

## GELENEKSEL TE'VİL ÇEŞİTLEMELERİNİN EPISTEMİK DEĞERİ

Mustafa Öztürk  
Dr., Çukurova Ü. İlahiyat F.  
[ozturk65@yahoo.com](mailto:ozturk65@yahoo.com)

Bilindiği gibi, İslam ilim ve kültür geleneğinde dinsel-kutsal metinleri anlama ve yorumlama konusunda çeşitli ekoller mevcuttur. Nitekim bu çalışmamızın da gösterdiği üzere, söz konusu ekollerden bir kısmı, yorumun sıhhat ya da doğruluğunu, Arap dilinin kendine özgü kurallarına bağlamıştır. Buna mukabil bir kısmı, yorum faaliyetinde manevi tecrübeyle elde edilen ilham ve sezgiyi esas almış, diğer bir kısmı ise aklın verilerine öncelik tanımıştır.

### Giriş

Te'vil, İslam'ın erken dönemlerinden itibaren genellikle muhkem-müteşabih konusu ekseninde tartışılmış ve bilhassa itikada taalluk eden görüşlerin mezhep-fırka çatısı altında dogmatikleşmesinin ardından çok kere siyasi ve ideolojik mülahazalara kurban edilmiş bir kavramdır. Tarihsel süreçte çok belirgin bir semantik tahavvülata da uğrayan bu netameli kavramın müştak minhi olan *evl* kökündeki temel anlam, "orijine dönmek"tir.<sup>1</sup> Buna göre te'vil, bir şeyi ilk illetine ve aslı sebebine ircâ etmek demektir. Nitekim kelimenin Yûsuf suresindeki kullanımları da bu manâyı içermekte;<sup>2</sup> Kehf suresindeki kullanımında ise, nesnelere dünyasında olup bitenlerin arka planındaki gerçek illet ve menâti açıklamakla ilgili bir anlamın ağırlık kazandığı görülmektedir.<sup>3</sup>

Te'vilin sözlükteki bir diğer aslı anlamı da, "maksada yönelmek"tir. Ancak, maksada ulaşmak için belli bir siyaset ve ıslah stratejisi gerekmede; bu yüzden, ıslah ve siyaset etmeye *i'tiyâl* denilmektedir. Kelimenin kökündeki bu iki temel anlam, ilk bakışta birbirine zıt gözükse de aslında biri diğerinin mütemmimidir. Çünkü, herhangi bir konuda amaca ulaşmak, ancak o konunun illet ve esbabını kavramakla mümkün olur.<sup>4</sup>

Te'vil, sözlükteki bu iki temel anlamının yanında tefsir, beyan ve izah gibi manâlar da içermektedir. Bu bağlamda İbn Teymiyye (ö. 728/1328), te'vilin selef

<sup>1</sup> Cemâlüddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Kahire trz., I. 171.

<sup>2</sup> Bkz. Yûsuf, 12/6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101.

<sup>3</sup> Bkz. Kehf, 18/78, 82.

<sup>4</sup> Nasr Hâmid Ebü Zeyd, *Nakdû'l-Hitâbi'd-Dini*, Kahire trz., s. 140.

ulemasının terminolojisinde iki mânâya geldiğini belirtir. Bunlardan ilki, zâhirine uygun olsun ya da olmasın, kelâmın (söz) izah ve yorumudur. Bu anlam düzeyinde te'vile tefsir arasında hemen hiçbir fark yoktur. Selef alimlerinin te'vile yükledikleri ikinci anlam ise, kelâmda ifade edilmek istenen şeyin bizzat kendisine tekabül eder. Eğer kelâm talep içeriyorsa, bunun te'vili, matlub olan fiilden ibarettir. Şayet haber içeriyorsa, bu tür kelâmın te'vili de, haber verilen şeyin bizatihi kendisidir.<sup>5</sup>

İbn Teymiyye, yine bu konu kapsamında, te'vil lafzının Kur'an terminolojisinde "kelâmın tefsir ve yorumu" anlamına gelmediğine ilişkin bir görüş serdetmiş ve bu görüş son dönemde Reşid Rızâ tarafından da savunulmuştur. Reşid Rızâ'ya göre, müfessirlerin Kur'an'daki te'vil kelimesine yükledikleri terimsel anlam son derece yanlıştır. Çünkü bu kelime sahabe, tabiîn ve mezhep imamlarının yaşadıkları ilk üç asırda, "bir lafzı ilk ve aslî mânâsından ikincil mânâsına hamletmek" şeklindeki terimsel anlamında kullanılmamıştır.<sup>6</sup>

Bizce, bu görüş tartışmaya açıktır. Çünkü Arap dilcisi Ezherî (ö. 370/980), Leys b. Sa'd'dan (ö. 175/791) naklen te'vil ve te'evvül kelimelerinin aynı anlam içeriğine sahip olduğunu ve her ikisinin de "muhtelif mânâlar taşıyan kelâmın tefsiri" anlamına geldiğini kaydetmiştir.<sup>7</sup> Kaldı ki, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) da belirttiği gibi, bir lafzın te'vil ve te'evvülünden maksat, onun tedbir ve takdiridir.<sup>8</sup> Tedbir ve takdir, bir şey üzerine düşünüp onun mânâ ve mahiyetini belirlemek anlamına geldiğine göre, te'vil de kelâmın maksudunu ve/veya gerçek medlulünü tayin etmek olsa gerektir.<sup>9</sup>

Bu kısa semantik tahlilin ardından İslam geleneğindeki te'vil çeşitlemeleri hakkında da birkaç satırlık tavsifte bulunmak gerekir. Bu meyanda İslam'ın aslında bir nass ve te'vil medeniyeti olduğuna da göndermede bulunarak denebilir ki, nassları yorumlama faaliyeti anlamındaki "te'vil" in, Müslümanların on dört asrı aşkın ilmî geleneğinde üç varyasyonu mevcut olup, bu varyasyonlar aslında üç ayrı bilgi sisteminin ürünüdür. Câbirî, "beyan, irfan ve burhan" diye kategorize ettiği bu üç bilgi sisteminin en mümeyyiz vasıflarını şöyle betimler:

Beyânî sistem, İslam inancına veya daha doğrusu bu akidenin belli bir şekline hizmet eden bir âlem tasavvuru oluşturmak hedefiyle nass, icma ve icthadı temel kaynak otoriteler kabul ederken, irfan velayeti ve genel anlamda "keşf"i

<sup>5</sup> Takiyyüddin İbn Teymiyye, *el-İklil fi'l-Müteşâbih ve't-Te'vil* [Mecmû'u Fetâvâ içinde], Riyad 1991, XIII. 288-289.

<sup>6</sup> Reşid Rızâ, *Tefsiru'l-Menâr*, Kahire 1990, III. 144-145, 150.

<sup>7</sup> Ebû Mansûr el-Ezherî, *Tehzibü'l-Luğa*, Kahire 1967, XV. 468-469.

<sup>8</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I. 172.

<sup>9</sup> Orhan Karmış, *Tefsir İminde Te'vilin Yeri ve Önemi*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 1975, s. 113.

irfânî bilginin biricik yolu olarak kabul edip Allah ile bir çeşit birliğe gitmeyi -ki bilginin konusu mutasavvıflara göre aslında budur- hedefler. Burhan ise sadece duyular, deney ve akli muhakeme gibi insan aklının tabii bilgi kaynaklarına dayanarak, kainatın bütününe ve parçalarının bilgisini elde etmeye çalışır.<sup>10</sup>

İslâm ilim geleneğinde beyânî bilgiyi esas alan kesim, başta dilciler-belâgatçılar olmak üzere usûl-i fıkıhçılar ve kelâmcılardan oluşmaktadır. Câbirî'ye göre bu üç sahadaki ulemanın Mu'tezili, Eş'ari, Hanbeli, Zâhiri veya Selefi olması, beyan kategorisi açısından hiçbir problem teşkil etmez. Tanrı, varlık, hâdiseler ve dinî meselelerle ilgili gerçek bilginin duyusal veriler, akıl yürütme veya burhânî kanıtlamalarla değil, keşf ve ilham yoluyla elde edilebileceği düşüncesine dayanan irfânî bilgi sistemi ise, Şia'nın özellikle Batıniye kanadı ve mutasavvıfa tarafından temsil edilmektedir. Akıl ve mantığın kesin sonuçlarına dayalı düşünmenin esas alındığı burhânî bilgi sistemine gelince, bunun temsilcileri de mantıkçılar ve filozoflardan oluşmaktadır.

