

**T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEFSİR BİLİM DALI**

**MEZHEP MENSUBİYETİNİN KUR'ÂN'I ANLAMAYA VE  
YORUMLAMAYA ETKİSİ  
(Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği)**

**SÜLEYMAN NAROL**

**DOKTORA TEZİ**

**DANIŞMAN**

**Prof. Dr. Mehmet Sait ŞİMŞEK**

**KONYA – 2015**





T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	SÜLEYMAN NAROL		
	Numarası	048106023002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/ Tefsir		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	<b>MEZHEP MENSUBİYETİNİN KUR'ÂN'I ANLAMAYA VE YORUMLAMAYA ETKİSİ</b> (Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği)			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

SÜLEYMAN NAROL





T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



**DOKTORA TEZİ KABUL FORMU**

Öğrencinin	Adı Soyadı	Süleyman NAROL
	Numarası	048106023002
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	<b>Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek</b>
	Tezin Adı	MEZHEP MENSUBİYETİNİN KUR'ÂN'I ANLAMAYA VE YORUMLAMAYA ETKİSİ (Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği)

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan MEZHEP MENSUBİYETİNİN KUR'ÂN'I ANLAMAYA VE YORUMLAMAYA ETKİSİ (Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği) başlıklı bu çalışma 17/06/2015 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Mehmet Sait ŞİMŞEK	
2	Prof. Dr.	Yusuf İŞİCİK	
3	Doç. Dr.	Harun ÖĞMÜŞ	
4	Yrd. Doç. Dr.	Duran Ali YILDIRIM	
5	Yrd. Doç. Dr.	Muhammed ERSÖZ	





## ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Süleyman NAROL		
	Numarası	048106023002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/TEFSİR		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mehmet Sait ŞİMŞEK		
Tezin Adı	<b>MEZHEP MENSUBİYETİNİN KUR'ÂN'I ANLAMAYA VE YORUMLAMAYA ETKİSİ</b> (Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği)			

Bu çalışmanın konusu akılcı söylemin en güçlü kalemlerinden ve son dönem müfessirlerinden olan Kâdî Abdülcebâr ve Ehl-i Sünnet düşüncesinin iki büyük temsilcisi olan Eş'ariyye mezhebine mensup Fahreddin Râzî özelinde mezhebî aidiyetin Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetine ne denli etkisi olduğunu mukayeseli olarak ortaya koymaktır.

Müfessir Kâdî Abdülcebâr itikâdî konulara ilişkin âyetleri anlama ve yorumlama faaliyetinde bulunurken mezhebî disiplinden hiç taviz vermeden sahip olduğu görüşlerini tefsirine yansıtmuş ve tefsir anlayışının oluşmasında mezhebî görüşleri etkili olmuştur. O, olması gerekenin aksine tefsirlerini müntesibi olduğu akli söylemin ilkelerini ispat etmede bir araç olarak kullanmıştır.

Râzî, ise tefsirinde mezhebinin ilkelerini savunmakla birlikte Kâdî' ye nispetle daha objektif bir tutum sergilemiş yeri geldiğinde kendi mezhebinin görüşlerini eleştirmekten çekinmemiştir.

Çalışma, Râzî ve Kâdî Abdülcebâr ekseninde kendi toplumunun ve yaşadığı coğrafyanın çocuğu olan müfessirin mezhebî aidiyetinin olumsuz bir olgu olmadığı, tam aksine Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde bir zenginlik ve farklı bir bakış olarak kabul edilebileceği tespitinde bulunurken, bu aidiyetin tefsirde amaç haline gelmesi ve taassup noktasına ulaşması durumunda da nasıl olumsuz sonuçlar doğurabileceğinin ortaya koymuştur.







## ABSTRACT

Author's	Name and Surname	SÜLEYMAN NAROL		
	Student Number	048106023002		
	Department	Basic Islamic Sciences/Qur'anic Exegesis		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Mehmet Sait ŞİMŞEK		
Title of the Thesis/Dissertation	The Influence Of Sectarian Belonging On Understanding And Interpreting Quran (Asharite And Mutazilite sample)			

**This work aims to demonstrate that to what extent sectarian belongingness has influence on the understanding and interpretation of Quran comparing Qadi 'Abd Al-Jabbar and Fakhruddin al-Razi\_in particular, the former of whom is one of the most powerful authors of the rationalist discourse and a mufasser of the last period of mutazilah, and the latter is a member of Ashariye, a major school of thought representing Ahl as-Sunnah.**

**When mufasser Qadi 'Abd al-Jabbar understands and interprets Quranic verses related to religious creeds, he staunchly reflects his thoughts based on his sect in his exegesis, in other words the thoughts of his sect plays a major role in the formation of his exegesis. He inconsistently uses his exegesis as an instrument for establishing the principles of the rationalist discourse that he belongs to.**

**While al-Razi also defends the principles of his sect, he takes a more objective attitude, compared to Qadi, and does not eschew criticizing its views where necessary.**

**This work, on one hand, indicates that a mufesser's sectarian belongingness, who is child of his environment, does not always mean an unfavourable situation, as in the example of Razi and Qadi, on the contrary it can be thought of as a richness and a different point of view regarding understanding and interpretation of Quran; but on the other hand it implies that if this belongingness becomes a purpose and bigotry, it will sometimes lead to dire consequences.**



## İÇİNDEKİLER

<i>İÇİNDEKİLER</i> .....	<i>I</i>
<i>KISALTMALAR</i> .....	<i>III</i>
<i>ÖNSÖZ</i> .....	<i>IV</i>
<i>GİRİŞ</i> .....	<i>1</i>
<i>ÇALIŞMANIN AMACI, METOT ve KAPSAMI</i> .....	<i>1</i>
A-MEZHEP KAVRAMI.....	<b>3</b>
a- Tanımı.....	3
b- Çeşitleri.....	5
B-MEZHEPLERİN ORTAYA ÇIKIŞI.....	<b>8</b>
a- İslâm Toplumunda Mezhepleşme Süreci.....	8
b- Mezheplerin Ortaya Çıktığı Dönemde Tefsir İlminin Durumu.....	12
C-MEZHEBÎ TEFSİR.....	<b>17</b>
a- Ortaya Çıkışı.....	17
b- Belli Başlı Mezhebî Tefsirler.....	19

## BİRİNCİ BÖLÜM

### A- KUR'AN-I ANLAMAYA VE YORUMLAMAYA ETKİ EDEN

<b>UNSURLAR</b> .....	<b>22</b>
a- Kur'an Lafzı Temelli İhtilaflar.....	24
1. Dil ile İlgili ihtilaflar.....	24
a- İ'rabta İhtilâflar.....	24
b- Umûm-Husûs Konusunda İhtilâf.....	25
c- Mutlak-Mukayyed Konusunda İhtilâf.....	26
d- Hakîkât-Mecâz İhtilâfî.....	27
2. Kıraat Farklılıkları.....	27
3. Nesh İddiaları.....	29
4. Müteşâbih Âyetler.....	31
5. Rivâyet Farklılıkları.....	35
b- Müfessirin Kendisinden Kaynaklanan Sebepler (Öznel Sebepler).....	37
1. Müfessirin içinde Bulunduğu Sosyo-Kültürel Ortam.....	37
2. Müfessirin İlmî Seviyesi.....	40
3. Mezhebî İhtilaflar ve Taassup.....	42
4. İsrâiliyyât.....	43

<b>B- EŞ'ARİYYE VE MU'TEZİLE'NİN İTİKADÎ GÖRÜŞLERİNE GENEL BİR BAKIŞ</b> .....	<b>47</b>
--	-----------

a- Ana Hatlarıyla Mu'tezile'nin Beş Temel İnanç Esası (Usûl-i hamse).....	47
b- Ana Hatlarıyla Eş'ariyye'nin İtikadî Konulara İlişkin Görüşleri.....	53

<b>C- EŞ'ARÎ VE MU'TEZİLÎ TEFSİRLERİN GENEL ÖZELLİKLERİ.....</b>	<b>61</b>
a- Mu'tezile Tefsirinin Genel Özellikleri .....	61
b- Eş'arî bir Müfessir olarak Râzî Tefsirinin Genel Özellikleri .....	64

## İKİNCİ BÖLÜM

### EŞ'ARÎ ve MU'TEZİLÎ MÜFESSİRLERİN (Râzî-Kâdî Abdülcebâr) BELLİ BAŞLI İTİKADÎ ÂYETLERİN TEFSİRİNE YAKLAŞIMLARI VE DEĞERLENDİRMESİ

<b>A- ULÛHİYYETLE İLGİLİ ÂYETLER.....</b>	<b>68</b>
a- Tevhîd ve Allah'ın Sıfatları .....	68
b- İmanın Hakikati .....	103
c- Allah'ın Fiilleri .....	106
1. Hüsün-Kubuh Meselesi.....	107
2. Salah-Aslah Meselesi.....	114
Değerlendirme .....	118
<b>B- NÜBÜVVETLE İLGİLİ ÂYETLER.....</b>	<b>125</b>
a- Peygamberliğin İmkânı ve Gerekliliği.....	127
b- Peygamberliğin İspatı ve Mûcize .....	135
c- Peygamberlerin Sıfatları .....	150
1. Peygamberlerin İnsan Oluşu .....	151
2. Peygamberlerin Günahsız Oluşu ( <i>İsmet</i> ) .....	156
d- İmamet .....	164
Değerlendirme .....	175
<b>C- ÂHİRETLE İLGİLİ ÂYETLER.....</b>	<b>192</b>
a- Ahiretin Varlığı ve İmkânı .....	192
b- Azap ve Nimetiyle Kabir Hayatı.....	199
c- Şefaât.....	209
d- Cennet-Cehennem ( <i>Varlığı ve Ebediliği</i> ).....	219
e- Ru'yetullah.....	239
Değerlendirme .....	252
<b>D- DİĞER KONULARLA İLGİLİ ÂYETLER.....</b>	<b>259</b>
a- el-Emru bi'l Ma'ruf ven-Nehyu ani'l-Münker .....	259
b- Halku'l-Kur'ân.....	265
c- Kulların Fiilerinin Yaratılması ( <i>Halk-u Ef'âli'l-İbâd</i> ) .....	283
Değerlendirme .....	300
<b>SONUÇ .....</b>	<b>304</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>308</b>

## KISALTMALAR

<b>AÜİFY</b>	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
<b>bsk.</b>	Baskı
<b>çev.</b>	Çeviren
<b>ç.</b>	Çoğulu
<b>ÇÜİFD</b>	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>d.</b>	Doğumu
<b>DİA</b>	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
<b>H.</b>	Hicrî
<b>İAD</b>	İslâmi Araştırmalar Dergisi
<b>MEB</b>	Milli Eğitim Bakanlığı
<b>md.</b>	Maddesi
<b>MÜİFV</b>	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
<b>TDV</b>	Türkiye Diyanet Vakfı
<b>TDVY</b>	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
<b>s.</b>	Sayfa
<b>SÜİFD</b>	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>ss.</b>	Sayfa sırası
<b>sy.</b>	Sayı
<b>thk.</b>	Tahkik
<b>tsz.</b>	Tarihsiz
<b>Ünv.</b>	Üniversitesi
<b>v.</b>	Vefatı
<b>vb.</b>	Ve benzeri
<b>yay.</b>	Yayınları

## ÖNSÖZ

Allah Teâlâ insanoğluna faydalı ve zararlı olanı ayırt etmesi, durumunu düzeltmesi ve bir takım üstün meziyetlere sahip olabilmesi için akıl nimetini bahşetmiştir. Ancak bu ilahî lütuf dünyevi ve uhrevî mutluluğu elde etmek için tek başına yeterli olmadığı gibi insanın ve içinde yaşadığımız evrenin yaratılış gayesi, meâd âleminin sırlarının künhüne vakıf olma vb. konularda da yetersiz ve aciz kalmaktadır. Bu nedenle sonsuz ve sınırsız hikmet ve merhamet sahibi olan yüce yaratıcının desteğine muhtaçtır. İnsanın yaratılışından itibaren geçirdiği tarihi süreç bu ilahi desteğin her zaman devam ettiğini ve ihtiyaç duyulan her dönemde yüce yaratıcı tarafından peygamberler gönderildiğini ortaya koymaktadır. Peygamberler vahiy yoluyla aldıkları ilahi mesajları kendi ümmetlerine ulaştırmışlardır. Yüce Rabbimizin biz kullarıyla iletişim kurma biçimi olan vahyin lafızlara bürünmüş hali olan Kur'an-ı Kerîm Hz. Peygamber tarafından biz ümmetine tebliğ edilmiştir.

Birçok ilahî mesajı içerisinde barındıran Kur'an aynı zamanda doğru yola uymayı ve ayrılığa düşmemeyi emretmekte ve bu husus üzerinde hassasiyetle durmaktadır. Nitekim bir ve tek olan Allah'a inanmayı ve sadece ona ibadet etmeyi emreden tevhid inancının gereği de budur.

Kur'an'ın emrettiği inançtaki bu birlik, hayatta da birlik ve beraberlik getirmiş, ilk dönem Müslümanları bu birlik ve beraberliği en üst seviyede sağlamışlar ve bunun en güzel misallerini vermişlerdir. Fakat belli bir süre sonra Kur'an'ın bu mesajının aksine çeşitli iç ve dış etkiler sebebiyle Müslümanlar arasında kişisel çıkar ve iktidar kavgaları meydana gelmiştir. Bu ihtilaflar beraberinde birtakım bölünmeleri ortaya çıkarmış çeşitli grup, fırka ve mezhepler ortaya çıkmıştır. Siyâsî ve sosyal alanda yaşanan bu ayrılıklarda gücü elinde bulundurmak isteyenlerin yöneldiği ilk unsur, tutundukları ilk dal Kur'an olmuştur. Esasen kendi aralarında bir takım ayrılıklar yaşayan Müslümanların yaşanan bu ihtilâfların çözümü için Kur'an'a yönelmeleri yadrganacak bir durum olmayıp tam aksine Kur'an'ın bir emridir.

Ayrıca anlama ve yorumlama (tefsir/te'vil) faaliyetinin doğasında bir takım farklı fikirlerin ortaya çıkması zaten var olan ve kabul edilen bir olgudur. Kur'an yorumcusunun sahip olduğu kendine özgü nitelikleri de buna eklediğimizde ihtilafların ortaya çıkması kaçınılmaz bir durumdur. Aslolan bu farklılıkların olmaması değil işin doğası gereği var olması gereken bir zenginliktir. Ancak İslâm toplumunda yaşanan siyasi ve sosyal alandaki tartışmaların hallinde Kur'an'a yapılan amaçsal yaklaşımlar ve bu kutsal metnin kişisel çıkarlara, mezhep ve iktidar kavgalarına alet edilmesi ve bunu yapanların yine İslâm toplumunun kendi bünyesinden olması işin üzücü ve bir o kadar da düşündürücü yanındır.

Mezhebî aidiyetin Kur'an'ı anlamaya ve yorumlamaya etkisini tespit etmek için yapmış olduğumuz bu çalışmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte çalışmanın amacı, metot ve kapsamının ne olduğu, mezhep kavramı, mezheplerin ortaya çıkışı ve bu dönemde tefsirin durumu hakkında bir takım genel bilgiler verdik. Birinci bölümde Kur'an'ı anlamaya ve yorumlamaya etki eden unsurları, **Eş'arîyye** ve **Mu'tezile** mezheplerinin temel ilkeleri ve **Râzî** ile **Kâdî Abdülcebbâr**'ın tefsir özelliklerini okuyucuya ön bilgi niteliğinde sunmaya çalıştık. İkinci bölümde ulûhiyyetle ilgili âyetler, nübüvvetle ilgili âyetler ve âhiretle ilgili âyetlere **Fahreddin Râzî** ve **Kâdî Abdülcebbâr**'ın yaklaşımına ve bunlarla ilgili değerlendirmelere yer verdik. Bu bölümde son olarak "Diğer konular" başlığı altında **Mu'tezile**'nin inanç esasları olan usûl-i hamse içerisinde yer alan emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker ve halku'l-Kur'an konusu ile, adalet ilkelerinin temel başlıklarından olan kulların fiillerinin yaratılmasına dair âyetleri her iki müfessirin anlama ve yorumlama biçimini ele aldık ve bunları değerlendirdik.

Bu çalışmanın konu seçiminden başlayarak tamamlanma aşamasına kadar her türlü destek ve katkıyı bizden esirgemeyen başta danışman hocam Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK Bey olmak üzere tez izleme komitesinde yer alan ve değerli fikirleriyle bize yön veren hocalarım Prof. Yusuf İŞİCIK ve Doç. Dr. Tâhir ULUÇ Beylere ve bu çalışmanın okunmasında ve düzeltilmesinde katkıda bulunan değerli arkadaşım Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK ve Yrd. Doç. Dr. Muhammed ERSÖZ'e teşekkür etmeyi bir vefâ borcu bilirim. Ayrıca bunun dışında değerli fikirlerine müracaat ettiğim tüm akademisyen hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim. Ağır

sorumluluğunu üzerimde taşıdığım ve yoğun mesai harcadığım Müftülük görevi sırasında bana destek olan tüm daire personelime ve her türlü fedakârlığı göstererek katkıda bulunan değerli eşime ve çocuklarıma da şükranlarımı sunarken bu çalışmanın Kerîm kitabın anlaşılması noktasında mütevâzî de olsa bir katkı olarak kabul edilmesi rabbimden dileğimdir. “Ve fevka külli zî ı’lmin Alîm”.

Süleyman NAROL

17.06.2015

Konya



## GİRİŞ

### ÇALIŞMANIN AMACI, METOT ve KAPSAMI

Yapmış olduğumuz bu çalışmada Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan süreçte ortaya çıkan mezheplerin sahip oldukları düşünce sistemlerinin Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetine ne denli etkili olduğunu tespit etmeyi amaçladık. Bu nedenle de tartışmaların en çok yaşandığı konulardan birisi olan itikâdî konuları ve bu alanda söz sahibi olan **Eş'arîyye** ve **Mu'tezile** ekollerini tercih ettik. Bu tercihte hiç kuşkusuz iki mezhebin de daha önce aynı ilkeleri savunmakta iken zamanla ortaya çıkan görüş ayrılıkları nedeniyle **Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin Mu'tezile** bünyesinden ayrılarak yeni bir oluşum olarak ortaya çıkması ve **Mu'tezile**'ye birtakım eleştirilerde bulunması etkili olmuştur. Her iki mezhebin müntesibi olan birçok müfessirin mevcut olması ve **Eş'arîler**'in kendi içersinde ilk dönem ve son dönemi arasında birtakım görüş ayrılıkları bulunması nedeniyle her iki ekolü temsil edecek iki müfessir ve bunların tefsirleri üzerinden konuyu ele almanın isabetli olacağını düşündük. Bu nedenle de **Eş'arîler**'in temsilcisi olarak **Fahreddin Râzî** (v. 606/1209) ve *Mefatihul-Ğayb (Tefsîr-i Kebîr)* isimli eseri ve akılcı söylemin otorite isimlerinden **Kâdî Abdülcebbâr**'ın (v. 415/1024) *Müteşâbihü'l-Kur'an* ve *Tenzîhu'l-Kur'an* isimli eserlerini çalışmamızda referans aldık.

Bu çalışmada ele aldığımız konularla ilgili öncelikle kavramsal bir çerçeve çizerek bu kavramların dilde ve Kur'an'da, hem lügat hem de ıstılah açısından kullanılmasına dair bilgileri aktardık. Daha sonra konuyla ilgili başta **Ehl-i Sünnet**, **Mu'tezile** ve diğer mezheplerin görüşleri hakkında genel bilgiler verdik. **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebbâr**'ın görüşlerini de ayrıca zikrettik. Sonrasında ise konuyla ilgili âyetleri her iki müfessirin görüşlerini ve yaklaşımını anlamaya imkân verecek şekilde ele alıp aktardık. Bazı âyetlere ilişkin tefsirlerini doğrudan onların dilinden naklettik. Yer verme imkânı bulamadığımız âyetlere yaklaşımlarına aynı çerçevede olduğu için sadece işaret etmekle yetindik.

Her iki müfessirin itikâdî konulardaki görüşlerini ve bu görüşlerinin Kur'an'ı anlamaya ve yorumlamaya etkisini, zaman zaman ilgili âyet sonunda çoğunlukla da her bölümün sonunda mukayese ettik. Ortaya çıkan sonuçları yine **Ehl-i Sünnet**'in bir

diğer güçlü müfessir ve kelâmcısı **Mâtürîdî**'nin (v. 303/944) *Te'vilâtü Ehlis-Sünne* (*Tefsîru'l-Mâtürîdî*) isimli eserinde aynı konudaki âyetlere yaklaşımını da dikkate alarak değerlendirdik. Elde ettiğimiz veriler ışığında görüş ve eleştirilerimizi belirterek kendi tercihlerimizi ortaya koymaya çalıştık.

## A-MEZHEP KAVRAMI

### a- Tanımı

*Mezhep* kelimesi, Arapça “z-h-b” fiilinden türemiş olup gidilecek yer ve zaman anlamına gelmektedir. Çoğulu “mezâhip”dir.<sup>1</sup>

*Terim anlamına* gelince, itikadî ve amelî yani iman, ibadet, ahlak ve muamelatla ilgili konularda çözümler üretmek için ortaya çıkan İslâm düşünce ekollerini ifade eder. Bu tanımları yaparken şunu hemen belirtelim ki mezhep kavramı ile (mezhep anlamında kullanılan diğer kavramlar dâhil) dinin ihtilafsız ve kesin olan esasları dışındaki itikadî, siyasî ve fikhî konuları kastediyoruz. Bu ihtilâflar da dinî delillerin kaynağı olarak kabul edilen metinlerde kesin bir delil bulunmaması yahut delil kabul edilen unsurların dayandığı dinî metinlerin yoruma açık, yahut yorumlanması gerekli olması durumunda aklî zaruretler, dil özellikleri, naslardaki işaret ve emareler ve örfün gereklerinden istifade ederek ortaya konan yorumlar, düşünceler, yöneliş ve anlayışları ifade etmektedir.<sup>2</sup>

Mezhep kelimesi genelde bütün dinî ekolleri kapsayacak şekilde kullanılsa da özelde daha çok fikhî mezhepleri ifade etmektedir. Ancak bu, mezhep kavramının itikadî ve siyasî konularda hiç kullanılmadığı anlamına gelmemelidir. Çünkü başlangıçta itikadî ve siyasî olarak ortaya çıkan bu ekollerin zamanla fikhî konularda da görüş ortaya koyduğu görülmektedir. Türkçemizde son yıllarda yapılan çalışmaların birçoğunda olduğu gibi hem itikadî ve siyasî hem de fikhî sahadaki topluluklar için “mezhep” kelimesi yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle bu çalışmada ele alınan itikadî ekoller (**Eş’ariyye-Mu’tezile**) mezhep kavramıyla ifade edilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de “z-h-b” kökünden türeyen “zehebe” kelimesi çeşitli türevleriyle birçok âyette<sup>3</sup> yer almakla birlikte mezhep kelimesine rastlanmamaktadır.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Dârus-sâdır, Beyrut, tsz, I, s. 395; Fîruzâbâdî, *el-Kamusu'l-Muhît*, Müessesetür-Risâle, Beyrut 2005, s. 86.

<sup>2</sup> Öz, Mustafa, “*Mezhep Kavramı Üzerine*”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, XV, sy. 1-2, 2002, s. 304.

<sup>3</sup> Bakara 2/17, 20; Saffat 37/99, Hud 11/74, İbrahim 14/19, Fâtır 36/24 vb.

<sup>4</sup> Diğer örnekler için bkz. İsfahanî, er-Rağîb, *el-Müfredât fî ğarîbil-Kur’an*, “z-h-b” md., Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, tsz., I, s. 240.

Mezhep kavramının yanı sıra Kur'an ve sünnetin itikâdî ve siyâsî konulardaki anlayış şekillerini ifade eden diğer bir kavram “firka“ kavramıdır.

*Fırka* (ç. firak), ayırmak bölmek, açıklayıp bir hükme bağlamak anlamındaki “f-r-k” kökünden türemiştir. İnsanlar arasında ayrılmış belli bir grup veya topluluğu ifade eder.<sup>5</sup>

*Terim* olarak, İslâm fikir tarihinde kendilerine has siyâsî ve itikadî düşüncelere sahip olan gruplar için kullanılmıştır. Fırka teriminde mezhepde olduğu gibi, bir takım düşünce ayrılıkları anlamı bulunmayıp, düşünce ayrılıklarına sahip bulunan sosyal bir topluluğu ifade etmektedir.<sup>6</sup>

*Fırka*, sözlük anlamında bir âyette geçmektedir (Tevbe 9/122). Hadislerde de fırka terim olarak zikredilmemiştir. Ancak Hz. Peygamber ümmetinin düşeceği ayrılıkları ifade eden hadislerinde fırka kelimesini kullanmış bunun etkisiyle de erken dönem kelâm ve mezhepler tarihi alanındaki eserlerde fırka kelimesi, mezhep kelimesinin aksine Müslümanlar arasındaki inanç ve fikir ayrılıklarını ifade etmek için en yaygın kullanılan kelime olmuştur. Mesela Şî'a'nın iki önemli âlimi Nevbahtî ve el-Kummî Şîi gruplarına dair eserlerini “*Fıraku's-Şî'a*” ve “*el-Makâlât ve'l-fırak*”, itikâdî ve siyâsî grupları inceleyen Abdülkâhir el-Bağdâdî de kitabını “*el-Fark beyne'l-fırak*” şeklinde isimlendirmiştir.<sup>7</sup>

Mezhepler tarihi kaynaklarında *fırka* anlamında kullanılan kelimelerden birisi de *nihle* kelimesidir.

*Nihle* (ç. nihâl), Arapçada dâva, din diyanet, şariat, millet gibi anlamlara gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de evlenilecek kadınlara mehirlerini zorluk çıkarmadan

<sup>5</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, “f-r-g” md., X, 10, s. 299; Öz, *Mezhep Kavramı*, s. 304; el-Bağdâdî, Abdülkâhir, *Mezhepler arasındaki farklar* (çev. Fığlalı, Ethem Ruhi), TDV yay., Ankara, 2011, *Çevirenin Önsözü*, XVII-XXI. Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ven-Nihal* (tsh. Ahmed Fehmi Muhammed), Dâr'ul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1992, I, s. 4.

<sup>6</sup> Öz, *Mezhep Kavramı*, s. 305.

<sup>7</sup> Üzüm, İlyas, *DİA “Mezheb” md.*, XXIX, s. 527-530; Haberli, Mehmet, *İtikâdî İslâm Mezheplerinin Ortaya Çıkışına Etki Eden Faktörler*, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, 2012, I, sy.1, s. 161.

verme anlamındaki Nisâ sûresi 4/4.âyetin dışında başka bir yerde geçmemektedir.<sup>8</sup>

Mezhepler tarihi ile ilgili eserler kaleme alan müellifler *nihle* kelimesini fırka anlamında kullanırken, Şehristânî, kendi düşünce ve görüşlerine göre hareket eden din ve mezhep mensupları için bu kelimeyi kullanmıştır.<sup>9</sup>

Müslümanların sayısının artması yeni yerlerin fethedilmesi ile İslâm'ın Arap yarımadasının dışına taşması ve coğrafyasının genişlemesi Müslümanların diğer dinlere ait inanç grupları ile karşılaşması neticesinde *milel* ve *nihal* kelimeleri kaynaklarda kullanılmaya başlanmıştır. *Milel* “din” mânasındaki milletin çoğuludur. *Nihal* ise “iddia, görüş ve dinî zümre” mânasındaki nihlenin çoğuludur. Buna göre “*el-milel ve'n-nihal*” tabiri “dinler ve mezhepler” anlamında kullanılmıştır. Bunun yanında *hevâ* (“tutarsız düşünce”, ç. ehvâ) kelimesiyle oluşturulan “ehl-i ehvâ” terkihi dayanakları zayıf ve temelsiz olan grupları ifade etmiştir.<sup>10</sup> İnanç ve siyaset grupları klasik literatürde daha çok *ashâbü'l-makâ-lât*, *fırka* ve *nihle* ile amelî-fikhî gruplaşmalar da *mezhep* kelimesiyle anılmasına rağmen son zamanlarda daha kapsamlı olan mezhebin kullanımı tercih edilmiştir.<sup>11</sup> Bu çalışmada da bu yönde tercihte bulunulmuştur.

## b- Çeşitleri

Mezheplerin sınıflandırılması ile ilgili mezhepler tarihi alanında yazılmış kaynak eserlere bakıldığında çeşitli tasnif şekilleri ile karşılaşılmaktadır. Kimileri mezhepleri ortaya çıkışları itibariyle kronolojik olarak bir sıralamaya tabi tutarken Bağdâdî (v. 429/1037), Şehristânî (v. 548/1153), Malâtî (v. 377/987), el-Îcî (v. 756/1355) gibi otorite kabul edilen bir grup müellif ise Peygamber efendimizin ümmetinin 73 fırkaya ayrılacağını birinin kurtulup (fırka-i nâciye) diğer 72 fırkanın cehennemde olacağını ifade ettiği hadisi<sup>12</sup> temel alarak mezhepleri 73 sayısına tamamlamaya çalışmış ve eserlerini bu tasnife göre yazmışlardır. Ancak bu hadis

<sup>8</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, “n-h-l” maddesi, XXI, s. 646-649; İsfahanî, *a.g.e.*, “n-h-l” maddesi, II, s. 627.

<sup>9</sup> Öz, *Mezhep Kavramı*, s. 305.

<sup>10</sup> Şehristânî, *el-Milel ven-Nihal*, I, s. 4.

<sup>11</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *a.g.e.*, *Çevirenin* önsözü, s. XVI-XIX; Üzümlü, *DİA*, “Mezhep” md., XXIX, s. 526.

<sup>12</sup> *Ebü Dâvûd*, “Sünen”, 1; *Tirmizî*, “İman”, 18; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 145.

gerek sıhhati yönünden gerekse anlaşılması ve yorumlanması bakımından birçok tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bağdâdî (v. 429/1037), Şehristânî (v. 548/1153) gibi müellifler bu hadisin sıhhatini hararetle savunurken, Ebü'l-Hasen **el-E'şârî** (v. 324/936), **Fahreddin er-Râzî** (v. 606/1209), İbnu'l-Cevzî (d. 510/116) gibi âlimler bu hadis konusunda susmayı tercih etmiştir. İbn Hazm (v. 456/1064) ise bu hadisin sahih olmadığını savunmuştur.<sup>13</sup> Elmalılı Hamdi Yazır da *Hak dini Kur'an Dili* adlı eserinde tek bir fırka-i nâciyenin olmadığını her zaman için kurtulmuş bir grubun olduğunu onun da Peygamber'in ve ashabının yürüdükleri hak yol ve sırât-ı müstakîm olan tevhid yolunda yürüyenler olduğunu ifade etmiştir<sup>14</sup>

Mezheplerin sayısı konusunda bir birlik bulunmamaktadır. Bağdadî ve Şehristânî 73 fırka hadisini temel alırken **Eş'arî** ana mezheplerin sayısının on olduğunu söylemiş ve eserini bu taksime göre kaleme almıştır.<sup>15</sup> **Fahreddin er-Râzî** ise dinî oluşumları on ana başlıkta ele aldığı eserinde İslâm mezheplerini sekiz ana grupta alt başlıklara ayırarak incelemiştir.<sup>16</sup>

Mezheplerin genel taksimi konusunda kabul gören sınıflandırma itikadî, amelî (fikhî) ve siyasî olmak üzere yapılan üçlü taksimattır.<sup>17</sup>

**İtikadî mezhepler:** İslâm inancına yönelik birtakım usul ve esaslar hakkında farklı yaklaşımlar sergileyen mezhepler bu grupta yer almaktadır. Bu grupta yer alan mezheplerin üzerinde ayrılığa düştüğü noktalar aynı zamanda İslâm inanç sistemini konu edinen Kelâm ilmi içerisinde mütalaa edilmektedir. Söz konusu mezhepler bu çalışmaya da konu olan Allah'ın sıfatları, zât-sıfat ilişkisi, müteşâbih âyetlerin anlaşılması, ru'yetullah, Allah'ın iradesi, hidâyet ve dalâlet, amelin imandan bir cüz

<sup>13</sup> Öz, *Mezhep Kavramı*, s. 306, Bağdâdî, a.g.e, *Çevirenin önsözü*, s. XXIII; Çağatay Neşeti-Çubukçu İbrahim Agâh, *İslâm Mezhepler Tarihi*, AÜİF yay., Ankara 1985, s. 7.

<sup>14</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim yay., İstanbul tsz., III, s. 558.

<sup>15</sup> Eş'arî, Ebi'l-Hasen Ali b., *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn Vahtilâfu'l-Musallîn*, el-Mektebetül-Asriyye (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdü'l-Hamid), Beyrut 1990, I, s. 65.

<sup>16</sup> er-Râzî, Fahreddin, *İ'tikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Mektebetün-Nehda, Kahire 1938, s. 38.

<sup>17</sup> Üzüm, İlyas, *DİA "Mezhep" md.*, XXIX, s. 527.

olup olmaması, büyük günah işleyenlerin durumu, kabir azabı, şefaahat gibi hususlarda farklı görüşler ortaya koymuştur.<sup>18</sup>

İtikâdî mezhepler denildiği zaman da **Ehl-i Sünnet**<sup>19</sup> (Selefiyye-Eşâriyye-Mâturidiyye), **Mu'tezile**, Cebriyye, Kaderiyye ve Mürchie vb. mezhepler anlaşılır.<sup>20</sup>

**Siyâsî Mezhepler:** İslâm toplumunda yönetim ve yöneticinin hususiyetleri başta olmak üzere siyasî konularda meydana gelen görüş ayrılıkları sonucu ortaya çıkan mezheplere siyasî mezhepler denilmektedir. Siyasî mezheplerin ortaya çıkmasına neden olan olaylar da genellikle Devlet Başkanı'nın (halifenin) seçim şekli, hangi kabileden olacağı, halife adayının vasıfları ve Hz. Peygamber'den sonra yönetimin kime ait olacağı vb. konular etrafında şekillenmiştir. Bütün bu nedenleri yani siyasî mezheplerin ortaya çıkışını tek kelimeyle ifade edecek olursak "hilafet" kelimesi yeterli olacaktır.

Siyâsî mezhepler denildiği zaman ise imamet yani halife seçimi konusunda ihtilafa düşen mezheple anlaşılır ki bunlarda Şî'a ve Haricîler'dir.<sup>21</sup>

**Fıkhî Mezhepler:** Hz. Peygamber hayatta iken Müslümanlar arasında zuhur eden hayatın her alanına dair problemleri çözüyor ve fertler arasında meydana gelen amelî ve hukukî anlaşmazlıkları gideriyordu. Onun vefatından sonra ise hukukî konulara dair problemlerin çözümü Sahâbe, Tabiûn ve sonraki nesillerde de müçtehitler tarafından çözüme kavuşturulmuştur. Ancak her geçen zaman karşılaşılan yeni sorunlar, olaylar ve ihtiyaçlar, Müslümanların sayısının artması

<sup>18</sup> Kurt, Hasan "İtikâdî Mezheplerin Oluşum Serüveni", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/2, II, sy.: 3, s. 31-33.

<sup>19</sup> İtikâdî mezhepler söz konusu olduğunda Ehl-i Sünnet denildiği zaman yaygın kullanıma göre Selefiyye, Eşâriyye ve Mâturidiyye anlaşılmaktadır. Bazı Kelâmcılar ve Mezhepler Tarihi müellifleri bunun İslâm ümmetinin genel adı olduğunu söylerken bazıları da sadece Mâtürîdîlerin Ehl-i Sünnetin tek temsilcisi olduğunu ifade etmiş diğer bir kısmı da sadece Selefiyyenin Ehl-i sünneti temsil ettiğini ifade etmiştir. Ancak genel kabul gören yaklaşım bu üç mezhebin (Selefiyye, Eşâriyye ve Mâturidiyye) anlaşıldığıdır. (Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA "Ehl-i Sünnet" md*, X, s. 527). Bu çalışmada da tercih bu yönde kullanılmıştır.

<sup>20</sup> İtikâdî mezheplerin sayısı ve isimleri konusunda da kaynaklarda bir birlik yoktur. Bu nedenle itikâdî mezhepler denince en meşhur olan ve çoğunluğu oluşturan bu mezheplerin isimlerini zikretmekle yetindik. Bu konuda detay bilgi için: (Üzüm, İlyas, *DİA "Mezheb" md*, XXIX, s. 530.)

<sup>21</sup> Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm'da İtikâdî, Siyâsî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi* (çev. Sıbğatullah Kaya), Ankara tsz., s.29.

farklı coğrafyalarda yeni kültürlerle karşılaşılmasının yanı sıra müçtehitlerin farklı bilgi seviyelerine sahip olması vb. nedenlerden dolayı amelî ve hukukî konulara ilişkin yorumları da farklı olmuş bunun doğal sonucu da fikhî mezhepler ortaya çıkmıştır.

Fikhî mezhepler **Ehl-i Sünnet** (Hanefî-Mâlikî-Şafii-Hanbelî), Zâhirî ve Ca'ferî mezhepleri gibi günümüze ulaşan mezheplerden oluşmaktadır. Bunun dışında fikh alanında otorite kabul edilen Süfyan es-Sevrî, Evzâî gibi âlimlerin de oluşturdukları fikhî sistemleri mevcut olmakla birlikte bunlar mezhep olarak günümüze kadar ulaşmamıştır.<sup>22</sup>

Burada şunu da belirtmeliyiz ki mezheplerin bu şekilde taksimi konusunda bir uzlaşma ve birlik yoktur. Esasında bu taksim ilmî olarak bir tanımlama yapabilmek ve öğrenmeyi kolaylaştırmak için yapılmıştır. Yoksa siyâsî mezheplerin itikâdî mezheplerle ya da fikhî mezheplerle ilgisinin olmadığını söylemek son derece yanlış bir yaklaşım olacaktır. Çünkü bütün mezhepler kaçınılmaz bir şekilde birbirinden etkilenmiştir. Hepsinin ortak noktası dindir ve hepsi dinin değişik konularına dair görüşler ortaya koymuştur. Söz gelimi Şî'a'nın kimi zaman din ile uyuşan kimi zaman da aykırı düşen siyâsî anlayışları vardır. Aynı şekilde, itikat konularında da özel bir inceleme metotları vardır. Bu metotlarla kimi zaman itiâdî mezheplere yaklaşmışlar kimisiyle de birleşmişlerdir. Haricîlerin de siyâsî görüşleri yanında iman ve itikat alanlarında görüşleri vardır.<sup>23</sup>

Mezhep kavramı ve mezheplerin sınıflandırılmasına dair bilgileri bu şekilde ifade ettikten sonra söz konusu bu mezheplerin ortaya çıkış sürecine geçebiliriz.

## **B-MEZHEPLERİN ORTAYA ÇIKIŞI**

### **a- İslâm Toplumunda Mezhepleşme Süreci**

“İnsanların olaylar karşısındaki tavırları ve tepkileri, içinde yetiştikleri toplumun örf, adet, gelenek, görenek ve o toplumun dünyayı ve olayları algılayış

<sup>22</sup> Öz, *Mezhep Kavramı*, s.307.

<sup>23</sup> Öz, *Mezhep Kavramı*, s.307; Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, s.39.



biçiminden bağımsız değildir. Bunun yanında insanların sahip oldukları mizaç, huy, zekâ, vb. faktörler, onların düşüncelerinin şekillenmesine ve birbirlerinden farklı anlayışlara sahip olmalarına etki eder. Bu durum insanların sosyal ve pratik hayatta karşılaştıkları dinî problemlere bu farklılıklara göre çözümler ürettiklerini ve kendi mizaç ve tabiatlarına uygun dinî hareketlere yöneldiklerini açıkça ortaya koymaktadır. Bu bakımdan mezheplerin ortaya çıkışını bir şahıs veya olaya indirgemek doğru değildir. Nitekim tarihsel sürece bakıldığında, hiçbir olay veya fikri cereyanın bir anda ortaya çıkmadığı görülmektedir. Her olayın tarihi bir arka planında, o olay ya da fikri cereyanın ortaya çıkmasına sebep olan hadiseler zinciri, bir siyak sibak ilişkisi bulunmaktadır.”<sup>24</sup>

İslâm toplumu Hz. Peygamber’in yaşadığı dönemde hayatın her alanına dair birçok meselede onun rehberliği sayesinde problemlerini çözme fırsatı bulmuş bu sayede de toplumda büyük oranda birliktelik sağlanmıştır. Sahâbe inanç, ibadet ve ahkâma dair bütün konularda herhangi bir şüphe ya da anlaşmazlığa düştüklerinde Hz. Peygamber’e soruyor ondan aldıkları cevaplar veya onda gördükleri uygulamalar sayesinde problemlerini çözüme kavuşturuyordu. Hz. Peygamber’in manevi ağırlığı Müslümanları hep zinde tutmuş herhangi bir bölünme olmadan Müslümanlar yaşanan ihtilafları çözüme kavuşturmuştur.

Hz. Peygamber’in hastalanması ve vefatıyla birlikte ilk ayrılıklar başlamıştı. Şehristânî bu ayrılıkları şu şekilde sıralar:<sup>25</sup>

1. Hz. Peygamber’in hastalığının şiddetlendiği dönemdeki *Kırtas hadisesi*.
2. *Üsame ordusu*. Hz. Peygamber sağlığında Suriye’ye göndermek üzere Üsame b. Zeyd komutasında hazırladığı ordunun onun hastalanmasıyla birlikte gönderilip gönderilmeyeceği konusunda Sahâbe ihtilaf etmiştir.
3. *Hz. Peygamber’in vefat edip etmediği konusunda Sahâbe arasında yaşanan tartışmalar*. Hz. Ömer’in onun ölmediği noktasındaki yaklaşımları ve Hz. Ebubekir’in duruma müdahale edip “*Ey Muhammed,*

<sup>24</sup> Haberli, Mehmet, “*İtikâdi İslâm Mezheplerinin Ortaya Çıkışına Etki Eden Faktörler*”, s. 162.

<sup>25</sup> Şehristânî, *el-Milel ven-Nihal*, I, s. 11-17.

*şüphesiz sen de öleceksin onlar da ölecek*” (Zümer 39/30) meâlindeki âyeti okuması ile ikna olması.

4. *Hz. Peygamber'in defnedileceği yer konusunda yaşanan anlaşmazlık.* Bu da Hz. Ebubekir'in araya girmesi ve “*Peygamberler ancak vefat ettikleri yere defnedilirler*” hadisini haber vermesiyle çözüme kavuşmuştur.
5. *Halife seçimi.* Hz. Peygamber'in vefatından sonra halifenin seçimi yani imamet meselesidir ki sonraki dönemlerde yaşanacak siyasî çekişmelere temel teşkil edecektir.

Bu sayılan unsurların dışında Hz. Peygamber'e ait olan Fedek arazisinin taksimi, zekât vermeyenlere karşı takınılacak tavır, Hz. Ebubekir'in yerine Hz. Ömer'i halife tayin etmesi, Hz. Osman'ın seçiminde yaşanan tartışmalar, Hz. Osman'ın şehit edilmesi sonucu katillerinin bulunup cezalandırılması konusunda yaşanan tartışmalar sonucu Hz. Ali döneminde meydana gelen Cemel ve Sıffin savaşları vb. olaylar yine Şehristânî'nin belirttiği diğer önemli ihtilaf konularıdır.

Raşit halifeler dönemiyle birlikte özellikle Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve katillerinin bulunması konusunda Hz. Ali döneminde yaşanan tartışmalar ve savaşlar Müslümanlar arasındaki görüş ayrılıklarını artırmış ve bir takım siyasî oluşumları ortaya çıkarmıştır. Özellikle Sıffin savaşından sonra yaşanan hakem olayı vb. tartışmalar sonucu Hâricîlik ve Şî'a zuhur etmiştir.

Aynı zamanda itikâdî konularda da bu savaşlara katılanların durumu konusu yani bu savaşlara katılanlar kendi iradeleri ile mi böyle bir takdirin gerçekleşmesinde rol aldılar yoksa olaylara mecburen mi katıldılar? Bu savaşlara katılanlar büyük günah sahibi midir? gibi itikâdî tartışmalar sonucunda suçlu tamamen kadere yükleyen Cebriyye, insanın iradesinde hür ve sorumlu olduğunu savunup kaderi inkar eden Kaderiyye ve bu iki görüşün hiç birini kabul etmeyen ve işi tamamen Allah'a havale eden Mürcie ortaya çıkmıştır.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin kitabevi, Konya 1991, s. 36; el-Cühenî, Mâni'b. Hammâd, *el-Mevsüatü'l-Müeyyera fil Edyân vel-Mezâhib vel-Ahzâbi'l-Muasıra*, Dârun-Nedve el-Alemiyeye, Riyad, 1420, s. 49.

Halife seçimi etrafında şekillenen siyasî olayların da etkisiyle Müslümanlar arasında itikâdî konularda yaşanan tartışmalar artarak devam etmiş Hz. Osman'ın şehit edilmesi olayı, Sıffin savaşına katılanlardan hangisi haklı hangisi haksız vb. tartışmalar ve beraberindeki büyük günah meselesi etrafında yaşanan görüş ayrılıkları ve yabancı din ve kültürlerin tesiri ve felsefî cereyanların etkisi sonucu yukarıda işaret edilen mezheplerin yanı sıra büyük günah işleyenin, ne mü'min ne de kâfir olduğunu iman ile küfür arasında bir yerde olduğunu (el-menzile beyne'l-menzileteyn) söyleyen Vâsıl b. Ata'nın (v. 131/748) kendisine katılan Amr b. Ubeyd (v. 144/761) ile birlikte Hasan el-Basrî'nin (v. 110/728) yanından ayrılması ile H. II. asrın başlarında **Mu'tezile**<sup>27</sup> mezhebi ortaya çıkmıştır.<sup>28</sup>

Abbasiler döneminde özellikle Me'mun (v. 218/833), Mu'tasım (v. 227/842) ve Vâsık (v. 232/847) dönemlerinde altın çağını yaşayan Mu'tezilenin bu yükselişi halife Mütevekkil (v. 247/861) döneminde son bulmuştur. Başlangıçta İslâm itikadını yaşadıkları çağda zuhur eden felsefî akımlara karşı savunan ve bu görevi de başarıyla yürüten **Mu'tezile** yukarıda sayılan Abbasî halifeleri döneminde iktidarı da arkalarına alıp kendilerine has birtakım fikirleri zorla kabul ettirmeye çalıştı. Özellikle Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşüne karşı çıkanlar "mihne" denilen işkencelere tabi tutuldu. Bu dönemde çeşitli ceza ve işkencelere maruz bırakılan ilim adamlarının başında Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşüne karşı çıkan Ahmed b. Hanbel (v. 241 /855) gelmektedir.<sup>29</sup>

Bütün bu baskılar Selefîn nefretini kazanmıştır. İmam Ebu Hanife (v. 150/767), İmam Malik (v. 179/795), İmam Şafii (v. 204/820), Evzâî (v. 157/774) gibi âlimler yazdıkları reddiyeler ve yaptıkları münazaralarda **Ehl-i Sünnet**'in görüşünü ortaya koysalar da bunu bir disiplin halinde ortaya koyamamışlardır. Halife Mütevekkil döneminde oluşan özgürlük ortamının da etkisiyle H. III. asırda

<sup>27</sup> Mu'tezilenin ortaya çıkışı ile ilgili kaynaklarda farklı görüş ve bilgiler olsa da genel kabul gören anlayış bu şekildedir. Daha geniş bilgi için bkz.: Işık, Kemal, *Mu'tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİF yay., Ankara, 1967, s. 50-55.

<sup>28</sup> Bağdâdî, *Fırak*, s. 18; el-Kevserî, Zâhid, *Mezheplerin Doğuşuna Bir Bakış* (çev. Seyit Bahçivan), Beyrut 1997, s. 37-38; Ebû Zehrâ, *Mezhepler Tarihi*, s. 135-136; Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu*, s. 50; Üzümlü, *DİA "Mezhep" md.*, XXIX, s. 530; el-Cühenî, *el-Mevsüatü'l-Müeyyessera*, s. 49.

<sup>29</sup> Azimli, Mehmet, *İslâm'ın Özgürlükçü Yorumununun (Mu'tezile) İktidarla İmtihanı*, Mârifet Dergisi, Konya, 2003, III/3(s.379-388), s. 2, 6.

Abdullah b. Küllâb (v. 240/854), Haris el-Muhasibî (v. 243/857) gibi selef âlimlerinin görüşlerini kelâm metoduyla anlatmaya başlamaları ve Ebû'l Hasan el-**Eş'arî**'nin (v. 324/936) **Eş'ari** ekolünü kurması ve İmam Mâturîdî'nin (v. 333/944) de o dönem mezhepler arasında cereyan eden münazaralara katılması ile **Ehl-i Sünnet** kelâm mektebi **Mu'tezile**'ye karşı bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır.<sup>30</sup>

Siyasî ve itikâdî alanda yaşanan tartışmalar neticesinde Müslümanlar arasında oluşan görüş ayrılıkları sonucu bir takım mezhebî oluşumlar ortaya çıkmasına karşın Sahâbe devri İslâm toplumunda Müslümanlar fikhî meselelerin bir kısmında ihtilâf etmiş olmakla birlikte bir grup diğerini terk edip bir başkasına uymadığı için bu dönemde kurumsal olarak fikhî mezhepler doğmamıştır. Fetihlerle geçen bu dönem yeni toprakların İslâm devletine katılması ve farklı kültürlerden insanların İslâm'a girmesiyle yeni sorunlarla karşılaşmış ancak başta Râşit halifeler olmak üzere Sahâbe içindeki müctehid konumundaki kimseler bu sorunları çözmüştür.

Tabiûn dönemine gelindiğinde ki bu dönem H. II. asrın başlarına kadar devam eder. Bu dönemde karşılaşılan problemler müctehidler tarafından çözülmeye devam etmiş fıkıh bu devirde tam manasıyla tedvin edilememiştir. Tebeû't-Tâbiûn devri ise fikhın yükselişi ve zirveye çıktığı dönem olarak bilinen ve H. IV. asrın ortalarına kadar devam eden dönemdir. Bu dönemde Ebu Hanife, Şafii, Malik b. Enes, Ahmed b. Hanbel, Dâvud ez-Zâhirî, Evzâî gibi büyük mezhep imamları yetişmiştir. Bu dönemlerde yüzlerce müctehid ortaya çıkmasına rağmen ancak bunlardan dört tanesinin mezhebi bir disiplin olarak tedvin edilebilmiş ve sonraki asırlara intikal edebilmiştir. Bunlar Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleridir.<sup>31</sup>

### **b- Mezheplerin Ortaya Çıktığı Dönemde Tefsir İlminin Durumu**

Hz. Peygamber döneminde tefsir faaliyetleri daha çok toplumu irşad etmek, yanlış anlamaları önlemek ve izaha muhtaç olan âyetlerin açıklanması şeklinde olmuştur. Kur'an'ın indiği döneme tanıklık eden Müslümanlar her ne kadar Kur'an

<sup>30</sup> Işık, Mu'tezile'nin Doğuşu, s. 61; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s.47-48, 54; Yar, Erkan, *Eş'arî ve Metodolojisi*, Fırat Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi 10: 2 (2005), s. 31-32.

<sup>31</sup> Karaman, Hayrettin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz yay., İstanbul, 1989, s. 115; Ekinci, Ekrem Buğra, *İslâm Hukuku Tarihi*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 79; Koca, Ferhat, *DİA "Mezhep" md. Fıkıh bölümü*, XXIX, s. 539; Öz, *Mezhep Kavramı*, s. 308.

kendi dilleri ile indiği için onun genel çerçevesini anlayabiliyorlarsa da bazı bölümlerini anlayamıyorlar, kimi âyetleri de yüzeysel anlıyorlardı. Çünkü hepsinin bilgi, kültür ve anlayış seviyeleri, yaşadıkları ortam ve ihtiyaçları farklıydı. Bu nedenle onlar anlamadıkları âyetleri kendilerine açıklayacak Kur'an'ın hayata dair bazı hükümlerini uygulamalı olarak öğretecek bir rehber ihtiyaçları vardı. Hz. Peygamber vahyin muhatabı olması ve tebliğ görevi nedeniyle de yaşadığı dönemdeki insanlara ihtiyaçları nispetinde Kur'an'ı açıklamış ve ilk tefsir faaliyeti onun döneminde gerçekleşmiştir. Sahâbe anlamadıkları ya da ihtilafa düştükleri meseleleri Hz. Peygamber'e sorarak çözmüşlerdir.

Sahâbe devrinde tefsir faaliyetleri Hz. Peygamber dönemindeki gibi şifahi olarak yürütülmüştür. Onlar Kur'an'ı tefsir ederken Hz. Peygamber'den öğrendikleri birtakım âyetlerin tefsirine dair incelikleri, Arap dilini, vahyin indiği ortama ilişkin tecrübeleri ve nüzul sebeplerini kullanmıştır. Ayrıca isrâîlîyyât türünden bazı haberlere de yer vermişlerdir. Ahkâm âyetleri konusunda da detaylı çalışmalar yapılmamış ve icthad faaliyeti yürütülmemiştir. Bu dönemde tefsir müstakil bir ilim olarak tedvin edilmemiştir. Sadece Sahâbe peygamberden öğrendiği tefsir bilgilerini hadis rivâyetleri içerisinde tasnif etmişlerdir. Tefsir faaliyetleri de genellikle lafızların izah edilmesi tarzında olmuştur.<sup>32</sup>

Kur'an-ı Kerim'i tefsir konusunda Hz. Peygamber'den sonra en yetkin zümre olmaları ve bir takım özel hususiyetlerine rağmen Sahâbenin tefsir yaparken çok ihtiyatlı davrandıkları ve hakkında bilgi sahibi olmadıkları konuda fikir beyan etmedikleri ve içtihatla bulunmadıkları görülmektedir. Bu konuda Sahâbe döneminde şöhret bulan müfessirler olan Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer, Hz. Osman Hz. Ali, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Mes'ud, Ubey b. Ka'b ve Zeyd b. Sâbit başta olmak üzere bütün Sahâbe oldukça titiz davranmışlardır.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Birışık, Abdülhamit, *DİA "Tefsir" md.*, XXXX, s. 284; el-Akk, Hâlid Abdurrahman, *Usulüt-Tefsir ve Kavâidühü*, Dârün- Nefâis, Beyrut, 1986, s. 33; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîru ve'l-Müfessirun*, Dâru'l-Kalem, Beyrut tsz., I, s. 100-101; Funeyşân, Suud b. Abdullah, *İhtilâfî'l-Müfessirin Esbâbuhu ve Âsâruh*, Riyad, 1997, s. 25.

<sup>33</sup> es-Suyûtî, Celâleddîn, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an* (thk. Merkezüd-Dirâsâti'l-Kur'aniyye) tsz., VI, s. 2325; Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu Ve Buna Hız Veren Amiller*, AÜİF. Yay., s. 10; Birışık, Abdülhamit, *DİA "Tefsir" md.*, XXXX, s. 284.

Eldeki mevcut birikime rağmen hepsinin anlama kabiliyetleri, ihtiyaçları ve olaylara bakışı farklı olduğundan bazı âyetleri anlama konusunda zorlandıkları hatta anlayamadıkları, kimi zamanda fikir ayrılıklarına düştükleri olmuştur.<sup>34</sup> Sahâbeden Kur'an'ı baştan sona tefsir eden olmamıştır. Bunda tefsir konusunda takındıkları mesafeli tutumla birlikte yaşadıkları dönemde böyle bir ihtiyacın ortaya çıkmaması da etkili olmuştur. Abdullah b. Mesud ve Abdullah b. Abbas'ın Hz. Peygamber'den gelen tefsire dair rivâyetlerden oluşan tefsir faaliyetleri de kelimelerin tahlili ve müphemliklerin açıklanması tarzındaki faaliyetlerdir<sup>35</sup>

Siyasî, itikâdî ve fikhî mezheplerin birer birer ortaya çıktığı ve tedvin faaliyetlerinin başladığı Tabiûn ve Tebeü't-Tâbiîn döneminde ise tefsir de diğer ilmî faaliyetler paralelinde gelişme göstermiştir. Yapılan fetihlerle İslâm coğrafyası genişlemiş farklı dil, kültür ve coğrafyalardan Müslümanların sayısı artmış, Arap olmayan insanların da İslâm'a girmesiyle yanlış anlamalar ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak Arap diline verilen önem artmış şiir, deyim ve atasözleri delil olarak kullanılmaya başlanmıştır. Böylece tefsirde rivâyetin yanı sıra lügavî tefsir çalışmaları da hızlanmış İ'râb'ül-Kur'an, Ğarîbü'l-Kur'an, Meâni'l-Kur'an vb. çalışmaların yapılmasına neden olmuştur.<sup>36</sup> Tâbiûn dönemi tefsir faaliyetleri rivâyet ağırlıklı devam ederken bu rivâyetler Mekke, Medine ve Kûfe gibi tefsir medreselerini kuran Sahâbeler tarafından aktarılmış ve bu ekoller takip edilmiştir. Mekke ekolü Abdullah b. Abbas (v. 68/687), Medine ekolü Übey b. Ka'b (v. 33/654), Kûfe ekolü de Abdullah b. Mes'ud (v. 32/652-53) tarafından kurulmuştur.<sup>37</sup> Bu dönemde ihtilaflar Sahâbe dönemine oranla daha da artmış, isrâiliyyât tefsire daha çok girmiştir.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> ez-Zehbî, *et-Tefsîru ve'l-Müfessirûn*, I, s. 61; Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, s. 46-47; Mahmud en-Nakrâşî es-Seyyid Ali, *Menâhicü'l-Müfessirîn Mine'l-Asri'l-Evvel ilel-Asri'l-Hadîs*, Mektebetün-Nehda, 1986, s. 20. Bu konudaki örnekler için bkz.: Zehbî, *et-Tefsîru ve'l-Müfessirun*, I, s. 63.

<sup>35</sup> Suyûtî, *el-İtkan*, s. 2338; Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, MÜİFV.,Yay., İstanbul, 2011, s. 83; Birişik, *DİA "Tefsir" md.*, XXXX, s. 284-285.

<sup>36</sup> Birişik, *DİA "Tefsir" md.*, XXXX, s. 285.

<sup>37</sup> Suyûtî, *el-İtkan*, VI, s. 2339; Zehbî, *et-Tefsîru ve'l-Müfessirûn*, I, s. 107, 118, 121.

<sup>38</sup> Zehbî, *et-Tefsîru ve'l-Müfessirun*, I, s. 134; Emin Ahmed, *Fecru'l-İslâm*, Kelimâtün Arabiyye lit-Tercüme ven-Neşr, Mısır, 2012, s. 224.

Tâbiûn döneminde de Sahâbe döneminde olduğu gibi tefsir tam olarak tedvin edilmese de ilk tedvin faaliyetleri başlamıştır. Bu dönemde yazılan tefsir sayısı çok olmamakla birlikte Kur'an'ın bütün âyetlerini kapsayacak şekilde ilk tefsir yazma çalışmaları başlamıştır. Tefsir tarihinde müstakil olarak tedvin edilmiş ilk eser Mukâti'l- b. Süleyman (v. 150/767) tarafından yazılan *et-Tefsiru'l-Kebîr*' dir. Her ne kadar Ferrâ'nın (v. 207/822) *Meâni'l-Kur'an*'ı ve Ali b. Ebî Talhâ'nın tefsir sahifesi de ilk yazılan eserler arasında zikredilse de bunlar baştan sona Kur'an'ı tefsir eden eserler değildir.<sup>39</sup>

Tebeü't-Tâbiîn döneminde geldiğinde ki bu dönem Emevi devletinin son dönemleri ve Abbâsî devletinin ilk dönemlerine tesadüf eden hicri II. asrın sonları III. asrın ortalarına denk gelen tedvin dönemidir. Bu dönemde tefsir rivâyetlerini de içeren hadisler tedvin edilmiştir. Böylece tefsir ilk olarak hadisler içinde "kitâbü't-tefsir" başlığı altında ele alınmaya başlanmıştır. Ancak çok kısa bir zaman sonra müstakil bir ilim olarak kendi disiplini oluşturmuş ve müstakil eserler yazılmaya başlanmıştır. Bu eserlerde Kur'an, baştan sona mushaf tertibine göre tefsir edilmiştir.<sup>40</sup> Bu dönemin önemli müfessirleri arasında Taberî (v. 310), İbn Ebî Hâtim (v. 327), İbn Hıbbân (v. 369) vb. yer almaktadırlar.<sup>41</sup>

Tefsir, mezheplerin ortaya çıkmadığı ilk dönemlerde yukarıda ifade edildiği gibi henüz tedvin edilmemiş, rivâyetlerin sözel naklî şeklinde tefsir faaliyetleri yürütülmüştür. Sahâbe, Arap olmaları hasebiyle Arapçaya olan vukûfiyetleri, Arap örf ve adetlerini bilmeleri, Hz. Peygamber'den birtakım âyetlere dair öğrendikleri incelikler ve nüzul ortamına vakıf olmaları gibi sahip oldukları avantajlara kendi icihadlarını da ekleyerek ihtiyaç duyulan âyetleri açıklamışlardır. Eldeki bilgilere göre bu dönemde Kur'an'ı baştan sona tefsir eden bir kitap da yazılmamıştır.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, DİB. Yay., Ankara, 1988, I, s. 168, 176; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 107-108; Birişik, *DİA "Tefsir"* md., XXXX, s. 290.

<sup>40</sup> el-Akk, *Usulüt-Tefsir*, s. 34; Funeysân, *İhtilâfü'l-Müfessirin*, s. 39; en-Nemir, Abdü'l-Mun'im, *İlmü't-Tefsir Keyfe Neşee ve Tetavvera Hattâ İntehâ İlâ Asrine'l-Hâdir*, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kâhire, 1985, s. 89; ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İtticâhâti'l-Munharife fî Tefsîri'l-Kur'an*, Mektebetü Vehbe, 1986, s. 14.

<sup>41</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, VI, s. 2342.

<sup>42</sup> Zehebî, *el-İtticâhâti'l-Munharife*, s. 12; Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 217-218.

H. Peygamber'in vefatı sonrası İslâm toplumunda cereyan eden siyasî ve itikâdî tartışmalar sonucu hicri II. asrın başlarında siyasî ve itikâdî mezhepler ortaya çıkmaya başlamıştır. Tâbiûn dönemine denk gelen bu dönemde tefsir faaliyetleri rivâyet ağırlıklı olmakla birlikte rivâyetler daha geniş çerçevede ele alınmış ve ortaya çıkan yeni şartlar ve ilmi gelişmeler nedeniyle tefsire dair ilk tedvin faaliyetlerinin başladığı ve hadisler içerisinde tefsir babları şeklinde tedvin edildiği dönemdir.

Tebeü't-Tâbiîn döneminde ise fıkıh, hadis, nahiv gibi ilimler gibi tefsir de müstakil bir ilim olarak tedvin edilmiştir.<sup>43</sup> Daha önce rivâyet ağırlıklı olarak yürütülen tefsir faaliyetlerine tedvin döneminin zirveye ulaştığı Abbasîler devrinin ortalarından itibaren (yaklaşık h. IV. asır) tefsirdeki ihtilaflar artmış, kişisel yaklaşımlar ön plana çıkmıştır. Ayrıca rivâyetler yeterince tahlil edilmeden aktarılmaya başlanmıştır. Fıkıh, akaid, tasavvuf ve dil alanında mezheplerin yaygınlaşmasıyla da her mezhep Kur'an'a kendi ilgi alanından yaklaşmıştır. Söz gelimi nahivciler Kur'an'ı tefsir ederken i'rab cihetiyle ona yaklaşmış i'rab kaidelerine bu konudaki tartışmalara yer verirken, fakihler ahkâma dair fukahânın görüşlerini aktarmış buna karşı çıkanlara verdikleri cevapları zikretmiştir.<sup>44</sup>

İslâm toplumunun mezhepleşme sürecini ve bu süreçte tefsir ilminin durumunu bu şekilde aktardıktan sonra bu süreç sonunda ortaya çıkan mezheplerin kendi fikirlerini ifade ettikleri bir alan olan tefsir kitapları, usûl âlimleri tarafından muhtevası ve metodu bakımından çeşitli sınıflandırmalara tabi tutulmuştur. Yapılan bu sınıflandırmalar arasında ifade edilen mezhebî tefsir ve bu tefsire dair örneklere yer verelim.

<sup>43</sup> el-Akk, *Usulüt-Tefsir*, s. 34.

<sup>44</sup> Funeysân, *İhtilâfü'l-Müfessirin*, s. 48; en-Nemir, *İlmü't-Tefsir Keyfe Neşee*, s. 98; Zehebî, *el-itticâ-hâti'l-Munharife*, s. 49; Suyûtî, *el-İtkân*, VI, s.2343; Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 225; Nakrâşî es-Seyyid Ali, *Menâhicü'l-Müfessirin*, s. 38-42.



## C-MEZHEBÎ TEFSİR

### a- Ortaya Çıkışı

İslâmiyet müntesiplerine ayrılığa düşmemeyi hep birlik olmayı tavsiye etmiştir. Nitekim dinin ana kaynağı Kur'an'da bu ilahi çağrıya vurgu yapılmıştır. “*Hep birlikte Allah'ın ipine yapışın ve parçalanmayın..*” (Âl-i İmrân 3/103), “*..Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin...*” (Şurâ 42/13) vb. bir çok âyette<sup>45</sup> bu birlik vurgulanırken Hz. Peygamber de “*..birbirinizi seviniz, ihtilâf etmeyiniz...*”<sup>46</sup> vb. hadislerinde ümmetini uyarılmış ve ihtilâflardan sakınmalarını istemiştir. Ancak gerek İslâm'ın kendisinden kaynaklanan;

a-Mezheplere meşru daire içerisinde müsamaha göstermesi ve farklı görüşlere açık yapısı,

b-Kur'an-ı Kerim'in düşünce hürriyetine verdiği önem,

c-Vahyin üslûbu,

d-Muhkem ve Müteşâbih âyetler,

d-Kader konusu gibi hususların neden olduğu İslâm'ın genel yapısı.<sup>47</sup>

Gerekse Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan ve “*İslâm Toplumunda Mezhepleşme*” başlığı altında ele alınan Halife seçimi (imamet) temelli yaşanan birçok fikir ayrılığı siyasî ve itikâdî mezheplerin doğuşuna temel teşkil eden iki ana nedendir.

Bu iki ana nedenin yanı sıra İslâmiyet ile diğer dinler ve inançlar arasında yaşanan savaşlar ve çekişmeler, farklı dil, kültür ve coğrafyalara komşu olunması ve bu coğrafyalardan Müslüman olanların sahip oldukları yaşam biçimleri, kültürleri, örf ve âdetleri, Arap diline ve kültürüne yabancı oluşları, Yunan felsefesinden yapılan tercüme faaliyetleri gibi diğer nedenler de İslâm toplumunda fikir ayrılıklarının artması ve mezheplerin doğuşunda etkili olmuştur.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Âl-i İmrân 3/105, Enfâl 8/46, En'am 6/153 vb.

<sup>46</sup> Buhârî, Cihad, 163.

<sup>47</sup> Fıçlalı, Ethem Ruhî, “*Mezheplerin Doğuşuna Etki eden unsurlar*”, İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, AÜİFY, 1980, Say.4, S. 115; Haberli, Mehmet “*İtikâdî İslâm Mezheplerinin Ortaya Çıkışına Etki Eden Faktörler*”, s. 162-164.

<sup>48</sup> Kırca, Celâl, “*Mezhebî Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı*”, İAD, Ekim, 1987, sy. 5, s. 54; Kurt, Hasan,

Yukarıda işaret edilen ve İslâm'da mezheplerin ortaya çıkışına gerekçe olarak zikredilen nedenlerden dolayıdır ki Müslümanlar arasındaki fikir ayrılıkları gün geçtikçe artmış Râşit halifeler döneminin sonlarına gelindiğinde Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve katillerinin bulunması konusunda Hz. Ali döneminde yaşanan tartışmalar ve savaşlar Müslümanlar arasındaki görüş ayrılıklarını daha da artırmış ve bir takım siyasî oluşumları ortaya çıkarmıştır. Özellikle Siffin savaşından sonra yaşanan hakem olayında halifenin hakem tarafından seçilmesini kabul eden Hz. Ali'yi tekfir eden ve ondan ayrılan Hâricîler ve onu destekleyen ve yanında yer alan Şî'a tarih sahnesinde ortaya çıkan ilk mezhepler olmuşlardır.<sup>49</sup> Bu siyâsî oluşumların ardından Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve sonrasında yaşanan savaşlar ile Hz. Ali döneminde yapılan savaşlarda ölenlerin durumunun farklı açılardan değerlendirilmesi sonucu Müslümanlar arasında itikâdî tartışmaları ortaya çıkarmış ve böylece Cebriyye, Mürcie, Kaderiyye ve **Mu'tezile**, Selefiyye, **Eş'ariyye** ve Mâtürîdiyye gibi itikâdî mezhepler oluşmuştur.<sup>50</sup>

Hiç şüphe yok ki hareket alanı din olan bu mezheplerden her biri kendi haklılığını ortaya koymak, görüşlerini temellendirmek için herkesin ortak paydası ve üst değeri olan Kur'an'a müracaat etmiştir. Doğrusu bu ilk bakışta yadırganacak bir durum da değildir. Ancak her şeyin Kur'an'da olduğu düşüncesiyle, ona yönelen ve kendi görüşlerin temellendirmede âyetleri bağlamından kopararak parçacı ve maksatlı bir yaklaşım tarzıyla kendi görüşlerini Kur'an'a söyletme veya onaylatma çabası tefsirde sapmalara neden olmuştur.<sup>51</sup> Bazen bir mezhebe mensup müfessirler mezhebinin görüşünü destekleyen âyetleri zâhirî anlamıyla alırken kendi görüşüne uymayan âyetlerde de zorlama te'villere yönelmiş metodik davranmamış ve çelişkiye düşmüşlerdir. Öyle ki bazen kendi söylediklerini desteklemek için âyetin zâhiri buna uygunsuzsa zâhirî mana böyledir ve tefsirde esas olan da zâhirî manadır derken

---

*İtikadî Mezheplerin Oluşum Serüveni*, s. 27-28.

<sup>49</sup> Kurt, Hasan, *İtikadî Mezheplerin Oluşum Serüveni*, s. 27; Fığlalı, *Mezheplerin Doğuşuna Etki eden unsurlar*, s. 129; Zehebî, *el-İtticahatül Münharife fi Tefsiri'l-Kur'an*, s. 15.

<sup>50</sup> Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, AÜİFY, tsz., s. 4-5.

<sup>51</sup> Goldziher, Ignaz, *Mezâhibü't-Tefsîr'il-İslâmî* (trc. ve thk. Abdü'l-Halîm en-Neccâr), Mektebet'ü Hancî, Kahire, 1955, s. 1; Mert, Muhit, "Kelâmî Tartışmaları Kur'an Âyetleriyle Temellendirmenin İçerdiği Sorunlar", Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/1, s. 214; Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-Müfessirîn*, I, s. 163; Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2012, s. 162.

görüşüne uymayan başka bir yerde te'vile yönelmiştir. Kendisinin zâhirî manaya yöneldiği yerlerde te'vil yapanlara da âyetin zâhiri esastır diyerek karşı çıkmıştır.<sup>52</sup>

Kendi döneminde ortaya çıkan problemleri çözmek ve ait olduğu dinin kutsal metni olan Kur'an'ın anlaşılması konusunda yol gösterici bir araç olarak ortaya çıkan müfessirler ilmi ölçüler içerisinde inanç ve ibadet konularında ihlasla ve samimiyetle hareket ettiği sürece İslâm toplumuna faydalı olmuş fikir ayrılıklarının giderilmesine ve Kur'an'ın anlaşılmasına katkı sunmuştur. Ancak başlangıçta problemlerin çözümünde bir araç olan mezhepler zamanla birtakım menfaatler, art niyetler, siyâsî çekişmeler için içine girince amaç haline dönüşmüş ve tam tersi bir durum ortaya çıkmıştır. Kur'an ve onun ortaya koyduğu ilkelerin anlaşılması ve hayata geçirilmesine katkı sunması beklenen mezhepler kendilerini meşrulaştırmak için Kur'an'a müracaat etmiştir.<sup>53</sup> Bunun sonucu Müslümanlar arasında olması gereken birlik bozulmuş ve yaşanan çekişmeler İslâm toplumunu zayıflatmıştır.

## **b- Belli Başlı Mezhebî Tefsirler**

### ***Mu'tezilî Tefsirler***<sup>54</sup>

- a. Ebû Bekr, el-Esamm (v. 236 /850) *Tefsîru Ebî Bekr el-Esamm*.
- b. Ebü Müslim, Muhammed b. Bahr el- Isfehânî (v. 254-322/868-934) *Câmiut-Tenzî'l li Muhkemi't-Tenzîl*.
- c. Ebû Ali, el-Cübbâî (v. 303/915), *Câmiut-Te'vil li Muhkemit-Tenzîl*.
- d. Ebu'l-Hasen Ali b. İsâ er-Rummânî (v. 384/994), *Tefsiru Rummânî*.
- e. el-Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (v. 415/1024), *Tenzîhü'l-Kur'an ani'l-Metâ'in*.
- f. Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî (v. 538/1144), *el-Keşşâf*.

<sup>52</sup> en-Nemir, *İlmü't-Tefsir Keyfe Neşee...*, I, s.104; Kırca, "Mezhebî Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", s. 54.

<sup>53</sup> Şener, Abdulkadir, "İslâmda Mezhebler ve Hukuk Ekolleri", AÜİFD, XXVI, sayı:1, s. 406.

<sup>54</sup> Ignaz, Goldziher; *Mezâhibü't-Tefsîr'il-İslâmî*, s. 135; Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-Müfessirûn*, I, s. 88; en-Nemir, *İlmü't-Tefsir Keyfe Neşee...*, I, s. 101; Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, s. 115.

### ***Şî'a Tefsirleri***<sup>55</sup>

- a. Kummî, Ali b. İbrahim (h. 3. yy. sonları 4. yy. başları), *Tefsiru'l-Kummî*.
- b. Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. El-Hasen (v. 460/1068), *et-Tibyân*.
- c. Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen (v. 548/1153), *Mecmeu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*.
- d. eş-Şevkânî, Muhammed b. Abdillâh (1173/1760), *Fethu'l-Kadîr*.
- e. Tabatabâî, Muhammed Hüseyin (1904-1981), *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'an*.

### ***Hâricî Tefsirler***

Bu mezhebin müntesiplerinin çoğu dindar ve samimi olmalarına rağmen kırsalda yaşayan ve şehir hayatından dolayısıyla ilmi faaliyetlerden uzak kimselerdi<sup>56</sup>. Bu nedenle Mu'tezile ve Şî'a gibi yeterli sayıda eser ortaya koyamamışlardır. Haricilere isnat edilen önemli tefsirler şunlardır:<sup>57</sup>

- a. Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî (h. 3. yy.), *Tefsîru Kitâbi'l-'Aziz*.
- b. Ebu Yakub, Yusuf b. İbrahim el-Vercelânî'nin (h. 4. yy.) Tefsiri
- c. Itfeyyîş, Muhammed b. Yûsuf (v. 1332/1914), *Himyânü'z-Zâd ilâ Dâri'l-Meâd*.

### ***Ehl-i Sünnet tefsirleri***

Mezhebî tefsirler denilince birçok tefsirin mezhebî taksimine yer veren çok sayıda kaynak özellikle Ehl-i Sünnet tefsirlerini bu kategoriye dâhil etmekten imtina etmiş ve yanlı bir tutum sergileyerek hakkaniyet ölçüleri içerisinde hareket etmemiş ve Ehl-i Sünnet tefsirleri lehine bir tavırla onları bu kategoride değerlendirmemiştir. Mezhebî tefsir denildiği zaman Mu'tezile, Şî'a ve Hâricî tefsirler anlaşılır şekilde

<sup>55</sup> Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-Müfessirûn*, II, s. 46; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 223; Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, s. 119.

<sup>56</sup> Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 79; Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-Müfessirûn*, II, s. 343; Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu*, s. 123.

<sup>57</sup> Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-Müfessirûn*, II, s. 344; Demirci, *Tefsir Tarihi*, s. 225; Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 81.

sınıflandırmalar yapılarak Ehl-i Sünnet tefsirleri bunun dışında tutulmuştur. Elbette içerisinde mezhebî eğilimlerin taassubu ifade edecek boyutta en az olduğu tefsirler Ehl-i Sünnet'e ait olanlardır. Ancak vakia bu tefsirlerin de zaman zaman Sünnî tefsirlerde de mezhep temelli yorumlara rastlandığıdır. Celal Kırca, İsmail Çalışkan vb. müelliflerin mezhebî tefsirler hakkında yaptığı taksimat (Ehl-i Sünnet, Şî'a, Mu'tezile ve Hâricîler) bizim tarafımızdan da tercih edilmiş ve bu mezheplere dair belli başlı tefsirler müellifleri ile birlikte zikredilmiştir.<sup>58</sup> Bu tefsirlerden bazıları şunlardır:

- a. et-Tahâvî, Ebû Ca'fer (v. 321/933), *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerîm*.
- b. el-Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. (v. 333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'an*.<sup>59</sup>
- c. el-Cessâs, Ebu Bekr (v. 370/980), *Ahkâmü'l-Kur'ân*.
- d. el-Mâverdî, Ebu'l-Hasen (v. 458/1050), *Tefsîru'l-Mâverdî*.<sup>60</sup>
- e. el-İsfehânî, er-Râgıb (v. 502/1108), *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*.
- f. el-Bağavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud (v. 516/1122) *Meâlimüt- Tenzîl*.
- g. er-Râzî, **Fahreddin**(v. 606/1210), *Mefâtihu'l-Ğayb (Tefsir-i Kebîr)*.
- h. Ebû Hayyân, el-Endelûsî el-Ğırnâtî (d. 654), *el-Bahru'l-Muhît*.
- i. el-Beydâvî, Nâsiruddîn ebu'l-Hayr Abdullah (v. 691/1685), *Envârut-Tenzîl ve Esrârut-Te'vîl (Tefsîru'l-Beydâvî)*.
- j. en-Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed (v. 710/1695), *Medâriküt-Tenzîl ve Hakâiküt-Te'vîl (Tefsîrun-Nesefî)*.

<sup>58</sup> Bkz: Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 66-71.

<sup>59</sup> Bu tefsir Ehl-i Sünnet prensipleri çerçevesinde Kur'an'ı baştan sona tefsir eden ilk eserdir. (Bkz.: Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 128.

<sup>60</sup> Ömer Nasûhî Bilmen Mâverdî'nin bazen kendi kanatine uyan Mu'tezilî görüşleri benimsemesinden onun Mu'tezilî olduğunu söyleyenler olsa da onun Ehl-i Sünnet'e ait bir müfessir olduğunu söyler. (Bkz.: Bilmen, Ömer Nasûhî, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l- Müfessirîn)*, Bilmen yay., İstanbul, 1973, I, s. 418.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### A- KUR'AN-I ANLAMAYA VE YORUMLAMAYA ETKİ EDEN UNSURLAR

Hz. Peygamber kendi döneminde içinde yaşadığı toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek oranda tebliğ ve irşad görevi çerçevesinde Kur'an'ı tefsir etmiştir. Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması noktasında çeşitli nedenlerle ortaya çıkan ihtilafları da yine kendisi çözmüştür. Ancak onun döneminden uzaklaştıkça fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasına farklı dil ve kültürlerden Müslümanların dâhil olması, İslâm dışı dinlerin İslâma ve Müslümanlara yönelik saldırıları, İslâm dünyasında yaşanan siyâsî ve itikâdî tartışmalar, mezheb taassubu vb. nedenlerle ihtilaflar artmıştır. Müfessirlerin bireysel yetkinlikleri, zekâ seviyeleri, olaylara bakışları, yaşadıkları toplumun örf, adet ve gelenekleri, herhangi bir mezhep ve düşünce ekolüne aidiyetleri gibi nedenler de tefsirde yaşanan ihtilaflarda etkili olmuştur.

Esasen bir metnin veya sözün yorumlanması ve anlaşılması söz konusu olduğu zaman farklı sonuçların ortaya çıkması tabii bir durumdur. Yani ihtilaf anlama ve yorumun doğasında vardır. Aynı durum Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetleri için de geçerlidir. Buna bir de insan unsurunu yani yorumcunun bilgi, kültür ve aklî kabiliyeti ve donanımı ile onun sosyo-psikolojik durumunu ve toplumsal ve siyâsî şartları ilave edecek olursak ihtilafların ortaya çıkması 'tefsirde öznelliği' neredeyse kaçınılmaz kılmaktadır.<sup>61</sup> Tefsirde öznellik derken her ne kadar Kur'an tefsirinde farklı hatta yanlış anlama gerçeğine işaret ediyor olsak da bu durum, Kur'an metni için geçerli değildir. Yani Kur'an metninin kendisinde bir değişiklik olmazken aynı metin anlama ve yorumlama açısından değişmelere, değişik anlamalara ve yorumlamalara tabi olmaktadır.<sup>62</sup>

Kur'an tefsirinde ihtilaflar söz konusu olduğunda birçok sınıflandırma yapılmıştır. Bazı müellifler tefsirde ihtilafları memduh (övülen, kabul edilen) ve mezmum (yerilen, beğenilmeyen) şeklinde tasnif ederken, kimileri tefsirdeki bu

<sup>61</sup> Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 47.

