilt: 3, ss.80, 83.; Necip Taylan, **Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri**, İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1989, ss. 142-146.

onaylayıcı kafir olmasa bile bidatçi veya fasık olabilir. Bir başka deyişle bu sözler herhangi bir varlık türü bağlamında kabul edilmekle birlikte bu beş varlık türü dairesi içerisinde kalan tüm ifadeler Hz. Peygamberi yalanlama (et-tezkîb) olarak görülmemektedir. Böylece onun, te'vili kurallarına göre uygulayan te'vilcileri küfürle itham etmeyeceği anlaşılmaktadır. Nitekim bu bağlamda o, bir yöntem olarak te'vili kabul etmeye en uzak duran Ahmed b. Hanbel dahil olmak üzere İslâm dünyasında her akımın öyle ya da böyle te'vil yapmış olduğuna dikkat çekmektedir.⁹⁰ Bu noktada Gazzâlî, Ahmed b. Hanbel'in; a) Hacer-i Esved, Allah'ın yeryüzündeki sağ tarafıdır,⁹¹ b) Müminin kalbi, Rahman'ın iki parmağı arasındadır,⁹² c) Rahman'ın nefsinin Yemen tarafında bulurum⁹³ şeklindeki üç hadisi te'vil ederek anladığını ileri sürmektedir. Sözü edilen hadislerdeki ifadelerin zahiri anlamda anlaşılması mümkün olmadığından dolayı Gazzâlî'ye göre Ahmed b. Hanbel, yalnızca bu üç hadiste te'vile ihtiyaç duymuştur.⁹⁴ Eşariler ve Mutezile ise daha çok sayıdaki meselede te'vili kullanmışlardır. Bununla birlikte Hanbelilere daha yakın olanlar Eşariler, sözelimi ahiret konularında zahiri anlamayı esas alıp daha az te'vil yaparken Mutezile bu konuda bile te'vile gitmişler ve zahirî bir biçimde anlamaktan kaçınmışlardır.⁹⁵

Gazzâlî, İslâm dünyasındaki akımların zatî, hissî, hayalî, aklî ve şibhî olmak üzere beş varlık mertebesi içerisinde olduğu ve bunlardan birine yanlış ve hatalı olmasına rağmen dahil olacak biçimde yapılan te'vilden dolayı birinin yalanlayıcı olarak kabul edilmeyeceği hususunda uzlaştıklarını söylemektedir. Ne var ki te'vil eden kişi, ilgili meselenin zahirî olarak anlaşılmasının imkânsızlığını bir delille göstermek zorundadır. Bu bağlamda Gazzâlî'nin varlık derecelendirmesini, ontolojik bir hiyerarşi biçiminde gördüğü anlaşılmaktadır. Buna göre zatî varlık, zahirî anlama en yakın olan varlık türü olup geri kalan varlık mertebelerini kapsamaktadır. Kısaca bir mertebe, aşağıdaki mertebelerin hepsini kapsar. Gazzâlî, lafzı herhangi bir varlık hiyerarşisinde anlamak için mutlaka bir delilin olması koşulunu arar.⁹⁶ Ancak bu

⁹⁰ Gazzâlî, **Faysal.**, Cilt: 3, s.83.

⁹¹ İbn 'Udey, **el-Kâmil fî zu'afâ'ir-ricâl**, tah. Yahyâ Muhtâr, Dâru'l-Fikr, 3.Baskı, Beyrut, 1988, Cilt: 1, s.342; Ebu'l-Velîd el-Ezrakî, **Ahbâr'u Mekke**, tah. Ali Ömer, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, b.y.y, t.y, Cilt: 1, s.258. Kaynaklarda bu hadisin zayıf olduğu belirtilmektedir.

⁹² Müslim, **es-Sahîh**, tah. Muhammed Fu'âd, Dâru İhyâ'i't-türâsi'l-'Arabî, Beyrut, t.y, Cilt: 4, s.2045.

⁹³ et-Taberânî, **Müsnedü's-Şâmiyyîn**, tah. Hamdi b. Abdilmecid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1984, No: 1083, Cilt: 2, s.149.

⁹⁴ Gazzâlî, **Faysal.**, Cilt: 3, s.83.

⁹⁵ Gazzâlî, **Faysal.**, Cilt: 3, s.84.

⁹⁶ Gazzâlî, **Feysel't-Tefrikâ**, Cilt: 3, ss.84, 85.

husus, akımlara göre değişebilmektedir. Sözelimi Hanbeliler, Allah-u Teâla'nın mekan olarak yukarıda olmasını, Eşârliler ise O'nun kıyamet gününde görülmesini zahirî olarak anlamının bir imkansızlık olduğunu kabul etmemişlerdir. Akımların farklı anlayışta olması, birinin diğerini tekfir etmesini gerektirmez. Bununla birlikte birinin diğerini, sapkın veya bidatçi olarak eleştirmesi de anlaşılır bir durumdur. Bir kişinin sapkın olarak nitelendirilmesi için, ilgili akıma göre kişinin yoldan sapmış olması; bidatçi olarak vasıflandırılması için de onun, selef-i salihin açıkça söylemediği bir şey hakkında yeni bir söz söylemek gerekmektedir. Sözelimi selef-i salihden hiçbirisi açık bir dille Allah'ın yukarıda olduğunu ifade etmemişse de bu onların kabul ettiği meşhur bir görüştür. Bundan dolayı âlemlerin yaratıcısının evrene bitişik veya evrenden ayrı, evrenin içinde veya dışında olduğunu söylemek bidat olmaktadır. Öte yandan Selef-i salihden gelen meşhur görüş, Allah'ın kıyamet gününde görüleceği biçiminde olduğundan, O'nun görülmeyeceğini ileri süren kişi, bidatçi; hem bu görüş hem de bu görüşe ulaşmak için yaptığı te'vil de bidattir. Ayrıca Gazzâlî, Allah'ın kalp gözüyle görüleceğini keşf yoluyla bir kişi kavramış olsa bile, selef-i salihin böylesi bir açıklama yapmamış olduğundan dolayı bunu açığa vurmaması ve insanlara yaymaması gerektiğini söyler.⁹⁷ Bu hususta o, iki makamın olduğuna dikkat çekmektedir.

Bu makamdan birincisi; sıradan insanların konumudur. Buna göre onların, sahabenin açıkça dile getirmediği te'vilden kesinlikle kaçınmaları ve hatta bu hususta soru bile sormamaları, zahirî anlamı asla değiştirmeden buna sıkı sıkıya bağlanmaları yöntemini benimsemeleri gerekir. Başka bir deyişle onlar, yukarıda açıklandığı gibi Malik'in te'vilden kaçınmayı öğütleyen yaklaşımını aynen izlemelidirler.⁹⁸

İkinci makam ise rivayete dayalı nakilden gelenler hakkında; imanlarında şüpheye düşenlerin konumudur. Bu tür insanların kuşkuları ölçüsünde araştırma yapmaları ve kesin bir delil bulmak koşuluyla gerekli ölçüde zahirî anlamdan ayrılmaları mümkündür. Bununla birlikte onların birbirlerini tekfirle itham edilmeleri de gerekmemektedir. Çünkü bu tür konuların anlaşılması hiç de kolay değildir. Öte yandan onlar, aralarında uzlaştıkları bir kavrayışa dayanarak kesin delil kurmalı ve bu hususta ortak kurallar ortaya koymalıdır.⁹⁹

⁹⁷ Gazzâlî, **Faysal**, Cilt: 3, s.85.

⁹⁸ Gazzâlî, **Faysal**, Cilt: 3, s.85.

⁹⁹ Gazzâlî, **Faysal**, Cilt: 3, s.85.

Gazzâlî, bazıları için kesin delil arayışını derinleştirmeden zannî bilgiye dayanarak hızlı bir şekil te'vile kalkışanların, mesele sadece akaidle ilgili olduğunda tekfir edilebileceğini belirtir.¹⁰⁰ Bedenlerin haşr gününde yeniden diriltileceğini inkar edenler, kıyamet günü cezaların bedensel (hissî) olmayacağını ileri sürenleri örnek olarak vermektedir. Gazzâlî'ye göre bu konuda kesin bir delil olmadığından ve dahası onlar kendi zan ve vehimlere uyduklarından dolayı kesinlikle küfre düşmüşlerdir. Oysa filozofların iddialarının tersine ruhların bedenlere geri döndürülmesinin imkansızlığına dair kesin bir delil yoktur.¹⁰¹ Gazzâlî, filozofların te'vilinin beş varlık mertebesinde hiçbirine girmedeğini, oysa Kur'ân-ı Kerîm ve rivayetlerde bedenlerin haşr gününde yeniden diriltileceğinin apaçık bildirildiğini söyleyerek bunu te'vile kalkışmanın Hz. Peygamber'i yalanlama anlamına geldiğini ileri sürmektedir.¹⁰² Bu ilkeler ışığında Gazzâlî'nin te'vil örnekleri tahlil edilecektir.

Bu çalışmada Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin te'vil anlayışının karşılaştırmalı bir biçimde tahlil edilmesi amaçlandığından, bu üç düşünürün ortaklaşa olarak verdiği örneklere yer verilmiştir. Bu başlıkta Gazzâlî'nin yaptığı te'villere yer verilecektir.

1) İstiva: Gazzâlî, “Allah gökleri, yeri ve bu iki arasında ne varsa hepsini altı günde yaratmış sonra da arşa istiva etmiştir”¹⁰³ âyetinde ifade edilen “Allah’ın arşa istiva etmesini te'vil ederek anlamlandırmıştır. Gazzâlî istivânın; ele geçirme (*istîlâ*) ve üstün olma (*kahr*) şeklinde anlaşılabilirliğini söyler. Bu bağlamda o, “Bîsr Irak’ı ele geçirdi, ama ne kılıç kullandı ne de bir damla kan akıttı”¹⁰⁴ şeklinde geçen bir şiire dayanmaktadır. Ayrıca o, bu hususta te'vil yapılmasını aklî bir zorunluluk olarak da görmektedir. Nitekim o, bâtın ehlinin “Siz nerede olursanız olun, O sizinle beraberdir”¹⁰⁵ âyetini Allah’ın kapsayıcılığı veya ve ilmi; Hz. Peygamber’in “Müminin kalbi, Rahman’ın iki parmağı arasındadır”¹⁰⁶ hadisini ise kudret ve kuvveti; ve

¹⁰⁰ Gazzâlî, **Faysal.**, Cilt: 3, s.86.

¹⁰¹ Gazzâlî, **Faysal.**, Cilt: 3, s.87.

¹⁰² Gazzâlî, **Faysal.**, Cilt: 3, ss.87, 88.

¹⁰³ Secde, 32/4.

¹⁰⁴ Bazı dilcilere göre Arap şiir literatüründe bu şiire rastlanmamıştır. Bu iddia hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed bin Muhammed, **Şerhu dîvânî'l-hamâse**, tah. Garîd eş-Şeyh, Dâru'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, Beyrut, 2003, Cilt: 1, s.1078; İbnTeymiyye, **Mecmû’.**, Cilt: 4, s.146.

¹⁰⁵ Hadîd, 57/4.

¹⁰⁶ Müslim, **es-Sahîh**, Cilt: 4, s.2045.

“Hacer-i Esved, Allah’ın yeryüzündeki sağ tarafıdır”¹⁰⁷ hadisini ise izzet ve ikramlı kılması olarak yorumlarına dikkat çekmektedir. Bu âyet ve hadislerde geçen deyişlerin zahiri olarak anlaşılması imkânsızdır.

Öte yandan Gazzâlî, Allah’ın istivası hususunda te’vil yapılırken bir yandan O’nun büyüklüğünün (*Kibriyâ*) zedelenmemesi, bir yandan da sonluluk (*fenâ*) veya zamansallık (*hudûs*) gibi yaratılmış varlıklara özgü sıfatları O’na atfetmekten kaçınılması gerektiğini ifade etmektedir. Bundan dolayı o, Allah’ın istivasının istikrar ve yerleşme şeklinde te’vil edilmesini kabul edilemez olarak görür. Aksi takdirde, Allah’ın cismanî bir varlık olarak tasavvur edilmesi mümkün olacaktır. Nitekim istiva; yer edinme ve yerleşme anlamında alındığında bir cisim olarak Allah’ın arşa değmesinden, O’nun arşın hacmiyle aynı veya ondan daha büyük veya küçük olmasından söz etmek mümkün olabilecektir. Gazzâlî için bunların hepsi de imkânsızdır.¹⁰⁸ Gazzâlî daha da ileri giderek bidatlerden kaçınmak için bu hususta doğru bilgi edinilmesinin bazı Müslümanlar için zorunlu yani farz-ı kifaye olduğunu söylemektedir.¹⁰⁹ Öte yandan Gazzâlî, insanların anlayış düzeylerine dayanarak herkesi te’vil üzerine anlaması gerektiğini de ileri sürmez.

Gazzâlî, Ahmed b. Hanbel’in nassları; nasıl gelmişse o şekliyle kabul edin¹¹⁰ sözünü; te’vil kapısını kapatan bu yaklaşımın Evzâî, Mâlik b. Enes, Süfyân Sevrî ve Leys b. Sa’d tarafından da paylaşıldığını¹¹¹ aktarmaktadır. Böylece o, sıradan Müslümanların Allah’ın istivasını te’vil etmeksizin zâhir anlamda anlamalarını daha doğru görmekte¹¹² yukarıda değinildiği gibi istivayı, ele geçirme ve üstün gelmek şeklinde te’vil ederek anlamayı ise seçkinler için uygun görmektedir.

Gazzâlî’nin Allah’ın istivasını te’vil etmede yaklaşım biçimine katılan İbn Teymiyye, onun değerlendirmesini ise doğru bulmamaktadır. İbn Teymiyye’ye göre Gazzâlî, Allah’ın istivasını ele geçirme ve üstün gelme şeklinde te’vil ettiğinde de Allah’ı yaratılmışlara benzetmekten kaçınamamıştır. Zira bu te’vilde, Allah’ın sanki

¹⁰⁷ Bu hadis zayıf bir hadistir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. İbn ‘Udey, **el-Kâmil**, Cilt: 1, s.342; Ebu’l-Velîd el-Ezrakî, **Ahbâr**, Cilt: 1, s.258.

¹⁰⁸ Gazzâlî, **İhyâ’**, Cilt: 1, ss.104, 108.

¹⁰⁹ Gazzâlî, **el-Menhûl**, Cilt: 1, s.249.

¹¹⁰ et-Tirmizî, **Sünen**, tah. Beşşâr Avvâd, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut, Cilt: 4, s.273.

¹¹¹ el-Beyhakî, **el-Esmâ**, Cilt: 2, s.377.

¹¹² Gazzâlî, **el-Menhûl**, Cilt: 1, s.249.

önce yenildiği, sonra da yenip üstün geldiği gibi sakıncalı bir kavrayış zihinlere gelir.¹¹³

2) Nüzûl: Gazzâlî, “Muhakkak ki Allah, Dünya semasına (geceleyin) inip (nüzûl) (şafak doğana kadar) ‘Bağışlanma dileyen yok mu bağışlayayım, tövbe dileyen yok mu tövbesini kabul edeyim’ diye (insanlara) seslenir”¹¹⁴ anlamındaki hadiste geçen Allah’ın inişinin zâhir anlamda anlaşılamayacağını söyler. Bununla birlikte Gazzâlî, farklı eserlerinde Allah’ın inişini farklı şekillerde te’vil etmiştir. **Mişkât**’ta Gazzâlî, Allah’ın inişini yukardan aşağısının denetlenmesi veya Allah’ın meleklerinin inişi;¹¹⁵ **İhyâ**’da insanları dua etmeye ve af dilemeye teşvik etmek için O’nun lütfünün ve rahmetinin inişi;¹¹⁶ **Kânun**’da ise Allah’ın inişini mecâz olarak¹¹⁷ te’vil etmektedir.

3) Nur: Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “Allah, göklerin ve yerin nurudur”¹¹⁸ âyetinde Gazzâlî, Allah’ın nur oluşunu, hem ilk anlamı hem de te’viliyle birlikte kabul eder. İlk anlamı bağlamında Gazzâlî, Allah’ın zatının göklerin ve yerin nuru olduğunu söyler. O’nun nuru, bütün nurlardır, külli nurdur; O’nun nuru başka bir yerden aydınlatılmaz, fakat diğer tüm ışıklar, başka bir yerden aydınlanmaktadır. O’nun nuru zatı için zatındandır ve O’ndan başka hiçbir nur yoktur.¹¹⁹ Allah’ın nurunun, ilk anlamda anlaşılması hususunda Gazzâlî, Hz. Muhammed’in “Örtüsü nurdur (başka bir rivayette ateştir). Eğer onu açmış olsaydı, yüzünün parlaklığı kendine bakan bütün mahlukatı yakardı”¹²⁰ hadisini delil olarak göstermektedir. Allah’ın nurunu te’vil yoluyla anlarken Gazzâlî bu nurun, gözle görülen bir aydınlık olmadığını söyler. Ona göre bu nurla kastedilen, akılla idrak edilebilen veya aklın ışığı olmaktır. Bu, nur ve hidayet olarak isimlendirilip Allah’a nisbet edilir.¹²¹ Başka bir yerde Gazzâlî Allah’ın aklın şerefini, nurla isimlendirdiğini ve akıl sayesinde kurulan ilmi de ruh, vahiy, hayat

¹¹³ İbn Teymiyye, **Mecmû’**, Cilt: 3, s.50.

¹¹⁴ en-Nesâ’î, **es-Sünenü’l-Kübrâ**, tah. Hasan Abdülmünim, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2001, No:10245, Cilt: 9, s.180.

¹¹⁵ Gazzâlî, **Mişkâtü’l-envâr ve misfâtü’l el-esrâr**, tah. Abdülaziz İzzeddin, ‘Alemü’l-Kütüb, Beyrut, 1986, s. 145.

¹¹⁶ Gazzâlî, **İhyâ**’, Cilt: 1, s.145, 294. Benzer bir değerlendirme için bkz. Said Zayid, **Müşkiletü’t-te’vili’l-‘aklî**, Câmi‘atu’l-Kuveyt, Kuveyt 1985, s. 31.

¹¹⁷ Gazzâlî, **Kânun.**, s. 26.

¹¹⁸ en-Nur, 24/35.

¹¹⁹ Gazzâlî, **Mişkât.**, ss. 142-145, 148.

¹²⁰ Müslim, **es-Sahih**, No: 293, Cilt: 1, s.161.

¹²¹ Gazzâlî, **İhyâ**’, Cilt: 1, s.337; **Mi’yâr.**, s. 201.

olarak anlar. Bu te'vilini temellendirmek üzere o, “ve işte böylece sana emrimizden bir ruh vahyettik”¹²² âyetine dikkat çeker.¹²³

4) Cismanilik: Gazzâlî, Allah'ın bir cisminin olmadığını ve cismânî olan hiçbir şeyle benzerliğinin bulunmadığını kesin bir dille ifade eder.¹²⁴

5) Allah'ın görülmesi (Ru'yetullah): Gazzâlî, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “Yüzler vardır ki o gün ışıltı ışıltı parılayacaktır. Rablerine bakacaklardır”¹²⁵ âyete dikkat çekmektedir. Ayrıca bu meseleyle ilgili olarak ünlü bir hadis de bulunmaktadır. Bir gün bazı sahabeler Hz. Peygamber'in yanına gelerek kıyamet gününde kendilerinin Allah'ı görüp göremeyeceklerini sorarlar. Allah'ın elçisi, gökyüzünde bulut olmadığı zaman insanlar tarafından Güneş'in ve Ay'ın rahatlıkla görülmesi gibi kıyamet gününde Allah'ın görüleceği cevabını verir.¹²⁶ Bu nasslara dayanarak Gazzâlî, kıyamet gününde Allah'ın görüleceğini kabul eder. Bunu da güzelliğin ve nimetin son noktası, en büyük haz zevk olarak nitelendirir. Öte yandan Gazzâlî, Allah'ın görülmesini reddeden Mutezile gibi kelam akımlarının olduğunu da bilmektedir. Bu görüşü savunanlar ise “Gözler O'nu göremez; buna karşın O, gözleri görür”¹²⁷ ve “Sen beni asla göremezsın”¹²⁸ âyetlerine dayanmaktadır. Gazzâlî, sözü edilen âyetlerin dünya için geçerli olduğunu, kıyamet gününde ise yukarıda geçen nasslara göre O'nun görülebileceğini ifade eder. Bununla birlikte o, Allah'ın görülmesini kabul etmeyenleri küfürle itham etmekten kaçınır ve onları bidat ehli olarak değerlendirir.¹²⁹

6) Meâd (Geri dönüş): Gazzâlî'ye göre meâdî aklî ve hissî olarak inkar eden, mutlak bir zındıktır. Bununla birlikte duyusal haz ve acıyı inkar edip sadece aklî meâdî kabul edenler; peygamberlerin getirdiği haberlerin yalnızca bir kısmına belli ölçüde inanmış olur ve bundan dolayı bu görüş, sınırlı bir zındıklıktır.¹³⁰ Gazzâlî, kesin bir delil olmaksızın ilk (zâhir) anlamdan ayrılanın tekfir edilmesi gerektiğini söylerken, bedenlerin yeniden dirilişini ve ahirette duyusal cezanın olacağını inkar edenleri örnek olarak vermektedir. Gazzâlî'ye göre çoğu filozof olan bu kişiler, bu hususlarda kesin

¹²² eş-Şûrâ, 42/52.

¹²³ Gazzâlî, **İhyâ**, Cilt: 1, s.337.

¹²⁴ Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, tah. Süleyman Dünya, Dârü'l-Me'ârif, 6. Baskı, Kahire, t.y, s. 163; **İhyâ**, Cilt: 1, s.105; **el-Mustesfâ**, s. 32, 41.

¹²⁵ el-Kıyâme, 75/23

¹²⁶ Müslim, **es-Sahîh**, No: 2968, Cilt: 4, s.2279.

¹²⁷ el-En'âm, 6/103

¹²⁸ el-A'râf, 7/143

¹²⁹ Gazzâlî, **Faysal**, Cilt: 3, s.85; **İhyâ**, Cilt: 4, s.543.

¹³⁰ Gazzâlî, **Faysal**, Cilt: 3, s.88.

bir delile dayanmaksızın kendi zan ve şüphelerinden hareketle sonuç çıkarmışlardır. Oysa ruhların bedenlerine geri döndürülmesini imkânsız kılan bir delil bulunmamaktadır. Kendi zan ve görüşlerine dayanmış olmaları sebebiyle de filozofları, kesinlikle tekfir etmek gerekir.¹³¹

Gazzâlî te'vilin ihtimal olduğunu ve ona gidilebilmesi için kesin akli bir delil veya kendisini destekleyecek nakli bir delilin olması gerektiği görüşünü savunur. Bu delilin kuvvetine binaen ihtimalin yakınlık derecesi artar veya eksilir. Dolayısıyla ona göre te'vilin yapılması bazen haram, bazen farz, bazen de mübahtır. Bazen de Gazzâlî te'vilde bulunmayıp görüş belirtmemeyi tercih etmektedir. Şayet te'vil varlık mertebelerinden(zati, hissi, hayali, akli, şibhi) birine dahil olursa te'vili yapan kişi tekfir edilmez ancak dalalette olması ihtimaldir. Gazzâlî te'vilin zahirinde çelişki görünen akıl-nakil veya nakil ile nakli birleştirmek yani zahiri çelişkiyi gidermek için başvurur. Diğer yönden Gazzâlî lafızları te'vil ihtimali olmayan nass ve zahiri te'vili kabul eden te'vil olarak kısımlandırmıştır. Sonra da te'vil alanıyla ilgilenenleri donuk, orta yollu ve aşırıya kaçanlar olarak kısımlandırmıştır. Ve o, te'vilde donukluğu hakiki manaya ulaştırmıyor olsa bile te'vilde aşırıya kaçmaktan daha güvenilir olduğunu savunur. Dolayısıyla bazı husularda Gazzâlî'nin te'vile başvurup başvurmama hususunda tereddütte olduğu görülmektedir. Ve genellikle Gazzali i'tikadi konularda ve özellikle de iman esaslarıyla ilgili olan hususlarda te'vilden mümkün mertebe uzak durmaya çalışmıştır. İnsanların maslahatından dolayı Gazzali bazı te'villerin avam ve ilim seviyeleri orta olanlar dışında yalnızca ilimde derinleşenlere has olduğu görüşündedir. Te'vil çemberini daha da daraltmak ve te'vil edilecek ile edilmeyecek olanların bilinmesi için Gazzali te'vilin nakle ilaveten ilahi nura da ihtiyaç duyduğunu söylemektedir. Gazzalinin verdiği örnekler takip edildiğinde görülecektir ki o, akıl ve naklin iki asıl olduğunu ve ikisinin çelişemeyeceğini ve zahiri çelişkili görünen nassları uzak te'vil ile te'vil etmenin nassın muhalefetinden evla olduğunu sayarak te'vili bazen akıl ve naklin arasını bulmak bazen de zahiri çelişkili görünen nassların arasını bulmak için kullanmıştır.

Tüm anlattığımızın genel bir özetini söyleyecek olursak Gazzâlî avam için tevilin kullanım dairesini pratik bakımdan daraltma yoluna giderken buna kıyasla havas hakkında biraz genişlettiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

¹³¹ Gazzâlî, **Faysal**, Cilt: 3, s.87.

2.2. İBN RÜŞD'E GÖRE TE'VİL

Gazzâlî ile İbn Rüşd, İslâm düşünce tarihinde rakip akımların temsilcileri olarak görülebilir. Nitekim ilkinin kaleme aldığı *Tehâfütü'l-felâsife*' sine karşı ikincisi *Tehâfüt'ü-tehâfüt* başlıklı bir reddiye yazmıştır. Bununla birlikte her iki düşünürün ortak yönleri bulunmaktadır. Nitekim Gazzâlî'nin *el-Müstesfâ* adlı fıkıh usulü eserine İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fî usûli'l-fıkıh* veya *Muhtesaru'l-Müstesfâ* adıyla bir şerh yapmıştır. Bu iki düşünürün ortak yönlerinden biri de te'vil meselesi üzerine zihin yormalarıdır. Çalışmanın bu kısmında İbn Rüşd'ün te'vil anlayışı incelenecek, onun yaptığı te'vil örnekleri verilecek; bu bilgiler ışığında filozofun te'vil kuramı değerlendirilecektir.

2.2.1. Te'vil Kuramı

İbn Rüşd'e göre bir lafız; bir delil bulunmadıkça kesinlikle zahir anlamıyla anlaşılmalıdır.¹³² Öte yandan o, "Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik"¹³³ âyetini, tefsir geleneğinden farklı olarak¹³⁴ te'vil bağlamında yorumlamaktadır. Böylece o, te'vil yapmanın tüm kainatın yüklenmeye cesaret edemediği ve insanın omuzlarına yüklenen bir sorumluluk olarak görmüştür.¹³⁵ Bir delile bağlı olarak yapılan te'vil ise bir lafzın, gerçek anlamından mecaz anlamına taşınmasıdır. Ne var ki o, bu geçişin bir dil olarak Arapçanın sınırları içinde yapılması gerektiğini bir ön-şart olarak kabul etmiştir. Ona göre bu sınır, dilde mecazın yapılmasına dair genel ilkelerin yanı sıra te'vile konu olan lafzın, kendisine benzer veya karşılaştırılır olanla ya da çağrışımıyla (kirpik-göz) yapılabilir.¹³⁶

İbn Rüşd'ün bu tanımda iki husus göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki; İbn Rüşd'ün te'vili, lafzın gerçek anlamından mecaz anlamına taşınması biçiminde

¹³² İbn Rüşd, **Bideyet'l-Müctehid ve Niheyet ul-Muktesid**, Dâr'l-hadis, Kahire, 2004, Cilt: 2, s.58.; Hüseyin Sarioğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 212-213; İbn Rüşd, **Faslul Makal** çev: Bekir Karlığa, İşaret yayınları, İstanbul, s. 76.

¹³³ Ahzâb, 33/72.

¹³⁴ Bu âyetle ilgili çok farklı yorumlar için daha ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Kesir, **-Tefsîr**, tah.Sami salama, Dâru Tîba, 2.Baskı, b.y.y, 1999, Cilt: 6, s.489.

¹³⁵ İbn Rüşd, **Fasl**, s. 62.

¹³⁶ İbn Rüşd, **Fasl**, s. 32.; Muhammed Amâra, **İbn Rüşd beyne'l-garbi ve'l-islam**, Nahzatu Mısır, Kahire, 1997, ss. 36-37.

tanımlaması Gazzâlî'nin tanımıyla benzerlik göstermektedir.¹³⁷ Bundan dolayı bu iki düşünürün, te'vili mecaza benzediği görüşünde ortak oldukları söylenebilir. İkinci husus ise Gazzâlî'ye oranla İbn Rüşd'ün te'vili daha sınırlı bir biçimde tanımladığı söylenebilir. Çünkü İbn Rüşd te'vilde, Arapçadaki mecaza ilişkin kuralların dışına çıkılmasına kesinlikle onay vermez. Her ne kadar dilin değişmesine bağlı olarak Arapçada mecaz için kesin kurallar konulmamış olsa bile, bu durum mecaz için hiçbir kuralın bulunmadığı anlamına gelmez. Böylece İbn Rüşd'ün dilsel meseleye özel bir önem gösterdiği açıktır.

2.2.2. Lafzın Sınıflandırılması

İbn Rüşd lafızları, iki farklı biçimde sınıflandırmıştır. Bunlardan birincisinde o, lafızları; zâhir ve bâtın olmak üzere iki gruba ayırır. Bir lafzın, zâhir mi yoksa bâtın mı olduğu birtakım nitelikleri taşımasıyla anlaşılır. Buna göre zâhir; kendisinde te'vil bulundurmayan, insanların geneline hitap eden ve bundan dolayı da retorik (hıtabî) veya diyalektik (cedelî) deliller ile bilinen lafızdır. Bâtın lafız ise sadece burhan ehli tarafından te'vil yapılan, kesin delillerle (burhanî) bilgi düzeyi yüksek insanların anlayabileceği ve bundan dolayı da her insana açıklanmayan lafızdır.

İbn Rüşd, lafızların zahir/batın şeklinde sınıflandırılmanın sahabe döneminden beri bilinen bir görüş olduğunu göstermek üzere Buhârî'den bir hadise dikkat çekmektedir. Hz. Ali'den nakledilen bu hadiste; “İnsanlara bildiği şeylere uygun bir biçimde konuşunuz, yoksa onların Allah'ı ve Rasul'unu yalanlamalarını mı istiyorsunuz?”¹³⁸ denmektedir. Bu hadiste, bir yandan lafızların zahiri ve batını olacağı ima edilmekteyken diğer yandan bilgi düzeyi yüksek olmayanlara batınî lafızların kullanılmaması gerektiği öğüdü verilmektedir.¹³⁹ Nitekim Buhârî bu hadisi, “İlmin bazı insanlara verildiği fakat diğerlerinin anlamama ihtimaline binaen bundan sakındırılması gerektiğiyle ilgili” başlık altında ele almıştır.