Burada sözü edilen üç bilgi sisteminin nasları anlama ve yorumlama tarzı birbirinden çok farklıdır. İşte bu çalışmada, İslam geleneğindeki bu üç bilgi sisteminin sudur eden üç ayrı te'vil tarzının bilgisel değeri tartışılacaktır. Ancak bu tartışmaya girmeden önce, İmam Mâtüridî'den (ö. 333/934) itibaren İslâm kelâmında da müstakil bir başlık altında etraflıca ele alınıp incelenen bilgi meselesi hakkında birkaç cümlelik izahatta bulunmak faydalı olacaktır.

İslâmî terminolojide genellikle ilim (ilm) ve marifet terimleriyle karşılanan bilgi kavramı, daha ziyade özne ile nesne arasındaki ilişki, yahut suje sferini obje sferine bağlayan aktlarla gerçekleşen eylemin sonucu olarak anlaşılmış ve bu anlayış çerçevesinde, "Malumu olduğu gibi bilmek", "Eşyanın hakikatini kavramak", "Bir şeyin formunun akılda oluşması", "Nefsin (bilinç) bir şeyin manâsına ulaşması", "Gerçeğe mutabık olan kesin inanç", "Tümeller ve tikellerin idrakine vesile olan esaslı bir sıfat" ve benzeri şekillerde tanımlanmıştır.<sup>11</sup>

Genellikle bu konuyla başlayan klasik kelâm kitaplarında, bilginin kaynakları (medârikü'l-ilm) duyular, akıl ve doğru haber (tevatür ve haber-i resûl) olmak üzere üç ana başlık altında incelenmiştir. Yine bu konu kapsamında bilginin türleri kadîm (Allah'ın bilgisi) ve hâdis (mahlukatın bilgisi) olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bu ayırma göre kadîm bilgi Allah'ın zâtıyla kâim bir sıfat olup her şeyi kapsar. Mahlukatın

<sup>10</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akli Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu ve dğr., İstanbul 1999, s. 484.

<sup>11</sup> Bu tanımlar için bkz. Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *el-İrşâd*, Mısır 1950, s. 12-13; Ebü'l-Hasen el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, Beyrut 1995, s. 155.

hâdis bilgisi ise zarûrî (evveliyât), bedihî (aksiyomatik) ve kesbî (irâdî), yahut zarûrî ve nazârî-istidlâlî bilgi türünden olup sınırlı ve eksiktir.<sup>12</sup>

Esasen, bilgi kaynaklarının kelâmî tasnifi Kur'an'a dayanmaktadır. Çünkü Kur'an da temel bilgi kaynaklarının vahiy başta olmak üzere duyular ve akıldan ibaret olduğunu söylemektedir. Gerçi, çeşitli ayetlerde geçen kalb, fuâd ve basiret gibi kavramlarla "sezgisel" (hadsî) diyebileceğimiz bir başka bilgi türüne daha işaret edilir. Ancak bununla ilgili işaretler çok açık değildir. Öte yandan Kur'an'da, ilim (bilgi) kavramının daha ziyade ilâhî bilgi yahut vahiy anlamında kullanıldığı dikkati çeker. Bu kullanıma göre asıl bilgi, ilâhî vahiyden kaynaklanan, yani bizzat Allah tarafından verilen bilgidir. Bu bilgi, hak ve hakikatin gerçek kaynağına dayandığı için, mutlak ve objektif bir geçerliliğe sahiptir.<sup>13</sup>

### 1. Beyânî Te'vil

Bilgi kuramlarında nassın otoritesine merkezî konum atfeden ehl-i beyan arasında te'vilin gerek tanımı, gerek türleri, gerekse sıhhat şartları üzerinde en fazla kafa yoran zümre, usûl-i fıkıh ulemasıdır. Nitekim, Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *et-Ta'rîfât*'ından Ebû'l-Bekâ'nın (ö. 1095/1684) *el-Külliyât*'ına, Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân*'ından Zehebi'nin *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*'una kadar, tarihin muhtelif zamanlarında yazılmış eserlerdeki te'vil tanımları, özellikle mütekellimün metoduna göre telif edilmiş klasik fıkıh usûlü kitaplarındaki tanımlarla hemen hemen aynıdır.

Fıkıh usûlcülerinin delalet bahsi kapsamında ele aldıkları te'vil, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ* adlı eserindeki tanıma göre, bir delilin desteklediği ihtimalden ibarettir. Te'vil, bu delil sayesinde zâhirin delalet ettiği anlamdan daha ağır basar ve zanna daha galip gelir. Her te'vil, bir bakıma lafzî hakikatten mecaza hamletmektir.<sup>14</sup>

Gazâlî'nin bu tanımına üç açıdan itiraz eden Âmidî'ye (ö. 631/1233) göre ise te'vil, "lafzî zâhir manâsından muhtemil bulunduğu başka bir manâya hamletmektir (*hamlû'l-lafz 'alâ ğayri medlûlihî'z-zâhir minh mea ihtimâlihî leh*)".<sup>15</sup> Dikkat edilecek olursa Âmidî'nin bu tanımında te'vilin sıhhat ve butlanına ilişkin bir kayıt yer almamaktadır. Ancak usûl-i fıkıhta te'vil, sahih (makbul-karib-münkâd) ve bâtil (merdud-bâid-müstekreh) olmak üzere iki kısma ayrılır. Nassın yorumunda keyfililiğin önünü

<sup>12</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 13-14; Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *et-Temhid*, Kahire 1947, s. 35.

<sup>13</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, İstanbul trz., s. 75-76.

<sup>14</sup> İmam Gazâlî, *el-Mustasfa: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, Kayseri 1994, II. 35.

<sup>15</sup> Seyfüddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûlî'l-Ahkâm*, Beyrut 1996, III. 37.

alma çabasının ürünü olan bu kategorik ayırım çerçevesinde te'vilin sahih addedilebilmesi için; (i) Te'vile esas olan manânın lafzın muhtemil bulunduğu ve mecaz yoluyla da olsa kendisine delâlet ettiği manâlardan olması; (ii) Lafzın te'vile elverişli olması; (iii) Te'vili yapılan lafza yüklenen anlamın lisânî örfteki kullanıma uygun olması; (iv) Te'vilin sarîh bir nassa ters düşmemesi; (v) Te'vilin, lafzın ilk anda akla gelen zâhirî anlamından başka manâya hamledilmesine imkan tanıyan nas veya kıyas gibi bir şer'î delile dayanması şart koşulmuştur.<sup>16</sup>

Kuşkusuz, bu şartlar te'vilin sahih olup olmadığını birtakım kriterlerle test etmeyi hedeflemektedir. Yine bu şartlara bakıldığında, söz konusu kriterlerin, dilin kendine has kuralları, örfî kullanımı (muvada'a), nas ve nassa mebni delilden ibaret olduğu görülmektedir. Kısaca, usulcüler nezdinde te'vilin sıhhat derecesi, nesnellik değeri son derece yüksek olan kriterlerle ölçülmekte ve bu noktada özellikle dil kurallarına riayet şartına çok büyük bir hassasiyet gösterilmektedir.

Başlangıçta te'vilin sıhhatini test etmek maksadıyla ortaya konulmuş olmakla birlikte, zaman içerisinde yorum faaliyetinin salt lafız tahliline dönüşmesine yol açan bu şartlar, haddizatında Bâtıniyye-İsmâiliyye başta olmak üzere, zâhirî anlamı kabuktan ibaret gören ve bu yüzden zâhirle meşgûliyeti avâm-ı nâsa havale edip bâtın ve hakikat ehli saydıkları kendilerini "seçkinler" (havâs) diye nitelendiren tüm İslâm irfancılarının Kur'an'a her şeyi söyletme girişimlerini hükümsüz kılma çabasının ürünüdür. Nitekim, usulcülerin te'vilin tashihine yönelik şartları ile tasavvufî-işârî yorumun meşruiyet kriterlerinin hemen hemen aynı olması, bu gerçeğin en müşahhas göstergesidir.<sup>17</sup>

Beyânî te'vilin ne tür bir faaliyet olduğuna gelince, bizce bu sorunun cevabı te'vilin klasikleşmiş tanımlarında saklıdır. Ebû'l-Bekâ'nın aktardığı tanımlardan birine göre te'vil, "Allah'ı şahit tutmaksızın ve kesinlik iddiasında bulunmaksızın (nassın yahut lafzın) muhtemel manâlarından birini tercih etmektir". Yine onun verdiği bir başka tanıma göre te'vil, Arap dilinin kuralları dahilinde Kur'an'dan çıkarılan (istihraç) anlamdır.<sup>18</sup> Müfessir el-Beğavî'nin (ö. 516/1122) tanımına göre ise te'vil, aye-tin manâsını, istinbat yoluyla muhtemel bir manâya çevirmektir (sarf). Ancak bunu

<sup>16</sup> Bkz. Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü Usûli'l-Fıkh*, Küveyt 1983, s. 164; Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü'l-Fıkh*, İstanbul trz., s. 135-136; İbrahim b. Hasen, *Kadiyyetü't-Te'vil Beyne'l-Gulât ve'l-Mu'tedilin*, Beyrut 1993 I. 133-134; Hâlid Abdurrahmân el-Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve Kavâiduh*, Beyrut 1994, s. 58.