<sup>62</sup> Karacelil, Süleyman, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* "Müfessirin Kur'an'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti" s. 121-142, İlim Yayıncılık Kur'an ve Tefsir Akademisi yay., s.122.

ihtilafları çeşitleri bakımından bir sınıflandırmaya tabi tutmuştur.<sup>63</sup> Bazı yazarlar da rivâyete dayalı tefsirlerde ihtilaf sebepleri ve dirâyete dayalı tefsirlerde ihtilaf sebepleri şeklinde bir tasnifte bulunmuştur.<sup>64</sup> Funeysân müfessirlerin ihtilafını genel sebepler ve özel sebepler olarak iki başlık altında ele almıştır.<sup>65</sup> Zehebî ise, tefsirde ortaya çıkan yanlış yorumların nedenleri herhangi bir tasnife tabi tutmadan başlıklar halinde ele almıştır.<sup>66</sup> Muhammed Abdurrahman Salih eş-Şâyi' de *Esbâb-u İhtilâfi'l-Müfessirîn* adlı eserinde müfessirlerin ihtilaf nedenlerini 20 başlık altında ele almaktadır.<sup>67</sup> İbn Teymiyye ise tefsirde ihtilafları tenevvü (âyetten farklı hükümlerin çıkmasına etki etmeyen) ihtilafi ve tezat (âyetten farklı hükümler çıkarılabilen) ihtilafi olarak ikiye ayırmıştır.<sup>68</sup> Biz ise konuyu uzatmadan daha derli toplu ve özet bir şekilde ifade edebilmek için Kur'an tefsirinde ortaya çıkan ihtilafları sebepleri yönüyle, "Kur'an Lafzı Temelli İhtilaflar" ve "Müfessirin Kendisinden Kaynaklanan Sebepler (özel Sebepler)" olarak iki başlık altında ele aldık.

Bu çalışmada konunun sınırlarını aşmamak için tefsirdeki ihtilaf konuları ile ilgili birtakım temel bilgiler ve bunlara dair birkaç örnek verilip detaya inilmeyeceğinden Kur'an'ı anlamaya ve yorumlamaya etki eden unsurlar konusunda daha detaylı bilgi için, Suud b. Abdullah Funeysân, *İhtilâfü'l-Müfessirîn Esbâbuhu ve Âsâruh* (Riyad, 1997); ez-Zehebî *el-İtticâhâtu'l-Munharife fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Beyrût, 1986); Muhammed Vehbi Dereli, *Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, Fecr Yay. (Ankara 2009); Osman KARA "Müfessirlerin Sahîh Yorum Farklılıklarının Sebepleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 3, III, 2011, s. 73-94 vb. çalışmalara müracaat edilebilir.

<sup>63</sup> Kara, Osman, "Müfessirlerin Sahîh Yorum Farklılıklarının Sebepleri" *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı 3, III, 2011, s. 79-80.

<sup>64</sup> Dereli, Muhammed Vehbi, *Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, Fecr Yay., Ankara, 2009, s. 5-7.

<sup>65</sup> Funeysân, *İhtilâfü'l-Müfessirîn*, s. 57, 171.

<sup>66</sup> ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İtticâhâtu'l-Munharife fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Beyrut 1986.

<sup>67</sup> eş-Şâyi', Muhammed Abdurrahman Salih, *Esbâb-u İhtilâfi'l-Müfessirîn*, Mektebetü'l-Ubeykan Riyad, 1995, s. 16, 35.

<sup>68</sup> Teymiyye, Takıyyuddîn, Ahmed b. Halîm, *Mukaddime fi Usûlit-Tefsîr* (thk. Adnan Zerzûr), 2. bsk. 972, s. 38 vd.

## a- Kur'an Lafzı Temelli İhtilaflar

### 1. Dil ile ilgili ihtilaflar

Kur'an kendisini tarif ettiği âyetlerde Arapça bir kitap olduğunu ifade eder.<sup>69</sup> Bu nedenle Kur'an'ı anlamının yolu Arapçayı dil ve üslup bakımından iyi bilmekten geçmektedir. Müfessirler, Allah'ın mesajını ilk günkü tazeliğiyle ve canlılığı ile kavrayabilmesi, âyetlerde saklı olan incelikleri ve her zaman var olan dinamik mesajını aktarabilmek için ileri düzeyde dil bilgisine sahip olmak mecburiyetindedir.<sup>70</sup>

Dil ile ilgili ihtilâflardan maksat Kur'an âyetlerinin lafızları üzerinde var olan, i'rab (hareke), müşterek lafızlar, umûm-husûs, mücmel-mübeyyen, emir-nehî, hakikat-mecâz, mutlak-mukayyed, çok anlamlılık, zamirin mercii vb. konularda yaşanan ihtilâflar kastedilmiştir.<sup>71</sup>

### a- İ'rabta İhtilâflar

İ'rab yani kelimelerin harekelerinin farklı okunmasından dolayı mananın değişmesi sonucu meydana gelen ihtilâflardır ki bu da Kur'an lafızlarının anlaşılması konusunda farklı yorumların ve anlamaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zira i'rab sonuçları bakımından büyük farklılıklar ortaya çıkardığı için müfessirin dikkat etmesi gereken bir husustur. Öyle ki bazen cümledeki fâil ile mefulün bih'i belirleyen bir hareke veya harftir.<sup>72</sup> Bakara 196. âyeti (وَأْتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ...) "*Haccı da Umreyi de Allah için tamamlayın.*" İ'rab'ın mana üzerinde etkisini ortaya koyan önemli bir örnektir.<sup>73</sup> "الْعُمْرَةَ" kelimesinin iki şekilde okunuşu vardır. Cumhuriyet "الْحَجَّ" lafzını mansub olarak okumakta ve mefulün bih olan "الْعُمْرَةَ" lafzına atfetmektedir. İsti'nâfiye cümlesi (yeni bir cümle) olarak alıp "الْعُمْرَةَ" şeklinde merfu

<sup>69</sup> Yusuf 12/2; Tâhâ 20/113; Zümer 39/ 28; Fussilet 41/3.

<sup>70</sup> Işıcık, Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra yay., Konya, 1997, s. 97.

<sup>71</sup> el-Emin, İhsan, *Menhecün-Nakd fit-Tefsîr*, Dâru'l-Hâdî, Beyrut, 2007, s. 277.

<sup>72</sup> er-Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman, *Buhûsün fî usûli't-Tefsîr ve Menâhicihî*, 4. baskı, Mektebetüt- Tevbe, 1419, s. 46.

<sup>73</sup> eş-Şâyi', *Esbâbu İhtiâfi'l-Müfessirîn*, s. 71.



okuyanlar da olmuştur. Buradaki “العُمْرَةَ” lafzını mansub okuyan cumhûra göre umre vaciptir. Merfu okuyanlara göre ise umre hüküm bakımından hac ile aynı değildir.<sup>74</sup>

### **b- Umûm-Husûs Konusunda İhtilâf**

Kur'an âyetlerindeki lafızların umûmî veya husûsî bir manaya hamledilmesinden dolayı tefsirde ihtilâflar ortaya çıkmıştır. Bu tür ihtilâflar âyetin manasında değil âyetin şahıslar ve olaylara delaleti ve onlar hakkında hüküm çıkarmada gerçekleşen ihtilâflardır.<sup>75</sup>

Kur'an hayatın devam ettiği bir ortamda ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap olarak indirildiği için bazen hâs olarak zikredilen bir konu başka bir yerde ‘âm olarak ifade edilmektedir. Arap dilinin yapısından kaynaklanan bu durum zaman zaman Kur'an'ı anlama ve yorumlamada ihtilaflara sebep olurken bazen de lafzın umûm mu yoksa husûs mu ifade ettiği noktasında da ihtilâflar zuhur etmiştir. Bir âyetin tefsirinde bazı müfessirler meseleyi umûm olarak değerlendirirken bir kısmı da husûs olarak değerlendirmişlerdir.<sup>76</sup>

Örneğin, *فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ* “Zekeriyya mâbedde durmuş namaz kılarken melekler ona şöyle nida ettiler...” âyetindeki<sup>77</sup> (الْمَلَائِكَةُ) lafzından kastın ne olduğu konusunda ihtilâf edilmiştir. Süddî (v. 127/745) ve Mukâtil burada Cebrâl'i kastettiğini lafzın husûsî olmasına rağmen mananın umûm ifade ettiğini bunun da Arap dilinde bilinen bir durum olduğunu söyleyerek: “Arab'ın cemi' lafzı kullanarak bir kişiden duyduğu halde ‘bunu insanlardan duydum’ demesi gibi” demişlerdir. Aralarında ibn Cerîr et-Taberî'nin (v. 310/923) de bulunduğu bir grup müfessir de buradaki lafzın meleklerden bir grubu ifade ettiğini söylemişlerdir.<sup>78</sup>

<sup>74</sup> eş-Şâyi', *Esbâbu İhtiâfi'l-Müfessirîn*, s. 71.

<sup>75</sup> eş-Şâyi', *Esbâbu İhtiâfi'l-Müfessirîn*, s. 50.

<sup>76</sup> el-Emin, *Menhecün-Nakd fit-Tefsîr*, s. 277; el-Akk, *Usûlü't-Tefsîr*, s. 379; Kara, “*Müfessirlerin Sahih Yorum Farklılıklarının Sebepleri*”, s. 90.

<sup>77</sup> Âl-i İmrân 3/39.

<sup>78</sup> eş-Şâyi', *Esbâbu İhtiâfi'l-Müfessirîn*, s. 51.

### c- Mutlak-Mukayyed Konusunda İhtilâf

Kur'an âyetlerinde lafızlar bazen mutlak bazen de mukayyed olarak gelir. Bu husus da yine tefsirde ihtilâf konularından birisidir.

*Mutlak*: “Bir şeyi, herhangi bir özellik belirtmeden bildiren lâfızdır.”<sup>79</sup>

*Mukayyed* ise: “Bir şeyi, belli özelliği ile bildiren lâfızdır.”<sup>80</sup>

Mutlak ve mukayyed arasındaki ilişki usûl âlimleri tarafından sebep ve hüküm bakımından değerlendirilmiştir. Bu taksimatta da tam bir ittifak olmayıp kimilerinin, mutlakın mukayyede hamledileceğini ifade ettiği bir yerde diğerleri burada mutlakın mukayyede hamledilemeyeceğini ikisinin de bulunduğu hal üzere kalacağını söylemişler ve farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Bu ihtilâflar mutlak ve mukayyedın hükmünün bir olduğu ve sebebin farklı olduğu âyetler ile sebebin bir olduğu ancak hükmün ayrı olduğu âyetlerde ortaya çıkmaktadır.<sup>81</sup>

Örneğin Mücâdele suresi 58/3. âyeti وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا “Kadınlardan zihâr ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin karılarıyla temas etmeden önce bir köleyi hürriyete kavuşturmaları gerekir” ile Nisâ suresi 4/92. âyetin وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ ile “...yanlışlıkla bir mü’mini öldüren kimsenin mü’min bir köle azat etmesi gerekir” hükümleri birdir; o da köle azat etmektir. Sebepleri ise farklıdır. Birinci âyette köle azat etmenin sebebi zihâr iken ikinci âyette ise sebep hataen öldürmedir. Cumhûr burada mutlakın mukayyede hamledileceğini söylerken, Ebû Hanîfe ve bir kısım ilim ehli mutlakın mukayyede hamledilmeyeceğini, hükümler bir olsa da sebeplerin farklı olduğunu söylemektedirler.<sup>82</sup>

<sup>79</sup> Funeysân, *İhtilâfü'l- Müfessirîn*, s. 120; Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, 123.

<sup>80</sup> Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, 124.

<sup>81</sup> Funeysân, *İhtilâfü'l- Müfessirîn*, s. 120; Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, 129-130.

<sup>82</sup> Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 2000, s. 238; er-Rûmî, *Buhûsün fi Usûli't-Tefsîr...*, s. 48; Funeysân, *İhtilâfü'l- Müfessirîn*, s. 123-124; Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, s. 131; Kara, “*Müfessirlerin Sahîh Yorum Farklılıklarının Sebepleri*”, s. 88; es-Sebt, Hâlid Osman, *Kavâidüt-Tefsîr Cema'n ve Dirâseten*, Dâru İbn Affân, 1421, II, s. 148.

#### d- Hakikât-Mecâz İhtilâfı

Tefsirde ihtilaf alanlarından birisi de Kur'an lafzının hakiki manasının veya mecâzî manasının anlaşılması meselesidir. Kur'an, dil yapısı ve üslûbu gereği hakikat ve mecâza yer vermiştir. Ancak bunun tespiti konusunda da müfessirlerin farklı görüşleri ortaya çıkmış bu da âyetlerin anlaşılmasında farklı yorumlara neden olmuştur. Bir kısmı âyetteki mananın mecâzî olduğunu söylerken diğer bir kısmı da mecâz olmadığını iddia etmiştir.

Örneğin, *وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى* “Doğrusu güldüren de ağlatan da O’dur” Necm suresi 53/43. âyetin tefsirinde âlimler ihtilâf etmiştir. Hasen ve Kelbî bu âyetin tefsiri hakkında: “Cennet ehlini cennette güldüren, cehennemlikleri de cehennemde ağlatandır.” Derken bazıları da itaatkârları rahmetiyle güldürmüş, âsîleri de ğazabı ile ağlatmıştır diyerek aynı şekilde âyeti hakiki manaya te’vil etmişlerdir. Dahhâk ve bir kısım müfessir de âyetin manasının “O yeryüzünü bitkilerle güldüren, gökyüzünü yağmurla ağlatandır.” Şeklinde mecâzî olduğunu söylemiştir.<sup>83</sup>

Konumuzun sınırlarını aşmamak ve uzatmamak için bu ihtilâf noktalarından bir kaçına dair örnekler vermekle yetindik. Dil ile ilgili ihtilâfların diğerlerine ait detaylı örnekler için bu konuda yapılan çalışmalara ve usul kitaplarına bakılabilir.<sup>84</sup>

#### 2. Kıraat Farklılıkları

Kıraatler âyetlerde yer alan kelimelerin birden fazla sahih okunuş biçimlerini, kıraat farklılıkları da bu okuma biçimlerindeki farklılıklar sonucu ortaya çıkan ihtilâfları içerir.

Kıraatler bir çelişki değildir. Tam aksine Kur’an-ı Kerim’i tahriften koruyan, okumayı kolaylaştıran ve anlam zenginliği katarak Kur’an’ın icâzını ortaya koyan okuma biçimleridir.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> er-Rûmî, *Buhûsün fî usûli't-Tefsîr...*, s.51.

<sup>84</sup> Funeysân, *İhtilâfî'l-Müfessirin*, s. 93-133; eş-Şâyi’, *Esbâbu İhtilâfî'l-Müfessirin*, s. 50-98, er-Rûmî, *Buhûsün fî Usûli't-Tefsîr...*, s. 41-53; el-Emin, İhsan, *Menhecün -Nakd fit-Tefsîr*, Dâru'l-Hâdî, Beyrût, 2007; Mennâ’ el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, Zeydân, Abdulkerim, el-Vecîz fî Usû-li'l Fıkh; Kara, Osman, “*Müfessirlerin Sahih Yorum farklılıklarının Sebepleri*”, s. 79-80. Mektebetü Vehbe, Kahire, 2000; ez-Zeydân, Abdulkerim, el-Vecîz fî Usû-li'l-Fıkh; Kara, Osman, *Müfessirlerin Sahih Yorum farklılıklarının Sebepleri*”, s. 79-80.

<sup>85</sup> Mennâ’ el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'an*, s. 170.

Kıraat âlimleri kıraatleri mütevâtir, meşhur, âhâd, şâz ve mevzu' olarak çeşitli kısımlara ayırmışlardır. Cumhûr bunların içerisinde mütevâtir olan 7 kıraâtın dışındakilerle namaz kılınmayacağını söylemişlerdir.<sup>86</sup> Kıraatlerle ibadet konusundaki bu ihtilaflardan başka yaşanan tartışmalardan birisi de bazı dil bilimcilerin bir takım kıraatlerin dil kurallarına uymadığı konusundaki itirazlarıdır ki bu hususta müfessirlerin kâhir ekseriyeti kıraat ile dil kuralları arasında tercihini kıraat olduğunu ve kıraatin sahih senede dayanan ve sıhhati kesin olan bir kıraat olması durumunda dil kuralları geçerli değildir. Çünkü kıraatler uyulması zorunlu olan bir sünnettir demişlerdir.<sup>87</sup> Kıraatlerde var olan bu farklılıklar daha çok kelimelerin harf ve hareketlerindeki farklılıklar olup müfessirlerin farklı yorumlarına neden olan yönü de burasıdır.

Örneğin, Bakara sûresi 2/125. âyetindeki *“Siz de İbrahim'in makamından bir namaz yeri edinin (orada namaz kılın).”* (وَآتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى) (وَآتَّخِذُوا) lafzını Nâfi' ve İbn Âmir (وَآتَّخِذُوا) ha'nın fethasıyla okumuşlardır. Bu durumda mâzî fiil ile Hz. İbrahim'in oğlunun ve bizden önceki Mü'minlerin babaları İbrâhim'in mekânını namazgâh edindiğini bildiren ihbârî cümle olur. Bu kıraat de makâm-ı İbrahim'in arkasında namaz kılmanın sünnet olduğuna delil teşkil etmiş olur. Cumhûr ise (وَآتَّخِذُوا) şeklinde ha'nın kesrasıyla emir şeklinde okumuştur. Böylece âyet, makâmın arkasında namaz kılmanın vâcib olduğuna delil olarak kullanılmıştır.<sup>88</sup>

Diğer bir örnek yine Bakara sûresi 2/282. âyette *“ne yazan, ne de şahit zarara uğratılsın..”* yer alan (لَا يُضَارُّ) ifadesini İbn Kesîr (لَا يُضَارُّ) şeklinde merfu olarak okumuş ve âyete nefy anlamı vermiştir. Diğerleri ise (لَا يُضَارُّ) şeklinde mansub okuyarak âyete nehy anlamı vermişlerdir.<sup>89</sup>

<sup>86</sup> Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'an*, s. 170.

<sup>87</sup> Suyûtî, Celâlüddîn, *el-İtkân fi Uûmi'l-Kur'an*, I, s. 491-493

<sup>88</sup> eş-Şâyi', *Esbâbu İhtiâfi'l-Müfessirîn*, s. 41.

<sup>89</sup> eş-Şâyi', *Esbâbu İhtiâfi'l-Müfessirîn*, s. 42.

### 3. Nesh İddiaları

Nesh, *lügatte* silmek, izâle etmek, nakletmek ve yazmak anlamlarına gelir.<sup>90</sup> “Güneş gölgeyi neshetti” denildiğinde onu sildi, yok etti anlamına gelir. Câsiye 45/29 *إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ* “Çünkü biz, yaptıklarınızı kaydediyorduk” ve A’râf sûresi 7/154. *وَفِي نُسخِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ* “Onlardaki yazıda Rablerinden korkanlar için hidayet ve rahmet (haberi) vardı.” âyetlerdeki kullanım buna örnektir. “Kitabı neshettim” diyen onu naklettiğini söylemiş olur. Hac suresi 22/52. âyette *فَيَنْسِخُ اللَّهُ مَا يُلْقَى الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ* “Ne var ki Allah, şeytanın katacağı şeyi iptal eder. Sonra Allah, kendi âyetlerini (lafız ve mana bakımından) sağlam olarak yerleştirir.” geçen nesh kelimesinin kullanımı da bu anlamı ifade etmektedir.<sup>91</sup> Kitabın neshi ise hükmünün kaldırılmasıdır.<sup>92</sup> Bakara 2/106. âyetteki *أَوْ نُنْسِخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخَهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ* “Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz” kullanım buna örnektir.

Neshin *Istilahî* anlamı ise “Şer’î bir hükmün yine Şer’î bir hükümle kaldırılmasıdır.” Hükmü kaldırılana *mensuh*; hükmü kaldırana *nâsîh* bu olaya da *nesh* denilir.<sup>93</sup>

Kur’an’da neshin olup olmadığı hususu, tefsîr usûlü’nün tartışmalı konularından biridir. Neshin varlığı konusundaki ihtilâf neshin varlığını kabul edenlerle reddedenler arasında var olan hem de neshi kabul ettiği halde mensuh âyetlerin tesbiti konusunda yaşanan ihtilâflardır.<sup>94</sup> Bu alanda yapılan tartışmalar birçok açıdan çeşitlilik arz etmektedir. Öyleki nesh kavramının tanımında başlayan fikir ayrılıkları<sup>95</sup> neshin varlığını savunanlar arasında bile kendisini göstermiştir. Kur’an’da neshin var olduğunu savunanlar mensuh âyetlerin sayısı, hangi âyetlerin arasında neshin gerçekleştiği ve hangi âyetlerin hangilerini neshettiği konusunda bir

<sup>90</sup> Fîruzâbâdî, *el-Kamusu 'l-Muhîd*, “n-s-h” md., s. 261; Râgıb, *el-Müfredât fî ğarîbil-Kur’an*, “n-s-h” md., II, s. 233; Füneysân, *İhtilâfü 'l-Müfessirîn*, s. 133; Şimşek, Sait, *Kur’an’da İki Mesele Müteşâbih-Nesh*, Selâm yay., Konya, 1987, s. 87.

<sup>91</sup> el-Akk, *Usulüt-Tefsir*, s. 297.

<sup>92</sup> Râgıb, *el-Müfredât fî ğarîbil-Kur’an*, “n-s-h” md., II, s. 633.

<sup>93</sup> Şimşek, *Kur’an’da İki Mesele*, s. 89.

<sup>94</sup> Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 242-247.

<sup>95</sup> Şimşek, Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra yay., İstanbul, 1997, s. 411.

birliktelik sağlayamamıştır.<sup>96</sup> Kur'an'da yer alan mensuh âyetlerle ilgili ortaya konan farklı görüşler ve neshin hangi alanlarda meydana geldiği konusunda yaşanan tartışmalar neshin varlığını kabul edenlerle etmeyenler arasında yorum farklılıklarına sebep olmaktadır. Biz burada Kur'an'da neshin var olup olmadığı tartışmalarına girmeden nesh iddialarının Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetine etkisi konusunda birkaç örnek vermekle yetineceğiz.

Bakara suresi 2/115.âyetin *وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ* “Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır.” hükmü konusunda âlimler ihtilâf etmişlerdir. Bir kısmı âyet'in muhkem olduğunu söylerken diğer bir kısmı da mensuh olduğunun ifade etmiştir. Muhkem olduğunu söyleyenler bunun bir sebebe binaen indiğini ve kableden şüpheye düşüldüğü ve kesin olarak bilinemediği zaman bu âyet mucebince amel edilerek kible dışında bir yere dönülerek namaz kılınabileceği hükmünü âyetten çıkarmıştır. Bazıları ise âyetin binak üzerinde kılınan nafil namaz için indiğini söyleyerek bu konuda bir takım deliller ileri sürmüşlerdir. İbn Abbâs, Hasen ve Katâde, âyetin kâbeye yönelmesini emreden âyetle<sup>97</sup> neshediliğini ve dolayısıyla mensuh olduğunu söylemiştir.<sup>98</sup> Ebû Ca'fer en-Nehhâs ise burada neshin varlığına dair bir delil yoktur diyerek nesh olmadığını ileri sürmüştür.<sup>99</sup>

Başka bir örnekte; Bakara Suresi'nin 2/219. âyetidir *وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ* “Sana neyi infak edeceklerini soruyorlar. İhtiyaç fazlası olan her şeyi, de” âyette geçen (الْغَفْوُ) kelimesinin anlamıyla ilgili olarak farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları bu âyetin mensuh olduğunu ve zekâtı farz kılan âyetle<sup>100</sup> neshedildiğini söylerken diğer bir kısmı da âyetin muhkem olduğunu ve neshe konu olmadığını

<sup>96</sup> Şimşek, *Kur'an'da İki Mesele*, s. 106.

<sup>97</sup> Bakara 2/144 *فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ* “Artık yüzünü Mescid-i Haram tarafına Çevir.”

<sup>98</sup> eş-Şâyi', *Esbâbu İhtîâfi'l-Müfessirin*, s. 47-48; İlkîyâ, el-Herâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, I, s. 20; İbn Arabî, Ebûbekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, I, s. 54; el-Emin, *Menhecün-Nakd fit-Tefsîr*, s. 324.

<sup>99</sup> ez-Zühri, Abdullah b. Şihâb, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fi'l-Kur'an'il-Kerîm* (thk. Mustafa Mahmud el-Ezherî), Dâru İbn Kayyim-Dâru İbn Affân, Riyâd, 2008, s. 55.

<sup>100</sup> Bakara 2/43 *“وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ”*; Tevbe 9/103 *حُدِّثُوا عَنْ آلِبَيْتِهِمْ لِيُرَئَهُمْ وَتَرْتَابِهِمْ* *بِهَا*

âyette nafîle sadakanın ya da bizzat zekâtın kastedildiğini ve teâruz söz konusu olmadığını ifade etmiştir.<sup>101</sup>

#### 4. Müteşâbih Âyetler

Müteşâbihler tefsirin temel konularından birisidir. Bu nedenle Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda yaşanan tartışmalarda önemli bir yer işgal eder. Müteşâbih, tefsirlerde ve usul kitaplarında muhkem kavramıyla birlikte ele alınmıştır. Çünkü kavramsal olarak bir birine zıt manaları ifade etmektedirler.

*Muhkem*, engellenmiş, korunaklı kılınmış, sağlam gibi anlamlara gelir. *Müteşâbih* ise birbirine çok benzeyen, ayırt edilmesi çok zor olan iki şey anlamında kullanılmaktadır.<sup>102</sup>

İstilahî birer kavram olarak *Muhkem*, anlamı açık ve kolay anlaşılabilir; *Müteşâbih* ise, lafzı kapalı ilk bakışta anlaşılamayan, birden fazla manaya gelebilen âyetler olarak tanımlanmıştır.<sup>103</sup> Genel kabul gören bu tanıma rağmen esasen müfessirlerin müteşâbihin tanımı konusunda bir fikir birliği içerisinde olduklarını söylemek oldukça zordur.<sup>104</sup>

Kur'an'daki müteşâbih âyetlerle ilgili tartışmalar tesbit edebildiğimiz kadarıyla temel iki konuda ortaya çıkmaktadır. Bu iki konudaki tartışmalar da Âl-i İmrân sûresi 3/7. âyet "*Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Hâlbuki Onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler. (Bu inceliği) ancak akılselim sahipleri düşünüp anlar*" üzerinde cereyan etmektedir.

<sup>101</sup> eş-Şâyi', *Esbâbu İhtîâfi'l-Müfessirîn*, s. 48.

<sup>102</sup> er-Râzî, Fahreddîn, *Esâsüt-Takdîs* (thk. Ahmet Hicâzî es-Sakâ), Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kâhire, 1986, s. 232; Şimşek, *Kur'an'da İki Mesele*, s. 18-19; Ya'kub, Mahmud Muhammed, *Esbâbu'l-Hatai füt-Tefsir*, Dâru İbnü'l-Cevzi, Riyad, 1425, I-II, I, s. 471.

<sup>103</sup> Şimşek, *Kur'an'da İki Mesele*, s. 74; Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 53.

<sup>104</sup> Müteşâbih'in farklı tanımları ile ilgili bkz.: Füneysân, *İhtilâfü'l-Müfessirîn*, s. 156 vd.

Birincisi, müteşâbihin sınırları yani hangi âyetlerin müteşâbih olduğu hangilerinin olmadığı noktasındadır. Âyette ifade edilen “muhkemât” ifadesiyle lafız açık, manası kolay anlaşılabilen âyetlerin kastedildiği ve bunların Kur’an’ın esasını ve çoğunluğunu oluşturduğu noktada fikir birliği içerisinde olmalarına rağmen müteşâbihler için aynı şeyi söylemek mümkün görünmemektedir.<sup>105</sup>

Müteşâbihler ile ilgili zikredilen birbirinden farklı görüşleri kısaca ifade etmek gerekirse:

1-Müteşâbihler Allah’ın sıfatlarıyla ilgili âyetlerdir.

2-Müteşâbihler lafızda farklı olsalar da manaca bir olan âyetlerdir.

3-Nâsîh âyetler muhkem, mensuh âyetler müteşâbihtir.

4-Müteşâbihler inanılması zorunlu ama kendisiyle amel edilmeyen ihbâri lafızlardır.

5-Surelerin başındaki harfler (hurûf-u mukattaa’) dir.

6-Kıssalarda geçen anlaşılması zor lafızlar ile meseller (temsîlî örnekler) müteşâbihtir.

7-Kıyamet saati, yağmurun yağış zamanı ve eceller gibi konulardan bahseden âyetler müteşâbihtir.<sup>106</sup>

İkinci ayrışma noktası da âyetin وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ kısmında ifade edilen müteşâbih âyetlerin anlaşılıp anlaşılamayacağı noktasıdır. Bu konuda temel iki görüş bulunmaktadır. Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Malik b. Enes ve İmam Şafî’, muhaddisler ve Selefiyye’nin çoğunluğunun oluşturduğu birinci görüş sahipleri müteşâbih âyetlerin te’vil edilemeyeceğini, bunların mânâsını Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Onlar âyetteki vavı (و) isti’nâfiyye yani yeni bir cümlenin başlangıcı olarak kabul etmişler ve ilimde yüksek mertebe sahiplerinin (râsihûn) dahi bu âyetleri anlayamadıklarını ve âyetin manasının “... Ona

<sup>105</sup> Şimşek, *Kur’an’da İki Mesele*, s. 21; Dereli, *Tefsirde Yanılgı...*, s. 191.

<sup>106</sup> İbn Teymiyye, Takıyyüddîn, *el-İklîl fi’l-Müteşâbihi ve’t-Te’vil*, Dâru’l-İman, İskenderiyye, tsz., s. 8 vd.; s. 402; Füneysân, *İhtilâfî’l-Müfessirin*, s. 159-160. Müteşâbihlerin sınıflandırması ve bunlara dair örnekler için bkz.: Cemâa’, Muhammed b. İbrahim b., *Keşfü’l-Meânî fi’l-Müteşâbi’l-Mesâni* (thk. Ali İbrahim Merzûk), Dâruş-Şerîf, Medine 1990, tsz., s. 28 vd.; ez-Zerkânî, Muhammed Abdu’l-Azîm, *Menâhilü’l-İrfân fi Ulûmi’l-Kur’an*, Dâru’l-Kitabi’l-Arabiyy, Beyrut, 1995, II, s. 219 vd.; Suyûtî, *el-İtkân*, V, s. 1865 vd.



*inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler...*” şeklinde olduğunu söylemişlerdir. İkinci görüşe göre ise âyetteki vav atıf vavı (bağlaç) olarak kabul ederek müteşâbihleri belli bir takım usul ve esaslar çerçevesinde ilimde temâyüz etmiş kimselerin anlayabileceğini ve âyetin manasının “*Hâlbuki Onun tevilini ancak Allah ve ilimde yüksek mertebe sahipleri (râsihun) bilir...*” şeklinde olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüş de mütekaddimûndan (ilk dönem bilginleri) bazıları ile son dönem İslâm bilginlerine (müteahhirûn) ve kelâmcıların tamamına isnad edilmektedir.<sup>107</sup>

Müteşâbihlerin anlaşılabilirliğini savunan İbn Abbâs, Süddî, İbn Teymiyye vb. âlimler âyette geçen te’vil kelimesine yanlış anlam verildiğini buradaki te’vil’in, ‘*bir şeyin âkıbeti, mahiyet ve hakikati anlamına geldiğini*’ dolayısıyla müteşâbihlerin keyfiyet ve mahiyetinin bilinemeyeceğini ancak haklarında tefsir, açıklama ve yorum yapılabileceğini söylemişlerdir. Mesela onlara göre Allah’ın istivâ etmesi demek “Onun arşının üzerinde olduğudur.” Burada ‘istivâ’nın manası bilinir. Ancak nitelik ve niceliği yani hakikat ve keyfiyeti bilinemez demektir. Yoksa birilerinin ileri sürdüğü gibi tartışmaya konu Âl-i İmrân sûresi 3/7. âyetten, Kur’an’da anlaşılması imkânsız birtakım âyetlerin var olduğu kesinlikle anlaşılmaz. Burada ifade edilmek istenen muhkem âyetlerin Kur’an’ı anlamada esas olduğu bunun dışında müteşâbihlerin peşine takılarak çarpık bir takım yorumlarda ve art niyetli yaklaşımlarda bulunmanın yasaklandığını söylemişlerdir.<sup>108</sup>

Bu çalışmada tefsirleri mukayeseli olarak ele alınan müfessirler **Fahreddin er-Râzî** ve **Kâdî Abdülcebbâr** da müteşâbih âyetlerin anlaşılabilirliğini savunmuşlardır. **Râzî**, Selefin ve kelâmcıların görüşlerini aktarıp onlara birtakım cevaplar verdikten sonra en son kendi görüşüne yer verir ve der ki: “Bilki: Allah bir yerde müteşâbih lafız zikrettiyse orada onun hemen arkasından yanlış anlamaya ve batıl yorumlara mani olacak bir delili (karine) mutlaka ona bitiştirir, onunla birlikte

<sup>107</sup> Heyet (Hayrettin Karaman- Mustafa Çağrırcı- İ. Kâfi Dönmez- Sadrettin Gümüş), *Kur'an Yolu Türkçe Türkçe Türkçe Meâl ve Tefsir*, D.İ.B. yay., Ankara 2007, I, s. 493; Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA “Müteşâbih” md.*, XXXII, s. 206; Suyûtî, *el-İtkân*, IV, s. 1339 vd.

<sup>108</sup> Işıcık, Yusuf, “*Kur'an'da İki Temel Kavram: Tevil ve Müteşâbih*”, S.Ü ilahiyat Fakültesi Dergisi, XIII, Konya, 2002, s. 20-26; Şimşek, *Kur'an'da İki Mesele*, s. 48.

zikreder.”<sup>109</sup> **Kâdî Abdülcebbâr**, bu konuda *Müteşâbih'l-Kur'an* adında müstakil bir eser yazarak Kur'an'daki müteşâbih âyetleri mushaf tertibi içinde ele alarak kendi mezhebi görüşleri çerçevesinde bir takım aklî ve naklî deliller ışığı altında açıklamaya çalışır.<sup>110</sup> Yine bu çalışmada esas alınan *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani 'l-Metâ'in* adlı eserinde müellif, Kur'an'ın muhkem ve müteşâbihlerini ayırmak için bu kitabı yazdığını ve eserinde müteşâbih âyetlerin manalarını ve bazı kişilerin hataya düşme sebeplerini açıkladığını ifade etmektedir.<sup>111</sup>

**Râzî**, Kur'an'daki muhkem âyetlerin Kur'an'ın esasını ve çoğunluğunu oluşturduğunu ve diğer âyetlere kaynaklık ettiğini bunun dışında kalanların müteşâbihler olduğunu ve müteşâbihlerin tefsirinde muhkemlere başvurulacağını ifade etmektedir. Ancak müfessirler dilsel birtakım tartışmalara, kelimelerin lügavî anlamlarına takılıp kalmıştır. Usul alanında yapılan bu tartışmalara mezhebî kaygılar da eklenince konu daha da karmaşık bir hal almış, müteşâbih âyetler mezheplerin kendilerini desteklemek için kullandıkları bir yöntem haline bile getirilmiştir. Şöyle ki eğer bir âyet kendi görüşünü destekliyorsa bu muhkemdir derken karşı taraftan biri herhangi bir âyetten delil getirirse bu müteşâbihtir. Söz gelimi Mu'tezilî birisi kendi görüşüne (kulların fillerinde özgür olduğu konusunda) uyduğu için *فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ* “Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin”<sup>112</sup> âyetine muhkem derken kendi görüşlerine uymayan *وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ* “Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.” âyetine<sup>113</sup> müteşâbih demiştir.<sup>114</sup> Bu sebeple müteşâbih âyetlerin sınıflandırılması ve tespiti ile anlamının bilinip bilinemeyeceği ile ilgili ihtilaflar Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında farklılıkların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

<sup>109</sup> er-Râzî, Fahreddin, *Esâsüt-Takdîs*, s. 243.

<sup>110</sup> Yurdağür, Metin, *DİA “Müteşâbihü'l-Kur'an” md.*, XXXII, s. 207

<sup>111</sup> el-Kâdî, Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Tenzihü'l-Kur'an ani'l-Metâ'in*, Dârun-Nehdati'l-Hadîse, Beyrût, tsz, “Mukaddime”, s. 7.

<sup>112</sup> Kehf 18/29.

<sup>113</sup> Tekvîr 81/29.

<sup>114</sup> er-Râzî, Fahreddin, *Tefsîru'l-Fahrir-Râzî* (Mefâtihu'l-Ğayb), Dâru'l-Fikr, 1981, VII, s. 180-187; er-Râzî, Fahreddin, *Esâsüt-Takdîs*, s. 234.

## 5. Rivâyet Farklılıkları

Hız. Peygamber'den gelen tefsire dair rivâyetler ile Sahâbe ve Tabiûndan nakledilen farklı rivâyetler müfessirlerin Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetlerine etki etmiş ve farklı yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Şüphesiz Kur'an tefsirinde ilk yapılması gereken Kur'an'ın, Kur'an'la tefsiridir. Daha sonra ilk ve en büyük müfessir Hız. Peygamber'e ve ondan gelen sahih rivâyetlere müracaat etmektir. Sahâbe ise nüzul ortamına tanık olması, o dönemin şartlarına ve Arapçaya vâkif olması ayrıca Hız. Peygamber'in Tefsir talebeleri olmaları nedeniyle tefsirde önemli bir kaynaktır. Tâbûn da sahâbenin aktardığı pek çok bilgiyi ve uygulamayı onlardan görerek sonraki nesillere taşımıştır. Bu kaynaklardan aktarılarak yapılan tefsir de "me'sûr tefsir" olarak isimlendirilmiştir. Me'sur tefsir sonraki ve yaygın kullanma biçimiyle "Rivâyet Tefsiri" ihtiyaçlara cevap veremediği vb. tartışmalar bir yana güçlü bir ekol olarak çizgisini günümüze kadar devam ettirmiştir. Taberî'nin *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Semerkandî'nin, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, es-Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, Beğavî'nin *Meâlimü't-Tenzîl*, İbn Kesîr'in, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, Süyûtî'nin, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* gibi eserler bu alanda yazılan ve kendilerinden sonraki birçok esere kaynaklık eden önemli tefsirlerdir. Burada asıl sorun Hız. Peygamber, Sahabe ve Tabiûn'a nisbet edilen tefsire dair rivâyetlerin kaynak olup olmadığı meselesi değil bu rivâyetlerin onlara ait olup olmadığı ve sıhhati meselesidir. Tefsirin hadis kitaplarından ayrıldığı ve müstakil eserlerin ortaya çıkmaya başladığı Zehebî'nin<sup>115</sup> tefsirin dördüncü merhalesi dediği bu dönemde Hız. Peygamber ve Sahabeden gelen rivâyetler konusunda gereken özen gösterilmemiş senedler ya hafzedilerek veya kısaltılarak nakledilmiş ve söyleyeni hiç zikredilmemiştir. Kimileri de doğruluğunu ve yanlışlığını araştırmadan bütün rivâyetlere eserlerinde yer vermiş ve kendinden öncekilerden nakillerde bulunmuştur. İşte bu dönemde tefsirde sapmalar başlamış

<sup>115</sup> Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-Müfessirûn*, II, s. 149-150.

birtakım isrâilî rivâyetler de tefsire girmiştir. Bütün bunların sonucu olarak da farklı yorumlar ortaya çıkmıştır.<sup>116</sup>

Konuya dair vereceğimiz ilk örnek Hac suresi 22/19. âyette geçen هَذَانِ حَصْمَانِ “Bu ikisi Rableri hakkında tartışan iki hasımdır...” iki hasım hakkındadır. Bu âyette geçen iki hasımın kim olduğu konusunda farklı görüşler nakledilmiştir. Katâde ve İbn Abbâs’tan nakledilen bir görüşe göre âyette geçen iki hasım Müslümanlar ve Ehl-i kitaptır. Ehl-i kitap “bizim peygamberimiz sizden öncedir, kitabımız sizin kitabınızdan öncedir biz Allah katında daha üstünüz derken”, Müslümanlar “bizim kitabımız bütün kitaplara (kendinden önceki) hükmetmiştir. Peygamberimiz, peygamberlerin sonuncusudur dolayısıyla şeriatlerinin hükmü kalmamıştır biz Allah katında sizden daha üstünüz” demişlerdir. Katâde’den nakledilen diğer bir görüşe göre o, buradaki iki hasım doğrulayan ve yalanlayan kimsedir derken, Mücâhidden nakledilen bir başka rivâyette ise âyette geçen iki hasımın yeniden diriliş konusunda tartışan mü’min ile kâfir olduğu ifade edilmiştir. İkrimedden ise bu âyette geçen iki hasım cennet ile cehennemdir. Zirâ cennet Allah’tan kendisini merhametini göstermesi için yaratmasını isterken cehennem ise kendisini cezalandırmasını göstermek için yaratmasını istemiştir. Allah Teâlâ da bu çekişmeyi âyetteki bu ifadelerle peygamberimize bildirmiştir.<sup>117</sup>

İkinci örnek ise yine aynı surenin 27. âyetinde geçen وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ “İnsanlar arasında haccı ilân et...” ifadesidir. Âyetteki hitabın Hz. İbrahim’e mi yoksa Hz. Peygamber’e mi olduğu konusunda farklı rivâyetler vardır. Tefsircilerin çoğuna göre âyette haccın ilanı kendisinden istenilen Hz. İbrahim’dir. O, Kâbe’nin inşaatını bitirince Allah Teâlâ ondan haccı ilan etmesini istemiş, o da bazı rivayetlere göre safa tepesine bazılarının göre, ebu kubeyn dağına bir başka görüşe göre makam-ı İbrahim’e çıkarak haccı ilân etmiş ve insanları hacca çağırmıştır. Hasen Basri ve Ebû

<sup>116</sup> ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, s. 20.

<sup>117</sup> İbn Kesîr, Muhammed b. İsmail b.Ebi'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm* (thk. Sami b.Muhammed es-Selâme), Dârut-Taybe, Riyâd, 1999, V, s. 406; er-Râzî, *Tefsîr*, XXIII, s. 22.

Ali el-Cübbâi ve birtakım Mu'tezilîler'e göre âyetteki hitap Hz. Peygamber'edir. Çünkü Kur'an'a muhatap olan O' dur.<sup>118</sup>

## **b- Müfessirin Kendisinden Kaynaklanan Sebepler (Öznel Sebepler)**

### **1. Müfessirin İçinde Bulunduğu Sosyo-Kültürel Ortam**

Kur'an yirmi üç yıllık bir süreçte parça parça (tedrici olarak) indirilmiştir. Yani o diğer kitaplar gibi masa başında yazılmış ve hemen ardından iki kapak arasına alınmış bir kitap değildir. Dolayısıyla onun ilk muhatapları olan sahabe tedrici olarak indirilen ilahî kitabın âyetleriyle sürekli dinamik olan bir hayatın içinde en güncel haliyle muhatap olmuşlar, Kur'an'la aynı zamanı ve mekânı paylaşmışlardır. Onların Kur'an ile olan diyalogları sonraki nesiller gibi değildi. Sahabe ne dediğini anladıkları bir kitapla muhatap olmuşlardır. Zaman zaman ne dediğini anladıkları kitabın ne demek istediğini anlayamadıklarında da Hz. Peygamber'den öğrenmişlerdir. Yani onlar Kur'an'ı anlama ve yorumlama noktasında kişisel görüşlere (öznellik) en az ihtiyacı olan ve öznelliğe en az müracaat eden kimselerdir.<sup>119</sup>

Sahabe ve Tabiûndan gelen tefsire dair sahih rivâyetler bütün âlimler tarafından referans kabul edilmiştir. Aksini söylemek ve Sahabe ve Tabiûn'u tefsirde bir kenara koymak insafsızlık olacaktır. Bunu söylerken Kur'an'ın anlaşılmasında Hz. Peygamber'in açıklamaları ve sahabeden gelen bilgilerin yegâne kaynak olduğunu söylemek istemiyoruz. Eldeki bu ilmî mirasla birlikte her çağda ve ortamda insanlığın ürettiği bilgi Kur'an tefsirinin kaynağıdır.<sup>120</sup> Sahabe ve Tâbiûn döneminden sonra başlayan tedvin faaliyetleri sonucu tefsirin müstakil bir ilim haline gelmesiyle tefsir faaliyetleri bu dönemde hızlanmış yeni yeni tefsirler yazılmaya başlanmıştır. Sürekli değişen şartlar yeni yeni ortaya çıkan ihtiyaçlar ve yeni

<sup>118</sup> er-Râzî, Fahreddin, *Tefsîr*, XXXIII, s. 28-29; ez-Zemahşerî, Ebi'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizit-Tenzîl ve Uyûn 'l-Ekâvil fî Vücûhit-Te'vil* (thk. eş-Şeyh Adil Ahmed-eş-Şeyh Ali Muhammed), Mektebetü'l- Ubeykân, Riyad, 1998, IV, s. 86; el-Akk, *Usulüt-Tefsîr*, s. 90.

<sup>119</sup> Erten Mevlüt, *İslâm Tefsîr Geleneğinde Öznellik*, Araştırma yay., Ankara, 2011, s. 201.

<sup>120</sup> Albayrak, Hâlis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şûle yay., İstanbul, 2011, s. 153.

Müslüman olanlarla birlikte farklı kültürlerin getirdiği sorunlar sadece rivâyetlerden hareketle çözüme kavuşturulamamıştır.<sup>121</sup> Yani devam eden hayat ve getirdikleri Kur'an'ın anlaşılması ve pratize edilmesinde bir yere kadar çözüm olabilmıştır. Sürekli dinamik olan hayat ve onun getirdiği ilmî ve fikrî ilerlemeler, siyâsî ve itikâdî alanda ortaya çıkan mezhepler, yeni yaklaşımları ve yorumları zorunlu kılmıştır.

Esasen Kur'an da bir beşer olan Hz. Peygamber'e indirilirken yaşadığı sosyo-kültürel ortamı dikkate almıştır. Yani indiği dönemdeki toplumun örf, adet, inanç, kültür ve yaşam tarzı gibi unsurları göz önüne almıştır. Bu nedenle müfessirin kendi yaşadığı ve tanıklık ettiği toplumdaki ihtiyaçları dikkate alması ve yaşadığı toplumdan ve çağın getirdiklerinden etkilenmesi doğaldır. Çünkü her insan çağının çocuğudur.<sup>122</sup> Mesela felsefenin ortaya çıktığı ve yaygınlaştığı dönemde felsefik tefsirlerin yazılması, tedvin döneminde fikhın ilmî bir disiplin olarak ortaya çıkmasıyla fikhî tefsirlerin yazılması, ayrıca Yine mevâlî'nin<sup>123</sup> Müslüman olmadan önce kendilerine ait kültürlerini ve dinlerini Müslüman olduktan sonra bu kültürlerinin etkisinde kalarak bunu din anlayışlarına yansıtmaları örnek verilebilir.<sup>124</sup>

“İçinde bulunulan toplumun genel yargılarının değişmesine bağlı olarak müfessirlerin de Kur'an âyetlerini birbirinden farklı şekillerde anlayıp yorumlamalarına özellikle bilimsel âyetler ve modern duruma bağlı ortaya çıkan bazı tartışmaları örnek verebiliriz. Son dönemlerde bilimsel tefsirin yanında; sosyoloji, psikoloji gibi insan bilimlerine ilginin arttığını, rasyonalist toplumsal yapının Kur'an tefsirleri üzerindeki çalışma tarzını etkilediğini, müfessirin kendisini kuşatan bu unsurlardan tamamıyla uzak kalamayacağını kabul etmek durumundayız. Nitekim tefsirlere, Kur'an'a geleneksel yaklaşımlar olarak nitelendirilen; gerek rivâyet,

<sup>121</sup> Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 48.

<sup>122</sup> Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 83

<sup>123</sup> İlk İslâmî fetihlerin ardından kendi istekleriyle Müslüman olan, çoğunluğunu doğuda İranlılar ve Türkler'in, Kuzey Afrika ve Endülüs'te Berberilerin, Mısır'da Kibtîler'in oluşturduğu Arap olmayan Müslümanlardır.

<sup>124</sup> Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV yay., Ankara, 2012, s. 244; Erten Mevlüt, *İslâm Tefsir Geleneğinde Öznellik*, s. 116. Mevâlînin tefsire hizmetleri ve etkileri için bkz.: Kurban, Nur Ahmet, *Mevâlî Müfessirlerin Kur'an Tefsirinin Oluşumuna Katkıları ve Onlara Yöneltilen eleştiriler*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2011, s. 259-263, IV, s. 16.

dirâyet, dilbilimsel, fikhî ve işarî yaklaşımlar açısından gerekse dilbilimsel, yapısal, sosyolojik ya da benzer açılardan veyahut coğrafi bölgeler açısından yaklaşırsak durum tüm açıklığıyla ortaya çıkacaktır. Nitekim Osmanlı coğrafyası, Endülüs bölgesi, İran, Mısır gibi bölgelerde hem zaman açısından hem de bölge açısından tefsir faaliyetlerinin kendine özgü unsurları muhtevi olması bu durumun güzel bir örneğidir.<sup>125</sup>

Her ne kadar Şatıbî<sup>126</sup> müfessirin sonradan çıkan ve Kur'an'ın ilk muhataplarına yabancı olan ilimlerin Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması faaliyetinde yer almasına karşı çıksa da ilk dönem tefsirlerde müfessirin bilmesi gereken ilimler arasında sarf, nahiv, fıkıh, tarih vb. sayılırken son dönem tefsir usulü kitaplarında ve tefsir mukaddimelerinde müfessirin Kur'an'ı anlamasına yardımcı olacak ilimler arasında biyoloji, botanik, astronomi gibi pozitif bilimlerin de sayılması ilk dönem ve sonrakilerin sosyo-kültürel şartlarının ve ihtiyaçlarının farklılaştığının dolayısıyla da tefsir anlayışının değiştiğinin açık kanıtıdır.<sup>127</sup>

Sonuç olarak Kur'an'ın ilk muhatapları ile sonraki dönem tefsir faaliyetleri arasında toplumların değer yargılarının değişen zaman ve mekâna bağlı olarak farklılık arz ettiği klasik ilk dönem tefsirler ve sonraki dönemlerde telif edilen eserler kıyaslandığında açıkça görülecektir.<sup>128</sup> Her ne kadar ilk dönemlerden beri müfessirin karşısında sabit ve tek bir metin olsa da metni anlayan birden fazla olduğu için ve her müfessirin yaşadığı toplum ve çağ değişkenlik arz ettiği için metnin müfessire söylediği ile müfessirin metinden anladığı hatta aynı metne ve olaylara muhatap müfessirlerin ortaya koydukları yorum ve anlamlar buna göre farklılık göstermektedir.<sup>129</sup> Ancak burada asıl sorun müfessirin etkilendiğini söylediğimiz bu sosyo-kültürel unsurları tefsirine yansıtması değil, bu değer yargılarını merkeze

<sup>125</sup> Karacelil, *Müfessirin Kur'an'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar...*, s. 132

<sup>126</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât*, (nşr. Abdullah Ebû Zeyd), Dâru İbn-i Affân, Suudî Arabistan, 1997, I, s. 55-66.

<sup>127</sup> Mahmûd Şeltût, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Eczâu'l-Aşereti'l-Ûlâ*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 2004, s. 8; Karacelil, *Müfessirin Kur'an'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar...*, s. 131.

<sup>128</sup> İlk dönem tefsirle ve sonraki dönemlerde yazılanlar arasındaki yorum farklılıkları na dâir örnekler için bkz.: Erten Mevlüt, *İslâm Tefsir Geleneğinde Öznellik* s. 238 vd.

<sup>129</sup> Karacelil, *Müfessirin Kur'an'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar...*, s. 132.

olarak Kur'an'ın bütünlüğünü bozacak bir yaklaşım tarzıyla yorum faaliyetinde bulunmasıdır.

## 2. Müfessirin İlmî Seviyesi

Kur'an-ı Kerîm beşer olma vasfını hep ön plana çıkardığı<sup>130</sup> Hz. Peygamber'e indirilmiştir. Yani onun muhatabı insandır. İlk müfessir ve müşid olan Hz. Peygamber dönemin ihtiyaçlarına cevap verecek ve sonraki nesillere de kaynaklık edecek şekilde Kur'an'ı açıklamış ve tefsir etmiştir. Vahyin İndiği döneme tanıklık eden ve ilk muhatab olan Sahâbe de yukarıda ifade ettiğimiz gibi bu kitabın ne dediğini anlamıştır. Zaman zaman ne demek istediğini anlayamadığında ise Hz. Peygamber ya da diğer sahabeler devreye girmiş ihtiyaç olan âyetleri açıklamıştır. Hz. Peygamber ve sahabeden sonraki dönemlerde ise Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetlerinde bu dönemde yani Hz. Peygamber ve sahabeden gelen o günkü İslâm toplumunun tefsire dair resmi görüşleri niteliğindeki legal yorumları Kur'an'ın kendisinden sonraki en önemli ikinci kaynak olmuştur.<sup>131</sup> Ancak “sosyo-kültürel şartlar” başlığı altında daha önce bahsedildiği gibi gelişen ve değişen şartlar sonucu tefsirde dirayet bir ihtiyaç halini almış ve müfessirlerin icthâdî yorumları da diyebileceğimiz re'y tefsiri özellikle tedvin dönemiyle birlikte kendisini göstermiş, rivayetle birlikte dirayet de tefsirde önemli bir yer tutmaya başlamıştır.

İnsanlar beden ve ruhen bir takım farklı kişilik özelliklerine sahiptir. Hepsî Âdem'in çocukları olmasına ve aynı özden (sülale) yaratılmış olmalarına rağmen her birinin taşıdığı bedeni ve ruhi özellikler şahsına münhasır bir şekilde diğerinden ayrılır. Dış görünüşleri, karakter yapıları hisleri, duygu ve düşünceleri, becerileri ve sair vasıfları bakımından biri diğerine benzemez ve şaşırtıcı bir zenginlik gösterir. Yaratılıştan gelen bu kişilik özellikleri bedensel farklılıklar olarak da yansımaları ortaya koyar. Renkleri, dilleri, ırkları vb. de her insanda aynı değildir. Bütün bunların yanı sıra yetiştirme tarzları, hayat tecrübeleri bilgi birikimleri, görgüleri, örf adet ve gelenekleri de farklılık arz eder. İşte bütün bu kişisel özellikler kendisine peygamberler aracılığıyla gönderilen ilahi vahyin anlaşılmasında bir şekilde etkisini

<sup>130</sup> En'am 6/91, Enbiya 21/3, Fussilet 41/6 vb.

<sup>131</sup> Işıcık, Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, s. 105; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, “Mukaddime”, I, s. 7.



göstermiştir. Kur'an'ın muhatabı insan olduğuna göre onu dirayet yönüyle anlama faaliyetinde bulunan insanın bu saydığımız özellikleri tefsire etki etmiştir. Nitekim illegallikten en uzak sahabe tefsirinde ve yorumunda<sup>132</sup> bile beşeri özelliklerden kaynaklanan anlayış farklılıkları ve bunun sonucu ortaya çıkan farklı yorum ve ictheadların ilk örneklerini görmek mümkündür. Buna dair hayatın içinden bir örnek verecek olursak, Hz. Peygamber sahabeden bir grubu beni Kurayza yurduna göndermiş ve onlara “*Beni Kurayza'ya varmadan ikindiye kılmayın*” buyurmuştur. Onlardan kimisi lafzın zahiriyle amel edip vakit geçse bile Kurayza'ya varmadan ikindi namazını kılmazken bir diğer grup da Peygamber'in bu sözünü acele etmeleri yönünde kinaye olarak almış ve namaz vaktini geçeceği düşüncesiyle yolda ikindi namazlarını kılmışlardır.<sup>133</sup>

Müfessirin yukarıda ifade ettiğimiz kişilik özellikleri onun bilgisini ve kültürünü etkileyen unsurlardır. Bununla birlikte müfessirin, Kur'an tefsirinde fikir, kanaat ve yorumlarının şekil almasında, sağlıklı yorum yapmasında, isabet etmesinde asıl olan onun uzmanlığıdır. Yapılan tefsir ve te'viller onun Kur'an ilimleri sahasındaki ilmi yeteneği nispetinde hakikate yaklaşması mümkün olacaktır; ya da olmayacaktır. Bu nedenle müfessir Kur'an ilimleri alanında donanımlı ve sahasında uzman olmalıdır.<sup>134</sup> Birçok tefsirin mukaddimesinde ve usul kitaplarında İslâm bilginleri müfessirin ilmî açıdan yeterli donanıma ve güçlü bir altyapıya sahip olması gerektiğine işaret edilerek onun bilmesi gereken ilimler detaylı bir şekilde serdedilmiştir.<sup>135</sup> Eğer müfessir bu konuda yetersiz olursa bu onun öznel tecrübesini etkiler ve bunun doğal sonucu olarak da Kur'an'ı anlama ve yorumlamada bir farklılık olarak karşımıza çıkar.<sup>136</sup>

Müfessirin ilmî yetkinliği noktasında en az onun kadar hatta daha da önemlisi, onun elde ettiği kuru bilgilerle değil vahiy bilinci ve tevhid kültürü ile donanımlı hale

<sup>132</sup> Işıcık, Yusuf, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, s. 105.

<sup>133</sup> ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, II, s. 31-32

<sup>134</sup> Karacelil, *Müfessirin Kur'an'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar...*, s. 128.

<sup>135</sup> Müfessirin bilmesi gereken ilimler konusunda bkz.: Mahmûd Şeltût, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Eczaü'l-Aşeretü'l-Ülâ*, s. 8; es-Suyûtî, *el-İtkân*, IV, s. 2274 vd., ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Mektebetü Dârit-Türâs, II, s. 153-164, 173 vd., el-Akk, *Usulüt-Tefsir*, s. 94; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 30-34; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, s. 123-140.

<sup>136</sup> Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 305.

geldikten sonra Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde bulunmasıdır. Aksi takdirde öznellikten kendisini kurtaramayacak yaptığı yorumun da Kur'an'ın ruhuna uygun olduğunu söylemek oldukça zor olacaktır.<sup>137</sup>

### 3. Mezhebî İhtilaflar ve Taassup

Bütün ilimlerde olduğu gibi Kur'an tefsirinde doğru sonuçlara varabilmenin muradı ilahiye uygun tefsir yapabilmenin en önemli unsurlarından birisi de müfessirin bir takım ön kabüllerden soyutlanmış olması ve objektif davranmasıdır. Müfessir, tefsir faaliyetine başladığında aslında zihni tamamen boş değildir. Bir zihnî alt yapıya ve bilgi birikimine sahiptir. Eğer ön yargıları, mezhebi, tarafgirliği bir tarafa bırakmazsa önceden düşündüğü şeyleri Kur'an'a söylemiş ve önceden kabullendiği sonuçlara ulaşmış olur.<sup>138</sup> Müfessirin hedefi zihninde var olan mezhebi bilgi alt yapısı ve kültürü değil Ömer Nasuhî'nin dediği gibi "Müfessirler tefsirlerini yalnız Hak Teâlâ'nın rızasına nâiliyyet, Kur'an'ı Mübîn'e hizmet, ehl-i imânın istifadelerini te'min maksadile yazmalıdırlar."<sup>139</sup>

"Müfessirin, Kur'an tefsirinde; tefsirinin mahiyetini, yapısını ve durumunu ortaya koyan asıl unsur müfessirin tefsiri yazmadaki amacı ve gayesidir. Müfessirin amaç ve gayesi her ne ise tefsirin de ona göre şekil alması doğal bir zorunluluktur."<sup>140</sup> Bu yüzden amaç az önce de ifade edildiği gibi Allah rızasını elde etmek, Kur'an'a ve insanlığa hizmet olmalıdır. Ne zaman ki insanlar Hz. Peygamberin vefatı sonrası siyasî ve itikâdî ayrılıklara düşmeleri sonucu bir takım siyasî ve itikâdî mezhepler ortaya çıkmış işte o zaman bu ulvî hedeflerden ayrılmışlardır. İlk zamanlar basit gibi görünen ihtilaflar gittikçe derinleşmiş ve ciddi boyutlara ulaşmıştır. Bu tartışma ve ihtilaflar hareket alanı din olan fırka, grup ve oluşumların kendini savunma ve muhatabını susturmak için müracaat ettiği ilk merci Kur'an olmuştur.<sup>141</sup>

<sup>137</sup> Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 305.

<sup>138</sup> ez-Zehbî, *el-İtticâhâtü'l-Munharife...*, s. 20

<sup>139</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, s. 141.

<sup>140</sup> Karacelil, *Müfessirin Kur'an'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar...*, s. 129.

<sup>141</sup> Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 186.

**Ehl-i Sünnet** de dâhil olmak üzere İslâm tarihinde siyâsî, itikâdî ve fikhî alanda ortaya çıkan mezheplerin hepsinin kendi görüşlerini temellendirme ve Kur'an'a onaylatma çabası içerisinde oldukları herkes tarafından bilinen ve kabul edilen bir durumdur.<sup>142</sup>

Örneğin, Şâfiî âlimlerinden İlkiya el-Herrâsî'nin (v. 504) *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı tefsirinin mukaddimesinde İmam Şâfiî ile ilgili olarak en açık ve sağlam mezhebin bu olduğu ve Kur'an'ı anlama ve tatbikte en yetkin olduğu ve bu yolu Allah'ın sadece İmam Şâfiî'ye kolaylaştırdığını bunu görünce *Ahkâmu'l-Kur'an* adında bir kitap yazmaya karar verdiğini ve bu eserde Şâfiî'nin görüşlerine yer verdiğini söylemesi,<sup>143</sup> yine **Ehl-i Sünnet** âlimlerinden Kerhî'nin (v. 340) mezheplerine ters düşen âyet ve hadislerin yoruma açık olduğunun söylemesi ya da mensuh olduğunu ifade etmesi<sup>144</sup> bu konuda verilebilecek misallerdir. Siyâsî ve fikhî konuları ihtiva eden Kur'an ayetlerinin tefsirine dair mezhebî yaklaşımlarla ilgili örnekler için bu konuda yapılan çalışmalara ve usul kitaplarına müracaat edilebilir.<sup>145</sup>

#### 4. İsrâiliyyât

İsrâiliyyât, isrâiliyye kelimesinin çoğuludur. Tefsir kavramı olarak isrâiliyyât, Yahudî, Hıristiyan ve diğer kültürlerden İslâm'a ve dolayısıyla tefsire giren yabancı kültürlerdir.<sup>146</sup>

Kur'an'ın kendisine indiği Arap toplumu İslâm ile şereflenmeden önce semâvî kitapları olmayan kültür bakımından gelişmemiş, dinî ve felsefî akımların etkisinden uzak, göçebe ve ümmî bir toplumdur. Onlar ticaret kervanlarıyla yılda iki önemli sefer yapıyorlardı birisi kuzeyde bulunan Şam diğeri de güneydeki Yemen'di. Yazın Şam'a kışın da Yemen'e gidiyorlardı. Bu bölge halkının çoğunluğu da kültürel açıdan Araplardan daha ileride ve zengin olan Yahudilerdi. Bu ticari yolculuklarında

<sup>142</sup> Ya'kub, *Esbâbu'l-Hatai fit-Tefsir*, II, s. 625; Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 186.

<sup>143</sup> İlkiyâ,el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, s. 2; ez-Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-Müfessirîn*, II, s. 487.

<sup>144</sup> ez-Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-Müfessirîn*, II, s. 475; Dereli, *Tefsirde Yanılgı...*, s. 82.

<sup>145</sup> Siyâsî ve fikhî mezhepler alanında mezhebi ihtilaflara dair detaylı örnekler için bkz.: Ya'kub, *Esbâbu'l-Hatai fit-Tefsir*, II, s. 658-683; Kahraman, Ferruh, *Ulûmu'l-Kur'an Özelinde Tefsirde İhtilâflar*, Rağbet yay. İstanbul, 2011, s. 295-301.

<sup>146</sup> ez-Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-Müfessirîn*, I, s. 168; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 103; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 244. "İsrâiliyyât" kelimesinin detaylı izahı için: Bkz.: ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1990, s. 13.

kâinatın sebepleri, yaratılışın başlangıcı ve vücudun sırları gibi herkesin bilmek istedikleri şeyleri Ehl-i Kitap'tan bu Yahudi ve Hristiyanlara soruyorlardı.<sup>147</sup> İlimle meşgul olmadıklarından ve göçebe bir yaşam tarzı benimsediklerinden duyduklarını ve öğrendiklerini tetkik etme ve inceleme imkânları bulunmuyordu. Bu nedenle sözel olarak elde ettikleri bu bilgileri herhangi bir incelemeye ve araştırmaya tabi tutmadan olduğu gibi kabul etmişlerdir.<sup>148</sup>

İslâm geldikten sonra Müslümanlar daha geniş coğrafyalara yayılmaya başladı. Hicretten sonra Müslümanlar Medine'de neredeyse Medine nüfusunun yarısını teşkil eden ve yaklaşık olarak milâdî birinci asrın son çeyreğinde Arap yarımadasına Medine ve civarına yerleştikleri söylenen<sup>149</sup> Benî Kurayza, Benî Kaynuka, Benî Nadr, Hayber ve Fedek Yahudileriyle komşu oldular. Daha önce sınırlı olan iletişim ve etkileşim hızlandı. Bunlar arasından İslâm'a girenler de Müslüman olduktan sonra da İslâmiyetle ilgisi olmayan eski bildiklerini ve kültürlerini muhafaza ettiler.<sup>150</sup> Bu durum isrâiliyyât'ın İslâm kültürüne ve tefsire karışmasının en önemli nedenlerinden birisi olmuştur.

Hz. Peygamber hayatta iken Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına dair ortaya çıkan bütün sorunları gidermiş gerekli tefsir ve açıklamaları sözlü ya da uygulamalı olarak yapmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabe döneminde isrâiliyyât'ın izleri görülmeye başlamıştır. Onlar özellikle Kur'an kıssalarında özet geçilen ve kapalı ifadelerle zikredilen hususların peşine düşerek bu konudaki meraklarını Tevrat ve İncil'de yer alan bir takım bilgilerle giderme cihetine gittiler. Zira Kur'an, kıssalardan bahsederken muhatabının dikkatini çoğunlukla şahıslar, yer, zaman ve bir takım detay bilgilerden çok vermek istediği mesaja yoğunlaştırır. Kısacası olayların detaylarına inmez, sadece ibret alınacak esasa temas eder.<sup>151</sup> Sahabe döneminde isrâiliyyât ile ilgili rivayetler her ne kadar görülse de bu dönemde tefsire dair rivayetler titizlikle değerlendirilmiş ve sıhhati konusunda gereken

<sup>147</sup> İbn Haldun, *Mukaddime* (çev. Zâkir Kadri Ugan), MEB. yay., İstanbul, 1991, II, s. 466, 467

<sup>148</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, s. 467.

<sup>149</sup> Bedr, Ebus-Suûd, Abdullah, *Tefsîrus-Sahâbe*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2000, s. 64.

<sup>150</sup> Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi* (çev. Salih Tuğ), İrfan yay., İstanbul, 1993, I, s. 570; ez-Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr...*, s. 16.

<sup>151</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 245;

hassasiyet gösterilmiştir. Bu nedenle bu dönemde sonraki dönemler kadar isrâiliyyât tefsirde yayılmamıştır.<sup>152</sup> Sahabe döneminde israilî haberler konusunda kendisine müracaat edilenler Hz. Peygamber'in hicretten sonra İslâm'a davetini kabul edip Müslüman olan Abdullah b. Selâm, aslen Yemenli Himyer Yahudilerinden olan ve sonra Müslüman olan Ka'bu'l- Ahbâr ve Temîm ed-Dârî gibi kimselerdi.<sup>153</sup>

Tâbiûn ve Etbâut-tabiiin dönemine gelindiğinde ise yapılan fetihler nedeniyle İslâm coğrafyasının sınırları genişlemiştir. Başta Yahudi ve Hıristiyanlar olmak üzere diğer milletlerle olan siyâsî, sosyal ve ekonomik ilişkilerin artması, Ehl-i kitaptan ve diğer dinlerden yeni Müslüman olanların sayısının artması, bunların arasında rahip ve hahamların yer alması ve imtiyazlı durumlarını Müslüman olduktan sonra da devam ettirmeleri ve insanların bunlara bir takım bilgiler almak için müracaat etmeleri,<sup>154</sup> ayrıca bunların bir kısmının art niyetli olarak İslâm'a zarar verme kastıyla Müslüman olmaları, tedvin dönemi ile birlikte ilmi faaliyetlerin hız kazanması ve her alanda olduğu gibi tefsir alanında da birçok eserin yazılması, rivayetlerin yeterince tetkike tabi tutmadan gelişi güzel nakledilmesi ve senedlerinin hazfedilmesi ya da eksik olarak aktarılması, insanların kıssalara ve hikâyelere olan ilgisi vb. nedenlerden dolayı isrâiliyyâta dair bilgiler tefsirde çoğalmış rivâyet tefsirleri içerisinde neredeyse isrâiliyyâttan kurtulan tefsir sayısı parmakla gösterilecek kadar azalmıştır.<sup>155</sup>

Tefsirlerde yer alan bu isrâiliyyâta dair örnekler bu alanda Türkiye'de yapılmış ilk çalışmalardan olan Abdullah Aydemir'in *Tefsirde İsrâiliyyât* adlı eseri<sup>156</sup> ve Tefsir usulü alanında önemli eserleri bulunan Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin *el-İsrailiyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs* adlı hacimli eseri<sup>157</sup> ile Ebu Şehbe'nin *el-*

<sup>152</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 248; ez-Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr...*, s. 19; Bedr, Ebus Suûd, *Tefsîrus-Sahâbe*, s. 81.

<sup>153</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, II, s. 467; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 255.

<sup>154</sup> Bedr, Ebus-Suûd, *Tefsîrus-Sahâbe*, s. 73.

<sup>155</sup> ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1990, s. 23 vd.; Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 104.

<sup>156</sup> Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Beyan yay., İstanbul, 2012.

<sup>157</sup> ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1990.

*İsrâiliyyât vel Mevduât fi Kütübit-Tefsir* adlı eserlerinde<sup>158</sup> detaylı bir şekilde yer almaktadır. Ayrıca Remzi Na'na'a'nın tefsirlerde yer alan isrâiliyyâta dair birçok örneğin zikredildiği *el-İsrâiliyyât ve Eseruhâ fi kütübit-Tefsir* isimli çalışması da yine bu alanda yapılmış önemli çalışmalardandır.<sup>159</sup>

İsrailiyyât'a dair rivayetler İslâm şeriatine aykırı olup olmaması bakımından üç'e ayrılmıştır.<sup>160</sup>

1-Senedi ve metni sahih olan ve aynı zamanda İslâm şeriatine muvafık olanlar,

2-Uydurma olup İslâm şeriatine muhalif olanlar,

3-Sihhati tartışmalı olup hakkında kesin bir şey söylenilemeyenler.

İsrâiliyyât'ın câiz olup olmadığı noktasında âlimler Kur'an ve sünnete uymayanların reddi ve bunların rivayet edilmesinin câiz olmadığı konusunda görüş birliği içerisindedirler. Şeriate uygun olanların rivayeti câizdir ve bunlar sahih ve makbul rivayetlerdir.<sup>161</sup> Sihhati konusunda kesinlik bulunmayanlar ise zaten şüpheli şeylerdir ki tefsirdeki tartışmalar ve ihtilaflar daha çok buradan çıkmaktadır.<sup>162</sup>

Kur'an'ı anlamaya ve yorumlamaya etki eden unsurları bu şekilde Kur'an lafzı temelli sebepler ve öznel sebepler olarak iki başlık halinde aktardıktan sonra şimdi de bu çalışmada esas alınan **Eş'ariyye** ve **Mu'tezile**'nin itikâdî görüşleriyle ilgili genel bilgileri aktaralım.

<sup>158</sup> Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-İsrâiliyyât vel Mevduât fi Kütübit-Tefsir*, Mektebetüs-Sünne, Kâhire, 1408, 4.bsk.

<sup>159</sup> Na'na'a, Remzi, *el-İsrâiliyyât ve Eseruhâ fi kütübit-Tefsir*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1970.

<sup>160</sup> Na'na'a, *el-İsrâiliyyât ve Eseruhâ fi kütübit-Tefsir*, s. 76-85

<sup>161</sup> ez-Zehebî, *et-Tefsîru ve'l-Müfessirûn*, I, s. 18.

<sup>162</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 269. Bu konudaki tartışmalar ve delilleri için bkz: (Na'na'a, "*el-İsrâiliyyât ve Eseruhâ fi kütübit-Tefsir*", s. 86-105; İbn Teymiyye, "*Mukaddime fi Usûlit-Tefsir* (thk. Adnan Zerzûr), 2. bsk., 1972, s. 100 vd.

## B- EŞ'ARIYYE VE MU'TEZİLE'NİN İTİKADÎ GÖRÜŞLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

### a- Ana Hatlarıyla Mu'tezile'nin Beş Temel İnanç Esası (Usûl-i hamse)

İslâm tarihinde Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan kimi zaman masum kimi zaman da art niyetli çabaların ürünü ve daha önce mezhepleşme sürecinden bahsederken aktardığımız ihtilaflar ve fitnelere ilaveten Hz. Osman'ın şehadeti ve katillerinin bulunması noktasında yaşanan tartışmalar, Hz. Aişe ve Hz. Ali arasında H. 36/656 yaşanan ve Hz. Ali ile Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr arasında binlerce kişinin öldüğü Cemel savaşı vuku buldu. Bundan yaklaşık bir yıl sonra Hz. Ali ile Muâviye arasında H. 37/657 de cereyan eden ve hakem tayini ile sonuçlanan Siffin savaşı sonucu hakem tayini ve sonrasında yaşanan olaylar Şî'a ve Hâricîler adında siyâsî-itikâdî iki mezhebin ortaya çıkmasına zemin hazırladı.<sup>163</sup>

Müslümanlar arasında yaşanan olaylar ve bu savaşlar sonrasında ölen binlerce kişi ve bunları öldürenlerinin büyük günah işleyip işlemedikleri, bu fiilleri işleyenlerin zorlama (cebr) altında olup olmadıkları ve imanlarının durumu vb. konularında yaşanan tartışmalar itikâdî mezheplerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Haricîler büyük günah işleyenin kâfir olduğunu söylerken Mürcie büyük günah işleyenin durumunu Allah'a havale etmiş, Cebriyye ise bunun Allah'ın takdiri olduğunu söyleyerek olanları kaderin bir tecellisi olarak değerlendirmiştir. **Mu'tezile** ise diğerlerinden farklı düşünüyor ve büyük günah işleyenin ne mü'min ne de kâfir olduğunu ikisi arasında bir yerde (el-menzile beyne'l-menziyleyn) olduğunu ileri sürüyordu. Büyük günah işleyenin durumu meselesi o kadar ileri seviyeye ulaştı ki bu konuda değişik ortamlarda münazaralar yapılmaya başlandı. Bunlardan en meşhuru da Hasan Basr'î'nin sohbet halkasında Vasıl b. Atâ ve Amr b. Ubeyd ile Hasan Basr'î arasında yaşanan tartışmadır. Vâsıl ve Amr, büyük günah işleyenin münâfık olduğunu söyleyen Hasan Basr'î'ye itiraz ederek büyük günah işleyenin ne mü'min ne de kâfir olduğunu bu ikisi arasında bir yerde (el-menzile beyne'l-

<sup>163</sup> Çağatay, Neşet-Çubukçu, İbrahim Ağâh, *İslâm Mezhepler Tarihi*, s. 11.

menzileteyn) olduğunu savunmuş ve onun meclisinden ayrılmasıyla **Mu'tezile**<sup>164</sup> ortaya çıkmıştır.<sup>165</sup>

**Mu'tezile**'nin ortaya çıkışı her ne kadar itikâdî bir oluşum olarak görünse de aslında daha ziyade siyâsî bir ihtiyacın sonucudur. Çünkü itikâdî tartışmaların temelinde siyâsî olayların ve tartışmaların büyük bir etkisinin bulunduğu bir vakıadır.<sup>166</sup> **Mu'tezile**'nin ortaya çıkmasında, temelinde siyâsî olayların bulunduğu itikâdî tartışmalarla birlikte yabancı kültürlerin de etkili olduğu tarihi bir gerçekliktir. Emevi ve Abbasi döneminde İslâm devletinin sınırları oldukça genişlemiş ve Müslümanlar yabancı kültürlerle karşılaşmış ve bir şekilde onlarla etkileşim halinde olmuştur. Özellikle Abbâsiler (Memun) döneminde başka din ve kültürlerden bilhassa Hıristiyan Yunan felsefesinden yapılan tercümelemlerin **Mu'tezile**'nin bazı görüşlerinin şekillenmesinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. **Mu'tezile**'nin doğuşuna tesir eden nedenlerden birisi de, İslâm itikadını bozmak isteyen yabancı akımlara karşı savunma amaçlıdır. Özetle söylemek gerekirse **Mu'tezile** öncelikle İslâm dünyasında cereyan eden iç tartışmalardan ikinci derecede de İslâm dışı tesirlerin etkisiyle ortaya çıkmıştır denilebilir.<sup>167</sup>

**Mu'tezile** âlimleri her ne kadar hepsi bir bütün halinde itikâdî konularda (halku'l-Kur'an, ru'yetullah, sıfatlar vb.) tam bir görüş birliği içerisinde aynı düşünüyör olmasalar da usûl-i hamse (beş ilke) onlar tarafından Mu'tezilî olmak için olmazsa olmaz olarak görülmüştür. Onlar bu meselede ittifak halinde olmuşlardır.<sup>168</sup> Onlar ortaya koydukları bu ilkeleriyle İslâm düşünce tarihinde akâitle ilgili

<sup>164</sup> Mu'tezile'ye bu ismin verilmesi ve bu konudaki tartışmalar ve görüşler için bkz.: Aydın, Osman, "Mu'tezile Ekolü-Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları-", Marife Dergisi (Mu'tezile), Kış 2003, sayı: 3, s. 27-54.

<sup>165</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 313; Gölcük Şerâfeddin, *Kelâm Tarihi*, Esra yay., Konya, 1992, s. 43.

<sup>166</sup> Çelebi, İlyas, "Mu'tezile'nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme etkileri", *Kelâm Araştırmaları*, 2:2 (2004), s. 3-24, s. 4; Polat, Fethi Ahmet, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz yay., 2. baskı, İstanbul, 2009, s. 29.

<sup>167</sup> Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu...*, s. 39-42; Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde...*, s. 32.

<sup>168</sup> el-Mağribî, Ali Abdulfettâh, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1995, s. 203; Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde...*, s. 40.



düşünceleri sistematik bir şekilde ortaya koyan ilk mezhep olma özelliğine sahip olmuşlardır.<sup>169</sup>

**Mu'tezile**'nin ortaya çıkışının temelinde büyük günah meselesi olduğundan ilk ilkesi 'el-menzile beyne'l-menzileteyn'dir. Ancak biz bu çalışmada da görüşlerine yer vereceğimiz **Kadî Abdulcebbâr**'ın *Şerhü'l Usuli'l- Hamse* adlı eserindeki sıralamayı dikkate alarak bu beş ilkeyi ele alacağız. onun beş ilkeyi (usûl-i hamse) sıralaması, tevhid, adalet, va'd-vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn, el-emru bil ma'ruf ven-nehyu ani'l-münker şeklindedir.<sup>170</sup>

**Tevhid:** Allah'ın bir ve şerikinin olmadığını bilmek ve ikrar etmek anlamındadır. Tevhid, **Mu'tezile**'nin en önemli prensiplerindendir. Onlara göre ikrar ve ilim birlikte bulunmalıdır. İkrarsız ilimden, ilimsiz ikrar ile de tevhidten bahsetmek mümkün değildir. Hiç şüphesiz bütün Müslümanların ortak paydası da öncelikle tevhid konusudur. Bu konuda bir ayrılık da bulunmamaktadır. Ancak **Mu'tezile**'nin tevhid anlayışı ve bu konuda bazı âyetleri yorumlama biçimi alışılmışın dışındadır. Onlar teşbih, tecsim, mekân, cihet gibi konulardaki âyetlerin tamamını bu ilke altında anlama cihetine gitmiştir.<sup>171</sup> Tevhid ilkesinin temelinde Allah'ın sıfatları konusu yer almaktadır. Onlar Allah'ın vahdaniyeti ve kıdemi haricindeki sıfatları kabul etmezler. Bunların kabulü halinde birden fazla kadimî (teaddüd-i kudemâ) ortaya çıkacağını ve bunun vahdaniyet sıfatına aykırı olacağını ve birden fazla ilahın var olması anlamına geleceğini ifade ederek bunu reddederler ve bu sıfatları te'vil cihetine giderler.<sup>172</sup> Onlara göre Allah'ın diğer bütün sıfatları zâtının aynısıdır. Yani Allah zâtıyla hayy, zâtıyla alîm, zâtıyla semî', zâtıyla basîr ve yine zâtıyla kadîrdir.<sup>173</sup> **Mu'tezile**'nin zâtî sıfatları bu şekilde anlaması ve te'vil etmesi tevhid anlayışlarının bir ürünüdür. **Mu'tezile**'den önce Selefiyye bu sıfatları tevil ve tefsir cihetine gitmemişlerdir. Sonraki dönemlerde ise sıfatlar konusunda ortaya çıkan teşbih ve tescime götüren aşırı yorumlar ve İslâm dünyasına giren

<sup>169</sup> Çelebi, *DİA "Usûl-i Hamse" md.*, XXXXII, s. 211.