İbn Rüşd *el-Müstesfâ* şerhi *Zarûrî*'de, Gazzâlî'nin sınıflamasına benzer biçimde lafızları; nass, mücmel, zahir ve müevvel olmak üzere dört gruba ayırmıştır.

¹³⁷ Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, Cilt: 1, s.196.; Nasr Hamid Ebu Zeyd; *el-Hıtab ve't-tev'il*, Merkezû's-Sekâfî, 3. Baskı, Fas ve Beyrut, 2008, s. 56.

¹³⁸ el-Buhârî, *es-Sahîh*, No: 127, Cilt: 1, s.37.

¹³⁹ İbn Rüşd, *Fasl*, s. 35.

Nass; kendisinden yalnızca tek bir mananın anlaşıldığı lafızdır. Mücmel; kendisinden birden fazla mananın anlaşıldığı, bu manalar arasında birini tercih etmek için bir farkın bulunmadığı lafızdır. Bu durumda ancak bir “karine” sayesinde bunlardan birini tercih etmek mümkün olacaktır. Müevvel; lafzın bir delilden dolayı –aşağıda ayrıntılı olarak açıklanacağı gibi- zahir müsteâr veya zahir mübdel olarak anlaşıldığı lafızdır.¹⁴⁰ İbn Rüşd’ün te’vil kuramı kendisini daha çok zahir lafızlarda kendini göstermektedir.

İbn Rüşd, zahir lafızları, kendi içinde müsteâr ve mübdel olmak üzere iki kısma ayırarak inceler. Zahir müstear lafız; bir şey için kullanan lafzın, bir benzerlikten veya bir ilişkiden ötürü başka bir şey için kullanılmasıdır. Zahir mübdel lafız; bir şeyin parçasının söylenip bütünü veya bütünü söylenip parçasının kastedildiği lafızlardır. Öte yandan İbn Rüşd, bütün mübdel lafızların, müstear ve bütün müstear lafızların da mübdel olduklarını söyleyerek Kur’an ve Sünnette yer aldığında bu iki tür lafzın, zahir manasında anlaşılması gerektiğini belirtir. Ancak o, bir delil bulunması durumunda, bu lafız zahirî olmaktan çıkıp müstear mana anlaşılır ki bu da bir tür te’vildir. İbn Rüşd, Kur’an ve Sünnette geçen bir lafzın zahirine göre anlaşılması gerektiğini sahabenin uygulamasına dayandırır. Ayrıca o, bu tür lafızların zahiri anlaşılmaması durumunda birçok ibadetin iptal olması tehlikesine dikkat çekmektedir. Öte yandan İbn Rüşd, zahir lafızların zahirliklerinin farklı mertebeleri olduğunu belirtir. Ona göre bir lafzın zahirlik derecesi ne derece fazla olursa te’vil edilebilmesi için o derece kuvvetli bir delile gerek vardır.¹⁴¹ İbn Rüşd daha sonra müstear veya mübdel olarak lafızların nasıl ortaya çıktıklarını tahlil etmeye girişmektedir.

İbn Rüşd müstear lafızların, bir dilde çokça veya azca kullanılmasına göre ortaya çıktığını ifade eder. Bir lafzın istiare biçiminde kullanılışı ne oranda artmışsa o lafzın hem ilk hem de ikinci/müstear anlamına gelmesi kabul edilebilir. Bu durumda lafız, eşsesli (müşterek) ve mücmel olmuştur. Buna karşın bir lafzın istiareli kullanılışı oldukça düşük bir düzeydeyse o lafzın, ilk anlamında anlaşılması gerekmektedir.¹⁴² İbn Rüşd, kapalıdan açığa doğru giden bir sıralamayla müstear lafızları, üç dereceye ayırır.

¹⁴⁰ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, ss. 102, 107-108, 110.

¹⁴¹ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 107.

¹⁴² İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 107.

Birincisi; en kapalı müstear lafızdır. Örneğin, “ey Adem oğulları! Size ayıp yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise yarattık”¹⁴³ âyetinde, ‘giysi’ sözcüğü yağmur anlamındadır. İnsanın giyinmesi için kullandığı şeyin, yağmur anlamında kullanılması kapalı bir istiare örneğidir. Ancak bir delil sayesinde lafzın müstear olduğu anlaşılabilir.

İkincisi, daha açık müstear lafızdır. Örneğin, “Biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik”¹⁴⁴ âyetinde, ‘mizan’ sözcüğü adalet anlamındadır.

Üçüncüsü, müstear lafzın en açık olmasıdır. Sözelimi “Kadınlara dokunmuşsanız...”¹⁴⁵ âyetinde ‘dokunma’, el ile dokunma veya cinsel ilişki anlamına gelmektedir. Bu iki anlamdan hangisinin kabul edileceği fakihler arasında tartışmalıdır. Arapların yaygın kullanımı göz önüne alındığında el ile dokunma anlamına gelmesi kadar cinsel ilişkinin de kastedilmiş olması büyük olasılıktır.¹⁴⁶

İbn Rüşd’e göre bir göstergeden (karine) dolayı, bir lafzın zahir anlamı yerine te’vil edilmesiyle mübdel lafızlar ortaya çıkmaktadır.¹⁴⁷ Göstergenin kapalıdan açığa doğru evrilmesine bağlı olarak İbn Rüşd mübdel lafızları, üç dereceye ayırarak inceler.

Birincisi, en kapalı olan mübdel lafızdır. Örneğin, Hz. Muhammed’in “Velisinin izni olmaksızın nikahlanan kadının nikahı geçerli değildir”¹⁴⁸ hadisinde, ‘kadın’ kelimesi, cariye anlamında te’vil edilerek anlaşılmalıdır. Çünkü kadın ile özgür kadın anlaşılmış olsaydı, bu durumda Hz. Muhammed’in ilgili hadisinde geçen “Cinsel ilişkiye giren mehir alır”¹⁴⁹ sözüyle görünürde bir çelişki ortaya çıkacaktı. Ancak hadiste sözü edilen kadınla, ehl-i kitaptan olan kadın anlaşılacak olduğunda evlenmek için iznir yalnızca ehl-i kitaptan biriyle evlenmek için şart koşulmuş olacaktır ki İbn Rüşd bunu uzak bir te’vil olarak görmektedir.¹⁵⁰

Bidâyetü’l-müctehid başlıklı fıkıh eserinde bu meseleyi detaylı bir şekilde ele alan İbn Rüşd, nikahta velinin olmasını şartıyla ilgili olarak iki ihtimalin geçerli

¹⁴³ el-A‘râf, 7/26.

¹⁴⁴ el-Hadîd, 57/25.

¹⁴⁵ en-Nisâ, 4/43; el-Mâ’ide, 5/6.

¹⁴⁶ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 108.

¹⁴⁷ İbn Rüşd’e göre gösterge; ya bizzat Hz. Muhammed’in yaptığı davranışlardır ya da onayladığı şeylerdir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 108.

¹⁴⁸ Ebû Dâvud, **es-Sünen**, tah. Muhammed Muhyi ed-Din, el-Mektebet’l e-Sriyye, Beyrut, t.y, No: 2083, Cilt: 2, s.229.

¹⁴⁹ Ebû Dâvud, **es-Sünen**, No: 2083, Cilt: 2, s.229.

¹⁵⁰ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî**, s. 109.

olduğunu söyler. İlkine göre velisi olmadan kadının nikahı geçerlidir, ancak veli bu nikahı tek başına bozabilir. İkinci ihtimale göre velisi olmadan kadının nikahı geçerli değildir, fakat kimin veli olacağı açık kılınmamıştır. Bu sonuncusuyla İbn Rüşd, kendi mezhebi olan Malikilikten bir ölçüde ayrılıp bu konuda bir açıdan Hanefi mezhebine yaklaşmıştır.¹⁵¹ Gazzâlî, sözü edilen hadiste Ebû Hanife'nin 'kadın' lafzını cariye olarak te'vil etmesine karşı çıkmıştır. Çünkü hadiste geçen 'her' edatı, genel bir kullanımı göstermekte olup bir türe indirgenmesine engeldir.¹⁵²

İkincisi, daha açık mübdel lafızdır. Hz. Muhammed'in "her kim fecirden sonra oruca niyet ederse onun orucu geçersizdir"¹⁵³ sözünde oruç kelimesinden, kaza veya adak orucu anlaşılır. Bu te'vil birinciye göre daha açıktır.¹⁵⁴ Üçüncüsü, en açık mübdel lafızdır. Hz. Muhammed'in "gök yüzünün suladığı her şeyin onda biri için (öşür) vardır"¹⁵⁵ sözünün sadece tahılları mı yoksa tahılların yanında sebzeler gibi herşeyi de içermekte mi olduğu gibi iki ihtimalin aynı ölçüde geçerli olmasıdır.¹⁵⁶

İbn Rüşd'e göre âlimler ve sıradan halk için Kur'ân-ı Kerîm'de hiçbir müteşabih bulunmamaktadır. Ancak cedel ehli, bir kuşkuya düşmüş olduklarından dolayı âyetlerde müteşabih anlamın bulunduğunu ileri sürmüştür.¹⁵⁷ Bir başka deyişle İbn Rüşd göre, müteşabih meselesi, sözde bir problem olup naslardaki bilgi düzeyinin kavranamamış olmasından kaynaklanmaktadır.

İbn Rüşd'e göre dini metinlerde üç düzey anlatım kullanılmıştır. İlki yalnızca burhan ehlinin kavrayabildiği, kesin kanıtlı anlatımdır. Bu düzeyde olmayanlar için Allah, örnekler vermek suretiyle lütufta bulunmuş; cedeli ve hitabi anlatım kullanmıştır. Bu insanlar için cedeli ve hitabi anlatım, burhani anlatım yerine geçmektedir.¹⁵⁸ Böylece İbn Rüşd, nasları zahir ve batın olmak üzere ikiye ayırır. Zahir naslar, verilen örneklerle anlaşılması daha kolay iken batın naslar, sadece burhan ehlinin anlayabileceği bir düzeydir. Bir şey kendisiyle bilindiğinde ona dair bir örnek vermeye gerek olmadığından burhanî naslarda örnek bulunmaz. Öte yandan zahiri

¹⁵¹ İbn Rüşd, **Bideyet'l-Müctehid.**, Cilt: 2, s.12.

¹⁵² Gazzâlî, , **el-Menhûl.**, s. 181.

¹⁵³ en-Nesâî, **es-Sünen.**, No: 2653, Cilt: 3, s.170.

¹⁵⁴ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî.**, s. 110.

¹⁵⁵ el-Buhârî, **es-Sahîh.**, No:1483, Cilt: 2, s.126.

¹⁵⁶ İbn Rüşd, **ez-Zarûrî.**, s. 110.

¹⁵⁷ İbn Rüşd, **el-Keşf an minhâci'l-edille**, tah. Mustafa Abdülcevvâd, el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, 3. Baskı, Kahire, 1968, s. 96.

¹⁵⁸ İbn Rüşd, **Fasl.**, s. 46; **el-Keşf.**, ss. 65, 69.

anlaşılan nass için te'vile gerek yoktur. İbn Rüşd'e göre itikadi içeriği olan zahir nassı, te'vil etmeye kalkışan küfre düşer. Bu çerçevede o, insanların ahlaklı davranabilmelerini sağlamak için ahiret azabı veya nimetinden söz edildiğini, gerçekte ahretin olmayıp onun bir aldatmaca olduğunu iddia edenin kâfir olacağını söyler. Öte yandan İbn Rüşd, bazı nasların zahir olarak anlaşılmasının küfür olacağını, onların mutlaka te'vil edilmesi gerektiğini ve bu te'vilin de yalnızca burhan ehli tarafından gerçekleştirilmesin zorunlu olduğunu ileri sürer. Ayrıca o, burhan ehli olmayan bir kişinin te'vile kalkışan kişinin küfürle mi yoksa bidatle mi suçlanacağı hususunda tereddütlü kalmıştır.¹⁵⁹

2.2.3. İnsanların Sınıflandırılması

İbn Rüşd'e göre farklı lafızların olması gibi insanların da farklı düzeyleri bulunmaktadır. Böylece İbn Rüşd, her insana uygun gelen bir anlama düzeyinin olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca o, bu hususun gözden kaçırılması durumunda bazılarının gerçekte küfre düşebileceğini, diğer bazılarının ise başkalarını tekfirle suçlamasına yol açabileceğine dikkat çekmektedir. İbn Rüşd insanları kavrayış ve anlayış açısından üç sınıfa ayırmaktadır.

Birinci düzey, kendilerine vaaz-nasihatle hitap edilen hitabet ehli yani sıradan insanlardır. İbn Rüşd'e göre bu düzeydeki insanlar, nassları zahirine bağlı kalarak anlamalı ve te'vilden kaçınmalıdır. İkincisi, kendilerine diyalektik sözlerle hitap edilen cedel ehli yani kelimcilerdir. Bunlar da nassları zahirine bağlı kalarak anlamalı ve te'vilden kaçınmalıdır. Son düzey ise kendilerine kesin kanıtlamalı sözlerle hitap edilen nazar ehli yani filozoflardır. İbn Rüşd'e göre yalnızca filozoflar, lafzın batınını ve te'vilini bilmekle ve bu bilgiyi diğer iki düzeydeki insanlardan gizlemekle sorumludurlar. İbn Rüşd, bu noktada öylesine duyarlıdır ki bu bilgiyi diğerleriyle paylaşan kişiyi küfre düşmüş olmakla itham eder.¹⁶⁰

Ayrıca İbn Rüşd, düştükleri şüphelere göre de insanları üç sınıfa ayırmaktadır. İlki, şerî sözler zahiri anlamıyla anlaşıldığında ortaya çıkabilecek şüphenin farkında

¹⁵⁹ İbn Rüşd, **Fasl.**, ss. 46, 47, 48.

¹⁶⁰ İbn Rüşd, **Fasl.**, ss. 31, 58; Nasr Hamid Ebu Zeyd; **el-Hitab.**, ss 44, 49; Hüseyin Gazi Topdemir, **İbn Rüşd Endülüslü Bilge**, Say, İstanbul, 2011, ss. 103-102.

olmayan, halkın büyük çoğunluğunu oluşturan sıradan insanlardır. İkinci grup ise nassın zahirî olarak anlaşılması durumunda ortaya çıkan şüphenin farkına varan fakat bunu çözüme kavuşturamayan kelimcilerdir. İbn Rüşd'e göre âyetlerin müteşabih olduğunu yalnızca bu gruptakiler iddia etmişler ve bundan dolayı da Allah'ın kınadığı insanlardan olmuşlardır. Bu bağlamda İbn Rüşd, "Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar fitne çıkarmak ve onu te'vil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler"¹⁶¹ âyetine dikkat çekmiştir.

Sonuncu grup ise nassın zahirî olarak anlaşılması durumunda ortaya çıkan şüphenin farkına varan ve te'vil yapmak suretiyle şüpheleri çözen alimlerdir. Böylelikle, hem sıradan insanlar ve hem de alimler şeriatta müteşabih olduğunu kabul etmezler. Bu durumu İbn Rüşd, buğday ekmeğinin sağlıklı-hastalıklı bedene etkisini benzeterek açıklar. Buğday ekmeği, sağlıklı olan sıradan insanlar ve alimler için faydalıyken, hasta bedene sahip olan kelimciler için zararlı bir besindir. Kelamcılar, Allah'ın istivası gibi âyetlerin zahirî olarak anlaşılmaması gerektiğini sanmışlar, bundan dolayı bunları te'vil etmişler ve insanları da bu te'villere inanmaya zorlamışlardır. İbn Rüşd'e göre bu tür hususlarda en doğru yaklaşım, Allah'ın kitabının açıklama ve beyan etme açısından mucizevi olduğunu kabul etmektir. Ayrıca o, çoğu te'vilin kesin bir delili olmadığını söyleyerek halk için zahiri kabul edip ona göre amel etmesinin daha doğru olacağını ifade eder. Zira halka göre ilmin gayesi, ameli sağlamak iken alimlere göre ilmin amacı, doğruyu bilmek ve ona uygun ameli belirlemektir.¹⁶²

2.2.4. Akıl ve Nakil İlişkisi

İbn Rüşd'e göre te'vil meselesinin temelinde, akıl ve nakil arasındaki ilişkiye ilişkin görüşler bulunmaktadır. Nitekim Gazzâlî'nin *Kânûnu't-te'vil*'de yaptığı gibi İbn Rüşd de *Faslu'l-makal*'da te'vil konusundan önce akıl-nakil ilişkisini ele almıştır. İbn Rüşd'e göre Allah'ı inanmaya götürmesi açısından felsefe, asli ve zati olarak faydalıdır. Zati olarak faydası bulunan bir şeyin arızı bir durumda zararlı olması

¹⁶¹ Âl-i İmrân, 3/7.

¹⁶² İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 96.

mümkün olmakla birlikte buna dayanarak onun terk edilmesi kesinlikle uygun değildir. Sözgelimi bazı fakihlerin doğru yoldan sapmış olmaları, fıkıh ilminin kötülüğünün delili olamazdır.¹⁶³ Öte yandan İbn Rüşd, felsefenin arızî kötülüklerinden korunmak için, felsefeyle ilgilenen kişilerin biri fitri zekâ ve diğeri ilmi ve ahlaki erdemlilik gibi iki koşulu yerine getirmeleri gerektiğini ifade etmiştir.¹⁶⁴

İbn Rüşd, gerçeğin gerçeikle çelişmeyip tam aksine pekiştireceğinden dolayı aklın kesinlikle şeriatle çelişmeyeceğini söyleyerek Gazzâlî ile aynı yaklaşımı benimser. Nitekim o, hikmet ile şeriatı, iki sütkardeşe benzetir. Felsefe yapmak için gerekli olan şartlara gereken özeni göstermeyen cahil arkadaşlar ile felsefenin karşıtı olanlar ile arasında düşmanlık veya nefret ortaya çıkabileceğini belirten İbn Rüşd, bu iki tarafın doğası itibariyle birbirine benzediklerini ve dost olduklarını söyler.¹⁶⁵ Öte yandan o, şeriatin hikmetle çeliştiğini ileri süren kişinin, ya şeriat ya da hikmet açısından hatalı olduğunu ifade eder.¹⁶⁶ Bu bağlamda İbn Rüşd, şeriat ile hikmet arasındaki ilişkiyi tahlil etmeye girişir.

İbn Rüşd'e göre naklin değinmediği bir hususta aklın bilgiye ulaşması mümkündür. Bu durumda akıl ile nakil arasında bir çelişkinin ortaya çıkmadığı açıktır. Ayrıca hem aklın hem de naklin kendi yöntemlerine dayanarak ulaştığı bir sonuç olup bunlar birbirleriyle uyumlu olduğunda da akıl ile nakil arasında bir çelişkiden söz edilemez. Ancak böyle bir çelişkinin sözde ortaya çıkması yani aklın ve naklin aynı konuda farklı sonuçlara ulaşması mümkündür. Bu durumda da İbn Rüşd, aklın esas alınıp naklin akla göre te'vil edilmesi gerektiğini ileri sürer.¹⁶⁷ Bununla birlikte İbn Rüşd, zahir nass te'vil edilirken Arapça dilbilgisi kurallarının gözetilmesi gerekliliğine dikkat çeker. Öte yandan o, derinden incelendiğinde şerî lafızların, aklın götürdüğü noktayı ima eden bir anlamının bulunduğunu da vurgulamaktadır. Böylece İbn Rüşd, tıpkı Gazzâlî gibi şerî lafızların tümünün zahir ya da batın olarak görülmesini kabul edilemez olarak görmekte, bunun yerine bazı lafızların kesin bir biçimde zahir ya da

¹⁶³ İbn Rüşd, **Fasl.**, ss. 29-30.

¹⁶⁴ İbn Rüşd, **Fasl.**, s. 28.

¹⁶⁵ İbn Rüşd, **Fasl.**, s. 67.

¹⁶⁶ İbn Rüşd, **keşf.**, s. 101.

¹⁶⁷ İbn Rüşd, **Fasl.**, s. 28. Bu yaklaşımıyla İbn Rüşd, dedesinin izini takip etmiştir. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Rüşd (el-Cedd), **Mesâ'il'u İbn Rüşd**, tah. Muhammed el-Habib, Dâru'l-Cîl-Dâru'l-Âfâk, 2. Baskı, Beyrut-Fas 1993, s. 456.; Nasr Hamid Ebu Zeyd; **el-Hitab.**, s. 54; Muhammed Amâra, **İbn Rüşd.**, s. 38.

batın olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁶⁸ İslâm düşünürleri arasındaki tartışma noktası, hangi lafızların te'vil edilip edilmeyeceği konusunda olmuştur.

İbn Rüşd'ün te'vil yaklaşımının bir benzeri Basra dil ekolünün yaklaşımında görülmektedir. Bu okula mensup bazı dilciler, dil incelemelerinde kıyas ve mantığı etkili bir şekilde kullanmışlar ve buna dayanarak birtakım genel ilke ve sonuçlara ulaşmışlardır. Bu ilke ve sonuçlar, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen lafızlarla bir çelişki oluşturduğunda sözü edilen dilciler, şerî lafzı te'vil etmişlerdir. Benzer biçimde, kendilerinin belirledikleri kurallara aykırı konuşan bir Arap gördüklerinde de o kişinin dili hatalı kullandığı kanaatinde olmuşlardır.¹⁶⁹

İbn Rüşd, akıl-nakil ilişkisi konusunda Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarına yöneltilen küfür suçlamasını icma kavramının tahlili bağlamında değerlendirmeye girişir. Bu bağlamda o, icmaya ulaşmanın biri zanni, diğeri kesin olmak üzere iki yolu olduğunu belirtir. Zannî olarak ulaşılan icma, alimlerin zahirî üzerine icma ettikleri nazari veya ameli bir konuda te'vilin mümkün olmasıdır. Kesin olarak elde edilen icma, zahirî üzerine alimlerin icma ettikleri amelî bir konuda te'vilin mümkün olmamasıdır.¹⁷⁰ Bu sınıflandırmayı, İbn Rüşd'ün nazari meselelerde kesin yolla ulaşılan icmanın gerçekleşmesinin zor olduğunu dolaylı olarak göstermek için yaptığı söylenebilir.

Nazari bir meselede icmanın meydana gelmesi için İbn Rüşd öylesine ağır şartlar belirlemiştir ki sanki o, böyle bir icmanın oluşmasını olanaksız kılmak istemiştir. Muhtemelen o, bu yaklaşımıyla birkaç nazari konudaki te'villeri sebebiyle küfürle itham edilen filozofları kurtarmak istemiştir. İbn Rüşd'ün nazari meselelere dair bir icmanın oluşması için belirlediği şartlar şunlardır:

İbn Rüşd'e göre öncelikle icmanın oluştuğu asrın, âlimlerine ilişkin bilgilerde içinde olmak üzere tüm yönleriyle bilinmesi gerekmektedir. Bu asırdaki tüm alimlerin aynı nazari meselede görüş birliği ettiklerine dair bilgi ve haberlerin tevatür derecesinde kesin olması gerekir. Öte yandan o, bu asırdaki bütün alimlerin şeriatta zâhir-bâtın ayrımının olmadığı hususunda da hemfikir olmaları gerektiğini iddia etmiştir. Bu son koşul, İbn Rüşd'ün nazari konulara dair kesin icmanın oluşmasını engellemek istediğinin açık bir göstergesidir. Zira o, sahabenin bile şeraitte, zâhir-

¹⁶⁸ İbn Rüşd, **Fasl**, s. 33.; Muhammed Amâra, **İbn Rüşd**, s. 37.

¹⁶⁹ Ali el-Verdî, **en-Nahvu ve'l-mantık'ı'l-Aristûtâlîsî**, y.e.y, b.y.y, t.y, s. 10.

¹⁷⁰ İbn Rüşd, **Fasl**, s. 34.

bâtın ayırımını kabul ettiklerini söylemektedir.¹⁷¹ Bir başka deyişle İbn Rüşd, nazari meselede yakînî icmanın olacağını kabul eden bir görüşü, sahabe yolundan sapan bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir. Bu noktada o, Hz. Ali'nin 'İnsanlara onların bildikleriyle konuşun, yoksa siz Allah ve Resulünü yalancı çıkarmak mı istiyorsunuz'¹⁷² sözüne atıfta bulunur. Böylece İbn Rüşd, İslam'ın ilk günlerinden beri alimlerin, bütünüyle şeriatı, özellikle nazari meseleleri bütün insanların layıkıyla öğrenmesinin mümkün olmadığı hususunda hemfikir olduklarını ileri sürer.

İbn Rüşd'e göre Müslümanlar, bir meselenin zahiri üzerine anlaşılması hususunda zannî bir yöntemle icmaya ulaşmış olsalar bile, burhana dayanan bir yöntemle bu husus te'vil edilebilir. Böylece İbn Rüşd, Gazzâlî'nin bilinen üç meselede Fârâbî ve İbn Sînâ hakkında verdiği küfür hükmünü, nazari konularda yakînî icmanın oluşmamış olması gerekçesiyle geçersiz bulur. Ayrıca o, Gazzâlî'nin *Faysalu't-Tefrika* başlıklı kitabında icma ile oluşan bir görüşü inkar edenin tekfir edilmesinin tartışmalı olduğunu bizzat kendisinin dile getirmiş olduğuna dikkat çeker.¹⁷³ Bununla birlikte İbn Rüşd'ün adı geçen filozofları bazı yönleriyle savunması, onların görüşlerini bütünüyle izlediği anlamına gelmediği vurgulanmalıdır. İbn Rüşd'e göre bir meselede te'vil yapmak değil, bunu sıradan insanlara açıklamak küfürdür. Meseleye bu açıdan bakıldığında Fârâbî ve İbn Sînâ, eğer sıradan insanlara te'villerini açıklamışsalar, onlar da sadece bu açıdan küfürle suçlanmayı hak ederler. Gazzâlî, te'vilini sıradan insanlara açıklamış olmakla küfürle suçlanmayı daha fazla hak etmiş gözükmektedir.¹⁷⁴ Bu noktada istivâ ayeti bağlamında İbn Rüşd'ün kendisiyle tutarlı olup olmadığı akla gelmektedir. Öncelikle İbn Rüşd mead konusunda alimlerin tevilde bulunmasını gerekli görmesine rağmen istiva meselesinde aynı alimlerin tevilde bulunmamasını apaçık bir şekilde küfür olacağını ileri sürmüştür. Fakat İbn Rüşd mead konusunda gösterdiği hoşgörüğü ondan daha basit bir durumda olan istiva meselesini yorumlamayanlar için göstermediğini söylemek mümkündür.

Nazarî bir mesele olduğundan dolayı istiva ayetinin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda İbn Rüşd'e göre yakînî bir icmanın olmaması gerekmektedir. Bu durumda, bir Müslüman bu âyeti nasıl anlamış olursa olsun yani ister te'vil etmiş olsun isterse

¹⁷¹ İbn Rüşd, **Fasl.**, s. 35.

¹⁷² el-Buhârî, **es-Sahîh**, No: 127, Cilt: 1, s.37.

¹⁷³ Gazzâlî, **Faysalu't-Tefrika**, Cilt: 3, s.16; İbn Rüşd, **Fasl.**, s. 37.

¹⁷⁴ İbn Rüşd, **Fasl.**, s. 48.

zahiri anlamıyla anlamış olsun, anlayışından dolayı küfürle itham edilemez. Ama İbn Rüşd, istiva ayetinin nazari bir mesele olmasına rağmen zahir üzerine anlayan alimi küfürle suçlamış¹⁷⁵ ve böylelikle kendisiyle çelişkiye düşmüş gözükmektedir. İbn Rüşd'ün bu durumunu daha açık kılan husus ise Gazzâlî'nin Fârâbî ve İbn Sînâ'yı küfürle suçladığı üç konuyu ele alışında kendini daha açık bir şekilde göstermektedir. Bu bağlamda, Gazzâlî'nin üç küfür meselesini İbn Rüşd'ün nasıl yorumladığını tahlil etmek gerekmektedir.

Gazzâlî'nin filozofları küfürle itham ettiği ilk mesele, filozofların Allah'ın tikelleri bildiğini inkâr etmiş oldukları iddiasıdır.¹⁷⁶ Gazzâlî'nin bu iddiasına karşı İbn Rüşd, filozofların Allah'ın hem tümelleri hem de tikelleri bildiğini inkâr etmemişler, yalnızca O'nun tikelleri bilmesinin insanların bilmesinden farklı olduğunu vurgulamışlardır. Ayrıca İbn Rüşd, Gazzâlî'nin filozofların görüşlerini tam olarak kavrayamadığını; bu karışıklığın ilim kavramının eşsesliliğinden kaynaklandığını belirtmektedir. Nitekim ilim kavramı; hem kadim hem de hadis varlığa ilişkin olarak kullanılmaktadır. Bu noktada İbn Rüşd, hem tümelleri hem de tikelleri Allah'ın kendine özgü kadim bir bilgiyle bildiğini çok açık bir şekilde ifade eder.¹⁷⁷ İslâm filozoflarının küfürle itham edildiği ikinci mesele ise alemin kıdemi meselesidir.

Te'vil meselesi bağlamında alemin kıdemi meselesinin İslâm düşüncesinde tartışılma biçimi oldukça dikkat çekicidir. Bu meselenin iki ucundan birini kelamcılar, diğerini filozoflar oluşturmakta; ilginç bir biçimde birinciler nasları te'vil ederken ikinciler nasları zahiri anlam üzerine anlamayı tercih etmektedirler. "Allah yeryüzü ve gökyüzünü altı günde yaratmış ve onun arşı suyun üstündeydi"¹⁷⁸ ve "Sonra duman halinde olan göğe yöneldi"¹⁷⁹ âyetlerini İbn Rüşd, filozofların zahiri anlamında anladıklarını ve buradan yola çıkarak âlemin kadim olduğunu söylemiştir. Oysa Kelamcılar, söz konusu ayeti te'vil etmişlerdir. Böylece İbn Rüşd, alemin kadim mi yoksa hadis mi olduğu şeklinde bir görüş farklılığı doğduğunu söylerken, nasslarda Allah'ın var olduğu bir anda salt yokluğun bulunduğunu ifade eden bir bilginin yer

¹⁷⁵ İbn Rüşd, **Fasl.**, s. 48.