<sup>17</sup> Şâtîbî'ye (ö. 790/1388) göre te'vilin en temel sıhhat şartı, şer'an sahih olan bir manâ ifade etmesi ve yoruma konu lafzın kendisine yüklenmek istenen manâyı kabul eder nitelikte olmasıdır. Bâtınî-işârî anlamın sahih olabilmesinin öncelikli şartları ise, ortaya konulan anlamın Arap dilinin verilerine uygun bir şekilde zâhirî anlamla örtüşmesi; Kur'an'ın bir başka yerinde o manânın doğruluğunu teyit eden bir nas ya da zâhirî bir delaletin olması ve bu manânın aksini ifade eden bir muarızının bulunmamasıdır. Ebû İshâk Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa*, Beyrut 1997, III. 92-93, 357.

<sup>18</sup> Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, Beyrut 1993, s. 261-262.

yaparken ayetin siyak ve sibakına mutabakat ile Kur'an ve Sünnet'e muvafakat şartına mutlaka riayet edilmelidir.<sup>19</sup>

Görüldüğü gibi, bütün bu tanımlarda te'vilin bir tercih, istihraç ve istinbat işi olduğuna dikkat çekilmektedir. O halde, te'vil bir ictihad yahut ictihâdî bir etkinliktir. Nitekim, klasik fıkıh usûlünde, umumun tahsisi, mutlakın mukayyede hamedilmesi ve müşkil ifadelerin te'vili gibi çabalar da, lafzın zâhirinden hüküm çıkarma ictihâdî bağlamında değerlendirilmektedir.<sup>20</sup> Diğer taraftan İmam Mâtürîdî'nin, "Tefsir sahabeyle te'vil fukahaya aittir" sözünden hareketle, "Tefsir rivayete te'vil dirayete dayanır"<sup>21</sup> şeklinde formüle edilen ve hâlen yaygın kabul gören anlayış da yine aynı noktayı işaretlemektedir.

Kısaca, beyânî te'vil bir ictihad biçimidir. Peki, ictihadın epistemik değeri nedir? Bilindiği gibi, ictihad, yorum öznesinin (fakih, müfessir, müevvil) ilâhî iradeye keşfetme çabasıdır. Ancak bu çabayla ulaşılan sonuçlar dogmatik bir içeriğe/niteliğe sahip olmayıp her zaman için eleştiriye, kabul ve redde açıktır. İctihadın dogmatik olmaması, nasları anlama ve yorumlama yetkisinin, Hıristiyanlık'taki yahut Şii İslam geleneğindeki gibi muayyen kişi veya kurumlara (ruhban sınıfı, kilise, masum imam, hüccet, dâî) değil, ümmet arasından ehliyetli kişilere tevdi edilmiş olmasıyla açıklanabilir.<sup>22</sup> Ayrıca, ictihadın zannî bilgi içermesi, bir tür ictihad olan te'vilin de zannî olmasını gerektirir. Bu yüzden ki İmam Mâtürîdî'den itibaren özellikle Sünnî ulema ısrarla te'vilde kesinlikten söz edilemeyeceğini ve bu yolla ulaşılan manânın Allah'ın kastına eşitlenemeyeceğini söylemiştir.

## 2. İrfânî Te'vil

### 2.1. Tasavvufî-İşârî Versiyonu

İrfâniyye'nin tasavvufî kanadı şu iddiayı savunur: Kur'an'ın biri zâhir diğeri bâtın olmak üzere iki ayrı anlam boyutu vardır. Zâhirî anlam ilmî ve entelektüel bir çaba ile kavranabilir. Bâtınî manâya ulaşmak ise, seyr-i süluk tecrübesine bağlı bir ahlâkî arınmayı gerektirir. Binaenaleyh, ulema-i rüsum (fıkıhçılar, kelâmcılar, müfessirler vs.) ancak zâhirî anlam düzeyine muttali olabilir. Süfînin marifet derecesine göre genişleyip derinleşen bâtınî anlamlar ise sadece yakîn ehli olan ariflerce keşfedilebilir.<sup>23</sup> Ariflerin keşfe çıktıkları bâtınî anlamların sonu yoktur. Çünkü Kur'an, Allah'ın kelâm sıfatının bir tecellisidir. O'nun kelâmı sonsuz olduğuna göre Kur'an'daki

<sup>19</sup> Ebû Muhammed el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, Beyrut 1995, I. 35.

<sup>20</sup> Bkz. Şâtîbî, *el-Muvafakât*, IV. 96.

<sup>21</sup> Bedrüddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut trz., II. 150.

<sup>22</sup> Daha geniş bilgi için bkz. H. Yunus Apaydın, "İctihad", *DİA*, İstanbul 2000, XXI. 435.

<sup>23</sup> Ebû Hâmid el-Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Kahire 1939, I. 105, 269.

manâlar da sonsuzdur. Beşerin Kur'an'ı anlama imkanı, Allah tarafından veli kulların kalplerine lutfedilen futuhatla doğru orantılıdır.<sup>24</sup>

Velilerin kalplerinde zuhur eden anlam, tasavvuf terminolojisinde "işaret" diye tabir edilir. Sözlükte, "bir nesneyi gösterme, bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etme, dolaylı ve kinayeli bir sözle anlatma" gibi anlamlar içeren işaret sözcüğü, klasik tasavvuf literatüründe, "maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme, ibareyle anlatılamayan, yalnızca ilham ve keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi sayesinde anlaşılabilen gizli manâ" şeklinde tanımlanmıştır.<sup>25</sup>

İşâri anlamın zuhuru, sūfinin tedebbür, teemmül, tefekkür ve tezekkür gibi kavramlarla ifade edilen bir manevî tecrübeyi içselleştirmesine bağlıdır. Kur'an okuyarak onun derin anlamları üzerinde düşünceye dalma (tedebbür), dış dünyanın angajmanlarından olabildiğince sıyrılarak ilâhî ve ezeli hakikatler üzerine yoğun biçimde kafa yorma (teemmül), eşyanın yaratılış hikmeti yahut Allah'ın nimetleri üzerinde tefekkür etme gibi öznel tecrübelerle birlikte kalbe doğan işaret, aslında nassın literal anlamını taşıyan "ibare"nin karşıtıdır.

Bu karşıtlık düzeyinde işaret, Ebû Zeyd'in deyişiyle, herhangi bir belirleme ve sınırlama olmaksızın anlamın içe doğmasını ifade eder. Bunun en önemli sonucu, anlamın sürekli açık bir ufuk hâline gelmesidir. İbare ise, anlamın tayin ve tahdit yoluyla elde edilmesidir ki, bu da anlamı sonsuza dek kapalı tutmaktır. İşte bu, sonsuz sayıda anlam düzeyleri bulunan ilâhî kelâmın hakikati ile çelişen bir durumdur. Esasen, işare(t) ve ibare arasındaki bu ayırım, zâhiri anlam ile bâtinî anlam ayırımına dayanmaktadır. Burada zâhir, hitabın beşerî ve pozitif dildeki anlamı iken, bâtin daha derin bir düzey, yani tasavvufî tecrübe sahibinden başkasına kapalı bir yolla işaret edilen ilâhî dil düzeyidir.<sup>26</sup> Diğer bir deyişle, işare ve ibare terimleri arasındaki karşıtlık ilişkisi, zâhir-bâtin ilişkisiyle aynı olup tasavvufî terminolojide zâhire denk düşen ibare, toplumsal oydaşımın (muvâda`a) ürünü olan beşerî dile delalet eder. İşaret ise bâtinî temsil vasfıyla ilâhî dili sembolize eder.<sup>27</sup>

Kısaca, sūfilerin terminolojisinde ibare ve tenzil "zâhir"e; işaret ve te'vil ise "bâtin"a tekabül etmektedir. Nitekim, tasavvufa sempati duyan müfessir Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) te'ville ilgili tanımı da bu tespiti desteklemektedir: "Te'vil, ibarelerin üzerindeki perdelerin kalkmasıyla ariflere âşikar olan ve yine ariflerin kalplerine

<sup>24</sup> Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Mısır 1908, s. 91.

<sup>25</sup> Süleyman Uludağ, "İşâri Tefsir", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII. 424-425.