<sup>170</sup> el-Kâdî, Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (thk. Abdülkerim Osman), Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996, s. 149, 299, 609, 695, 739.

<sup>171</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 216; Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde...*, s. 43.

<sup>172</sup> Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 43; el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, s. 212.

<sup>173</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 200-201, 210; Şehristânî, *el-Milel ven-Nihal*, I, s. 38; Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu...*, s. 67.

felsefî yaklaşımlar ve yabancı fikirler nedeniyle **Ehl-i Sünnet** tutumunu değiştirip sıfatları te'vil etmişlerdir. Hatta İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe bile fakih olmasına rağmen *Fıkh-ı Ekber* isimli akâid eserini kaleme almış ve Allah'ın sıfatları zâtıyla aynı olmadığı gibi ondan ğayrı da değildir fikrini savunarak sıfatları te'vil ve tefsir cihetine gitmiştir.<sup>174</sup>

Burada şunu da belirtelim ki **Mu'tezile**'nin tevhid konusunda bu kadar katı ve hassas olması onların İslâm akidesini savunmadaki samimiyetlerinin ve iyi niyetlerinin bir sonucudur. Ancak sıfatlar konusunda elde ettikleri bu sonuçlar bu iyi niyetlerini gölgelemiş ve karşıtları tarafından Allah'ın sıfatlarını işlevsiz kıldıkları gerekçesiyle muattıla olarak nitelendirilmelerine neden olmuştur.<sup>175</sup> “Şüphesiz ki, böyle bir hareketin reaksiyonlarla karşılaşması tabii idi ve nitekim öyle de olmuştur. Basra ve Bağdat'ta Hanbeliler, Mağrib'te Zahiriler, Sicistan ve Şam'da Kerrâmîler onlara cephe almışlardır. İlk ikisi akla verdikleri değer dolayısıyla, diğerleri ise teşbih ve tescimi reddetmesi sebebiyle **Mu'tezile**'ye karşı çıkmışlardır. Daha sonra bu kervana **Eş'ariler** ve **Matüridiler** de katılmıştır. Ancak Abdülkahir el-Bağdadî gibi sert tutum izleyenler istisna edilecek olursa geri kalan kelâmcılar onlara karşı daha munsıf ve müsamahalı bir tavır sergilemişlerdir.”<sup>176</sup>

**Adâlet:** **Mu'tezile**'nin tevhidden sonra ikinci en önemli ilkesi adalettir. Öyleki bu iki prensibe verdikleri aşırı önemden dolayı ‘ehlü'l- adl ve't-tevhîd’ diye isimlendirilmişlerdir. Bu prensipleri ile insanın kendi fiillerinde özgür olmadığını söyleyen Cebriyye'ye karşı çıkmışlardır. Bu ilkenin temelinde insanın fiilleri ve Allah'ın çirkin olanı işlemeyeceği her zaman güzel olanı takdir ve tercih etmesi (husun-kubuh) anlayışı vardır. **Mu'tezilî** âlimlerin adalet anlayışı ve yorumlama biçimi **Ehl-i sünnet** âlimlerinden farklıdır. Onlara göre Allah'ın adil olması sadece güzel olanı yapması çirkin olanı terketmesi demektir. Bu nedenle adalete riayet etmek Allah'a vaciptir.

<sup>174</sup> Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu...*, s. 68.

<sup>175</sup> Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde...*, s. 44-45.

<sup>176</sup> Çelebi, “*Mu'tezile'nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri...*”, s. 5.

Onlara göre insan bütün fiilerinde özgürdür. Eylemleri tamamen kendi iradesinin ürünüdür. Eğer öyle olmasaydı Allah'ın onu cezalandırması adaletine sığmazdı. Bundan dolayı insan bütün yaptıklarından sorumludur. Yani Allah'ın kötü ve çirkin olan bir şeyi dilemesi mümkün değildir.<sup>177</sup> Bu eylemler insana aittir ve insan yaptıklarından mesuldür. Bu konuda Tevbe 9/70, Rûm 30/9, Yunus10/44 Bakara 2/281, 286 vb. âyetleri delil getirirler. Allah'ın kulları için en uygun ve iyi olanı yaratması ve takdir etmesi anlamındaki salah-aslah meselesi de yine adalet konusuna dayandırılır. Onlara göre Allah'ın kulları için en uygun olanı yaratması adaletinin gereğidir.

**Mu'tezile**, bu düşüncesiyle aklı ön plana çıkararak ve Allah'ın adaleti prensibinden hareket ederek fikri düşüncenin gelişmesine ve İslâm âleminde yeni yorumların önünün açılmasına katkıda bulunmuştur. Ancak hem selef âlimlerinin hem de kelâm metodunu uygulayan ve benimseyen **Ehl-i sünnet** âlimlerinin bu anlayışın Allah'ın irade ve kudret sıfatını sınırlandırdığı itirazlarından ve eleştirilerinden kurtulamamıştır. Zira onlar fiillerin meydana gelişinde hem ilahi iradenin hem de beşeri irade ve kudretin etkisinin olduğunu ifade ederek Cebriyye ile **Mu'tezile** arasında orta bir yol takip etmişlerdir.<sup>178</sup>

**el-Va'd ve'l-Vaif'd:** Adalet ilkesinin sonucu olarak ortaya çıkan bir prensiptir. Va'd iyilik yapanların cennette elde edecekleri nimet, vaif'd ise kötülük yapanların ahirette karşılaşacakları ceza anlamındadır. İyilik ve güzel işler yapanların mükâfaatlandırılmaması kötülük yapanların da cezalandırılmaması Allah'ın adaletine uymaz. Bu aynı zamanda Allah'ın va'dinden dönmesi anlamına gelir. Çünkü Kur'an'da Allah iyilere vereceği mükâfatı belirtmiş ve va'dinden dönmeyeceğini ifade etmiştir. **Kâdî Abdulcebbar** bu fiillerin iyi ya da kötü olduğunun bilinmesini mükâfat ya da ceza için şart koşmuştur.<sup>179</sup> Ayrıca büyük günah işleyen eğer tevbe etmeden ölürse ebediyyen cehennemde kalır. Onun ahirette affedilmesi Allah'ın va'dinden dönmesi anlamına geleceğinden bu mümkün değildir.<sup>180</sup> **Kâdî**

<sup>177</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 301 vd.; Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu...*, s. 68.

<sup>178</sup> Çelebi, *DİA "Usûl-i Hamse" md.*, XXXXII, s. 211.

<sup>179</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 613.

<sup>180</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 666.

**Abdulcebbâr** bu ilkeyi savunurken birçok ayeti delil getirmiş ve aklî yorumlarla uzun uzun izahlarda bulunmuştur.<sup>181</sup>

**Mu'tezile** bu görüşleriyle küfürle birlikte itaatin imanla beraber günahın zarar vermeyeceğini söyleyen Mürcie'ye karşı çıkmıştır.

Onlara göre Allah'ın mutlak olarak sevabı da cezası da haklıdır. Bu bilindiğine göre insanlar onun va'd ve vaî'd'ini düşünüp kendisine çeki düzen vermeli, rabbinin emirlerine göre yaşamalı iyi ve güzel işler yapmalı çirkin ve kötü davranışlardan sakınmalıdır.<sup>182</sup>

*el-Menzile beyne'l-Menzileteyn:* **Mu'tezile**, ortaya çıkmasına temel teşkil eden ve ilk görüşlerinden olan bu ilkeyle büyük günah işleyen ne mü'min ne de kâfir olduğunu ikisi arasında bir yerde olduğunu ve fâsık olduğunu savunur.<sup>183</sup> Onlara göre büyük günah işleyenin durumu Kur'an'da vasfı belirtilen kâfirlerin durumuna uymadığı için ona kâfir denmez, yine onun durumu Kur'an'da özellikleri belirtilen mü'minin durumuna uymadığından ona mü'min de denmez.<sup>184</sup>

**Mu'tezile** bu görüşleriyle büyük günah sahibinin kâfir olduğunu söyleyen Haricîler'le onun mü'min olduğunu söyleyen Mürcie'ye ve büyük günah işleyen mü'mindir ancak fâsıktır diyen **Ehl-i Sünnet**'e karşı çıkmaktadırlar. Görüldüğü gibi **Mu'tezile** mürtekibü'l-kebîra konusunda Mürcie ile Haricîler arasında orta bir yol takip etmiş ne Haricîler gibi katı bir tutum sergilemiş ne de Mürcie gibi durumu hafife almıştır. Onlar İslâmî hassasiyetlerinden dolayı titiz davranmış ve bu nedenle de aşırı te'vile gitmiş ve Seleflerin izinden ayrılmıştır.<sup>185</sup>

*el-Emru bil Ma'ruf ven-Nehy ani'l-Münker:* İyiliği emretmek kötülükten sakındırmak anlamına gelen bu ilke **Mu'tezile**'nin beşinci ilkesidir. **Kâdî Abdulcebbâr** emir, nehy, ma'rûf ve münker kavramlarını açıklar ve şöyle der: "emrin hakikatine gelince o, mertebesi yukarıda olanın kendinden aşağıda olan

<sup>181</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 657-663.

<sup>182</sup> Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 47.

<sup>183</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 712.

<sup>184</sup> el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, s. 260-261.

<sup>185</sup> Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu...*, s. 70.

birisine yap demesi, nehy ise mertebesi yukarıda olanın kendinden aşağıda olana yapma demesidir. Ma'rûf'a gelince, o failinin güzel olduğunu ya da güzelliğe delalet ettiğini bildiği her fiildir. Münker ise failinin çirkin olduğunu ya da çirkine delalet ettiğini bildiği her fiildir.”<sup>186</sup> **Mu'tezile** bir fiilin iyi ya da kötü olduğunu aklen ve naklen bildikten sonra iyiliği emretmek, kötülükten menetmek herkese vaciptir der. Kur'an, sünnet ve icmâ' ile sabit olduğunu söyledikten sonra كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men edersiniz...” ve وَأَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ “Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun” âyetlerini<sup>187</sup> buna delil getirirler.<sup>188</sup>

**Kâdî Abdulcebbâr** bu konuda bir takım deliller sunduktan sonra bu beşinci ilke ile ilgili bulunması gereken bazı şartlar olduğunu ileri sürer ve bunlara dair Kur'an ve sünnetten deliller getirir.<sup>189</sup>

Bu konu çalışmamızın ikinci bölümünde müstakil bir başlık altında ele alınacak ve **Kâdî Abdülcebbâr**'ın ve bu konuda ileri sürdüğü şartlar detaylı olarak zikredilecektir. **Mu'tezile**'nin inanç esaslarını bu şekilde özetledikten sonra çalışmamızda örnek olarak ele aldığımız **Eş'ariyye**'nin itikâdî görüşlerine yer verelim.

### **b- Ana Hatlarıyla Eş'ariyye'nin İtikâdî Konulara İlişkin Görüşleri**

Hicrî III. asrın ortalarına gelindiğinde Abbâsi halifesi Mütevekkil'in “mihne” olaylarına son vermesi ve İslâm toplumunda fikir hürriyetinin önünü açması ile o zamana kadar Abbâsi iktidarının gücünü kullanarak görüşlerini zorla kabul ettiren **Mu'tezile**'nin etkinliği kaybolmaya başlamıştı. Sürekli baskı altında tutulan Sünnî kelâm mektepleri özgürlük ortamından da istifade ederek nakli ikinci plana atan ve akli hep önceleyen **Mu'tezile**'ye karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde nassın yanında akla da yer veren Sünnî kelâm Basra'da Hasen Basrî (v. 110),

<sup>186</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 141.

<sup>187</sup> Âl-i İmrân 3/110, 104.

<sup>188</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 142; Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu...*, s. 73.

<sup>189</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 141-148.

Mâverâünnehir’de **Mâtürîdî** (v. 333) tarafından ve Mısır’da Tahâvî (v. 321) tarafından müdâfaa edilmiştir.<sup>190</sup>

Ebu’l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebi Bişr İshâk b. Sâlim el-Eşarî el-Basrî (H. 260-330) tarafından kurulan ve iki büyük itikâdî **Ehl-i Sünnet** mezhebinden birisi olan **Eş’ariyye**, her ne kadar **Mu’tezile**’ye karşı bir ekol olarak ortaya çıkmışsa da temel de bütün teolojik oluşumlarda olduğu gibi onu var eden nedenlerin temelinde de Hz. Peygamber’in vefatından sonra yaşanan siyâsî ve itikâdî tartışmaların yattığı bir gerçektir.<sup>191</sup>

**Eş’arî**’nin yıllarca (kırk yıl)<sup>192</sup> fikirlerini savunduğu Mu’tezile’den ve hocası ve üvey babası Ebû Ali el-Cübbâî’nin (v. 303) yanından ayrılıp kendi fikrî mücadelesine başlaması konusunda birçok farklı görüşler mevcuttur. İbn Asâkîr, **Eş’arî**’nin gördüğü bir rüya sonucunda bu karara vardığını ve rüyasında Peygamber efendimizin kendisine kelâmı terk etmesini, sünnetine sarılmasını ve onu yaymasını tavsiye etmesi ve kendi mezhebini müjdelemesi üzerine olduğunu ifade eder. Bu konuda defalarca görülen rüya ile ilgili farklı rivayetleri aktarır.<sup>193</sup> Her ne kadar bu rüya onun fikrî mücadelesinin manevî temelini teşkil etse de Onun kendi döneminde cereyan eden ve özellikle de İmam-ı A’zam Ebû Hanîfe’den sonra gelişen Sünnî kelâm akımından<sup>194</sup> ve H. III. asrın ikinci yarısından, özellikle Halife Mütevekkil döneminden itibaren ortaya çıkan ilmî, edebî ve felsefî gelişmelerden etkilenmesi<sup>195</sup> ve ayrıca kafasında oluşan istifhamlara **Mu’tezile**’de tatmin edici bir cevap bulamayışı etkili olmuştur.<sup>196</sup> Kaynaklarda belirtildiğine göre **Eş’arî** hocası Ebû Ali el-Cübâî ile üç kardeş (ihve-i selase) konusunda tartışmaya girmiş “vücub alellah” (salah-aslah konusunda en iyi olanı yapmanın Allah için zorunluluk olup-olmadığı meselesi) konusunda Sünnî kelâm anlayışına uygun bir yaklaşım sergileyerek

<sup>190</sup> el-Mağribî, *el-Fıraku’l-Kelâmiyye*, s. 267.

<sup>191</sup> Yar, Erkan, “*Eş’arî ve Metodolojisi*”, Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi 10: 2, 2005, ss. 19-47, s. 19.

<sup>192</sup> Mûsâ Muhammed Celâl, *Neş’etü’l-Eş’ariyye ve Tetavvuruhâ*, Dâru’l-Kitabi’il-Lübnânî, Beyrut 1982, s. 169. Mağribî bu rakamın şüpheli olduğunu ifade etmektedir. Bkz: el-Mağribî, *el-Fıraku’l-Kelâmiyye*, s. 268.

<sup>193</sup> İbn Asâkîr, Ali b. Hasen b. Hibetullah, *Tebyînü Kezibi’l-Müfterî fi mâ Nusibe ile’l-İmâm Ebi’l-Hasen el-Eşarî*, Dımeşk 1347, s. 39 vd.; Mûsâ Muhammed, *Neş’etü’l-Eş’ariyye ve Tetavvuruhâ*, s. 171 vd.

<sup>194</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA “Eş’ariyye” md.*, XXI, s. 448.

<sup>195</sup> Mûsâ Muhammed, *Neş’etü’l-Eş’ariyye ve Tetavvuruhâ*, s. 182 vd.

<sup>196</sup> İbn Asâkîr, *Tebyînü Kezibi’l-Müfterî...*, s. 38.

**Mu'tezile**'den ayrılmıştır.<sup>197</sup> Bir Cuma günü Basra Ulu Camiinde **Mu'tezilî** görüşlerinden tövbe ettiğini Selefîyye'nin yoluna yöneldiğini ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini benimsediğini ifade etmiştir. Böylece **Eş'arî**, sofrasında beslendiği ve düşünceleriyle büyüdüğü **Mu'tezile**'den ayrılmış, kalan ömrünü **Mu'tezile** ile mücadele ve **Ehl-i sünnet** inanç esaslarını yaymakla tamamlamıştır.<sup>198</sup>

**Eş'arîlik**, her ne kadar âlemi ve dinsel metinleri anlamada akli merkeze alan **Mu'tezile**'ye karşı bir anti tez olarak ortaya çıkmış olsa da kendisi de akli istidlalleri kullanmaktan geri durmamış bu tutumuyla da felsefeye karşı bir tez olarak varlığını devam ettirmiştir.<sup>199</sup>

**Eş'arîlik** akıl ile nakli birleştirmesi ve tasavvufa olumlu bakması sayesinde **Ehl-i Sünnet**'in en büyük kolu haline gelmiştir. **Eş'arî**'nin çizgisi kendisinden sonra Bâkîllânî (v. 403/1013), Cüveynî (v. 478/1085), Gazzâlî (v. 505/1111), Şehristânî (v. 548/1153), **Fahreddin er-Râzî** (v. 606/1210), Kâdî el-Beydâvî (v. 685/1286) ve Şerif Cürcânî (v. 816/1413) gibi pek çok önemli âlim tarafından sistemli bir kelâm mektebi haline gelmiştir.<sup>200</sup>

**Eş'arî** müntesipleri genel çerçevede fikir birliği içerisinde olmalarına rağmen bazı noktalarda özellikle mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemleri arasında farklı kelâmî konulara ait birtakım görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bu nedenle mezhebin kelâmî konulara ait görüşlerini bir noktada toplamayı mümkün kılmamaktadır.

<sup>197</sup> Celâl Muhammed Musa, Neş'etü'l-Eş'arîyye ve Tetavvuruhâ isimli eserinde bu konudaki rivâyetleri ele alır ve bu konuşmanın sahih olmadığını Mu'tezile düşmanlarının bunu uydurduğunu söyler. Ona göre bu konuşmada Ali el-Cübbâî'nin verdiği ileri sürülen cevaplar Mu'tezile'nin kendi düşünce sistemlerine muhaliftir. Çünkü Mu'tezile'ye göre insanın fiilleri Allah'ın kaza ve kaderi ile olmamaktadır. Bu rivayet doğru olsa bile burada kâfir kişi kendi ihtiyarı ile kötü olanı seçmiştir. Allah küfrün de imanın da sebeplerini yaratmış ve zorlamamıştır. Bu nedenle dileyen kendi iradesi ve seçimiyle iman eder, dileyen küfrü tercih eder. Dolayısıyla Cübbâî'nin "kâfir kendi seçimiyle günahlara daldı ve küfre düşmeyi kabul etti" etti şeklinde cevap vermesi de mümkündür. Eğer Allah neden kurtuluş ehlinden olan çocuğa lütfetti de buna emedi denirse, evet lütuf Allah'a vaciptir ancak bir takım şartları vardır. Onlar da tövbe ve iyi niyettir ki Kâfir bunları yapmamıştır. Eş'arî'nin hocasından ayrılışı ile ilgili bu rivayetler Mu'tezile karşıtlarınca uydurulmuş olup tutarlı değildir. Ayrıca Eş'arî'nin hocasından ayrılma gerekçesi için sebep teşkil etmemektedir çünkü yaklaşık kırk yıl kendisine itaat ettiği ve bu konuda ki görüşleri kabul ettiği bilinmektedir. (*Neş'etü'l-Eş'arîyye ve Tetavvuruhâ*, s.176-177).

<sup>198</sup> Yar, "Eş'arî ve Metodolojisi", s. 26; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 54.

<sup>199</sup> Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 55.

<sup>200</sup> Yavuz, "Eş'arîyye" md., XXI, s. 448.

Konunun sınırlarını aşmamak için özel bir çalışma alanı olan bu konuya dair genel bilgilere mezhebin kurucusu Ebu'l Hasen **el-Eş'arî**'nin (H. 260-330) görüşlerine ve bu çalışmada tefsiri referans alınan **Fahreddin er-Râzî**'nin (v. 606/1210) görüşlerine ana hatlarıyla değinmekle yetinilecektir.

### **Eş'ariyye'nin Kelâmî Konulara İlişkin Görüşleri:**

**Ulûhiyyet:** **Eş'arî**, Allah'ın varlığına akıl yoluyla ulaşılabilirliğini ve bunu her yükümlü insanın yapması gerektiğini savunur. O'na göre Allahın varlığının delili insanın kendisidir. Zira insan hiçbir şey değilken bir damla sudan ve bunu takip eden yaratılış evrelerinden (kan pıhtısı, et, kemik vb.) geçerek düzgün ve kâmil bir şekilde yaratılmıştır. İnsana baktığınızda çocukluk, gençlik ve ihtiyarlık hallerinden geçmektedir. Eğer insanın gücü ve yaratması olsaydı kendisini genç olma hali üzere yaratması gerekirdi diyerek yaratma sıfatının sadece Allah'a ait olduğunu insanın kendisini çeşitli evrelerden geçirerek yaratan birisinin olması gerektiğini onun da Allah olduğunu ifade eder.<sup>201</sup> **Eş'arî**, aklî bir takım izahlardan sonra nakil yoluyla da insanın yaratılışının Allah'ın varlığına delil olduğuna dair Vâkıa' sûresi 56/58. **أَفَرَأَيْتُمْ** **“Onu siz mi yaratıyorsunuz, yoksa yaratan biz miyiz?”** ve Zâriyât sûresi 51/21. **وَفِي أَنْفُسِكُمْ** **“(Kesin olarak inananlar için) kendi nefislerinizde birçok alametler vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?”** âyetini zikreder.<sup>202</sup> Allahın varlığını ispat ederken insanın hâdis oluşunu ve her hâdisin bir muhdise ihtiyacı olduğunu söyleyen **Eş'arî** âlemin hâdis oluşunu da yine Allah'ın varlığına delil olarak sunar.<sup>203</sup>

**Eş'arî**, tevhid (Allah'ın vahdâniyyeti) konusunda ise kelâmcılar arasında meşhur olan temânu' delilini kullanır. Yani yeryüzünde birden fazla ilahın olması durumunda bu âlemde görülen güzellik, ahenk ve düzen olmaz. Bu durum iki ilahtan birisinin aciz olmasını gündeme getirir. Çünkü birisi yeryüzünde bir insanı yaratmak istese diğeri de öldürmek istese ikisinin bu dilemesi aynı anda gerçekleşemez; çünkü

<sup>201</sup> el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Kitabü'l-Lüma' fîr-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'* (thk. Dr. Hamûde Ğarâbe), Matbaatü Mısır, 1955, s. 17-18.

<sup>202</sup> el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma'*, s. 19.

<sup>203</sup> Mûsâ Muhammed, *Neş'etü'l-Eş'ariyye ve Tetavvuruhâ*, s. 211; el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, s. 274.



bir insan aynı anda hem diri hem ölü olamaz. Bu ilahlardan birisinin isteğinin olmaması ve aciz kalması anlamına gelir ki aciz olan ilah olamaz. Bu yüzden eşyayı yaratan bir ve tektir. Bu konudaki görüşlerine “ *Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, ikisi de fesada uğrar, bozulurdu.*”<sup>204</sup> âyetini delil getirir.<sup>205</sup>

**Râzî** ise Allah'ın varlığını ispat ederken kelâmcıların ve felsefecilerin delillerini (hudûs ve imkân delili) ve metodlarını birleştirerek kullanır. Âlemin hâdis olduğunu her hâdis'in bir muhdise ihtiyacı olduğunu âlemin mümkün olduğunu her mümkünün bir vacibü'l- vücûda ihtiyacı olduğunu söyler.<sup>206</sup>

**Eş'arî**, Allah'ın sıfatlarını zâtî ve fiilî ve haberî sıfatlar olarak üçe<sup>207</sup> ayırır. Zâtî (subûtî) sıfatlar<sup>208</sup> ezeldir ve bu sıfatlar zıttı ile Allah'ı vasfetmenin câiz olmadığı sıfatlardır.<sup>209</sup> Yani **Eş'arî**'ye göre bu sıfatlar Allah'ın zâtı ile kâimdir. Allah'ın zâtının aynı olmadığı gibi zâtının gayrı da değildir. Bunlar hayat, kudret, ilim, irade, semi', basar ve kelâm olmak üzere yedi<sup>210</sup> tanedir. O'na göre Allah ilimle alîm, kudretle kadir, hayatla diri, irade ile mürîd, kelâmı konuşan, sem' ile işiten, basar ile görendir.<sup>211</sup> *Eş'arî Kitabu'l-lüma*’da zâtî sıfatlardan olan kelâm sıfatı ve dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk olmadığı hakkında şöyle der: “Birisi niçin Allah ezelde

<sup>204</sup> Enbiyâ 21/22.

<sup>205</sup> el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma*’, s. 20; el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, s. 276; Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 74.

<sup>206</sup> er-Râzî, Fahrudin, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûlid-dîn*, (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1990, s. 21.

<sup>207</sup> Eş'arî'nin sıfatları ikiye ayırdığını ve bu konuda Mu'tezile ile örtüşüğünü söyleyenler varsa da biz haberi sıfatları da buna dâhil ederek sıfatları üç bölümde ele alan yaklaşımı benimsedik. Bkz: ( el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, s. 283; Yavuz, “*Eş'ariyye*” md., XXI s. 448)

<sup>208</sup> Eş'arî *Kitabü'l-Lüma*’ isimli eserinde zâtî sıfatlar tabirini hayat, ilim, irade, kudret, semi', basar gibi subûtî sıfatlar için kullanmıştır. (*Kitabü'l-Lüma*’, s. 31)

<sup>209</sup> el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma*’, s. 25; el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, s. 282.

<sup>210</sup> Eş'arîler tekvin sıfatını kudret sıfatının bir taalluku olarak görürler ve subuti sıfatlar arasında saymazlar. Bu nedenle onlara göre subuti sıfatların sayısı yedi, Maturîdilere göre ise tekvin sıfatı ile birlikte subuti sıfatların sayısı sekizdir. Onların tekvin sıfatını zâtî sıfatlar arasında saymayıp fiilî sıfatlar arasında saymaları zâtî sıfatlara yükledikleri anlamdan kaynaklanmaktadır. Eş'arîlere göre zâtî sıfatlar, zıttı ile Allah Teâlâyı nitelemenin caiz olmadığı sıfatlardır. Örneğin Hayat sıfatı nefyedilecek olsa bunun zıttı olan ölüm Allah'ı vasfetmenin câiz olmadığı bir sıfattır. Çünkü Allah her türlü eksiklikten ve acz'den münezzehtir. Ancak tekvin böyle değildir. Allah yarattığı gibi aynı zaman da yaratmayabilir de. Yani zıttı ile vasfetmek câizdir. Bu görüşlerinin bir sonucu olarak Eş'arîler ve de Râzî bu sıfatı fiilî sıfatlar arasında sayar ve Allah'ın zâtıyla kâim olmayan hâdis bir sıfat olduğunu söylerler. (Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 203; Küçük, Harun, *Fahreddin er-Râzî ve Ulûhiyyet Anlayışı*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Konya, 2008, s. 57-58.)

<sup>211</sup> Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 194; Şehristânî, *el-Milel ven-Nihal*, I, s. 81.

mütekellimdir ve Allah'ın kelâmı mahlûk değildir? dese ona denirki: biz böyle diyoruz çünkü Allah Teâlâ “*Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz ona ol demektir, o da hemen oluverir*”<sup>212</sup> buyurmaktadır. Kur'an mahlûk olsa, Allah'ın kendi sözü olduğu halde ona “ol” demesi lazımdır. Allah'ın kendi sözüne, “ol” diye söylenilmiş olması muhaldir. Çünkü bu ikinci bir sözü gerektirecektir. Söz, ikinci ve onun taalluk ettiği üçüncü sözde de böyledir. Birinci ve onun gerektirdiği ikinci sözdeki gibi. Bu, sözlerin sonunun olmamasını (teselsül) gerektirir ki bu ise muhaldir. Bu geçersiz (fâsit) olunca Kuran'ın mahlûk olması da fâsit olur.”<sup>213</sup>

**Eş'arîyye**'ye göre yaratmak, rızık vermek, öldürmek, diriltmek gibi fiilî sıfatlar Allah'ın zâtı ile kâim olmayıp hâdistir ezeli değildir. Eğer bunlar ezeli olsaydı âlemin de ezeli olması gerekirdi ki bu da imkânsızdır. Bütün bu sıfatlar kudret sıfatının yaratıklara taalluku ile meydana gelir.<sup>214</sup>

**Eş'arî**, haberi sıfatları kabul eder ancak yaratıklara benzemekten tenzih etmek için onların keyfiyetinin bilinemeyeceğini ve manalarının te'vil edilemeyeceğini söyler. Arşa istivâ âyetindeki istivânın kudret anlamında olduğunu söyleyen **Mu'tezile**, Cehmiyye ve Harûriyye'ye eğer kudret manasında ise o zaman arşa ne gerek var arza da istivâ edebilir çünkü o her şeye kadirdir şeklinde cevap verir. O, bu görüşüyle haberi sıfatların teviline karşı çıkan Selefler gibi düşünür.<sup>215</sup>

**Râzî** ise sıfatları selbî, izâfî ve hakikî olmak üzere üç sınıfa ayırır.<sup>216</sup> **Râzî** sıfatlarla ilgili birçok konuda **Eş'arî** ile aynı düşünmektedir. Ona göre de Allah

<sup>212</sup> Nahl 16/40.

<sup>213</sup> el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma'*, s. 33-34.

<sup>214</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, “*Eş'ariyye*” md., XXI, s. 451.

<sup>215</sup> el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, s. 280, el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-ibâne an Usûlid-Diyâne* (thk. Beşir Muhammed Uyûn), Mektebetü Dâru'l-Beyân, Dimeşk, 1990, 3. bsk., s. 98.

<sup>216</sup> er-Râzî, Tefsîr, I, s. 149; er-Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibü'l-Âliyye mine'l-İlmi'l-İlâhî* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Dâru'l-Kütübü'l-Arabiyy, Beyrut, 1987, III, s. 235; ez-Zerkân, Muhammed, *Fahreddin er-Râzî ve Ârâhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Dâru'l-Fikr, tsz., s. 225; Yavuz, Yusuf Şevki, “*Eş'ariyye*” md., XXI, s. 450.

Esasen Râzî 'nin sıfatları taksimi noktasında tam bir birlikten söz etmek zor görünmektedir. Zira O, farklı eserlerinde farklı taksimatlarda bulunmuştur. Örneğin Tefsir-i Kebîrde giriş bölümünde (I, s. 149) ve el-Metalibü'l-Âliyyede (III, s. 235) sıfatları hakiki, selbî ve izâfî olarak üç'e ayırırken yine tefsirinde ihlas suresini tefsir ederken sıfatları Selbî ve İzâfî olmak üzere ikiye ayırır. el-Muhassal'de de yine aynı ikili taksimatı yaparken izâfî sıfatları subûtî olarak isimlendirir (er-Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâi ve'l-Hukemâi ve'l-Mütekellimîn*, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire, tsz.,s. 154.) En geniş taksimatı ise az

Teâlâ'nın sıfatları zât'ı ile kâimdir. Zâtının aynı olmadığı gibi gayrı da değildir. Sıfatlar Allah için mümkün olan emirlerdir.<sup>217</sup> Ancak haberî sıfatlar konusunda Eş'arî'nin aksine bu sıfatları tevil etme cihetine gider. Çünkü ona göre bu sıfatları te'vil etmemek ve olduğu gibi bırakmak, lafzın zâhirine tabi olanı te'vile götürür. **Râzî**, haberî sıfatlarla ilgili Kur'an ve sünnetten birçok delil getirerek bu deliller ışığında onları tevil eder.<sup>218</sup>

**Nübüvvet: İmam Eş'arî**, kendinden sonraki dönemlerde cereyan eden ve kelâm kitaplarında yer aldığı gibi nübüvvet konusuna çok genişçe yer vermemiştir. Çünkü onun döneminde nübüvvet konusu etrafında sonraki dönemlere kadar geniş tartışmalar cereyan etmemiştir.<sup>219</sup> O, Hz. Peygamber hakkında: "Allah Teâlâ Peygamber'le bize şeriatinin ahkâmını öğretmiş, helalleri ve haramları bildirmiştir. En kesif karanlıkları onunla aydınlatmış bizde var olan şüpheleri gidermiştir." diyerek peygamber efendimizi medhü sena eder ve ona ve sünnetine ittibâ etmenin gerekliliğine ve onun kudsîyetine dair âyetlere yer verir.<sup>220</sup> **Eş'arîyye**'ye göre Şî'a ve **Mu'tezile**'nin aksine peygamber göndermek Allah'a vâcib değil câizdir ve mümkündür.<sup>221</sup> Onlar peygamber'in varlığını aklen mümkün görürler ve onun varlığına dair en önemli delil olarak mûcize'yi gösterirler. Allah'ın peygamberini mûcize ile desteklediğini ve onun doğru olduğuna dair delili de mûcize ile sunduğunu söylerler.<sup>222</sup> **Râzî**'de **Eş'arî** gibi peygamberliğin aklen mümkün ve câiz olduğunu ve mûcizenin peygamberlik müessesesinin en önemli delili olduğunu söyler ve peygamberimizin mûcizelerinden bahseder.<sup>223</sup> **Râzî**, peygamberimizin

---

önceki iki sınıflandırmayı yaptığı eserlerinden daha önce yazdığı ( eserlerin kronolojik sıralaması için bkz: Altaş, Eşref, *Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi (İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî)*, İsam yay., İstanbul, 2013, s. 150-154.) *Levâmiu'l-Beyyinât* isimli eserinde yapar ve bu sıfatları 1-Hakiki Sıfatlar 2-İzâfî sıfatlar 3-Selbî sıfatlar 4-Hakiki izâfî sıfatlar 5-Hakiki selbî sıfatlar 6-İzâfî selbî sıfatlar 7-Hakiki izâfî ve selbî sıfatlar olmak üzere yedi gruba ayırır. (er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât Şerhu Esmâillâhi Teâlâ ve's-Sıfât*, (tashih: Seyyid Muhammed ebû Feras), Matbaatü's-Şarkıyye, Mısır, 1323, s. 22-23.)

<sup>217</sup> ez-Zerkân, *Fahreddin er-Râzî ve Arâuhu'l-Kelâmiyye...*, s. 220-223.

<sup>218</sup> er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 105-109.

<sup>219</sup> Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 75.

<sup>220</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 35.

<sup>221</sup> Şehristânî, Abdu'l-Kerim, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi Kelâm*, Mektebetüs-Sakâfeti't-Dîniyye, Kahire, 2009, s. 410.

<sup>222</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 89; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fi İlmi Kelâm*, s. 410.

<sup>223</sup> er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 64.

peygamberliğini ispatlamak için pek çok delilin var olduğunu söylerken<sup>224</sup> özellikle onun nübüvvetini Kur'an'ın î'câzı ile kanıtlamaya çalışmıştır.<sup>225</sup>

**Ahiret: Eş'arî**, ahirette Allah'ın görüleceğini aklî ve naklî delillerle ispat edilebileceğini ifade eder. *el-İbâne* de ve *el-Lüma'* isimli eserlerinde ru'yetullah'a dair aklî ve naklî deliller sunar. Kur'an'da yer alan bu konudaki ayetleri<sup>226</sup> sıralar ve aklen ru'yetullahın caiz olduğunu naklen sabit olduğunu ve buna inanmanın gerekliliğini ifade eder.<sup>227</sup> Ona göre Allah'ı görmenin caiz olduğunu söylemek teşbih ve teccime götürmez. Ru'yetin teccime götürdüğünü söyleyenler karşı bir takım aklî izahlar yapar.<sup>228</sup> Başta **Mu'tezile** olmak üzere Allah'ın görülmeyeceğini söyleyen ve En'am 6/103. ayeti "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ..." "Gözler onu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder." delil getirenlere buradaki görmenin dünyadaki görme olduğunu söyler ve âyetin hakiki manası dururken te'vile yönelip bunun Allah'ın sevabını ve rahmetini umma anlamında olduğunu söyleyerek mecâzî anlam verenleri ve bu konudaki yorumları reddeder.<sup>229</sup>

**Râzî**'de ru'yetullahı kabul ederken selefiyyenin ve bazı **Ehl-i sünnet** âlimlerinin düşündüğü şekilde bir görme yer, yön ve karşılaşma ihtiva eden bir tarzda olmasının Allah'ı maddi bir varlık olarak yanlış bir algılamaya neden olacağından bunu kabul etmez ve görmenin keyfiyetinin bilinemeyeceğini söyler. Ayrıca ru'yetullahı naklî delillerle ispatın yeterli olacağını bu konuda ileri sürülen aklî delillerin ahirette Allah'ın görüleceğini ispatta yeterli olmadığını ve bu konudaki görüşünün Mâturîdî ile aynı olduğunu ifade eder.<sup>230</sup>

<sup>224</sup> Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 163.

<sup>225</sup> ez-Zerkân, *Fahreddîn er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye...*, s. 571; Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA "Fahreddin er-Râzî" md.*, XII, s. 92.

<sup>226</sup> Kıyâme 75/22-23, Ğaşiye 88/17, Yâsin 36/49, Âl-i İmrân 3/77.

<sup>227</sup> el-Eş'arî, *el-ibâne*, s. 58.

<sup>228</sup> el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma'*, s. 67-68.

<sup>229</sup> el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma'*, s. 65.

<sup>230</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXX, s. 229; er-Râzî, Fahrüddin, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn, *el-Erbeîn fî Usûlid-dîn* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ ), Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire, 1986, I, s. 277; er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûlid-dîn*, s. 57-58.

**Eş'arî**'ye göre inananlar cennete kâfirler cehenneme gidecektir. Büyük günah işleyen tevbe ettiği takdirde affedilecektir.<sup>231</sup> Peygamber Allah'ın dilemesiyle büyük günah işleyen mü'minlere şefaate edecektir.<sup>232</sup> **Mu'tezile** kabul etmese de kabir azabı haktır.<sup>233</sup>

**Râzî**'de aynı şekilde ölümden sonra dirilişin hak olduğunu iyilerin mükâfatlandırılacağını günahkârların cezalandırılacağını söyler.<sup>234</sup> Mü'minlerden günahkâr olanların ebediyen cehennemde kalmayacağını ifade ederek buna dair âyetleri<sup>235</sup> delil olarak zikreder ve bir takım izahlarda bulunur.<sup>236</sup> **Râzî**'ye göre Hz. Peygamber ümmetinden büyük günah işleyen asilere şefaate edecektir. Büyük günah işleyenler dinden çıkmazlar. **Mu'tezile**'nin bu konudaki görüşünün geçersiz olduğunu söyler ve buna dair bir takım deliller ileri sürer.<sup>237</sup>

## C- EŞ'ARÎ VE MU'TEZİLÎ TEFSİRLERİN GENEL ÖZELLİKLERİ

### a- Mu'tezile Tefsirinin Genel Özellikleri

Hicri I. asırdan itibaren İslâm toplumunda her alanda ortaya çıkan fırkalar ve gruplar kendi görüş ve anlayışlarını ispat etmek ve haklılıklarını ortaya koymak için Kur'an'a ve tefsire yönelmiştir. Kur'an'a karşı giriştikleri bu anlama ve yorumlama faaliyetinde kendi görüşlerine uygun ayetleri olduğu gibi kabul ediyor uygun düşmeyenleri tevil ediyorlardı. Bu mezheplerden birisi de Emevi döneminde ortaya çıkan ve Abbasîler döneminde İslâm fikrî hayatını meşgul eden ve İslâm düşüncesinin gelişmesine sunduğu katkısı inkâr edilemeyen **Mu'tezile**'dir.<sup>238</sup>

İtikâdî konularda emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker dışında **Ehl-i sünnet** ile ittifak halinde olmadıkları usûl-i hamse **Mu'tezile** tefsirinin genel çerçevesini

<sup>231</sup> el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma'*, s. 127-130.

<sup>232</sup> el-Eş'arî, *el-ibâne*, s. 163.

<sup>233</sup> el-Eş'arî, *el-ibâne*, s. 166; Kâdî Abdülcebbar Mu'tezile'nin aksine kabir azabını kabul etmektedir. Detaylı bilgi için bu çalışmanın III. bölümüne bakılabilir.

<sup>234</sup> er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûlid-dîn*, s. 65.

<sup>235</sup> Nisâ 4/116, 93; Zümer 39/53; Ra'd 13/6.

<sup>236</sup> er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûlid-dîn*, s. 67-68; er-Râzî, *Tefsîr*, X, s. 244-246.

<sup>237</sup> er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûlid-dîn*, s. 69-70.

<sup>238</sup> ez-Zehbî, *et-Tefsîru ve'l-Müfessir'arûn*, I, s. 367; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, I, s. 303.

oluşturur.<sup>239</sup> **Mu'tezile** bu beş prensibi kaleme aldıkları bütün eserlerde savunmuş ve bu konuda gayret sarf etmiştir.

Mezheplerinin temelini teşkil eden bu beş prensibi özellikle tefsir kitaplarında ortaya koymaya çalışmışlar muhkem ayetlerden ziyade müteşabih ayetler üzerinde durmuşlardır.<sup>240</sup>

Mezhebî tefsirler içerisinde, **Mu'tezile**'nin tefsir anlayışında nakilden ziyade akla önem verdiği görülmektedir. Mu'tezile mezhebinin kendi devrinde önemli simalarından olan ve çalışmada başta *Tenzihü'l-Kur'an ve Müteşâbihü'l-Kur'an* olmak üzere diğer eserlerine başvurduğumuz, **Kâdî Abdülcebbâr**'ın da mezhebinin metoduna bağlı kalarak tefsir yaptığını görmek mümkündür.

**Mu'tezile** tefsirinin genel özelliklerini maddeler halinde ve örneklerle ifade edecek olursak:

1-Tefsirlerinde ana hedef beş temel prensibi savunmak ve Kur'an âyetleriyle desteklemek olmuştur.

2-Kendi görüşlerine aykırı olan sahih hadisleri inkâr ederler.

3-Ayetlerin te'vilinde akıldan sonra lügavî kaidelere önem verirler.

4-Mezhebî görüşlerine uymayan ayetleri te'vil ederken mütevâtir kırâatlerde tasarrufta bulunurlar.

5-Zahirî manası kendi görüşlerine uymayan ayetleri tevil ederken mecaz'a başvururlar.

6-Tefsirdeki bütün çabalarının Allah'ın muradı olduğunu iddia ederler.

7-Temel prensiplerine uymayan bazı ayetlerin meşhur olmayan şâz kırâatlerine itibar ederek yerine göre cümlede fâil olan bir ögeyi mefu'l, mef'ul olan bir ögeyi fâil olarak ele alabilmektedirler.<sup>241</sup>

<sup>239</sup> Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 93.

<sup>240</sup> Kırcı, *Mezhebî Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı*, s. 58.

<sup>241</sup> ez-Zehbî, *et-Tefsîru ve'l-Müfessirîn*, I, s. 371-382; Cerrahoğlu, *İsmail, Tefsir Tarihi*, I, s. 311-320; er-Rûmî, *Fehd. Abdurrahman b. Süleyman, Menhecü'l-Medreseti'l- Aklîyye el-Hadise fi't-Tefsîr*, Riyad, 1983, I, s. 55-66.

Örneğin bu çalışmamızda *Tenzihü'l-Kur'an* adlı eserini temel aldığımız **Kâdî Abdülcebbâr** beş temel esaslarından birisi ve en önemlilerinden olan tevhid ilkesi gereği teşbih ve teccime götürdüğü ve tevhid ilkesine aykırı olduğu gerekçesiyle Kıyamet suresi 23. âyetteki *إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ* (نَظَرَ) kelimesini rahmet ve sevap talep etme olarak izah ederek ru'yetullahı reddeder.<sup>242</sup> Yine mezhebin bir diğer ilkesi olan el-menzile beyne'l-menzileteyn ile ilgili olarak Enfâl sûresinin 8/2, 3 ve 4. âyetlerini tefsir ederken şöyle der: “Bir mü'min ibadetlerini hakkıyla yerine getirmezse, gerçek mü'min olamaz. Eğer o mü'minden büyük bir günah sadır olursa o Müslümanlıktan çıkar (iki menzile arasında-el-menzile beyne'l-menzileteyn- kalır).”<sup>243</sup> Müellifimiz eserinde **Mu'tezile**'nin beş esasını tefsirinde yeri geldikçe savunmaktan ve bu konuda aklî ve naklî deliller ileri sürmekten kaçınmaz.<sup>244</sup> Yûnus sûresi 10/26.âyetin *لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ* “Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır.” tefsirinde **Kâdî**, “bu ayetten maksat hadiste geçtiği üzere ru'yet değil midir denirse buna cevabımız buradaki ziyade (زِيَادَةٌ) den maksat sevapta fazlalıktır. Ziyade, üzerine ilave edilen şeyin cinsinden olur. Nasıl olur da iyilikler üzerine daha büyük bir iyilik olarak Allahı görmek ilave edilebilir.” diyerek ru'yetullah konusunda birçok sahih rivayeti senesinde ya da metninde zayıflık olduğundan dolayı değil de sırf ru'yetullahı reddeden kendi inanç esaslarına uymadığından bu konudaki sahih hadisleri reddetmelerine bir örnek teşkil eder.<sup>245</sup>

**Mu'tezile**'ye ait tefsirlerde akıldan sonra dilbilimsel yorumların ağırlık kazandığı ve ön plana çıktığı görülür. Âyetleri anlama ve yorumlama faaliyetinde dil kurallarını kullanarak kendi ilkelerini ispat etme çabası gösterirler. Müfessir **Kâdî Abdülcebbâr** da lügavî manaya büyük önem verir. Kendi görüşlerini desteklemek için kelimeler ve edatlarla ilgili bir takım lügavî izahlar yapar.<sup>246</sup>

<sup>242</sup> el-Kâdî, Abdülcebbâr, İmâdüddin ebi'l-Hasen, *Tenzihü'l-Kur'an ani'l-Metâi'n*, Dârun-Nehdâ el-Hadîse, Beyrut, tsz., s. 442.

<sup>243</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 158.

<sup>244</sup> Kâdî Abdülcebbâr'ın Mu'tezile'nin itikâdî görüşleri çerçevesinde yaptığı Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetine dair çalışmanın ilerleyen bölümlerinde detaylı örnekler verileceği için burada bir kaç örnek vermekle yetinilmiştir.

<sup>245</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 177; er-Rûmî, *Menhecü'l-Medreseti'l-Aklîyye*, I, s. 63; Çelebi, İlyas, *İslam İnanç sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, Rağbet yay., İstanbul, 2002, s. 253.

<sup>246</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s.17 (Bakara 2/21), 107 (Mü'minûn 23/20), 108 (Nisa 4/176), 130 (En'am 6/38), 232 (İsrâ 17/79) vb.

**Mu'tezilî** müfessirler kendi inanç sistemine uymayan âyetleri tevil ederken kıraatler üzerinde tasarrufta bulunarak ayetleri Hz. Peygamber'den gelen kıraatlerle uyuşmayacak şekilde tevil etmişlerdir. Zemahşerî, Nisâ sûresi 4/164. âyetin **وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا** tefsirinde **اللَّهُ** lafzını mansub okuyarak **مُوسَىٰ** lafzını da fail yaparak ve âyetin kıraatini değiştirerek mezheplerine uygun manayı elde etmeye çalıştıklarını, bazı Mu'tezilîler'in de kıraate dokunmayıp kelimelerin anlamlarını değiştirerek istedikleri manayı elde etme cihetine gittiklerini ve âyette geçen **(كَلَّمَ)** lafzını “kelm” **(كَلَّمَ)** şeklinde alıp ona **(الْجَزْح)** yaralama anlamı verdiklerini ve âyetin manasının “Allah Musa’yı fitne ve mihnetin pençeleriyle yaraladı” şeklinde olduğunu söylediklerini bunun da bidat bir tefsir tarzı olduğunu söyleyerek insafli bir yaklaşım ortaya koyar.<sup>247</sup>

Yukarıda örnek verdiğimiz Nisâ sûresi 4/164. âyetin tefsirinde olduğu gibi şâz kıraatlere başvurarak ayetteki faili meful, mefulü fail yaparak mezhebî görüşlerine uygun te'villerde bulunmuşlardır. Ayrıca Bakara suresi 2/88.âyetini **وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ** “Kalplerimiz muhafazalıdır dediler” **غُلْفٌ** (ğuluf) şeklinde çoğul okuyarak kap **(وعاء)** manasını vermişlerdir. Yani “kalplerimiz ilim için bir muhafaza yeridir, ilimle doludur” anlamı vererek Ebu Amr'den gelen şâz kıraati tercih etmişlerdir. Çünkü âyet Allah'ın onların kalplerini İslâm'ı kabul etmeyecek bir vaziyette yarattığına işaret ediyor ve Allah'ın onları hidayetten menettiğini ifade ediyor ki bu **Mu'tezile**'nin hidayet ve dalalet anlayışına uymamaktadır. Bu nedenle kendi görüşlerine uyan şâz kıraati tercih etmişlerdir.<sup>248</sup>

### **b- Eş'arî bir Müfessir Olarak Râzî Tefsirinin Genel Özellikleri**

**Eş'arî** âlimler mezhebin itikâdî konularına ilişkin temel konularda birleşmelerine ve görüş birliği içinde olmalarına rağmen bazı noktalarda ayrılmış ve farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Özellikle mütekaddimûn ve müteahhirûn **Eş'arî** kelâmcılar arasında metot açısından ciddi sayılabilecek birtakım görüş ayrılıkları

<sup>247</sup> ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, II, s. 179; ez-Zehebî, et-Tefsîru ve'l-Müfessirûn, II, s. 376; el-Ğumârî, es-Siddîk Muhammed Abdullah, Kitâbü bideut-Tefâsîr, Dârur-Reşâd el-Hadîse, 2. baskı, 1986, s. 40; Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, II, s. 318.

<sup>248</sup> ez-Zemahşerî, el-Keşşâf, I, s.294-296; ez-Zehebî, et-Tefsîru ve'l-Müfessirun, II, s. 376-377; Cerrahoğlu, İsmail, Tefsir Tarihi, II, s. 319.



vardır.<sup>249</sup> Bu nedenle **Mu'tezile**'de olduğu gibi **Eş'arî** müfessirler arasında ortak bir metottan bahsetmek biraz zor görünmektedir. Çünkü **Mu'tezilî** müfessirler küçük farklılıklara rağmen mezhebin beş temel ilkesi üzerinde neredeyse ittifak etmişler ve daha önce de ifade ettiğimiz gibi tefsirlerini bu esaslar üzerine bina etmişlerdir. **Eş'arîler** arasında var olan bu fikir ayrılıkları doğal olarak itikâdî ayetlerde yorum farklılığının da bir sonucudur. Bu nedenle **Eş'arîyye**'nin tefsir anlayışı şeklinde bir yaklaşımın çok da isabetli olmayacağını düşünerek bu çalışmada referans aldığımız **Râzî**'nin tefsirinin genel özelliklerini ifade etmenin **Eş'arî** müfessirlerin/kelâmcıların tefsir anlayışlarına dair **Râzî** özelinde bir fikir vereceğini düşünerek onun tefsirinin özelliklerine yer vermeyi uygun bulduk.

**Râzî** tefsirinin özelliklerine geçmeden önce onun Kur'an tasavvuruna kısaca değinmek istiyoruz. **Râzî**'ye göre Kur'an, ilimler arasında en değerli gördüğü kelâm ilmi de dâhil olmak üzere bütün ilimlerin kaynağıdır.<sup>250</sup> Çünkü Kur'an'da hiçbir şey eksik bırakılmamıştır. Nitekim En'am sûresi 38. âyetin *مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ* “*Biz Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*” tefsirinde **Râzî**, “el-kitâb” kelimesinin iki şekilde yorumlandığını birinci görüşe göre kelimenin levh-i mahfuz şeklinde anlaşıldığını ikinci görüşe göre de Kur'an olarak yorumlandığını ve kendi tercihinin de bu olduğunun söyler ve buna dair deliller sunar.<sup>251</sup>

**Râzî**'nin Kur'an anlayışını üçlü bir sacayağına benzeten Mustafa Öztürk, onun Kur'an'a yaklaşımını çarpıcı bir şekilde özetler ve şöyle der: “**Râzî**'nin Kur'an tasavvuru üçlü sacayağından oluşur. Bu ayakların birisi Şafî usûlü, ikincisi **Eş'arî** kelâmı, üçüncüsü de Gazzâlî'nin irfanıdır. Bu üç ayaktan ilk ikisi nas temelli beyânî epistemolojiye, sonuncusu da keşif temelli irfanî epistemolojiye dayanır. Ancak sonuçta her üçü de tıpkı bildik sacayağındaki çember veya üçgen biçimindeki demir destek misali, Sünnî-Eş'arî paradigmaya bağlıdır. Kuşkusuz burada aklî-burhanî epistemolojiden de söz etmek gerekir. Çünkü **Râzî**'ye göre akıl Tahâ sûresinin 5.

<sup>249</sup> Yavuz, “*Eş'arîyye*” md., XXI, s. 449.

<sup>250</sup> Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Fahreddin er-Râzî* (İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî), İsam yay., İstanbul, 2013, s. 282.

<sup>251</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XII, s. 225-226; Öztürk, *Tefsirde Fahreddin er-Râzî*, s. 282.

âyetinin tefsirinde açıkça belirttiği gibi naklîn esasıdır. Fakat onun akla atfettiği bu büyük rol Kur'an tasavvurundan ziyade tevil anlayışında kendini gösterir.”<sup>252</sup>

Müfessir **Râzî**'nin tefsir ve tevil anlayışına da burada temas etmek gerekirse onun tevil anlayışının **İmam Mâturîdî**'nin görüşüyle aynı olduğunu müşahede etmekteyiz. **Râzî** tevil ve tefsir kavramlarını Mâturîdî gibi farklı anlamlarda kullanmıştır.<sup>253</sup> O, tefsiri vahyin indiği dönemin tanıkları ve muhatapları olan Hz. Peygamber ve sahabenin Kur'an yorumu olarak kabul eder ve bu nedenle de âyetlerin izahatında sahabe ve tabiûndan gelen rivayetlere yer verir. **Râzî**'ye göre tefsir ilk ve aslî Kur'an yorumunu nakil yoluyla anlama ve dilsel olarak açıklama noktasında sona erer. Bundan sonra te'vil safhası başlar ki bu da kimi zaman akıl kimi zaman Sünnî-**Eş'arî** kelâm, bazen felsefe bazen sûfilerin keşfe dayalı sözleri vb. olmuştur.<sup>254</sup>

Bu çalışmada **Râzî** tefsirinin bütün yönleriyle ele alınması amaçlanmayıp onun itikâdî (kelâmî) konulardaki âyetlere ilişkin Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyeti konu edildiğinden **Râzî** tefsirinin özelliklerini bu yönüyle ele alacağız. Zira onun kelâmcı yönüyle birlikte fıkıh ve felsefe vb. ilimlerde de söz sahibi bir müellif olduğu düşünülürse bütün yönleriyle tefsirinin özelliklerini ele almak başlı başına bir çalışmanın konusu olabilecek kadar geniş bir alandır.<sup>255</sup> **Râzî** tefsirini maddeler halinde metot ve özelliklerini genel olarak şu şekilde ifade etmek mümkündür:

1-Tefsirde akli naklîn önüne geçiren ve akli nassın esası olarak gören bir metot takip eder. Tefsirinin ana eksenini oluşturan kelâmî konulara derin bir vukûfiyetle yer vererek ulûhiyyet konusunda husûsî çaba sarf eder ve sıfatlar konusu üzerinde özellikle durarak sıfatların zât'ın aynı olmadığını savunur.

2-İtikâdî konularla ilgili âyetlerin yorumunda Eş'arî kelâm sistemine bağlıdır. İmanın hakikati, ru'yetullahın ispatı vb. konularda kendi mezhebinin görüşleriyle kısmen örtüşmeyen görüşler ortaya koyar.

<sup>252</sup> Öztürk, *Tefsirde Fahreddin er-Râzî*, s. 285-286.

<sup>253</sup> Kırcı, *Mezhebî Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı*, s. 54-55.

<sup>254</sup> Öztürk, *Tefsirde Fahreddin er-Râzî*, s. 285-287.

<sup>255</sup> Râzî'nin tefsirdeki metodu ve tefsirinin özelliklerine dair detaylı bilgi için bkz.: Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, s. 243-294.

3-Nübüvvet ve buna bağlı konulara yer verir. Peygamberlerin ismetini şiddetli bir şekilde savunur.

4-Eş'arî olması nedeniyle kendi mezhebine bağlı âlimlerden referans alır ve onların görüşlerine yer verir.

5-Eş'arîyenin müteşâbih âyetlere yaklaşımı nedeniyle o da muhkem ve müteşâbihi kabul eder ve müteşâbihlerin zahiri manası üzerinde tevillerde bulunur.

6-Kendi aklî metoduna uyan selefi görüşleri alır uymayanlara karşı çıkar.

7-Şâz kıraatleri reddeder ve mütevâtir olmayan kıraatlerin delil olmayacağını söyler. Mütevâtir kıraatleri kendi kelâmî görüşlerini desteklemek için kullanır.

9-Şî'a ve Mu'tezile ile sık sık tartışmaya girer ve Müşebbihe ve Mücessimeye karşı reddiyeler sıralar.<sup>256</sup>

Buraya kadar her iki müfessirin de Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde takip ettikleri metotları ve tefsirlerine ilişkin bir takım genel bilgileri bu şekilde aktardıktan sonra her iki müfessirin İslâm inanç sistemini oluşturan itikâdî konulara ilişkin âyetlere yaklaşımını ve mezhebî eğilimlerinin buna etkisini ele alacağız. Bu bölümde her iki müfessirin de üzerinde özellikle durduğu ve mezhebî eğilimlerini yansıttıkları, tevhid, Allah'ın sıfatları, imanın hakikati ve Allah'ın fiilleri gibi konulara yaklaşımını ulûhiyetle ilgili âyetler başlığı altında ele alacağız. Daha sonra da nübüvvetle ilgili konulara ilişkin âyetlere her iki müfessirin yaklaşımını peygamberliğin imkânı ve gerekliliği, peygamberliğin ispatı ve mûcize ile peygamberlerin sıfatları ve imamet konuları çerçevesinde ele alacağız. Âhiretle ilgili âyetler başlığı altında ise yine **Râzî** ve **Kâdî**'nin âhiretin varlığı ve imkânı, azap ve nimetiyle kabir hayatı, şefaât, cennet ve cehennem varlığı ve ebedîliği ile ruyetullah konusundaki âyetlere yaklaşımına ve bunların değerlendirmesine yer vereceğiz. Son olarak da diğer konular başlığı altında el-emru bi'l ma'ruf ven-nehyu ani'l-münker, halku'l-Kur'an ve kulların fiilleri konusundaki âyetlere her iki müfessirin yaklaşımını ele alarak bunları değerlendireceğiz.

<sup>256</sup> ez-Zehabî, *et-Tefsîru ve'l-Müfessirûn*, I, s. 290-295; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, s. 243-294; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, s. 490-491; Öztürk, *Tefsirde Fahrreddin er-Râzî*, s. 279-308; Huleyf, *Fethullah, Fahrüddin er-Râzî, Dâru'l-Camiâti'l-Mısriyye, İskenderiyye*, 1976, s. 42-66.

## İKİNCİ BÖLÜM

### EŞ'ARÎ ve MU'TEZİLÎ MÜFESSİRLERİN (Râzî-Kâdî Abdülcebbâr) BELLİ BAŞLI İTİKADÎ ÂYETLERİN TEFSİRİNE YAKLAŞIMLARI VE DEĞERLENDİRMESİ

#### A-ULÛHIYYETLE İLGİLİ ÂYETLER

##### a- Tevhîd ve Allah'ın sıfatları

Allah'ın varlığını inkâr etmenin insanın aklına ve selim fitratına göre zor olması nedeniyle insanlar şirk yoluyla Yaratıcının otoritesini paylaşma eğiliminde bulunmuşlardır. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın varlığından çok birliğine ve her konudaki eşsizliğine vurgu yapılmaktadır.<sup>257</sup> Kur'an esasen baştan sona, Fatihâ'dan Nâs'a kadar ulûhiyyet konusunu ele almış ve üzerinde durmuştur. Kur'an Allah'ın birliği konusuna o kadar önem vermiştir ki ta onun yaratılışı esnasında rabbine hiçbir şeyi ortak koşmayacağına dair verdiği sözü hatırlatarak adeta Allah ile yaptığı sözleşmeye uyması ve bu sözüne sadık kalması istenmiştir.<sup>258</sup>

Ulûhiyyetle ilgili âyetlerin kâhîr ekseriyeti Allah'ın sıfatlarına dairdir.<sup>259</sup> Sıfatlar konusunda ise tevhid dini olan İslâm'ın yüce kitabı Kur'an-ı Kerîm'de yine aynı eksende mesajlarla yüklü olarak yaratıcının birliği (tevhid) konusu hep ön planda tutulmuştur.

<sup>257</sup> Özervarlı, M.Sait, *DİA "İsbât-ı Vâcib" md.*, , XXII, s. 495; Özler, Mevlüt, *DİA, "Tevhid" md.*, XXXXI, s.18.

<sup>258</sup> وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ أَوْ نَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُنْظُرُونَ *Hani Rabbîn (ezelde) Ademoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da, "Evet, şahit olduk (ki Rabbinizsiniz)" demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, "Biz bundan habersizdik" dememeniz içindir."* (A'raf 7/172-173)

<sup>259</sup> Topaloğlu, Bekir, *İslam Kelâmçularına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*, DİB. yay., Ankara, 2001, s. 22.

*Tevhîd*, kelime olarak ‘v-h-d’ kökünden türemiştir ve “bir şeyi tek kılmak, bir ve tek olduğunu kabul etmek” anlamındadır.<sup>260</sup> Allah’ın birliğinden maksat, O’nun ‘herhangi bir sayı dizisinin ilk basamağı’ anlamına gelmeyip ‘cüzlerden oluşan bir varlık olmadığı’, eşi ve benzeri bulunmayan, tek tapınılacak varlık olduğudur.<sup>261</sup> Yani Allah’ın birliğinden kastedilen O’nun sayı bakımından bir olması değildir. Çünkü kendisine ‘bir’ denilen şeyler, bir oluştta ortak oldukları halde mahiyetleri hususunda farklı olurlar. Bu nedenle onun birliğini sayısal olarak ifade etmek, gerçek Tevhîd’i ifade etmede yetersiz kalır. O, bütün birlerin kendisine muhtaç olduğu sayı üstü birdir.<sup>262</sup> Tevhid kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de geçmez, ancak “vahd” kelimesinden türeyen *vâhid*<sup>263</sup>, *ahad*<sup>264</sup>, *vahdehû*<sup>265</sup> kelimeleri geçer.<sup>266</sup> Bizim bu başlık altında ele alacağımız ulûhiyyette tevhid ise Allah’ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olması eşi, benzeri ve ortağının bulunmaması demektir.<sup>267</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın birliği konusu ele alınıp anlatılırken en çok kullanılan anahtar terimler ‘ehad’ ve ‘vâhid’ kelimeleridir. Bu kelimelerden ‘ehad’ ismi Kur’ân-ı Kerîm’de müfred ya da mürekkep (bileşik) olarak 74 âyette kullanılmıştır. ‘vâhid’ ismi ise Kur’ân’da otuz yerde geçmektedir ve bu âyetlerin yirmi ikisinde ‘vâhid’ Allah’ı niteleyen bir sıfat konumunda kullanılmıştır.<sup>268</sup>

Allah’ın birliği (tevhid) konusunda İslâm âlimleri aklî ve naklî birçok delil ileri sürmüşlerdir. Ancak bu çalışmanın kapsamı nakli delilleri içerdiğinden sadece bunlara yer verecek **Râzî** ve **Kâdî**’nin bu konudaki âyetlere yaklaşımını ele alacağız.

**Râzî**, tevhid konusunda Enbiyâ sûresi 21/22. âyet’in tefsirinde Allah’ın birliğine dair nakli delillerin sayısı çoktur dedikten sonra 8 maddede bu âyetlere

<sup>260</sup> Fîruzâbâdî, *el-Kamusu’l-Muhît*, “v-h-d” md., s. 324; *Lisânü’l-Arab*, III, s. 445; Özler, *DİA*, “*Tevhid*” md., XXXXI, s. 18.

<sup>261</sup> Özler, *DİA*, “*Tevhid*” md, XXXXI, s. 19.

<sup>262</sup> Şenocak, Hatice, *Fahreddin Râzî’nin Tefsir-i Kebir’inde Allah’ın birliği (Tevhid)*, yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2007, s. 12.

<sup>263</sup> Bakara 2/133, 163; Nahl 16/22, 51 vb.

<sup>264</sup> İhlas 112/1.

<sup>265</sup> A’raf 7/70; Zümer 39/45; Mü’min 40/12, 84; Mümtehine 60/4 vb.

<sup>266</sup> Özler, *DİA* “*Tevhid*” md, XXXXI, s. 18.

<sup>267</sup> Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 199; Özler, *DİA* “*Tevhid*” md, XXXXI, s. 19.

<sup>268</sup> Şenocak, *Fahreddin Râzî’nin Tefsir-i Kebir’inde Allah’ın birliği*, s. 1.

işaret eder.<sup>269</sup> Bu ayetlerin çoğu aynı zamanda kelâm âlimlerinin de üzerinde durduğu ve bunları merkeze alarak tevhid konusundaki görüşlerine dair esasları zikrettikleri âyetlerdir. Biz de **Râzî**'nin bu taksimatını esas alarak tevhid konusunda naklî delillere örnek olacak kadar **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebbâr**'ın bu âyetlere yaklaşımına yer verip bunları değerlendireceğiz.

### **Kâdî Abdülcebbâr ve Râzî'nin tevhid konusundaki âyetlere yaklaşımı**<sup>270</sup>

Bu konuda vereceğimiz ilk örnek Enbiyâ sûresi 21/22. âyettir. لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'ın Rabbi Allah onların nitelermelerinden uzaktır, yücedir.”

**Kâdî Abdülcebbâr** âyetin tefsirinde Allahu Teâlânın bu âyette yeryüzünü ve gökyüzünü birden fazla ilahlar düzenlemiş olsaydı her ikisi de fesada uğrardı; öyleki ilahlardan birisi gece olmasını isterken diğeri gündüz olmasını isteyecek veya biri sıcak olmasını isterken diğeri soğuk olmasını isteyecek böylece yeryüzü ve gökyüzünün düzeni fesada uğrayacaktı dediğini ifade eder ve sözlerine şöyle devam eder: “İşte bu Allah'ın ikincisinin yani ondan başka ikinci bir ilahın olmadığı söyleyen tevhid âlimlerinin (**Mu'tezile**) delilidir. Allah basit kelimelerle vahdaniyyetine dikkat çekti ve kendisini لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ “Demek ki, Arş'ın Rabbi Allah onların nitelermelerinden uzaktır, yücedir.” diyerek tenzih etti” der.<sup>271</sup>

**Râzî** ise, tevhid konusuna dair en kapsamlı açıklamaları bu âyette yapar. Allah'ın birliğine dair aklî delilleri 14 madde halinde izah eder ve bu deliller içerisinde en kuvvetli delilin vâcibü'l-vücûd delili olduğunu söyler. Bu çalışmanın alanını oluşturan naklî deliller hakkında ise Kur'an'da tevhide dair birçok delilin

<sup>269</sup> Bu âyetler için bkz.: Râzî, Tefsir, XXII, s. 154.

<sup>270</sup> Bu âyetler Râzî 'nin Enbiyâ sûresi 21/22. âyetin tefsirinde zikrettiği tevhid konusundaki nakli delillerden İslâm âlimlerinin de üzerinde en çok durduğu ve görüşlerinin temellendirmek için müracaat ettiği âyetler örnek olarak alınmıştır. Zira bu konuda âyetler başlı başına bir araştırmaya konu olacak kadar çoktur. Râzî'den de aktardığımız gibi sadece kelime-i tevhid ifadesi bile 37 âyette geçmektedir.

<sup>271</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 260.

bulduğunu söyleyerek bunları sekiz maddede ele alır.<sup>272</sup> Allah Teâlâ'nın Kur'an'ı. Kerîm'in 37 yerinde (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ)<sup>273</sup> pek çok âyette (وَالْهُنَّمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ)<sup>274</sup> bir yerde de (فَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي عِزِّهِ)<sup>275</sup> dediğini bunların da sarıh bir şekilde O'nun vahdâniyyetine işaret ettiğini ifade eder.<sup>276</sup> Âyetin son kısmı ile ilgili olarak ise Allah'ın kendisini müşriklerin nitelermelerinden tenzih ederek ve onlara bir cevap niteliğinde “nasıl olur da akıllı bir varlık olan insan aklı ve hissi olmayan bir varlığı, putları azametli olan arşın, göklerin ve yerin yaratıcısı olan Allah'a ulûhiyyette ortak kılabilir...” dediğini ifade eder.<sup>277</sup>

Mü'minûn 23/91. âyet مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّاءَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ “Allah hiçbir çocuk edinmemiştir. Onunla birlikte başka hiçbir ilah yoktur. Öyle olsaydı her ilah kendi yarattığını alır götürür ve mutlaka birbirlerine üstün gelmeye çalışırlardı. Gaybı da, görülen âlemi de bilen Allah, onların yakıştırdığı nitelermelerden uzaktır. Onların koştukları ortaklardan çok yücedir.”

**Kâdî Abdülcebbâr** aynı sûrenin 71. âyeti<sup>278</sup> ile birlikte bu âyeti ele alarak âyette göklerin ve yerin fesadı ile müşriklerin hevâlarına uymaları arasındaki alaka ile ilgili olarak şöyle der: “Bundan maksat kim Allah'ı ve peygamberi yalanlar ve Allah'ın yanında başka ilahlar edinirse faraza bu ilahlar var olmuş olsa göklerdeki ve yerdeki ahenk ve denge bozulur. Bu âyette kastedilen mana tıpkı tamânu' delilinin ifade edildiğini söylediğimiz Enbiya 22. âyette kastedilen manadır. Bundan dolayıdır ki bu 71. âyetten sonra 91. âyette “Allah hiçbir çocuk edinmemiştir. Onunla birlikte başka hiçbir ilah yoktur. Öyle olsaydı her ilah kendi yarattığını alır götürür ve mutlaka birbirlerine üstün gelmeye çalışırlardı. Gaybı da, görülen âlemi de bilen

<sup>272</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXII, s. 152-153.

<sup>273</sup> Bu âyetlerden bazıları için bkz.: Bakara 2/163, 255; Al-i İmran 3/2, 6, 18(2 defa); Nisâ 4/87; En'am 6/102, 106; A'râf 7/158, Tevbe 9/31, 29; Hûd 11/14; Ra'd 13/14; Tâhâ 20/8, 98; Mü'minûn 23/116; Neml 27/26; Kasas 28/70, 88; Fâtır 35/3; Zümre 39/6; Mü'min 40/3, 62, 65; Duhân 44/8; Haşr 59/22, 23; Teğâbün 64/13; Müzzemmil 73/9 vb..

<sup>274</sup> Bakara 2/163; Nahl 16/22; Enbiyâ 21/108 vb.

<sup>275</sup> İhlâs 112/1.

<sup>276</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXII, s. 154.

<sup>277</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXII, s. 155.

<sup>278</sup> وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرَضُونَ

*Allah, onların yakıştırdığı nitelemelerden uzaktır. Onların koştuıkları ortaklardan çok yücedir.”* diyerek kendisini müşriklerin yakıştırmalarından tenzih etmiştir.” der.<sup>279</sup>

**Râzî** ise bu âyetteki ifadelerle Cenâb-ı Hakkın tutarlı bir delil getirdiğini söyler ve dünyadaki kralları örnek vererek onların birbiri üstüne galip geldiğini ve mülklerini birbirinden ayırdıklarını ifade ederek âyetin manasının ‘*yeryüzünde böyle bir ayrılığın olmadığını ve herhangi bir ilahın üstün geldiğini görmediğinize göre bilin ki herşeyin hükümranlığı elinde olan tek ilahdır (O da Allah’tır).*’ şeklinde olduğunu söyler ve âyetin son kısmının tefsiri hakkında ise yukarda **Kâdî Abdülcebâr**’ın ifadelerine benzer ifadelerle Cenâb-ı Hakkın kendisini tenzih ettiğini belirtir.<sup>280</sup>

Her iki müfessir de bu iki ayetin Allah’ın birliğine delil olduğunu ve kelâmcıların kullandığı temanu’ deliline örnek olduğunu ifade eder.<sup>281</sup>

Bu konuda örnek verdiğimiz bir diğer âyet Hadîd sûresi 57/3. âyettir. هُوَ الْأَوَّلُ الْأَخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ “O, ilk ve sondur. Zâhir ve Bâtın’dır. O, her şeyi hakkıyla bilendir.” **Kâdî Abdülcebâr** bu âyette geçen ‘evvel’, ‘âhir’, ‘zâhir’, ‘bâtın’ kelimelerinin bir biriyle zıt anlamları olduğunu söyler ve şöyle der: “bu zıt ifadelerle Allah’ı vasfetmek nasıl caiz olur denirse buna cavabımız şöyledir: “bundan maksat O ‘evvel’dir çünkü O, kendisinden sonra mevcutların bulunduğu yegâne mevcuttur; O ‘âhir’dir çünkü O, kendisinden başka mevcutların yok olmasından sonra bâki olandır. Bu iki sıfatla Allah’ı vasfetmek sahihtir. O, ‘zâhir’dir sözüne gelince o da herşeye güç yetiren, galip gelen anlamındadır. Tıpkı kavmin işinde galip gelmesi, üstün olması anlamındaki فَآيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ “Nihayet biz inananları, düşmanlarına karşı destekledik. Böylece üstün geldiler” âyette<sup>282</sup> ifade edildiği gibi. O ‘bâtın’dır kelimesinin manası ise bütün gizlilikleri bilen anlamındadır. Bütün bu sıfatların Allah hakkında kullanılması sahihtir.” dedikten sonra (هُوَ الْأَوَّلُ) ifadesinin Allah’a ilim, kudret, hayat ve kıdem isnat etmenin ve bunların zâtından ayrı sıfatlar olduğunu söylemenin bâtil olduğuna delil olduğunu bu

<sup>279</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 279-280.

<sup>280</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXIII, s. 118.

<sup>281</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 279; er-Râzî, *Tefsîr*, XXII, s. 154.

<sup>282</sup> Saf 61/14.



sıfatların Allah'ta olması durumunda onun 'evvel' olamayacağını söyler. Ayrıca, Allah'ın 'âhir' olması için diğer bütün varlıkların sona ermesinin gerekli olduğunu söyleyerek bu delillerin cennetin mükâfaatının sona ermeyeceğine delalet ettiğini dolayısıyla cennetin ebedî olduğunu söyler.<sup>283</sup>

**Râzî**, ise bu âyetin tefsirinde Hz. Peygamber'in âyeti tefsir ettiğini ve “*O, kendisinden evvel hiçbir şey olmayan evvel ve kendisinden sonra hiçbir şey olmayan, âhirdir*” buyurduğunu nakleder. Müellif Kur'an-ı Kerîm'in Allah Teâlâ'nın kendisi dışında kalan herşeyin evveli olduğuna ve yine O'nun kendisi dışında kalan herşeyin sonuncusu (âhir) olduğuna işaret ettiğini söyler ve birçok aklî delil ortaya koyarak konuyu izah eder.<sup>284</sup> Allah'ın 'zâhir' oluşunu ise varlık açısından mükemmel manada zahir olması şeklinde izah eder ve O'nun varlığının zahir oluşunun çok net ve açık bir şekilde ortada olduğunu söyler. 'Bâtın' oluşunu ise varlığının mahiyetinin kesinlikle anlaşılabilmesi ve bilinmemesi anlamında olduğunu, beşer aklının O'nun mahiyetini kesinlikle kavrayamayacağını, O'nun zâtına mahsus gerçek hakikat ve mahiyetinin bütün bildiğimiz şeylerden üstte bir şey olduğunu söyler. **Râzî**'ye göre bu âyet Allah'ın tek oluşuna (vahdâniyyet) delildir. Çünkü O, 'evvel'dir. Evvel olmanın şartı tek olmasıdır. Bunu bir örnekle açıklar ve şöyle der: “bir kimse ilk aldığı köleyi azad edeceğim” dese sonra iki köle birden satın alsa ikisi de hür olmaz. Çünkü ilk (evvel) olma şartı tek olmaya bağlıdır burada ise tek olma şartı gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla bundan sonra bir köle daha satın alsa o da yine azâd edilemez. Çünkü 'evvel' olmanın diğer bir şartı da önce olmaktır. Bu kölede bu şart gerçekleşmemiştir. Bu örnekten anlaşılacağı üzere “evvel” olmanın şartının, “tek” olmak olduğu (ferdiyyet) sabit olur. O halde bu âyet, âlemin yaratıcısının tek olduğuna delâlet etmiş olur.”<sup>285</sup>

**Râzî**, **Kâdî Abdülcebâr** ve onun gibi düşünen müfessirlerin, ayetteki '*O bâtındır*' ifadesine '*Allah'ın herşeyin aslını ve gizliliklerinin bilir*' manasını vermesini isabetli bulmaz çünkü ona göre âyetin sonu “*O, her şeyi hakkıyla bilendir*” ifadesiyle bitmektedir eğer 'bâtın' kelimesine böyle mana verilirse devamındaki

<sup>283</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 415.

<sup>284</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXIX, s. 210-213.

<sup>285</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXIX, s. 213-214.

ifade yersiz bir tekrardan ibaret olurdu. **Râzî**'ye göre kendi verdiği ve yukarıda aktardığımız anlam daha isabetlidir ve daha güzeldir. Zira Allah bu manaya göre şöyle demiştir: “Hiç kimse Allah'ı kuşatamaz, O'nun gizliliklerine ulaşamaz. Başkasının durumlarından hiçbirşey ise, O'na kapalı kalmaz.”<sup>286</sup>

Konuyla ilgili üzerinde en çok durulan âyetlerden olan bu âyette her iki müfessir de tevhid konusuna vurgu yapmakla birlikte **Kâdî Abdülcebbâr** sıfatların zâtın aynı olduğu ve Allah'a ilim, kudret hayat gibi sıfatlar (meâni) isnat etmenin bu bu âyetteki “O, evveldir” ifadesine göre bâtil olduğunu söyleyerek subûtî sıfatlar konusunda daha detaylı olarak ele alacağımız meâni sıfatları reddeden mezhebi yaklaşımına bu âyeti delil getirir.

İhlâs sûresi 112/1. âyet (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) “De ki: “O, Allah'tır, bir tektir.” ile ilgili olarak **Kâdî Abdülcebbâr**: “Allah'ın kendi vasfı hakkında “ehad” dedi “vâhid” demedi. O'nun eşi yoktur kadîm'dir. Cisimlere benzemez. O'nun ilahlıkta bir misli ve benzeri yoktur.” der.<sup>287</sup> **Râzî**, ise bu âyet-i kerîme üzerinde daha detaylı izahlar yapar ve “ehad” ile “vahid” kelimelerinin uzun uzun açıklayarak bu iki kelimenin aynı manada olmadığını “vâhid” in “ehad”e dâhil olduğunu ama “ehad” kelimesinin “vahid” kelimesine dâhil edilemeyeceğini ve daha genel olduğunu söyler ve bunu şöyle bir örnekle açıklar: “Bir kimse hakkında sen “falan adamın hiçbir ‘vâhid’ karşısına çıkamaz” dediğinde “fakat iki kişi onun karşısına çıkabilir, ona karşı koyabilir” diyebilirsin. Ancak “ehad” kelimesi böyle değildir. Çünkü “falan adama hiçbir ‘ehad’ karşı duramaz” dediğinde “fakat iki kişi onun karşısına çıkabilir, ona karşı koyabilir” diyemezsin.” Yine bu iki kelime arasındaki anlam farkı hakkında “vâhid”in bir şeyi isbat etmek (var olduğunu ortaya koymak) anlamında olduğunu “ehad”in ise menfî yani kendi dışındakileri nefyetmek ve yok saymak anlamında kullanıldığını söyler ve şöyle bir örnekle açıklar: “örneğin bir (vâhid) adam gördüm” dediğinde müsbet manayı “hiçbir (ehad) adam görmedim” dediğinde menfî manayı ifade etmiş olursun.” Bu iki kelime arasındaki anlam farkı konusunda yine kendisinin

<sup>286</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXIX, s. 213-215.

