

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

FAHREDDİN er-RÂZÎ'DE İLÂHÎ SÖZÜN DELÂLETİ VE TEVİLİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Nesibe Büşra TOKUŞ

Danışman:

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha BOYALIK

İSTANBUL

2018

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**FAHREDDİN er-RÂZÎ'DE İLÂHÎ SÖZÜN DELÂLETİ
VE TEVİLİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Nesibe Büşra TOKUŞ

Danışman:

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha BOYALIK

İSTANBUL

2018

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı'nda 020115YL09 numaralı Nesibe Büşra TOKUŞ'un hazırladığı "*Fahreddin er-Râzî'de İlâhî Sözün Delâleti ve Tevili*" konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 29/06/2018 günü 14:00–16:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Dr. Öğr. Üyesi M. Taha BOYALIK
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI
Marmara Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Nesibe Büşra TOKUŞ

Tarih: 29/06/2018

ÖZ

Bu tezde İmam Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) ilâhî sözün delâleti ve tevilinde nasıl bir yöntem izlediği araştırılmaktadır. Başta tefsir olmak üzere birçok ilmi ilgilendiren ilâhî sözün delâleti meselesi, Müslümanların ihtilaf ettiği en mühim meselelerden biridir. Lafzî delillerin zannîliği, muhkem-müteşabih ayrımı ve akıl-nakil ilişkisi gibi tartışmalı konularla da ilintili olan ilâhî sözün delâleti ve tevil meselesinde, Râzî'nin sonrakilerce kendisine olumlu veya olumsuz pek çok atıf yapılmasına sebep olan görüşler beyan etmesi, onun bu meselede durduğu noktayı açığa çıkarmayı önemli hale getirmektedir. Bu amaçla Râzî'nin yol haritası izlenerek çeşitli alanlardaki eserlerinden istifade etmek suretiyle birinci bölümde ona göre mutlak olarak sözün mahiyeti ve delâleti incelenmiş, ikinci bölümde ise ilâhî sözün delâleti ve tevil ele alınmıştır. Birinci bölüm içerisinde vaz' teorisine, lafzî-nefsî söz ayrımına, dilsel delâletin imkânı ve mahiyeti meselelerine, ikinci bölüm içerisinde muhkem-müteşabih ayrımına, Râzî'nin tevil yöntemine ve *Mefâtiḥ* esas alınarak ru'yetullah ve kulların fiilleri meseleleriyle ilgili seçilen bazı ayetlerin tevillerine yer verilmiştir. Araştırmada Râzî'nin biçim açısından Mu'tezile'ye benzer bir tevil yöntemi izlemekle birlikte Eş'ariyye'nin ilkelerine bağlılığını sürdürdüğü neticesine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Râzî, kelâm-ı lafzî, kelâm-ı nefsî, dilsel delâlet, muhkem-müteşabih, tevil, aklî muarız.

ABSTRACT

This study aims to investigate the method of how Imam Fakhr al-dīn al-Rāzī's interpretation and signification of the divine words. Signification of the divine word which matters many disciplines -especially Tafsīr- is one of the most contentious issues between Muslims. Therefore it is necessary to uncover the point that Rāzī stands on since he has been attributed both in positive and negative ways many times by other scholars about the controversial issues such as the uncertainty of scriptural (verbal) evidences, the distinction of muhkem-mutashābih verses and the relation between reason (aql) and revelation (naql). From the viewpoint of Rāzī, the nature of the word and its indication in an absolute way have been examined in the first chapter by considering his road map and applying to his works he handled on various fields. In the second part of the assignment, the indication of the divine word and its interpretation (ta'wīl) have been analysed. The first chapter covers the theory of wad', the distinction between external and internal speech (lafzī and nafsī kalām) as well as the possibility and the nature of linguistic signification of the word. On the other hand, the second section explores the difference between firm and ambiguous words (muhkem and mutashābih), the interpretation method of Rāzī, and the interpretation of some selected verses about ru'yatullah (vision of God) and actions of human beings on the basis of his work *Mefātih*. The assignment has shown that Rāzī has followed a way very similar to Mu'tazile's method in terms of form while he has stayed adherent to Ash'ariyya principles in belief.

Key Words: Rāzī, external speech, internal speech, linguistic signification, muhkem-mutashābih, interpretation (ta'wīl), al-mu'arid al-'aqlī

ÖNSÖZ

Bu tezde Fahreddin er-Râzî'nin ilâhî sözün delâleti ve tevili konusundaki görüşleri incelenmiştir. Râzî, Müslümanlar arasında ihtilafli olan bu meselede sağlam ve tutarlı bir yöntem belirlemeyi hedeflemiştir. Kalam ilmindeki lafzî-nefsî söz ayrımı, usul ve belâgat ilimlerindeki lafızların delâletine yönelik tartışmalar, yine hem tefsir hem de kalam ilminin alanına giren muhkem-müteşabih ayrımı meselesi Râzî'nin ilâhî sözün delâletini açığa çıkarma faaliyetindeki basamaklarını teşkil etmektedir. O, sözü edilen meselelerdeki çabaları sonucu Mu'tezile'nin kullandığı yöntemlerin dikkate alındığı fakat Eş'arî temellere sahip bir tevil anlayışı ortaya koymuştur.

İlâhî sözün delâleti ve tevili meselesinin tefsir, kalam, fıkıh usulü, belâgat gibi farklı alanlara bakan vecihlerinin bulunması, Râzî'nin sözü edilen alanlarda pek çok eser vermiş olması ve bu eserlerinde farklı görüşler beyan edebilmesi, bu meseleyi derli toplu bir biçimde ele almayı güçleştirmektedir. Bu çalışmadaki zorlukları aşmaya çalışırken çok değerli kazanımlar elde ettim. Bunlardan belki de en önemlisi, ilâhî sözün delâleti meselesinin çok sayıda ilmî çalışmaya konu olabilecek zengin bir potansiyele sahip olduğunu görmektir. Bu farkındalığın kazanılmasında gerek Râzî gibi çeşitli ilimlerin verilerinin farkında olarak konuşan çok yönlü bir âlim üzerine çalışmak gerekse de konusu itibarıyla tezin farklı alanlarda çeşitli meselelerle ilgilenmeyi iktiza etmesi etkili olmuştur. Bu bağlamda tezin, Râzî'nin dil ve delâlet anlayışı ile ilâhî sözün delâleti meselesindeki yöntemi üzerine yapılacak çalışmalara mütevazı bir katkı sağlamasını temenni ederim.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında pek çok kişinin katkısı oldu. Burada ilk olarak zikretmem gereken kuşkusuz kıymetli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Taha BOYALIK hocamdır. Gerek tez konusunun belirlenmesinde gerek tez yazım aşamasında desteğini esirgemediği, tecrübelerini cömertçe paylaştığı, müzakere taleplerimi hiçbir zaman geri çevirmediği ve tezimi dikkatle okuduğu için kendisine içtenlikle teşekkür ederim. Tez savunması sırasındaki katkılarından dolayı değerli jüri üyeleri Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ ve Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI hocalarıma, teze katkı sağlayan değerli arkadaşlarım Ar. Gör. Gülay PARLAK ve Ar. Gör. Ayşenur Elif

ÜNAL'a da teşekkür ederim. Bana rahat bir çalışma ortamı sunan İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi ve İSAM Kütüphanesi idareci ve çalışanlarına da teşekkürü borç bilirim. Son olarak benden maddi-manevi desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen ve gölgelerini her daim üzerimde hissettiğim aileme, hususen kıymetli anneciğim Saliha Hanımefendi'ye ve kıymetli babacığım Emrullah Beyefendi'ye borcum teşekkürün ötesindedir.



İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ.....	1
1. Konu ve Yöntem.....	1
2. Kaynak Değerlendirmesi	3
BİRİNCİ BÖLÜM: RÂZÎ’DE SÖZÜN MAHİYETİ VE DELÂLETİ	10
1. Sözün Mahiyeti	10
1.1. Dilsel Belirleme (<i>Vaz</i>).....	13
1.2. Sözün Tanımı, Nitelikleri ve Kısımları	21
1.3. Lafzî-Nefsî Ayrımı Bağlamında İlâhî Söz	40
2. Dilsel Delâletin İmkânı ve Mahiyeti.....	56
2.1. Dilsel Delâletin İmkânı.....	57
2.2. Dilsel Delâletin Mahiyeti	71
İKİNCİ BÖLÜM: İLÂHÎ SÖZÜN DELÂLETİ VE TEVİLİ.....	81
1. Muhkem-Müteşabih Ayrımı	82
2. Akliyyât-Sem‘iyyât Ayrımı ve Tevilin Alanı	90
3. <i>Mefâtih</i> ’ten Tevil Örnekleri	104
3.1. Ru’yetullah Meselesi	104

3.2. Kulların Fiilleri Meselesi.....	116
SONUÇ.....	129
KAYNAKLAR	133
ÖZGEÇMİŞ	143



KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.e.	Aynı eser
a.g.e.	Adı geçen eser
a.mlf.	Aynı müellif
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz./bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
İSAM	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
krş.	Karşılaştırmız
M. Ü.	Marmara Üniversitesi
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm tarihi
s.	Sayfa
şrh.	Şerheden
thk.	Tahkik eden
t.y.	Basım tarihi yok
vd.	Ve devamı
y.y.	Basım yeri yok

GİRİŞ

1. Konu ve Yöntem

Hz. Peygamber'in ahirete irtihalinden sonra Müslümanlar varlık, bilgi, ahlak gibi en temel alanları Kur'an ve sünnet ışığında inşa etme çabası içinde olmuşlardır. Bu çabalar çerçevesinde ortaya konan dinî ilimlerde akıl ve duyular gibi bilgi kaynaklarının yanı sıra sâdik haber de bilgi kaynağı olarak kullanılmıştır. Kur'an'ın bilgi kaynağı kabul edilmesi noktasında dinî ilim çevrelerinde bir ihtilaf bulunmazken ilâhî sözün delâleti ve tevili konusunda farklı görüşler zuhur etmiştir. Bu konu İslam bilim geleneğinde ortaya çıkan çeşitli ilimleri ilgilendirmektedir. Kur'an'ı konu alan tefsir ile onu bilgi kaynağı olarak kullanan fıkıh ve kelam gibi ilimler bu meseleyle yüzleşmek durumunda kalmışlardır. Sözü edilen ilimlerde behresi olan İmam Fahreddin er-Râzî de çeşitli vesilelerle bu meseleyi çözümlmek için çaba sarf etmiştir.

Râzî'ye göre haber niteliğindeki ilâhî söz bilgi kaynağıdır. Ancak ilâhî kasıtların birçok açıdan tekinsiz olan dil aracılığıyla iletilmesi murâd-ı ilâhînin kesin olarak tespit edilip edilemeyeceğini tartışmalı hale getirmektedir. Dinî düşünce içinde birbirinden farklı, hatta birbirine zıt görüşler benimseyen grupların ilâhî sözü kendileri için dayanak noktası kabul etmeleri bu konudaki kuşkuları haklı çıkarmakta, ilâhî sözün hüccet olma keyfiyetini tartışmalı hale getirmektedir. Bu noktada "ilâhî sözün delâletini doğru ve tutarlı bir şekilde tespit edebilme imkânı var mıdır ve varsa bunu sağlayacak ilkeler nelerdir?" sorusu kendini göstermektedir.

İlâhî sözün tevili meselesini daha tümel seviyede dilsel delâlet çerçevesinde değerlendiren Râzî, dilsel delâlet probleminin çözümü için iki aşamalı bir yol izlemektedir. İlk aşamada o, ilâhî ve beşerî olanı da kapsayacak şekilde bir söz tanımına ulaşmaya çalışmıştır. Onun sözün mahiyetiyle ilgili düşüncelerinde, kelam ilmindeki sıfatlar bahsinin bir alt başlığı olan kelâmullah tartışması belirleyici olacaktır. Râzî ikinci adımda sözün delâletini ele almıştır. Fıkıh usulünde lafız-mana ilişkisinin incelendiği bahisler, belâgat ilmindeki delâletle ilgili bahisler ve kelam ilmindeki müteşabih ayetlerin teviline yönelik ilkeler, Râzî'nin bu konudaki adımlarını şekillendirecektir. Râzî ilâhî sözün delâletini açığa çıkarma çabasının bir parçası olan

tevil ameliyesinde dilsel olan ile aklî olan arasındaki ilişkinin mahiyeti üzerinde özellikle durmuştur.

Bu çalışmada, ilâhî sözün mahiyeti ve delâleti sorunu ekseninde Râzî'nin tevil anlayışı irdelenecektir. Bu doğrultuda Râzî'nin ilâhî sözü anlama ve yorumlama faaliyetindeki yöntem sorununa ne gibi çözüm önerileri sunduğu, sunduğu önerilerin Eş'arî kelamıyla uyuşup uyuşmadığı veya Mu'tezile'ye yakınlaşıp yakınlaşmadığı, yine bu önerilerin *Mefâtihu'l-ğayb*'taki tefsir-tevil ameliyesinde nasıl bir karşılık bulduğu gibi sorulara cevaplar aranacaktır.

Nahiv, belâgat, mantık, fıkıh usulü, kelim, felsefe gibi ilimlerin verilerinin farkında olarak konuşan bir âlimin herhangi bir konudaki düşüncelerini ele almak kolay değildir. Üstelik bilindiği üzere Râzî ilim hayatı boyunca esasen nazarî temayülleri olan her muhakkik âlimin tecrübe etmesi tabî olan fikrî dalgalanmalar yaşamıştır. Bu durumu onun eserlerinde açıkça müşahade etmek mümkündür. Nitekim o, çeşitli eserlerinde bir konuda birbirinden farklılık arz eden veya böyle algılanabilen kanaatler beyan edebilmektedir. Böyle bir âlimin düşüncelerini bütünlüklü olarak anlayabilmek için onun farklı alanlardaki eserlerine müracaat etmek, bunları kronolojiyi de dikkate alarak mukayeseli bir biçimde okumaya tâbi tutmak gerekir. Ayrıca bu çalışmada ele alınan konunun farklı ilimlere bakan vecihleri bulunmaktır. Bu sebeple, her ne kadar tefsir dalında yapılmış bir tez olsa da araştırma boyunca tefsirin yanı sıra fıkıh usulünden kelama, felsefeden belâgata kadar Râzî'nin farklı alanlarda verdiği eserlerden istifade edilecektir. Bu noktada Râzî'nin tefsirinin diğer ilimlerden bağımsız olarak ele alınabilecek bir tefsir olmayıp çeşitli ilimleri ilgilendiren bahisleri ihtiva ettiği de hatırdan çıkarılmamalıdır.

Dil ilimleri ve tefsir gibi ilimler için felsefî anlatım yönteminin kurucusu olarak anılan¹ Râzî'nin eserlerine hâkim olan sorgulamacı ve tartışmacı tavır araştırma boyunca olabildiğince yansıtılmaya çalışılacaktır. Tartışmalı konularda tarafların görüşleri, gerek asıl kaynaklarından istifade edilerek gerekse de Râzî'nin nakilleri

¹ er-Raşid Kavkâm, “et-Tefkîru'l-felsefî ledey Fahriddîn er-Râzî ve nakduhu li'l-felâsife ve'l-mütakellimîn” (Doktora Tezi, Cezair Üniversitesi, 2005), s. 406.

doğrultusunda yeri geldikçe zikredilecektir. Buna imkân veren şey, Râzî'nin eserlerinde katılmadığı görüşleri de delilleriyle birlikte ele alması, bunda bir sakınca görmemesidir. Râzî'nin tartışmalı meselelerde tarafların delillerine yer vermesi, meselelere kaynaklık teşkil eden problemleri sezme ve tartışmalarda Râzî'nin konumunu görebilme noktasında fayda sağlamaktadır.

Râzî'nin hayatı ve eserleri birçok çalışmada ayrıntılı olarak incelendiğinden² bu tezde ayrıca ele alınmayacaktır. Yukarıda sunulan çerçevede iki bölüm olarak planlanan tezin ilk bölümünde, öncelikle Râzî'nin sözün mahiyetine dair görüşleri, ardından dilsel delâletin imkânı ve mahiyetiyle ilgili görüşleri ele alınacaktır. Tezin ikinci bölümü ise birinci bölümde ortaya konan verileri, ilâhî sözü anlama ve tevil ameliyesinde Râzî'nin nasıl işlettiğinin incelenmesine ayrılmıştır. Bu bölümün ilk başlığında ilâhî sözün delâletinin açıklık-kapalılık bakımından farklılık gösteren kısımları olan muhkem-müteşabih ayrımı üzerinde durulacak, ikinci başlıkta akıl-nakil geriliminde ilâhî sözün bilgi kaynağı olarak konumu incelenip tevilin ne zaman devreye girdiği belirlenmeye çalışılacak, son başlıkta ise tez boyunca ulaşılan teorik sonuçların tefsir-tevil ameliyesindeki pratik tezahürleri ru'yetullah ve kulların fiilleri örnekleri üzerinden izlenecektir.

2. Kaynak Değerlendirmesi

Fahreddin er-Râzî özelinde ilâhî sözün delâleti ve tevili meselesini ele almayı hedefleyen bu çalışmanın başlıca kaynaklarını Râzî'nin eserleri oluşturmaktadır. Çalışma boyunca Râzî'nin 17 farklı eserinden istifade edilmekle birlikte burada, onun çokça atıfta bulunulan eserleri zikredilecektir. Öncelikle belirtmek gerekir ki Râzî'nin tefsiri *Mefâtihu'l-ğayb*, çeşitli ilimlerin konularını kendinde toplayan bir eser

² Örneğin bkz. Taha Câbir Alvânî, *el-İmâm Fahrüddîn er-Râzî ve musannefâtuhu*, Kahire: Dâru's-selâm, 1431/2010; Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzî Hayatı Fikirleri Eserleri*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991; Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahrüddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 91-164; Muhammed Salih Zerkân, *Fahrüddin er-Râzî ve ârâuhu'l-kelebiyye ve'l-felsefiyye*, Kahire: Dâru'l-fikr, 1963, s. 6-164; Semih Değim, *Mevsûatü mustalahâtü el-İmâm Fahrüddin er-Râzî*, Beyrut: Mektebetü Lübnan nâşirün, 2001, s. V-XXX; Hayri Kaplan, "Fahrüddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 8-76.

olduğundan, tezin her başlığında kaynak olarak yer almaktadır. Tezin birinci bölümünde, Râzî'ye göre sözün mahiyeti araştırılırken, *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne* isimli risalesi başta olmak üzere, onun, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl* ve *el-Metâlibu'l-âliyye mine'l-ilmi'l-ilâhî* eserlerindeki kelâm sıfatını ele aldığı bölümlerden yararlanılacaktır. Dilsel belirleme (*vaz'*) ve dilsel delâlet meselelerinde, Râzî'nin lafızların manaya delâletini ayrıntılı olarak incelediği, geniş çaplı usul eseri olan *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, kendisine en çok başvuru kaynağı olacaktır. Yine Râzî'nin belâgat eseri olan *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz* da onun sözün mahiyeti ve delâlet biçimi konusundaki düşüncelerini açığa çıkarma noktasında çalışmanın önemli kaynaklarından birini teşkil etmektedir. Tezin ikinci bölümündeki "Muhkem-Müteşabih Ayrımı" başlığında Râzî'nin tefsirinin yanı sıra, onun müteşabih nassların tevili üzerine telif ettiği *Esâsü't-takdîs fî ilmi'l-keâm* isimli eserinden de istifade edilecektir. Akliyyât-sem'îyyât ayrımı hususunda Râzî'nin kaynakları açısından bilginin tasnifine yer verdiği, *Nihâyetü'l-ukûl* ve *Muhassalü efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâi ve'l-hükemâi ve'l-mütekellimîn* isimli eserlerine başvurulacaktır. "Mefââtih'ten Tevil Örnekleri" başlığında *Mefââtih*'in yanında, ru'yetullah meselesinde Râzî'nin bu meseleyi en geniş şekilde ele aldığı eseri olan *el-Erbaîn fî usûli'd-dîn*'den, kulların fiilleri meselesinde ise Râzî'nin bu meseleye büyük bir yer ayırdığı eseri *el-Metâlibu'l-âliyye*'den istifade edilecektir. Yukarıda zikredildiği gibi çalışmanın birincil kaynakları Râzî'nin eserleri olup ikincil kaynaklara ihtiyaç duyulduğu ölçüde başvurulacaktır.

Râzî ve eserleri üzerine tez, telif ve makale düzeyinde birçok çalışma yapılmıştır. Bu tezde ilâhî sözün mahiyeti ve delâleti sorunu çerçevesinde Râzî'nin tevil anlayışı inceleneceğinden, tezin konusu ile ilgili olduğu düşünülen çalışmalar üzerinde durulacak ve tezin sözü edilen çalışmalardan nasıl ayrıştığı belirtilecektir.

Tariq Jaffer'in *Râzî: Master of Qur'anic Interpretation And Theological Reasoning*³ adlı eseri Râzî'nin Kur'an yorumuyla ilgili çalışmalar arasında önemli bir

³ Tariq Jaffer, *Râzî: Master of Qur'anic Interpretation And Theological Reasoning*, New York: Oxford University Press, 2015.

yer tutar. Jaffer bu çalışmasında Râzî'nin temel hedefinin -kendisinden önce Cüveynî ve Gazzâlî'de izleri görülebilen bir biçimde- felsefede ve bilgide taklitten kurtulmak olduğunu iddia etmektedir. Yazara göre bu hedefe hizmet etmek üzere Râzî, ortaçağ İslam'ındaki çeşitli entelektüel akımların fikirleri ve yorum yöntemlerini ödünç alarak kendine has bir yöntem anlayışı geliştirmiş ve bunu Kur'an yorumunda kullanmıştır. Çalışmada Râzî'nin yöntem anlayışında Aristocu-İbn Sinacı felsefe ve Mu'tezile kelamının büyük ölçüde etkili olduğu vurgulanmaktadır. Râzî, söz konusu akımların fikir ve yöntemlerini sünnî kelama ve tefsir faaliyetine entegre etmiş, böylelikle kendisinden önce görülmemiş bir yöntem anlayışı geliştirmiştir. Bu minvalde Râzî, tefsirinde "mesele" ve "vecih" terimlerini kullanarak, aklî ve naklî ilimlerle ilgili meseleleri incelemek için Kur'an'ın yapısını bir çerçeve olarak kullanmıştır. Jaffer, Râzî'nin Kur'an yorumunu aklî ilkelere dayandırma eğilimi ve aklı nakle önceleme ilkesini Mu'tezile'den tevarüs ettiğini söylemekte, ancak bunu desteklemek üzere yalnızca Râzî'nin antropomorfik ifadeler içeren müteşabih ayetlere getirdiği tevillere yer vermektedir. Yazar, Aristocu-İbn Sinacı felsefeden etkilendiğini göstermek üzere de Râzî'nin Nur ayeti tefsirini (4. Bölüm) ve ruh hakkındaki açıklamalarını (5. Bölüm) ele almıştır. Neticede Râzî'nin kendinden önceki gelenekleri Sünnî anlayış ile bütünleştirmeye çalıştığı ve bu amacını, Kur'an yorumunda başarıyla gerçekleştirdiği vurgulanmaktadır. Çalışmada ayrıca İbn Teymiyye'nin Râzî'ye yönelttiği eleştirilere de yer verilmiştir.

Muhyiddin Muhaseb, *İlmu'd-delâle inde'l-Arab Fahrudin er-Râzî numûzecen*,⁴ adlı çalışmasında, delâlet nazariyesinden hareketle kadim Arap dilinde semantik biliminin izlerini sürmeye çalışmaktadır. O, Arap dilcilerini temsilen Fahreddin er-Râzî'yi belirlemiş ve çalışmasını da Râzî'nin tefsiri üzerine bina etmiştir. Zira müellifin isabetle kaydettiği üzere *Tefsir-i Kebir* Râzî'nin felsefî, usulî, kalamî, lügavî ve belâgî açıdan mümarese alanı olduğundan araştırmacılara delâlet nazariyesi bakımından bütüncül bir tablo sunmaktadır. Çalışmanın temel düşüncesi, Râzî'nin dilsel delâlet ile ilgili hususlarda, bu konunun daha önce tartışıldığı felsefe geleneğine

⁴ Muhyiddin Muhaseb, *İlmu'd-delâle inde'l-Arab Fahrudin er-Râzî numûzecen*, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-cedid el-müttehede, 2008.

eklemlendiği ve Arap dili açısından onların görüşlerini ileri taşıdığıdır. Müellif bunu kanıtlamak üzere Râzî'nin zihindeki suretlerle (*mana*) dış dünyadaki nesnelere (*a'yan*) arasında yaptığı ayırımın Meşşâî filozoflara dayandığını söylemekte, buradan yola çıkarak çok sonra J. Locke ve N. Chomsky'nin dil hakkındaki ifadeleri ile Râzî'nin söylediklerinin benzer olduğunu ifade etmektedir. Muhaseb ilk bölümde dilin üzerine kurulu olduğunu düşündüğü iştikâkî, aklî ve içtimaî delâletleri bahis konusu etmiş, ikinci bölümde isim, fiil ve harf alt başlıklarıyla kelimenin delâletini işlemiş, üçüncü bölümde ise terkiplerin delâletini ele almıştır. Burada terkipler Râzî'nin eserleri üzerinden isnad ve delâlet görevleri açısından iki ayrı tasnife tabi tutulmuştur. Çalışmada ilk iki bölümün dilbilimsel ve felsefî yönleriyle ortaya konmasına karşın terkiplerin delâletinin ele alındığı üçüncü bölümde inceleme daha çok dilbilimsel seviyede kalmış, meselenin felsefî açıdan sonuçları takip edilmemiştir. Râzî'nin dil düşüncesi hakkında genel bir kanaat husule getirmesi bakımından önemli olmakla birlikte çalışmada, onun dilsel delâlete dair şüphelerine kısaca değinmekle yetinilerek bu şüphelerin ilâhî sözü anlama ve yorumlama faaliyetine yönelik sonuçları inceleme konusu edinilmemiştir.

Ciddi bir çabanın ürünü olduğu anlaşılan Kiyân Ahmed Hâzim Yahya'nın *el-İhtimâlâtü'l-lugaviyye el-muhille bi'l-kat' ve teâruzuhâ inde'l-usûliyyin*⁵ adlı çalışması doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Yahya bu çalışmasında dilde kesinliği ortadan kaldıran unsurların (*el-ihimâlâtü'l-muhille bi'l-kat'*) bir nazariye olgunluğunda ilk kez Râzî tarafından ele alındığını söyleyerek, meseleyi Râzî'nin eserleri temelinde ortaya koyar. Yahya'ya göre bu nazariyenin, “dilde kesinliği bozan ihtimaller” ve “bu ihtimallerin çeliştiği durumlar” olmak üzere iki kısmı vardır. Çalışmanın birinci bölümünde nazariyeye dair terimler, nazariyenin doğuşu ve gelişimi, ikinci bölümünde nazariyenin ilk kısmını teşkil eden ihtimaller, üçüncü bölümünde ise nazariyenin ikinci kısmı olan bu ihtimallerin çelişme durumları ele alınmaktadır. Yazar, çalışmasının isminde işaret ettiği üzere (*'inde'l-usûliyyin*) Râzî'nin eserlerinin yanı sıra başta bu eserler üzerine yapılan şerhler olmak üzere Râzî sonrası usul literatürünü de yoğun

⁵ Kiyân Ahmed Hâzim Yahya, *el-İhtimâlâtü'l-lugaviyye el-muhille bi'l-kat' ve teâruzuhâ inde'l-usûliyyin*, Beyrut: Dârü'l-medâri'l-İslâmî, 2013.

biçimde kullanmıştır. Çalışmada dilde kesinliğe mani olan ihtimaller meselesi daha çok fıkıh usulü özelinde işlenmiş olup meselenin tevile yönelik kısmı dışarıda bırakılmıştır. Bununla birlikte söz konusu çalışmanın Râzî'nin dil anlayışı hakkında yapılacak araştırmalar için önemli bir kaynak olduğu belirtilmelidir.

Konuyla ilgisi olan bir diğer eser de Süleyman Narol'un doktora çalışmasından dönüştürdüğü *Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri (Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği)*⁶ isimli kitabıdır. Narol, Mu'tezilî tefsirleri temsilen Kâdî Abdülcebbar'ın *Müteşâbihu'l-Kur'an* ve *Tenzihu'l-Kur'an* isimli eserlerini, Eş'arî tefsirleri temsilen Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb* isimli tefsirini seçerek mezhebî aidiyetin Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyeti üzerindeki etkisini incelemeyi hedeflemektedir. Kitabına mezhep kavramı, mezheplerin oluşumu ve mezhebî tefsir hakkında giriş mahiyetinde bilgiler vererek başlayan yazar, birinci bölümde Kur'an lafzı temelli ihtilaflar ve müfessirden kaynaklanan ihtilaflar şeklinde Kur'an'ın anlaşılmasında etkili olan unsurlara yer vermiştir. Bu bölümde ayrıca Mu'tezile ve Eş'ariyye mezheplerinin temel görüşlerinden ve Mu'tezile ve -Râzî özelinde- Eş'ariyye tefsirlerinin özelliklerinden bahsedilmiştir. Yazar ikinci bölümde ulûhiyet, nübüvvet, ahiret ve diğer konular şeklinde bir tasnif yaparak Kâdî Abdülcebbar ve Râzî'nin söz konusu eserlerinde bu meselelere değinilen bazı ayetlerin tefsirlerine yer vermiştir. İtikadî meseleler açısından Kâdî Abdülcebbar ve Râzî'nin tefsirlerini mukayeseli biçimde ele alan ve kimi zaman İmam Mâturidî'nin *Te'vilâtü Ehli's-sünne* isimli tefsirine de atıflarda bulunan çalışma, Kur'an'ı anlama faaliyetinde müfessirlerin kelimî görüşlerinin etkili olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Sabri Demirci'nin *Fahrudin Razi'nin Tefsiri Mefatihu'l-Gayb'da Müşkilü'l-Kur'an; Kur'an'da Çelişkili Ayetler Meselesi* adlı eserinde⁷ *müşkilü'l-Kur'an* meselesi Râzî tefsiri özelinde incelenmiştir. Çalışmada müşkilü'l-Kur'an, Râzî ve tefsiri hakkında bilgiler verilmiş, ardından "*Mefâtihu'l-Gayb'da Müşkilü'l-Kur'an Meselesi*"

⁶ Süleyman Narol, *Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri (Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği)*, Ankara: Fecr, 2016.

⁷ Sabri Demirci, *Fahrudin Razi'nin Tefsiri Mefatihu'l-Gayb'da Müşkilü'l-Kur'an; Kur'an'da Çelişkili Ayetler Meselesi*, İstanbul: Nesil Yayınları, 2005.

bölümünde Allah'ın zatı ve sıfatları, kevnî olgular, nübüvvet, kıssalar, ahiret ahvali gibi konulardaki müşkil ayetler, son olarak da dil ve ifade bakımından işkâl konuları ele alınmıştır. Çalışmada örnekler üzerinden gidilerek, Râzî'nin ayetler arası işkâli *münasebatü'l-Kur'an* üzerinden çözmeye çalıştığı vurgulanmaktadır. Ancak Râzî'nin çelişik gözükten ayetlerdeki çelişkiyi gidermek için münesebat ilmini devreye soktuğu bulgusu Râzî'nin tevil anlayışı ile ilgili bütünlüklü ve yeterli bir bakış açısı sunmamaktadır.

Gülsüm Karaca'nın "Râzî'nin Müteşabih Ayetleri Yorumlama Yöntemi" adlı yüksek lisans tezi çalışmasında⁸ muhkem ve müteşabih kelimeleri lugavî ve kavramsal açıdan incelendikten sonra Râzî'nin tevil anlayışı daha çok Âli İmran suresi 7. Ayetin *Mefâtihu'l-ğayb*'daki tefsiri ve Râzî'nin esasen bu ayeti konu edinen eseri *Esâsü't-takdîs* merkezinde ele alınmış, teville ilişkin dilsel delâletle ilgili bahislere yer verilmemiştir. Yazarın da girişte belirttiği üzere Râzî'nin müteşabih ayetleri yorumlama yöntemi müteşabih sıfatlar bahsiyle sınırlandırılmış, fakat çalışmanın Râzî'nin tevil yöntemi hakkında genel bir fikir oluşturacağı belirtilmiştir.⁹ Dilsel delâlet bahislerine değinilmediği ve müteşabih kapsamında yalnızca sıfatları konu edinen ayetleri ele aldığı göz önünde bulundurulduğunda, çalışmanın Râzî'nin tevil anlayışının ancak bir yönü hakkında fikir verdiği söylenebilir.

Mehmet Emin Güleçyüz'ün "Fahreddin er-Râzî'de Dil ve Kesinlik -Lafzî Delillerin Zannîliği Meselesi Bağlamında-"¹⁰ adlı çalışması lisans bitirme tezi olmasına rağmen zikredilmeye değerdir. Tezde, Râzî'nin lafzî delillerin zan ifade ettiği kabulü üzerinden dilsel delâletin gerçekleşmesine dair şüpheleri ele alınmaktadır. Güleçyüz, Râzî'nin bu şüpheleri bertaraf etme ve lafzî delillerden yakînî bilgi elde edebilmeyi temin görevini icma ve tevatüre verdiği sonucuna ulaşmaktadır. Dilden kaynaklanan

⁸ Gülsüm Karaca, "Râzî'nin Müteşabih Ayetleri Yorumlama Yöntemi" (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011).

⁹ Karaca, "Râzî'nin Müteşabih Ayetleri Yorumlama Yöntemi", s. V.

¹⁰ Mehmet Emin Güleçyüz, "Fahreddin er-Râzî'de Dil ve Kesinlik -Lafzî Delillerin Zannîliği Meselesi Bağlamında-" (Lisans Bitirme Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2016).

ihtimalleri yine dilsel bir ifade olan tevatürle güvence altına almak çelişkili gibi gözükeceğinden çalışmada tevatür, dil üstü bir referans olarak zikredilmiştir.

Râzî'nin tevil anlayışını sözün mahiyeti ve delâleti tartışması çerçevesinde ortaya koymayı hedefleyen bu tezde ise ilk olarak Râzî'nin sözün mahiyeti ve delâletine dair görüşlerine yer verilecek, ardından bu görüşler doğrultusunda tevil faaliyetinin keyfiyeti incelenecektir. Dolayısıyla çalışma, yukarıda zikredilen çalışmalardan hem muhteva hem de amaçları bakımından ayrılmaktadır.



BİRİNCİ BÖLÜM: RÂZÎ'DE SÖZÜN MAHİYETİ VE DELÂLETİ

Allah Teâlâ beşere bir dil aracılığıyla hitap etmiştir. Bu sebeple ilâhî sözün muhatapları için dilsel bahisler birinci derecede önemlidir. Râzî Kur'an'ı anlamının yolunun dilden geçtiğini, bu nedenle dille ilgili konuların bilinmesi gerektiğini vurgulamıştır.¹¹ Ancak ilâhî muradın beşer tarafından anlaşılması için zorunlu bir aracı olan dilin, lafızlar gibi cismanî âleme bakan özelliklere sahip olması ilâhî sözün mahiyetini tartışmalı hale getirmektedir. İkinci olarak beşerî dilin iletişimin kusursuz bir aracı olmayışı, ilâhî sözün delâletini de tartışmalı kılar. Râzî ilâhî sözün anlaşılması ve tevili söz konusu olduğunda bu iki sorunla yüzleşmeyi bir gereklilik olarak görmektedir.¹² Ona göre sözün mahiyeti ve delâlet keyfiyetine yönelik inceleme ilâhî sözün anlaşılması ve tevili faaliyetinin basamaklarını teşkil edecektir. Râzî'nin belirlediği yol haritası dikkate alınarak tezin ilk bölümünde Râzî'ye göre sözün mahiyeti ve delâleti sorunu incelenecektir.

1. Sözün Mahiyeti

Klasik kelimâ düşüncesinde metafizik âlem veya gayb hakkında bilgi edinmenin yöntemlerinden biri, gâibin şâhide kıyasıdır. İlâhî sıfatlar bağlamında kelâmın bir konusu olan ilâhî söz meselesi, gâibin şâhide kıyası yöntemi çerçevesinde kelâmcıları beşerî sözü incelemeye sevk etmiştir. Eğer Allah hakkındaki bilgi gâip âlemin şahit âleme kıyası ile mümkünse, ilâhî sözün bilinmesi için beşerî sözün özellikleri belirlenmelidir. İşte buradan yola çıkarak kelâmcılar, beşerî sözün özelliklerini itibara alarak bir söz tanımına ulaşmaya çalışmışlardır. Bu tanım bir yandan sözün ne olduğunu açıklarken öte yandan da Allah'ın birliğine ve tenzih kaidelerine aykırı düşmemelidir. Bu noktada sıfatlar meselesine değinmek gerekecektir. Çünkü söz meselesi doğrudan Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatı ile ilgilidir.

¹¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, 2. baskı, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992/1412, I, 203.

¹² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 175.

Sıfatlar meselesi kalamcılar arasında çetin tartışmalara neden olmuştur. Bir grup tenzih ilkesi gereği sıfatları nefyederken diğer grup Allah'ın kemal sıfatları ile nitelenmesi gerektiğini düşünerek sıfatları ispata yönelmiştir.¹³ Bu tartışmaların teferruatı neticesinde dinî düşünce içerisinde farklı kalam ekolleri belirmiş, Hâriciye, Mürcie, Mu'tezile, Mâturîdiyye ve Eş'ariyye gibi fırkalar ortaya çıkmıştır. Sonraki süreçte sıfatlar tartışmasının temelinde Mu'tezile ile Eş'ariyye arasında devam ettiği görülmektedir. Mu'tezile, usûl-i hamsesinde yer alan "tevhid" ilkesi gereği taaddüd-i kudemaya düşmemek için zattan ayrı kadîm manaları kabul etmemiştir.¹⁴ Allah Teâlâ'nın nasslarda birtakım vasıflarla anıldığını, o vasıflarla nitelenmesi için söz konusu manaların zata nispetinin gerektiğini düşünen Eş'arîler ise zatî sıfatları ezeli kabul etmiştir. Mana sıfatları olarak isimlendirilen bu nitelikler, onlara göre zatın ne aynı ne de gayrıdır.¹⁵ Sözü mahiyeti meselesi de kelâm sıfatı bağlamında gündeme gelmiş, tarafların bu konudaki görüşleri sıfatlar bahsindeki anlayışları doğrultusunda şekillenmiştir. Kalam eserlerinde yer alan sözün mahiyetine dair tartışmaların mihveri Allah'ın kelâm sıfatı ve bu sıfatın mahiyeti olduğundan, ilâhî söze dair tutumlar beşerî söze dair görüşler üzerinde de belirleyici olmuştur.

Râzî'nin de aktardığı üzere Allah Teâlâ, hem Ehl-i sünnet'e hem de Mu'tezile'ye göre mütekellimdir. Ancak Ehl-i sünnet'e göre Allah kadîm kelâm sıfatı ile mütekellim iken Mu'tezile'ye göre hâdis bir kelâm sıfatı ile mütekellimdir ve bu kelâm Allah'ın dilediği yerde yarattığı bir fiildir.¹⁶ Mu'tezile ilâhî sözü Allah'ın bir fiili olarak değerlendirip onun hâdis olduğunu kabul ettiğinden hem ilâhî sözü hem de beşerî sözü içine alacak bir söz tanımı yapma noktasında Ehl-i sünnet'e göre daha avantajlı durumdadır. Zira Allah'ın yarattığı bir sözün beşer sözüyle eşdeğer olmasında ilk

¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Levâmiu'l-beyyinâti şerhi esmaillahi Teâlâ ve 's-sıfât*, [y.y.]: el-Matbaatü'ş-şerefiyye, 1323, s. 16-18.

¹⁴ Bu konuda bkz. Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2002): s. 166. Ayrıca bkz. Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass -Bâkîllânî ve Kâdî Abdulcebbar'da Kelâmullah Meselesi Örneği-*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 217-220.

¹⁵ Bu konuda bkz. Tunçbilek, "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi," s. 177-179. Ayrıca bkz. Güneş, *Akil ve Nass*, s. 196-212.

¹⁶ Bkz. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, thk. Said Abdüllatif Fûde, Beyrut: Dâru'z-zehâir, 2015/1436. II, 303-306.

bakışta bir problem gözükmemektedir. Ancak içlerinde Râzî'nin de bulunduğu Ehl-i sünnet âlimleri ilâhî sözü Allah Teâlâ'ya ait kadîm mana sıfatı olan kelâma dayandırmaktadır. Bu hali ile onun beşerî söz ile aynı özelliklere sahip olduğunu söylemek tenzihe aykırı birtakım problemler içermektedir. Öte yandan bu görüş sahipleri Kur'an'ın mahiyetini açıklama noktasında da çok sayıda sorunla karşılaşmışlardır. Zira kadîm kelâm sıfatına dayanan bu sözün, hâdis varlıkların özellikleri ile nitelenmesi; insanlar tarafından elle tutulabilmesi, kâğıtlara yazılabilmesi, ezberlenebilmesi kolayca anlaşılabilir değildir. İşte bu durumdan kurtulmak için Ehl-i sünnet, ilâhî sözün lafzî ve nefsî şeklinde ikili bir yapıya sahip olduğu kabulüne dayanan bir teori geliştirmiştir. Bu teoride ilâhî söz nefsî yönü ile kadîm mana sıfatı olan kelâma karşılık gelirken, lafzî yönüyle beşerî söz özelliklerini taşıyabilmektedir. Bu teoriyle Allah'ın kelâm sıfatının tezahürü olan ilâhî sözün lafzî kısmının beşerî söz gibi yazılıp, okunup, anlaşılabilip, yorumlanabilmesi, Allah'ın aşkınlığını zedeleyecek bir soruna yol açmamaktadır. Ne var ki ilâhî düzlemde savunulan nefsî kelâm görüşünü beşerî düzleme taşımak Sünnî âlimler için pek kolay olmamıştır. İmam Eş'arî (ö. 324/936) ve Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013) nefsî söz meselesini kelâm sıfatıyla ilgisi miktarınca konu edindiği görülmektedir.¹⁷ Nefsî sözün beşerî düzlemde de varlığını kanıtlamak üzere Eş'arî kelamcılardan Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî'de (ö. 505/1111) birkaç örneğe rastlamak mümkün olmakla birlikte¹⁸ bu mesele ilk kez ciddi bir şekilde Abdükâhîr el-Cürcânî (ö. 471/1079) tarafından inceleme konusu edilmiştir. Eş'arî bir dilci olan Cürcânî, bilimsel çabasını beşerî söz üzerinde yoğunlaştırarak Eş'ariyye içerisinde daha önce görülmemiş bir biçimde sözün mahiyeti meselesini beşerî söz düzleminde ele almış¹⁹ ve gramer gerçeğine dikkat çekerek beşerî sözün zihnî

¹⁷ M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s. 71.

¹⁸ Sabri Yılmaz ve Mehmet İlhan, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî", *Kelâm Araştırmaları* 9/1 (2011): s. 224-226; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavân'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Esad Temîm, Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1985/1405, s. 107-111. Ebû Hamid Hücetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed, el-Gazzâlî, *Kitâbu'l-iktisâd fî'l-i'tikâd*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403/1983, s. 75-77.

¹⁹ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 26, 71.

bir gerçekliğe sahip olduğunu savunmuştur.²⁰ Cürcânî bu bağlamdaki görüşleriyle kelâm-ı nefsi nazariyesine beşerî söz düzleminden bir dayanak sağlamış olur.²¹ O, bu anlamda Râzî'ye belli ölçüde etki etmiştir.

Diğer kelamcılar gibi Râzî de sözün mahiyetiyle ilgili meseleleri Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatı bağlamında incelemiştir. Sözün mahiyetini açıklama noktasında Eş'arîlerin lafzî-nefsî ayırımını benimseyen Râzî, bu teorinin beşerî düzlemde de geçerli olduğunu iddia etmiş, söz konusu iddiayı savunmak üzere ciddi bir çaba sarfetmiştir. Râzî yeri geldikçe işaret edileceği üzere bu anlayışı savunurken Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş'arî kelamcılarından ve Cürcânî'nin sözün mahiyetine dair izahlarından istifade etmiştir. Râzî eserlerinde önce sözün mahiyetini ortaya koymuş, ardından şahid düzleminde ortaya konan kelâma benzer şekilde Allah'ın kelâm sıfatıyla vasıflandığını kanıtlamaya çalışmıştır. Onun nefsi ve lafzî şeklinde iki yönlü söz anlayışına geçmeden önce bu ayırımı belirgin kılan vaz' meselesi üzerinde durmak gerekir. Zira Râzî'ye göre söz, aşağıda ayrıntısıyla ele alınacağı üzere, lafzî yönüyle vaz'a dayalıyken nefsi yönüyle vaz'a bağlı olmayıp zatîdir.²²

1.1. Dilsel Belirleme (Vaz')

Dilde gerçekleşen vaz' bir lafzın bir mana için belirlenmesini ifade eder. Râzî vaz' meselesini ele alırken dört temel nokta üzerinde durur. Bunlar vâzî', mevzu', mevzu' leh ve vaz'ın kendisiyle bilindiği yoldur. Vaz'ın kendisiyle bilindiği yol konusu "Dilsel Delâletin İmkânı" başlığında ele alınacağından bu başlıkta Râzî'nin üzerinde durduğu diğer üç kavram konu edinilecektir.

²⁰ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 69. Ayrıntısı için bkz. a.e., s. 128 vd.

²¹ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 28.

²² Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dârü'l-cil, 1992. s. 52; a. mlf., *el-Erbâin fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire: Mektebetü'l-külliyati'l-ezheriyye, 1986/1406. I, 244-245. Yapılan karşılaştırma sonucu Râzî'nin *Halku'l-Kur'an* şeklinde bilinen ve kelâm sıfatıyla ilgili çalışmalarda çokça kaynak gösterilen risalesinin, onun *el-Erbâin* isimli eserinde kelâmullah konusunun ele alındığı bölümün aynen alıntılanmasıyla meydana getirildiği görülmüştür. Bu nedenle her ne zaman *Halku'l-Kur'an*'a atıf yapılırsa, atıf yapılan ibarelerin *el-Erbâin*'deki yeri de dipnotlarda gösterilecektir.

Vaz‘ konusunu açıklarken Râzî’nin ele aldığı ilk kavram olan vâzı‘, dilsel belirlemeyi gerçekleştiren iradeye verilen isimdir. Müslüman düşünürler erken dönemden itibaren dillerin menşei meselesi ile alakadar olmuşlardır. Dillerin menşeinin ne olduğu sorusuna cevap olarak İslam bilginleri temelde tabiî dil teorisi ve vaz‘ teorisini öne sürmüşlerdir. Bu iki teorinin şekillenmesinde belirleyici olan şey, lafızların delâlet keyfiyetidir. Lafzın manaya delâleti ya lafzın zatına ait bir özellik olup doğrudan lafzın kendisinden kaynaklanacak (*zâtî/tabîî*) ya da lafız ile mana arasında doğal bir irtibat bulunmayıp bu irtibat bir özne tarafından tesis edilecektir (*vaz‘î*). Lafızların delâletinin vaz‘a bağlı olduğunu savunan bu ikinci görüş İslam düşüncesindeki hâkim görüşü oluşturur.²³ Bu görüş beraberinde vâzı‘ın kimliği tartışmasını da getirmektedir.

Râzî âdeti olduğu üzere kendi fikrini beyan etmeden evvel konu hakkındaki görüşleri özetlemiştir. Buna göre bir lafzın bir manayı ifade etmesi ya lizâtihi ya da vaz‘a dayalı olur. Birincisi (lizâtihi olması/tabîî dil görüşü), Abbad b. Süleyman es-Saymurî’nin (veya Saymerî ö. 250/864) görüşüdür.²⁴ Bir lafzın bir manayı ifade etmesinin vaz‘î olduğunu kabul edenler ise vâzı‘ın kimliği noktasında ayrılmıştır. Vâzı‘ ya Allah Teâlâ’dır ki bu görüş tevkif görüşü olarak adlandırılmıştır ya da insanlardır ki bu görüşe de ıstılah görüşü denmektedir. İmam Eş‘arî ve İbn Fûrek (ö. 406/1015) tevkif görüşünü,²⁵ Ebu Hâşim el-Cubbâî (ö. 321/933) ve ona uyanlar ise ıstılah yani uzlaşma görüşünü benimsemişlerdir.²⁶ Bazıları da dilin bir kısmının tevkifi bir kısmının uzlaşimsal olduğunu düşünmektedir. Bunlar da ikiye ayrılır. Bir kısım dillerin başlangıcının uzlaşimsal olup devamının tevkifi olmasını mümkün görürken ikinci kısım tam aksine kendisiyle uzlaşımın meydana geldiği zarurî miktarın tevkifi, kalan

²³ Abdullah Yıldırım, “Vaz‘ İlmi”, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, s. 430, 431.

²⁴ Tabiî dil görüşünün Abbad b. Süleyman’a aidiyeti konusundaki şüpheler ve onun görüşünün değerlendirilmesi için bkz. Yıldırım, “Vaz‘ İlmi”, s. 435-438.

²⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 181; a. mlf., *Mefâtihu’l-ğayb*, Beyrut: Dâru’l-fikr, 1981/1401, I, 30.

²⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 182; a. mlf., *Mefâtihu’l-ğayb*, I, 30-31.

kısımın ise uzlaşımsal olduğunu savunmuştur. Bu da Râzî'nin üstad olarak bahsettiği²⁷ Ebu İshak el-İsferâyî'nin (ö. 418/1027) görüşüdür.²⁸

Muhakkiklerin cumhuru Abbad'ın görüşü dışındaki üç görüşün imkân dâhilinde olduğunu kabul etmiş, tevakkuf edip kesin bir yargıya varmaktan kaçınmıştır.²⁹ Cumhur ulema gibi Râzî'ye göre de Abbad b. Süleyman'ın görüşü yanlıştır. Çünkü lafızların delâletleri zatî olsaydı, milletler ve bölgelerde farklılık olmaz, her insan her dili keşfederdi. Lazımın butlanı melzumun da butlanını gösterir.³⁰ Dolayısıyla bu görüş doğru değildir. Çağdaş araştırmacılardan Muhasseb'e göre Râzî'nin Abbad'ın lafız ve manası arasında özel bir ilişki bulunduğu görüşüne karşı çıkması, bu görüşün imkânsızlığı nedeniyle değildir. O, kesin olarak ona hükmetmenin doğru olmadığını düşünmektedir.³¹ Nitekim Râzî de bazı lafızların manalarına uygun olabileceğini söylemiştir.³² O, lafızla mana arasında muhakkak bir ilişki olduğunu düşünmeksizin lafzın manasına uygun olmasının daha güzel olacağını ifade etmektedir.³³

Râzî'ye göre vaz' konusunda Abbad'ın görüşü dışındakiler imkân dâhilindedir. Zira Allah Teâlâ, vâzî' olarak falanca lafzı falanca mana için vaz' ederek insanlarda lafızlar ile manalar konusunda zarurî bir bilgi yaratmaya kâdirdir. Bu açıklama kabul edildiğinde diller tevkîfî olur. Aynı şekilde insanlardan birinin bir mana için bir lafız vaz' etmesi de mümkündür. Sonra o kimse bu vaz'ı, îmâ ve işaret ile bir başkasına bildirebilir. Bu nedenle denir ki dillerden hiçbirini duymamış olan bir grup çocuk bir evde toplansa, büyüdüklerinde aralarında olan şeyleri, kendisi ile hitapta buldukları

²⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 182.

²⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 182.

²⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 182-183.

³⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 183.

³¹ Muhyiddîn Muhasseb, *İlmu'd-delâle*, s. 28. Muhasseb'e göre Râzî gibi bir düşünürün, âlemin nizamını şamil bir hikmet ve tedbirin bulunduğu dayanan metafizik bir felsefeden ayrılması ve lafızla nesne (şey) arasında salt rastgele bir alaka bulunduğu fikrine ulaşması zor olduğu kadar, kesin illiyeti reddeden Eş'arîlerden ayrılması da zordur. Bu nedenle Râzî'nin lafızla şey arasındaki ilişkiyi mantıkî bir zorunluluk olarak görmesi mümkün değildir. Öyleyse geriye ona göre bu ilişkinin ihtimal dâhilinde bulunması kalır. Muhasseb, *İlmu'd-delâle*, s. 46.

³² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 30.

³³ Muhasseb, *İlmu'd-delâle*, s. 38.

bir dille birbirleriyle konuşmaları gerekir. Çocuk da ebeveyninden dili bu yolla öğrenir, dilsiz bir kimse de içinde olanı başkalarına bu yolla bildirir. Böylelikle dilin uzlaşım olmasının mümkün olduğu da sabit olmuştur. Önceki iki kısmın imkânı sabit olunca ikisinin terkibi hükmünde olan üçüncü kısmın imkânı da sabit olur. O da dilin bir kısmının tevkîfî bir kısmının uzlaşım olma görüşüdür.³⁴ Râzî bu üç görüşü savunanların aklî ve naklî delillerini sıralamıştır.³⁵ Fakat o, bu konudaki delillerin kesin bir sonuç vermediği kanaatindedir. Vaz' konusunda tevakkuf etmenin doğru olduğunu düşünen Râzî'ye göre imkân dâhilindeki bu üç görüşten herhangi birinde kesin bir sonuca varılamaması, bu konuda kesin görüş beyan edenleri kınamak için yeterlidir.³⁶

Eş'arî birçok selefinin aksine Râzî'nin bu konuda tevakkuf edilmesi gerektiği düşüncesinde olması, tartışmanın zemini ve tarihsel süreç içerisinde bu zeminin değiştiği bilindiğinde anlamlı hale gelir. Kelâmullah anlayışları gereği belirli bir döneme kadar ıstılah görüşünün Mu'tezile mezhebiyle, tevkîf görüşününse Ehl-i sünnet'le özdeşleştirilmiş olduğu kanaatine varmak mümkündür.³⁷ Zira her iki mezhebin *halku'l-Kur'an* konusundaki görüşleri onları dilin menşei konusunda farklı uçlarda yer almaya itmiştir. Dilin menşei konusundaki bu ihtilaf Bâkılânî'ye kadar devam etmiştir. Bâkılânî bu konudaki görüşleri sırayla ele alıp aklî olarak bakıldığında dilin kökeninin tevkîfî, ıstılâhî veya bir kısmının tevkîfî bir kısmının ıstılâhî olmasının mümkün olduğunu, ancak bu görüşlerden hiçbirinin kat'î bir delilinin bulunmadığını söylemiştir. Bu nedenle o, bu konuda kesin bir yargıya varılamayacağı, tevakkuf edilmesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır.³⁸ Bâkılânî'den sonra gelenler de bu problemi ikinci plana itmek suretiyle onu takip etmişlerdir.³⁹ Tevakkuf görüşü İslam tarihindeki dilin kökeni ile ilgili tartışmaların hem tarihî hem de nazarî bakımdan olgunluk

³⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 183-184; a. mlf., *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 31.