<sup>26</sup> Ebû Zeyd, "Sufi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine", çev. Ömer Özsoy, *İslâmiyât*, II/3 (1999), s. 17.

<sup>27</sup> Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, Beyrut 1993, s. 268.

*gaybî bulutlardan yağın kutsî bir işaret ve ilâhî kaynaklı ilhamlardır (maârif-i subhâniyye).<sup>28</sup>*

Gelinen bu noktada, sūfilerin kendilerine özgü Kur'an yorumlarını niçin tefsir ya da te'vil değil de işaret diye nitelendirdikleri sorusu akla gelebilir. İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) bu soruyu, "peygamberlerin firavunları mesabesindeki rüsum ulemasının (fukaha) saldırılarını bertaraf etmek için" diye cevaplamıştır.<sup>29</sup> Burada cevabı aranması gereken bir diğer önemli soru da, sūfilerin nassın zâhirinden bâtınına, yani ibareden işarete nasıl geçiş yaptıklarıdır. Gazâlî, Hz. Musa'ya yönelik *hal'u'n-na'leyn* (pabuçları çıkarma) emriyle ilgili Tâ-hâ 20/12. ayetin yorumunda bu soruya tek kelimelik bir cevap vermiştir: İ'tibar!<sup>30</sup>

Fıkıhçılar ve kelâmcıların istilâhında kıyas ve istidlale tekabül eden itibar, aslında bir şeyden başka bir şeye, bilinenden bilinmeyene, diğer bir deyişle, bilinen aslın veya şâhidin hükmünden, meçhul olan fer'in veya gâibin hükmüne intikal etmektir. Müfessirlerin, "aynı cinsten olan varlıkları düşünce yoluyla tanıyıp bilmek için, eşyanın hakikati ve delalet yönleri üzerinde akıl yürütmek"<sup>31</sup> diye tarif ettikleri itibar, mantık ilminde de, "bir şeyi benzerinin bilinen özelliklerini dikkate alarak kavramak" anlamında terimleşmiştir.

İslâmî gelenekte beyan ve burhanı esas alan bilgi sistemlerinde, itibarın gerçekleşmesi illet veya delalette ortaklık, benzerlik yönleri, lafzî veya manevî karine gibi vasıtalarla mümkün olmaktadır. Gerçekte, kelâmcıların "delil", fıkıhçıların "illet", mantıkçıların "orta terim" dedikleri şeye denk düşen bu karinenin temel işlevi, yorumcuyla hitaptan kastedilen manâya iletmek, dolayısıyla onun lafızdan murad olunmayan anlamlar üretmesine engel olmaktır. Ancak itibarın öznesi ârif-süfî olduğunda durum değişmektedir. Çünkü süfî, ister keşf ve ilham yoluyla kalbine doğan bilgiyi aktarmakla, ister bu bilgiden sâdır olan anlamı dile getirmekle ilişkili olsun, beyânî kıyas ve itibarın sınırlı olduğu karineden bağımsızdır. İşte bu bağımsızlık, süfiye herhangi bir nassa istediği anlamı yükleme imkanı bahşetmektedir.<sup>32</sup>

Diğer taraftan sūfinin yorum bilgisi doğrudan doğruya ilâhî kaynağa dayandığı, yani arada melek veya peygamber bulunmaksızın bizzat Allah'tan alındığı için,<sup>33</sup> ulema-i rüsûm işârî anlamın doğruluk değerini tartışma ehliyetine sahip olmamaktadır. Özetle, beyana mebni te'vilde lafızdan manâya geçiş, illet veya dela-

<sup>28</sup> Ebû's-Senâ el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 1985, I. 5.

<sup>29</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut trz., I. 279.

<sup>30</sup> Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr* [*Mecmûatü'r-Resâilü'l-Gazâlî* içinde], Beyrut 1996, s. 283.

<sup>31</sup> Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 147.

<sup>32</sup> Câbirî, *Arap-İslâm Kültürü*, s. 392.

<sup>33</sup> Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtü'l-Funûn*, Beyrut trz., III. 1066.

letle tesis edilen bir karine köprüsüyle gerçekleşirken, tasavvufi-irfânî te'vilde ise karineden bağımsız, köprüsüz ve yöntemsiz olarak doğrudan doğruya keşf ve ilhamla tahakkuk etmektedir. Öyleyse, burada cevabı aranması gereken soru şudur: İşâri te'vilin temel bilgi kaynağı olan keşf ve ilhamın mahiyeti nedir?

Sözlükte, "perdeyi kaldırmak veya kapalı olan bir şeyi açığa çıkarmak" anlamına gelen keşf, istılahta, vücûdî veya şuhûdî olarak, zâhir perdesinin ardındaki gaybî manâlara ve gerçek olaylara muttali olmayı ifade eder.<sup>34</sup> Serrâc'ın (ö. 378/988), "Üstü kapalı olan bir şeyin açılıp gözle görünür hâle gelmesi"<sup>35</sup> diye tarif ettiği keşf, "beden ve duyusal idrak perdesinin ortadan kalkması ve manevî-rûhânî âlemin temaşa edilmesi" anlamındaki mükâşefe ile de çok kere aynı manâda kullanılır. Mükâşefe, Allah'ı zikreden sâlikin kalbinde zuhur eden bir bilgidir. Diğer bir deyişle, mânen arınmış kalpte bir nurun belirmesidir. Burada sözü edilen keşf, zannî bilgiye medar olan ilmî, nazarî ve sûrî keşf değil, kesin bilgi veren ilâhî, irfânî ve manevî bir keşftir.<sup>36</sup>

İlhama gelince, kısaca, "feyz yoluyla insanın kalbine ilkâ edilen bilgi"<sup>37</sup> diye tarif edilen ilham, Bâyezid-i Bistâmî (ö. 234/848), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Zünnûn el-Misrî (ö. 245/859) ve Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) gibi meşhur sûfilerce, duyu, haber ve aklın ötesinde bilginin asıl kaynağı olarak görülmüş ve entelektüel bir çabanın sonucu olarak değil, mânevî-ahlâkî arınmanın neticesinde bahşedilen ilâhî bir lütuf olarak telakki edilmiştir.<sup>38</sup> Tamamen zevk mahsulü olan ve bu yüzden başkalarına aktarılamayan keşf ve ilham, tasavvufta kesin bir bilgi kaynağı olarak görüldüğü için, mutasavvıfa nassın dilsel ve literal anlamlarını manevî tecrübeler ve sezgilerle ortaya çıkan bâtinî manâların sembollerinden ibaret saymış ve bu sembollerdeki şifrelerin, ancak seyr-i süluk erbabına mahsus olan irfânî bilgiyle çözülebileceği iddiasını savunmuştur.<sup>39</sup>

Buna mukabil, beyan ulemasının ekseriyeti keşf ve ilhamın, genel geçerliği bulunan kesin bilgi kaynağı teşkil etmemesi hasebiyle dinî alanda delil olarak kullanılamayacağı görüşünde birleşmiştir. Çünkü Kur'an, insanın doğru bilgiye ulaşması için başvurması gereken kaynakları duyular, akıl yürütme ve vahiy olmak üzere üç kategoriye ayırmıştır. Öte yandan keşf ve ilham türü bilgiler, doğruluk ve yanlışlığı nesnel kriterlerle test edilmesi mümkün olmayan bir mahiyet arzeder. Ayrıca, haki-

<sup>34</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 184.

<sup>35</sup> Ebû Nasr es-Serrâc, *Luma'*, Mısır 1990, s. 422.

<sup>36</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, II. 1254. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 289-291.

<sup>37</sup> Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 34.

<sup>38</sup> Serrâc, *Luma'*, s. 170-171.

<sup>39</sup> M. Riyâz Uşeyrî, *et-Tasavvuru'l-Lugavi inde'l-İsmâiliyye*, İskenderiye 1985, s. 151.

kate keşf ve ilham kaynaklı bilgilerle ulaşılabileceğini savunan pek çok sūfinin akıl ve duyu verilerine güvenmedikleri, hatta böyle bir çabadan vazgeçmeyi tavsiye ettikleri bilinmektedir. Oysa Kur'an, insanı objektif bilgi kriterleri olan duyusal verilere ve rasyonel bilgilere yönelmektedir.<sup>40</sup>

Bütün bu değerlendirmelerin ışığında denebilir ki, sūfilerin işârî te'villeri, doğrulanabilir ve ispatlanabilir olmayan bir bilginin ürünüdür. Oysa bilgide doğrulama son derece önemli bir konudur. Zira herhangi bir bilgiye doğru veya yanlış denilebilmesi için, tesbit edilebilir ve başkalarına bildirilebilir, yani aynı önerme çeşitli zamanlarda çeşitli kişiler tarafından söylenebilir ve anlaşılabilir olması gerekir. Halbuki sezgi (kalbe doğma), keşf ve ilham özeldir; başkalarına iletilemez ve aktarılmaz. Dolayısıyla bu tür bir bilgide objektif bir doğrulamadan da söz edilemez. Sezgideki doğrulama, ancak araçsız ve kendi kendini kanıtlayıcı olabilir. Yani doğruluk ve kesinliği sadece kendinden menkuldür. Çünkü sezgide delil yerine ikame edilen şey, kesinlik duygusudur. Bu duygu ise kişiden kişiye değişir.<sup>41</sup> Tabiatıyla, sezgi, keşf ve ilhamla birlikte kalpte zuhur eden derûnî anlam tecelliyâtı da özeldir. Ayrıca, tasavvufta subjektif bilgi kaynakları esas olduğu için, sūfinin kalbine doğan anlamlar kimi zaman beşerî-vaz'î dilin kalıplarına sığdırılmaz ve bu dilin kurallarıyla da sınınamaz.