¹⁷⁶ Gazzâlî, **Tehâfüt.**, ss. 177, 202, 206, 308.

¹⁷⁷ İbn Rüşd, **Tehâfütü't-tehâfüt**, tah. Muhammed el-Arîbî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993, s. 256, 263; **Fasl.**, ss. 39, 76.; Fatih Toktaş, **Ahiret Hayatının Mahiyeti Cismani mi, Ruhani mi**, "Gazzâlî Konuşmaları, Küre, İstanbul, 2012, s. 130.; Fehrullah Terkan, **Üç meselede-2 Tanrı ve Cüz'ilere Dair Bilgisi**, "Gazzâlî Konuşmaları", s. 90.

¹⁷⁸ Hûd, 11/7.

¹⁷⁹ Fussilet, 41/11.

almadığına dikkat çeker.¹⁸⁰ Fakat keşke İbn Rüşd yukarıda zikredilen görüşlerine uygun bir şekilde hadid süresinde açıkça ifade edilen “O, ilktir; sondur; zâhirdir; bâttır. O her şeyi bilendir.”¹⁸¹ ayetine bir açıklama getirseydi. Öte yandan bu meseleyle ilgili olarak İbn Rüşd’ün Allah’ın ilk ve son olduğundan¹⁸² söz eden âyetin açıklamasına girişmemiş olması ilginç durmaktadır. Gazzâlî’nin filozofları küfürle itham ettiği üçüncü ve son husus, te’vil konusuyla oldukça yakın ilişkisi olan cismani haşir¹⁸³ meselesidir.

Cismani haşir meselesini İbn Rüşd, ahiret hallerinin te’vili ve nassların zahir üzere anlaşılması bağlamında ele alacağını; âlimlerin bu hususlarda farklı görüşleri benimsemiş olduklarını; doğruyu bulanların övgüyü hak etmekle birlikte yanlış düşenlerin kınanmaması gerektiğini belirtmektedir. İbn Rüşd, meadın varlığını bütünüyle inkâr etmemek şartıyla ahiretin hallerinin te’vil edilmesini kabul edilebilir bir yaklaşım olarak görmektedir. Ne var ki şeriatın temellerinden biri olduğundan dolayı ahretin varlığını tamamen inkar eden kişi, küfre düşmüştür. Bu tehlikeden dolayı İbn Rüşd, sıradan insanların haşirle ilgili nassları zahirine göre anlamasını daha güvenli bir tercih olarak görmektedir. Zira bu düzeydeki insanların te’vil yapmaya yeltenmesi küfürdür.¹⁸⁴ Haşir konusuyla ilgili nasslar, İbn Rüşd’e göre tevatür derecesindedir. Bu bilginin te’vilinin sıradan insanlara açıklanması durumunda, onlar haşirle ilgili nassların zahirini değersiz görüp hayatı hafife alacaklardır. Zira bu düzeydeki insanlar, haşirle ilgili nassları ancak zahiri anlamda kabul ederlerse ahlakî bir hayat yaşamaya daha istekli olacaklardır. Bu düzeydeki insanlara haşri te’vil ederek açıklamak, her ikisi de tehlikeli olan iki sonuca yol açar. Bunlardan birincisi, haşirle ilgili nassların te’vil edilmesidir ki bu şeraiti param parça yapar ve diğeri söz konusu nassları müteşabih kabul etmektir ki bu da şeraiti tümüyle ortadan kaldırmak anlamına gelir.¹⁸⁵ İbn Rüşd, meadın her dinin kabul ettiği bir inanç olduğunu belirterek onun varlığından kuşku duyulmasını önüne geçmek istemektedir.

Bu bağlamda İbn Rüşd, kimi dinin, meadi sadece ruhani, kimilerinin ise onu hem ruhani hem de cismani olduğunu kabul ettiğini; din âlimlerinin de bu hususlarda

¹⁸⁰ Gazzâlî, *Tehâfüt*, ss. 88, 99, 307; İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-tehâfüt*, ss. 27-30; *Fasl*, s. 43.

¹⁸¹ el-Hadîd 7/3.

¹⁸² “O, ilktir; sondur; zâhirdir; bâttır. O her şeyi bilendir.” el-Hadîd 7/3.

¹⁸³ Gazzâlî, *Tehâfüt*, ss. 276, 282, 294, 307-308,

¹⁸⁴ İbn Rüşd, *Tehâfütü’t-tehâfüt*, ss. 324-327; *Fasl*, s. 43

¹⁸⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 91.

deliller serdetmiş olduklarını belirtir.¹⁸⁶ Hem dinler hem de âlimlerin ortak oldukları husus; insan nefislerinin mutluluğa kavuşacakları ya da azap içinde kalacaklarıdır. Onların birbirlerinden ayrıldıkları husus ise bu durumların örneklendirilmesi ve sıradan insanlara açıklanma tarzında ortaya çıkmıştır. Nitekim İbn Rüşd, haşrin cismani biçimde örneklendirilerek anlatımının sıradan insanlar için daha uygun olduğunu, meadin ruhani biçimde açıklanmasının cedel ehli için daha doğru olacağını söyler.¹⁸⁷

2.2.5. İbn Rüşd'ün Te'vil Örnekleri:

Gazzâlî incelemesine paralel olarak çalışmanın bu kısmında, Gazzâlî'nin örnekleri bağlamında İbn Rüşd'ün te'vil anlayışı ve buna dayanarak yaptığı te'viller tahlil edilecektir. İbn Rüşd, bir lafzın şeriattaki anlamlarını ikiye ayırmıştır. Birincisi, ifade edilen şey ile anlamının birebir örtüşmesidir. Bu tür lafızların te'vil edilmeyeceği açıktır. Bundan dolayı bu tür lafızları te'vile kalkışmak şüphesiz yanlıştır. İkincisine gelince ifade edilen şey ile anlamının birebir örtüşmemesi durumudur. Burada bir anlam, örneklendirme yoluyla diğer bir anlamın yerine geçmektedir. Bu tür anlamlar, kendi içinde dört kısma ayırmaktadır.

Birinci tür örneklendirme; gerçek anlam yerine açıklanan anlam ve bunun sebebi, çok farklı alanların bilgisinin uzun bir zaman içinde elde edildiği karmaşık kıyaslar sayesinde elde edilir. Bu türden bir te'vil sadece ilimde derinleşenlere özgüdür ve bu te'vilin sıradan insanlara açıklanması uygun değildir. İlkinin tam tersi olan ikincisine gelince gerçek anlam yerine örneklendirmeye açıklanan anlamın ve bunun sebebinin kabul edilmesinin kolaylıkla bilinmesidir. Bu türde hem te'vil yapmak hem de bunu herkese açıklamak bir zorunluluktur.

Örneklendirmenin üçüncü türü, gerçek anlam yerine örneklendirmeye açıklanan anlamın kolayca, ancak bunun sebebinin zor bir şekilde bilindiği türdür. Bu tür lafızları te'vil etmek, sadece alimler için zorunludur. Nitekim “Hacer-i esved Allah'ın yer yüzündeki yeminidir”¹⁸⁸ hadis-i şerifini te'vil etmek alimlere özgüdür.

¹⁸⁶ İbn Rüd, **el-Keşf**, s. 149.

¹⁸⁷ İbn Rüd, **el-Keşf**, ss. 153-154.

¹⁸⁸ İbn Udey, **el-Kamil fii zu'afaî er-Ricel**, tah.Muhter Gezzevi, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 3.Baskı, 1988, Cilt: 1, s.342; Abu el-Velid -Ezreki, **Ahber'u Makke**, tah.Ali Ömer, Mektebet'u- s-Sekefe ed-Diniyye, Cilt: 1, s.258. bu hadis zeyiftir.

Alimlerden olmayanlar ise bu sözü müteşabih olarak anlarlar. Daha önce değinildiği gibi İbn Rüşd, nasslarda müteşabihin olmadığı görüşündedir.¹⁸⁹ Dolayısıyla o burada kelimcilerin bakış açısını vermektedir.

Dördüncü tür örneklendirme; üçüncüsünün tam tersidir. Gerçek anlam yerine örneklendirmeyle açıklanan anlamın zorca, ancak bunun sebebinin kolay bir şekilde bilindiği türdür. Bu tür şeri lafzın te'vili tartışmalıdır. İlimde derinleşmemiş alimlerden olmayanlar için te'vil yapmamak daha uygun ve güvenlidir.¹⁹⁰ İbn Rüşd'ün sadece üçüncü kısma örnek verip diğerlerini örneksiz bırakması dikkat çekicidir. Konunun daha anlaşılır hale gelmesi için İbn Rüşd'ün bu kısımlara ait örnekler vermesi beklenirdi. Bununla birlikte İbn Rüşd, şeriattaki lafzların te'vil edilmesi bağlamında bu tür bir sınıflandırmanın yapılmamasının, İslâm düşüncesinde birbirini suçlayan ve hatta tekfir eden farklı akımların doğmasına yol açan temel sebep olarak görmektedir. Ona göre bir şeyin te'vil edilip edilmeyeceğinin ilke olarak bilinmesinden sonra neyin, kim tarafından kime te'vil edileceğinin belirlenmesi gerekmektedir.¹⁹¹ İbn Rüşd'ün te'vil konusunda izlediği yöntemin betimlenmesinden sonra onun yaptığı bazı te'villerin tahlili konuyu daha açık bir hale getirecektir.

1) İstiva: İbn Rüşd'e göre istiva ayeti, yukarıdaki şeri lafız sınıflarından ilkinde girmektedir. Bundan dolayı bu ayeti sıradan insanlar zahirine göre anlamalı, te'vil yapmaya girişmememelidir. Eğer te'vil yaparlarsa ya bidata ya da küfre düşerler. İlim ehline gelince onlar için bu ayetin te'vil edilmesi zorunlu olup onların bu ayeti zahirine göre anlaması küfürdür.¹⁹² Bu görüşüyle o, sanki kendi mezhebinin kurucusu olan Malik'i ve hatta dedesini¹⁹³ tekfirle itham etmiş gibidir; çünkü Malik, istivayı açık bir şekilde te'vil etmemiştir. Dahası, istiva âyeti dinin aslından olmayan nazari bir meseledir. İbn Rüşd, nazari meselelerde yakini icmanın olmadığını belirtmiştir.¹⁹⁴ Yöntemine ilişkin bu kurallardan sonra onun, burhan ehlinden olan kişiler için nuzül hadisini ve istiva ayetini te'vil etmelerinin zorunlu olduğunu ileri sürüp bunun aksini

¹⁸⁹ İbn Rüd, **el-Keşf**, 96.

¹⁹⁰ İbn Rüd, **el-Keşf**, ss. 155-157, 185.

¹⁹¹ İbn Rüd, **el-Keşf**, s. 185.; Hüseyin Sarıoğlu, **İbn Rüşd**, s. 213.

¹⁹² İbn Rüşd, **Fasl**, s. 48.

¹⁹³ Dede İbn Rüşd, Kur'ân ve mütevatir hadislerde, kendisi için dile getirdiği sıfatlar dışında Allah'a başka bir sıfat atfedilemeyeceğini, bu sıfatların da belirlenmeden, benzetmeden ve keyfiyeti sorgulanmadan olduğu gibi kesin bir şekilde inanılması gerektiğini savunmaktadır. İbn Rüşd el-Cedd, **el-Beyân ve't-Tahsil**, tah. Muhammed Haccî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Baskı, Beyrut, 1988, Cilt: 16, s.400.

¹⁹⁴ İbn Rüşd, **Fasl**, ss. 37, 43.

yapanları tekfirle itham etmesi aşırı bir iddia olarak gözükmektedir. Bu bağlamda İbn Rüşd'ün şerî meselelerde yapılan bir hatanın, üç noktadan affedilebileceğini belirtmesi önemli gözükmektedir. Buna göre; a) hata yapanın bir âlim olması, b) hatanın, bir şüpheden doğması, ve c) hatanın şeriat tarafından araştırılması emredilen bir konu olması¹⁹⁵ yapılan hatanın kabul edilebilir olmasını sağlar. Dinin asıl meselelerinden biri sayılan meadin ahvali hususunda te'vil yapan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın tekfirle suçlanmasına karşı çıkan¹⁹⁶ İbn Rüşd'ün aynı müsamahayı istiva ayetini zahirine göre anlayan burhan ehline göstermemesi kabul edilir bir yaklaşım olarak gözükmemektedir.

2) Nüzûl: İbn Rüşd'ün Allah'ın nüzulünden söz eden hadis konusuna yaklaşımı istiva meselesindeki yaklaşımının aynısıdır. Buna göre ilgili hadisi, ilim ehlinin te'vil etmesi zorunlu olup onların bu hadisi zahirine göre anlaması küfürdür.¹⁹⁷ Onun bir başka eserinde bu hadise ait te'vilin zor olduğunu belirtmesi¹⁹⁸ veya çetrefilliğini gösterdiği söylenebilir.

3) Nur: Allah'ın nur olması meselesini İbn Rüşd, Ebû Zer'in rivayet ettiği bir hadis bağlamında ele almaktadır. Bu hadiste, Allah'ın nasıl görüleceği şeklinde kendisine sorulan soruyu Hz. Peygamber (sav); "O bir nurdur, nasıl göreyimki" şeklinde bir cevap vermiştir.¹⁹⁹ Bu hadiste Yaratıcının cisim olmamasına karşın duyulur (mahsûs) olduğunun dile getirilmesini İbn Rüşd, hem sıradan insanlar hem de ilimde derinleşenler için uygun bir anlatım olduğunu söylemektedir. Çünkü sıradan insanlara göre var olan her şey, duyulur olmalıdır ve böyle olmayan bir varlık ise yoktur. Öte yandan ilimde derinleşen alimler de Allah'ın nur olarak tavsif edilmesi durumunda meadda gerçekleşecek olan rüyeti açıklamakta bir güçlüm çekmeyeceklerdir.²⁰⁰

4) Cismanilik: İbn Rüşd, şeraitin Allah'ın cismaniyeti hakkında sesiz kaldığını ifade etmektedir. Bununla birlikte ona göre Allah için cisimliği onaylamanın reddetmekten daha yakın olacağı belirtilebilir. Zira şeriatte Allah için iki el ve yüz gibi ifadelere yer verilmiştir. Öte yandan bu deyişlerin cismaniliğin hem yaratıcı da hem

¹⁹⁵ İbn Rüşd, **Fasl.**, s.44.

¹⁹⁶ İbn Rüşd, **Fasl.**, s. 37.

¹⁹⁷ İbn Rüşd, **Fasl.**, s. 48.

¹⁹⁸ İbn Rüşd, **el-Keşf.**, s. 90.

¹⁹⁹ Müslim, **es-Sahih**, No:178, Cilt: 1, s.161.

²⁰⁰ İbn Rüşd, **el-Keşf.**, s. 93.

de yaratılarda bulunan ortak bir sıfat olduğu izlenimi verdiği de şüphesizdir. Bu durumda Allah'a özgü olanın daha mükemmel bir nitelik olduğu söylenmelidir. Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında yaratıcının başka cisimlere benzemeyen bir cismaniyetinin olduğunu düşünmek gerekmektedir. Bu tür bir yaklaşımı İbn Rüşd'e göre Hanbeliler izlemektedir. İbn Rüşd ise sıradan insanlara bu sıfatın olumlanması ya da reddedilmesi hakkında bir açıklama yapılmamasını önermekte; bu meseleye ilişkin sorulara ise "O'nun benzeri hiç bir şey yoktur; O, işitendir, görendir"²⁰¹ ile "Allah, göklerin ve yerin nûrudur"²⁰² âyetleri ile cevap vermek gerektiğini ifade etmektedir.²⁰³

5) Allah'ın görülmesi (Ru'yetullah): Allah'ın görülmesi meselesinde İbn Rüşd, İslâm düşüncesindeki iki kelam akımına da eleştirel yaklaşmıştır. Hem Mutezile hem de Eşariler, Allah'ın cismaniyetini kabul etmemekte hemfikirdirler. Bu temel kabule dayanarak Mutezile Allah'ın görülmesini reddederken Eşariler O'nun görüleceğini kabul etmiştir. İbn Rüşd, Mutezile'nin görüşüne karşı çıkarken Eş'ariler'in görüşünü kuşkuyla karşılamaktadır. Allah'ın cisim olmasını reddedip O'nun görüleceğini savunmak sıradan insanların kavrayamacağı bir husustur. Bu gerekçeden hareketle İbn Rüşd, Eş'ariler'in delillerini vehmî ve sofistlik olarak nitelendirmektedir.²⁰⁴ Bu meseleyle ilgili olarak o, şeriatın zahirine göre anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre şeraitte Allah'ın, nur olduğu açıklamasını temele alarak O'nun görüleceğini söylemek hem sıradan insanları hem de âlimleri tatmin eden bir açıklama olacaktır.²⁰⁵

6) Meâd (Geri dönüş): Çalışmanın bir önceki başlığının son konusu olarak İbn Rüşd'ün meâd meselesine yaklaşımı ele alındığından burada yeniden bir değerlendirme yapılmayacaktır. Bununla birlikte İbn Rüşd, neredeyse kelamcılar gibi haşrin cismanî olması fikrini daha uygun bulmaktadır. Onun kelamcılardan farkı, bu bedenın dünyadaki aynısı olmayıp ahretin şartlarına göre yeni bir bedenın olacağıdır. İbn Rüşd'e göre bu görüş, ilimde derinleşenler için kabul etmeye daha layık bir görüştür.²⁰⁶

²⁰¹ eş-Şüre, 42/11.

²⁰² en-Nûr, 4/35

²⁰³ İbn Rüd, **el-Keşf.**, ss. 77, 88-89, 92-93.; Hüseyin Sarıoğlu, **İbn Rüşd.**, s. 238.

²⁰⁴ İbn Rüd, **el-Keşf.**, ss.102,103.

²⁰⁵ İbn Rüd, **el-Keşf.**, s. 107.

²⁰⁶ İbn Rüd, **el-Keşf.**, s. 154. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Fatih Toktaş, İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004, s. 180.

İbn Rüşd'e göre te'vil, Arapçadaki mecaz kurallarına uyarak lafzın hakiki manasının bırakılıp mecazi manasına yönelmektir. Ancak İbn Rüşd'e göre bir lafzın mecazi manasından önce hakiki manası kabul edilmelidir. İbn Rüşd, te'vili akıl ve nakil veya nakil ve nakil arasındaki çelişki gibi görünen noktaların giderilmesinde bir araç olarak kullanmaktadır. İbn Rüşd, lafızları bir taksiminde zahir ve batın olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Zahir lafız, sıradan halk için gereklidir, bu lafız türünde te'vile yer yoktur veya verilen yer oldukça sınırlıdır. Batın ise ilim sahibi kişilerin ilgili alanını oluşturur. Bu lafız kısmında te'vile ayrılan yer oldukça geniştir. Başka bir açıdan bakıldığında İbn Rüşd, lafızları te'vil ihtimali barındırmayan lafız, te'vile ihtimali olan zahir lafız, hakkında ihtilaf edilen mücmel lafız olarak sınıflandırmıştır.

Bu taksime İbn Rüşd, zahiri "mübdel" ve "müstear" olarak iki kısım daha eklemiştir. Buna ek olarak İbn Rüşd, "mübdel" ve "müstear" lafızları açıklığına göre üçe ayırmıştır. Lafzın açıklığı ne kadar kuvvetli olursa, te'vil edilebilmesi için daha güçlü bir delil gerekir. Lafzın açıklığı zayıf olduğunda ise te'vilinde basit bir delil gerekir. Bu konuya ek olarak, İbn Rüşd te'vil meselesiyle ilgili olarak nassın kısımları konusuna geçmektedir. O, nassın üç kısma ayırmaktadır. İlk olarak hatabe ehli gelmektedir. Bu kısımdaki kişiler sıradan insanlar yani halk olarak tanımlanır. İbn Rüşd'e göre hatabe ehli olan kişiler ortaya çıkan şüpheleri fark etmemektedirler ve bunlar için müteşabih yoktur. İkincisi ise cedel ehlidir. Bunlar kelamcılardır, bunların konumu da halk ile bilginler arasındadır. İbn Rüşd'e göre kelamcılara bazı şüpheler arız olur ve onlar bu şüphelerin çözülmesinde tam anlamıyla başarılı olamazlar. Kelamcılar nazarında müteşabih söz konusudur. Üçüncüsü ise nazar ehli olan kişiler yani alimlerdir. Alimlere şüpheler arız olur ve onlar bu şüpheleri çözerler. Bunlar kendileri için müteşabih olmaması bakımından halka benzemektedirler. Zira alimler müteşabih olan sorunları çözmektedirler.

İbn Rüşd'e göre akıl ve nakil çelişmez. Bundan dolayı Arapça'nın te'vil kaidelerine uyarak akıl ile nakil çelişir görüldüğü zaman naklin akla uygun olarak te'vil edilmesi gerekmektedir. Ancak naklin tümü doğru bir şekilde incelenirse yapılacak te'vile uygun bir delil bulunabilir. İbn Rüşd'e göre ilk olarak te'vilin yapılmamasının mümkün olup olmadığına bakmak gerekir. Zira asıl olan konularda te'vil yapmak küfürdür. te'vile uygun olduğu tespit edildikten sonra bu te'vilin kime yönelik olarak yapılacağını da bilmek gerekir. Genel bir şekilde ifade etmek gerekirse

İbn Rüşd, alimler için te'vil dairesini genişletmekte, kelamcılar ve avam için ise te'vil dairesini daraltmaktadır. İbn Rüşd bazı yerlerde bununda ötesine geçerek, alimler için te'vilin zorunlu olduğuna ve te'vil yapmayan alimlerin küfre düştüklerine dikkat çekmektedir. İlginç bir biçimde İbn Rüşd istiva konusunda, sıradan insanların te'vil yapmasının küfür olduğunu ve onların nassı zahirine göre yorumlamaları gerektiğini ifade etmektedir. Özet olarak İbn Rüşd alimler için tev'il dairesini oldukça genişletmiş gözükmektedir. Avamlar adına tev'il dairesini kısıtlama ve bir daraltma yoluna gitmiştir.

2.3. İBN TEYMIYYE'YE GÖRE TE'VİL

İslâm düşüncesinde İbn Teymiyye'nin kendine özgü bir konumu bulunmaktadır. O, bir yandan Ahmed b. Hanbel'in dinî meselelere yaklaşımını izlerken bir yandan aklî istidlal yöntemlerini derinlemesine bilmekte ve eserlerinde bu birikimi yansıtmaktadır. Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin, özellikle *Der'ü Te'âruzü'l-akl ve'n-nakl* başlıklı eserinde tehâfüt geleneğine âşina olduğu belirtilmelidir. Nitekim İbn Teymiyye, filozoflar ile kelamcılar arasında cereyan eden tartışmalara katılmakta, kimi zaman Gazzâlî'ye kimi zaman da İbn Rüşd'e ciddi eleştiriler yöneltmekle bu alandaki otoritesini göstermektedir. İbn Teymiyye, tıpkı Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi te'vil meselesi üzerine çaba sarfetmiştir. Çalışmanın bu kısmında İbn Teymiyye'nin te'vil anlayışı incelenecek, onun yaptığı te'vil örnekleri verilecek; bu bilgiler ışığında onun te'vil kavramı değerlendirilecektir.

2.3.1. Te'vil Kavramı

İbn Teymiyye, İslâm düşüncesinde te'vil kavramının üç bağlamda anlaşıldığına dikkat çekmektedir. İlki, lafzın gösterdiği ile anlamının uyumu açık olsa bile, bir işin aslına yani kendisine döndürülmesidir. Diğer, birbirine uyumu olsa da, bir sözün yorumlaması ve manasının açıklanmasıdır. Böylece İbn Teymiyye'nin tefsir ve te'vil kavramlarını neredeyse eşanlamlı gördüğü anlaşılmaktadır.²⁰⁷ Sonuncusu ise

²⁰⁷ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Felsefe't-tevil*, Daru't-tenvir, Beyrut, 1983, ss. 12-13

bir delilden dolayı lafzın çeşitli anlamlarından birinin tercih edilmesidir. İbn Teymiyye, te'vilin sözü edilen üç anlamından sonuncusunu kabul etmediğini açık bir dille ifade etmektedir.²⁰⁸

İbn Teymiyye'ye göre te'vili, bir delilden dolayı lafzın çeşitli anlamlarından birinin tercih edilmesi şeklindeki tanımlama sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır. Sahabe, tabîler ve dört imam ise te'vilin ilk iki tanımını kullanmışlardır.²⁰⁹ Ayrıca İbn Teymiyye, Gazzâlî'nin bazı Hanbelîlere atfederek verdiği bilginin doğru olmadığını söyler. Buna göre Ahmed b. Hanbel; a) Hacer-i Esved, Allah'ın yeryüzündeki sağ tarafıdır,²¹⁰ b) Müminin kalbi, Rahman'ın iki parmağı arasındadır,²¹¹ c) Rahman'ın nefsinin Yemen tarafında bulurum²¹² şeklindeki üç hadisi te'vil etmiştir. İbn Teymiyye'ye göre hiç kimse Ahmed b. Hanbel'e ulaşan bir isnad zinciriyle böyle bir rivayet aktarmamıştır.²¹³ Böylece İbn Teymiyye te'vilin üçüncü anlamının yani lafzın zahirinden başka bir manaya taşınmasının selef tarafından bilinip kullanılmadığını göstermek üzere kullanılan delili geçersiz kılmakta; te'vilin bu tür kullanımın bazı dâimilerde ve dinî kültürde daha sonraki dönemlerde ortaya çıktığını ileri sürmektedir.²¹⁴ Kavramın bu tarihsel gelişimini İbn Teymiyye, kavramın tahrif edilmesi olarak görmekte ve bir şeyin aslından kopartılarak bozulmasının yani tahrif edilmesinin Kur'ân-ı Kerîm'de kınandığına dikkat çekmektedir.²¹⁵

Bir başka yerde İbn Teymiyye, selefte göre te'vilin iki anlama geldiğini belirtmektedir. Birincisine göre te'vil; bir şeyin hakikati yani bir sözün delalet ettiği hakikate göre anlaşılmasıdır. Hz. Ayşe'den rivayet edilen bir hadiste, Hz. Muhammed'in namaz kılarken rükuda ve secdede 'Sübhâneke Allahümme ve bihamdik' deyişini çokça tekrar etmesinin, Kur'ân-ı Kerîm'i anmak amacına matuf olduğu belirtilir.²¹⁶ Zira Kur'ân-ı Kerîm'de Müslümanlara "O'nu tesbih et ve O'ndan mağfiret dile"²¹⁷ şeklinde bir öğüt verilmektedir. Buna göre söz, eğer bir emirse bu

²⁰⁸ İbn Teymiyye, **Der'ü.**, Cilt: 1, s.14.

²⁰⁹ İbn Teymiyye, **Der'ü.**, Cilt: 1, s.14.; Sabri Yılmaz, **Kelamda.**, s. 16.

²¹⁰ İbn 'Udey, **el-Kâmil.**, Cilt: 1, s.342; Ebu'l-Velîd el-Ezrakî, **Ahbâr.**, Cilt: 1, s.258.

²¹¹ Müslim, **es-Sahih**, No: 2654, Cilt: 4, s.2045.

²¹² et-Taberânî, **Müsnedü's-Şâmiyyîn**, No: 1083, Cilt: 2, s.149.

²¹³ İbn Teymiyye, **Şerhu Hadîsi'n-nüzûl**, el-Mektebü'l-İslâmî, 5. Baskı, Beyrut, 1977, s. 55.

²¹⁴ Sabri Yılmaz, **Kelamda.**, s. 16.

²¹⁵ İbn Teymiyye, **Mecmû'.**, Cilt: 3, s.195.

²¹⁶ el-Buhârî, **es-Sahih**, No: 784, Cilt: 1, s.281; İbn Hacer el-Askalânî, **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, tah. Muhammed Fuâd vd., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1959, Cilt: 8, s.734.

²¹⁷ Nasr, 110/3.

sözün hakikatine göre anlaşılması demek, bu emrin yerine getirilmesi demektir. Benzer biçimde cennetteki yemek, içmek, giyinmek gibi davranış, hakikatlerini kendi içinde taşımaktadırlar. Bununla birlikte bunların nasıl gerçekleşeceği bilgisini yalnızca Allah bilmektedir. Buna göre söz, eğer bir haber yani bilgilendirme ise bu sözün hakikatine göre anlaşılması demek, bu haberi yani bilgiyi olduğu şekliyle anlamak; bunun niteliğinin ise yalnızca Allah'a ait olduğunu kabul etmektir.²¹⁸

İbn Teymiyye'ye göre selefin te'vile yüklediği ikinci anlam, ister zahirine uysun isterse çatışsın, bir sözün yorumlanması ve manasının açıklanmasıdır. Bu durumda tefsir ile te'vil birbirine çok yakın veya eşanlamlı (anlamdaş) olmaktadır. Ne var ki bu yaklaşımıyla İbn Teymiyye, zahirine uygun düşmeyen bir açıklamayı tefsir olarak kabul etmiş olmaktadır. Buna göre selefin, nassların zahire uygun düşmeyen açıklamaları bulunmakta ve bunlar, tefsir olarak görülmektedir.²¹⁹ Böylece bu yorumlama tarzı, bir sözün zahirinden çıkartılarak dönüştürülmesi olan te'vil olarak görülmemiştir. Böylece o, zahire ters düşen bir te'vilin/tefsirin, seleften gelmiş olması şartına dayandırmak suetiyle kendini çelişkiden kurtarmaya özen gösterir. Öte yandan İbn Teymiyye'nin tefsir ile te'vilin birbirine yakın olduğunu belirtmesi, onları tam olarak da eşanlamlı kabul etmediğinin yansıması olduğu söylenebilir.

İbn Teymiyye, bu yaklaşımla tefsir kavramının iki alt anlamının bulunduğunu ifade eder. Birincisi, sadece Allah'ın bilip başkasının bilmeyeceği gaybiyat konularının tefsiridir. Kıyametin ne zaman kopacağı ve cennet, cehennem ile ahiretle ilgili durumların tefsire bunun örnekleridir. İkinci tür tefsir ise gaybiyatın dışında kalan konuların tefsiridir. Bu tefsir, hem Allah hem de ilimde derinlik sahibi olanlar tarafından yapılabilir.²²⁰

İbn Teymiyye, bize öyle geliyor ki, te'vil terimini tanımlamada ve açıklamada çelişkili bir yaklaşım sergilemektedir. O, te'vili; bir sözün zahir anlamının dışına çıkartılması olarak tanımlar ve bunu kabul edilemez olarak görür. Böylece İbn Teymiyye'nin tanım bağlamında te'vili reddettiği söylenebilir. Bununla birlikte o, selef tarafından yapılan böyle bir işlemin yapılmasını yani bir sözün zahir anlamının

²¹⁸ İbn Teymiyye, **el-Fetvâ el-Hemeviyye el-Kubrâ**, tah. Hemed bin Abd'l-Muhsin, Dar es-Sumiy'i, 3.Baskı, er-Riyad, 2004, s. 287; **Mecmû'**, Cilt: 3, s.312; Cilt: 5, s.288; Cilt: 13, s.288.