<sup>287</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 487.

de kabul ettiği Ezherî'nin<sup>288</sup> görüşünü naklederek 'raculün vâhidün' denilebileceğini ama 'racülün ehadün' denilemeyeceğini "ehad" kelimesini Allah-u Teâlâ'nın kendi zâtı için seçtiği sıfatlardan olduğunu söyler.<sup>289</sup> Görüldüğü üzere bu âyet ile ilgili her iki müfessir de âyetin tartışmasız olarak Allah Teâlâ'nın vahdaniyetini ifade ettiğini belirtmişler ve âyette geçen kavramaları detaylı olarak izah ederek açıklamışlardır.

Konuyla ilgili vereceğimiz son örnek Kasas sûresi 28/88. âyettir. وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ *“Sen Allah ile beraber başka bir ilaha ibadet etme. Ondan başka hiçbir ilah yoktur. Onun zatından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O'nundur ve kesinlikle O'na döndürüleceksiniz.”*

**Kâdî Abdülcebbâr**, âyetin *“Onun zatından başka her şey yok olacaktır”* kısmını tefsir eder ve şöyle der: “Bundan maksat Allah bütün varlıkları sona erdirir, yok eder sonra yeniden yaratılması gerekenleri tekrar yaratır. (إِلَّا وَجْهَهُ) sözünden maksat ancak “O, kendisi” (إِلَّا هُوَ) demektir. Müşebbihenin söylediklerinin bu âyetle bir bağı yok; yine müşebbihenin bu âyetle Allah'a el, yüz isnad etmelerini gerektirecek bir işaret bu âyette yok. Yine onların Allah'ın dışındakiler yok olacak onun yüzü kalacak demelerini gerektiren, buna işaret eden bir durum yok. Ayrıca bu, bir müslümanın inanacağı bir şey de değildir. Çünkü “vechü'l-emr” veya “vechü's-savâb” denildiğinde “vech” ifadesi söylenerek “işin kendisi” veya “doğrunun kendisi” kastedilir.” diyerek âyetteki “vech” ifadesi ile Allah'ın zâtını (kendisi) kastettiğini söyler ve Müşebbihe'nin ve Allah'ın cisim olduğunu söyleyen Mücessimenin bu görüşünü çürütür.<sup>290</sup>

**Râzî** ise âyetteki hitabın peygambere olmasına rağmen başkaları için de geçerli olabileceğini ve âyetin manasının da *“Allahtan başkasına güvenme, ondan başkasını işlerinde vekil de edinme. Çünkü Allahtan başkasına güvenen tevhid yolunda kemale ermemiş kimsedir.”* şeklinde olduğunu ifade ettikten sonra لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ifadesinin *“fayda veren de zarar veren de, vermeye ya da vermeyip engel olmaya*

<sup>288</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî 282/895 senesinde Herat'da doğmuş, 370/980 târihinde yine Herat'da vefat etmiştir. Meşhur Arap dil âlimi, fakih ve müfessir. Detaylı bilgi için bkz: Kıyıcı, Selahattin, *DİA “Ezherî” md.*, XXII s. 65; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (Tabakatü'l-Müfessirin), I, s. 391.

<sup>289</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXXII, s. 178-179.

<sup>290</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 312.

*muktedir olan da O'dur*” manasında olduğunu söyler. Âyetin son kısmındaki “*Onun zatından başka her şey yok olacaktır*” ifadesini de aynı şekilde **Kâdî Abdülcebbâr** gibi yorumlar “vech” kelimesini açıklayarak bu âyeti Allah'ın el, yüz vb. uzuvları olduğuna delil getiren Müşebbihe ve yine bu âyeti delil getirerek Allah'ın cisim olduğunu ileri süren Mücessime'nin bu iddialarını çürütür. Kelâmcıların bu âyetle ilgili olarak Allah'ın tevhidinde dair ileri sürdükleri aklî delilleri ise zayıf ve yetersiz bulur.<sup>291</sup>

### *Allah'ın sıfatları*

**Râzî** ve **Kâdî Abdülcebbâr**'ın tevhid konusundaki belli başlı âyetlere ilişkin değerlendirmelerine yer verdikten sonra tevhid konusunun temelini oluşturan Allah'ın sıfatları hakkında her iki müfessirin görüşlerini kısaca ele alacak olursak, **Eş'ariyye**'nin itikâdî konulara ilişkin görüşleri' başlığı altında da ifade edildiği gibi **Râzî**'nin sıfatları taksim ederken tefsirinde ve kelâma dair eserlerinde farklı sınıflandırmalar yaptığını görmekteyiz.<sup>292</sup> O, *Tefsiri Kebir*'de Bakara sûresi 2/285. âyet ve ihlas sûresinin tefsiri bölümünde sıfatları selbî ve izâfî (subûtî) diye ikiye ayırır ve selbî sıfatları Allah'ın zâtında bulunması imkânsız olan sıfatlar olarak nitelendirirken izafî (subûtî) sıfatları da Allah'ın zâtında bulunması gerekli olanlar şeklinde ifade eder.<sup>293</sup> **Kâdî Abdülcebbâr** da buna benzer bir taksimatta bulunmuş ilave olarak fiili sıfatları da ayrı bir grupta ele almış ve sıfatları zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmıştır. Zâtî sıfatları ise kendi içinde subûtî ve selbî olmak üzere ikiye ayırarak subûtî sıfatları Allah'ın zâtında bulunması gerekli olanlar, selbî sıfatlar ise zâtında bulunması imkânsız olan sıfatlar olarak nitelendirmiştir. Her iki müfessir de haberi sıfatları selbî sıfatlar içerisinde değerlendirir. Bu sıfatların te'vil edilmesi noktasında da hemfikir olan müfessirlerimiz, yöntem konusunda farklı düşünmektedirler. Nitekim **Kâdî Abdülcebbâr**, bu sıfatları te'vilde vahiyle istidlâlin câiz olmadığını, Allah'ı bilmeden O'nunla ilgili nasları anlamının mümkün olmadığını Allah'ı bilmenin ise nassla değil akıl yoluyla mümkün olduğunu ileri

<sup>291</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXV, s. 23-24

<sup>292</sup> Bkz: 217 no'lu dipnot.

<sup>293</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, VII, s. 141-142; XXXII, s. 180. Bu sıfatların taksimatı ve açıklamaları ile ilgili geniş bilgi için bkz: er-Râzî, *Muhassal*, s. 154-194.

sürerken<sup>294</sup> **Râzî** haberî sıfatları tevil eder; Kur'an ve sünnetten deliller kullanır.<sup>295</sup> Sıfatlar konusunda her iki müfessirin ayrıldığı bir başka nokta da sıfatların zâtın ayrı olup olmadığı hususudur. **Râzî**, sıfatlarla ilgili birçok konuda **Eş'arî** ile aynı düşünmektedir. Ona göre de Allah Teâlâ'nın sıfatları zât'ı ile kâimdir. Zâtının aynı olmadığı gibi gayrı da değildir. Sıfatlar Allah için mümkün olan emirlerdir.<sup>296</sup> Ancak haberî sıfatlar konusunda **Eş'arî**'nin aksine bu sıfatları tevil etme cihetine gider. Çünkü ona göre bu sıfatları te'vil etmemek ve olduğu gibi bırakmak, lafzın zâhirine tabi olanı te'vile götürür. **Râzî**, haberî sıfatlarla ilgili Kur'an ve sünnetten birçok delil getirerek bu deliller ışığında onları tevil eder.<sup>297</sup>

**Kâdî Abdülcebâr**'ın tevhid ilkesinin temelinde Allah'ın sıfatları konusu yer almaktadır. ona göre Allah'ın sıfatları zâtının aynıdır ve farklı olması düşünülemez. Eğer Allah'ın sıfatları zâtından ayrı kadîm manalar olarak düşünülürse ve bu kabul edilirse o zaman birden fazla kadîmin (teaddüd-i kudemâ) ortaya çıkacağını ve bunun vahdaniyet sıfatına aykırı olacağını ve birden fazla ilahın var olması anlamına geleceğini ifade ederek bunu reddeder ve bu sıfatları te'vil cihetine gider.<sup>298</sup> Ona göre Allah'ın bütün sıfatları zâtının aynıdır. Yani Allah zâtıyla hayy, zâtıyla alîm, zâtıyla semî', zâtıyla basîr ve yine zâtıyla kadîrdir.<sup>299</sup>

Sıfatlar konusunda her iki müfessirin ve ait oldukları mezheplerin yaklaşımların genel olarak bu şekilde ifade ettikten sonra müfessirlerimizin taksimatlarını da içine alacak şekilde selbî, subûtî, haberî ve fiilî sıfatlarla ilgili âyetlerden örnekler vererek mezhebî düşüncelerinin bu âyetleri anlama ve yorumlama faaliyetine etkisini ele alalım.

<sup>294</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 226; Çelebi, *Akılculuk ve Kâdî Abdülcebâr*, s. 250.

<sup>295</sup> er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 105-109.

<sup>296</sup> ez-Zerkân, *Fahreddîn er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye...*, s. 220-223.

<sup>297</sup> er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 105-109.

<sup>298</sup> Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 43; el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, s. 212.

<sup>299</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 200-201, 210; Şehristânî, *el-Milel ven-Nihal*, I, s. 38; Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu...*, s. 67; Çelebi, *Akılculuk ve Kâdî Abdülcebâr*, s. 243-244.

### Kâdî Abdülcebbâr ve Râzî'nin sıfatlarla ilgili âyetlere yaklaşımı

**Selbî sıfatlar**, Allah Teâlâ'nın zâtına layık olmayan manaları nefyeden başka bir ifadeyle Allah'ın ne olmadığını anlatan sıfatlardır.<sup>300</sup> Bu sıfatlara tenzîhî sıfatlar da denir. Kıdem, beka, vahdaniyet, muhâlefetün li'l-havâdis ve kıyam bi nefsihi bu sıfatların başlıcalarıdır.<sup>301</sup> Selbî sıfatların Allah'ın zâtında, sıfatlarında ya da fiillerinde olduğunu söyleyen **Râzî**'ye göre bu sıfatların sayısı sonsuzdur.<sup>302</sup> **Kâdî** ise selbî sıfatları zâtî sıfatlar içerisinde değerlendirir. Ona göre Allah Teâlâ'ya cehl, fenâ (yokluk), acz gibi sıfatlarla birlikte el, yüz ve göz gibi haberî sıfatları nisbet etmek caiz değildir.<sup>303</sup> Allah Teâlâ'nın bunların dışında uyuma, unutmama, cehl/cehalet, kudretinin sonlu olması, zulmetmesi, küfre rıza göstermemesi, zalimleri sevmemesi vb. birçok selbî sıfatı mevcuttur.

Allah Teâlânın selbî sıfatlarından olan kıdem ve beka sıfatları ile ilgili tevhid konusunda da örnek olarak ele aldığımız Hadîd sûresi 57/3. âyet *هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ* “O, ilk ve sondur. Zâhir ve Bâtın'dır. O, her şeyi hakkıyla bilendir.” ve yine bekâ sıfatı ile ilgili Kasas sûresi 28/88. âyet *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ* “Onun zatından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O'nundur ve kesinlikle O'na döndürüleceksiniz” ve Rahman sûresi 55/26-27. âyet *كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ* “Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır.”, Kıyâm bi nefsihi sıfatı ile ilgili olarak Fâtır 35/15. âyet *يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ* “Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız. Allah ise her bakımdan sınırsız zengin olandır, övülmeye hakkıyla layık olandır.” ile Ankebût sûresi 29/6. âyet *وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ* “Her kim cihad ederse, ancak kendisi için cihad etmiş olur. Şüphesiz Allah âlemlere muhtaç değildir” ve ihlas sûresi 112/2. âyet *اللَّهُ الصَّمَدُ* “Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır, o, hiçbir şeye muhtaç değildir.)”, Muhâlefetün li'l-havâdis sıfatı ile ilgili Şûra sûresi 42/11. âyet *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ* “Onun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”

<sup>300</sup> Güneş, Kâmil, *İslâm Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass (Bâkullânî ve Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği)*, İnsan yay., İstanbul, 2003, s.201-202.

<sup>301</sup> Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 197.

<sup>302</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, I, s. 144.

<sup>303</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 213 vd.; Çelebi, *Akılçılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, s. 249

örnek verilebilir. **Râzî**'nin de dediği gibi Kur'an bu konudaki örneklerle doludur. Bu sıfatlar konusunda âyetlerin hepsine yer vermemiz imkân dâhilinde değildir. Bu nedenle adı geçen sıfatlarla ilgili bu âyetler müfessirlerimizin bu konudaki görüşlerini zikretmek, genel bir kanaat oluşturmak ve üzerinde değerlendirme yapmamıza imkân tanıyacak ölçüdedir. Şimdi bu âyetleri sırasıyla ele alıp her iki müfessirin bunlara ilişkin yaklaşımlarına yer verelim.

**Kâdî**, *kıdem* sıfatına delil olan Hadîd sûresi 57/3. âyetindeki (هُوَ الْأَوَّلُ) ifadesi ile ilgili olarak bu sıfatın Allah'a ilim, kudret, hayat ve kıdem isnat etmenin batıl olduğuna delil olduğunu bu sıfatların Allah'ta olması durumunda onun 'evvel' olamayacağını söyler. O sıfatlarının zâtın aynı olduğu ondan ayrı olamayacağı ayrı olması durumunda birden fazla kadîm'in (teaddüd-i kudemâ) olacağı yönündeki mezhebi görüşünü bu âyetle temellendirerek kıdem sıfatıyla birlikte ilim, hayat ve kudret sıfatlarının zâtından ayrı birer sıfat olduğunu söyleyenleri reddeder.<sup>304</sup> *Bekâ* sıfatına işaret eden Kasas sûresi 28/88. âyette ise "Onun zatından başka her şey yok olacaktır" kısmını tefsir eder ve "Bundan maksat Allah bütün varlıkları sona erdirir, yok eder sonra yeniden yaratılması gerekenleri tekrar yaratır" dedikten sonra (الْأَوَّلُ) sözünün 'ancak O, kendisi' (أَلَّا هُوَ) demek olduğunu ve âyetteki "vech" ifadesinin Allah'ın zâtı anlamında olduğunu söyler.<sup>305</sup> Rahman sûresi 26 ve 27. âyetlerde de benzer bir yorumda bulunarak "vech" sözünü Allah'ın zâtı olarak tefsir eder.<sup>306</sup>

**Kâdî**, *kıyam bi nefsihi* sıfatına delil olan Fâtır 35/15. âyete her iki tefsirinde yer vermezken, Ankebût sûresi 29/6. âyette ise: "Kim Allah'a ibadete sınıksız sarılırsa kendisine iyilik eder Allah Teâlâ onu (insanı) bu konuda bağlayıcı bir emirle zorlamamış sadece ona üstünlük mertebesini göstermiştir "muhakkakki Allah âlemlerden müstağnidir" diyerek kişiye kendisinde olan haklarından dolayı anne babasına iyilik etmesini ve o ikisine iyilikten imtina etmemesini emretmiştir. Ancak onu din konusunda şirke çağırımları durumunda onlara itaat etmez onlara iyilikle muamelede bulunur." der."<sup>307</sup> Bu sığata delil getirilen İhlas sûresi 112/2. âyette ise

<sup>304</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 195-196.

<sup>305</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 312.

<sup>306</sup> el-Kâdî, Abdulcebbâr el-Hemedânî, *Müteşâbihü'l-Kur'an* (thk. Adnan Muhammed Zerzûr), Dârut-Türâs, Kahire, 1185., s. 637-638.

<sup>307</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 313.

“samed” kelimesi üzerinde durur ve İbn Abbastan ve Hasen Basrî’den bu kelimenin “her türlü ihtiyaçlar için kendisine başvurulana ve talepler konusunda kendisine sığınılan efendi” anlamında olduğunu ve bunların Allah'ın sıfatlarından olduğunu ve bu sıfatların onu cisim olmaktan men ettiğini söyler. Zira “efendi” demek izzet, şeref ve diğer bütün üstün vasıflarda hiçbir varlığın kendisinin önüne geçemediği varlıktır.” dedikten sonra bu âyeti delil getiren Mücessime’yi reddeder.<sup>308</sup>

**Kâdî Abdülcebbâr**, *Muhalefetün lil havâdis* sıfatı ile ilgili Şûra 42/11. âyetin tefsirinde ise “bu âyetin zâhirinin çeliştiği ve âyetin Allah'ın mislinin misli olduğu şeklinde anlaşılacağını, mana bu şekilde olduğunda da Allah'ın benzeri olmaktan nefyi sahih olmaz ve o zaman bu sıfat (başkalarına benzeme) onun için geçerli olur.” diyenlere cevap vererek burada ifadenin Arapların yaygın olarak yaptığı gibi mecâzî bir anlamda kullanıldığını ve bunun "ليس مثله شيء" şeklindeki kullanımdan daha vurgulu olduğunu “kâf” harfinin bu şekilde kullanılmasının benzerliği te’kidli bir şekilde nefyettiğini söyler ve bu kullanıma dair örnekler verir.<sup>309</sup>

**Râzî** ise, *kıdem* sıfatıyla ilgili olarak Hadîd sûresi 57/3. âyeti tefsir ederken yukarda da geçtiği üzere “evvel”, “âhir” kelimeleri üzerinde detaylı bir şekilde durur. O’nun “evvel” ve “ahir” oluşunu açıklarken Kur’an-ı Kerim’in Allah Teâlâ’nın kendisi dışında kalan her şeyin evveli olduğunu ve yine O’nun kendisi dışında kalan her şeyin sonuncusu (âhir) olduğunu söylediğini ifade eder ve birçok aklî delil ortaya koyarak kıdem ve bekâ sıfatlarına işaret eder. **Râzî**’ye göre bu âyet aynı zamanda Allah'ın tek oluşuna (vahdâniyyet) delildir.<sup>310</sup>

**Fahreddin Râzî**, Kasas sûresi 28/88. âyette ise “*Onun zatından başka her şey yok olacaktır*” kısmını açıklar ve Allah dışında her şeyin hâdis olduğunu muhdes olan her şeyin de yok olacağı aklî delilinden hareketle Allah'ın zâtının dışındaki her şeyin helâk olacağını sabit olduğunu söyler. Müfessir, kelâmcıların bu konudaki aklî delillerinin yetersiz olduğunu kendi delilinin ise çok net olduğunu söyler.

<sup>308</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 487; *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 706.

<sup>309</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 373; *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 604.

<sup>310</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXIX, s. 210-214.



Âyetteki “vech” kelimesini de Allah'ın zâtı olarak tefsir eder.<sup>311</sup> Konuyla ilgili bir diğer âyet olan Rahman sûresi 55/26. âyette ise insanlar başta olmak üzere yeryüzünde var olan herşeyin yok olacağını söyledikten sonra bu yok oluşun ileride gerçekleşeceğini söyler. Âyetteki “مَنْ” ifadesinin kullanılması hakkında da muhatabın akıllı varlık olan insan olduğunu, onun korkutmayla birlikte uyarıldığını bu yüzden akıllılar için kullanılan “مَنْ” kelimesi kullanılarak tahsis yapıldığını, insanın ârizî (geçici) bir varlık olduğunu, bâki olamayacağını bir takım aklî izahlar ışığında ispat eder ve burada özellikle insanın zikredilmesindeki hikmetleri açıklar. 27. âyette ise “vech” kelimesi üzerinde durarak onun Allah'ın zâtı olduğunu söyler.<sup>312</sup>

Müfessir, *Kıyam bi nefsihi* sıfatına delil getirilen Fâtır sûresi 35/15. âyetin tefsirinde ise nahiv kurallarına göre genelde haberin nekra, mübtedânın mârife olduğunu ancak âyette Allah Teâlâ'nın haberi mârife getirerek herkesçe bilinen bir gerçek olarak muhtaç olanın insan olduğunu “*siz muhtaçlarsınız*” diyerek ifade ettiğini belirtir. “الْغَنِيِّ” ifadesinin de “*Allah'ın kendisinin hiç kimseye muhtaç olmadığı ve sizi kendisine çağırdığı halde sizin gitmediğiniz, siz ise kendisine muhtaç olduğunuz halde O'na dua etmeseniz de O sizlerin ihtiyaçlarına cevap verir*” şeklinde anlaşılması gerektiğini söyleyerek kıyam bi nefsihi olduğunu ifade eder.<sup>313</sup> Konuyla ilgili Ankebût 29/6. âyet hakkında ise Allah Teâlâ'nın insanlardan ameli salihde bulunmasını istediğini zira insanın yaptığı iyi işlerin Allah Teâlâ'ya bir faydasının olmadığını O'nun herşeyden müstağni olup hiç bir şeye muhtaç olmadığını bildirmekte olduğunu ifade ettikten sonra Kur'an'da bu tür âyetlerin<sup>314</sup> çok olduğunu belirterek bu âyetin Allah'ın mekândan münezzehe olduğunu da delil olduğunu söyler ve şöyle devam eder: “Bu ayet, Allah'ın bir mekânda olmadığına, özellikle de arş üzerinde bir yerde olmadığına delalet eder. Çünkü arşın kendisi de âlemlerdendir. Allah ise âlemlerden müstağnidir. Her hangi bir mekândan müstağni olanın da bir mekânda bulunması mümkün değildir.”<sup>315</sup> Bu konudaki bir başka örnek olan İhlâs sûresi 112/2. âyette Allah Teâlâ'nın “samed” sıfatını müfessirlerin hangi

<sup>311</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXV, s. 23-24

<sup>312</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXIX, s. 106-107.

<sup>313</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXVI, s. 13.

<sup>314</sup> İsrâ 17/7, “*Kim sâlih amel işlerse, kendisi için yapmış olur*”; Câsiye 45/15 “*Eğer iyilik (ibadet) ederseniz, kendiniz için iyilik etmiş olursunuz*”

<sup>315</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXV, s. 33.

sıfatlarına dâhil ettiklerine dair görüşleri aktarır. Bazı müfessirlerin onu selbî sıfatlara dâhil ettiklerini bazılarının da izafî safatlardan saydıklarını kimilerinin de her ikisine ait bir sıfat kabul ettiklerini belirtir. Kendisi ise bir tercihte bulunmaz bu konudaki görüşleri aktarmakla yetinir.<sup>316</sup> “Samed” kelimesinin “her türlü ihtiyaç için kendisine yönelinen, müracaat edilen efendi, büyük” manasında olduğunu söyledikten sonra bu mananın doğruluğuna delil olarak ibn Abbâs’tan “Bu âyet nazil olduğunda Sahabe-i Kirâm, “Samed nedir?” diye Hz. Peygamber’e (s.a.s) sordular O, da “O, *ihtiyaçlar için kendisine başvurulmuş efendidir*” dedi” şeklinde bir rivayet nakleder.<sup>317</sup> “Allah *samettir*” âyetini O’nun eşleri ve benzerleri ve zıtları olmadığı anlamında tefsir eder ve bu âyeti Allah’ın cisim olduğunu delil olarak ileri süren Müşebbihe ve Mücessime’ye cevap verir ve onların görüşlerini çürütür.<sup>318</sup>

**Râzî**, *Muhalefetün lil havâdis sıfatı* ile ilgili Şûra sûresi 42/11. âyeti tefsir ederken kelâm âlimlerinin bu âyeti Allah’ın âzâlardan ve cüzlerden oluşan bir cisim olmadığı, her hangi bir mekânda ve cihette bulunmadığına delil getirdiklerini söyler. **Râzî**’ye göre Allah Teâlâ sıfatları açısından değil de zâtî açısından diğer varlıklara benzemez, onlardan farklıdır. O’nun sıfatlarında diğer varlıklara benzemediğini söyleyenlerin sözleri bâtıldır. Çünkü Allah’ın âlim ve kâdir oluşu gibi kullar da bu sıfatlarla nitelenebilir. Bu yoruma göre de âyetin manası “*Zâtlardan hiçbirisi, zâtî bakımından, Allah’a denk olamaz...*” şeklindedir.<sup>319</sup>

**Subûtî sıfatlar**, “Allah’ın zâtına nisbet edilen manalar olup O’nun ne olduğunu ifade eder. Bazı yorum farkları bulunsa da bütün İslâm âlimleri bu sıfatları kabul eder.”<sup>320</sup> Sıfat-ı meânî ve sıfat-ı ikram adıyla da anılan bu sıfatlar hayat, ilim, irade<sup>321</sup>, kudret, tekvin,<sup>322</sup> semi’, basar ve kelâm’dır.<sup>323</sup> **Eş’arîler**’e göre tekvin sıfatı hakîkî bir sıfat olmayıp izâfîdir. Bu nedenle onlara göre subûtî sıfatların sayısı yedi

<sup>316</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXXII, s.180-183

<sup>317</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXXII, s. 181.

<sup>318</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXXII, s. 181-182

<sup>319</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXVII, s.151.

<sup>320</sup> Çelebi, *DİA “Sıfat” md*, XXXVII, s. 104.

<sup>321</sup> Kâdî’ye göre bu sıfat fiili sıfatlardandır.

<sup>322</sup> Eş’arîlere ve Râzî ye göre bu sıfat Allah’ın kudret sıfatına taalluk eder ayrı bir sıfat değildir.

<sup>323</sup> Eş’arîlere göre bu sıfat subûtî sıfatlardandır, Mu’tezile ve Kâdî’ye göre ise fiili bir sıfattır. Bu konu Halku'l-Kur'an başlığı altında detaylı olarak ele alınacağından bu sıfata dair bilgilere burada yer verilmeyecektir.

**Mâtürîdîler**'e göre ise sekizdir.<sup>324</sup> **Mu'tezile** ise subûtî sıfatları ikiye ayırır. Bunların birincisi hayy, âlim, kâdir gibi müştak kelimelerden oluşan manevi sıfatlardır ki **Mu'tezile** bunları kabul eder ve Allah'a izafe eder. İkincisi de hayat, ilim, kudret gibi manevî sıfatların köklerini teşkil eden sıfatlardır ki bunlara mâna ya da meânî veya mastar sıfatlar denir. **Mu'tezile** bunları Allah'a izafe etmez. Yani onlar “Allah âlimdir” hükmünü kabul eder fakat “Allah ilim sahibidir” ifadesini kabul etmez.<sup>325</sup> **Râzî** ve **Kâdî** her ikisi de subûtî sıfatların anlaşılması konusunda kendi mezhepleri gibi düşünmektedir. **Râzî**, bu sıfatların Allah'ın zâtına zâid manalar olduğun söylerken **Kâdî** ise bu sıfatları (manevi) zâtın aynı kabul ederek irade sıfatını da fiilî sıfatlar arasında zikreder.<sup>326</sup> Subûtî sıfatlar hakkında her iki müfessirin ve ait oldukları mezhepleri olan **Eş'ariyye** ve **Mu'tezile**'nin bu konudaki görüşlerini bu şekilde aktardıktan sonra şimdi de **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr**'ın bu sıfatlarla ilgili âyetlere yaklaşımına yer verelim.

Allah Teâlâ'nın *hayat* sıfatı Kur'an'da Allah'ın vasfı olarak beş yerde geçmektedir ve hepsinde elif-lâmlı (mârifet) olarak kullanılmıştır.<sup>327</sup> Allah Teâlâ'nın hayat sahibi olması anlamına gelir. Allah Teâlâ'nın hakiki olarak zihinlerin dışında var olması bu sıfatı ile mümkündür. Bu sıfat, ilim, kudret, irade, kelâm, semi', basar, rahmet, gadap vb. sıfatların şartıdır.<sup>328</sup> **Râzî**, Bakara sûresi 2/255. Âyette **أَلَلَّهَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ** “Allah kendisinden başka hiçbir ilah olmayandır. Diridir, kayyumdur...”, **Âl-i İmrân** sûresi 3/2. âyet **أَلَلَّهَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ أَلَلَّهَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ أَلَلَّهَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ** “Allah kendisinden başka hiçbir ilah olmayandır. Diridir, kayyumdur...”, **Tâhâ** 20/111. âyet **وَعَنْتَ أَلَلَّهَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ أَلَلَّهَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ** “Bütün yüzler; diri, yaratıklarına hâkim ve onları koruyup gözetken Allah'a boyun eğmiştir.”, **Furkân** sûresi 25/58. âyette **وَتَوَكَّلْ عَلَى أَلَلَّهَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ أَلَلَّهَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ** “Sen, o ölümsüz ve daima diri olana (Allah'a) tevekkül et...” ve **Mü'min** 40/65. âyette **هُوَ أَلَلَّهَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ** “O diridir. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur.” bu sıfatı ele alır.

<sup>324</sup> Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 203.

<sup>325</sup> Çelebi, *DİA “Sıfat” md*, XXXVII, s. 104; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 203; Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 201-202.

<sup>326</sup> Çelebi, *Akılçılık ve Kâdî Abdülcebâr*, s. 246, 255; Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 203.

<sup>327</sup> Bakara 2/255, Âl-i İmrân 3/2, Tâhâ 20/111, Furkân 25/58, Mü'min 40/ 65.

<sup>328</sup> Yıldırım, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, Işık Akademi yay. İstanbul, 2010, s. 256.

**Râzî**, *hayat* sıfatı ile ilgili olarak Bakara sûresi 2/255. âyetin tefsirinde “hayy” sıfatı hakkında onun zâtî, hakiki, nisbî ve izâfî bütün sıfatlarında yokluk kabul etmeyen kâmil bir varlık demek olduğunu söyler ve bu sıfatın Allah hakkında bütün sıfatları içine aldığını hepsinin esasını teşkil ettiğini belirtir.<sup>329</sup> Âl-i İmran 3/2 ve Tâhâ 20/111. âyetlerde de bu sûreye atıfta bulunarak benzer yorumlarda bulunur.<sup>330</sup> Furkân sûresi 25/58. âyette ise Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’e hitap ettiğini ve kâfirlere karşı mücadelede zararları def edip her türlü menfaati vermesi için Allah'a güvenip dayan anlamında “*Sen, o ölümsüz ve daima diri olana (Allah'a) tevekkül et*” dediğini zira tevekkülün diriye yapılacağını ölmüş olana yapılması durumunda kişiyi zarara uğratacağını, Allah Teâlâ’nın ise ölmez bir diri olduğunu O’na güvenip dayanan kimsenin ise kesinlikle kaybetmeyeceğini bu âyetin ifade ettiğini belirtir.<sup>331</sup> Mü’min sûresi 40/65. âyet ile ilgili olarak da âyetin “hayy” sıfatının sadece Allah'a ait olduğu manasında “hasr” ifade ettiğini böylece bu ifadenin “*zâtı bakımından ölümsüz olan*” anlamında olduğunu onun da sadece Allah Teâlâ olduğunu söyler. Ayrıca “hayy” kelimesinin “derrâk” ve “fe’aâl” anlamında olduğunu, derrâk’ın “mükemmel bir ilme”, fe’aâl’in ise “her şeye mükemmel manada gücü yeten kudret sahibi” anlamında olduğunu söyler.<sup>332</sup>

*İlim* sıfatı ile ilgili âyetlere gelince bu âyetler çekimler ve türevleriyle birlikte 900 sayısına ulaşmaktadır ve Kur’an’da en çok kullanılan kelimelerdendir.<sup>333</sup> Bu nedenle **Râzî**’nin konuya yaklaşımı hakkında bize bilgi vermesi bakımından ‘Alîm/el-‘Âlîm şeklindeki kullanımına yer verip diğer sıfatlarına geçeceğiz. ‘Alîm sıfatının geçtiği Bakara sûresi 2/29. âyetin tefsirinde *“O, her şeyi hakkıyla bilendir”* bu âyet ile Yusuf sûresi 12/76. âyeti *“her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilen vardır”* birlikte değerlendirildiğinde Allah’ın zatı gereği âlim olduğunun ortaya çıktığını söyleyen **Mu’tezile**’nin bu görüşüne karşı **Râzî** şöyle der: “**Mu’tezile** 76. âyeti delil getiriyor ancak bu âyet umûm ifade eder, “*Allah o Kur’an’ı kendi ilmiyle indirdi*” âyeti<sup>334</sup> ise hâs’tır; hâs ifade de umumî

<sup>329</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, VII, s. 7-8.

<sup>330</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, VII, s. 168; XXII, s. 120.

<sup>331</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXIV, s. 103.

<sup>332</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXVII, s. 85.

<sup>333</sup> Yıldırım, *Kur’an’da Ulûhiyyet*, s. 189.

<sup>334</sup> Nisa 4/166 ... أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ... “...Allah o Kur’an’ı kendi ilmiyle indirdi ...”

ifadeden daha güçlüdür.”<sup>335</sup> **Râzî**, bu âyette ve Allah'ın ilimle âlim olduğu ve bu sıfatının zâtının ne aynı ne de gayrı olduğunu ifade ederken delil getirdiği Nisa 4/166. âyette de **Eş'arî** âlimlerin görüşlerini kendisinin de benimsediğini ve Allah'ın ilminin zâtının kendisi olmadığını (zâtının ne aynısı ne gayrısı olduğunu) söyler ve şöyle der: “Âlimlerimiz bu âyet Allah Teâlâ'nın bir ilminin olduğuna delildir demişlerdir. Çünkü âyette Allah'ın ilmi (ilmullah) ifadesini kullanarak ilmi Allah'a izafe etmektedir. Eğer Allah'ın ilmi zâtının aynısı olmuş olsaydı o zaman bir şeyin kendi nefesine izafe edilmiş olması gerekirdi ki bu da muhaldir.”<sup>336</sup> Allah Teâlâ'nın, ilim sıfatının en çok kullanılış biçimi olan el-‘Alîm<sup>337</sup>, ‘Alîm<sup>338</sup>, A’lem<sup>339</sup>, Âlim<sup>340</sup> ifadelerinin geçtiği âyetlerde de **Râzî**'nin yaklaşımı aynı ilke doğrultusunda olmuştur.<sup>341</sup>

Allah Teâlâ'nın *irade* sıfatıyla ilgili olarak ise âlimlerin O'nu irâde sahibi olduğunda ittifak ettiklerini ancak irade kelimesinin manasında yani Allah'ın mürîd olup olmadığı konusunda ihtilaf ettiklerini söyler. **Râzî**'ye göre Allah'ın iradesi muhdes olmayıp kadîm ve ezelîdir. O, bu konuda Allah'ın iradesinin muhdes olduğunu söyleyen bir kısım Mu'tezîliler'e karşı çıkar ve onun iradesinin kadîm ve ezelî olduğu ile ilgili deliller ortaya koyar. Bu sıfat O'nun ilim sıfatı üzerine zâid bir sıfattır.<sup>342</sup> İrade sıfatının Kur'an'da irade (dileyen),<sup>343</sup> rızâ (Allah'ın hoşnut olması)<sup>344</sup> mehabbet (sevmesi),<sup>345</sup> kerâhet (hoşlanmaması)<sup>346</sup> şeklinde kullanımlarına yer veren **Râzî**, kerâhet kelimesinin Allah Teâlâ'nın “bir şeyi yapmamak istemesi” anlamında

<sup>335</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, II, s. 173.

<sup>336</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XI, s. 114.

<sup>337</sup> Yusuf 12/83, 100; Zâriyât 51/30; İnsân 76/30 vb.

<sup>338</sup> Bakara 2/115, 158, 215; Âl-i İmrân 3/34, 92, 115; Nisâ 4/170, 176; Mâide 5/7; Enâm 6/83, 101; Yusuf 12/6 vb.

<sup>339</sup> Âl-i İmrân 3/36; Nisâ 4/45; Nahl 16/101; İnşikâk 84/23 vb.

<sup>340</sup> En'âm 4/73; Tevbe 9/94, 105; Ra'd 13/9; Mü'minûn 23/92; Secde 32/6; Sebe 34/3; Zümer 39/46; Haşr 59/22; Cuma 62/8; Teğâbün 64/18; Cin 72/26.

<sup>341</sup> el-‘Alîm için: er-Râzî, *Tefsîr*, XVIII, s. 196, 220; XXVIII, s. 215; XXX, s. 262; ‘Alîm için bkz: er-Râzî, *Tefsîr*, IV, s. 24, 179; VIII, s. 24, 149, 209-210; XI, s. 116, 123-124, s. 182-183; XIII, s. 66, 125; XVIII, s. 93; A’lem için bkz: er-Râzî, *Tefsîr*, VIII, s. 28; X, s. 119; XX, s. 118; XXXI, s. 113; Âlim için bkz: er-Râzî, *Tefsîr*, XIII, s. 34; XVI, s. 167, 194; XIX, s. 17-18; XXIII, s. 118; XXV, s. 174, 242; XXVI, s. 286; XXIX, s. 93; XXX, s. 7.

<sup>342</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, II, s. 150; *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 52-53; *el-Muhassal*, s. 168; *el-Erbaû el-Erbein fi Usûlid- dîn*, I, s. 208.

<sup>343</sup> Bakara 2/185.

<sup>344</sup> Zümer 39/7; Fetih 48/8; Tevbe 9/100.

<sup>345</sup> Bakara 2/222; Mâide 5/54; Tâhâ 20/39.

<sup>346</sup> Tevbe 9/46; İsrâ 17/38.

olduğunu ve irade sıfatına dâhil olduğunu ayrı bir sıfat olmadığını, **Eş'arî** âlimlerinin görüşünün de bu şekilde olduğunu ancak **Mu'tezile**'nin buna karşı olduğunu söyler.<sup>347</sup>

**Râzî**, Allah Teâlâ'nın *kudret* sıfatını ise, O'nun bir şeyi yapmaya ya da yapmamaya güç yetirmesi olarak tarif eder. Müfessir, Allah'ın kudret sıfatına delil olarak âlemin hâdis (sonradan olma) olduğunu her hâdisin de bir muhdise muhtaç olduğunu onun da her şeye güç yetiren Allah Teâlâ olduğunu söyler. Kur'an'da Allah'ın kudretinin delili olarak göklerin ve yerin yaratılışı hakkında birçok âyet bulunduğunu âyetlerde geçen yaratmanın da Allah'ın takdir etmesi (güç yetirme) ve tedbir'i (düzenleme) anlamında olduğunu söyler.<sup>348</sup> O'na göre Allah ezelde kudret sahibidir. Allah'ın kudretinin zâtının aynısı ve hadis olduğunu söyleyen **Mu'tezile**'ye karşı çıkar ve Allah Teâlâ'nın tıpkı ilimle "âlim", hayatla "hayy" olduğu gibi kudretiyle "kâdir" olduğunu söyler.<sup>349</sup> O, Allah'ın bu sıfatının karşılığı olarak Kur'an-ı Kerîm'de kâdir,<sup>350</sup> kadîr,<sup>351</sup> muktedir,<sup>352</sup> kâdirun/kâdirûn<sup>353</sup> şeklinde farklı kullanışlarının bulunduğunu ayrıca "melik" isminin de bu sıfata delalet ettiğini, bunun da mâlik<sup>354</sup>, melik<sup>355</sup>, mâlikü'l-mülk<sup>356</sup>, melîk<sup>357</sup>, mülk<sup>358</sup> şeklinde kullanımlarının bulunduğunu ayrıca "kuvvet" kelimesinin de yine kudret sıfatını ifade ettiğini bunun da "kaviyy" ve "zü'l-kuvveti"<sup>359</sup> şeklinde kullanıldığına âyetlerden örnekler verir.<sup>360</sup>

<sup>347</sup> er-Râzî, *Tefsîr* I, s. 148; II, s. 150; er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 265.

<sup>348</sup> er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliyye*, IV, s. 355; Küçük, *Fahreddin er-Râzî ve Ulûhiyyet Anlayışı*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Konya, 2008, s. 65.

<sup>349</sup> er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s.51

<sup>350</sup> En'âm 6/37, 65.

<sup>351</sup> Mülk 67/1.

<sup>352</sup> Kehf 18/45; Kıyâme 75/45.

<sup>353</sup> Murselât 23; Kıyame 75/4.

<sup>354</sup> Fâtiha 1/3.

<sup>355</sup> Tâhâ 20/114; Haşr 59/23; Nâs 114/2.

<sup>356</sup> Âl-i İmrân 3/26.

<sup>357</sup> Kamer 54/55.

<sup>358</sup> Furkân 25/26, Hadîd 57/2.

<sup>359</sup> Hac 22/74; Zâriyât 51/58.

<sup>360</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, I, s. 145-146; *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 236.

Lügatte, oluşturmak, meydana getirmek, yaratmak, ıstılahta ise yoktan var etme anlamlarına gelen<sup>361</sup> *Tekvin* sıfatı konusunda **Râzî** ve **Eş'arîler**, **Mu'tezile** ile aynı düşünmekte ve bu sıfatın Allah Teâlâ'nın kudret sıfatı üzerine zâid bir sıfat olduğunu söylemektedirler. Çünkü onlara göre yaratmak, rızık vermek, yaşatmak, öldürmek gibi fiilî sıfatlar Allah'ın zâtıyla kâim olmayan hâdis sıfatlardır. Bu fiiller ezeli olan kudret sıfatının yaratılmışlara taalluk etmesiyle meydana gelir bu nedenle de "tekvin" gerçek sıfat değildir.<sup>362</sup> **Râzî**, **Mâtürîdîler**'in tekvin ile mükevvenin aynı olmadığı, tekvin'in ezeli ve zâtın aynısı mükevvenin ise hâdis olduğu yönündeki görüşlerine karşı çıkararak tekvin ile mükevvenin aynı olduğunu söyler ve tefsirde buna dair bir takım aklî deliller ileri sürer.<sup>363</sup> Zira **Râzî**'ye göre tekvin (yaratma) ile mükevven (yaratılan) aynı olmazsa mükevven (mahlûk) de ezeli olur. Eğer tekvin'in sonucu yaratmaksa bu da kudret sıfatında mevcuttur.<sup>364</sup> Nitekim **Râzî** bu görüşüne Bakara sûresi 2/117. âyeti *بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* "O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işehükmetti mi ona sadece "ol" der, o da hemen olur." delil getirir ve âyetin tekvin ile mükevvenin aynı şey olduğuna işaret etmekte olduğunu söyleyerek: "Allah Teâlâ'nın "ona sadece "ol" der, o da hemen olur." âyetinde kastedilen Allah'ın olmasını istediği şeye "ol" dediği ve o şeyin hemen olduğu manası değildir. Çünkü bu geçersiz bir yaklaşımdır..." dedikten sonra bunu ispat eden birçok delil vardır diyerek ayette geçen kelimeleri dil yönünden inceler ve tekvin sıfatının hâdis olduğu yönündeki kendi görüşüne delil getirir ve şöyle devam eder: "Âyette geçen (ve izâ) "...dığı zaman" sözü gelecek ifade eder ve Allah Teâlâ'nın ol (kün) sözü ile hükmetmesi (قَضَىٰ) fâ-i takibiyye sebebiyle birbiriyle alakalıdır. Çünkü Allah "o zaman ona "ol" der" buyurmuştur ki muhdesten sonra gelen de muhdes olur bu nedenle "kün" lafzının kadîm olması mümkün değildir."<sup>365</sup> Müfessir tekvin sıfatı ile ilgili diğer ayetlerde<sup>366</sup> de aynı

<sup>361</sup> Râgıb, *el-Müfredât fi ğaribil-Kur'an*, "Kâne" md., II, s. 572; Yücedoĝru, *DİA "Tekvin" md.*, XXXX, s. 388-389.

<sup>362</sup> Yücedoĝru, *DİA "Tekvin" md.*, XXXX, s. 389.

<sup>363</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, I, s. 141-142.

<sup>364</sup> er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 186-187; Yücedoĝru, *DİA "Tekvin" md.*, XXXX, s. 389.

<sup>365</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, IV, s. 29.

<sup>366</sup> Âl-İ İmrân 3/47, 59, En'âm 6/73, Nahl 16/40, Meryem 19/35, Yâsîn 36/82, Mü'min 40/68.

mezhebi yaklaşımı sergiler ve tekvinin ayrı bir sıfat olmadığı kudret sıfatının sonucuna taalluk ettiği ve hâdis olduğunu söyler.<sup>367</sup>

**Râzî**'nin semî' ve basar sıfatlarına yaklaşımı da yine hayat ve ilim sıfatındaki gibidir. O, bu iki sıfatın da zâtın ne aynı ne de gayrı olduğunu ezeli ve ebedî olduğunu söyler. Kur'an'da on âyette<sup>368</sup> birlikte ele alınan bu iki sıfatı **Râzî** de eserlerinde<sup>369</sup> birlikte ele alır. **Râzî**, Fatiha sûresinin tefsiri bölümünde sıfatlar konusunu ele alırken Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr olduğuna dair âyetlerden örnekler verir. onun ortaya koyduğu bu ayetlerden bazıları ve iki kelimenin birlikte kullanıldığı âyetlerde bu iki sığata yaklaşımı şöyledir.

**Râzî**'nin zikrettiği birinci örnek Şûrâ sûresi 42/11. âyet **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ** **الْبَصِيرُ** "Onun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir" tir. bu âyette **Râzî**, "semi' ve basîr" ifadelerinin Allah Teâlâ'nın duyulabilen herşeyi duyan ve görülebilen herşeyi gören olduğuna işaret ettiğini her ne kadar diğer varlıklarda işitse ve görse de bu iki kelimenin (sem'i-basîr) işitme ve görmenin mükemmel manada yalnızca Allah'a ait olduğunu ifade ettiğini söyler.<sup>370</sup> Tâhâ sûresi 20/46. âyette **قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى** "Allah şöyle dedi: "Korkmayın, çünkü ben sizinle beraberim. İşitirim ve görürüm."" Allah Teâlâ'nın semi' ve basîr sıfatlarını onun ilmi olarak yorumlayan bir kısım Mu'tezilîler'e cevap verir ve bu iki sıfatın her birinin ayrı ayrı birer sıfat olduğunu ve ayette, "ben sizinle beraberim" ifadesinin ilim anlamında olduğunu dolayısıyla bu iki sıfatın da ilim anlamında alınmasının tekrar olacağını söyler ve asıl manaya uygun düşmeyeceğini belirtir.<sup>371</sup> **Râzî**, Allah Teâlâ'nın semî' ve basîr sıfatlarının birlikte kullanıldığı diğer âyetlerde<sup>372</sup> ve

<sup>367</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XX, s. 32 (Nahl 16/40), VIII, s. 59; Bakara 117'ye atıfta bulunur (Âl-i İmrân 3/47 ile ilgili); VIII, s. 84-85 (Âl-i İmrân 3/59); XIII, s. 35 (Enam 7/73), XXI, s. 219 (Meryem 19/35), XXVI, s. 111 (Yâsin 36/ 82), XXVII, s. 87 (Mü'min 40/68).

<sup>368</sup> Nisâ 4/58, 134; İsrâ 17/1; Hac 22/61, 75; Lokman 31/28; Mü'min 40/20, 56; Şûrâ 42/11; Mücadele 58/1.

<sup>369</sup> er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 48; *el-Erbeîn fi Usûlid-dîn*, I, s. 239; *el-Metâlibü'l-Âliyye*, III, s. 187; *Tefsîr*, I, s. 148.

<sup>370</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXVII, s. 155.

<sup>371</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXII, s. 61.

<sup>372</sup> 450 numaralı dipnotta yer alan âyetler. Krş.: er-Râzî, *Tefsîr*, X, s. 146, XI, s. 73; XXIII, s. 61, 71; XXV, s. 159; XXVII, s. 54, 80,155; XXIX, s. 251. İsrâ 1. âyette bu sığata değinmez ancak Fâtiha sûresi tefsirinde sıfatlar konusunu ele alırken Allah'ın semi' ve basîr oluşuna bu âyeti de örnek verir. (*Tefsîr*, I, s. 148.)



işitir/işitirim, görür/görürüm gözleri idrak eder<sup>373</sup> şeklindeki kulanımların olduğu âyetlerde<sup>374</sup> aynı şekilde O'nun işitilmesi gereken her şeyi işittiğini ve görülmesi gereken her şeyi gördüğünü söyler. Sıfatların zâtının ne aynısı ne de gayrısı olduğu yönündeki yaklaşımını sürdürür. **Râzî**'nin subûtî sıfatlara yaklaşımını aktardıktan sonra Kâdî Abdulcebâr'ın bu konudaki görüşlerine ve âyetlere yaklaşımına geçelim.

**Kâdî**, *hayat* sıfatı ile ilgili olarak bu kelimenin Allah için sıfat anlamında kullanıldığı Bakara sûresi 2/255. âyette Allah'ın kendisini uyuklama ve uykudan tenzih etmesinin cisim olmadığına delil olduğunu aynı zamanda bu ifadelerin onun her daim diri olduğuna işaret ettiğini söyler.<sup>375</sup> Âl-i İmrân 3/2, Tâhâ 20/111, Furkân 25/58 ve Mü'min 40/65. âyetlere tefsirlerinde yer vermemiştir. **Kâdî**'ye göre Allah zâtıyla diridir, hayatla diri değildir.<sup>376</sup> Eğer hayatla diri olmuş olsaydı cisim olması gerekirdi, oysa Allah ezeli ve ebedî olarak diridir. Bu sıfat ona göre Allah Teâlâ'nın ilim ve kudret sıfatının da temelini oluşturur. ona göre âlim ve kâdir olan varlık kaçınılmaz olarak hayy olmalıdır.<sup>377</sup>

Cenab-ı Hakk'ın diğer subûtî sıfatlarından olan *ilim* sıfatının zâtının aynı olduğunu ve Allah Teâlâ'nın ezelde âlim olduğu gibi ebedde de âlim olmaya devam edeceğini belirtir. Yukarıda da ifade edildiği gibi o, "Allah âlimdir" hükmünü kabul eder fakat "Allah ilim sahibidir" ifadesini kabul etmez.<sup>378</sup> Tefsirinde *ilim* sıfatıyla ilgili âyetlerde tespit ettiğimiz kadarıyla bu mezhebi ilkeyi korur.<sup>379</sup> Örneğin hayat sıfatı ile ilgili ele aldığımız Bakara sûresi 2/255. âyetteki "*Onlar onun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar.*" ifadesini tefsir ederken Allah Teâlâ'nın bir ilimle âlim olduğuna ve âyetteki "min" ifadesini delil getirerek: "ilminin bir kısmı anlamında âyetin zahirinin onun bir ilimle âlim olduğuna delil getirilirse burada eğer ayetin kastına bakılırsa "min" ile ifade edilen ba'ziyet Allah'ın

<sup>373</sup> En'âm 6/103. Krş.: XIII, s. 139.

<sup>374</sup> Mücadele 58/1, Meryem 19/42, 'Alak 96/14. Krş.: er-Râzî, *Tefsîr*, XXIX, s. 251; XXI, s. 225; XXXII, s. 22.

<sup>375</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 130-131.

<sup>376</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 415.

<sup>377</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 160-161.

<sup>378</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 415, 114; el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 160, 195.

<sup>379</sup> Krş.: *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 22, 114, 161, 176, 338-339, 391, 415, 417 ( Bakara 2/32; Mâide 4/73; Enfal 8/70, Yunus 10/14, Sebe' 34/21, Muhammed 47/31, Hadîd 57/3, 25); *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 492 (Tâhâ 20/52), s. 30.

bildiği şeylerdir (ma'lûmât). Allah'ın insanlara öğrettiği ve işaret ettiği bilginin dışında hiç kimse onun bilgilerini kuşatamaz demektir.” der.<sup>380</sup>

*İrade* sıfatını fiilî sıfatlar arasında zikreden ve bu sıfatın hâdis olduğunu söyleyen **Kâdî**,<sup>381</sup> Allah'ın ezelde (فيما لم يزل) ve ebediyyen (فيما لا يزال) semi' ve basîr olduğunu ve bu sıfatların zâtının aynı olduğunu söyler.<sup>382</sup> Kur'an'ı Kerîm'de semi' kelimesi hiçbir âyette münferiden kullanılmamış “semi'un alîm”, “semi'un basîr” şeklinde terkip olarak kullanılmıştır. Terkip şeklindeki bu kullanımlarda 45 âyette Allah'ı tavsif eden bir sıfat olarak karşımıza çıkar.<sup>383</sup> **Kâdî**, bu ayetlere Bakara sûresi 2/244. âyet dışında yer vermez. Bu âyette de sadece lafzını zikredip geçer ve bu iki sıfatla ilgili bir açıklama yapmaz. Diğer sıfatlarla ilgili âyetleri açıklarken yeri geldikçe bu iki sıfatı da açıklar.<sup>384</sup> Örneğin ihlas sûresi 112/4. âyette “hayy” sıfatını açıklarken onun hayy olup bütün âfaattan (yokluk) beri olduktan sonra herşeyi işiten ve gören (semi' ve basîr) olmasının zorunlu olduğunu söyler.<sup>385</sup>

*Kudret* sıfatının da ezeli ve ebedî olduğunu aynı zamanda onun zâtından olduğunu<sup>386</sup> söyleyen müfessirimiz Furkân sûresi 25/2. âyetin اَلَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ “O, göklerin ve yeryüzününün mülkü (hükümranlığı) kendisine ait olandır. Çocuk edinmemiştir. Mülkünde hiçbir ortağı da yoktur. O her şeyi yaratmış ve yarattığı O şeyleri bir ölçüye göre takdir etmiştir.” tefsirinde: “Bu âyet Allah'ın kulların fiillerini yarattığına delil olmaz mı? denirse buna cevabımız şudur: buradaki takdir yaratma manasındadır ancak yaratılan şeylerden maksat kendisiyle faydalanılan cisimlerdir. Allah onları yaratmış ve dilediği şekilde takdir etmiştir.” diyerek kulların fiillerinin cisim olmadığını dolayısıyla ve Allah'ın kudretinin eseri olan yaratma eyleminin kulların fiillerini kapsamadığını nitekim bu ifadelerin öncesinde âyetin baş tarafında “O, göklerin ve yeryüzününün mülkü (hükümranlığı) kendisine ait olandır...” sözünün

<sup>380</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 131-132, el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 51.

<sup>381</sup> Çelebi, *Akılçılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, s. 255.

<sup>382</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 174. el-Kâdî, *el-Münyeye ve'l-Emel* (thk. Isamüddin Muhammed Ali), Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiyye, 1985, s. 111-112.

<sup>383</sup> Yıldırım, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, s. 42.

<sup>384</sup> Krş.: el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 30, 642; el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 49, 488, 491,

<sup>385</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 488. Semi ve basîr sıfatı için ayrıca bkz.: s. 491.

<sup>386</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 155-156.

bulduğunu söyleyerek bu ifadeyi görüşlerine delil getirir.<sup>387</sup> Bu âyetin tefsirinde atıfta bulunduğu En'am sûresi 6/101 ve 102. âyetlerde<sup>388</sup> de yaratma kelimesini (خَلَقَ) takdir etme anlamı verir ve bu yaratmanın kulların fiillerini kapsamadığını onun kudretinin eseri olarak cisimleri yarattığını benzer şekilde ortaya koyar.<sup>389</sup> **Kâdî**, tespit edebildiğimiz kadarıyla Allah'ın kudret sıfatının Kur'an'da yer alış biçimleri olan kadîr, kâdir, kâdirûn vb. kelimelerin geçtiği âyetlerin tamamına yakınına yer vermezken bu sıfatı Allah'ın kudretine işaret eden birçok ayetin tefsirinde "Allah'ın kudretine delildir"<sup>390</sup>, "kâdirdir"<sup>391</sup> vb. ifadeleri ile açıklarken Allah'ın kâdir/kadîr olduğunu kabul eder ancak Allah'ın "ilimle âlim", "hayatla hayy" oluşunu reddettiği gibi mastar sıfat (sıfat-ı meânî) olan "kudretle kâdir" ifadesini de kabul etmez.<sup>392</sup> Hatta öyleki Allah Teâlâ'nın ilimle âlim/alîm, kudretle kâdir/kadîr, hayatla hayy olduğunu söyleyenleri "*Allah için üçüncüsüdür*" diyenlerle aynı sonuca varmakla hatta daha da ileri gitmekle suçlayarak: "Onlar baba, oğul ve kutsal ruh olmak üzere üç uknûmdan oluşan bir ilah anlayışını benimserken Allah, ilim, kudret, hayat ve irade sahibidir diyen Müşebbihe ve onun gibi düşünenler (**Eş'ariyye**, Kerramiyye) üçüncü, dördüncü...onuncu ilahlar ilave etmişlerdir" diyerek bunların sözlerine itibar edilemeyeceğini söyler.<sup>393</sup> *Tekvin* sıfatını da fiilî sıfatlar içinde değerlendiren **Kâdî**, Allah Teâlâ'nın kendine özgü birçok fiilin faili olduğunu söyler. Bu nedenle Allah Teâlâ'nın birçok fiilini içine alan ve kendine özgü fiillerin faili olması nedeniyle O'na müdebbir (yöneten), mukaddir (takdir eden), münşi (inşa eden, yaratan) dendiği gibi tekvin sıfatı gereği mükevvin (yaratan) de denir.<sup>394</sup> Ona göre bu sıfat kudret sıfatının üzerine zaid bir sıfat olup hâdistir. Allah bu sıfatına yaratmaya başladığı anda sahip olmuştur. Nitekim bu konuyla ilgili Bakara sûresi 2/117. âyeti بِدَيْعِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ "*O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona sadece "ol" der, o da hemen oluverir.*" tefsir ederken şöyle der: "إذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون" sözü Allah'ın yaptığı her şeyi bu

<sup>387</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 289; el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 528.

<sup>388</sup> ... وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ - ... لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ

<sup>389</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 251-252.

<sup>390</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 24, 304.

<sup>391</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 214.

<sup>392</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 415.

<sup>393</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 114.

<sup>394</sup> el-Kâdî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adâle* (thk. Mahmud Muhammed Kâsım ve diğerleri), Kâhire, 1382-1385, XX/2, s. 191-193.

sözle yaptığına delildir. Bu ise onun sözünün ve konuşmasının muhdes olmamasını gerektirir. Çünkü eğer muhdes olursa, onu başka bir sözle muhdes kılmış olur ki bu da sürekli devam eden ve sonu gelmeyen bir durum ortaya çıkarır” dediler bizim bu konuda cevabımız: “onların bu söyledikleri çelişkilidir. Çünkü âyetin zâhiri O’nun “ol” dediğidir. Bu lafız ise iki harften oluşmaktadır. Aralarındaki bağ sebebiyle biri diğerine tekaddüm eder, öbürü de ondan sonra gelir; bu durumda o harf, muhdes olur (sonradan meydana gelir.) Böylece onların bu sözleri geçersiz olur. Çünkü “*ol’ der, o da hemen oluverir.*” sözü bunun geleceğe ait olmasını gerektirir ki bu hâdis olma (sonradan olma) alametidir. Çünkü yaratılanı (mükevven) fâ harfi ile “kün” sözüne atfetmiştir. Bu da onun hemen arkasından olmasını (meydana gelmesini) gerektirir ki muhdesten hemen sonra gelen de ancak muhdes olur. Bizim bundan (bu âyetten) kaskımız şudur: Allah bir işe hükmetti mi onu herhangi bir engel olmaksızın hemen yaratır ve yapar...”<sup>395</sup> **Kâdî**, bu sıfatla ilgili diğer ayetlerde<sup>396</sup> de aynı yaklaşımı sürdürür ve tekvin sıfatının kudret sıfatı üzerine zâid bir sıfat olduğu ve hâdis olduğunu söyler.<sup>397</sup>

**Haberî Sıfatlar**, Kur'an ve sünnette Allah'a izafe edilen ve hakiki manalarını bilmenin mümkün olmadığı sıfatlardır.<sup>398</sup> Kur'an'da Allah'a izafe edilen ve Allah'ın eli,<sup>399</sup> yüzü,<sup>400</sup> gözü,<sup>401</sup> gelmesi,<sup>402</sup> yönelmesi (istivâ),<sup>403</sup> yaklaşması<sup>404</sup> vb. sıfatların anlaşılması ve yorumlanması konusu mezhepler arasında en çok tartışılan konular arasında yer almıştır. **Selefiler** ve ilk dönem **Eş'arîler** bunları mahiyetlerinden söz etmeden ve te'vile tabî tutmadan olduğu gibi kabul ederken<sup>405</sup> **Matürîdî** yaratılmışlara has bir mana ve muhtevayı Allah'a izafe etmemek için, “Nihaî gerçeği bilen yalnız Allah'tır” demek suretiyle haberî sıfatlara sözlük ve dil bilimi içinde mecâzî manalar verilmesi gerektiğini söyler. Mesela, “yed” kelimesine “el” anlamı

<sup>395</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 34; el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 106'da benzer ifadelerle daha geniş olarak ele alır.

<sup>396</sup> Âl-i İmrân 3/47; Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yâsîn 36/82.

<sup>397</sup> Krş.: el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 68, 248; el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 442-443, 579.

<sup>398</sup> Çelebi, *DİA "Sıfat" md*, XXXVII, s. 105; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 195-196.

<sup>399</sup> Mâide 5/64; Sâd 38/75; Feth 48/10; Zâriyât 51/47.

<sup>400</sup> Bakara 2/115; Kasas 28/88; Rahmân 55/27.

<sup>401</sup> Hûd 11/37; Tâhâ 20/39; Tûr 52/48; Kamer 54/14.

<sup>402</sup> Bakara 2/210, Fecr 89/22.

<sup>403</sup> Furkân 25/59; Secde 32/4; Fussilet 41/11.

<sup>404</sup> Necm 53/8-18,

<sup>405</sup> el-Eş'arî, *el-ibâne*, s. 97 vd.; Güneş, *Akıll ve Nass*, s. 216; Çelebi, *DİA "Sıfat" md.*, XXXVII, s. 105.



şekillerde tevil eder. **Râzî**'ye göre bu âyette "Allah'ın yüzü" ifadesi "Allah'ın zâtı" anlamındadır. Yine ona göre *vech* den maksat kast ve niyetle ona yönelme anlamındadır ki bunun örneği En'âm 6/79. âyette, "Yüzümü, gökleri ve yeri yaratana çevirdim (yani Ona yöneldim.)" geçmektedir. *Vech* kelimesinin bir başka anlamı ise Allah'ın rızasıdır tıpkı "Biz ancak Allah'ın yüzü için (rızası için) sizi doyuruyoruz"<sup>412</sup> âyetinde olduğu gibi.<sup>413</sup> Müfessir "*vech*" kelimesinin geçtiği diğer âyetlerde de<sup>414</sup> bu kelimeye "Allah'ın rızası" anlamını vermiş ve haberî sıfatları te'vil yolunu tercih etmiştir.<sup>415</sup> **Râzî**, haberî sıfatlardan olan "yed" kelimesi ile ilgili olarak Âl-i İmrân 3/73. âyette *قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ* "De ki: "Lütf Allah'ın elindedir." Allah'ın elinden maksat "onun kâdir ve muktedir oluşudur" der.<sup>416</sup> Yine "*el*" kelimesinin geçtiği Fetih 48/10 ve Mâide 5/64 ve Hadîd 57/29 vb. âyetlerde de "Allah'ın eli" ifadesini Allah'ın yardımını, kudreti, koruması (hıfz), nimeti, mülkü ve tasarrufu olarak te'vil eder.<sup>417</sup> "Ayn" kelimesinin ise Allah'ın ilmi, koruması, gözetmesi ve kuşatması<sup>418</sup> anlamında olduğunu söyleyen **Râzî**, Allah'ın arşa istivâ etmesi konusundaki âyetlerde<sup>419</sup> de, te'vilin zorunlu olduğunu söyler ve bu âyetlerdeki istivâ kelimelerini tevil ederek istîlâ (Allah'ın kudret, güç ve iktidarı)<sup>420</sup>, yönelmesi (dümdüz ve dosdoğru olarak)<sup>421</sup> hükümran olarak arşı yaratması ve onu yüceltmesi<sup>422</sup> gibi anlamlar verir. Ancak Secde sûresi 32/4. âyette *ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ* "sonra arşa istivâ eden Allah'tır." farklı bir tutum sergileyerek te'vile karşı çıkar ve bu âyetin anlamıyla ilgi şöyle der: "Âlimler, bu ve benzeri âyetlerle ilgili iki yol takip etmişlerdir. Birincisi bu gibi âyetlerde neyin kastedildiğini izahtan kaçınma, ikincisi ise bu âyetleri izah etme yoludur. Bu iki yoldan ilki daha sağlam ve hikmete daha uygundur..."<sup>423</sup> Mustafa Öztürkün de dediği gibi **Râzî**'nin aynı konuda birbiriyle tamamen zıt olan iki ayrı görüşü hem de sıfatlar konusu gibi mühim bir alanda söylemiş olması çok tutarlı

<sup>412</sup> İnsan 76/9.

<sup>413</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, IV, s. 23.

<sup>414</sup> Bakara 2/272; Ra'd 13/22; Rûm 30/38-39; İnsan 76/9; Leyl 92/20.

<sup>415</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, VII, s. 74; XIX, s. 43-44; XXV, s. 126-128; XXX, s. 236; XXXI, s. 206-207.

<sup>416</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, VIII, s. 109.

<sup>417</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXVIII, s. 87; XII, s. 45-46; XXIX, s. 249.

<sup>418</sup> Tâhâ 20/39 (er-Râzî, *Tefsîr*, XXII, s. 53-54.)

<sup>419</sup> Tâhâ 20/5; Furkân 25/59; Fussilet 41/11.

<sup>420</sup> Tâhâ 20/5 (er-Râzî, *Tefsîr*, XXII, s. 7.)

<sup>421</sup> Fussilet 41/11 (er-Râzî, *Tefsîr*, XXVII, s. 105.)

<sup>422</sup> Furkân 25/59 (er-Râzî, *Tefsîr*, XXIV, s. 104.)

<sup>423</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXV, s. 169.

görünmemektedir. Mustafa Öztürk bu iki farklı görüşe neden olarak bazı kaynaklarda da geçtiği üzere Secde sûresi tefsirinin **Râzî**'ye değil öğrencisi Şemseddin el-Hûî'ye ait olduğunu göstermekte ve bu görüşün öğrencisine ait olabileceğini söylemektedir.<sup>424</sup>

**Râzî**, Allah'ın arşa istivâsının “oturması” anlamında olmadığını ve Allah Teâlâ'nın mekândan münezzehtir olduğunu ifade ettiği Mü'min sûresi 5/7. âyetin الَّذِينَ الْأَذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ (melekler) Rablerini hamd ederek tespih ederler...” tefsirinde detaylıca ele alır ve Allah'ın arşa oturmadığını birtakım delillerle açıklayarak şöyle der: “Bu âyet Allah Teâlâ'nın arş'ta bulunmaktan münezzehtir olduğuna delildir. Çünkü bu âyette Allah “arşı yüklenenler” buyurmuş bir başka âyette de “O gün Rabbinin Arş'ını, üstlerinde bulunan sekiz (melek) yüklenir..”<sup>425</sup> buyurmuştur. Eğer Rahmân arş'ta oturmuş olsaydı melekler âlemin ilahını taşımış olurlardı... bu fasittir ve yanlıştır.”<sup>426</sup>

Haberî sıfatları selbî sıfatlar arasında zikreden **Kâdî Abdülcebbâr** bu sıfatların te'vil edilmesi gerektiğini söylerken bu sıfatları bilinen anlamlarının dışında kabul edenleri teşbih yolunu benimseyenlerden daha büyük bir hata içinde görür.<sup>427</sup> Maide 5/64. âyette وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ وَيَقُولُ كَيْفَ يَشَاءُ “Bir de Yahudiler, “Allah'ın eli bağılıdır” dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lanete uğrasınlar! Hayır, onun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir.” âyetin zahirine göre mana verilemeyeceğini ve te'vil edilmesi gerektiğini söyler. O, âyette Yahudilerin Allah'ın elini kastetmediklerini onu cimrilikle suçladıklarını ve Allah Teâlâ'nın da onları kınadığını ve tam aksine cömert olduğunu ifade etmek için “iki eli açıktır” dediğini söyler ve ayette geçen “Allah'ın iki eli” ifadesinin cimrilik veya cömertlik anlamında kullanıldığını nitekim Arapların bu tür kullanımlarının olduğunu belirterek buna dair örnekler verir. Âyette geçen “Allah'ın

<sup>424</sup> Öztürk, *Tefsirde Fahreddin er-Râzî*, s. 295.

<sup>425</sup> Hâkka 69/17 (وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً) “Melekler onun kıyılarındadır. O gün Rabbinin arş'ını, bunların da üstünde sekiz taşıyıcı taşır.”

<sup>426</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXVII, s. 33.

<sup>427</sup> Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 217.

*iki eli*” ifadesinin Yâsîn sûresi 36/71. âyetteki<sup>428</sup> kullanımla aynı olduğunu söyler.<sup>429</sup> “*Allahın eli*” ifadesi ile ilgili diğer ayetlerde de te’vil yolunu benimser ve *yed* kelimesine *kuvvet/kudret* anlamı verir.<sup>430</sup> “*Allah’ın yüzü*” ifadesinin geçtiği âyetlerde<sup>431</sup> “*vech*” kelimesini Râzî gibi “*Allah’ın zâtı*” olarak te’vil eder.<sup>432</sup> Göz (ayn) kelimesinin geçtiği Hûd 11/37, Tûr 52/48, Kamer 54/14. âyetlerde de yine te’vil yoluna gider ve bu kelimeye Allah’ın ilmi/bilgisi ve gözetimi anlamlarını verir.<sup>433</sup> Haberî sıfatlar konusunda en çok üzerinde durulan kelimelerden birisi de *istivâ* kelimesidir. **Kâdî Abdülcebbâr**, Bakara sûresi 2/29. âyetin tefsirinde bu sıfatla ilgili şöyle der: “bu âyetteki “*istivâ*”dan murad “*Allah Teâlâ sonra semayı yaratmaya yöneldi/kastetti*” anlamıdır. Çünkü semaya *istivâ*, insanlar hakkında geçerli olduğu şekilde Allah Teâlâ için câiz olmaz bu nedenle âyetin devamında *فَسَوَّيْهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ* “*onları yedi gök halinde düzenleyendir*” buyurmuştur”<sup>434</sup> *Müteşâbihü’l-Kur’an*’da aynı âyeti daha detaylı tefsir eden **Kâdî**, *istivâ*’nın “*istilâ ve iktidar*” anlamına geldiğine dair Arap şiirinden örnekler vererek bir takım akli izahlar yapar.<sup>435</sup> Bu sıfatın geçtiği diğer âyetlerde<sup>436</sup> de *istivâ* kelimesine *istilâ* (yönelme), *kudret/iktidar* ve *kasd* manalarını vererek te’villerde bulunur.<sup>437</sup>

***Fiilî Sıfatlar***, Allah Teâlâ’nın âlemlerle ilişkisini konu alan fiillerini ifade eden sıfatlar olup yaratmak/yaratmamak, hidâyet vermek/dalâlette bırakmak, rızık vermek/vermemek, azap etmek/etmemek gibi zıttı ile Allah’ı vasfetmenin mümkün olduğu sıfatlardır. Bu sıfatlara câiz sıfatlar da denir.<sup>438</sup>

<sup>428</sup> *أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ* “*Görmediler mi ki biz onlar için, ellerimizin (kudretimizin)eseri olan hayvanlar yarattık da onlar bu hayvanlara sahip oluyorlar.*”

<sup>429</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü’l-Kur’an*, s. 231-232; *Tenzîhu’l-Kur’an*, s.120.

<sup>430</sup> Feth 48/10 (el-Kâdî, *Müteşâbihü’l-Kur’an*, s. 620-621; el-Kâdî, *Tenzîhu’l-Kur’an*, s. 393); Zâriyât 51/47 (*Tenzîhu’l-Kur’an*, s. 402).

<sup>431</sup> Bakara 2/115; Kasas 28/88, Rahman 55/27.

<sup>432</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü’l-Kur’an*, s. 105-106, 637; *Tenzîhu’l-Kur’an*, s. 33, 312.

<sup>433</sup> Krş.: el-Kâdî, *Müteşâbihü’l-Kur’an*, s. 380-381, 631, 635 (Hûd 11/37 ye atıfta bulunur); *Tenzîhu’l-Kur’an*, s. 403, 407 (403. sh de yer alan Tûr 52/48. âyetin tefsirine atıfta bulunur.)

<sup>434</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu’l-Kur’an*, s. 21.

<sup>435</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü’l-Kur’an*, s. 72-75

<sup>436</sup> Bakara 2/29; A’râf 7/54, Yûnûs 10/3; Ra’d 13/2; Tâhâ 20/5; Furkân 25/59; Fussilet 41/11.

<sup>437</sup> Krş.: el-Kâdî, *Müteşâbihü’l-Kur’an*, s. 285, 351, 403, 531; el-Kâdî, *Tenzîhu’l-Kur’an*, s. 21, 253, 370.

<sup>438</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, IV, s. 74-75; Osman, Abdülkerim, *Nazariyyetü’t-Teklîf (Ârâu’l-Kâdî Abdilcebbâr el-Kelâmiyye)*, Müessesetür-Risâle, Beyrut, 1971, s. 215; Çelebi, *DİA “Sıfat” md.*, XXXVII, s. 105; Gölcük- Toprak, *Kelâm*, s. 211.



**Eş'ariyye** ve **Mu'tezile** fiilî sıfatların hâdis olduğunu Allah'ın zâtıyla kaim olmadığını söylemiştir. Her iki mezhebe mensup müfessirler **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebbâr** da aynı şekilde konuya mezhebi zaviyeden yaklaşmış ve fiilî sıfatların Allah'ın zâtı ile kaim olmayıp hâdis olduğunu söylemişlerdir.<sup>439</sup>

Zâtî sıfatlar bölümünde de ele aldığımız gibi **Ehl-i Sünnet** âlimleri ve **Râzî** irâde sıfatını Allah Teâlâ'nın zâtî sıfatları arasında saymışlar ve Allah Teâlâ'nın kadîm bir irade ile mürîd olduğunu söylemişlerdir. Allahın istemesi ve dilemesi anlamına gelen irade sıfatı ile ilgili **Kâdî**, farklı bir yaklaşım ortaya koyar ve irade sıfatının zâtî sıfatlardan saymaz, onu da fiili sıfat olarak görür ve aynı şekilde diğer fiili sıfatlar gibi hâdis olduğunu ve zâtın aynı olmayan ve zât ile de kâim olmayan bir sıfat olduğunu söyler. Zira eğer **Eş'ariler**'in söylediği gibi irade kadim olsaydı o zaman Allah'ın bir benzeri olmuş olurdu. Çünkü kıdem Allah'ın nefsi sıfatlarındandır. Eğer ona başka bir şey ortak olursa onun bir benzeri olur. **Kâdî**'ye göre Allah çirkin olan şeyleri irade etmez irade etmiş olması durumunda da onları istemiş olur ki gerçekte Allah sonsuz bilgisi dolayısıyla kabih olan şeyleri yapmaz.<sup>440</sup>

**Kâdî**, irade sıfatı ile ilgili olan ve Allah'ın mürîd oluşunu ifade eden Bakara sûresi 2/185. âyeti *يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ* “Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez.” tefsir ederken şöyle der: “Her ne kadar bu âyet oruç ibadetinin hemen devamında gelse de mutlaklıdır. Kendi başına müstakil olan mutlak bir ifadenin bir sebebe bağlı olması gerekmez. Bu âyetin burada mutlak olarak gelmesi Allah Teâlâ'nın her durumda bizim için zorluğu istemediğine delildir.”<sup>441</sup> **Kâdî**, Allah'ın irade sıfatından bahseden diğer âyetlerde<sup>442</sup> de bizim tespit ettiğimiz kadarıyla mezhebinin adalet ilkesi gereği irade sıfatına Allah Teâlâ'nın kulları hakkında zorluk dilemediği, kötülük istemediği, onları kötülüklerden kendi seçimlerine bağlı olarak günahlardan ve en büyük günah olan küfürden uzak kalmalarını, kullarından kendi seçimleriyle hidayeti, kulluğu, tevbeyle istediği gibi manalar vermiştir. Allah'ın mürid oluşunun onun küfrü, kötülükleri, zorlukları istemediği tam tersine onların faydasına

<sup>439</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, IV, s. 74-75; el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 440, 447, 461.

<sup>440</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 440, 447, 461; el-Kâdî, *el-Muğnî*, VI/2, s. 3; Çelebi, *Akılçılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, s. 257.

<sup>441</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 118; el-Kâdî, *el-Muğnî*, VI/2, s.248.

<sup>442</sup> Bakara 2/253; Âl-i İmrân 3/108, 176; Mâide 5/6, 41; Nisâ 4/26, 27, 28; Ra'd 13/11 vb.

olan (salah-aslah), iyi ve güzel (hüsün) şeyleri istediği ve kulun güç yetiremeyeceği şeyleri (teklif-i mâ lâ yutâk) ona yüklemeyeceği şeklinde âyetlere mana verir.<sup>443</sup> **Kâdî**, rıza ve muhabbet gibi sıfatları da irade içinde değerlendirir ve yine aynı mezhebî yaklaşımını sürdürürerek Allah Teâlâ'nın istediği hoşnut olduğu şeylerin kulların menfaatine uygun olan taatleri istediği ve razı olduğunu söyler. Nitekim Allah'ın rızası (Allah'ın hoşnut olması) ile ilgili Zümer sûresi 39/7. âyetin *إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ* “Eğer inkar ederseniz şüphesiz ki Allah sizin iman etmenize muhtaç değildir. Ama kullarının inkâr etmesine razı olmaz. Eğer şükrederseniz sizin için buna razı olur.” tefsirinde de benzer ifadelerle âyeti açıklayarak Allah'ın ma'siyetleri ve küfrü istemediğine âyetin en güzel delillerden birisi olduğunu, âyette Allah'ın küfre düşenlerden razı olmadığına ve küfre düşülmesini istemediğine işaret ettiğini ifade eder.<sup>444</sup> Mehabbet (sevmesi) hakkında ise Bakara 2/222. âyetin *إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ* “Şüphesiz Allah çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever” tefsirinde yine aynı şekilde irade konusundaki yaklaşımını sürdürerek Allah'ın kulların faydasına olan günah dışı davranışlardan tevbe ve taati istediğine âyetin delil olduğunu, özellikle de âyette bunları sevdiğini zikrettiğini ifade ederek sevmek kelimesinin irade/istemek anlamında olduğunu söyler ve onu irade sıfatı içerisine dâhil eder.<sup>445</sup> **Kâdî**'nin, mehabbeti irade sıfatına dâhil etmesine dair bu sıfatla ilgili âyetleri<sup>446</sup> incelediğimizde de aynı yaklaşımı ortaya koyduğunu görmekteyiz.<sup>447</sup>

**Kâdî**'ye göre Allah bir irade ile mürîd olduğu gibi bir kerahetle kârihtir. O, bu sıfatı da yine irade sıfatı gibi fiilî sıfatlar arasında sayar ve hâdis olduğunu söyler.<sup>448</sup> Müfessir, O'nun kârih oluşuna ilişkin Tevbe 9/46. âyetin<sup>449</sup> tefsirinde cihad için sefere çıkmaları halinde Müslümanlar arasında fitne ve nifak sebebi olacak

<sup>443</sup> el-Kâdî, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, s. 129-130, 155, 173-174, 181-182, 216, 226, 406-407; *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 74, 92, 200.

<sup>444</sup> el-Kâdî, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, s. 592; el-Kâdî, *el-Muğni*, VI/2, s. 51; Çelebi, *Akılçılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, s. 256.

<sup>445</sup> el-Kâdî, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, s. 124; el-Kâdî, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, s. 120 2. dipnot.

<sup>446</sup> Bakara 2/195; Âl-i İmrân 3/134, 140; Nisâ 4/148; Hac 22/38; Rûm 30/45 vb.

<sup>447</sup> Krş.: el-Kâdî, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, s. 119-120, 162, 164, 209-210; el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 273, 322.

<sup>448</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 439; el-Kâdî, *el-Muğni*, VI/2, s. 249; Osman, Abdulkerim, *Nazariyyetü't-Teklîf*, s. 225.