## 2.2. Şîi-Bâtinî Versiyonu

Şîi gelenekte te'vil hikmetle özdeş bir kavramdır. Bu yüzden Bâtiniyye-İsmâiliyye Şiası'na göre te'ville meşguliyet ilmi bir ibadet, hatta en büyük ibadettir.<sup>42</sup> Te'vil aynı zamanda sırrî-bâtinî bir ilimdir. İrfana dayanması hasebiyle ehl-i zâhirin "Tefsir" diye isimlendirdiği ilimden tamamen farklı bir mahiyet arzeden te'vil,<sup>43</sup> anlamın bânîni ve özü olup şeriatın verilerini irfânî hakikatlere iletir.<sup>44</sup> Keşfedilmeyi bekleyen bütün gizli gerçeklikler, sadece bânînde saklıdır. Oysa tefsir ilmene konu olan zâhir ve zâhirî anlamlar, adeta birbirini nakzeden birer perde mesabesinde olup ihtilafa yol açmaktan başka bir şeye yaramaz.<sup>45</sup>

Te'vil ve bânîni anlam konusunda İmâmiyye-İsnâaşeriyye Şiası da buna benzer bir iddiayı savunur. Mesela Feyz-i Kâşânî'ye (ö. 1090/1679) göre Kur'an'ın, zâhirî tefsir faaliyetiyle ortaya konulan anlamının dışında hiçbir anlamı bulunmadığını iddia eden kişi, yanlış bir iddiada bulunmuş ve herkesi kendi idrak düzeyine indir-

<sup>40</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İlham", *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 99.

<sup>41</sup> Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1998, s. 165-166.

<sup>42</sup> Hamîdüddin el-Kirmânî, *er-Risâletü'l-Lâzime [Mecmûatü Resâilî'l-Kirmânî içinde]*, Beyrut 1983, s. 75

<sup>43</sup> Mustafa Gâlib, *Mefâtihu'l-Ma'rife*, Beyrut 1982, s. 213.

<sup>44</sup> Ebû Hanîfe Kâdi Nu'mân, *Esâsü't-Te'vil*, Beyrut 1960, s. 7 (Nâşirin mukaddimesi).

<sup>45</sup> Anton M. Heinen, "The Notion of Ta'wil in Abû Ya'qûb Al-Sijistânî's Book of The Sources: (Kitâb al-Yanâbî)", *Hamdard Islamicus*, II/1 (1979), s. 36.

gemek gibi fahiş bir hata işlemiştir. Oysa gerek Kur'an, gerekse hadisler ve sair rivayetler, ilâhî kelâmın sadece fehm ehlinin muttali olabileceği çok geniş anlamlar içerdiğini bildirmektedir. Ne var ki, Ehl-i Sünnet [müfessirleri] sarf, nahiv, iştikak, lûgat, kıraat vb. beyana dayanan kabuk ilimleriyle meşgul oldukları için, Kur'an'ın özünden nasip alamamışlar, dolayısıyla onun derûnî anlamlarını kavramaktan mahrum kalmışlardır.<sup>46</sup> Eğer onlar beyandan değil de irfandan bilgi alsalardı, hiç şüphesiz, öze ve bâtına vâkîf olacaktardı. Çünkü irfanın kaynağı, masum imamlardır. Onlar aynı zamanda Kur'an'ın bütün bilgisine vâkîf olan eşsiz insanlardır. Rivayete göre Hz. Peygamber, kendisine vahyedilen her ayeti Hz. Ali'ye okutmuş ve ona bizzat yazdırmıştır. Ayrıca ona Kur'an'ın nâsîh-mensûhunu, muhkem-müteşâbihini, tefsir ve te'vilini öğretmiştir. Hz. Peygamber bununla da kalmamış, onun hiçbir ayeti unutmaması için dua ve niyazda bulunmuş ve Hz. Ali bu duaya icabet eden Allah'ın inayetiyle Kur'an'dan bir tek harf bile unutmamıştır.<sup>47</sup>

Genel Şîi itikadına göre te'vil Hz. Ali'den Ehli Beyt mensuplarına kesintisiz ve eksiksiz bir şekilde intikal eden irfânî bilgiye dayandığı için, İmam çoğu zaman "Konusan Kur'an" (Kur'ân-ı Nâtik) diye nitelendirilmiş; ilâhî hitabın kendisi ise, bir yorumcuya muhtaç olmasından dolayı, "Susan Kur'an" (Kur'ân-ı Sâmit) olarak telakki edilmiştir.<sup>48</sup>

Bu telakkiden de açıkça anlaşılacağı üzere, Şîa'ya göre te'vilde en yetkili mercii Hz. Ali ve onun soyundan gelen masum imamlardır. İsmâiliyye ve İmâmiyye Şîası bu konuda hemfikirdir. Çünkü imamet nazariyesi genel Şîi itikadının merkezinde yer almaktadır. Bu inanç sisteminde imamların te'vil ve diğer dinî konulardaki otoriter konumu, Kur'an'daki *ulu'l-emr* ve *ehl-i zikir* tabirleriyle irtibatlandırılmış ve bu iki tabirin masum imamlara delalet ettiği savunulmuştur.<sup>49</sup> İsmâilî müellif Ca'fer b. Mansûrû'l-Yemen'e (ö. 360/970[?]) göre Nâtik ve Vasî (Hz. Peygamber ve Hz. Ali) gerçek bilgiyi doğrudan Allah'tan alır ve bu bilgi anılan iki kaynaktan kesintisiz bir şekilde imamlara, hüccetlere, dâilere ve mü'minlere, yani İsmâilî davet hiyerarşisinin en alt basamağındaki müsteciblere ulaşır.<sup>50</sup>

Şu halde, Şîa'ya göre gerçek bilgi, peygamberlerin ve vasîlerin (imamların) bilgisidir. Bu bilgi vehbî ve ledünnî olduğu için, imam kesinlikle hata yapmaz, yanılmaz ve unutmaz. Allah imamların bilgisini koruma altına almıştır. Çünkü onlar

<sup>46</sup> Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, *Tefsiru's-Sâfi*, Meşhed trz., I. 12.

<sup>47</sup> Feyz-i Kâşânî, *Tefsiru's-Sâfi*, I. 19.

<sup>48</sup> Mufaddal Ömer el-Cu'fî, *Kitâbu'l-Heft ve'l-Ezille*, Beyrut 1981, s. 12; Ebü Ca'fer el-Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi (Usûlü'l-Kâfi)*, Tahran 1389, I. 355.

<sup>49</sup> İdris İmâdüddin el-Kureşî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Funûnu'l-Âsâr*, Beyrut 1986, IV. 254-255.

<sup>50</sup> Abbas Hamdani, "Evolution of the Organisational Structure of the Fatimid Da'wah", *Arabian Studies*, III (1976), s. 106 (19. dipnot).

Allah'ın ahd ve zimmeti, sırrının bekçisi, ilminin emanetçisidir.<sup>51</sup> Bazı Şîi kaynaklarda Hz. Musa ve Hızır'a ne kadar cahil olduklarını gösterecek kadar alim oldukları ileri sürülen Ehl-i Beyt imamlarının,<sup>52</sup> tüm peygamberlerin ve kutsal kitapların bilgisini kapsayan ve peygamberden vasiye, vasîden imamlara intikal eden bu irfânî bilgi<sup>53</sup> cefr, câmia, Fâtîma mushafı, isrâ-miraç, vahiy-ilham ve nûr-ı muhammedî olmak üzere altı kaynaktan gelmektedir.<sup>54</sup>

Burada zikredilen bilgi kaynakları arasında duyu ve akıl yer almadığına göre genelde din, özelde te'vil konusunda akla mesağ yoktur. Nitekim İsmâilî teolojide aklın dinî meselelerde hakem kılınması kesinlikle caiz değildir. Çünkü dinin gizli hakikatlerine ancak Hz. Fâtîmâ'nın soyundan gelen imamların talimiyle ulaşılır.<sup>55</sup> Diğer bir deyişle, ilim sadece imamlardan alınır ve âme ulemasına asla itibar edilmez.<sup>56</sup> Kısaca, dinî alanda rasyonel düşünce, kıyas ve ictihada cevaz yoktur.