²¹⁹ İbn Teymiyye, **es-Safdiyye**, tah. Muhammed Reşâd, Mektebetü İbn Teymiyye, 3. Baskı, Mısır, 1986, Cilt: 1, s.29; Abdullah bin Sâlih, **De'âvi'l-Munâve'in li-Şeyh'l-İslâmî İbn Teymiyye**, www.saaaid.net, www.alkashf.net, s. 81.

²²⁰ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 3, s.54; Cilt: 13, s.288; **el-Fetvâ**, s. 288.

dışına çıkartılarak açıklanmasını tefsir olarak niteleyerek kabul etmektedir. Bu durumda İbn Teymiyye'nin belirlemiş olduğu genel ilkedен, selef lehine bir istisna yaptığı görölmektedir. Bu istisnayı makul hale getirmek için olsa gerek, İbn Teymiyye, tefsir ile te'vilin neredeyse eşanlamlı kavramlar olduğunu söylemektedir. Oysa böylesi bir yaklaşım, te'vili reddetmekten çok onu kabul etmeyi gerektirir gözökmektedir. Belki de İbn Teymiyye'nin te'vile bu kadar şiddetlice karşı çıkması, İslâm dünyasında özellikle bazı siyasi akımların âyetlerin anlamına ilişkin birçok alakasız te'vil yapmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim 'küfrün elebaşlarını öldürün'²²¹ âyetini kimileri, sahabeden Talha ve Zübeyr olduğunu iddia etmişlerdir. Benzer bir şekilde 'iki denizi salıvermiştir'²²² âyetinde iki denizle kastedilenin Hz. Ali ve Hz. Fatma; âyette geçen 'inci ve mercan'²²³ ile de Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin olduğu ileri sürölmüştür.²²⁴ Te'vilin amacından saptırılarak âyetleri anlamaktan çoktan, siyasetin bir aracı kılınması sakıncalı olduğu gibi İbn Teymiyye gibi âlimler sanki Kur'ân'ın bütün âyetlerinin te'vile uygun olduğu gibi bir anlayışın önün kesmek istemişlerdir.

İbn Teymiyye, te'vil yapmaya geçit veren bir araç olarak görmüş olduğundan dilde mecaz olgusunun da olmadığını ileri sürmüştür. Sözelimi âyette geçen "köye sor"²²⁵ deyişinin, bir mecaz kuramı geliştirmeden, sözün zahirinden yola çıkarak 'köyde yaşayanlara sor' şeklinde anlaşılabacağı açıktır.²²⁶ Hatta o, ilk dönemin meşhur müctehidleri, alimleri ve selefın dilde hakikat ve mecaz ayırımı yaptıkları iddiasının bilgisizlikten kaynaklandığını; tefsir, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimlerle lügat ve nahiv gibi dil ilimlerinin bu iddiayı desteklemediğini; bu ayrımın daha sonra ve özellikle mutezile kelimcılarla hicri ikinci yüzyılın sonlarında veya üçüncü asrın başlarında ortaya çıkarılıp dördüncü yüzyılda yaygınlaştırıldığını ifade eder.²²⁷ İbn Teymiyye'nin iddiasına göre sahabe veya tabiilerden ya da Malik, Sevri, Evza'i, Ebû Hanife, Şafiî gibi meşhur imamlar ile Halil b. Ahmed, Sibeveyh gibi nahiv ve dil alimleri mecaz konusunda hiçbir görüş açıklamamıştır.²²⁸ Başka bir yerde ise müctehit imamlardan

²²¹ et-Tevbe, 9/12.

²²² er-Rahmân, 55/19.

²²³ er-Rahmân, 55/22.

²²⁴ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 13, s.359.

²²⁵ Yusuf, 12/82.

²²⁶ Salih Bin Abdulaziz, **Şerh.**, ss. 58-59.

²²⁷ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 7, s.89-90; Cilt: 20, s. 430; Cilt: 20, s. 404.

²²⁸ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 7, s.88.

yalnızca Ahmed bin Hanbel'in mecaz lafzını kullandığını belirtmiştir.²²⁹ Ancak İbn Teymiyye, Ahmed bin Hanbel'in kullandığı mecazın, daha sonra ortaya çıkan mecaz kuramından farklı olduğuna da dikkat çekmektedir.²³⁰ Kur'ân'da geçen 'biz' şeklindeki deyişleri Ahmed bin Hanbel'in dil olarak çoğul kullanımını 'caiz' olarak görmesini onun 'mecâz' anlayışı olduğunu söyler.²³¹

İbn Teymiyye'nin mecazı reddetmek üzere verdiği tarihsel bilgilerin, gerçeği pek de yansıtmadığı söylenebilir. Yukarıda değinildiği gibi İbn Teymiyye, Ahmed b. Hanbel dışında selefin ve müctedid imamların mecaza yer vermediği, Ahmed b. Hanbel'in mecaz deyişinin de dilsel bir niteliği olup terim anlamında kullanmadığı, terim olarak mecazın hicri ikinci yüzyılın sonlarında doğup dördüncü yüzyılda yaygınlaştığı iddialarını tarih doğrulamamaktadır.

Daha ikinci yüzyılın ortalarında Ebû Hanife'nin (h. ö. 150) dilde, gerçek ve mecaz anlamı birbirinden ayırdığı anlaşılmaktadır. Pezdevi'nin naklettiğine göre Ebû Hanife mecazın, hükümde değil fakat konuşmada, gerçek anlamın arkasında yatabileceğini belirtmiştir. Bir şey gerçek anlamında anlaşıldığı zaman onu pratiğe geçirmenin mümkün olmadığı durumda, niyet şartı aranmaksızın o sözün mecaz olarak anlaşılr.²³² Burada Ebu Hanife'ye ait sözlerde bir kapalılık bulunsa dahi hakikatin karşısına mecazı konumlandığı açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Malik (h.ö. 179) ise "Allah gece dünya semasına iner"²³³ hadisinde inmeyi mecaz anlamıyla kabul eder ve inenin Allah'ın emri olduğunu söyler.²³⁴

Hicri üçüncü yüzyılın hemen başlarında Şafii'nin (v. 204), adını koymaksızın anlam ve içerik bakımından mecazı kullandığı anlaşılmaktadır. Zira o, Allah'ın Araplara kendi dillerinin özelliklerini gözeterek hitap ettiğini; Arapçanın yapısı itibarıyla açık ve genel anlamlı bir sözden, özel bir anlamın anlaşılabileceğini; bunun ise sözün kullanıldığı bağlamdan anlaşılabileceğini söyleyerek²³⁵ zımnen de olsa

²²⁹ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 7, s.89.

²³⁰ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 20, s.452.

²³¹ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 7, s.89-90; Imâd Ahmed, **el-Mecâz beyne'l-mâni'in ve'l-musbitîn**, y.e.y, b.y.y, t.y, s. 8.

²³² es-Serahsî, **el-Mebsût**, tah. Halil Muhyiddîn, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 2000, Cilt: 7, s.121.

²³³ Ebû Dâvud, **es-Sünen**, No: 1315, Cilt: 2, s.34.

²³⁴ İbn Abdilber, **et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd**, tah. Mustafa bin Ahmed, Mü'essetü'l-Kurtuba, b.y.y, t.y, Cilt: 7, s.150; Abdurrahman el-Cevherî, **Müsnedü'l-Muvattâ**, tah. Lutfî bin Muhammed, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1997, s. 152.

²³⁵ eş-Şâfiî, **er-Risâle**, tah. Ahmed Şakir, Mektebetü'l-Halebî, **er-Risâle**, tah. Ahmed Şakir, Mektebetü'l-Halebî, b.y.y, t.y, s. 52.

mecazı kabul etmiştir. Dahası o, ilk fıkıh usûlü eseri olan *er-Risâle*'de 'zahire değil gizli anlama işaret eden lafız sınıfı' şeklindeki bir başlığa yer vermiştir. İlgili başlıkta Şafii, 'içinde bulunduğumuz köye ve aralarında geldiğimiz kabileye de sor'²³⁶ âyetinde geçen köy ile kabileye sorulmasını, mekan değil buralarda yaşayan halklar olarak anlaşılması gerektiğini söyler.²³⁷

Mutezile akımına mensup bir dil bilgini olan Câhız (h.ö. 255) mecazın, bir sözün gerçek manasına zıt olabilen bir anlama gelebileceğini ifade etmiştir. Babasını kölesine benzeten kişiye kızan birinin, Allah'ı yaratılmışlara benzeten bir başka kişiye kızmamasını; te'vil ve mecaz kabul etmeyen müşebbihe akımına sempati duymasını bir çelişki olarak görmekte;²³⁸ böylece hem dilde hem de nassta mecazın bulunduğunu ileri sürmüş olmaktadır. Buhârî (h.ö. 256), 'Onun vechinden başka her şey yok olacaktır'²³⁹ âyetinde geçen vecih yani yüz sözüyle Allah'ın mülkünün anlaşılması gerektiğini söyleyerek mecazı kabul eder.²⁴⁰ Bu tarihsel bilgiler, İbn Teymiyye'nin iddiasının temellerinin zayıf olduğunu açıkça göstermektedir.

Öte yandan İbn Teymiyye'nin te'vil ve mecaz anlayışında, biri teorik diğeri pratik olmak üzere ikili bir yaklaşım izlediğini görmek dikkat çekicidir. Yukarıda da belirtildiği gibi İbn Teymiyye, meseleye teorik olarak yaklaştığında hem nassta hem de dilde mecaz ve te'vilin bulunmadığını ileri sürmüştür. Tev'il ve mecaz yöntemi şeklinde iki anlam teorisinin İslâm dünyasında fütursuzca kullanılıp aşırı yorumlara düşülmesi, İbn Teymiyye'nin fıkıh âlimlerince soruna götürebilecek şeylerin önünü kesme anlamında kullandıkları 'sedd-i zerâi' şeklinde dile getirilen kuralını benimseyerek te'vil ve mecaza karşı çıktığı söylenebilir. Bu bağlamda İbn Teymiyye, Kur'an'da mecaz olduğu görüşünde olanları iki kısma ayırarak incelemektedir.²⁴¹

Birincisi, Allah'ın sıfatları veya gayb ile ilgili konuların geçtiği ayetlerde mecazın olduğunu iddia edenlerdir. Burada mecaz, aralarındaki bir ilgiden dolayı sözün birinci anlamından alınıp uygun olan ikinci anlamı yüklenmesi anlamına gelmektedir. Bu geçişin yapılabilmesi için, sözün birinci anlamının bilinmesi gerektiği

²³⁶ Yûsuf, 12/82.

²³⁷ eş-Şâfiî, *er-Risâle*, s. 64.

²³⁸ el-Câhız, *Resâ'ilü'l-Câhız*, tah. Addusselam Muhammed, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1964, Cilt: 1, s.286.

²³⁹ el-Kasas, 28/88.

²⁴⁰ el-Buhârî, *es-Sahîh*, Cilt: 6, s.112; Ebû Hanife'den Buhârî'ye kadar dilde mecazı kabul eden alimler hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed, *el-Mecâz*, ss. 1-20.

²⁴¹ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *İşkeliyyât*, s. 121-127.

hususu gayet açıktır. Tam da bu noktadan hareketle İbn Teymiyye kıyamet günü, ahirette karşılaşılabilecek durumlarda olduğu gibi gaybi meselelerde ilk anlamın kesinlikle bilinemez olduğunu söylemekte ve böylece bu gibi hususlarda mecazın kullanılamayacağını ileri sürmektedir.

İkincisi, Allah'ın sıfatları veya gaybi konuların dışındaki ayetlerde mecaz olduğunu iddia edenlerdir. Mecazın, gerçeğin zıttı olarak tanımlanmasından hareketle İbn Teymiyye, bunun hem dili hem de nassı tahrif etmek anlamına geldiğini ve bu sebeple de kabul edilemez olduğunu ileri sürer. Sözelimi birinin, aslanı gördüğü sözünden hakiki değil mecaz anlaşıldığında görülenin aslan değil başka bir şey olması gerekecek, bu ise dilin anlaşma aracı olmasını buharlaştıracaktır. İbn Teymiyye'ye göre benzer bir durum Kur'an için de söz konusu olacaktır. Kur'an'da geçen 'yıkılmak üzere bulunan bir duvarla karşılaşılar'²⁴² deyişi mecaz olarak anlaşıldığında duvarın yıkılmak istemediği söylenebilecektir ki İbn Teymiyye'ye göre bu Kur'an'ın tahrif edilmesinden başka bir şey değildir.²⁴³

İbn Teymiyye, pratik açıdan yaklaştığında mecazı ve dolayısıyla da te'vili kabul etmiş gözükmektedir. Mecazı kabul edişinin temelinde, kullanımında yaygınlığın artmasıyla birlikte mecaz anlamın gerçek anlama dönüşmesi hususu bulunmaktadır. Sözelimi 'Bakara ve Âl-i İmrân (sureleri, kıyamet gününde) sanki beyaz bir bulut gibi gelir'²⁴⁴ hadisinde geçen Bakara ve Âl-i İmrân isimleri ile 'gelme' eylemini İbn Teymiyye, mecaz anlamıyla anlamaktadır. Buna göre hesap gününde surelerin kendileri gelmeyecek, Kur'an'ı okumadan kazanmış olduğu sevab işlenmiş olarak kulun amel defteri açılacaktır.²⁴⁵ Doğrusunu söylemek gerekirse İbn Teymiyye, adını anmaksızın mecazı ve mecaz sayesinde de te'vili onaylar gözüktüğü bazı yorum ve tefsirlerde bulunmuştur.²⁴⁶ Nitekim İbn Teymiyye, dilbilimle ilgili olan lafızlar konusunu ele alırken mecazı kabul ettiğini daha açık bir biçimde ifade etmektedir.

²⁴² el-Kehf, 18/77.

²⁴³ İbn Teymiyye, *Şerh.*, ss. 58-59.

²⁴⁴ Müslim, *es-Sahîh*, No: 804, Cilt: 1, s.553.

²⁴⁵ İbn Teymiyye, *Şerhu Hadis.*, ss. 55-57.

²⁴⁶ İbn Teymiyye, *Dekâ'ik.*, Cilt: 2, s.189; *Mecmû'.*, Cilt: 12, s.277; Abdulazîm İbrahim, *el-Mecâz 'inde'l-İmâm İbn Teymiyye ve telâmizuh beynel-inkâr ve'l-ikrâr*, Mektebetu Vahbe, b.y.y, t.y, ss. 18, 22.

2.3.2. Lafzın Sınıflandırılması

İbn Teymiyye dilbilgisi açısından lafızları, tekil ve ekli olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Deniz, eşek ve aslan gibi bir varlığı gösteren lafızlar tekil lafızlardır. Bu lafızların gösterdiği varlıklar için kullanılması, gerçek anlamı oluşturmaktadır. Bununla birlikte Arapça’da aptal birine ‘eşek’, cömert birine de ‘deniz’ denebilmektedir. Lafızların bu biçimde kullanılmasında gerçek anlamın aşılması ve böylece mecazın ortaya çıkması söz konusudur. Nitekim Hz. Peygamber (sav), “Halid Allah’ın kılıcıdır; müşriklere kılıç sallamaktadır”²⁴⁷ hadisinde Halid’in kılıca benzetilmesi anlaşıldır. Dilin bu tür kullanımında bir anlama sorunu ortaya çıkmamakta; herkes bu deyişleri -sözgelimi Allah’ın kılıcı- anlama hususunda kesinlikle uzlaşmaktadırlar. İbn Teymiyye, bu tür deyişleri mecaz veya te’vil olarak kesinlikle görmemektedir. Zira Allah’ın kılıcı gibi deyişler açıktır, kesinidir ve bundan dolayı nasstır; oysa mecazda ve te’vilde her zaman bir ihtimaliyet bulunmaktadır.²⁴⁸ Böylece İbn Teymiyye, her metnin konuşmacıdan kaynaklanan ve dinleyici tarafından da anlaşılan açık/zahir bir anlamı olduğunu vurgulamaktadır. Açıkçası İbn Teymiyye, adını anmaksızın ve fakat kendisine yer vererek herkese tarafından anlaşılan mecaz veya te’vili, nass olarak kabul etmektedir.

İkinci tür lafız ise yüksek, aşağı, üst, bilgi, sevgi, kudret, aciz, işitme ve görme lafızlarında olduğu gibi ekli (izâfî) anlam taşıyan lafızlardır. Tekil lafızlardan farklı olarak ekli lafızlar, başka lafızlarla bağı içinde bir anlam kazanmakta ve bundan dolayı da çok sayıda manaya gelmektedir. Sözgelimi insan için kullanıldığında ‘istiva’ lafzı; oturma ve yükselme gibi manalara gelir. Başka varlıklar için kullanılması durumunda da ‘istiva’ lafzı, o varlığa özgü olmak üzere gerçek anlamında kullanılacaktır. Böylece İbn Teymiyye, ekli lafızların çok sayıda gerçek anlamının bulunduğunu; bunlardan birini gerçek, geri kalanların da mecaz anlam olarak anlaşılmasının doğru olmayacağını ifade etmektedir. Bu nedenle İbn Teymiyye’ye göre Allah’ın istivasını, insanın itivasına benzetilerek anlaşılması doğru bir yaklaşım

²⁴⁷ el-Heysem eş-Şâsi, **el-Müsned**, Mehfużrrahman zeynallah, Mektebetul ulum ve el-hikma, el-Medine, 1990, No: 617, Cilt: 2, s.93.

²⁴⁸ İbn Teymiyye, **Mecmû’.**, Cilt: 33, s.183.

değildir. Allah'ın kendine göre istivası da, insanın kendine göre istivası da 'istiva' kelimesinin gerçek anlamlarıdır.²⁴⁹

İbn Teymiyye, anlamları bakımından lafızları; muhkem ve müteşabih olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre muhkem, bir şeyi en iyi biçimde yapmak anlamına gelen itkan kavramıyla eşanımlıdır. Bu tanımdan hareketle İbn Teymiyye, Kur'an âyetlerinin hepsini muhkem olarak kabul etmektedir. Kur'an'da geçen müteşabih lafızları ise İbn Teymiyye, sözlerin birbirine benzerliği, uyumu ve aralarında bir çelişki olmayan lafızlar olarak tanımlamaktadır. Sözelimi İbn Teymiyye, "Kur'an'ı kesinlikle biz indirdik"²⁵⁰ âyetinde çoğul zamirinin geçmesini delil göstererek İslam'ın çok tanrılı bir inanca kapı araladığı eleştirisine, "İlâhınız tek bir İlâhtır"²⁵¹ âyetiyle karşılık verir.²⁵² Böylece İbn Teymiyye'ye göre müteşabih, sözü edilen iki âyetin birbirini açıklaması, birbirleri arasında çelişkili bir durumun ortaya çıkmaması durumudur. Müteşabih lafızlara ilişkin olarak verdiği diğer bir örnek ise cennette verilecek nimetler arasında adı geçen süt, bal ve altın lafızlarıdır. Dünyada gördüğümüz süt, bal ve altın ile cennette göreceğimiz arasında lafız ve anlam olarak bir benzerlik bulunmaktadır. Bununla birlikte gaybi konuların zamanını, ölçüsünü, niteliğini yalnızca Allah bilir. Bir başka deyişle gaybi konularla ilgili müteşabih lafızlar, insanların anlamlarını kavradığı, fakat niteliğini bilemeyeceği lafızlardır.

Müteşabih meselesi İslâm düşüncesinde en çok tartışılan konulardan biridir. İbn Teymiyye, bu tartışmaları büyük bir titizlikle incelemiş; belli başlı yaklaşımları on görüşte toparlamıştır. Tezin sınırlılığı gereğince bu tartışmalara ayrıca girilmeyecektir. Bununla birlikte, incelemesinin sonunda ulaştığı sonucu belirtmek gerekmektedir. 'Anlamı bilinmeyen' manasına gelmek üzere kullanılan müteşabih lafzı, İbn Teymiyye'ye göre Kur'an'da asla yoktur. Bu genel ilkenin yalnızca kesin bir istisnası bulunmaktadır. Bu da, kıyametin ne zaman kopacağı meselesi gibi cevabını yalnızca Allah'ın bildiği gaybi konuların müteşabih olarak kabul edilmesidir. Öte yandan İbn Teymiyye, huruf-u mukatta'nın da müteşabih olarak görülebileceğini belirtir. Bu durumda huruf-u mukatta'nın kesin anlamını yalnızca Allah'ın bilir. Bununla birlikte

²⁴⁹ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 33, s.183.

²⁵⁰ el-Hicr, 5/9.

²⁵¹ el-Bakara, 2/163.

²⁵² İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 3, ss.60-65.

o bu görüşünde ısrarlı değildir. Nitekim o, ilimde derinleşmiş olanların da huruf-u mukatta'nın manasını anlayabileceklerini söyler.²⁵³

İbn Teymiyye'nin İslam dünyasındaki müteşabih meselesiyle ilgili tartışmalar arasında Allah'ın isimleri ve sıfatları meselesine özel bir ilgi gösterdiği görülmektedir. Allah'ın isimleri ve sıfatlarının, 'anlamı bilinmeyen' manasına gelecek biçimde müteşabih olarak görülmesine İbn Teymiyye kesin bir dille karşı çıkmaktadır. Tam tersine o, çok farklı bağlamlarda ve defalarca Allah'ın isimleri ve sıfatlarının anlamının bilinebileceğini, açıklanıp yorumlanabileceğini ve hatta diğer dillere çevirilebileceğini ileri sürer. Bununla birlikte o, Allah'ın isimleri ve sıfatlarının niteliğini tam olarak yalnızca Allah'ın bileceğini belirtmekten de geri durmaz.²⁵⁴

İbn Teymiyye, İslam düşüncesinde çokça üzerinde durulan zahir-batın kavramlarının tahlil etmeye girişir. Ona göre zahir lafız; zihnin, lafzın çeşitli anlamları içersinde açık olanının anlaşılabilir lafızdır.²⁵⁵ İbn Teymiyye, batın kavramını ikili bir tasnif bağlamında incelemektedir. Birinci tür batını, ilahiyatın gaybi konuları ile bir insanın kendinde tuttuğu bilgiler oluşturmaktadır. Bu tür batın bilgilerin ölçütü, Kur'an ve sünnettir. Buna göre nasslarla uyum içerisinde olan batın bilgileri onaylanırken, bunlara uymayan batın geçersiz, batıl olarak görülür.²⁵⁶ İbn Teymiyye'ye göre selef ve müctehid imamlar, Kur'an ve sünnetteki lafızların zahirlerinin, küfür veya batıl olarak nitelendirilmesine kesinlikle karşı çıkmışlardır. Zira Allah'ın ve peygamberinin dile getirdiği lafızların küfür veya sapkınlık olarak görülmesi mümkün değildir. Böylece İbn Teymiyye, inanç konularının zahirine göre anlaşılmasının zorunlu olarak görmektedir.²⁵⁷

Batın lafzının ikinci türü ise çoğu insanın bilmediği veya anlayamadığı bir bilgi olması durumudur. Bu tür batını da İbn Teymiyye, kendi içersinde iki gruba ayırarak incelemektedir. Bunlardan ilki, zahir anlamla açık bir biçimde çelişik olan gizli bir anlamdır. Sözelimi Kur'an'da geçen namazı, kapalı bir gruba özgü olan sırlar; orucu, bu sırları korumak; haccı ise bu gizli grubun önde gelenlerini ziyaret etmek için yapılan yolculuk şeklinde anlamak, batın lafız olmaktadır. Görüldüğü gibi burada namaz, oruç ve hac kavramları İslam'da ortaya konandan çok farklı anlamlara

²⁵³ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 3, ss.60-65; Cilt: 13, s.295; Cilt: 17, s.373, 396, 420.

²⁵⁴ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 5, s.288; Cilt: 17, s.26, 391, 412, 422-424; Abdullah, **De'âvî**, s. 37.

²⁵⁵ Abdullah bin Sâlih, **Deâ'vî**, s. 37.

²⁵⁶ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 13, ss.232-235.

²⁵⁷ Abdullah bin Sâlih, **Deâ'vî**, s. 37.

gelmektedir. İbn Teymiyye'ye göre bu türden batın anlamları kabul eden kişiler birer zındık veya sapkın veya ateist olmuşlardır. İkinci türden batın anlamlar ise zahir bilgiye ters düşmeyen ve hatta onunla uyum içerisinde olan bilgidir. Bu tür batın bilgisi, tıpkı zahir bilgi gibi olup doğru veya yanlış olma ihtimali olan anlamdır.²⁵⁸

Bu bağlamda İbn Teymiyye, “Hacer-i Esved, Allah’ın yeryüzündeki sağ tarafıdır, kim onunla tokalaşır veya öperse o, sanki Allah’la tokalaşmış ve O’nun yeminini öpmüş gibi olur”²⁵⁹ şeklinde hadisini tahlil etmektedir. O, öncelikle bu hadisin zayıf olduğunu belirtmektedir. Ancak İbn Teymiyye, sahih olmuş olsaydı bile bu hadisin batın anlamıyla anlaşılıp te’vil edilmesini gerektirmeyecek biçimde zahir olduğunu ileri sürmektedir. Zira hadis metninde geçen ‘sanki’ sözcüğüyle benzeyen ile kendisine benzetilen şeyler birbirinden ayırıt edilmiştir, yani o iki şey birbirinin aynı değildir.²⁶⁰

2.3.3. İnsanların Sınıflandırılması

İbn Teymiyye tıpkı Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi lafızları zahir ve batın olarak sınıflandırmayı onaylar. Ancak o her lafzın herkes için geçerli olduğunu kabul etmek suretiyle bu iki filozoftan farklılaşır. Bir başka deyişle İbn Teymiyye'ye göre nass, âlimlere ve halka ayrı ayrı konuşmamakta, farklı bir söylem içermemektedir. Ayrıca o, insanların sahip oldukları ilim açısından derecelerinin farklı olduğu gerçeğini de görmezlikten gelmez. İbn Rüşd’den farklı olarak İbn Teymiyye, âlimlerin bilgilerini halka, farklı düzeyde açıklanması şeklindeki bir yaklaşımı doğru görmemektedir. Zira böyle bir yaklaşımı onaylamak demek, peygamberlerin maslahat gereği halka doğruları olduğu gibi açıklamadıkları ve hatta zaman zaman yalana başvurmuş olabileceklerini kabul etmek anlamına gelebilecektir ki İbn Teymiyye buna kesinlikle karşı çıkmaktadır. Bu genel bakış açısıyla İbn Teymiyye, te’vil meselesiyle ilgilenenleri dört gruba ayırarak inceler.

Birinci grup, te’vil ehlidir. Lafızlara zahir anlamından başka bir anlam yükleme anlamında te’vil yaparlar, bu gruptakilere bazen tahrif (bozma) ehli de denilir. Diğer

²⁵⁸ İbn Teymiyye, **Mecmû’.**, Cilt: 13, s.236.

²⁵⁹ İbn ‘Udey, **el-Kâmil.**, Cilt: 1, s.342; Ebu’l-Velîd el-Ezrakî, **Ahbâr.**, Cilt: 1, s.258. Kaynaklarda bu hadisin zayıf olduğu belirtilmektedir.

²⁶⁰ İbn Teymiyye, **Mecmû’.**, Cilt: 3, s.43; İbn Teymiyye, **er-Risâletü’l-Arşîyye**, el-Metbaatü’s-Selefiyye, b.y.y, 1979, s. 36.

grup, tefviz ehlidir. Bu gruptakiler lafzı zahir anlamını kavramakla birlikte te'vile başvurmaz ve gerçek anlamını bilmeyi Allah'a havale ederler. Üçüncü grup, ehl-i sünnet oluşturmaktadır. Bunlar lafzı zahir anlamını kavrar, anlamı üzerinde fikir yürütmekle birlikte nasıllığını Allah'a havale ederler. Son grup ise teşbih ehlidir. Bunlar lafzı zahir anlamını kavrar, fakat Allah'ı yaratıklara benzetmek suretiyle anlamı üzerinde fikir yürütür.²⁶¹

Başka bir yerde İbn Teymiyye hak yoldan sapmaları bakımından insanları hayal ehli, te'vil ehli ve cahiller olmak üzere üç sınıfa ayırmaktadır. Ona göre, filozoflar ve onların yolundan gidenler hayal ehlidir. Bunlara göre Hz. Peygamber, Allah'a ve ahiret gününe iman konusunu her düzeydeki insan anlayabilsin diye hakikatleri hayal şeklinde açıklamıştır. Ayrıca o hayal ehlini iki alt gruba ayırır. İlkine göre Hz. Peygamber'in kendisi de Allah'a ve ahiret gününe iman konusunu hakikatiyle bilmemektedir. Bu gibi meseleleri yalnızca filozoflar hakikatiyle bilebilir. İkinci gruba girenler ise tıpkı filozoflar gibi Hz. Peygamber'in de Allah'a ve ahiret gününe iman konusunu hakikatiyle bildiğini, ancak halka farklı düzeylerde konuştuğunu söyler. Bu farklılık, hakikatin çokluğundan veya Hz. Peygamber'in bilgisinin yetersizliğinden değil halkın bilgi düzeyinin çeşitliğinden ve dahası zayıflığından kaynaklanmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre İbn Rüşd, bu tür bir yaklaşımı savunmuştur.²⁶²

Doğru yoldan sapan ikinci grup, te'vil ehlidir. Bu gruptakiler, özellikle Allah'ın sıfatları konusunu göz önünde bulundurmamak suretiyle Hz. Peygamber'in bu tür hakikatleri olduğu gibi bildiğini, müslümanların bu tür konular üzerinde ictihat edip akıllarıyla doğruyu bulmalarına imkân sağlamak için bunları açıklamadan bıraktığını ileri sürmüşlerdir. Böylece onlar, te'vilin bir sorumluluk olduğunu düşünmüşlerdir. İbn Teymiyye, bu gruptaki insanların gayretlerinin, filzofların görüşlerini çürütmeye katkı sağlamadığını ve böylece İslâm'a da bir yararının dokunmadığını söyler.²⁶³

Doğru yoldan sapan son grup ise cahillerdir. Kendilerini ehl-i sünnete ve selefle bağlı olarak gören cahiller, "Halbuki onun te'vili ancak Allah bilir"²⁶⁴ âyetine dikkat çekmek suretiyle Allah'ın sıfatları gibi konularla ilgili âyetlerin hakiki anlamlarını Hz. Peygamber'in de Cibril'in de bilmediğini; bunları sadece Allah'ın bildiğini ileri

²⁶¹ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 3, s.165; **el-Fetvâ**, s. 189; Abdilaziz b. Abdullah, **Şerhu'l-Hemeviyye li-İbn Teymiyye**, www.İslamweb.net, Cilt: 2, s.2.