<sup>449</sup> *فَكَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاتَهُمْ* “Fakat Allah onların davranışlarını çirkin gördü ve onları geri koydu.”

olanların davranışlarından Allah Teâlâ'nın hoşlanmadığını ve kulların yararına olarak onları seferden alıkoyduğunu, eğer niyetleri doğru olsaydı Allah'ın bundan hoşlanmamasının söz konusu olmayacağını âyetin ifade ettiğini söyler.<sup>450</sup> İsrâ sûresi 17/38. âyetin<sup>451</sup> tefsirinde de yine Allah Teâlâ'nın günah olan şeylerin yapılmasından hoşlanmadığını tıpkı mürîd sıfatında olduğu gibi kötü, çirkin ve kulların zararına olan ve onları azaba götürecektir (israf, cimrilik, savurganlık, çocukları öldürmek, zina, haksız yere bir cana kıyma, yetim malı yeme, vb.) şeylerin yapılmasından da hoşlanmadığını onun kullarına faydalı olacak şeyleri istediğini söyler. Yoksa âyetteki Allah'ın “*Bütün bu sayılanların kötü olanları, Rabbinin nezdinde sevimsizdir.*” ifadesinden Allah'ın hoşlanmadığı şeylerle bu âyetten önceki âyetlerde (anne-baba hakkı, nafakaların verilmesine yönelik düzenleme, çocukların ve yetimlerin hakları vb.) âdâb ve ahkâma dair bahsedilen ve okuyucunun bunları incelediği zaman kendisi için bunlarda büyük yararların olduğunu göreceği iyiliklerin kastedilmediğini söyler.<sup>452</sup>

**Kâdî**, Allah'ın kızması/öfkelenmesi manasına gelen saht (سخت) ve gazap (غضب) gibi nitelikleri de Allah'ın hoşlanmaması/çirkin görmesi anlamındaki kerâhet sıfatı içerisinde değerlendirir.<sup>453</sup> Saht/gazap ile ilgili âyetlere<sup>454</sup> yaklaşımı hakkında her iki tefsirine de müracaat ettiğimizde görebildiğimiz kadarıyla müfessirin bu âyetlere tefsirinde yer vermediğini tespit ettik. Nahl sûresi 16/106. âyete ise *Tenzihu'l-Kur'an'da* yer vermiş ancak bu konuda her hangi bir izahta bulunmamıştır.<sup>455</sup> O, saht ve gazap ile ilgili irade konusuna geniş yer ayırdığı *Muğni'de* bir takım izahlar yapmıştır. Her iki sıfatın kerahet sıfatına dâhil olduğunu söyledikten sonra Zuhruf sûresi 43/55. *فَلَمَّا أَسْفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ* “*Onlar bizi bu şekilde öfkelerince biz de onlardan öc aldık, hepsini suda boğduk.*” âyetin tefsirine yer vermiştir. Burada Allah'ın üzülmesinin onun hakkında caiz ve mümkün

<sup>450</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 332; el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 166.

<sup>451</sup> *كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا* “*Bütün bu sayılanların kötü olanları, Rabbinin nezdinde sevimsizdir.*”

<sup>452</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 464-465; el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, 228; *el-Muğni*, VI/2, s. 249.

<sup>453</sup> el-Kâdî, *el-Muğni*, VI/2, s. 60-61; Çelebi, *Akılçılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, s. 256.

<sup>454</sup> Saht ile ilgili: Mâide 5/80; gazap ile ilgili: A'râf 7/152, Tâhâ 20/81, Nûr 24/9, Şûrâ 42/16; Mücadele 58/14 ve Mümtehine 60/13. âyetlere her iki tefsirinde de yer vermemiştir.

<sup>455</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 222.

olmayacağını âyetteki “أَسْفُونَا” ifadesinin “أَغْضَبُونَا” “öfkelenince” anlamında olduğunu ve Allah'ın öfkelenmesinin kastedildiğini söylemiştir.<sup>456</sup>

**Râzî**, fiilî sıfatlar konusunda **Kâdî** ile aynı yaklaşımı ortaya koyar ve fiilî sıfatların Allah'ın zâtıyla kâim olmayıp hâdis olduğu söyler. Yine **Râzî**, Allah Teâlâ'nın sevmesi (mehabbet), hoşlanmaması (kerahet), razı olması/öfkelenmesi (rıza/gazap) gibi fiilî sıfatları irade kelimesine müradif kelimeler olarak nitelendirir. *Tefsir*'de ve *Levâmiu'l-Beyyinât*'ta bu sıfatları detaylıca ele alan **Râzî**, Allah Teâlâ'nın “bir şeyi yapmamak istemesi” anlamı verdiği kerahet sıfatını ise irade içerisinde mütalaa ederken **Mu'tezile** ve **Kâdî**'nin bu sıfatı müstakil bir fiilî sıfat olarak değerlendirdiklerini **Eş'arilerin** de kendisi gibi düşündüğü makul olanın da kendi tercihi olduğunu söyler.<sup>457</sup>

Müfessir, “Allah'ın sevmesi” anlamındaki mehabbet sıfatı ile ilgili olarak Bakara sûresi 2/165. âyeti وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ “İnsanlar arasında Allah'ı bırakıp da ona ortak koşanlar vardır. Onları, Allah'ı severcesine severler. Mü'minlerin Allah'a olan sevgisi daha güçlü bir sevgidir.” tefsir ederken “mehabbet” lafzının Allah hakkında kullanılması konusunda her ne kadar ümmet arasında ittifak olsa da hangi manada kullanılacağı konusunda ihtilaf olduğunu söyler. **Râzî**, aynı zamanda kelâm âlimlerinin çoğunun mehabbetin iradenin çeşitlerinden birisi olduğu ve mümkün olan şeylere taalluk ettiğini Allah'ı sevmenin (mehabbet) onun zâtıyla ve sıfatlarıyla ilgisi olmadığını bundan maksadın “O'na itaatla bulunmayı sevmek” olduğu yönündeki görüşlerini aktardıktan sonra kendisinin buna katılmadığını burada Allah'ı sevmekten maksadın onun zâtını sevmek olduğunu söyler. Bu konudaki görüşlerini tefsirinde: “Eğer bir şeyin sevgisi başka bir şeye bağlı olursa o zaman teselsül ya da da devr-i fasit gerekirdi ki bunlar imkânsızdır. O halde, zâtı gereği sevilen bir şeye varmak gerekir. O da Allah'ın zâtıdır” ifadeleriyle ortaya koyar.<sup>458</sup> Konuyla ilgili Âl-i İmrân sûresi 3/31. âyette قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ “(Resûlüm!) De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın.”de

<sup>456</sup> el- Kâdî, *el-Muğnî*, VI/2, s. 61; el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 379.

<sup>457</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, I, s. 148; er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 262-265.

<sup>458</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, IV, s. 227-228.

benzeri ifadelerle kelâmcıların “Allah’ı sevmenin”, “O’nu yüceltme, O’na taat ve O’nun mükâfaatını sevme” manasında olduğunda ısrar ettiklerini ancak bunun yanlış olduğunu, Allah’ı sevmekten maksadın bizzat O’nun zâtını sevmek olduğunu söyler. Allah’ın kulunu sevmesinin manasının ise, ona sevap vermesi, günahlarını bağışlamasının ise, onun cezasını kaldırması olduğunu söyleyerek mehabbetin Allah’ın kullarına hem dinî hem de dünyevî bakımdan hayır ve menfaatleri ulaştırmasını irâde etmesinden ibaret olduğunu söyler ve mehabbet kelimesine kelâmcılarla aynı manayı verir.<sup>459</sup> Âl-i İmrân sûresi 3/57. âyetin tefsirinde de **Mu’tezile**’nin adalet ilkesi gereği Allah’ın küfrü ve ma’siyeti istemediğine bu ayeti delil gösterdiklerini **Kâdî**’nin de bu ayeti “*Allah zalimlerin zulmünü sevmez*” şeklinde tefsir ettiğini ifade ettikten sonra **Eş’ariler**’in de *mehabbet* kelimesine kendisi ile aynı manayı verdiğini şu sözleriyle açıklar: “Bizim âlimlerimize göre, mehabbet kula, sevgi, hayır ve menfaat ulaştırmayı istemek mânâsındadır”.<sup>460</sup>

Mehabbet konusunda en geniş açıklamalardan birini de A’râf sûresi 7/55. âyetin tefsirinde yapan **Râzî**, *mehabbet* kelimesine verilen anlamla ilgili farklı görüşleri aktarmış ve **Ehl-i Sünnet** ve Basra Mu’tezîlîleri’nin (**Kâdî Abdülcebâr** bu koldandır)<sup>461</sup> Allah’ın irade sıfatıyla muttasıf olduğunu söylediklerini ve bunların Allah’ın sevmesini (mehabbet) “Allah’ın kuluna mükâfaat vermeyi irade etmesi (istemmesi)” manasında tefsir ettiklerini belirtir.<sup>462</sup>

Allah’ın fiilî sıfatlarından olan hoşnut olmasının (rıza) anlamının da “bir şeyi övmek, yapılışından hoşnut olup onu methetmek” olduğunu, Allah Teâlâ’nın kullarından razı olmasının amelleri ve taatlerinin çokluğu nedeniyle onlardan hoşnut olması ve yaptıkları bu amelleri medhetmesi olduğunu konuyla ilgili âyetlerin<sup>463</sup> tefsirinde ortaya koyar.<sup>464</sup>

Allah’ın öfkelenmesi (gazap) sıfatı ile Bakara sûresi 2/90. âyetin **فَبَاؤُ بِغَضَبٍ عَلَىٰ** “*Böylece onlar, gazap üstüne gazaba uğradılar. Ayrıca*

<sup>459</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, VIII, s. 19-20.

<sup>460</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, VIII, s. 81.

<sup>461</sup> Çelebi, *DİA* “*Mu’tezile*” md, XXXI, s. 393.

<sup>462</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XIV, s. 137-138.

<sup>463</sup> Tevbe 9/100, Zümer 39/7, Feth 48/18 vb.

<sup>464</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XVI, s. 176; XXVI, s. 247; XXVIII, s. 95-96.

*kâfirler için alçaltıcı bir azap vardır.*” tefsirinde de *gazap* kelimesini “İnsanın hoşlanmadığı bir şeyi görmesi sebebiyle kalpteki kanın ğaleyanı (kabarması) neticesinde onun mizacında meydana gelen bir değişiklik olarak” tarif eder ve bunun Allah için caiz olmadığını söyler.<sup>465</sup> O, Allah'ın gazap etmesiyle ilgili âyetlerde<sup>466</sup> Allah'ın gazap sıfatıyla vasıflanmasının uygun olduğu ve O'nun gazap etmesinin kendisine isyan edenlere azap etmek, azabıyla hükmetmek, lânet etmek ve laneti dilemek gibi manalara geldiğini söyler.<sup>467</sup>

**Râzî**, *kerâhet* kelimesinin Allah Teâlâ'nın “bir şeyi yapmamak istemesi” anlamında olduğunu ve irade sıfatına dâhil olduğunu ayrı bir sıfat olmadığını, **Eş'arî** âlimlerinin görüşünün de bu şekilde olduğunu ancak **Mu'tezile**'nin buna karşı olduğunu söyler.<sup>468</sup> O, irade sıfatı içerisinde değerlendirdiği kerâhet (istememe/hoşlanmama) sıfatı ile ilgili Tevbe sûresi 9/46. âyetin *وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنَّ اللَّهَ انبَعَثَهُمْ* “Onlar eğer savaşa çıkmak isteselerdi, elbette bunun için bir hazırlık yaparlardı. Fakat Allah onların harekete geçmelerini istemedi de onları geri bıraktı...” tefsirinde **Kâdî**'nin de temsilcisi olduğu Basra **Mu'tezililer**'inin bu âyetin Allah'ın irade sıfatının olduğu gibi istememe (kerâhet) sıfatının da olduğuna delâlet eder dediklerini ve böylece bunu iradeden ayrı bir sıfat olduğunu söylediklerine işaret eder. **Eş'arî** âlimlerinin âyetteki kerâhet sıfatına ise, “Allah Teâlâ'nın bir şeyin yokluğunu, olmamasını istemesi” şeklinde mana vererek onu irade içerisinde değerlendirdiklerini, âyette de Allah'ın bu iradesini “kendisinin, onların Hz. Peyamber'le birlikte savaşa çıkmalarını kerih görmesi” şeklinde beyan ettiğini söyler.<sup>469</sup>

İsrâ 17/38. âyetin *كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا* “Bütün bu sayılanların kötü olanları Rabbinin katında sevimsiz şeylerdir.” tefsirinde de Tevbe 46 da olduğu gibi **Kâdî Abdülcebâr**'ın kerahet sıfatını ayrı bir sıfat olarak değerlendirdiği **Ehl-i Sünnet** âlimlerinin ise Kur'an'da Allah için kullanılan *kerahet* (hoşlanmama)

<sup>465</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 198.

<sup>466</sup> Fâtiha 1/7; Bakara 2/90; Mâide 5/60; A'râf 7/152, Nahl 16/106; Tâhâ 20/81, Mücâdele 58/14.

<sup>467</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, I, s. 265; III, s. 198; XII, s. 39; XV, s. 14-15; XX, s. 125; XXII, s. 95; XIX, s. 274.

<sup>468</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, I, s. 148; II, s. 150; er-Râzî, *Levâmiu'l-Beyyinât*, s. 265.

<sup>469</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XVI, s. 81-82.

ifadesini, ya nehyetmek manasına yahut da yapılmamasını isteme manasına hamlettiklerini söyleyerek **Kâdî** nin yaklaşımını reddeder.<sup>470</sup>

Allah Teâlâ'nın sıfatlarını selbî, subûfî, haberi ve fiilî olarak dört bölümde ele alarak **Râzî** ve **Kâdî Abdulcebbar**'ın görüşlerinin bu şekilde ele alıp aktardık. Buna ilişkin değerlendirmelerimizi bölüm sonunda yapacağız. Şimdi ulûhiyyet konusunda tartışmaların yaşandığı önemli konu başlıklarından birisi olan imanın hakikati konusunda her iki müfessirin görüşlerine ve konuyla ilgili âyetlere yaklaşımına yer verelim.

### b- İmanın Hakikati

İman kelimesi güven içinde bulunmak anlamına gelen “*emn*” kökünden türemiş olup tasdik etmek, doğrulamak ve inanmak anlamlarına gelir. Bu anlamıyla iman, “haber verenin haberine hiç tereddüt etmeden içten ve kesin olarak inanmak” demektir.<sup>471</sup>

İslâm inanç sisteminin temelini oluşturan iman konusu kelâm âlimlerinin üzerinde en çok durdukları ve tartıştıkları konulardan biridir. Sünnî düşüncenin oluşumuna büyük katkısı bulunan İmam A'zam başta olmak üzere **Eş'arî**, **Mâtürîdî** ve **Ehl-i Sünnet** âlimlerinin çoğunluğu iman konusunda kalbin tasdikini yeterli görürlerken bir kısım **Ehl-i Sünnet** âlimi de iman konusunda kalbin tasdikini yeterli görmeyip bunun yanında dil ile ikrarı şart koşmuş ve iman, kalp ile tasdik dil ile ikardan ibarettir demişlerdir.<sup>472</sup> İman olgusunun mahiyeti hakkında ileri sürülen bir diğer görüş de imanın kalb ile tasdik ve dil ile ikrar ve amelden ibaret olduğunu

<sup>470</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XX, s. 214.

<sup>471</sup> *Lisânü'l-Arab*, XIII, s. 25; Râgıb, *el-Müfredât fî ğarîbil-Kur'an*, “e-m-n” md., I, s.32.

<sup>472</sup> Râzî, Eş'arî ve Mâtürîdî ve Ebû Hanîfe'nin imanın kalp ile tasdik dil ikrar olduğunu söylediklerini belirtmiştir. Ancak onların iman konusundaki asıl yaklaşımı onun kalbin tasdiki olduğudur. Dilin ikrarı ise Eş'ari, Mâtürîdî ve İmam A'zam başta olmak üzere Beyhaki ve Beyzavi gibi bazı âlimler ise kalpteki tasdik dille ifade edilmesini de şart koşmuşlardır. (Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA “Eş'ariyye” md.*, XXI, s. 452). Ancak bu şart imanın aslî veya zaid bir rüknü olmadığı gibi imandan bir cüz de değildir; imanın sıhhatinin şartı da değildir. Dil ile ikrar dünyevi ahkâmı tatbik edebilmek için şart koşulmuştur (Gölcük-Toprak, *Kelâm* s. 109); İbn Fûrek, Muhammed b. Hasen, Makalatü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî (thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih), Mektebetüs-Sekâftü't-Dîniyye, Kâhire, 2005, s. 153-155; İmam A'zam, *Fıkh-ı Ekber* (Aliyyü'l-Kârî Şerhi), terc.Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı yay., İstanbul, 1979, s. 209; el- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitabü't-Tevhîd*, s. 471 vd.

söyleyen **Mu'tezile**, Haricîler ve Zeydîler'in görüşüdür. İmanın hakikati konusunda bu üç görüşün yanısıra îmânî dilin ikrarından ibaret gören Mürcie ve Kerrâmîyye ile onun kalbin marifeti ve bilgisi olduğunu söyleyen Cehmiyye, **Ehl-i Sünnet** ve **Mu'tezile**'nin eleştirilerinden kurtulamamıştır.<sup>473</sup>

**Râzî**'ye göre iman kalp ile tasdikten ibarettir; dil ile ikrar gerekli değildir. O, bu konudaki görüşlerini Bakara sûresi 2/3. ayetin *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ* "Onlar gayba inanırlar, namaz kılarlar, kendilerine verdiğimiz mallardan Allah yolunda harcarlar." tefsirinde detaylı bir şekilde ele alır ve imanın hakikati konusundaki yaklaşımları dört grup olarak aktardıktan sonra şöyle der: "Bizim görüşümüze gelince, iman, kalp ile tasdikten ibarettir... iman tasdikten ibarettir çünkü Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerîm'de bu kelimeyi zikrettiği her yerde onu kalbe izafe etmiş ve şöyle demiştir: "Onlardan, kalpleri iman etmediği halde, ağızlarıyla, "iman ettik" diyenler vardır"<sup>474</sup>, "...ve kalbi, iman ile dopdolu olduğu halde..."<sup>475</sup>; "Allah onların kalplerine îmânî yazdı"<sup>476</sup>, "...fakat boyun eğdik" deyin. Henüz iman kalplerinize girmedi..."<sup>477</sup> Allah Teâlâ nerede imanı zikretmişse, amel-i sâlihi de onunla birlikte zikretmiştir. Eğer amel-i sâlih imana dâhil olsaydı, bu bir tekrar olurdu."<sup>478</sup> **Râzî**, imanın kalbin tasdiki olduğu ve amelin imandan bir cüz olmadığını bu şekilde ifade ettikten sonra yine onun sadece dil ile ikrardan ibaret de görülemeyeceğini söyler ve "İnsanlardan, inanmadıkları halde,"Allah'a ve Ahiret gününe inandık" diyenler vardır" âyetini<sup>479</sup> buna delil olarak zikrederek âyette Allah'ın bu kimseleri mü'min olarak zikretmediğini imanın dilin ikrarı olması durumunda bunların mü'min olmamakla nitelendirilmelerinin sahih olmayacağını söyler.<sup>480</sup> Müfessir imanın hakikati konusunda kendisinin de delil olarak kullandığı ve bu konudaki tartışmaların etrafında cereyan ettiği âyetleri<sup>481</sup> kendi tefsirleri

<sup>473</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, II, s. 26-30; Sinanoğlu, Mustafa, *DİA "İman" md.*, XXII, s. 213; es-Sâbûnî, Nûreddin, *Mâtürîdiyye Akaidi* (Çev.Bekir Topaloğlu), DİB. yay., Ankara, 2005, s. 171.

<sup>474</sup> Maide 5/41 (الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ).

<sup>475</sup> Nahl 16/106 (وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ).

<sup>476</sup> Mücâdele 58/22 (كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ).

<sup>477</sup> Hucurat 49/14 (وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ).

<sup>478</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, II, s. 26-29.

<sup>479</sup> Bakara 2/8 (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ).

<sup>480</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, II, s. 26-29

<sup>481</sup> Bakara 2/277; Yusuf 12/17; Nahl 16/106; Hucurât 49/14 vb.



bölümünde ele alırken tesbit ettiğimiz kadarıyla bu yaklaşımını sürdürür ve imanın kalbin tasdikinden ibaret olduğunu söyler.<sup>482</sup>

**Kâdî Abdülcebbâr** ise imanın kalp ile tasdik dil ile ikrar ve amelden ibaret olduğunu söyler. Bu tanıma göre iman üç rükundan oluşmaktadır. O, imanın hakikati konusundaki görüşlerine dair Kur'andan birtakım deliller sunar. Bu delillerin ilki Beyyine sûresi 98/5. âyeti وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ *“Hâlbuki onlara, ancak dini Allah'a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak O'na kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmişti. İşte bu dosdoğru dindir”* dir. **Kâdî**, bu ayetteki dinin İslâm dini, ondan maksadın da iman olduğunu, âyette geçen namaz ve zekât gibi vacipleri yapmanın da imanın rükunlarından olduğunu söyler. Çünkü âyette geçen “ذَلِكَ” ile işaret edilen namaz, zekât gibi dinen vacip olan ibadetlerdir. Bu durumda âyetin manası “*namaz, zekât gibi vacipleri yerine getirmek, işte bu dosdoğru dindir.*” şeklindedir. O, âyette geçen dinden maksadın İslâm olduğuna Âl-i İmrân sûresi 3/19. âyeti<sup>483</sup>, İslâm'dan maksadın da iman olduğuna da yine aynı sûrenin 85. âyetini<sup>484</sup> delil getirir.<sup>485</sup>

Ayrıca **Kâdî**, her iki tefsirinde de yine Bakara sûresi 2/143. âyeti وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ *“Allah imanınızı boşa çıkaracak değildir”* tefsir ederken âyetin izafet yoluyla (sizin imanınız diyerek) imanın Müslümanların fiili olduğuna delalet ettiğini çünkü Müslümanların o iman sayesinde sevabı hak ettiklerini söyler. Âyetin namaz için kıblenin değişmesi hakkında indiğini ve kişinin küfre düşerek ya da büyük günah işleyerek sevabını boşa gidermediği takdirde bu imanın (namazının) sevabının mahfuz olduğunu söyler.<sup>486</sup> *Müteşâbihü'l-Kur'an*'ı tahkik eden Adnan Zerzûr bu âyet hakkında bir dipnot açarak bir takım izahlarda bulunur ve **Mu'tezile**'nin bu âyeti delil kabul ederek imanın sadece kalp ile tasdik, dil ile ikrardan ibaret olmayıp aynı zamanda amelden de ibaret olduğunu ve amelin imandan bir cüz olduğunu söylediklerini ifade eder. Âyetin iniş sebebi ile ilgili olarak da Müslümanların daha

<sup>482</sup> Krş.: er-Râzî, *Tefsîr*, VII, s. 104; XVIII, s. 104; XX, s. 125; XXVIII, s. 140.

<sup>483</sup> ... إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ... *“Şüphesiz Allah katında din İslâm'dır.”*

<sup>484</sup> ... وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ... *“Kim İslâm'dan başka bir din ararsa, (bilsin ki o din) ondan kabul edilmeyecektir.”*

<sup>485</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 698; el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 472,

<sup>486</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 114; el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 37.

önce Beytü'l-Makdis'e yönelerek kıldıkları namazlarının durumu hakkında "bizim daha önceki kiblemizdeki amellerimizin (namazlarımız) durumu nasıl olacak? (وكيف بأعمالنا التي كنا نعمل في قبلتنا) demeleri üzerine Allah Teâlâ'nın da "Allah imanınızı boşa çıkaracak değildir" âyetini indirdiğini söyler. **Râzî Muhassal'** de bu yoruma cevap vererek buradaki namazdan maksadın ona iman etmek olduğunu, yoksa imandan maksadın namaz olmadığını söyler.<sup>487</sup>

İmanın hakikati konusunda **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebbar'**ın yaklaşımları görüldüğü gibi mezhebi anlayışları çerçevesinde cereyan etmiş **Râzî, Eş'arî** ekolünün imanı kalbin tasdiki olarak gören yaklaşımını benimsemiş ve konuyla ilgili âyetleri yukarda da aktardığımız gibi bu zaviyeden yaklaşarak tefsir etmiştir. **Kâdî**, ise yine **Râzî**'de olduğu gibi mezhebi eğilimini bu konudaki âyetlerin tefsirine yansıtarak imanın kalp ile tasdik yanısıra dil ile ikrar ve amelden ibaret olduğunu söylemiş ve bu yaklaşımına ilişkin görüşleri konuyla ilgili âyetlerin tefsirine yansıtmıştır.

### c- Allah'ın Fiilleri

Allah'ın fiilleri konusu **Ehl-i Sünnet** ve **Mu'tezile** arasında en çok tartışılan konulardan birisidir. Allah'ın adil olması konusu fiiller konusunun temelini oluşturur. İslâm âlimleri Allah'ın adil olduğu konusunda görüş birliği içerisinde olmalarına rağmen adaletin tanımını konusunda görüş ayrılığı içerisindeyler. **Mu'tezile**'nin usûl-i hamse içerisinde tevhid ilkesinden sonra yer alan adil ilkesi **Kâdî Abdülcebbar** tarafından "Allah'ın bütün fiillerinin güzel oluşu, zulüm ve çirkin fiilleri yapmaması" olarak tarif edilir.<sup>488</sup> Onlara göre Allah bu ilke gereği adil ve hakîmdir. Bu nedenle Allah'ın fiilleri içinde çirkinliğin (kabih) bulunmaması diğer bir ifadeyle onun bütün fiillerinin güzel (hasen) olması gerekir. **Mu'tezile** bu adalet anlayışı gereği Allah'ın fiillerinin güzel olması ve çirkinlikten uzak olması (hüsünkubuh), insanlar için iyi ve faydalı olanı yaratması (salah-aslah) buna bağlı olarak da kulu itaate yaklaştırıp günahattan uzaklaştırması (lütuf) Allah için vaciptir (vücüb

<sup>487</sup> er-Râzî, *Muhassal*, s. 238.

<sup>488</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 132.

alellah).<sup>489</sup> **Mu'tezile** adl ilkesi konusuna o kadar önem verir ki onlara göre Allah'ın adalet sahibi olduğunu sadece kendileri savunmuş ve ispat etmişler ve bu nedenle de mezheplerini ehlü'l-adl/ashabü'ladl diye isimlendirmişlerdir.<sup>490</sup>

**Eş'ariler** ve **Râzî** ise Allah'ın irade ve kudret sıfatını sınırlandırdığı gerekçesiyle **Mu'tezile**'nin adl anlayışına karşı çıkmışlar ve Allah'ın âdil olması, O'nun istediğini yapmak ve istediği şekilde hükmetmek suretiyle mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunması olarak tanımlamışlardır. Onlara göre Allah'ın fiilleri herhangi bir illete bağlı değildir. O, fiillerinde nasıl bir tasarrufta bulunursa bulunsun adaletine gölge düşmez. Çünkü Allah kâdir-i mutlaktır. Bu nedenle **Ehl-i Sünnet** ve **Eş'ariler**, **Mu'tezile**'nin hüsün-kubuh, salah-aslah, vücûb ve lütuf gibi adl ilkesinin temelini oluşturan konulara yaklaşımını redderek Allah'ın fiillerindeki hikmet ve maslahatı aklî bir gayeye değil mutlak iradesine bağlı bir ikram ve ihsan olarak kabul ederler.<sup>491</sup> Bu bölümde Allah'ın fiilleri konusunu fiillerin güzel-çirkin olarak vasıflanması ve Allah'ın faydalı ve en faydalı olanı yaratması (salah-aslah) açısından ele alıp konuyla ilgili âyetlere **Râzî** ve **Kâdî** Abdülcebâr'ın yaklaşımına yer vereceğiz.

### 1. Hüsün-Kubuh Meselesi

**Mu'tezile**'nin adalet ilkesi gereği ortaya koyduğu hüsün (hüsn) “güzel olmak” anlamındadır. İsim olarak ise “sevilen, beğenilen ve rağbet edilen şey” anlamına gelmekte olup çoğulu mehâsin'dir. Zıttı olan kubuh ise “çirkin ve nefret edilen şey” anlamında olup çoğulu mekâbih'tir.<sup>492</sup> “Hüsün” kavramı, Kur'an-ı Kerîm'de “güzel olmak, güzel karşılık görmek, güzel davranmak, iyilik yapmak, Allah'a kulluk etmek, bolluk, genişlik, nimet, infak” anlamlarında 194 yerde geçer. “Adl”, “mârûf”, “tayyibât” gibi kelimeler de yine “hüsün” kelimesinden türeyen “ihsan” ve “hasene” kelimeleri ile anlam yakınlığı bulunan kelimelerdir. “Kubh”, kelimesi ise Kur'an'da

<sup>489</sup> Çelebi, *Akılçılık ve Kâdî Abdülcebâr*, s. 297.

<sup>490</sup> Kılavuz, Ahmet Sâim, *DİA “Adl” md.*, X, s. 388.

<sup>491</sup> İbn Fûrek, *Makalatü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, s.126; Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA “Eş'arîyye” md.*, XI, s.45; İlhan, Avni, *DİA “Aslah” md.*, XXX, s. 495; Yavuz, Salih Sabri, *DİA “Vücûb” md.*, XXXXIII, s. 135; er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 61-62; er-Râzî, *el-Erbeîn fi Usûlid- dîn*, I, s. 350.

<sup>492</sup> Râğb, *el-Müfredât fi ğarîbil-Kur'an*, “h-s-n” md., I, s. 155; Çelebi, *DİA “Hüsün-Kubuh” md.*, XIX, s. 59.

Kasas sûresi 28/42. âyette olmak üzere sadece bir yerde kullanılırken bu kelimeyi karşılayan “sû”<sup>493</sup> ve “seyyie”<sup>494</sup> kelimeleri daha yaygın olarak kullanılır.<sup>495</sup>

**Kâdî Abdülcebâr**, Kur'an'da hüsün vasfının Allah'a nisbet edildiği ve Allah'ın kullarını en güzel şekilde yaratması, onlara ihsanda bulunması, iyilik yapanlara sevap vermesi ve onun herşeyi güzel yapması anlamındaki âyetlerden Secde sûresi 32/7. âyette *الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ طِينٍ* “O ki, yarattığı her şeyi güzel yaptı. İnsanı yaratmaya da çamurdan başladı.” şöyle der: “Bu âyet çirkinliklerin Allah'ın fiilinden nefyedildiğine delildir. Eğer O, yaratıcıysa ondan bu tür çirkinlikler meydana gelmez. O'nun yarattığı şeyler de bu tür çirkinliklerle vasfedilemez. Çünkü çirkinin faili (onu yapan) yarattığında güzel olarak yaratmaz...Allah bu âyette kendine has olarak mahza iyilik yapanın sadece kendisi olduğunu medhü senâ etmiştir.”<sup>496</sup>

Konuyla ilgili Teğâbün sûresi 64/3. Âyetin *خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ وَاللَّيْلِ الْمَصِيرُ* “Gökleri ve yeri hak ve hikmete uygun olarak yarattı. Sizi şekillendirdi ve şekillerinizi de güzel yaptı.” tefsirinde konu ile ilgili şu izahları yapar: “(bu âyette )Allah'ın yerleri ve gökleri hak olarak yarattığını ifade etmesi adil olduğuna delildir. Daha önce de açıkladığımız gibi Allah'ın eğer kabih olanı yapması Allah için caiz olsaydı onun hakkında bunun (yaratmanın) geçerli olması sahih olmazdı ve aynı şekilde âyette ifade edildiği gibi en güzel bir biçimde şekil vermesi ve işini güzel bir şekilde yapıyor olması da sahih olmazdı. Böylece bu âyet onun kabih olan şeylerden münezzehe olduğuna delildir.”<sup>497</sup>

**Kâdî**, Allah'ın fiillerinin çirkin olarak vasıflanmasının caiz olamayacağını Allah'ın çirkin şeyleri yapmadığı ve yaratmadığına ilişkin görüşlerini daha çok irâde sıfatı çerçevesinde ortaya koymuş ve bu sıfatın içerisinde değerlendirdiği sevmesi (mehabbet), razı olması (rıza) gibi fiilleri ile onun kötülüğü, zulmü ve isyanı istemediğini, bundan hoşnut olmadığını ve rıza göstermediğini belirten ve adalet

<sup>493</sup> Bakara 2/49; Âl-i İmrân 3/174; Nisâ 4/123, 149; Tevbe 9/37; Yûsuf 12/51; Tâhâ 20/22 vb.

<sup>494</sup> Bakara 2/81; Âl-i İmrân 3/120; Nisâ 4/79; A'râf 7/131; Rûm 30/36; Şûrâ 42/40, 48 vb.

<sup>495</sup> Çelebi, *DÎA “Hüsün-Kubuh” md.*, XIX, s. 60.

<sup>496</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 560; el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 329.

<sup>497</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 655.

ilkesini ispat ederken delil olarak da ortaya koyduğu âyetlerin tefsirinde ifade ettiğini görmekteyiz.<sup>498</sup> O'na göre Allah kabîhi yapmaya kâdirdir ancak ilahi adalet ve hikmeti gereği zulmü ve çirkin işleri istemez, ona rıza göstermez ve yapmaz.<sup>499</sup> Onun adalet ilkesine dair delil olarak ileri sürdüğü ve çirkin işlerden olan zulmü istemediğini ve ilahi adalet ve hikmeti gereği onu yapmadığını ifade eden Nisa sûresi 4/40. âyette مَثَقَالِ ذَرَّةٍ “Şüphesiz Allah (hiç kimseye) zerre kadar zulüm etmez.” şöyle der: “Bu âyet Allah Teâlâ'nın kabîh fiilleri herhangi bir şekilde seçmediğine (yapmadığına) delildir. Çünkü bu âyet çirkinliklerin ondan nefyini ve O'nun zulümden münezzehe olduğunu mübalağa üslubu ile ortaya koymuş ve “Allah zerre miktarı kadar da olsa zulmetmez” buyrulmuştur.”<sup>500</sup> Yine âyetin Allah Teâlâ'nın iyilikleri artırdığına ve sıkıntılar karşısında kişiye büyük mükafaat verdiğine ayrıca “zerre miktarında olsa zulmetmez” denilerek her türlü zulmün yaratması ve dilemesiyle Allah tarafından olduğunu söyleyen Kaderiyye'nin sözlerinin bâtil olduğuna işaret ettiğini söyler.<sup>501</sup> Bu konudaki diğer âyetlerde<sup>502</sup> de yine benzer ifadelerle Allah Teâlâ'nın her ne şekilde olursa olsun çirkin fiilleri seçmediği ve istemediği bundan münezzehe olduğunu söyleyerek mezhebinin adalet anlayışına uygun yorumlarda bulunur.<sup>503</sup>

**Râzî** ise, Allah'ın fiilleri konusunda **Eş'arîler** gibi düşünmekte ve Allah'ın fiillerinin çirkin (kubuh) diye nitelenemeyeceğini ve fiillerinde kulların maslahatını gözetten bir illetin ve sebebin bulunmasının şart olmadığını dolayısıyla fiillerini bir gayeye göre değil mutlak iradesine ve kudretine göre yarattığını söyleyerek **Mu'tezile**'nin adl anlayışına karşı çıkar.<sup>504</sup> **Râzî** bu konudaki görüşlerini Âl-i İmrân sûresi 18. âyetin tefsirinde ortaya koyar. O, bu âyette geçen “قَائِمًا بِالْقِسْطِ” ifadesine “قَائِمًا بِالْعَدْلِ” “adaleti ayakta tutup, yerine getirerek” anlamı verir. Bu âyetteki adaletin din ve dünya ile ilgili olduğunu söyledikten sonra bu adaletin dünya ve dünya işleri açısından nasıl bir tezahürle kendisini gösterdiğini ifade eden müfessir, bu âyetin

<sup>498</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 315.

<sup>499</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 313-315.

<sup>500</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 185.

<sup>501</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 96-97.

<sup>502</sup> Bakara 2/85; Âl-i İmrân 3/18, 108, 117, 190; En'âm 6/73; Kehf 18/49; Duhân 38-39 vb.

<sup>503</sup> Krş.: el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 432, 142, 155, 156, 249, 475, 610; el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 238, 320.

<sup>504</sup> er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn*, s. 61-62; er-Râzî, *el-Erbeîn fî Usûlid-dîn*, I, s. 346-350.

İslâm'ın adl ve tevhid dini olduğuna delil olduğunu dolayısıyla da mezheplerinin beş temel ilkesinden adl ve tevhide delil getiren **Mu'tezile**'ye ve özelde de Keşşâf sahibi diyerek Zemahşerî'ye çok ağır eleştiriler yöneltir ve ilim ehlinin pek de hoş bakmayacağı bir üslupla onu ve Mu'tezilîleri mezhep taassubu yapmakla, cahillikle ve bilmediği konulara dalmakla suçlar ve daha da ağır ifadelerle eleştirir.<sup>505</sup>

**Râzî**, konuyla ilgili olarak yine Âl-i İmrân sûresi 108. âyette Mu'tezilî âlim Ebû Ali el-Cübbâî'nin: “Bu, âyet-i kerime, Allah Teâlâ'nın, ne kendi fiili olarak, ne de kullarının fiili olarak kabîh (kötü ve çirkin) bir fiilin çıkmasını irâde etmediğine ve böyle bir fiil yapmadığına delalet etmektedir.” dediğine ve yine **Mu'tezile**'nin, “sadece tek başına bu âyet bile, **Mu'tezile**'nin adâletle ilgili konulardaki bütün prensiplerini tam ve eksiksiz bir şekilde ortaya koymakta ve izah etmektedir” sözlerine işaret ettikten sonra bunlara cevap verir ve şöyle der: “Bu âyette kastedilenin “Allah Teâlâ'nın kullarından hiçbirisi için zulmü istememesi” manası neden caiz olmasın? yine **Mu'tezile**'nin “sizin mezhebinize göre Allah'ın zulmetmesi imkansızdır. Bu nedenle Allah'ın zulmü istemediğini belirterek övünmesi de mümkün değildir.” denirse biz buna iki şekilde cevap veririz birincisi: Allah Teâlâ Bakara 2/255. âyette “*onu ne bir uyuklama tutabilir ne de bir uyku*” ve yine En'âm 6/14. âyette “*O, yediriyor ancak kendisi yedirilmiyor*” buyurarak kendini medhü sena etmiş, ancak bu ifadelerden Onun uyuyabileceği ya da yiyebileceği anlamı çıkmamıştır. Bu âyetteki durum da işte böyledir. (**Râzî** burada Allah'ın çirkin iş olan zulmü yapmaya kudreti olduğu halde onu yapmayarak kendini övmüştür diyen **Kâdî** ve **Mu'tezile**'nin bu yaklaşımına bu iki âyetle cevap vermiştir.) İkincisi de: Allah eğer azabı hak etmeyenlere azab ederse bu her ne kadar O'nun için bir zulüm sayılmasa da şeklen zulme benzer. Bazen birbirine benzeyen iki şeyin isimleri birbirlerinin yerine kullanılabilir. Tıpkı “*Kötülüğün cezası ona denk bir kötülüktür.*”<sup>506</sup> âyetinde olduğu gibi. Kur'an'da buna benzer örnekler çoktur.”<sup>507</sup>

**Râzî**, hüsün-kubuh konusunda Allah'ın fiillerinin çirkin olarak vasıflanamayacağını ve O'nun fiillerinin herhangi bir illete bağlı olamayacağını ve

<sup>505</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, VII, s. 222-223.

<sup>506</sup> Şûrâ 42/40.

<sup>507</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, VIII, s. 190-192.

mutlak iradesine ve kudretine göre onları yarattığını söyler. O, Allah'ın kötülüğü yarattığını ancak bunu kendisi için değil de kulları için yarattığını ve kötü şeylerin Allah tarafından yaratılmasının zulüm olmadığına çünkü fiillerin Allah'a nisbetle değer taşımadığına, fiillerdeki güzel ve çirkin olma vasfının bilinmesinin şerî olduğuna ilişkin kendi mezhep âlimlerinin görüşünü savunur.<sup>508</sup> Onun *Tefsîr-i Kebîr*'de bu konudaki Nisa 5/40; Nahl 16/61, 64; İsrâ 17/32; Saffât 37/102 vb. âyetlerde az önce ifade ettiğimiz ilkeleri doğrultusunda bir anlama ve yorumlama faaliyetinde bulunduğunu görmekteyiz.<sup>509</sup>

Görüldüğü gibi hüsün-kubuh meselesinde **Râzî** ile **Kâdî Abdülcebâr** arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. **Râzî**, Allah'ın fiillerinin çirkin olmakla vasfedilemeyeceğini ve bir hikmetle muallel olmasının Allah için zorunlu olmadığını ve fiillerdeki güzel ve çirkin vasfının Allah'ın emretmesi ve yasaklamasıyla bilinebileceğini söylerken **Kâdî**, Allah'ın fiillerini yaratırken kullar için güzel olanı seçtiği, yarattığı şeylerin içerisinde kabih (çirkin) şeylerin olamayacağını, fiillerini bir hikmete göre yarattığını ve bunun kendisine vâcib olduğunu söylemektedir. O, fiillerdeki güzel ve çirkin olmanın aklî olduğunu, güzellik ve çirkinliğin fiillerin zâtında var olan vasıflardan kaynaklandığını savunur. Ona göre din, bir şeyi güzel veya çirkin kılma yetkisine sahip değildir. Temelde akıl belirleyici bir unsur olsa da bazen bir fiil hakkında ilgili tüm yönleri ve sonuçları ile hüsün-kubuh açısından isabetli ve tam bir değerlendirme yapılamaz bunu bilmek için de vahye ve peygamberlere ihtiyaç vardır.<sup>510</sup>

**Râzî** ve **Kâdî**'nin görüşlerini bu şekilde aktardıktan sonra bu görüşlerini mukayese etmek için **Mâtürîdî**'nin bu konudaki yaklaşımına yer verelim. O, ilahi fiillerde herhangi bir hikmetin bulunmasının zorunlu olmadığını söyleyen **Râzî** nin ve **Eş'ariyye**'nin aksine **Mu'tezile** ile benzer bir görüş ortaya koyar ve ilahi fiillerin mutlaka bir hikmet ve gayesinin olduğunu söyler. O, Allah'ın fiillerinin hikmetli olduğunu söylerken bu fiillerin bir illete bağlı olmasını reddeder. Ona göre, Allah

<sup>508</sup> er-Râzî, *el-Erbeîn fî Usûlid- dîn*, I, s. 346 vd.

<sup>509</sup> Krş. : er-Râzî, *Tefsîr*, X, s. 105; XX, s. 60, 64, 199; XXVI, s. 155-156.

<sup>510</sup> Çelebi, *Akılçılık ve Kâdî Abdülcebâr*, s. 273-275; el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 565; Çelebi, *"Hüsün- Kubuh" md.*, XIX, s. 61.

fiillerini zorunlu olarak değil, iradesi ile gerçekleştirmektedir. **Mâtürîdî**'ye göre Allah'ın iradesi iyi-kötü, faydalı-zararlı, güzel-çirkin her şeye kadirdir.<sup>511</sup> O, hikmeti, adl'in karşılığı olarak ilahi fiillerdeki "tam uygunluk" (isabet), ve "her şeyi yerli yerine koyma" anlamında kullanır. Bu manada hikmet/adl'in zıttı sefehtir. **Mâtürîdî**'ye göre hikmette fayda illeti yoktur. Yani Allah'ın fiillerinin başkasına fayda vermesi Allah için zorunlu değildir. O, hikmeti sonuç itibariyle iyi ve güzel olan iş olarak tanımlar. Sefeh ise sonuç itibariyle iyi ve güzel olmayandır ve hikmetin zıttıdır.<sup>512</sup> Bu konudaki âyetlerden Enbiyâ sûresi 2/23. âyette لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ "O, yaptığından dolayı sorgulanamaz fakat onlar sorgulanırlar." Allah'ın hikmetinin yokluğuna değil de hikmet ve gayenin onun özgürlüğünü sınırlandırmadığına işaret ettiğini ve O'nun kudret ve otoritesinin vurgulandığını ifade ederek şöyle der: "“O, yaptığından dolayı sorgulanamaz” çünkü o bizzat hakîmdir ve fiilleri hikmetten uzak olmaz. Fiili hikmetten uzak olan (sefeh olan) yaptığından dolayı (niçin yaptın? diye) sorulabilir. Ancak fiillerinde mutlaka hikmet olana niçin yaptın? veya neden yaptın? diye sorulmaz.” der.<sup>513</sup>

**Mâtürîdî**, hüsün ve kubuhun şer'î olduğunu söyleyen **Eş'arîyye** ve **Râzî** nin aksine husün kubuhun hem akli hemde şer'î olduğunu ifade ederek **Kâdî Abdülcebbar**'ın görüşlerine oldukça yakın bir görüş ortaya koymuştur. Ona göre bir şeyin iyi ya da kötü olduğu akılla bilinebilir. Bir şeyin iyiliği ya da kötülüğü akılla anlaşılır; şer'î emirler de veya yasaklar da ona işaret eder. Başka bir ifadeyle iyi olan şeyler emredilmiş kötü olanlar yasaklanmıştır.<sup>514</sup>

**Mâtürîdî**, hüsün-kubuh konusunda Allah Teâlâ'nın fiillerinde mutlaka bir hikmetin bulunduğu, hikmetin olmaması durumunda sefehin olacağını söylediği Mülk sûresi 67/3. âyette مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَؤُتٍ "Rahmânın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin" yine aynı şekilde Allah Teâlâ'nın fiillerinin hikmetten

<sup>511</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 295-296; Topalaoğlu, Bekir, *DİA "Mâtürîdî" md.*, XXVIII, s. 153; Ekiz, Recep, *İmam Mâtürîdî'ye Göre Hüsün Ve Kubuh*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Sivas, 2010, s. 72.

<sup>512</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlis-Sünne*, II, s. 262; el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 164, 297; es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaidi*, s. 128.

<sup>513</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlis-Sünne*, VII, s. 336

<sup>514</sup> İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2013, s. 105; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 237.



yoksun olmadığını iyi ve güzel olduğunu ifade ederek şöyle der: “Onun yaratışında bir uyumsuzluk olmaması hikmetinin varlığına, yaratmasındaki güzelliğe işaret eder. Çünkü tefâvüt (uyumsuzluk) sefehe yani yarattığı şeylerde hikmetinin olmadığına delalet eder.”<sup>515</sup> O, bu konudaki diğer âyetlerde<sup>516</sup> de aynı ilkesel yaklaşımını sürdürür ve ilâhi fiillerin hikmetten hali olmadığını söyler.<sup>517</sup>

**Mâtürîdî** bir şeyin güzel ya da çirkin (hüsün-kubuh) olmasının hem akılla hem şer’î emir ve nehyler ile bilinebileceğine ilişkin görüşlerini ifade ettiği A’râf sûresi 7/28. âyette *وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحِشَاءِ* “Çirkin bir iş işledikleri vakit, “Biz atalarımızı bunun üzerinde bulduk, Allah da bize bunu emretti” derler. De ki: “Şüphesiz, Allah çirkin işleri emretmez.” geçen “الفحشاء/فاحشة” kelimelerinin “çirkinlikte sınırı aşan şey” anlamında olduğunu söyler ve bu konuda şöyle der: “Fâhişe: kendisi hakkında yasaklamanın ve kınamanın büyük olduğu şeydir. Yine aynı şekilde ‘fahişe’ kendisi (yapılmaması) hakkında ilahi emrin kesin/büyük olduğu şeydir. Bu da iki şekilde bilinir. Birincisi akıl yoluyla onun çirkin olduğu, ikincisi: Nasslar yoluyla çirkin ve yasaklanmış olduğudur.”<sup>518</sup> **Mâtürîdî** konuya ilişkin İsrâ sûresi 17/32. âyetin<sup>519</sup> tefsirinde de hüsün ve kubuhun hem aklen hem de nassla ortaya konulan hikmet yoluyla bilinebileceğini ifade ederek A’râf sûresi 28. âyetteki yaklaşımını burada da sürdürür.<sup>520</sup>

Görüldüğü üzere **Mâtürîdî**, hüsün-kubuhun sadece şeriatin bildirmesiyle bilinebileceğini söyleyen **Râzî** ve **Eş’arî**lerden farklı düşünmekte fiillerin bilinmesinin hem akli hem de şer’î olduğunu söyleyerek **Kâdî Abdülcebâr** ile bu noktada aynı düşünmektedir. İlahî fiillerin mutlaka bir gayesinin bulunduğunu ifade eden **Kâdî** ve **Mâtürîdî**’nin hüsün ve kubuhun hem akli hem de şer’î olduğu yönündeki yaklaşımı nakli olan her şeyin aynı zamanda en geniş anlamda akli

<sup>515</sup> el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehlis-Sünne*, X, s. 105-106.

<sup>516</sup> Nalh 16/61, Sâd 38/27 vb.

<sup>517</sup> el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehlis-Sünne*, VI, s. 521; VIII, s. 621.

<sup>518</sup> el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehlis-Sünne*, IV, s. 400-401.

<sup>519</sup> *وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا* “Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldur.”

<sup>520</sup> el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehlis-Sünne*, VII, s. 39; VIII, s. 621

olduğu<sup>521</sup> düşüncesinden de hareketle, naslara da akla da uygun görünmektedir.<sup>522</sup>

## 2. Salah-Aslah Meselesi

**Kâdî Abdülcebbâr**, mezhebinin adl ilkesinin vazgeçilmez konularından olan iyi, faydalı/daha iyi ve faydalı anlamındaki salah-aslah konusunda Allah Teâlâ'nın bütün fiillerinin bir gayeye yönelik olduğu ve bu gaye doğrultusunda sürekli olarak fiillerinde faydalı olanı gözettiği, kullarına zararlı olacak veya fayda getirmeyecek şeyleri onun gözetmesinin kendisine vacip olduğunu ve bunun adaletinin gereği olduğunu söyler. Zira Allah'ın kulları için doğru ve faydalı olanı (salah-aslah) gözetmediğini söylemek Allah'ın adil olmaması ve zulümle nitelenmesi anlamına gelir.<sup>523</sup>

**Kâdî Abdülcebbâr**, salah konusunda insanda fayda sağlamayı adaleti gereği Allaha vacip görürken aslah kavramını ise sadece din konusunda Allah'a vacip görür ve aslahı hem din hem de dünya ile ilgili olanın yaratılmasında ona vacip gören Bağdat Mu'tezilesine karşı çıkar.<sup>524</sup>

*Muğnî*'de Allah'ın fiillerinin vasıflarını yarar, lezzet, sevinç, salah ve aslah olarak zikreden **Kâdî**'ye göre yaratıcının fiili yarar sağlamak, güzel ve doğru olmak şeklindeki iki nitelikten biriyle vasıflanır.<sup>525</sup> **Kâdî**, yaratıcının fiillerinin bu niteliklerle vasıflanması hakkında Bakara sûresi 2/216. âyetin **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ** âyetin "*Savaş, hoşunuza gitmediği halde, size farz kılındı.*" tefsirinde şöyle der: "Allah Teâlâ'nın "*Savaş, hoşunuza gitmediği halde, size farz kılındı.*" demesi nasıl caiz olur? O'nun bize farz kıldığı şey hususunda hoşla gitmeme caiz değildir. Çünkü Allah'ın farz kıldıkları bizim maslahatımıza olan şeylerdendir" denirse buna cevabımız şudur: "Kişi kendisi içinde bulunan zorluktan dolayı savaştan hoşlanmaz. Burada kastedilen kulun savaştan hoşlanmadığı değildir. Zaten nasıl olur da Allah'ın

<sup>521</sup> Aydın, Mehmet S. , "Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği", *İAD*, sayı, 2, Ekim 1986, s. 20.

<sup>522</sup> Çelebi, *DİA "Hüsün- Kubuh" md.*, XIX, s.62.

<sup>523</sup> İlhan, Avni, "Aslah" md., XXX, s. 495; Gölcük, Şerafeddin, *Bâkullâni ve İnsanın Fiilleri*, TDVY, Ankara, 1997, s. 302.

<sup>524</sup> el-Kâdî, *el-Muğnî*, XIV, s. 37; el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 133; Çelebi, *Akılçılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, s. 295.

<sup>525</sup> el-Kâdî, *el-Muğnî*, XIV, s. 33; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 237.

yapılmasını ve arzu edilmesini kesin olarak emrettiği şeyden hoşlanmaması geçerli olur. Bu anlam âyetin devamındaki وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ “*Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz.*” bu ifade de vardır ki bundan murad edilen de zor olan ve sevilmeyen bir şeyin kerih görülmesidir. Yine, وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ “*Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz.*” ifadesinden maksat, bir şeye meyiletme sevgisi ve aşırı istektir. Bu sözden sonra وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ “*Allah bilir, siz bilmezsiniz.*” sözü gelmiştir ki bu söz, bizim söylediklerimizin doğruluğunu açıklamaktadır. O, kullarının faydasına olan şeyleri ve faydayı ortaya çıkaracak olan şeylere götürecekt olanları bilir ...”<sup>526</sup> **Kâdî**’nin, konuya ilişkin diğer birçok âyeti<sup>527</sup> anlama ve yorumlama faaliyetinde aynı mezhebî yaklaşımı ortaya koyarak Allah Teâlâ’nın fiillerinde kulların maslahatına olan faydalı şeyleri yapmanın ona vacip olduğu yönünde ifadeler kullandığını ve salah-aslah konusunda yukarıda ifade ettiğimiz mezhebinin adl ilkesi çerçevesinde hareket ettiğini görmekteyiz.<sup>528</sup>

**Eş’arî** ve **Râzî**’ye göre ise Allah’ın fiillerinde kullarına faydalı ve yararlı olanı (salah-aslah) gözetmesi Allah’a vacip değildir. O, fiillerinde bir hikmet ve gayeye göre değil lütfu olarak kullarının salahına olan şeyleri yaratır. Çünkü onlara göre **Mu’tezile**’nin salah-aslah anlayışı Kur’an’a aykırıdır. Onlar, bu konuda Hûd 11/107 ve Büruc 85/16. âyetleri<sup>529</sup> delil getirirler.<sup>530</sup>

**Râzî**, salah-aslah konusundaki görüşlerini Bakara sûresi 2/29. âyetin هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا “*O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı.*” tefsirinde ortaya koyar. O, kendi mezhep âlimlerinin Allah Teâlâ’nın bir maksat için iş yapmadığını Allah’ın fiillerinin bir maksada yönelik olması durumunda onun kendisini bir gaye ile tamamlamış olacağını, başkası ile tamamlananın da zâtı itibariyle eksik olacağını, bunun da Allah Teâlâ için imkânsız olacağını söylediklerini aktardıktan sonra sözlerine şöyle devam eder: “...Eğer Allah bir

<sup>526</sup> el-Kâdî; *Tenzîhu’l-Kur’an*, s. 40.

<sup>527</sup> Bakara 2/253, 126; Âl-i İmrân 3/13; Nisâ 4/78; Enfâl 8/44; A`râf 7/187; Tevbe 9/46; Nûh 71/27; Tâhâ 20/15; Yâsîn 36/14; Sa`d 38/36 vb.

<sup>528</sup> el-Kâdî; *Tenzîhu’l-Kur’an*, s. 36, 154, 166, 254-255, 347-348, 359; *el-Kâdî Mütешâbihü’l-Kur’an*, s. 129, 198-199, 142, 323-324, 667.

<sup>529</sup> فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ “*Dilediğini mutlaka yapandır.*”; إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ “*Şüphesiz Rabbin istediğini yapandır.*”

<sup>530</sup> er-Râzî, *Muhassal*, s. 204-205; *el-Mesâilü’l-Hamsûn*, s.62; İlhan, Avni, “Aslah” md., XXX, s. 495; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 238-239.

gayeye yönelik iş yapmış olsaydı (kullar için faydalı olan yaratmak, onların maslahatını gözetmek gibi) bu maksat eğer kadim olursa, fiilin de “kıdemi” gerekir; eğer “muhtes” olursa, bu maksatla yapılan fiil başka bir maksattan ötürü yapılmış olur. Böylece de teselsül gerekir ki, bu da imkânsızdır.”<sup>531</sup> **Kâdî**’nin Allah’ın fiillerinde kulların faydasına olan şeyleri (salah) Allah’a vacip gören yaklaşımını bu ayetin tefsirinde reddeden **Râzî**, konuyla ilgili olarak yine Bakara sûresi 2/47. âyette *يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنَّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ* “*Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetimi ve sizi (bir zamanlar) cümle âleme üstün kıldığımı hatırlayın.*” Allah Teâlâ’nın kulları için en faydalı olanı (aslah) yaratmasının hem dünyevi işlerde hem de ahireti ilgilendiren dinî işlerde ona vacip olmadığına bu ayetteki “*ve (bir zamanlar) sizi cümle âleme üstün kıldığımı hatırlayın.*” ifadesinin işaret ettiğini çünkü onun bu ifadesinin dinî ve dünyevi nimetlerin tamamını içine aldığını söyler. **Râzî**’ye göre âyette belirtilen bu üstün kılma Allah hakkında ya vacip olur ya da olmaz; eğer vacip olursa bunu kullara bir lütuf saymak caiz olmaz. Çünkü görevini ifa eden kimsenin hiç kimseye bir lütufta bulunması söz konusu olmaz. Eğer Allah Teâlâ’nın bunu (üstün kılma) bir kısmına tahsis etmeyip diğerlerine tahsis etmesiyle birlikte vacip olmazsa bu kulların faydasına olanı gözetmenin ne dünyevi ne de dinî bakımdan Allah’a vacip olmadığını gösterir.”<sup>532</sup> **Râzî**, bu ifadeleriyle ve “Allah, kulun faydasına olan şeyi (salah-aslah) yaratmaya mecbur değildir” sözleriyle salah konusunda ittifak halinde olan ancak aslah konusunda farklı görüşler ortaya koyan **Mu’tazile**’nin kulların faydasına olanı/en faydalı olanı yaratmanın Allah’a vacip olmadığını bunun bir lütuf olduğunu söyleyerek onların görüşlerine ve dolayısıyla da faydalı olanı yaratmayı Allah’a vacip görüp aslah olanı da sadece din konusundaki işlerde ona vacip gören **Kâdî Abdülcebâr**’ın görüşlerine karşı çıkmıştır.

**Eş’ariyye** ve **Râzî** nin Allah’ın fiillerini bir hikmet ve gayeye göre değil lütfu olarak kullarının salahına olan şeyleri yaratır görüşünün aksine **Mâtürîdî**’ye göre Allah’ın yarattığı ve emrettiği her işte bir hikmet, illet, maslahat ve sebep vardır. onun bu görüşü **Kâdî Abdülcebâr**’ın görüşüne yakınlık arzetmekle beraber **Mâtürîdî** nin hikmet anlayışı **Kâdî** nin salah-aslah anlayışından farklıdır. Zira daha

<sup>531</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, II, s. 168.

<sup>532</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 56.

önce de ifade edildiği gibi **Kâdî Abdülcebbar** kul için faydalı/en faydalı olanı yaratmayı adl anlayışı gereği Allah için vacip görmüştür. **Mâtürîdî**'ye göre ise Allah hikmeti gereği kul için faydalı olmayanı da yaratıp onu imtihan edebilir. Daha açık ve genel bir ifade ile Allah'ın fiillerinde var olan hikmet, fayda ileti ile muallel değildir. O'nun iradesi iyi-kötü, faydalı-zararlı, güzel-çirkin her şeye kadirdir.<sup>533</sup>

Her iki müfessirin ayrıldığı bir başka nokta da Allah Teâlâ'nın fiillerinde kulları için en uygun, en faydalı olanı (aslah) yaratmasının O'nun için zorunlu olup olmaması meselesidir. **Kâdî** mezhebinin adalaet ilkesi gereği bunu Allah için vacip görürken **Mâtürîdî** ye göre Allah'ın fiillerinde kulları için iyi ve faydalı olanı seçmesi lütfu ve fazlu keremidir, bu O'na caizdir, zorunlu (vacip) değildir.<sup>534</sup> **Mâtürîdî**, **Kâdî**'nin salah ve aslah görüşünün yanlış olduğu, Allah'ın fiillerinin lütf ve ihsanının bir sonucu olduğunu ve bunun Allah'a vacip olması (vücüb alellah) durumunda Allah'ın fiillerinde dilediği şekilde tasarrufta bulunan en mükemmel varlık olması gerçeğiyle uyuşmayacağı yönündeki görüşlerine delil getirdiği Bakara sûresi 2/105. âyetin *يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ* “*Oysa Allah rahmetini dilediğine tahsis eder. Allah, büyük lütf sahibidir.*” tefsirinde şöyle der: “Bu âyet **Mu'tezile**'nin sözlerini geçersiz kılar. Çünkü onlar her zaman ve her vakit dinde aslah olanı herkese vermenin Allah'a vacip olduğunu söylüyorlar. Eğer bu aslah olanı vermek Allah'a vacip olsaydı ayette söylenen ihtisâsın (rahmetini özel şekilde tahsis etmesi) bir anlamı olmazdı. İkinci olarak da âyetin devamında “*Allah fazlu kerem sahibidir*” demektedir. Yaratılanlara göre lütf sahibi herkese en faydalı olanı vermek kendisine zorunlu olmayandır; zorunlu olan değildir. Çünkü vermesi kendisine zorunluluk olan kimsenin bu vermesi lütf olarak nitelendirilemez. Bu da onun bu hususiliğinin (rahmetini özel şekilde tahsis etmesi) gerekliliğine işaret eder ki bu onun üzerine vacip olmadığı için lütf olur. Eğer vacip olsaydı (âyette) adalet sahibi derdi lütf sahibi demezdi.”<sup>535</sup>

**Mâtürîdî**, Konuya ilişkin Bakara sûresi 2/269. âyetin *يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا* “*Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse,*

<sup>533</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 295-297.

<sup>534</sup> Ekiz, *İmam Mâtürîdî'ye Göre Hüsün Ve Kubuh*, s. 97.

<sup>535</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlis-Sünne*, I, s. 530.

*şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir.*” tefsirinde de şöyle der: “Bu âyet **Mu'tezile**'nin görüşünü ortadan kaldırır. Çünkü âyette “Allah hikmeti dilediğine verir” dedi. Sonra “*Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir.*” dedi. “*Herkese hikmeti verir*” demedi. “*Bir kısmına verir diğer kısmına vermez*” dedi.” Eğer dinde aslah olanı vermek Allah'a vacip olsaydı herkese vermiş olması gerekirdi. Bu durumda da kulların birbirinden üstün olarak yaratılmış olması gerçeği ortadan kalkardı (yani Allah, insanları zekâ ve yetenek bakımından eşit yaratmamış, bazılarını bazılarına üstün kılmıştır). Kim bazısına değil de diğerlerine de verilmesi gerektiğini söyleser bu söylediği kitapta (Kur'an'da) olanın hilafına bir söz olur.<sup>536</sup>

O, bu konudaki diğer âyetlerde<sup>537</sup> de Allah'ın fiilerinde mutlak hikmetin bulunduğu ancak **Mu'tezile** ve **Kâdî**'nin aksine bu hikmetin ve faydalı olanın yaratılmasının Allah için bir zorunluluk ifade etmediği, lütuf ve ihsan olarak bunları kulları için yarattığını söyler. Hikmetin bağlayıcılığı noktasında **Mu'tezile** ve **Kâdî Abdülcebâr**'dan ayrılır iyi faydalı olanı yaratmanın Allah'a vacip olmadığını, olması durumunda Allah'ın kudret ve iradesini sınırlandırıp O'nu mecburiyet altındaki bir varlık konumuna düşüreceğini ve bunun doğru olmadığını söyleyen **Râzî** ve **Eş'ariyye** gibi düşünür.<sup>538</sup>

### Değerlendirme

Ulûhiyyetle ilgili âyetler başlığı altında ele aldığımız tevhid konusunda her iki müfessirin konunun etrafında en çok şekillendiği âyetler hakkındaki görüşlerini ele alacak olursak öncelikle şunu belirtelim ki gerek **Ehl-i Sünnet** âlimleri gerekse **Mu'tezile** tevhid konusunda oldukça hassas davranmışlar ve Allah'ın vahdâniyetine hâlel getirecek herhangi bir tutum içerisine girmemişlerdir. Ancak bu aşırı hassasiyetleri özellikle de **Mu'tezile**'nin beş temel ilkesinin ilki olan tevhid ilkesi, Kur'anî nasları yorumlarken ulûhiyyetin temel konularından olan Allah'ın sıfatları

<sup>536</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlis-Sünne*, II, s. 262.

<sup>537</sup> Âl-i İmrân 2/73-74; Nisâ 4/70, Nûr 24/21; Mülk 67/1 vb.

<sup>538</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlis-Sünne*, II, s. 405-407; III, s. 238; VII, s. 535; X, s. 101-102.

konusunda zât-sıfat ayırımı yapmamalarına, bazı sıfatları hâdis görüp kimilerini de nefyetsmelerine, kimi zaman da görüşleri kendi görüşleriyle uyuşmayan kimselere karşı gereksiz yere hasmâne bir tavır takınmalarına ve ağır eleştirilerde bulunmalarına neden olmuştur. Her iki müfessirin tevhid konusunda ele aldığı Enbiyâ 21/22 ve Mü'minûn 23/91. âyetlere **Mâtürîdî**'nin yaklaşımı da benzerlik arz etmektedir. Zira o, Allah'ın vahdaniyetini ispat ederken kullandığı aklî delili Enbiyâ sûresini 21/21. âyete dayandırmaktadır. İslâm kelâmcılarının “burhân-ı temânu” adını verdikleri bu delil, birden fazla ilahın bulunması durumunda bunların arasında yaşanacak irade çatışması yüzünden evrenin düzeninin bozulacağı esasına dayanmaktadır. **Mâtürîdî**, söz konusu âyetin tefsirinde de bu delilde ifadesini bulan bir yaklaşım ortaya koyarken Mü'minun sûresi 23/91. âyete de bu âyetin tefsirinde yer vermiş ve âyette zikredilen fesadın ne şekilde olacağına dair 91. ayeti delil olarak zikretmiştir. Mü'minûn sûresi 23/91. âyetin tefsiri bölümünde ise Enbiyâ 21/21. âyete atıfta bulunmuştur.<sup>539</sup> Bu konuda **Râzî** ve **Kâdî**'nin ele aldıkları diğer âyetlere<sup>540</sup> **Mâtürîdî**'nin yaklaşımı da aynı doğrultuda olmuştur.<sup>541</sup>

Tevhid konusunun temelini oluşturan sıfatlar konusunda kelâmcılar arasında en çok tartışma konusu olan sıfat-zât ilişkisinde **Râzî** ile **Kâdî Abdülcebbâr**'ın ayrı düşüğünü görmekteyiz. **Râzî**, sıfatları zâtın ne aynısı ne de gayrısı olduğunu söyleyen **Ehl-i Sünnet** gibi düşünürken **Kâdî**, tevhid ilkesi nedeniyle tenzihçi bir tutum sergileyen ve sıfatları zâtın aynısı olarak gören **Mu'tezile** gibi düşünmektedir. Hâlbuki nasslarda açık olarak onun bu görüşünü destekleyecek bir delil bulunmamaktadır. Daha açık bir ifadeyle sıfatların zâtın aynı ya da gayrısı olduğu yönünde Kur'an ve sünnette kesin bir delil bulunmamaktadır. Ayrıca bu konu imanî bir konu da değildir.<sup>542</sup> Kaldı ki sıfat dediğimiz şey ismi niteleyen, ona ait vasıfları ortaya koyan şey demektir. Bu nedenle sıfatların zâtın aynı olduğunu söylemek, onu sıfat olmaktan çıkarır ve sıfat mefhumunu ortadan kaldırır. Kur'an'da geçen Allah'ın sıfatlarını kabul ettikten sonra onları zâtın aynısı kabul etmek başlangıçta varlığı

<sup>539</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlis-Sünne*, VII, s. 336.

<sup>540</sup> Hadîd 57/3; Kasas 28/88; İhlâs 112/1.

<sup>541</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlis-Sünne*, VIII, s. 206; IX, s. 512; X, s. 647.

<sup>542</sup> Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 209; Özler, *Mevlüt, İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Rağbet yay., İstanbul, 2005, s. 162.

kabul edilen bir şeyi sonradan yok farzetmek anlamına geleceğinden çelişkili bir sıfat-zât anlayışı olacaktır.<sup>543</sup> Bu konuda doğru olan yaklaşım Allah'ın ezeli ve ebedi olarak bu sıfatlara sahip olduğuna inanarak Allah Teâlâ'nın bunlarla vasıflanışının mâhiyetine ve keyfiyetine dalmadan bunları Allah'a havale etmektir. Nitekim Selef alimleri bu konularla uğraşmamış, **Ehl-i Sünnet**'e mensup bazı kelâm âlimleri ise **Mu'tezile**'ye cevap verme ihtiyacı hissettikleri için bu konuyla ilgilenmişlerdir.<sup>544</sup>

Sıfatlar konusunda **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebbâr**'ın ayrıştığı bir başka nokta da mastar (meânî) sıfatlardır. **Râzî** ve **Ehl-i Sünnet**'in aksine **Kâdî**, meânî sıfatları reddederek onun zât'a nisbet edilmesine karşı çıkar. **Râzî**, Allah'ın ilimle âlim, kudretle kâdir olduğu yönündeki yaklaşımıyla ilim, hayat, kudret gibi mastar sıfatları kabul ederken **Kâdî Abdülcebbâr** birden fazla kıdemin ortaya çıkacağı endişesinden hareketle buna karşı çıkmıştır. Her iki müfessirin bu konudaki görüşlerini aktardığımız sıfatlar bölümünde de detaylıca açıkladığımız gibi **Râzî** Bakara sûresi 2/29. ayetin (وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) “O, her şeyi hakkıyla bilendir”) tefsiri bölümünde bu konudaki görüşlerini ortaya koyarak Allah'ın zâtı gereği âlim olduğunu söyleyen ve buna Yûsuf sûresi 76. ayeti “her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilen vardır” delil getiren **Mu'tezile**'ye dolayısıyla da **Kâdî Abdülcebbâr**'a karşı çıkar ve delil olarak Nisâ sûresi 4/166. âyeti أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ “Allah o Kur'an'ı kendi ilmiyle indirdi”) delil getirir ve bu âyetin husûs ifade ettiğini **Mu'tezile**'nin delil getirdiği Yûsuf sûresi 12/76. âyetin<sup>545</sup> ise umûm ifade ettiğini hâs ifadenin de ‘âm ifadeden daha güçlü olduğunu söyleyerek cevap verir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın bu âyette “بِعِلْمِهِ” diyerek ilmi kendisine izafe ettiğini bununda Allah'ın ilminin olduğuna ve bu ilmiyle âlim olduğuna delil teşkil ettiğinin kendi mezhep âlimleri **Eş'arîlerin** de görüşlerinin bu şekilde olduğunu ifade eder.<sup>546</sup>

**Kâdî Abdülcebbâr**'ın Hadîd sûresi 57/3. âyetin tefsirinde Allah Teâlâ'nın evvel olduğunu ifade eden “o evveldir” kısmını açıklarken, birden fazla kıdemin ortaya çıkacağı yönündeki endişesini ortaya koyan şu ifadeleri: “وَيَدُلُّ قَوْلَهُ (هُوَ الْأَوَّلُ)”

<sup>543</sup> Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 212.

<sup>544</sup> Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, s.162.

<sup>545</sup> وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ “Zira her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen birisi vardır.”

<sup>546</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XI, s. 114.



” على بطلان قول من يثبت لله تعالى علما وقدرة وحياة وقدماء لأنه لو ثبت ذلك لم يصح كونه اولاً (*O, evveldir*” ifadesi Allah Teâlâ'nın ilim, kudret, hayat ve kıdem sıfatlarının olduğunu söyleyenlerin sözlerinin bâtıl olduğuna delalet eder. Çünkü Eğer bu sıfatlar onun için geçerli olacak olursa O'nun evvel olması sahih olmaz.)<sup>547</sup> bizce yersiz ve gereksiz bir hassasiyetin sonucudur. Çünkü ilim, kudret, hayat ve kıdem gibi mastar kelimelerle ism-i fâil şeklinde gelen âlim, kâdir, hayy ve kadîm kelimeleri sonuçta aynı manayı vermektedir. Dolayısıyla bunların Allah'a izafe edilmesinden teaddüd-i kudemâ gerekmez. Nitekim **Ehl-i Sünnet**'in masdar ile ism-i fâilin sonuçta aynı anlama geldiğini söylemesi ve Kur'an'da Bakara 2/255 ve Nisâ 4/166 vb. ayetlerde buna doğrudan işaret eden lafızların yer alması mastar sıfatların Allah'a izafe edilmesinde bir sakıncanın bulunmadığını ortaya koymaktadır.<sup>548</sup> **Kâdî**'nin bu konuda aşırıya kaçan ve hasımlarını sert ifadelerle itham eden tutumu Mâide sûresi 5/73. ayetin tefsirinde de karşımıza çıkar. O, meânî (mastar) sıfatları Allah'a isnad ve Allah Teâlâ'nın ilimle âlim/alîm, kudretle kâdir/kadîr, hayatla hayy olduğunu söyleyenleri “*Allah için üçüncüsüdür*” diyenlerle aynı sonuca vardıklarını hatta daha da ileri gitmekle suçlayarak: “onlar baba, oğul ve kutsal ruh olmak üzere üç uknûmdan oluşan bir ilah anlayışını benimserken, Allah ilim, kudret, hayat ve irade sahibidir diyen müşebbihe ve onu gibi düşünenler (**Eş'ariyye**, Kerramiyye) üçüncü, dördüncü...onuncu ilahlar ilave etmişlerdir” diyerek bunların sözlerine itibar edilemeyeceğini söyler.<sup>549</sup>

Söz konusu sıfatlarla ilgili Bakara 2/255. âyette **Mâtürîdî** Allah Teâlâ'nın hayatla “hayy” olduğunu âyetin devamındaki *وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ* “*Onlar onun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar.*” ifadesinin Allah'ın ilimle âlim olduğunu ifade eden mastar sıfatı reddeden **Mu'tezile**'ye cevap niteliğinde olduğunu ve Allah'ın diğer meânî sıfatlarda olduğu gibi ilimle âlim olduğu yönündeki **Ehl-i Sünnet**'in görüşüne işaret eder. Onun bu konudaki Âl-i İmrân 3/2, Tâhâ 20/11 vb. âyetlerde de aynı yaklaşımı ortaya koyduğunu görmek mümkündür.<sup>550</sup> **İmam Mâtürîdî**'nin meânî sıfatlara ilişkin bu yaklaşımı **Eş'arî**

<sup>547</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 415.

<sup>548</sup> Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 204; es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 73.

<sup>549</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 114.

<sup>550</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlis-Sünne*, II, s. 297; VII, s. 311-312.

tarafından da ortaya konmuştur. O, Allah Teâlâ'nın ilminin, kudretinin vb. masdar sıfatlarının bulunduğunu söyleyerek buna karşı çıkan **Mu'tezile**'ye birtakım aklî ve naklî delillerle cevap vermiştir.<sup>551</sup>

Sıfatlar konusundaki tartışmaların üzerinde en çok yoğunlaştığı konulardan birisi de haberî sıfatlardır. Bu konudaki tartışmanın esasını da bu sıfatların nasıl anlaşılacağı ve te'vil edilip edilemeyeceği hususu teşkil eder. Daha önce sıfatlar konusunda da ifade ettiğimiz gibi Selefiyye ve **Eş'arî** bu sıfatları konu edinen âyetlerin yorumlanmasına karşı çıkarak bu sıfatların Allah için hakiki anlam ifade ettiklerini bu nedenle teşbih ve ta'tile başvurmada ve keyfiyetleri hakkında herhangi bir yorumda bulunmadan aynen olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini savunurken **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr** bu sıfatların tevil edilmesi gerektiğinde hemfikirdirler. Haberî sıfatların te'vilinde hemfikir olan iki müfessirin yöntem konusunda ayrıştıkları görülmektedir. **Râzî**, bunları nakille te'vil ederken **Kâdî** ise bu sıfatları anlayabilmenin Allah'ı bilmekten geçtiği Allah'ı bilmenin de vahiyle değil akılla olması gerektiğini söyler.

Haberî Sıfatlar konusunda Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini benimseyerek onların te'viline karşı çıkan İmam **Eş'arî**, *el-İbâne*'de Selefin yolunu ispata çalışır. O, bu konudaki görüşlerini ispatlamak için Kur'an ve sünnetten deliller getirir. Örneğin bu konuda en çok tartışılan Allah'ın arşa istivâ etmesi hakkında Tâhâ sûresi 20/5. ayeti tefsir ederken Allah Teâlâ'nın keyfiyeti bilinmeyen bir şekilde semânın üzerinde bulunan arşına istivâ ettiğini söyler. Arşının göklerin üzerinde bulunduğu delil olarak Fâtır 35/10, Nisâ 4/108, Secde 32/5, Ğâfir 40/36-37 ve Mülk 67/16. âyetleri delil getirir. **Eş'arî**, Allah'ın arşın üzerinde olduğunu kabul etmeyip onun her tarafta olduğunu söyleyerek “*istivâ*” kelimesine “Allah'ın kudreti, her şeyi kuşatması ve hükümlerliği” gibi anlamlar veren **Mu'tezile**, **Kâdî** ve **Râzî** gibi düşünönlere aklî bir takım izahlarla cevap verdikten sonra Hz. Peygamber'den nakledilen hadisleri delil getirir ve Allah'ın arşının semânın üzerinde olduğu ve bilâkeyf ona istivâ ettiğini savunur. Bu sıfatları teşbih ve tecsimden uzak kılmak ve tenzîh etmek için te'vil ettiklerini söyleyenlerin, sıfatları nefy ve ta'tîl ettiklerini

<sup>551</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 113 vd.

söyler.<sup>552</sup> O, diğer haberî sıfatlar olan yed, vech, ayn vb. hakkında da selefî görüşü savunarak aynı yaklaşımı sergiler ve bu sıfatlara te'vil yoluyla yed “*kudret*”, vech “*zât*”, ayn “*ilim*”, istivâ “*hükümranlık*” gibi anlamlar verenlere karşı cevaplar vererek te'villerinin yanlışlığını ifade eder.<sup>553</sup>

Selefî söylemin önemli temsilcilerinden olan İbn Kesîr'in haberî sıfatlar konusundaki yaklaşımı da yine **Eş'arî** gibidir. Tefsirinde A'râf sûresi 54 ve Tâhâ sûresi 5. âyetleri açıklarken bu konudaki en sağlam yolun selefin yolu olduğunu, bu yolun da keyfiyetini araştırmaksızın, tahrif etmeksizin, ibtâle, teşbih ve tecsime kaçmaksızın Kur'an ve sünnette geçtiği şekliyle bu sıfatların kabul edilmesi olduğunu bu görüşün aynı zamanda Evzâî, Süfyân es-Sevrî, İmam Şâfii ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimlerin de görüşü olduğunu söyler.<sup>554</sup>

**Ehl-i Sünnet** kelâmcılarından **Mâtürîdî** ise haberî sıfatlar bölümünde de ifade ettiğimiz gibi **Mu'tezile**, **Kâdî Abdülcebâr** ve **Râzî**'nin takip ettiği yola benzer bir tutum sergiler ve bu sıfatların varlıklara ait olan birtakım vasıfları Allah'a izafe etmiş olmamak için sözlük ve dil bilimi kuralları çerçevesinde mecâzî anlamlar vermek suretiyle te'vil edilmesi gerektiğini savunur. Haberî sıfatlardan yed'e “*kudret*”, vech'e “*zât*”, ayn'e “*ilim*”<sup>555</sup> ve istivâ kelimesine de “*işine yönelme/düzenleme*”, “*yaratma*”, “*hükümranlık*”<sup>556</sup> gibi anlamlar verir.

Haberî sıfatlar konusundaki görüşleri bu şekilde aktardıktan sonra **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr** ve onlar gibi bu konudaki âyetleri tevil edenlerin yaklaşımının çok da isabetli olmadığını söylemek istiyoruz. Çünkü Allah Teâlâ'nın mahiyetini tam olarak bilmek biz kullar için mümkün olmadığından ve aklın sınırlarının ötesinde bir durum olduğundan onun sıfatlarının keyfiyetinin tam olarak bilinmesi de mümkün değildir. Esasen böyle bir yükümlülüğümüz de bulunmamaktadır. Kaldı ki Hz.

<sup>552</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 96-102.

<sup>553</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 103-112.

<sup>554</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*, III, s. 426-427, V, s. 273.

<sup>555</sup> Mâtürîdî'nin yed, vech, ayn kelimelerini tefsir edişine ilişkin örnekleri için haberî sıfatlar bölümüne bakılabilir.

<sup>556</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlis-Sünne*, I, s. 411; IV, s. 453-454; IX, 65-66, s. 513; el-Mâtürîdî, *Kitabüt-Tevhîd*, s. 136.