İsmâiliyye'nin Yemen'deki Mus'talî-Tayyibî kanadına mensup müellif İbnü'l-Velid'in (ö. 612/1215) çıkarımına göre, "Dillerinizin uydurduğu yalana istinaden, 'Bu helâldir, şu haramdır' demeyin..." (Nahl, 16/116) mealindeki ayetin âmir hükmü uyarınca dinî meselelerde re'y, kıyas, ictihad ve istihsan bâtıldır. Nitekim Hz. Peygamber de, "İtaat ve ittiba edin, bid'at üretmeyin" demiştir.<sup>57</sup>

Fâtîmî devletinin ilk dönemlerinde yaşayan ünlü İsmâilî müellif Kâdî Nu'mân (ö. 363/974) da bu konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir: Dinî meseleler hakkında yeterli bilgi sahibi olmayanlar, evvelemirde ilim erbabına sormakla yükümlüdürler. Çünkü Allah, "Bilmiyorsanız bilenlere (ehl-i zikir) sorun" (Nahl 16/43) ve "Eğer onu Peygamber'e ve kendilerinden olan ulu'l-emr'e havale etmiş olsalardı..." (Nisâ 4/83) buyurmak suretiyle dinî bilginin kaynağını göstermiştir. Ayrıca, Kur'an'ın, bizzat kendisi hakkında kullanmış olduğu 'beyan' sıfatı, onun dinî konularda akla ve düşünceye, kıyasa, ictihad ve istihsana mahal vermeyecek derecede açık ve anlaşılır bir kitap olduğunu ifade etmektedir.<sup>58</sup>

Bu görüşleri, "Bugün sizin dininizi tamama erdirdim" (Mâide 5/3) ve "İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da düşünüp anlamaları için sana bu Kur'an'ı indirdik" (Nahl 16/44) gibi ayetlere dayandıran Kâdî Nu'mân, ayrıca, "Al-

<sup>51</sup> Kâdî Nu'mân, *el-Himme fi Âdâbi Etbâi'l-Eimme*, Kahire trz., s. 78-79.

<sup>52</sup> Bkz. Küleynî, *el-Usûl*, I. 388.

<sup>53</sup> Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, *Keşfü'l-Mahcûb*, Tahran 1949, s. 92.

<sup>54</sup> Muhammed el-Bündârî, *et-Teşeyyu'* beyne Mefhûmî'l-Eimme ve'l-Mefhûmî'l-Fârisî, Amman, 1988, s. 180.

<sup>55</sup> Ahmed b. İbrâhim en-Neysâbüri, *İsbâtü'l-imâme*, Beyrut 1984, s. 41-42.

<sup>56</sup> Kâdî Nu'mân, *Deâimu'l-İslâm*, Kahire trz., I. 84.

<sup>57</sup> Ali b. Muhammed İbnü'l-Velid, *Tâcu'l-Akâid ve Ma'dinü'l-Fevâid*, Beyrut 1967, s. 82.

<sup>58</sup> Kâdî Nu'mân, *İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib*, Beyrut trz., s. 40.

lah'ın sana gösterdiği şekliyle insanlar arasında hükmedesin diye sana kitabı hak üzere indirdik" (Nisâ 4/105) mealindeki ayeti, "Allah burada, kendi düşüncene, istihsan ve kıyasına yahut ictihadına göre hükmet, dememiştir"<sup>59</sup> şeklinde yorumlamak suretiyle dinî meselelerde re'y ve ictihadın meşru olmadığını bir kez daha vurgulamıştır.

Kâdi Nu'mân, İbnü'l-Velîd ve Feyz-i Kâşânî'den aktardığımız bütün bu görüşlere istinaden denebilir ki, Şîi geleneğe nassın bâtinî mânâsına ulaşma çabasını ifade eden te'vil, kesinlikle akli ve ictihâdî bir etkinlik değildir. Diğer bir deyişle, Şia'nın bâtinî te'vil nazariyesine göre tefsir, linguistik veriler çerçevesinde lafzın anlamını ortaya koymakla sınırlı bir faaliyet iken, teorik olarak sadece masum imamların ve onların yetki verdiği ehil insanların tekelinde olan te'vil faaliyetinde, dil kurallarına ve nassın zâhirî anlamına bağlı kalmak gibi bir zorunluluk yoktur. Çünkü bu sistemde, anlamın lafızdan değil, Allah'ın lütfuna mazhar olmuş imamdan sudur ettiğine inanılmakta ve bu faaliyet imamlar vasıtasıyla ilâhî kaynağa irca edildiği için, ortaya konan anlamın nesneliliği de asla tartışma konusu yapılamamaktadır.

Netice itibarıyla, kuramsal ve epistemolojik açıdan Şia'nın bâtinî te'vil nazariyesi ile mutasavvıfanın işârî yorum telakkisi arasında hemen hiçbir fark yoktur. Zira, gerek İsmâiliyye Şiası'nda gerekse tasavvufî geleneğe te'vil, dildeki kelimelerin sözel anlam içerikleriyle hemen hiçbir ilgisi bulunmayan içrek mânâları keşfetme faaliyetidir. Arap dilindeki lafızlar, yalnızca erbabının keşfetmesi mümkün olan bâtinî mânâlar için birer sembol (remz) mesabesinde. Yorumlanan metnin zâhiri ile bâtinî arasındaki ilişki, dilsel mecaz ilişkisi değil, remz ile mermuz ve/veya mesel-memsul arasında gerçekleşen bâtinî bir ilişkidir. Bu ilişkinin keşfi ise, ya imamlardan alınan okkült bilgi veya sūfinin kalbine ilkâ olunan ilhâmî ve hadsî bilgi sayesinde mümkün olmaktadır.<sup>60</sup>

### 3. Burhânî Te'vil

Burhânî te'vilin İslam düşüncesindeki en meşhur kuramcısı, Meşşâi okulunun son temsilcisi olan Ebü'l-Velîd İbn Rüşd'dür (ö. 595/1198). Felsefenin İslam karşı-sındaki konumuna meşruiyet kazandırmaya çalışan ve bu maksatla din ile felsefeyi uzlaştırmak için büyük çaba harcayan İbn Rüşd'ün te'vil anlayışına geçmeden önce, bu anlayışın bilgisel temelini oluşturan "burhan" kavramını irdelemek gerekir.

Arap dilinde, "netleştirmek, vuzuha kavuşturmak ve delil serdetmek" anlamındaki "b-r-h" kökünden türediği kabul edilen burhan terimi, Kur'an'da, "hak ile

<sup>59</sup> Kâdi Nu'mân, *İhtilâf*, s. 41-43.

<sup>60</sup> Uşeyrî, et-Tasavvuru'l-Lugavî, s. 151.

bâtılı birbirinden ayıran kesin delil" anlamında kullanılmıştır.<sup>61</sup> İslam'ın erken dönemlerinde fakihlerin "fikhî kıyas ve kesin delil" anlamı yükledikleri burhanın, Aristo'nun *Organon* adlı sekiz kitaptan oluşan mantık külliyyatının *Analytica Posteriora* (İkinci Analitikler) başlıklı dördüncü kitabının X. yüzyılda Ebû Bişr Mattâ b. Yunus tarafından Arapça'ya çevrilmesiyle birlikte mantık, felsefe, kelâm ve usûl-i fıkıhta bir kıyas türü ve ispat metodu olarak kullanılması yaygınlık kazanmıştır.<sup>62</sup>

İslam filozof ve mantıkçılarınca en sağlıklı düşünme tarzı olarak kabul edilen burhanın öncülleri yakiniyyâtan (kesin bilgiler) oluşur. İbn Sinâ (ö. 428/1037) yakiniyyâtı evveliyât (aksiyomlar), tecribiyât (deney verileri) ve mahsûsât (duyu verileri) şeklinde sınıflandırmış;<sup>63</sup> burhanı "öncülleri yakîni olan kıyas" diye tarif eden Gazâlî ise, *el-Mustasfa* adlı eserinde bu üç öncüle bâtinî müşahedeler ile mütevatir bilgileri de eklemiştir.<sup>64</sup>

Burhanı, "formu ile maddesi örtüşe kıyas" şeklinde tanımlayan İbn Rüşd'e<sup>65</sup> göre Allah, "Düşünüp ibret alın, ey basiret sahipleri!" (Haşr 59/2) mealindeki buyruğuyla biz insanlara varlıklar üzerinde i'tibarda bulunmayı farz kılmıştır. Peki, i'tibar nedir?