²⁶² İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 5, s.31, Cilt: 19, s.157.

²⁶³ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 5, s.32-33; Abdülaziz, **Şerh.**, Cilt: 3, s.7.

²⁶⁴ Âl-i İmrân, 3/7.

sürerler. İbn Teymiyye'ye göre cahiller, Allah'ın kalamında geçen te'vil kavramını, sonraki dönemlerde insanların yaptıkları te'vil olarak anlama gibi bir yanlışın içine düşmüşlerdir.²⁶⁵

2.3.4. Akıl ve Nakil İlişkisi

İbn Teymiyye, bir ön kabul olarak nakil ile aklın birbiriyle çelişmeyeceğini ileri sürmektedir. Bu yaklaşımını temellendirmek üzere o, *Der'ü te'ârudi'l-akl ve'n-nakl (Nakil ve Akıl Çatışmasının Engellenmesi)* başlıklı hacimli bir eser bile kaleme almıştır. Bununla birlikte onun, nakli 'sahîh' ve akli 'sarîh' sıfatlarıyla birlikte andığına dikkat çekmek gerekmektedir. Bu durumda İbn Teymiyye, sahih nakli veriler ile sarîh akli bilgilerin asla çelişmeyeceğini ileri sürmekte²⁶⁶ ve bu hususu bölümlene yöntemiyle açıklamaya girişmektedir.

İbn Teymiyye'ye göre insanın sahip olduğu bilgiler, kaynağı bakımından nakli ve akli olmak üzere ikiye; bilgi değeri açısından da kesin ve zanni olmak üzere ikiye ayrılır. Öte yandan bir çatışma en azından iki farklı bilgiyi getirdiğinden dolayı çatışma olasılıklarının sayısı bir hayli artmaktadır. Buna göre çatışma; kesin bir akli bilgi ile zanni bir akli bilgi arasında ortaya çıkacağı gibi kesin bir nakli bilgi ile zanni bir nakli bilgi arasında da meydana gelebilir. Bununla birlikte İbn Teymiyye, bütün çatışma sınıflarını teker teker çözümlemeye girişmez. Onun temel kabulü, Kur'ân ve Sünnet'ten gelen sahih ve kesin iki nakli verinin veya sarîh aklın ürünü olan iki bilginin birbirleriyle çatışması mümkün değildir. Bunun bir devamı olarak İbn Teymiyye, kesin olan akli bilgi ile nakli verinin de asla çatışmayacağını söylemektedir. Öyle anlaşıyor ki İbn Teymiyye'ye göre çatışma, iki unsurdan birinin kesin diğerinin zanni olması durumunda ortaya çıkmaktadır. Nitekim o, ikisi de kesin olduğu ifade edilerek aralarında bir çatışmanın olduğunun ileri sürülmesi halinde İbn Teymiyye, sözü edilen iki bilginin 'değerinin' yeniden incelenmesini önermekte ve bu inceleme sonunda ikisinden birinin kesin değil zanni olacağı sonucunun ortaya çıkacağını dile getirmektedir.

²⁶⁵ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 5, s.34.

²⁶⁶ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 12, s.81.

İbn Teymiyye'ye göre biri kesin, diğeri zanni olduğunda bilginin kaynağına bakılmaksızın kesin olanı kabul edilmelidir. Bir başka deyişle kesin akli bilgi ile zanni nakli bilgi arasındaki çatışma, akli bilginin; kesin nakli bilgi ile zanni akli bilgi arasındaki çatışma, nakli bilginin kabul edilmesiyle çözümlenecektir. İbn Teymiyye, bilginin değerini değil de kaynağını önceleyen yaklaşımlara kesin bir dille karşı çıkmaktadır. Böylece o, sadece akli bilgi olmasından dolayı aklın, nakle; ya da sadece nakli olmasından dolayı naklin, akla önceliği olduğu görüşlerine -aynı anda- karşı çıkmaktadır.²⁶⁷ Öte yandan İbn Teymiyye, aynı öğretiyi insanlara tebliğ etmiş olmalarından dolayı peygamberlerin arasında bir çatışma bulunmadığını, ne var ki insanların yanlış anlama ve aktarımlarından dolayı onlar arasında bir çelişki bulunur gibi gözüktüğünü ifade eder.²⁶⁸

Yukarıda açıklanan genel ilkelerden sonra İbn Teymiyye'nin itikad alanını yalnızca vahyi verilere indirgemesi dikkat çekicidir. Ona göre itikadi meseleler, akıl veya hevesler üzerine inşa edilemeyecek kadar hassas pek önemli konulardır.²⁶⁹ Bundan dolayı İbn Teymiyye, itikadi meseleleri aklen çözüme kavuşturmaya girişen kelim ve felsefeye karşı önyargılı ve hoşgörüsüzdür. Ona göre kelâmî ile felsefî yöntemler, itikadi meseleleri çözmekten çok daha da karıştırmaktadır. Bu bağlamda İbn Teymiyye, filozofların akla güvenmek suretiyle ilahî sıfatları değerlendirmelerine işaret eder. Nitekim filozoflar, akıl yürütmelerine uygun düşen ilahî sıfatları kabul ederlerken akıl ile çatışan sıfatları -Allah'ı yaratılmışlara benzetmekten sakınmak için bile olsa- reddetmişlerdir. Sözelimi onlar, istivanın Allah'ın sınırlı veya yer kaplayan olmasını gerektireceğini, bunun ise Allah'ı yaratılmış olanlara benzetmek olacağını varsayarak istivayı te'vil etmişlerdir.²⁷⁰ İbn Teymiyye'ye göre böylesi bir yaklaşım, sanki Allah'ın kitabının ve O'nun peygamberinin doğru yola götürmede yetersiz olduğunu benimsemek gibi bir müslümanın kabul edemeyeceği bir varsayım bulunmaktadır.²⁷¹ Akla dayalı çıkarıma bir kez kapı aralandığında kimileri Allah'ın görülmesini, diğer bazıları bedenlerin yeniden diriltilmesini, cennette yeme ve içmenin olmasını te'vil etmeye girişmişlerdir.²⁷² Aklın itikadî meselerde farklı hükümlere

²⁶⁷ İbn Teymiyye, **Der'ü.**, Cilt: 1, ss.79-80; **Mecmû'**, Cilt: 5, s.28.

²⁶⁸ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 7, s.665.

²⁶⁹ Abdullah bin Sâlih, **De'âvî.**, ss. 33, 36.

²⁷⁰ İbn Teymiyye, **el-Fetvâ.**, s.193; Abdülaziz, **Şerh.**, Cilt: 2, s.2.

²⁷¹ İbn Teymiyye, **el-Fetvâ.**, s. 225.

²⁷² İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 3, s.26, Cilt: 5, s.30; **el-Fetvâ.**, s. 271.

ulaşması, akli izleyenlerin birbirlerinden farklı te'viller yapması İbn Teymiyye'yi, nassları zahir anlamından başka bir anlam verme olan te'vilin geçersizliğini temellendirmesini zorunlu kılmış gözükmektedir.

İbn Teymiyye'ye göre te'vilin geçersizliğini gösteren belli başlı dört delil bulunmaktadır. Birincisi, aklın itikadi meselelerle ilgili nassların zahir üzerine anlaşılmasını imkânsız görmemesidir. İkincisi ise nassların içerikleri, esasen te'vil edilme ihtimalini içermemesidir. Üçüncüsü, beş vakit namaz ve oruç gibi konuların Hz. Peygamber'den gelişinin kesinlik göstermesidir. Sonuncusu ise sarıh aklın nasslarda geçenlere genel anlamıyla uygunluk göstermesidir. Bu nassların bazı ayrıntılarını aklın kavrayamaması mümkündür. Ancak bu tür detayları zaten aklın kavrayamayacağını büyük filozoflar zaten itiraf ve kabul de etmektedirler.²⁷³ Böylece İbn Teymiyye, özellikle itikadî meselelerde te'vile bir geçit vermemekte, sahih nakle güvenmenin gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu genel ilke çerçevesinde İbn Teymiyye'nin yaptığı bazı te'villeri incelemek yararlı olacaktır.

2.3.5. İbn Teymiyye'nin Te'vil Örnekleri

Kur'ân-ı Kerim âyetleri üzerinde yapılan te'vil meselelerinin başında Allah'ın sıfatları meselesi öncelikli olmuştur. İbn Teymiyye, Allah'ın sıfatlarının, O'nun zatından ayrılamayacağına dikkat çekmekte; böylece Allah'ın zatı bakımından olduğu kadar sıfatları ve fiilleri bakımından da bir eşinin ve benzerinin olmadığını ifade etmektedir. Buradan hareket ederek İbn Teymiyye, Allah'a el, yüz, kulak, göz gibi sıfatları atfetmekte, buna karşın tıpkı zatında olduğu gibi sıfatlarında da biricik olduğunu göz önüne alarak tıpkı zatı gibi bu sıfatların nasıl işlediğinin bilinemez olarak kalacağını ileri sürmektedir.²⁷⁴ Ayrıca o, bu yaklaşımın yeni olmadığını köklerinin sahabeye dayandığını ve bu nedenle Allah'ın sıfatları hakkındaki tartışmaların bidat, te'vile dayanan çözüm önerilerinin batıl olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

İbn Teymiyye'ye göre öteden beri ehli hadis, gerçekte sıfatları iptal eden te'vilden, insana benzetmeye götürecek sıfatların nasıllığını araştırmaktan kaçınmış,

²⁷³ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 5, s.30. Abdilaziz Bin Abdullah, **Şerh.**, Cilt: 3, s.4.

²⁷⁴ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 3, s.25; **el-Fetvâ.**, Cilt: 6, s.655.

Kur'ân-ı Kerim Allah'ın sıfatlarından nasıl söz etmişse öylece benimsemeyi tercih etmiştir.²⁷⁵ Bu bağlamda İbn Teymiyye, Kur'an'da geçen Allah'ın sıfatları meselesiyle ilgili olarak sahabeden itibaren ehl-i hadis âlimlerinin yaklaşımlarından örnekler vermiştir. Bunlardan biri Velid b. Müslim'in Allah'ın sıfatlarının nasıl anlaşılması gerektiği şeklindeki bir soruya Malik b. Enes, Süfyan es-Sevri, Leys b. Sa'd ve Evzai'nin ağız birliği yapmışçasına bu sıfatları nassta geldiği gibi kabul edin şeklinde cevap vermeleridir.²⁷⁶ Ayrıca o, Malik'in bu konudaki tavrını Ahmed b. Hanbel'in açıklamasıyla desteklemektedir. Selef mezhebi, Allah Kur'ân-ı Kerim'de kendini nasıl nitelediye ve Hz. Peygamber bunları nasıl açıkladı ve Allah'ı nasıl tanıttıysa bunlarla yetinmek; bu sıfatları benzeterek açıklama gibi bir bozmadan ve te'vil ederek bunları iptal eden saptırma gibi bir yaklaşımdan kaçınmak şeklindedir.²⁷⁷ Görüldüğü gibi İbn Teymiyye'nin gerek sıfatları insana benzeterek anlamaya çalışan ehl-i müşebbiheye gerekse onları te'vil ederek inkâr eden yaklaşımlara aynı anda karşı çıkmakta ve bunu Ehl-i Sünnet'in iki aşırı yorumun ortasında dengeli bir yol izlemesi olarak görmektedir.²⁷⁸

İbn Teymiyye, ehl-i sünnetin "O'nun hiçbir benzeri yoktur. O işitendir, görendir"²⁷⁹ âyetini ilke ve şiar edindiğini ifade etmektedir. Ona göre ayetin "O'nun hiçbir benzeri yoktur" şeklindeki ilk kısmı, sıfatları temsil ve teşbih yoluyla açıklamaya çalışan mücessime ve müşebbihenin yaklaşımlarını açıkça yadsımaktadır. Ayetin "O duyan ve görendir" şeklindeki ikinci kısmı ise te'vil etmek suretiyle sıfatları inkâr eden yaklaşımları yadsır. Bu çerçevede İbn Teymiyye, mücessime ve müşebbiheyi, kendilerinden geçmiş, aklını kullanamayan müşriklere; sıfatları te'vil yoluyla inkâr edenleri de görme özürlü olarak yokluğa tapanlara benzetir.²⁸⁰ Ehl-i sünnet ise Allah'ın sıfatlarını yaratılmışlara benzetmeksizin kabul etmektedir.²⁸¹ Bu yaklaşımın daha işin başında sıfatları inkâr edenleri dışlayacağı açıktır. Bu bağlamda

²⁷⁵ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 6, s.355, Cilt: 5, s.27; Abdullah bin Sâlih, **De'âvi**, s. 79.

²⁷⁶ et-Tirmizi, **es-Sünen**, No: 622, Cilt: 2, s.79.

²⁷⁷ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 3, s.165, Cilt: 5, s.26.

²⁷⁸ İbn Teymiyye, **el-Cevâp es-Sahîh Limen beddele Dine el-Mesih**, tah. Ali Bin Hasan, Dar'l Asimâ, 2. Baskı, Suudi Arabistan, 1999, Cilt: 4, s.406; Abdullah bin Sâlih, **De'âvi**, s. 32.

²⁷⁹ Şûra, 42/11

²⁸⁰ İbn Teymiyye, **el-Cevâp**, Cilt:4, s.406; **es-Safdiyye**, Cilt: 1, s.291; Abdullah bin Sâlih, **De'âvi**, s. 32.

²⁸¹ Abdülaziz, **Şerh**, Cilt: 1, s.10.

İbn Teymiyye, gayretini daha çok Ehl-i sünnetin, müşebbiheden farklı yanını göstermeye gayret etmiş gözükmetedir.

İbn Teymiyye, Allah'ın cennet nimetleri olarak süt, bal, şarap, meyve gibi yiyeceklerden söz etmesine dikkat çekmektedir. İbn Abbas ise cennette olan nimetlerin, dünyadakilere benzemediğini bunlar arasında sadece isim benzerliğinin bulunduğunu söylemektedir.²⁸² Buna göre dünyadaki bal, sadece cennetteki balın güzelliğini anlamamızı sağlayacak bir örnekliktir, ancak bu balın nasıl olduğunu yalnızca Allah bilmektedir. Cennetkilerle bu dünyadaki nimetler arasındaki bu farklılıktan hareketle İbn Teymiyye, yaratıcı ile yaratılmışlara nispet edilen sıfatlar arasındaki ayrımın çok daha derin olduğunu ifade etmektedir.²⁸³ Bu bağlamda o, “göğü kendi ellerimizle biz kurduk”²⁸⁴ âyetinde Allah'ın âlemi yaratmasının, insanın bir bina inşa etmesine benzeterek anlaşılamayacağını söyler. Zira Allah, hiçbir yardımcıya ve malzemeye ihtiyaç duymaksızın yaratmaktadır.²⁸⁵

İbn Teymiyye, ehl-i sünnetin Allah'ın sıfatları meselesine yaklaşımını açıkladıktan sonra İslâm dünyasında bu hususta farklı düşünen akımların dinî durumlarını tahlil eder. Bu çerçevede o, Buhârî'nin hocası olan Naim b. Hammad'ın, Allah'ı yaratıklara benzetenin de, Allah'ın kendisini nitelediği sıfatları inkâr edenin de küfre düşeceğini görüşünü nakleder.²⁸⁶ Bununla birlikte o, ehl-i kıbleden olduğu gerekçesiyle açık bir şekilde akımları tekfir etmekten kaçınmıştır.²⁸⁷ İbn Teymiyye'nin Allah'ın sıfatları meselesine dair genel yaklaşımından sonra tek tek bazı sıfatları ele alış yöntemini incelemeye geçebiliriz.

1) İstiva:

İstiva; yerleşme, yükselme ve yükseklik kazanma gibi anlamlara gelmektedir. İbn Teymiyye, Allah'ın istivayı kendi nefesine izafe etmiş olduğuna dikkat çekmek suretiyle meselenin çözümünü Allah'ın kendine özgü sıfatları ile yaratıkların sıfatlarını birbirinden ayırmakta bulur. Buna göre Allah, kendi zatına yakışır bir

²⁸² Hennâd bin es-Seri, **ez-Zuhd**, Abdırrahman bin el-Cebbâr, Dâr'l-Hulefâ, Kuveyt, Cilt:1, s.51.

²⁸³ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 3, ss.28-30; Cilt: 3, ss.57, 75.

²⁸⁴ **ez-Zâriyât**, 51/47.

²⁸⁵ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 3, s.51.

²⁸⁶ İbn Teymiyye, **el-Fetvâ**, s. 300; **Mecmû'**, Cilt: 5, s.110.

²⁸⁷ Abdullah bin Sâlih, **De'âvi**, s. 32.

şekilde istiva etmektedir ve O'nun istivası, insanların istivasına benzemezdir.²⁸⁸ İbn Teymiyye bu meselede yanlışa düşenleri, biri istivanın gerçek manasını buharlaştıran Muattala ve diğeri Allah'ın istivasını yaratılanların istivasına benzeterek anlayan Müşebbihe olmak üzere iki kategoriye ayırarak inceler.

Allah'ı yaratılmışlara benzetmekten kaçınmak için O'nun cismani olduğunu reddeden Muattıla, bundan dolayı istivayı, istila yani ele geçirmek şeklinde te'vil etmişlerdir. İbn Teymiyye'ye göre bu te'vili yapanlar kaçınmak istedikleri tehlikenin tam da içine düşmüşlerdir. Zira istivayı, istila olarak yorumlandığında da Allah'ın yaratılmışlara benzemesi söz konusu olmaktadır. Öte yandan ele geçirmede, Allah'ın daha önce elinden kaçırdığı bir şey varmış gibi bir kanıyı çağrıştırması bakımından da kabul edilemez birtakım fikirleri akla getirdiği de söylenebilir. Bu onların kaçmak istedikleri noktadan daha kötüdür. Böylece İbn Teymiyye, Allah'ın istivana ilişkin te'vilin batıl olduğunu ileri sürer.²⁸⁹

İbn Teymiyye'ye göre Allah'ın istivasını ne te'vil etmek ne de O'nun istivasını insanlarınkine benzeterek anlamak doğrudur. Bu meselede doğru olan yaklaşım, bu iki aşırı görüşün arasındaki orta yolu bulmaktır. Bu da Allah'ın kendine özel ve celaletine uygun bir şekilde arşa istiva ettiğini kabul etmektir. Bu tıpkı Allah'ın her şeyi bilen, kâdir, gören ve işiten sıfatlarına sahip olmasının O'nun yaratıklarda bulunan bu sıfatlardan farklı olması gibidir.²⁹⁰ Bu bağlamda İbn Teymiyye'nin Malik'in "İstivanın anlamı bellidir, niteliği akıl-dışıdır, buna inanmak zorunludur ve bunun hakkında soru sormak bidattir"²⁹¹ görüşünü izlediği anlaşılmaktadır. İstivanın anlamı bilinir, başka bir dile çevirilebilir. Ancak Allah'ın istivanın nasıllığını yalnızca Allah bilebilir.²⁹² Kısaca Malik, istivanın ne anlama geldiğinin bilindiğini, bununla birlikte Allah'ın istivanın niteliği hakkında soru sorulmasının yasklanmış olduğunu söylemektedir. Bu yaklaşım, onun bazı akımlara verdiği cevaplardan anlaşılmaktadır. Buna göre Malik, istivayı te'vil eden Muattıla ve Mufavvidaya karşı, istivanın anlamının açık olduğunu; Allah'ın istivasını insanlarınkine benzeten Mücessime ve Mümessileye karşı ise

²⁸⁸ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 3, s.50.

²⁸⁹ İbn Teymiyye, **Der'ü.**, s.10; İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 4, s.49; Abdilaziz Bin Abdullah, **Şerh.**, Cilt: 6, s.2; Abdurrahim es-Selmi, **Şerhu'l-Kasîdeti'l-lâmiyye li-İbn Teymiyye**, www.İslamweb.net, Cilt: 1, s.8.

²⁹⁰ İbn Teymiyye, **el-Fetvâ.**, s. 297; **Mecmû'**, Cilt: 5, s.27.

²⁹¹ Ebû Sa'îd ed-Dâramî, **er-Redd.**, s. 66.

²⁹² İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 3, s.7; Abdilaziz Bin Abdullah, **Şerh.**, Cilt: 3, s.7.

O'nun istivasının niteliğinin akıl-dışı olduğunu belirterek cevap verir.²⁹³ Ayrıca Hz. Peygamber'in "Allah arşın üstündedir ve yapmış olduklarınızı bilir"²⁹⁴ anlamındaki hadis-i şerifi dikkate alan İbn Teymiyye, Allah'ın arşın üstünde istiva etmesini mecaz değil gerçek anlamıyla kabul etmekte ve bunun niteliğinin insan aklınca kavranamaz olarak kalacağını söylemektedir.²⁹⁵

2) Nüzul Hadisi:

İbn Teymiyye, Allah'ın arştan semaya inişinden söz eden Nüzul hadisini²⁹⁶, sahih bir hadis olarak kabul eder. Ona göre Allah'ın nüzulu meselesi, tıpkı Allah'ın istivası gibi açıklanmalıdır. İshak ibni Raheveyh'in "O, arştan geri kalmaksızın iner"²⁹⁷ sözünü dayanarak İbn Teymiyye, Allah'ın inişinin gerçek anlamda anlaşılması gerektiğini, bu inişin niteliğinin akıl-dışı olduğunu ve bundan dolayı da felsefî bir sorun olarak tartışılmasının anlamsız olacağını belirtmektedir. Ayrıca o, Malik'in Allah'ın istivası için verdiği cevabı, O'nun nüzülü meselesine uyarlayarak 'nüzul malumdur, keyfiyeti bilinemezdir; buna inanmak vacip ve onunla ilgili soru sormak bidattir' biçiminde bir yaklaşım geliştirir.²⁹⁸ İşin İlginç yanı, İbni Abdi'l-Berr'in aktarımına göre Malik, Allah'ın nüzulünü te'vil etmiş ve inenin Allah'ın zatı değil O'nun emri olduğunu söylemiştir.²⁹⁹ Oysa İbn Teymiyye, Allah'ın nüzulünün; zatının değil de 'rahmetinin' veya 'emrinin' veya 'meleklerin' inmesi şeklinde te'vil edilmesine karşı çıkmıştır.³⁰⁰

3) Nur:

İbni Teymiyye, âyetlere ve hadislere dayanarak Allah'ın Nur sıfatını, O'nun istivası ve nüzulünden daha geniş bir çerçevede ele alır. Öncelikle o, "Allah, göklerin ve yerin nurudur"³⁰¹ âyetine dayanarak Allah'ın göklerin ve yerin; "Örtüsü nurdur; bu

²⁹³ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 5, s.181; **el-Fetvâ.**, s. 301; Abdurrahim es-Selmi, **Şerh.**, Cilt: 3, s.8.

²⁹⁴ el-Buhârî, **Helk efeal'l-İbâd**, tah. Abdurrahman Amire, Dâru'l-Me'ârif, er-Riyad, s.43. İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 5, s.103.

²⁹⁵ Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 5, s.103; **el-Fetva.**, ss. 505, 342.

²⁹⁶ "Allah, geceleğin gökyüzüne iner..." en-Nesâ'i, **es-Sünen.**, No: 10245, Cilt: 16, s.180

²⁹⁷ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 16, s.107.

²⁹⁸ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 3, s.25; Cilt: 4, s.4.

²⁹⁹ İbn Abdülber, **et-Temhîd.**, Cilt: 7, s.143.

³⁰⁰ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 16, s.16

³⁰¹ en-Nûr, 24/35

örtüyü açmış olsaydı yüzünün aydınlığı bütün mahlûkatı yakardı”³⁰² hadisine dayanarak Allah’ın örtüsünün; “O’nu nasıl görürüm ki O nurdur”³⁰³ hadisine dayanarak da Allah’ın zatının nur olduğu anlayışlarının hepsini de kabul etmektedir.³⁰⁴ Öte yandan İbn Teymiyye Müşebbihe’nin Allah’ın nurunun, güneşinki gibi bir nur olduğu şeklindeki açıklamalarını, “Allah’ın benzeri olan hiçbir şey yoktur”³⁰⁵ ayetiyle çeliştiği için kabul edilemez görür. Zira ona göre Allah’ın zatı gibi, sıfatlarının da bir benzeri bulunmaz.³⁰⁶

İbni Teymiyye, Allah’ın istivasından ve nüzulünden farklı olarak O’nun nur oluşuna ilişkin bazı te’villere sıcak yaklaşmıştır. Sözelimi “Allah, göklerin ve yerin nurudur”³⁰⁷ âyetinde Allah’ın nurunun, ‘gökleri ve yeri hidayete erdiren’ olarak te’vil edilebilir görmektedir. Çünkü bizzat bu meseleyle ilgili yukarıda değinilen nasslar, hem Allah’ın zatının hem de O’nunla ilintili niteliklerin nur olarak anlaşılmasına izin vermiştir. Böylece İbn Teymiyye, sıfatların birbirini tamamlar tarzda yorumlanabileceği görüşüne kapı aralamıştır. Nitekim o, “Bize doğru yolu göster”³⁰⁸ âyetindeki ‘yol’ kelimesinin; İslâm, Kur’ân-ı Kerim veya sünnet olarak te’vil edilmesini de uygun görmektedir.³⁰⁹ Bununla birlikte o, Allah’ın nur sıfatının kesinlikle te’vil edilmesi gerektiğini ileri sürenlerle, Allah’ın göklerin ve yerin nuru olmasının yalnızca Güneş’in, Ay’ın ve Yıldızların aydınlatması gibi olduğunu düşünenleri aşırı yoruma düşmüş oldukları gerekçesiyle reddetmiştir.³¹⁰

4) Cismanilik:

İbn Teymiyye, Allah’ın cisim, cevher, mütehayyiz veya bir cihette olması veya olmamasına ilişkin sıfatlar tartışmaların, Selef üzerinde hiç konuşmadığı ve sonradan ortaya çıkan tartışmalar olduğunu öncelikle belirtir. Sahnûn isimli alim Allah’ın kendisini vasıflandırmadığı hususlarda susmanın, Allah’ı hakkıyla bilenlerin tutumu söylemiştir. Bu yaklaşımı beğenen İbn Teymiyye, Selef âlimlerin ne

³⁰² Müslim, **es-Sahîh**, No:293, Cilt: 1, s.161.

³⁰³ Müslim, **es-Sahîh**, No:178, Cilt: 1, s.161.

³⁰⁴ İbn Teymiyye, **Dekâ’iku’t-tefsîri’l-câmi’ li-İbn Teymiyye**, tah. Muhammed es-Seyyid, Müessesetü Ulumi’l-Kur’ân, Şam, 1984, Cilt: 2, s.487; İbn Teymiyye, **Mecmû’.**, Cilt: 6, s.387.

³⁰⁵ eş-Şûrâ, 42/11.

³⁰⁶ İbn Teymiyye, **Mecmû’.**, Cilt: 6, s.393,395.

³⁰⁷ en-Nûr, 24/35

³⁰⁸ el-Fâtiha, 1/6

³⁰⁹ İbn Teymiyye, **Mecmû’.**, Cilt: 6, s.373-396.

³¹⁰ İbn Teymiyye, **Mecmû’.**, Cilt:4, s.347,375,379.

olumladıkları ne de yadsıdıkları, dahası hakkında hiçbir görüş beyan etmediği konular üzerine fikir yürütmemeyi daha doğru olarak görür.³¹¹

5) Allah'ın görülmesi (Ru'yetullah):

İbni Teymiyye, Allah'ın görülmesi meselesini, biri bu dünyada ve diğeri âhirette görülmesi olmak üzere ikiye ayırmak suretiyle tahlil etmektedir. Allah'ın bu dünyada görülmesi meselesi, daha çok Hz. Peygamber'in Allah'ı görüp görmediğine ilişkin görüşler çerçevesinde ele alınmaktadır.

Ebü Zer'in Hz. Peygamber'e Allah'ı görüp görmediğini sorması üzerine Hz. Peygamber'in 'O bir nurdur; nur nasıl görülebilir ki' şeklinde cevap verdiği hadisi³¹² göz önüne alarak İbn Teymiyye, Hz. Peygamber dahil bu dünyada hiçbir insanın Allah'ı göremeyeceğini ifade eder. Bu görüşü desteklemek üzere "Ve Allah bir gece, kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye (Muhammed) kulunu Mescid-i Harâm'dan, çevresini mübarak kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir"³¹³ âyetine dikkat çeker. İbn Teymiyye'ye göre Hz. Muhammed'e verilen İsrâ mucizesinden yani Mekke'den Kudûs'e yolculuğundan söz eden bu âyetin, eğer Hz. Peygamber Allah'ı görmüş olsaydı bundan da bahsetmesi beklenirdi.³¹⁴

İbn Abbas'tan yapılan rivayetlere dayanılarak Hz. Peygamber'in Allah'ı çıplak gözle gördüğünü benimseyenlere karşı İbn Teymiyye, meseleyi bir bütünlük halinde ele alarak çözümlemeye çalışır. İbni Abbas, bir rivayete göre, Hz. Muhammed'in Rabb'ini gördüğünü;³¹⁵ diğer bir rivayete göre Hz. Muhammed'in Rabb'ini gönlüyle iki defa gördüğünü³¹⁶ söylemiştir. Bir başka rivayette ise Hz. Ayşe, Hz. Muhammed'in Allah'ı görmüş olduğu şeklindeki bir iddiayı Allah'a atılan büyük bir iftira olarak gördüğü söylenmektedir.³¹⁷ Öncelikle İbn Teymiyye, hem İbn Abbas hem de Hz. Ayşe'den gelen rivayetleri sahih olarak görmektedir. Ayrıca o, bu rivayetlerin birbirleriyle de çelişmediğini söylemektedir.

³¹¹ İbn Teymiyye, **Der'ü.**, Cilt: 1, s.239; **Mecmû'**, s.6; Abdülaziz, **Şerh.**, Cilt: 3, s.2;

³¹² Müslim, **es-Sahîh**, No: 178, Cilt: 1, s.161.

³¹³ el-İsrâ, 17/1.

³¹⁴ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 6, ss.507-510.

³¹⁵ en-Nesâ'î, **es-Sünen.**, No:11473, Cilt:10, s.276.

³¹⁶ Müslim, **es-Sahîh**, No:176, Cilt: 1, s.158.