Peygamber'den ve sahabeden bu âyetlerin nasıl anlaşılacağına dair herhangi bir yorum ve kesin bir bilgi de bulunmamaktadır.<sup>557</sup>

**Râzî** ve **Kâdî Abdülcebbâr** bu sıfatları ele alıp te'vil ederken Allah Teâlâ'yı yaratıklara benzemekten tenzih etmek gayesiyle hareket etmişlerdir. Ancak bunu yaparken her iki müfessirimiz de Allah'ın ne olduğu noktasında tanımlayıcı bir nitelenin içerisine girmişlerdir. Allah Teâlâ'yı tanımlamak yani O'nun ne olduğunu söylemek sınırlandırmak olacaktır.<sup>558</sup> Hâbuki naslarda yer aldığı şekliyle herhangi bir tanımlamadan kaçınarak tıpkı İmam Mâlik'in kendisine istiva hakkında sorulan soruya: "İstiva" malum, "keyf" mechuldür; buna inanmak vacip, sual sormak ise bid'attir"<sup>559</sup> şeklinde cevap vermesi gibi istivâ'yı kabul etmek ve keyfiyetine dalmamak, tanımlamayıcı ve dolayısıyla da sınırlandırıcı bir yaklaşım olmayacağından bizce daha kabul edilebilir görünmektedir.

Haberî sıfatlar konusunda ister bunların tevil edilmesi ya da onları te'vile tabi tutmadan bilâkeyf Allah'a ait oldukları kabul edilsin burada dikkatlerden kaçmaması gereken bir husus da bu konudaki tartışmalara takılıp âyetlerin bütünüyle anlaşılabilmesi ve vermek istediği ilâhi mesajların bu tartışmaların gölgesinde kalmamasıdır ki bizce bu, *istivânın* ya da bu konudaki diğer sıfatların keyfiyetini bilmekten daha çok önem arz etmektedir. Örneğin A'râf sûresi 7/54. âyette **إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ** “Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan ve Arş'a kurulan, geceyi, kendisini durmadan takip eden gündüze katan, güneşi, ayı ve bütün yıldızları da buyruğuna tabi olarak yaratan Allah'tır. Dikkat edin, yaratmak da, emretmek de yalnız O'na mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın şanı yücedir.” “İstivâ” kelimesini ister mahiyetini bilmediğimiz ve yaratıkların fiillerine benzemeyen bir şekilde “Allah'ın arşına kurulması” olarak anlayalım isterse tevil edip “hâkimiyeti altına alma ve yönetme” anlamına alalım her iki durumda da âyette anlatılmak istenen Allah Teâlâ'nın gökleri ve yeri o yüce kudretiyle yönettiğidir. Nitekim âyetin devamında

<sup>557</sup> Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münâkaşalar*, s. 141; Yavuz, *DİA “İstivâ” md.*, XXIII, s. 402.

<sup>558</sup> Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 217.

<sup>559</sup> İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, s. 400.

güneş, ay ve yıldızların Allah'a itaat ettikleri, yaratma ve buyruğun sadece Allah'a ait olduğu ve O'nun âlemlerin Rabbi olduğu belirtilerek bu anlam ifade edilmektedir.<sup>560</sup>

## B- NÜBÜVVETLE İLGİLİ ÂYETLER

İslâm inanç sisteminin ulûhiyyetten sonra en önemli konu başlıklarından birisi olan nübüvvet, ‘haber vermek’ manasındaki “n-b-e” ya da ‘konumu ve durumu yüksek olmak’ manasındaki “n-b-v” kelimesinden türemiştir. Din ıstılahında ise, “Allah ile insanlar arasında dünya ve ahirete taalluk eden konularda kulların ihtiyaçlarını karşılamak için yapılan elçilik görevi” olarak tanımlanmıştır.<sup>561</sup>

Kur'an'ı Kerîm'de risâlet/risâlât<sup>562</sup> vb. kullanımları<sup>563</sup> bulunan risâlet kelimesi de nübüvvet kelimesiyle eş anlamlı kabul edilmesine rağmen nübüvvet kelimesi dinî terminolojide daha çok tercih edilmiş ve kullanılmıştır.<sup>564</sup> Ancak nübüvvet kelimesi Türkçede dinî literatürün aksine Farsça kökenli olan ve “haber getiren” anlamındaki “Peyamber” kelimesinden alınan “Peygamber” kelimesi yaygın olarak kullanılmaktadır.<sup>565</sup>

Rasûl ve nebi kavramlarının tanımı ve birbirleriyle aynı olup olmadığı konusu kelâm âlimlerinin üzerinde tartıştığı konulardan birisi olmuştur. Bir kısım kelâm âlimi bu iki kavramı da birbirinin yerine kullanıp Allah tarafından seçilerek vahye muhatab, tebliğle muvazzaf kılınan kimsenin rasûl ve nebi olduğunu söylerken diğer bir kısım kelâmcı da bunların birbirinden farklı olduğunu söylemiştir. Rasûl'ün nebî den farklı olduğunu söyleyenler birbirinden farklı tanımlar yapmışlardır. Yaygın olan tanıma göre *rasûl*, Allah tarafından vahyi tebliğe memur edilmiş kendisine yeni bir şeriat ve kitap verilen peygamber olarak tanımlanırken *nebî*, Allah'ın kendisine gönderdiği vahyi tebliğ etmekle görevlendirilmiş kendisine müstakil bir şeriat

<sup>560</sup> Şimşek, M.Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan yay., İstanbul, 2012., II, s. 283.

<sup>561</sup> Râgıb, *el-Müfredât fi ğaribil-Kur'an*, “n-b-e” md., II, s. 622-623; Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA “Nübüvvet” md.*, XXXIII, s. 279.

<sup>562</sup> A'râf 7/62, 68, 79, 93; Ahzâb 33/39; Cin 72/28.

<sup>563</sup> Râsul kelimesinin açıklaması ve Kur'an'daki kullanımları için bkz.: Râgıb, *el-Müfredât fi ğaribil-Kur'an*, “r-s-l” md., I, s. 258,

<sup>564</sup> Yavuz, *DİA “Nübüvvet” md.*, s. 279.

<sup>565</sup> Gülcük-Toprak, *Kelâm*, s. 285.

verilmeyen peygamberdir.<sup>566</sup> Bu tanıma göre rasûl özel nebî ise genel bir anlam taşımaktadır.

**Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr** rasûl ve nebî ayrımı konusunda farklı düşünmüşlerdir. **Mu'tezile** ve **Kâdî** rasûl ve nebî kavramlarını Hac 22/52. âyeti وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ “Senden önce hiçbir resûl ve nebi göndermedik ki...” delil getirerek aynı anlamda kullanır ve ikisi arasında bir fark olmadığını söyler.<sup>567</sup> **Râzî** ise aynı âyetin **Kâdî**'nin görüşünün aksine bu iki kavramın birbirinden farklı olduğuna delil olduğunu ifade ederek rasûl ve nebî kavramlarının iki farklı kavram olduğunu söyler. Âyette “nebî” kelimesinin “rasûl” kelimesine atfedildiğini bunun da iki kelime arasında farklılığın bulunmasını gerektirdiğini bu âyetteki durumun, genel olanın özel olana atfı (“âmm” olanın “hâs” olana) kabilinden olduğunu söyleyerek “nebî” kelimesinin daha genel “rasûl” kelimesinin ise daha özel bir mana ifade ettiğini belirterek “her rasûl nebidir, her nebî rasûl değildir” diyen ve bu iki kavramı birbirinden farklı gören Kelbî ve Ferrâ'nın görüşünü benimsemiştir.<sup>568</sup> Her iki kelimenin kavramsal olarak farklılığını ifade eden **Râzî**, âlimlerin rasûl ve nebî kelimelerine verdikleri ıstılahi anlamlara dair görüşlerini aktardıktan sonra bunlar arasında tercihte bulunur ve yukarıda yaygın kullanılan tanım olarak aktarılan görüşün aksine rasûl'ün, meleğin açık bir şekilde gelerek insanları davetle görevli kılındığını bildirdiği kimse olduğunu, nebî'nin de, bu şekilde olmayıp bilakis peygamber olduğunu rüyasında gören veya rasûllerden birinin kendisini Allah'ın elçisi olduğunu bildirdiği kimse olduğunu söyleyen görüşü tercih eder.<sup>569</sup>

Nübüvvet konusu İslâm dininin esasını teşkil eden bir konudur. Çünkü İslâm dininin ulûhiyyet konuları da dâhil olmak üzere meşrûiyet zeminini nübüvvet müessesesi oluşturmaktadır. Varlığına kesin olarak iman ettiğimiz yüce yaratıcı hakkında aklımız ve duyularımızla elde edebileceğimiz bilgimiz sınırlıdır. Allah'ın varlığı, içinde yaşadığımız evrenin ve biz insanların yaratılış amacı vb. daha birçok konuda karşılaçağımız problemlere çözüm bulmak zihinlerimizde oluşan istifhamlara

<sup>566</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA “Peygamber” md.*, XXXIV, 258; Gülcük-Toprak, *Kelâm*, s. 286.

<sup>567</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 273-274; el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 567-568.

<sup>568</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXIII, s. 50.

<sup>569</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXIII, s. 50; Çınar, Bayram, *Fahreddin er-Râzî'de Nübüvvet Kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006, s. 34-35.

cevap bulabilmek için nübüvvet müessesesine ihtiyacımız vardır. Nitekim Kur'an'ın bize bildirdiğine göre yüce yaratıcı insanlık tarihinin başlamasıyla birlikte peygamberleri vasıtasıyla insanlara doğru yolu gösteren vahiyler ve bu vahiylerin oluşturduğu ilahi kitaplar göndermiştir. İlk insan Hz. Âdemle başlayan nübüvvet kurumu Hz. Muhammed'le son bulmuştur.<sup>570</sup>

Allah kullarıyla ilk insan ve ilk peyamber Hz. Âdemden son peyamber Hz. Muhammed'e kadar kesintisiz olarak vahiy aracılığı ile iletişim kurmuştur. Bu tarihi gerçekliği Kur'an'ı Kerîm Şûrâ sûresi 42/3. âyeti كَذٰلِكَ يُوحٰى اِلَيْكَ وَاٰلِىَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكَ اللهُ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ “(Ey Muhammed!) Mutlak güç sahibi, hüküm ve hikmet sahibi olan Allah, sana ve senden öncekilere işte böyle vahyeder.” ile ifade eder. Peygamberler aracılığı ile vahiy ekseninde kurulan bu iletişimin ilk ve en önemli mesajı yüce yaratıcının varlığının ve birliğinin kabul edilmesi yönünde olmuştur.

Çalışmanın bu bölümünde vahyin ilk ve en önemli mesajını ulaştırmada kilit rol oynayan nübüvvet kurumu ele alınacaktır. Öncelikle peygamber göndermenin Allah Teâlâ için imkânı ve gerekli oluşu “Peygamberliğin İmkânı ve Gerekliliği” başlığı altında işlenecektir. Bu konuda başta **Ehl-i Sünnet**'in iki önemli temsilcisi **Eş'arîyye** ve **Mâtürîdiyye**'nin ve akılcı söylemin temsilcisi **Mu'tezile**'nin konu hakkındaki görüşleri kısaca belirtildikten sonra çalışmada referans alınan **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr**'ın konuyla ilgili âyetlere yaklaşımları kendi tefsirlerinden karşılaştırmalı olarak ele alınacak ve **Mâtürîdî** zaviyesinden değerlendirmeler yapılacaktır.

#### a- Peygamberliğin İmkânı ve Gerekliliği

Allah Teâlâ faydalı ve zararlı olanı ayırt etmesi, durumunu düzeltmesi ve bir takım üstün meziyetlere sahip olabilmesi için insana akıl nimetini bahsetmiştir. Ancak bu ilahî lütuf dünyevi ve uhrevi mutluluğu elde etmek için tek başına yeterli olmadığı gibi insanın ve içinde yaşadığımız evrenin yaratılış gayesi, meâd âleminin sırlarının künhüne vakıf olma vb. konularda da yetersiz ve aciz kalmaktadır. Bu nedenle sonsuz ve sınırsız hikmet ve merhamet sahibi olan yüce yaratıcının desteğine

<sup>570</sup> Bakara 2/30; Âli-İmrân 3/33; Ahzâb 33/40.

muhtaçtır. İnsanın yaratılışından itibaren geçirdiği tarihi süreç bu ilahi desteğin her zaman devam ettiği ve ihtiyaç duyulan her dönemde yüce yaratıcı tarafından peygamber gönderildiği daha öncede geçtiği şekilde Kur'an tarafından da ortaya konmuştur.<sup>571</sup>

İnsanlık tarihi ile başlayan Nübüvvet konusu İslâm inanç ve düşünce sisteminin en önemli konu başlıklarından birini oluşturmaktadır. İlk dönem âlimleri İslâm toplumu arasında kaydadeğer bir görüş ayrılığı olmaması ve mevcut naslarda verilen bilgilerle yetinilmesi gibi gerekçelerle peygamberlerin üstünlüğü, mûcize ve peygamberliğin isbatı gibi belli başlı konular dışında nübüvvet konusuna çok fazla yer vermemişlerdir.<sup>572</sup>

Ancak sonraki dönemlerde peygamber göndermenin akli olmadığını dolayısıyla da mümkün ve gerekli olmadığını ileri süren Berâhime<sup>573</sup> başta olmak üzere Sümeniyye ve İbâhiyye vb. akımların ve başta Yahudiler olmak üzere diğer din mensuplarının iddialarına cevap vermek için **Eş'arî** ve **Mâtürîdî** kelâmcıları ve diğer kelâm âlimleri peygamberliğin imkânı ve gerekliliği konusuna eserlerinde yer vermişler ve bu akımlara birçok açıdan cevap vererek onların görüşlerini çürütmüşlerdir. Nitekim kaynaklarda yer aldığına göre Berahime'ye karşı reddiye yazarak nübüvveti savunanlardan olan İmam Şâfî (v. 204/819) "*Tashîhu'n Nübüvve ve'r-red 'ale'l-Berâhime*" adlı eserini kaleme almıştır.<sup>574</sup> **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebbâr** da eserlerinde Berâhime'ye geniş yer vererek onların iddialarına cevaplar vermişler, nübüvvetin gerekliliği savunmuş ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden deliller ortaya koymuşlardır.<sup>575</sup>

Bâkılânî, nübüvvetle ilgili konuları ilahî ve beşerî açıdan ele alan ilk dönem **Eş'arî** kelâmcılardandır. O'nun bu usulü daha sonraki dönemlerde de takip edilmiş

<sup>571</sup> Şûra 42/3.

<sup>572</sup> Akçay, Mustafa, "*Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı*", Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, sayı: 3, 2001, ss. 217-246, s. 220-221.

<sup>573</sup> Hindistan'da kutsal metin kabul edilen Vedalar'ın yorumu mahiyetindeki Brahmanalar'da yer alan ve kast sisteminin en üst tabakasını oluşturan Brahmanlar'ca temsil edilen ve Berâhime veya el-Berhemiyye olarak geçen dinî yapı.( Tümer, Günay, *DİA "Brahmanizm" md.*, VI, s. 329.)

<sup>574</sup> Akçay, "*Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı*", s. 218-220.

<sup>575</sup> er-Râzî, *el-Erba'ün*, II, 75-76; el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 563-564.



ve kelâm âlimleri nübüvvet konusunu ilahî ve beşeri açıdan ele alıp değerlendirmişlerdir.<sup>576</sup>

Peygamberliğin imkânı ve gerekliliğini ilahi açıdan değerlendiren **Eş'arî**, Allah Teâlâ'nın insanlara peygamber göndermesinin aklen ona vacip olmadığını onun peygamber gönderme zorunluluğunun bulunmadığını söyler. Ona göre Allah peygamber gönderdiği gibi göndermeyebilir. Buna göre, akıl açısından Allah'ın insanlara peygamberler göndermesi vâcip değil, mümkündür. Allah'ın insanlara peygamber göndermesi bir lutuf ve ihsandır; göndermemesi ise bir zaaf ve noksanlık değildir.<sup>577</sup> Peygamber göndermeyi daha çok Allah Teâlâ'nın fiilleri noktasından ele alan **Eş'arîler**'e göre peygamber gönderme onun bir fiilidir. O, fiillerinde mutlak tasarruf sahibi (kâdir-i mutlak) olduğu gibi fiillerinin herhangi bir sebep/illetle ve hikmetle muallel olması da mümkün değildir.<sup>578</sup>

Nübüvvetin gerekliliğini insanî açıdan değerlendiren **Eş'arîler**'e göre insanın bilgi kaynakları sınırlıdır. Akıl, eşyanın ve fiillerinin güzel-çirkin, faydalı-zararlı veya iyi ve kötü olduğunu tespit etmede tek başına yeterli değildir. Bunlar ancak şeriatin bildirmesiyle olur. Ayrıca Allah'ın sıfatları, kulun sorumlulukları, ibadetlerin yapılaş şekilleri, ahiret hayatına taalluk eden konular vb. hususlarda da ilahi bir desteğe dolayısıyla da peygambere ihtiyacı vardır. Beşeri açıdan peygamberlik gereklidir. **Râzî** bu gerekliliği ve insanların peygambere olan ihtiyacını, karanlıkta gözün bir şeyi görmesi için ışığa olan ihtiyacına benzetir.<sup>579</sup>

**Râzî**, nübüvvetin imkânı ve gerekliliği konusunda **Eş'arî** ile aynı yaklaşımı ortaya koymaktadır. Nitekim o bu konuda yazdığı "*en-Nübüvvât vemâ yete'allaku bihâ*" isimli müstakil eserinde konuya ilahi açıdan ele alırken Allah'ın fiilleri bağlamında değerlendirir. Ona göre Allah fiillerinde mutlak güç ve tasarruf sahibidir. Onun fiilleri hiçbir sebep ve gerekçeye bağlı değildir. Mümkün olduğu bilinen bir şeyin olması imkânsız değildir. Yarattığı şeyleri imkândan varlık sahasına

<sup>576</sup> Akçay, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", s. 223.

<sup>577</sup> İbn Fûrek, *Makalatü 'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, s. 180-181.

<sup>578</sup> Yavuz, *DİA "Nübüvvet" md.*, s. 282; Önal, Recep, "İslam Kelâmı'nda Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği", İslam ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi, II, sayı: 2, 2013, s. 213.

<sup>579</sup> er-Râzî, *Tefsir*, IX, s. 81.

çıkardığına göre bütün mümkinatı yapmaya kadirdir. Şu halde Allah'ın mümkün olan şeylerden birisi olan peygamber göndermek de onun için lütfu ve hikmeti gereği mümkündür. Zorunlu değildir, caizdir.<sup>580</sup>.

Peygamber göndermenin imkânını ve gerekliliğini beşeri açıdan da ele alan **Râzî** konuyu teklif temelinde değerlendirir. Ona göre Allah insanları bir takım sorumlulukları yerine getirmekle mükellef kılmıştır. O, insana gücünün üzerinde bir şey yüklememiştir. O, hikmet ve merhamet sahibidir. Bilgi kaynağı sınırlı olan insanın aklı ile elde edemediği Allah'ın sıfatları, ibadetlerin nasıl yapılacağı, güzel ve çirkinin neler olduğu, bir takım ilaçların ve tedavi yollarının bilinmesi ve âhiretle ilgili konular vb. bir takım bilgileri elde etmesi, karşılaştığı sıkıntıları ve olumsuzlukları aşması ve hataya düşmemesi için ilahi yardıma ihtiyacı vardır. Bu açıdan peygamber aklen mümkün ve gereklidir, caizdir.<sup>581</sup>

**Râzî**'nin bu konudaki görüşlerinden anlaşıldığına göre O, peygamberliğin imkânını ve gerekliliğini Allah Teâlâ'nın irade ve kudret sıfatları çerçevesinde ele almıştır.

**Mu'tezile** ve **Kâdî Abdülcebbâr** ise nübüvvetin gerekliliği konusuna mezhebin adalet ilkesi açısından yaklaşırlar. Onların adalet anlayışı gereği Allah Teâlâ'nın kulların maslahatına olan şeyleri onlara bildirmesi gereklidir. Bu nedenle temelde akıl iyi, kötü, güzel, çirkin faydalı zararlı fiilleri bilebilmesine rağmen tümüyle onlara vakıf olması ve birbirinden ayırması mümkün değildir. İşte bu durumda güzel-çirkin (hüsün-kubuh), faydalı (aslah) olan şeyleri bildirmesi için ilahi yardıma ihtiyaç vardır. Bu da onun peygamber göndermesiyle gerçekleşir. O halde kullarının fiillerinde hasen ve kabih olan şeyleri bildirmesi için peygamber göndermesi Allah Teâlâ'ya vaciptir. O'nun bunu terketmesi adaleti gereği caiz değildir.<sup>582</sup> **Kâdî Abdülcebbâr** Allah'ın peygamber göndermesini ve bu sayede bir

<sup>580</sup> er-Râzî, *en-Nübüvvât vemâ yete'allaku bihâ* (thk, Ahmed Hicâzî es-Sekâ), I.baskı, Dâru ibn-i Zeydün, Beyrut,1406/1986, s. 166; Akçay, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", s. 230.

<sup>581</sup> er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliyye*, VIII, s. 29-30, 5; er-Râzî, *Muhassal*, s. 214-216; ez-Zerkân, *Fahreddîn er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye...*, s. 551; Yavuz, *DİA "Nübüvvet" md.*, s. 282; Akçay, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", s. 230.

<sup>582</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 563-564; el-Muğnî, XV, s. 26-27, 97-99.

takım hakikatleri bize bildirmesini bir doktorun sağlıkla ilgili tavsiyelerde bulunması ve insanlara faydalı ve zararlı olan şeyleri bildirmesine benzetmiştir.<sup>583</sup>

Nübüvvetin imkânı ve gerekliliği konusunda her iki müfessirin ve ait oldukları mezheplerin görüşlerine dair genel bir takım bilgiler verdikten sonra bu görüşlerinin Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetlerinde ne derece etkili olduğunu konuya ilişkin âyetlere yaklaşımlarını tefsirlerinden ele alarak ortaya koymaya çalışacağız.

**Râzî**, nübüvvetin imkânı ve gerekliliği hakkında En'am sûresi 6/131. âyetin *"Bu (peygamberlerin gönderilmesi), Allah'ın, halkları habersizken ülkeleri haksız yere helâk etmeyeceği içindir."* tefsirinde bu âyetin **Eş'arî** âlimleri tarafından şeriat gelmeden önce bir farziyetin olmayacağına (insanlar hakkında), aklın insanı bir şeyin kesin olarak farz olup olmadığını bilmeye götüremeyeceğine delil getirildiğini söyler. Daha sonra onların "Çünkü bu âyet Allah peygamber göndermedikçe hiç kimseye yaptığı herhangi bir iş nedeniyle azap etmeyeceğine delildir" dediklerini aktarır. Daha sonra **Mu'tezile**'nin nübüvvet konusundaki görüşlerine ve bu âyet hakkındaki yaklaşımlarına yer vererek onların **Eş'arîlerin** aksine bazen şeriat gelmeden de bir farziyetin olabileceğine bu âyeti delil getirdiklerini söyler. Onların bu konudaki görüşlerini şöyle aktarır: "Âyetteki "zulüm" kavramı iki şeye: ya, Allah'a ya da kula nisbet edilebilir. Eğer birinci olursa peygamber gönderilmeden önce de zulmün (çirkin ve günah olanın) ondan sadır olabileceğine işaret eder. Bu durumda da peygamber gönderilmeden önce de yapılan iş, eğer çirkin ve günah ise zulüm olabileceğidir ki bizce âyetten anlaşılana da budur. Yok, eğer ikinci olursa (Allah'a nisbet edilirse) fiilin Allah tarafından yapılmasının da kabîh (çirkin-kötü) olmasını gerektirir ki bundan (kabîh olanı Allah'a isnad etmekten) kurtulmak ancak aklın, birşeyin iyi (hasen) veya kötü (kabîh) olduğuna hüküm verebileceğini kabul etmekle olur."<sup>584</sup>

Görüldüğü gibi **Râzî** ve **Eş'arîler** nübüvvetin imkânı ve gerekliliği konusunun beşeri boyutu açısından insanın aklı ile iyi kötü güzel çirkin şeyleri

<sup>583</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 565.

<sup>584</sup> er-Râzî, *Tefsir*, XIII, s. 207-208.

bilemeyeceği ayrıca sorumluluklarını kavrayamayacağı bunun için şeriatin bildirmesine ihtiyacı olduğu bu nedenle de kendisini sorumlu tutup mükellef kılmasına karşın Allah Teâlâ'nın lütfu ve ihsanı ile peygamber göndermesinin aklen mümkün ve gerekli olduğu yönündeki görüşleri açısından âyeti ele alıp tefsir etmişlerdir. **Râzî**'nin ifadesine göre<sup>585</sup> **Mu'tezile** aklın bir şeyin hasen ya da kabih olduğunu bilebileceği bunun için şeriatin bildirmesine gerek olmadığı yönündeki görüşlerine bu âyeti delil getirmiştir.

**Râzî**, Nübüvvetin şaşılacak birşey olmadığını, aksine aklen mümkün ve gerekli olduğuna delil olarak ortaya koyduğu Yûnus sûresi 10/2. âyetin *أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَهَاتِهِمُوعِظُونَ* "İçlerinden bir adama, insanları uyar diye vahyettimiz, insanlar için şaşılacak bir şey mi oldu..." tefsirinde "insanlar için şaşılacak bir şey mi oldu?" ifadesini açıklarken bunun istifhami inkârî olduğunu ve bunun şaşılacak bir şey olmadığı anlamında olduğunu söyledikten sonra "şu sebeplerden dolayı bu şaşırmanın reddi gereklidir" der ve şunları söyler: "Birincisi: Allah Teâlâ mahlûkatın hem mâliki, hem de melikidir. Mâlik ve melik her ikisi de emretmenin, yasak koymanın, izin vermenin ve menetmenin kendisine ait olduğu kimsedir. Zira onun, bazı kullar vasıtası ile bu sorumlulukları mükelleflere ulaştırıp bildirmesi gerekir. Durum böyle olunca, Allah Teâlâ'nın peygamber göndermesi imkânsız değil, aksine aklen mümkün ve caiz olan bir şeydir. İkincisi ise: Allah Teâlâ insanları kendisine kullukta bulunmaları için yaratmıştır. Tıpkı Zâriyât 51/56<sup>586</sup>, Dehr 76/2<sup>587</sup> ve A'lâ 87/14-15.<sup>588</sup> âyetlerde ifade ettiği gibi. Sonra Allah, onların akıllarını olgunlaştırmış ve onların hayır ve şerri yapmalarını onlar için mümkün kılmıştır. Sonra da kullarına, kendilerine bir peygamber ve uyarıcı göndermeden, mükellef oldukları şeylerle meşgul olmamalarını bildirmiştir. İşte bu

<sup>585</sup> Râzî, Mu'tezile'nin bu âyeti aklın bir şeyin hasen ya da kabih olduğuna hükmedebileceği noktasında delil getirdiğini söylemektedir ancak Kâdî Abdülcebbar her iki tefsirinde de herhangi bir bilgi vermemiştir. Diğer Mu'tezilî müfessir Zemahşerî de âyetin tefsiri ile ilgili bölümde aklın bu konudaki belirleyiciliği hakkında bir ifade kullanmamaktadır. Ancak Zemahşerî Allah'ın peygamber göndermeden bir toplumu helâk etmeyeceğini bunun zulüm olacağı Allah'ın ise zulümden ve kabih olan şeyleri işlemekten münezzehe olduğunu söyleyerek mezhebinin adalet ilkesine vurgu yapar. (ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, s. 398.)

<sup>586</sup> وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ "Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım."

<sup>587</sup> إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا "Şüphesiz biz insanı, karışım halindeki az bir sudan (meniden) yarattık ve onu imtihan edeceğiz. Bu sebeple onu iştirir ve görür kıldık."

<sup>588</sup> قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى "Arınan ve Rabbinin adını anıp, namaz kılan kimse mutlaka kurtuluşa erer."

durumda, lütuf, kerem ve rahmet vücubiyeti olmak üzere onlara, o peygamberi (Hz. Muhammed'i) göndermesi gerekli olmuştur. Bu gerekli olduğuna göre, artık nasıl olur da buna şaşılabilir?"<sup>589</sup>

Nübüvvetin imkânı ve gerekliliği konusunda bir başka örnek de Mâide sûresi 5/19. âyettir. *يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* “*Ey kitap ehli! Peygamberlerin arası kesildiği bir sırada, “Bize ne müjdeleyici bir peygamber geldi, ne de bir uyarıcı” demeyesiniz diye, işte size (hakikatı) açıklayan elçimiz (Muhammed) geldi. (Evet,) size bir müjdeleyici ve uyarıcı gelmiştir. Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir.*” Bu âyetin tefsirinde **Râzî**, Hz. Peygamber’in nübüvvetinden önce insanların bir boşlukta bocalama içinde olduklarını önceki şeriatlerin değiştiririlirip tahrif edildiğini bu nedenle hak ile batıl, doğru ile yanlışın birbirine karıştığını ve insanların ibadet etmemek için bunu mazeret olarak ileri sürdüklerini, Allah Teâlâ'nın da bu mazeretlerini ortadan kaldırmak için Hz. Muhammed'i peygamber olarak gönderdiğini, âyetteki “*Bize ne müjdeleyici bir peygamber geldi, ne de bir uyarıcı” demeyesiniz diye,*” ifadesinin bu hususa işaret ettiğini söyledikten sonra devamında “*işte size (hakikatı) açıklayan elçimiz (Muhammed) geldi*” diyerek gerekçelerini ortadan kaldırıp mazeretlerini yok ettiğini bildirmiştir. Âyetin son kısmındaki “*Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir*” ifadesini ise “Peygamber’in gelmediği dönemin (fetret) meydana gelmesi insanların peygamber göndermeye ihtiyacını gerekli kılmıştır. Allah Teâlâ ise herşeye gücü yettiği gibi peygamber göndermeye de gücü yetendir. İnsanların peygambere ihtiyacı olduğunda ise rahîm ve kerîm olan Allah bu lütuf ve rahmetinden dolayı onlara peygamber göndermesi gerekli olur” şeklinde tefsir eder.<sup>590</sup>

**Fahreddin Râzî**, konuyla ilgili diğer Kur'an âyetlerinde<sup>591</sup> de peygamber göndermenin Allah için lütfu ve merhameti gereği, kullar açısından da peygamber göndermeden sorumlu tutulamayacakları ayrıca aklın birşeyin iyi ya da kötü, güzel ya da çirkin olduğunu bilemeyeceği ve bu konuda ilahi desteğe ve yardıma muhtaç

<sup>589</sup> er-Râzî, *Tefsir*, XVII, s. 6.

<sup>590</sup> er-Râzî, *Tefsir*, XI, s. 199.

<sup>591</sup> Nisâ 4/165; Nahl 16/36; İsrâ 17/15; Tâhâ 20/134; Kasas 28/47; Zümer 39/71 vb.

olmalarından dolayı mümkün ve gerekli olduğunu ifade eder. **Mu'tezile**'nin hüsün-kubuh ve aslah görüşleri nedeniyle peygamber göndermeyi Allah için zorunlu gören yaklaşımını tenkit eder.<sup>592</sup>

**Kâdî Abdülcebbâr** ise konuyla ilgili olarak en geniş açıklamalarından birisini İsrâ sûresi 17/15. âyetin *حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا* “Biz, bir peygamber göndermedikçe (kimseye) azap edecek değiliz.” tefsirinde yapar ve şöyle der: “Bir kimse ‘bu âyetten murad size göre aklî yükümlülüğü ile mükellef kılınan birisine peygamber gönderilmese de azap edilmesinin zulüm olmadığı dolayısıyla güzel olduğu değil midir?’ dese, ona şöyle denilir: “Bundan maksat dünya hayatında hemen olan (muaccel) azaptır. Çünkü Allah'ın âdeti peygamber göndermeden ve bu peygamberi yalanlama olmadan cezalandırmayacağıdır. Yine denilir ki: Bu âyetten maksat şudur: ‘insanın durumundan bilindiği üzere insanların maslahatına olan şeyler peygamberlerin şeriatlerine bağlıdır (onların bildirmesiyle olur). Bu durumda insan peygamber gönderilmesinden yoksun kalmaz, peygamber gönderilmeden azap edilip cezalandırılması da güzel olmaz (zulüm olur).” Yine o kimseye denilir ki: ‘Allah tarafından sorumlu tutulan kimseye peygamberler tarafından getirilenler her halükârda bir hatırlatmadır çünkü teklif (sorumluluk yükleme) ancak bunlardan sonra sahih olur.’ bu açıklamalarımızın hepsi zikrettiğimiz sahih delillerdendir.”<sup>593</sup>

**Kâdî Abdülcebbâr**'ın aynı sûrenin 17/105. âyetinin *وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا* “Biz Kur'an'ı hak olarak indirdik; o da hakkı getirdi. Seni de ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik.” tefsirinde ise şöyle der: “Bu âyet Allah Teâlâ'nın kabih olan şeyleri yapmaktan münezzehe olduğuna işaret eder. Çünkü eğer Allah'ın çirkin olanı yapması caiz olsaydı onu (Kur'an'ı) hak olarak indirdiğini bildirmezdi. Yine Kur'an'ın indirilmesinin bir manası ve faydası olmadığı gibi peygamberlerin müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderilmesinin de bir anlamı olmazdı. O zaman bu, renklere ve çeşitli durumlara ait emir ve yasakları, ceza ve mükafaata dair hususları içeren ve bu konuda peygamber göndermiş olduğu durum gibi olur ki bu da hikmete aykırı olan şeylerden olur.”<sup>594</sup> **Kâdî** bu âyetin tefsirine ilişkin son

<sup>592</sup> er-Râzî, *Tefsir*, XI, s. 112; XX, s. 127-28, 173-174; XXII, s. 138; XXIV, s. 258-259; XXVII, s. 22.

<sup>593</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 460.

<sup>594</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 470.

ifadelerinde **Eş'arileri** eleştirmekte ve onların nübüvveti hikmetten uzaklaştırıp bir takım emir ve nehyleri ulaştırıran bir duruma soktuğu, lütuf ve hikmetten yoksun imani bir meseleye dönüştürdüklerini, tabir yerindeyse postacı konumunda bir peygamber anlayışı ortaya koyduklarını ifade ettiği görüşlerine atıfta bulunmaktadır.<sup>595</sup>

Hadîd sûresi 57/29. âyetin *وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ* "Lütuf bütünüyle Allah'ın elindedir, onu dilediğine bahşeder." tefsirinde ise şöyle der: "Bu âyetteki lütufun maksat Allah Teâlâ'nın iradesi ve kudreti ile kulların maslahatlarını ortaya koyduğu nübüvvetidir."<sup>596</sup>

Görüldüğü gibi **Kâdî Abdülcebâr** da peygamber göndermenin adalet ilkesi gereği kullarının faydasına olanı ve yine din ile ilgili konularda güzel ve çirkin olan şeyleri bildirmesinin Allah'a vacip olduğunu söylemektedir. Çünkü akıl temel olarak bunları bilmekle birlikte tam anlamıyla kavrayamaz. Bu noktada kendisine sorumluluk yükleyerek onu mükellef kılan Allah'ın adaleti, lütfu ve hikmeti gereği peygamber göndermesinin kendisine vacip olduğu yönündeki mezhebî anlayışı Kur'an'ı anlama ve faaliyetinde etkili olmuştur.

### **b- Peygamberliğin İspatı ve Mûcize**

Allah Teâlâ ilk insan Hz. Âdem'i yaratmış ve onunla başlayan insanlık tarihi boyunca kendisini akıl ile bezediği insanla vahiy yoluyla iletişim kurmuş ve bu iletişimi sağlamak için rahmetinin ve lütfunun bir sonucu olarak peygamberler göndermiştir. İnsanlar tarihin her devrinde kendisine ihtiyaç hissettiklerinde bu ilahi lütufla karşılaşmışlar ve bu durum son peygamber Hz. Muhammed'e kadar kesintisiz olarak devam etmiştir.<sup>597</sup>

İnsanlık tarihi ile başlayan nübüvvet konusu İslâm inanç ve düşünce sisteminin en önemli konu başlıklarından birini oluşturmaktadır. Onu bu kadar önemli kılan dinin inanç ve düşünce sisteminin yanısıra ibadet, muamelat ve ahlak

<sup>595</sup> el- Kâdî, *el-Muğni*, XV, s. 97; Çelebi, *Akılcılık ve Kâdî Abdülcebâr*, s. 315.

<sup>596</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 645.

<sup>597</sup> Ahzâb 33/40.

yönünü de ihtiva eden ilahi emirlerin muhataplarına nübüvvet müessesesi sayesinde ulaştırılmasından kaynaklanmaktadır. Daha açık bir ifade ile nübüvveti kaldırdığımız zaman dinin varlığından söz etmek imkânsız olacaktır.

İlk dönem Müslümanları arasında nübüvvet konusunda kayda değer herhangi bir fikir ayrılığı meydana gelmemiştir. Onlar Kur'an ve sünnetten kendilerine ulaşan bilgiler ışığında konuya yaklaşmışlar naslarda mevcut olan bilgilerle yetinmişlerdir. Hicri II. asrın sonlarına gelindiğinde fetihlerle genişleyen İslâm coğrafyasında özelde Hz. Muhammed'in peygamberliğini genelde de nübüvvet kurumunu reddeden akımların ortaya çıkması ve bazı Yahudi ve Hıristiyanların ileri sürdükleri iddialara cevap verme ihtiyacı ortaya çıkmıştır.<sup>598</sup>

Bu düşünce akımları, Kur'an'ın ortaya koyduğu deliller, insanlığın peygamberlere olan ihtiyacının bütün semavî din mensuplarınca tarihi bir gerçeklik ve sosyal bir realite olarak kabul edilmesine rağmen akli bilgilerin insan için yeterli olduğu bu nedenle de nübüvvetin aklen gereksiz olduğunu savunmuştur. Buna karşı ilk itirazlar başta Câhız, Ebû Ali el-Cübbâi ve **Kâdî Abdülcebâr** gibi **Mu'tezile** âlimleri ile İmam Şâfiî ve **Mâtürîdî** gibi **Ehl-i Sünnet** âlimlerinden gelmiştir.<sup>599</sup> Birçok İslâm âlimi peygamberliğin ispatı çerçevesinde eserler yazmışlar ve bu akımlara karşı nübüvvet kurumunun gerekliliğini ve gerçekliğini aklî ve naklî delillerle ispat etmişlerdir.

Müfessirlerimiz **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr** da Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat eden müstakil eserler yazmışlar ayrıca kelâma dair görüşlerini ortaya koydukları diğer birçok eserlerinde de nübüvveti reddeden bu gruplara karşı peygamberliği aklî ve naklî delillerle ispat etmişlerdir. **Râzî**, nübüvvet konusunda yazdığı Ahmed Hicâzî es-Sekâ tarafından tahkik edilen *en-Nübüvvât vemâ yete'allaku bihâ* isimli üç bölümden oluşan eserinin birinci bölümünde nübüvvetin gerekliliği, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispâtı ve mûcize, geçmiş peygamberlerin şeriatini nesh, keramet, sihir vb. konulara yer verir. **Râzî**, nübüvvetin ispatından mûcizeyi en önemli delil olarak ele alır ve mûcizenin şartlarını sıralar. Geçmiş

<sup>598</sup> Akçay, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", s. 220-221; Yavuz, *DİA* "Nübüvvet" md., s. 281.

<sup>599</sup> Yavuz, *DİA* "Nübüvvet" md., s. 281.



peygamberlerin mûcizelerinden de bahseden müellif Hz. Peygamber'in en büyük mûcizesinin Kur'an olduğunu ve söyleyerek Kur'an'ın î'câzından bahseder ve bu konuyu detaylı olarak ele alır.<sup>600</sup> **Râzî**, nübüvveti imkânsız görerek inkâr edenleri (Brahmanlar, Dehrîler, Yahudiler vb.) altı ana grupta ele almış ve bunların şüphelerine dair deliller ortaya koyarak nübüvvetin aklen mümkün olduğunu ispat etmiştir.<sup>601</sup>

**Kâdî Abdülcebbâr** da **Râzî** gibi bu konuda *Tesbîtü Delâilün-Nübüvve* isimli bir eser kaleme almıştır. **Kâdî**, Hz. Peygamber'in nübüvvetini, onun mûcizelerini merkeze alarak ispat etmeye çalışır. Hz. Mûsâ'nın ve Hz. İsa'nın nübüvveti ile ilgili birtakım bilgilere de yer veren **Kâdî**, nübüvvetin ispatı konusunda Hz. Peygamber'in en büyük mûcizesi olan Kur'an'ı temel dayanak olarak ele alır. Ona göre Kur'an, fesahat ve belağatı, gaybî haberler konusunda hüccet olması ve aklî deliller konusunda hüccet olması gibi üç açıdan peygamberin nübüvvetine işaret eden delilleri muhtevi en kesin kaynaktır.<sup>602</sup> **Kâdî** ayrıca *Muğnî* isimli hacimli eserin XV. cildinde rasûl ve nebî kavramının tanımından başlamak üzere peygamberde bulunması gereken vasıflar, mûcize, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in en büyük mûcizesi oluşu gibi nübüvvet konusunu ilgilendiren hususları bütün yönleriyle ele almıştır. Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddeden Berâhimeye cevaplar vererek akli delillerle nübüvveti isbat etmiştir.<sup>603</sup>

Buraya kadar aktardığımız bilgilerden de anlaşılacağı üzere her iki müfessir de peygamberliğin isbatı konusunda mûcize delilini kullanmışlardır. **Râzî** her ne kadar nübüvvetin isbatı konusunda farklı deliller de ortaya koymuş olsa da temelde bu delilden istifade etmiştir. Peygamberliğin ispatı ve mûcize hakkında giriş mahiyetindeki bu bilgilerden sonra mûcize kavramını ve sonrasında konuyla ilgili âyetlere **Râzî** ve **Kâdî**'nin yaklaşımını ele alalım.

**Mûcize**; kelime olarak “a-c-z” kökünden türemiştir. “geri bırakmak, bir şeyden uzaklaştırmak, bir şeye güç yetirememek,” anlamındadır. Kur'an'ı Kerîmde

<sup>600</sup> er-Râzî; *en-Nübüvvât*, s. 7-17.

<sup>601</sup> er-Râzî; *en-Nübüvvât*, s. 79 vd.

<sup>602</sup> el-Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, “*Tesbîtü Delâilün-Nübüvve*” (thk. Abdulkerim Osman), Dâru'l-Arabiyye, Beyrut, 1966, I, s. 40, 86; Topaloğlu, Bekir, *DİA “Tesbîtü Delâilün-Nübüvve”* md., s. 536.

<sup>603</sup> el- Kâdî, *el-Muğnî*, XV, s. 14, 109, 168 vb.

bu kelime yer almamakla birlikte “aciz kalmak”<sup>604</sup>, “güçsüz bırakmak”<sup>605</sup>, ve “Allah'ın âyetlerini yalanlamak amacıyla yarışmak”<sup>606</sup> anlamlarında fiil ve sıfat şeklinde kullanımları mevcuttur.<sup>607</sup> Kur'an'ı Kerîmde âyet/âyât<sup>608</sup>, beyyine<sup>609</sup>, sultân<sup>610</sup>, furkân<sup>611</sup> mûcize kelimesi yerine kullanılan kelimelerdir. Mûcize (معجزة) kelimesinin sonundaki “te” (ت) müenneslik için olmayıp mübâlağa içindir.<sup>612</sup>

**Kâdî**, mûcizeyi istilâhî olarak “Allah tarafından hakiki veya takdiri olarak yaratılan ve peygamberlik iddiasında bulunan kimseyi tasdik etmeyi amaçlayan, insanları bir benzerini getirmekten aciz kılan harikulâde olay” olarak tarif ederken aynı zamanda bunun birşeyin mûcize olabilmesi için gereken şartlar olduğunu söyler.<sup>613</sup>

**Râzî** ise *Muhassal*'de mûcizeyi “Karşı konulamaz bir meydan okumayla olağanüstü bir şekilde meydana gelen olay” olarak tarif ederken *Nübüvvât*'da “Allah'ın kendisiyle peygamberini seçip üstün kıldığı şey” olarak tarif eder ve mûcizenin, mûcize sayılması için gereken şartları sıralar.<sup>614</sup>

Kelâm âlimleri mûcizeyi idraki açısından hissî mûcize, haberî mûcize ve aklî mûcize (mânevî mûcize/bilgi mûcizesi) olmak üzere üçe ayırmışlardır.

*Hissî mûcize*, gözle görülen ve duyularla hissedilen mûcizelerdir. Bunlara “maddi mûcize” ya da “kevnî mûcize” de denilir. Hz. Sâlih'in devesi<sup>615</sup>, Hz. Musâ'nın asâsı<sup>616</sup>, Hz. İsâ'nın kuş şeklindeki çamuru canlandırması<sup>617</sup> buna örnek verilebilir.

*Haberî mûcize* ise, peygamberlerin ilahi vahye dayanarak verdikleri gayb haberleridir. İman etmeyen kavimlerin başlarına gelecek olan felaketlerin

<sup>604</sup> Mâide 5/31.

<sup>605</sup> Tevbe 9/2; Şûrâ 42/31.

<sup>606</sup> Hac 22/51.

<sup>607</sup> Râgıb, *el-Müfredât fi ğarîbil-Kur'an*, “a-c-z ” md., II, s. 419; el- Kâdî, *el-Muġnî*, XV, s. 197; Bulut, Halil İbrahim, *DİA “Mûcize”* md., XXX, s. 350.

<sup>608</sup> A'râf 7/73, 106; Hûd 11/96; Kasas 28/31-32, 35.

<sup>609</sup> A'râf 7/73.

<sup>610</sup> Nisâ 4/153; Hûd 11/96.

<sup>611</sup> Bakara 2/53.

<sup>612</sup> es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 105.

<sup>613</sup> el- Kâdî, *el-Muġnî*, XV, s.199.

<sup>614</sup> er-Râzî, *Muhassal*, s. 207; er-Râzî; *en-Nübüvvât*, s. 11.

<sup>615</sup> Hûd 11/64-68; Şems 91/11-15.

<sup>616</sup> A'râf 7/107-108.

<sup>617</sup> Âl-i İmrân 3/49.

peygamberin bildirdiği şekilde meydana gelmesi gibi mûcizeler buna örnektir. Hz. Hûd'un Âd kavminin helâkini bildirmesi<sup>618</sup> buna örnek verilebilir.

*Aklî mûcizeler* de, belli bir yer ve zamana bağlı olmayan ve insanların aklına hitap eden mûcizeler olup peygamberlerin güvenilir, doğru sözlü, güzel ahlaklı, merhametli olmaları, insanlara örnek teşkil etmeleri vb. bu mûcize sınıfına örnektir.<sup>619</sup>

Âlimler mûcizeyi amaçları açısından da hidâyet mûcizeleri, yardım mûcizeleri ve helâk mûcizeleri olarak üçe ayırmışlardır.

*Hidâyet mûcizeleri*, Meydan okuma şeklinde, inkârcıların gözü önünde ve onları acze düşürecek şekilde meydana gelen mûcizelerdir. Hz. Sâlih'in, Hz. Mûsâ'nın ve Hz. İsâ'nın yukarda zikrettiğimiz mûcizeleri ve Hz. Muhammed'in Kur'an mûcizesi<sup>620</sup> bu tür mûcizeye örnektir. Bu mûcizenin gayesi peygamberin doğruluğunu ispatlamak suretiyle ilahî mesajın kabulüne zemin oluşturmaktır.

*Yardım mûcizeleri* ise, Hz. Mûsâ'nın isrâiloğulları için kayadan su çıkarması<sup>621</sup> Hz. İsâ'nın gökten sofrayı indirmesi<sup>622</sup>, Hz. Peygamber'in Bedir ve Hendek savaşlarında meleklerin Müslümanlara yardım etmesi<sup>623</sup> şeklinde inananları desteklemek ve ihtiyaçlarını gidermek şeklinde ortaya çıkan mûcizelerdir.

*Helâk mûcizeleri* de, İnkârcı toplumların cezalandırılmasına yönelik mûcizelerdir. Âd, Semûd, Lût, Nûh vb. kavimlerin çılgılık, tufan, zelzele gibi olağanüstü olaylarla helâk edilmesi bu mûcizeye verilebilecek bazı örneklerdir.<sup>624</sup>

Peygamberin nübüvvetinin ispatı konusunda onun doğruluğuna delil olması bakımından hidâyet mûcizeleri asıl, diğer mûcizeler ve alâmetler ise destekleyici unsurlar olarak görülmüştür.

**Râzî'**ye göre mûcize Allah'ın fiilidir onun fiilleri herhangi bir illetle muallle değildir. Peygamber, peygamberliğini ispat sadedinde Allah'ın hikmeti gereği mümkünlerden olarak mûcize gönderir. Bu onun için bir zorunluluk değildir.

<sup>618</sup> Hûd 11/56-58; Ahkâf 21-25.

<sup>619</sup> Gölcük-Torak, *Kelâm*, s. 320-322; Bulut, *DİA "Mûcize" md.*, s. 350-351.

<sup>620</sup> Bakara 2/23-24; İsrâ 17/88. Âl-i İmrân 3/49

<sup>621</sup> Bakara 2/60.

<sup>622</sup> Mâide 5/112-115.

<sup>623</sup> Âl-i İmrân 3/123-127; Ahzâb 33/9.

<sup>624</sup> Gölcük-Torak, *Kelâm*, s. 323; Bulut, *DİA "Mûcize" md.*, s. 351.

“Mûcize mutlak olarak peygamberi tasdik etmek için yaratılmıştır” sözüne karşı çıkararak başka bir amaca yönelik de olabileceğini söyler. Yani mûcizenin tasdikle beraber başka bir amaç içinde yaratılmış olması imkân dahilindedir ve bu caizdir. Böyle olması durumunda Allah'ın fiillerinin bir amaca yönelik olduğu sonucu ortaya çıkar diyenlere karşı çıkararak mûcizenin peygamberin nübüvvetini tasdik için yaratıldığını ama bunun zorunluluk değil Allah için caiz olduğunu söyler. Allah, bütün fiillerin yaratıcısıdır ve mûcizeler de O'nun kudretinin eseridir.<sup>625</sup> **Râzî**'ye göre nübüvvetin ispatı delilsiz olamaz, deliller ise sihri ortadan kaldıran mûcizelerdir. Peygamber'in en büyük mûcizesi onun peygamberliğini isbat eden en büyük delil olan Kur'andır.<sup>626</sup> **Râzî**, ayrıca peygamberi doğrulamak amacıyla gönderilen mûcizenin Allah tarafından yaratıldığına dair kabulün akli bir zorunluluk olduğunu belirtmektedir.<sup>627</sup>

**Kâdî Abdülcebâr** da aynı şekilde mûcizeyi Allah'ın bir fiili olarak görür ancak ondaki sebep sonuç anlayışı **Râzî** gibi mümkünlere değilde zorunluluk anlayışına dayandığı için adl anlayışı gereği yani kullarının maslahatını gözetmek en iyi ve faydalı olanı yaratmak Allah için vaciptir. Böyle olunca kulları için faydalı olduğunu bildiği konularda peygamber göndermesi de vaciptir. Allah, lütfu gereği mükelleflere gönderdiği bu peygamberleri mûcizelerle desteklemiştir. O, nübüvvetin ispatı konusunda Allah Teâlâ'nın herkesin duyabileceği kesin bir şekilde peygamberini tasdik etmesi ve peygamberin, peygamber olduğuna dair bariz bir ilahi delile tanık olması insanın fiillerinde özgür oluşuna ve ilahi imtihana tâbi olmasına aykırıdır. Allah'ın kulunun peygamberliğini tasdiki kendisinin fiili ile gerçekleşir ki bu da mûcizedir.<sup>628</sup>

**Râzî**, peygamberlerin nübüvvetini ispat etmek, muhatap oldukları toplumun hidayetini sağlamak ve ilahi mesajı kabul etmeleri için gönderilen mûcizelerden Sâlih peygamberin nübüvvetini ispat etmek için kendisine verilen deve mûcizesi ile ilgili Hûd sûresi 11/64. âyetin *وَيَا قَوْمِ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا*

<sup>625</sup> er-Râzî, *Muhassal*, s. 210, 214.

<sup>626</sup> er-Râzî; *en-Nübüvvât*, s. 47, 177.

<sup>627</sup> Çınar, *Fahreddin er-Râzî'de Nübüvvet Kavramı*, s. 65.

<sup>628</sup> el- Kâdî, *el-Muğnî*, XV, s.199; Bulut, *DİA "Mûcize"* md., s. 351-352.

بِسْوَءٍ فَيَأْخُذْكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ “Ey kavmim! İşte size mûcize olarak Allah'ın devesi. Onu bırakın, Allah'ın arzında yesin (içsin). Ona kötülük dokundurmayın; sonra sizi yakın bir azap yakalar.” tefsirinde şöyle der: “Bil ki âdeti üzere peygamberlik iddiasıyla putlara tapan bir kavme gelip onları Allah'a ibadete çağırın ve kendi peygamberliğini kabul etmelerini isteyen birisinden onlar mutlaka bir mûcize göstermesini istemiştir. İşte Salih'in (a.s) durumu da böyledir. Rivayet olunduğuna göre onlar bir bayram günlerinde dışarı çıktılar ve Sâlih (a.s)'dan mûcize getirmesini ve hepsi tarafından bilinen bir kayayı işaret ederek ondan kendileri için bir dişi deve çıkarmasını istediler. Bunu üzerine Sâlih rabbine dua etti ve onların istediği gibi bir dişi deve çıktı.” bu ifadelerinden sonra **Râzî**, bu devenin hangi yönlerden mûcize olduğuna dair bir takım bilgiler aktarır.<sup>629</sup> O, bu konuda Şuarâ sûresi 26/154-155. âyetleri مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فَأْتِ بِآيَةٍ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ “Sen de ancak bizim gibi bir insansın. Eğer doğru söyleyenlerden isen, haydi bize bir mûcize getir.” قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَعْلُومٍ “Salih: İşte (mûcize) bu dişi devedir; onun bir su içme hakkı vardır, belli bir günün içme hakkı da sizindir, dedi” tefsir ederken Sâlih'in (a.s) kendileri gibi bir insan olduğunu, Peygamber olduğuna dair kendilerine bir mûcize getirmesini söylediklerini onunda bunun üzerine Cebrail'in (a.s) tavsiyesiyle iki rekat namaz kılarak bu mûcizeyi Allah'tan istediği ve ilahi bir lütufla mûcize göstererek âyette belirtildiği gibi “işte mûcize bu dişi devedir” dediğini aktarır.<sup>630</sup> Bu konudaki diğer âyetlerde<sup>631</sup> de Hz. Sâlih'in bu mûcizesine dair bilgiler vererek onun peygamberliğini ispat etmek ve kavminin hidayetine vesile olarak ilahi mesajı kabul etmelerini sağlamak amacıyla deve mûcizesini gösterdiğini söyler.<sup>632</sup> Kamer sûresinde 54/27. âyeti tefsir ederken diğer âyetlerde olduğu gibi deve mûcizesinden bahseder ve bu konudaki rivayetleri aktarır. Hz. Mûsâ'nın asâ mûcizesinden ve Hz. İsâ'nın ölülere diriltme mûcizesinden bahsedip ikisini kıyaslar ve Hz. Mûsâ'nın mûcizesinin daha dikkat çekici ve üstün olduğunu söyler. Sâlih'in (a.s) peygamberlik mücadelesininin Hz. Muhammed'in mücadelesiyle birbirine çok benzediğini kavmiyle mücadelede gösterdiği sabır ve hakka davet konusunda onun desteklendiği gibi kendisinin de aynı şekilde destekleneceğini söyleyerek Sâlih peygamberi Allah Teâlâ'nın ona örnek

<sup>629</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XVIII, s. 20-21.

<sup>630</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXIV, s. 160.

<sup>631</sup> A'râf 7/73-79; Şems, 91/11-15; Kamer 54/27-29.

<sup>632</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XIV, s. 168-170; XXXI, s. 96;

gösterdiğini söyler. Ayrıca Sâlih'in (a.s) mûcizesinin gerçekleşmesi itibariyle daha zor ve kaya gibi herhangi bir canlılık alameti taşımayan birşeyden devenin yaratılması nedeniyle Hz. Peygamber'in ay'ın yarılması mûcizesinden sonra en büyük mûcizeyi onun gösterdiğini söyler.<sup>633</sup>

**Râzî**, Hz. Mûsâ'nın asa mûcizesi ve Hz. İsâ'nın ölüleri diriltmesi vb. mûcizelerini de aynı şekilde bu peygamberlerin nübüvvetlerini destekleyen kavimlerinin hidayetine ve ilahi mesajı kabul etmelerine vesile olması için verildiğini ve nübüvvetin ispatı için gönderildiğini söyler.<sup>634</sup>

Müfessir **Râzî**, Hz. Peygamber'in özellikle Kur'a'nın îcâzı mûcizesini ön plana çıkarır. **Râzî** diğer peygamberlere verilmesine rağmen peygamberimize hissî mûcizelerin verilmediğini müşriklerin bunu talep etmelerine rağmen beşer vurgusunu ön plana çıkararak "*Rabbimi tenzih ederim. Ben ancak resul olarak gönderilen bir beşerim.*" dediği ve bu talebi reddettiğini söyler. Ona göre bu mûcizeler inkârcıları şirkten alıkoymamıştır. Bu yüzden Allah Hz. Peygamber'i hissî mûcize yerine Kur'an'ın îcâzı mûcizesi vermiş ve bununla onun nübüvvetini teyid etmiştir. O, bu konuda İsrâ sûresi 7/59 *وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ* "*Bizi, âyetler (mûcizeler) göndermekten alıkoyan tek şey, öncekilerin bu âyetleri yalanlamış olmasıdır...*" ve 90-93. "*Dediler ki: "Yerden bize bir pınar fişkırtmadıkça yahut senin hurmalardan, üzümlerden oluşan bir bahçen olup, aralarından şarıl şarıl ırmaklar akıtmadıkça yahut iddia ettiğin gibi, gökyüzünü üzerimize parça parça düşürmedikçe, yahut Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmedikçe, yahut altından bir evin olmadıkça, ya da göğe çıkmadıkça sana asla inanmayacağız. Bize gökten okuyacağımız bir kitap indirmedikçe göğe çıktığına da inanacak değiliz."* De ki: "*Rabbimi tenzih ederim. Ben ancak resul olarak gönderilen bir beşerim.*" vb. âyetleri delil getirmiştir.<sup>635</sup>

**Râzî**' ye göre Kur'an'ın mûcize oluşu birçok yöndendir. Okuma yazma bilmeyen ümmi bir peygambere inmiş olması geçmiş ve gelecekle ilgili gaybî

<sup>633</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XIV, s. 168-170

<sup>634</sup> Tâhâ 20/20; Şuarâ 43-45; Âl-i İmrân 49 vb. krş.: er-Râzî, *Tefsîr*, XXII, s. 28; XXIV, s. 133-134; VIII, s. 62.

<sup>635</sup> er-Râzî; *en-Nübüvvât*, s. 13.

haberlere dair bilgi vermesi, karşı konulamaz îcâzı ile edebiyatta ve şiirde zirve olmuş Arap şairlerini benzerini getirmeye çağırması ve onların bu konuda aciz kalması gibi yönleriyle olmuştur. Ayrıca o, sadece Araplara değil tüm insanlara meydan okuyarak karşı konulamaz bir şekilde kendisinin evrensel olduğunu ortaya koyduğunu ve böylece mûcize olduğunu ifade eder.<sup>636</sup>

**Râzî**, tefsirinde Kamer 54/1, 27. âyetlerin tefsiri bölümünde<sup>637</sup> ve ilk dönem yazdığı eserlerden olan *Muhassal*'de ay'ın yarılması mûcizesini kabul edip peygamber mûcizeleri içerisinde en büyük mûcize olarak görürken peygamberliğin ispatı konusunda yazmış olduğu "*en-Nübüvvât*" isimli eserinde de Hz. Peygamber'e diğer peygamberlere verilen hissî mûcizenin verilmediğini kabul eder. Bu konuda mûcizelerin geçmiş kavimlerin hidayetine vesile olmadığı ve mûcizeyi inkâr ettiklerini belirten İsrâ sûresi 59. âyet ve müşriklerin bu kevnî olaylara dair mûcize taleplerini beşer olduğu gerekçesiyle reddettiğini bildirdiği yine İsrâ sûresi 90-93. âyetleri ve Ankebût sûresi 29/50. ve 51. ayetleri "*‘Ona Rabbinden (başkaca) mûcizeler indirilmeli değil miydi?’ derler. De ki: Mûcizeler ancak Allah'ın katındadır. Ben ise sadece apaçık bir uyarıcıyım.*", "*Kendilerine okunmakta olan Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi? Elbette iman eden bir kavim için onda rahmet ve ibret vardır.*" delil getirir. Ay'ın yarılmasından maksadın "İslâmın ve nübüvvetin apaçık ortaya çıktığı ve devam ettiğidir" şeklinde vahyin devamı olduğuna dair görüşü ifade eder ve kabul eder.<sup>638</sup> Ayrıca yine *en-Nübüvvât* ile aynı dönemde yazdığı son dönem eserlerinden *el-Metâlibü'l-Âliyye*'de daha da ileri bir görüş ortaya koyarak peygamberliğin ispatı için mûcize gösterme şartından vazgeçerek insanın yani peygamberin teorik ve pratik aklının yetkinliği ve diğer insanları yetkinleştirmesi fikrini savunmuş ve müşriklerin hissî mûcize taleplerini reddeden İsrâ sûresi 17/90-93. âyetleri delil getirmiştir. Nübüvvetin ispatı için mûcize delil getirenleri eleştirmiştir. Öyle anlaşılıyor ki **Râzî**, başlangıçta nübüvvetin ispatı noktasında mûcize'yi şart koşarken zamanla mûcize anlayışına yöneltilen eleştiriler ve bunlara verilen cevapları tatmin edici bulmamış ve filozofların etkisinde

<sup>636</sup> Çınar, *Fahreddin er-Râzî'de Nübüvvet Kavramı*, s. 63.

<sup>637</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXIX, s. 53.

<sup>638</sup> er-Râzî; *en-Nübüvvât*, s. 13-14.

kalarak görüşlerini değiştirmiş ve nübüvvetin ispatında aklî yolu benimsemiştir.<sup>639</sup> Böylece nübüvvetin ispatında mucizeyi delil getiren kendi mezhebinin görüşünden ayrılmıştır.

**Râzî**, Hz. Peygamber'e verilen Kur'an'ın î'câzı mucizesi hakkında Bakara sûresi 2/23. âyetin *وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* “Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın.” tefsirinde şöyle der: “Hz. Muhammed'in peygamberliği Kur'an'n mucize oluşuna dayandığı için, Allah Teâla bu âyette, Kur'an-ı Kerîm'in mucize olduğuna dair deliller getirmiştir.” dedikten sonra uzun uzadıya Kur'an'ın î'câzının hangi yönlerden olduğunu anlatır. Daha sonra mucizenin şartları arasında saydığı meydan okumanın bu mucizede hangi şekillerde gerçekleştiğine ilişkin şunları söyler: “Kur'an'ı Kerîm'in mucize oluşu ile ilgili meydan okuma birkaç şekilde olmuştur: “Birincisi: Allah Teâlâ'nın “(Resûlüm!) De ki: Eğer doğru sözlüler iseniz, Allah katından bu ikisinden (bana ve Musa'ya inen kitaplardan) daha doğru bir kitap getirin de ben ona uyayım!” âyetidir<sup>640</sup>. İkincisi: “De ki: Andolsun, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insü cin bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya getiremezler.” âyetidir.<sup>641</sup> Üçüncüsü ise: “ Yoksa «Onu (Kur'an'ı) kendisi uydurdu» mu diyorlar? De ki: Eğer doğru iseniz Allah'tan başka çağırabildiklerinizi (yardıma) çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin.” âyetidir.<sup>642</sup> Dördüncüsü: “...haydi onun benzeri bir sûre getirin...” âyetidir. Buradaki meydan okuma bir eser yazıp sonra arkadaşına meydan okuyarak ‘bana bunun bir benzerini getir veya yarısını getir veya dörtte birini getir ya da ondaki bir meseleye benzer olanı getir’ demesi gibidir ki bu da özrü ortadan kaldıracak olan meydan okumanın en son sınırıdır. Tıpkı Asr ve Kevser sûrelerine de şâmil olan “haydi onun benzeri bir sûre getirin” ifadesi de

<sup>639</sup> er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliyye*, VIII, 55, 112-114; İskenderoğlu, Muammer, “Fahreddin er-Râzî'de Nübüvvet Teorisi” (İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî ), İsam yay., s. 522-523.

<sup>640</sup> Kasas 28/49.

<sup>641</sup> İsrâ 17/88.

<sup>642</sup> Hûd 11/13.



böyledir.” der.<sup>643</sup>

Aynı sûrenin 24. âyetinin *فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا* “*Bunu yapamazsanız ki elbette yapamayacaksınız...*” tefsirinde de yine ikinci bir mucize olduğunu söyler. Ona göre Hz. Peygamber Kur’an’ın bir benzerini asla getiremeyecekleri hususunda bu kadar kesin konuşması onun nüvvetinden kesin olarak emin olduğunu gösterdiği gibi eğer kesin konuşmamış olsaydı aksi bir durumun ortaya çıkıp yalan söylediği ihtimalini gündeme getirirdi. Dolayısıyla onun böyle kesin ifadelerle Kur’an’ı bir benzerini asla getiremeyeceklerini söylemiş olması Peygamberliği hususunda son derece kendinden emin olduğuna delalet eder.<sup>644</sup> Müfessir Bakara sûresi 2/23. âyetin tefsirinde ele aldığı ve Hz. Peygamber’in peygamberliğinin ispatına delil olarak Kur’an’ın îcâzının tedrici bir meydan okumayla ortaya konduğunu ifade ederken sıraladığı diğer âyetlerin tefsirinde de aynı yaklaşımı ortaya koyarak Kur’an’ın îcâzı mucizesini izah eder.<sup>645</sup> Bu âyetlerden Hûd sûresi 11/13. âyetin tefsirinde âlimlerin Kur’an’ın mucize oluşunu hangi yönüyle olduğu konusunda ihtilaf ettiklerini kimisinin üslûbu yönünden, kimisinin kendisinde çelişki olmaması yönüyle, bazılarının değişik ilimleri ihtivâ etmesi bakımından, bir kısmının da fesâhati yönüyle mucize olduğunu, kendisinin tercih ettiği görüşün de bu sonuncusu olduğunu Kur’an’ın fesâhati yönüyle mucize olduğunu söyler.<sup>646</sup>

**Râzî**’nin konuya yaklaşımına ilişkin vereceğimiz son örnek ise Nisâ sûresi 4/166. âyettir. *لَٰكِنَ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنزَلَ ٱلْإِنكَّ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ ٱلْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَٰهِدًا* “*Fakat Allah sana indirdiğine şahitlik eder; onu kendi ilmi ile indirdi. Melekler de (buna) şahitlik ederler. Ve şahit olarak Allah kâfidir.*” O, bu âyetin tefsirinde şöyle der: “Kur’ân lâfız yönünden fesahatta, mana yönünden şerefte öyle bir mertebeye ulaşmıştır ki, gerek öncekiler gerek sonrakiler onun benzerini getirmekten âciz kalmışlardır. Böylece bu, bir mucize olmuştur. Mucize göstermek ise, peygamberlik iddiasında bulunanın doğruluğunu ortaya koyar. Allah Teâlâ’nın şahadetini, O’nun Kur’ân’ı indirmiş olmasıyla olduğu bilinince O, “*Fakat Allah sana indirdiği ile şahidlik eder.*” buyurmuştur. Yani, “*Sana indirmiş olduğu bu Kur’ân vasıtasıyla,*

<sup>643</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, II, s. 128.

<sup>644</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, II, s. 131-132.

<sup>645</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXIV, 261; XXI, s. 55.

<sup>646</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XVII, 202-203.

*peygamberlik hususunda senin lehine şahadet eder.*” demektir.”<sup>647</sup> Müfessir yine aynı sûrenin 82. âyetinde de Kur’an’ın icâzı üzerinde durarak bunun Hz. Peygamber’in nübüvvetinde doğruluğuna ve güvenilirliğine delil olduğunu ifade ettikten sonra benzer âyetlerdeki gibi burada da Kur’an’ın hangi yönlerden mucize olduğunu detaylı olarak izah eder.<sup>648</sup>

**Kâdî Abdülcebâr** ise Hz. Mûsâ’nın asâ mucizesinden bahseden Şuarâ sûresi 26/43. âyetin *قَالَ لَهُم مُوسَى الْفُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ* “*Musa onlara: Ne atacaksanız atın! dedi.*” tefsirinde: “Allah Teâlâ âyette Mûsâ’nın sihirbazların küfrünü istediğine delalet eden şeyi zikretti. Ve onlara inkâr edeceklerini bildiği halde “*Ne atacaksanız atın! dedi*” dediler.” Bunun cevabı şudur. Atma işi onun için güzel olan bir şekilde gerçekleşir. Çünkü onların bu konudaki maksatları sihir ile mucizenin farkının ortaya çıkması ve iddia ettiği şeyde doğruluğunun ortaya çıkması içindir. Eğer ne zaman bu atma işiyle göz boyama ve onun yalancı olduğunu amaçlarsa o zaman (bu atma işi) çirkin olur. Hz. Mûsâ’nın ilk önce atmalarını istemekle böyle bir şeyi onlara emretmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bunu vehmeden ve böyle söyleyenlerin sözleri batıldır.<sup>649</sup>

Hz. Îsâ’nın ölüleri diriltmesi mucizesinden bahseden Âl-i İmrân sûresi 3/49. âyetin *قَدْ جِئْنَاكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ آتَىٰ أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ* “*Size Rabbinizden bir mucize getirdim: Size çamurdan bir kuş sureti yapar, ona üflerim ve Allah’ın izni ile o kuş oluverir.*” tefsirinde: “Allah Teâlâ’nın bu sözü hakkında “Îsâ’nın yaratıcı olması caiz değildir” denirse buna cavabımız şudur: Dil yönünden kendi fiiline güç yetiren birisi için yapma anlamında örnek olarak bu şekilde vasfedilir. Şeriat açısından mutlak olarak kullanılmaz tam tersi bir kayıt konularak söylenir; herhangi bir kayıt koymadan evini, kölesini zikretmeden falan “rab’tır” denilmesi gibi. Eğer Allah’ın kendisine âyette izafe ettiği gibi Îsâ ölüleri diriltiyormu? denilse, ona şöyle denir: “Bu şekilde değildir. Çünkü Allah Teâlâ çamurdan kuşu yaratmayı izafe etti, diriltmeyi ona izafe etmedi. Bilakis Îsâ “*ben Allah’ın izniyle ölüleri diriltirim*” dedi ve diriltme işini Allah’a izafe etti.

<sup>647</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XI, 113.

<sup>648</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, X, 202-203.

<sup>649</sup> el-Kâdî, *Müşâbihü'l-Kur’an*, s. 534.

Nübüvvetini ispat etmek için o, dirilten değildir. O, bu konuda sebep olduğu için yaratma işi ona izafe edildi ve aynı şekilde onun mûcizelerinden kılındı. Tıpkı İsrailoğullarına yedikleri şeyleri ve evlerinde biriktirdiklerini haber vermesi gibi. Çünkü bu gibi gaybî şeyleri ancak Allah'ın bildirmesiyle bilebilir. Bundan dolayı devamında bunların mûcize olduğunu bildiren *“بُنْدَا سِزِينِ اِچِين بِيرِ اِبْرَتِ وَارْدِرِ.”* ifadesini kullanmıştır.<sup>650</sup>

**Kâdî Abdülcebâr** da **Râzî** gibi peygamber efendimizin en büyük ve en önemli mûcizesi olarak Kur'an'ı görür. Çünkü Kur'an peygamberin nübüvvetine işaret eden delilleri muhtevi en kesin kaynaktır. Kur'an kendisinin bir benzerini getirme konusunda Araplara meydan okumuş fakat onlar bunu yerine getirmekten âciz kalmışlardır. Ancak bunu yapabilselerdi bundan geri kalmazlardı. Çünkü onlar Hz. Peygamber'i engellemek ve onun dininin yayılmasını durdurmak konusunda çok istekliydi. <sup>651</sup> O, her iki tefsirinde yer vermemesine rağmen Kur'an'ın tedrici bir üslupla kendisinin bir benzerini getirmeleri konusunda müşriklere meydan okuyan âyetleri <sup>652</sup> zikretmiş ve Kur'an'ın bu gibi meydan okuma âyetleri ile dolu olduğunu ifade etmiştir. <sup>653</sup>

**Kâdî**, Kur'an'ı Kerîm'in peygamberimizin nübüvvetinin Kur'an'ın î'câzı ile ispatına ilişkin daha önce **Râzî**'nin yaklaşımına dair örnek verdiğimiz Bakara sûresi 2/23. âyetin tefsirini yaparken bir önceki 22. âyetin son kısmı *فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَاَنْتُمْ تَعْلَمُونَ* “Artık bunu bile bile Allah'a şirk koşmayın.” ile bağlantı kurarak şöyle der: “Bu ihlâs (dini sadece Allah'a halis kılma) manasındadır. Yani “Allah'a ibadet edin ve onun birliğini haykırın” demektir. Sonra Allah Hz. Muhammed'in (s.a.v) peygamberliğini itiraf etmenin vacip olduğuna dikkat çekti ve şöyle dedi: “Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin” size tam bir fesâhat verilmiştir. Eğer O, nübüvvetinde doğru olmasaydı sizin taassubunuz yerinde olurdu ancak o sizi (bu mûcizesi ile) Allah'a itaate ve boyun eğmeye zorlamıştır. Sizi onun bir benzerini getirmekten alıkoyan

<sup>650</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 66-67.

<sup>651</sup> el-Kâdî, el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 585-588; el-Kâdî, *Tesbîtu Delâilün-Nübüvve*, I, 40, 86.

<sup>652</sup> Yûnus 10/38; Hûd 11/13; İsrâ 88.

<sup>653</sup> el-Kâdî, el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 587.

nedir? Yine sizin bir benzerini getirememeniz Kur'an'ın mûciz olup peygamberin nübüvvet iddiasında doğru olduğuna delil değil midir? Kur'an'ın bir benzerini getiremedikleri gibi ebediyyen getirmeyeceklerini Allah şu sözünde “*Ama yapamazsanız -ki kesin olarak yapamayacaksınız-*” açıklamıştır.”<sup>654</sup>

Kur'an'ın mûcize oluşu ile ilgili bir başka örnek Nisâ sûresi 82. âyettir. أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا “*Hâla Kur'an üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı.*” O, bu âyetin tefsirinde Kur'an'da herhangi bir eksikliğin olmaması ve fesâhatının çelişkiden uzak olmasının onun gayb âleminin herşeyini bilen Allah tarafından indirildiğine ve mûcize oluşuna delil olduğunu söyler.<sup>655</sup>

**Kâdî Abdülcebbâr** konuyla ilgili İsrâ sûresi 88. âyetin قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ الْجِنَّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا “*De ki: Andolsun, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insü cin bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya getiremezler.*” tefsirinde : “Bu âyette gayba dair birçok konuyu haber verme vardır. Çünkü âyet insanlardan ve cinlerden her birine sen bunun bir benzerini getiremezsin ve ister tek tek, ister topluca hiçkimse onun bir benzerini getiremez. Onun bir benzerini getirmeye ihtiyaçları olduğu halde bunu yapmaya olanca hırslarına rağmen getiremezler...Onun fesâhat ve belâğatı bütün erkekleri, kadınları, köleleri, akıllıları ve delileri tarafından kesin olarak bilinir. Ve peygamber bilmektedir ki onlar dil ve belâğatta kendisinden öncedirler ve O, bu ikisini onlardan öğrenmiştir. O aklılı bir insandır. Eğer yakinen kesinces onların bunu getiremeyeceklerini bilmeseydi bu konuda bu haberin peşine takılıp ortaya çıkmazdı. Özellikle onun iddia ettiği şey büyük bir olay ve çok önemli bir iddiadır. O, da peygamber olduğu, doğru söylediği ve günahsız olduğu, işinin canlara ve mallara sirayet ettiği, kendisine herbirinin kıyamete kadar itaat etmesi gerektiği ve bu konudaki delilinin tamamının Kur'an olduğudur.”<sup>656</sup>

<sup>654</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 17-18.

<sup>655</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 194.

<sup>656</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 232-233; el-Kâdî, *Tesbütü Delâilün-Nübüvve*, I, 85-86.

**Kâdî**, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı konusunda Kur'an'ın, fesahat ve belâğatı, gaybî haberler konusunda hüccet olması ve aklî deliller konusunda hüccet olması gibi üç yönüyle mûcize olduğunu söyler.<sup>657</sup> Kur'an'ın fesahat ve belagatıyla mûcize olduğunu açıkladıktan sonra bir takım gaybi haberleri aktarmasına örnekler verir. Bu örnekler içerisinde de geçmiş peygamberlere dair haberlere yer verir. Örneğin Nuh (a.s) kıssasından bahseden Hûd sûresi 11/25-48. âyetlerin bitiminde 49. âyette peygamberimize hitaben تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْعِيبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا “(Resûlüm!) İşte bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin.” yine Yûsuf (a.s) kıssasıyla ilgili Yûsuf sûresinin hemen başında نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الْعَاقِلِينَ “(Ey Muhammed!) Biz, sana bu Kur'an'ı vahyetmekle geçmiş milletlerin haberlerini sana en güzel bir şekilde anlatıyoruz. Gerçek şu ki, sen bundan önce (bu haberleri) elbette bilmeyenlerden idin.”<sup>658</sup> sonra da kıssanın bitiminde ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْعِيبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ “İşte bu (Yusuf kıssası) gayb haberlerindendir. Onu sana vahy ediyoruz. ” şeklinde yer alan ifadeler ve Hz. Mûsâ'nın tûr dağına çıktığı sırada Hz. Peygamber'in orada olmamasına rağmen kendisine bir takım gayb haberlerinin bildirildiğini ifade eden وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ لِنُنذِرَ قَوْمًا مَا أَتَيْهِمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ “(Musa'ya) seslendiğimiz zaman da, sen Tûr'un yanında değildin. Bilakis, senden önce kendilerine uyarıcı (peygamber) gelmeyen bir kavmi uyarman için Rabbinden bir rahmet olarak (orada geçenleri sana bildirdik); ola ki düşünüp öğüt alırlar.” âyeti<sup>659</sup> ve Hz. Peygamber'in Rûm devletinin mağlup olacağına dair gelecekle ilgili verdiği haberi vb. Kur'an'ın verdiği gaybî haberler yönüyle mûcize oluşuna örnek olarak zikreder.<sup>660</sup>

Nübüvvet konuları içerisinde peygamberliğin ispatı ve mûcize konusuna dair her iki müfessirin bu konudaki âyetlere yaklaşımına bu şekilde yer verdik. Bu konudaki diğer önemli bir başlık da peygamberlerin sıfatları ve özellikle de onların ismet sıfatı hakkındaki tartışmalardır. Şimdi bu konudaki âyetler ve **Râzî** ile **Kâdî**'nin bunları ele alış biçimine yer verelim.

<sup>657</sup> el-Kâdî, *Tesbîtü Delâilün-Nübüvve*, I, 86.

<sup>658</sup> Yûsuf 12/3.

<sup>659</sup> Kasas 28/46.

<sup>660</sup> el-Kâdî, *Tesbîtü Delâilün-Nübüvve*, I, 59-64, 88-90.

### c- Peygamberlerin Sıfatları

Ulûhiyyet ve âhîret konularından sonra Kur'an'ın üzerinde en çok durduğu ve dinî temellerin üzerine inşa edildiği ve Allah'ın kullarıyla iletişim kurma aracı olan vahyin ve nübüvvet görevi gibi çok önemli bir görevin sorumluluğunu taşıyacak kimsenin sıradan niteliklere sahip olması beklenemez. Bu nedenle peygamberler Allah Teâlâ'nın seçkin kıldığı ve sahip oldukları üstün meziyetleri sayesinde varlık âleminin en şerefli olan insana ileteceği mesajları tebliğ etmekle görevlendirdiği kimsedir. Yaratıcının bu seçiminin sıradan olmadığı ve peygamberlerin her yönüyle nitelikli, şahsiyetler oluşunu belirten En'âm sûresi 124. âyette *اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ* “Allah, peygamberliğini kime vereceğini daha iyi bilir.” buyurulmuştur.