³⁵ Zikredilen görüş sahiplerinin delilleri ve Râzî'nin bunlara verdiği cevaplar için bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 185-192.

³⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 184.

³⁷ Yıldırım, "Vaz' İlmi", s. 442, 443; Bernard G. Weiss, "Ortaçağ İslâm Âlimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları", çev. Adem Yığın, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2003): 132, 133.

³⁸ Kâdî Ebubekir el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr*, thk. Abdulhamid b. Ali Ebu Zenîd, Beyrut: Müessesetü'l-risale, 1993, I, 319-336.

³⁹ Weiss, "Ortaçağ İslâm Âlimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları", s. 134.

seviyesini oluşturmaktadır.⁴⁰ Ehl-i sünnet'in ilâhî köken görüşünden taviz vererek tevakkuf düşüncesini benimsemesinde en önemli rolü sözün lafzî ve nefsî olarak ikiye ayrılması oynamıştır. Zira bu ayırmadan sonra dilsel belirlemenin (*muwâzaa*) insanlar tarafından uzlaşî ile gerçekleştirildiğini kabul etmek nefsî sözün varlığı ve kadîm kelâm sıfatı konusunda bir soruna yol açmıyordu. Çünkü sözün lafzî ve nefsî şeklindeki ayrımı gereği, nefsî sözün söz sayılması için onu öncelemesi gereken bir dilin bulunması şartı yoktur.⁴¹ Dolayısıyla dilin insanlar tarafından veya vahiyle vaz' edildiğini kabul etmek, ilâhî sözün ezeli olduğunu söylemeye mani olan bir durum arz etmeyecektir. Bu noktada Weiss, Eş'arîliğin ilahî sözü sıradan dilin üstüne terfî ettirecek şekilde yeniden tanımlayarak problemi nötr hale getirdiğini ifade etmektedir.⁴² Bu konu problem olmaktan çıktıktan sonra Ehl-i sünnet kelamcıları, dillerin menşei, başka bir deyişle vâzî'nin kimliği meselesini daha rahat bir şekilde ele almaya başlamışlardır. Bundan sonra vaz' konusunun ele alındığı eserlerde dillerin menşei meselesindeki muhalif görüşler tarihî değeri itibariyle aktarılmaya devam etmiştir. Râzî de bu konuda iyi bir örnektir.⁴³

Râzî'nin vaz' meselesini izah ederken üzerinde durduğu ikinci kavram olan mevzû', bir mana için belirlenen lafızdır. Râzî bir insanın ihtiyacı olan şeylerin tümüne kendi başına sahip olmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Büyük bir toplumdaki her bir bireyin ihtiyaç duyduğu şeyi tamamlaması için kendi aralarında yardımlaşması gerekir. Onlardan her biri, ihtiyacını yanındakine bildirme zarureti duyar. Bu bildirme işleminin herhangi bir yöntemle olması gerekir. Ona göre insanların bildirişim için -özel azalar ile özel hareketler yapılması gibi- söz dışında bir aracı kullanmaları da mümkündür. Ancak insanlar iletişim aracı olarak kesintili sesleri diğerlerinden evla bulmuşlardır. Râzî lafızların evla oluşunu, sesin vücuda gelmesinin sebebi olan nefesin çıkışının zarurî bir durum olup ihtiyaç için sunî bir yöntem yerine zarurî bir durumun

⁴⁰ Yıldırım, "Vaz' İmi", s. 448.

⁴¹ Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 322; a. mlf. *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*, nşr. İmâmuddîn Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1407/1987, s. 242.

⁴² Weiss, "Ortaçağ İslâm Âlimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları", s. 135.

⁴³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldırım, "Vaz' İmi", s. 441-448.

kullanılmasının daha uygun olması, sesin istenen zamanda var edilip istenen zamanda sonlandırılabilmesi ve kullanılacak diğer yöntemlerin maksadı ifadede yetersiz kalması gibi sebeplere bağlamaktadır.⁴⁴ O, insanların ihtiyaçlarını ifade etmek için kullanabilecekleri muhtemel olan araçlardan işaretleri örnek olarak ele alır. Lafızlar yerine işaretler seçilecek olsaydı, bunlar insanlara lafızlar kadar geniş bir ifade alanı sunamazdı. Yine Allah ve sıfatları gibi işaretle anlatılması/ anlaşılması mümkün olmayan şeyler olabilir. Madumları anlatmada işaretin aciz kaldığı ise açıktır. Farklı yönlerde sahip şeyler de aynı şekildedir. Çünkü işaret rengi, tadı, hareketi olan bir şeye yöneldiğinde o işaretin o yönlerden birini ifade etmesi diğerlerinden öncelikli olmaz. Üstelik açıklamaya ihtiyaç hissedilen manalar çok fazladır. O manalardan her biri için özel bir alamet belirlenseydi, alametler sayıca çok olurdu ve onları akılda tutmak güçleşirdi. Ya da medlullerin çoğunda iştirak vâki olurdu ki bu, anlatımda karışıklığa sebep olan şeylerdendir. Bu ve diğer sebepler dolayısıyla insanlar, manalarını bildirmek üzere kesintili seslerin kullanılmasında anlaşmaya varmışlardır.⁴⁵

Vaz' meselesini çözümlerken Râzî'nin bahis konusu ettiği üçüncü temel kavram mevzû' lehtir. Mevzû' leh, kendisi için bir lafız belirlenen manayı ifade eder. Râzî'ye göre her mana için bir lafzın bulunması mümkün değildir. Çünkü manalar sonsuz iken lafızlar sonludur. Eğer her bir mana için ona delâlet eden bir lafzın bulunması zorunlu olsaydı, bu ya *infirâd* yani tek bir mana için tek bir lafzın bulunmasıyla ya da *iştirak* ile olurdu. Birincisi manaların sonsuz, lafızların sonlu olması nedeniyle geçersizdir. İkincisi de geçersizdir. Çünkü bu müşterek lafızlar ya sonsuz sayıdaki mana için vaz' edilmiş olurdu ya da böyle olmazdı. Müşterek lafızların sonsuz sayıda mana için vaz' edilmiş olması mümkün değildir. Çünkü bir mana için bir lafzın belirlenmesi ancak o manayı düşünmekten sonra mümkün olur. Yukarıda da ifade edildiği üzere manalar sonsuzdur. Sonu olmayan şeyleri ayrıntılı olarak düşünmek insanlar için imkânsızdır. İkinci varsayım ise müşterek lafızların sonsuz sayıdaki mana için vaz' edilmiş olmamasıdır ki bu da lafızların medlullerinin, yani o lafızların ifade ettiği manaların

⁴⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 193-195.

⁴⁵ Râzî, *el-Mahsul*, I, 195.

sonlu olmasını gerektirir. Dolayısıyla yine sonsuz sayıdaki manalar lafızlarla ifade edilememiş olur. Sonuç olarak sonu olmayan şeylere, lafızlar ile delâlet edilemez.⁴⁶

Râzî'ye göre manalardan hangileri için bir lafız vaz' edileceği, hangileri için vaz'da bulunulmayacağı noktasında belirleyici olan şey o manayı tabir etmeye duyulan ihtiyaçtır. Buna istinaden Râzî manaları, tabirine çok fazla ihtiyaç duyulan ve çok fazla ihtiyaç duyulmayan şeklinde iki kısma ayırmıştır. Dil içinde, birinci kısımdaki manalara delâlet etmek üzere bir lafız belirlemekten geri durulamayacaktır. Bu manaları ifade etmeye duyulan şiddetli ihtiyaç, onlar için birtakım lafızların vaz' edilmesinde etkindir. Fakat ikinci kısımdaki manalara delâlet etmek üzere bir lafız belirleme zorunluluğu yoktur.⁴⁷

Râzî bir mananın ifade edilebilmesi için dilsel belirlemeyi (*muwâzaa*) şart koşturmaktadır. Ona göre kendisi için vaz'da bulunulmayan bir mananın muhataba aktarılması mümkün değildir. Râzî buna şöyle bir örnek verir; herkes bir bitkiden duyulan tatlılıkla *taberzez* şekerinden⁴⁸ duyulan tatlılığın arasındaki farkı bilir fakat bu farkın bir lafızla ifade edilmesi mümkün olmaz. Çünkü bu farkı ifade etmek üzere bir lafız vaz' edilmiş değildir. Burada muhataplar da bu farkı bildiğinden bitkinin tatlılığı, şekerin tatlılığı şeklinde izafet yoluyla bu durum bildirilebilirse de bazı manalar vardır ki bunları bildirmek imkânsızdır. Râzî buna da bir insanın içinde diğer insanların hissetmediği özel bir hâl hissetmesini örnek verir. Söz konusu insanın bu hâli bildirmek üzere bir lafız vaz' etmesi de mümkün değildir. Zira muhatapları müsemmasını bilmedikleri için o lafzı işittiklerinde neyi ifade ettiğini anlamayacaklardır.⁴⁹ Dolayısıyla Râzî'ye göre tek kişilik bir dilsel belirlemeden söz edilemez. Öyle anlaşılıyor ki bir şey üzerinde dilsel belirlemenin gerçekleşebilmesi için o şeyin

⁴⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 197-198.

⁴⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 198; a. mlf., *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 31-32.

⁴⁸ Metinde *طبرزد* şeklinde geçen kelimeye şeker karşılığı verilmiştir. Kelimenin aslının Farsça *تبرزد* kelimesi olduğu söylenmiş ve baltayla kenarlarından yontulduğu için Farsça balta manasına gelen *تبر* kelimesinden türemiş olabileceğine işaret edilmiştir. Bkz. Muhammed Murtaza el-Hüseyn ez-Zebîdî, *Tâcul arûs min cevâhiru'l-Kâmûs*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferrâc, Kuveyt: Matbaatu hukûmeti'l-Kuveyt, 1971-1391, IX, 435.

⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 32-33.

müdrelerden olmasını şart koşan Bâkılânî gibi Râzî de muhatap açısından bilinmesinin bir yolu olmayan nefisten geçen şeyler (*damâir*) ve kalbî filler konusunda bir muvâzaanın sağlanamayacağını düşünmektedir.⁵⁰

Râzî isim-müsemma konusunda da vaz‘ anlayışına benzer şeyler söylemektedir. İsim, müsemma ve tesmiye terimlerinin birbirlerinin aynı mı yoksa birbirlerinden farklı mı olduğu noktasında ihtilaf söz konusudur. Râzî’nin naklettiği üzere Eş‘arîlerin çoğuna göre isim müsemmanın aynı, tesmiyenin gayrıdır. Mu‘tezile ise ismin tesmiyenin aynı olup müsemmadan farklı olduğunu söylemiştir.⁵¹ Râzî, Gazzâlî’nin yolundan giderek⁵² üçünün de farklı şeyler olduğunu ifade etmektedir. Zira isim, vaz‘ yoluyla bir şeye delâlet eden lafızdan ibarettir. Müsemma ise o şeyin kendisidir. Tesmiye de bir müsemma için isim vaz‘ etmektir. Vaz‘ ve uzlaşî yoluyla özel bazı lafızlar, özel bazı manaları bilinir kılmaktadır. Nitekim lafzın ses türünden bir araz olması, bir mahalde bulunup kalıcı olmaması, art arda gelen harflerden terkip edilmesi, Arapça olabileceği gibi İbranice de olabilmesi gibi niteliklerinden söz edilmiştir. Mananın ise nefiste kâim olma, arazlarla vasıflanma ve kalıcılık nitelikleri dile getirilmiştir. Hal böyleyken isim, müsemma ve tesmiyenin birbirinin aynı olduğunu söylemek mümkün değildir.⁵³ Buradan anlaşıldığına göre Râzî için isim, vaz‘ teorisindeki mevzû‘ kısmına dâhil olup üzerinde vaz‘ gerçekleşen lafızlarla yani ses ve harflerle ilgilidir. Müsemma ise mevzû‘ leh denen mana kısmındadır. Şu halde tesmiye de vaz‘dan başkası değildir.

İnsanın nefsinde terkip ettiği manaları diğer insanlara bildirebilmesi için dilsel belirlemenin gerekli olduğunu düşünen Râzî’ye göre⁵⁴ vaz‘ edilen lafızlar, bildirilmek istenen manalara aracı kılınmaktadır. O halde Râzî vaz‘ı önceleyen ve lafızların kendisini ifade etmek için tayin edildiği bir söz varlığını kabul etmektedir. Buna bağlı olarak sözün bir lafız öncesi bir de lafızlara bürünmüş iki ayrı yönü olduğu

⁵⁰ Bkz. Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 205.

⁵¹ Râzî, *Levâmiu’l-beyyinât*, s. 3.

⁵² Râzî, *Levâmiu’l-beyyinât*, s. 3.

⁵³ Râzî, *Levâmiu’l-beyyinât*, s. 3-9.

⁵⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 199.

anlaşılmaktadır. Sözün bu iki yönünün Râzî'nin anlayışındaki yeri bir sonraki başlığın konusudur.

1.2. Sözün Tanımı, Nitelikleri ve Kısımları

Sözün ve türlerinin gerek tanımları gerekse mahiyetleri dil, usul ve kelam âlimleri arasında ihtilaf konusu olmuştur. Temelde iki farklı bakış açısı olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki Mu'tezilî âlimlerin temsil ettiği lafızcı anlayış olup sözün mahiyetini lafızlar üzerinden açıklamaya çalışırken,⁵⁵ Ehl-i sünnet âlimlerinin temsil ettiği ikinci bakış açısı, daha çok sözün mana boyutunu göz önünde bulundurmıştır.⁵⁶ Kelâm sıfatı bağlamında ortaya koydukları görüşler dikkate alındığında lafızcı söz anlayışını Mu'tezile'nin, mana ağırlıklı söz anlayışını ise Ehl-i sünnet'in temsil etmesi tabii bir durumdur. Zira Mu'tezile'ye göre Allah'ın kelâmı ses veya harflerin herhangi bir mekanda yaratılması ile hudus bulduğundan,⁵⁷ söz varlığı ses veya harf düzeyinde bir olgu olmanın ötesine geçmez.⁵⁸ Sözün lafızlardan ibaret olduğunu savunan Kâdî Abdülcebbar gibi Mu'tezilî kelamcılara göre bir tür fiil olan söz⁵⁹ kesintili sesleri telaffuz etmek olup nefiste kâim olan manalar cinsinden değildir.⁶⁰ Ehl-i sünnet içinse Allah Teâlâ kadîm mana sıfatlarından olan kelâm sıfatı ile müttekellimdir. Bu yüzden sözün harf ve seslerden ötede manaya yönelik bir mahiyeti vardır.

⁵⁵ Ortaya koyduğu söz teorisiyle bu bakış açısının en iyi temsilcilerinden biri Kâdî Abdülcebbar'dır. Bu konudaki bir çalışma için bkz. M. Taha Boyalık, "Kâdî Abdülcebbar'ın 'Sözün Hakikati Teorisi' ve Abdülkâhir el-Cürçânî'nin 'Sözdizimi Teorisi' Bağlamında Bir Eleştirisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28 (2012): 61-84.

⁵⁶ Lafza mı manaya mı öncelik verilmesi gerektiği hususunda dil âlimlerinin görüşleri için bkz. Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Kelâm, İ'câz ve Belâgat İlişkisi Üzerinde Araştırmalar" (Atatürk Üniversitesi, 1989), s. 1-5.

⁵⁷ Bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 304. Ayrıca bkz. Kâdî Ebu'l-Hasan Abdülcebbar el-Esed Âbâdî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: Halku'l-Kur'an*, thk. İbrahim el-Ebyârî, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963, VII, 31 vd.; a.e., s. 58 vd.

⁵⁸ Kâdî Abdülcebbar ve ondan önceki Mu'tezilîlerin söz tanımları için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî: Halku'l-Kur'an*, VII, 6 vd.

⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî: Halku'l-Kur'an*, VII, 48-49.

⁶⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî: Halku'l-Kur'an*, VII, 14 vd.

Nihâyetü'l-îcâz'ı Cürcânî'nin *Delâilü'l-i'câz* ve *Esrâru'l-belâğa* isimli eserlerinin bir telhisi şeklinde telif eden Râzî'nin⁶¹ ise sözün mana boyutunu önceleyen ancak lafız boyutunu da göz ardı etmeyen bir tutum benimsediğini söylemek mümkündür. Cürcânî gibi tavizsiz bir mücadeleci olmayan Râzî'nin⁶² lafız-mana önceliği hususunda karşıt tutumlar sergileyen Cürcânî ve Hafâcî'nin arasını telif gayreti göstermesi⁶³ ve çeşitli vesilelerle lafızcılarla diyalog kurmaya çalışması,⁶⁴ lafza da manaya da gereken önemi verme çabasında olduğunu gösterir. Onun belâgat dışındaki eserlerinde de lafız ve mana boyutunun dikkate alındığı görülmekle birlikte görüşlerini kelâmî mezhebinin şekillendirdiği rahatlıkla söylenebilir. Zira Râzî'nin bu meseleyi konu edinmesinin başlıca sebebi, Allah'ın kadîm kelâm sıfatına dayandığını düşündüğü Kur'an'ın Müslümanların elinde, dilinde harf ve sesler olarak bulunmasının ortaya çıkardığı sorunları sözün mahiyetini ortaya koyarak çözmeyi hedeflemesidir. Onun konuya ilgisinin diğer bir yönü ise dinî bilgide kaynak hükmündeki Kur'an ve hadislerin de söz kapsamına giriyor olmasıdır.

Râzî'ye göre yaralamak manasındaki *kelm* kelimesinden gelmesi mümkün olan söz/kelâm, manayı ifade etmesi ile zihne tesir eder.⁶⁵ Ona göre söz (*kelâm*), nefsî söz (*el-kavlü'n-nefsî*) ile ona delâlet eden düzenlenmiş sesler arasında ortak kullanıma sahip bir lafızdır. Râzî birinci anlamıyla sözü, “*nefiste olan mana olup anlaşmak için üzerinde uzlaşmaya varılmış medlullerdir*”⁶⁶ şeklinde tanımlamıştır. Başka bir eserinde ikinci anlamıyla sözü ise “*üzerinde muvâzaaya varılmış, işitilebilir, ayırt edilebilir harflerin dizimidir*”⁶⁷ şeklinde tanımlamıştır. Râzî söz lafzının iki farklı anlam için ortak

⁶¹ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Fahreddin er-Râzî'nin Belâgat ve İ'câz Teorisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 268.

⁶² Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Fahruddin er-Râzî, Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Î'câz'ının Tahkikli Neşri ve Abdulkahir el-Cürcânî'nin Belâgat Alanındaki Eserleriyle Mukayesesi” (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1987), s. 150.

⁶³ Hacımüftüoğlu, “Râzî'nin Belâgat ve İ'câz Teorisi”, s. 271.

⁶⁴ Hacımüftüoğlu, “Râzî'nin Belâgat ve İ'câz Teorisi”, s. 272.

⁶⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 22.

⁶⁶ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Kâşif an usûlü'd-delâil ve fusûlü'l-ilel*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dâru'l-cil, 1992/1413, s. 21.

⁶⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 177.

kullanıldığı kabulünü, “bizden olan muhakkiklere göre” ifadesi ile Ehl-i sünnet’in bir kısmına nispet etmektedir.⁶⁸ *el-Mahsûl* şârihi Karâfî ise Ehl-i sünnet âlimleri arasında sözün lafızda mı manada mı hakikat olduğu konusunda üç farklı görüşün bulunduğunu belirtmiştir. Birinci görüşe göre söz, lisanî/lafzî anlamında, ikinci görüşe göre nefsanî anlamında hakikattir. Üçüncü görüş ise sözün bu iki anlam arasında müşterek olduğu yönündedir ki en çok bilinen budur.⁶⁹ Bâkılânî gibi erken dönem Eş‘arî âlimleri kelâm ifadesinin lafzî söz için kullanılmasını mecaz kabul ederken Cüveynî ve Gazzâlî gibi sonraki Eş‘arîlerde kelime lafzî ve nefsî söz için ortak kullanılır hale gelmiştir.⁷⁰ Râzî bu kelimenin lafzî ve nefsî sözü müştereken ifade ettiğine Ehl-i Sünnet’in muhakkiklerinin görüşü olarak yer verip başka bir görüş de zikretmediğinden, kendisi de bu görüşü benimsemiş olmalıdır. Fakat o, tefsirinde ilâhî sözün mahiyetini tartışırken, hakiki olan sözün nefsî söz olduğunu, lafzî söze ise mecazî olarak söz denildiğini kaydeder.⁷¹ Bu durum Râzî’nin ilâhî sözle beşerî söz arasında bir fark gözetmiş olabileceğini akla getirmektedir. Nitekim Râzî öncesinde Gazzâlî de insanlar bahse konu olduğunda kelâm kelimesinin hem lafzî hem nefsî söz için ortak kullanıldığını, Allah’ın harf ve seslerle mütakellim olması imkânsız olduğundan kelâmullah hakkında konuşulduğunda ise hakikî anlamda ancak nefsî olanın kastedildiğini,⁷² lafızlarsa nefsî söze delâleti sebebiyle söz olarak isimlendirildiğini söylemektedir.⁷³ Eş‘arîlerin Allah’ın harf ve seslerle mütakellim olmadığına ittifak ettiklerini aktaran Râzî’nin⁷⁴ de Gazzâlî’nin kaygılarına benzer kaygılarla sözün lafzî olanı mı nefsî olanı mı ifade ettiği hususunda ilâhî ve beşerî düzlem arasında bir ayrıma gittiği anlaşılmaktadır.

⁶⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 177.

⁶⁹ Ebû’l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim el-Karâfî, *Nefâisu’l-usûl fî şerhi’l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvaz, Mekke: Mektebetü nizâr Mustafa el-Bâz, 1997/1418, I, 435-436.

⁷⁰ Davut İltaş, *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 95.

⁷¹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, I, 39.

⁷² Gazzâlî, *Kitâbu’l-iktisâd*, s. 75.

⁷³ Gazzâlî, *Kitâbu’l-iktisâd*, s. 82-83.

⁷⁴ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Kelâm’a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: AÜİF Yayınları, 1978, s. 166.

Bu ikililik sebebiyle olsa gerek Cüveynî'nin bildirdiğine göre bir kısım Eş'arî âlimler söz tanımı yapmakta çekimser davranmışlardır.⁷⁵ Fakat kendisinden önce Gazzâlî'nin açıkça sözün lafzî ve nefsî söz için müşterek olarak kullanıldığını ifade etmesinin⁷⁶ de verdiği rahatlıkla Râzî, sözün hem nefsî hem lafzî boyutlarını tanımlamaya çalışmış, bunun da ötesinde o, -aşağıda görüleceği üzere- lafzî sözü tanımlarken Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyn'in tanımını benimsemekte bir beis görmemiştir. Bu durum kelâm sıfatı tartışmalarının zemininin değişmesiyle açıklanabilir. Başlangıçta siyasi bir ortamda gerçekleşen kelâmullah tartışmaları siyasetin baskısından kurtuldukça ilmî bir zeminde yürütülür hale gelmeye başlamış, böylelikle sözün tanımı, mahiyeti, lafız-mana ilişkileri gibi dilbilimsel açıdan verimli sonuçlar doğuran tartışmalara dönüşmüştür.⁷⁷ Eş'arîlerde Cüveynî ile başlayan bu tutum değişikliği⁷⁸ ardından gelen âlimlerde de devam etmiştir. Râzî'nin gerek usul ve kelam eserlerinde gerekse de tefsirinde bu tespiti haklı çıkaracak tartışmaları görmek mümkündür.

Birinci tanımda ifade edilen nefsî sözün varlığı Râzî'ye göre vaz'a bağlı olmayıp hakikî ve zâtîdir. İkinci tanımda ifade edilen lafzî sözün unsurları ise vaz'î ve uzlaşımaldır.⁷⁹ Uzlaşımals olmayı ifade etmek için muvâzaa (مواضعة), ıstılah (اصطلاح) veya muvâtae (مواطأة) kelimeleri kullanılmaktadır.⁸⁰

Lafzî sözü açıklarken Mu'tezilî Ebü'l-Hüseyn'e nispet ettiği “Söz, üzerinde muvâzaaya varılmış, işitilebilir, ayırt edilebilir harflerin dizimidir.” şeklindeki söz tanımını⁸¹ dikkate alan Râzî, daha sonra bu tanıma “güç yetirebilen birinden çıkması” ifadesinin eklendiğini belirtmiştir.⁸² Tanımdaki “dizilmiş olma” (*muntazam*) ifadesi

⁷⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, s. 108.

⁷⁶ Gazzâlî, *Kitâbu'l-iktisâd*, s. 75.

⁷⁷ İbrahim Aslan, “Sözün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelamullah (Dilbilimsel Bir Yaklaşım)”, *Kelam Araştırmaları* 3/1 (2005): s. 141-142.

⁷⁸ Aslan, “Sözün Mahiyeti”, s. 142.

⁷⁹ Râzî, *Halku'l-Kur'an*, s. 52; a. mlf., *el-Erbâin*, I, 244-245.

⁸⁰ Davut İltaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 136.

⁸¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 177. İbarenin aslı şöyledir: (الكلام) هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها.

⁸² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 177. إذا صدر عن قادر واحد.

cisimler için hakikat manasıyla kullanılır. Zira dizme bir araya getirme anlamında olup ancak cisimlerde gerçekleşir. Art arda işitilen sesler bir dizim olduğu izlenimi verir. Bu nedenle Râzî'ye göre burada dizim kelimesinin kullanılması mecazendir. Tanımdaki “harfler” (*hurûf*)⁸³ kaydıyla tek bir harf tanımının dışında bırakılmıştır. Çünkü zahiren de olsa -tek harfli gibi gözüken “ق” “ش” ve “ع” gibi emir kipindeki sözlerde olduğu gibiaslen de olsa sözün en az iki harften oluştuğu söylenmiştir. Tek harf görünümündeki bu sözlerin aslı “قي” “شي” ve “عي” şeklindedir. Bu nedenle tesniye hallerinde asıllarına dönerler ve “قيا” “شيا” ve “عيا” denir. Buradaki “ى” tahfif için düşürülmüştür. “İşitilebilir” (*mesmûa*) kaydıyla yazıdaki harfler, “ayırt edilebilir” (*mütemeyyize*) kaydıyla da kuşlardan çıkan sesler gibi pek çok ses dışarıda bırakılmıştır. “Üzerinde muvâzaaya varılmış” (*mütevâdau aleyha*) kaydıyla gelişigüzel olma/rastgelelik, “güç yetirebilen tek kişiden çıkması” (*izâ sadera an kâdirin vâhidin*) kaydıyla ise “na-sa-ra” kelimesinin nun harfini bir kişi, sâd harfini başka bir kişi, râ harfini ise üçüncü bir kişinin söylemesinde olduğu gibi bir kelimenin her harfinin güç yetirebilen başka kimselerden çıkması dışarıda bırakılmıştır.⁸⁴

Râzî yukarıda verilen tanımın bu haliyle kabul edilmesinin müfred bir kelimenin de söz olmasını gerektireceğini söylemiştir ki usulcüler bu kanaattedir. Nahivciler ise

⁸³ Râzî, harflerin mahiyeti konusunda İbn Sînâ'nın harf tanımını aktarmaktadır. Buna göre harf sese ârız olan, işitilende ağırlık ve keskinlik bakımından benzeri olan diğer bir sestem ayırt edilen hey'ettir; bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 343. Ancak Râzî bu tanımları tard ve aks yönünden eleştirmektedir. Ona göre harfler, sesli ve sessiz olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Sesli harfler içinde med ve lîn yer alır. Bunların dışında kalanlarsa sessiz harflerdir. İbn Sînâ'nın tanımı sesli harfler için uygun bir tanımdır. Çünkü Râzî'ye göre sesli harflerin sese ârız olan hey'etler olması noktasında şüphe yoktur. Fakat o, sessiz harfler için aynı şeyi söylemez. Sessiz harfler de kendi içinde uzatılması mümkün olan (ح, خ ve س, ش harfleri gibi) ve olmayan (ت ve ث harfleri gibi) şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Uzatılması mümkün olanların -zann-ı gâlibe göre- devam ettirildikleri müddetçe sese ârız hey'etler olduğunu söyleyen Râzî, bunun da arazın arazda kâim olmasını gerektirdiğini ekler. Uzatılması mümkün olmayan harflerse nefesin tutulma anının sonu, bırakılma anın başlangıcı olan anda var olmaktadır. Ona göre bu harflerin sese nispeti, noktanın yazıya, ânın zamana nispeti gibidir. Onlar sesin cinsinden değildir; bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 344-346. Uzunca açıklamalardan sonra Râzî, harflerin mahiyetinin tanımına gerek olmadığı kanısında olduğunu belirtir. Çünkü o, mahsusâtın tanıma ihtiyaç duymadığını düşünmektedir; bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 346. Râzî'ye göre insan kalbinin rahatlaması için soğuk havayı içine çekmek zorunda olup bu hava ısındığında onu göğsünden çıkarma ihtiyacı hisseder. Havanın çıkışı sesi meydana getirir. Bu ses farklı çıkış noktalarından ve kesintili bir şekilde zuhur eder. Bu nedenle farklı biçimlerde ortaya çıkar ki bunlar harflerdir. Bu harfler terkip edildiğinde birçok kelime grupları oluşur. Onlardan her birini bir mahiyet için belirlemek (vaz) mümkündür; bkz. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1987/1407, III, 202-203.

⁸⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 177, 178.

söz lafzının anlamlı cümleye (*el-cümletü'l-müfide*) mahsus olduğuna kâil olmuşlardır.⁸⁵ Râzî usulcüler ve nahivciler arasındaki bu tartışmada nahivcilerin yanında yer almıştır. Çünkü o, dille ilgili meselelerde dilcilerin görüşlerinin dilci olmayanlara tercih edilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁸⁶ Şu halde Râzî için yukarıdaki tanıma sözün anlamlı cümleye mahsus olduğu kaydı da eklenmelidir. Bu durumda onun söz anlayışını daha iyi ifade edeceği düşünülerek şöyle bir tanım yapılabilir: Söz, üzerinde muvâzaaya varılmış, işitilebilir, ayırt edilebilir harflerin diziminden müteşekkil, anlam ifade eden cümledir.

Râzî, söz için dilciler tarafından ileri sürülen ve kendisinin de kabul ettiği anlamlı cümle olma şartını açıklamak üzere İbn Cinnî'den (ö. 392/1002) bir alıntı yapmıştır. Buna göre söz bazen eksiklikle bazen de fazlalıkla söz olma özelliğini yitirir. Örneğin; “Zeyd ayağa kalktı” (*kâme Zeydun*) dense sonra Zeyd ismi düşürülse ve sadece “ayağa kalktı” (*Kâme*) dense, eksiklik nedeniyle bu ifade söz olarak kalmaz. Veya bu cümleye şart edatı dâhil edilse cümle şöyle olur: “Zeyd ayağa kalkarsa” (*in kâme Zeydun*). Burada da ziyade sebebiyle bu ifade söz olmaktan çıkar. Çünkü o, ona başka bir şey ilave edilmedikçe muhatap için bir anlam ifade etmez.⁸⁷

Râzî cümleler için isnad ve yapı açısından bir tasnif yaparak altı farklı terkinin imkân dâhilinde olduğunu ifade etmiş, ancak bunların yalnızca üçünü zikretmiştir.⁸⁸ Birincisi isim+isim şeklinde mübteda ve haberden oluşan cümle, ikincisi fiil+isim şeklinde fiil ve failden oluşan cümle, üçüncüsü ise isim+harf şeklinde mübteda ve haberden oluşan cümledir. İlk iki türün anlamlı olduğunda ittifak bulunurken üçüncü türde ihtilaf söz konusudur.⁸⁹ Râzî'ye göre bu haliyle söz üç farklı şekilde gelebilir. O ya “Zeyd ayaktadır” (*Zeydun kâimun*) sözünde olduğu gibi isim cümlesi olur ya da “Zeyd ayağa kalktı” (*Kâme Zeydun*) sözünde olduğu gibi fiil cümlesi olur. Veya iki

⁸⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 25.

⁸⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 179.

⁸⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 180.

⁸⁸ Zikredilmeyen 3 türün fiil+fiil, harf+harf ve fiil+harf şeklinde olduğunu belirten Muhaseb, Râzî'nin bunları zikretmemesini bu yapıların anlamlı olmaması ile açıklamaktadır. Bkz. Muhaseb, *İlmu'd-delâle*, s. 181-182.

⁸⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 46. Râzî'ye göre “Zeydun fi'd-dâr” cümlesi kendisi için herhangi bir takdir gerekmeyen tam bir sözdür. Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 47.

cümleden mürekkebe olur ki o da “Güneş doğduysa gündüz mevcuttur” (*În kânet eş-şemsu tâliaten fe'n-nehâru mevcûdun*) sözünde olduğu gibi şart cümlesidir. Râzî ilk iki tür olan isim ve fiil cümlelerinin birincil, üçüncü tür olan şart cümlesinin ikincil olduğu kanaatindedir. Zira şart cümlesi, aralarına şart edatı girmesi ile iki ayrı cümleden oluşmaktadır.⁹⁰

Râzî'ye göre Ebü'l-Hüseyn'in tanımıyla ilgili yukarıda zikredilen problemle ilintili bir problem daha vardır. Tanımda tek bir harfî söz kapsamından çıkarmaya yönelik olarak *hurûf* kaydı zikredilmektedir. Ancak tek olmasına rağmen anlamlı olan bazı harfler vardır. Harfler kelimenin türlerinden olduğundan kelime-söz ayrımı yapmayan usulcülere göre anlamlı olan bu müfred harfler de söze dâhil olmalıdır.⁹¹ Zikredilen bu problem kuşkusuz müfred kelimeyi de söz kapsamında değerlendiren usulcülere yöneliktir. Usulcülerin kelime ve sözü birbirinden ayırmaması furuî fıkıh meselelerindeki bazı istidlalleriyle ilgilidir.⁹² Râzî ise nahivcilerin yolundan gidip sözün anlamlı cümleye mahsus olduğunu söyleyerek müfred kelimenin söze dâhil olmadığını kabul etmişti. Çünkü o, dilsel meselelerde dilcilerin görüşlerinin tercih edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Râzî'nin usulcü kimliği onu Ebu'l Hüseyin'in tanımıyla ilgili zikredilen bu problemi tartışmaya zorlamış, bu durum neticesinde o, farklı kelime tanımları yapmıştır.⁹³ Bununla birlikte Râzî de kelime lafzının söz manasında kullanılabileceğini kabul etmektedir. Nitekim o, kelime lafzının birbirleri ile irtibatlı pek çok lafız için kullanıldığını söylemiştir.⁹⁴ Söz (kelâm) de bunlardan biridir. Örneğin “Güzel söz sadakadır” manasındaki “*el-keletü et-tayyibetü sadakatün*” cümlesinde durum böyledir. Ancak ona göre kelime lafzının mürekkebe olan söz (kelâm) için

⁹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 47; a. mlf., *el-Mahsûl*, I, 180.

⁹¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 179-180

⁹² Râzî kelime-söz ayrımı konusundaki görüş farklılıklarının, “Seninle konuşursam üç kere boşsun” şeklinde bir yeminle, şartlı bir talak gerçekleştiren birinin boşaması hakkında verilecek hüküm gibi durumlarda önem kazandığını belirtir. O, bu bağlamda tefsirinde Ebu Hanife ve Züfer arasındaki hüküm ihtilafını aktarır; bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 25-26.

⁹³ Tanımlar için bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 179-180; a. mlf., *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 29, 30. Bu tanımlardan birisinde Râzî'nin usulcülerin kelime-kelâm konusundaki görüşüne meylederek çelişkiye düştüğünü söyleyen Muhasseb, bunun muhtemel nedenlerini sıralamıştır; bkz. Muhasseb, *İlmü'd-delâle*, s. 85-88.

⁹⁴ Râzî, tefsirinde, kelime ile aynı semantik daire içinde yer alan ve birbiri yerine kullanılan pek çok lafız olduğunu söylemiş, bunları tek tek açıklama yoluna gitmiştir. Râzî'nin bu bağlamda yer verdiği lafızlar şunlardır; kelime, kelâm, kavî, lafız, ibâre, hadîs ve nutk; bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 28.

kullanılması, küllün ismini cüze vermek suretiyle mecaz yoluyla olur.⁹⁵ Neticede -usulî hassasiyetlerini dışarıda tutulmak kadıyla- Râzî için dilsel açıdan kelime ve söz arasında bir ilişki bulunsa da bunlar birbirinden ayrı şeylerdir.

Yukarı verilen sözün tanımına dair bilgiler lafzî söze yöneliktir. Fakat Râzî, sözün hakikatının nefisteki mana olduğunu düşünmektedir. Nitekim daha önce onun ilâhî sözü tartışırken hakikî olan sözün nefisteki olduğunu, lafzî söze ise mecazî olarak söz denildiğini⁹⁶ kabul ettiği belirtilmişti. Râzî'nin aktardığına göre sözü lafızlardan ibaret görenler nefsî söz olduğu iddia edilen şeyin harf ve seslerin tasavvurlarından ibaret olduğunu söyleyerek bunun dışında bir mananın bulunduğu itiraz etmişlerdir. Râzî nefsî sözün harf ve seslerden oluşmadığını, harf ve seslerin tasavvurundan da ibaret olmadığını vurgulamıştır. Zira harf ve seslerin tasavvurları dillerin değişmesi ile değişiklik arz etmektedir. Oysa nefsî sözün mahiyeti diller, zaman ve mekân bakımından değişiklik göstermez.⁹⁷

Râzî kelâm-ı nefsînin anlaşılması için şöyle bir örnek vermektedir:

Örneğin bir insan bir başkasına “Benim nezdimde sana yarın söylemek istediğim bir sözüm var dese, sonra [onu] işiten yarın ona gelse ve ona dün nezdinde olan sözü sorsa, o ona; “Bugün yanıma gelmeni istiyorum” dese, bu sözle konuşan, dün nezdinde olanı ifade etmiştir. Oysa bu [söz], işitenin nezdinde [dün] yoktu. Sonra harf ve sesle işiten nezdinde meydana gelmiştir. Konuşan “Bu işittiğin şey [dün] benim nezdimde olandı” ifadesini kullanır. Akıl sahibi herkes bilir ki konuşanın nezdinde dün ne ses ne de harf vardır. Çünkü onun nezdindeki sözü Arapça olarak ifade etmesi mümkündür ki onun harfleri [Arapça] olur. Onu Farsça olarak ifade etmesi de mümkündür ki o zaman da başka harfleri olur. Onun indinde olan ve vaatte bulunduğu söz tek olup, harfler çeşitli ve çoktur. Öyleyse “Bu benim nezdimde olan” sözünün manası, “Bu [işittiğin] sana benim nezdimde olanı iletir” olur. Bu da mecazdır. Zira onun nezdinde olan diğerine intikal etmemiştir.⁹⁸

Örnekten de anlaşılacağı üzere Râzî, tıpkı Abdülkâhir el-Cürcânî gibi, sözün hakikatini araştırırken sözü işitenin değil sözün sahibinin dikkate alınması gerektiğini

⁹⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, I, 23. Mecazın yollarından biri de küllün isminin cüze verilmesidir; bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 326.

⁹⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, I, 39.

⁹⁷ Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl*, II, s. 318-319.

⁹⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXVI, 112.

düşünmektedir. Zira Cürçânî'nin *Delâil*'de belirttiği,⁹⁹ Râzî'nin de *Nihâyetü'l-îcâz*'da yer verdiği üzere sözün sahibi önce sözü zihninde kurar, sonra onu lafızlarla tabir eder.¹⁰⁰ Bu nedenle sözün hakikati lisanda değil nefistedir. Bunu destekler şekilde Râzî, vaz'ın gayesinin bizzat müsemmaları bildirmek olmayıp, zihinde bu müsemmalardan oluşturulan terkipleri iletme olduğunu söylemiştir.¹⁰¹ Cürçânî bu noktada zihindeki manaların yanı sıra bu manalardan terkiplerin oluşmasına imkân tanıyan gramer varlığının da vaz'ı öncelediğini düşünmekte, *anlamın lafza ontik önceliği* ve *gramerin zihnîliği* diye ifade edilen¹⁰² tezleriyle bu yaklaşımı temellendirmektedir. Râzî'nin sözün mahiyetine yönelik izahlarında ise Cürçânî'de olduğu nahiv merkezî bir yer işgal etmez. Râzî Cürçânî'den alıntılacağı bazı yerlerde onun "nahvin anlamları" ifadesine yer vermekle birlikte¹⁰³ buna kavramsal bir değer atfetmemektedir. Bütün bunlar dikkate alındığında Cürçânî'deki gramer vurgusunun Râzî'de -en azından- zayıfladığı söylenmelidir.

Râzî sözün lafızlardan ibaret olmayıp onun hakikatının nefiste olduğu görüşünü sözün kısımları üzerinden de savunmaya devam eder. Yaygın olan taksime göre söz emir, nehiy, haber ve istihbârdır.¹⁰⁴ Râzî'ye göre de insan zarurî olarak kendisi için emir, nehiy, haber ve istihbâr mahiyetlerinin var olduğunu bilir.¹⁰⁵ Usule dair bir eserinde söz için farklı bir tasnife yer veren Râzî,¹⁰⁶ kelimelerinde sözün mahiyeti tartışması bağlamında onu haber ve talep şeklinde iki kısma irca ederek incelemektedir. Zira sözün en temel işlevlerinden biri ihbâr diğeri taleptir. Râzî talep olarak

⁹⁹ Bkz. Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 142-143; Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahman Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, [t.y.], s. 417, 454-455.

¹⁰⁰ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacmüftüoğlu, Beyrut: Daru Sadır, 2004/1424, s. 39.

¹⁰¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 199, 3. dipnot. Ayrıca bkz. a. mlf., *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 73.

¹⁰² Bkz. Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 125-138.

¹⁰³ Bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 41, 164.

¹⁰⁴ İltaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 92.

¹⁰⁵ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, III, 201.

¹⁰⁶ Râzî *el-Mahsûl*'de sözü öncelikle talebî ve talebî olmayan şeklinde kısımlandırmış, ardından talebî olanı kendi içinde tahsil ve istifam şeklinde ikiye ayırıp tahsil altında emir-nehiy, suâl, iltimâsı saymıştır. Talebî olmayan kısmı ise tenbih ve haber olarak ikiye ayırıp tenbih altında temenni, teraccî, kasem ve nidâyı zikretmiştir. Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 231-232.

isimlendirdiği kısma emir ve nehyi dâhil etmektedir. Talebin altında yer alan emirle nehyi de bir bakımdan örtüşmektedir. Nitekim bir şeyi emretmek onun zıddından nehyetmek,¹⁰⁷ bir şeyden nehyetmek ise onun terkini emretmektir.¹⁰⁸ Râzî'ye göre bunlar birbirine iltizam üzere delâlet eder.¹⁰⁹ Bu sebepten olsa gerek Râzî kelimelerinde, talep şeklinde isimlendirdiği kategoriyi yalnızca emir üzerinden ele almayı uygun bulmuştur.

Karâfi, sözün hakikatının nefisteki mana mı yoksa lafızlar mı olduğu konusundaki ihtilafın yalnızca söz kelimesinin anlamıyla ilgili olmayıp haber, emir, nehyi gibi -onun deyimiyle- söze ilişen arazlarda da gündeme geldiğini belirtmektedir.¹¹⁰ Râzî'ye göre sözde olduğu gibi onun kısımları olan haber ve talep (emir-nehyi) de lafızlardan ibaret olmayıp, lafızların kendilerine delâlet ettiği manalardır. Çünkü emir, nehyi ve haberin mahiyeti bir, değişmez olduğu halde emir, nehyi ve haberin mahiyetine delâlet eden sîgalar dillere göre farklılaşmaktadır. Emir, nehyi ve haberin delâletleri hakikî veya zâtî olup ıstılah veya vaz' bakımından değişmeleri mümkün değildir. Ancak lafız ve ibareler değişiklik gösterebilir. Haber manasını ifade etmek için üzerinde anlaşılacak sîganın, emir ve nehyi ifade etmek için üzerinde anlaşılması düşünülebilir, fakat haberin mahiyetinin emir ve nehye dönüşmesi veya emir ve nehyin mahiyetinin habere dönüşmesi düşünülemez.¹¹¹ Ona göre siyahlığın mahiyetinin beyaza dönüşmeyeceğinin zarurî olarak bilinmesi gibi bu da zarurî olarak bilinen bir şeydir.¹¹² Örneğin "vurdu", "vuruyor" sözleri haber; "vur!", "vurma!" sözleri ise emir ve nehyi ifade eder. Dili belirleyenlerin (*vâzi'în*) durumu tersine çevirmesi, "vurdu", "vuruyor" sözlerinin emir ve nehyi; "vur", "vurma" sözlerinin ise haber olduğu üzerinde anlaşması mümkün olabilirdi. Ancak bunların mahiyetlerinin birbirine dönüşmesi mümkün değildir. Râzî'ye göre tüm bunlar haber ile

¹⁰⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, VI, 118.

¹⁰⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XX, 46.

¹⁰⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXX, 258.

¹¹⁰ Karâfi, *Nefâisu'l-usûl*, I, 436.

¹¹¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, III, 201; a. mlf., *Kelâma Giriş [el-Muhassal]*, s. 99; a. mlf., *el-Mesâilü'l-hamsûn fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dâru'l-cil, 1990/1410, s. 54; a. mlf., *Me'âlimu usûli'd-dîn*, haz. Nizâr Hammâdî, Kuveyt: Dâru'z-ziya, 2012, s. 79.

¹¹² Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 307.

talebin (emir ve nehyin) hakikatının bu lafız ve ibarelerden farklı olduğunu gösterir. Lafız ve ibareler ancak emir ve nehyin hakikatine delâlet eder ve onları bildirir.¹¹³

Sözün mahiyetinin lafızlardan ibaret olmadığını düşünen Râzî'nin bu anlayışı, sözün kısımlarından olan haberin mahiyetini tartışırken de kendisini gösterir. *Mahsûl*'de üç farklı haber tanımı aktaran Râzî bunları tek tek ele alıp eleştirmiş ve bu tanımların haberin mahiyetini ortaya koyar nitelikte olmadığını belirtmiştir.¹¹⁴ Ona göre haberin mahiyetinin tasavvuru bedihî olup had ve resme ihtiyaç duymaz. Evvela herkes “O vardır” sözünün “O yok değildir” anlamına geldiğini zorunlu olarak bilir. Tek bir şey hem var hem yok olamaz. “O vardır” gibi özel bir haber, mutlak haberin cüz'üdür. Cüz'ün bilgisi küllün bilgisine bağlıdır. Eğer mutlak olarak haberin mahiyeti kesbî olarak bilinseydi, herhangi bir haber örneğinin tasavvurunun da kesbî olarak bilinmesi gerekirdi ve “O vardır” gibi haberlerin anlaşılması zarurî olmazdı. İkinci olarak, Râzî'ye göre herkes haberin uygun olduğu durumu zorunlu olarak bilir ve onu emrin uygun olduğu durumdan ayırt eder. Bu hakikatler bedihî olarak tasavvur edilmeseydi, böyle olmazdı. Bu iki durum, haberin mahiyetinin apaçık bilindiğini ve tanıma ihtiyaç duymadığını göstermektedir.¹¹⁵ Bununla birlikte Râzî *el-Mahsûl*'de döngü gerektirdiğini söylediği iki tanıma *Nihâyetü'l-îcâz*'da da yer vererek yine aynı gerekçeyle bunları elemiş, fakat *Mahsûl*'de haberin bedihî olup tanımlanmaya ihtiyacı olmadığını söylediği halde *Nihâyetü'l-îcâz*'da bir haber tanımı zikretmiştir. Buna göre haber, zahiriyle bir malumun bir maluma nispetini gerektiren sözdür.¹¹⁶ Burada Râzî'nin niçin tutumunu değiştirdiği sorusu akla gelmektedir. Fakat onun sözü edilen iki eserini neredeyse aynı dönemde yazdığı¹¹⁷ dikkate alındığına fikrini değiştirdiğini söylemek pek isabetli gözükmemektedir. Muhtemelen onun *Nihâyetü'l-îcâz*'da verdiği

¹¹³ Râzî, *Halku'l-Kur'an*, s. 52; a. mlf., *el-Erbaîn*, I, 244-245.

¹¹⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 217-221; Ayrıca bkz. a. mlf., *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 74; a. mlf., *el-Me'âlim fî ilmi usuli'l-fikh*, thk. Ali Muhammed I'vaz ve Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Kahire: Dârü'l-ma'rife, 1994/1414, s. 133.

¹¹⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 221-222.

¹¹⁶ İbarenin aslı şöyledir: “و هو القول المقتضي بصريحه نسبة معلوم الى معلوم بالنفي أو بالإثبات” Bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 74.

¹¹⁷ Atlas, Râzî'nin *Nihâyetü'l-îcâz*'ı 574-575 yılları arasında, *Mahsûl*'ü ise 575 veya 576 yılında telif ettiğini kaydetmiştir. Bkz. Altaş, “Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, s. 108, 110.

tanım nefiste kâim olan haber manasına değil de bu manaya delâlet eden lafızlara yöneliktir. Râzî'nin bahis konusu tanımında *kelâm* değil de *kavl* kelimesini kullanması da bu ihtimali desteklemektedir. Nitekim -aşağıda anlatılacağı üzere- Karâfî Râzî'nin emir tanımında da geçen *kavl* kelimesinin *nefsî* sözü dışarıda bırakmak için kullanıldığı şeklinde bir şerh düşmüştür.¹¹⁸ Dolayısıyla Râzî'nin tanımlanamayacağı kanaatinde olduğu şeyin haberin mahiyeti olup *Nihâyetü'l-îcâz*'da verdiği tanımın, haberin lafzî boyutuna yönelik olduğu düşünülebilir.

Haberi bir tür lafız olarak açıklayan kimse Râzî'ye, lafızların tasavvurunun bedihî olmadığı, bu durumda haberin mahiyetinin bedihî olarak tasavvurunun nasıl mümkün olabileceği şeklinde bir soru yöneltebilir. Râzî bu soruya şöyle cevap vermektedir: Zihnin iki şey arasında, onlardan birinin ya diğeri olduğu ya da olmadığı konusunda hüküm vermesi makul olup bu, zaman ve mekânların değişmesi ile değişmez. Herkes bunu kendi nefisinden idrak eder ve onunla nefsin diğer halleri olan elem, lezzet, açlık ve susuzluğun arasındaki farkı bulur. O halde haberden kastedilen zihnî hükmün varlığı ise şüphe yok ki onun tasavvuru herkeste bedihîdir, aklın fitratına yerleşmiştir. Haber ile kastedilen, bu mahiyete delâlet eden lafız ise Râzî için yine problem yoktur. Çünkü bedihî olarak tasavvur edilen manaya delâlet eden lafzın mutlak olarak tasavvuru yine bedihî olur.¹¹⁹

Yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Râzî haberi zihnî hüküm olarak açıklamaktadır.¹²⁰ Haberi zihnî hüküm şeklinde açıklayınca hükmün mahiyetini de ortaya koymak gerekecektir. Zira lafzıcı söz anlayışını benimseyenler haberi sîgaya hasrederek onun nefiste kâim bir mana olduğuna karşı çıkmışlar, Râzî'nin kalplerde ve zihinlerde olup lafızların kendisine delâlet ettiğini savunduğu bu mananın söz söylemeye yarayan inanç, irade türünden manalar olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Râzî de zihnî hüküm olarak açıkladığı haberi muhaliflerinin ileri sürdüğü tüm manalardan tefrik etme yoluna gitmiştir. Ona göre hükümden kastedilenin inanç olması mümkün

¹¹⁸ Karâfî, *Nefâisu'l-usûl*, III, 1169.

¹¹⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 222.