³¹⁷ Müslim, **es-Sahîh**, No:177, Cilt: 1, s.159.

İbn Teymiyye, İbn Abbas'tan gelen ve Hz. Peygamber'in Allah'ı görmesinden söz eden hadislerde 'ra'y' yani 'görme' kavramının ya genel manada ya da 'gönül veya kalp' kelimeleriyle birlikte kullanıldığına dikkat çekmektedir. Böylece İbn Teymiyye, İbn Abbas'ın rivayetlerinde Hz. Peygamberin organ olan göz ile Allah'ı gördüğünün kastedilmediğini, bu nedenle bu rivayetlerin Hz. Ayşe'den nakledilenle çelişmediğini ifade etmektedir. Sonuç olarak İbn Teymiyye, Hz. Peygamber dahil hiçbir insanın Allah'ı bu dünyada göremeyeceği görüşünü benimsemektedir.³¹⁸

Allah'ın görülmesi meselesinde tahlil edilen ikinci nokta, âhirette Allah'ın görülüp görülemeyeceği hususudur. İbn Teymiyye, bu meseleyi kendi içinde ikiye ayırmak suretiyle tahlil etmektedir. Bunlardan birincisi, Müslümanların âhirette Allah'ı görüp göremeyecekleri tartışmasıdır. İbn Teymiyye'ye göre hem Kur'ân-ı Kerim hem de sahih hadislerin yani naklin, Mü'minlerin âhirette Allah'ı göreceklerini haber vermiştir. Sözgelimi 'Kim Allah'a kavuşmayı umuyorsa, bilsin ki Allah'ın tayin ettiği o vakit elbet gelecektir'³¹⁹, Allah'ın huzuruna varacaklarına inananlar'³²⁰, 'Kendisine kavuştukları gün, Allah'ın onlara iltifatı, selâmdır'³²¹ şeklindeki âyetlerin doğrudan doğruya inananların, Allah'ı göreceklerine delalet ettiğini söylemektedir. Bu bağlamda o, dilbilimcilerin, karşılaşmanın ancak karşılıklı ve birbirine bakarak olabileceği hususunda görüş birliği içinde olduklarına dikkat çeker. Ayrıca İbn Teymiyye, Kur'ân-ı Kerim'deki 'orada kendileri için diledikleri her şey vardır. Katımızda dahası da vardır'³²² âyetinde nimetlerin hiçbir biçimde sınırlandırılmamış olduğunu vurgulayarak Mü'minlerin âhirette Allah'ı görecekleri görüşünü pekiştirir.³²³ İbn Teymiyye, konuyla ilgili olarak bir hadis-i şeriften de söz etmektedir.

Bir gün sahabelerden biri Hz. Muhammed'e, kıyamet gününde kendilerinin Rabb'lerini görüp göremeyeceklerini sorar. Bu soruya Rasûlullah: "Sizler gökyüzünde bulut olmadığı zaman Güneş'i ve Ay'ı görmek için birbirinizle sıkışıp darlığa düşer misiniz?" şeklinde soruyla karşılık verir. Bu soru üzerine orada bulunan sahabiler, 'Hayır' şeklinde cevap verirler. Bu cevap üzerine Rasûlullah: "Şüphesiz sizler Güneş ile Ay'ı görmekte birbiriniz ile sıkışıp darlığa düşmediğiniz gibi, o gün Rab'binizi

³¹⁸ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 6, s.509; **er-Risâle.**, s. 19.

³¹⁹ el-Ankebût, 9/5.

³²⁰ el-Bakara, 2/249.

³²¹ el-Ahzâb, 33/44.

³²² Kaf, 50/35.

³²³ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 6, s.489.

görmekte de hiç birbirinizle sıkışıp darlığa düşmeyeceksiniz” şeklinde kesin bir cevap verir.³²⁴ Bu hadisin nakledildiğine dikkat çekerek ve yukarıdaki âyetleri de göz önünde bulundurarak İbn Teymiyye, her Müslümanın âhirette Allah’ı göreceğine inanmasının farz olduğunu ifade etmektedir. Müminlerin Allah’ı görmeleri cennetin en büyük nimetidir. Bununla birlikte o, Allah’ı görmede müminlerin farklı derecelerde olabileceklerini de kabul etmektedir. Ayrıca İbn Teymiyye, Allah’ın âhirette müminler tarafından da görülemeyeceğini ileri sürenleri küfre düşmekle itham etmiştir.³²⁵

Allah’ın âhirette görülmesi meselesinin ikinci konusunu, müminler dışında kalan insanların yani kâfirlerin Allah’ı görüp göremeyecekleri hususu oluşturmaktadır. İbn Teymiyye bu konuda, üç görüşün olduğunu söylemektedir. Birincisi kâfirlerin âhirette Allah’ı görmeyecekleri, ikincisi ise kâfirlerin âhirette Allah’ı görecekları şeklindedir. Üçüncü görüş ise kâfirlerin âhirette Allah’ı zât olarak değil, tıpkı hırsızın mahkeme sonunda hâkimden cezasını görmesi gibi Allah’ın varlığını tanımaları ve azap görmeleri gibi manevi biçimde görecekları şeklindedir. İbn Teymiyye, bu üç görüşten ilkinı daha doğru bulmaktadır. Bununla birlikte o, diğer görüşleri benimseyenlerin de delilleri olduğunu göz önünde bulundurarak bu görüşleri kabul edenlerin tekfirle suçlanamayacağını belirtir.³²⁶ Böylece İbn Teymiyye, âhirette yalnızca Mü’minlerin, en büyük nimet olarak Allah’ı görecekları; bu görüşü reddetmenin kişiyi İslâm’dan çıkaracağını ifade eder.

6) Meâd (Geri dönüş):

İslâm düşüncesinde meâd, insanın geçici olarak gönderildiği dünyadan öteki dünyaya dönüşünü anlatmak için kullanılan teknik bir terimdir. İbn Teymiyye, öncelikle meâd konusunda İslâm düşüncesinde ortaya çıkan görüşleri tahlil etmektedir. Ona göre meâd meselesinde dört temel görüş bulunmaktadır.

Bu görüşlerden birincisi, insanın bedenlen ve ruhen yeniden dirileceği şeklindedir. İbn Teymiyye’ye göre bütün peygamberler ve bidata düşmeksizin onlara tabi olan inananlar bu görüşü benimsemektedirler. İkinci görüş ise insanın ölümden sonra hiçbir şekilde yeniden dirilmeyeceğini savunmaktadır. Klasik literatürde dehriye

³²⁴ Müslim, es-Sahîh, No:2968, /2279; <https://ehliilm.wordpress.com/2013/s.sefaat-hadisinden-alinacak-12-tane-fayda-allahin-bacaginin-oldugunu-inkar-eden-asla-cennete-giremeyecek/>, 13/03/2015,22:38

³²⁵ İbn Teymiyye, **Mecmû’**, Cilt: 6, s.485, 506.

³²⁶ İbn Teymiyye, **Mecmû’**, Cilt: 6, s.486, 488.

olarak adlandırılan atesitler bu görüşü kabul etmişlerdir. Üçüncü görüş birtakım kelamcılarca savunulmaktadır ve bunlar, insanın bedenlen yeniden dirileceğine inanıp ruhları dirileceğini kabul etmemektedirler. Dördüncü görüş ise bazı filozoflar tarafından dile getirilmiştir. Onlara göre insanların bedenleri yeniden diriltilmeyecek ve yalnızca ruhlar için yeniden dönüş olacaktır.

İbn Teymiyye, meâd konusundaki bu dört görüşten ilkinin doğru bulmaktadır. Buna göre insan, hem bedeniyle hem de ruhuyla yeniden dirilecektir. Bunu inkâr etmek demek, dinden çıkmak demektir. Nitekim o, meâdî inkar etmenin Allah'ın bazı sıfatlarını inkar etmekten daha büyük ve daha tehlikeli olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda İbn Teymiyye, bedenlerin yeniden dirilmesini kabul etmemeleri sebebiyle filozofları, küfre düşmekle itham etmiştir.³²⁷

İbn Teymiyye'nin te'vil anlayışının temelinde, biri tefsir ve diğeri ise bir şeyin kendisine döndüğü hakikat olmak üzere tevilin iki anlamı olduğu fikri bulunmaktadır. Böylece o, lafzı zahirinden başka bir anlama taşıma anlamına gelen te'vil tanımını reddetmiş olmaktadır. Bir lafzın zahirinden başka anlama gelecek biçimde Seleften nakledilen bir bilgiyi ya da haberi, İbn Teymiyye te'vil değil tefsir olarak nitelendirmektedir. Bu bağlamda tefsir, İbn Teymiyye tarafından konuşanın hedefini açıklamaktan ibaret olarak görülmektedir.

Muhkem ve müteşabih konusunda İbn Teymiyye'nin düşüncesi; Kur'an'ın tümüyle muhkem ayetlerden oluştuğu yönündedir. Ona göre Kur'an'da anlamı anlaşılmayan veya anlamına ulaşılabilen anlamda bir müteşabih varlığı söz konusu değildir. Bununla birlikte İbn Teymiyye, müteşabihten kastedilenin gaybi konular veya mukattaa harfler olması durumunda, Kur'an'da bu anlamdaki müteşabihlerin olduğu kabul eder. Ayrıca o, tutarsızlık barındırmayan, birbirine benzerlik ve uygunluk anlamındaki müteşabih varlığı onaylamaktadır. İbn Teymiyye nassın zahiriyle çelişkili veya ona ters düşen batın ve gizli bir anlama sahip olmasını kesinlikle kabul etmez. Ama batından gaybi konular amaçlanıyorsa bu takdirde bunun içine Kur'an ve sünnet ölçüsüne uygunluğuna ve uygunsuzluğuna göre hak ve batılın girmesi imkân dâhilindedir.

³²⁷ İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 6, s.314; Muhammed bin Abdurrahman, **el-Müstedrek 'ale Mecmu' Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm**, b.b.y, 1997, Cilt: 7, s.91

İbn Teymiyye sarih akılla sahih naklin arasında bir tutarsızlığın olmayacağını düşünmektedir. Ona göre sarih akılla sahih nakil arasında bir çelişki, bu ikisinden birinin zorunlu olarak kesin olmasından kaynaklanır. Bu durumda İbn Teymiyye, bu ikisinden hangisi kesinse ona uyulması gerektiğini söylemektedir. Öte yandan İbn Teymiyye, inanç meselelerinde akla değil sadece nakle dayanılıp güvenilmesini gerektiği kanaatini taşımaktadır. Böylece o, çoğunlukla nassların zahirine bağlanması gerektiğini belirtmiş ve te'vil yapılacak alanın sınırlarını daraltmaya çalışmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

GAZZÂLÎ, İBN RÜŞD VE İBN TEYMIYYE’NİN TEV’İL ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Çalışmanın önceki bölümünde Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye’nin te’vil meselesi hakkındaki kuramsal görüşleri ve buna uygun olarak yaptıkları tevillerden bazı örnekler sırasıyla tahlil edilmiştir. Bu bölümde ise anılan üç düşünürün tevil meselesiyle sınırlı olmak üzere birbirleriyle olan ilişkisi ele alınacaktır.

3.1. GAZZÂLÎ VE İBN RÜŞD’ÜN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI:

Bu başlıkta Gazzâlî ile İbn Rüşd’ün kuramsal olarak te’vil anlayışları ve sundukları bazı tevil örnekleri arasında bir karşılaştırılma yapılacaktır.

3.1.1. Gazzâlî ve İbn Rüşd’ün Te’vil Kuramının Karşılaştırılması:

İkinci bölümde her bir İslâm düşünürünün te’vil kuramını serimlemek adına ele alınmış olan konular burada Gazzâlî ve İbn Rüşd arasında sırasıyla ele alınarak karşılaştırılacaktır.

1. Te’vil Kavramı: Hem Gazzâlî hem de İbn Rüşd, te’vili mecaza benzetmektedir. Ancak Gazzâlî te’vilin lafzına itibar ederek, onu delille güçlendirir. İbn Rüşd ise te’vili hakiki manadan mecazi olan manaya çevirmek olarak anlar.³²⁸

2. Lafzın Sınıflandırılması: Gazzâlî, lafzı; nass, zahir (açık) ve mücmel (kapalı) olarak üç kısma ayırmıştır. İbn Rüşd, temel olarak bu ayrımı kabul etmiş, ancak müevvel yani te’vil edilen adını verdiği dördüncü bir lafız türü ekleyerek lafzı dörde ayırmıştır. Ayrıca İbn Rüşd, Gazzâlî’den farklı olarak zahir lafzı da, mübdel ve müstear lafızlar olarak kendi içinde ikiye ayırmıştır. Öte yandan Gazzâlî, zahirî ve batınî anlamı kabul etmiş; ikincisinin birincisiyle çelişmeyecek biçimde anlaşılması gerektiğini savunmuşlardır. Yine her iki düşünür de zahirle avamın ve batınla alimlerin sorumlu olduğunu düşünmektedirler. Öte yandan Gazzâlî, nazari bakımdan Kur’ân’da anlaşılmayan yani müteşabih ayetlerin bulunduğunu ve bu tür ayetlerden insanın

³²⁸ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, ss. 196, 467; İbn Rüşd, *Fasl*, ss. 32, 62.

sorumlu olmadığını ileri sürer. Oysa İbn Rüşd'e göre Kur'ân-ı Kerim'de müteşabih ayetlerin bulunmamaktadır. Ona göre sadece cedel ehlinde olan bazı insanlar, meselelere şüphe ile yaklaşp bazı sorunları tam olarak çözemedikleri için Kur'ân-ı Kerim'de müteşebihin olduğunu sanmaktadırlar.³²⁹

3. İnsanların Sınıflandırılması: Hem Gazzâlî hem de İbn Rüşd toplumda bulunan bütün insanları birbirine bilgi açısından eşit düzeyde görmez. Gazzâlî'ye göre halk; sıradan insanlar, orta düzeydekiler ve büyük alimler olmak üzere üç gruba ayrılır. İbn Rüşd ise halkı; hitab ehli, cedel ehli ve nazar ehli olarak üç grup olarak sınıflandırmıştır. Böylece Gazzâlî de İbn Rüşd de dinî naslardaki anlam düzeylerinin ancak belirli bir tabakada anlaşılabilceği kanaatini taşımaktadırlar. Çünkü onlara göre insanların akıllarını işletme ve bilgi edinme düzeyleri birbirinden farklıdır ve bu farklılık dini kavramları algılayıp kullanmalarına yansımaktadır. Bu bağlamda Gazzâlî ve İbn Rüşd, sıradan insanların te'vil yapmaksızın nassın zahirine bağlı kalmalarının onlar için en uygun yol olduğu konusunda fikir birliği içerisinde.³³⁰

4. Akıl ve Nakil İlişkisi: Gazzâlî ve İbn Rüşd te'vil sorununun, akıl ve nakil arasındaki ilişkiden kaynaklandığı hususunda hemfikirdirler. Bir başka deyişle her ikisine göre de te'vil, akıl ve nakil arasında bir tutarsızlık ortaya çıktığında, bu çelişkiyi bir çözüme kavuşturmanın aracı olarak kullanılan bir yöntemdir. Genel bir ilke olarak, akıl ile naklin birbirine ters düşmeyeceği konusunda Gazzâlî ile İbn Rüşd ittifak etmişlerdir. Bununla birlikte bazı durumlarda sanki akıl ile nakil arasında bir çelişki olduğu sanısı da ortaya çıkmaktadır. Bu sanıyı ortadan kaldıracak olan yöntem de te'vil olmaktadır. Bu bağlamda İbn Rüşd, akıl ile nakil arasında bir zıtlık görüldüğünde akla uygun bir tarzda naklin te'vil edilmesi gerektiğini söylemiştir. Bununla birlikte o, nakle dikkatli ve analitik bir şekilde bakıldığında nakilde akılla yapılan te'vile bazı işaretlerin de olduğunun fark edileceğine dikkat çekmiştir. Bu itibarla nakil üzerine düşünmek, akılla ulaşılan naklin te'vilini destekleyici görülecektir.³³¹

³²⁹ Gazzâlî, **el-Mustesfâ**, ss. 84, 197, 467; **el-Menhûl**, ss. 241, 249, 251; **İhyâ**, Cilt: 1, s.100, 291; İbn Rüşd, **Fasl**, ss. 35, 46, 47, 48; **ez-Zarûrî**, ss. 102, 107- 110; **el-Keşf**, ss. 65, 69, 96; **Bideyet'l-Müctehid**, Cilt: 2, s.12.

³³⁰ Gazzâlî, **Kânun**, s. 21; **İhyâ**, Cilt: 1, s.104; İbnRüd, **el-Keşf**, s. 96; **Fasl**, ss. 31, 58.

³³¹ Gazzâlî, **Kânun**, ss. 15-24; İbn Rüşd, **Fasl**, ss. 28, 29, 30, 33-35, 37, 39,43 48, 67,76; **el-Keşf**, ss. 91,101, 149,153,154; **Tehâfütü't-tehâfüt**, ss. 256, 263, 324-327;

3.1.2. Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün Te'vil Örneklerinin Karşılaştırılması:

İkinci bölümde her bir İslâm düşünürünün te'vil kuramına bağlı olarak yaptıkları tevillerden bazı örnekler seçilip tahlil edilmiştir. Çalışmanın bu kısmında Gazzâlî ile İbn Rüşd'ün aynı konularda yaptığı te'villerin karşılaştırması ve değerlendirilmesi yapılacaktır.

1. İstiva: Gazzâlî Allah'ın istivası meselesinde istivayı, istila ve zorla ele geçirme olarak te'vil etmiş ve istivanın istikrar ve karar kılmak olarak te'vil edilmesine karşı çıkmıştır. Ayrıca o, istivanın neden istikrar ve karar kılmak anlamında te'vil edilmemesi gerektiğine dair delillerin öğrenilmesini de farz-ı kifaye olarak görmüştür. İbn Rüşd'e gelince o, istivanın alimler tarafından te'vil edilmesinin zorunlu olduğunu söylemiş, hatta bu meseleyi -sanki sıradan bir insan gibi- zahiri üzere anlayan ve anlamlandıran alimlerin kafir olacağını kesin bir şekilde iddia etmiştir.³³² Ama avam için istiva ayetinin zahirine bakarak anlamak gerektiğini ve onlar eğer tevil yaparlarsa küfre yada bidate düşebileceğini ileri sürmüştür.

2. Nüzûl: Allah'ın dünya semasına inişini hem Gazzâlî hem de İbn Rüşd tevil ederek anlaşılması gerektiğini söylemektedir. Gazzâlî'ye göre Alla'nın nüzûlundan söz edilmesi insanları duaya teşvik etmek içindir. Ayrıca ona göre inen de Allah değil melek ya da Allah'ın rahmetinin veya lütfunun inmesidir. İbn Rüşd, tıpkı Allah'ın istiva etmesinde olduğu gibi nüzûlünün de te'vilini yapmanın ve buna göre anlamının ilim ehlinde olanlar için zorunlu olduğunu, âlim sınıfından birinin Allah'ın nüzulünü zahiri anlamda kabul etmesinin tekfiri gerektirdiğini ifade eder.³³³

3. Nur: Allah'ın zatının nur olması meselesinde Gazzâlî ile İbn Rüşd'ün yaklaşımı arasında bir farklılık bulunmaktadır. İbn Rüşd, Allah'ın nur oluşunu te'vil etmeyi gerekli görmemiş; O'nu nur olarak isimlendirmenin hem seçkinler hem de sıradan halk için geçerli ve en uygun olduğunu düşünmüştür. Gazzâlî'nin ise bu konuda iki ayrı yaklaşımı olmuştur. Birincisinde o, tıpkı İbn Rüşd gibi Allah'ın zatının nur olarak isimlendirilmesini uygun görmüş ve dolayısıyla tevil yapmaya yönelmemiştir. İkinci yaklaşımında ise Gazzâlî, O'nun nur olmasını te'vil ederek

³³² Gazzâlî , *el-Menhûl*, s.249; *İhyâ'*, Cilt: 1, s.104, 108; İbn Rüşd, *Fasl*, ss. 37, 43, 44, 48.

³³³ Gazzâlî,*Mişkât*, s. 145. *İhyâ'*, Cilt: 1, s.145, 294; *Kânun*, s. 26; İbn Rüşd, *Fasl*, ss. 48, 90.

anlamak istemiş ve Allah'ın nuru deyişiyile O'nun hidayet vermesi olarak anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.³³⁴

4. Cismanilik: Allah'ın cisim olup olmaması meselesinde de Gazzâlî ile İbn Rüşd arasında yaklaşım farklılığı bulunmaktadır. Gazzâlî, Allah'ın cismani bir varlık olarak tasavvur edilemeyeceğini kesin bir dille ifade etmiştir. İbn Rüşd ise öncelikle, Allah'ın cismaniliği meselesinde bazı Müslüman düşünürlerin içine düştükleri bir çelişkiye dikkat çekmektedir. Buna göre bir yandan Allah'ın cismaniliğini inkâr edip bir yandan da O'nun âhirette mü'minler tarafından görüleceğini savunmak çelişkilidir. Öte yandan İbn Rüşd, Allah'ın cismaniliği meselesini, nasların hakkında söz söylememiş olduğu sıfatlardan biri olduğunu söyler. Bundan dolayı İbn Rüşd, bu meseleyle ilgili olarak sıradan insanlara bir görüş dayatmayı doğru olarak görmez. Bir başka deyişle İbn Rüşd'e göre âlimler, Allah'ın cisim ya da cismanî olmadığını ne kabul etmeye ne de bunu reddetmeye yönelik bir açıklama yapmaya girişmemelidir. Zira bu mesele, sıradan insanların algılamakta zorlanacakları bir konudur. Öte yandan İbn Rüşd, şaşırtıcı bir biçimde, zahir nasslara göre Allah'ın cismanî olması olmamasına nispetle daha yakın gözükmektedir.³³⁵ Buna göre İbn Rüşd Allah cismani bir varlık olmasını nasslara daha yakın görmektedir. Tekrar edecek olursak Gazzâlî Allah'ın cisim veya cismani olmadığını kesin bir şekilde apaçık vurgulamıştır.

5. Allah'ın görülmesi (Ru'yetullah): hem Gazzâlî hem de İbn Rüşd, âhirette mü'minlerin Allah'ı görecekleri hususunda görüş birliği içindedir. Gazzâlî Allah'ın görülmesini inkar edeni bidatçi olarak nitelendirmiştir. Öte yandan İbn Rüşd, Allah'ın cismâniliğini kabul etmeyen birinin, sözgelimi Gazzâlî'nin, Allah'ın görebileceği fikrini benimsemesini bir çelişki olarak görmektedir. İbn Rüşd, Allah'ın nur olarak anlaşılması durumunda mü'minlerin âhirette Allah'ı görecekleri anlayışının daha kolay bir biçimde savunulabileceğine dikkat çekmektedir.³³⁶

6) Meâd (Geri dönüş): Gazzâlî ile İbn Rüşd'ün birbirinden farklılaştığı en önemli mesele, meâd konusu olmuştur. Gazzâlî, insanın yeniden dirilişine yani meâde ilişkin nasların zahirine uygun bir biçimde anlaşılması gerektiğini kesin bir dille

³³⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, Cilt: 1, s.337; *Mi'yâr*, s. 201; *Miškât*, ss. 142-145, 148; İbn Rüd, *el-Keşf*, s. 93.

³³⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 163; *İhyâ*, Cilt: 1, s.105; *el-Mustesfâ*, s. 32, 41; İbn Rüd, *el-Keşf*, ss. 77, 88-89, 92-93.

³³⁶ Gazzâlî, *Faysal*, Cilt: 3, s.85; *İhyâ*, Cilt: 4 s.543; İbn Rüd, *el-Keşf*, ss. 102, 103, 107.

savunmuştur. Bundan dolayı o, Fârâbî ve İbn Sina gibi meâdın bedensel değil ruhanî olacağı görüşünü benimseyen filozofları tekfirle itham etmiştir. İbn Rüşd ise meâdın ontolojik reddi ile niteliksel reddi arasında bir ayrım yaparak meseleyi ele almaktadır. Buna göre İbn Rüşd, meâdı ontolojik olarak reddeden birini tıpkı Gazzâlî gibi tekfirle itham eder. Ancak o, meâdın niteliği yani nasıl olacağı hususunda farklı görüşlerin bulunmasını, bu hususta farklı te'villerin yapılmasını alimler için bir tekfir sebebi olarak görmez. Fakat aynı meselede avam için farklı tevillerde bulunmak küfür sebebi olabilir. İbn Rüşd'e göre teorik ve aklî meselelerde kesin bir yolla gelen icmanın gerçekleşmesi imkansızdır ve bu noktada alimler tarafından yapılan hatalar mazur olarak kabul edilebilir. Böylece İbn Rüşd, Gazzâlî'nin Fârâbî ve İbn Sina'ya yönelttiği küfür suçlamasının aşırı bir değerlendirme olduğunu ifade etmiştir.³³⁷

3.2. GAZZÂLÎ VE İBN TEYMIYYE'NİN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Bu başlıkta Gazzâlî ile İbn Teymiyye'nin kuramsal olarak te'vil anlayışları ve verdikleri bazı tevil örnekleri arasında bir karşılaştırılma yapılacaktır.

3.2.1. Gazzâlî ve İbn Teymiyye'nin Te'vil Kuramının Karşılaştırılması:

İkinci bölümde her bir İslâm düşünürünün te'vil kuramını serimlemek adına ele alınmış olan konular burada Gazzâlî ve İbn Teymiyye arasında sırasıyla ele alınarak karşılaştırılacaktır.

1. Te'vil Kavramı: Gazzâlî ile İbn Teymiyye, te'vil kavramının tanımında ve Kur'an-ı Kerim'de teville gerek duyulacak lafzın olup olmadığı meselesinde birbirlerinden farklı düşünmektedir. Gazzâlî'ye göre te'vil; bir delilden dolayı sözün ilk konulduğu anlamdan başka bir ihtimale taşınması olarak tanımlamaktadır. Buna göre Kur'an'da mecaz bulunmaktadır. İbn Teymiyye'ye göre te'vil; ya bir şeyin kendisine dönen bir hakikat anlamıdır ya da bir lafzın tefsiridir. Bundan dolayı İbn Teymiyye teorik olarak Kur'an'da mecazın bulunmadığını ileri sürmüştür. Bununla birlikte o, lafzı zahir anlamından muhtemel diğer bir anlama götürme şeklindeki

³³⁷Gazzâlî, **Faysal**, Cilt: 3, s.88.; **Faysal**, Cilt: 3, s.87; İbn Rüd, **el-Keşf**, s. 154.

yöntemi te'vil değil tefsir olarak değerlendirmekte; seleften gelen bu tür nakilleri de tefsir olarak görmektedir.³³⁸

2. Lafızların Sınıflandırılması: Gazzâlî lafızları nass, zahir, mücmel olmak üzere üç kısma ayırmaktayken İbn Teymiyye ise lafızları tekil ve izafet olarak iki gruba bölmektedir. Hem Gazzâlî hem de İbn Teymiyye, hurûf-u mukataa gibi insanların anlamına ulaşamayacağı lafızların Kur'ân-ı Kerim'de bulunabileceğinde hemfikirdir. Buna karşın İbn Teymiyye, gaybi konuların dışında Kur'ân-ı Kerim'de anlamına ulaşılabilen müteşabih lafızların olduğunu kabul etmez. Oysa Gazzâlî, Kur'ân-ı Kerim'de müteşabihlerin bulunduğunu kabul etmekte, ancak bunları anlamanın insanın sorumluluk alanı dışında olduğunu belirtmektedir. Müteşabih lafızlar meselesinde Gazzâlî ile İbn Teymiyye'nin farklı düşünmesinin temelinde bu kavramın nasıl anlaşıldığı hususunun olduğu söylenebilir. İbn Teymiyye'ye göre müteşabih lafzı; anlamına ulaşılabilen değil, iki şey arasındaki benzerlik ve uygunluk anlamındadır. Öte yandan hem Gazzâlî hem de İbn Teymiyye, bir lafzın; zahir anlamın karşısı, zahir anlamla hiçbir ilgisi bulunmayan gizli (batın) manasının olabileceğini reddetmekte de görüş birliği içindedirler.³³⁹

3. İnsanların Sınıflandırılması: Gazzâlî bir toplumda yaşayan insanları; sıradan insanlar (avam), orta derecede âlimler ve büyük âlimler olmak üzere üç sınıfa ayırmaktadır. Ayrıca o, te'vil meselesine ilgi gösterenleri de donuklar, orta yolda olanlar ve israf edenler olarak üç gruba ayırır. İbn Teymiyye ise te'vil konusuna ilgi duyanları te'vilciler, tefvizciler (havale ediciler), ehl-i sünnet ve teşbihçiler (benzetici) olmak üzere dört gruba ayırmaktadır. Gazzâlî'nin insanları sınıflandırılmasına dayanarak her insanın dinî meselelerde farklı düzeylerde bilgi edinmesi yaklaşımını İbn Teymiyye olumluamaz gözükmektedir. İbn Teymiyye'ye göre dinî konularda sıradan insanlara kapalı olup sadece büyük âlimlerin bileceği şeylerin olması kabul edilemezdir. Din, bütün insanlığa gönderilmiştir. Bundan dolayı

³³⁸ Gazzâlî, **el-Mustesfâ**, s. 196, 467; İbn Teymiyye, **Der'ü**, Cilt: 1, s.14, **Şerhu**, s. 55. **Mecmû'**, Cilt: 3, s.54,195, 312, Cilt: 5, s.288, Cilt: 7, s.88-90, Cilt: 13, s.288, 359, Cilt: 20, s. 404, 430 ,452; **el-Fetvâ** ss. 287, 288.; **es-Safdiyye**, Cilt: 1, s.29.