Allah Teâlâ peygamber seçtiği kimseyi bedenen ve ruhen diğer insanlardan üstün kılmıştır. Bu nedenle peygamberler ruhi özellikleri yönüyle meleklerle benzer ve beşeri zaafı göstermezler ve görevlerini kararlılıkla yürütürler. Aralarında **Fahreddin Râzî**'nin de bulunduğu bir grup İslâm âlimine göre eğer peygamberler nitelikli şahsiyetler olmasalar nübüvvet görevinin üstesinden gelemezlerdi ve melekleri görmeye güçleri yetmezdi.<sup>661</sup>

Bu başlık altında peygamberlerin insan oluşu vasfı ve ismet sıfatı ile muttasıf olması konusu ele alınacaktır. Zira peygamberlerde bulunması gereken sıfatlar, peygamberin insan oluşu, nübüvvetin evrensel oluşu, gaybı bilmesi, fiziksel özellikleri bakımından eksik ve kusuru bulunmayan, akıllı, zeki, doğru ve güvenilir kimseler olması vb. birçok özelliğinden oluşmaktadır. Esasen bu konuda kelâm âlimleri arasında bir birlik de bulunmamaktadır. Örneğin bu çalışmada görüşlerini ele aldığımız **Râzî** peygamberlerde asgari anlamda bulunması zorunlu olan özelliklerin hile, zulüm, hainlik ve hased gibi kötü huylara sahip olmaması olduğunu söylemektedir.<sup>662</sup> Bu nedenle peygamberlerin doğruluğu, güvenilirliği, akıllı ve zeki olmaları gibi üzerinde bütün ilim ehlinin ittifak ettiği ve tartışmaya konu olmayan bu sıfatları ele almayı gerekli görmüyoruz. Kaldı ki bu sıfatlar doğrudan ya da dolaylı olarak onların mûcize göstermeleri ile de ilgilidir. Nitekim **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr** her ikisi de peygamberin doğruluğuna delil olarak mûcizeyi delil

<sup>661</sup> Yavuz, *DİA “Peygamber” md*; s. 260.

<sup>662</sup> Çınar, *Fahreddin er-Râzî’de Nübüvvet Kavramı*, s. 68.

getirmişler ve peygamberimizin en büyük mûcizesi Kur'an'ın icâzının da onun sıdk ve emanetine delil olduğunu söylemişlerdir.<sup>663</sup> Bu nedenle peygamberlerin insan oluşu ve buna bağlı olarak cinsiyeti konusu ile üzerinde en çok tartışılan ve farklı görüşlerin ortaya konulan peygamberlerin günahsız olması konusunu ele almayı uygun buluyoruz.

### 1. Peygamberlerin İnsan Oluşu

Peygamberlerin sahip oldukları meziyetlerle diğer insanlardan üstün olmalarının yanında onların temelde insan oldukları vurgusu da Kur'an'ın üzerinde en çok durduğu konulardan biridir. Nitekim Hz. Peygamber'den mûcize isteyerek onda olağanüstü bir durumu görmeyi çok arzu eden ve bu konuda ısrarcı olan müşriklere *قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا* “De ki: *Sünhanallah! Ben de sonuçta sadece beşer olan bir peygamberim!*”<sup>664</sup> şeklinde cevap vererek O'nun da kendileri gibi bir beşer olduğunu söylemesi ve bu isteklerini reddetmesi peygamberin temel vasfının insan olduğu noktasında önemli bir vurgulamadır. Bu konudaki gerek peygamberimiz Hz. Muhammed'in gerekse diğer peygamberlerin ortaya koydukları bu beşer olma vurgusu onların ya da gönderildikleri toplumların dilinden Kur'an'da birçok âyette<sup>665</sup> ortaya konmuştur.

**Kâdî Abdülcebâr**, Hz. Peygamber'in, peygamberliğini kabul etmek için müşriklerin ileri sürdükleri şartlara yer veren ve insan olma vasfını ön plana çıkararak cevap verdiği İsrâ sûresi 17/90. âyetin *وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَنْفَجِرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ* “Onlar: “*Sen, dediler, bizim için yerden bir kaynak fişkırtmadıkça sana asla inanmayacağız.*”” tefsirinde şöyle der: “Allah Teâlâ kavminin istekleri doğrultusunda peygamberlerine mûcizeler verir. Bunu da kulların faydasına olduğunu bildiği için yapar. Bundan dolayı âyette onların Hz. Peygamber'den, yerden pınarlar fişkırtmasını, altından evi olması veya göğe yükselmeleri ya da onlara okuyacakları kitap indirmesi, üzüm ve hurma bahçelerinin olması, gökten

<sup>663</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XI, 110; el-Kâdî, el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 571, 586, 600.

<sup>664</sup> İsrâ 17/95.

<sup>665</sup> Bakara 2/151; Âl-i İmrân 3/164; Hûd 11/27; En'âm 9-10; İsrâ 90-95; Kehf 18/110; Hac 22/75; Furkân 25/7; Mü'minûn 23/33; Fussilet 41/6 vb.

parçalar yağdırmasını veya Allah'ı ve melekleri karşlarına getirmesi gibi isteklerde bulduklarını söylemiştir. Ancak onların bu taleplerinin cevabı 93. âyette *قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا* “De ki: *Sünhanallah! Ben de sonuçta sadece beşer olan bir peygamberim!*” sözüyle olmuştur dedikten sonra bu âyeti açıklar ve sözlerine şöyle devam eder: “Bu âyetten murad, Peygamber’in: “benim sizin maslahatınıza nelerin uygun olduğu noktasında bilgim yok ancak Allah Teâlâ bunu bilebilir” şeklindedir. Bunun da yani kulların faydasına olan şeyin de meleklerden bir peygamber göndererek değil tam aksine insanın peygamber olarak gönderilmesidir. Nitekim bu gerçek devamındaki 95. âyette *قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَرْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ* “Şunu söyle: *Eğer yeryüzünde yerleşmiş gezip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten, peygamber olarak bir melek gönderirdik*” ifadesiyle açıklanmıştır.”<sup>666</sup> Görüldüğü gibi **Kâdî**, Allah'ın kulları için en faydalı ve iyi olanı seçmesini vacip gören aslah anlayışı gereği Allah'ın peygamberleri insanlardan seçtiğini ve gönderdiğini kulun maslahatına uygun olanın bu olduğunu söyleyerek mezhebinin adalet ilkesine vurgu yapmaktadır.

**Râzî**, peygamberlerin insan olma yönünü vurgulayan Kehf sûresi 18/110. âyette *قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ* “De ki: *Ben, yalnızca sizin gibi bir beşerim. (Şu var ki) bana, İlâh'ınızın, sadece bir İlâh olduğu vahyolunuyor*” tefsirinde şöyle der: “Allah peygamber Muhammed’e (a.s) tevazu yolunu tutarak “De ki: *Ben, yalnızca sizin gibi bir beşerim.*” demesini emretmiştir. Bunun anlamı insani vasıflar bakımından aramızda herhangi bir fark yoktur. Şu var ki bana Allah’tan başka ilah olmadığı onun bir ve tek olduğu, samed (kendisi hiçbir şeye muhtaç değil, herşey ona muhtaç) olduğu konusunda vahyolunmuştur.”<sup>667</sup>

**Râzî**, peygamberlerin insan olduğunu ifade eden birçok âyette<sup>668</sup> Allah Teâlâ'nın peygamberleri muhatap oldukları kavimleri içerisinden ve kendileri gibi beşerden seçmiş olduğuna ve bu seçimin o kavim için bir şeref vesilesi olduğu gibi

<sup>666</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 233.

<sup>667</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXI, 177.

<sup>668</sup> Bakara 2/151; Âl-i İmrân 3/164; İsrâ 17/94; Hac 22/75; Şuarâ 26/154-155.



bunda birçok hikmetlerin ve faydaların bulunduğunu ve bunların neler olduğunu açıklamıştır.<sup>669</sup>

Peygamberin beşer olma vasfı ile ilgili üzerinde tartışılan konulardan biriside onun cinsiyeti konusudur. Bu konuda Ehl-i Sünnet'in iki önemli kolu **Eş'arîyye** ve **Mâtürîdiyye** farklı görüşler ortaya koymuşlardır. **Eş'arîler** kadınlardan da peygamber olabileceğini söylerken **Mâtürîdî** buna karşı çıkmış ve bu konuda Yûsuf sûresi 12/109. âyeti *وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى* “Senden önce de, şehirler halkından kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını peygamber göndermedik.” ve Kur'an'da benzer lafızlarla zikredilen Nahl 16/43. âyet *وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ* “Biz senden önce de, kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını elçi göndermedik.” ve Enbiyâ 21/7. âyetini *وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ* “Biz, senden önce yalnız kendilerine vahyedilen erkeklerden başkasını elçi göndermedik.” delil getirerek peygamberlerin tamamının erkeklerden olduğunu Allah Teâlâ'nın kadınlardan peygamber göndermediğini dolayısıyla peygamber olmanın şartlarından birisinin de erkek olmak olduğunu söyler.<sup>670</sup>

**Eş'arîler**'in bir kısmı kadınlardan da peygamber olabileceğini söyleyerek Hz. İsa'nın ve Hz. Mûsâ'nın annelerine vahyedilmesinden bahseden âyetleri<sup>671</sup> delil getirirler. Onlara göre bu konuda peygamberlikleri söz konusu olan altı sâliha kadın, Hz. Havva, Hz. Sare, Hz. Hacer, Hz. Mûsâ'nın annesi, Fir'avn'un hanımı Asiye ve Hz. Meryem'dir.<sup>672</sup> **Eş'arîler** kadınların peygamber olabileceğini ileri sürerken rasûl ve nebi ayrımından hareketle bunu söylerler. Nitekim İmam **Eş'arî** isimlerini belirtmeden kadınlardan dört tane nebi gelmiştir diyerek biraz önce **Mâtürîdîler**'in peygamberin erkek oluşuna delil olarak ileri sürdükleri âyetleri delil getirir. Burada rasûllerin erkek oluşundan bahsedildiğini nebi olmalarından bahsedilmediğini bu nedenle de kadınlardan nebi geldiğini ancak bu âyete göre rasûl gelmediğini söylemektedir.<sup>673</sup>

<sup>669</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, IV, s. 158; IX, s. 79-80; XXI, s. 60-61; XXIII, s. 70; XXIV, s. 160.

<sup>670</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlis-Sünne*, VI, s. 297, 508; VII, s. 328.

<sup>671</sup> Âl-i İmrân 3/42; Meryem 19/16-19; Kasas 28/7.

<sup>672</sup> Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s.290.

<sup>673</sup> İbn Fûrek, *Makalatü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, s. 180, 182.

Bazı Eş'arî âlimler ise nübüvvet görevinin zorluğu, zorluklara ve sıkıntılara karşı tahammül noktasında erkeklere göre daha zayıf yaratılmış olmaları, birtakım fizyolojik özellikleri ve kendilerine mahsus halleri vb. nedenlerle bu görevi yürütmelerinin ve başarıya ulaşmalarının zor olduğunu söyleyerek onlardan peygamber gönderilmesini mümkün görmemiştir.<sup>674</sup>

**Fahreddin Râzî** ise Allah'ın peygamberleri erkeklerden gönderdiğini ifade eden ve **Mâtürîdîler**'in kendilerine delil olarak aldıkları ve yukarıda zikrettiğimiz âyetlerde kendi mezhebinin aksine bir görüş ortaya koyar. Eş'arî'nin kadınların nebî oldukları yönündeki görüşünü kabul etmez ve bu âyetlerin Allah Teâlâ'nın kadınlardan ne rasûl ne de nebî göndermediği gibi meleklerden de aynı şekilde peygamber göndermediğini ancak onlara elçilik görevi verdiğini söyler.<sup>675</sup> **Râzî**, **Eş'arîlerin** delil getirdiği Hz. Mûsâ'nın annesine vahyedildiğini bildiren Tâhâ sûresi 20/38. âyete *إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ* “*Bir zaman, vahyedilecek şeyi annene (şöyle) vahyetmiştik.*” ilişkin yorumunda âlimlerin çoğunun Hz. Mûsâ'nın annesinin nebî ve peygamber olmadığı hususunda ittifak ettiklerini ve âyette geçen “vahy” ile peygamberlere gelen vahyin kastedilmediğini söyler. Ona göre kadın, hâkim ve devlet başkanı (imam) olmaya ve İmam Şafî'ye göre kendini evlendirmeye bile yetkili değilken onun vahiy aldığından ve nebi ya da rasûl olmasından bahsedilemez. Çünkü buna Allah Teâlâ'nın *وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحَىٰ إِلَيْهِمْ* “*Biz, senden önce yalnız kendilerine vahyedilen erkeklerden başkasını elçi göndermedik.*”<sup>676</sup> sözü delildir. **Râzî**, bu konudaki görüşlerini desteklemek için “vahiy” kelimesinin Kur'an'da peygamberlik anlamına gelmeyen kullanımlarına örnek olarak Nahl sûresi 16/68 *وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ* “*Rabbin bal arısına şöyle vahyetti: "Dağlardan, ağaçlardan ve kovanlardan kendine evler yap."* Ve Mâide sûresi 5/111. *وَإِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي* “*Havarilerine de: Bana ve Resûlüme iman edin, diye vahyetmiştim*”<sup>677</sup> âyetlerini delil getirmiştir.<sup>677</sup> Hz. Mûsâ'nın annesine vahyedildiğini bildiren Kasas sûresi 7. âyette de bu sûreye atıf bulunur ve

<sup>674</sup> Yavuz, *DİA "Peygamber" md.*, s. 259-260.

<sup>675</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XVIII, s. 230; XX, s. 36-37; XXII, s. 143-144.

<sup>676</sup> Enbiyâ 21/7.

<sup>677</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXII, s. 52.

“gereken açıklamaları orada yaptık diyerek” tekrara gerek olmadığını söyler.<sup>678</sup>

**Râzî**, Hz. Meryem’le ilgili âyetlerden Âl-i İmrân sûresi 3/42. âyette *وَإِذْ قَالَتْ الْمَلَكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ* “*Hani melekler demişlerdi: Ey Meryem! Allah seni seçti; seni tertemiz yarattı ve seni bütün dünya kadınlarına tercih etti.*” yine aynı şekilde kadınların nebî ya da peygamber oluşuna karşı çıkar ve şöyle der: “Bil ki Meryem (a.s) Allah Teâlâ'nın “*Senden önce de, şehirler halkından kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını peygamber göndermedik.*” âyetinden<sup>679</sup> dolayı peygamberlerden olmadı. Durum böyle olunca Cebrâil’in (a.s) ona gönderilmesi onun için bir keramettir. Bu veli kullara kerameti caiz görenlerin görüşüdür. Veya İsâ (a.s) için bir irhâs’tır.<sup>680</sup> Bu bize göre caizdir. **Mu'tezile**'den Ka'bi'nin görüşü de budur. Veya Zekeriyâ'nın (a.s) mucizesidir. Bu da **Mu'tezile**'nin çoğunluğunun görüşüdür.”<sup>681</sup> Görüldüğü gibi nübüvvet kelimesinin tanımında nebî ve rasûl ayrımı yapan ve bu konuda mezhebi ile aynı görüşü paylaşan **Râzî**, bu ayırmadan hareketle ve bazı âyetleri de delil getirerek kadınların peygamber (nebî) olduğunu söyleyen başta **Eş'arî** ve onun gibi düşünenlerden ayrılmış ve kadınlardan nebî ve rasûl gelmediğini söyleyerek **Mâtürîdî** ve **Mu'tezile** ile aynı çizgide yer almıştır. Bu da onun mezhep taassubu noktasında müspet bir tavır ortaya koyduğuna dair önemli bir delildir.

**Mu'tezile**'nin önemli müfessirlerinden **Kâdî Abdülcebbar** peygamberin insan olma vasfı gereği gündeme gelen cinsiyeti konusunda kadınların peygamberliğini kabul etmez ve bu konudaki âyetleri tevil ederler. Nitekim **Kâdî Abdülcebbar** Hz. Mûsâ'nın annesine vahyedildiğini bildiren Kasas sûresi 28/7. âyeti *وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا رَضِعْتِ عَلَيْهِ فَاَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ* “*Mûsâ'nın annesine, "O (çocuğu)nu emzir, başına bir şey gelmesinden korkuyorsan (bir sandık içinde) onu suya bırak, korkma, üzülme biz onu tekrar sana geri vereceğiz ve onu elçilerden yapacağız."* diye vahyettik.” tefsir ederken bu

<sup>678</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXIV, s. 227.

<sup>679</sup> Yûsuf 12/109.

<sup>680</sup> **İrhâs**: Peygamberlik görevinden önce peygamberlerde görülen ve nübüvmete hazırlık niteliğindeki fevkalade hallerdir. Kişinin daha sonra peygamber olacağına delildir. Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 339.

<sup>681</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, VIII, s. 46-47.

konudaki görüşlerini ortaya koyar ve şöyle der: “Allah'ın bunun dışındaki âyetlerde (Nahl 16/43, Yûsuf 12/109, Enbiyâ 21/7) ancak erkeklerden peygamber gönderdiğini bildirdiği halde nasıl olur da ona (Mûsâ'nın annesi) vahyedilmesi sahih olur ve nasıl olur da peygamber olmadığı halde kendisine vahyedilenin ancak Allah Teâlâ tarafından olduğunu bildiği şeyler vahyolundu denirse cevabımız şudur: “Allah Teâlâ'nın ona kendi zamanının peygamberinin lisanı üzere bildirmiş olması caizdir sizin dediğiniz bağlayıcı değildir. Veya Allah Teâlâ'nın ona bunu ilham ederek bütün bunlar hakkında onları bilmeye götürecektir zannını güçlendirmiş olması muhtemeldir. Şöyle de denilmiştir. Allah Teâlâ'nın ona mahsus alametlerle rüyasında bunu ona göstermiş ve o da bilmiştir. Doğruya yakın olan, bizim zamanın peygamberinin ona bildirmiş olması veya bu peygamberin mucizelerinden olarak Allah'ın Cibrîl'i indirip ona (Mûsâ'nın annesi) bunu bildirmesidir sözümüzdür.”<sup>682</sup> **Kâdî Abdülcebbâr** da bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere **Râzî** ve **Mâtürîdî** ile aynı görüşü paylaşmış ve kadınlardan peygamber gelmediğini savunmuştur.

Peygamberlerin insan olmalarının yanısıra peygamberlik konusunda yetkin kılınan ve sahip olduğu konunun gereği kendisinde bulunması gereken birçok meziyet ve üstün vasıflar vardır. Bu vasıflar içerisinde onun insan olması ve cinsiyeti konusu gibi günah işleyip işlemediği konusu da Kur'an âyetleri temelinde kelâmcıların ve müfessirlerin üzerinde durdukları önemli tartışma konularından birisidir. Bu nedenle bu konuyu ayrı bir başlık altında ele alacağız.

## 2. Peygamberlerin Günahsız oluşu (*İsmet*)

Allah'ın elçilik görevini verdiği kimsenin ahlaki meziyetlerle donatılmış olmasının yanısıra günah işlemek, yalan söylemek gibi hatalardan uzak olmaları onların üstlenmiş oldukları sorumluluklarının bir gereğidir. Çünkü Peygamber'in günah işlemesi durumunda onun örnek bir şahsiyet olarak ortaya konması arasında bir çelişki meydana gelecektir. Bu nedenle peygamberler günah işlemekten

<sup>682</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 307-308.

korunmuş olmalarını ve bundan men edildiklerini ifade eden ismet sıfatı ile muttasıftırlar.

*İsmet*, “engel olmak, gelebilecek zararları bertaraf edip korumak” anlamındaki “a-s-m” kelimesinden türemiş masdar bir kelimedir. Terim olarak “peygamberlerin Allah tarafından günah işlemekten korunması” anlamındadır.<sup>683</sup>

Peygamberlerin ismet sıfatı konusunda **Ehl-i Sünnet** âlimleri küçük, büyük her türlü günahlardan, küfür ve şirkten korunduklarını söylemişlerdir. Sünnî kelâm ekolüne göre peygamberler tebliğ konusunda günahsız oldukları gibi nübüvvetten önce de sonra da büyük günah işlememişlerdir. Ancak unutarak veya yanılarak zelle türünden küçük hatalar ve yanlışlıklar yapmış olabilirler.<sup>684</sup>

**Mu'tezile** ise, peygamberlerin nübüvvetten önce de sonra da büyük günahlardan korunmuş olduğunu söylemektedir. **Kâdî Abdülcebbâr**'a göre peygamberler nefret uyandıran küçük ve büyük bütün günahlardan korunmuştur. Çünkü peygamber olarak gönderilmelerinin amacı kullara lütufta bulunmak ve onların maslahatları gereğidir. Madem ki Allah'ın kullarına lütufta bulunması ve maslahatlarını gözetmesi gerekir, o halde Allah'ın bunu en güzel biçimde yapması gereklidir. Bundan dolayı da Allah'ın peygamberleri nefret uyandıran ve kendisinden kabul edilmeyen şeylerden koruması vaciptir. Aksi olması durumunda bu lütufla bağdaşmaz ve kabulü zorlaşır. Bu yüzdendir ki Allah peygamberimizi sert davranmaktan ve katı kalplilikten korunmuş ve *وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ* “*Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi*” sözleriye bunun sebebini açıklamıştır. **Kâdî**, peygamberlerin nübüvvetten önce de sonra da büyük günahlardan korunduğunu söyledikten sonra bunun aksini söyleyerek peygamberlerin bi'setten önce de sonra da büyük günah işleyebileceğini söyleyen Haşviyye ve peygamberlikten önce büyük günah işleyebileceklerini söyleyen **Mu'tezile**'den bazılarına karşı çıkmıştır.<sup>685</sup>

<sup>683</sup> Râgıb, *el-Müfredât fi ğarîbil-Kur'an*, “a-s-m” md., II, s. 438; Bulut, Mehmet, *DİA “İsmet” md.*, XXIII, s. 134.

<sup>684</sup> İbn Fûrek, *Makalatü'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, s. 182; es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 114-115; Gölcük-Toprak; *Kelâm*, s. 292-293.

<sup>685</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 573; el-Kâdî, *el-Muğnî*, XV, s. 300-302.

Peygamberlerin küçük günah işlemelerine gelince onların nefret kabilinden olmayıp sadece sevabın azalmasına neden olan küçük günahları işleyebileceklerini söylemiştir. Çünkü peygamberlerin bu küçük günahı işlemesi ve sevabın azalması onun doğruluğuna mani değildir.<sup>686</sup>

Peygamberlerin günahsız olması konusunda müstakil bir eser yazan **Fahreddin Râzî**, “*İsmetü’l-Enbiyâ*” adını verdiği bu eserinde peygamberlerin günahsızlığını 15 delille ispat eder. Hz. Âdem’den başlayarak Hz. Muhammed’e kadar 16 peygamberi tek tek ele alarak bunların ismet sıfatıyla muttasıf olduklarını delilleriyle ispatlar. Eserin baş tarafında peygamberlerin günahsız oldukları konusundaki ihtilafları itikadi konulardaki ismetleri, amelî/ahkâm konulardaki ismetleri, fetvaya taalluk eden hususlardaki ismetleri ve peygamberlerin durumlarına ve davranışlarına ait konulardaki ismetleri olmak üzere dört bölüm halinde ele alır. İslâm ümmetinin (Haricîlerin fudayliye kolu dışında) peygamberlerin itikadi alanda küfür ve bidat gibi günahlardan korunmuş olduklarında ittifak halinde olduğunu söyler.

Peygamberlerin fiilleri ve ahvâli ile ilgili konularda küçük büyük, her türlü günahlardan korundukları ve masum oldukları noktasındaki farklı görüşleri aktardıktan sonra bizim bu konudaki sözüme gelince der ve şunları söyler: “Peygamberler, peygamberlik döneminde kasten büyük ve küçük günah işlemekten korunmuşlardır. Ancak yanılarak ya da unutarak günah (küçük) işlemeleri câizdir.” Bu sözlerinden sonra **Râzî**, peygamberlerin masum olmalarının vacip olduğuna dair deliller onbeştir der ve bu delilleri tek tek sıralar.<sup>687</sup>

**Râzî**’nin peygamberlerin ismet sıfatına ilişkin âyetlere yaklaşımına gelince O, bu konudaki âyetlerden peygambere itaati emreden Nisâ sûresi 4/64. âyetin وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ “*Biz her peygamberi -Allah’ın izniyle- ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik.*” tefsirinde: “Bu âyet, bütün peygamberlerin günah ve isyandan mâsum olduklarına delalet etmektedir. Çünkü âyet, onlara mutlak olarak

<sup>686</sup> el-Kâdî, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 575-576; el-Kâdî, *el-Muğni*, XV, s. 304-305.

<sup>687</sup> er-Râzî, el-İmam Fahreddin, “*İsmetü’l-Enbiyâ*”, Mektebetüs-Sekâfetü’l-Dîniyye, I. Baskı, Kâhire, 1986, s. 39-40. Râzî, ismet sıfatı ile ilgili buradaki yaptığı taksimat ve izahı Tefsirinde Bakara sûresi 2/36. âyetin tefsiri bölümünde de yapar. er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 8.

itaat edilmesi gerektiğine delâlet etmektedir. Eğer peygamberler bir günah işleyecek olsalardı, o hususta da onlara uymamız gerekirdi ki böylece o günahı işlemek bize de vacip olurdu. Hâlbuki o işin bir günah oluşu, onu yapmamızın haram olmasını gerektirir. Bu durumda bir şeyin hem vacip hem de haram olduğunu söyleme gerekir ki bu, imkânsızdır.” der.<sup>688</sup> Bu âyetin tefsirinde de görüldüğü gibi **Râzî**'nin peygamberlerin günahsızlığı konusunda peygambere itaati emreden âyetleri delil getirerek onların masum olduklarını söyler. Konuyla ilgili Nisâ sûresi 4/80. âyeti مَنْ أَطَاعَ اللَّهَ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَفَعْدَ أَطَاعَ اللَّهَ “Kim Resûl'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur.” tefsir ederken bu âyetin peygamberlerin tebliğ göreviyle ilgili bütün emir ve yasaklarda ve kendisinin bütün söz ve davranışlarında günahsız olduğuna en kuvvetli delil olduğunu ifade ederek “Eğer peygamber bu hususlardan herhangi birinde hata etmiş olsaydı O'na itaat etmek Allah'a itaat etmek mesabesinde olmazdı” der.<sup>689</sup>

Müfessir, Peygamberlere itaat etmeyi emreden diğer âyetlerde<sup>690</sup> de bu yaklaşımı ortaya koymuş ve bu âyetlerin onların mâsumiyetine delil olduğunu ifade etmiştir.<sup>691</sup>

Peygamberlerin ismet sıfatı ile muttasıf olduklarına dair **Râzî**'nin bir başka delili de peygamberlerin Allah tarafından seçildiğini ve hayırlı olduklarını bildiren âyetlerdir.<sup>692</sup> Ona göre Allah'ın onları seçmesi peygamberlerin bütün fiillerinde seçilmiş ve hayırlı olduğuna delalet eder ki bu da onların günahsız olduklarının delilidir.<sup>693</sup> Nitekim bu konudaki Sâd 38/47. âyetin tefsirinde şöyle der: “Âlimler bu âyeti peygamberlerin ismet sıfatı ile muttasıf olduklarına delil getirmişler ve şöyle demişlerdir: “Allah Teâlâ bu peygamberlerin iyi ve hayırlı kimseler olduğuna mutlak olarak hükmetmiştir. Bu genel ifade onların iyilik ve seçilmişliklerinin bütün fiillerinde ve sıfatlarında geçerli olduğunu ortaya koyar.”<sup>694</sup> Peygamberlerin seçilmiş olmasından bahseden Fâtır sûresi 35/32. âyeti تَمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ “Sonra Kitab'ı, kullarımız arasından seçtiklerimize verdik.

<sup>688</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, X, s. 165.

<sup>689</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, X, s. 199.

<sup>690</sup> Âl-i İmrân 3/31; Nisâ 4/14, 59.

<sup>691</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, X, s. 164; er-Râzî, “*İsmetü'l-Enbiyâ*”, s. 42-43.

<sup>692</sup> Âl-i İmrân 3/33; Hac 22/75; Bakara 2/130; A'râf 7/144.

<sup>693</sup> er-Râzî, “*İsmetü'l-Enbiyâ*”, s. 44.

<sup>694</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXVI, s. 217.

*Onlardan (insanlardan) kimi kendisine zulmeder, kimi ortadadır,*” delil getirerek bu görüşüne karşı çıkan ve seçilmiş olsalar da onların da günah işlediğini ileri sürenlere cevap verir ve âyette geçen “فَمِنْهُمْ” kelimesinin, peygamber olarak seçtiklerimiz “الَّذِينَ” kelimesine değil “مَنْ عِبَادِنَا” sözüne râcî olduğunu bunun da “kullarımızdan yani senin ümmetinden” anlamında olduğunu söyler. Ona göre Kur’an’da “ظَالِمٌ” kelimesinin kullanımının kâfirler için olduğuna dair birçok örnek vardır. Bu nedenle bu kelime peygamberler için kullanılamaz. **Râzî**, on madde de “ظَالِمٌ” kelimesinin kullanımını izah eder ve peygamberlerin mâsumiyetini ortaya koyar. O, bu izaha göre âyetin manasının “Kur’an’ı Hz. Muhammed’e (s.a.s) iman edenlere miras olarak verdik. Onlar da onu ondan aldılar. Fakat ayrılığa düştüler. Böylece kimileri zâlim, yani günahkâr; kimileri muktesid, yani hem sâlih amel işleyen, nem günah işleyenler; kimi de hayırlarda önde gidenler, yani yaptıkları şeyi sırf Allah için yapıp, amellerini günahlardan tamamen arındıranlardır.” şeklinde olduğunu söyler.<sup>695</sup>

**Râzî**, peygamberlerin günah işlememelerinin Allah’ın yardımıyla olduğunu söylerken<sup>696</sup> aynı zamanda Allah’a karşı isyan ve zulüm içeren fiillere karşı vadedilen ceza ile cezalandırılmamış olmalarını<sup>697</sup> ve yine onların insanlara taati emrederken kendilerinin günah işlemelerinin Kur’an’a aykırı olduğunu<sup>698</sup> bu konularla ilgili âyetleri delil getirerek ispat etmeye çalışır.<sup>699</sup>

Peygamberlerin günah işlediklerini ileri sürerek Kur’an’dan bazı deliller getirenlere de cevap verir ve onları reddeder. Örneğin Duhâ sûresi 7. âyeti *وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ* “*Seni dalalette bulup, doğru yolu göstermedi mi?*” delil getirerek Hz. Peygamber’in peygamberliğinden önce küfür içerisinde olduğunu söyleyenlere karşı çıkarak âlimlerin çoğunluğuna göre peygamberin ömrü boyunca bir an bile küfür içerisinde olmadığını söyler. Bunun Kur’an’a göre mümkün olmadığına dair Necm sûresi 53/2. âyeti *مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ* “*arkadaşınız (Muhammed) sapmadı ve bâtila inanmadı*” delil getirir. Âyette geçen “ضَالًّا” kelimesinin peygamberlikten ve vahiyden habersiz olmak anlamında olduğunu küfür ve günahkârlık anlamında

<sup>695</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXVI, s. 25-26; er-Râzî, “*İsmetü’l-Enbiyâ*”, s. 44.

<sup>696</sup> İsrâ 17/74.

<sup>697</sup> Nisâ 4/14; Hûd 11/18.

<sup>698</sup> Bakara 2/44; Saf 61/3; Hûd 11/88.

<sup>699</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 8-9, XXI, s. 23; er-Râzî, “*İsmetü’l-Enbiyâ*”, s. 42-43.



olmadığını söyler. Âlimlerin bu kelimenin anlamına dair görüşlerini yirmi maddede bize aktarır.<sup>700</sup>

**Râzî**, peygamberlerin Allah tarafından uyarıldığını ifade eden ikaz âyetleri ve tevbe ettiğini ifade eden âyetlerin günah işlemeleri nedeniyle değil, onların evlâ olanı terk etmeleri nedeniyle bu ikazlara muhatap olduklarını söyler. Bu konuda peygamberimizi ikaz eden Tevbe sûresi 9/43. âyette عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ “Allah seni affetti. Fakat doğru söyleyenler sana iyice belli olup, sen yalancıları bilinceye kadar onlara niçin izin verdin?” Hz. Peygamber’e günahkâr olduğu için bu şekilde hitap etmenin imkânsız olduğunu izah ederek buradaki “Neden onlara izin verdin?” ifadesinin evlâ ve daha mükemmel olanın yapılmaması manasında olduğunu söyler.<sup>701</sup>

Âl-i İmrân 3/128. âyette ise لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَأِنَّهُمْ ظَالِمُونَ “Bu işte senin yapacağın bir şey yoktur. Allah, ya tövbelerini kabul edip onları affeder, ya da zalim olduklarından dolayı onlara azap eder.” Yine aynı şekilde peygamberin günahsız olduğunu savunur ve bir işten menedilmenin o işin yapıldığını göstermediğini nitekim Zümer sûresi 39/65. âyette de Allah Teâlâ'nın “Eğer şirk koşarsan, andolsun ki amellerin boşa gider” dediğini ancak bunun peygamberin şirk koştığına işaret etmediğini söyler. **Râzî**'ye göre peygamberin heva ve hevesinden konuşmadığını belirtilen Necm sûresi 53/3. âyet (o, arzusuna göre de konuşmaz.) de onun günahsızlığını ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v), bu işi yapmış olsa bile bu evlâ ve daha mükemmel olanın yapılmaması manasındadır.<sup>702</sup>

Konuyla ilgili Tevbe 9/117. âyeti لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ “Andolsun ki Allah, müslümanlardan bir gurubun kalpleri eğilmeye yüz tuttuktan sonra, Peygamberi ve güçlük zamanında ona uyan muhacirlerle ensarı affetti. Sonra da onların tevbelerini kabul etti. Çünkü O, onlara karşı çok şefkatli, pek merhametlidir.” tefsir ederken şöyle der: “Bil ki Allah Teâlâ, Tebük Savaşı'nın

<sup>700</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXXI, s. 216-218.

<sup>701</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XVI, s. 75-76.

<sup>702</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XVIII, s. 237-238.

durumlarını iyice açıkladıktan sonra, o savaşa katılmayanların hallerini açıkladı ve bu tefsirde özetlediğimiz sırayla bu konudan detaylıca bahsettikten sonra, bu ayette de, o savaşla ilgili geriye kalan hükümleri açıklamaya yöneldi. Hz. Peygamber'den (s.a.v), evlâ olanı terk manasında olan bir tür zellenin sâdır olması ve mü'minlerden bir çeşit zellenin (hatanın) sâdır olması da, geriye kalan diğer hükümlerdendir. Dolayısıyla Allah Teâlâ onlara, o zellelerinden dolayı, lütufla tevbelerini kabul ettiğini belirterek, “*Andolsun ki Allah., tevbelerini kabul etti.*”<sup>703</sup>

**Râzî**, diğer peygamberlerin de ilk bakışta günah işledikleri izlenimi veren âyetlerde<sup>704</sup> de aynı yaklaşımı ortaya koyar ve onların günahsız olduklarını ancak zelle türünden hataları işleyebileceklerini söyler ve bu konuda detaylı izahlar yapar.<sup>705</sup>

**Kâdî Abdülcebâr** ise peygamberlerin, peygamberlikten önce de sonra da günah işlemediklerini ve Allah Teâlâ tarafından korunduklarını nübüvvetten önce ise zelle türü küçük günahlar işleyebileceklerini bunun da peygamber olmalarına engel teşkil etmeyeceğine ilişkin görüşlerine Fâtır sûresi 35/32. âyeti *ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنُ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ* “*Sonra Kitab'ı, kullarımız arasından seçtiklerimize verdik. Onlardan (insanlardan) kimi kendisine zulmeder, kimi ortadadır, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçmek için yarışır. İşte büyük fazilet budur.*” örnek verilebilir. **Kâdî**, bu âyeti tefsir ederken buradaki “*ظَالِمٌ*” kelimesinin küçük günah işleyen anlamında olduğunu bunun da sevabın bir kısmını kaybetmesi yani daha evlâ olanı yapmayı az sevap elde edilen bir şeyi yapması anlamında olduğunu söyler ve bu konuda mezhep imamlarından Ebû Ali el-Cübbâî'nin kendisinin de kabul ettiği görüşünü nakleder ve şöyle der: “Ebû Ali el-Cübbâî” rahimehullah’ın zikrettiği üzere bu âyetten maksat şudur: “Allah risalet ve vahyi peygamberlere has kıldı ve onlara kitap indirdi. Sonra onları kısımlara ayırdı. Kimisi küçük günah işleyerek kendi nefesine zulmetti; kimisi küçük günah işlemeyip diğer görevlere yöneldi ve orta yolu takip etti; kimisi de

<sup>703</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XVI, s. 219.

<sup>704</sup> Bakara 2/37, 258-260; En'âm 6/76-79; Yûsuf 12/21, 34; Tâhâ 20/115; Hûd 11/45-46; Enbiyâ 21/87 vb.

<sup>705</sup> Râzî'nin bu konuda bir önceki dipnotta örnek verdiğimiz âyetler ve daha birçok âyet hakkında Hz. Âdemden başlayarak Hz. Peygamber'e kadar onaltı peygamberin günahsızlığını “*İsmetü'l-Enbiyâ*” adlı eserinde detaylı bir şekilde açıklar. er-Râzî, “*İsmetü'l-Enbiyâ*”, s. 49-159.

kendisini büyük mertebelere ulaştırarak nafileleri yaparak hayırda yarıştı, öne geçti. Bütün bunlar peygamberler (a.s) için olması uygun olan şeylerdendir.” dedikten sonra âyet ile ilgili bazıları da şöyle demiştir diyerek bir başka görüşü aktarır. Bu görüşe göre de âyetteki “فَمِنْهُمْ” zamirinin döndüğü yer peygamberlerden sonra gelen ve peygamberlerinin risaletini kabul ve tasdik eden mü’minlerdir. Allah peygamberlerinin risaletinin kabul etmeleri nedeniyle o peygamberlerin kitaplarına onları varis kılmıştır. Bunların içinden kimisinin kendi nefesine zulmeden, kiminin orta yolu takip edenler kiminin de iyilikte yarışanlar olduğunu ifade etmiştir.<sup>706</sup> **Kâdî**’nin burada aktardığı ikinci görüş daha önce de ifade ettiğimiz gibi **Râzî**’nin de savunduğu görüştür. O, ayette geçen kendi nefesine zulmeden, orta yolu takip eden ve hayırda yarışan kimselerin peygamberlerin değil onların ümmetleri olduğunu söyler. Bize göre **Kâdî Abdülcebbâr**’ın görüşü peygamberlerin günah işlemedikleri ve mâsum olduklarının izahı açısından kabul edilebilir görünse de âyetin bağlamına bakıldığında sûrenin 32. âyetten önceki 31. âyette “*sana indirdiğimiz kitap*” şeklinde hitabın Hz. Peygamber’e olduğu ve Kur’an’dan bahsedildiği açıkça anlaşılmaktadır.<sup>707</sup> Bu yüzden **Râzî**’nin görüşü gerçeğe daha yakın görünmektedir.

**Kâdî Abdülcebbâr**, peygamberlerin sahip oldukları ismet sıfatının Allah’ın yardımıyla olduğunu ve Hz. Peygamber’in de bu konuda ilahi yardıma mazhar olduğunu ifade eden İsrâ sûresi 17/74. âyetin “ *وَلَوْلَا أَنْ تَبَيَّنَّاكَ لَفَدَّتْ وَرَكُنَ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا* ” “*Eğer seni sebatkâr kılmıyaydık, gerçekten, nerdeyse onlara birazcık meyledecektin.*” tefsirinde âyetin manası ile ilgili olarak “Bu âyeti Allah Teâlâ’nın peygamberi lütfuyla, yardımıyla, desteğiyle ve onu günahlardan koruması (ismet) ile imanda sabit kıldığı manasına hamletmek gerekir” dedikten sonra âyetin Allah’ın kulların fiillerini yarattığına delil olduğunu söyleyenlere karşı çıkar ve şöyle der: “Bazı kimselerin dediklerine âyet delil değildir eğer onların dediği gibi Hz. Peygamber’in îmanda sabit kalması ve müşriklere meyletmemesi fiilini Allah yaratmış ve onu nehyetmiş (müşriklere meyletmekten) olsaydı “*nerdeyse onlara birazcık meyledecektin.*”demezdi. Çünkü onun bu meyletme işinden tamamen

<sup>706</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 572-573.

<sup>707</sup> Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, IV, s. 283.

alıkonulmuş olması gerekirdi.”<sup>708</sup> Görüldüğü üzere müfessir usul-i hamse’ye olan bağlılığını bir kez daha ortaya koymuş ve adl ilkesine verdiği önem nedeniyle Hz. Peygamber’in günahsızlığı ve bu konudaki ilahi desteği ifade eden bu âyette de sözü kulların fiilerine getirerek bu konudaki mezhebî görüşünü destekleyen yorumlarda bulunmuştur.<sup>709</sup>

**Kâdî**, peygamberlerin ismet sıfatına konu olan birçok âyette<sup>710</sup> bu bölümde daha önce ifade ettiğimiz, bütün peygamberlerin istisnasız nübüvvetten önce de sonra büyük ya da küçük günah işlemediklerini ancak peygamberlikten önce sevabın azalmasına sebep olan ve nefret kabilinden olmayan zelle türü hatalar yapabileceği küçük günahlar işleyebileceği yönündeki görüşünü tekrarlar ve bu yaklaşımını sürdürür.<sup>711</sup>

#### **d- İmamet**

Nübüvmete bağlı konular arasında yer alan imamet meselesi İslâm âleminde Hz. Peygamber’in vefatından sonra ve özellikle de Hz. Ali’nin hayatının son dönemlerinde Şî’a ve bazı gruplar tarafından ortaya atılmış ve üzerinde birçok tartışmaların cereyan ettiği siyasi bir konu olmuştur.

İmamet, Hz. Peygamber’in vefatından sonra İslâm toplumunun sevk ve idaresini en üst seviyede üstlenen kişinin sahip olduğu görevi ve makamı ifade eden bir kavramdır. **Ehl-i Sünnet** âlimleri dinin aslına ait bir konu olmamasına rağmen imamet konusunda ileri sürülen ve İslâm inancına uymayan aşırı görüşlere verdikleri cevapları ve bir takım siyasi konulara ait görüşlerini “imamet” başlığı altında ele almışlardır. Şî’a’nın bu konuya aşırı değer vermesi ve bu konuda ifrat derecesine ulaşan görüşleri nedeniyle **İmam Eş’arî** ile birlikte başlayarak, Şî’a’yı eleştirmek, onlara cevap vermek için ve belki de onlara olan tepkinin bir ifadesi olarak imamet konusu kelâm kitaplarında en son bölümde ele alınmıştır.<sup>712</sup> Nitekim **Eş’arî** konuya

<sup>708</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 467-468.

<sup>709</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 693.

<sup>710</sup> Âl-i İmrân 3/128; A'râf 7/23; Yûsuf 12/33-34; Kasas 28/66; Sâd 38/23; Duhâ 93/7 vb.

<sup>711</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 159-160, 277-278, 309-310, 392-393, 544, 693; el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 77, 154, 309, 357.

<sup>712</sup> Öz, Mustafa- İlhan, Avni, *DİA "İmamet" md.*, XXII, s. 201.

ilişkin görüşlerine yer verdiği eserlerinde bu konuyu en son ele almış ve bu konudaki görüşlerini ortaya koymuştur.<sup>713</sup> **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebbâr** da aynı şekilde eserlerinde imamet konusuna en son sırada yer vermişlerdir.<sup>714</sup>

İmamet, **Ehl-i Sünnet** ve **Mu'tezile** tarafından dini koruyan ve dünyevi yönetimde Hz. Peygamber'in yerini alan bir müessese olarak tanımlanıp kabul edilirken, Zeydîler dışında Şî'a'ya göre sadece dünyevi anlamda bir otorite olmayıp aynı zamanda manevi boyutu olan ve nübüvvetin devamı niteliğinde olan bir kurumdur.<sup>715</sup>

*İmamet* kelimesi, “öne geçmek, sevk ve idare etmek anlamındaki” “e-m-m” kelimesinden türemiş mastar bir kelimedir. “Liderlik ve yöneticilik, devlet başkanlığı” anlamına gelmektedir. Bu kelime Kur'an'ı Kerim'de geçmezken “önder ve lider anlamındaki *imam* kelimesi bu anlamıyla dört âyette<sup>716</sup> geçmektedir. Kavram olarak *imamet* kelimesi yerine kullanılan *hilafet* kelimesi ise *halife/halâif-hulefâ* şeklinde tekil ve çoğul formlarda dokuz âyette<sup>717</sup> kullanılmıştır. *Hilafet* kelimesi **Ehl-i Sünnet** ve **Mu'tezile** tarafından *imamet* anlamında kullanılırken Şî'a bu konuda farklı bir yaklaşım ortaya koyar ve bu iki kelimeyi birbirinin yerine kullanmaz. Onlara göre *hilâfet* fiilî otorite anlamına gelmekle birlikte peygamber'e velâyeti ifade etmez. Onlara göre her imam aynı zamanda halîfedir ancak her halîfe imam değildir.<sup>718</sup> Şî'a'nın imamet yerine kullandığı *velî* kelimesi ise, bir şeye çok yakın olmak, yanyana olmak anlamındaki “v-l-y” kökünden türeyen bir isim olup “seven, dost ve yardımcı” anlamındadır. *Velâyet/Vilâyet* ise yine aynı kökten mastar olup bir “işî üstlenmek, yönetmek, yardım etmek” anlamlarına gelmektedir.<sup>719</sup> Kur'ân-ı Kerim'de *veli/evliyâ* kelimesi “Allah'ın mü'minlerin dostu, koruyucusu”,<sup>720</sup>

<sup>713</sup> el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma'*, s. 133-136; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 168-179.

<sup>714</sup> er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûlid-dîn*, s. 70; er-Râzî, *Muhassal*, s. 247; *el-Erbeîn fî Usûlid-dîn*, I, s. 255; el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 749.

<sup>715</sup> Öz-İlhan, *DİA "İMAMET" md.*, s. 201.

<sup>716</sup> Bakara 2/124; Hud 11/17; Furkân 25/74; Ahkâf 46/12.

<sup>717</sup> Bakara 2/30; Sâd, 38/26; En'âm 6/165; Yunus 10/14, 73; Fâtır 36/39; A'râf 7/69, 74; Neml 27/62.

<sup>718</sup> Aydın, Mehmet Akif, *DİA "İmamet" md. (Fıkıh)*, XXII, s. 203-204.

<sup>719</sup> Fîruzâbâdî, *el-Kamusu'l-Muhît*, “v-l-y” md., s. 1344.

<sup>720</sup> Bakara 2/257; Âl-i İmrân 3/68, 122; Nisâ 4/45, 123; En'âm 6/70, 127; Secde 32/4, Yûnus 10/62; Hûd 11/20, 113 vb.

“peygamberlerin ve mü’minlerin Allah’ı veli edinmeleri”<sup>721</sup> anlamında kullanılmıştır. Bunun dışında “şeytanın ve tâğût’un dost edinilmesi”,<sup>722</sup> “mü’minlerin birbirlerini,<sup>723</sup> yahudîlerin, Hıristiyanların ve münafıkların da birbirlerini dost edinmesi”<sup>724</sup> vb. daha başka kullanımları da vardır. İmamet konusunda Kur’an’da yer alan kelimelerden birisi de “emir sahipleri anlamındaki” *ülû’l-emr* kelimesidir. Bu kelime de Kur’an’da Nisâ sûresi 4/59, 83. âyetlerde geçmektedir.

İmamet kavramı olarak tanımına gelince bu hususta İslâm âlimleri arasında tam bir birliktelik mevcut değildir. İmametle ilgili her ne kadar farklı tanımlamalar yapılsa da tespit ettiğimiz kadarıyla **Ehl-i Sünnet** ve **Mu’tazile**’nin imameti tanımlama biçimi her ikisinde görüşlerinin birbiriyle genel manada aynı olduğunu göstermektedir. Nitekim her iki ekolü temsil eden **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr**’ın bu konudaki yaklaşımları bunu ortaya koymaktadır. Her iki müfessirin konuya ilişkin yaklaşımlarını aktardığımızda bu daha net anlaşılacaktır.

**Râzî**’ye göre *imamet*, “Dini ve dünyevi bütün işlerde insanlardan bir şahsın liderliğidir.” **Râzî** bu tanıma göre vâililik ve kadılık görevini imamet dışında tutmuştur. Çünkü her ikisi de genel değildir. Birisi dînî diğeri siyasîdir (dünyevi). İmam ise, her ikisinin de üzerinde bir makamdadır. Buna göre İmam, dînî açıdan şeriatin kurallarını uygulayan dünyevi açıdan da toplumda düzeni sağlayan, karmaşayı ve fitneyi önleyendir.<sup>725</sup>

**Kâdî Abdülcebâr**’a göre ise *imam*, kelime olarak öncü, lider anlamına gelirken *imamet*, “Din konusunda İslâm ümmetinin işlerini yürütmek ve onlar hakkında tasarrufta bulunmak üzere seçilen ve herkes üzerinde otorite sahibi olan kimsedir.” Ona göre Kadı ve Vâli de ümmetin dînî ve dünyevi işlerini görür ancak imam’ın otoritesi bu ikisinin de üzerindedir.<sup>726</sup>

Görüldüğü gibi **Râzî** ve **Kâdî**’nin imamet’i tanımlama şekli her ikisinin birbirine yakın görüşleri paylaştıklarını ortaya koymaktadır.

<sup>721</sup> En’âm 6/14; A’râf 7/196; Yûsuf 12/101; Cumâ 62/6 vb.

<sup>722</sup> Nisâ 4/76; A’râf 7/27, 30 vb.

<sup>723</sup> Âl-i İmrân 3/28; Enfâl 8/72; Tevbe 9/71 vb.

<sup>724</sup> Mâide 5/51; Enfâl 8/73 vb.

<sup>725</sup> ez-Zerkân, *Fahreddîn er-Râzî ve Ârâuhu’l-Kelâmîyye...*, s. 600.

<sup>726</sup> el-Kâdî, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 750.

İmamet konusunda, imametın gerekliliği, İmam'ın seçimi ve masum oluğu, üzerinde en çok tartışılan konulardır. **Ehl-i Sünnet**, Şî'a ve **Mu'tezile**'nin çoğunluğuna göre imam tayin etmek vaciptir. Ancak bu vücûbiyyetin kimin için olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Şî'a'ya göre imamet lütuftur. Onlar bu lütfun Allah'a vacip olduğunu yani imam tayin etmenin Allah'a vacip olduğunu söylerler. Bundan kasıtları ise imamın insanların seçimi ile değil peygamber ya da önceki imam tarafından nass ve tayin ile dir. Şî'a'ya göre imamet nübüvvetin devamı niteliğindedir. Bu nedenle onlar imamın peygamberler gibi büyük, küçük bütün günahlardan hata, unutma ve yanılmadan korunmuş olduğunu söylerler. Onlara göre imamlar peygamberler ve nebîler gibi vahye muhatap olmuşlardır.<sup>727</sup>

**Ehl-i Sünnet** ve **Mu'tezile**'nin çoğunluğuna göre ise imam tayin etmek insanlar üzerine vaciptir. Bu ta'yîn işi de biat ve seğimledir.<sup>728</sup>

**Râzî**, imamet konusunda **Eş'arîler** gibi düşünür. Ona göre imamet itikâdî bir konu değil fıkhî bir konudur. Müslümanların bir imam ta'yîn etmeleri şer'an onlara vaciptir. Çünkü âlimlerin icmâına göre had'ler ancak imam tarafından uygulanır. İmamın ta'yîni ise biat ve seçimle yapılır. İmam peygamberler gibi masum değildir. **Râzî**'ye göre imamda bulunması gereken vasıflar ictihad, güzel görüş, siyaset, şecâat, adalet, erkek olma, hürriyet, buluğ-akıl ve Kureyş'ten olma şeklinde dokuz maddeden oluşmaktadır.<sup>729</sup>

**Kâdî**'ye göre ise imametın şartı biat ve seğimdir. İmamet için nas gerekli değildir. Eğer gerekli olsaydı bu konuda açık ya da gizli bir nas olurdu. Nitekim sahabe halife seğminde herhangi bir nassı delil getirmemiştir. Hz. Peygamber'den sonra sırasıyla Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali imam olmuşlardır. Daha sonraki dönemlerde de Müslümanların seçip biat ettikleri kimseler imam olmuşlardır.<sup>730</sup> **Kâdî Abdülcebâr**, imamda bulunması gereken şartları ilim, fazilet,

<sup>727</sup> Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 289; Emin, Ahmed, *Zuhru'l-İslâm*, Kelimâtün Arabiyye lit-Tercüme ven-Neşr, Mısır, 2012, IV, s. 97; ez-Zerkân, *Fahreddîn er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmîyye...*, s. 596-597.

<sup>728</sup> es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 118; ez-Zerkân, *Fahreddîn er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmîyye...*, s. 596-597.

<sup>729</sup> er-Râzî, *el-Erbeîn fî Usûlid- dîn*, II, s. 263, 269; *Fahreddîn er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmîyye...*, s. 600.

<sup>730</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 757-758; Çelebi, *Akılcılık ve Kâdî Abdülcebâr*, s. 324.

güvenilirlik, adalet, hürriyet, ehliyet ve Kureyşîlik olarak sıralar<sup>731</sup> ve bunlara karşı çıkanlara her bir şartı tek tek açıklayarak cevaplar verir<sup>732</sup>.

Ona göre imam masum değildir. O, **Ehl-i Sünnet** ve **Mu'tezile** gibi Şî'a'nın imamların peygamberler gibi günahattan korunmuş olduğu fikrine karşı çıkar ve bu görüşlerini kıyasıya eleştirir. İmamların masum olduklarını söyleyenlere karşı sert cevaplar verir. Şî'a'nın imamların masum oluşuna dair ileri sürdüğü delilleri tek tek "şüphe" başlığı altında ele alıp cevaplandırır.<sup>733</sup>

Konuyla ilgili kavramsal çerçeveyi bu şekilde çizdikten ve her iki müfessirin ve ait oldukları mezheplerin görüşlerini anahatlarıyla aktardıktan sonra bu konuda Şî'a'nın delil olarak ileri sürdüğü âyetleri ve **Râzî** ile **Kâdî Abdulcebâr**'ın bunlara yaklaşımını ele alalım.

Şî'a'nın önde gelen müfessirlerinden olan Tabersî (v. 548/1153) Mâide sûresi 5/55.âyetin *إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ* "Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah'tır, Resûlüdür, iman edenlerdir; onlar ki Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler" tefsirinde Hz. Ali'nin ve ondan sonra onun soyundan gelenlerin imamete tayininin nasla sabit olduğunu ve imama uymanın farz olduğunu, bu âyetin Hz. Ali'nin imametine ve ona itaatın farziyetine işaret ettiğini söyleyerek dil yönünden izahlar yapar ve velî (وَلِي) kelimesi üzerinde durarak şöyle der: "velî: Allah'ın nusretine ve yardımına nail olan, işleri düzenleyen ve sorumluluğu olan kimsedir. Tıpkı bir kimseye falanca kadının velisi denildiğinde onun nikâhını elinde tutmasının kastedilmesi gibi... Sultan da halkının velisidir ve onun kendisinden sonra halkının başına getireceği kimseye müslümanların velisi (idarecisi) denir." Tabersî, bu ayetin Hz. Ali'nin velayetine işaret ettiğini ve onun hakkında indiğini söyler. Ona göre âyette geçen "*iman edenlerdir*" den maksat Hz. Ali'dir.<sup>734</sup> Müellif, bu konudaki görüşlerini desteklemek

<sup>731</sup> Gecekuşu, Nisa, *Kadı Abdulcebbar'ın İmamet Anlayışı*, Basılamamış Y. Lisans Tezi, Elazığ, 2012, s. 35.

<sup>732</sup> el-Kâdî, *el-Muğnî*, XX/I, s.198-199,

<sup>733</sup> el-Kâdî, *el-Muğnî*, XX/I, s. 68-98. Ayrıca bkz.: Gecekuşu, *Kadı Abdulceb ar'ın İmamet Anlayışı*, s. 44-47.

<sup>734</sup> et-Tabersî, Ebu Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mecma'ul-Beyan fi Tefsîr'il-Kur'an*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1390/1970, VI, s. 124.



için bazı nüzul sebeplerinden bahseder ve dil ilgili birtakım izahlar yapar.<sup>735</sup> Biz uzatmamak için bunlara yer vermiyoruz.

Bu âyetin tefsiri hakkında **Râzî** geniş açıklamalarda bulunur. Âyeti Hz. Ali'nin imametine delil getiren Şî'a'nın bu konudaki görüşlerini aktardıktan sonra onlara karşı reddiye mahiyetinde uzun izahlar yapar. Ona göre bu âyetteki “velî” kelimesinden maksat “imamet” değildir. Mü'minlerden maksat da belli bir şahıs değildir. “Velî” lafzının, nâsır “yardımcı” mânasına hamledilmesinin daha uygun ve yerinde olduğuna şu hususlar delâlet etmektedir” dedikten sonra âyetin bağlamına dikkat çeker ve bu kelimenin âyetin siyâk ve sibâkı ile ilgisini anlatır. **Râzî**'ye göre bu âyette önceki 51. âyette Allah “*Ey iman edenler, Yahudileri de Hıristiyanları da dost edinmeyin...*” buyurmuştur. Bu âyette “velî” kelimesini imamet anlamında kullanarak “*Yahudî ve Hıristiyanlar, gerek canlarınız gerekse mallarınız hususunda tasarrufta bulunan imamlar edinmeyin...*” mânasını kastetmemiştir. Çünkü böyle bir mânanın bâtil oluşu, kesin olarak bilinen bir husustur. Aksine bu âyetle “*Yahudi ve Hıristiyanları birer dost ve yardımcı edinmeyiniz. Onlarla içli dışlı olmayınız ve birbirinize karşı onlara destek olmayınız*” dedikten sonra kesin olarak bunu yasaklamak üzere “*Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah'tır, Resûlüdür, iman edenlerdir* (bunların vasıfları âyetin devamında açıklandı)” buyurmuştur. **Râzî** bu iki âyette geçen “velî” kelimelerinin aynı anlamda kullanıldığını ve “Allah'ın nusreti ve yardımı” manasında olduğunu ifade ettikten sonra devamındaki 57. âyetle “*Ey iman edenler! Sizden önce kendilerine Kitap verilenlerden dininizi alay ve oyun konusu edinenleri ve kâfirleri dost edinmeyin. Allah'tan korkun; eğer mü'minler iseniz.*” olan ilgisini anlatır. Buradaki velâyetin 51 ve 55. âyetlerdeki gibi “yardım ve sevme” anlamına gelen ve yasaklanan velayet olduğunu söyler. O, eğer bu kelime “imamet” manasına alınırsa o zaman âyetin manasının bozuk ve düşük olacağını Kur'an'ın da bundan uzak tutulması gerektiğini belirtir. Bütün bu izahlardan sonra da bize göre dikkat çekici bir üslupla şu ifadelere yer verir: “Taassubu bırakıp âyetin başını ve sonunu hesaba katan ve insafla düşünen herkes, bu âyetteki “velâyet” ’in sadece

<sup>735</sup> Tabersî'nin bu âyetle ilgili aktardığı nüzul sebebi ve âyete ilişkin yorumunun detayı için bkz.: Nari, Süleyman, *Şîa Bir Müfessir Olarak Tabersî'nin İtikâdî Konulara İlişkin Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2004, s. 82-83.

“yardımcı olan ve seven” mânasında bir dostluk olduğunu, “imamet” mânasına gelmesinin mümkün olmadığını açıkça anlar.”<sup>736</sup>

İmametın nas ile olduğuna ilişkin Şi’a’nın delil olarak ortaya koyduğu Mâide sûresi 5/67. âyetin يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ “*Ey Resûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Doğrusu Allah, kâfirler topluluğuna rehberlik etmez.*” tefsirinde de **Râzî**, âyetin Hz. Ali hakkında indiğini söyleyenlerin rivâyetlerini aktardıktan sonra bu âyetin bağlamına bakıldığı zaman öncesinde ve sonrasında Yahudî ve Hıristiyanlardan bahsettiğini ve bu nedenle aradaki tek bir âyeti alıp bağlamından koparmanın ve bunu Hz. Ali'nin faziletine ve dolayısıyla imametine hamletmenin doğru olmadığını söyler. O, âyetin Hz. Peygamber'i tebliğ noktasında Allah Teâlâ'nın desteklediğine işaret ettiğini ve manasının “Allah'ın, Hz. Muhammed'i (s.a.v) Yahudî ve Hıristiyanların hile ve tuzaklarından emin kılıp, onlara hiç aldırmandan tebliğini yapmasını emrettiği” şeklinde anlaşılması gerektiğini, evlâ olanın bu olduğunu söyler.<sup>737</sup>

**Kâdî Abdülcebbâr**'ın Şi'a'nın imametın nasla olduğuna dair âyetlere ilişkin görüşleri **Râzî**'nin görüşler ile aynıdır. Nitekim O, birinci örnekte aktardığımız Mâide sûresi 5/55. âyete ilişkin kısa ve öz ifadelerle âyetteki “iman edenlerden” maksadın mü'minleri dost edinenler olduğunu ve âyette onların vasıflarının zikredildiğini, Allah'ın müslümanların dostu (velî) oluşunun ise onlara yardım etmesi ve onlara galip gelecekleri konusunda güvence vermesi olduğunu söyleyerek âyette geçen “velî” kelimesinin Allah'ın nusreti (yardımı) anlamında olduğunu söyler.<sup>738</sup> Diğer bir âyet olan Mâide 5/67 ile ilgili de aynı şekilde Hz. Peygamber'in tebliğ görevinde Yahudi ve Hıristiyanların tuzaklarına karşı korunduğunu onun da bu görevi hiçbir şeyden çekinmeden yaptığını belirtir ve Hz. Ali ile ilgili herhangi bir

<sup>736</sup> er-Râzî, Tefsîr, XII, s. 28-30.

<sup>737</sup> er-Râzî, Tefsîr, XII, s. 53.

<sup>738</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, 119.

ifadeye yer vermez.<sup>739</sup>

Şî'a'nın imametin nas ile olduğu görüşüne delil getirdiği Nisâ sûresi 4/59. âyetin *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ* “*Ey iman edenler, Allah'a itaat edin, Peygamber'e itaat edin ve sizden olan emir sahiplerine de (itaat edin).*” tefsirinde de **Râzî** yine bu âyette geçen “ülü'l-emr” ifadesinin ilim sahipleri olduğunu âyetin de icmanın delili olduğunu söyler. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir: “Sahabe ve Tabiînden bir cemaatin, Allah Teâlâ'nın “ve sizden olan emir sahiplerine de...” sözünü, “âlimler” anlamına hamletmiş olduklarında hiçbir şüphe yoktur. Biz, bundan murad, “ehl-i hal ve'l-akd” kimselerden olan âlimlerdir.” dediğimizde, bu görüş, ümmetin görüşlerinin dışında olan bir görüş olmaz.” dedikten sonra “ve sizden olan emir sahiplerine de...” sözünden maksadın mâsum imamlar olmadığını imama uymanın şartının mâsum olmak olduğunu ancak âyette böyle bir şartın belirtilmediğini söyler. Ayrıca masum olmaları şartıyla onlara uymak şeklinde anlaşılması durumunda da âyetin manasının sınırlandırılacağını ifade ederek Şî'a'nın âyetteki ülü'l-emr'i imamlar olarak yorumlamasının yanlışlığına dair burada aktaramayacağımız birçok delil sunar.<sup>740</sup>

**Kâdî** ise, yine diğer iki âyette olduğu gibi bu âyette de **Râzî** ile aynı düşünür ve âyette geçen “ülü'l-emr” ifadesinin idâreciler veya âlimler olduğu konusunda iki farklı görüş bulunduğunu kendisinin tercihin bu ifadede âlimlerin kastedildiği yönünde olduğu âyete verdiği manadan anlaşılmaktadır.<sup>741</sup> Bu konuyla ilgili yine Nisâ sûresi 4/83. âyette<sup>742</sup> geçen “ülü'l-emr” ifadesine de **Râzî** gibi âlimler olarak mana verir ve aynı yaklaşımı orada da sürdürür.<sup>743</sup>

**Râzî** ve **Kâdî Abdülcebbâr**'ın imam ta'yininin nas ile olduğunu söyleyen ve bu konuda bazı Kur'an âyetlerini delil getiren Şî'a'nın bu delillerine yaklaşımı aynı çerçevede olmuştur. Her iki müfessirin imam ta'yininin biat ve seçimle olduğu

<sup>739</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 121; el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 233.

<sup>740</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, X, s. 149-150.

<sup>741</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 99-100.

<sup>742</sup> *“Hem kendilerine güven ve içlerinden korku ile ilgili bir haber geldi mi onu yayıveriyorlar; halbuki, onu peygambere ve içlerinden yetkili olanlara arzetseler”*

<sup>743</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, X, s. 204-205.

yönündeki görüşlerinin bir sonucu olarak imametın nas ve ta'yın yoluyla olduğunu söyleyen Şî'a'nın bu konuda ortaya koyduğu âyetlere dair tefsirlerini reddederek delillerinin zayıflığını ortaya koymuşlardır.

İmamet konusunda Şî'a'nın üzerinde durduğu diğer bir konu olan imamın masum olduğu ve peygamberler gibi günahlardan korunduğu konusundaki görüşlerine delil olarak ileri sürdüğu âyetlerden Bakara sûresi 2/124. âyette *وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ* “*Bir zamanlar Rabbi İbrahim'i bir takım kelimelerle sınamış, onları tam olarak yerine getirince: Ben seni insanlara önder yapacağım, demişti. «Soyumdan da (önderler yap, yâ Rabbi!) » dedi. Allah: Ahdim zalimlere ermez (onlar için söz vermem) buyurdu.*” Tabersî, ayette geçen “ahd” den maksadın imamet olduğunu ve âyetin imamların ismetine delil olduğunu söyler. Âyette Allah Sübhanehu ahdine yani imamet makamına zalim bir kimsenin geçmesini nefyetmiştir. Bu nedenle imamet makamına geçecek olan kişide bulunması gereken ilk şart masum olmasıdır.<sup>744</sup>

**Fahreddin Râzî**, bu ayette geçen “imam”dan kastedilenin nübüvvet olduğuna dair âlimlerin görüşlerini aktardıktan sonra kendisinin de bu görüşe katıldığını, çünkü Allah Teâlâ Hz. İbrahim’e onu imam yapacağını kendisine büyük bir ihsanî tarzında söylemiştir. Bu sebeple bu ihsanın en büyük nimetlerden olması gerektiği, onun da imametın en yüksek mertebesi olan nübüvvet olduğunu dolayısıyla âyette ki “imam” kelimesini peygamberlik anlamına almanın vacip olduğunu söyler. Müfessir âyette geçen “*Seni insanlara imâm yapacağım*” sözünün Hz. İbrahim’in ismet sıfatına işaret ettiğini de söyler. Ona göre imam kendisine uyulan kimsedir. Peygamber eğer günah işlerse ona uyanların da itaatleri gereği bu günahı işlemesi gerektiğini bunun ise imkânsız olduğunu söyleyerek peygamberlerin günahsız oluşu bölümünde daha önce aktardığımız görüşlerine benzer görüşler ortaya koyar.<sup>745</sup>

**Râzî** bu ayetin tefsirinde “*Ahdim zalimlere ulaşmaz*” ifadesinin Hz. İbrahim’in, “*Benim zürriyetimden de*” isteğine karşı söylenmiş bir cevap olduğunu, âyette geçen “ahd”ın imamet olduğunu söyler. Ona göre Hz. İbrahim’in “*Benim*

<sup>744</sup> et-Tabersî, *Mecma'ul-Beyan fî Tefsîr'il-Kur'an*, I, s. 456-457.

<sup>745</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, IV, s. 43-44.

*zürriyetimden de”* ifadesinde âyetin başında Allah Teâlâ'nın bahsettiği imameti istediğinin kastedildiğini bu nedenle talep ile buna verilen cevabın aynı olması için “ahd” kelimesinin imamet olması gerektiğini söyler. Nitekim Allah Hz. İbrahim'in bu isteğine cevap olarak soyundan İsmail, İshâk, Yâ'kûb, Yûsuf, Mûsâ, Hârun, Dâvud gibi peygamberler göndererek icabet etmiştir.

**Râzî** ye göre âyet aynı zamanda peygamberlerin masum olduklarının delilidir. Ona göre âyet iki açıdan onların günahsız oluşlarına delildir. Birincisi, âyette “ahd” imam anlamındadır. Her nebi aynı zamanda imam (önderdir). İmam kendisine uyulandır; peygamberler de kendisine uyulan olduğu için günahsızdır. İkincisi, eğer “ahd” imamet değilse nübüvvet ise zaten o zaman âyete göre zalimlerin hiç birinin bu makama ulaşması mümkün değildir. O, bu âyeti Şî'a'nın imamların zahirî ve batınî anlamda masum olduklarına delil olduğunu söylemelerini kabul etmez. Âyet'in delaleti ile imamların zahiren günahsızlığını ifade ettiğini yani zalim olmadıklarını bunun da adaleti sağlamaları anlamında olduğunu söyler.<sup>746</sup>

**Râzî**'nin bu âyete ilgili yorumuna baktığımız zaman onun imamet konusunda imametın nas'la sabit olmadığı, imamların masum olmadığı, fâsık bir kimsenin imam olmasının câiz olmadığı vb. görüşlerini burada ortaya koyduğu ve Şî'a'nın imametın nas ile sabit olduğu ve imamların masum olduğu yönünde bu âyeti delil getirmesinin hiçbir dayanağı olmadığını delilleriyle açık bir şekilde ispat ettiği görülmektedir.

**Kâdî Abdülcebbâr** ise, imamların masum olduğuna ilişkin **Râzî** ve Tabersî'nin görüşlerine yer verdiğimiz Bakara sûresi 2/124. âyeti ile ilgili olarak şunları söyler: “Bu âyetten maksat Allah Teâlâ onu peygamber kılmıştır. Peygamber olması Allah Teâlâ'nın fiilidir. Çünkü eğer Allah onu peygamber olarak göndermeseydi ve onu kendisine has mûcize ile desteklemeseydi Allah Teâlâ'nın fiili olarak peygamber olamazdı. Allah onu böyle kılmıştır. O, peygamber olması yönüyle aynı zamanda imamdır (önder). Bizim zahirine itibar ettiğimiz te'vil budur.” Âyetteki “*Ahdim zalimlere ulaşmaz*” ifadesi ile ilgili olarak da kulun kendi fiilinde seçme hakkı olduğu görüşüne atfen imameti hak edecek kimsenin zâlim olmaması

<sup>746</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, IV, s. 46-48.

gerektiğini bunun da kulun kendi fiili olduğunu, bu fiili sayesinde de Allah'ın kendi fiili ile peygamber/imam seçtiğini söyler. Allah'ın kulunu peygamber/imam seçmesini tıpkı bir babanın oğluna onu terbiye ettiğinde o da terbiyeli olmanın gereklerini yaptığında “seni ahlaklı kıldım” demesine benzeterek bu seçim işinin Allah'ın fiili olduğunu zulüm işlememenin de kulun kendi fiilindeki seçimi olduğunu söyler.<sup>747</sup> **Kâdî**, Şî'a'nın imam seçiminin nas ile olduğu ve imamların peygamberler gibi günahattan korunduğuna dair delil getirdiği bu âyetteki “imam” ve “ahd” kelimelerini **Râzî** gibi peygamber anlamında tefsir etmiş her peygamberin aynı zamanda imam olduğunu söylemiştir. Ancak **Râzî**'den farklı olarak mezhebinin adl ilkesi gereği kulun kendi fiilinde özgür olduğu yaklaşımı bu âyetin tefsirinde de kendisini göstermiş, peygamber kılmanın Allah'ın fiili olduğunu söylerken zulüm işlememenin peygamber ve imamın kendi seçiminde olduğunu Allah'ın buna bir müdahalesinin bulunmadığını ifade etmiştir.

Şî'a'nın imamların masum oluşlarına dair delil getirdikleri bir başka âyet Ahzâb sûresi 33/33. âyettir. *إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا* “*Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.*” Onlar bu âyet ehl-i beytin masum oluşlarına dolayısıyla da bu soydan gelen imamların günahlardan korunduğuna delil getirirler. Âyette geçen ehl-i beyt' ten maksat ise Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin'dir.<sup>748</sup>

**Râzî**, söz konusu bu âyet hakkında bu âyette zikredilen ehl-i beyt'ten maksadın Hz. Peygamber'in ailesinin hem kadınları hem de çocukları olduğunu söyler. Buna delil olarak da âyetin kadınlara hitapla başladığını ancak kadınların ve erkeklerin birlikte bu hitabın şumulüne girmesi için kadınlara olan hitabı bırakıp (عَنْكُمْ) “sizden” diyerek erkeklere hitap ettiğini ifade eder. O, bu âyetteki ehl-i beyt'in kimler olduğu konusunda değişik görüşler olduğunu ancak evlâ olanın bunların Hz. Peygamber'in çocukları ve hanımları olduğunu Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in de bunlardan olduğunu, Hz. Ali'nin ise peygamberin damadı oluşu ve yanından

<sup>747</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 109-110; el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 99-100

<sup>748</sup> Âyetin imamların masum oluşu ile ilgili Tabersî'nin yorumu için bkz: et-Tabersî, *Mecma'ul-Beyan fi Tefsir'il-Kur'an*, XXII, s. 138; Narol, *Şii Bir Müfessir Olarak Tabersî'nin İtikâdî Konulara İlişkin Görüşleri*, s. 85-86.

ayrılmayışı nedeniyle yine ehl-i beyt'ten olduğunu söyler.<sup>749</sup>

**Kâdî** ise, bu âyet ile ilgili olarak yukarıda geçen Bakara sûresi âyetinde olduğu gibi tartışmayı kulların fiillerine getirmiş ve muarızlarının âyetten hareketle Allah'ın kulların fiillerini yarattığına delil getirmelerine cevap vermiştir. O, bu konuda şunları söyler: “Bu âyet Allah Teâlâ'nın onları (Ehl-i beyt) günahlardan uzaklaştırdığına delil değil midir? denirse buna cevabımız şudur: bundan maksat (günahlardan temizlenmelerinden) Allah Teâlâ'nın peygambere olan yakınlıklarından dolayı onlara lütfundan ziyadesiyle vermesi ve onların bu sayede taatten başkasını seçmemesidir. Bu günahın (küfür ve masiyet) giderilmesinin manası budur. Nitekim bundan sonra “*sizi tertemiz yapmak istiyor.*” demiştir.<sup>750</sup> Bu âyetin tefsirinde kulların fiilleri konusundaki izahlar diğerlerinin önüne geçmiştir. Çünkü âyette geçen ehl-i beytin kimler olduğuna ve imamların masum olmaları konusuna müfessir değinmemiştir.

### Değerlendirme

Nübüvvet konusunda ilk olarak ele aldığımız ve konuyla ilgili âyetler bağlamında görüşlerine yer verdiğimiz her iki müfessir de peygamberliğin imkânı ve gerekliliğini teklif temelinde ele almışlar Allah'ın fiilleri noktasından açıklamaya çalışmışlardır. **Râzî** peygamber göndermenin Allah'ın irade ve kudret sıfatı gereği herhangi bir illetle muallel olmadan lütfu ve ihsanı olarak imkân dâhilinde olduğunu ve gerekli olduğunu söylerken **Kâdî**, mezhebinin adl anlayışı çerçevesinde âyetlere yaklaşmıştır. Allah'ın peygamber göndermemesinin zulüm olduğunu, zulmün ise çirkin olduğunu ve Allah Teâlâ'nın bu ikisinden de berî olduğunu söylemiştir. Ona göre Allah'ın kullarına peygamber göndermesi onun için vaciptir. Görüldüğü gibi **Râzî** ile **Kâdî Abdülcebbâr**'ın Allah'ın fiilleri konusundaki yaklaşımları nübüvvet konusunda da kendisini göstermiştir. Bu görüşlerinin bir yansıması olarak **Râzî**, peygamber göndermenin Allah'ın lütfu ve ihsanı gereği caiz ve mümkün görürken

<sup>749</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXV, s. 210.

<sup>750</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 335; el-Kâdî, *Müşâbihü'l-Kur'an*, s. 564-565.

**Kâdî** hüsün-kubuh ve lütuf anlayışı gereği bunu Allah için vacip görmektedir.

**Ehl-i Sünnet**'in diğer önemli kelâmcısı **Mâtürîdî** ise, peygamber göndermenin insanların ihtiyacı ve Allah'ın hikmeti gereği vacip olduğunu söylemiştir. O, herşeye gücü yeten fiillerinde hikmet sahibi olandır. O, bu konudaki görüşlerini insanın peygambere olan ihtiyacını ifade ederken ortaya koymuştur. Allah Teâlâ'nın bir takım emir ve yasakları peygamberleri aracılığıyla insana bildirmesine insanın muhtaç olduğunu söyler. Eğer peygamber göndermeyip din ve dünyaya ait hususları ona bildirmemiş olsaydı, insanlar arasında kargaşa ve kavga çıkacağını, düzenin bozulacağını ve insanın neslini devam ettirmesinin zor olacağını, bu açıdan Allah'ın bir takım helâl ve haramları, dünyevi ve uhrevi ceza ve mükâfaatları peygamberleri aracılığı ile bildirmesinin fiillerindeki hikmeti gereği ona vacip olduğunu söyler.<sup>751</sup>

**Mâtürîdî**, Peygamber göndermenin imkânını ve gerekliliğini insanın ona olan ihtiyacı, Allah'ın lütuf ve hikmet sahibi oluşu çerçevesinde vacip görür. Nitekim nübüvvetin insan için bir ihtiyaç ve gereklilik olduğunu bildiren âyetlerin<sup>752</sup> tefsirinde Allah Teâlâ'nın bir lütfu, ihsanı ve rahmeti gereği din ve dünya işlerinde onlara yol göstermek ve aralarındaki ihtilafları düzeltmek için helalleri ve haramları öğretmek için kendi içlerinden, kendi dillerini konuşan peygamberler gönderdiğini bunun tarihen sabit olmuş bir sünnetullah olduğunu ifade eder.<sup>753</sup> Örneğin, İsrâ sûresi 17/15. âyeti *وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا* “Biz, bir peygamber göndermedikçe (kimseye) azap edecek değiliz.” tefsir ederken insanın bilgi kaynaklarının akıl, duyular ve vahiy olmak üzere üç olduğunu, bazı şeyleri hisleri ve duyuları ile öğrenebileceği, bazılarını ancak düşünme, inceleme ve araştırma ile öğrenebileceğini, bazı bilgilerin ise sadece bildirmekle ve öğretmekle öğrenilebileceğini bunun da peygamberler yoluyla olduğunu söyler. İnsanın Allah'ın bir lütfu ve ihsanı olan peygambere ihtiyacını ve risâletin gerekliliğini vurgular.<sup>754</sup>

<sup>751</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 247-248.

<sup>752</sup> Âl-i İmrân 3/164; Mâide 5/19; En'âm 6/131; İsrâ 17/39; Tâhâ 20/134; Kasas 28/47.

<sup>753</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlis-Sünne*, II, s. 520-521; III, s. 489; IV, s. 261; VII, s. 48, 324; VIII, s. 174.

<sup>754</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlis-Sünne*, VII, s. 19.



Tespit edebildiğimiz kadarıyla **Mâtürîdî**, nübüvvetin gerekliliği konusunda nübüvveti lüftü ve ihsanı gereği Allah için caiz gören **Râzî** ile adalet anlayışı ve lütuf ilkesi gereği Allah için zorunlu ve vacip gören **Kâdî Abdülcebâr** arasında orta bir yol takip etmiştir. O, Allah'ın peygamber göndermesini onun hikmeti gereği vacip görürken aslında bunu kendi zâtına zorunlu kılması ya da başka birisinin onun üzerine vacip kılması şeklinde değil nübüvvetin fiilen varolmuş bir olgu olması ve pratik hayattaki yansımaları bakımından vazgeçilmezliği anlamında vacip olduğunu söylemiştir.<sup>755</sup> Nitekim peygamber göndermeden Allah'ın hiçbir kavmi helâk etmeyeceğini bildirdiği âyetlerde<sup>756</sup> Allah'ın peygamber göndermeden de onları helâk edebileceği çünkü onlara akıl delilini vererek hakkı bilmelerine imkân sağladığı ancak lütfü ve rahmeti ile sadece bir delille (akıl) yetinmeyip peygamber göndermesi ve birçok delil ile onları destekledikten sonra yine de inanmamaları durumunda helâk edeceğini bildirdiği şeklindeki izahları bize göre bu yaklaşımın doğruluğunu teyid etmektedir.<sup>757</sup>

**Mâtürîdî**, **Râzî** ve **Kâdî** gibi peygamber göndermeyi Allah'ın fiili olarak görürken, konuyu Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatları çerçevesinde ele alışıyla da **Râzî**'nin yaklaşımına benzer bir tutum sergilemiş risaleti salah-aslah anlayışı gereği lütuf temelinde zorunlu gören **Mu'tezile** ve **Kâdî**'nin görüşünü “dinde aslah olanı gözetmek Allah'a zorunlu değildir” sözleriyle reddetmiştir.<sup>758</sup>

Peygamber göndermenin Allah için vacip ya da caiz olması konusunda **Râzî**, **Kâdî Abdülcebâr** ve **Mâtürîdî**'nin görüşlerini hep birlikte değerlendirdiğimizde konuya mezhebinin adalet ilkesi gereği salah-aslah ve hüsün-kubuh temelinde ele alarak dinde en faydalı olanı insanlar için yaratmayı Allah için zorunlu ve vacip gören **Kâdî**'nin yaklaşımı konuyla ilgili âyetler bağlamında değerlendirildiği zaman çok tutarlı olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü peygamber göndermenin bir lütuftan öte olmadığı ve **Râzî**'nin de dediği gibi bütün fiillerinde mutlak güç ve otoriteye sahip olan ilim ve kudret sıfatlarıyla muttasıf olan Allah'ın bu kudretini sınırlandırmak

<sup>755</sup> Akçay, “Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı”, s. 235.