¹²⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 222; a. mlf., *Halku'l-Kur'an*, s. 53, 54; a. mlf., *el-Erbain*, I, 245, 246.

değildir. Çünkü insan elbette inanmadığı bir şeyi haber verebilir. Örneğin; Zeyd'in evde olduğuna inanmayan kimsenin, “Zeyd evdedir” demesi mümkündür. Hüküm ile kastedilenin irade olması da mümkün değildir. Çünkü iradenin onlara taalluku imkânsız olduğu halde, zorunlu ve imkânsızdan haber verilebilir.¹²¹ Râzî'ye göre zihnî hüküm, lisânî haberin sûrî olarak tahayyül edilmesi de olamaz. Zira bu tür bir tahayyül, dillerin değişmesi ile değişiklik arz edecektir. Oysa zihnî hükmün mahiyeti tek bir şey olup dillerin farklı olması ile farklılık göstermez.¹²² Râzî nefiste kâim olduğunu düşündüğü haber manasının ilim ile benzemeleri gerekçesiyle onun ilim olduğu yönünde bir şüphenin akla gelebileceğini zikreder. Ancak insan bilmediği, hatta zannetmediği şeylerden de haber verebilir. Dolayısıyla haber söz konusu mahiyetlerden farklıdır.¹²³ Geriye zihnî hükmün, inanç ve kasıtlardan başka bir durum olduğu kalmıştır. O da nefisî sözdür ki Ehl-i sünnet âlimlerinden başka hiç kimse ona kâil olmamıştır.¹²⁴ Bu zihnî hüküm diye iddia edilen şey zihnin farz etmesi veya takdirinden ibarettir, denecek olursa, Râzî'ye göre bu farz etme ve takdir de ilim, inanç, kudret ve irade cinsinden değildir. Zihnî hükmün, farz etme veya takdir şeklinde isimlendirilip isimlendirilmemesi durumu değiştirmez.¹²⁵

Haberî, zihnî hükmün yanı sıra aklî isnad olarak da açıklayan Râzî,¹²⁶ haberde iki ögenin bulunması gerektiğini söylemiştir. Bunlardan ilki kendisinden haber verilen (*muhberun anh*), ikincisi kendisiyle haber verilendir (*muhberun bih*). O, haber tanımında da görüldüğü üzere haberî bir ispat veya nefy olgusu olarak düşündüğünden¹²⁷ bu öğeler *müsbet-müsbetün leh* veya *menfiy-menfiyyün leh* olarak kendini gösterir. Daha genel olması bakımından o, *mensûb-mensûbun ileyh* terimlerini

¹²¹ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 224.

¹²² Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 330; a. mlf., *Kelâm'a Giriş*, s. 99.

¹²³ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 308.

¹²⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 224.

¹²⁵ Râzî, *Halku'l-Kur'an*, s. 54-55; a. mlf., *el-Erbaîn*, I, 247.

¹²⁶ Râzî, *Halku'l-Kur'an*, s. 54; a. mlf., *el-Erbaîn*, I, 246;

¹²⁷ “Haber, zahiri ile bir malumun bir maluma nefiy veya ispat yoluyla nispetini gerektiren sözdür.” Bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 74.

de kullanır.¹²⁸ Bununla birlikte ona göre mensûb, mensûbun ileyh ve diğer yardımcı öğelerin kullanıldığı bir cümlede öğelerin her biri kendi anlamlarını ifade etmek üzere var değildir. Tüm bunların toplamı tek bir manayı ifade eder. Râzî Cürcânî'ye ait olan bu düşünceyi yine Cürcânî'den iktibas ettiği bir örnekle¹²⁹ açıklar. Örneğin; “Zeyd Amr’a Cuma günü, mescidin arkasında onu tedib etmek üzere şiddetle vurdu” cümlesinde yalnızca bir şeyden haber verilmektedir. Bu cümle sadece failden haber vermek için kurulmuş değildir. Bu cümleyle kastedilen yukarıdaki kayıtlarla kayıtlandırılmış vurma fiilinin Zeyd’e isnadıdır.¹³⁰ Görüldüğü üzere sözün mahiyetinin zihinde olduğunu düşünen Râzî, Cürcânî’yi izleyerek haberi de zihni bir isnad olgusu olarak açıklamış ve bunu destekleyecek biçimde gramatik izahlara yer vermiştir.

Kelâmullah bahsi kapsamında nefsi sözü açıklarken beşerî sözün emir kategorisi üzerinden örnekler veren Cüveynî’de haberin mahiyetine dair açıklamaların yer almadığı görülmektedir.¹³¹ Gazzâlî haber üzerine birkaç cümle zikretmiş olsa¹³² da Cüveynî gibi o da nefsi sözü beşerî düzlemde de ispatlamak üzere emir üzerinden örnekler vermiştir.¹³³ Gazzâlî ve Cüveynî’den farklı olarak Râzî’nin emrin yanı sıra haberin mahiyetini de ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaya çalıştığı gözlenmektedir. Onun haberin mahiyetini açıklama noktasında gösterdiği ihtimam ve farklılığın nedeni sözde asıl olarak haber kategorisini kabul etmesi olmalıdır. Zira ona göre sözün emir, nehiy, soru kısımlarının tümü bir tür bildirimdir.¹³⁴

Râzî emir kategorisinin de lafızların ötesinde bir mahiyeti olduğunu düşünmektedir. Kendisinden önce yapılan emir tanımlarını birçok yönden eleştiren¹³⁵

¹²⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 75.

¹²⁹ Bkz. Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 413.

¹³⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 77-78.

¹³¹ Bkz. Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, s. 109-110.

¹³² Gazzâlî, *Kitâbu'l-iktisâd*, s. 76.

¹³³ Gazzâlî, *Kitâbu'l-iktisâd*, s. 76-77.

¹³⁴ Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, 85. Ayrıca bkz. a. mlf., *el-Mesâilü'l-hamsûn*, s. 55; a. mlf., *Halku'l-Kur'an*, s. 62; a. mlf., *el-Erbâin*, I, 252.

¹³⁵ Tanımlar ve Râzî’nin eleştirileri için bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, II, 16-17.

Râzî'ye göre emir olmak bakımından emrin mahiyetinin tanımında beklenen şey, onun bir hakikat olup dillerin değişmesi ile değişmemesidir. Çünkü herhangi bir Arabın emrettiği veya nehyettiği gibi bir Türk de emreder ve nehyeder.¹³⁶ Bunun üzerine Râzî emri şöyle tanımlar; “emir, *isti'lâ* (üstünlük) yolu ile fiilin sözle (*bi'l-kavl*) talebidir.”¹³⁷ Ona göre her akıl sahibinde talebin mahiyetinin tasavvuru zorunlu olarak vardır. İlmî hüner adına hiçbir şey sergileyemeyen, haddi ve resmi bilmeyen kimse de emredip-nehyedebilir ve bir fiili talep etmekle terkini talep etmenin arasındaki ve bu ikisi ile haber mefhumunun arasındaki farkı bedihî olarak (apaçık bir şekilde) idrak eder. Onlardan biri için uygun olan cevabın diğeri için uygun olmadığını bilir. Eğer talebin mahiyeti bedihî bir şekilde tasavvur ediliyor olmasaydı, bunlar doğru olmazdı. O halde anlaşılır ki talebin manası sîğanın kendisi değildir. Talebin mahiyeti mekânların ve milletlerin değişmesi ile değişmez. Haber için vaz‘ edilen sîğanın emir için vaz‘ edilmesi ve aksi ihtimali vardır. Öyleyse talep ilim ve kudrette olduğu gibi mütekellimin kalbinde kâim bir mahiyettir. Bu özel olarak belirlenen sîgalar ise ona delâlet eder.¹³⁸

Haberde olduğu gibi talebin de nefiste kâim bir mahiyet olduğunu düşünen Râzî'ye göre talebi nefisteki diğer mahiyetlerden ayırmak zor olmasa da irade ile benzerliği sebebiyle ikisinin özdeş olduğu şeklinde hatalı bir zanna kapılmak mümkündür.¹³⁹ Nitekim Râzî'nin haber verdiği göre Mu‘tezile bu mahiyetin emrolunan şeyi irade etmek olduğunu söylemiştir. Onlara göre bir şeyi emretmek, o şeyi irade etmek, o şeyden nehyetmek de onu irade etmemekten ibarettir.¹⁴⁰ Mu‘tezile'nin bu tutumu kuşkusuz lafızca bir söz anlayışına sahip olmasıyla ilgilidir. Onlar nefsî sözü reddettiklerinden lafızlara indirgedikleri emrin kaynağının irade olduğunu ileri sürmüşler, aksi halde nefiste kâim bir emir mahiyetini kabul etmek zorunda kalacakları endişesiyle emrin iradeden bağımsız bir mahiyeti bulunmadığı noktasında ısrarcı olmuşlardır. Eş‘arîlere ve dolayısıyla Râzî'ye göre ise bu mahiyet, iradenin dışında bir

¹³⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 17.

¹³⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 17.

¹³⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 18.

¹³⁹ Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl*, II, 307.

¹⁴⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 19.

şeydir. Çünkü irade olmaksızın emir söz konusu olabilir. Cüveynî¹⁴¹ ve Gazzâlî'de¹⁴² de görülen bu ayrımı Râzî şöyle açıklar: Örneğin; bir hükümdar Zeyd'e, Amr'a bir şeyi emretmesini emretmiş olsun, Zeyd de Amr'ın bu şeyi yapmasını istemiyor olabilir. Ancak hükümdar Zeyd'e, Amr'a o şeyi emretmesini emrettiği için Zeyd de Amr'a emreder. Burada irade olmaksızın emir hâsıl olur. Başka bir misalle, Allah Teâlâ, Ebu Cehil ve Ebu Leheb'in iman etmeyeceğini haber vermiştir. Hal böyle iken Hz. Peygamber onların iman etmesini irade etmez ancak onlara imanı emreder.¹⁴³ Bizzat Allah Teâlâ da kâfirin iman etmesini irade etmemiş fakat kâfire iman etmesini emretmiştir.¹⁴⁴ Bu durum, emrin hakikatinin iradenin hakikati olmadığını ve ona bağlı olmadığını gösterir.

Emir olmaksızın iradenin olabileceğine gelince Râzî, günlük konuşma dilinden kendisini destekleyecek bir örnek vermektedir. Bir kimsenin bir başkasına “Senden bunu yapmanı istiyorum ama sana bunu emretmiyorum” demesi mümkündür. Eğer emir irade olsaydı, onun bu sözü “Senden bu fiili yapmanı istiyorum ama senden onu istemiyorum” veya “Sana bu fiili emrediyorum ama sana bu fiili emretmiyorum” demesi gibi olurdu. Mezkûr örnekte çelişki olduğu açıktır. Burada emir olmadan irade söz konusudur. Dolayısıyla irade olmaksızın emir, emir olmaksızın irade hâsıl olabilir.¹⁴⁵ Emir ile iradenin birbirinden farklı olduğuna dair Râzî'nin bir başka delili de nesihattir. Buna göre fiillerden vacip olanın itaat etme süresi geçmeden evvel neshedilmesi caizdir. Eğer emir ve nehiy, irade etmek ve irade etmemekten ibaret

¹⁴¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, s. 109-110.

¹⁴² Gazzâlî, *Kitâbu'l-iktisâd*, s. 76-77.

¹⁴³ Râzî, *Halku'l-Kur'an*, s. 53-54; a. mlf., *el-Erbâin*, I, 245-247; a. mlf., *Nihâyetu'l-ukûl*, II, 307-308.

¹⁴⁴ Râzî, Allah'ın kâfirin iman etmesini irade etmemesine ise şu şekilde ulaşmaktadır: Allah kâfirin iman etmeyeceğini bildiği halde o iman ederse, Allah'ın ilminin bilgisizliğe dönüşmesi gerekir. Bu muhaldir. Muhalden doğan da muhaldir. Dolayısıyla kâfirden imanın sâdır olması muhaldir. Allah onun iman etmesinin muhal olduğunu bilir. Bir şeyin olmasının muhal olduğunu bilen onu irade etmez. Çünkü irade iki mümkün taraftan birini, diğerine tercih etmeyi kendinde barındıran bir sıfattır. Bunun muhal için imkânsız olduğu bilgisi de zarurîdir. Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, II, 20, 21; a. mlf., *Meâlimu usûli'd-din*, s. 79. Râzî'nin bu argümanı, onun teklif konusundaki görüşleri ile de uyumludur. Zira ona göre bu mesele “teklif-i mâ lâ yutak” konusuna girer ve mümkündür. Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 151-152. Râzî'nin teklif-i mâ lâ yutak hakkındaki görüşleri için bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, II, 215-236. Râzî'nin yukarıda zikredilen argümanı başka bir yoldan temellendirmesi için bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, II, 19-20.

¹⁴⁵ Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl*, II, 319; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 21.

olsaydı, Allah Teâlâ tek bir yönden, tek bir zamanda, tek bir fiili irade eden ve irade etmeyen olurdu ki bu ittifakla batıldır.¹⁴⁶ Bunların tümünden nefis talebin iradeden farklı olduğu anlaşılmaktadır.

Sözün hakikatının nefiste olduğunu düşünen Râzî'nin, emrin talebe delâlet eden sîga için mi, yoksa nefiste kâim olan mana için mi hakikî olarak isim olacağı tartışmasındaki tutumu şaşırtıcıdır. Zira Râzî, emri sîga ile tanımlayan Mu'tezilî âlimler¹⁴⁷ gibi emrin sîga için isim kılınması gerektiğini düşünmektedir.¹⁴⁸ Her ne kadar Râzî'ye göre emrin ya da talebin mahiyeti lafızlar olmasa da o, emir isminin sîgaya verilmesini uygun görmektedir. Zira onun için bu mesele dilsel bir meseledir. Bu sebepten olsa gerek o, emrin tercihe delâlet eden sîga için isim kılınmasının, tercihin kendisi için isim kılınmasından evla olduğunu belirtmiş ve dilcilerin de sîganın kendisini emir kıldıklarını söyleyerek görüşünü güçlendirme yoluna gitmiştir. Çünkü dilciler “*darabe*”den emrin “*idrib!*”; “*nasara*”dan emrin “*unsur!*” olduğunu söylemişlerdir. Râzî'nin verdiği örneğe göre eğer bir kimse “Falancaya emredersem kölem hürdür” dese ve bu emir sîgasının medlulü anlaşılacak şekilde bir işaret yapsa, kölesini azat etmemiş olur. Eğer emrin hakikati medlulün kendisi olsaydı, o kimsenin kölesini azat etmiş olması gerekirdi. Râzî, emrin sîgaya isim kılınmasının daha uygun olduğunu mantıksal olarak da açıklamaya çalışmıştır. Emir sîgada hakikat yapılacak olursa, -medlulün delil olarak isimlendirilmesiyle- medlulünde mecaz olur. Eğer o, medlulde hakikat yapılırsa, -delilin medlul olarak isimlendirilmesiyle- delilde (sîgada) mecaz olur. Ona göre birincisi evladır. Çünkü delilin anlaşılmasıyla medlulün anlaşılması gerekir. Ama medlulün anlaşılmasıyla delilin anlaşılması gerekmez. Yani Râzî için, emirde sîganın hakikat olup medlul olan manaya delil kılınması daha isabetlidir. Râzî'nin son delili, kalbinde emir manası kâim olan ve konuşmayan bir insan için “O bir şey emretti” denemeyeceğidir. Çünkü “Falanca şöyle emretti”

¹⁴⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 21, 22.

¹⁴⁷ Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, II, 16.

¹⁴⁸ Bu konudaki farklı görüşler için bkz. Karâfî, *Nefâisu'l-usûl*, III, 1171. Ayrıca bkz. Ali b. İsmail el-Ebyârî, *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezâirî, Havallî: Dârü'z-ziya, 2011/1432, I, 584-586.

denildiğinde, kalpteki mana olmaksızın lafız akla gelir. Bu da emir lafzının medlul için değil sîga için isim olduğunu gösterir.¹⁴⁹

Râzî bu kadarıyla sınırlı kalmayarak emrin sîganın medlulü için isim kılınması gerektiğini savunanların ayetten, eserden, şiirden getirdikleri naklî delilleri ve aklî delillerini aktarmaktadır. Onların Kur'an'dan getirdikleri delil şöyledir; “*Münâfiklar sana geldiklerinde, “Senin, elbette Allah'ın peygamberi olduğuna şahitlik ederiz” derler. Allah senin, elbette kendisinin peygamberi olduğunu biliyor. (Fakat) Allah, o münâfikların hiç şüphesiz yalancılar olduklarına kesinlikle şahitlik eder.*”¹⁵⁰ Allah Teâlâ, onları şehadetlerinde yalanlamıştır. Malumdur ki onlar nutk-u lisânîde doğrudurlar. Yalan nefisteki söze ait olduğundan nefisteki sözün ispatı lazım gelir. Onların eserden delili Hz. Ömer'in şu sözüdür; “İçimde bir söz tezvîr ettim, Ebu Bekir benden önce ona ulaştı.”¹⁵¹ Onlar, Ahtal'ın şu şiirini de kendi görüşleri için delil getirmişlerdir: “Söz (kelâm) ancak yürekte olandır, dilse yürekte olana delil kılınandır.” Aklî delile gelince, lafızlar dile ait kullanımlardır (*müfredât*). Eğer söz şeklinde isimlendirilselerdi, nefsî manaları bildirdikleri için onunla isimlendirilirlerdi. Şu halde yazının ve işaretin de söz şeklinde isimlendirilmesi gerekirdi. Bu da geçersizdir. Râzî, emrin sîga değil de onun medlulü için isim kılınması gerektiğini savunanların delillerini bu şekilde sıraladıktan sonra bunlara cevap vermeye girişir: Birinci delildeki şahadet, bilinen şeyden haber vermektir. Onlar onu bilmediklerinden Allah onların şahit olduklarına dair iddialarını yalanlamıştır. İkinci delildeki: “Nefsimde bir söz tezvîr ettim” sözü, onu gizledim (خمرته) demektir. Bu, “Nefsimde bir ev ve onu inşa etmeyi takdir ettim”¹⁵² denilmesi gibidir. Üçüncü delildeki şiirin saf Arapça olduğunu Râzî

¹⁴⁹ Râzî, *el-Mahsul*, II, 24, 25. Râzî, *el-Me'âlim*'de bu görüşün çoğunluğun ittifak ettiği görüş olduğunu zikretmiştir. Bkz. Râzî, *el-Me'âlim fî usulî'l-fîkh*, s. 50.

¹⁵⁰ *Münâfikun*, 63/1.

¹⁵¹ “زورت في نفسي كلاما، فسبقتني إليه ابو بكر” Bkz. *el-Mahsul*, II, 26.

¹⁵² “قدرت في نفسي دارا و بناها” Burada eserin sâd (ص) nüshasındaki ibare dikkate alınmıştır. Bkz. *el-Mahsul*, II, 27, 12. dipnot.

kabul etmemektedir. Ona göre bu şiirin saf Arapça olduğu kabul edilse dahi burada sözden maksat kalpte hâsıl olandır. Dördüncüsü ise dilde kıyastır ki kabul edilmez.¹⁵³

İlk bakışta burada sanki Râzî'nin değil de Mu'tezilî bir âlimin konuşuyor olduğu hissine kapılmak mümkündür. Zira yukarıdaki deliller nefsî sözün varlığına dair Ehl-i sünnet tarafından ileri sürülen delillerdir.¹⁵⁴ Üstelik Râzî *Muhassal*'da Ahtal'ın şiirini kendisi de delil olarak zikretmiştir.¹⁵⁵ Burada daha da ilginç olan şey, Râzî'nin yukarıda geçen ikinci delile sözün zihinde kurulmasını binanın inşasına benzeterek karşı çıkmasıdır. Zira bu benzetme sözü lafızların dizimine indirgeyen Kâdî Abdülcebbar tarafından sözün zihinde olduğu iddiasını çürütmek üzere zikredilmiş,¹⁵⁶ Cürcânî ise *Delâil*'de sözü oluşturmayı mümkün kılan gramerin zihinde olduğunu, buna karşılık binayı oluşturan unsurların dışarıda bulunduğunu ileri sürerek uzunca izahlarla sözün inşasıyla binanın inşasının ayrı şeyler olduğunu ortaya koymuştur.¹⁵⁷ Râzî'nin Kâdî Abdülcebbar'a ait bu benzetmeyi kullanması Cürcânî'nin nefsî sözü ispatındaki gramer vurgusunu burada göz ardı ettiğini göstermektedir.

Şu belirtilmelidir ki Râzî emrin hakikatının sîga olduğunu söylerken nefsî söz anlayışını savunmaktan vazgeçmiş değildir. Zira onun *Mahsûl*'deki bu ifadelerinin yer aldığı sayfalardan birkaç sayfa geriye gidildiğinde emrin mahiyetinin lafızlar olmadığını kanıtlamaya çabaladığı görülür. Ancak onun yukarıdaki açıklamaları emri, nefsî sözün kısımlarından görmediği izlenimini vermektedir. Nitekim o, ilâhî sözün ezeliğini, dolayısıyla tekliğini temellendirme bağlamında sözün tamamının haber olduğunu, emrin ise başkasına, bir fiili yaptığında övgüye layık olacağını, yapmadığında ise kınanacağını haber vermektan ibaret olduğunu söylemiştir. Nehiyde de durum farklı değildir.¹⁵⁸ Dolayısıyla emri de haber içinde mütalaa ettiğinden ona göre söz haberdır, denebilir. Bu durumda emir sadece sîgaya ait bir özellik olarak kendini göstermektedir. Nitekim o,

¹⁵³ Râzî, *el-Mahsul*, II, 27, 28.

¹⁵⁴ Bkz. Râzî, *Mefâtîhu 'l-ğayb*, I, 27-28.

¹⁵⁵ Bkz. Râzî, *Kelâm'a giriş*, s. 168.

¹⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî: Halku 'l-Kur'an*, VII, 16.

¹⁵⁷ Bkz. Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 141-144.

¹⁵⁸ Râzî, *Halku 'l-Kur'an*, s. 62; a. mlf., *el-Erbâîn*, I, 252.

ilâhî sözün mahiyetini tartışırken Kâdî Abdülcebbar gibi¹⁵⁹ sözün tümünün haber olduğunu ifade etmiş,¹⁶⁰ sonra haberin de ezelde bir olduğunu, vakitlerin değişmesi ile izafetinin de değişeceğini söylemiştir.¹⁶¹ Buradan Râzî'ye göre emrin, ezeli haberin zaman içinde şekillenmiş bir formu olduğu çıkarımı yapılabilir. Yani emir, ilâhî sözün lafzî boyutunda ortaya çıkıp sîga ile kendini göstermektedir. Hatırlanacak olursa Râzî emri, isti'lâ yolu ile fiilin sözle (*bi'l-kavl*) talebi olarak tanımlamıştı.¹⁶² Karâfî, buradaki "*bi'l-kavl*" kaydının nefsi sözü tanımın dışında bırakmak için seçildiğini söylemiştir.¹⁶³ Bunlar göz önünde bulundurulduğunda Râzî'nin emrin sîga için hakikat kılınması tercihinin nedeni de anlaşılmış olmaktadır.

Sözün şahid düzlemde nefsi ve lafzî şeklinde iki yönü bulunduğunu ortaya koyan Râzî, aynı durumun ilâhî söz için de geçerli olduğunu savunmuştur. Esasında Râzî'nin sözün mahiyetine yönelik incelemelerinin asıl nedeni de budur. Lafzî-nefsî söz teorisinin ilâhî sözün mahiyetini açıklamak üzere ne derece işlevsel olduğu bir sonraki başlığın konusudur.

1.3. Lafzî-Nefsî Ayrımı Bağlamında İlâhî Söz

Müslümanların Allah'ın mütekellim olduğu hususunda ittifak halinde olduğunu söyleyen Râzî'ye göre bu ittifak yalnızca lafızda olup mana bakımından gerçekleşmemiştir.¹⁶⁴ Kime mütekellim deneceği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Esasında meselenin düğümlendiği nokta, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'in ortaya koyduğu söz anlayışlarından hangisinin Allah'ın mütekellim olarak isimlendirilmesine imkân verdiğidir. Râzî'ye göre Mu'tezile'nin "Hayy olanın, dışta kâim bir kelâm ile mütekellim olması mümkündür" sözü de Eş'arîlerin "Hayy olanın,

¹⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbî't-te'vîl ve'l-adl: et-Tenebbuât ve'l-mu'cizât*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım, Kahire: ed-Dârü'l-mısriyye, 1963, XV, 325.

¹⁶⁰ Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn*, s. 55; a. mlf., *Halku'l-Kur'an*, s. 62; a. mlf., *el-Erbâîn*, I, 252; a. mlf. *Meâlimu usûli'd-dîn*, s. 85; a. mlf., *Kelâma Giriş*, s. 177-178.

¹⁶¹ Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 178.

¹⁶² Râzî, *el-Mahsûl*, II, 17.

¹⁶³ Karâfî, *Nefâisu'l-usûl*, III, 1169.

¹⁶⁴ Râzî, *Halku'l-Kur'an*, s. 58; a. mlf., *el-Erbâîn*, I, 247.

dışta kâim bir kelâm ile mütekellim olması imkânsızdır” sözü de hakikati ifade eder ve doğrudur. Çünkü Mu‘tezile’nin işaret ettiği kelâm başka, Eş‘arîlerin işaret ettiği kelâm daha başkadır.¹⁶⁵ Râzî’ye göre Allah’ın mütekellim olma keyfiyetine dair tartışmanın bir mana bir de lafız yönü vardır. Mana yönündeki tartışma, Mu‘tezile’nin kabul ettiği şekilde Allah’ın mütekellim olmasının imkânı ve vukûu üzerinedir. Allah, kesintili sesleri özel bir şekilde canlı veya cansız bir cisimde yaratmaya kâdirdir. Çünkü bu mümkündür, Allah da mümkün olan her şeye kâdirdir. Allah’ın bu kesintili sesleri, bazı şeyleri isteyip bazılarını istemediğini bildirmek için yaratmış olması da imkânsız değildir. Dolayısıyla Mu‘tezile’nin kastettiği manada Allah’ın mütekellim olması mümkündür ve burada bir tartışma söz konusu olamaz. Lafızda olan tartışmaya gelince, Râzî’ye göre buradaki asıl soru şudur: İstedğini veya istemediğini başkasına bildirmek amacı ile bu özel sesleri -ki onlar cisimde terkip olunmuş harflerdir- bir fiil olarak işleyen, dil açısından “mütekellim” olarak isimlendirilir mi isimlendirilmez mi?¹⁶⁶ Soru şöyle de sorulabilir. Birinin başka bir mahalde bulunan kelâm sebebiyle mütekellim olarak isimlendirilmesi mümkün müdür? Bu soruya tabiatıyla Mu‘tezile’nin cevabı olumlu, Ehl-i sünnet’in cevabı olumsuz olacaktır. Zira mütekellim, sözün nefisteki manalar cinsinden olmayıp¹⁶⁷ bir tür fiil olduğunu kabul eden Mu‘tezile’ye göre kelâmın failiyken¹⁶⁸ Ehl-i sünnet’e göre kelâm manası (sıfatı) ile vasıflanandır.¹⁶⁹ Ehl-i sünnet bir kimsenin mütekellim olarak isimlendirilmesi için onda söz manasının kâim olması gerektiğini söylemiştir.¹⁷⁰ Allah, başka bir şeyde kâim bir hareket ve sükûnla müteharrik ve sakin olamayacağı gibi başka bir şeyde kâim bir kelâmı da mütekellim olamaz.¹⁷¹ Mu‘tezile’ye göreyse Allah Teâlâ tam da böyle bir kelâm ile mütekellimdir. Râzî’nin anlatımıyla, Mu‘tezile öldürme (*katl*), darp etme ve yaralamanın öldürülen,

¹⁶⁵ Râzî, *Halku’l-Kur’an*, s. 62; a. mlf., *el-Erbâîn*, I, 252.

¹⁶⁶ Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, II, 303; a. mlf., *Kelâma Giriş [el-Muhassal]*, s. 165-166; Râzî, *Halku’l-Kur’an*, s. 58-59; Râzî, *el-Erbâîn*, I, 249.

¹⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî: Halku’l-Kur’an*, VII, 14.

¹⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî: Halku’l-Kur’an*, VII, 48-49.

¹⁶⁹ Bu konudaki tartışmalar için bkz. İsa Rebih Emin Ahmed, *el-Kelâmu’l-ilâhî beyne’l-kıdem ve’l-hudûs: dirâse tahlîliyye*, Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 2011, s. 290-296.

¹⁷⁰ Râzî, *el-Metâlibu’l-âliyye*, III, 206.

¹⁷¹ Râzî, *Halku’l-Kur’an*, s. 59; a. mlf., *el-Erbâîn*, I, 248.

darpedilen ve yaralananda kâim olduğunu söyleyerek, buna rağmen mesela öldürülene kâtil denilmemesini, fail isminin bir şeyin bulunduğu mahalden başkasına verilebileceğine delil getirmiştir. Nitekim dilde bu şekilde pek çok kelime vardır. Örneğin şehirli bir adamda şehir, demircide demir manası kâim olmadığı halde onlar şehirli ve demirci olarak isimlendirilebilmektedirler.¹⁷² Ehl-i sünnet bir mananın var olduğu mahal için o manadan bir ismin türetilmesinin gerekli olduğunu düşündüğünden, Mu‘tezile’nin Allah’ın sözünü başka bir cisimde yarattığı düşüncesinin, mütakellim ismini Allah’ın değil de kelâm manasının kendisinde kâim olduğu cismin almasını gerektireceğini söylemiştir.¹⁷³ Mu‘tezile ise şöyle bir delil getirmiştir: Araplar, bir cin bir delinin dili ile konuştuğunda deli ile kâim olan bu sözü, cine izafe etmişlerdir. Zira Arapların inancına göre cin o sözün failidir. Dolayısıyla mütakellim sözün failidir.¹⁷⁴ Râzî’ye göre nefsî sözü kabul edenlerin en güçlü delillerinden biri, dilcilerin herhangi bir insandan bir söz duyduklarında, o insanın o sözün faili olup-olmadığını bilmeksizin işittikleri sözü bir gösterge kabul ederek onu mütakellim olarak isimlendirmiş olmalarıdır.¹⁷⁵

Râzî meselenin özü anlaşılmadığı için tarafların gereksiz yere bu konudaki tartışmalarını sürdürdüklerini düşünmektedir. Ona göre mesele dil ile ilgili olduğundan kime mütakellim deneceği noktasında dil bilginlerinin açıklamalarına müracaat etmek gerekir.¹⁷⁶ Râzî için dilsel bir mesele olan bu tartışmanın manaya taalluk eden bir yönü yoktur.¹⁷⁷ Fakat onun konuyla ilgili olarak *el-Metâlib*’deki şu açıklamaları tartışmalara sebep olmuştur: “(...) mütakellim, sözü fiil olarak yapandan ibarettir. Çünkü söz ile kastedilen, insanın, yaptığında kalbinde bir şeyi istediğini veya istemediğini göstermesi için üzerinde uzlaşmaya varılan bir fiili eylemesidir. Sonra insanlar bu göstergenin işte bu

¹⁷² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 248-250.

¹⁷³ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-İşâra fî ilmi’l-keîâm*, thk. Hâni Muhammed Hamid Muhammed, Kahire: Mektebetü’l-ezheriyye li’t-türâs; el-Cezire, 2009, s. 210-211; a. mlf., *Nihâyetü’l-ukûl*, II, 304-305.

¹⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî: Halku’l-Kur’ân*, VII, 49. Mu‘tezile’nin bu delilini Râzî aynı şekilde aktarmıştır. Bkz. Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, II, 305.

¹⁷⁵ Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, II, 304.

¹⁷⁶ Râzî, *Nihâyetü’l-ukûl*, II, 305.

¹⁷⁷ Râzî, *Halku’l-Kur’an*, s. 59; a. mlf., *el-Erbâîn*, I, 249.

lafızlar kılınmasında anlaşmışlardır.”¹⁷⁸ Bu ifade Râzî’nin sözü lafızlardan ibaret gördüğü, başka bir deyişle lafızcı bir söz anlayışı benimsediğini akla getirebilir. Zira yukarıda da yer verildiği üzere sözün bir fiil olup mütekellimin de sözü fiil olarak yapan olduğunu, lafızcı söz anlayışına sahip olan Mu‘tezilîler söylemiştir. Çağdaş araştırmacılardan M. Salih Zerkan, Râzî’nin bu ifadesini, onun ilâhî sözün mahlûk/hâdis olduğu düşüncesine yöneldiğine dair bir işaret olarak sunmuştur.¹⁷⁹ Ancak yalnızca bu ifadeden yola çıkarak Râzî’nin lafızcı bir söz anlayışı benimsediğini söylemek isabetli değildir. *el-Metâlib*’tekilere benzer ifadelere Râzî’nin tefsirinde de rastlanmaktadır. Ancak Râzî burada lisanî-nefsî söz ayırımına gitmiş, dolayısıyla kastını, *el-Metâlib*’e göre daha net bir şekilde ifade etmiştir. Buna göre lisanî söz, insanların içlerindeki manaları bildirmesi için üzerinde anlaştıkları art arda gelen harfler ve kesintili seslerdir. İnsanların içlerinde olanı ifade etmek üzere başka şeyler üzerinde anlaştıkları farz edilse bile bu şeyler yine kelâm/söz olurdu. Hal böyle olunca kelâm/söz, ilim, kudret ve irade gibi hakikî bir sıfat olmayıp istilâhî ve vaz’î bir durum olur. Yani kelâm/söz, canlı (*hayy*) ve gücü yeten (*kâdir*) kimsenin, kalbindeki isteklerini ve inançlarını başkalarına anlatmak için yapmış olduğu özel bir fiilinden ibarettir. Bu durumda şu ortaya çıkar: “İnsanın şu harflerle konuşması (mütekellim), içindeki manaları ifade etmek üzere onların [harflerin] fâili olmasıdır. Ancak nefiste kâim olan sıfata gelince o, ilim, kudret ve irade gibi hakikî bir sıfattır.”¹⁸⁰ Buradan bariz bir şekilde anlaşılır ki Râzî’nin *el-Metâlib*’deki ifadesi, tefsirinde açıkça ifade ettiği üzere, sözün hakikî/nefsî değil, lafzî veçhine yöneliktir. Râzî harfler ve seslerden oluşan kelâmın hâdis olduğunu zaten kabul etmektedir. Lafızların söylenmesi ise tamamen bu harf ve seslerle ilgili bir durumdur. Dolayısıyla bu ifade Râzî’nin lafızcı bir söz anlayışını benimsediğini göstermediği gibi kelâm-ı nefsinin mahlûk veya hâdis olduğu düşüncesinde olduğunu da göstermez. Öyle anlaşılıyor ki o, bir kimsenin kendisinden lafzî olarak bir kelâm çıktığında da mütekellim olarak isimlendirilebileceğini düşünmektedir. Râzî’nin selefi Gazzâlî de

¹⁷⁸ Râzî, *el-Metâlibu’l-âliyye*, III, 202, 203. İbarenenin aslı şöyledir: لأن فاعل الكلام. فظهر أن المتكلم عبارة عن فاعل الكلام. لأنه قام بقلبه ميل إلى شيء، أو نفرة على شيء. ثم المقصود من الكلام: أن يأتي الإنسان بعمل اصطلاحوا على أنه متى أتى به، فإنه يدل على أنه قام بقلبه ميل إلى شيء، أو نفرة على شيء. ثم اصطلاحوا على جعل ذلك الدليل هو هذه الألفاظ.

¹⁷⁹ Zerkan, *Fahrudin er-Râzî ve ârâuhu’l-keâmîyye’l-felsefiyye*, s. 330.

¹⁸⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, I, 34.

bundan farklı düşünmez. Gazzâlî'ye göre de kişi harf ve seslerle konuştuğunda da harf ve seslerden oluşmayan nefsî söze sahip olduğu için de mütekellim olarak isimlendirilebilir.¹⁸¹ Harf ve seslerin telaffuzu ise bir tür fiildir. Dolayısıyla harf ve sesleri fiil olarak yapan kimsenin de mütekellim olarak isimlendirilmesi mümkün olabilir. Nitekim dilciler de kendisinden kelâm işitilen kimseyi, işittikleri kelâmı bir gösterge kabul ederek mütekellim olarak isimlendirmişlerdir.¹⁸² Şüphesiz işitilen şey de harf ve sesler olup sözün lafzî veçhine yöneliktir. Üstelik Râzî'nin *el-Metâlib*'le aynı dönem kaleme aldığı *Me'âlim* adlı eserinde¹⁸³ de nefsî sözün kadîm olduğunu savunması,¹⁸⁴ Zerkân'ın onun önceki görüşlerinden rucû ettiği yönündeki iddiasının¹⁸⁵ isabetsiz olduğunu göstermektedir.

Râzî beşerî sözde olduğu gibi ilâhî sözün de lafzî ve nefsî olmak üzere iki yönünün bulunduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre Allah Teâlâ nefsî olan kelâm sıfatı ile mütekellimdir. Öte yandan okunan, işitilen harf ve sesler ise nefsî söze delâlet edip sözün lafzî kısmını teşkil etmektedir. Kelâm-ı nefsî olarak isimlendirilen Allah'ın kelâm sıfatı hâdis değil kadîmdir. Râzî'nin aktardığı üzere kelâm-ı nefsî'yi kabul eden herkes onun kadîm olduğunu söylemiştir. Çünkü zata ait kabul edilen kelâm sıfatının hâdisliği halinde Allah'ın zatının hâdislere mahal olması söz konusu olur ki bu muhaldir. Allah'ın böyle bir kelâmla nitelenmiş olduğunu kabul etmeyen Mu'tezile ve Kerrâmiye, harf ve seslerden oluşan kelâmın hâdis olduğunu söylemişlerdir. Ehl-i sünnet'e göre de ilâhî sözün lafzî boyutunu oluşturan harf ve sesler hâdistir. Râzî, harf ve seslerin de kadîm olduğunu söyleyen Hanbeliler'in ise dikkate alınamayacağını ifade eder. Ona göre işin ehli olanlar ya sözün lafızlardan ibaret olup hâdis olduğunu ya da bu

¹⁸¹ Gazzâlî, *Kitâbu'l-iktisad*, s. 75.

¹⁸² Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl*, II, s. 304.

¹⁸³ Râzî *Me'âlim*'i de içinde kelimullah meselesini ele aldığı *el-Metâlib*'in 3. cildini de 605 yılında kaleme almıştır. Bkz. Altaş, "Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", s. 135, 138.

¹⁸⁴ Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, s. 64-66.

¹⁸⁵ Zekân, *Fahrudin er-Râzî ve ârâuhu'l-kelâmiyye'l-felsefiyye*, s. 326-327, 330-331.

lafızların ötesinde nefsî sözün varlığını iddia edip sözün lafzî yönüyle hâdis, nefsî yönüyle kadîm olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁸⁶

Râzî, “Allah’ın kelâmı kadîmdir” dediğinde lafız ve ibarelerin medlulü olan kadîm sıfatı, “Allah’ın kelâmı Hz. Muhammed’in mucizesidir” dediğinde hâdis olan harf ve sesleri, “Allah’ın kelâmı sureler ve ayetlerdir” dediğinde harf ve sesleri, “Allah’ın kelâmı fasihtir” dediğinde lafızları, Allah’ın kelâmını tefsire başladığında yine lafızları kastettiğini belirtir.¹⁸⁷ Bütün bunlar Râzî’nin ilâhî sözde lafzî-nefsî ayrımını gözettiğini gösterir.

İlâhî sözün nefsî-lafzî şeklindeki ayrımı ve nefsî sözün kadîm, lafzî sözün hâdis olduğu kabulü, Râzî’nin Mu‘tezile’nin ilâhî sözle ilgili Eş‘arîleri ilzam etmek üzere öne sürdüğü argümanların pek çoğunu savuşturabilmesine imkân vermiştir. O, bu karşı argümanları eserlerinde büyük bir özgüvenle aktarmaktadır. Örneğin kelâmullah konusu bağlamında gündeme gelen problemlerden biri, kelâmullahın okunan kelâmın aynısı olup olmadığı ve işitilip işitilmemesi meselesidir. Râzî’nin aktarımıyla sözün harf ve seslerden ibaret olduğunu söyleyen Mu‘tezile’ye göre okunan ve işitilen şey ilâhî sözün kendisidir. Harf ve seslerin ötesinde, kelâm-ı nefsînin var olduğunu söyleyen Ehl-i sünnet’e göre ise okunan ve işitilen şey ilâhî sözün kendisi değildir. Çünkü harf, ses ve lafızlar yalnızca nefis ile kâim olan hakikî sığata delâlet etmektedir. Mu‘tezile ilâhî sözün işitilebileceğine dair “*Müşriklerden biri aman dileyerek sana gelirse, ona aman ver ki Allah’ın sözünü işitebilsin*” mealindeki ayeti¹⁸⁸ delil getirmiştir. Mu‘tezile’ye göre ayette, herkesin ilâhî sözü işitebileceğine delil vardır. İşitilebilir olan ise ancak harfler ve seslerdir. Râzî’ye göre kadîm olan söz ya bu harf ve sesler ya da bundan başka bir şey olacaktır. Birincisi Haşeviyye gibi cahil kimselerin iddiasıdır ki bu muhaldir. Akı başında olan hiç kimse bu harf ve seslerin kadîm olduğunu söylemez. Şayet insanlardan duyulan söz, ilâhî sözün aynısı denirse Allah’ın zatı ile kâim olan sıfatının insanın bedenine girmiş olduğu söylenmiş olur. Bu da Hıristiyanların “Kelime, İsa’ya hulûl

¹⁸⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXVII, 188-189.

¹⁸⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 39.

¹⁸⁸ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ Tevbe, 9/6.

etmiştir, bununla birlikte Allah'ın bir sıfatıdır ve O'ndan ayrılmaz" sözüne benzer. Râzî'ye göre Haşeviyye bu sözü söylemekle "Allah'ın sözü şu insanın lisanına girmiştir fakat Allah'ın zatından da ayrılmamıştır" demiş olmaktadır. Hıristiyanlar bu sözü sadece Hz. İsa hakkında söylerken Haşeviyye bu sözü tüm insanlar için söylemiştir.¹⁸⁹ Kadîm sözün ayette zikredilen harf ve seslerin dışında bir şey olması da mümkün değildir. Çünkü bu durumda harf ve seslerin mahiyetinin dışında bir şey dinlenmiş olur. Ne var ki insan bu harf ve sesleri dinlediğinde zorunlu olarak onlardan başka bir şey duyamaz. Bundan sonra Râzî Mu'tezile'yi şu sözleri ile ilzam eder: "İşittiğimiz şey size göre de Allah'ın kelâmının aynı değildir. Çünkü Allah'ın kelâmı ancak ilk kez yarattığı harf ve seslerdir. O harf ve sesler ise son bulmuştur. Oysa bizim dinlediğimiz şey, insanın çıkardığı harf ve seslerdir. Bizi ilzam etmeye çalıştığınız şey size bir ilzam olur."¹⁹⁰ Nitekim Mu'tezile'ye göre Allah'ın kelâmı harf ve seslerden ibarettir. Harf ve sesler ise kalıcı değildir. Bu durumda okunan söz Allah'ın yarattığı ilk söz olmayıp insanların fiilleridir. Mu'tezile'nin buna cevap vermesi gerekir. Râzî, Mu'tezile için burada tevil mümkünse kendileri için de ayeti tevil etmenin mümkün olacağını söylemiştir.¹⁹¹ Râzî'ye göre peş peşe gelen, birbirini takip eden seslerin Allah'ın sözü olduğunu söylemek, bu harf ve seslerin Allah'ın zatıyla kâim olan kelâm sıfatına delâlet eden lafızlar olduğunu söylemekten ibarettir. Dolayısıyla o harf ve seslere mecazî olarak Allah'ın sözü denir.¹⁹² Sonuç olarak Râzî, Allah'ın kelâmının işitilemeyeceğini düşünmektedir. Hz. Musa'ya olan nidâ ise istisnâ bir durum olup Allah ona özel bir şekilde kelâmını işittirmiştir.¹⁹³ Râzî'nin *Muhassal*'ındaki ifadeleri de bunu doğrular mahiyettedir. Ona göre kadîm olan kelâmın işitilemeyeceği zorunlu olarak bilinir ancak işitilebilir olup olmadığına dair de bir delil yoktur. İşitilebilmenin nedeni sadece sesliliktir. O halde kadîm kelâm işitilemez.¹⁹⁴

¹⁸⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 39.

¹⁹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XV, 236.

¹⁹¹ Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl*, II, 326.

¹⁹² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 39.

¹⁹³ Bkz. Râzî, *Mefâtihul-ğayb*, XXII, 16-17; a. e., XXIV, 244-245; a. e., XXVII, 187-190.

¹⁹⁴ Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 179.

Râzî'ye göre ilâhî sözün işitilmesinde olduğu gibi okunması, yazılması ve ezberlenmesinde de durum böyledir. Okumak okuyana, yazmak yazana, ezberlemek de ezberleyene nispet edilen fiillerdir ve bunlar mahlûktur. Ancak okunan, yazılan, ezberlenen ise Allah'ın kelâmı olup kadîmdir.¹⁹⁵ Râzî'nin ilâhî sözü nefsî ve lafzî olarak iki yönlü kabul etmesi, Mu'tezile'nin ilâhî sözün işitilebilir, okunabilir, yazılabilir, ezberlenebilir olmasından hareketle onun harf ve seslerden ibaret olup hâdis olduğu yönündeki itirazlarına karşılık vermesini kolaylaştırmıştır. Çünkü Eş'ariyye'nin kadîm olduğunu söylediği söz, Mu'tezile'nin işaret ettiği sözden farklıdır. Mu'tezile'nin ilâhî sözün kadîm olmayacağını göstermek üzere sunduğu karşı argümanlarında bahis konusu ettiği şeyler harf ve seslerle ilgili olup ilâhî sözün lafzî veçhine yöneliktir ki Râzî de lafızların hâdis olduğunu kabul etmektedir. Yine ona göre her iki grup da tartışmanın mahallini bu şekilde ortaya koymadıklarından bunlar kapalı kalmış,¹⁹⁶ konu uzayıp gitmiştir.

Esasen mesele, her iki tarafın sözün mahiyeti anlayışlarında düğümlenmektedir. Kelâmın Allah'ın fiillerinden biri olduğunu kabul eden Mu'tezile'ye göre diğer fiiller gibi kelâm da muhdestir. Kelâmı Allah'ın subutî bir sıfatı olarak gören Eş'arîlere göre ise diğer sıfatlar gibi kelâm sıfatı da kadîmdir. Çünkü Mu'tezile'nin de kabul ettiği üzere Allah'ın hâdis bir sıfatla nitelenmesi, zatının hâdislere mahal teşkil etmesi demektir ki bu muhaldir. O halde her iki tarafın da kendi sistemleri içerisinde tutarlı bir tavır sergiledikleri görülmektedir. Bu durumun farkında olan Râzî, kelâmullah tartışmalarına değindiği pek çok ayetin tefsirinde,¹⁹⁷ Mu'tezile'nin itirazlarını genişçe aktarırken bu itirazlara çok kısa cevaplar vermekle yetinmiştir. Çünkü Mu'tezile'den gelen itirazlar harf ve seslerin kadîm olamayacağı üzerinedir ki Râzî harf ve sesleri kadîm kabul edenlerin dikkate alınmayacağını söylemiştir.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Râzî, *el-İşâra*, s. 220.

¹⁹⁶ Râzî, *Halku'l-Kur'an*, s. 62; a. mlf., *el-Erbâîn*, I, 252.

¹⁹⁷ Bkz. *Mefâtihu'l-ğayb*, en-Nisa, 4/78; en-Nisa, 4/87; et-Tevbe, 9/6; Yusuf, 12/1-2; en-Nahl, 16/40; Enbiya, 21/2; ez-Zümer, 39/23; Şûra, 42/51; Zuhuf, 43/3 ve Râzî, *Halku'l-Kur'an*, s. 70; a. mlf., *el-Erbâîn*, I, 257.

¹⁹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXVII, 188-189.

Râzî erken dönemde yazdığı kelim kitaplarında ve hayatının son döneminde kaleme aldığı *el-Metâlib*'te Ehl-i sünnet'in varlığını iddia ettiği kelâm sıfatıyla ilgili bazı hususların açıklanması gerektiğini ifade etmektedir. Bunların birincisi nefsî kelâmın kudret, ilim, irade ve itikattan farklı olduğu, ikincisi Allah'ın bu sıfatla mevsuf olduğu, üçüncüsü bu sıfatın kadîm olduğu¹⁹⁹ ve dördüncüsü ise tek olduğudur.²⁰⁰

Râzî, nefiste kâim bulunduğunu iddia ettiği kelâmın kudret, ilim, irade ve itikattan farklı olması meselesini kelâmın mahiyetini ortaya koyarak çözmeye çalışmıştır. Bu mesele bir önceki başlıkta ayrıntısıyla ele alınmıştı. Râzî orada sunulan gerekçelerle Allah'ın emir, nehiy ve haberinin zatında kâim hakikî sıfatlar olup O'nun irade ve ilminden farklı olduklarını savunmuştur.²⁰¹

Râzî'nin Ehl-i sünnet'in açıklamasını gerekli gördüğü ikinci durum Allah'ın nefsî kelâmıla mevsuf bulunmasıdır. O, *el-Metâlib*'te kelâmullah meselesini anlatırken Ehl-i sünnet'in adını zikretmemekle birlikte, Allah'ın kelâm-ı nefsî olarak adlandırılan sıfatla mevsuf bulunduğunu kabul edenlerin buna dair yeterli delilleri bulunmadığını ifade etmiştir.²⁰² Râzî'nin aktarımıyla Ehl-i sünnet Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatıyla vasıflanmasını, diri (*Hayy*) olanının bu sıfatla nitelenmesinin imkânından yola çıkarak açıklamaya çalışmaktadır. Kelâm sıfatı kemal sıfatı olup Allah Teâlâ bununla nitelenmezse zıddı olan dilsizlik ve sükût ile nitelenecektir. Bunlarsa noksanlık ifade etmektedir. Allah için noksanlık muhal olduğundan O'nun ezelde kelâm sıfatı ile mevsuf olması gerekmektedir. Oysa Mu'tezile'nin itiraz ettiği ve Râzî'nin *el-Metâlib*'te bu itirazlara kendi itirazları gibi yer verdiği üzere asıl eksiklik, ezelde muhatap olmadığı halde onlara konuşmak, emretmek ve nehyetmektir.²⁰³ Ehl-i sünnet'in diğer delili de mütakellim olanın olmayandan daha üstün olmasıdır. Allah'ın ezelde mütakellim olmadığı kabul edildiği takdirde insanlardan biri varlığa gelip mütakellim olduğunda

¹⁹⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 306; a. mlf., *Halku'l-Kur'ân*, s. 60; a. mlf., *el-Erbaîn*, I, 249; a. mlf., *el-Metâlibü'l-âliyye*, III, 204.

²⁰⁰ Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, s. 60; a. mlf., *el-Erbaîn*, I, 249.

²⁰¹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, s. 308.

²⁰² Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, III, 204.

²⁰³ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye*, III, 206-207.

Allah'tan daha üstün olurdu. Şu halde Allah'ın ezelde mütakellim olduğu kabul edilmelidir.²⁰⁴ Râzî bu delili, *el-Metâlib*'e bırakmadan, ondan önce telif ettiği *Muhassal*'da eleştirmiştir. Râzî *Muhassal*'da, Allah'ın gören ve işiten olması bağlamında sunulan bu üstünlük delilinin zayıf bir savunma olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre biri de gezen gezemeyenden, yüzü güzel olan da yüzü çirkin olandan daha kâmil diyebilir. Bu durumda Allah bunlarla nitelenmiş olmazsa bunlarla nitelenen herhangi birinin Allah'tan daha kâmil olması gerekir.²⁰⁵ Kelâm sıfatı için getirilen delil de bu durum ile kıyas edilebilir.

el-Metâlib'te meseleyi herhangi bir sonuca bağlamayan Râzî, *el-Metâlib* öncesinde telif ettiği eserlerinde Allah Teâlâ'nın nefsi kelâmıla nitelenmesini şöyle açıklamaktadır: Allah'ın emreden, nehyeden ve haber veren, dolayısıyla mütakellim olduğu ittifakla kabul edilmektedir. Zira Allah'ın kullarına birtakım şeyleri emredip nehyettiği, bazı şeyleri haber verdiği tüm peygamberler vasıtasıyla açıkça, tevatüren bilinmektedir.²⁰⁶ Râzî'ye göre emir, nehiy ve haberin mahiyetleri incelendiğinde onların lafızlardan ibaret olmadıkları ve emir ile nehyin irade ile kerahetten, haberin de ilimden farklı olduğu görülmektedir. Bu sebeple Allah'ın bu emir, nehiy ve haberle mevsuf (mütakellim) olduğunu kabul etmek gerekir.²⁰⁷

Râzî'nin kelâmullah meselesinde Ehl-i sünnet'tin açıklaması gerektiğini düşündüğü üçüncü durum bu sıfatın kadîm olmasıdır. Râzî'ye göre kelâm sıfatı konusunda işin ehli olanlar ya sözün lafızlardan ibaret olup hâdis olduğunu ya da bu lafızların ötesinde nefsi sözün varlığını iddia edip sözün lafzi yönüyle hâdis, nefsi

²⁰⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, III, 207.

²⁰⁵ Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 164- 165.

²⁰⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 307; a. mlf., *Halku'l-Kur'ân*, s. 60; a. mlf., *el-Erbâîn*, I, 249. Burada nübüvvetin ispatı Allah'ın mütakellim olduğu bilgisine bağlı olduğu halde Allah'ın mütakellim olmasına peygamberlerin sözü ile nasıl istidlalde bulunulabilir, şeklinde bir soru akla gelebilir. Ancak Râzî'ye göre nübüvvetin ispatı Allah'ın mütakellim olduğunu bilmeye bağlı değildir. O, burada mucize merkezli bir tutum sergilemektedir. Ona göre Allah'ın mütakellim olduğu bilinse de bilinmese de peygamberlerin davetlerine uygun şekilde mucizeler ortaya çıktığında onların doğruluğu sabit olmuş olur. Bkz. Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, s. 61; a. mlf., *el-Erbâîn*, I, 250-251.