³³⁹ Gazzâlî, **el-Mustesfâ**, ss. 84, 197, 467; **el-Menhûl**, ss. 241, 249, 251; **İhyâ**, Cilt: 1, s.100, 291; İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 5, s.288, Cilt: 3, s.43, 60-65, Cilt: 13, s.232-236, Cilt: 33, s.183; **er-Risâletü'l-Arşîyye**, s. 36.

bir dinin itikad olarak da amel olarak da insanlara göre farklılık göstermemesi gerekmektedir.³⁴⁰

4. Akıl ve Nakil İlişkisi: Hem Gazzâlî hem de İbn Teymiyye akıl ile nakil arasında açık bir çelişki ve tutarsızlığın bulunamayacağı konusunda hem fikirdir. Gazzâlîye göre hakikat, akıl ve nakil uzlaşısı veya birleşmesi sonucunda ortaya çıkar. Bununla birlikte o, akıl ile nakil arasında uzlaşamaz gözükten bazı meselelerin ortaya çıkabileceğini ve bu gibi durumlarda zahire uzak olabilen te'villerin yapılmasının gerektiğini belirtmektedir. Sarih akıl ile sahih nakil arasında asla bir çelişki doğmayacağını genel bir ilke olarak kabul eden İbn Teymiyye'ye göre ise çelişkili gözükten durum, ancak bu ikisinden birinin delilinin zayıf olmasından kaynaklanmaktadır. Böylece İbn Teymiyye, hangi tarafın delili kesinse o tarafın görüşünün kabul edilmesi gerektiğini söyler. Öte yandan İbn Teymiyye, özellikle inanç konularında akla dayanmanın yanlış bir tutum olduğuna dikkat çekmektedir. Böylece o, salt akla dayanarak nasların, te'vil edilebilir nas veya te'vil edilemez nas olarak ayrılmasına karşı çıkar.³⁴¹

3.2.2. Gazzâlî ve İbn Teymiyye'nin Te'vil Örneklerinin Karşılaştırılması:

İkinci bölümde her bir İslâm düşünürünün te'vil kuramına bağlı olarak yaptıkları tevillerden bazı örnekler seçilip tahlil edilmiştir. Çalışmanın bu kısmında Gazzâlî ile İbn Teymiyye'nin aynı konularda yaptığı te'villerin karşılaştırması ve değerlendirilmesi yapılacaktır.

1. İstiva: Allah'ın istivasını te'vil etme hususunda Gazzâlî ile İbn Teymiyye birbirinden farklı bir tutum sergiler. Gazzâlî istivayı, istila ve zorla ele geçirme olarak te'vil etmiş ve istivanın istikrar ve karar kılmak olarak te'vil edilmesine karşı çıkmıştır. İstivanın neden istikrar ve karar kılmak anlamında te'vil edilmemesi gerektiğine dair delillerin öğrenilmesini de farz-ı kifaye olarak görmüştür. Ayrıca o, sıradan insanların Malik'in bu konudaki tavrını izlemelerinin kendileri için daha doğru olacağını ifade etmiştir. Oysa İbn Teymiyye, Malik'in Allah'ın istiva meselesinde gösterdiği tavrı

³⁴⁰ Gazzâlî, *Kânun.*, s. 21; *İhyâ.*, Cilt: 1, s.104; İbn Teymiyye, *Mecmû'.*, Cilt: 3, s.165, Cilt: 5, s.31-34, Cilt: 19, s.157; *el-Fetvâ.*, s. 189.

³⁴¹ Gazzâlî, *Kânun.*, ss. 15-24; İbn Teymiyye, *Mecmû'.*, Cilt: 3, s.26, Cilt: 5, s.28, 30, Cilt: 7, s.665, Cilt: 12, s.81; *Der'ü.*, Cilt: 1, s.79-80; *el-Fetvâ.*, ss.193, 271, 225.

bütün Müslümanların göstermesi gerektiğini söylemektedir. Buna göre İbn Teymiyye, Allah'ın istivasının keyfiyetsiz bir biçimde yani nasıllığı sorgulanmadan öylece kabul edilmesinin daha doğru bir yaklaşım olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte İbn Teymiyye, istiva kelimesini Allah'ın yüceliğine uygun bir biçimde anlaşılması gerektiğini vurgulamasının yanında bu meselede te'vil yapmamayı da öngörmektedir. Ona göre böylesi bir durumda istiva; istikrar, yukarıya çıkma veya yükselme gibi anlamlara gelecek şeklinde anlaşılmalıdır.³⁴²

2. Nüzûl: Gazzâlî, Allah'ın nüzûlünü Allah'ın rahmeti veya lütfu ya da melekin inmesi şeklinde te'vil etmiştir. Buna karşın İbn Teymiyye, Allah'ın nüzûlünü O'nun istivası gibi değerlendirmektedir. Diğer bir ifadeyle İbn Teymiyye Allah'ın inişinin kabul edilip bunun niteliğinin tartışılmaması gerektiğini söylemektedir.³⁴³

3. Nur: Hem Gazzâlî hem de İbn Teymiyye, Allah'ın zatının nur olarak adlandırılması konusunda görüş birliği içindedir. Bununla birlikte Gazzâlî, Allah'a nisbet edilen nuru, O'nun hidayeti olarak te'vil ederken İbn Teymiyye Allah'ın nurundan kastedilenin, göklere verilen hidayet olduğunu ifade eder. Ancak İbn Teymiyye'ye göre nurun, göklere verilen hidayet olması Allah'ın zatında nur olmasını engellememektedir.³⁴⁴

4. Cismanilik: Gazzâlî Allah'ın cisim ya da cismanî olduğu görüşüne kesin bir şekilde reddetmektedir. İbn Teymiyye ise Allah'ın cisim olup olmadığı konusunda seleften nakledilen bir bilgi olmadığını, onların bu konu hakkında olumlu ya da olumsuz olarak konuşmadıklarını belirtmektedir. Bu gerekçeden dolayı İbn Teymiyye, Allah'ın cismaniliği ile ilgili bir tartışmaya girişmenin doğru olmadığını düşünmektedir. Nitekim o, bu konu hakkında konuşmayı bidat olarak görmektedir.³⁴⁵

5. Allah'ın görülmesi (Ru'yetullah): hem Gazzâlî hem de İbn Teymiyye, mü'minlerin âhirette Allah'ı göreceği anlayışının herkes tarafından kabul edilmesi gereken bir inanç olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bu meseleyle ilgili olarak iki İslâm düşünürü arasındaki farklılık, Allah'ın görülmesini inkâr eden kişinin dini

³⁴² Gazzâlî, *el-Menhûl.*, s.249; *İhyâ'.*, Cilt: 1, s.104, 108; İbn Teymiyye, *Mecmû'.*, Cilt: 3, s.7, 50, Cilt: 5, s.27, 181, 103 Cilt: 6, s.49; *Der'ü.*, s.10; *el-Fetvâ.*, ss. 297, 301, 342, 505.

³⁴³ Gazzâlî, *Mişkât.*, s. 145. *İhyâ'.*, Cilt: 1, s.145, 294; *Kânun.*, s. 26; İbn Teymiyye, *Mecmû'.*, Cilt: 3, s.25, Cilt: 4, s.4, Cilt: 16, s.107.

³⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâ.*, Cilt: 1, s.337; *Mi'yâr.*, s. 201; *Mişkât.*, ss. 142-145, 148; İbn Teymiyye, *Mecmû'.*, Cilt: 4, s.347,375,379, Cilt: 6, ss.374-396.

³⁴⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 163; *İhyâ.*, Cilt: 1, s.105; *el-Mustesfâ.*, s. 32, 41; İbn Teymiyye, *Der'ü.*, Cilt: 1, s.239; *Mecmû'.*, Cilt: 4, s.6.

durumudur. Gazzâlî'ye göre Allah'ın görülmesini inkâr eden bidatçıdır. İbn Teymiyye'ye göre ise Allah'ın görülmesini inkâr eden kişi küfre düşmüştür.³⁴⁶

6. Meâd (Geri dönüş): Hem Gazzâlî hem de İbn Teymiyye, insanın ruhen ve bedenlen yeniden dirileceği hususunda görüş birliği içindedir. Ayrıca her iki İslâm düşünürü, cismani meâdi inkâr eden kişiyi tekfir etmede de ittifak etmişlerdir.³⁴⁷

3.3. İBN RÜŞD VE İBN TEYMIYYE'NİN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Bu başlıkta İbn Rüşd ile İbn Teymiyye'nin kuramsal olarak te'vil anlayışları ve sundukları bazı tevil örnekleri arasında bir karşılaştırılma yapılacaktır.

3.3.1 İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin Te'vil Kuramının Karşılaştırılması:

İkinci bölümde her bir İslâm düşünürünün te'vil kuramını serimlemek adına ele alınmış olan konular burada İbn Rüşd ve İbn Teymiyye arasında sırasıyla ele alınarak karşılaştırılacaktır.

1. Te'vil Kavramı: İbn Rüşd, te'vili; lafzın hakiki manasından mecazi manasına taşınması olarak tanımlar ve onu mecaza benzetir. Selefin bazı sözlerinde te'vilin söz konusu anlamda kullanılmış olduğunu kabul etmekle birlikte İbn Teymiyye, teorik olarak bu şekilde tanımlanan te'vili reddeder. Ona göre te'vil; bir lafzı zahiri manasından başka bir manaya taşımak anlamına gelmez. İbn Teymiyye'ye göre te'vil; konuşanın kastettiği ve hedeflediği anlamın bir açıklaması yani tefsiri olup bir anlamı başka bir anlama götürmek değildir. Meseleye bu açıdan bakıldığında İbn Rüşd'ün Kur'ân-ı Kerim'de mecazın bulunduğunu onaylamasına karşın İbn Teymiyye'nin bunu kabul etmemesi makuldur.³⁴⁸

2. Lafızın Sınıflandırılması: İbn Rüşd lafzı; nass, zahir (açık) ve mücmel (kapalı) ve müevvel yani te'vil olmak üzere dörde ayırmıştır. Ayrıca o, açıklık

³⁴⁶ Gazzâlî, **Faysal.**, Cilt: 3, s.85; **İhyâ.**, Cilt: 4, s.543; İbn Teymiyye, **Mecmû'.**, Cilt: 6, ss.485-510; **er-Risâle.**, s.19.

³⁴⁷ Gazzâlî, **Faysal.**, Cilt: 3, s.87-88; İbn Teymiyye, **Mecmû'.**, Cilt: 6, s.314.

³⁴⁸ İbn Rüşd, **Fasl.**, ss.32, 62; İbn Teymiyye, **Der'ü.**, Cilt: 1, s.14, **Şerhu.**, s. 55. **Mecmû'.**, Cilt: 3, s.54,195, 312, Cilt: 5, s.288, Cilt: 7, ss.88-90, Cilt: 13, ss.288, 359, Cilt: 20, s. 404, 430 ,452; **el-Fetvâ** ss. 287, 288.; **es-Safdiyye**, Cilt: 1, s.29.

kuvvetine göre değişimi göstermek üzere zahir lafzı da kendi içinde mübdel (değişken) ve müstear olmak üzere iki gruba bölmüştür. Bunun yanı sıra İbn Rüşd, bir lafzın zahiri anlamı olduğu kadar batını anlamı olduğunu da kabul etmiştir. İnsanların sınıflandırılmasına uygun bir biçimde olmak üzere İbn Rüşd, sıradan insanların, lafzın zahirî anlamını anlamaları gerektiğini, âlimlerin ise lafzın batınî anlamına göre anlamalarının zorunlu olduğunu belirtmiştir. Böylece İbn Rüşd, Kur'ân-ı Kerim'de müteşabih ayetlerin bulunmadığı kanaatini taşımaktadır. Ona göre cedel ehlinde olan bazı insanlar, meselelere şüphle ile yaklaşıp bazı sorunları tam olarak çözemedikleri için Kur'ân-ı Kerim'de müteşabihin olduğunu sanmaktadırlar.

İbn Teymiyye ise lafızları tekil ve izafet olarak iki gruba bölmektedir. Ona göre Kur'ân-ı Kerim'de mecâz yoktur. Kur'ân'da mecazın bulunduğunu kabul edenler, İbn Teymiyye'ye göre sadece lafza odaklanıp bağlamı kaçıranlardır. Ayrıca İbn Teymiyye, hurûf-u mukataa ve gaybi konuların dışında Kur'ân-ı Kerim'de anlamı bilinmeyen lafızların yani müteşabihlerin olduğunu da kabul etmez. Ona göre müteşabih lafzı; anlamı bilinmeyen değil, iki şey arasındaki benzerlik ve uygunluk anlamındadır. Böylece o, bir lafzın zahir anlamıyla hiçbir ilgisi bulunmayan gizli (batın) manasının olamayacağını ifade eder. Buradan hareketle İbn Teymiyye, Kur'ân-ı Kerim'in mesajında kapalı bir yan olmadığı hususunda tıpkı İbn Rüşd ile görüş birliği içindedir. Bu fikirleri Kur'ân'da anlamına erişilmeyen bir müteşabihin varlığını kabul etmemelerine dayanmaktadır. Bu çerçevede iki İslâm düşünürü arasında bir farklılığın bulunduğu da gözlerden kaçmamalıdır. İbn Rüşd'e göre Kur'ân-ı Kerim, farklı insan düzeylerine farklı bir dille konuşur. İbn Teymiyye'ye göre ise naslar, hem sıradan insanlara hem de âlimlere aynı ölçüde ve dille konuşmaktadır.³⁴⁹

3. İnsanların Sınıflandırılması: Bütün insanları bilgi açısından eşit düzeyde görmeyen İbn Rüşd, halkı; hitab ehli, cedel ehli ve nazar ehli olarak üç grup olarak sınıflandırmıştır. Ona göre insanların akılları işletme ve bilgi edinme düzeyleri birbirinden farklıdır ve bu farklılık dini kavramları algılayıp kullanmalarına yansımaktadır. Böylece İbn Rüşd, sıradan insanların te'vil yapmaksızın nassın zahirine bağlı kalması gerektiğini, âlimlerin ise gerektiği zamanlarda naslardan başka anlamlar çıkarıp bunlara göre hareket etmelerinin daha doğru bir yöntem olduğunu

³⁴⁹ İbn Rüşd, **Fasl.**, ss. 35, 46, 47, 48; **ez-Zarûrî.**, ss. 102, 107- 110; **el-Keşf.**, ss. 65, 69, 96; **Bideyet'l-Müctehid.**, Cilt: 2, s.12; İbn Teymiyye, **Mecmû'.**, Cilt: 3, s.43, Cilt: 5, s.288, 60-65, Cilt: 13, ss.232-236, Cilt: 33, s.183; **er-Risâletü'l-Arşiyye**, s. 36.

söylemektedir. Zira âlimin bilgi düzeyine denk düşen bir yorumu sıradan insana sunmak, onun dinden çıkmasına yol açabilecektir. Böylece İbn Rüşd, insanların sınıflandırılması ile dinî metinlerin anlaşılma düzeyi arasında bir paralellik kurmaktadır. İbn Teymiyye, temel bir ilke olarak insanları bilgi bakımından birbirlerinden farklı olduklarını kabul eder gözükmekte ve insanları; sıradanlar ve âlimler olarak ikiye ayrılmasını onaylar gözükmektedir. Bununla birlikte o, insanların sınıflandırılmasına dayanarak her insanın dinî meselelerde farklı düzeylerde bilgi edinmesi gerektiği şeklinde bir yaklaşıma kesinlikle karşı çıkar. Ona göre dinî konularda sıradan insanlara kapalı olup sadece büyük âlimlerin bileceği şeyler yoktur. Din, bütün insanlığa gönderilmiş olduğundan dolayı bir dinin itikad olarak da amel olarak da insanlara göre farklılık göstermez.³⁵⁰

4. Akıl ve Nakil İlişkisi: Hem İbn Rüşd hem de İbn Teymiyye akıl ile nakil arasında açık bir çelişki ve tutarsızlığın bulunamayacağı hususunda görüş birliği içindedir. Nitekim İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fi mâ beyne'l-hikme ve 'ş-şerî'a mine'l-ittisâl* (Hikmet ve Şeriatı Buluşturmada Son Söz), İbn Teymiyye ise *Der'ü te'âruzi'l-'akl ve 'n-nakl* (Akıl ve Naklin Birbiriyle Çelişmesinin Reddi) başlıklı kitaplar almak suretiyle bu konuya özel bir önem göstermişlerdir. İbn Teymiyye'ye göre sarîh akıl ile sahih nakil arasında çelişkili gözükten durum, ancak bu ikisinden birinin delilinin zayıf olmasından kaynaklanır. Böylece İbn Teymiyye, hangi tarafın delili kesinse o tarafın görüşünün kabul edilmesi gerektiğini söyler. Öte yandan İbn Teymiyye, özellikle inanç konularında akla dayanmanın yanlış bir tutum olduğuna dikkat çekmektedir. Böylece o, salt akla dayanarak nasların, te'vil edilebilir nas veya te'vil edilemez nas olarak ayrılmasına karşı çıkar. Buna karşın İbn Rüşd, akıl ile nakil arasında bir zıtlık görüldüğünde akla uygun bir tarzda naklin te'vil edilmesi gerektiğini söylemiştir. Ama eğer nassın kendisi üzerinde derin bir şekilde araştırma yapılması durumunda akılla ulaşılan te'vili onaylayan bir bakış açısı elde edileceğini de eklemekten geri durmamıştır. Böylece o, İbn Teymiyye'nin aksine, bazı nasların te'vil edilmesini bir ihtimal değil, sorumluluk olarak görmekte ve bu görevi İslâm âlimlerinin omuzuna yüklemektedir.³⁵¹

³⁵⁰ İbn Rüşd, **el-Keşf**, s. 96; **Fasl**, ss. 31, 58; İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 3, s.165, Cilt: 5, s.31-34, Cilt: 19, s.157; **el-Fetvâ**, s. 189.

³⁵¹ İbn Rüşd, **Fasl**, ss. 28, 29, 30, 33-35, 37, 39,43 48, 67,76; **el-Keşf**, ss. 91, 101, 149, 153, 154; **Tehâfütü't-tehâfüt**, ss. 256, 263, 324-327; İbn Teymiyye, **Mecmû'**, Cilt: 3, s.26,Cilt: 5, s.28, 30, Cilt: 7, s.665, Cilt: 12, s.81; **Der'ü**, Cilt: 1, s.79-80; **el-Fetvâ**, ss.193, 271, 225.

3.3.2. İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin Te'vil Örneklerinin Karşılaştırılması

İkinci bölümde her bir İslâm düşünürünün te'vil kuramına bağlı olarak yaptıkları tevillerden bazı örnekler seçilip tahlil edilmiştir. Çalışmanın bu kısmında İbn Rüşd ile İbn Teymiyye'nin aynı konularda yaptığı te'villerin karşılaştırması ve değerlendirilmesi yapılacaktır.

1) İstiva: İbn Rüşd, Allah'ın istivası meselesinde sıradan insanlar ve âlimleri için ayrı olmak üzere iki farklı görüş açıklamıştır. Sıradan insanlar, Allah'ın istivasından söz eden âyeti zahirine göre anlamalı ve konu hakkında ayrıntıya dalmammalıdır. Ancak o, istivanın alimler tarafından te'vil edilmesinin zorunlu olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, bu meseleyi zahiri üzere anlayan alimlerin küfre düştüklerini söylemiştir. Bununla birlikte avam içindeki kişiler tevil edenlerse bidat yada küfre düşebilirler. İbn Teymiyye ise, Allah'ın istiva meselesinde Malik'in gösterdiği tavrı benimser. Buna göre Allah'ın istivası keyfiyetsiz bir biçimde yani nasıllığı sorgulanmadan öylece kabul edilmelidir. Bununla birlikte İbn Teymiyye, bu konuda bir te'vil yapma zorunluluğu ortaya çıkacak olduğunda istivanın; istikrar, yukarıya çıkma veya yükselme gibi Allah'ın yüceliğine uygun olan bir biçimde anlaşılması gerektiğine dikkat çeker.³⁵²

2) Nüzûl: Hem İbn Rüşd hem de İbn Teymiyye, Allah'ın nüzûlünü O'nun istivası gibi ele almaktadırlar. İbn Rüşd, Allah'ın nüzûlünün âlimler tarafından te'vil edilerek anlaşılması gerektiğini ve böyle bir tevil yapmaksızın O'nun nüzûlünü zahiri anlamda kabul eden bir âlimin küfre düşeceğini söyler. Ancak konuyla ilgili farklı bir yerde İbn Rüşd, Allah'ın nüzûlünün te'vilinin oldukça zor olduğunu da sözlerine eklemekten geri kalmamıştır. Buna karşın İbn Teymiyye ise, Allah'ın nüzûlünün keyfiyeti bilinmeksizin kabul edilip bunun niteliğinin tartışılmaması gerektiğini söyler.³⁵³

3) Nur: Allah'ın nur olması meselesinde İbn Rüşd ile İbn Teymiyye'nin görüşleri arasında bir yakınlık görülmektedir. İbn Rüşd, Allah'ın nur olarak isimlendirilmesinin hem seçkinler hem de sıradan halk için uygun olduğunu söyler. İbn Teymiyye ise Allah'ın kendi zatında nur olduğu gibi aynı zamanda yerin ve

³⁵² İbn Rüşd, **Fasl.**, ss. 37, 43, 44, 48; İbn Teymiyye, **Mecmû'.**, Cilt: 3, s.7, 50, Cilt: 5, s.27, 181, 103 Cilt: 6, s.49; **Der'ü.**, Cilt: 4, s.10, **el-Fetvâ.**, ss. 297, 301, 342, 505.

³⁵³ İbn Rüşd, **Fasl.**, ss. 48, 90; İbn Teymiyye, **Mecmû'.**, Cilt: 3, s.25, Cilt: 4, s.4, Cilt: 16, s.107.

göklerin aydınlatıcısı olduğunu ifade etmektedir. O'nun aydınlatıcı olması İbn Teymiyye'ye göre O'nun haddi zatında nur olmasıyla çelişmez.³⁵⁴

4) Cismanilik: Allah'ın cismani olup olmaması meselesinde de İbn Rüşd ile İbn Teymiyye arasında neredeyse bir yaklaşım benzerliği bulunmaktadır. İbn Rüşd, Allah'ın cismaniliği meselesi hakkında nasların konuşmadığına dikkat çeker. Bundan dolayı İbn Rüşd, bu meselenin sıradan insanların iligi alanlarına sokulmaması gerektiğini ifade eder. Ancak İbn Rüşd'e göre âlimler, Allah'ın cismanî olup olmadığına dair bir incelemeye girişip kendi aralarında bu meseleyi bir karara bağlayabilirler. Öte yandan İbn Rüşd, Allah'ın cismanî olarak kavranışının, bunun reddedilmesinden daha yakın olduğunu ima eder. İbn Teymiyye ise Allah'ın cismâniliği meselesinde hem nastan hem de seleften nakledilen bir rivayet olmadığına dikkat çekip, hem âlimler hem de sıradan insanların bu meseleye girmemek gerektiğini söyleyerek İbn Rüşd'e göre daha kesin bir görüşü dile getirir.³⁵⁵

5) Allah'ın görülmesi (Ru'yetullah): Hem İbn Rüşd hem de İbn Teymiyye, âhirette mü'minlerin Allah'ı görecekleri hususunda görüş birliği içindedir. İbn Rüşd, Allah'ın nur olarak gören bir yaklaşımın, mü'minlerin âhirette Allah'ı görmesini de kabul edeceğini belirtir. İbn Rüşd'den farklı olarak İbn Teymiyye, Allah'ın görülmesini inkâr eden kişinin küfre düşmüş olduğunu söyler.³⁵⁶

6) Meâd (Geri dönüş): Meâd, İbn Rüşd ile İbn Teymiyye'nin birbirinden farklılaştığı en temel meseledir. İbn Teymiyye, insanın yeniden dirileceğinden söz eden âyetlerin zahire göre anlaşılması gerektiğini söyleyerek insanın ruhen ve bedenen yeniden dirilmesini itikadî bir ilke sayar. Bundan dolayı İbn Teymiyye, meâdın ruhanî olacağını savunan filozofları tekfirle itham etmiştir. İbn Rüşd ise meâdın ontolojik reddi ile niteliksel reddi arasında bir ayrım yapar; meâdı ontolojik olarak reddeden birinin küfre düşeceğini kabul eder. Ancak İbn Rüşd, teorik ve aklî bir mesele olduğundan dolayı meâdın niteliği hususunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasını mazur, bu konuda hatanın yapılmasını mümkün görür. Böylece İbn Rüşd, meâdın ruhanî olacağını savunan filozofların tekfir edilmemesi gerektiğini dile getirir.³⁵⁷ İbn Rüşd'e ait düşünce şu şekilde özetlenebilir: ahiretteki haşr hem ruhani hemde bedeni

³⁵⁴ İbn Rüd, **el-Keşf.**, s. 93; İbn Teymiyye, **Mecmû'.**, Cilt: 4, s.347,375,379 , Cilt: 6, s.374-396.

³⁵⁵ İbn Rüd, **el-Keşf.**, ss. 77, 88-89, 92-93; İbn Teymiyye, **Mecmû'.**, Cilt: 4, s.347,375,379 , Cilt: 6, s.374-396.

³⁵⁶ İbn Rüd, **el-Keşf.**, ss. 102, 103, 107; İbn Teymiyye, **Mecmû'.**, Cilt: 6, ss.485-510; **er-Risâle.**, s.19.

³⁵⁷ İbn Rüd, **el-Keşf.**, s. 154; İbn Teymiyye, **Mecmû'.**, Cilt: 6, s.314.

olacaktır. Fakat söz konusu edilen beden dünyadaki bildiğimiz bedenden farklı bir şekildedir. Çünkü dünyadaki bedenler gelip geçici iken ahiretteki bedenler kalıcı bir şekildedir.

3.4. GAZZÂLÎ, İBN RÜŞD VE İBN TEYMIYYE’NİN GÖRÜŞLERİNİN TAHLİLİ

Bu başlıkta Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye’nin kuramsal olarak te’vil anlayışları ve sundukları bazı tevil örnekleri arasında bir karşılaştırılma ve değerlendirme yapılacaktır.

3.4.1. Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye’nin Te’vil Kuramının Karşılaştırılması

İkinci bölümde her bir İslâm düşünürünün te’vil kuramını serimlemek adına ele alınmış olan konular burada Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye arasında sırasıyla ele alınarak karşılaştırılacaktır.

Te’vil kavramına yaklaşımda Gazzâlî ile İbn Rüşd arasında bir yakınlık bulunmaktadır. Gazzâlî, ıstılahî olarak te’vili, bir delille desteklenen ve ihtimallik içeren bir anlam olarak görmektedir. İbn Rüşd ise te’vili ıstılahî olarak bir lafzın, görünen ilk anlamından başka bir anlama taşınması şeklinde tanımlar. Buradan hareketle Gazzâlî ve İbn Rüşd, bir edebiyat terimi olarak mecazın hem dilde hem de dili bir araç olarak kullanan Kur’ân-ı Kerim’de bulunduğu hususunda görüş birliği içindedir. Te’vil kavramına yaklaşımda İbn Teymiyye, Gazzâlî’den de İbn Rüşd’den de farklı düşünmektedir. Ona göre te’vil; ya tefsir ya da bir şeyi gerçeğine dönüştürmek anlamına gelmektedir. Bundan dolayı İbn Teymiyye, Kur’ân-ı Kerim’de mecazın olmadığını savunur.

Zahir ve batın konusuna gelince Gazzâlî ve İbn Teymiyye bu kavramların birbirleriyle çelişkili olarak kullanılmaması şartıyla kabul edilebilmektedir. Bu açıdan İbn Rüşd’ün görüşü biraz farklılık göstermektedir. Zira İbn Rüşd, hem zahir ve batının var olduğunu hem de bunların anlamları arasında derin bir farklılığın bulunabileceğini söyler. Bununla birlikte o, zahir anlamın, sıradan insanlar ve batın anlamın âlimler için

geçerli olacağını belirterek İslâm toplumunda kültürel karmaşa çıkmaksızın farklı anlayışların birlikte yaşayabilmesinin önünü açar.

Müteşabih meselesi düşünürlerimiz tarafından mecaz anlayışına benzer biçimde ele alınmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de mecâzın olmasından hareketle Gazzâlî, manası anlaşılamayacak olan müteşabihlerin Kur'ân-ı Kerim'de bulunduğunu söyler. Bu noktada İbn Rüşd'ün tutumu ilginçtir. O da tıpkı Gazzâlî gibi Kur'ân-ı Kerim'de mecazın olduğunu kabul etmesine rağmen gayb konuları hariç Kur'ân'da müteşabih ayetlerin olmadığını ifade eder. Muhtemelen İbn Rüşd, başkalarınca müteşabih olarak görülen meselelerin âlimler tarafından anlaşılabileceğini düşünmektedir. İbn Teymiyye'nin müteşabihlere yaklaşımı son derece açıktır. O, Kur'ân-ı Kerim'de mecazın olmadığından yola çıkarak anlamına vakıf olunmayan müteşabihlerin de bulunmadığını ifade etmiştir. Böylece müteşabihler konusunda İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin benzer görüşleri paylaştıkları söylenebilir.

Hem Gazzâlî hem de İbn Rüşd nassların anlaşılabilmesi açısından insanların anlama derecelerine ve tabakalarına göre sınıflandırılmasını uygun görür. Böylece her iki İslâm düşünürü, dinî metinleri sıradan insanlar ile seçkinlerin yani âlimlerin farklı biçimlerde anlayabileceklerini kabul eder. Oysa İbn Teymiyye, bu konuda Gazzâlî ve İbn Rüşd'ün tam da karşısında yer almaktadır. Çünkü ona göre insanların anlayışlarını derecelendirerek nassların buna göre açıklandığını kabul etmek demek, Hz. Peygamber'in dinî hakikatler konusunda herkese farklı şekilde konuştuğunu, hatta sıradan insanlar anlasın diye gerçeği sakladığını kabul etmek olacaktır. İbn Teymiyye böyle bir çıkarımın asla onaylanamayacağına dikkat çekerek nasların her insanın anlayışına uygun olduğunu, bu hususta insanlar arasında bir ayırım yapılamayacağını belirtmektedir.

Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin ortaklaşa anlaştıkları en önemli mesele; nakil ile akıl arasında asla bir çelişkinin olmadığıdır. Bu ikisi arasında çelişir bir durum gözüktüğünde Gazzâlî ile İbn Rüşd, bu çelişik gözüken meseleyi bir çözüme kavuşturmak adına te'vil yöntemine başvurulmasının gerektiğini ileri sürer. Buna karşın İbn Teymiyye, çelişir gözüken meselenin delillerdeki zaafıtan kaynaklandığını düşünmektedir. Böylece o, aklın ya da naklin delillerinden hangisi zayıfsa onun değil, delili güçlü yani kesin olanın tarafına itibar edilerek sorunun çözülebileceğini söyler.

3.4.2. Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin Te'vil Örneklerinin Karşılaştırılması

İkinci bölümde her bir İslâm düşünürünün te'vil kuramına bağlı olarak yaptıkları tevillerden bazı örnekler seçilip tahlil edilmiştir. Çalışmanın bu kısmında Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin aynı konularda yaptığı te'villerin karşılaştırması ve değerlendirilmesi yapılacaktır.