İ'tibar, bilinenden bilinmeyi istinbat ve istihraç etmekten başka bir şey değildir. Bu ise bizzat kıyas veya kıyasla ilgili bir ameliyedir. Şu halde, akli kıyasla varlıklar hakkında düşünmemiz farzdır. Nitekim şeriatın insanları bu tür bir düşünmeye davet ve teşvik ettiği aşikardır. Bu, en mükemmel kıyas yoluyla gerçekleştirilen en mükemmel düşünme tarzı olup, burhan diye müsemmadır.<sup>66</sup>

Bu pasajda, i'tibar kavramını akli muhakemenin esas alındığı nazari ispat şekillerinin en güçlüsü olan burhanla özdeşleştiren İbn Rüşd, "Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et" (Nahl 16/125) mealindeki ayete de oldukça ilginç bir yorum getirerek bu ayetin üç ayrı bilgi türüne, dolayısıyla üç ayrı insan kategorisine işaret ettiğini ileri sürer.<sup>67</sup> Buna göre ayette geçen "hikmet" kavramı, en yüksek bilgiye delalet eder. Sıradan insanların, hatta ilim ve irfana ilgi duyanların dahi bu bilgiye muttali olmalarını pek mümkün görmeyen İbn Rüşd'ün terminolojisinde hikmet felsefeye karşılık gelir. Nitekim onun felsefenin din karşısındaki meşruiyetini temellendirmek için kaleme aldığı eseri *Faslu'l-*

<sup>61</sup> Bkz. Bakara 2/111; Enbiyâ 21/24; Mü'minün 23/117.

<sup>62</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Burhan", *DİA*, İstanbul 1992, VI. 429.

<sup>63</sup> Bkz. Ebû Ali İbn Sinâ, *en-Necât*, Tahran 1364, s. 126-128.

<sup>64</sup> Gazâlî, *el-Mustasfa*, I. 57-61.

<sup>65</sup> İbn Rüşd, *Telhisü'l-Cedel* [*Telhisü Mantıkı Aristo* içinde], Beyrut 1982, s. 509.

<sup>66</sup> İbn Rüşd, *Felsefetü İbn Rüşd: Faslu'l-Makâl fî mâ beyne'l-Hikme ve'l-Şerîa mine'l-İtîsâl* [el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille ile birlikte], Beyrut 1987, s. 12.

<sup>67</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 17.

*makâl fimâ beyne'l-hikme ve's-şeria mine'l-ittisâl* adını taşımakta ve bu eserde hikmet kavramının çok kere felsefe anlamında kullanıldığına tanık olunmaktadır.

Mezkur ayetteki "güzel öğüt" (mev'iza-yı hasene) tabirine gelince, bu tabir İslam toplumunda cumhura, diğer bir deyişle, ümmetin çoğunluğunu teşkil eden avâm-ı nâsa işaret eder. Avam, kesinlikle te'vile mezun değildir. Onlara, faydalı işler yaptırmayı ve zararlı işlerden sakındırmayı hedefleyen hatâbî deliller serdedilmelidir. Nitekim güzel öğüt, faydalı söz ve etkili hitabetle eğitildiklerinde, onlar kendilerine verilmiş istenen gerekli ve sınırlı bilgiyi elde etmiş olurlar. Ayette sözü edilen "mücadele" kavramı ise, cedel ehline işaret eder. Genelde kelâmcılara, özelde de Eş'arilere tekabül eden bu kesim, cedel (diyalektik) yöntemiyle te'vile yeltenir ve yaratılışları gereği diyalektikten, çekişmekten ve hatta spekülasyon üretmekten hoşlanır. Hikmetle meşgul olan ve yakînî te'vili bilenler ise, burhan ehlini temsil eden filozoflardır.<sup>68</sup> Bunların te'vil kuramı, kesin bilgi ve kanıtlara dayanır. Çünkü,

Allah, gerçek ilim erbabını, "Ona (Kitâb'a) inananlar" diye tavsif etmiştir. Bu tavsif, ancak burhanla hâsıl olan bir imana hamledilebilir. Burhan ise ancak te'vili bilmekle mümkün olur. Hiç şüphesiz, ilim erbabı olmayan mü'minler de Kur'an ayetlerine "amennâ" derler. Ancak onların imanları burhânî değildir. Şayet Allah'ın, alimleri muttasıf kıldığı bu iman onlara (ulema) has ise, bunun burhânî bir iman olması gerekir. Burhan ise ancak te'vili bilmekle mümkün olur. Çünkü Allah müteşabihlerin te'vilinin hakikate tekabül ettiğini bildirmiştir ki, burhan da ancak hakikat üzere kaimdir.<sup>69</sup>

Görüldüğü gibi, İbn Rüşd'ün, dini felsefeyle uzlaştırma projesinde burhan ile te'vil arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Çünkü o, dinle felsefe arasındaki uzlaşmanın ancak nasların te'vil edilmesiyle gerçekleşeceğini düşünür. Ona göre Allah, Âl-i İmrân 3/7. ayette Kur'an'ın birtakım müteşabih ayetler içerdiğine dikkat çekerek, ilimde derinlik ve yetkinlik sahibi olan kimselerin -İbn Rüşd'e göre hikmet ve burhan ehli olan filozofların-, bu tür ayetleri te'vil etmek için akıllarını zorlamaları gerektiğine işaret etmiştir.<sup>70</sup>

İbn Rüşd'e göre te'vil, lafzın delaletini hakikatten mecaza hamletmektir. Ancak te'vilde, Arapların dilsel örflerindeki mecaz kaidelerini, mesela, bir şeyi benzeri veya sebebiyle, yahut lâhıkı ve mukâriiniyle isimlendirme gibi ifade ve üslup özelliklerini (mecâz-ı mürselleri) ihlal etmemek gerekir.<sup>71</sup>

Bu tanıma göre te'vil, dinî hitabın ihtiva ettiği anlam dışında bir hakikat icat etmek değildir. Bilakis te'vil, bu hitabın dilsel sınırları dahilinde öncülleri sonuçlara,

<sup>68</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 33.

<sup>69</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 21.

<sup>70</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 21.

sonuçları öncüllere bağlamaktan ibarettir. Bir diğer deyişle, te'vil, mecâzî ifadeler ve somut örneklemelerin (temsiller) ardındaki gerçek manâ ve maksudu belirleme çabasıdır. Dinî hitaptaki manânın akli burhanın kabullerine muvafık kılınmasını da ifade eden te'vil ameliyesindeki en temel sıhhat kriteri ise, Arapça'nın kendine has kurallarıdır.<sup>72</sup>

İbn Rüşd te'vilin sıhhatini Arapların dilsel örflerini ihlal etmeme şartına bağlamak ve yine onu dilsel verilere muvafık olmak koşuluyla meşruiyet kesbeden bir faaliyet olarak değerlendirmekle, genelde beyan alimlerinin, özelde ise usûlcülerin yanında yer almış gözükmektedir. Ancak o, te'vile ne zaman başvurulması gerektiği meselesinde beyan ulemasından biraz farklı düşünmektedir.

Şöyle ki, İbn Rüşd'e göre nasların tümü zâhiri manâya hamledilemez; ama tümüyle te'vil de edilemez. Yine ona göre hakikat hakikate zıt olamaz, dolayısıyla akılla elde edilen bilgi ile vahiy yoluyla elde edilen bilgi asla birbirine ters düşmez. Bilakis, akılla vahiy uyum hâlinindedir. Bu uyum, ya doğrudan nassın zâhirinden anlaşılan manâ ile veya burhana dayanan te'villerle gerçekleşir. Burhana dayalı akıl yürütme varlık hakkında bilgi verdiği gibi, şeriat da (nas) aynı varlık hakkında ya bir bilgi verir veya o konuda bir şey söylemez. Eğer şeriatla o konuyla ilgili herhangi bir bilgi mevcut değilse burhanın verdiği bilgi esas alınır. Fakat aynı konuda şeriatla bilgi bulunuyorsa, bu bilginin zâhiri ya burhana dayanan bilgiye uygun olur veya aykırı olur. Uygun olması hâlinde de burhânî bilgi kabul edilir. Ancak, herhangi bir konuda şeriatın verdiği bilgiyle burhanın verdiği bilginin birbirine uygun düşmemesi hâlinde problem doğar. Bu problemin tek çözümü, şeriatın verdiği bilginin te'vil edilmesidir.<sup>73</sup> Fakat burada te'vilin Kur'ânî söyleme büsbütün yabancılaşmaması için dilsel kayıt ve kurallara riayet etmek gerekir. Şu halde burhânî te'vil, zâhiri irfânî bâtına döndürmek değil, nassın bütünselliği içinde zâhire uygun düşen makul ve mantıklı bir anlam üretmektir.<sup>74</sup>

Kanaatimizce, İbn Rüşd, burhan yoluyla elde edilen bilginin şeriatın zâhirine ters düşmesi hâlinde nassın te'vil edilmesi gerektiğini söylemekle, bir bakıma akli nakle mukaddem kılmış olmakta ve bu yaklaşımıyla Mu'tezile'nin, zâhiri manâ cihetinden özellikle tevhid ve adalet ilkesine ters düşen ayetleri -ki bu tür ayetler Mu'tezililerce müteşabih olarak değerlendirilir- te'vil edilmesi gerektiği tezini hatırlatmaktadır.