²⁰⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 307.

yönüyle kadîm olduğunu kabul etmişlerdir.²⁰⁸ Kelâm-ı nefsinin varlığını kabul edip de hâdis olduğunu söylemek hatalıdır ve icmâya aykırıdır.²⁰⁹ Bununla birlikte Râzî *el-Metâlib*'te kelâmın kıdemini savunmanın güç bir durum olduğunu ifade etmiş,²¹⁰ diğer eserlerinde Mu'tezile'ye nispet ettiği ve tek tek cevapladığı kelâmın kıdemine yönelik itirazlara burada Mu'tezile'yi anmaksızın kendi itirazları gibi yer vermiştir.²¹¹

Bu noktada Ehl-i sünnet'e yöneltilen itirazlar, kadîm olduğunu kabul ettikleri kelâm sıfatının taallukları üzerinden gelmektedir. Bu minvaldeki itirazlardan biri, kendisinden haber verilen şeyin haberi öncelemesi gerektiği, aksi halde bu tür bir haberin doğru olmayacağıdır. Kendisinden haber verilen şeyin ilâhî sözü öncelediği kabul edildiğinde ise ilâhî söz ezeli olmayacaktır.²¹² Râzî'nin önceki eserlerinde bu itiraza verdiği cevap doğrudan kelâm sıfatı üzerinden değildir. O, ilim sıfatını öne sürerek Mu'tezile'yi sıkıştırmaya çalışmıştır. Râzî haberin ezelde bir olup vakitlerin değişmesi ile o habere delâlet eden lafızların çeşitlendiğini düşünmektedir.²¹³ O, bu durumu Allah'ın bilgisi üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Allah, ezelde bu âlemin meydana geleceğini biliyordu. Âlemi yaratınca, gelecekte âlemin yaratılacağı bilgisi, âlemin geçmişte yaratıldığı şekline dönüştü. Bu durum Allah'ın ilminin hâdis olmasını gerektirmiyorsa haberde de durum böyledir. Allah Teâlâ, "*Mescid-i Haram'a mutlaka gireceksiniz*"²¹⁴ buyurmuştur. Müslümanlar Mekke'nin fethinden sonra Mescid-i Haram'a girince, oraya gireceklerine dair ilk haber değişmeksizin, onların mescide girmiş oldukları haberine dönüşür.²¹⁵ Böylelikle Râzî, muhaliflerden gelen Allah'ın çoğu kez mazi sîga kullandığı, eğer haber ezeli ise olmamış bir şeyi olmuş gibi haber

²⁰⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXVII, 188-189.

²⁰⁹ Râzî, *Nihâyetu'l-ukûl*, II, 308; a. mlf., *Kelâma Giriş [el-Muhassal]*, s. 177.

²¹⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, III, 204.

²¹¹ Krş. Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, III, 204-207 ve a. mlf., *Halku'l-Kur'an*, s. 67-71; a. mlf., *el-Erbaîn*, I, 254-258.

²¹² Râzî, *Halku'l-Kur'an*, s. 69; a. mlf., *el-Erbaîn*, I, 256; a. mlf., *el-Metâlibu'l-âliyye*, III, 204.

²¹³ Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 177-178.

²¹⁴ Fetih, 48/27.

²¹⁵ Râzî, *Halku'l-Kur'an*, s. 70; a. mlf., *el-Erbaîn*, I, 258. Râzî tefsirinde bu cevaba kelâmın kıdemini savunanların cevabı şeklinde yer vermiştir. Bkz. a. mlf., *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 43.

verdiği için Allah'ın sözünde yalan olabileceği vehmi uyanacağı yönündeki itirazlara²¹⁶ da cevap vermiş olmaktadır.

Fakat Râzî, *el-Metâlib*'te bu itiraza ilim sıfatının öne sürülerek cevap verilmesini, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin ilim sıfatı konusundaki görüşünü zikrederek geçersiz kabul etmektedir. Zira Ebü'l-Hüseyn'e göre ilim, malumun değişmesi ile değişmektedir.²¹⁷ Ancak Râzî tefsirinde kelâmullah'ın kıdemini savunanların bu itiraza da cevap verdiğini kaydeder. Buna göre malumun değişmesi ile ilmin de değişeceği kabul edildiği takdirde âlemin meydana geleceği bilgisi Allah için ezelde var mıydı sorusu gündeme gelecektir. Yok denirse bu Allah cahil demek olur ki küfürdür; var denirse bu bilginin ortadan kalkması söz konusu olacaktır ki onun zevali, kıdeminin de zevalini gerektirecektir. Bu da âlemin hudûsünün ispatının kapısını kapatacaktır.²¹⁸ Râzî burada meseleyi net bir sonuca bağlamamış ancak daha sonraki bir ayetin tefsirinde söz yine aynı noktaya geldiğinde Allah'ın kudret sıfatını ileri sürerek cevap vermeye çalışmıştır.²¹⁹

Taallukları üzerinden kelâm sıfatının kıdemi konusunda Ehl-i sünnet'e getirilen diğer bir itiraz ise emir ezeli kabul edildiğinden Allah Teâlâ'nın "Zeyd namaz kıl" emrinin Zeyd namaz kıldıktan ve hatta öldükten sonra da kalıcılığının devam edeceği, bu durumda Zeyd'in emrin dışına çıkmaktan başka yolu kalmayacağı yönündedir. Zira kıdemi sabit olanın ademi imkânsız olur.²²⁰ Aynı nedenle nesh öne sürülerek kelâmın kıdemi noktasındaki itirazlara bir yenisi eklenmektedir. Çünkü Ehl-i sünnet tarafından caiz görülen nesh, sübutundan sonra bir hükmün kaldırılmasından ibarettir.²²¹ Fakat ezeli olanın zâil olması, hükmünü yitirmesi söz konusu olamaz. Râzî önceki eserlerinde bu iki itiraza yine doğrudan kelâm sıfatı üzerinden değil, bu defa kudret sıfatını öne sürerek cevap vermeye çalışmaktadır. Allah Teâlâ'nın kudreti ezelden ebede âlemi var

²¹⁶ Bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, III, 204.

²¹⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, III, 204, 205.

²¹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 43.

²¹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, III, 252. Bu muaraza için bir sonraki itiraza verilen cevaba bakınız.

²²⁰ Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, s. 69; a. mlf., *el-Erbâîn*, I, 256; a. mlf., *el-Metâlibu'l-âliyye*, III, 205.

²²¹ Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, s. 69; a. mlf., *el-Erbâîn*, I, 257; a. mlf., *el-Metâlibu'l-âliyye*, III, 205.

etmeye mütealliktir. Âlemi var ettiğinde ise bu taalluk kalmaz. Çünkü mevcut olanın var edilmesi muhaldir. Bu durum Allah'ın kudretinin hudûsünü gerektirmiyorsa kelâm sıfatı için de aynı şey geçerlidir.²²² Bu bağlamda Râzî neshi de kelâm sıfatının müteallıklarına olan taallukunun kesilmesi olarak izah etmektedir. Bu da kelâmın hudûsünü gerektiren bir durum değildir.²²³

Kelâm sıfatının taallukları üzerinden Ehl-i sünnet'e getirilen son itirazda hüsün-kubuh bahis konusu edilmiştir. Buna göre bu sıfat kadîm ve ezeli ise taallukları da zatî, lâzım ve vacip olur. Şayet Allah'ın emri ve nehyi kadîm ise kendisine taalluku mümkün olan her şeye taalluku da aynı biçimde ve zorunlu olur. Ehl-i sünnet'e göre hüsün-kubuh akîl olmayıp şer'îdir. Kadîm olması itibariyle emrin de nehyin de her şeye taallukunun gerekli olması nedeniyle her şeyin aynı anda emredilen ve nehyedilen olması lazım gelir. Öyleyse emredilen her şeyden nehyedilmesi, nehyedilen her şeyin de emredilmesi imkânsız olmaz. Bu da her şeyin aynı anda emredilen ve nehyedilen, hasen ve kabih olmasını doğurur ki iki zıddın bir arada bulunmasını gerektirdiğinden muhaldir.²²⁴ Râzî kelâm eserlerinde, emir ve nehy ezeli ise onların her şeye taalluku bir ve aynı biçimde olup, her şey aynı anda hem emre hem de nehye konu olurdu yönündeki itiraza kudret sıfatı üzerinden cevap vermektedir. Allah Teâlâ'nın kudretinin tüm mümkünlerin varlığa getirilmesine taalluk etmeye salahiyeti vardır. Sonra O'nun kudreti kadîm olmakla birlikte bazı şeyleri değil de diğer bazılarını var etmeye taalluk etmiştir. Bu durum kudret için makul ise kelâm sıfatı için de makul olabilir.²²⁵ Râzî *el-Mahsûl*'de bu son itiraza benzer ve onunla ilişkili bir problemi tartışmaktadır. O, söz manasındaki *kelâm* kelimesini *hitap* ve *hüküm*le aynı anlamda kabul etmektedir.²²⁶ Fakat fiillerin muhdes olup Allah'ın onlarla ilgili hükümlerinin kadîm olduğu kabulü çelişkili gözükmektedir. Râzî burada hüküm ve taallukunu birbirinden ayırarak bir çözüm üretme yoluna gitmiştir. Buna göre Allah'ın sözü olan hüküm kadîm iken onun taalluku

²²² Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, s. 70; a. mlf., *el-Erbaîn*, I, 258. Ayrıca bkz. a. mlf., *Mefâtihu'l-ğayb*, III, 252.

²²³ Bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 325. Râzî tefsirinde, Ehl-i sünnet'in neshi lafız ve ibarelere arız olan bir durum olarak açıkladığını aktarır. Bkz. a. mlf., *Mefâtihu'l-ğayb*, III, 252.

²²⁴ Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, s. 69-70; a. mlf., *el-Erbaîn*, I, 257; a. mlf., *el-Metâlibu'l-âliyye*, III, 205.

²²⁵ Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, s. 70; a. mlf., *el-Erbaîn*, I, 258.

²²⁶ Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 89-91.

olan fiil muhdestir. Söz veya hüküm için var olan kadîmlik sıfatı o sözün veya hükmün taalluku için geçerli değildir.²²⁷

Râzî ilâhî kelâmın kıdemine yönelik itirazlara *el-Metâlib*'ten önce yazdığı eserlerde cevap vermiş ancak aynı itirazları *el-Metâlib*'te kendi itirazları gibi sıralayıp cevapsız bırakmıştır.²²⁸ Râzî'nin hayatının son döneminde telif ettiği bilinen *el-Metâlib*'te böyle bir yol izlemesi, esasında onun diğer eserlerinde muhaliflerinin itirazlarına verdiği cevapların -önceden değilse bile en azından *el-Metâlib*'i yazdığı sırada- kendisini tatmin etmiyor olması ile açıklanabilir. Ancak Râzî'nin bu konuda, *el-Metâlib*'ten önceki eserlerinde sözün hakikatinin harf ve seslerin ötesinde nefiste kâim bir mana olup Allah Teâlâ'nın onunla muttasıf olduğunu ve bu kelâmın kadîm olduğunu vurgulaması, *el-Metâlib*'te ise açıkça Mu'tezile'nin veya Ehl-i sünnet'in görüşünü savunmayıp bu konuyu herhangi bir sonuca bağlamaması, daha önce benimsediği, Eş'arîlerin kelâmullah anlayışından vazgeçmediğini göstermektedir. Nitekim o, *el-Metâlib*'le aynı dönemde yazdığı *Me'âlimu usûli'd-dîn*²²⁹ eserinde de Eş'arî anlayışı savunmaya devam etmektedir.²³⁰ Öyleyse Râzî, Eş'arî söz anlayışını benimsemekle birlikte bu anlayışın daha sağlam temeller üzerine bina edilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Râzî'nin kelâm sıfatıyla ilgili olarak Ehl-i sünnet'in açıklaması gerektiğini düşündüğü son durum ise bu kelâmın tek olmasıdır. Mu'tezile'nin de Ehl-i sünnet'in de kabul ettiği üzere kadîm olan değişim kabul etmez, farklı hallerde bulunmaz, sabit ve basit olmalıdır. Bu ilke ezeli sözün mürekkebe olmamasını, farklı hallerde bulunmamasını gerektirir. Bu nedenle Râzî nefisî sözün Arapça veya herhangi bir dilde bulunmasının, muhkem veya müteşabih olmasının da mümkün olmadığını

²²⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 91.

²²⁸ Krş. Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, III, 204-207 ve a. mlf., *Halku'l-Kur'ân*, s. 67-71; a. mlf., *el-Erbâin*, I, 254-258.

²²⁹ Râzî bu eseri vefatından hemen önce 605 yılında kaleme almıştır. Bkz. Altaş, "Râzî'nin Eserleri Kronolojisi", s. 135.

²³⁰ Bkz. Râzî, *Me'âlimu usûli'd-dîn*, s. 79-85.

söylemiştir.²³¹ Sözün Arapça veya başka dilde olması ve muhkem-müteşabih olması lafzî boyutuna irca edilerek çözülebilirse de²³² emir, nehiy ve haber mahiyetlerinden birinde bulunması kelâm-ı nefsiyi kabul edip onun da kadîm olduğunu savunanların önünde sorun olarak durmaktadır. Arapçada ifade edilen her söz gibi ilâhî söz de ihbar ya da emir kategorilerinden birine girmek durumundadır.²³³ Sözün sîga açısından ihbar veya emir kategorilerinden birinde bulunması durumu, onun lafzî veçhiyle ilgili olduğu gerekçesi ile açıklanabilir. Ancak Râzî'nin açıklamalarına göre söz, mahiyeti gereği de emir, nehiy ya da haberdir. Ne var ki sözün mahiyet açısından haber veya emir kategorilerinden birinde bulunma durumu onun kıdemi ile çelişir gözükmemektedir. Kelamcılar bu problemi çözmek için farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Sünnî kelâmın doğuşuna zemin hazırlayan İbnKüllâb (ö. 240/854 [?])'a göre Allah ezelde emreden, nehyeden ve haber veren olmadığı için O'nun kelâmı ezelde emir, nehiy ve haber değildir. Yaratılanlar meydana geldikten sonra ilâhî söz, duyanlar nezdinde emir, nehiy ve haber olur.²³⁴ Kendisine nispet edilen bir görüşünde İmam Eş'arî, kelâmın tek bir şey olduğunu söyleyerek emir, nehiy ve haberi kelâmın kısımları değil vasıfları olarak değerlendirmiştir.²³⁵ Kendisine nispet edilen diğer bir görüşünde İmam Eş'arî ve ona uyan Cüveynî gibi Eş'arî âlimler de kelâmullahın ezeli emir, nehiy ve haber olduğunu söylemiş,²³⁶ Râzî'nin aktardığına göreyse bazıları buna soru ve nidayı da ekleyerek Allah'a beş farklı söz isnat etmiştir. Râzî bu görüşü doğru bulmamaktadır. Ona göre bu iddia sahipleri, kadîm emir ve nehyin muhatabı olması için 'yok'un var olması farz edilerek ona emir verilebileceğini söylemişlerdir ki bu pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü cansız varlığa dahi emretmek doğru olmazken 'yok'

²³¹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, s. 326.

²³² Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, s. 326.

²³³ Tahsin Görgün, *İlâhî Sözün Gücü*, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013. s. 74.

²³⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", *DİA*, XX, 156; Ahmed, *el-Kelâmu'l-ilâhî*, s. 267.

²³⁵ Ebu'l-Feth Tâcuddîn Abdülkerim eş-Şehristânî, *Kitâbu nihayeti'l-ikdâm fî ilmi kelâm*, ed. Alfred Guillaume, London: Oxford University Press, 1934, s. 291.

²³⁶ Ahmed, *el-Kelâmu'l-ilâhî*, s. 268.

sırf olumsuzluktur. Bu nedenle ona hitap edilebilmesi düşünülemez.²³⁷ Râzî'ye göre Allah'ın kelâmı tektir. Ancak tek olmakla birlikte o, ezelde emir, nehiy ve haberdir. Ona göre sözde asıl olan, ihbardır. Buradan yola çıkarak o, sözün tamamının haber olduğunu söylemektedir. Çünkü emir birine bir şeyi yaptığında methe, yapmadığında zemme müstahak olacağından bildirilmesinden ibarettir. Nehiy de böyledir. Râzî tüm bunların kaynağı ve hakikatının tek bir şey olup onun da haber olduğunu ifade etmektedir.²³⁸ O, Ehl-i sünnet'in bir kısmının Allah'a isnad ettiği emir, nehiy, haber, soru ve nidanın tümünün haber olduğunu, haberin de ezelde bir olduğunu söylemiştir. Fakat vakitlerin çeşitli olmasına göre izafeti de çeşitlenmekte, buna bağlı olarak ona delâlet eden lafızlar da değişmektedir.²³⁹ Kelâmullahın ezelde emir olduğunu kabul edenleri, bunun yok olana hitabı gerektireceğini ileri sürerek tenkit eden Râzî'nin kelâmullahın ezelde haber olduğunu söylemesinden anlaşıldığına göre o, emir için bir muhatap bulunmasının gerektiğini düşünmesine karşın haber için bir muhatabın bulunmasını şart koşmamaktadır. Bu şekilde Râzî, ilâhî sözün tek olduğunu izaha çalışarak ezeliğini de temellendirmeyi düşünmüş olmalıdır. Şaşırtıcı olan, Râzî'nin kendisinden önceki Eş'ârlere muhalefet ederek öne sürdüğü sözün kaynağının tek olup onun da haber olduğu görüşünün Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbar'a ait olmasıdır.²⁴⁰ Pek tabîî sözün haber olduğunu söylerken Abdülcebbar'ın kelâmın ezeli oluşunu temellendirme kaygısı yoktur. Ancak Râzî, Kâdî'ya ait olan bu görüşü alarak nefsi sözün temellendirilmesinde kullanmıştır.

Râzî'nin ilâhî sözün mahiyetini açıklamak üzere yaptığı sözün mahiyetine dair tartışmalar sözün delâletine ilişkin de önemli sonuçlar doğurmuştur. Râzî sözün mahiyetinden sonra delâleti üzerine de derin bir tahkikat gerçekleştirmiştir. Bir sonraki başlıkta Râzî'nin dilsel delâlete ilişkin görüşleri ele alınacaktır.

²³⁷ Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 177-178. *el-Mahsûl* şârihi Karâfî ise emir, nehiy ve haberi söze ilişkin arazlar olarak değerlendirmiştir. Bkz. Karâfî, *Nefâisu'l-usûl*, I, 435-436.

²³⁸ Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn*, s. 55; a. mlf., *Halku'l-Kur'an*, s. 62; a. mlf., *el-Erbaîn*, I, 252; a. mlf. *Me'âlimu usûli'd-dîn*, s. 85; a. mlf., *Kelâm'a Giriş*, s. 177-178.

²³⁹ Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 177-178.

²⁴⁰ Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî: et-Tenebbuât ve'l-mu'cizât*, XV, 325.

2. Dilsel Delâletin İmkânı ve Mahiyeti

Râzî *Muhassal*'da delili, kendisinin bilinmesi ile medlulün var olduğunun bilinmesi gereken şey olarak tanımlar.²⁴¹ Aynı kökten ism-i fâil olan dâl, sıfat olan delil ve mastar olan delâlet birbirlerinin yerine hakikat ya da mecaz olarak kullanılmaktadır.²⁴² Sözün hakikatinin zihinde veya nefiste olduğunu, kesintili, işitilebilir seslerinse ona delâlet ettiğini düşünen Râzî'nin anlayışına göre lafızlar delil hükmündedir. İnsanlar arasında iletişim, bildirişim veya anlaşma söz sayesinde sağlanmaktadır. Söz sadece zihinlere hasredildiğinde iletişimin zemini de ortadan kaldırılmış olur. Bu nedenle söz, zihindeki varlığıyla birlikte iletişim ve bildirişimi mümkün kılan lafzî boyutuyla beraber iki yönlü olarak anlaşılmalıdır. Gayesi açısından bakıldığında söz, anlam ifade etmek için vardır. Râzî'ye göre söz eğer anlaşılır olmasaydı, onunla hitapta bulunmak abes ve saçma olurdu.²⁴³ Râzî sözün iki mana için kullanıldığını, ilkinin konuşanın, ikincisinin ise dinleyenin nezdinde olduğunu söylemiştir. Konuşanın nezdinde olanı, başka bir ifadeyle nefsi sözü dinleyene aktarma işlevini yerine getiren harf ve seslerdir.²⁴⁴

İletişimin sağlıklı olarak gerçekleşmesi için sözü söyleyen ve işitenin nezdinde oluşanın birbirine mutabık olması gerekir. Ancak dil sorunsuz bir iletişim aracı mıdır? Bir sözden farklı muhatapların farklı anlamlar çıkarması, dile olan güveni sorgulamayı gerektirir mi? Dilsel delâletin gerçekleşmesinin şartları var mıdır, varsa nedir? Râzî'nin bu sorulara verdiği cevaplar onun dilsel delâletin imkânına dair açıklamalarında yer alır. Öte yandan dilsel delâlet mümkünse bunun mahiyetini de ortaya koymak gerekecektir. Lafızlar irade edilen manaya nasıl aracı olabilmekte ve tam olarak neyi göstermektedir? Râzî bu soruları ise dilsel delâletin mahiyetine dair açıklamaları çerçevesinde cevaplamıştır. Aşağıda öncelikle Râzî'nin dilsel delâlete dair şüpheleri, ardından ona göre dilsel delâletin mahiyeti ele alınacaktır.

²⁴¹ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Muhassalü efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteahhirin mine'l-ulemâi ve'l-hükemâi ve'l-mütekellimîn ve bi zeylihi kitâbu Telhîsi'l-Muhassal li Nâsiruddin et-Tûsî*, haz. Taha Abdürrauf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-külliyati'l-Ezheriyye, [t.y.], s. 50.

²⁴² İltâş, *Delâlet Anlayışı*, s. 46; ayrıca bkz. Râzî, *el-Kâşif*, s. 19.

²⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 5.

²⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXVI, 112.

2.1. Dilsel Delâletin İmkânı

Bu başlık altında, Râzî'ye göre dilin murat edilen anlama ulaşma noktasında muhataba kesinlik sağlayıp sağlamadığının sorgulaması yapılacaktır. Râzî bir lafzın ifade ettiği mana üzerinde kesinliğe ulaşabilmeyi engelleyen bazı ihtimallerin bulunduğunu ve bu ihtimalleri nefyetmenin zannî olacağını düşünmektedir. O, görebildiğimiz kadarıyla yedi farklı eserinde bu ihtimallere yer vermiştir.²⁴⁵ Kronolojik olarak²⁴⁶ bu mesele ilk kez *el-Mahsûl*'de, ardından sırasıyla *Muhassal*, *el-Erbaîn*, *Esâs*, *Me'âlim*, *el-Metâlib* ve son olarak *Mefâtîh*'te gündeme gelmiştir. O, bunların arasından *Muhassal*, *Esâs*, *Me'âlim*, *el-Metâlib* ve *Mefâtîh*'te yalnızca ihtimallere yer vererek dilsel delâletin imkânsızlığına dikkat çekmekle yetinirken, *el-Mahsûl* ve *el-Erbaîn* eserlerinde bu meseleye çözüm getirme yoluna gitmiştir. Aşağıda Râzî'nin dilsel delâletin imkânına dair şüphelerine ve bu şüpheleri gidermek için sunduğu çözüm yoluna yer verilecektir.

Râzî sâdik haberin bilgi kaynağı olmasını irdelerken dilsel delâletin imkânı ve gerçekleşme zeminini genişçe sorgulamıştır. Dil ilâhî bilginin beşerle buluşturulması konusunda yeterli bir araç mıdır? Dil ile anlam kesin bir şekilde elde edilebilir mi? Bu soruların peşine düşen Râzî'nin burada ilgilendiği şey, birinci dereceden felsefî bir problem olarak dilsel delâlet değil, dilsel veriler olmak bakımından ilâhî sözle ve Hz. Peygamber'in sözleriyle murat olunana ulaşma yolunda dilin ne derece güvenilir olduğudur. Onun bu konudaki çalışmalarının gayesi bir yandan dinî bilginin mahiyetini sorgulamak, diğer yandan da mensubu bulunduğu geleneğin ortaya koyduğu mükteşebatin ilâhî söze aykırı olmadığına dair temellendirmeleri (istidlâl) yeniden gözden geçirmektedir.

Herhangi bir sözün farklı şekillerde anlaşılmasının, doğru ya da yanlış anlaşılmasının veya kendisiyle kastedileni ifade edememesinin nedenleri ortaya konmak istendiğinde dilin mahiyetinden veya dil dışı etkenlerden kaynaklanan pek çok problemle karşılaşılacaktır. Bu konudaki problemlerin nerelerde ortaya çıkabileceği

²⁴⁵ Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 390-408; a. mlf., *Kelâm'a Giriş*, s. 46; a. mlf., *el-Erbaîn*, II, 252-253; a. mlf., *Me'âlimu usûli'l-fikh*, s. 44-46; a. mlf., *el-Metâlibu'l-âliyye*, IX, 113-118; a. mlf., *Mefâtîhu'l-ğayb*, I, 36; a. mlf., *Esâsu't-takdîs fi ilmi'l-keîâm*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye, 1986, s. 234-235.

²⁴⁶ Kronoloji için bkz. Altaş, "Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi".

noktasında bir fikir vermek adına Karâfi'nin bir tespitinden bahsetmek faydalı olacaktır. Karâfi'ye göre üç şey bilinmeksizin dilsel delâlet meselesi anlaşılabilir. Bunlar sırasıyla “vaz”, “isti‘mâl” ve “haml”dir.²⁴⁷ Varlık bakımından önce vaz‘, ardından isti‘mâl, sonra da haml gelir.²⁴⁸ Vaz‘ vâzı‘a, isti‘mâl mütekellime, haml ise işitene bağlıdır. Bunlar iletişimin unsurları olan dil, konuşan ve dinleyene karşılık gelir.²⁴⁹ Râzî dilsel delâletin imkânı bağlamında özellikle sözün varlık zemini olan dilin mahiyetiyle ilgili sorunlar üzerinde kafa yormuştur. Tahkik metodunu dil ile ilgili görüşlerinde de uygulayan Râzî²⁵⁰ bu noktada dilsel delâletin gerçekleşmesini engelleyen ihtimallerden bahsetmektedir. Ona göre dilsel delâletin mahiyetini anlayabilmek için bunlarla yüzleşmek zorunludur.

Naklî veya sem‘î delil olarak isimlendirilen ve dilsel veriler olan ayetlerin delâletindeki kesinlik problemine Bâkılânî, Cüveynî ve Gazzâlî gibi usulcülerce değinilmiş olsa da bu problem müstakil bir başlık altında ilk kez Râzî tarafından ele alınmıştır.²⁵¹ Râzî meseleye yöntemsel bir nitelik kazandırarak onu nazarî planda tartışılabilir hale getirmiş,²⁵² böylelikle daha sonraki eserlerde bu mesele genişçe ele alınmıştır.²⁵³ Dilde kesinliği bozan bu ihtimaller Râzî sonrası usul kitaplarının bazılarında aynıyla, bazılarında birkaç eksik veya fazlasıyla yer almış, hususen *Mahsûl* şerh, muhtasar ve haşiyelerinde Râzî'ye kısmî bazı itirazlarda bulunularak konu işlenegelmiştir.²⁵⁴

²⁴⁷ Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim el-Karâfi, *Risâletü fî mes‘eleti teâruzi'l-ihimâlâti'l-aşra el-muhille bi'l-fehm fi't-tehâtub: el-mezkûrati fi'l-kitâb el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl li İmâm Fahreddin er-Râzî*, thk. Ebî Kudâme Eşref b. Mahmud b. Akle benî Kinâne, Amman: ed-Dâru'l-eseriyye, 1433/2012, s. 39-40; a. mlf., *Nefâisu'l-usûl*, II, 587-588.

²⁴⁸ Karâfi, *Nefâisu'l-usûl*, II, 588.

²⁴⁹ Yahya, *el-ihimâlâtü'l-lugaviyye*, s. 142-143. Ayrıca bkz. İbrahim Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz‘ İlminin Temel Meseleleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, s. 60-61.

²⁵⁰ Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, 2. baskı, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s. 93.

²⁵¹ İltaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 76; Yahya, *el-İhtimâlâtü'l-lugaviyye*, s. 106.

²⁵² Yahya, *el-İhtimâlâtü'l-lugaviyye*, s. 106.

²⁵³ Bkz. İltaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 76-85. Dilde kesinliği engelleyen problemler hakkında geniş bilgi ve meselenin diğer usulcülerde ele alınış keyfiyeti için bkz. Yahya, *el-İhtimâlâtü'l-lugaviyye*.

²⁵⁴ Yahya, *el-İhtimâlâtü'l-lugaviyye*, s. 135.

Dilde kesinliğe mani olan ihtimaller için farklı tasnifler yapılmış olmakla birlikte²⁵⁵ İcî'nin tasnifinin teorisinin problematiğini daha net bir şekilde yansıttığı söylenebilir. İcî'ye göre ihtimaller “vaz‘ bilgisine dayanan kısım” ve “irade bilgisine dayanan kısım” olmak üzere iki başlık altında toplanır. Dillerin, nahvin ve sarfin nakli birinci kısma; nakil, iştirak, mecaz, izmar, tahsis, takdim-tehir de ikinci kısma girer. İcî bu iki temel kısımdan sonra lafzî bir ifadenin delâlet edebilmesi için aklî bir muarızının da olmaması gerektiğini ekler.²⁵⁶ Şu halde sözün delâlet etmesi ve muhataplar nezdinde anlaşılması noktasında dile ve dil dışı faktörlere müteallik farklı durumlar gündeme gelmektedir. Râzî'nin terminolojisinde dilsel delâletin gerçekleşmesini engelleyen dile müteallik ilk ihtimal grubu dillerin nakliyle, ikincisi dilin kullanımıyla ilgilidir. Râzî'nin “sem‘î muarız” ve “aklî muarız” olarak kavramlaştırdığı iki ihtimal ise dilin dışındaki faktörleri teşkil eder.

Dillerin nakli sorunuyla ilgili olarak ilk yapılması gereken, bir manaya karşılık gelen lafzın başından beri o manayı ifade etmek üzere mi kullanıldığı, yoksa zamanla râviler aracılığı ile ifade ettiği mana yönünden bazı değişimlere mi uğradığı sorularına cevap aramaktır. Şayet lafız kullanıldığı zamanlara göre farklı manalar almış ise bu lafzın geçtiği metinde o manalardan hangisine göre kullanılmış olduğunun belirlenmesi gerekecek, aksi halde söz, kendisi ile kastedilene ifade edemeyeceğinden dilsel delâlet gerçekleşmeyecektir. Bu nedenle dilsel delâletin imkânından konuşmak için öncelikle dillerin nakli meselesini incelemek gerekir. Burada dillerin nakli ifadesiyle, Râzî'nin kimi eserlerinde ayrı ihtimaller olarak zikrettiği²⁵⁷ müfred lafızlar ile nahvin ve sarfin da nakli kastedilmektedir.

Râzî'ye göre dillerin nakli, başlı başına dilsel delâleti yaralar mahiyettedir. Evvela ona göre lafızların manalara delâleti zannîdir. Lafızların manalara delâleti vaz‘î olduğundan aklın tek başına onu bilmeye yolu yoktur. Nakille de hep aynı şekilde bilinemez. Çünkü nakil tevatür yoluyla ise ilim, ahad yoluyla ise zan ifade eder. Akıl bu

²⁵⁵ Bkz. Yahya, *el-İhtimâlâtü'l-lugaviyye*, s. 199-200.

²⁵⁶ Ebu'l-Fazl Adûdiddîn el-İcî, *Kitabu'l-mevâkıf bi şerhi es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî*, thk. Abdurrahman Umeyra, Beyrut: Daru'l-cil, 1471/1997, I, 205-207.

²⁵⁷ Krş. Râzî, *el-Erbâîn*, II, 251-252; a. mlf., *el-Mahsûl*, I, 390-391; a. mlf., *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 36; a. mlf., *Kelâm'a Giriş*, s. 46; a. mlf., *el-Metâlibu'l-âliyye*, IX, 113-114.

alandaki tek başına yeterli olmamakla birlikte nakil yoluyla gelen bilgilerden çıkarım yoluyla bazı şeyleri bilebilir. Râzî'ye göre bu meselede, bilgi kaynağı olarak mütevatir nakil, ahad yolla nakil veya hem akıl hem nakil de kabul edilse bazı problemler mevcuttur. O, öncelikle dilde veya nahivde tevatür iddiasını imkânsız bulmaktadır. Çünkü Müslümanların dillerinde sürekli kullandıkları lafızların manalarında bile ihtilaf vâkidir. Bu nedenle lafızların hangi manalar için vaz' edildiği konusunda kesinlikten söz etmek mümkün değildir. Örneğin Allah lafzı için bazı Süryanice derken bazı Arapça olduğunu söylemiştir. Arapça olduğunu söyleyenler de basit isim mi türemiş isim mi olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Basit isim olduğunu söyleyenler kendi arasında, türemiş isim olduğunu söyleyenler ise kendi arasında ihtilaf halindedir. Râzî'ye göre lafzın medlulünü belirlemek için ihtilaf eden kimselerin delilleri üzerinde düşünen biri, onların çelişkide olduğunu ve delillerinden hiçbirinin -yakîn ifade etmek şöyle dursun- zann-ı gâlip bile ifade etmediğini görebilir. İman, küfür, salât, zekât lafızlarında durum böyle olduğu gibi çok fazla kullanılmasına ve onlara çok fazla ihtiyaç duyulmasına rağmen emir, nehiy ve umum sîgalarında da durum böyledir. Dolayısıyla Râzî'ye göre yaygın olan ve kullanılmasına zorunlu olarak en fazla ihtiyaç duyulan lafızlarda bile hal böyleyken dil veya nahivde tevatür iddiası mümkün değildir.²⁵⁸ Buna ilave olarak Râzî, tevatür için tarafların ve aracının eşitliğini (*istivâu't-tarafeyn ve'l-vâsita*) şart koşmaktadır. *el-Mahsûl* şarihlerinden İclî (veya Aclî), Râzî'nin *tarafeyn* ile isnad zincirinin ilk ve son ucunu, *vâsita* ile ise aradaki tabakaları kastettiğini kaydetmiştir.²⁵⁹ Râzî'ye göre dil, nahiv ve sarf âlimlerinin büyükleri arasında tevatür şartlarının sağlandığı varsayılsa bile sair zamanlarda tevatür şartlarının sağlandığının bilinmesi güç bir durumdur. Ona göre hâlihazırdaki Arapların çoğunun hatalı lafızlarla ve yanlış i'raplarla konuşuyor olmaları ve bu hatalı lafızları kimin vaz' ettiğinin ve vaz' zamanının bilinmiyor olması da tevatür iddiasını nakzeder niteliktedir. Dilin tamamı Halil, Ebu Amr b. Âlâ, Esmâî, Ebu Amr eş-Şeybânî ve onlar gibi dilde uzman

²⁵⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 204-205; a.mlf., *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 35.

²⁵⁹ Ebu Abdullah Muhammed el-İclî el-İsfahânî, *el-Kâşif ani'l-Mahsûl fî ilmi'l-usûl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1998, I, 469-470.

kimselerden alınmış olsa bile onlar da hatadan beri değildir. Durum böyle olunca onların sözünden de kesinlik veya yakîn hâsıl olmaz.²⁶⁰

Râzî'ye göre dillerin ahad olarak nakledildiği görüşü de bazı problemler arz etmektedir. Zira ahad rivayet zan ifade eder. Kur'an ve ahbarı bilmek de dil, nahiv ve sarf bilgisine mebnidir. Zan üzere mebni olan da zannî olacağından Kur'an ve ahbarın medlullerinden hiçbirinin kesinlik ifade etmemesi gerekir ki bu icmânın aksinedir. Râzî'ye göre dilin ahad olarak nakledildiği kabulündeki problem bundan ibaret değildir. Ahad rivayette bulunan râvilerin durumu da bu rivayetler değerlendirilirken göz önünde bulundurulması gerekenlerdendir. Ancak en iyi dilci ve ediplerin bile birbirlerini cerh ettiği vâkidir. Râzî, usulcülerin, haber-i vahidin şeriatı hüccet olmasını anlatırken râvilerin durumunu titizlikle dikkate aldıklarını fakat daha öncelikli olmasına rağmen şaşılacak bir şekilde dil için bunu yapmadıklarını söylemiştir. Çünkü Râzî'ye göre dilin ispatı, haber-i vahide hüccet olarak tutunmada esas olmalıdır. Usulcülerin, ahbar râvilerinde yaptıkları gibi dil ve nahiv râvilerinin durumlarını da incelemeleri, onların cerh ve tadil edilme sebeplerini açıklamaları gerekirdi. Ancak onlar şiddetli bir şekilde ihtiyaç duyulmasına rağmen bu işi yapmamışlardır. Oysaki Râzî'nin de dediği gibi dil ve nahiv, metinden istidlalde bulunulurken asıl mesabesindedir.²⁶¹ Bunun yanında Râzî, ahad rivayetlerin dilin sağlıklı bir şekilde nakledilmesinde yetersiz olduğunu düşünmektedir. Örneğin dindeki gayretlerine ve din ile ilgili meseleleri muhafaza etmelerindeki çabalarına rağmen sahabe dahi -kametin tek mi çift mi okunacağı, kıraatin cehriliği ve ellerin kaldırılması gibi- her gün beş kez şahit oldukları bazı şeyleri muhafaza etmekte yetersiz kalmışlardır. Apaçık şeylerde durum böyle iken kalplerde az yer etmesi ve tahsili ve tedvini ile ancak sahabe ve tâbiun devrinin son bulmasından sonra iştilgal edilmesi göz önünde bulundurulduğunda, dil ve i'rap konusunda ahad rivayetler zaten yetersiz kalacaktır. Bir lafzın bir mana için vaz' edildiğini bilme yollarından üçüncüsü olan hem akıl hem nakil yolu da Râzî'ye göre problemlidir. Çünkü iki naklî mukaddimededen aklî bir netice çıkarmak, ancak vâzı' için çelişkinin caiz olmayacağı sabit olduğunda mümkün olur. Kendisi için çelişki olmayan Allah'tır. Daha

²⁶⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 206, 208-209.

²⁶¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 212.

önce de yer verildiği üzere Râzî'ye göre vâzı'nın Allah olup olmadığı bilinmemektedir.²⁶²

Üç yolun da problemlerini ortaya koyduktan sonra Râzî, dil ve nahvi ikiye ayırarak problemi çözmeye çalışmaktadır. Buna göre dil ve nahiv iki kısımdır. Birinci kısım, kullanımı meşhur olan ve geçmişte belirli bir mana için vaz' olunduğu noktasında zarurî bilgi ifade eden kısımdır. Örneğin *semâ* (gökyüzü) ve *arz* (yeryüzü) lafızlarının Hz. Peygamber döneminde de aynı müsemmalar için kullanıldığı kesin olarak bilinir. Bu türden lafızlardaki şüpheler, sofistik şüpheler olup mahsûsatı (duyu yoluyla elde edilen bilgiler) kabul etmeme konumundadır ki bunlara cevap vermeye bile gerek yoktur. İkinci kısımdakiler ise garip lafızlardır. Bunlar ahad yolla bilinir. Kur'an'ın lafızlarının, nahvinin ve sarfinin büyük kısmı birinci kısımdandır. Şüphe yok ki bunlarla hüccet kâim olur. İkinci kısımdan olanlar ise çok azdır. Râzî'ye göre böyle olmasa bile bu kısımdakilere kat'î meselelerde değil zannî meselelerde tutunulur. Zan ile amel etmenin gerekliliği icmâyla, icmâ da zannî değil, dilin herkesçe bilinen kısmında varit olan bir delil ile ispatlanır ve bu yolla problemler giderilmiş olur.²⁶³

Dilin nakli ile ilgili problemleri bu şekilde çözdüğünü düşünen²⁶⁴ Râzî için dilsel delâletin imkânı henüz ispat edilmiş olmamaktadır. Zira dilsel delâletin gerçekleşmesi için dillerin naklinden başka problemler de vardır. Dilin kullanımından kaynaklanan problemler şeklinde isimlendirilebilecek olan bu problemler, konuşanın kastının kapalı kalmasına neden olarak murat edilen mananın muhatapça anlaşılmasında birtakım sorunlara yol açmaktadır. Esasen dilin kullanımından kaynaklanan problemler konuşanın tercihinin anlaşılması ile ilgilidir.

Râzî'ye göre konuşanın kastının anlaşılmasında ortaya çıkan problemler lafızlardaki beş ihtimal üzere varit olmaktadır. Bunlar iştirak (lafzın birden fazla anlam için vaz' edilmiş olması), nakil (vaz'ın değişmesiyle vaz' olunan manadan başka bir manaya aktarılma), mecaz, izmar (cümle içinde bir lafzın ziyade veya noksan olma durumu) ve tahsis (mananın bazı şeylere özel kılınması) ihtimalleridir. Râzî bu

²⁶² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 214-215; a. mlf., *Mefâtîhu'l-ğayb*, I, 35.

²⁶³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 215-217.

²⁶⁴ Râzî'nin bu konuda ileri sürdüğü şüpheler kuvvetince bir çözüm getirmediği hakkında bkz. Yahya, *el-İhtimâlâtü'l-lugaviyye*, s. 115-116.

ihtimalleri *el-Me'âlim*'de beş madde ile sınırlandırmıştır. Zira iştirak ve nakil ihtimali yok olduğunda lafız tek bir anlam için vaz' edilmiş olur. Mecaz ve izmar ihtimali yok olduğunda lafız ile kastedilen kendisi için vaz' olunduğu anlam olur. Tahsis ihtimali yok olduğunda ise lafız ile kastedilen kendisi için vaz' olunduğu anlamın tamamı olur. Râzî'ye göre söz bu ihtimallerden âri olduğunda anlamada bir karışıklık kalmayacaktır. Ancak ona göre tüm bu ihtimallerin sözde bulunmaması kesin olmayıp ancak zanna dayalı bir kabuldür. O, bu ihtimallerin birbiriyle karşı karşıya kalması durumunu dikkate alarak anlamadaki problemlerin cihetlerinin sayısının ona ulaştığını söylemektedir. Çünkü iştirak ve diğer dört ihtimal arasındaki çelişki, nakil ve diğer üç ihtimal arasındaki çelişki, mecaz ve diğer iki ihtimal arasındaki çelişki ve izmar ile tahsis arasındaki çelişki toplandığında bunlar on olur.²⁶⁵ Râzî'nin anlamayı problemlili hale getirmesi bakımından dilsel delâleti engelleyen ihtimaller arasında gözettiği hiyerarşi²⁶⁶ dikkate alındığında şöyle bir sıralama yapmak mümkündür; iştirak>nakil>izmar>mecaz>tahsis.

Görünen odur ki Râzî'nin anlayışında sözün delâletinde en büyük problem lafızlardaki iştirak ihtimalidir. Râzî iştirakin sözü söyleyen açısından da dinleyen açısından da problemlere yol açacağını söylemiştir.²⁶⁷ Aslolanın sözde iştirakin bulunmaması olduğunu belirten Râzî'ye göre şayet lafızların tek bir anlamı ifade etmesi (*infirâd*) ihtimali ile birden çok anlamı ifade etmesi (*iştirâk*) ihtimali eşit olsaydı, hitab anlaşılamazdı. Çünkü bir lafzın aynı anda iki anlamı ifade etmesi halinde o anlamlardan biri olmaksızın diğerinin anlaşılması söz konusu olur ki bu muhaldir. “Niçin bir açıklamada bulunarak kastın belirtilmesi mümkün olmasın?” şeklindeki bir itiraza Râzî, böyle olduğunda konuşanın “Benim şu lafızların her birinden kastım şöyle, şöyledir” diye açıklamadıkça sözünün anlaşılamayacağını, ne var ki durumun böyle olmadığını malum olduğunu söyleyerek cevap verir. Zira bu belirtme veya açıklama ancak bir lafız, işaret veya kinaye ile gerçekleşir. İştirak ve infirad ihtimali eşit şekilde vâki olduğunda bu ihtimal, kastı belirtmek için zikredilen bu yolların her birinde de var olur. Bu

²⁶⁵ Râzî, *el-Me'âlim fî ilmi usuli'l-fikh*, s. 44.

²⁶⁶ Bkz. Râzî, *el-Me'âlim fî ilmi usuli'l-fikh*, s. 45-46.

²⁶⁷ Bu problemler için bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 276-272.

durumda bu yolların da medlullerinin belirtilmesine ihtiyaç duyulur ki bu da döngü veya teselsülü gerektirir. Her ikisi de muhaldir. Ayrıca Râzî iştirak bulunması halinde Allah'ın sözündeki muradının kapalı kalacağını ileri sürerek de aslolanın iştirakin bulunmaması olduğu görüşünü gerekçelendirmiştir. Çünkü iştirak asıl olsaydı, kendisinde bulunan lafızların birden çok manayı müştereken ifade etmesi nedeniyle sem'î deliller, yakîn ifade etmek şöyle dursun, zan dahi ifade etmezdi. Bu takdir üzere Şâri'in kastı, muhataplar için manasının açık olmaması ihtimali taşırdı ki bu icmâ ile mümkün değildir.²⁶⁸ Fakat Râzî'ye göre sözde iştirak ihtimalinin bulunması anlamda kesinliğe ulaşmayı engellemektedir. İştirakin bulunmadığını kabul etmek ise ancak zanna dayanır.²⁶⁹

Râzî'nin hiyerarşisine göre anlamadaki ikinci büyük problem nakildir. Nakil bir lafzın ilk vaz'da kendisi için belirlenen anlamdan, şer', örf veya çeşitli ilim zümreleri tarafından başka bir anlama taşınmasını ifade eder.²⁷⁰ Nakil ihtimali bir lafızla ilk vaz'da belirlendiği anlamın mı yoksa daha sonra nakledildiği anlamın mı kastedildiği noktasında şüpheye sebep olacağından kesinliğe ulaşmayı engeller. Fakat Râzî naklin ancak dil ehlinin vaz'ın değiştiği noktasındaki ittifakıyla gerçekleşebileceğini söyleyip bunun imkânsız veya çok zor olduğunu belirterek²⁷¹ her ne kadar nakli, anlamayı güçleştiren durumlar arasında saysa da aslında nakil diye bir şeyin dil içinde pek de mümkün olmadığını ifade etmiş olmaktadır.²⁷² Zira o, şer'in dahi dil üzerinde böyle bir tasarrufa sahip olmadığını düşünmektedir. Râzî, Mu'tezile'nin iman, küfür, salât, zekât, savm, hac lafızlarını lugavi değil şer'î lafızlar olarak kabul ettiğini, bunun, şer'in bu lafızları aslî-lugavi müsemmalardan alıp başka müsemmalara naklettiği manasına geleceğini söylemiş,²⁷³ ardından da böyle bir anlayışın yanlış olduğunu ifade etmiştir.

²⁶⁸ Râzî, *el-Me'âlim fî usûli'l-fikh*, s. 39-41.

²⁶⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 405; a. mlf., *el-Metâlibu'l-âliyye*, IX, 114.

²⁷⁰ Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 314-319.

²⁷¹ Râzî, *el-Me'âlim fî usûli'l-fikh*, s. 45.

²⁷² İtaş'a göre Râzî, kısmen nakli kabul edenler arasındadır. Bkz. İtaş, *Delâlet Anlayışı*, s. 167-168.

²⁷³ Muhasseb, Mu'tezile'nin bu konudaki tutumuyla ilgili şöyle bir yorum yapmaktadır: Mu'tezile muvâzaa ve istilâh meselesini irade ve kasıtla ilgili görmüştür. Bu nedenle onlara göre bir ismin, müsemmasının dışında bir şeye verilmesi kasıt açısından mümkündür. Böylelikle onlar, bazı lafızların

Ona göre şer‘in, müsemmaları bakımından bu lafızlar üzerindeki tasarrufu tek bir yönden mümkündür. O da bu isimleri, müsemmalarının türlerinden sadece birine tahsis etmek olabilir. Örneğin; iman tasdikten ibarettir, şer‘ onu tasdikini belirli bir şekli ile tahsis etmiştir. Salât ise duadan ibarettir, şer‘ onu da duanın belirli bir şekli ile sınırlandırmıştır. Diğerlerinde de durum böyledir.²⁷⁴ Râzî şeriatın bu lafızları vaz‘ edildikleri manalardan başka manalara nakletmediğini düşünmektedir. Ona göre salât isminin, dilde salât diye isimlendirilen toplamın bir cüz‘ü olan şeriatteki manaya da verilmesi mecaz yoluyla gerçekleşmiştir. Salât, iman gibi bu lafızlar aslî vaz‘a nispetle mecazî olarak kullanılmaktadır.²⁷⁵ Râzî’nin bu tutumu onun ilâhî sözün insanların sözdeki örfü üzere nâzil olduğu şeklinde ifade ettiği ilke²⁷⁶ ile de uyumludur.

Râzî’ye göre konuşanın kastının anlaşılmasındaki üçüncü problem izmardır. Bu ihtimal Râzî’nin eserlerinin çoğunda herhangi bir kayıt bulunmaksızın, bazı eserlerinde hazifle birlikte, bir eserinde de ziyade ve noksanla izmar şeklinde bir kayıtle zikredilmiştir.²⁷⁷ Bu bağlamda verdiği örneklerden anlaşıldığına göre, Râzî izmarı, ziyade ve noksanı içine alan bir tabir olarak kullanmaktadır ki böyle olduğunda onun bu ihtimali eserlerinin birinde “ziyade ve noksanla izmar” şeklinde ifade etmesinin sebebi de anlaşılmış olur.²⁷⁸ Râzî, bu ihtimali hazif ve izmar şeklinde zikrettiğindeyse hazfi ziyadeye, izmarı da noksana karşılık kullanmış olmalıdır.²⁷⁹ Kur’an’da bunun çok fazla örneği bulunduğunu belirten Râzî, hazif için “قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا” ayetini²⁸⁰ örnek verir. Allah’ın şirk koşmamayı değil de şirk koşmayı haram kıldığını söyleyen Râzî’ye göre buradaki *lâ* ziyade, onun deyişiyle *mahzûfedir*.²⁸¹ O, izmar içince

dinî bağlamdaki delaletleri ile önceki delaletlerinin bağlantısını koparmışlardır. Bkz. Muhaseb, *İlmu’ d-delâle*, s. 70.

²⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XXVII, 96-97; a. mlf., *el-Mahsûl*, I, 298 vd.

²⁷⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 314; a. mlf., *el-Kâşif*, s. 30.

²⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XVI, 180.

²⁷⁷ Yahya, *el-İhtimâlâtü’l-lugaviyye*, s. 379.

²⁷⁸ Yahya, *el-İhtimâlâtü’l-lugaviyye*, s. 381.

²⁷⁹ Yahya, *el-İhtimâlâtü’l-lugaviyye*, s. 381.

²⁸⁰ 6, En’am/151.

²⁸¹ Râzî, *el-Metâlibu’l-âliyye*, IX, 114-115.

“إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ” ayetini²⁸² örnek verir. Kalplerdeki perdelerin Kur’an’ı anlamada değil anlamamada etkili olacağını ifade eden Râzî’ye göre bu ibarenin takdiri “لنلا يفقهوه” şeklindedir.²⁸³ Sözde hazif ve izmarın mümkün görülmesi, nefyin ispata, ispatın nefye dönüşmesine dahi yol açabileceğinden²⁸⁴ bu ihtimal kastedilen mananın anlaşılmasını veya bu konuda kesinliğe ulaşmayı engeller.

Dördüncü problem ise mecazdır. Râzî’ye göre sözde aslolan hakikattir. Mecaz için ise zihnî bir gereklilik şartı vardır. Karinelerden soyutlanmış bir lafız hakikate hamledilmelidir. Çünkü mecaz olmanın şartı, ayrı bir karinenin bulunmasıdır. Ona göre şayet vâzî‘ her türlü karineden soyutlanmış lafzın mecaz manasına hamledilmesini emretseydi, lafız o haliyle hakikat olurdu. Çünkü hakikatin manası da bundan başkası değildir. Ya da “lafzı mecaz ve hakikatin her ikisine birden hamledin” derdi ki bu muhaldir. Çünkü vâzî‘, her türlü karineden soyutlanmış olan lafzı aynı anda hem hakikate hem de mecaza hamledin dese, o lafız her iki durumda da hakikat olurdu. Eğer bazen birine bazen de diğerine hamledin dese, o zaman lafız ikisi arasında müşterek olurdu. Ya da o ikisinden birine kesinlikle hamletmeyin derdi ki o zaman karinelerden soyutlanmış olan bu lafzın kullanılması anlamsız olurdu. Bu üç durum geçersiz olunca birinci durum belirir ki o da karinelerden soyutlanmış olan lafzın yalnızca hakikatine hamledilmesi gerektiğidir. Üstelik bir mana için bir lafız belirleyen irade (vâzî‘), o manaya delâlet etmede o lafız ile yetinilmesi için vaz‘da bulunur. Râzî’nin ifadesiyle sanki o şöyle demiş gibi olur: “Beni bu lafız ile konuşurken işittiğinizde bilin ki ben bu lafız ile bu manayı kastediyorum. Benim dilimle konuşan herkes de bu lafızla bu manayı kastetsin.” Onun dili ile konuşan herkesin o lafızla o manayı kastetmesi gerekir. Ayrıca Râzî’ye göre zihnin hakikati anlamadaki teşebbüsü mecazı anlamadaki teşebbüsünden daha kuvvetlidir. Bu da hakikatin tercihe şayan olduğuna işaret etmektedir.²⁸⁵

Bir lafzın mecaza hamledilmesinin şartının zihnî bir gereklilik olduğunu düşünen Râzî’ye göre muhatap bir lafzı anlamak istediğinde orada iki şey vardır: Lafız

²⁸² 18, Kehf/57.

²⁸³ Râzî, *el-Metâlibu’l-âliyye*, IX, 115.

²⁸⁴ Râzî, *el-Erbâin fî usuli’d-dîn*, II, 252.

²⁸⁵ Râzî, *el-Meâlim fî usuli’l-fikh*, s. 41-42.

ve vaz‘ olunduğu manası. Lafzın vaz‘ olunduğu manayı ifade etmesinde zihni bir engel bulunduğunda ise bir üçüncüsü var olur.²⁸⁶ Bu üçüncünün anlaşılması için lafzın vaz‘ edildiği mananın bilinmesi yeterli olmaz. Orada o lafızla murat edilen manayı muhataba verecek olan zihni gerekliliktir. Bu durum mürekkebin ibarelerde kendini göstermekte ve bu noktada anlama faaliyetinde aklı delâlet unsurları gündeme gelmektedir. Neticede bir lafızla hakikî manasının mı mecazî manasının mı kastedildiği belirlenmeden o lafız delâlet etmeyecek, onunla kastedilen mana anlaşılmayacaktır. Bu nedenle anlamaya konu bir ibarede mecaz ihtimali bulunması dilsel delâletin gerçekleşmesine mani olarak Râzî'nin ihtimalleri arasında yer alır.