Allah'ın istivası ve Allah'ın nüzûlü meselelerinde hem Gazzâlî hem de İbn Rüşd, istivanın ve nüzûlün te'vil edilerek anlaşılması gerektiği görüşünü savunmuşlardır. Bu iki meselede İbn Teymiyye, Gazzâlî'ye de İbn Rüşd'e de tamamen karşı çıkmıştır. İbn Teymiyye'ye göre bu iki meselede de te'vil yapmak gerekmemektedir. Ona göre istivanın da nüzûlün de hangi anlama geldiği açıktır. Açık olmayan husus ise bunları Allah'ın nasıl ve hangi biçimde yapmış olduğudur. Bu nedenle İbn Teymiyye, nasıl olduğu yani niteliği soruşturulmaksızın Allah'ın istivası da nüzûlü de zahiri anlamıyla kabul edilmelidir.

Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin ortaklaşa paylaştığı görüşlerden biri Allah'a nur sıfatını isnat etmeleridir. Bununla birlikte Allah'ın cismânî olup olmadığı hususunda farklı düşünmektedirler. Gazzâlî, Allah'ın cisim ya da cismânî olarak görülmesine kesinlikle karşı çıkmaktadır. Buna karşın İbn Rüşd ve İbn Teymiyye, bu meseleyle ilgili olarak naslar ya da selef âlimlerinden gelen bir bilginin olmadığını, bundan dolayı da bu konuda olumlu ya da olumsuz bir görüş belirtmenin gerekmediğini düşünmektedirler. Öte yandan İbn Rüşd'ün nasslardan anlaşıldığına göre Allah'a cismânîlik atfetmeye daha yakın durduğu da sezinlenmektedir.

Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin ortaklaşa paylaştığı görüşlerden bir diğeri, âhirette mü'minlerin Allah'ı görecekleri hususudur. Allah'ın görülmesini inkâr eden kişinin dinî durumu hakkında ise sözü edilen düşünürler farklılaşmıştır. Böyle bir kişiyi Gazzâlî, bid'atçı; İbn Teymiyye ise kâfir olarak değerlendirmektedir. Öte yandan İbn Rüşd, Allah'ın cismânîliğini reddeden bir yaklaşımın O'nun görülebileceği fikrini savunmasının çelişki olacağına dikkat çekmektedir.

Meâd, İslâm inancının en temel konularından biri olup her üç düşünür de meâdı inkâr edenin müslüman olamayacağı hususunda görüş birliği içindedir. Hatta Gazzâlî ile İbn Teymiyye, meâdin kapsamını daraltıp yalnızca ruhların iade edileceğini ve

cismânî haşrin olmayacağını savunan filozofları tekfir etmişlerdir. İbn Rüşd ise bedensel haşr meselesinin teorik ve çetrefilli bir konu olduğuna dikkat çekerek bu noktada yapılan hataların mazur görülmesi eğilimindedir. Ayrıca İbn Rüşd, filozofların delillerine dayanarak cismânî diriliş anlayışına yeni bir boyut kazandırmıştır. Buna göre âhiretteki bedenler bu dünyadaki bedenin aynısı olmayacaktır. Oradaki beden, oranın şartlarına göre hazırlanan, dolayısıyla sürekli nimetle veya azapla yıpranmayan bir beden olacaktır.

SONUÇ

İslâm düşüncesinde te'vil problemini çözmek adına sayısız girişimde bulunulmuş ve birbirinden farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bu bağlamda düşünürler, öncelikle te'vilin teorik olarak kabul edilip edilmeyeceği sorusuna ilk planda savunulabilir bir cevap ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu bağlamda inceleme altına alınan mesele, tevili gerektiren sebepler ve deliller üzerinde yoğunlaşmıştır. Elde edilen bulgulara göre tevilin hangi naslara uygulanması, problemin ikinci aşamasını oluşturmuştur. Bir diğer ifadeyle bir yöntem olarak te'vilin pratik olarak hangi naslara uygulanacağı ve bunu kimlerin yapması gerektiği sorgulanmıştır. Buna bağlı olarak teville ne zaman başvurulması gerektiğine dair ilkelerin belirlenmesi hususu olmuştur. Düşünürler ileri sürdükleri görüş ve yaklaşımların herkesin kabul edebileceği bir zemine dayandırmaya gayret göstermişlerdir.

İslâm düşünce tarihinde te'vil meselesindeki temel yönelişleri göstermeleri bakımından üç İslâm sünni âliminin yani Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin konumları oldukça önemlidir. Zira sözü edilen âlimler, bu te'vil sorunuyla ilgili olarak kapsamlı yöntem ve ilke koyma çabası içerisinde olan etkili İslâm düşünürleri arasında sayılabilir. Bu âlimler, nazari açıdan bakıldığında birbiriyle bazı konularda çelişir gibi görünen görüşler ortaya koymakla birlikte bu görüşlerin pratik açıdan yine bazı konularda birbirini tamamladığı söylenebilir.

İslâm düşünce dünyasında te'vil meselesinin iki açıdan çok önemli olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi, siyasal ve toplumsal açıdan İslâm toplumlarının Sünni ve Batını olmak üzere ikiye ayrılması; birincilerin daha çok dinî metinlerin zahirine ve ikincilerin ise daha çok dinî metinlerin batınına göre anlamaya yönelmiş olmalarıdır. Ayrıca Batıniler, dinî nasları batın da denilen gizli anlama ulaşmak için te'vili bir yöntem olarak kullanmışlardır. Sözelimi Batıniler, “İki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir. Aralarında bir engel vardır birbirlerine geçip karışmazlar” (er-Rahmân, 55/19) âyetinde geçen iki denizden kast edilenin, Hz. Muhammed'in kızı Hz. Fatma ve Hz. Muhammed'in amcasının oğlu ve damadı Hz. Ali olduğunu ileri sürmüşlerdir. Benzer bir şekilde âyette geçen ‘inci ve mercan’ er-Rahmân, 55/22) ile kast edilenin de Hz. Peygamberlerin torunları olan Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin olduğunu iddia etmişlerdir.

Batını düşüncesinde, te'vil yöntemiyle üretilen bu tür aşırı yorumlar ve sonuçlar Sünni dünyada te'vile ihtiyatla yaklaşılmasına yol açmış gözükmemektedir. Bu öylesine etkili bir savunma mekanizması olarak görüşmüş olmalıdır ki zaman ilerledikçe Sünni İslâm düşüncesinde te'vilin alanının gittikçe daralmasına yol açmış gözükmemektedir. Nitekim üç Sünni İslâm düşünürü olan Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin te'vilin kapsamına dair görüşlerinde bu husus kendini açıkça göstermektedir.

Fedâ'ihu'l-Bâtınıyye başlıklı bir kitap kaleme alan ve burada Bâtınî düşünceyle hesaplaşıp onlara oldukça sert eleştiriler yönelten Gazzâlî, bir kavram ve yöntem olarak te'vilin ilkelerini *Kanunu't-Tev'il* adlı eserinde belirlemeye ve onun alanını sınırlandırmaya gayret göstermiştir. Her ne kadar İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt* adlı bir kitap yazarak İslâm dünyasında bilim ve felsefenin geleceğini karartacağı sebebiyle Gazzâlî'ye sert eleştiriler yöneltmişse de te'vilin alanını avam adına daraltmak bakımından İbn Rüşd, Gazzâlî'den daha da ileri gitmiştir. Kronolojik olarak Gazzâlî ve İbn Rüşd'den sonra gelen İbn Teymiyye ise bu üç düşünür arasında avam hakkında te'vile neredeyse hiç geçit vermeyen bir tutum takınmıştır.

Bu üç düşünür arasında havasın tev'ili kullanmasına ilişkin açıklamaları ise şu şekildedir: Gazzâlî bu daireyi açmış ve ilkeler koymaya çalışmış sonra İbn Rüşd havas için tevil dairesini oldukça genişletmiş daha sonra İbn Teymiyye ise havas için önceki iki alimin tanıdığı tevil dairesini avamda olduğu gibi bunlar içinde aşırı bir daraltmada bulunmuştur. Fakat tev'il yolu ve yöntemini kullanım alanından tamamen ortadan kaldırmayı başarabildiğini söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Kısaca söyleyecek olursak üç alimde genel olarak tev'ili pratik faydası bakımından kabul etmesine rağmen teorik bakımdan te'vili yalnız İbn Teymiyye kabul etmemektedir. Batınilere en sert eleştirileri yönelten İbn Teymiyye'nin dinî metinlerin zahirine oldukça bir ilgi göstermesinin, onun te'vile oldukça sınırlı bir alan tanımasıyla tutarlı olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak Batınilerin te'vile bir ölçü belirlemeyerek ideolojik ve keyfi yorumlarına göre dinî metinleri anlamaya girişmeleri karşısında Sünni İslâm düşünürleri te'vili bütünüyle reddetmemişlerdir. Bununla birlikte Sünni düşünürler bir yöntem olarak te'vilin tanımlanması ve sınırlandırılması hususu üzerin yoğunlaşmışlardır. Bununla birlikte Sünni düşüncesinde -Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn

Teymiyye örneğinde açıkça görüldüğü gibi- zaman ilerledikçe te'vilin alanının daraltılmış olduğu da bir gerçeklik olarak gözükmemektedir. Bu üç düşünürün te'vil meselesinde hemfikir oldukları en önemli husus, dinî metinlerin zahirinin kabul edilmesinin güvenilir ve doğru bir yaklaşım olduğunu kabul etmeleridir. Bundan dolayı da onlar, dini nasları anlamada ve anlamlandırmada asıl olanı zahir ile amel etmek olarak görmekte, sadece istisnai olan durumlarda te'vil yöntemine başvurmaktadırlar.

İslâm düşünce dünyasında te'vil meselesinin kendini gösterdiği ikinci önemli alan, nakil ile akıl ya da din ile bilim arasındaki ilişkisi hususudur. Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin te'vil meselesinde benimsedikleri temel ilke, nakil ile akıl arasında açık bir çelişki ve tutarsızlığın olmadığı şeklinde dile getirilebilecek ilke olmuştur. Nitekim İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl fi mâ beyne'l-hikme ve's-şerî'a mine'l-ittisâl* ve İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl* adlı eserler kaleme almak suretiyle bu konuya duydukları önemi açık bir biçimde göstermişlerdir.

Her üç İslâm düşünürüne göre hakikat, akıl ve naklin birbiriyle uzlaştığı noktalarda ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte Gazzâlî, akıl ile nakil arasında tutarsız gibi gözüken bazı meselelerin olabileceğini ve bu gibi durumlarda te'vil yönteminin kullanılması gerektiğini belirtmektedir. İbn Teymiyye'ye göre sarîh akıl ile sahîh nakil arasında çelişkili gözüken durum, ancak bu ikisinden birine ait delilin zayıf olmasından kaynaklanır. Böylece İbn Teymiyye, hangi tarafın delili kesinse o tarafın görüşünün kabul edilmesi gerektiğini söyler. Öte yandan İbn Teymiyye, özellikle inanç konularında akla dayanmanın yanlış bir tutum olduğuna dikkat çekmektedir. Böylece o, salt akla dayanarak nasların, te'vil edilebilir nas veya te'vil edilemez nas olarak ayrılmasına karşı çıkar. Buna karşın İbn Rüşd, akıl ile nakil arasında bir zıtlık görüldüğünde akla uygun bir biçimde naklin te'vil edilmesi gerektiğini söylemiştir. Böylece o, İbn Teymiyye'nin aksine, bazı nasların te'vil edilmesini bir ihtimal değil, sorumluluk olarak görmekte ve bu sorumluluğu İslâm toplumunun seçkinlerine yani âlimlerinin yerine getirmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye, te'vil meselesini incelerken kendilerine özgü yöntemler geliştirmişlerdir. Bu yöntemleri tikel örneklere uyguladıklarında ise bazen benzer ve bazen de farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Hatta bazı durumlarda, bir

düşünürün kendi koymuş olduğu yöntemle uyuşmayan bazı tikel meselelerde te'vil örnekleri de sunmuşlardır.

Bir yöntem olarak te'vilin benimsenmesi hususunda Gazzâlî ile İbn Rüşd birbirine daha yakın durmaktadır. Hem Gazzâlî hem de İbn Rüşd, bir edebiyat terimi olarak mecazın dilde de Kur'ân-ı Kerim'de de bulunduğunu kabul etmişlerdir. Buna karşın İbn Teymiyye te'vilin, tefsir veya bir şeyi gerçeğine dönüştürmek anlamına geldiğini belirtmek suretiyle Kur'ân-ı Kerim'de mecazın olmadığını ileri sürmüştür. Mecaz konusunun bir devamı olarak bu üç İslâm âlimi müteşabihler meselesini de ele almışlardır. Gazzâlî, tıpkı mecaz gibi müteşabihlerin de Kur'ân-ı Kerim'de yer aldığını kabul eder. İbn Rüşd, mecazın olduğunu kabul etmesine rağmen gayb konuları hariç Kur'ân-ı Kerim'de müteşabih ayetlerin olmadığını ifade eder. Muhtemelen İbn Rüşd, başkalarınca müteşabih olarak görülen meselelerin âlimler tarafından anlaşılabilirliğini düşünmektedir. İbn Teymiyye ise Kur'ân-ı Kerim'de mecazın olmadığından yola çıkarak anlamına ulaşamayan müteşabihlerin de bulunmadığını söylemek suretiyle kendisiyle bu yönden tutarlı kalmıştır. Böylece müteşabihler konusunda İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin benzer görüşleri paylaştıkları söylenebilir.

Gazzâlî ve İbn Teymiyye, birbirleriyle çelişkili olarak kullanılmaması şartıyla lafızlarda, zahir ve batın lafız ayrımını onaylayabilir gözükmektedirler. İbn Rüşd, zahir ve batın ayrımını onayladığı gibi bu ikisi arasında derin bir anlam farkının olmasını da kabul edilebilir olarak görür. Bununla birlikte o, zahir anlamın sıradan insanlar ve batın anlamın âlimler için geçerli olacağını belirterek toplumun bölünmemesine önem verir. Hem Gazzâlî hem de İbn Rüşd nassların anlaşılabilmesi açısından insanların sınıflandırılmasını uygun görür. Böylece her iki İslâm düşünürü, dinî metinleri sıradan insanlar ile âlimlerin farklı biçimlerde anlayabileceklerini kabul eder. Oysa İbn Teymiyye'ye göre insanların anlayışlarını derecelendirerek nassların buna göre açıklandığını kabul etmek demek, Hz. Peygamber'in dinî hakikatler konusunda herkese farklı şekilde konuştuğunu kabul etmek olacaktır ki bu sonuç asla onaylanamaz. Böylece İbn Teymiyye, nassların her insanın anlayışına uygun olduğunu, bu hususta insanlar arasında bir ayrım yapılamayacağını belirtmektedir.

Te'vil meselesine yönelik benimsedikleri ilkelere dayanarak Gazzâlî, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye benzer bazı konularda te'viller yapmışlardır. Bunlardan bazılarında onlar aynı sonuca, bazılarında ise farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Sözelimi her üç

İslâm düşünürü de Allah’a nur sıfatını isnat etmede ve âhirette mü’minlerin Allah’ı görecekleri hususunda hemfikirdir. Ayrıca onlar hiçbir ayrıma gitmeden meâdın aslını inkâr edenin müslüman olamayacağı ve meâdın hem cismânî hem de ruhânî olacağı hususunda görüş birliği içindedir.

Bununla birlikte onların birbirlerinden ayrı düştükleri meseleler de bulunmaktadır. Allah’ın istivası ve Allah’ın nüzûlü meselelerinde Gazzâlî ile İbn Rüşd, istivanın ve nüzûlün te’vil edilmesi gerektiğini söylerken İbn Teymiyye bu iki meselede de te’vil yapılmasına karşı çıkmıştır. Allah’ın cismânî olup olmadığı hususunda ise Gazzâlî, Allah’ın cismânî olarak görülmesini reddederken İbn Rüşd ve İbn Teymiyye, naslarda açık bir ifade olmadığından dolayı bu mesele hakkında bir görüş belirtmenin gerekmediğini düşünmektedirler. Son olarak İbn Rüşd’ün yöntem ile uygulama arasında farkına vardığı bir çelişkiye dikkat çekmektedir. İbn Rüşd, Allah’ın cismânî oluşunu reddeden bir yaklaşımın O’nun görülebileceği fikrini savunmasının çelişki olduğunu isabetli bir şekilde dile getirmiştir.

Sonuç olarak, İslâm düşüncesinin hem geçmişini bilmek hem de geleceğini kurmak bakımından te’vil meselesinin önemli olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Gerek düşünsel gerekse siyasal açıdan İslâm toplumunun farklılaşmasında te’vil öyle ya da böyle bir rol üstlenmiştir. Akıl ile nakil arasındaki ilişki açısından bakıldığında ise te’vil, gelecekte Müslümanların İslâm ile bilim veya İslâm ile modern dünya arasında bir uyum sağlamanın anahtarı olarak kullanılması ve geliştirilmesi gereken bir yöntem olarak görülebilir. Bundan dolayı İslâm düşünce tarihini açıklığa kavuşturmak veya bu düşünceyle modern dünya arasında bağlantı kurmak adına çok daha fazla bilimsel araştırma yapılmasının gerekli olduğu açıktır.

KAYNAKÇA

Abdilaziz b. Abdullah, **Şerhu'l-Hemeviyye li-İbn Teymiyye**, www.İslamweb.net. el-Mektebetû eş-Şâmilâ, 02.04.2012.

Abdulazîm İbrahim, **el-Mecâz 'inde'l-İmâm İbn Teymiyye ve telâmizuh beynel-inkâr ve'l-ikrâr**, Mektebetu Vahbe, b.y.y, t.y. el-Mektebetû eş-Şâmilâ, 2014.

Abdullah b. Sâlih, **De'âvi'l-Munâve'in li-Şeyh'l-İslâmî İbn Teymiyye**, www.saaaid.net, www.alkashf.net. el-Mektebetû eş-Şâmilâ, 17.06.2015.

Abdurrahman el-Cevherî, **Müsnedü'l-Muvattâ**, tah. Lütfi bin Muhammed, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1997.

Abdurrahman es-Sedîs, **el-Mecâz 'inde'l-usuliyyîn**, y.e.y, b.y.y, t.y., 02.04.2012.

Ahmed b. Muhammed, **Şerhu dîvânî'l-hamâse**, tah. Garîd eş-Şeyh, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

Ahmed el-Mukrî, **el-Misbâhu'l-munîr**, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

Ali el-Verdî, **en-Nahvu ve'l-mantıkî'l-Aristûtâlîsî**, y.e.y, b.y.y, t.y. el-Mektebetû eş-Şâmilâ.

Ebû Dâvud, **es-Sünen**. tah. Muhammed Muhyi ed-Din, el-Mektebet'l e-Sriyye, Beyrut, t.y.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, **el-Bahru'l-muhît**, tah. Sıdkî Muhammed, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1999.

Ebû Sa'îd ed-Dâramî, **er-Redd 'ale'l-Cehmiyye**, tah. Bedir b. Abdullah, Dâr İbn Esîr, 2. Baskı, Kuveyt, 1995.

ed-Deylami, **Müsnedü'l-Firdevs**, y.e.y, b.y.y, t.y. el-Mektebetü eş-Şâmilâ, 02.04.2012.

el-Âmidî, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, tah. Seyyid el-Cümeylî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1979.

el-Beyhakî, **el-Esmâ' ve es-sıfât**, tah. Abullah bin Muhammed, Mektebetü's-Sevâdî, Cidde 1993.

el-Buhârî, **es-Sahîh**, tah. Muhammed Zuhir, Daru Tevk'u n-Necet, b.y.y, t.y. el-Mektebetü eş-Şâmilâ.

el-Câhız, **Resâ'ilü'l-Câhız**, tah. Addusselam Muhammed, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire, 1964.

el-Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

el-Esfehânî, **Tefsirü'r-Râgibi'l-Esfehânî**, tah. Muhammed Abdülaziz, Câmi'a Tanta, Mısır, 1999.

el-Ezdî, **el-Müncid fî'l-lüga**, tah. Ahmed Muhtâr ve Zâhî Abdülbâkî, Âlemü'l-Kütüb, Kahire, 1988.

el-Ezherî, **Tehzîbü'l-lüga**, tah. Muhammed 'Avaz, Dâru İhyâ'i't-türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2001.

el-Ezrakî, Ebu'l-Velîd. **Ahbâr'u Mekke**, tah. Ali Ömer, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, b.y.y, t.y.

el-Ferâhîdî, **Kitâbu'l-'Ayn**, tah. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmerrâ'î, Dâru Mektebeti'l-Hilâl, b.y.y, t.y. el-Mektebetû eş-Şâmilâ.

el-Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsü'l-muhît**, Müessesetü'r-Risâle, 8. Baskı, Beyrut, 2005.

el-Heysem eş-Şâşî, **el-Müsned**, Mehfuzu'r-rahman zeynallah, Mektebetul ulum ve el-hikma, el-Medine, 1990.

Hüseyin Sarioğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013.

Hüseyin Gazi Topdemir, **İbn Rüşd Endülüslü Bilge**, Say, İstanbul, 2011.

el-İsfahânî, **Müfredâtü garîbi'l-Kur'ân**, tah. Safvân Adnân, Daru'l-Kalem, Şam, 1992.

en-Nesâ'î, **es-Sünenü'l-Kübrâ**, tah. Hasan Abdülmünım, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001.

es-Se'lebî, **el-Keşf ve'l-Beyân**, tah. Ebî Muhammed b. Aşûr, Dâr İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002.

es-Serahsî, **el-Mebsût**, tah. Halil Muhyiddîn, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2000.

es-Suyûtî ve Abdurrahman b. Ebî Bekr, **Mu'cemu Mekâfidi'l-'ulûm fî'l-hudûd ve'r-Rüsûm**, tah. Muhammed İbrahim, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire, 2004.

es-Süyûtî, **el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân**, tah. Saîd el-Mendûb, Dâru'l-Fikr, Lübnan, 1996.

eş-Şâfîî, **er-Risâle**, tah. Ahmed Şakir, Mektebetü'l-Halebî, b.y.y, t.y. el-Mektebetû eş-Şâmilâ.

et-Taberânî, **Müsnedü’ş-Şâmiyyîn**, tah. Hamdi b. Abdilmecid, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1984.

et-Tehânevî, **Keşşâf istulâhâti’l-fünûn**, Lübnan Nâşirûn, Beyrut, 1996.

et-Tirmizî, **es-Sünen**, tah. Beşşâr Avvâd, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut, t.y.

ez-Zemahşerî, **Esâsü’l-Belâğa**, Dâru’l-Fikir, b.y.y, El-Mektebetü eş-Şâmilâ, 1979.

ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân**, tah. Muhammed Ebu’l-Fadl, Dâr İhyâ’i’l-Kütübi’l-Arabiyye, Beyrut, 1957.

Fahreddîn er-Râzî, **Mefâtihu’l-gayb**, Dâr İhyâ’i’t-Türâsi’l-Arabi, 3. Baskı, Beyrut, 2002.

Fetîha Fâtımî, **et-te’vil ‘inde felâsefeti’l-müslimîn**, Cedâcil, Beyrut, 2011.

Gazzâlî, **el-Menhûl min tâ’lîkâti’l-usûl**, tah. Muhammed Hasan, Dâru’l-Fikri’l-Mu’âsır - Dâru’l-Fikr, 3. Baskı, Beyrut-Şam, t.y.

Gazzâlî, **el-Mustesfâ fî ‘ilmi’l- usûl**, tah. Muhammed Abdüsselâm, Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, Beyrut, 1993.

Gazzâlî, **Faysalü’t-Tefrika, (Mecmû’a Resâ’il İmam Gazzâlî içinde)**, Dâru’l-Kütübi’l-’İlmiyye, Beyrut, t.y.

Gazzâlî, **İhyâ’ ‘ulûmi’d-dîn**, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, t.y.

Gazzâlî, **Kânunu’t-te’vîl**, tah. Muhammed Bîcû, y.e.y, b.y.y, 1992.

Gazzâlî, **Mi'yâru'l-'ilm fî fenni'l-mantık**, tah. Süleyman Dünya, Dâru'l-Me'ârif, Mısır, 1961.

Gazzâlî, **Mişkâtü'l-envâr ve misfâtü'l el-esrâr**, tah. Abdülaziz İzzeddin, 'Alemü'l-Kütüb, Beyrut, 1986.

Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, tah. Süleyman Dünya, Dâru'l-Me'ârif, 6. Baskı, Kahire, t.y.

İmâd Ahmed, **el-Mecâz beyne'l-mâni'in ve'l-musbitîn**, y.e.y, b.y.y, t.y. el-Mektebetü eş-Şâmilâ, 15.10.2010.

İbn 'Udey, **el-Kâmil fî zu'afâ'ir-ricâl**, tah. Yahyâ Muhtâr, Dâru'l-Fıkr, 3.Baskı, Beyrut, 1988.

İbn Abdilber, **et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd**, tah. Mustafa bin Ahmed, Mü'essetü'l-Kurtuba, b.y.y, t.y.

İbn Hacer el-Askalânî, **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, tah. Muhammed Fuâd vd, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1959.

İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, tah. Ahmed Şâkir, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut, t.y.

İbn Kesir, **et-Tefsîr**, tah.Sami salama, Dâru Tîba, 2.Baskı, b.y.y, 1999.

İbn Manzûr, **Lisânü'l-'Arab**, Dâr Sâdır, 3. Baskı, Beyrut, t.y.

İbn Rüşd (el-Cedd), **el-Beyân ve't-Tahsîl**, tah. Muhammed Haccî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Baskı, Beyrut, 1988.

İbn Rüşd (el-Cedd), **Mesâ'il'u İbn Rüşd**, tah. Muhammed el-Habib, Dâru'l-Cîl-Dâru'l-Âfâk, 2. Baskı, Beyrut-Fas, 1993.

İbn Rüşd, **Bideyet'l-Müctehid ve Niheyet ul-Muktesid**, Dâr'l-hadıs, Kahire, 2004.

İbn Rüşd, **el-Keşf an minhâci'l-edille**, tah. Mustafa Abdülcevvâd, el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, 3. Baskı, Kahire, 1968.

İbn Rüşd, **ez-Zarûrî fî usûli'l-fıkıh**, tah. Cemaleddîn el-Alevî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1994.

İbn Rüşd, **Faslul Makal** çev: Bekir Karlığa, İşaret yayınları, İstanbul, t.y.

İbn Rüşd, **Faslu'l-makâl**, tah. Muhammed Imâra, Dâru'l-Me'ârif, 2. Baskı, Kahire, t.y.

İbn Rüşd, **Tehâfütü't-tehâfüt**, tah. Muhammed el-Arîbî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993.

İbn Teymiyye, **Dekâ'ik et-Tefsîr'l-Câmi' Li İbn Teymiyye**, tah. Muhammed es-Seyyid, Müessesetü Ulum'l Kur'an, Şam, 1984.

İbn Teymiyye, **Der'ü Te'âruzi'l- akl ve'n-Nakl**, tah. Muhammed Reşâd, Menşûrât Câmi'a İmam Muhammad b. Suud, Suudi Arabistan, 2. Baskı, 1991.

İbn Teymiyye, **el-Fetvâ el-Hemeviyye el-Kubrâ**, tah. Hemed bin Abd'l-Muhsin, Dar es-Sumiy'i, 3.Baskı, er-Riyad, 2004.

İbn Teymiyye, **er-Risâletü'l-Arşîyye**, el-Metbaatü's-Selefiyye, b.y.y, 1979

İbn Teymiyye, **es-Safdiyye**, tah. Muhammed Reşâd, Mektebetü İbn Teymiyye, 3. Baskı, Mısır, 1986.

İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-fetâvâ**, tah. Abdurrahman bin Muhammed, Mucemme'a el-Melik Fahd, Medine, 1995.

İbn Teymiyye, **Şerhu Hadîsi'n-nüzûl**, el-Mektebü'l-İslâmî, 5. Baskı, Beyrut, 1977.

İbnü'l-Cevzî, **Nüzhetü'l-e'yün**, tah. Muhammed Abdülkerim, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1984.

İbnü'l-Cevzî, **Zâdü'l-mesîr**, tah. Abdürrezzâk el-Mehdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2002.

İbnü'l-Esîr, **en-Nihâye fî garîbi'l-Hadîs ve'l-eser**, tah. Tâhir Ahmed – Mahmûd Muhammed, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1979.

İshak, **Müsned**, tah. Abdülgafûr b. Abdülhak, Mektebetü'l-Îmân, Medine, 1991.

Kur'an- Kerîm Açıklamalı Meâli, hazırlayanlar, Hayrettin karaman ve Ali Özek ve diğeri, Türkiye diyanet vakfı, Ankara, 2012.

Mâturîdî, **Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm**, tah. Fâtıma Yûsuf, Mü'essetü'r-Risâle, Beyrut, 2004.

Muhammed Amâra, **İbn Rüşd beyne'l-garbi ve'l-islam**, Nahzatu Mısır, Kahire, 1997.

Muhammed bin Abdurrahman, **el-Müstedrek 'ale Mecmu' Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm**, b.b.y, 1997.

Muhammed er-Râzî, **Muhtâru's-sahâh**, tah. Yûsuf eş-Şeyh, el-Mektebetü'l-'Asriyye ve ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, 5. Baskı, Beyrut, 1999.

Müslim, **es-Sahîh**, tah. Muhammed Fu'âd, Dâru İhyâ'i't-türâsi'l-'Arabî, Beyrut, t.y.

Nasr Hamid Ebu Zeyd, **İşkeliyyâtu'l-Kıraa ve Âliyyâtu't-Tev'il**, el-Merkezu's-Sekâfî el-Arabî, 7. Baskı, ed-Daru'l-Beyzâ, Beyrut, 2005.

Nasr Hamid Ebu Zeyd; **el-Hitab ve't-tev'il**, Merkezü's-Sekâfî, 3. Baskı, Fas ve Beyrut, 2008.

Necip Taylan, **Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri**, İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1989.

Said Zayid, **Müşkiletü't-te'vîl'l-'aklî**, Câmi'atu'l-Kuveyt, Kuveyt, 1985.

Salıhb. Abdulaziz, **Şerhu Mukaddimeti usûli't-tefsîr li İbn Teymiyye**. y.e.y, b.y.y, t.y. el-Mektebetü eş-Şâmilâ, 02.04.2012.

Şemsüddin Muhammed, **Şerhu Cem'i'l-cevâmi' li-İbni's-Sübkî**. y.e.y, b.y.y, t.y. el-Mektebetü eş-Şâmilâ, 02.04.2012

Toktaş, Fatih. **Ahiret Hayatının Mahiyeti Cismani mi, Ruhani mi**, "Gazzâlî Konuşmaları", Küre Yayınları, İstanbul, 2012.

Toktaş, Fatih. **İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004.

Yılmaz Sabri, **Kelam'da Te'vil Sorunu**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2009.