<sup>71</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 18.

<sup>72</sup> M. Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, İstanbul 2000, s. 284.

<sup>73</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 17-18.

<sup>74</sup> Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 284.

İbn Rüşd'ün te'vil kuramında naslar muhteva ve ifade-üslup olmak üzere ikiye ayrılır. Muhteva açısından ise üç kısımda incelenir. Bunlardan ilki hatâbî, cedeli ve burhânî yöntemlerin her biriyle anlaşılması mümkün olduğu için, örnekleme ve benzetmeye ihtiyaç duyulmayan naslardır. Allah'ın varlığı, nübüvvet ve meâdın gerçekliğinden söz eden bu nasların te'vili küfrü gerektirir. İkincisi, burhan ehlinde olanların mutlaka te'vil etmeleri gereken naslardır. Allah'ın arşa istiva etmesi gibi konularla ilgili olan bu tür nasların burhan ehli dışında kalanlarca açık anlamları esas alınmalı ve kesinlikle te'vile kalkışılmamalıdır. Üçüncüsü ise, bu iki gruptan birine sokulamayan ve bu yüzden kimilerine göre te'vil edilmesi kimilerine göre de zâhiri manâsıyla kabul edilmesi gereken naslardır ki, bunların te'viline de yine sadece ehl-i burhan mezundur.<sup>75</sup>

Naslar ifade ve üslup açısından da ikiye ayrılır. Bunlardan ilki, kastedilen manâ zâhirinden anlaşılabilir naslardır. Bu tür naslar hiç kimse tarafından hiçbir şekilde te'vil edilmemelidir. İkincisi ise zâhiri anlamı, anlatılmak istenen gerçek manâ olmayıp onun örneği veya benzeri olan naslardır. Bu tür nasların te'vilinde ise dört ayrı durum söz konusudur.<sup>76</sup>

İbn Rüşd, irfan ehlinin Kur'an'ın zâhir ve bâtın diye tabir olunan iki ayrı anlam düzeyi olduğu savını hatırlatan bir yaklaşımla, zâhiri anlamın muktezasına herkesin uyması gerektiğini belirtir. Ona göre Kur'an'ın te'vile açık yönüne uymak ise yalnızca ilim adamları için farzdır. Geniş halk kitlelerinin, vahyin ilim erbabınca te'vil edilebilecek olan kısmının sadece açık anlamına uymaları gerekir. Gerçek ilim ehlinin yalnızca kendileri tarafından anlaşılabilir içrek anlamları halka açıklaması, küfür riski taşıdığı için son derece yanlıştır. Bu yüzden, halkın anlayamayacağı veya yanlış anlayacağı hususlar, ifşa edilmeyip ilim ehli arasında mahfuz tutulmalıdır.<sup>77</sup>

Bu pasajda özetlenen anlayış çerçevesinde gerek nasları te'vil yetkisinin kime ait olduğuna ilişkin görüşleri arasına sıkıştırdığı seçkinlik (havas) söylemiyle, gerekse sıradan insanların te'vilden bihaber kılınması gerektiğine ilişkin ısrarıyla, Şîi ve sûfi irfancılarının bâtînî-işârî yorumda setr (gizlilik) prensiplerini hatırlatan İbn Rüşd'e göre te'vilin esas amacı, daha önce de ifade edildiği gibi, dinî söylemin bütünselliği içinde öncüllerin sonuçlara, sonuçların öncüllere bağlanmasından ibarettir ki, bu da, Câbirî'nin deyişiyle, bir tür ictihaddır.<sup>78</sup> Öyleyse, burhânî te'vil hatadan masun değildir.

<sup>75</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 27-28.

<sup>76</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille*, Beyrut 1987, s. 149-151. İbn Rüşd'ün bu konuyla ilgili görüşleri hakkında daha geniş ve sistematik bilgi için ayrıca bkz. Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, s. 212-220.

<sup>77</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, s. 32-33.

<sup>78</sup> Câbirî, *Felsefî Mirasımız*, s. 285.

Kuşkusuz, İbn Rüşd de bu gerçeği teslim eder ve bu yüzden, burhan ehlinin te'vildeki hatasının mazur sayılması gerektiğini söyler. Ehl-i burhanın yanlışlığını, uzman bir hekimin veya işini iyi bilen bir hakimin kendi alanlarıyla ilgili bir konuda hata yapmasına benzeten İbn Rüşd, burhan kaynaklı bir görüşün ihtiyârî değil zorunlu olduğuna, böyle bir durumda insanın başka bir seçeneğinin bulunmadığına dikkat çeker. Bu noktadan hareketle, teklif/mükellefiyet şartının, "ihtiyar" (tercih) olduğunu da vurgulayan İbn Rüşd'e göre, ilim erbabından birinin hakikati arama yolunda zihnine takılan bir şüpheyi gidermek uğruna yanlış bir hükme ulaşması, onun mahkum edilmesini gerektirmez. Çünkü Hz. Peygamber, "Hakim icthad ettiğinde doğruyu yakalarsa iki, yanılırsa bir mükâfat elde eder." demiştir.<sup>79</sup>

İbn Rüşd'ün bu görüşleri, burhanın, kendisinin iddia ettiği gibi hiç de kesin bilgiye götüren bir kanıt vasfı taşımadığı, dolayısıyla burhânî te'vilin de hakikat ifade etmediği noktasını işaretlemektedir. Sonuç itibariyle, İbn Rüşd'ün burhan temelli te'vil metodu, nasları aklın ve dilin örfî kullanımını dahilinde yorumlamayı salık vermesi itibariyle beyânî te'vile benzemektedir; ayrıca hata ve yanlışlığa açık olması sebebiyle zannî bilgi içeren icthâdî bir mahiyet arz etmektedir.

#### Sonuç

İslâmî gelenekte üç ayrı bilgi sistemi, dolayısıyla üç ayrı te'vil tarzı mevcuttur. Bunlardan ilki beyânî te'vil olup, gerek tanımı, gerek türleri, gerekse sıhhat kriterleri büyük ölçüde usûl-i fıkıhçılar tarafından tespit edilmiştir. Aslında, yorum öznesinin lafızdan manâ istinbat etme faaliyetinden başka bir şey olmayan bu te'vil tarzındaki en temel sıhhat kriteri, dilin kendine has kurallarına muvafakattır. Manâyı istinbat veya istihraç bir tür icthad olduğu için, beyânî te'vil zannî bilgiye dayanmakta, dolayısıyla kabul ve redde açık bir nitelik taşımaktadır.

Şîî ve tasavvufî gelenekteki te'vil ise irfânî bilgiye dayanmaktadır. Çünkü hakikatle özdeş olan batinın bilgisi, entelektüel bir çabayla elde edilmediği için, nasların yorumunda esas alınan bilgi kesbî değil irfânî olmaktadır. İrfânî bilgi ise, daha önce de belirtildiği üzere, ya Şîa'daki gibi masum imam vasıtasıyla veya tasavvuftaki gibi keşf ve ilham yoluyla ilâhî kaynaktan alınmaktadır.

Burhânî te'vile gelince, İbn Rüşd her ne kadar kesin bilgi burhana, diyalektik bilgi zan ve tahmine, retorik ise hayale dayanır, demek suretiyle, te'vili; bir bakıma diyalektik ve retorik söylemi burhânî söyleme dönüştürme ameliyesi olarak görse de, felsefeyi dinle uzlaştırma projesindeki burhan, kesinlikle onun tarif ettiği burhan değildir. Dolayısıyla, filozofun burhânî te'ville ulaştığı sonuçlar da yakından ziyade

<sup>79</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 24-25.

zan içermektedir. Çünkü hata ve yanlışlığa açık olduğu kabul edilen te'vil, en nihayetinde bir ictehad veya ictehadî bir etkinliktir.