Dilsel delâletin gerçekleşmesinde ve konuşanın kastının anlaşılmasında yukarıda sıralanan problemlerden beşincisi sözdeki tahsis ihtimalidir. Umum ifade eden bir sözü tahsis eden (*muhassıs*) bulunmadığında söz umum üzere kalır. Ancak muhassıs varsa o ifadeden umumun anlaşılması mümkün olmaz. Tahsisin var olup olmadığının bilinmemesi de anlamada kesinliği, dolayısıyla dilsel delâleti yaralayacaktır. Râzî'ye göre umum bir ifadenin muhassısının bulunup bulunmadığı noktasında “biz onu aradık ama bulamadık” denmesi kabul edilmez. Çünkü bir şeyin yokluğuna onun bulunmaması ile delil getirmek son derece zayıftır.²⁸⁷ Dolayısıyla Râzî'nin anlayışına göre tahsis ihtimali de anlamada kesinliği engellemekte ve dilsel delâleti arızalı bir hale getirmektedir.

Dilin kullanımından kaynaklanan problemlere, Râzî'nin *el-Me‘âlim* dışındaki eserlerinden istifade ederek takdim-tehir ihtimalini eklemek mümkündür. Râzî şarihleri, onun bu eserinde takdim-tehiri zikretmemesinin sebebini, takdim-tehirin müfred lafızlara değil, mürekkebin lafızlara arız olan bir ihtimal olması ile açıklamışlardır.²⁸⁸

²⁸⁶ Râzî, *el-Me‘âlim fî usûli'l-fikh*, s. 47. Râzî *Nihaytü'l-îcâz*'da Cürçânî'ye ait mecaz tanımını dikkate alır. Söz konusu tanıma göre mecazlarda muvâzaa bulunmaz. Ancak o, *Nihaytü'l-îcâz* ile hemen hemen aynı dönem telif ettiği fıkıh usulü kitaplarında Cürçânî'nin tanımına yer vererek bu tanımın doğru olmadığını belirtir. Verdiği mecaz tanımları dikkate alındığında fıkıh usulü eserlerinde Râzî, mecazlarda muvâzaa olduğu görüşünü benimser gözükmemektedir. Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 286; a. mlf., *el-Kâşif*, s. 30-31. Ayrıca bkz. Karâfî, *Nefâisu'l-usûl*, II, 806-807.

²⁸⁷ Râzî, *el-Erbâin*, II, 253.

²⁸⁸ Abdullah b. Muhammed Şerefüddîn İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu'l-Me‘âlim fî usûli'l-fikh*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut: Dâru'l-kütüb, 1419/1999, I, 196; İclî, *el-Kâşif ani'l-Mahsûl*, II, 386.

Takdim-tehir, müfred lafızlara değil de mürekkebi lafızlara arız olsa da kesinliğe mani olan diğer bir ihtimal olarak Râzî'nin ihtimalleri arasında yer almaktadır. Ona göre bir sözde takdim-tehirin bulunmadığı düşüncesi diğerlerinde olduğu gibi ancak zan ifade eden bir ön kabuldür.²⁸⁹

Dilin kullanımına veya mütekellimin iradesinin bilgisine bağlı bu ihtimaller, Karâfî'nin bu konudaki müstakil risalesinden²⁹⁰ esinlendiğini belirten Kıyan Ahmed Yahya'nın adlandırdığı şekliyle “mercuhi ihtimaller”dir.²⁹¹ *İştirak* fer olup onun aslı *infirâd*; *nakil* fer olup onun aslı *lugavî* (aslî/ilki) *vaz'*; *izmar* fer olup onun aslı *istiklâl* (kastın birebir zikredilen lafızlarla ifadesi); *mecaz* fer olup onun aslı *hakikat*; *tahsis* fer olup onun aslı *amm* olmak; *takdim-tehir* fer olup onun aslı *tertibtir*.²⁹² Söz, iş bu ihtimallerden beri olduğunda delâlet gerçekleşecek, konuşanın kastının anlaşılmasında herhangi bir problem kalmayacaktır. Ne var ki bu ihtimallerin mercuhi olmaları, lafzî bir ifadede bulunmadıkları noktasında kesin bir yargıya varılmasını iktiza etmemektedir. Nitekim Râzî de bir sözde, dilde kesinliği engelleyici tüm bu ihtimallerin bulunmadığını kabul etmenin zanna dayandığı, bu durumun da lafzî delâleti zannî hale getirdiği düşüncesindedir.²⁹³

Dilin nakliyle ilgili ihtimaller ve dilin kullanımından kaynaklanan ihtimallerin (iştirak, nakil, izmar, mecaz, tahsis, takdim-tehir) yanı sıra Râzî'ye göre sem'î veya aklı bir muarızın bulunması ihtimalleri de lafzî bir ifadenin kesin olarak delâlet edebilmesinin önünde engel olarak durmaktadır. Sem'î veya aklı muarız meselesi tezin ikinci bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacağından burada buna kısaca değinilecektir. Râzî tarafından *vaz'* edilen bu son iki ihtimal daha çok ilâhî sözle ilgilidir. Zira ilâhî söz dikkate alındığında Allah Teâlâ'nın sözünde çelişki olmayacağından, anlamanın konusu olan ilâhî sözün, bir diğer ilâhî sözle çelişmemesi gerekir.²⁹⁴ Dolayısıyla bunlar birlikte

²⁸⁹ Râzî, *Erbâin*, II, 253; Râzî, *Mahsul*, I, 406; a. mlf., *Kelâm'a Giriş*, s. 46.

²⁹⁰ Karâfî'nin adı geçen eseri *Risâletü fî mes'eleli teâruzi'l-ihimâlâti'l-aşra* olup eserin künyesine yukarıda yer verilmişti.

²⁹¹ Yahya, *İhtimâlâtü'l-lugaviyye*, s. 194.

²⁹² Yahya, *İhtimâlâtü'l-lugaviyye*, s. 194.

²⁹³ Râzî, *el-Erbâin*, II, 251-253; a. mlf., *el-Mahsûl*, I, 390-391; a. mlf., *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 36.

²⁹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 193; a.e., I, 35; a. mlf., *el-Mahsûl*, I, 215.

değerlendirilmelidir. Râzî'nin çeşitli eserlerinde zikrettiği dilsel delâletin gerçekleşmesini engelleyen ihtimallerden olan nâsih²⁹⁵ ve -bir yönüyle- tahsis de sem'î muarız içinde değerlendirilebilir. Sem'î bir muarızın bulunma ihtimali, naklî delili kat'î olmaktan çıkarıp zannî hale getirmektedir. Çünkü naklî bir delil için sem'î bir muarızın varlığı takdir edildiğinde ikisinden birini seçmeye yarayacak olan tercih sebeplerine yönelmek gerekir. Ancak Râzî'ye göre tercih sebepleri de tümüyle zan ifade etmektedir. Sem'î çelişğin yokluğu bilgisi ise yine kat'î değil zannîdir.²⁹⁶

Râzî'nin delâlet anlayışında lafzî bir ifadenin anlamını kesin olarak gösterebilmesi için onun kat'î bir aklî muarızının da bulunmaması gerekir. Çünkü naklî delile muarız olan kat'î-aklî bir delilin varlığı durumunda, sem'î delilin zahiri üzere bırakılmayıp tevil edilmesi gerekir²⁹⁷ ki tevil denen işlem, bir söz zahiri üzere anlaşılmadığında gündeme gelmektedir. Râzî'ye göre sözün zahiri üzere anlaşılmasına mani olan kat'î-aklî delilin bulunmuyor oluşu da zannîdir. Onun bilgisinin yokluğu, yokluğunun bilgisini ifade etmez.²⁹⁸

Râzî'ye göre söz, dilin nakli ile ilgili problemlerden, dilin kullanımından kaynaklanan problemlerden ve sem'î ya da aklî bir muarızdan beri olduğunda konuşanın kastının anlaşılmasında herhangi bir problem kalmayacaktır. Başka bir deyişle, söz delâlet edebilecek, onunla istidlalde bulunmak sahîh hale gelecektir. Ancak Râzî, dilde kesinliği engelleyici tüm bu ihtimallerin bulunmasının zannîlik sonucunu doğurduğu düşüncesindedir.²⁹⁹ Râzî her ne kadar dillerin nakli ile ilgili problemlere kendine göre bir çözüm getirmişse de dilin kullanımıyla ilgili problemler ve sem'î-aklî muarız ihtimalleri dilsel delâletin gerçekleşmesini engelleyici olarak onun önünde durmaktadır. Râzî kesinliğin peşindedir ve bu ihtimallerin söz içinde bulunmadığını kabul etmek zanna dayandığından onu kesinliğe ulaştırmamaktadır. Ancak sözü edilen ihtimallerin

²⁹⁵ Râzî, *el-Erbâîn*, II, 253; a. mlf., *Mahsûl*, I, 406; a. mlf., *Kelâm'a Giriş*, s. 46. Güleçyüz de neshin sem'î muarız kapsamında değerlendirilebileceğini söylemiştir. Güleçyüz, "Râzî'de Dil ve Kesinlik", s. 49.

²⁹⁶ Râzî, *el-Erbâîn*, II, 253; a. mlf., *el-Mahsûl*, I, 406.

²⁹⁷ Râzî, *el-Erbâîn*, II, 253.

²⁹⁸ Râzî, *el-Erbâîn*, II, 253.

²⁹⁹ Râzî, *el-Erbâîn*, II, 251-253; a. mlf., *el-Mahsûl*, I, 405; a. mlf., *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 182; a. mlf., *el-Metâlibu'l-âliyye*, IX, 118.

dilsel delâlette kesinliğe mani olduğu kabulü, anlamının sıhhatini sorgulanır hale getirerek nesnel bir anlama ulaşma imkânını nefyettirmektedir. Aynı sorunla, söz olması bakımından ilâhî sözün delâletinde de karşılaşılabacaktır ki dilsel delâleti yaralı hale getirip anlamının sıhhatinde şüpheye yol açan veya nesnel bir anlama ulaşmanın yolunu kapatan bu anlayış, ilâhî sözü anlama ve yorumlama faaliyetinin de sübjektif olarak gerçekleştiğini kabul etmeyi zımnen kendisinde barındıracaktır. Bu da Kur'an'ın hüccet olma değerini tartışmalı bir duruma sokacaktır.

Yukarıda sözü edilen problemler, lafzî delillerin zannîliği konusuna -tefsir, kelam, usul fark etmeksizin- eserlerinde fırsat buldukça ısrarlı bir şekilde yer veren Râzî'nin de zihnini meşgul etmektedir. Nitekim o, lafzî delillerin zannî olmasının sebeplerini sıraladıktan sonra buna rağmen ulemanın pek çok nakli, delil olarak kullandığını, hatta kat'î meselelerde Kur'an'a ve sünnete tutunma konusunda ümmetin icmâi bulunduğunu zikretmiştir.³⁰⁰ Orta bir yol bulmaya çalışan Râzî, naklî delilin zan ifade etmesinin mutlak olarak doğru olmadığını, lafzî veya naklî delillerden yakîn olarak istifade etmenin, onlara yakîn ifade eden karineler bittiğinde mümkün olabileceğini söylemiştir. Bu karineler müşahede yolu elde edilebileceği gibi tevatür yoluyla elde edilen nakillerle de olabilir.³⁰¹ Akliyyât alanı müşahedenin konusu olamayacağından bu alanda naklî deliller için ancak mütevatir nakiller karine olabilir. Râzî'nin karine olarak fıkıh usulü eseri olan *el-Mahsûl*'de mütevatir nakille birlikte müşahedeyi de zikretmesine³⁰² rağmen kelam eseri olan *el-Erbâîn*'de yalnızca mütevatir nakli zikretmesinin³⁰³ sebebi de bu olmalıdır.

Böylelikle Râzî şüphelerini tevatür yoluyla gelen nakiller ve müşahede yoluyla elde edilen karineler vasıtasıyla gidermeye çalışarak dilsel delâletin imkânına hükmetmiş olmaktadır. Fakat onun dilsel delâlete dair şüphelerine yer verdiği yedi eserden aralarında son telif ettiği eserlerin de bulunduğu beşinde bu şüpheleri cevapsız bırakırken yalnızca ikisinde çözüm yoluna gitmesi, nihai kanaatiyle ilgili net bir şey söyleme noktasında çekimserliğe sevkettirmektedir. Bununla birlikte bir sonraki başlıkta

³⁰⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 441-442.

³⁰¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 408; a. mlf., *el-Erbâîn*, II, 254.

³⁰² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 408.

³⁰³ Râzî, *el-Erbâîn*, II, 254.

yer verileceği üzere Râzî'nin haberin delâletiyle ilgili söyledikleri ve ikinci bölümde görüleceği üzere ilâhî sözün delâletiyle ilgili kanaatleri onun dilsel delâlete dair şüphelerini kendi içinde çözdüğünü göstermektedir.

2.2. Dilsel Delâletin Mahiyeti

İslâm dil geleneğinde dilin neyi gösterme işlevi gördüğü sorusuna temelde iki farklı cevap geliştirilmiştir. Buna göre dil ya dış dünyanın ya zihinde olanların bir temsilini sağlar.³⁰⁴ Bu meselede Râzî'nin konumunu belirlemek için onun büyük ölçüde etkilendiği iki isim olan Kâdî Abdülcebbar ve Cürçânî'nin görüşlerine değinmek yararlı olacaktır. Baştan belirtmek gerekirse Kâdî Abdülcebbar dilin dış dünyanın, Cürçânî ise dilin zihindekilerin bir temsili olduğunu düşünmektedir.³⁰⁵ Kuşkusuz söz konusu iki ismin bu konudaki tutumları sözün mahiyetine dair görüşleriyle yakından ilgilidir. Nefsî sözü reddederek sözü salt lafzî bir olgu olarak değerlendiren Kâdî Abdülcebbar'ın ilâhî sözün ezeliyeti ve beşerî sözün zihniligine kapı aralayacak herhangi bir anlayıştan itinayla kaçınma tutumu, dilsel delâlete dair görüşlerinde belirleyici olmuştur. O, haber kategorisi bağlamında sözün delâletini vakıya mutabakat çerçevesinde değerlendirerek mütekabiliyetçi bir delâlet anlayışını benimsemiştir. Bu noktada Kâdî'nin dilsel delâletin gerçekleşmesi için muvâzaanın yanında koştuğu kasıt şartı mühim bir rol oynar. Ona göre kasıt, mütekellimin zat ve sıfatlarına dair bilgi ile dış gerçekliğe dair bilgiyi içine alıp dilsel delâletin gerçekleşmesi için önceden bilinmesi gereken bir unsurdur. Beşerî sözde mütekellimin durumu tecrübe edilebilir olduğundan kasıt zorunlu olarak bilinebilirken ilâhî sözde bu bilgi akıl yoluyla elde edilmektedir. Dilsel delâlete dair meselelerde kalamcı kimliği ile konuşan Kâdî'nin bu görüşlerini şekillendiren, kuşkusuz ilâhî sözün anlaşılmasına ve yorumlanmasına yönelik tavrıdır.³⁰⁶ Cürçânî ise dilsel delâlete dair meselelere dilbilim nokta-i nazarından bakarak Kâdî Abdülcebbar'a eleştiriler getirmiştir. Lafızların dıştaki şeyler için değil de

³⁰⁴ Bkz. Muhasseb, *İlmu 'd-delâle*, s. 49.

³⁰⁵ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 162.

³⁰⁶ Kâdî Abdülcebbar'ın yer verilen görüşleri ve ayrıntıları için bkz. Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 161-164; M. Emin Maşalı, "Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dilsel Delâlet", *Marife* 3/Kış (2003): s. 151-162. Ayrıca bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim Mu'tezile'ye Göre Kur'an'da Mecâz Meselesi*, çev. Numan Konaklı ve Nihat Uzun, İstanbul: Mana Yayınları, 2015, s. 97-126.

zihinde kurulan anlam ilişkilerini ifade etmek üzere zihindeki anlamlar için vaz‘ edildiğini düşünen Cürcânî’ye göre haber kategorisindeki bir söz zihinde verilen hükme delâlet eder. O, söz konusu hüküm üzerinde dış gerçeklik cihetinden yapılacak doğruluk, yanlışlık, saçmalık, imkân ve imkânsızlık durumu gibi değerlendirmelerin dilsel delâletin gerçekleşmesinde dikkate alınmasını yanlış bulur. Cümlelerin delâlet ettiği anlamların, lafızların dışında ilave bir gösterene ihtiyaç duymadığını düşünen Cürcânî, dilsel delâletin gerçekleşmesi için üzerinde muvâzaa bulunan kelimelerin uygun bir bağlamda gramatik olarak dizilmesini yeterli görmektedir. Böylelikle Cürcânî, dilin işlevini dış gerçekliğin temsilini sağlamaya indirgeyen mütakabiliyetçi anlayışları reddederek dilsel delâlet alanını genişletmektedir.³⁰⁷

Kâdî ve Cürcânî arasındaki tartışmaların iyi bir okuyucusu olduğu anlaşılan Râzî’nin bu konuda Cürcânî’nin izinde olduğu rahatlıkla söylenebilir. Dilde neyin gösterildiği sorusuna Râzî, dilin vaz‘ındaki gayenin tespiti bağlamında cevap vermektedir. Cürcânî’de olduğu gibi³⁰⁸ Râzî’ye göre de dillerin vaz‘ edilmesindeki gaye, müfred lafızlarla onların manalarını ifade etmek değildir. Zira müfred lafızlarla müsemmalarının ifade edilmesi, o lafızların o müsemmalar için vaz‘ edilmiş olmasını bilmeye bağlıdır. Söz konusu müsemmaları bilmek gayesiyle onlar için vaz‘ edilmiş müfred lafızlardan faydalanılacak olursa döngü lazım gelir. Müfred lafızların müsemmaları için vaz‘ edilmesindeki gaye, insanın söz konusu müsemmalarla terkip ettiğini, bu müfred lafızları terkip etmek suretiyle ifade etmesini sağlamaktır.³⁰⁹ Yoksa müfred lafızları tek başına telaffuz etmek faydadan hâli olacaktır. Örneğin *da-ra-be* sîgası, konuşanın onu muayyen bir şeye isnad etmesi için vaz edilmiş olup, konuşan onu kullanmadan önce tam bir söz olmadığı gibi tasdike ve tekzibe de muhtemel olmaz.³¹⁰ Müfred lafızların anlaşılması için o lafzın karşılık geldiği anlamın bilinmesi gerektiğini düşünen Râzî’ye göre mürekkebe lafızlarla kastedilen anlamın bilinmesi için muhatabın ifade edilmek istenen anlamı önceden bilmesi zorunlu değildir. Art arda gelen müfred

³⁰⁷ Cürcânî hakkındaki bu tespitler ve ayrıntısı için bkz. Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 166-178.

³⁰⁸ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 539.

³⁰⁹ Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, I, 199, 3. dipnot. Ayrıca bkz. a. mlf., *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 73.

³¹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 46.

lafızları işiten kimse, zihninde o lafızların medlulü olan müfred manaların birbiriyle olan ilişkisini resmeder. Zihinde müfred manaların birbiri ile olan ilişkisi hâsıl olduğunda mürekkebin manaların bilgisi de kesinlikle hâsıl olur.³¹¹

Bu açıklamalar şunu açıkça göstermektedir ki Râzî'ye göre vaz', anlamları bilinir kılmak için gerçekleşmemiştir. Zihindeki anlamlar vaz'ı önelemektedir. Vaz' ise zihinde manaların terkihi ile oluşturulan sözü ifade etmek üzere gerçekleşir. Şu halde dil, zihinde manaların ilişkilendirilmesiyle kurulan söze delil olur veya delâlet eder.

Râzî nezdinde lafızlar, tek tek müsemmalarını ifade etmek için vaz' edilmediği gibi dış dünyadaki varlıklara delâlet etmek üzere de vaz' edilmiş olmayıp zihnî manalara delâlet etmek üzere vaz' edilmişlerdir. Ona göre mana, dış dünyadaki varlıklar değil, zihindeki suretlerin³¹² adıdır. Çünkü mana, söyleyenin kastettiğinden ve ifade etmek istediğinden ibarettir. Bunlar zat itibariyle zihni; araz itibariyle de haricî şeylerdir. Örneğin “Konuşan, şu lafızla, şu manayı kastetmiştir” denildiğinde, bununla kastedilen, onun bu lafızla zihninde tasavvur ettiği bir durumu bildirmesidir.³¹³ Söz gelimi bir kimse uzaktaki bir cismi görse ve onu taş zannetse, onu bu şekilde isimlendirir. Sonra ona biraz yaklaşırsa ve onun bir canlı olduğunu anlasa ancak onu kuş zannetse, onu kuş olarak isimlendirir. Sonra biraz daha yaklaşırsa ve insan olduğunu anlasa onu insan diye isimlendirir. Dolayısıyla zihindeki suretlerin değişmesi ile isimlerin de değişiyor olması, lafızların zihindeki manalara delâlet etmek üzere vaz' edildiğini göstermektedir.³¹⁴ Râzî bu şekilde dış dünyayı algılayan öznenin idrakine vurgu yapar.³¹⁵

³¹¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 200.

³¹² Muhasseb'e göre Râzî, manayı zihnî suret olarak açıklamakla, kelamcılarının kabul etmeyip felsefecilerin kabul ettiği zihnî varlığı da zımnen kabul etmiş olmaktadır; bkz. Muhasseb, *İlmu'd-delâle*, s. 61. Râzî'nin zihnî varlığı kabul etmediğini savunan bir çalışma için bkz. Hasan Korkmaz, “Fahredden Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye ve el-Mûlahhas Bağlamında Bir İnceleme” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017).

³¹³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 32.

³¹⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 322-323; *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 31; a. mlf., *Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât: Mantık*, thk. Ali Rıza Necefzâde, Tahran: Encümen-i âsâr ve mefâhir-i ferhengî, 1383, I, 21.

³¹⁵ Bkz. Muhasseb, *İlmu'd-delâle*, s. 53.

Vaz'ın, öznenin dış dünyanın idraki yoluyla oluşturduğu zihnî içerikleri aksettiren bir işlem olduğuna hükmeden Râzî'nin anlayışına göre bu işlem sırasıyla şöyle vuku bulur: Öncelikle dış dünyadaki varlıkların idraki, sonra bu varlıklardan zihnî tasavvurların oluşturulması, sonra da bu tasavvurlar arasında bulunan zihnî nispetleri dil ile tabir etme.³¹⁶ Bu silsile akla *merâtibu'l-vücûd* anlayışını getirmektedir. Râzî'nin Gazzâlî'den tevarüs ettiği bu anlayış Aristo'ya dayanır.³¹⁷ Gazzâlî'nin eserlerinde varlığın mertebeleri açıkça zikredilmektedir. O, bir şeyin esas, hakikî varlığını dışta varlık, zihindeki suretini/bilgisini zihinde varlık, bölümlenmiş seslerden oluşan lafızdaki varlığını dilde varlık, yazıda resmolunmasını da yazıda varlık olarak adlandırmıştır.³¹⁸

Râzî de eserlerinde şeylerin varlık bakımından dört mertebeden birinde bulunacağını ifade ederek *merâtibu'l-vücud* anlayışına yer vermektedir. Buna göre eşyanın husulü ya kendinde meydana gelir ki bu dış dünyadaki varlığa karşılık gelmektedir. Ya tasavvurlarının husulüdür ki bunun bilgisi akıldadır. Ya lafızlardadır ki bu lafızlar zihindeki veya akıldaki suretlere delâlet eder. Ya da bu lafızlara delâlet eden yazıdadır.³¹⁹ Buna göre dil-düşünce-varlık ayrımını mümkün kılan ve bilme eyleminin aşamalarını da içeren bu işlem şöyle vuku bulmaktadır: Öncelikle kişi dış dünyada varlığı (*vücûd fi'l-âyan*) bulunan eşyanın formunu zihnine almaktadır. Böylelikle, o eşyanın sureti zihinde bir tasavvur haline gelmekte ve dış dünyadaki varlığından farklı bir varlık kazanmaktadır. İşte bu, zihinde varlıktır (*vücûd fi'l-ezhân*). Bu haliyle tasavvur, insan bilgisinin bir kısmını oluşturmaktadır.³²⁰ Ardından zihinde vücud bulan bu şeyler hakkında verilen hükümleri ifade etme zorunluluğu doğmakta, bu ihtiyaca da lafızlar cevap vermektedir. Bu da eşyanın sırasıyla dış dünya (*âyan*) ve zihinden sonra dilde de bir varlığının (*vücûd fi'l-lisân*) olmasını gerektirmektedir. *Merâtibu'l-vücud*

³¹⁶ Muhaseb, *İlmu'd-delâle*, s. 53-54.

³¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhaseb, *İlmu'd-delâle*, s. 54-55.

³¹⁸ Gazzâlî, *Mi'yarü'l-ilm*, şrh. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990, s. 47-48. Ayrıca bkz. Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, [t.y.], s. 7-8.

³¹⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 48-49; a. mlf. *Şerhu'l-işârât*, I, 21.

³²⁰ Râzî'nin bilgiyi formdan ibaret görmediğine dair bkz. Şaban Haklı, "Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), s. 18-19.

anlayışına göre dördüncü varlık mertebesi de yazıdır (*viücûd fi'l-hat*). Şu halde yazıdaki şekiller dildeki varlığa, dildeki lafızlar zihindeki varlığa, zihindeki suretler dış dünyadaki varlığa delâlet etmektedir. Tüm bunlar göz önünde bulundurularak Râzî'nin mana ve zihnî hükümle ilgili söyledikleri mantık çerçevesinde gündeme gelen tasavvur ve tasdik ayrımıyla ilişkilendirilmiştir.³²¹

Lafızların dış dünyadaki nesnelere değil de zihindeki suretlere delâlet ettiğini düşünen Râzî'ye göre müfred lafızlardan oluşan lafzî söz de dış gerçekliğe delâlet etmez. Bu durumu açıklamak için yukarıda verilen örnek üzerinden devam edilecek olursa kişi, uzakta gördüğü ve taş zannettiği cismin taş olduğunu, ona yaklaşıp kuş olduğu kanaatine vardığında onun kuş olduğunu, sonra biraz daha yaklaşıp onun insan olduğunu anladığıdaysa onun insan olduğunu haber verir. Zihindeki hükmün değişmesi ile onu ifade eden ve lafızlardan mürekkep olan sözün de değişmesi, sözdeki hükmün akıl tarafından verildiğini göstermektedir.³²² İşte Râzî bu sebeple haberi “zihnî hüküm” olarak açıklamıştır. Zira haber mütekellimin zihninde verdiği hükmünden ve aklî isnadından ibaret olduğundan hatalı bilgi, kanaat veya zanna bağlı olarak mütekellim yanlış bir hükme de varabilir.³²³ Ona göre “Zeyd geldi” veya “Amr vurdu” sözleri, bu sözleri söyleyen kimsenin aklındaki isnada ve zihninde verdiği hükmeye delâlet eder.³²⁴ Vaz' ise insanın zihnindeki hükmü başkalarına lafızlarla bildirmesini sağlar. Bu da nefsî sözün lafzî sözle ifade edilmesi manasına gelecektir. Dolayısıyla lafzî söz dış gerçekliği değil mütekellimin zihnindeki hükmü gösterir. Böylelikle Râzî, lafızların manalarına delâletini vakıa mutabakat cihetinden değerlendirmeyerek Kâfî Abdülcebbar karşısında Cürcânî tarafında yer alır.

Sözün dış gerçekliğe değil de zihnî hükme delâlet ettiği üzerine kurulu olan Râzî'nin söz anlayışı, yalanın da söz kapsamında mütalaa edilebilmesine imkân vermektedir. Söz bizatihi zihnî ya da nefsî hükmü göstererek delâlet etmekte, delâlet etmesi için doğrulanabilir olma şartı aranmamakta, böylelikle dile farklı bir varlık alanı

³²¹ Bkz. Muhasseb, *İlmu'd-delâle*, s. 58-59, 204.

³²² Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 31.

³²³ Râzî, *Halku'l-Kur'an*, s. 53-54; a. mlf., *el-Erbain*, I, 246-247; a. mlf., *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 307-308.

³²⁴ Râzî, *Halku'l-Kur'an*, s. 53-54; a. mlf., *el-Erbain*, I, 246-247.

(*vücûd fi'l-lisân*) olarak bakılmaktadır. Râzî bunu şöyle açıklar: Bir kimsenin “Zeyd ayağa kalktı” sözü Zeyd’in ayağa kalkmasını ifade etmez. Bu söz, o kimsenin Zeyd’in ayağa kalktığına hükmettiğini ve onu haber verdiğini gösterir. Râzî’ye göre şayet bu söz, Zeyd’in ayağa kalkmasına delâlet edecek olsaydı, -delilin medlulden ayrılmasının imkânsız olması nedeniyle- her ne zaman bu lafızlar vücuda gelse Zeyd’in de ayağa kalkmış olması gerekirdi. Fakat hakikatte durum böyle değildir. Bu sebeple ona göre “Zeyd ayağa kalktı” sözü, yalancı bir kimsenin sözü de olsa, dürüst bir kimsenin sözü de olsa aynı şekilde delâlet eder. Aksi halde bu iki kişiden birinin sözünün ya manası olmaz ya da farklı bir manaya delâlet eder ki bu iki ihtimal de geçersiz olduğundan ikisinin de sözünün delâletinin aynı olduğu ortaya çıkmaktadır.³²⁵

Râzî’nin Cürçânîci çizgide bulunduğu ifadesi olan bu örnek, onun dilsel delâlet anlayışını tavzih etmesi bakımından önemlidir. Sözün bizâtihi dış gerçekliğe delâlet etmediğini düşünen Râzî’ye göre söz, dışsal bir karşılığı olmayan bir hükmü de gösterebilir.³²⁶ Bu söz anlayışında söz ile sözün sahibi arasında (kelâm-mütekellim) tam bir izafet ilişkisi bulunmaktadır. Bu sebeple yalancı bir kimsenin sözünün de dürüst bir kimsenin sözü gibi delâleti vardır. Anlaşılan o ki Râzî, Cürçânî’nin yolundan giderek,³²⁷ haberin doğruluk değeri ile delâletini birbirinden ayıştırmaktadır.

Kâdî Abdülcebbar’a yakın durduğu anlaşılan Râzî şârihi Karâfî, bu konuda Râzî’ye katılmamaktadır. Ona göre “Zeyd ayağa kalktı” sözü, geçmiş zamanda ayağa kalkma fiilinin Zeyd’den sâdır olduğuna delâlet etmektedir. Araplar bu lafzı (haber sîgasını) bundan başkası için vaz‘ etmedikleri gibi bu fiilin gerçekleşip gerçekleşmediğine eşit derecede delâlet etmesi üzerine de vaz‘ etmemişlerdir. Yalan ise konuşan tarafından meydana gelmektedir. Nitekim Araplar bu lafızları bir şey vâki olduğunda onun vukûundan haber verme amacı ile vaz‘ etmişlerdir. Şayet bahis konusu edilen şey vâki olmamışsa burada vaz‘a muhalefet edilmiş olur ve yalan ortaya çıkar. Tüm haberlerde de durum böyledir. Emirlerin talep dışında başka bir şey için vaz‘ edilmediği gibi haberler de doğrunun dışında bir şey için vaz‘ edilmiş değillerdir.

³²⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 200-201; a. e., IV, 223-224; a. mlf., *Mefâtîhu'l-ğayb*, I, 31; a. mlf., *Nihâyetü'l-îcâz*, s. 74-75.

³²⁶ Râzî, *Halku'l-Kur'an*, s. 53-54; a. mlf., *el-Erbâin*, I, 246-247; a. mlf., *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 307-308.

³²⁷ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 168-169.

Onların bu durumların dışında kullanılması vaz'ı yaralamaz. Âlimler haberi, “doğru ve yalana kabil olandır” şeklinde tanımlamakla ise yalan haberin aklen ve âdeten olabileceğini söylemiş olmaktadır. Dil açısından bakıldığında ise durum böyle değildir.³²⁸ Bu ifadeleriyle Karâfî, yalan olan sözün delâleti olmadığını söyleyerek onu dil dışında bırakmış olmaktadır. Hâlbuki Râzî'nin söz anlayışında yalanın da delâleti vardır ve o, dil dışı değildir. Karâfî'nin de Kâdî Abdülcebbar gibi Cürcânî'de gözlenen dil-söz ayırımına bağlı olarak düşünmediği anlaşılmaktadır. Râzî'nin de takip ettiği Cürcânî'nin anlayışına göre kelimeler ve gramer dile ait olup tasarrufa kapalıyken kelimelerin dizilmesiyle meydana getirilen söz mütekellime aittir ve bu sözün delâleti doğruluk değerinden bağımsızdır.³²⁹ Yalan sözlerde de dilsel belirlemeye riayet edildiğinden, bu sözlerin de dilsel delâleti vardır.

Râzî'nin dilsel delâletle ilgili olarak üzerinde durduğu diğer bir konu haberin bilgi kaynağı olmasıdır. Müslüman kelimciler akıl ve duyuya ilave olarak haberin de bilgi kaynağı olduğunu kabul etmiş, bu anlayışları ile diğer fikrî gruplardan ayrılmışlardır.³³⁰ Onların haberin de bilgi kaynağı olması konusundaki ısrarının altında yatan en önemli sebep hiç şüphesiz İslam dininin vahye dayanmasıdır. Nitekim dinî bilginin aslı konumundaki vahiy de bir haberdir. Dolayısıyla dinî bilgidен bahsedilebilmesi için haberin müstakil bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi gerekmektedir.³³¹ Râzî de tefsirinde bilgi elde etmenin duyu, haber ve akıl (*his, haber, nazar*) olmak üzere üç türlü yolu olduğunu söylemektedir.³³² Ancak yalan haberin de

³²⁸ Karâfî, *Nefâisu'l-usul*, I, 503-504.

³²⁹ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 171.

³³⁰ Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2016, s. 141.

³³¹ Bozkurt, *Râzî'de Bilgi Teorisi*, 157.

³³² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXVI, 167. Bozkurt'a göre kelimcilerin genel yönteminden farklı olarak felsefe-kelam ilişkilerinin yoğunlaştığı memzuc dönemin bazı Eş'arî kelimcileri, haberin ayrı bir bilgi kaynağı olduğunu söylemekle beraber bilgi konusunu filozoflar gibi ele almış, bilgi konusunu işledikleri kelim eserlerinde bilginin kaynağı olarak duyu ve akıldan bahsedip habere yer vermemişlerdir. Fakat aynı kelimciler daha ziyade fıkıh usulü ile ilgili eserlerinde ise haberi ayrı bir başlık altında ele alıp onun kesinlikle doğru bilginin kaynağı olduğunu söylemiştir. Bunun en iyi örneklerinden biri de Fahreddin er-Râzî'dir. Bkz. Mustafa Bozkurt, “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”, *AÜİFD XLVIII/2* (2007): s. 85. Krş. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikıyye*, thk. Muhammed el-Muktasım el-Bağdâdî, Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1990, I, 437-501; a. mlf., *Muhassal*, s. 20-40; a. mlf., *el-Mahsûl*, IV, 213-475.

delâleti bulunduğunu düşünen Râzî'ye göre haberin bilgi kaynağı olması için doğru olduğunun bilinmesi gerekmektedir.

Râzî bir kısım haberlerin doğruluğuna veya yanlışlığına kesin olarak hüküm verilebileceğini, diğer bir kısımda ise kesin bir hükme varılamayacağını söyler.³³³ Doğruluğu veya yanlışlığı noktasında kesin bir yargıya varılamayacak olan haberlerin doğruluk tespiti için Râzî haber verenin güvenilirliğini itibara alır.³³⁴ Doğru olduğu bilinen haber ise Râzî'ye göre iki kısımdır. Ya önce kendisinden haber verilenin husulü bilinir, ardından bu bilgi ile haberin doğru olduğuna istidlalde bulunulur. Ya da önce haberin doğru olduğu bilinir, sonra onunla kendisinden haber verilenin gerçekleştiğine istidlalde bulunulur. Birinci kısım, gerçekleşmesi aklın bedâhati, duyu³³⁵ veya delil ile bilinen şeylerle ilgilidir. Kendisinden haber verilenin varlığı zarurî veya istidlâlî olarak bilinen haberler böyledir. Onların gerçekleştiğine dair haber verildiğinde o haberin doğru olduğu bilinir. İkinci kısımda ise önce haberin doğru olduğu bilinir, sonra onunla kendisinden haber verilenin husulüne istidlalde bulunulur. Râzî, milletler ve din sahiplerinin ittifakı ile Allah Teâlâ'nın haberi, Peygamber'in haberi, bir şey hakkında tüm ümmetin verdiği haber (icmâ), büyük bir topluluğun (*el-cem' el-azîm*) kalplerinde kâim olan şehvet ve nefret gibi sıfatlardan verdiği haber, mütevatir haber ve susuz olduğunu bildiren birinin halinden bu durumun anlaşılmasında olduğu gibi karinelerin etkisiyle doğruluğu anlaşılan haberleri bu tür içinde zikretmiştir.³³⁶ İlâhî söz Râzî'nin yukarıda verilen tasnifindeki ikinci kategoriye girdiğinden, ilâhî sözdeki bir haberin taallukuna bakılmaksızın onun doğru olduğu bilinir.

İlâhî sözün doğru olmayan inanç veya hatalı bilgilere dayanması mümkün olmadığından yalan ve yanlış olması da mümkün değildir. Çünkü Allah'ın bilgisi tüm maluma taalluk eder ve hiçbir şey onun bilgisi dışında kalamaz. Burada belki, bir kimsenin bildiği şey hakkında doğru bir hükme de yalan bir hükme de varabileceği, bu

³³³ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 226.

³³⁴ Muhaseb, *İlmu'd-delâle*, s. 206.

³³⁵ Tahkikli metinde *his* değil de *cins* kelimesinin geçmesi, muhtemelen muhakkik veya baskı hatasıdır. Bkz. Râzî, *el-Me'âlim fî usûli'l-fikh*, s. 134. Nitekim esere şerh yazan İbnü't-Tilimsânî'nin metninde kelime *his* olarak geçmektedir. Bkz. İbnü't-Tilimsânî, *Şerhu'l-Me'âlim fî usûli'l-fikh*, II, 133.

³³⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 273-284; a. mlf., *el-Me'âlim fî usûli'l-fikh*, s. 134.

nedenle de bir kimsenin bildiği şey hakkında yalan söyleyebileceği akla gelebilir. Fakat Râzî'ye göre bahis konusu lisanî doğruluk veya yalan değil nefsî olandır. İnsan tecrübî olarak bilir ki bir şey hakkında, o şeyle ilgili bilgisine uygun olarak nefsinde hükme varmaktadır. Bu noktada nefsî söz için ulaşılan bu sonucun lisanî ya da lafzî söz için de geçerli olmasını gerekli kılanın ne olduğu sorulabilir. Doğrusu Râzî'nin bu soruya verdiği cevap ikna edici değildir. O, âdiyattan olan hiçbir şeyin işleyişlerinin -tersine dönmesinin imkânına kesin olarak hükmettiği halde- tersine dönmediğine dair kesin hükme vardığını ifade etmektedir.³³⁷ Bundan şu anlaşılmaktadır; lafzî söz, nefsî olan söze delâlet etmemesi mümkün olmakla beraber ondan başkasına delâlet etmiş ya da ediyor değildir. Bu durumda ilki (nefsî söz) doğru olduğunda ona delâlet eden diğeri (lafzî söz) de doğru olmaktadır.

Râzî, Allah'ın sözünün doğru olmasını, *el-İşâra*'da Cüveynî'ye, *Muhassal*'da Gazzâlî'ye nispet ettiği şu delil ile açıklamıştır: Allah'ın kelâmı zatında kâimdir. Eğer Allah yalancı olsaydı, kadîm bir yalanla yalancı olurdu. Kıdemi sabit olanın ademinin imkânsız olması ilkesi gereğince kadîmin yok olması düşünülemeyeceğinden bu yalan haber hiçbir şekilde yok olmazdı. Böyle olunca, bir haber verenin aynı anda hem doğru hem yalancı olması mümkün olmayacağından doğrunun ondan çıkması imkânsız olurdu. Bu durum Allah Teâlâ'nın bildiği şeyden doğru bir haber vermesini imkânsız kılar. Şu halde O'nun yalan söylemesi imkânsız olur. Çünkü bir şey bilen herkesin onun hakkında doğru haber vermesi mümkündür.³³⁸ Ancak Râzî *el-Mahsul*'de Gazzâlî'nin diğer delilini bundan daha güçlü bulduğunu belirtmektedir. Gazzâlî'nin diğer delili doğruluğu mucizelerle sabit olan Peygamber'in Allah için yalanın imkânsız olduğunu haber vermesidir. Mu'tezile ise Allah'ın sözünün doğru olmasını O'nun için çirkini işlemenin mümkün olmaması ile açıklamıştır. Cüveynî ve Gazzâlî'nin de Mu'tezile'nin de delillerine bazı itirazlar getirilebileceğini söyleyen ve bunların zayıf yönlerini ortaya koyan³³⁹ Râzî, ilâhî sözün doğruluğunu şu şekilde temellendirir: Doğru olan yalancı

³³⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 71-72, 331.

³³⁸ Râzî, *el-İşâra*, s. 223; a. mlf., *Kelâm'a Giriş*, s. 178.

³³⁹ Deliller ve zayıf oldukları yönler için bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 327-335; a. mlf., *el-Mahsûl*, IV, 273-279. Cüveynî ve Gazzâlî'nin delillerine getirilen itirazlara Râzî'nin verdiği cevaplar için bkz. a. mlf., *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 327-331.

olandan daha kâildir. Bunun bilgisi zarurîdir. Eğer Allah Teâlâ yalancı olsaydı, insanlardan biri doğru olduğunda Allah'tan daha kâmil ve daha faziletli olurdu. Bunun geçersiz olduğu zorunlu olarak bilinir. O halde Allah Teâlâ'nın doğru olduğuna kesin olarak hükmetmek gerekir.³⁴⁰

Râzî öyle veya böyle ilâhî sözün doğru olduğunda ittifak halinde bulunan Müslümanların onun delâletinde ihtilaf ettiklerini söylemiştir.³⁴¹ Zira ilâhî sözün doğru olması, onun muhataplarca aynı şekilde ve doğru anlaşılmasını temin etmemektedir. Vakıa da bunu gösterir niteliktedir. Bu durumun nedenleri ve Râzî'nin bu konudaki tutumu ikinci bölümün konusudur.

³⁴⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 279; a. mlf., *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 330.

³⁴¹ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 273.

İKİNCİ BÖLÜM: İLÂHÎ SÖZÜN DELÂLETİ VE TEVİLİ

Sözün nefsî-lafzî şeklinde iki yönlü olduğu kabulü, ilâhî sözü beşerî söz ölçütlerine göre değerlendirme imkânı sunmaktadır. Dilsel olarak varlık bulması Allah'ın sözünün, kendinde ne olduğu sorusunu bahis konusu etmeksizin, insanlara ulaştırmış hali esas alınarak insan idrak ve tecrübesinin sınırları içinde ele alınmasını mümkün kılmaktadır.³⁴² Çünkü Râzî'nin de vurguladığı üzere ilâhî söz insanların sözdeki örfü üzere nazil olmuştur.³⁴³ Esasında Râzî'yi dille ilgili araştırmalara yönlendiren saik de budur. Bu sebeple o, birinci bölümde ele alındığı üzere evvela sözün mahiyeti, ardından sözün delâletiyle ilgili meseleleri bahis konusu etmiştir.

Râzî sözün dış gerçekliğe değil de mütekellimin nefsî hükmüne delâlet ettiğini kabul etmiş, bunun bir neticesi olarak da sözün delâleti ile doğruluk değerini birbirinden ayırmıştı. Ancak ilâhî söz için böyle bir ayırım önemini yitirmektedir. Zira mutlak manada doğru olmasının bir sonucu olarak ilâhî söz, delâlet ederken aynı zamanda hakikati de ifade etmiş olmaktadır. Fakat Râzî dilde kesinliği engelleyen birtakım problemler nedeniyle lafızların delâletinde kesin bir hükme varılabilmesi konusunda şüpheler serdetmişti. O her ne kadar bu konuda bir çözüm önerisi sunmuşsa da farklı görüşlere sahip dinî grupların aynı ayeti kendileri için delil olarak kullanabilmeleri, ilâhî sözde birbiriyle veya akılla çelişir gözükken bazı ayetlerin varlığı gibi etkenler, Râzî'nin bu konudaki şüphelerini yeniden gözden geçirmeyi gerektirir. Bu noktada Râzî'nin dilsel delâletin gerçekleşmesine mani olan ihtimaller arasında yer verdiği sem'î ve akli muarız ihtimalleri önem kazanmaktadır. Çünkü Allah Teâlâ'nın sözünün çelişkili olması imkânsızdır.³⁴⁴ İlâhî sözün, ispatının kendisine dayandığı akılla çelişmesi de mümkün değildir.³⁴⁵ Öyleyse anlamaya konu olan ilâhî söz için sem'î veya akli muarızın bulunması, o sözün zahirinin konuşanın kastını ifade edip etmediği noktasında bir sorgulamayı gerektirecektir. Buna göre ilâhî sözdeki kasıt bazen sözün zahiriyle

³⁴² Görgün, *İlahi Sözün Gücü*, s. 68.

³⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XVI, 180.

³⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 193; a.e., I, 35; a. mlf., *el-Mahsûl*, I, 215.

³⁴⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 406-407; a. mlf., *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 152; a. mlf., *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 143-145; a. mlf., *Esâsu't-takdîs*, s. 220.

bazen de zahirinin dışındaki bir manaya hamletmeyle anlaşılabilir. İşte bu ikinci durumda tevil meselesi kendini göstermektedir.

Tezin bu bölümü Râzî'nin tevil yönteminin incelenmesine ayrılmıştır. İlk başlıkta ilâhî sözün delâlette açıklık kapalılık bakımından farklılık gösteren kısımları olan muhkem-müteşabih ele alınacak, ikinci başlıkta Râzî'nin tevil yöntemi tanıtılarak bu konuda ortaya koyduğu ilkeler tespit edilecek, son başlıkta ise Râzî'nin tevil örnekleri üzerinden daha önce ortaya konan verilerin sağlanması yapılacaktır.

1. Muhkem-Müteşabih Ayrımı

Kur'an'ın tamamıyla muhkem,³⁴⁶ tamamıyla müteşabih³⁴⁷ ve bir kısmının muhkem bir kısmının da müteşabih³⁴⁸ olduğunu ifade eden Kur'an ayetleri vardır. Râzî'ye göre Kur'an'ın tamamının muhkem olduğunu ifade eden bu ayetlerde muhkemle kastedilen Kur'an'ın lafızları fasih, manaları da sahih ve doğru bir söz olduğudur. Kur'an'ın tamamının müteşabih olduğunu ifade eden ayette müteşabihle ise güzellik bakımından Kur'an'ın ayetlerinin bir kısmının bir kısmına benzer ve birbirini doğrular nitelikte olması kastedilmektedir.³⁴⁹ Kur'an'ın bir kısmının muhkem bir kısmının müteşabih olduğunu ifade eden ayet, tevil ve delâlet meselesi bağlamında önemlidir. Râzî ayetin tefsirine muhkem ve müteşabih kelimelerinin sözlük anlamlarını vererek başlamanın uygun olduğunu düşünmektedir. O, Arapların kullanımlarından örnekler getirerek muhkemin türediği h-k-m kökünün engellemek, men etmek, alıkoymak manalarına geldiğini söylemiştir. Müteşabih ise iki şeyden birinin, zihni ayırt etmekten aciz bırakacak şekilde diğerine benzemesidir. İnsan bilgisine ulaşamadığı şeyi müteşabih olarak niteler.³⁵⁰

Râzî muhkem ve müteşabihin sözlük anlamlarına işaret ettikten sonra onların terim anlamlarını izah etmiştir. Buna göre bir manayı ifade etmek için vaz' edilmiş lafız

³⁴⁶ Yunus, 10/1; Hud, 11/1.

³⁴⁷ Zümer, 39/23.

³⁴⁸ Ali İmran, 3/7.

³⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 180.

³⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 180-181.

ya bu manadan başkasına muhtemel olur ya da olmaz. Şayet lafız bir mana için vaz‘ edilmiş olup bu manadan başkasına muhtemel değilse buna *nass* denir. Bir lafız farklı manalara muhtemel olduğunda, daha muhtemel olduğu manaya (*râcih*) nispetle *zahir*; daha az muhtemel olduğu manaya (*mercûh*) nispetle de *müevvel* olarak adlandırılır. Eğer lafzın iki manaya da ihtimali eşdeğerse, lafız, ikisine nispetle *müşterek*; birine nispetle de *mücmel* olarak isimlendirilir. Şu halde bir lafız ya *nass* ya *zahir* ya *müevvel* ya *müşterek* ya da *mücmel* olur. *Nass* ve *zahir*, tercihin gerçekleşmesi noktasında ortaktır. Ancak *nass*, başka manaya ihtimaline engel bulunduğu halde *râcih*ken, *zahir* başka manaya ihtimaline engel bulunmaksızın *râcih*dir. Aralarındaki ortak payda muhkemliktir. *Mücmel* ve *müevvel* ise lafzın o manaya delâletinin *râcih* olmaması bakımından ortaktır. Ancak *mücmel* *râcih* olmadığı gibi *mercûh* da değilken *müevvel*, ayrı bir delil sebebiyle olmaksızın *râcih* olmayıp *mercûh*dur. Aralarındaki ortak payda da müteşabih olmalarıdır. Çünkü anlaşılma sorunu her ikisi için de söz konusudur.³⁵¹ *Râzî* ya nefyi zihinde ispatına benzediği (*müşâhiben*) için bilinmeyen şeyin ya da kendisinde benzerlik (*teşâbüh*) meydana geldiğinden bilinmez olan şeyin müteşabih olarak isimlendirildiğini belirtmiştir. Bilinmeyen şeye müteşabih denmesi, sebebin isminin müsebbebe verilmesi yoluyla.³⁵²

Râzî'ye göre asıl zor olan, bir lafzın aslî vaz‘ında iki manadan biri için *râcih*, diğeri için *mercûh* olması, fakat kullanıldığı yere göre *râcih* mananın yanlış olup *mercûh* mananın doğru olabilmesidir.³⁵³ Belirtmek gerekir ki *Râzî* burada ruhaniyeti hakikat mecaz çerçevesinde düşünerek bir lafzın hakikî anlamını *râcih*, mecazî anlamını *mercûh* olarak değerlendirmektedir. Fakat bağlama göre *mercûh* anlamı tercih ettirecek şeyler söz konusu olabilir. O, böyle bir durumda kendini gösteren ve tevil şeklinde isimlendirilen hakikî anlamdan mecazî anlama yönelme işlemini, lafzın *râcih* anlamından alınarak *mercûh* anlamına hamledilmesi şeklinde ifade etmiştir. Aşağıda *râcih*, *mercûh* ve *mercûh* manaya hamletme ifadeleri *Râzî*'nin bu ifadelere yüklediği anlamlarıyla kullanılacaktır.

³⁵¹ *Râzî*, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 181; a. mlf., *Esâsü't-takdîs*, s. 231-232; a. mlf., *el-Me'âlim fî ilmi usûli'l-fikh*, s. 38-39.

³⁵² *Râzî*, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 181.

³⁵³ *Râzî*, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 182.

Râzî'ye göre iki manaya muhtemel olan lafzın vaz' itibariyle manalarından biri râcih diğeri mercuh olması halinde, lafız râcih manasına hamledildiğinde muhkem, mercuh manasına hamledildiğinde ise müteşabih olur.³⁵⁴ Müteşabih ayetlerde, zahirleri üzerine anlaşılmasını engelleyen ve lafzın râcih değil de mercuh manasına hamledilmesini gerektiren bir şey bulunur.³⁵⁵ Râcih manadan sarfeden şey de ya lafzî ya da aklî bir delil olur³⁵⁶ ki Râzî'nin dilsel delâlete dair şüpheleri içinde yer alan sem'î ve aklî muarız ihtimaliyle kastedilen de bunlardır. O, müteşabihlerin inzali için lafzın zahirî manasının imkânsızlığını gösterecek onunla kâim bir delilin bulunması gerektiği ve bu şart gerçekleşmediği takdirde müteşabihlerin inzalinin mümkün olmadığı yönünde bir görüş aktarır. Râzî'ye göre de böyle bir delil gerekir ancak müteşabihlerin inzali, zahirini geçersiz kılacak delilin işiten tarafından bilinmesi şartına bağlı değildir. Bilakis işiten zahir anlamı geçersiz kılacak delilin var olduğunu bilse de bilmese de o delilin müteşabihin kendisinde mevcut olması şartına bağlıdır. Böyle olunca, işitenin bilmediği şey, nefsülemirde müteşabihlerin inzalinin imkânını nefyetmez.³⁵⁷ Râzî "naklin zahirine engel olan aklî bir muarız varsa Allah'ın bunu mükellefe bildirmesi gerekir, aksi halde Allah'ın mükellefi aldatması söz konusu olurdu" şeklindeki bir itirazı doğru bulmaz. Evvela ona göre Allah üzerine hiçbir şey vacip değildir. Mükellef de naklî delile muarız kat'î-aklî bir delil olabileceği ihtimalini bildiği halde o naklin zahiri üzere kesin bir hükme varıyorsa, burada ihmalkârlık Allah'tan değil mükelleftendir. Bu durumda o, kesin olarak hükmetmenin mümkün olmadığı bir yerde kesin bir hükme vararak hata etmiştir.³⁵⁸ Zira daha önce de yer verildiği üzere Râzî sem'î ve aklî muarızın bulunmamasının zanna dayanan bir kabulden ibaret olduğunu düşünmektedir.³⁵⁹

Râzî sözün zahirini geçersiz kılan aklî delilin yokluğunu bilmek için bu delilin bilgisinin yokluğunu yeterli görmemektedir. Çünkü bir şeyin bilgisinin yokluğu, o şeyin

³⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 182.

³⁵⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 278.

³⁵⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 182.

³⁵⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 278-279.

³⁵⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 145; a. e., II, 332-333.

³⁵⁹ Râzî, *el-Erbain*, II, 253; a. mlf., *el-Mahsûl*, I, 406.

yokluğunu bilmeyi gerektirmez. Böyle olunca, hiçbir lafzî ifadenin zahirine hamledilmesini engelleyen aklî veya naklî delilin yokluğundan emin olunamadığından, ilâhî sözün zahirî manalarından da emin olunamaz.³⁶⁰ Bakıllânî de dâhil olmak üzere Eş‘arî usulcüler, başka bir anlama ihtimali olabilmesi nedeniyle bir sözün zahirinden anlaşılan anlamın o sözle kastedilen anlam olduğu noktasında kesin bir hükme varılamayacağı görüşündedirler.³⁶¹ Râzî de dilsel delâletin gerçekleşmesine mani olabilecek ihtimalleri sıralayarak, hususen sem‘î ve aklî muarız kavramlaştırmasıyla bu konudaki şüpheleri sistematik bir forma büründürmüştür. O halde yapılması gereken, zahirine engel bir delil bulunmadıkça sözü zahirine hamletmek, fakat bununla birlikte kesin bir hükme varmaktan da kaçınmaktır. Zira Râzî’ye göre her türlü açıklamadan hâli olan lafzın, zahirinin dışındakine nispet edilmesi anlamsızdır. Eğer bu kapı aralanacak olursa, herhangi bir haberden anlaşılan mananın o haberle kastedilen mana olduğu noktasında hiçbir zaman emin olunamayacak ve bu nedenle de Allah Teâlâ ve Peygamberin haberinden hiçbir şeye güven kalmayacaktır. Bunun da yanlışlığı açıktır.³⁶²

Herhangi bir karineden soyutlanmış olan lafzî bir ifade, zahiri ile konuşanın kastını muhataba aktarabilmektedir. Ancak sözü her zaman zahiriyle anlamak mümkün değildir. Müteşabihlerde olduğu gibi söz bazen zahirinin dışındaki bir manaya hamledilmesiyle kastı ifade etmektedir. Nitekim Râzî’ye göre müteşabihlerin inzalindeki gaye zahirlerinin anlaşılması olamaz.³⁶³

Fakat hangi ayetin muhkem hangi ayetin müteşabih olduğunu belirlemek üzere nesnel ölçütlerden söz edilebilir mi? Zira her mezhep mensubu, kendi mezhebinin görüşüne muvafık ayetleri muhkem, hasmının görüşüne muvafık ayetleri de müteşabih olarak nitelemiştir. Râzî’nin de yer verdiği üzere örneğin Mu‘tezile’ye göre “*Dileyen iman etsin dileyen inkâr!*” ayeti³⁶⁴ muhkem, “*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*”

³⁶⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 278, 279.

³⁶¹ İltaş, *Delalet Anlayışı*, S. 143.

³⁶² Râzî, *el-Mahsûl*, I, 385, 390.

³⁶³ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 278.

³⁶⁴ Kehf, 18/29.

ayeti³⁶⁵ müteşabihken Ehl-i sünnet'te durum tersinedir.³⁶⁶ Bu noktada, farklı anlayışlara mesnet olabilme, Kur'an'ın kendi yapısından mı kaynaklanmaktadır? Eğer sorunun cevabı olumlu ise ilâhî sözün birbirinden çok farklı, belki de zıt görüşlere meşruiyet sağlaması durumu gündeme gelecektir. Nitekim Râzî'nin aktardığına göre biri Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul eden, diğeri etmeyen iki grup, mezkûr örnekte olduğu gibi bazı misallerden yola çıkarak Kur'an'ın tenakuz içerdiğini, birtakım değiştirilme ve tahriflere konu olduğunu iddia etmişlerdir. Zira Hakîm olanın bu derece tenakuz içeren bir söze kâil olması mümkün değildir. Râzî problemin farkındadır ve o da bu durum sebebiyle Kur'an'ın kınamaya açık bir metin mi olduğu sorusuna cevap aramıştır.³⁶⁷ Bu durum aynı zamanda Kur'an'ın bilgi kaynağı olma özelliğine de şüphe düşürmektedir.

Bu mesele Râzî'nin dilsel delâletin gerçekleşmesine mani olan ihtimaller içinde zikrettiği sem'î muarız ihtimali ile yakından ilgilidir. Râzî birbirine zıt görünen ayetleri birbirini iptal eden, nakzeden manasına gelen mütenâkız (متناقض) kelimesi ile değil de karşı karşıya kalan manasındaki müteâruz (متعارض) kelimesi ile nitelemiştir. Çünkü ilâhî söz herhangi bir çelişkiyi barındırmaz.³⁶⁸ Fakat çelişkili gibi görünen bazı ayetler söz konusudur. Ancak Râzî'ye göre Hakîm, tıpkı hakikat kullanarak konuştuğu gibi dilin kullanımı içerisinde yer alan mecazı kullanarak da konuşabilir. Dolayısıyla bu tür ayetleri mecaza hamletmede bir sakınca bulunmaz.³⁶⁹ Bu yolla da problem çözülmüş olur. O halde Râzî için problem, ilâhî sözde bu şekilde birbirine zıt gibi görünen ayetlerin varlığı değil, bunlardan hangisinin esas kabul edileceği ve diğersinin ona göre yorumlanacağıdır. Ya da hangi ayetin zahiri üzere delâlet edip ötekinin delâletinin başka şeye bağlı olduğudur. Zira Kur'an'da da belirtildiği üzere bir kısım ayetler muhkem, diğers bir kısım müteşabihtir ve muhkem ayetler Kitab'ın anasını teşkil etmektedir. Râzî'ye göre bunun manası, muhkem ayetlerin kendiliğinden, müteşabih

³⁶⁵ İnsan, 76/30.

³⁶⁶ Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 234.

³⁶⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, IX, 132.

³⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 193.

³⁶⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, IX, 133.

ayetlerin ise ancak muhkem ayetler vasıtası ile anlaşılabilir. ³⁷⁰ Bu noktada Râzî, insaf sahibi muhakkik bir âlimin yapması gerekenin ayetleri üç kısma ayırmak olduğunu söylemiştir.

1. Zahirî manası aklî delillerle sağlamlaşan ayetler ki gerçek muhkemler bunlardır.
2. Zahirî manalarının imkânsız olduğuna dair kat'î deliller bulunan ayetler ki bunlarda muradın zahirin dışında bir mana olduğuna hükmedilmesi gerekir.
3. Zahiren ifade ettiği anlamın ne sübutu ne de nefyi hususunda kat'î delil bulunan ayetler ki bunlarda tevakkuf edilir. Böyle bir ifade, anlamın karışık olması ve iki anlamdan birisinin diğerinden ayırlanamaması manasında müteşabih olur. Fakat ağır basan zanna göre bu tür ifadeler zahirlerine hamledilirler. ³⁷¹

Râzî bir başka yerde muhkemin iki türlü olduğunu söylemiştir. Buna göre muhkem ya ifade ettiği manaları kat'î aklî delillerle desteklenen ayetler ya da ifade ettiği manaları kendisinden daha güçlü muarızlardan hâli olan ayetlerdir. ³⁷² Muhkemin birinci türü yukarıda sıralanan üç maddeden birincisine karşılık gelmektedir. Muhkemin ikinci türünün ise yukarıda Râzî'nin üçüncü olarak zikrettiği ve müteşabih olduğunu söylediği maddeye karşılık geldiği görülmektedir. Şu halde Râzî'ye göre zahiren ifade ettiği manayı desteleyen veya olumsuzlayan kat'î delil bulunmayan bu tür ayetler zahirlerine hamledilmeleri yönüyle muhkemler gibiyken, manalarının kesin olarak bilinmemesi yönüyle müteşabihler gibidir.

Yukarıdaki tasniften anlaşıldığı üzere Râzî'ye göre biri zahiriyle, diğeri zahirinin dışındaki bir manaya hamledilmesiyle delâlet eden iki tür müteşabih vardır. Tevili konu edildiği dikkate alındığında bu çalışma için önemli olan, zahirinin dışındaki anlama hamledilmesiyle delâlet ettiği düşünülen müteşabih ayetlerdir. Bu nedenle müteşabih kelimesi mutlak olarak kullanıldığında Râzî'nin zahirinden başka bir anlama hamledilmesiyle delâlet edeceğini düşündüğü müteşabihler kastedilecek, aksi durum belirtilecektir.

³⁷⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 186.

³⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 189.

³⁷² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 186.

Râzî'ye göre müteşabih ayetlerin anlaşılması zorunlu olmayıp manalarını mutlak olarak Allah bilir. Nitekim Âl-i İmrân sûresinin tartışmalara konu olan yedinci ayetinde kalplerinde eğrilik bulunanların fitne aramak ve teviline yeltenmek için müteşabihlerin ardına düştüğü belirtilmektedir. Fakat Râzî'ye göre burada kastedilen, kıyametin ne zaman kopacağı, itaatkâr ve âsi kulların sevap ve cezalarının miktarı gibi kendisi için Allah'ın kitabında bir delil ve açıklama bulunmayan meselelerde tevili talep etmektir ki ayetin devamında bu tür bir tavrın doğru olmadığını göstermesi bakımından onların tevilini yalnızca Allah'ın bildiğini söylenmiştir. Müteşabihlerin tevilini yalnızca Allah'ın mı yoksa yine aynı ayette zikredilen ilimde derinleşmiş olanların (*râsîhûn*) da mı bileceği hususunun tartışmalı olduğunu belirten Râzî, birinci görüşü tercih etmektedir.³⁷³

Zahirinin ifade ettiği mananın subutü veya nefyi konusunda kat'î delil bulunmayan müteşabihleri yalnızca Allah'ın bilebileceği açıktır. Fakat Râzî'ye göre mercuh manasına hamledilmesi gerektiği kanaatine varılan müteşabihlerin de anlamını mutlak olarak Allah bilir. Zira ona göre Allah'ın müteşabihlerden gayesi zahirlerinin dışında, muhatabın bilmediği bir mana olabilir. Şayet mükellef kat'î-aklî delil nedeniyle bir lafzın zahirinin ifade ettiği mananın Allah'ın muradı olmadığını anlarsa, mercuh olan mananın ne olduğunu bilmek zorunda değildir. Çünkü mercuh manalardan birini seçmek ancak bir mecazı başka bir mecaza, bir tevili başka bir teville tercih etmekle olur. Bu tercih yalnızca lafzî bir delille mümkün olur. Lafzî deliller ise daha önce geçtiği üzere Râzî'ye göre zannîdirler. Râzî özellikle mercuh bir manayı diğer bir mercuh manaya tercih etme hususundaki delillerin son derece zayıf olduğunu söylemiştir. Kat'î delil gerektiren meselelerde bu gibi delillere dayanılmaz. Ona göre lafzî, zahirî manasına hamletmenin imkânsız olduğuna dair kat'î-aklî delilin bulunmasından sonra tevil suretiyle o lafzın manasını tayine çalışmak doğru değildir.³⁷⁴ Böyle bir durumda muhataba düşen -bilse de bilmese de- Allah'ın muradının onun zahirinden başkası olduğunu kabul etmektir.³⁷⁵ Bu ifadelerinden Râzî'nin selef

³⁷³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VII, 190.

³⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VII, 183.

³⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VII, 191.

metodunu benimsediği sonucu çıkarılmamalıdır. Selef metoduna göre müteşabih ayetlerin manasını Allah'tan başkası bilemeyeceğinden onların Allah'a havale edilmesi gerekir.³⁷⁶ Râzî ise müteşabihlerin manasını kesin olarak Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini düşünmekle birlikte,³⁷⁷ aklî delillerden bahseden, bunlarla Allah'ın zat, sıfat ve fillerini bilmeye yol arayan ve Kur'an'ı aklî delillere göre dil ve iraba uygun bir şekilde tefsir eden kelimacıları yüceltmektedir.³⁷⁸

Öyle anlaşılıyor ki Râzî'ye göre zahirinin ifade ettiği manaya muarız kat'î delil bulunan müteşabih ayetlerin manasının bilinmezliğini kabul edip onları o haliyle bırakmak yerine, hakikî manalarını Allah'ın bildiğini akıldan çıkarmadan, kat'î-aklî delillere dayanarak ve dile uygun bir şekilde bu ayetlerin ifade ettiği manaları anlamaya çalışmak gerekmektedir. Râzî için problemlili olan tavır, bu ayetleri kat'î aklî delillere dayanmadan veya dile uygun olmayan şekilde kendire'rine göre tevil etmek ya da böyle olmasa bile onların manası hakkında kesin bir hükme varmaktır. Yoksa şartlarına uygun olarak ayetleri anlamaya ve teville çalışmak övülesi bir tutumdur. Bununla birlikte Râzî müteşabihlerin tevilinde hata yapılabileceği ihtimalini göz önünde bulundurarak selefî müteşabihler üzerinde sükût etme veya teviden kaçınma yönündeki tavrının en güvenli yol olduğunu belirtmekten geri durmamaktadır.³⁷⁹

Sonuç olarak Râzî'ye göre ilâhî söz anlaşılmaz değil, insan idrakince kuşatılamazdır. Bu anlayış ilâhî sözü anlama çabalarını nefyetsenip insanın ondan anladığı şeyin kendi çıkarımı olduğunu vurgulayarak Allah'ın kadîm sözü ile insanî bir ürün olan anlamayı birbirinden ayırmış olmaktadır.³⁸⁰ Şu halde Râzî, aklî ve dilsel verileri kullanmak suretiyle muhkem ayetler vasıtası ile müteşabihlerin anlaşılabilme imkânına ve dolayısıyla da teville kapı aralamıştır. Örneğin; “Allah'ı unuttular, Allah da onları unuttu”³⁸¹ ayetinin muhkemi “Rabbin asla unutkan değildir”³⁸² ayeti iken; “Biz

³⁷⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Râzî, *Esâsü't-takdîs*, s. 236-240.

³⁷⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VII, 190.

³⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VII, 193.

³⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXV, 169.

³⁸⁰ Şamil Öçal, “Kelâmullah'ın Çifte Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî”, *İslâmiyyât* II (1999): s. 82. Kendisine atıfla bulunulan makalede bu durum, Ehl-i sünnet âlimleri için genellenmiştir.

³⁸¹ Tevbe, 9/67.

bir memleketi helâk etmek istediğimizde, onun refah içinde yaşayan şımarık elebaşlarına emrederiz de onlar orada kötülük işlerler”³⁸³ ayetinin muhkemi “Allah kötülüğü emretmez”³⁸⁴ ayetidir.³⁸⁵ Râzî’nin muhkem ve müteşabihi belirlemede nasıl bir yol izlediği, dolayısıyla tevilin ne zaman devreye girdiği ve ilkelerinin ne olduğu bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

2. Akliyyât-Sem’iyyât Ayrımı ve Tevilin Alanı

Tevil meselesi bahis konusu olunca akla daha ziyade *istivâ*, *vech*, *yed* gibi haberî sıfatlarla ilgili nassların tevili gelir. Haberî sıfatlar, sözlük anlamları bakımından yaratılmışlara yönelik hususiyetler içeren, fakat nasslarda Allah’a nispet edilen kelime veya kavramlardır.³⁸⁶ İslam toplumunda müşebbihe olarak isimlendirilen bir grup, nasslarda çok fazla yer alması ve sahabe ve tabînin onları tevil ettiklerine dair bir bilgi gelmemesi nedeniyle bu tür sıfatları içeren ayetleri muhkem kabul edip zahiriyle anlaşılması gerektiğini savunurken³⁸⁷ diğer grup tenzih ilkesi gereği haberî sıfatlar içeren nassları müteşabih olarak değerlendirerek zahiriyle anlaşılmaması gerektiğini düşünmüştür. Bu ikinci gruptakilerden de selef, bu tür ifadelerin anlamlarının bilinemeyeceğini iddia ederek teville yönelmekten kaçınmış, kelimcilerin cumhuru ise bu ayetlerin tevilini gerekli görmüştür.³⁸⁸ Zira Allah’ın cisim olması veya cisme ait özellikler taşıması imkânsızdır. *Esâsu’t-takdîs* isimli kitabını bu konuya tahsis eden Râzî de bu tür ayetlerin yorumlanması gerektiğini düşünerek mezkûr eserinde nasslarda bulunan bu türden ifadelerin tevillerine yer vermiştir. Örneğin Allah’ın *istivâsı* her şeyi boyunduruğu ve *istilâsı* altına alması; *vechî cömertliği* ve *ihsanı*; *yed’i in’am* ve *ikramda* bulunması ve seçmesidir.³⁸⁹ Bu tür nassların akıl delili üzere tevil edilmesi

³⁸² Meryem, 19/64.

³⁸³ İsrâ, 16/16.

³⁸⁴ Araf, 7/28.

³⁸⁵ Râzî, *Esâsu’t-takdîs*, s. 232-233; a. mlf., *Mefâtihu’l-ğayb*, VII, 182.

³⁸⁶ Bkz. İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, XXXVII, 105.

³⁸⁷ Râzî, *Esâsu’t-takdîs*, s. 196.

³⁸⁸ Râzî, *Esâsu’t-takdîs*, s. 236.

³⁸⁹ Râzî, *Esâsu’t-takdîs*, s. 9-10.

gerektiği hususunda Râzî, selefin Allah'a havale etmeci (*tefvîz*) tavrını terketmiştir. Râzî'de aklın nakle önceliği ve müteşabihlerin tevili gibi meseleleri inceleme konusu eden çalışmalarda haberi sıfırlar meselesi ayrıntılı şekilde ele alındığından,³⁹⁰ müteşabihlerin bu kısmını o çalışmalara havale ederek burada Râzî'nin tevili gerekliliği gördüğü diğer ayetler araştırma konusu edilecektir. Bu ayetlerin tevili Mu'tezile ve Eş'ariyye gibi ekoller karşı karşıya gelmektedir.

Bir önceki başlıkta görüldüğü üzere ilâhî sözün muhkem-müteşabih şeklindeki ayrımı, Râzî'nin anlayışında ilâhî sözün teviline zemin oluşturmaktadır. Râzî sem'î veya aklî muarızı bulunan sözleri müteşabih olarak değerlendirip³⁹¹ müteşabihlerin de kastedilen manayı zahiriyle ifade etmediğini düşünmektedir. Bundan dolayı müteşabihlerin delâleti için haricî bir unsura gereksinim duyulacaktır. Sözün mercuh manasına hamledilerek zahirinden döndürülmesi manasına gelen bu işlem tevil adını almaktadır. Dolayısıyla Râzî'ye göre bir sözün teviline gerekçe olan şey onun zahirinin ifade ettiği manaya muarız sem'î veya aklî delillerin bulunmasıdır.

Râzî bu bağlamda sem'î, naklî ve lafzî kelimelerini birbirinin yerine kullanmakta,³⁹² ayetleri sem'î, naklî veya lafzî deliller içinde mütalaa etmektedir. İki sem'î delil karşı karşıya geldiğinde bu ikisinin durumlarına bakılmalıdır. Bir rivayetin sübut durumu ile delâletinin kat'îliği arasındaki ayrımı gözeten Râzî'ye göre sem'î/naklî/lafzî delil ya hem metninde hem de delâletinde kat'î olur ya da böyle olmaz. Naklî delilin metninde kat'î olması yakînî olarak tevatüren bilindiğinde gerçekleşir. Kuşkusuz bu belirleme Kur'an ayetleri ile ilgili olmayıp hadis rivayetlerine yöneliktir. Çünkü Kur'an ayetlerinin tevatüren geldiğinde ihtilaf bulunmayıp sübutu kat'îdir. Naklî ifadenin delâletinin kat'î olması ise tek bir manadan başkasına ihtimali bulunmaması suretiyle anlamında yakîn hâsıl olmasıdır. Eğer bu şartlar gerçekleşirse Kur'an'ın hüccet olması kabulü gereğince o naklî delilin ifade ettiği anlamın sıhhati zarurî olarak bilinir. Bu şartlar gerçekleşmediğindeyse o delil kat'î, yakînî değil zannî olur. Râzî'ye göre bu

³⁹⁰ Bkz. Jaffer, *Râzî*, s. 54-83; Karaca, "Râzî'nin Müteşâbih Ayetleri Yorumlama Yöntemi", s. 56-109; Abdullah Arca, "Fahreddin er-Râzî'nin Allah'ın Haberî Sıfatlarına Getirdiği Yorumlar", *The Journal of Academic Social Science Studies* 67/3 Bahar (2018): 245-267.

³⁹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 182.

³⁹² Bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, IX, s. 116-118; a. mlf., *Muhassal*, s. 51-52; a. mlf., *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 142-143; a. mlf., *Mefâtihu'l-ğayb*, XXXII, 178.

durumdaki bir söz farklı tevellere muhtemel olduğundan, muhtemel anlamlardan birini tercih etmek zan ifade edecektir.³⁹³

İhtilafli meselelerdeki ayetlerin delâletinde bu sorun açıkça gözlenir. Zira Râzî'ye göre bir ayetin delâleti ya zıddına mani olur ya da böyle olmaz. İhtilafli meselelerdeki bir ayetin delâletinin zıddına mani olmadığını kabul eden Râzî, bunu iki nedene dayandırmaktadır. İlk olarak lafzî delâlet vaz'îdir. Vaz'î olan şeyler ise iştirak, nakil, mecaz gibi ihtimaller göz önünde bulundurulduğunda her zaman için zıddına mani olmazlar. İkinci olarak da şayet ihtilafli meselelerdeki ayetlerin delâletleri zıtlarına mani olsaydı, sahabe ve tabiun, onlara vâkıf olmada ve manalarını ihata etmede diğer insanlardan öncelikli olurdu. Onlar Arap dilinin ustaları olduklarından zarurî olarak bunu bilirlerdi ve bu konuda Müslümanlar arasında ihtilaf vukû bulmazdı. Bu sebeple bu lafızların delâletinin zannî olduğu ve zıtlarına mani kat'î delâletleri olmadığı, bilakis zıtlarına muhtemel oldukları sabit olur. Böyle olduğunda lafzî delâletlerin kat'î değil zanni olduğu açığa çıkar.³⁹⁴ Nitekim karşıt görüş sahipleri Kur'an'dan görüşlerine uygun ayetler bulabilmekte, kimi zaman aynı ayeti kendi görüşlerini destekler şekilde sunabilmektedirler. Râzî çok iyi bilmektedir ki; akliyyât alanındaki tartışmalı konularda nasslarla istidlalde bulunmak, müteşabihler alanına girerek kat'î olmayan manalar üzerinden hareket etmek anlamına gelir. Şu halde birbirinin çelişği gibi görünen iki naklî delilin delâletleri kat'î olmadığından, herhangi bir karine olmaksızın birinin tercih edilip diğerine esas kılınması yalnızca zanna dayanan bir tercihe râci olacaktır.

Yukarıda Râzî için problemin, ilâhî sözde birbiriyle çelişir gibi görünen ayetlerden hangisinin esas/muhkem hangisinin müteşabih kabul edileceği olduğu belirtilmişti. Bu problemi, hangi ayetin zahiriyle, hangisinin zahirinden döndürülmesiyle delâlet edeceğinin belirlenmesi şeklinde ifade etmek de mümkündür. Sözü edilen problemin giderilmesi için ölçüt kabul edilecek bir prensibe ihtiyaç vardır. Zira her mezhep sahibi, mezhebinin görüşüne uygun olan ayeti muhkem; olmayanı müteşabih kabul edip hasmının müteşabih ayetlerle istidlalde bulunduğunu iddia ederek Kur'an'da *“kalplerinde eğrilik bulunanlar, sırf fitne aramak ve onun teviline yeltenmek*

³⁹³ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, IX, 117.

³⁹⁴ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, IX, 117-118.

*için onun müteşabih olanına tâbi olurlar*³⁹⁵ şeklinde özellikleri zikredilen kimseler ile murat edilenin hasımları olduğunu îma etmiştir.³⁹⁶ Râzî'nin bu durumu anlamlandırmaya çalışarak problemi ortadan kaldıracak sağlam bir metot arayışında olduğunu, Mu'tezilî âlim Ebu Müslim el-İsfehânî hakkındaki şu sözleri en açık hali ile ifade etmektedir:

Keşke onun niçin kendi mezhebine muvafık olan ayetler için muhkem, muhalif olan ayetler için de müteşabih hükmüne vardığını bilebilseydim! Ve keşke niçin mezhebine uygun ayetlerin zahirlerine yöneltmelerini, mezhebine muhalif ayetlerin de zahirlerinden çevrilmesini gerekli gördüğünü bilebilseydim!³⁹⁷

Müteşabih ayetlerde zahir manadan sarf etmeyi veya lafzın mercuh manasına hamledilmesini gerektiren ayrı bir delilin bulunduğunu düşünen Râzî, bu delilin lafzî olmasını, dilde kesinliği engelleyen ihtimallerin lafzî delâleti zannî hale getirdiği gerekçesiyle uygun bulmaz. Aksi halde iki lafzî delil arasında bir çelişki söz konusu olur ki birinin zahirini gözetmek için diğerrinin zahirini bırakmak bunun tersinden evla değildir. Lafza mercuh mananın verilmesi için gerekli olan munfasıl delil aklî olduğunda ise şöyle bir yol izlenir: Şayet bu aklî delil kat'î değil de ihtimalli olma bakımından lafzî delille aynı konumda ise lafzî delilin zahirinin terk edilip mercuh manaya hamledilmesi zannî olur. Râzî'ye göre bu gibi şeylere dayanmak, furû-i fıkıh meselelerinde mümkün olsa da itikadî meselelerde caiz değildir. Neticede şu sonuca ulaşılır: Lafzî mercuh olan manasına hamletmek, zahirî manasına hamletmek mümkün olmadığında caizdir. İşte bu durumda tevil yapılması gerekir. Lafzî râcih olan manasından alıp mercuh manasına hamletmek ancak râcih olan mananın aklen imkânsız olduğuna dair kat'î-aklî bir delilin bulunması durumunda mümkündür.³⁹⁸

Râzî kat'î-aklî delilin naklin zahirine tercih edilmesinin gerekliliğini şöyle açıklar: Naklin zahiri ile çelişen kat'î bir aklî delil bulunduğu yapılabilecek dört şey vardır. Buna göre ya ikisi birden kabul edilir ki iki çelişğin aynı anda doğru olması

³⁹⁵ Al-i İmran, 3/7.

³⁹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 188.

³⁹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 188.

³⁹⁸ Râzî, *Esâsu't-takdis*, s. 234-235; a. mlf., *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 182-183.

mümkün olmadığından bu muhaldir. Ya ikisi birden reddedilir ki iki çelişğin aynı anda yanlış olması da muhaldir. Ya naklî olan aklî olana tercih edilir ki bu da muhaldir. Zira ona göre akıl naklin aslıdır. Akıl yalanlandığında, naklin aslı da yalanlanmış olur. Naklin aslı yalanladığında ise nakil yalanlanmış olur. Çünkü aklî delili yalanlamak, aklî delillerin tenkit edilmesine yol açar. Böyle olduğunda aklî delillerle bilinen Allah'ın zatının ve sıfatlarının ispatı, mucizenin Hz. Peygamber'in doğruluğuna delâletinin keyfiyeti de tehlikeye girer ve bunların tehlikeye girmesi, naklin sübutunun nefyedilmesine sebebiyet verir. Geriye sadece aklî delillerin sıhhatinin kat'îliğine hükmedip, naklî olan zahir delili başka manasına hamletmek (tevil) kalmaktadır. Râzî'ye göre zahiri, kat'î olan aklî delil ile çelişen bu tür sözlerin ister bilinsin ister bilinmesin bir tevilidir. Dolayısıyla aklî delilin naklin zahirine tercih edilmesi gerekir. Zira Râzî, naklî delilin zan ifade ettiğini kabul etmektedir.³⁹⁹

Bütün bunlardan anlaşılan şudur ki; Râzî her ne kadar teville gerekçe olarak aklî muarızla birlikte sem'î muarızı da zikretse de ona göre tevilin esas gerekçesi aklî muarızdır. Râzî bir ayetin muhkem mi müteşabih mi olduğunu, zahiri üzere delâlet edip edemeyeceğini, dolayısıyla tevilin gerekliliğini tespit görevini akla vermektedir. Ona göre zahirî manası aklî delillere uygun olan ayetler muhkem ayetler olup⁴⁰⁰ manalarına salt dilsel olarak ulaşılabilirken, zahirî manası aklî delillere uygun olmayanlar müteşabih olup⁴⁰¹ bu ayetlerin delâletinde akıl devreye girecek ve teville manaya ulaşılacaktır.

Râzî müteşabih ayetlerin delâletini akla bağlayarak, problemin çözümünün ancak aklî delillere başvurmakla tamamlanacağını söylemiş olmaktadır. Bu noktada, müteşabihlerin tevilinde aklî delillere dayandığı bilinen Mu'tezile'nin, Râzî gibi aklı öne çıkaran müfessirlerle birçok ayetin tevilinde nasıl ayrıştığı sorusu akla gelmektedir. Nitekim Mu'tezile ve özellikle müteahhirîn Eş'ariyye'si tevil konusunda, diğer bir ifadeyle müteşabihin muhkeme hamledilmesi işleminde kat'î olmayan ihtimalli lafzî

³⁹⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 406-407; a. mlf., *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 152; a. mlf., *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 143-145; a. mlf., *Esâsu't-takdîs*, s. 220.

⁴⁰⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 193.

⁴⁰¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 193.

delillerden uzaklaşma ve aklî delile güvenme noktasında birleşirler.⁴⁰² İşte burada, geçerli zannedilen bazı aklî delillerin aslında geçersiz olabileceği iddiası kendini göstermektedir. Tevil konusunda aklî delillerden hareket eden biri, aynı yolu izleyen muhaliflerine karşı onların delillerinin zayıflığını göstermelidir. Bu noktada, karşı karşıya gelen aklî deliller arasında tercih ettirici bazı ilkelere ihtiyaç duyulur. Farklı kelimelerdeki bu ilkeleri vaz' ederek kendi içinde tutarlı sistemler oluşturmuşlardır.⁴⁰³

Tutarlılık adına belirlenmesi gereken üst prensip Mu'tezile'de "tevhid" ve "adalet" iken⁴⁰⁴ Eş'ariyye'de "kudret", "irade" ve "ilim" sıfatıdır. Esasında kelimelerdeki mezheplerinin tümünün Tanrı tasavvurlarına ilişkin ortak zemini, tenzih fikrine dayalı tevhid ilkesidir.⁴⁰⁵ Ancak bu ilkenin izahı için farklı noktalardan hareket edilmiştir. İmam Eş'arî ve ona uyanlar nezdinde tevhidin manası Allah'tan başka fail bulunmamasıdır.⁴⁰⁶ Faillik ise kudret, irade ve ilim sıfatlarını gerektirir. Eş'arîlerde Tanrı-âlem ilişkisi ilim, irade ve kudret sıfatları üzerine temellendirilmektedir.⁴⁰⁷ Bu nedenle Eş'arîlerin daha da özelden Râzî'nin düşüncesinde meseleler, Allah'ın kudret, irade ve ilim sıfatı bağlamında ele alınmaktadır. İşte muhkem ve müteşabihin tespitinde, dolayısıyla ayetlerin zahiriyle delâlet edip edemeyeceği noktasında bu üst prensipler

⁴⁰² Yahya, *el-İhtimâlâtü'l-lugaviyye*, s. 163.

⁴⁰³ Câbirî bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir: "... Bazen ele alınan tek bir konu, meselâ 'cebr' (belirlenmecilik, kulun seçme özgürlüğünün olmadığı) ve 'ihtiyar' (kulun seçme özgürlüğünün olduğu) gibi konularla alakalı ayetlerin aynı açıklıkta olması ve birinin diğerine tercih edilmesini gerektirecek bir emare ya da karine taşımaması sebebiyle muhkemi müteşabihten ayırmak zor olmaktadır. İşte bu tip durumlarda muhkem ve müteşabihi ayırma noktasında yapılacak iş, ele alınan meselede zihni yaklaşımımız ve fikri konumuzun belirlenmesidir. İşte tevil sahasında bu şekilde önceden tespit edilmiş zihni yaklaşımdan hareket edilerek dinî nasların tevil edilmesi rakiplerce kolayca reddedilip çürütülebilecek bir işlemdir. Bu tip ret ve saldırılardan kurtulmak ya da en azından bunları cevaplayabilmek için, önceden belirlenen zihni yaklaşımın dinî bir temelde oluşturulması, başka bir deyişle bu yaklaşım tarzının dinî bir "asl"a yani kaynağa dayandırılması gerekmektedir. Mu'tezilenin bu sahada, yani muhkemle müteşabihi ayırma noktasında dayandığı "asl" "ilahi adalet" ilkesidir." Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 3. baskı, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001, s. 92.

⁴⁰⁴ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 92.

⁴⁰⁵ Mahmut Ay, "Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiye* 31/ Güz (2015): s. 26.

⁴⁰⁶ Celal Muhammed Musa, *Neş'et'ül-Eş'ariyye ve tatavvuruha*, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Lübnanî, 1982, s. 460-461.

⁴⁰⁷ Ay, "Kelam'da Tanrı Tasavvurları", s. 34.

belirleyici olmaktadır. Ayetlerin zahirlerinden döndürülmesinin yani tevilin aklî gerekçesi, Mu‘tezile için tevhid ve adalet ilkesine aykırılık, Eş‘ariyye içinse kudret, irade ve ilim sıfatlarının sınırlandırılmasıdır.

Râzî'nin anlayışında kalamî meselelerin tümünde akıl, nakil karşısındaki hâkim konumunu muhafaza ediyor değildir. Râzî'nin bu konudaki tutumuna geçmeden evvel, öncesindeki Eş‘arîlere bir göz atmak faydalı olacaktır. İmam Eş‘arî nezdinde nass esas olup aklın görevi nassın ispat ettiğini tekitken,⁴⁰⁸ Bâkılânî sıra ve önem bakımından aklî ve şer‘î delili birbirinden ayırmayıp bazen aklı şer‘e bazen şer‘i akla hakem kılmış, bununla birlikte pratikte şer‘in akla üstünlüğü ilkesine bağlı kalmıştır.⁴⁰⁹ Cüveynî itikadî meselelerde akla da nakle de dayanılması gerektiğini düşünmekle birlikte hasımlarını susturmak için seleflerinden daha fazla aklî delillere ihtiyaç duymuştur.⁴¹⁰ Aklın alanı ve sınırı olduğu gibi naklin de alanı ve sınırı olduğunu ve bu ikisi arasında çelişki bulunmadığını düşünen Gazzâlî,⁴¹¹ aklı asıl yapıp nakli fer yapma konusunda uyarılarda bulunur. O, nassın getirdiğinde aklın hakem olmasını tercih etmekle birlikte mutlak olmayan bu durumun yalnızca ihtilaf halinde geçerli olduğunu vurgular.⁴¹² Râzî ise akıl-nakil ilişkisi problemini akliyyât-sem‘iyyât ayrımı üzerinden çözmeye çalışmaktadır. Cüveynî ve Gazzâlî’de de görülen⁴¹³ bu tasnifle Râzî, kaynaklık değeri ifade etmesi bakımından akıl ve naklin alanını belirlemeyi hedeflemektedir. Ona göre kaynakları açısından bilgi üç kısımdır:

1. Sem‘ vasıtası ile hakkında bilgi edinilmesi imkânsız olanlar
2. Sem‘ dışında başka bir kaynak aracılığıyla hakkında bilgi edinilmesi imkânsız olanlar
3. Hakkında bilgi edinilmesi bazen sem‘ ile bazen de akılla mümkün olanlar.

⁴⁰⁸ Musa, *Neş‘etü’l-Eş‘ariyye*, s. 363.

⁴⁰⁹ Ebu Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, s. 96.

⁴¹⁰ Musa, *Neş‘etü’l-Eş‘ariyye*, s. 376.

⁴¹¹ Musa, *Neş‘etü’l-Eş‘ariyye*, s. 431.

⁴¹² Musa, *Neş‘etü’l-Eş‘ariyye*, s. 433.

⁴¹³ Bkz. Cüveynî, *Kitâbu’l-irşâd*, s. 301-302; Gazzâlî, *Kitâbu’l-iktisâd*, s. 132-133. Hilmi Demir, benzer bir tasnifin Abdulkâhîr Bağdâdî’de (ö. 429) de yer aldığını kaydetmiştir. Bkz. Hilmi Demir, *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelam Örneği*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2012, s. 178-181.

Râzî'nin açıklamalarına göre birinci kısımdaki bilgiler, sem'in geçerli olması kendisinin geçerli olmasına bağlı olan bilgilerdir. Bu tür bilgilerin sem' ile doğrulanması imkânsızdır. Burada bilgi kaynağı akıldır. Râzî'nin anlayışında örneğin, Yaratıcının (*Sâni'*) varlığının ve O'nun her şeye gücü yeten (*Kâdir*), dilediğini tercih eden (*Muhtâr*) ve tüm malumatı bilen (*Âlim*) olduğunun bilgisi, mucizelerin ve Peygamber'in sözünün doğruluğunun bilgisi bu kategoriye girmektedir. İkinci kısımdaki bilgiler, mümkünlerin vukûuna, meydana gelmiş veya gelecek olmasına yönelik olup iki mümkün taraftan birinin diğerine tercihini gerektiren bilgilerdir. Bir şeyin varlığı ve yokluğu mutlak olarak mümkün olduğunda, varlığı veya yokluğundan birisi zorunlu olmaz. İnsan kendi nefsinde onun varlığı ya da yokluğu ile ilgili bilgiyi bulamadığında ve duyuyula da onu idrak edemediğinde onun bilgisine ulaşamaz. O şeyin varlığının bilgisi ancak doğru olanın sözüyle (*kavlü's-sâdik*)⁴¹⁴ elde edilebilir. İşte burada bilgi kaynağı sem'dir. Akılsa ancak sem' ile kendisine haber verilenin mümkün olduğu hükmüne varabilir.⁴¹⁵ Bu kısımdaki bilgilere ahiret ahvali örnek verilebilir.⁴¹⁶ Şeriatın bilgisi olarak ifade edilen taabbudî hükümler de ikinci kısma girmektedir.⁴¹⁷ Üçüncü kısımdaki bilgiler ise ya vaciplerin (zorunlu varlıkların) zorunluluğunun ya mümkünlerin imkânının, ya da müstahillerin (imkânsızlar) imkânsızlığının bilgisidir. Sem'in sıhhatinin bilgisi zorunlu varlığın zorunluluğuna, mümkün varlığın imkânına veya mümteni varlığın imkânsızlığına bağlı değildir. Dolayısıyla burada akıl da sem' de bilgi kaynağı kabul edilir. Ru'yet, sıfatlar ve vahdaniyet ile ilgili meseleler bu kategoride yer alır.⁴¹⁸

⁴¹⁴ *Kavlü's-sâdik* ya geleneksel şeyler gibi umumi olur veya Kur'an ve sünnet gibi hususi olur. Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 46. Tûsî, *Muhassal* telhisinde geleneksel nakli, âdiyât olarak açıklamıştır. Bunlar, tevatür ile nakledilip peygamberi tasdik eden için de etmeyen için de bilgi husule getiren türdendir. Hususi (özel) olan ise peygamberi doğrulayanlar için olup kitap ve sünnetin kapsadığı şeylerdir. Nâsiruddin et-Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal* [Râzî, *Muhassalü'efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâi ve'l-hükemâi ve'l-mütekellimîn ve bi zeylihi Kitâbu Telhîsi'l-Muhassal li Nâsiruddin et-Tûsî* içinde] haz. Taha Abdürrauf Sa'd, Kahire: Mektebetü'l-külliyati'l-Ezheriyye, [t.y.], s. 52.

⁴¹⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 142-143; a. mlf., *Mefâtihu'l-ğayb*, XXXII, 178; a. mlf., *Kelâm'a Giriş*, s. 46.

⁴¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, I, 16; a. e, XXVI, 40;

⁴¹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXVI, 40.

⁴¹⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 143; a. mlf., *Mefâtihu'l-ğayb*, XXXII, 178; a. mlf., *Kelâm'a Giriş*, s. 46.

Bu bilgiler ışığında şu neticelere ulaşılır: Sem'î delillerin birinci kısımda kullanılmayacağı bellidir. Aksi halde kısır döngü olur. Sem'î delillerin ikinci kısımda kullanılmasının zorunluluğu zahirdir. Üçüncü kısımda sem'î deliller Râzî'ye göre kullanılabilirse de bazı problemler arz etmektedir. Zira sem'î delillerin kat'î aklî bir muarız bulunmadığına hiçbir zaman kesin olarak hükmedilemez.⁴¹⁹

Birinci kısımdaki bilgilerde sem'î delillerin kullanılması halinde döngüye düşüleceği, peygamberliğin sıhhati ile ilgili meseleler için anlaşılabilirse de Allah Teâlâ'nın kudret, irade ve ilim sıfatının burada bulunması ve bununla birlikte diğer sıfatların üçüncü kısımda yer alıyor olması dikkat çekicidir. Zira Râzî bu kategoriyi sem'in sıhhatinin kendisine bağlı olduğu alan şeklinde isimlendirmektedir. Benzer bir tasnife *el-İktisâd*'ında yer veren Gazzâlî, bu meseleyi şöyle izah eder: Bu kısımda sayılan şeyler ispatlanmadıkça şeriat ispatlanmaz. Çünkü şeriat kelâmullah üzerine kuruludur. Rütbece kelâm-ı nefsiyi önceleyen bu kısımda sayılan şeylerin kelâm-ı nefsi ve ona dayanan şeriatla ispatlanması imkânsızdır. Bu nedenle söz konusu şeylerde nakil değil akıl bilgi kaynağı olmalıdır.⁴²⁰ Râzî'nin sem'in sıhhati kendisine bağlı olan bilgiler ifadesiyle kastettiği de budur. Fakat Râzî'nin özellikle Allah'ın kâdir, mürîd ve âlim olduğuna dair bilgiyi aklın bilgi verdiği alanda konumlandırması başka bir amaca daha matuf olmalıdır. Muhtemelen o, bu şekilde, mensubu bulunduğu mezhebin esaslarını temellendirmeyi düşünmektedir. Böylelikle bu sıfatlarla ilgili meseleler, dilsel delâlette olduğu gibi vaz'a veya vâzı'a bağlı olmayan aklın delâleti⁴²¹ ile sübut bulacaktır. Bu sayede söz konusu meselelerde belirlenen görüşlerde, bu meseleleri konu edinen nasslarda bulunan dilden kaynaklanabilecek herhangi bir ihtimale de kapı aralanmamış olacaktır. Zira burada söz sahibi akıldır. Bu alandaki meselelerle ilgili nasslarda aklın delâlet ettiğiyle çelişen bir şey varsa tevile yönelmek gerekir ki tevile sevkeden bu unsur Râzî'de aklî muarız adını alır.

⁴¹⁹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 143-146.

⁴²⁰ Gazzâlî, *Kitâbu'l-iktisâd*, s. 132-133.

⁴²¹ Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 72.

Akliyyât alanında naklî delillere tutunulamayacağını düşünen Râzî,⁴²² istidlal faaliyetinde bulunurken esasında öncelikli olarak ayetlere, sonra sünnete sonra da aklı delillere tutunmak gerektiğini, ancak mesele derinlemesine düşünüldüğünde bunun böyle olamayacağını anlaşılabileceğini söylemiştir. Çünkü ona göre nasslar ile istidlal ancak akliyyâta vukufiyet sağlandığında tüm açıklığı ile ortaya çıkmaktadır. İşte bu yüzden aklî deliller öncelenmelidir.⁴²³ Nitekim Râzî tefsirinde, müfessirin ilâhî sözün manalarını Allah'ın mütakellim ve fail-i muhtar olduğunu bildikten sonra araştırabileceğini belirtmiştir.⁴²⁴ Râzî bu nedenle Eş'arî anlayışa göre tevil faaliyetinde üst prensip olan ilim, irade ve kudret sıfatlarına akliyyât alanında yer vermiş olmalıdır.

Râzî'nin tasnifi dikkate alındığında akılla naklin çelişmesi, dolayısıyla tevilin gündeme gelmesi aklın bilgi verdiği alanlarda söz konusudur. Zira yalnızca naklin bilgi verdiği alanda aklın işlevi, kendisine haber verilenin imkânına hükmetmekle sınırlıdır. Burada esas olan naklî delillerdir. Kula düşen hikmetini ister kavrasın ister kavramasın şeriatın getirdiğine iman emektir.⁴²⁵ Râzî'nin lafzî delillerin zanniliği noktasındaki kararlılığından sonra dilsel delâleti mütevatir nakil karinesiyle güvence altına almaya çalışması, naklin bilgi verdiği alanlarla ilgili olmalıdır.

Râzî'nin akliyyat-sem'ıyyat ayrımını ifade eden ve kendisinden önce Cüveynî ve Gazzâlî'de de bulunan yukarıdaki tasnifin Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbar'a dayandığı görülmektedir. Râzî'den yaklaşık iki yüz yıl önce yaşamış olan Kâdî Abdülcebbar bu tasnife tevil yöntemini ortaya koymak üzere *Müteşâbihu'l-Kur'an* isimli eserinin mukaddimesinde yer vermiştir.⁴²⁶ Bu noktada şu soru kendini gösterir: Râzî, bir kısım meselelerde de olsa naklin karşısında akla öncelik tanıyarak Kâdî Abdülcebbar'ın tevil anlayışına mı yaklaşmıştır? Hemen belirtmek gerekir ki Eş'arîlerin akıl ve nakil konusundaki görüşlerinin Mu'tezilî anlayışa yakınlaşması Râzî öncesinde Cüveynî ve Gazzâlî ile birlikte başlamakla birlikte söz konusu iki âlimin bu yönelişlerinin tefsirde

⁴²² Râzî, *Metâlibu'l-âliyye*, IX, 117-118; a. mlf., *Nihâyetü'l-ukûl*, I, 146.

⁴²³ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, IX, 17.

⁴²⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 95-96.

⁴²⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIII, 16.

⁴²⁶ Bkz. Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zerzur, Kâhire: Dârü't-türâs, 1969, s. 35-36.

etkisi görülmemektedir.⁴²⁷ Bu yönelişin ilâhî sözün delâletindeki etkisi, tefsiri olması hasebiyle Râzî’de daha çok gözlenir. Yukarıdaki soruya dönülecek olursa, bu soruya cevap vermek için Kâdî Abdülcebbar’ın bu konudaki yaklaşımına daha yakından bakmak gerekir. Kâdî Abdülcebbar öncelikle dilsel bir ifade olması bakımından hitabı, zahiri ile delâlet edip delâleti için başka şeye ihtiyaç duymayan ve delâletinde başka bir şeye ihtiyaç duyan şeklinde iki kısma ayırarak tevile zemin hazırlamaktadır.⁴²⁸ Buna göre dili ve karineleri bilen kimse muhkem olanı duyduğunda, onun delâlet ettiği şeyde hemen onunla istidlâlde bulunabilir. Müteşabihte ise muhkeme veya akıl deliline mutabık yön üzere onu hamledebilmek için yeniden düşünmeye (*fıkr*) ve akıl yürütmeye (*nazar*) ihtiyaç duyulur.⁴²⁹ Hatırlanırsa Râzî de aynı düşünceyle ilâhî sözü muhkem ve müteşabih olarak iki kısma ayırmış ve tevilin imkânını ispata çalışmıştı. Abdülcebbar bundan sonra hitabın muhtevası bakımından iki türü olduğunu söylemektedir. İlki, delâlet ettiği şey hitap olmazsa akılla bilinmesi mümkün olmayan kısımdır. İkincisi, hitap olmasa da akıl delilleri ile bilinebilen şeylere delâlet eden kısımdır. Bu tür hitap da kendi içinde ikiye ayrılır. Birinci kısmın, hitap olmasa da akılla bilinmesi mümkün olmakla birlikte hitapla bilinmesi sahihtir. Burada, kendisiyle amacın bilinmesinin sahih olması konusunda akıl ve nakilden her biri diğeri gibidir, akıl da nakil de tek başına delâlet edebilir. Diğeri kısmın ise hitabın olmaması durumunda akılla bilinmesi mümkün olup akıl delili dışında başka bir şeyle bilinmesi de mümkün değildir. Burada delâlet eden akıldır. Kısacası Abdülcebbar’a göre de hitap üç türdür: Birinci türün örneği şer’î hükümlerdir ki hitap olmaksızın bilinmesi imkânsızdır. İkinci türün örneği, Allah’ın görülemeyeceği meselesidir. Bunun hem naklen (*sem’an*) hem de aklen bilinmesi mümkündür. Vaîd ile alakalı meselelerin çoğu da bu türdendir. Üçüncü tür ise tevhid ve adaletin bilgisidir. Zira Kâdî’ya göre “*O’nun benzeri hiçbir şey yoktur*”,⁴³⁰ “*Rabbin hiç kimseye zulmetmez*”⁴³¹ ve “*De ki; Allah tektir*”⁴³² sözleriyle tevhid, teşbihin

⁴²⁷ Jaffer, *Râzî*, s. 70, 76.

⁴²⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, s. 34.

⁴²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, s. 6-7.

⁴³⁰ Şûra, 42/11.

⁴³¹ Kehf, 18/49.

⁴³² İhlâs, 112/1.

nefyi ve Allah'ın adaleti bilinmez. Çünkü insan bu konularda daha önceden bilgi sahibi olmadığında Allah'ın hitabının hak olduğunu bilemez. Şu halde hakkında önceden bilgi sahibi olmadan sıhhatinin bilenemeyeceği şeyi delil getirmek mümkün değildir.⁴³³

Kâdî'nin ilâhî sözle ilgili bu hükümleri onun delâlet anlayışının neticesidir. Daha doğru bir ifadeyle o, delâlet anlayışını tam da bu neticelere ulaşabilecek şekilde tesis etmiştir. Kâdî'nin dilsel delâletin gerçekleşmesi için muvâzaanın yanında şart koştuğu kasıt, onun tarafından, mütekellimin zat ve sıfatlarına dair bilgi ile dış gerçekliğe dair bilgiyi içine alacak şekilde sözün delâletinden önce bilinmesi gereken bir unsura dönüştürülmüştür.⁴³⁴ Ona göre beşerî sözde kasıt zorunlu olarak bilinirken teklif gereği ilâhî sözde kasıt bilgisine zorunlu olarak ulaşılmaz. Burada kasıt bilgisini verecek olan akıl, bu aklın hareket noktası mütekellimin zatı ve sıfatları hakkındaki bilgi, bu bilgi de tevhid ve adalet bilgisi olacaktır. Kâdî ilâhî sözün hak ve delâletinin olduğunu bilinmesinin ancak bu yolla mümkün olduğunu söyler.⁴³⁵ Kâdî'nin buradaki amacı, Mu'tezile'nin beş esasının aslı hükmündeki tevhid ve adalet ilkelerini ön plana çıkararak ilâhî sözün Mu'tezilî anlayış doğrultusunda teviline zemin hazırlamaktır.⁴³⁶

Râzî de aklın ve sem'in alanını belirlemek üzere Abdülcebbar gibi üçlü bir tasnif yapmıştı. Burada dikkat çeken husus, her iki âlimin yaptığı tasnifin biçim açısından aynı olsa da muhteva açısından farklılık arz etmesidir. Her ne kadar Kâdî da Râzî de aynı tasnifle üç farklı kategori belirlemişlerse de bu kategorilere hangi konuların gireceği hususunda ayrılmışlardır. Yalnızca nakille bilinmesi mümkün olan kısma dâhil olacak şeyler hususunda Kâdî ve Râzî hemfikir görünmektedir. Fakat hem akıl hem nakille bilinmesi mümkün olan kategoride Kâdî, ru'yet ve va'd-va'dî konumlandırırken Râzî, ru'yete ilave olarak sıfatlar ve vahdaniyet konusunu da burada değerlendirmektedir. Bu kategoride Kâdî'nin ru'yeti nefiy, Râzî'ninse ispat yönünden ele aldığı malumdur. Aklın bilgisine ulaşabileceği bu kategoriye giren konularda naklin bulunması ise her iki âlime göre de faydadan hâli değildir. Bu tür ayetlerin bulunmasının hikmeti Kâdî'ya

⁴³³ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 35-36.

⁴³⁴ Bkz. Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, s. 161-164

⁴³⁵ Maşalı, "Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dilsel Delâlet", s. 159; Ebu Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, s. 96, 101-103, 122.

⁴³⁶ Maşalı, "Kâdî Abdülcebbar'a Göre Dilsel Delâlet", s. 160.

göre Allah tarafından bir lütuf ve destekleme (*te'kîd*),⁴³⁷ Râzî'ye göre kulu akıl yürütme ve tefekkür etme zahmetinden kurtarmaktır.⁴³⁸ Yalnızca aklın delâlet ettiği kategoride ise Kâdî, Mu'tezilî düşüncenin temeli olan beş esasın aslı hükmündeki tevhid ve adalet ilkesini zikrederken Râzî, peygamberin doğruluğuna müteallik bilgiler ile Eş'arî anlayışın üzerine kurulu olduğu Allah'ın kâdir, muhtar, âlim olduğunun bilgisinin burada yer aldığını belirtmektedir.

Aklın bilgi kaynağı kabul edildiği son iki kategori her iki tevil sisteminin ayrıştığı noktaları vermektedir. Öyleyse kilit kavram akıldır ve anlaşılan, her iki düşünce sistemi aklın sınırları noktasında farklılaşmaktadır. Mu'tezile'ye göre akıl, her bir insanda eşit derecede bulunup tevhid ve adaletin bilgisine ulaşabilecek konumdadır ve bu akıl (îtizâlî akıl) ile Kur'an arasında herhangi bir çelişki bulunmaz.⁴³⁹ Her ikisi de Allah'tandır ve her ikisi de zorunlu olarak ittifak halindedir. Ancak Mu'tezile'ye göre akıl delâlet etmede daha kuşatıcıdır.⁴⁴⁰ Çünkü aklın delili ile Kur'an delili arasında birtakım farklılıklar mevcuttur. Aklın delilleri içerisinde iştirak, mecaz vs. girmez, fakat bunlar, dilsel olması nedeniyle Kur'an delilleri içinde yer almaktadır. Üstelik dilsel bir ifade ancak sözü söyleyenin kastının bilinmesi ile delâlet eder ki ilâhî söz için o kasıt da akılla bilinir.⁴⁴¹

Yukarıda geçtiği üzere Râzî'nin de dilsel delâletle ilgili şüpheleri vardır. Bu nedenle o, akliyyât alanında naklî delilin kullanılmasının zan ifade ettiğini söylemektedir. Ona göre aklın delilleri ise dilsel delâlette olduğu gibi vaz' veya vâzî' ile değil, bizatihi delâlet eder.⁴⁴² Fakat Râzî aklın pek çok konuda yetersiz olduğunu düşünmektedir. Ona göre akıl Allah'ın zatı ve sıfatları gibi gaybî hakikatlerin yanı sıra

⁴³⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, s. 34.

⁴³⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXXII, 178.

⁴³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, s. 37.

⁴⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: İcâzü'l-Kur'an*, thk. Emin el-Hûlî, Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1960, XVI, 354.

⁴⁴¹ Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, s. 265.

⁴⁴² Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, II, 72.

nefs, cisim, zaman ve mekânın bilgisinde de yetersiz kalır.⁴⁴³ Bununla birlikte Râzî, aklın payesini teslim etmekten de geri durmaz. Ulvî isteklere (*el-metâlibu'l-âliyye*) ulaşmada akla itibar edilir. Âlemin ilâhını bilmek, o ilâhî ulûhiyete yaraşır şekilde vasıflandırmak ve O'nun denk veya ortaklardan münezzehtir olduğunu bilmek aklın görevidir.⁴⁴⁴ Ayrıca akıl, bilgisine tek başına ulaşamadığı fakat nasslarda kendisinden haber verilen şeylerin mümkün olduğuna da hükmeder.⁴⁴⁵ Bu şekilde Râzî bir yandan ilâhî sözdeki kasıtları tespit etmekte aklın mühim bir görev verirken diğer yandan kendisine böylesine önemli bir görev verilen aklın sınırlarını belirlemeyi hedeflemiştir.

Râzî'nin akıl anlayışı, Allah'ın kudret, irade ve ilmîni sınırlandırmama üzerine oluşmuştur. Nitekim o, yalnızca aklın delâlet ettiği alanda Allah'ın kâdir, muhtâr ve âlim olduğu bilgisine yer vermiştir. Bunlar sırası ile Eş'arî anlayışın üzerine bina edildiği⁴⁴⁶ Allah'ın kudret, irade ve ilim sıfatlarına karşılık gelmektedir. İşte Râzî'nin söz konusu ettiği akıl, Allah'ın mutlak manada sahip olduğu bu sıfatlar ile hududu belirlenmiş bir akıldır. Bu sıfatlara taalluk eden meseleleri konu edinen ayetlerin delâleti de bu aklın delâletine bağlıdır. Râzî'nin anlayışında merkezî bir konumda bulunan kudret ve irade sıfatlarının sınırlanamayacağı kabulü sem'iyat bahislerinde olduğu gibi bir yandan tevilin yolunu kapatırken diğer yandan bu sıfatların sınırlanması manasına çıkabilecek ayetlerde de aklî muarız olarak teville gerekçe teşkil edebilmektedir. Nitekim Râzî, müfessirin ilâhî sözün manalarını Allah'ın mütakellim ve fail-i muhtar olduğunu bildikten sonra araştırabileceğini belirtmiştir.⁴⁴⁷

Kâdî muhkemle müteşabihi birbirinden ayırt etme konusunda akli yetkili görmüş,⁴⁴⁸ kasıt şartıyla muhkem olsun müteşabih olsun ayetlerin tümünün delâletini

⁴⁴³ Kavkâm, “et-Tefkîru'l-felsefî” s. 159. Ayrıntısı için bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, I, 41-52.

⁴⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXVI, 173. Fakat Râzî'ye göre akıl Mutlak Kamil'in eksikliklerden münezzehtir olduğunu icmalî olarak bilir. Bunların ayrıntısı ise aklın işi değildir. Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, I, 49. Burası aklın son bulunduğu yerdir. Allah Teâlâ akıl sahiplerinin akıllarının sınırlarından, âlimlerin ilimlerinin bulunduğu ya da varacağı son noktadan münezzehtir. Râzî, *el-Erbâîn*, I, 204.

⁴⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXVI, 40.

⁴⁴⁶ Ay, “Kelâm'da Tanrı Tasavvurları”, s. 34; Jaffer, *Râzî*, s. 97.

⁴⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 95-96.

⁴⁴⁸ İbrahim Aslan, *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 267.

akla bağılı hale getirmişti.⁴⁴⁹ Râzî'nin anlayışında da bir ayetin muhkem mi müteşabih mi olduğuna, dolayısıyla zahiriyle delâlet edip etmeyeceğine veya teville kabil olup olmadığına karar verecek olan akıldır. Söz konusu iki isim, birer kelamcı olarak mensubu buldukları mezheplerin görüşleriyle ilâhî söz arasındaki uyumun tesisini gözetmek üzere ilâhî sözün delâletinde benzer tavır benimsemiş gibi görünseler de aklın sınırlarında ayrıışmışlardır. Râzî'nin delâlet bakımından üstün gördüğü akıl, Eş'arî bakış açısının merkezinde bulunan Allah'ın kudret, irade ve ilim sıfatlarıyla hududu belirlenmiş olan akıldır. Netice itibariyle Râzî, kendisine kadar gelen ilmi gelenekteki farklı yorumlayıcı yöntemleri çekinmeden almak suretiyle kendi yöntemini geliştirmiş,⁴⁵⁰ ancak bunu yaparken Eş'arî anlayışa bağılılığını sürdürmüştür.

3. *Mefâtîh*'ten Tevil Örnekleri

Râzî'den tevil örneklerinin incelenmesi, yukarıda ortaya konan nazari görüşlerle ilgili somut verilere ulaşma imkânı verecektir. Bu amaçla, temsil kabiliyeti yüksek iki örnek olmaları hasebiyle, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında ihtilafı olan ru'yetullah ve kulların fiilleri meseleleri seçilmiştir. Burada Râzî'nin söz konusu meselelere değindiği tüm ayetlere değil, doğrudan bunlarla alakalı olan ayetlere yer verilecektir. Zira Râzî, sıradan bir okuyucunun hiç ummadığı ayetlerin tefsirinde, meânî ilminin sağladığı imkânları da kullanarak bu konulara alan açmaktadır. Bu başlığın temel kaynağı Râzî'nin tefsiri *Mefâtîh* olmakla birlikte, onun ru'yetullah ve kulların fiilleri meselelerini işlediği kelam eserlerinde naklî veya sem'î deliller adı altında zikrettiği ayetlere getirdiği yorumlar da dikkate alınacaktır.

3.1. Ru'yetullah Meselesi

Ru'yetullah meselesi Mu'tezile'de Allah'ın görülemeyeceği, Ehl-i sünnet'te ise görüleceği kabulü üzerine kuruludur. Râzî, Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki esas münakaşanın bir mekân ve cihete tahsis edilemeyen varlığın görülüp görülemeyeceği

⁴⁴⁹ Ebu Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, s. 274

⁴⁵⁰ Jaffer, *Râzî*, s. 13.

hususunda olduğunu söylemiştir.⁴⁵¹ Mu‘tezile’nin ru’yetin gerçekleşebileceğini kabul etmemesi, onların usul-i hamsesinin temel ilkelerinden olan tevhid ilkesi ve Allah’tan cismaniyetin nefyedilmesi ile doğrudan ilgilidir. Zira Allah’ın görüleceğini kabul etmek O’na bir yön ve mekân izafe etmeyi gerektirecektir ki bunlar cisim olanın özelliği olduğundan Allah için muhaldir. Bu nedenle onlar aklî delillerin yanı sıra ru’yeti nefyeder gözüken ayetleri de kullanmak suretiyle Allah’ın görülemeyeceğini ispata çalışmışlardır.⁴⁵² Ehl-i sünnet ise Allah’ın görülebileceğini kabul etmektedir. Çünkü görülmenin illeti cisim olmak değil, var olmaktır.⁴⁵³ Bu nedenle onlar keyfiyeti bilinmeden ve cismaniyeti Allah’tan nefyederek ru’yetullahı kabul etmede bir beis görmemişlerdir.⁴⁵⁴ Mu‘tezile gibi Ehl-i sünnet de görüşlerini aklî delillerin yanında naklî delillerle desteklemiştir. İlâhî sözde biri Allah’ın görülemeyeceğini, biri görülebileceğini söyleyen iki farklı düşünce için mesnet teşkil edebilecek ayetlerin bulunması, her bir grubu diğerinin delil olarak getirdiği ayeti tevil etmeye yöneltmiştir.

Râzî ise ru’yetullahın gerçekleşeceğini kabul etmekle birlikte, *el-Erbâîn*’de ru’yetullahın aklî delilinin olmadığını, nassın zahiri ile böyle bir hükme vardığını belirtmektedir. O, Ehl-i sünnet’in aklî delil olarak ileri sürdüğü, var olanın görülebileceği yönündeki vücud delilinin, bu delile getirilen itirazlar doğrultusunda geçersiz olduğunu ortaya koyup ona tutunamayacağını söylemiş, bu konuda aklî delil getirme noktasındaki acziyetini itiraf etmiştir.⁴⁵⁵ Öte yandan Râzî, Mu‘tezile’nin ru’yetullahın nefyine dair getirdiği itirazları cevaplayarak, onların delil olarak sunduğu ayetlerin, ru’yetullahı nefyetmediği yönündeki tevillerine yer vermektedir. O, *Mefâtîh*’te, ru’yetullah tartışmalarıyla ilgili daha ziyade Ehl-i sünnet içerisinde sunulan görüşleri derleyerek bunları, “*ashabımız*” kaydıyla aktarır. Dikkat çekici olan bir husus kimi zaman Mu‘tezile’nin de Ehl-i sünnet’in de kendi görüşüne mesnet teşkil etmesi bakımından aynı ayeti delil olarak sunmasıdır.

⁴⁵¹ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, XIII, 137.

⁴⁵² Ebu Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, s. 275-276.

⁴⁵³ Râzî, *el-Erbâîn*, I, 268.

⁴⁵⁴ Râzî, *Muhassal*, s. 189.

⁴⁵⁵ Bkz. Râzî, *el-Erbâîn*, I, 268-277.

Mu‘tezile’nin de Ehl-i sünnet’in de delil olarak kullandığı Araf suresi 143. Ayet mealen şöyledir: “*Musa, belirlediğimiz yere gelip Rabbi de ona konuşunca, “Rabbim! Kendini bana göster, bakayım” dedi. Allah da, “Beni göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa beni görebilirsin.” dedi. Rabbi, dağa tecelli edince onu un-ufak ediverdi. Musa da baygın düştü. Ayılınca, “Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah’ım! Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim” dedi.*”⁴⁵⁶ Ayet açık bir şekilde Allah’ın görülebileceğine de görülemeyeceğine de delâlet etmediğinden Mu‘tezile de Ehl-i sünnet de tevile yönelecektir. Râzî, Ehl-i sünnet’in bu ayetten şu şekilde istidlalde bulunduğunu söylemektedir: Hz. Musa’nın Allah hakkında vacip, mümkün ve imkânsız olan şeyleri bildiğinde şüphe yoktur. Eğer Allah’ın görülmesi imkânsız olsaydı, o bunu istemezdi. Hz. Musa bunu istediğine göre Allah’ın görülmesi caizdir. Elbette Mu‘tezile’nin buna cevap vermesi gerekmektedir. Râzî’nin aktardığına göre Mu‘tezile’nin birinci cevabı Hz. Musa’nın ru’yetin caiz olmadığını bilmemesidir. İnsan Allah hakkında adalet ve tevhidi bilebilmesi ile birlikte bu hususu bilemeyebilir. Bu, Hasan-ı Basrî’ye nispet edilen görüştür. Ehl-i sünnet’e göre ise bu, Hz. Musa’nın Allah’ı bilme konusunda her bir Mu‘tezilî düşünürden daha aşağı bir mertebede bulunduğunu kabul etmek manasına gelir ki Müslümanların icmâi ile batıldır. Mu‘tezile’nin ikinci cevabı, Hz. Musa’nın görmeyi kendisi için değil kavminden dolayı istemiş olabileceğidir. Bu yorum baba ve oğul Cubbâiler’e aittir. Ehl-i sünnet’e göre, durum böyle olsaydı, Hz. Musa “Kendini bana göster, bakayım” değil de “Kendini onlara göster, baksınlar” derdi. Üstelik o topluluk imkânsız bir şeyi istemiş olsaydı, Hz. Musa onları bundan men ederdi. Ya da o, kesin deliller getirerek kavmini bu isteğinden vazgeçirirdi. Şayet bu istekte bulunan topluluk ona iman etmişse, onun sözü kavminin bu isteğinden vazgeçmesinde yeterli olurdu, iman etmemişse zaten Allah’tan onlar için böyle bir istekte bulunmasına gerek kalmazdı. Dolayısıyla onun bu isteğinde kavminin bir dahli yoktur. Mu‘tezile’nin üçüncü cevabı Ka’bî’ye aittir. Ona göre Hz. Musa’nın bu isteğinden gayesi zorunlu ve bedihî bilgiyi arzu etmesidir. Bu sebeple o, Allah’tan marifetullahla ilgili zan ve vesveseleri gideren açık seçik mucizeler göndermesini istemiştir. Ehl-i sünnet’e göre, durum böyle olsaydı, o “Bana bir şey göster ve ben o

وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي قَالَ ارْأِنِّي وَأَلِكِنِ أَنْظِرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَانِي وَلَكِنِ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرَانِي فَلَمَّا
Araf, 7/143. رَبُّهُ تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ

şeye bakayım” derdi. Buna ilave olarak ayetin siyakı da Mu‘tezile’nin bu açıklamasının yanlış olduğunu göstermektedir. Zira Allah “Beni göremezsin” demiştir. Dolayısıyla burada görülmek istenen bir mucize değil, Allah’tır. Üstelik Allah Hz. Musa’ya birçok mucize göndermiş, dahası onunla vasıtasız konuşmuştur. Böyleyken onun Allah’ın varlığını gösterecek bir mucize isteyebileceğini düşünmek isabetli değildir. Eğer istenen şey mucize olsaydı Allah onu gösterirdi. Mu‘tezile’nin dördüncü cevabı Ebubekir el- Esam’a aittir. Bu isteğin maksadı, Allah’ın kendisinin görülmesinin imkânsız olduğuna delâlet eden sem‘î delil zikretmesi ve böylece aklî delillerin sem‘î delillerle desteklenmesidir. Ehl-i sünnet buna şöyle cevap vermiştir: Eğer böyle olsaydı, Hz. Musa Allah’tan ru’yetin imkânsız olduğunu akıllarda açık olduğu şekliyle kuvvetlendirmesini talep ederdi. Böylelikle Râzî, Mu‘tezile’nin yaptığı tevillerin fasit olduğu kanaatine varmıştır.⁴⁵⁷

Râzî’nin aktardığına göre Ehl-i sünnet’in ayetten çıkardığı ikinci delil ise Allah’ın ru’yet isteği karşısında “Ben görülmem” değil de “Beni göremezsin” demesidir. Bu ifade de Allah’ın görülebilir olduğuna delâlet etmektedir. Üçüncü olarak Ehl-i sünnet, Allah’ın görmeyi mümkün olan bir şarta bağlamış olmasını ru’yetin imkânına delil olarak görmektedir. Ayette ru’yetin gerçekleşmesi, dağın yerinde durması şartına bağlanmıştır. Allah’ın tecelli edeceği dağın yerinde durması imkân dâhilindedir. Bu durumda mümkün bir şarta bağlanan Allah’ın görülmesi de mümkün olur. Şart bulunduğu zaman ru’yet de bulunur.⁴⁵⁸ Görüldüğü gibi ayetin devamında dağın yerinde durmadığı söylendiği halde Ehl-i sünnet, dağın yerinde durmasının imkân dâhilinde olmasından hareketle ru’yetin de gerçekleşebileceği sonucunu çıkarmaktadır. Dördüncü olarak Ehl-i sünnet’e göre bu ayetin zikredilmesinin maksadı insanın Allah’ı görmeye güç yetiremeyeceğinin anlatılmasıdır. Allah’ın dağa tecelli etmesi, dağın O’nu görmesi demektir. Burada tecelli ru’yet anlamındadır. Fakat dağ bile büyüklüğüne rağmen Allah’ı görünce un-ufak olmuştur. Bu da Allah’ın görülebileceğini göstermektedir. Cansız bir varlığın bir şeyi göremeyeceği şeklindeki bir itiraz geçerli

⁴⁵⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XIV, 238-240.

⁴⁵⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XIV, 240-241.

değildir. Zira Allah dağda hayat, akıl, anlayış ve görme özelliğini yaratmaya kâdirdir.⁴⁵⁹ Bu açıklamalar tümüyle Ehl-i sünnet'in Kâdir-i muhtar tanrı anlayışı ile ilgilidir. Görüldüğü üzere onlar her şeyi Allah'ın kudreti bağlamında, gerçekleşmesinin imkânı üzerinden değerlendirmektedirler.

Râzî bundan sonra Mu'tezile'nin ru'yetin gerçekleşmesinin imkânsız olduğuna dair öne sürdüğü delilleri çürütmeye girişmektedir. Mu'tezile'ye göre ru'yetin imkânsız oluşu gerek aklî gerekse de naklî delillerle sabittir. Onlara göre ru'yetin gerçekleşmesi imkânsız olunca zahiren bunu olumlayan ayetlerin tevil edimesi gerekir. Râzî onların aklî delillerinin zayıf ve geçersiz olduğunu kelim eserlerinde beyan ettiğini,⁴⁶⁰ tefsirinde bunları zikretmeye gerek olmadığını söyleyerek⁴⁶¹ Mu'tezile'nin istidlalde bulunduğu naklî delillere yer vermiştir.

Mu'tezile, Ehl-i Sünnet'in Allah'ın görülebileceğine delil getirdiği Araf suresinin 143. ayetinin birkaç yönden Allah'ın görülemeyeceğine delil olabileceğini söylemiştir. Öncelikle “*len terâni*” ifadesi Allah'ın ne dünyada ne de ahirette kesinlikle görülemeyeceğine delâlet etmektedir. Onlar bunu üç öncüle dayandırmıştır. Birincisi; “*len*” edatı dilcilerden nakledildiğine göre ebediyet manasında kullanılmaktadır. Râzî ise Vâhidî'nin, bunun dilciler hakkında asılsız bir iddia olduğunu söylediğini aktarmaktadır. İkincisi; “*len terâni*” ifadesine bir istisna getirilmesi mümkün olduğu halde getirilmemesidir. Râzî bunu da zayıf bulmaktadır. Zira istisna bir şeyin vacip oluşunu değil, sahih oluşunu men etme işlevi görmektedir. Üçüncüsü; ayetteki “*len*” edatı, ru'yetin ulûhiyete aykırı olduğuna delâlet eder. Râzî buna şu şekilde itiraz getirir: “*len*” edatı, hakkında soru sorulan bir şeyin nefyini te'kid için kullanılır. Hz. Musa'nın buradaki sorusu ise şu andaki ru'yet içindir. “*Len terâni*” sözü bu isteği o esnada nefyetmek içindir. Yoksa “*len*” devamlı bir olumsuzluk manası ifade etmez. Yine Râzî'nin aktarımıyla Mu'tezile bundan başka ru'yet konusunda bu ayet ile ilgili şunları

⁴⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIV, 241-242.

⁴⁶⁰ Bkz. Râzî, *el-İşâra*, s. 78-91; a. mlf., *Me'âlimu usulî'd-dîn*, s. 71-78; a. mlf., *el-Mesâilü'l-hamsûn*, s. 56-58; a. mlf., *Nihâyetü'l-ukûl*, III, 7-154; a. mlf., *el-Erbaîn*, I, 277-307. Râzî her ne kadar ru'yetullahın aklî veya diğer delillerin yerinin tefsir ilmi değil de usul (kelam) kitapları olduğunu söylese de En'am suresinin 103. ayetinin tefsirinde Kâdî Abdülcebbar'ın söz konusu ayeti tefsir ederken bu türden delillere yer vermesini gerekçe göstererek, ru'yetin imkânını gösteren diğer delilleri sıralamaktan kendini alamamıştır. Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIII, 135 vd.

⁴⁶¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIV, 242.

da söylemiştir: Ru'yet mümkün olsaydı, Hz. Musa bayılıp yere düşmez, ayıldığında “*Sübhâneke*” demezdi. Zira bu söz Allah’ı tenzih içindir ve ru’yeti Allah’tan nefy etmek onu tenzih etmektir. Eğer ru’yeti talep etmek mümin olmanın sıhhatine aykırı bir günah olmasaydı, Hz. Musa sonrasında tevbe etmez, “Ben inananların ilkiyim” demezdi. Râzî bunlara şöyle cevap vermektedir: Ehl-i sünnet âlimlerine göre ru’yetullah mümkündür. Ne var ki Hz. Musa bunu izinsiz olarak talep etmiştir. İyi kulların (*ebrâr*) iyilik addedilen işleri, Allah’a en yakın kulların (*mukarrebîn*) hataları mesabesindedir. İşte Hz. Musa’nın tevbesinin sebebi de budur, yoksa Mu‘tezile’nin iddia ettiği şeyler değildir.⁴⁶² “Tevbe ettim” ifadesinin izahı ise şu şekilde yapılmıştır: Bu ya “Dünyada iken seni görme isteğimden dolayı sana tevbe ettim” ya da “Senin iznin olmadan seni görme isteğinden tevbe edip sana yöneldim” manasındadır. Buna göre “İnananların ilki benim” cümlesi ise “Senin dünyada iken görülemeyeceğine inananların ilki benim” veya “Senin iznin olmadan senden bir şey talep etmenin uygun olmadığına inananların ilki benim” manasındadır.⁴⁶³

Mu‘tezile’nin ru’yetullah konusundaki en güçlü delili “*Gözler O’nu idrak edemez*”⁴⁶⁴ ayetidir. Ayet zahiriyle Allah’ın görülemeyeceğini ifade ettiğinden Ehl-i sünnet’in ayeti tevil etmesi gerekecektir. Ehl-i sünnet âlimleri bu ayetle Allah’ın görülebilmemesinin imkânına ve müminlerin kıyamette O’nu görebileceğine istidlalde bulunmuşlardır. Mu‘tezile’nin Allah’ın görülememesinin bu ayete binaen medih olduğunu öne sürerek ayetle O’nun görülemeyeceğine istidlal ettiklerini aktaran Râzî’ye göre de bu ifade medih içindir. Ancak Allah görülemeyecek olsaydı “Gözler O’nu idrak edemez” şeklinde kendisini övmesi söz konusu olamazdı. Bu medih ancak Allah Teâlâ’nın görülmesi mümkün olduğu takdirde makul olur. Bir şeyin görülmesi kendinde mümkün olmadığına onun görülmeyişiyile o şeyi methetmek, tazim etmek gerekmez. Ama o şey kendinde görülebilen bir şey olduğu halde gözlerin kendisini görüp idrak etmesini engelliyorsa, bu mükemmel kudret medih ve yüceliğe delâlet etmiş olur. Böylece bu ayetin Allah’ın görülebileceğine delâlet ettiği sabit olur. Allah’ın

⁴⁶² Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XIV, 242-243.

⁴⁶³ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XIV, 245.

⁴⁶⁴ En’am, 6/103. لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

görülebileceğini kabul eden herkes Allah'ın kıyamet gününde görüleceğini de kabul eder. Râzî bu açıklamaları ayetten elde edilen hoş bir istidlal olarak değerlendirmektedir.⁴⁶⁵ Onun naklettiğine göre Ehl-i sünnet âlimleri bununla sınırlı kalmayıp ru'yetin imkânına delâlet ettiğini göstermek için ayetin içinde geçen kelimeleri tevile yönelmiştir. Buna göre ayetteki “ebsâr”dan murat edilen gözlerin kendisi değildir. Çünkü göz hiçbir şeyi görüp idrak edemez. İdrak eden, gören insandır. Şu halde bu ayetle kastedilen “O’nu görenler idrak edemez”dir. Bu durumda ayetin devamındaki “O ise gözleri idrak eder” ifadesinin manası da “O, görenleri idrak eder” şeklinde olur. Allah Teâlâ da görendir. Bu, O’nun kendisini de görmesini gerektirir. Öyleyse Allah’ın zatının görülebileceği ve O’nun kendisini göreceği ortaya çıkmış olmaktadır. Allah’ın kendisini göreceğini söyleyen herkes, müminlerin kıyamette O’nu göreceğini söylemiş olur. Böylece ayet hem Allah’ı görmenin mümkün olduğuna hem de müminlerin kıyamette O’nu görebileceğine delâlet etmiş olur. Buna ilave olarak ayetteki “el-ebsâr” kelimesinin göz manasına geldiği kabul edilse bile bu kelime başında elif-lam bulunan bir cemi‘ sîgasıdır ve istiğrâk ifade eder. Öyleyse “Gözler O’nu idrak edemez” ibaresi, her gözün onu göremeyeceği manasına gelir ki bu, umumun selbini (genel manada olumsuzluk) ifade eder, selbin umumiliğini (olumsuzluğun herkesi içine aldığı) ifade etmez. Bu da bazı gözlerin O’nu görebilmesi demektir.⁴⁶⁶ Râzî, Dırar b. Amr’ın ayete getirdiği şu açıklamayı da nakletmektedir: Allah Teâlâ, insanda şu an mevcut bulunan göz ile görülemez ancak O’nun kıyamette yaratacağı altıncı bir duyuyla görülebilir. Zira bu ayette Allah’ın idrak edilememesi, gözle tahsis edilmiştir. Öyleyse genel olarak Allah’ın gözün dışındaki bir şeyle görülmesi gerekir. Şu an mevcut olan duyular buna uygun olmadığından Allah’ın kendisini görüp idrak edebileceği altıncı bir duyuyu kıyamette yaratacağını söylemek gerekir.⁴⁶⁷

Râzî bundan sonra Mu‘tezile’nin aynı ayetten nasıl istidlalde bulunduğunu anlatıp onların geçersizliğini ispat etmeye çalışmaktadır. Mu‘tezile göz ile idrak

⁴⁶⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIII, 130-131.

⁴⁶⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIII, 131-132.

⁴⁶⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIII, 132.

etmenin görmek anlamına geldiğini söylemiştir. Onlara göre mezkûr ayet de hiçbir durumda hiçbir gözün Allah'ı göremeyeceği manasına gelmektedir. Ayette istisnânın bulunmaması da onun umum ifade ettiğini göstermektedir. Ayrıca Hz. Aişe, İbn Abbas'ın "Hz. Muhammed, miraç gecesi Rabbini gördü" şeklindeki sözünü kabul etmeyip kendi görüşünü desteklemek üzere bu ayete tutunmuştur. Hz. Aişe'nin Arapçayı en iyi bilenlerden olduğu da göz önünde bulundurulduğunda bu durum, bu ayetin tüm şahıs ve haller için ru'yetin olumsuzlanmasını ifade ettiğini gösterir. Râzî, cevap vermeye gözün idrakinin görmekten ibaret olmadığını söyleyerek başlamaktadır. Görülen şeyin bir sınırı ve bir sonu olduğunda ve göz de onun sınırlarını, cihetlerini ve bitim yerlerini idrak ettiğinde, onu kuşatmış olur. Bu tür görme idrak olarak adlandırılır. Ancak göz, görülen şeyin cihetlerini kuşatamadığında o görme idrak olarak isimlendirilemez. Sonuç itibariyle ayette de geçen görmenin iki türü vardır. Birincisi ihata ederek görmek, ikincisi ihata etmeksizin görmektir. Görmenin birinci türü olan ihata ederek görmeye idrak adı verilir. Şu halde idrakin olmadığını söylemek görmenin iki türünden yalnız birisinin olumsuzlanması manasını taşır. Türü nefyetmek, cinsi nefyetmeyi gerektirmez. Öyleyse Allah'ı idrak edememekten O'nu görmeme sonucu çıkarılamaz. Ancak bu açıklama üzerine muhaliften, idrakin ru'yetten başka bir şey olduğu kabul edildiğinde bu ayetle ru'yetin ispatına istidlalde bulunmanın geçersiz olacağı yönünde bir itiraz gelebilir. Râzî bu itirazı şöyle savuşturur: İdrak, ru'yetten daha hususidir. Daha hususi olanı kabul etmek daha umumi olanı kabul etmeyi gerektirir. Fakat daha hususi olanı nefyetmek, daha umumi olanı nefyetmeyi gerektirmez. Dolayısıyla bu açıklama, Ehl-i sünnet'in değil Mu'tezile'nin istidlalini geçersiz kılmaktadır. Mu'tezile'nin Hz. Aişe'nin bu ayetle istidlalde bulunmasını delil olarak öne sürmesi konusunda Râzî, dilin kelimelerinin dil âlimlerinden öğrenildiğini, bir delil ile istidlalde bulunurken taklide başvurulamayacağını söylemektedir. Aklî delil "Gözler O'nu idrak edemez" ayetinin, çoğunluğun Allah'ı göremeyeceğini ifade ettiğine delâlet etmektedir. Aklın sarahati ile umumun nefyinin, nefyin umumiliğinden başka bir şey olduğu sabit olur. Mu'tezile'nin maksadı ise ancak ayetin nefyin umumiliğine delâlet etmesi ile gerçekleşir. Dolayısıyla onların görüşleri geçersiz olmuş

olmaktadır.⁴⁶⁸ Üstelik Râzî'ye göre Mu'tezile'nin söz konusu ettiği rivayetten de anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in Allah'ı görmesi konusunda sahabe arasında ihtilaf bulunmaktadır. Bir şeyin vukûundaki ihtilaf, onun olabileceği hususundaki ittifakı ifade eder.⁴⁶⁹

Ayette geçen “ebsâr” kelimesindeki harf-i tarifin daha önce istiğrak ifade ettiğini belirten Râzî, onun ahd ifade ettiği kabul edilse de durumun değişmeyeceğini söylemektedir. Zira ahd ifade etmesi halinde daha önce bahsi geçen bir şeyin kastedildiği anlaşılır. Böyle olunca ayet, dünyada, hal-i hazırdaki gözlerin Allah'ı göremeyeceği manasını ifade eder. Zaten Râzî de insanın hal-i hazırda sahip olduğu gözlerle Allah'ı göremeyeceğini kabul etmektedir. Ancak gözlerin özellikleri değiştirildiğinde Allah'ı görmeleri mümkün olabilir. Ya da Dırar'ın dediği gibi Allah'ın yaratacağı altıncı bir duyu ile O'nun görülüp idrak edilmesi caiz olabilir. Râzî ayetin gereğine göre hükmettiğini iddia ederek hal-i hazırdaki gözlerle Allah'ın görülemeyeceğini kabul ettiğini söylemiş, ardından da Mu'tezile'ye “görenlerin Allah'ı idrak edemeyeceğini” söylemelerinin nedenini sormuştur.⁴⁷⁰ Zira bu gözle değilse de ona göre Allah'ın başka bir keyfiyetle görülmesi mümkündür.

Ru'yet meselesinde tartışmalara en çok konu olan yukarıdaki iki ayetten başka iki ayet daha vardır. Bunların ilki “*O gün birtakım yüzler aydınlıktır, Rabblerine bakarlar*”⁴⁷¹ ayetidir. Ehl-i sünnet âlimleri müminlerin kıyamette Allah'ı göreceklerine bu ayeti delil göstermişlerdir. Bu defa tevil sırası Mu'tezile'dedir. Mu'tezile, öncelikle ayetin zahirinin buna engel olduğunu söylemiş, sonra da ayeti tevil ederek bu ayetin ru'yete delil olarak sunulmasına itiraz etmiştir. Râzî'nin kaydettiğine göre Mu'tezile ilk iddiasını şöyle açıklamaktadır: *إلى* harf-i ceri ile kullanılan *نظر* fiili görmek değil, görmeye öncülük eden şey manasındadır ki o da göz bebeklerinin görme gayesiyle görülecek şeye doğru çevrilmesidir. Onlar ayetteki bakmanın görmek manasına

⁴⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIII, 132-134.

⁴⁶⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXIX, 14.

⁴⁷⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIII, 134-135.

⁴⁷¹ *وَجُوهٌ يُؤْمِنُ بِأَصْرَةٍ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ* Kıyamet, 75/22-23.

gelmediğini gösteren pek çok delil getirmişlerdir.⁴⁷² Mu‘tezile ayetteki “nâzır” kelimesine “muntazır” (bekleyen) manası vererek ayeti tevil etmiştir. Bu durumda ayetin manası “Rabblarının mükâfatlarını beklerler” olur. Onlar kendilerine getirilecek muhtemel itirazları da cevaplamaya çalışmışlardır. İlk olarak إلى harf-i ceri ile kullanılan نظر fiilinin beklemek manasına gelmediği söylenebilir. Mu‘tezile bunun olabileceğini söylemektedir. Araplar insanın bizzat gelmesini beklemek manasında نظر fiilini harf-i cersiz olarak, onun destek ve yardımının gelmesini beklemek manasında ise نظر fiilini إلى harf-i ceri ile kullanırlar. Mu‘tezile’ye ikinci olarak beklemenin bir tasa ve acı manasını ifade ettiği, cennetlikler için bunun söz konusu olamayacağı yönünde bir itiraz gelebilir. Onlar bekleyenin beklediği şeyden eminse tasa ve üzüntü değil rahatlık içinde olacağını söyleyerek buna cevap vermektedirler. Allah’ın görülmesi imkânsız olacağı için Mu‘tezile, bu ayetin bir şekilde tevil edilmesi gerektiğini düşünmektedir. İlk tevil geçerli olmasa bile ayet şu şekilde anlaşılmalıdır: “Bu yüzler ancak Allah’a yönelirler.” Bu da onların Allah dışında her şeyden ümit kesmiş olmalarından dolayı yalnızca ona nazar etmeleri manasını ifade eder. Râzî, nazarın (bakmak) görmeyi isteyerek göz bebeğini görülecek şeye doğru çevirmek olduğunu kabul etmektedir. Ancak o, bu ifadeyi hakikat manasına hamletmek Allah hakkında imkânsız olduğundan, sebebin ismini müsebbebe vermek sureti ile bunun müsebbebe yani görme manasına hamledilmesi gerektiğini söylemiştir. Çünkü nazarın görme manasında olduğunu kabul etmek, onu beklemek (*intizâr*) manasına hamletmekten evladır. Zira göz bebeğini çevirmek görmenin sebebidir, fakat göz bebeğini çevirmekle intizâr arasında bir bağ yoktur. Râzî, Mu‘tezile’nin “Rabblarının mükâfatlarına nâzırdırlar, bakarlar” şeklindeki tevilini de onların ayetin zahirî manasını terk etmeleri gerekçesi ile reddetmektedir. Onlar, aklî delillerin Allah’ın görülmesinin mümkün olmayacağına delâlet etmesi nedeniyle ayetin zahirinden dönüp teville yöneldiklerini söyleseler de Râzî onların aklî delillerinin zayıf olduğunu ve bunu kelimelerinde açıkladığını söyleyerek cevap vermektedir.⁴⁷³

⁴⁷² Deliller için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXX, 226-227.

⁴⁷³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXX, 227-228.

Ru'yet konusunda gündeme getirilen diğer ayet ise “*Hayır, şüphesiz onlar o gün Rabblerinden perdelenmişlerdir*”⁴⁷⁴ ayetidir. Râzî'nin aktardığına göre Ehl-i sünnet bu ayeti, müminlerin Allah'ı göreceklerine delil getirmiştir. Şayet böyle olmasaydı, ayetteki tahsisin anlamı olmazdı. Ayetteki perdelenme durumu kâfirleri tehdit sadedindedir. Kâfirler için tehdit olan şeyin müminler için de geçerli olması uygun değildir. Mu'tezile ise ayeti tevil etmiştir. Râzî isimlerini belirterek Mutezilî âlimlerin tevillerini sıralamış, ardından da bunların tümüne topluca cevap vermiştir. Cubbâ ve Ka'bî, ayetin “Rabblerin rahmetinden perdelenmek” manasında olduğunu, Ebu Müslim, “mahcûb” kelimesinin ayette zikredilen kimselerin mukarreblerden olmadığını ifade ettiğini, Zemahşerî ise perdelenmenin, onların hafife alınmalarını ve hor görülmelerini ifade eden bir temsil olduğunu söylemiştir. Zira bir melik nezdinde ancak hor görülenler ondan men edilirler. Râzî'ye göre bir şeyi görmekten men edilen kimse için onun bundan men olunduğunu, perdelenildiğini söylemek hususunda herhangi bir şüphe yoktur. Fakat mahcûb kelimesi engellenme, mahrum edilme gibi pek çok şey için kullanılabilir. Bu nedenle Râzî, iştirakin giderilmesi için kelimenin, bu manaların tümünün ortak paydası olan hakiki manasıyla kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir ki o da men olunmaktır. Bu durumda ayetin manası “Hayır, onlar o gün Rabblerinden men olunmuşlardır” olur. Men olunma ise Allah'a nispet edildiğinde kul için mümkün olan şeye göre gerçekleşir. Bu da ya ilim ya da ru'yettir. İlim manasına hamledilmesi mümkün değildir, çünkü ilim kâfirler için de vardır. O halde bunu görmek manasına hamletmek gerekmektedir. Bunu rahmet manasına hamletmekse delil olmaksızın zahirî manadan dönmek olur. Râzî'ye göre diğer Mutezilî âlimler gibi Zemahşerî de delil olmaksızın zahirî manayı terk etmiştir.⁴⁷⁵

Netice itibariyle görüşleri birbirlerinin karşısı olmasına rağmen Mu'tezile de Ehl-i sünnet de ayetleri -ki bazen iki taraf da aynı ayete tutunmuştur- kendi görüşleri doğrultusunda tevil etmek suretiyle Kur'an'dan kendilerine deliller getirmişlerdir. Ru'yetullah meselesi Râzî'nin düşüncesinde sem'in sıhhatinin kendisine bağlı olmadığı alana girmektedir. Bu alandaki bilgiler mümkünlerin imkânı, vaciplerin zorunluluğu,

⁴⁷⁴ كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ Mutaffifin, 83/15.

⁴⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXXI, 96-97.

müstahillerin de imkânsızlığına yönelik olup vahiyle ilgili herhangi olumsuz bir sonuca yol açmamaktadır. Yani ru'yetin gerçekleşeceği veya gerçekleşmeyeceğinin kabulü vahyin güvenilirliğine şüphe düşürmemektedir. Bu konuda akıl da nakil de bilgi verebilir. Yukarıda geçtiği üzere ru'yetullahı nefyeden Kâdî Abdülcebbar da bu meselede hem aklın hem naklin delâlet edeceğini düşünmekteydi. Ancak Râzî bu meselede aklî delilinin bulunmadığını, ru'yetullahı olumlayan ayet ve hadislerin zahirinden hareketle onun gerçekleşeceği kanaatine ulaştığını zikretmiştir.⁴⁷⁶ Râzî, Ehl-i sünnet'in kabul ettiği haliyle -Ehl-i sünnet, keyfiyeti bilinmeyen bir şekilde ve cismaniyeti Allah'tan nefyetmek suretiyle ru'yetin gerçekleşeceğini kabul etmektedir- ru'yeti reddeden bir kimsenin delil getirmesi gerektiğini⁴⁷⁷ ne var ki Mu'tezile'nin böyle bir delilden yoksun olduğunu söylemektedir.⁴⁷⁸ Şu halde Râzî'ye göre ru'yetullahın ne ispatı ne nefyi için aklî bir delil bulunmaktadır. Buna göre Râzî'nin ru'yetullah meselesini yalnızca sem' ile hakkında bilgi edinilmesi mümkün olan alan içinde konumlandırması beklenirdi. Hâlbuki o, ru'yetullahı aklın da naklin de bilgi verdiği alan içerisinde yer vermiştir. Onun bu tutumunun sebebi, kendisinden önceki önemli Eş'arî âlimlerinin ru'yetullahı hem aklın hem naklin bilgi verdiği alana dâhil etmeleri⁴⁷⁹ olabilir.

Râzî'nin bu konudaki yöntemi şudur: Ru'yetullahın gerçekleşmesi aklen imkânsız olmayıp sahih haberler de bunun olabileceğini gösterdiğinden, ayetleri o haberlerin zahirine göre anlamak gerekmektedir.⁴⁸⁰ Dolayısıyla Râzî bu meseledeki ayetlerin delâletini aklın delâletine bağlı kılmamıştır. O, ru'yetullah meselesinde ayetlerin yanında sahih haberleri de dikkate almış ve bunların olumladığı şekilde ru'yetullahın aklen mümkün olduğunu ispata çalışmıştır.⁴⁸¹

⁴⁷⁶ Râzî, *el-Erbâîn*, I, 277.

⁴⁷⁷ Râzî, *el-Erbâîn*, I, 268.

⁴⁷⁸ Râzî, *el-Erbâîn*, I, 304.

⁴⁷⁹ Bkz. Cüveynî, *Kitâbu'l-irşâd*, s. 301-302; Gazzâlî, *Kitâbu'l-iktisâd*, s. 132.

⁴⁸⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XVII, 82.

⁴⁸¹ Jaffer'e göre Râzî Kur'an ve sünnetin akıl ile tam bir uyum içinde olduğunu göstermeye çabalamıştır ki onun tefsirini sünneti kılan çaba da budur. Bkz. Tariq Jaffer, *Râzî*, s. 89.

3.2. Kulların Fiilleri Meselesi

Kulların fiilleri, Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet’in usuldeki ihtilaflarının pratikteki yansımalarını gösteren temsil gücü yüksek bir meseledir. Çünkü kulların fiilleri alanı, Mu‘tezile mezhebinin üst prensiplerinden olan adalet ile Ehl-i sünnet’in üst prensiplerinden olan kudret ve irade sıfatlarının çakıştığı bir alandır. Her iki taraf da bu meselede akli ölçüt kabul ettiğini söylese de bir tarafın esas aldığı üst prensipten yola çıkıldığında ulaşılan neticeye diğer tarafın esas aldığı üst prensiple ulaşılammaktadır.

Mu‘tezile kulların kendi fiillerinin var edeni (*mûcid*) olduğunu söylerken Allah’ın mutlak âdil olduğu ilkesinden hareket eder. Zira Allah kullarına birtakım emir ve nehiylerde bulunmuş, kulların bu emir ve nehiyler karşısında gösterdikleri mâsiyet veya itaate göre onlara cehennem ya da cennetle karşılık verileceğini söylemiştir. Şayet kullar kendi fiillerinin mûcidi olmayıp onların fiillerini yaratan Allah ise ne ahiretin ne nübüvvetin ne Kur’an’daki bunlara dair delillerin ne emir ve nehiylerin ne de vaad ve vâdin bir anlamı olacaktır. Çünkü kul, bir fiile ve terkine güç yetirebildiği vakit davet, deliller, emir ve nehiyler, dolayısıyla teklif anlamlı olur. Allah kulların fiillerinin yaratıcısı olup onlar için isyan ve küfrü yarattıktan sonra isyan ve küfürleri nedeniyle onları cehenneme atarsa zalim olmuş olur ve bu, Allah hakkında kabul edilebilir bir şey değildir.⁴⁸² Ehl-i sünnet’e göre ise her şey olduğu gibi kulların fiillerinin yaratıcısı da Allah’tır. Kulların fiillerini kendi başına var ettiği kabul edilecek olursa bu, Allah’tan başka yaratıcılar kabul etmek manasına gelecektir. Hiçbir şey Allah’ın kudreti ve iradesi dışında değildir. Allah’tan başka her şey O’na muhtaç olup ancak O’nun var etmesi ile vücut bulabilir.⁴⁸³

Bu konuda tarafların kendi görüşlerini tasdik eden ayetler bulması zor olmamış, Mu‘tezile de Ehl-i sünnet de onlarca ayeti delil getirebilmiştir.⁴⁸⁴ Her iki tarafın da hiç

⁴⁸² Bkz. Muhammed Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Ekin Yayınları, 1998, s. 69-70, 140-147; Ay, “Tanrı Tasavvurları,” s. 31.

⁴⁸³ Bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, II, 54-55; Mehmet Keskin, *İmam Eş’ari ve Eş’arilik*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013, s. 258, 261; Ay, “Tanrı Tasavvurları,” s. 35-38.

⁴⁸⁴ Mu‘tezile’nin de Ehl-i Sünnet’in de istidlalde buldukları ayetlerden bazılarını bir arada görmek için bkz. Râzî, *Metâlibu’l-âliyye*, IX, 135-198 ve 273-354. Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Ali Temel, “Mefâtihu’l-Ğayb’da Kulların Fiilleri ile İlgili Tartışmalar” (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007).

umulmadık ayetlerin tefsirinde kulların fiilleri meselesini gündeme getirdiğini belirtmek gerekir. Fatiha suresindeki **الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ** ayeti üzerine yapılan yorumlar bunun en güzel örneğidir. Hatta kulların fiilleri meselesi sureye başlamadan istiâze tefsir edilirken bile söz konusu edilmiştir.⁴⁸⁵ Kulların fiilleri meselesinin Kur'an'ın pek çok ayetinin tefsirinde bahse konu olmasının en büyük sebeplerinden biri, Mu'tezile'nin Arapçada fiilin failine nispetinin gerekli olduğunu öne sürerek ayetlerde geçen ve kullara nispet edilen fiillerin kulun kendi fiillerinin faili/sâni'i/yaratıcısı olduğunu gösterdiğini iddia etmesidir.⁴⁸⁶ Mu'tezile'nin bu temellendirmesine Râzî'nin cevabı şöyledir: Kudret ve *dâîn*⁴⁸⁷ bir araya gelmesi fiili gerektirir. Bir fiile yönelik kudret ve kesin iradenin bulunması halinde engeller ortadan kalkar ve o fiilin meydana gelmesi vacip olur. Kulların fiillerinde bunların mevcut olması bakımından kul da fail olabilir. Ne var ki ondaki kudret ve *dâîn*'in yaratıcısı da Allah olduğundan her şeyin O'nun hükmü, kudreti, yaratması ve meydana getirmesi ile gerçekleştiği sabit olur.⁴⁸⁸

Kulların fiilleri meselesinde Râzî'nin kullandığı en temel kavramlardan biri *dâî* olduğundan *dâîn*'in Râzî'ye göre ne demek olduğu hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Râzî'ye göre insan herhangi bir fiilde kendisi için bir maslahat olduğunu bildiğinde, zannettiğinde veya buna inandığında kalbinde o fiile karşı şiddetli bir meyil hâsıl olur. Şayet azaları sağlıklı ise kalbinde bu meyil hâsıl olduğunda o fiil o insandan sadır olur. İnsan herhangi bir fiilde de kendisi için bir zarar olduğunu bildiğinde, zannettiğinde veya buna inandığında kalbinde o fiile karşı şiddetli bir isteksizlik hâsıl olur. Şayet azaları sağlıklı ise azalarının sağlıklı olması ile birlikte hâsıl olan isteksizlik o fiilin terkini gerektirir. İşte *dâî*ler (*devâ'î*) ile kastedilen budur.⁴⁸⁹ *Dâîn*'in garaz olarak isimlendirilebildiğini söyleyen Râzî, esasında bu iki kelimenin farklı olduğunu belirtir. Ona göre garaz, bilinen veya zannedilen bir faydadır. *Dâî* ise o bilgi veya zandır ki

⁴⁸⁵ Mu'tezile'nin yorumları için bkz. Râzî, *Metâlibu'l-âliyye*, IX, 279-298. Râzî'nin yorumları için bkz. Râzî, *Mefâtihul'l-ğayb*, I, 11 vd.

⁴⁸⁶ Örnekler için bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, IX, 299-305.

⁴⁸⁷ *Dâî* kavramı için bir sonraki paragrafa bkz.

⁴⁸⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, IX, 304.

⁴⁸⁹ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, III, 9.

filozoflarca gâî illet veya tam illet olarak isimlendirilir.⁴⁹⁰ Râzî'nin dâî kavramının filozoflardaki gâî veya tam illete karşılık geldiğini söylemesi, onun dâî ile fiil arasında tıpkı sebeple sonuç arasındaki gibi bir ilişki öngördüğünü göstermektedir.

Burada, tartışmanın merkezinde olan birkaç ayete yer vermekle yetinilecektir. Ehl-i sünnet'in en güçlü delili “*O, her şeyi yaratandır.*” ayetidir.⁴⁹¹ Râzî'ye göre kat'î-aklî delil, bu ayetin ifade ettiği zahirî mananın doğruluğunu göstermektedir. Bu ayet Allah'ın “her şeyin yaratıcısı” olduğuna delâlet etmektedir. Kulların fiilleri de “şey” kapsamına girdiğinden Allah, kulların fiillerinin de yaratıcısıdır. Bu durumda bu ayet Mu'tezile için müteşabih olmakta ve onların ayeti tevil etmesi gerekmektedir. Râzî'nin aktardığına göre Mu'tezile, ayetin umum ifade etmediğini, kulların fiillerinin ayette zikredilen “her şey” kapsamına girmediğini söyleyerek Ehl-i Sünnet'in bu ayetle istidlalde bulunmasına itiraz etmektedir.⁴⁹² Onlara göre bu ayet kulların fiillerinin yaratıcısının Allah olmadığını gösteren pek çok ayetle tahsis edilmiştir. Üstelik söz konusu ayetin içinde de “her şey”in kapsamına kulların fiillerinin girmediğini gösteren hususlar mevcuttur. Ayette “*O, her şeyi yaratandır, o halde O'na kulluk edin*” buyrulmaktadır. Kulların fiilleri ayetin hükmüne girseydi ayetin manası, “Ben sizin fiillerinizi yarattım, o fiilleri yeniden yapın” olurdu ki bu mümkün değildir. İkinci olarak bu ayet, Allah'a medh-ü sena için söylenmiştir. Eğer kulların fiilleri ayetin kapsamına girseydi medih gerçekleşmezdi. Çünkü kulların övülmeyi mümkün kılan iyi fiilleri olduğu gibi yerilmeyi gerektiren kötü fiilleri de vardır. Üstelik bu ayetten sonra, “*Şüphesiz size Rabbinizden açık deliller gelmiştir. Artık kim görür ise kendi lehine, kim*

⁴⁹⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, III, 10.

⁴⁹¹ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ En'am, 6/102.

⁴⁹² Enteresan olan şudur ki ayette geçen “her şey” ibaresinden yola çıkarak Mu'tezile de Ehl-i Sünnet'e karşı Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda aynı ayeti delil getirmiştir: Ayetin umumî olarak ifade ettiği üzere Allah her şeyin yaratıcısıdır, Kur'an da bir şeydir, Öyleyse Allah Kur'an'ın da yaratıcısıdır. Buna karşılık Ehl-i Sünnet âlimleri, ayeti, Allah Teâlâ'nın ilmi ile âlim, kudreti ile kâdir olduğuna ve ilâhî söz olan Kur'an'ın kadîm olduğuna delalet eden birçok delil ile tahsis ettiklerini söylemişlerdir. Râzî'ye göre tahsis edilen umumî ifadeler, tahsis mahalli dışında delildirler. Bu nedenle bu umumî ifadenin Ehl-i Sünnet tarafından tahsis edilmiş olması, kulların fiillerini de Allah'ın yarattığını ispat etme hususunda, Ehl-i Sünnet'in bu ayete tutunmasına engel değildir. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIII, 128-129. Ayrıca bkz. a. mlf., *el-Metâlibu'l-âliyye*, IX, 146. Her iki taraf da aklî çıkarımlarına uygun olan ayetlerin zahiri ile delalet ettiğini, uygun olmayanların ise birtakım delillerle tahsis edilmesi gerektiğini ve ancak bu surette delalet edebileceğini kabul etmektedir.

kör kalırsa o da kendi aleyhinedir” buyrulmuştur.⁴⁹³ Bu ayet, kulun bir şeyi yapıp yapmama noktasında özgür olduğunu, bu konuda onun için bir engelin bulunmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir. Şu halde “O her şeyin yaratıcısıdır” ayeti, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına delâlet etmemektedir. Eğer bu fiiller Allah tarafından yaratılmış olsaydı, kul bu hususta özgür olamazdı. Çünkü kulun fiilini Allah yarattığında, kulun onu yapmaması, Allah yaratmadığında da kulun onu yapması imkânsız olurdu. Bu nedenle En’am suresinin 104. ayeti, aynı surenin 102. ayetinin umumi manasını tahsis etmiş olmaktadır. Râzî, Mu‘tezile’nin bu itirazlarına, kat’î-aklî delillerin, ayetin zahirinin ifade ettiği mananın doğruluğunu gösterdiğini söyleyerek cevap vermektedir. Ona göre insanın fiilleri dâîlere bağlıdır. Dâîleri yaratan ise Allah’tır. Dâîler ile kulun kudretinin birlikteliği fiilin yapılmasını gerektirir. Bu da, kulun fiillerini Allah’ın yaratmış olduğu neticesine götürmektedir. Râzî’ye göre ayetin zahiri, bu kesin aklî delille desteklenince, bu konudaki bütün şüpheler ortadan kalkmaktadır.⁴⁹⁴ Açıkça görüleceği üzere Râzî, ayetin zahirinin ifade ettiği mananın doğruluğunu tespit görevini akla vermektedir. Râzî’ye göre Allah’tan başka her şeyin O’nun yaratması ile meydana geleceği aklî ilkesine zahiri üzere olduğundan bu ayet, zahiri ile delâlet etmektedir. Ayetin buradaki işlevi ise kesin aklî delili te’kit etmekten ibarettir.⁴⁹⁵

Ayetin Allah’ın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğuna delâlet etmediğine dair Râzî’nin aktardığı Mu‘tezile’nin diğer bir argümanı ise “her” manasına gelen ayetteki “كل” lafzının istiğrak ifade etmemesidir. Çünkü bu kelime istiğrâk için kullanılabilirdi gibi çoğunluk manasını ifade etmek için de kullanılabilir. Bu durumda ayetin hükmünün kulların fiillerini içermediği rahatlıkla söylenebilir. Râzî ayetteki “كل” ibaresinin istiğrâk ifade ettiğini kabul etmektedir. Bunun delili de bir efendinin “Tüm kölelerim hürdür” dediğinde tüm kölelerin azat olmuş olmasıdır. Mu‘tezile’nin “كل” lafzının istiğrâk ifade

⁴⁹³ En’am, 6/104.

⁴⁹⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XIII, 127-128.

⁴⁹⁵ Râzî, *el-Metâlibu’l-âliyye*, IX, 138.

etmesinin zannî bir delâlet olduğunu söylemesi karşısında Râzî, zaten kendisine göre lafzî delillerin zan ifade ettiğini söyleyerek cevap vermektedir.⁴⁹⁶

Mu‘tezile’nin bu ayeti tahsis ettiğini iddia ettiği “*Şüphesiz size Rabbinizden açık deliller gelmiştir. Artık kim görür ise kendi lehine, kim kör kalırsa o da kendi aleyhinedir*” ayeti⁴⁹⁷ de kulların fiilleri meselesi tartışılırken çokça gündeme getirilen ayetlerdendir. Bu ayet zahiri ile Mu‘tezile’nin görüşlerini doğrular durumdadır. Onlara göre kul farklı tercihlere kâdir olduğundan Allah Teâlâ böyle buyurmaktadır. Mu‘tezile, “*De ki O, Rabbinizden bir haktır. Artık dileyen iman etsin, dileyen kâfir olsun.*”⁴⁹⁸ ayetinin de iman-küfür, itaat-masiyet vb. durumların kula ve onun iradesine bırakıldığına dair sarih bir ifade içerdiğini, bu inkâr edildiği takdirde Kur’an’ın açık ifadelerine aykırı davranılmış olacağını söylemektedir.⁴⁹⁹ Bilindiği üzere Eş‘arîlere göre kulda iman veya küfrü yaratan Allah Teâlâ’dır. Bu durum kulun mükellef kılınmasına mani değildir. Nitekim Allah, ezeli ilmi ile Ebu Leheb’in iman etmeyeceğini bildiği halde ona iman etmesini emretmiş ve onu imanla mükellef tutmuştur. Açıktır ki bu, Allah Teâlâ’nın kulun kudreti olmasa da onu mükellef tutabileceğini göstermektedir.⁵⁰⁰ Râzî’nin de aktardığı üzere Kâdî Abdülcebbar’a göre En’am suresindeki bu ayet, onun *mücebbire* olarak nitelediği Eş‘arîlerin, kulların fiillerinin yaratılması hakkındaki görüşü ile buna bağlı olan *teklif-i mâ lâ yutâk* kabullerini geçersiz kılmaktadır. Zira bu ayetin de açık bir şekilde ifade ettiği üzere kul, dilediğini seçip eylemekte hür olup tercihi ile de sorumludur. Râzî, Mu‘tezile’nin bu ayeti delil göstererek *teklif-i mâ lâ yutâk* reddetmelerine karşılık onların da *teklif-i mâ lâ yutâk* kabul etmek durumunda olduklarını söyler. Ona göre Mu‘tezile, hikmet, felsefe ve emir-nehî konularına girdiğinde yapılması gereken, onlara karşı “dâî” meselesini öne sürmektir.⁵⁰¹ Çünkü Râzî teklifin kula yönelmesinin iki şekilde olduğunu söylemiştir. Kul, ya dâînin bir fiili yapmaya ve terkine eşit olduğu bir haldedir

⁴⁹⁶ Râzî, *el-Metâlibu’l-âliyye*, IX, 139-140, 146.

⁴⁹⁷ En’am, 6/104.

⁴⁹⁸ Kehf, 18/29.

⁴⁹⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XXI, 120.

⁵⁰⁰ Râzî, *el-Erbâin*, I, 328-329.

⁵⁰¹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, XIII, 141.

ya da o ikisinden birini diğere tercihe etken olan bir dâyle karşı karşıya olur. İlki *teklif-i mâ lâ yutâktır*. Çünkü bir fiili yapmaya ve terke eşit durumda bulunma ve o ikisinden birini tercih etme halleri birbirlerini nakzeder. Eğer kul eşitlik halinde tercih ile mükellef kılınsaydı, birbirine zıt olan iki şeyin bir araya getirilmesi ile mükellef olurdu. İkinci durum da aynı şekilde *teklif-i mâ lâ yutâktır*. Çünkü kul, râcih ile mükellef kılınsaydı -ki râcih, vukûu gerekli onladır- vukûunun gerekliliği kulun kendisinden olmadığından onu gerçekleştirilmesi imkânsız olurdu. Bu durumda kulun onu gerçekleştirilmesi ile emrolunması, yetkisinde bulunmayan bir şeyle emrolunması olur. Eğer mercuh ile mükellef kılınsaydı -ki mercuhun vukûu imkânsızdır- bu, vukûu imkânsız olanın gerçekleştirilmesinin emredilmesi olurdu.⁵⁰² Râzî, Mu‘tezile’nin de *teklif-i mâ lâ yutâkı* kabul etmesi gerektiğine dair kanıtlarını maddeler halinde saydıktan sonra şöyle demektedir:

“Diyelim ki bu meseleyi herkesin kabul etmesi gerekiyor olsun, onu def etmede bizim ve sizin için bir çıkış yolumuz yok mudur?” denirse, deriz ki; “Çıkış yolu; çıkış yolu aramayı terk edip Allah’ın dilediğini yapan, istediğine hüküm veren, yaptıklarından hesaba çekilmeyen olduğunu, fakat onların [yani kulların] hesaba çekileceğini kabul etmektir.”⁵⁰³

Mu‘tezile’nin buradaki kaygısı Allah’ın adil olma vasfına hâlel gelmesi, zalim olma durumunun söz konusu olmasıdır. Râzî içinse bu anlayış Allah’ın kullarına zulmetmesini gerektirmez. Zira ona göre zulüm, başkasının mülkünde tasarrufta bulunmaktır. Kendi mülkünde tasarrufta bulunan herkesin tasarrufu, adalete uygun, isabetli olup batıl ve abes olmaktan beri olur. Allah’ın dışındakiler, kendi mülkündeki tasarrufunda zalim olmuyorsa Allah da zalim olmaz. Çünkü Allah’ın dışındaki her şey onun mülküdür. Böylece O’nun tasarruflarının tamamının hak ve isabetli olduğu anlaşılır.⁵⁰⁴ Bu ifadeler ve yukarıda alıntılanan pasaj, Râzî’nin meseleleri ele alırken nasıl bir bakış açısına sahip olduğunu göstermesi bakımından dikkate şayandır. Râzî, ilâhî sözü anlama konumundaki akli bu doğrultuda inşa ettiğinden, bu inşa edilen akıl

⁵⁰² Râzî, *el-Erbâîn*, I, 329. Râzî’nin, Mu‘tezile’nin teklif-i mâ lâ yutâkı kabul etmesi gerektiğini iddia ettiği diğere konular için bkz. *a.g.e.*, s. 328-332.

⁵⁰³ Râzî, *el-Erbâîn*, I, 332.

⁵⁰⁴ Râzî, *el-Metâlibu’l-âliyye*, IX, 320, 328.

ile çelişir gözükten ayetlerin zahiri ile delâlet etmediğini kabul ederek onları yine bu aklın ortaya koyduğu ilkelere uygun olarak tevil etmiştir. Dolayısıyla bu tür ayetlerin delâletinin sözü edilen akıl doğrultusunda gerçekleştiği sonucuna varmıştır.

Râzî'ye göre “*Dileyen iman etsin dileyen kâfir olsun*” ayeti de Mu‘tezile’nin değil bilakis Ehl-i sünnet’in görüşünü doğrulamaktadır, hatta bu ayet, Ehl-i sünnet’in görüşünün doğruluğuna delâlet eden delillerin en güçlüsüdür. Zira bu ayet, iman ve küfrün gerçekleşmesinin, imanı ve küfrü dilemenin (*meşîet*) gerçekleşmesine bağlı olduğu noktada açık bir ifadedir. Akıl da sarahaten bunu göstermektedir. Çünkü aklın bir şeyde seçim yapabilmesi, o şeye yönelmesi (*kasd*) ve onu tercih etmesiyle (*ihtiyâr*) gerçekleşir. Bu kasıt ve seçmeyi başka bir kasıt ve seçmenin öncelediği kabul edilecek olursa bu, teselsüle götürür. Bu nedenle Allah’ın kulda zarurî olarak yarattığı bir kasıt ve ihtiyâr bulunmalıdır. Zarurî olan kasıt ve ihtiyâr ise fiili gerektirir. O halde insan, ister dilesin isterse dilemesin, eğer onun kalbinde muarızı bulunmayan o kat’î meşîet bulunmazsa fiil meydana gelmez, kesin meşîet bulunursa da fiil o irade üzere gerçekleşir. Öyleyse insan, muhtar suretinde fakat muztar bir varlıktır. Dolayısıyla Râzî'ye göre ayet, kasıt ve dâî olmaksızın, herhangi bir failden herhangi bir fiilin sadır olmasının imkânsız olduğuna delâlet etmektedir. Nitekim emir sîgası kendisiyle talep manası kastedilmeksizin Kur’an’da çokça kullanılmıştır. Üstelik Hz. Ali de bu ayetteki emir sîgasının muhayyerlik değil, tehdit ve vaîd ifade ettiğini söylemiştir.⁵⁰⁵

Râzî’nin tevil etmesi gereken ayetlerden biri de Mü’minûn suresindeki “*Yaratanların en güzeli olan Allah ne yücedir!*” ibaresinin geçtiği ayettir.⁵⁰⁶ Onun aktardığına göre Mu‘tezile bu ayetle kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşüne istidlalde bulunmaktadır. Mu‘tezile’ye göre **خلق** kelimesi dilde, hata ve gaflet olmaksızın failinden ölçülmüş (takdir edilmiş) olarak ortaya çıkan her türlü fiile verilen isimdir. Kullar da böyle fiiller yapabilir. Ehl-i sünnet’e göreyse bu ayet, “*Allah her şeyin yaratıcısıdır*” ayetiyle çelişkili bir durum arz etmektedir. O halde bu ayet müteşabih olup “*Allah her şeyin yaratıcısıdır*” ayeti onun muhkemidir. Bu nedenle bu ayeti, “O, sizin inanç ve zannınızda yaratanların en güzelidir” manasına hamletmek

⁵⁰⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXI, 120-121.

⁵⁰⁶ **مُؤْمِنُونَ** فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ Mü’minun, 23/14.

gerekir. Üstelik hâlik, takdir eden demektir. Böylelikle ayet, Allah'ın takdir edenlerin en güzeli olduğuna, kulun da icad eden (mûcid) manasında değil takdir eden manasında hâlik olduğuna delâlet etmiş olur. Ancak bu haliyle söz konusu tevilde şöyle bir sıkıntı mevcuttur; takdirde zannetmek, hesap etmek manası vardır. Bu da Allah için muhaldir. Bunun için Ehl-i sünnet ayetin müteşabihattan olduğunu kabul etmektedir.⁵⁰⁷

Öyle anlaşılıyor ki Râzî de ayeti müteşabih olarak görmektedir. Çünkü Râzî'ye göre de bu ayet zahiri ile Allah'tan başka yaratıcılar olduğuna delâlet etmektedir. Ancak akîl deliller kesin olarak göstermiştir ki Allah'tan başka mûcid yoktur. Öyleyse buradaki yaratmayla (خلق) murat edilen, ihdas etme dışında bir şey olmalıdır. O da takdir etmedir. Çünkü خلق kelimesi, ihdas ve icad manalarına geldiği gibi takdir manasına da gelmektedir. İhdas ve icad manasındaki yaratmada Allah tektir. Takdir manasındaki خلق kelimesi de yine iki farklı mana içerir. Birincisi bir şeyi özel bir ölçü üzere ihdas etmedir. İhdas etme Allah'tan başkası için mümkün olmağına göre bu manasıyla takdir etme de O'ndan başkası için mümkün değildir. Takdirin ikinci manası ise bir hükmedicinin, bir şeyin bir ölçü üzere vukû bulmasına hükmetmesidir. Örneğin "Hükümdar, falanca için şu kadar rızık takdir etti" denilir. Bu manasıyla takdirin kullardan sadır olması mümkündür.⁵⁰⁸ Öyleyse bu ayetin manası "Allah takdir edenlerin en güzeldir" şeklindedir.⁵⁰⁹ Burada Râzî'nin Allah'ın takdir edici olmasını, takdirin birinci manasında; kulların takdir edici olmasını da takdirin ikinci manasında anladığı düşünülebilir. Bunun açıklamasını, onun Mu'tezile'den hikâye yoluyla aktardığı pasajdan çıkarmak da mümkündür. Buna göre takdir, bir fiili özel bir ölçü üzere ortaya çıkarmaktan (ikâ') ibarettir. Bu da ancak bir ilim veya zan üzere gerçekleşir. Eğer ilim Allah'ta olduğu gibi zaten mevcutsa herhangi bir düşünceye ihtiyaç duyulmaz. Eğer kulda olduğu gibi mevcut değilse, o ilmin oluşması için düşünmeye veya zanna ihtiyaç duyulur.⁵¹⁰ Bu hali ile aynı kelimenin Allah için de kul için de kullanılması bir problem doğurmaz.

⁵⁰⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXIII, 86-87.

⁵⁰⁸ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, IX, 136-137.

⁵⁰⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXIII, 86.

⁵¹⁰ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, IX, 139.

Bu çalışma kapsamında kulların fiilleri ile ilgili olarak ele alınacak olan son ayet “Allah onların kalplerini de kulaklarını da mühürlemiştir. Onların gözlerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır.” ayetidir.⁵¹¹ Bir önceki ayette bu kimselerin iman etmeyecekleri belirtilmiş, bu ayet ile de niçin iman etmedikleri açıklanmıştır. İman etmemelerinin sebebi mühürlemeleridir (*hatm*).

Kulların fiillerini Allah yaratır diyen Ehl-i sünnet için bu sözün manası zahirdir. Râzî’ye göre mühürlemenin (*hatm*) manası kudrete eklendiğinde, bu ikisinin birlikteliği, küfrün meydana gelmesini gerektiren *dâîyi* yaratmaktır. Küfre kâdir olan kimse, onu terk etmeye ya kâdir olur ya da olamaz. Eğer küfrü terke kâdir olamazsa, bu kimsenin küfre kâdir olması kâfir olmasını gerektirir. O halde küfre kâdir olmayı yaratmak, küfrü yaratmayı gerektirir. Eğer küfrü terk etmeye kâdir olursa, bu kudretin küfre veya terkine nispeti eşit olur. Bu kudret, o fiili terk etmenin yerine onu gerçekleştirmenin kaynağı olursa ya kendisine eklenen bir müreccihe dayanır ya da dayanmaz. Eğer dayanmazsa, mümkün olan varlığın müreccihsiz olarak meydana gelmesi söz konusu olur. Böyle bir şeyi kabul etmek ise mümkünden yola çıkılarak müessir olan vacip varlığa istidlalde bulunmayı yaralı hale getirir ki, bu da yaratıcıyı inkâra götürür. Bu muhaldir. Bu kudret bir müreccihe dayanırsa, bu müreccihin ya Allah’ın fiilinden ya kulun fiilinden olması ya da ne Allah’ın ne de kulun fiilinden olması gerekir. Kulun fiilinden olması mümkün değildir, aksi halde teselsül gerekir. Ne Allah’ın ne de kulun fiiliyle meydana gelmiş olması da mümkün değildir, çünkü bu da bir müessiri olmaksızın bir şeyin meydana gelmesini gerektirir ki bir yaratıcının var olduğuna hükmetmeyi iptal eder. Bu nedenle fiilin ortaya çıkması için kulun kudretine Allah’ın fiili olan bir müreccihin eklenmesi gerekir. İşte bu müreccih o kudret ile birleştiğinde, bu kudretin o fiildeki etkisi vâcib, caiz ya da imkânsız olur. İkincisi ve üçüncüsü geçersizdir. Bunlar geçersiz olunca, fiilin, bu kudretten ve bu kudret ile meydana gelen toplamdan dolayı var olması vacip olmuş olur. Öyleyse cebre hükmetmek gerekir. Çünkü bu müreccih olmaksızın fiilin meydana gelmesi imkânsız; bu müreccih var olduktan sonraysa fiilin meydana gelmesi

⁵¹¹ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ Bakara, 2/7.

vacip olur. Râzî bu görüşün, fiiller de dâhil olmak üzere sonradan var olan her şeyi Allah'ın yarattığını kabul edenlerin görüşü olduğunu belirtmiştir.⁵¹²

Mu'tezile ise tahmin edileceği üzere bu ayeti zahiriyle kabul etmeyip tevile edecektir. Râzî'nin tefsirinde kaydettiğine göre Mu'tezile bu ayeti belirli kişilerin imandan men edilmeleri manasında anlamının doğru olmadığını savunmuştur. Zira bu kişiler imandan men edildikleri halde imanla mükellef kılınıp cezalandırılmazlar. Aksi takdirde Allah'ın zulmettiği söylenmiş olur. Bu nedenle onlar ayetin, kâfirlerin Allah tarafından imandan men edildikleri manasında olduğunu kabul etmemiş, Allah'ın Kur'an'da pek çok yerde, kalplerinde kendilerini imandan men eden bir perdenin, bir örtünün bulunduğunu söyleyen kâfirleri yalanladığını söylemişlerdir.⁵¹³ Bu nedenle Mu'tezile mensupları ayette geçen mühürleme (*hatm*) ve perde (*ğışâve*) lâfızlarını başka manalara hamletmek gerektiğini ileri sürerek ayeti teville yönelmişlerdir. Örneğin; *hatm*, mutlak manada men edilmek olmayıp kâfirin alınına, "bu kâfirdir" yazılmasıdır. Bu da iman etmeye mâni değildir, o kâfirin iman etmek ve küfrü terk etmek suretiyle kalbinden bu alâmeti silmesi söz konusu olabilir. Çünkü bir mektup mühürlendikten sonra onu açıp tekrar okumak mümkündür.⁵¹⁴

Tüm bunlardan sonra Râzî, Kur'an'da "hatm" manasına yakın olarak zikredilen birtakım ibareler bulunduğunu söylemektedir. "Mühürleme (*tab'*)", "kalplerin örtülü olması", "kulaklarda bir ağırlığın bulunması" ve "gözlerde bir perdenin olması" bunlardan bazılarıdır. Ancak bu konudaki ayetler iki türdür. Birinci kısımdaki ayetler, bunların gerçekleşebileceğine delâlet etmek üzere gelen ayetlerdir.⁵¹⁵ Diğer kısımdaki ayetler ise iman etmeye, herhangi bir engelin kesinlikle bulunmadığına delâlet etmek üzere gelmiştir.⁵¹⁶

Görüldüğü üzere, kulların fiilleri konusunda hem Mu'tezile'nin hem de Ehl-i sünnet'in istidlalde bulunacağı pek çok ayet bulunmaktadır. Bir tarafın muhkem olarak

⁵¹² Ayrıntısı için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 54-55.

⁵¹³ Örn. bkz. Nisa, 4/155; Fussilet, 41/4-5.

⁵¹⁴ Mu'tezile'nin bu ve diğer tevilleri için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 55-57.

⁵¹⁵ Örn. Mutaffifin, 83/14; İsrâ, 17/46; Tevbe 9/87; Nisa, 4/155; Fussilet, 41/5; Yasin, 36/70; Neml, 27/80; Bakara, 2/10.

⁵¹⁶ Örn. İsrâ, 17/94; Kehf, 18/29; Bakara, 2/28, 86; Hacc, 22/78; Al-i İmran, 3/71.

kabul edip zahiri üzere delâlet etmesi veya anlaşılması gerektiğini ileri sürdüğü ayeti diğer taraf müteşabih kabul ederek tevile yönelmektedir. Tarafların, tevili üzerine bina ettikleri akıl ise çıkış noktaları itibariyle farklılık göstermektedir.

Râzî'ye göre kulların fiilleri meselesi, İslâmî meselelerin en büyüğü, en çok ayrıntısı olanı ve üzerinde en fazla tartışma bulunanıdır. Bundan sonra o, Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'ye nispet edilen bir nakli paylaşmaktadır;

Anlatılır ki İmam Ebü'l-Kâsım el-Ensârî'ye bu meselede [kulların fiilleri] Mu'tezile'nin tekfir edilip edilemeyeceği sorulmuş, o, "Hayır, çünkü onlar Allah'ı tenzih etmişlerdir" demiştir. Ehl-i sünnet'in tekfir edilip edilemeyeceği sorulunca da "Hayır, çünkü onlar Allah'ı tazim etmişlerdir" demiştir. Bunun manası şudur ki; her iki grup da, Allah'ın celâlini, yüceliğini ve büyüklüğünü ispat etmekten başka bir şeyi talep etmemiştir. Ne var ki Ehl-i sünnet'in görüşleri azamet üzerine vukû bulmuş ve onlar, O'ndan başkası olmaksızın Allah'ın mücid olması gerektiğini söylemişlerdir. Mu'tezile'nin görüşleri ise hikmet üzere vukû bulmuş ve onlar, bu tür çirkinliklerin Allah'ın yüce şânına yakışmayacağını söylemişlerdir.⁵¹⁷

Râzî bu müşkil durumu daha açık bir şekilde ortaya koymak üzere burada başka bir incelik daha olduğunu söylemektedir. Buna göre Allah'ı ispat etmek cebr görüşünü benimsemeyi gerektirmektedir. Çünkü bir işi yapma bir dâîye dayanmazsa, mümkünün müreccihsiz meydana gelmesi söz konusu olur ki bu, yaratıcının varlığını nefyetmeye götürür. Eğer dayanırsa da "cebr" gerekir. Öte yandan peygamberliği ispat ise kulun kudretinin bulunduğu görüşünü benimsemeyi gerektirmektedir. Çünkü eğer kul fiiline kâdir olmazsa, peygamber göndermek de kitap indirmek de anlamsız olurdu. Râzî meseleyi biraz daha irdeleyerek insanın selim fitrat ve akıl ile varlığı ve yokluğu eşit olan şeylerin bir müreccih bulunmaksızın birinin diğerine üstün gelmediğini gördüğünü dile getirmektedir. Bu, cebrin var olduğunu gösterir. Buna karşılık yine insan, bedihî olarak ihtiyarî fiilleriyle zarurî fiilleri arasındaki farkı ayırt edebilmektedir. Bunun yanında methetmenin güzel, kınamanın çirkin, emredilen şeylerin güzel, nehyedilen şeylerin ise çirkin olduğunu da apaçık bir şekilde görmektedir. Bunlar da Mu'tezile'nin görüşlerini gerektirir.⁵¹⁸

⁵¹⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 58.

⁵¹⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 58.

Bütün bunlar karşısında Râzî, işin içinden çıkma noktasındaki aczini itiraf edercesine bu meselenin çelişkili gözüktüğünü belirtmektedir. Zira nazârî bilgiler dikkate alındığında Ehl-i sünnet'in, zarurî bilgiler dikkate alındığında Mu'tezile'nin görüşüne; Allah'ı tazim için O'nun kudreti esas kabul edildiğinde Ehl-i sünnet'in, hikmeti esas kabul edildiğinde Mu'tezile'nin görüşüne ulaşılmaktadır. Yine buna bağlı olarak tevhid ispat edilmek istendiğinde Ehl-i sünnet'in, tenzih ispat edilmek istendiğinde Mu'tezile'nin görüşüne yönelmek gerekmektedir. Üstelik bu meseledeki sem'î deliller⁵¹⁹ de iki yönlüdür. Bu yüzden meselenin zorlaştığını, girift hale geldiğini ve derinleştiğini söyleyen Râzî, doğru olana ulaştırması için Allah'a dua ederek ayetin tefsirinin kulların fiilleriyle ilgili veçhini sonlandırmaktadır.⁵²⁰

Şunu belirtmek gerekir ki Râzî bu konuda kararsız değildir. O, çok açık bir şekilde sünnî anlayışı benimsediğini her defasında ilan etmektedir. Yukarıdaki ifadeler onun hakikate ulaşma çabasında mezhep taassubuna kapılmadığını göstermektedir. Râzî'nin ifadeleri, Eş'arîlerin muhalifi olan Mu'tezile'nin de bu konuda tamamıyla haksız sayılamayacağını düşündüğüne, fakat kendisine Eş'arî anlayışın hakikate daha yakın gözüktüğüne işaret eder. Eş'arî anlayışı benimseyen Râzî bu kaniya varırken, konuyla ilgili ayetler iki yönlü olduğundan aklî delillere yöneldiğini söylemiştir. O, Eş'arîlerin aklî delillerini daha güçlü bulduğunu, bu sebeple Eş'arîlerin görüşünün doğru olduğunu belirtmektedir.⁵²¹ Bu kabulü neticesinde Râzî, imkânlar el verdiği ölçüde, Mu'tezile'nin delil getirdiği ve kâfirin iman etmesinin önünde hiçbir engel

⁵¹⁹ Râzî *el-Metâlib*'de bu konudaki ayetlerin iki yönlü olmasını kapsayıcılıkla açıklar. Hz. Peygamber'in davette izlediği yöntemin makul olan her cihetten Allah'ın tazim edilmesi ve bu cihetlerin çelişip çelişmediğini açıklamayla uğraşmaktan insanların men edilmesi olduğunu ifade eden Râzî'ye göre Kur'an'da da aynı yöntem söz konusudur. Kur'an "*De ki hepsi Allah'tandır*" (Nisa, 4/78) gibi ayetlerle kudret açısından; "*Sana dokunan her iyilik Allah'tandır, sana dokunan her kötülük de kendi nefsendendir*" (Nisa, 4/79) gibi ayetlerle de hikmet açısından Allah'ı tazime delalet eder. Sonrasında insanlar bu çelişkiyi anlatma ve onu ortadan kaldırmakla uğraşmaktan men edilmiştir. Çünkü avama düşen gerek kudrette gerek hikmette Allah'ı tazime mutlak bir imandır. Kapsayıcı bir davet ancak bu yolla muntazam olur. Fakat Râzî'ye göre muhakkik zeki kimseler ve kabiliyetli akıl sahipleri bu meseleleri araştırmak ve onun inceliklerine dalmaktan men edilenlerin dışındadır. Çünkü onlar keskin akılları ile eşyanın hakikatine vakıf olurlar. Bkz. Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, VIII, s. 117-118. Ayman Shihadeh'e göre Râzî'nin bu ifadeleri, onun düşüncesinde vahyin fikrî mükemmelleşmenin nihai amacının araçlarından biri haline geldiğini göstermektedir. Bkz. Ayman Shihadeh, "Gazzâlî'den Râzî'ye: 6/12. Yy.'da Felsefî Kelâm'da Yeni Gelişmeler", çev. Bilal Taşkın, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016): s. 270.

⁵²⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 58.

⁵²¹ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, IX, 298.

bulunmadığına delâlet eden ayetleri, *zahirî olarak hiçbir engelin bulunmadığı* manasına hamletmek gerektiğini söylemiştir. Allah dilemedikçe veya onda imanı yaratmadıkça kâfirin iman edemeyeceğini gösteren aklî delilleri ise aklî engeller olarak kabul etmek gerekmektedir⁵²² ki bu Râzî'nin tevile gerekçe gördüğü aklî muarızın kendisidir.

Yukarıda da geçtiği üzere, Râzî'ye göre bir ayetle istidlalde bulunulması için o ayetin delâletinin kat'î olması gerekmektedir. Lafzî bir ifadenin delâletinin kat'î olması ise pek mümkün değildir. Nitekim görüşleri birbirlerinin karşıtı olmakla birlikte dilin sağladığı imkânlar sayesinde aynı ayet ile Mu'tezile de Ehl-i sünnet de istidlalde bulunabilmiştir. Dolayısıyla lafzî delil yakîn değil zann ifade eder. Râzî, yakînî (kelâmî/itikâdî) meselelerde lafzî delillere tutunmanın mümkün olmasına karşın, yakînî meseleler içinde yer almakla birlikte kulların fiilleri meselesinde lafzî delillere tutunmanın kabul edilemez olduğunu söylemiştir.⁵²³ Zira bu mesele, yukarıda geçtiği üzere sem'ın sıhhatinin kendisine bağlı olduğu Allah'ın kâdir-i muhtar olması ile ilgilidir. Bu nedenle de kendisinde barındırdığı ihtimaller neticesinde farklı çıkarımlara mahal veren dilin delâletine bırakılamayacak kadar hassas bir meseledir. Râzî'nin delâlet ve tevil anlayışına göre bu alanda, esas delâlet eden akıl iken sem'ın delâleti akla bağlı olmakta, sem' aklın ortaya koyduklarını tekit işlevi görmektedir. Râzî tefsirinde de bu yöntemi izlemiştir. Onun tefsirinde, kulların fiilleriyle ilgili ayetlerden hangilerinin muhkem hangilerinin müteşabih kabul edileceğini, dolayısıyla hangilerinin zahirleri üzere anlaşılıp hangilerinin tevile konu olacağını, bir başka ifadeyle ilâhî sözün hangi kısmının delâlet etmesi için dil yeterli olurken diğer kısmın delâletinin akla bağlı hale geleceğini aklî ilkeler belirlemektedir. Burada söz sahibi olan akıl ise sınırları Allah'ın mutlak kudret, irade ve ilmi teslim edilerek belirlenmiş olan akıldır.

⁵²² Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, IX, 311.

⁵²³ Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, IX, 113.

SONUÇ

İslâm âlimleri duyu ve aklın yanı sıra sadık haberi de bilgi kaynağı kabul etmekle birlikte ilâhî sözün delâleti konusunda ayrıışmışlardır. Farklı görüşlere sahip dinî grupların her birinin ilâhî sözü dayanak noktası kabul etmeleri dikkate alındığında buna imkân verenin ne olduğu sorusu kendini gösterir. Râzî de bu sorunun peşine düşerek ilâhî sözün delâleti konusunda sağlam bir yöntem arayışına girmiştir. Râzî ilâhî sözün insanlara beşerî dilin kalıpları içinde ulaştığı gerçeğini göz önünde bulundurarak beşerî söze ilişkin bir sorgulama içerisine girmesi gerektiği kanaatine varmış, bu doğrultuda ilk adım olarak sözün mahiyetini, ikinci adımda ise sözün delâlet keyfiyetini incelemiştir.

Râzî hem beşerî hem de ilâhî sözü açıklama gücüne sahip bir söz anlayışına ulaşmaya çalışmıştır. Eş‘arîlerin kelâm-ı nefî-ı kelâm-ı lafzî teorisini benimseyen Râzî, sözün hakikatının nefiste olduğunu, lafızlarınsa ona delâlet ettiğini düşünmektedir. Ancak dilin murad edilen anlama delil olması noktasında Râzî'nin bazı şüpheleri vardır. Bu şüpheleri onu lafzî bir ifadenin anlamında kesin bir hükme varılamayacağı sonucuna götürmüştür. Râzî'nin dilsel delâletin gerçekleşmesine dair ilk şüphesi, dilin kelimeleri ile sarf ve nahvin nakliyle ilgilidir. İkincisi dilin kullanımına bağlı olarak sözde iştirak, nakil, mecaz, izmar, tahsis veya takdim-tehirin bulunması ihtimali, üçüncüsü ise dil dışı etkenler olarak sözün sem‘î veya aklî muarızının bulunması ihtimalidir. Yedi farklı eserinde yer verdiği sözdeki bu ihtimalleri nefyetmenin zanna dayalı olduğunu düşünen Râzî, yalnızca iki eserinde bu problem için çözüm yolu sunmuştur. Buna göre müşahede veya mütevatir nakiller yoluyla elde edilen karinelerin birleşmesiyle lafzî delillerin anlamında kesinliğe ulaşılabilir. Dilsel delâlete dair şüphelerini uzun uzun serdettikten sonra Râzî, söz konusu karineleri devreye sokarak dilsel delâletin mümkün olduğu kanaatine ulaşmıştır.

Söz için haber kategorisini esas kabul eden Râzî, Abdülkâhir el-Cürçânî'de olduğu gibi, sözün hakikatının nefiste olduğu düşüncesini takip ederek haberin delâletinin de nefî hüküm olduğunu söylemiş, Kâdî Abdülcebbar'ın delâlet için koştığı kasıt şartının aksine haberin delâletinin vakıa mutabakata bağlı olmadığını

kabul etmiştir. Bu delâlet anlayışı uyarınca haberin delâlet alanı genişlemektedir. Râzî dilsel delâlet bahislerinde haberin bilgi kaynağı olması üzerinde de önemle durmuştur. Ona göre haberin bilgi kaynağı olması için doğruluğunun bilinmesi gerekir. O, ilâhî sözü, taallukuna bakılmaksızın doğru olduğu bilinen ve haber verdiği şeye kendisiyle istidlalde bulunulan haberler içinde değerlendirmiştir. Ancak ilâhî sözün doğru olması onun muhataplarca aynı şekilde ve doğru biçimde anlaşılmasını temin etmemektedir ki ilâhî sözün doğruluğu noktasında ittifak halinde olan Müslümanların delâletinde ihtilaf etmeleri de bunu göstermektedir.

İlâhî sözün delâletiyle ilgili tartışmaların odağında Kur'an'ın bir kısmının muhkem, bir kısmının müteşabih olduğunu ve muhkemlerin kitabın esasını teşkil ettiğini bildiren ayet bulunur. Râzî'ye göre burada asıl mesele hangi ayetin muhkem hangi ayetin müteşabih olduğunun belirlenmesidir. Ona göre zahiri aklî delillerle sağlamlaşan ayetler muhkem, zahirine muarız aklî delil bulunan ayetler müteşabih, zahirinin ifade ettiği manayı olumlayan veya olumsuzlayan aklî delil bulunmayan ayetler de yine müteşabihdir. O, müteşabihlerin anlaşılmasında esas kabul edilecek olan muhkem ayetler ile iki türü olduğunu düşündüğü müteşabihlerin ikinci türünün zahiriyle delâlet ettiğini kabul etmektedir. Zahirinin ifade ettiği anlama muarız aklî delil bulunan müteşabih ayetler ise zahirlerinden başka bir anlama hamledilmesiyle delâlet eder ki bu işlem tevil adını alır. Bir ayetin zahiriyle delâlet edemeyeceğini gösteren şeyin ona muarız sem'î veya aklî delilin bulunması olduğunu ifade eden Râzî, sem'î delillerin zannî olması nedeniyle tevilin esas gerekçesinin aklî muarız olduğunu düşünmektedir. Kat'î-aklî delille naklin zahiri çeliştiğinde akıl tercih edilerek nakil, aklî delil doğrultusunda tevil edilir. Bu noktada her iki tarafın da aklî delillere dayanmasına rağmen Râzî'nin Mu'tezile ile tevil edilecek ayetler konusunda niçin ayrıştığı sorusu önem kazanır. Râzî de her mezhep mensubunun kendi görüşlerini olumlayan ayetleri muhkem, olumsuzlayan ayetleri müteşabih saymasının nedenini sorgulamıştır. İşte burada akliyyât alanındaki farklılaşmalar etkili olur.

Râzî, Kâdî Abdülcebbar'ın akliyyât-sem'iyat ayrımına benzer bir tasnif yaparak aklın ve naklin alanlarını belirlemeyi hedeflemiştir. Her iki âlimin tasnifleri biçim açısından birbirine benzese de muhteva açısından ayrılmaktadır. Yalnızca naklin

bilgi verdiği alanda ittifak sağlanmış görünmektedir. Burada akla düşen sem'in getirdiğinin imkânına hükmederek ona iman etmektir. Aklın da naklin de bilgi verdiği alanda Kâdî, ru'yetullah ve va'd-vaîd meselelerini zikretmiş, Râzî ise ru'yetullah ek olarak vahdaniyet ve sıfatlar meselesini burada değerlendirmiştir. Yalnızca aklın bilgi verdiği alanda ise Kâdî, Mu'tezile'nin esası olan tevhid ve adalet bilgisine, Râzî ise nübüvvetin ispatına yönelik bilgiler ile Eş'arî anlayışın üzerine kurulu olduğu Allah'ın kâdir, muhtâr ve âlim olduğunun bilgisine yer vermiştir. Aklın devrede olduğu bu son iki kategori tarafların tevilde ayrıştığı noktalardır. Kâdî'ye göre akıl tek başına tevhid ve adaletin bilgisine ulaşabilirken Râzî'ye göre akıl, Allah'ın kudret, irade ve ilim sıfatları ile sınırları belirlenmiş bir akıldır. Râzî'nin anlayışında kudret ve irade sıfatlarının sınırlanamayacağı kabulü, zahiriyle bu sıfatların sınırlanması manasına gelebilecek ayetlerde aklî muarız olarak teville gerekçe teşkil edebilmektedir. Neticede Râzî tevil meselesine Kâdî Abdülcebbar'ın akliyyât-sem'îyyat ayrımıyla çözüm getirmeye çalışsa da Eş'ariyye'ye bağlılığını sürdürmüştür. Bu durumu, tezin sonunda yer verilen onun ru'yetullah ve kulların fiilleri meseleleriyle ilgili ayetlerin delâletindeki tutumunda açıkça müşahede etmek mümkündür.

Râzî ru'yetullah meselesini hem aklın hem naklin delâlet ettiği alana dâhil etmiştir. Bununla birlikte ru'yetullahın ne nefyi ne de ispatına yönelik aklî delil bulunmadığını söyleyen Râzî, bu meseledeki kanaatinin akla değil, nassların zahirlerine dayandığını belirtmiştir. O, ru'yetullahın gerçekleşeceğine dair sahih haberlerin bulunması ve bunun aklen de imkânsız olmaması sebebiyle ayetleri o haberlerin zahirine göre anlamak gerektiğine hükmetmiştir. Dolayısıyla Râzî, aklın da naklin de bilgi verdiği alanda konumlandırmasına rağmen ru'yetullah meselesindeki ayetlerin delâletini aklın delâletine bağımlı hale getirmemiştir. Kulların fiilleri meselesi ise Râzî'nin aklın delâletini kabul ettiği alanda bulunan Allah Teâlâ'nın kâdir ve muhtar olması ile ilgilidir. Buna göre aklî deliller Allah'ın mutlak âlim, kâdir ve muhtar olduğuna delâlet eder. Ayetlerde Allah'ın ilim, kudret veya irade sıfatını sınırlayan bir ifade varsa, teville yönelmek gerekir. Râzî zahiriyle kulun kudrete ve hür bir iradeye sahip olduğuna delâlet eden ayetleri çeşitli yollara başvurarak, hiçbir şeyin Allah'ın kudret ve iradesi dışında gerçekleşmediği yönünde tevil etmiştir. Çünkü ona göre akıl

delili bunu göstermektedir ve bu mesele aklın delâlet ettiği alanla ilgilidir. Dolayısıyla burada aklî delâlet öncelenmelidir.

İlâhî sözün delâleti ve tevili meselesinin kelim ilmine bakan vechinde Kâdî Abdülcebbar ile Râzî arasında tefriğe gidilebilse de dilsel delâlet açısından söz konusu iki âlim arasında bir ayırım gözetmek meşakkatli bir uğraşı gerektirmektedir. Zira dilsel delâlet anlayışını ilâhî sözün teviline yönelik inşa eden Kâdî, dilsel delâletin gerçekleşmesi için kasıt bilgisini gerekli görmüş, bu sayede ilâhî sözün delâletini Mu‘tezilî aklın delâletine bağlı hale getirmiştir. Buna karşılık Râzî’nin de benimsediği Abdülkâhir el-Cürcânî’nin delâlet anlayışında dilsel delâlet için Kâdî’da olduğu gibi kastın önceden bilinmesi şartı bulunmaz. Fakat Cürcânî’nin delâlet anlayışını benimseyen Râzî’nin ilâhî sözün delâleti ve tevili konusunda Kâdî Abdülcebbar’a nasıl olup da bu kadar çok yaklaşabildiği meselesi halen çözüm beklemektedir.

KAYNAKLAR

Ahmed, İsa Rebih Emin. *el-Kelâmu'l-ilâhî beyne'l-kıdem ve'l-hudûs: dirâse tahlîliyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2011.

Altaş, Eşref. “Râzî'nin Eserleri Kronolojisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. Ed. Ömer Türker ve Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Alvânî, Taha Câbir. *el-İmâm Fahrüddîn er-Râzî ve musannefâtuhu*. Kahire: Dâru's-selâm, 1431/2010.

Ammara, Muhammed. *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*. Çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.

Arca, Abdullah. “Fahreddin er-Râzî'nin Allah'ın Haberî Sıfatlarına Getirdiği Yorumlar”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 67/3 Bahar (2018): 245-267.

Aslan, İbrahim. *Kâdî Abdulcebbar'a Göre Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Aslan, İbrahim. “Sözün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelamullah (Dilbilimsel Bir Yaklaşım)”. *Kelam Araştırmaları* 3/1 (2005): s. 141-163.

Ay, Mahmut. “Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”. *Eskiye* 31/Güz (2015): 25-50.

el-Bâkılânî, Kâdî Ebubekir. *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr*. I-III. Thk. Abdulhamid b. Ali Ebu Zenîd. Beyrut: Müessesetü'l-risale, 1993.

el-Bâkılânî, Kâdî Ebubekir. *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*. Nşr. İmâmuddîn Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1407/1987.

Başoğlu, Tuncay. *Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*. 2. baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Boyalık, M. Taha. *Dil Söz ve Fesahat: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Boyalık, M. Taha. "Kâdî Abdülcebâr'ın 'Sözün Hakikati Teorisi' ve Abdülkâhir el-Cürcânî'nin 'Sözdizimi Teorisi' Bağlamında Bir Eleştirisi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28 (2012): 61-84.

Bozkurt, Mustafa. *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2016.

Bozkurt, Mustafa. "Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri". *AÜİFD* XLVIII/2 (2007): 83-100.

el-Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. 3. baskı. Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak ve Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahman Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, [t.y.].

el-Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *Kitâbu'l-irşâd ilâ kavâti'i'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. Thk. Esad Temîm. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1985/1405.

Çelebi, İlyas. "Sıfat", *DİA*. XXXVII. 100-106.

Değim, Semih. *Mevsûatü mustalahâtü el-İmâm Fahriddîn er-Râzî*. Beyrut: Mektebetü Lübnan nâşirûn, 2001.

Demir, Hilmi. *Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı İlk Dönem Sünnî Kelam Örneği*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.

Demirci, Sabri. *Fahrüddin Razi'nin Tefsiri Mefatihü'l-Gayb'da Müşkilü'l-Kur'an; Kur'an'da Çelişkili Ayetler Meselesi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2005.

el-Ebyârî, Ali b. İsmail. *et-Tahkîk ve'l-beyân fî şerhi'l-Burhân fî usûli'l-fikh*. I-IV. Thk. Ali b. Abdurrahman Bessâm el-Cezâirî. Havallî: Dâru'z-ziya, 2011/1432.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Tefsirde Akılcı Eğilim Mu'tezile'ye Göre Kur'an'da Mecâz Meselesi*. Çev. Numan Konaklı ve Nihat Uzun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.

Gazzâlî, Ebû Hamid Hüccetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu'l-iktisâd fî'l-i'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1403/1983.

Gazzâlî, Ebû Hamid Hüccetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. *el-Maksadu'l-esnâ fî şerhi esmaillahi'l-hüsnâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, (t.y).

Gazzâlî, Ebû Hamid Hüccetü'l-İslam Muhammed b. Muhammed. *Mi'yaru'l-ilm fî'l-mantık*. Şrh. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.

Görgün, Tahsin. *İlahi Sözü'n Gücü*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013.

Güleçyüz, Mehmet Emin. "Fahredden er-Râzî'de Dil ve Kesinlik; Lafzî Delillerin Zannîliği Meselesi Bağlamında." Lisans Bitirme Tezi. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi. 2016.

Güneş, Kamil. *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass –Bâkîllânî ve Kâdî Abdulcebbar’da Kelâmullah Meselesi Örneği-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah. “Fahredden er-Râzî’nin Belâgat ve İ‘câz Teorisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. Ed. Ömer Türker ve Osman Demir. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah. “Fahruddin er-Razî, Nihâyetü’l-İcâz fî Dirâyeti’l-İ‘câz’ının Tahkikli Neşri ve Abdulkahir el-Cürcânî’nin Belâgat Alanındaki Eserleriyle Mukayesesi.” Doktora Tezi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 1987.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah. “Kelâm, İ‘câz ve Belâgat İlişkisi Üzerinde Araştırmalar.” Atatürk Üniversitesi. 1989.

Haklı, Şaban. “Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddîn er-Râzî Örneği.” Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2002.

İbnü’t-Tilimsânî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Abdullah b. Muhammed b. Ali Mısırî. *Şerhu’l-Me‘âlim fî usûli’l-fikh*. I-II. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru’l-kütüb, 1999/1419.

el-İcî, Ebu’l-Fazl Adûdiddîn. *Kitabu’l-mevâkıf bi şerhi es-Seyyid eş-Şerif el-Cücânî*. I-III. Thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Daru’l-cîl, 1471/1997.

el-İclî, Ebu Abdullah Muhammed el-İsfahânî. *el-Kâşif ani’l-Mahsûl fî ilmi’l-usûl*. I-VI. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1419/1998.

İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Jaffer, Tariq. *Râzî: Master of Qur'anic Interpretation And Theological Reasoning*. New York: Oxford University Press, 2015.

Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan el-Esed Âbâdî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: Halku'l-Kur'ân*, VII. Thk. İbrahim el-Ebyârî, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.

Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan el-Esed Âbâdî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: İcâzü'l-Kur'ân*, XVI. Thk. Emin el-Hûlî. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1960.

Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan el-Esed Âbâdî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-te'vîl ve'l-adl: et-Tenebbuât ve'l-mu'cizât*, XV. Thk. Mahmud Muhammed Kâsım. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963.

Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasan el-Esed Âbâdî. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*. Thk. Adnan Muhammed Zerzur. Kâhire: Dârü't-türâs, 1969.

Kaplan, Hayri. "Fahrüddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlâk." Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2001.

Karaca, Gülsüm. "Râzî'nin Müteşâbih Ayetleri Yorumlama Yöntemi." Yüksek Lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2011.

el-Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris. *Nefâisu'l-usul fî şerhi'l-Mahsûl*. I-IX. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvaz. Mekke: Mektebetü nizâr Mustafa el-Bâz, 1997/1418.

el-Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris. *Risâletü fî mes'eleli teâruzi'l-ihtimâlâti'l-aşra el-muhille bi'l-fehm fî't-tehâtab: el-mezkûrati fî'l-kitâb el-Mahsûl fî ilmi'l-usûl li İmâm Fahriddîn er-Râzî*. Thk. Ebî Kudâme Eşref b. Mahmud b. Akle benî Kinâne. Amman: ed-Dârü'l-eseriyye, 1433/2012.

Kavkâm, er-Raşîd. “et-Tefkîru’l-felsefî ledey Fahriddîn er-Râzî ve nakduhu li’l-felâsife ve’l-mütekellimîn.” Doktora Tezi. Cezair Üniversitesi. 2005.

Keskin, Mehmet. *İmam Eş’ari ve Eş’arilik*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013

Korkmaz, Hasan. “Fahreddin Râzî’nin Zihnî Varlık Anlayışı: el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye ve el-Mülâhhas Bağlamında Bir İnceleme.” Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2017.

Maşalı, M. Emin. “Kâdî Abdülcebâr’a Göre Dilsel Delâlet”. *Marife* 3/K1ş (2003): s. 151-162.

Muhaseb, Muhyiddin. *İlmu’d-delâle inde’l-Arab Fahrüddin er-Râzî numûzecen*. Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-cedid el-müttehede, 2008.

Musa, Celal Muhammed. *Neş’etü’l-Eş’ariyye ve tetavvuruha*. Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-Lübnanî, 1982.

Narol, Süleyman. *Mezhebî Aidiyetin Tefsirdeki İzdüşümleri (Eş’ariyye ve Mu’tezile Örneği)*. Ankara: Fecr, 2016.

Öçal, Şamil. “Kelâmullah’ın Çifte Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî”. *İslâmiyyât* II (1999): s. 61-85.

Özdemir, İbrahim. *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz’ İlminin Temel Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *el-Erbain fî usûli’d-dîn*, I-II. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü’l-külliyati’l-ezheriyye, 1986/1406.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Esâsu't-takdîs fî ilmi'l-keîâm*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye, 1986.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1992.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Îşâra fî ilmi'l-keîâm*. Thk. Hâni Muhammed Hamid Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-ezheriyye li't-türâs; el-Cezire, 2009.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Kâşif an usûlü'd-delâil ve fusûlü'l-ilel*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1992/1413.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Kelâm'a Giriş*. Çev. Hüseyin Atay. Ankara: AÜİF Yayınları, 1978.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Levâmiu'l-beyyinâti şerhi esmaillahi Teâlâ ve's-sıfât*. [y.y.]: el-Matbaatü'ş-şerefiyye, 1323.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*. I-VI. 2. baskı. Thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1992/1412.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Me'âlimu usûli'd-dîn*. Haz. Nizâr Hammâdî. Kuveyt: Dâru'z-ziya, 2012.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Me'âlim fî ilmi usûli'l-fikh*. Thk. Ali Muhammed I'vaz ve Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd. Kahire: Dâru'l-ma'rife, 1994/1414.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*. I-II. Thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1990.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-ğayb*, I-XXXII. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981/1401.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Mesâilü'l-hamsûn fî usûli'd-din*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1990/1410.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Metâlibu'l-âliyye mine'l-ilmi'l-ilâhî*. I-IX. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1987/1407.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Muhassalü'efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâi ve'l-hükemâi ve'l-mütekellimîn ve bi zeylihi kitâbu Telhîsi'l-Muhassal li Nâsirüddin et-Tûsî*, Haz. Taha Abdür-rauf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-külliyati'l-Ezheriyye, [t.y.].

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*. Thk. Nasrullah Hacmüftüoğlu. Beyrut: Daru Sadır, 2004/1424.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*. I-IV. Thk. Said Abdüllatif Fûde. Beyrut: Dâru'z-zehâir, 2015/1436.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât*. I-II. Thk. Ali Rıza Necefzâde. Tahran: Encümen-i âsâr ve mefâhir-i ferhengî, 1383.

Shihadeh, Ayman. "Gazzâlî'den Râzî'ye: 6/12. Yy.'da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler". Çev. Bilal Taşkın. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016): s. 240-278.

eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcuddin Abdülkerim. *Kitâbu nihayeti'l-ikdâm fî ilmi kelâm*. Ed. Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1934.

Temel, Ali. “Mefâtîhu’l-Ğayb’da Kulların Fiilleri ile İlgili Tartışmalar.” Yüksek Lisans Tezi. Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2007.

Tunçbilek, Hasan Hüseyin. “Allah’ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2002): s. 149-187.

et-Tûsî, Nâsiruddin. *Kitabu Telhisu’l-Muhassal* [Râzî, *Muhassalü efkari’l-mütekaddimin ve’l-müteahhirîn mine’l-ulemâi ve’l-hükemâi ve’l-mütekellimîn ve bi zeylihi Kitâbu Telhisu’l-Muhassal li Nâsiriddin et-Tûsî* içinde]. Haz. Taha Abdürrauf Sa’d. Kahire: Mektebetü’l-külliyati’l-Ezheriyye, [t.y].

Uludağ, Süleyman. *Fahrettin Râzî Hayatı Fikirleri Eserleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991.

Weiss, Bernard G., “Ortaçağ İslâm Âlimlerinin Dilin Menşei ile İlgili Tartışmaları.” Çev. Adem Yığın. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/2 (2003): 127-135.

Yahya, Kiyân Ahmed Hâzim. *el-İhtimâlâtü’l-lugaviyye el-muhille bi’l-kat’ ve teâruzuhâ inde’l-usûliyyin*. Beyrut: Dârü’l-medâri’l-İslâmi, 2013.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İbn Küllâb”, *DİA*. XX. 156-157.

Yıldırım, Abdullah. “Vaz’ İlmi”, *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. Ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Yılmaz, Sabri, ve Mehmet İlhan. “Cüveynî’ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî”. *Kelam Araştırmaları* 9/1 (2011): s. 215-232.

Zerkân, M. Sâlih. *Fahrüddin er-Râzî ve ârâuhu’l-keâmîyye ve’l-felsefiyye*. Kahire: Dârü’l-fikr, 1963.

ez-Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseyn. *Tâcul arûs min cevâhiru'l-Kâmûs*. I-XL. Thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc. Kuveyt: Matbaatu hukûmeti'l-Kuveyt, 1971-1391.



ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Nesibe Büşra	TOKUŞ	
Doğum Yeri ve Yılı	İstanbul	1992	
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Arapça		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	2006	2010	Bakırköy Anadolu İ.H.L
Lisans	2010	2015	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2015	2018	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.			
2.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayımlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):	nesibebusratokus@gmail.com		
Tarih	29.06.2018		
İmza			
Adı Soyadı	Nesibe Büşra TOKUŞ		