<sup>756</sup> Tâhâ 20/134; Kasas 28/47; İsrâ 17/15.

<sup>757</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlis-Sünne*, VII, s. 19, 324; VIII, s. 174.

<sup>758</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlis-Sünne*, VIII, s. 174.

anlamına geleceği açıktır. **Mâtürîdî** ise, ezeli ilminde var olacağı belli olan ve hikmet ifade etmesinden dolayı yaratılmaması düşünülemeyen bir olgu olması nedeniyle Allah için vacip olduğunu söyleyerek risalette lütuf ve rahmet vurgusunu hep önceleyerek **Râzî**'ye benzer bir yaklaşım ortaya koymuştur. Onun bu yaklaşımı da her ne kadar **Kâdî**'nin yaklaşımı gibi Allah'ın irade ve kudretini sınırlayıcı olmasa da fiillerindeki hikmeti gereği peygamber göndermeyi Allah'a vacip görmesi, onun yaratıcının iradesi, mutlak güç ve kudretinin sınırsız oluşu ve fiillerinde hiçbir gerekçeye bağlı olmaksızın tasarrufta bulunması noktasından konuya yaklaştığımızda bir takım mahzurlar içerdiğini söyleyebiliriz. Çünkü bu yaklaşım Allah'ın kendi dışındaki bir etken tarafından yönlendirilmiş olması anlamını taşıyacaktır. İnsanın aciziyeti ve peygamber göndermeye olan ihtiyacı ne olursa olsun, ne kadar hayati bir önem taşırsa taşırsın, hiçbir gerekçe Allah'ı insanoğluna peygamber göndermek zorunda bırakamaz. Ancak vacip kavramından maksat insanın bu ihtiyacının ne denli önemli olduğunu ortaya koymak ve yaratıcının lütfunun ve rahmetinin bu anlamda ne kadar büyük bir lütuf ve rahmet olduğunu ifade etmek şeklinde olursa bu mahzurlar giderilmiş olacaktır. Bu nedenle yüce yaratıcının fiillerinde hiçbir sebebe bağlı olmaksızın mutlak kudret sahibi olarak gören ancak onun lütfu ve ihsanı, insanın da ona olan ihtiyacı ve aciziyeti gereği peygamber göndermeyi aklen caiz ve mümkün gören **Râzî**'nin ve **Eş'arîler**'in yaklaşımını tartışmalardan uzak ve daha kabul edilebilir buluyoruz.

Nübüvvetin ispatı konusuna gelince her iki müfessir de peygamberin doğruluğunu ortaya koyması ve risaletini ispat etmesi için mûcize getirmelerini şart koşmuşlardır. **Râzî** ve **Kâdî**, peygamberlerden sadır olan mûcizelere özellikle de hissî (kevnî) mûcizelere geniş yer verirler. Bu mûcizelerin hidayete vesile olması ve peygamberin iddiasında doğruluğunu ortaya koymasından bahsederler. Peygamberimiz Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı konusunda da en büyük mûcizesi olan Kur'an'ı delil getirirler. Peygamberimizin en büyük mûcizesinin Kur'an'ın icazı olduğu konusu üzerinde genişçe dururlar ve bu konuda yazdıkları müstakil eserlerde Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden deliller ortaya koyarlar. Bunun yanısıra peygamberimizden sadır olan hissî mûcizelerden bahsederler. **Kâdî Abdülcebâr**, Hz. Peygamber'in hutbe okuduğu hurma kütüğünün inlemesi,

elindeki çakıl taşlarının konuşup Allah'ı tesbih etmesi, çağırdığı zaman ağacın yanına gelmesi gibi hissî mûcizeler gösterdiğini söyler.<sup>759</sup> Bu konuda ay'ın yarılması mûcizesini kabul eder ve buna karşı çıkanları eleştirir. Konuyla ilgili Kamer sûresi 1. âyeti tefsir ederken bu konuda âhâd haberin caiz olduğunu tevâtür derecesine ulaşmasının şart olmadığını, olayın geceleyin belli sayıda bir topluluğa gösterildiğini söyler.<sup>760</sup> Ancak burada hemen belirtelim ki **Kâdî Abdülcebbâr** âhâd haberlerin bu konuda delil olmasının caiz olduğunu söylerken ileride detaylı olarak ele alacağımız şefaath konusunda tam tersi bir tavır takınarak kendi mezhebî görüşüne uymadığı için bu konudaki rivayetlerin âhâd haberler olduğunu ve bunların kesin bilgi içermediklerini ve delil olmayacaklarını söyleyerek kendisi ile çelişmiştir.<sup>761</sup>

**Fahreddin Râzî** ise ilgili bölümde daha önce ifade ettiğimiz gibi ilk yazdığı eserlerde mûcizeyi nübüvvetin ispatında şart koşmuş ve Hz. Peygamber'den önceki peygamberlerin gösterdikleri her türden mûcizeleri ilgili âyetlerin tefsirinde açıklamıştır. Hz. Peygamber'in en büyük mûcizesi olan Kur'an'ın î'câzı üzerinde detaylı bir şekilde durarak î'caz yönlerini ilgili âyetler bağlamında açıklamıştır. O, ayrıca Hz. Peygamber'den sadır olan hissi mûcizelere yer vermiş bunların onun nübüvvetinde doğruluğuna ve güvenilirliğine delil olduğunu belirtmiştir. Bu hissi mûcizeler arasında ay'ın yarılması mûcizesine de yer vermiş Kamer sûresi 54/1, 27. âyetlerin tefsiri bölümünde bunu kabul ettiğine dair açıklamalar yapmıştır. Ancak Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmek için kaleme aldığı son dönem eserlerinden olan "*en-Nübüvvât*" adlı eserinde bu görüşünün tam tersi bir tavır ortaya koyarak Hz. Peygamber'e hissî mûcize verilmediğini onun en büyük mûcizesinin Kur'an olduğunu söylemiştir. **Râzî**, Hz. Peygamber'e hissî mûcize verilmemesi konusunda müşriklerin ısrarına rağmen beşer olma vurgusu yaparak Peygamber'in bunu reddettiği ile ilgili İsrâ sûresi 17/59, 90-93 Ankebût sûresi 29/49. ve 50. âyetleri delil getirmiştir. Ay'ın yarılmasından bahseden Kamer sûresi 54/1. âyet hakkında ise, bu âyetin müteşâbih olduğu ancak ilimde yüksek mertebe sahibi âlimlerin müteşâbihi muhkeme götürerek bunu açıkladıklarını, muhkem âyetlerin de Hz. Peygamber'e hissî mûcize verilmediğini ortaya koyduğunu, burada geçen ay'ın

<sup>759</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 597-598.

<sup>760</sup> el-Kâdî, *Tesbîtü Delâilün-Nübüvve*, I, 55-58; el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 407.

<sup>761</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 690.

yarılmasından maksadın “İslâmın ve nübüvvetin apaçık ortaya çıktığı ve devam ettiği” şeklinde vahyin devamı olduğuna dair görüşü aktarır ve kabul eder.<sup>762</sup>

**Mâtürîdî** ise ay’ın yarılması mûcizesini kabul ederek bu konuda birçok delil ortaya koyar. Konuyla ilgili âyetin devamında müşriklerin “*bir mûcize gördüklerinde bu devam eden bir sihirdir*” demelerini delil getirir. Bu ikinci âyette geçen mûcizeyi hissî mûcize olarak yorumlayıp âyete “*hissi mûcize görseler sihir derler*” şeklinde mana vererek, onun mûcizelerinin çoğunun aklî ve haberî mûcizeler olduğunu söyleyenlerin büyük yanılğı içinde olduklarını ifade ederek karşı cevap olarak En’âm sûresi 4/111<sup>763</sup> ve Hicr sûresi 14/14-15. âyetleri<sup>764</sup> delil getirir.

Nübüvvetin ispatı konusunda bütün İslâm âlimlerinin kullandığı mûcize hakkında geçmiş peygamberlere verilen Kur’an’da sarîh bir şekilde ifade edilen hissî mûcizeler ve diğer mûcizeler konusunda görüşlerine yer verdiğimiz **Râzî**, **Kâdî** ve **Mâtürîdî** arasında daha önce de örnekleriyle ortaya koyduğumuz gibi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak Hz. Peygamber’e verilen hissî mûcizeler konusunda başlangıçta aynı görüşü paylaşırken **Râzî**, son dönem eserlerinde bu görüşünden rücû ederek az önce ifade edildiği gibi Hz. Peygamber’e hissî mûcize verilmediğini söylemiş, bu konudaki en dikkat çekici örnek olan ay’ın yarılması mûcizesini de reddetmiştir. Bu konuda yazılan *DÎA “İnşikakü’l-Kamer”* maddesinin müellifi kanaatimizce **Râzî**’nin bu konudaki görüşlerini tefsirinden ilgili âyetin tefsiri bölümünden ele almış bu konuda daha sonra yazdığı müstakil eseri “*en-Nübüvvat*” gözden kaçırılmıştır. Söz konusu maddede **Râzî**, ay’ın yarılması mûcizesini kabul eden ve bunun hakiki manada gerçekleştiğini söyleyen müfessirler arasında zikredilmiştir. Ancak yukarıda ifade ettiğimiz gibi **Râzî**, son yazdığı eserlerde bu görüşünden vazgeçmiştir.<sup>765</sup>

<sup>762</sup> er-Râzî; *en-Nübüvvât*, s. 13-14.

<sup>763</sup> “Eğer biz onlara melekleri indirseydik, ölümler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşularına getirseydik, Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi; fakat çokları bunu bilmezler.”

<sup>764</sup> “Onlara gökten bir kapı açsak da oradan yukarı çıksalar, yine de «Gözlerimiz boyandı, daha doğrusu bize büyü yapılmıştır.» derler.”

<sup>765</sup> Çelebi, İlyas, *DÎA “İnşikakü’l-Kamer”*, XXII, s. 344.

Mûcize konusundaki tartışmalar iki noktada düğümlenmektedir. Birincisi gerçekten Hz. Peygamber'e hissî mûcize'nin verilip verilmediği diğeri de bu konuyla bağlantılı olarak en büyük hissî mûcize olan ay'ın yarılması mûcizesinin gerçekleşip gerçekleşmediği konusudur. Yoksa böyle bir mûcizenin olabilirliği tartışma konusu değildir. Çünkü söz konusu mûcize ise, zaten bunun aklen izahı ve delillendirilmesi beklenmemelidir. Nasıl ki bir Müslüman, Hz. Sâlih'in deve mûcizesi Hz. Mûsâ'nın âsa mûcizesinden şüphe duymadan ve buna dair bir delile gerek görmeden kabul ediyorsa ay'ın yarılması mûcizesi de böyledir. Bu mûcizelerle arasında herhangi bir fark yoktur. Burada sorun, ay'ın yarılması mûcizesinin diğeri kadar net olmayıp biraz kapalı ve ihtimalli görünmesinden ve bu konuya ilişkin rivayetlerin tevâtür derecesine ulaşmamasından ve bir de haber-i vâhid'in<sup>766</sup> kesin delil ifade edip etmediği tartışmalarından kaynaklanmaktadır.<sup>767</sup>

Bu konu araştırmanın sınırlarını aşacağı ve ayrı bir çalışmanın konusu olacak kadar geniş olduğu için burada her iki tarafın görüşlerini kısaca aktarmakla yetinerek bu konudaki rivayetlerin sıhhati ve delillerin tartışmasına girmeyeceğiz.<sup>768</sup>

Öncelikle Hz. Peygamber'e hissî mûcize'nin verilip verilmediği noktasında **Râzî** ve onun gibi düşünenler Hz. Peygamber'e hissî mûcize verilmediğini söyleyerek İsrâ sûresi 17/59 ve 90-93. âyetler ve Ankebût sûresi 49-50 vb. âyetleri delil getirmişlerdir. Bu âyetlerde Hz. Peygamber'den müşriklerin hissî mûcizeler istemesine rağmen bu isteklerinin reddedildiği ve beşer vurgusunun ön plana çıkarıldığı belirtilmektedir. Yine onlara göre inanmamaları durumunda Kur'an'ın belirttiğine göre helâk edilmeleri gerekir. Nitekim âyetin devamında eğer ay'ın yarılmasını gerçek kabul edersek o zaman devamında onların inanmadıklarından bahsediyor. Bu durumda helâk edilmeleri gerekirdi ancak böyle bir helâk

<sup>766</sup> Âhâd haberlerin kesin delil olması konusunda geniş bilgi için: Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münâkaşalar*, s. 244-251; Ertürk, Mustafa, *DİA "haber-i Vâhid" md.*, XIV, s. 349-352.

<sup>767</sup> Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, V, s. 184.

<sup>768</sup> Bu konuda her iki görüşü savunanların delilleri ve bunların detaylı açıklamaları için bkz.: Erkol, Ahmet, "Hz. Peygamber'in Mu'cizesi Meselesi ve Nübüvvetin İsbatında İnşikak-ı Kamer (Ayın Yarılması) Hadisesi ile İlgili Bir Değerlendirme" *Dicle Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Diyarbakır, 1999, I, s. 285-293.

gerçekleşmemiştir.<sup>769</sup> Muhammed Reşit Rızâ, ay'ın yarılması konusunda hadis kitaplarında yer alan rivayetlerin sıhhatinin tartışmalı olduğu ve hadislerin metin ve senetlerinde ilmî, aklî ve tarihî gerçeklere aykırı işkâllerin bulunduğunu söyler. Ayrıca ay'ın yarılması olayının Hz. Peygamber'den Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî'de geçen ve Ebû Hüreyre'den merfû olarak nakledilen “*Hiç bir peygamber yoktur ki, insanların kendisine iman etmelerine neden olacak mucizeler verilmiş olmasın. Bana verilen mucize ise ancak bana vahy edilen bir vahiydir. Onun için kıyamet gününde ümmeti en fazla olanın ben olacağını umuyorum.*” hadisine aykırı olduğunu söyler. Ona göre Kur'an âyetlerinin ortaya koyduğu gerçek bu konuda sahihain'da geçen bu hadistir. O da Kur'an-ı Kerîm'in Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olduğudur.<sup>770</sup> Bu konuda görüş ileri sürenler ay'ın yarılması mucizesinden bahseden rivâyetlerle ilgili olarak bunların birçok hadisçi tarafından tenkit edildiği, bu konudaki rivayetlerin hiçbirinin tevâtür derecesine ulaşmadığı, bu rivayeti nakleden sahabilerin o zaman küçük yaşta olduğu ve bu hadiseyi görmüş olması ihtimallerinin zayıf olduğu gerekçesiyle böyle bir olayın meydana gelmediğini ileri sürmüşlerdir.<sup>771</sup>

**Ehl-i Sünnet** âlimlerinin çoğunluğuna göre bu konudaki âyetler (İsrâ 17/59, 90-93) müşriklerin inanmamaktaki inatlarını ve işi yokuşa sürdüklerini ifade etmektedir. Bunun Hz. Peygamber'e hissi mucize verilmediğine delil olamayacağını söyler. Nitekim **Mâtürîdî** İsrâ sûresi 17/59. âyette bahsedilenin önceki ümmetler olduğunu, onların mucize taleplerinin ardından inanmadıkları için sünnetullah gereği helâk edildiklerini ancak Hz. Peygamber'in ümmetinin dünyada cezalandırılarak toptan helâk edilmeyeceğini, onun ümmetine Allah'ın bir lütfu ve rahmeti olduğunu “*Biz seni ancak âlemler rahmet olarak gönderdik*” âyeti<sup>772</sup> ile bildirdiğini söyler. Aynı sûrenin 90-93. âyetlerin tefsirinde ise 59. âyette olduğu gibi, müşriklerin inanmamak ve inad etmek için bu taleplerde bulduklarını yoksa onların gerçekten

<sup>769</sup> er-Râzî; *en-Nübüvvât*, s. 13-14; Rızâ, Muhammed Reşit, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm* (Tefsîru'l-Menâr), Matbaatü'l-Menâr, Kahire, 1947, I. Baskı, XI, s. 333; Esed, Muhammed,

<sup>770</sup> Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm* (Tefsîru'l-Menâr), XI, s. 333.

<sup>771</sup> Çelebi, İlyas, *DİA “İnşikakü'l-Kamer”*, XXII, 344.

<sup>772</sup> Enbiyâ 21/107. Bu konudaki Enfâl sûresi 8/33. âyet وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ “*Halbuki sen onların içinde iken Allah, onlara azap edecek değildir.*” Mâtürîdî'nin bu görüşünü desteklemekte ve ay'ın yarılması mu'cizesini reddedenlerin mucize gelince inanmasalardı helâk edileceklerdi görüşüne cevap teşkil etmektedir.

doğruyu bulmak ve hidayete ermek için bu talepleri dile getirmediklerini söyleyerek bu isteklerinin imkânsızlığını çeşitli açılardan izah etmiştir.<sup>773</sup> Konuyla ilgili Ankebût sûresi 29/49. ve 50. âyetlerin tefsirinde de benzer ifadeler kullanan müfessir, talep etmekle mûcize gönderilmeyeceğini bunun Allah'ın dilemesinde olduğunu Allah Teâlâ'nın inanmamaları durumunda kendilerini helâke götürecektir bu durumdan onları affederek kurtardığını söyler.<sup>774</sup>

Zemahşerî de söz konusu 59. âyetin manasının “biz onlara safa tepesinin altın yapılması, peygamberin ölülere diriltmesi gibi mûcizeleri öncekiler gibi verseydik ve inanmasalardı helâk edilmeleri gerekirdi ancak onların durumunu kıyamete tecil ettik, bizi mûcize göndermekten alıkoyan ancak budur” şeklinde yorumlar.<sup>775</sup> Müşriklerin 90-93. âyetlerdeki isteklerinin de ancak inanmamadaki inadlarının bir ifadesi olduğunu nitekim En'âm 6/7<sup>776</sup> ve Hicr 11/14.<sup>777</sup> âyetlerde bu durumun ifade edildiğini söyler.<sup>778</sup> Kamer sûresi 54/1. âyetin tefsirinde ise müşriklerin ay'ın yarılması konusunda Hz. Peygamber'den mûcize istediğini bunun üzerine peygamberimizin mûcizesi olarak ay'ın iki defa yarıldığını söyler.<sup>779</sup>

İbn Kesîr, İsrâ 17/59. âyetin tefsiri hakkında **Mâtürîdî** ve Zemahşerî ile aynı düşünür.<sup>780</sup> 90-93. âyetlerde ise Hz. Peygamber'in rahmet peygamberi olması nedeniyle müşriklerin istediklerinin verilmeyerek onların azabının tecil edildiğini hâlbuki bu isteklerini yerine getirmenin Allah için çok kolay ve basit olduğunu söyler. Allah'ın onların bu isteklerinin inat ve küfür için olduğunu bildiği için yerine

<sup>773</sup> el-Mâtürîdî, *Te 'vîlâtü Ehli-Sünne*, VII, s. 70-71, 111-113.

<sup>774</sup> el-Mâtürîdî, *Te 'vîlâtü Ehli-Sünne*, VIII, s. 236-237.

<sup>775</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, s. 526-527.

<sup>776</sup> “Eğer sana kâğıt üzerine *وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ* yazılmış bir kitap indirseydik de onlar elleriyle onu tutmuş olsalardı, yine de inkâr ediciler: Bu, apaçık büyüden başka bir şey değildir, derlerdi.”

<sup>777</sup> “Onlara gökten bir kapı açsak da oradan yukarı çıksalar, yine de *وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ لَقَالُوا إِنَّمَا سُكَّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ مُسْخَرُونَ* derler.”

<sup>778</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, s. 552-553.

<sup>779</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, s. 601.

<sup>780</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'an 'il-Azîm*, VI, s. 91.

getirmediğini söyler.<sup>781</sup> Konuyla ilgili Kamer sûresi 54/1. âyette ay'ın yarılması mûcizesinin peygamber zamanında Mekke'de gerçekleşmiş olduğunu savunur.<sup>782</sup>

Nübüvvetin ispatı ve mûcize konusundaki görüşleri bu şekilde aktardıktan sonra nübüvvet konusundaki bir diğer tartışma konusu olan peygamberin cinsiyeti meselesi hakkındaki görüşlerin değerlendirmesine geçelim.

Peygamberin insan oluşu konusunda **Ehl-i Sünnet** ve **Mu'tezile** ittifak ettikleri halde peygamberin cinsiyeti konusunda **Eş'arî** âlimler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Başta mezhebin kurucusu **İmam Eş'arî** olmak üzere bazı **Eş'arî** âlimler birtakım Kur'an âyetlerini delil getirerek kadınlardan peygamber geldiğini savunurken bir kısım **Eş'arîler** de buna karşı çıkmışlar ve onları bu konuda ortaya koydukları delilleri kabul etmemişlerdir. **Ehl-i Sünnet** kelâmının diğer önemli temsilcisi **Mâtürîdî** ise kadınlardan peygamber gönderilmediğini savunmuştur. **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr** da aynı şekilde kadınlardan peygamber gönderilmediğini söyleyerek bu konuda fikir birliği yapmışlardır. Her üç müfessir de dikkat çekici bir şekilde **Eş'arîlerin** ileri sürdükleri delillere karşı verilen cevaplarda benzer bir söylem kullanmış ve aynı yaklaşımı ortaya koymuşlardır. **Râzî'nin**, **Eş'arî** olmasına ve onlar gibi nübüvvetin tanımı konusunda kendi mezhebi gibi düşünüp rasûl ve nebî ayırımı yapmasına rağmen, onların bu tanımdan hareketle kadınlardan nebî gönderildiği rasûl gönderilmediği yönündeki görüşlerine katılmamış bu konuda delil olarak ileri sürülen âyetlerdeki yorumları isabetli bulmamış ve kadınlardan ne rasûl ne de nebî gönderilmediğini söylemiştir. Bu tutumu da bize onun her ne kadar tefsirinde mezhebî eğilimlerini yansıtsa da Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde mezhebinin görüşlerine yeri geldiğinde muhalafet ederek taassup içerisinde olmadığı izlenimi vermiştir.

Peygamberlerin özellikleri konusunda üzerinde en çok durulan konulardan birisi de onların günahsız oluşlarını ifade eden ismet sıfatlarıdır. **Râzî**, bu konuda peygamberin nübüvvetten önce de sonra da küçük, büyük her türlü günahlardan korunmuş oldukları ancak yanılarak ya da unutarak zelle türünden hatalar

<sup>781</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*, V, s. 119-121.

<sup>782</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*, VII, s. 472.



işleyebileceğini söyleyen **Ehl-i Sünnet**'in görüşünü savunmuştur. Konuyla ilgili olarak yazdığı *İsmetü'l-Enbiyâ*'da Hz. Peygamber'in ve bütün peygamberlerin günahsızlığını bu konudaki görüşleri çerçevesinde savunur. **Mâtürîdî**'nin peygamberlerin ismet sıfatı ile ilgili görüşleri **Ehl-i Sünnet** ile aynı çerivededir. O, bu Kur'an'da peygambere ittaati emreden âyetleri<sup>783</sup> aynı zamanda onun ismet sıfatına delil getirir.<sup>784</sup> Diğer yandan Peygamber'i ikaz eden ya da tevbe ettiğini bildiren âyetlerdeki<sup>785</sup> tevbe ve ikaz ifadelerinin günah işlemekten dolayı değil efdal olanı yapamama, zelle türünden küçük hatalar işleme sebebiyle olduğunu söyler.<sup>786</sup> Ayrıca ilk bakışta peygamberlerin günah işledikleri izlenimi veren âyetleri<sup>787</sup> tefsir ederken peygamberlerin büyük günah işlemekten alıkonuldukları ve Allah'ın lütfu ile yaptıkları hatadan döndükleri veya zelle türü küçük günahlar işlemeleri şeklinde tevil eder.<sup>788</sup> **Mâtürîdî**'nin ismet sıfatına konu olan âyetlere yaklaşımı **Râzî**'nin yaklaşımı arasında paralellik bulunmaktadır.

**Kâdî Abdülcebâr** ise peygamberlerin ismetini savunurken Allah'ın kulları için dinde en faydalı olanı yaratması gerektiğini savunduğu aslah görüşü ile hüsün-kubuh anlayışları temelinde değerlendirmiştir. Ancak vardığı sonuç açısından benzer bir yorumda bulunmuş ve peygamberlerin nübüvvetten önce de sonra da küçük, büyük her türlü günahlardan korunduklarını sadece nefret kabilinden olmayan, sevabın azalmasına neden olan küçük günahları unutarak ya da yanılarak işleyebileceğini savunmuş ve **Ehl-i Sünnet**'in fikirlerine benzer bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu üç müfessirin peygamberin ismeti konusunda yaklaşımları aynıdır. **Kâdî** konuyu salah-aslah ve hüsün-kubuh çerçevesinde ele almıştır. Ancak sonuç itibarıyla hepsi peygamberin nübüvvetten önce de sonra da küçük, büyük bütün günahlardan korunduğunu ancak zelle türünden olup nefret ettirmeyen, evlâ olanı tercih etmeme tarzında küçük günahlar işleyebileceğini söylemiştir.

<sup>783</sup> Âl-i İmrân 3/31; Nisâ 4/65, 80; Nür 24/63.

<sup>784</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlis-Sünne*, III, s. 269-270.

<sup>785</sup> Âl-i İmrân 3/128; Tevbe 9/43, 117.

<sup>786</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlis-Sünne*, II, s. 475; V, s. 379, 502-503.

<sup>787</sup> Bakara 2/37; En'âm 6/76-79; Yûsuf 12/34; Enbiyâ 21/87 vb.

<sup>788</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlis-Sünne*, I, 440-441; IV, s. 140; VI, s. 226-227; VII, s. 370.

Bu üç müfessir ismet sıfatı konusunda peygamberlerin buldukları konumları gereği günah işlememelerini onlar için vacip görerek bu konuda ittifak ederken Allah'ın peygamberleri korumasının kendisi için zorunlu olup olmadığı noktasında farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Müfessirlerin bu konudaki görüşlerine baktığımızda genel mezhebi eğilimlerinden farklı olmadığı görülmektedir. **Kâdî**, mezhebinin ilkelerine bağlılığını burada da ortaya koymuş ve meseleye adalet ilkesi çerçevesinde yaklaşmıştır. Peygamberlerin günahlardan korunmasını Allah'a vacip görmesinin temelinde de bu ilke yatmaktadır. Ona göre peygamber göndermenin anlamı kullara lütufta bulunmaktır. Bu onların maslahatı gereğidir. Mademki Allah lütufta bulunarak kulların maslahatını gözetir bunu en güzel en faydalı biçimde günahlardan koruduğu bir peygamber göndererek yapması gerektiğini söyler. Bu nedenle Allah'ın peygamberini nefret uyandıran günahlardan, sert ve kaba davranmaktan, katı kalplilikten koruması gerektiğini aksi takdirde bunun lütufla bağdaşmayacağını ve peygamberin nübüvvetinin kabulünün zorlaşacağını söyleyerek daha önce geçtiği üzere Âl-i İmrân sûresi 159. âyeti delil getirmiştir.<sup>789</sup> Yine konuyla ilgili İsrâ sûresi 17/74. âyetin “*Eğer seni sebatkâr kılmaysaydık, gerçekten, nerdeyse onlara birazcık meyledecektin.*” tefsirinde Allah'ın ona verdiği lütuf sayesinde onun günahdan korunduğunu söylerken onun günahdan korunmasının, peygamberlerin iradesini devre dışı bırakmadan, onları kötü fiillerden caydırıcı, hayırlı fiillere sevk edilmesi anlamında bu sığata sahip olduklarını söyler.<sup>790</sup>

**Râzî**, meseleye lütuf ve inayet açısından yaklaşmış ve peygamberlerin günah işlememesinin Allah'ın lütfu ve yardımı sayesinde olduğunu söyleyerek bu konudaki görüşlerini İsrâ sûresi 17/74. âyette ortaya koymuştur. **Râzî**, burada peygamberin ismetini diğer **Eş'arî** kelâmcıların “Allah'ın peygamberde taati yaratıp masiyeti yaratmaması” şeklinde yaptığı tanıma uygun bir yaklaşım sergileyerek, peygamber de onu kötülöklere yönelmekten koruyan bir özelliğın bulunduğunu söylemiştir. Bu görüşü ile insan iradesini devre dışı bırakmayı ve peygamberi günah işlememe yönüyle meleklerden üstün görmeyi ifade edebilecek bir yaklaşım ortaya

<sup>789</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 573; el-Kâdî, *el-Muğnî*, XV, s. 300-302.

<sup>790</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 467-468; el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 780

koymuştur.<sup>791</sup> Nitekim *İsmetü'l-Enbiyâ*'da peygamberin günahsızlığını ispat ederken onikinci delil başlığında, **Eş'arîlerin** günah işlememesi nedeniyle peygamberin meleklerden üstün olduğu görüşünü naklederek bunu delillendirir ve savunur.

**Mâtürîdî**'ye göre ise ismet, peygamberin iradesini devre dışı bırakmadan onu kötü fiillerden caydırıcı, hayırlı fiillere sevkedici bir sıfattır. Ona göre peygamberler günaha meyletmeleri halinde uyarılırlar. Bu uyarı onların irade ve yükümlülüklerini yok etmediği için onları itaat etmeye zorlamaz. Nitekim **Mâtürîdî**, **Eş'arîler**'in insan iradesini devre dışı bırakarak günaha meyletmeme fiilini peygamberde yarattığı fikrine karşı çıkmış, bunun Allah'ın lütfu ve mihneti sayesinde olduğunu söylemiştir.<sup>792</sup> O, diğer iki müfessir gibi bu konudaki görüşlerini İsrâ sûresi 17/74. âyetin tefsirinde ortaya koyar ve peygamberin ismet sıfatının, Allah'ın lütfu ile günah işlemediğini, bu gücün onda mevcut olduğunu ancak bunu kullanmasının Allah'ın iznine bağlı olduğunu söyleyerek bu konuda Hz. Yûsuf ve Hz. Yûnus ile ilgili âyetleri<sup>793</sup> örnek verir.<sup>794</sup>

Peygamberlerin ismet sıfatına konu olan ve peygamberlerin beşer olma vasfını ön plana çıkaran âyetler birlikte incelendiğinde ve kelâm âlimlerinin hata yapmamak ve bağışlanmaya ihtiyaç duymamanın yalnız Allah'a mahsus olduğu görüşü de dikkate alındığında, peygamberlerin yanılarak veya unutarak buldukları görevin gereklerine aykırı olmayan ve Allah'ın dostluğundan çıkarmayan bir takım küçük günahları işlemelerinin mümkün olduğunu savunan **Ehl-i Sünnet** ve **Kâdî Abdülcebâr** gibi düşünenlerin görüşünün doğruluğunu söylemek gerçeğe uygun bir yaklaşım olacaktır.

Şî'a'nın imamların mâsum olduğunu savunmaları nedeniyle nübüvvet konusuyla ilişkilendirdikleri ancak kelâm kitaplarında enson sırada bir zeyl şeklinde yer alan imamet konusunda Şî'a dışında konunun genel esasları açısından genel bir görüş birliği vardır. **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr** imam tayininin insanlar üzerine vacip olduğu, imamın mâsum olmadığı, imam seçiminin nas ile değil biat ve seçimle

<sup>791</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXI, s. 23; Bulut, *DİA "İsmet" md.*, XXIII, s. 135.

<sup>792</sup> es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 114; Yavuz, Yusuf Şevki; DİA "Mâtürîdiyye" md., XXVIII, s. 171.

<sup>793</sup> Yûsuf 12/24; Saffât 37/143-144.

<sup>794</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli-Sünne*, VIII, s. 92-93.

olduğu konularında aynı düşünmektedir. Şî'a'nın imam tayininin Allah için vacip olduğunu söyleyerek Mâide sûresi 5/55. âyetteki “velî” kelimesini imamet olarak tefsir etmelerine karşılık her iki müfessir de bu kelimenin imamet değil “Allah'ın yardımı ve sevgisi” olduğunu söyleyerek cevap vermişlerdir. İmametın nas ile olduğuna dair Şî'a'nın ileri sürdüğü bir diğer delil olan Mâide sûresi 5/67. âyetin Hz. Ali hakkında indiği iddiasını ise yine **Râzî** ve **Kâdî** de âyetin açık bir şekilde peygamberin nübüvvet görevinde desteklenmesinden bahsettiğini, ayrıca âyetin bağlamında Yahudi ve Hıristiyanların kurdukları tuzaklardan bahsettiğini söyleyerek Şî'a'nın iddiasına cevap vermişlerdir. Şî'a'nın imametın nas ile olduğuna ilişkin Nisâ sûresi 4/59 ve 83. âyetlerde geçen ülü'l-emr'den muradın imamlar ve yöneticiler olduğu iddiasına her iki müfessir bunun “ehlü'l-hâl ve'l-akd” olan İslâm âlimleri olduğunu söyleyerek cevap vermişlerdir. Bu kelimeye “imamlar” anlamı verilmesinin âyetin (59. âyet) anlamını daraltacağını (çünkü âyet mutlakdır imama uymak ise masumiyet şartına bağlıdır) söylemişler ve Şî'a'nın bu konudaki görüşlerine karşı çıkmışlardır.

İmam tayininin biat ve seçimle olduğunu söyleyen **Mâtürîdî** ise, konuyla ilgili ilk âyet olan Maide sûresi 5/55. âyetin tefsirinde **Râzî** ve **Kâdî**'ye benzer bir yaklaşım ortaya koyarak âyetteki “velî” kelimesinin “imam” anlamında değil “Allah ve rasûlünün ve mü'minlerin iman edenleri sevmesi ve yardımı” anlamında olduğunu, âyetin Hz. Ali hakkında inmediğini bütün Müslümanlar hakkında indiğini söyler.<sup>795</sup> Konuyla ilgili yine aynı sûrenin 67. âyetinde de **Mâtürîdî**, her iki müfessirle aynı doğrultuda görüşler ortaya koymuş ve âyetin Hz. Peygamber'in risalet görevinde desteklendiğine ve korunduğuna işaret ettiğini söylemiştir.<sup>796</sup> Şî'a'nın “ülü'l-emr” ifadesinin geçtiği Nisâ sûresi 5/59 ve 83. âyeti delil getirerek bundan maksadın “imamlar” olduğu yönündeki görüşlerini reddeder ve âyetin onların iddialarını reddettiğini buradaki “ülü'l-emr”den maksadın âlimler/fakihler olduğunu söyleyerek **Râzî** ve **Kâdî**'nin görüşleriyle aynı görüşü paylaşır.<sup>797</sup>

<sup>795</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlis-Sünne*, III, s. 544-546.

<sup>796</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlis-Sünne*, III, s. 556-558.

<sup>797</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlis-Sünne*, III, s. 231-232.

Şî'a'nın imametini nasla olduğuna delil olarak getirdiği âyetlere bakıldığı zaman onların bu yorumlarının zorlama olduğu ve mezhebi yaklaşımlarının bir sonucu olduğu ortadadır. Örneğin Mâide 5/55. âyetin Hz. Ali hakkında indiğine dair aktardıkları rivayetler sıhhati tartışmalı rivayetlerdir.<sup>798</sup> Ayrıca âyetin bağlamına bakıldığı zaman önceki ve sonraki âyetlerde Yahudi ve Hıristiyanların dost edinilmemesinden bahsetmekte ve inananların gerçek dost ve yardımcılarının Allah, Hz. Peygamber ve âyette özellikleri belirtilen mü'minler olduğunu açıkça söylemektedir. Bu nedenle **Râzî**, **Mâtürîdî** ve **Kâdî**'nin görüşlerinin isabetli olduğu ortadadır. Âyetle ilgili Şîî müfessirler dışındaki pek çok müfessirin<sup>799</sup> görüşü de bu yöndedir. Konuyla ilgili delil olarak ileri sürdükleri âyetlerden Nisâ sûresi 4/59. âyette de ülü'l-emr ifadesinin imamlar olduğunu söyleyerek mezhebi bir yaklaşım ortaya koymuşlardır. Bize göre **Râzî**, **Mâtürîdî** ve **Kâdî**'nin bu ifadeden kastın âlimler olduğu yönündeki görüşleri Şî'a'nın görüşüne göre daha isabetli görünmektedir. Onların da dediği gibi âyet mutlak olarak gelmiş ve itaat edilecek kimseleri bizzat tayin etmemiştir. Dolayısıyla buradaki ülü'l-emr'den murad râşit halifeler, yöneticiler ve âlimler anlaşılabilir. Ancak âyetin bağlamına bakıldığı zaman bir önceki âyette yöneticilerden ve onların emanete riayet etmeleri ve hüküm verdikleri zaman adaletle hükmetmelerinden bahsediyor olmasından dolayı biz Zemahşerî'nin de ifade ettiği gibi bunun hak üzere olan idareciler olduğunu söyleyenlerin görüşüyle<sup>800</sup> yöneticiler ve âlimleri kapsadığını söyleyen görüşü<sup>801</sup> daha isabetli buluyoruz.

Şî'a'nın imamların mâsum olduklarını dair delil getirdiği Bakara 2/124. âyetteki "imam" kelimesini ve "ahd" kelimelerini imamet anlamında alarak imamların mâsum oldukları görüşüne **Râzî** karşı çıkararak buradaki "imam"

<sup>798</sup> Bu konudaki rivayetler için bkz: İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*, III, s. 138-139; es-Suyûtî, Celâlüddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*(thk. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Merkezü Hicr, Kâhire, 2003, V, s. 359-363.

<sup>799</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*, III, s. 138-139; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, s. 258-259 (Zemahşerî bu âyetin Hz. Ali hakkında indiğini ancak manasının bütün mü'minleri ilgilendirdiğini nitekim âyetteki ifadelerinde çoğul olduğunu söyleyerek İbn Kesir, Mâtürîdî ve Râzî vb. gibi âyete mana verir. Bu eseri tahkik eden Muhakkikler âyetin Hz. Ali ile ilgili indiğine dair aktardığı rivayeti İbn Hacer'in tahrir ettiğini bu hadisin metrûk olduğunu söylediğini nakleder.); Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, II, s. 70-71.

<sup>800</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, s. 94-95; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, I, s. 526-527.

<sup>801</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*, II, s. 345.

kelimesinin nübüvvet ve risâlet anlamında olduğunu “ahd” kelimesinin de yine aynı şekilde nübüvvet anlamında olmak zorunda olduğunu söyler. Zira bu kelimenin Hz. İbrahim’in peygamberliği anlamındaki “imam” kelimesine atfolunduğunu ikisinde aynı manada olmak zorunda olduğunu söyler. Ona göre Hz. İbrahim’in “*Benim zürriyetimden de*” ifadesinde âyetin başında Allah Teâlâ'nın bahsettiği imameti istediğinin kastedildiğini bu nedenle talep ile buna verilen cevabın aynı olması için “ahd” kelimesinin imamet olması gerektiğini söyler. Nitekim Allah Hz. İbrahim’in bu isteğine cevap olarak soyundan İsmail, İshâk, Yâ’kub, Yûsuf, Mûsâ, Hârun, Dâvud gibi peygamberler göndererek icabet etmiştir.

**Kâdî**, Şî’a’nın imam seçiminin nas ile olduğu ve imamların peygamberler gibi gûnahtan korunduğuna dair delil getirdiği bu âyetteki “imam” ve “ahd” kelimelerini **Râzî** gibi peygamber anlamında tefsir etmiş her peygamberin aynı zamanda imam olduğunu söylemiştir. Ancak **Râzî** den farklı olarak mezhebinin adl ilkesi gereği kulun kendi fiilinde özgür olduğu yaklaşımı bu âyetin tefsirinde de kendisini göstermiş, peygamber kılmanın Allah’ın fiili oduğunu söylerken zulüm işlememenin peygamber ve imamın kendi seçiminde olduğunu Allah’ın buna bir müdahalesinin bulunmadığını ifade etmiştir. Âyetin bağlamının konuyla ilgisi bize göre olmamasına rağmen o kendi görüşüne yönelebilecek itirazlara cevap verme eğilimini burada da göstermektedir.

**Mâtürîdî** ise, **Râzî** ve **Kâdî** gibi âyette geçen “imam” ve “ahd” kelimelerine risâlet ve nübüvvet anlamı vermiştir.<sup>802</sup>

Bu üç müfessirin görüşlerini konuyla ilgili diğer tefsirlerde<sup>803</sup> yer alan görüşlerle birlikte değerlendirdiğimiz zaman Şî’a’nın bu konuda ileri sürdüğü açıklamalarının bir temelini olmadığı ve bunun mezhebi kaygılardan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Çünkü âyette geçen “imam” ve “ahd” kelimelerini imamet olarak tefsir edersek o zaman Hz. İbrahim’in soyundan gelen ve zulüm işleyenlerin bulunduğunu ifade eden Sâffât sûresi 37/113. âyete *وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَى*

<sup>802</sup> el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehlis-Sünne*, I, s. 555.

<sup>803</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’an’il-Azîm*, I, s. 411-41; el-Âlûsî, Şihabuddin Mahmud el-Bağdâdî, *Ruhul-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’an’il-Azîm Ve’s-Seb’u’l-Mesanî*, Dâru İhyâit-Türâsi’l-Arabiyy, Beyrut, tsz., I, s. 377.

إِسْحَاقَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِنَفْسِهِ مُبِينٌ “Onu da(İbrahim) İshak'ı da bereketlendirdik. Onların soyundan iyiler de, kendilerine gerçekten zulmedenler de vardır” ters düşmüş ve haşa Allah bu âyetteki vadini yerine getirmemiş olur ki o, bundan müstağnidir. Ancak âyetteki bu iki kelimeyi nübüvvet anlamında alırsak ve Hz. İbrahim'in neslinden birçok peygamber geldiğini ve Allah'ın onun soyuna peygamberliği verdiğini ifade eden Ankebût sûresi 29/27. âyeti de وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ “Ona İshak ve Ya'kub'u bağışladık. Peygamberliği ve kitapları, onun soyundan gelenlere verdik. Ona dünyada mükâfatını verdik. Şüphesiz o, ahirette de sâlihler (zümresin)dendir.” göz önünde bulundurursak o zaman âyetin manası daha doğru anlaşılacaktır. En doğrusunu Allah bilir.

Sonuç olarak İslâm toplumunun siyasî ve dînî işlerini yürütmeyi ifade deden ve İslâm âlimlerince siyasî bir konu olarak değerlendirilen imâmet Kur'an-ı Kerim'de farklı kelimelerle birbirine yakın anlamlarda kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim Müslümanların yöneticiliği ve liderliğinden bahsetmekle birlikte sözkonusu bu âyetleri temel alarak İslâm toplumunun siyasî ve dînî liderliğini yapacak bir imam görüntüsü oluşturmak mümkün görünmemektedir. Ancak bu konuda Kur'an'da yer alan adalet, itaat, emaneti ehline verme, istişare gibi yöneticide bulunması gereken temel vasıfları ifade eden âyetler mevcuttur. Bu nedenle Şî'a'nın imametinin nas ile olduğu ve imam göndermenin Allah'a vacip olduğu konusundaki görüşlerinin ilmi temelden yoksun ve siyasi ve mezhebi düşüncelerinin bir ürünü olduğu ortadadır.<sup>804</sup>

<sup>804</sup> Gecekuşu, *Kadı Abdulcebbar'ın İmamet Anlayışı*, s. 16.

## C- ÂHİRETLE İLGİLİ ÂYETLER

İslâm inanç sistemi Allah, Peygamber ve âhiret olmak üzere üç temel esas üzerine kurulmuştur. Âhiret insanın kendisinde fitrî olarak var olan nereden geldim nereye gidiyorum? sorusunun cevabını bulabilmesi içi inanması zorunlu bir gerekliliktir. Âhiret inancı en ilkel toplumdaki en gelişmiş topluma varıncaya kadar kâinatta bir yaratıcının varlığına inanan tüm toplumlarda neredeyese istisnasız bir şekilde var olan bir olgudur. Ancak içerik ve muhtevası bakımından âhiret tasavvuru konusunda farklı görüşler benimsenmiştir.<sup>805</sup>

Kur'an'ı Kerîm'de 110 âyette geçen *âhiret* kelimesi *evvel*'in zıttı "son" manasına gelir. Kur'an'da *son gün* (el-yevmü'l-âhir)<sup>806</sup>, *son ikamet yeri* (ed-dâru'l-âhira)<sup>807</sup>, *son/ikinci yaratılış* (en-neşetü'l-âhira)<sup>808</sup>, *son olan* (el-âhira)<sup>809</sup> şeklinde kullanımları vardır.<sup>810</sup> Bunun dışında âhiret gününü ifade eden, *din günü* (yevmüddîn)<sup>811</sup>, *kavuşma günü* (yevmüt-telâg), *toplanma günü* (yevmü'l-cem')<sup>812</sup>, *aldanma günü* (yevmüt-teğâbün)<sup>813</sup>, *çıkış günü* (yevmü'l-hurûc)<sup>814</sup>, *hasret günü* (yevmü'l-hasreti)<sup>815</sup> gibi kullanımları da vardır.<sup>816</sup>

Kavram olarak ise, ölümden sonra başlayan ve mahşerdeki dirilişten sonra da ebediyen devam edecek olan bir hayattır.<sup>817</sup>

### a- Ahiretin Varlığı ve İmkânı

Kur'an'ın ahiretin varlığını ispat ederken temelde insanda fitrî olarak var olan nereden geldim nereye gidiyorum? sorusunun cevabını muhatabına onu ikna edecek

<sup>805</sup> Topaloğlu, Bekir, *DİA "Âhiret" md.*, I, s. 543.

<sup>806</sup> Bakara 2/8, 126, 177, 228, 232, 264; Âl-i İmrân 3/114; Nisâ 4/38, 59, 136, 162; Mâide 5/69 vb.

<sup>807</sup> Bakara 2/94; En'âm 6/32; A'râf 7/169; Yûsuf 12/109; Nahl 16/30 vb.

<sup>808</sup> Ankebût 29/20.

<sup>809</sup> Bakara 2/102, 114, 130, 200, 201, Âl-i İmrân 3/77, 85, 176 vb.

<sup>810</sup> Râgib, *el-Müfredât fî ğarîbil-Kur'an*, "â-h-r'" md., I, s. 16; Topaloğlu, *DİA "Âhiret" md.*, I, s. 543.

<sup>811</sup> Fâtihâ 1/4.

<sup>812</sup> Şûrâ 42/7; Teğâbün 64/9

<sup>813</sup> Teğâbün 64/9

<sup>814</sup> Kâf 50/34

<sup>815</sup> Meryem 19/40.

<sup>816</sup> Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 367-368.

<sup>817</sup> Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 367.



tatminkar bir cevap bulma temelinde ortaya koyar. İslâm'da âhirete iman, dinin temel inanç esaslarından birisidir. Allah'ın varlığı ve birliği, Hz. Muhammed'in peygamber oluşuna inanmak aynı zamanda ahirete inanmayı gerektirir. Bu nedenle âhirete inanmayan ve onun varlığını kabul etmeyen bir kimse gerçek mü'min olarak kabul edilmez. Çünkü âhireti inkâr Allah'ı ve Peygamber'i inkâr anlamına gelir. Nitekim Kur'an'ın üslubuna bakıldığında âhîret kelimesi birçok âyette Allah ve peygamberin isimleriyle birlikte kullanılmıştır.<sup>818</sup> Bu da konunun önemini vurgulaması bakımından önemli bir husustur. Esasen insanın ebediyyen yaşama ve ölümsüzlük isteği<sup>819</sup> ilk bakışta onun âhireti kabul etmesi için önemli bir nedendir. Ancak içinde yaşadığı ve herşeyi peşin olarak elde ettiği dünya hayatı ve insanı cezbedici çekiciliği buna engel olmuş ve hatta ona bunu unutturmuştur.<sup>820</sup>

Kur'an âhiretin varlığı konusunda insanın içinde var olan bu duyguya hitap ederek içinde yaşadığı geçici dünya hayatının son bulacağını, onun bir oyun ve eğlenceden ibâret ve aldatıcı olduğunu vurgulayarak asıl kalıcı ve bâki olan hayatın huzur ve sükûnet bulunulacak yerin ölümsüzlük yurdu olan âhîret hayatı olduğunu birçok âyette<sup>821</sup> ortaya koymaktadır.

**Fahreddin Râzî** Fâtihâ sûresi 1/4. âyetin مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ “Ceza gününün mâlikidir” tefsirinde âhîret konusundaki delillerin aklî ve naklî deliller olmak üzere iki yönünün bulunduğunu söyler. Ona göre aklî deliller insana içinde yaşadığı dünya hayatını geçiciliğini ve ahiretin aklen mümkün ve var oluşuna ilişkin delillerdir. Naklî deliller ise kıyametin kopması ile başlayan âhîret hayatının ahvalini ilgilendiren delillerdir.<sup>822</sup> **Râzî**'nin bu taksimatında ifade ettiği âhîretin varlığı ve mümkün oluşuna dair Kur'an'da yer alan aklî delilleri muhtevi âyetlere yer vererek her iki müfessirin bunlara yaklaşımını ele alacağız. Ancak burada şunu hemen belirtelim ki **Râzî**'nin de dediği gibi âhîret konusundaki aklî ve naklî deliller binleri bulabilir.<sup>823</sup> Nitekim konuyla ilgili kavramsal çerçeveden bahsederken bu konuda

<sup>818</sup> Bakara 2/8, 126, 177, 228, 264; Âl-i İmrân 3/114, Nisâ 4/39; Tevbe 9/38, 45; Ahzâb 33/29 vb.

<sup>819</sup> Tâhâ 20/120

<sup>820</sup> A'râf 7/51; Câsiye 45/34; İsrâ 17/18; Kıyâme 75/20; İnsân 76/27.

<sup>821</sup> Kehf 18/46; Ankebût 29/64; Mü'min 40/39; Lokmân 31/33; Hadîd 57/20; Â'lâ 87/16-17.

<sup>822</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, I, s. 16; Topaloğlu, *DİA "Âhîret" md.*, I, s. 544.

<sup>823</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, I, s. 16

sadece âhiret kelimesinin çeşitli şekillerde 110 âyette geçtiğini ifade ettik. Bir de bunun dışında âhiret günü anlamında kullanılan ifadeleri de hesaba katarsak onlarca âyet karşımıza çıkacaktır. Bu bakımdan biz Kur'an'ın ahiretin varlığı ve imkânı konusundaki aklî delilleri, kevnî delilleri ve insanın kendi yaratılışından hareketle ortaya koyduğu bazı delilleri içeren âyetlere yer vereceğiz.

Bu konuda vereceğimiz ilk örnek âhireti inkâr edenlere karşı insanın ilk defa yaratılışını hatırlatarak yeniden yaratılmanın aklen mümkün olduğunu ifade eden âyetlerdir. Bu konudaki âyetlerden Yâsin sûresi 36/77. ve 78 âyetlerde âhireti inkâr eden müşriklerin bildik tavrını ve sordukları sorular ile bu konudaki alaycı ve inkârcı tutumlarına Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e vahyederek ve insana yaratılışını hatırlatarak verdiği cevabı şöyle ifade eder: *وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ* “Kendi yaratılışını unutarak bize karşı misal getirmeye kalkışıyor ve: «Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?» diyor” *قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ* “De ki: Onları ilk defa yaratmış olan diriltecek. Çünkü O, her türlü yaratmayı gayet iyi bilir.”

**Râzî**, bu âyetin tefsirinde: “Allah Teâlâ onların yeniden yaratmayı imkânsız görmelerini, muîd yani tekrar diriltecek olanın kudreti ve ilmi açısından ortadan kaldırmış, “bize bir misal getirdi” yani, “o, bizim kudretimizi, kendi kudreti gibi kabul edip, enteresan olan yaratılışını ve çok garip olan ilk başlangıcını (ilk maddesini) unuttu” buyurmuştur.” Dedikten sonra yeniden diriltilmeyi yani âhireti aklen uzak bir ihtimal olarak görenlerin iki ihtimalden dolayı böyle düşündüklerini, bunlardan birinci ihtimalin yok olan bir şeyin ortadan tamamen kalktıktan sonra nasıl yeniden yaratılabileceği olduğu, Allah'ın ise buna 79. âyet “onları ilk defa yaratan diriltecek. O, her yaratmayı hakkıyla bilendir” ile cevap verdiğini söyler. Münkirlerin ikinci şüphesinin ise paramparça olmuş ve parçalarının bir kısmı dünyanın doğusunda bir kısmı batısında olan bir kısmı yirtıcıların bedeninde bir kısmı da dört duvar arasında olan birisinin parçalarının nasıl toplanıp bir araya geleceği olduğunu, Allah'ın bu şüpheyi ortadan kaldırarak “o, her yaratmayı hakkıyla bilendir” buyurduğunu söyler. **Râzî**, bu âyetin tefsirinde ilginç bir örnek de vererek müşriklerin iddialarından daha da ileri bir iddia bile olsa ve bir insan diğer

bir insanı yemiş olsa ve her ikisinin parçaları yiyenin bedenine sirayet edip hücreleri birbirine karışmış olsa bile Allah'ın her ikisini birbirinden ayırıp yeniden yaratmaya muktedir olduğunu söyler.<sup>824</sup>

İnsana ahiretin varlığı ve yeniden diriltiilenin mümkün olduğuna dair Kur'an'ın delil olarak ilk yaratılışına işaret eden ve bunu hatırlatarak yeniden yaratılmasının imkânını ortaya koyan ayetlerden Rûm sûresi 30/27. âyetin وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ “*Yaratmaya başlayan, sonra onu tekrarlayan O'dur, ki bu, O'nun için pek kolaydır*” tefsirinde şöyle der: “Allah Teâlâ, haşri ifade ederek, “*O, mahlûkatı ilk önce yaratıp, sonra onları diriltecek olandır. Bu iş O'na pek kolaydır*” yani, “*sizin nazarınızda da, yeniden diriltme, ilk yaratıştan daha kolaydır*” buyurmuştur. Çünkü birşeyi ilk defa yapan kimseye bu şey zor gelir. Fakat bu işi tekrar yaptığında daha kolay gelir.”<sup>825</sup>

**Râzî**, insanın ilk yaratılışını daha sonraki yaratılışına delil getirerek yeniden dirilmeyi ve âhireti ispat eden aklî delilleri içeren diğer pek çok Kur'an âyetinde<sup>826</sup> de yine aynı şekilde aklî izahlar yaparak âhiretin varlığını ve aklen mümkün olduğunu söyler.<sup>827</sup>

**Kâdî** ise, bu konudaki Yâsîn sûresi 35/78-79. âyetleri tefsir ederken şöyle der: “Azîz ve celîl olan Allah yeniden diriltiilmeyi inkâr edenlere bu konuda getirilebilecek en kuvvetli deliller getirerek bu sûreyi bitirdi. O Allah ki, diriltmeyle işe başlamış ve bu onun hakkında sahih olmuştur. O, zâtıyla âlim olandır. Yarattığını yok ettikten sonra yeniden yaratmak onun için gerçekleşmesi mümkün olan bir şeydir. Çünkü âhiretin yeniden yaratılması durumu Allah Teâlâ'nın güç yetirdiği şeyi en güzel bir biçimde yapmasındaki durumunu değiştirmez.”<sup>828</sup> Görüldüğü gibi **Kâdî** bu ifadeleriyle yok olan bir şeyin durumunun Allah Teâlâ'nın yaratmadaki güç ve kudretini etkilemeyeceğini söyleyerek müşriklerin yok olmuş bir şeyin yeniden

<sup>824</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXVI, s. 109-110.

<sup>825</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXV, s. 117-118.

<sup>826</sup> Meryem 19/66-67; Enbiyâ 21/104; Mü'minûn 23/12-16; Lokmân 31/28; Câsiye 45/24-26; Kâf 50/15 vb.

<sup>827</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXI, s. 242; XXII, s. 228-229; XXIII, s. 85-87; XXV, s. 159; XXVII, s. 270-271; XXVIII, s. 162.

<sup>828</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 351.

yaratılması konusunda inkâr ve şüphelerinin anlamsız olduğu manasına âyeti tefsir etmiştir.

Âhiretin varlığı ve imkânına dair Kur'an'ın ortaya koyduğu aklî delillerden birisi olan Kıyâme sûresi 75/38-40. âyetlerin *ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ خَلْقٍ فَسَوَىٰ فَعَجَلَ مِنْهُ الرُّوحَيْنِ الذَّكَرَ* “Sonra bu, alaka (aşılanmış yumurta) olmuş, derken Allah onu (insan biçiminde) yaratıp şekillendirmişti. Ondan da iki eşi, yani erkek ve dişi var etmişti. Peki, (bunları yapan) Allah'ın, ölüleri tekrar diriltmeye gücü yetmez mi?” tefsirinde **Kâdî** şöyle der: “Allah âlimlere yeniden diriltmenin mümkün ve caiz olduğuna dair delil getirmektedir. Çünkü Allah Teâlâ ilk defa yarattığında en güzel bir şekilde yaratmaya güç yetirince, onun önceden yarattığı şeyi yeniden yaratmaya güç yetirmesi aklî bir zorunluluktur.”<sup>829</sup> İnsanın yaratılışını hatırlatarak âhiretin varlığını ve imkânını ispat eden konuyla ilgili âyetlerde<sup>830</sup> **Kâdî**'nin yaklaşımı aynı çervede olmuştur.<sup>831</sup> Ancak bu konudaki bazı âyetlerde mezhebinin adl ilkesine delil olduğunu düşündüğü ifadeleri kendisi için delil olarak kullanmaktan kaçınmamıştır. Örneğin Mü'minûn sûresi 21/115. âyeti *أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ* “Sizi sadece boş yere yarattığımızı ve sizin hakikaten huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?” tefsir ederken âyetin yeniden diriltmeyi inkâr edenlerin sözlerinin batıl olduğuna delil teşkil ettiğini ifade ederken aynı zamanda bu âyetin mezhebinin adl ilkesine de delil olduğunu Allah Teâlâ'nın çirkin şeylerden münezzeh olduğuna delil olduğunu ve bunun caiz olduğunu söylemenin diğer yarattığı şeylerde de aynı çirkinliğin geçerli olması anlamına geleceğini söyleyerek hüsün-kubuh anlayışına bu âyeti delil getirmiştir.<sup>832</sup>

Kur'an'ın âhireti ve ölümden sonra dirilişi reddedenlere karşı ortaya koyduğu aklî delillerden birisi de insanın yaratılışı ve tabiatın kışın ölü bir haldeyken bahar mevsiminde yağın yağmurlarla canlanıp yeşermesi arasındaki benzerlik hatta aynîlikten bahseden ve âhiretin varlığını ve imkânını ifade eden âyetlerdir.

<sup>829</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 440.

<sup>830</sup> Enbiyâ 21/104; Rûm 30/27; Necm 53/45-47, Abese 17-22.

<sup>831</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 267, 321, 406, 450.

<sup>832</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 520.

Bu konuda örnek olarak ele alacağımız ilk âyet Hac sûresi 22/5-6. âyetlerdir. يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنَبِّئَنَّ لَكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ آجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بِهَيْجٍ *şüphede iseniz, şunu bilin ki, biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra alakadan (aşılanmış yumurtadan), sonra uzuvları (önce) belirsiz, (sonra) belirlenmiş canlı et parçasından (uzuvları zamanla oluşan ceninden) yarattık ki size (kudretimizi) göstereyim. Ve dilediğimizi, belirlenmiş bir süreye kadar rahimlerde bekletiriz; sonra sizi bir bebek olarak dışarı çıkarırız. Sonra güçlü çağınıza ulaşmanız için (sizi büyütürüz). İçinizden kimi vefat eder; yine içinizden kimi de ömrün en verimsiz çağına kadar götürülür; ta ki bilen bir kimse olduktan sonra bir şey bilmez hale gelsin. Sen, yeryüzünü de kupkuru ve ölü bir halde görürsün; fakat biz, üzerine yağmur indirdiğimizde o, kıpırdanır, kabarır ve her çeşitten (veya çiftten) iç açıcı bitkiler verir.*” *“İşte bunlar (insanın muhtelif tavırlarla yaratılışı ve ölü arzın ihya edilişi) ispat ediyor ki, hakikaten Allah vardır. O, ölüleri diriltiyor ve gerçekten O, her şeye kadirdir.”*

**Râzî**, bu âyetin tefsiri ile ilgili olarak şöyle der: “Allah Teâlâ'nın bu âyette önce canlıların yaratılış aşamalarından sonra da bitkilerin yaratılış merhalelerinden bahsetmesinin faydası nedir? denilirse, biz deriz ki: “ bu Allah subhânehû'nun bütün mümkinâta kâdir olduğuna ve bütün malûmatı bildiğine delildir. Bu sahih ve gerçek olunca yeniden diritmenin de mümkün ve doğru olduğu sabit olur. Çünkü bunu reddeden öldükten sonra yeniden diriltilmeyi inkâr ederken bu iki asıldan birini inkâr üzerine bina etmiştir. İşte bundan dolayı Allah Teâlâ Kur'an'da her nerede öldükten sonra dirilmeye delil getirirse, orada, kendisinin kâdir ve âlim olduğunu da zikreder. Tıpkı “*De ki: Onları ilk defa yaratan diriltecek. O, her yaratmayı hakkıyla bilendir*” âyetinde olduğu gibi. Nitekim “*Onları ilk defa yaratan diriltecek*” sözü onun kudretinin açıklaması “*O, her yaratmayı hakkıyla bilendir.*” sözü de ilminin açıklamasıdır.”<sup>833</sup>

Konuyla ilgili bir diğer örnek ise Fâtır sûresi 36/9. âyettir. وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ

<sup>833</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXIII, s. 11.

رُزْغَارِهِمْ سَحَابًا فَأَسْقَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَخْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَٰلِكَ الْتُشْوُرُ  
bulutu harekete geçiren Allah'tır. Biz onu ölü bir bölgeye göndeririz de ölümünden  
sonra toprağa onunla hayat veririz. Ölülerin yeniden dirilmesi de böyle olacaktır.”

Bu âyette geçen “Ölülerin yeniden dirilmesi de böyle olacaktır.” ifadesindeki teşbihin yani insanın yaratılması ile toprağın hayat bulması arasındaki teşbihin izahını aktarır. Ona göre âyetteki teşbih üç türlü izah edilebilir. Birincisi, Ölü toprak, kendisine uygun hayatı nasıl kabul etmişse, uzuvlar da hayatı kabul eder. İkincisi, Rüzgârın, bulut parçalarını biraraya getirmesi gibi, Allah da, canlıların uzuvları ve parçaları ile eşyanın parçalarını biraraya getirir. Üçüncüsü ise, Allah, Rüzgârı ve bulutları nasıl ölü toprağa sevk etmişse, ruhu ve hayatı da ölmüş bedene öylece sevkeder.<sup>834</sup> **Râzî**, insanın yaratılışı ve tabiatın yaratılışı arasındaki fevkalâde benzerliğe işaret ederek aklen âhiretin ve yeniden dirilmenin mümkün olduğunu ispat eden diğer pek çok âyette<sup>835</sup> de bu konuyu izah eder ve geniş açıklamalarda bulunur.<sup>836</sup>

**Kâdî Abdülcebbâr**, âhiretin varlığı ve imkânına dair insanın yaratılışı ve tabiatın yaratılışı arasındaki benzerliği örnek veren Hac sûresi 22/5-6. âyetleri tefsir ederken kısa ve öz ifadelerle **Râzî**'nin tefsirine benzer bir yaklaşım ortaya koymuş ilave bir şey söylememiştir.<sup>837</sup> Konuya ilişkin yukarıda **Râzî**'nin ele aldığı ifade ettiğimiz diğer âyetlere **Kâdî** tefsirinde yer vermemiştir.

Kur'an âhiretin varlığı ve imkânına dair birbirinden dikkat çekici ifadelerle birçok akli delil ortaya koymuştur. Biz bu delillerden iki tanesini burada zikrederek bunlara dair müfessirlerimizin tefsirlerini el aldık. Esasen bu konuda farklı bir yaklaşımın olduğunu da düşünmüyoruz. Yukarıda örneğini verdiğimiz gibi **Kâdî**, mezhebî düşüncesine delil teşkil ettiğini düşündüğü âyetlerde konuyu bazı noktalarda bağlamı dışına taşıyarak kendi mezhebinin görüşlerini savunma refleksiyle bir takım yorumlarda bulunsa da bu konudaki genel görüşüne etki etmemiştir. Bu nedenle âhiretin varlığı ve imkânına dair Kur'an'da yer alan birçok delilden en önemli iki tanesine yer vermekle yetiniyoruz.

<sup>834</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXVI, s. 7.

<sup>835</sup> Rûm 30/19, 50; Kâf 50/6-11; Hadîd 57/17 vb.

<sup>836</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXV, s. 108, 134; XXVIII, 159; XXIX, s. 231.

<sup>837</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 270; el-Kâdî, *Müşâbihü'l-Kur'an*, s. 507.

## b- Azap ve Nimetiyle Kabir Hayatı

İslâm akîdesinin Allah ve peygamberden sonra üçüncü en önemli boyutu olan ve ölümden sonra başlayan ve mahşerdeki dirilişten sonra da ebediyyen devam edecek olan bir hayat olarak tarif edilen âhîret hayatının ilk aşaması kabir hayatıdır.

*Kabir/kabr*, hem kelime hem de kavram olarak “insanın öldükten sonra konulduğu yer” anlamındadır. Çoğulu olan *kubûr*, “kabirlerin bulunduğu yer” anlamındadır. *Makbera* ve *mıkbera* kelimeleri de aynı manada kullanılır. Çoğulu *mekâbir*’dir.<sup>838</sup>

Kur’ân-ı Kerîm’de birer âyette kabir<sup>839</sup> ve mekâbir<sup>840</sup>, beş âyette kubûr<sup>841</sup> geçmektedir.<sup>842</sup>

Kabir hayatı ise ölümden sonra insanın dünyayı terkedip kendisine yöneldiği âhîret duraklarının ilki ve başlangıcıdır. İnsanın sahip olduğu bilgi kaynaklarından akıl ve duyular kabir hayatını bilmede yetersizdir. Bu noktada **Râzî**’nin de dediği gibi vahye ihtiyaç vardır. Zira kabir hayatı sual, azap ve nimet olmak üzere üç yönü olan duyular ötesi bir âlemdir. Bu konuda sahip olduğumuz bütün bilgiler nasların bize bidirdiği ile sınırlıdır. İslâm âlimleri ileride detaylı bir şekilde ele alacağımız bazı Kur'an âyetlerinden hareketle ve bu konudaki hadisleri kabirde azabın ve nimetin varlığına delil getirmişler bu naslar çerçevesinde konuya ilişkin görüşlerini ortaya koymuşlardır.<sup>843</sup>

Konuyla ilgili âyetlere geçmeden önce bu konudaki görüşleri aktaracak olursak **Ehl-i Sünnet** âlimleri ve **Mu'tezile'nin** çoğunluğu (her ne kadar **Eş'arî** onların kabir azabını reddettiğini söylese de)<sup>844</sup> kabirde azap ve nimetin varlığını kabul eder. Esasen **Kâdî Abdülcebâr**’ın da dediği gibi kabir azabının dinen sabit olduğu konusunda birkaç istisna dışında İslâm ümmeti arasında bir birliktelik

<sup>838</sup> Râgıb, *el-Müfredât fi ğaribil- Kur'an*, “K-b-r” md., II, s. 505.

<sup>839</sup> et-Tevbe 9/84.

<sup>840</sup> et-Tekâsür 102/2.

<sup>841</sup> el-Hac 22/7; Fâtır 35/22; el-Mümtehine 60/13; el-İnfitâr 82/4; el-Âdiyât 100/9.

<sup>842</sup> Demirci, Kürşat, *DİA “Kabir” md.*, XXIV, 33-35, s. 33.

<sup>843</sup> Toprak, Süleyman, *DİA “Kabir” md.*, XXIV, s. 37.

<sup>844</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 166.

mevcuttur.<sup>845</sup> Ancak azabın ruha mı? yoksa bedene mi? veya hem ruh beden ikisine birlikte mi? olacağı konusunda farklı görüşler vardır. **Ehl-i Sünnet** âlimleri kabir azabının hak olduğu ve bazı hadislerden hareketle hem ruh hem de bedene olduğunu söyler. **Eş'arî** ve **Mâtürîdî** âlimlerin çoğunluğu kabirde kişinin cesedinde azap ya da nimeti hissedecek kadar bir hayatın yaratılacağı söylemişler ancak ruhun bedene aynen iade edileceğini ifade etmekten imtina etmişlerdir. Selef âlimleri ise duyular ötesi bir hayat olan kabir âlemini nitelemekten kaçınırken bazıları azabın ruh'a olacağını söylemiş diğer bir kısmı ise hem ruh hem bedene olacağını kabul etmişlerdir.<sup>846</sup> **Mu'tezile** ve **Kâdî** ise azabın hem ruh hem bedene olacağını söyleyerek **Ehl-i Sünnet** ile aynı düşünürken bu azabın devamlı olmayacağı yani ara ara vuku bulacağı ve azabın gerçekleşeceği zaman da Allah'ın insanı dirilteceği ve bir müddet azap gördükten sonra tekrar öldüreceğini savunarak onlardan ayrılmıştır.<sup>847</sup>

Kabir azabı konusundaki görüşleri kısaca bu şekilde belirttikten sonra asıl konumuz olan **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr**'ın bu konudaki görüşlerini konuyla ilgili âyetlerin tefsirleri bölümünden ele alalım.

Kabir azabının varlığı konusunda delil getirilen âyetlerden Mü'min sûresi 40/46. âyetin “النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ” *“Onlar sabah akşam o ateşe sokulurlar. Kıyametin kopacağı gün de: Firavun ailesini azabın en çetinine sokun (denilecek)!”* tefsirinde **Râzî**, bu âyetin **Ehl-i Sünnet** âlimleri tarafından kabir azabına delil getirildiğini söyler. Âyette sabah akşam sunuldukları ateşin âhirette gerçekleşen bir azap olmadığını söylediklerini çünkü âyetin devamında “*Kıyametin kopacağı gün de: Firavun ailesini azabın en çetinine sokun*” ifadesinin bulunduğunu ve bu azabın da dünyadaki bir azap olmadığını dünyada onlara böyle sabah akşam gerçekleşen bir azabın verilmediğini söylediklerini ifade eder. Bu nedenle sabah akşam arzedildikleri azabın ölümden sonra kıyametten önce

<sup>845</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 730.

<sup>846</sup> el-Beyhakî, el-Îmâm Ebî Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *İsbâtü Azâbi'l-Kabr* (thk. Şeref Mahmud el-Kudât), Dâru'l-Furkân, Ürdün, 1983, s. 8; Toprak, Süleyman, *DİA “Kabir” md.*, XXIV, s. 38; Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı)*, 6. Baskı, Esra yay., Konya, 1994, s. 340.

<sup>847</sup> Çelebi, *Akılçılık ve Kâdî Abdülcebâr*, s. 335-336.



olduğuna âyetin işaret ettiğini, Firavun ve ailesi için gerçekleşen bu azabın diğerleri için de olacağını çünkü aralarında bir farkın olduğunu söyleyen olmadığını ifade eder.<sup>848</sup> **Kâdî Abdülcebbâr**, bu âyetin kabir azabına delil olduğunu kabul etmekle birlikte sadece Firavun ailesi için geçerli olduğunu âyetin umuma delalet etmediğini söyler.<sup>849</sup>

Kabir azabının varlığını kabul edenlerin delil getirdikleri bir diğer âyet ise yine Mü'min sûresi 40/11. *قَالُوا رَبَّنَا أَمَنَّاتْنَا وَأَحْيَيْتَنَا أَتَنْتِنَا فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَمَلَّ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ* “Onlar: Rabbimiz, bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Biz de günahlarımızı itiraf ettik. Bir daha (bu ateşten) çıkmaya yol var mıdır? Derler.” âyetidir.

**Râzî**, bu âyetin tefsirinde şöyle der: “Âlimlerin çoğu kabir azabının varlığı konusunda bu âyeti delil getirmişlerdir. Bu delilin açıklaması şöyledir: Onlar “*bizi iki defa öldürdün*” diyerek iki defa ölümü kendileri kabul etmişlerdir. Bu iki ölümden biri dünyada görüldür. Bu nedenle birincisi gerçekleşen bu ölümün arkasından ikinci ölümün gerçekleşmesi için kabirde bir hayatın var olması gerekir. Bu da kabir hayatının varlığına işarettir.” dedikten sonra âyetteki öldürmeden maksadın yaratılmadan önceki durum olduğunu söyleyenleri redderek burada ölümden değil öldürmeden bahsedildiğinin bunun olabilmesi için de hayatın var olması gerektiğini söyler. Buradaki öldürmeyi, ölüm olarak ifade edenlerin Bakara sûresi 2/28. âyette geçen hususu dile getirdiklerini ancak orada “*sizleri ölü iken o diriltti*” denildiğini burada ise durumun farklı olduğunu söyler. Ona göre eğer kabirde bir dirilme olmasaydı ölüm bir defa olmuş olurdu. Böylece ölümün iki defa olduğunu söylemek yalan olurdu ki bu Kur'an'ın söylediğinin tersine bir durum olurdu.<sup>850</sup> **Kâdî Abdülcebbâr**'da eğer kabir olmasaydı o zaman öldürme bir defa olurdu diyerek âyete **Râzî** gibi mana verir.<sup>851</sup> Ayrıca yukarıda aktardığımız 46. âyetin aksine bu âyetin manasının umûm ifade ettiğini ve günahkârların hepsini kapsadığını söyler. Ayrıca âyette geçen öldürme ve yaratmayı, ilk yaratılış ve ondan önceki ölüm olarak tefsir edenlere karşı çıkar. Buradan anlaşılmaktadır ki **Râzî**'nin izahları da

<sup>848</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXVII, s. 74.

<sup>849</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 730.

<sup>850</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXVII, s. 40-41.

<sup>851</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 366.

**Kâdî'nin** görüşleriyle benzerlik ifade etmektedir.<sup>852</sup> **Kâdî** birçok âyette olduğu gibi burada da mezhebî bir yaklaşım ortaya koyarak âyette geçen فَاَعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا ifadesini kulların fiillerinde özgür oldukları ve fiillerinin yaratıcısı oldukları görüşüne delil olarak kullanır ve şöyle der: “Eğer bu fiillerin yaratıcısı Allah olsaydı o zaman bunun yerine “biz günah işlemedik sen bunları yarattığında bizim bunlardan kurtulma imkânımız olmadı” demeleri gerekirdi.”<sup>853</sup>

Kabir azabına delil getirilen âyetlerden Nûh sûresi 71/21. âyetin مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ “Bunlar, günahları yüzünden suda boğuldular, ardından da ateşe sokuldular ve o zaman Allah'a karşı yardımcıları da bulamadılar.” tefsirinde her iki müfessir de aynı tefsiri yapmışlardır. **Râzî, Eş'arî** âlimlerinin “onlar suda boğuldular hemen ardından ateşe sokuldular” ifadesini âhiret azabı olarak almanın mümkün olmadığını aksi takdirde fâ'i takibiyyenin delaletinin kaybolacağını söyleyerek bu âyetin kabir azabına delil olduğunu söylediklerini ifade ederek kendisi de buna uygun izahlar yapar.<sup>854</sup> **Kâdî**'de aynı şekilde âyetteki boğulmalarının “hemen ardından ateşe sokuldular” ifadesindeki fâ'nın “gecikmeksizin azaba uğradıkları anlamında” olduğunu bunun da kabir azabına delil olduğunu söyler.<sup>855</sup>

Konuyla ilgili diğer âyetlerden münafıkların iki defa azaba uğrayacağını belirten Tevbe sûresi 9/101. âyetin سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ “Onlara iki kere azap vereceğiz. Sonra da büyük bir azaba uğrayacaklar.” tefsirinde **Râzî**, bu azabın iki defa olması konusunda görüşleri aktardıktan sonra kendi görüşünün en uygun olduğunu bunun da insanın dünya hayatı, kabir hayatı ve âhiret hayatı olmak üzere üç türlü hayatı olduğu, bu âyetteki “biz onları iki kere azaba uğratacağız” ifadesinin dünyada ve kabirde bütün yönleriyle yaşayacakları azap, devamındaki “sonra da onlar daha büyük bir azaba döndürüleceklerdir” ifadesiyle de âhiret günü karşılaşacakları ebedî azabın kastedildiğini söyler.<sup>856</sup> **Kâdî** ise, her iki tefsirinde de bu âyete yer vermemiştir.

<sup>852</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 730-731.

<sup>853</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 366.

<sup>854</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXX, s. 145.

<sup>855</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 730.

<sup>856</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XVI, s. 178.

**Râzî**, konudaki âyetlerden Secde sûresi 32/21. âyette وَلَنذِيقَهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَىٰ “En büyük azaptan önce, onlara mutlaka en yakın azaptan tattıracağız; olur ki (imana) dönerler.” geçen yakın azaptan maksadın bu dünyada yaşanan azaplar olduğunu söylerken<sup>857</sup> **Kâdî** bunun mecâzî olarak kabir azabı olabileceğini söyler.<sup>858</sup>

Buraya kadar akardığımız âyetlerde **Râzî** ve **Kâdî**'nin kendi mezhepleri gibi konuya yaklaştıkları her ikisinin de kabir azabını kabul ettikleri, azabın hem ruh hem de bedenen vuku bulacağını söyledikleri âyetlere yaklaşımından anlaşılmaktadır. Her iki müfessir azabın varlığı ve hem ruh hem de bedene uygulanacağı noktasında ittifak etmelerine rağmen azabın gerçekleşme zamanı ve sürekli olup olmadığı konusunda farklı düşünmektedirler. **Kâdî** bu konudaki görüşlerini *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'de detaylı olarak aktarır ve kabir azabının zamanını tayin etmenin mümkün olmadığını ve bilinemeyeceğini, bu zamanın iki nefha arasında olmasının caiz olduğunu söyleyerek azabın sınırlı bir zamanda gerçekleşeceği yönünde ifadeler kullanır.<sup>859</sup> Bize göre **Kâdî**'nin bu yaklaşımı ile kabirde azabın var olduğuna delil getirdiği Nûh sûresi 71/21. âyetin tefsirindeki yaklaşımı tam uyumlu değildir. Zira bu âyetin tefsirinde ölümlerinin hemen ardından beklemeksizin azaba uğradıklarını söylerken *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'de azabın vaktinin tam bilinemeyeceğini zamanının kıyamete yakın iki nefha arasında olmasının caiz olacağını söylemesi birbirinden farklı ve çelişkili bir yaklaşım olarak görünmektedir.

**Râzî**'nin insanın ikinci hayatı dediği kabir hayatında mü'minler için var olan nimetlerden bahseden âyetler ise sınırlı sayıdadır. O, bu konudaki âyetlerden ölümden sonra hayatın devam ettiği, şehitlerin ölü olmadıklarını ifade eden Bakara sûresi 2/154. âyetin tefsirinde insanın ruhen ölmediğini onun ikinci hayatı olan kabir hayatının varlığına bu âyetin delil olduğunu söyler. Müfessirlerin çoğuna göre âyetin itaatkârlara elde ettikleri sevabın kabirlerinde ulaştığına delil olduğunu söyledikten sonra kendisine göre kabirde hayatın var olması için bedenin şart olmadığını ifade eder. **Mu'tezile**'nin hayatın varlığı için bedeni şart koşmasını da olabilecek mümkün

<sup>857</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXV, s. 184-185.

<sup>858</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 330.

<sup>859</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 732-733.

bir şey olarak görür ve Allah'ın, yok olduktan sonra onları yeniden diriltmesinin mümkün olduğunu dolayısıyla da **Mu'tezile**'nin bu görüşünün kabul edilebilir olduğunu söyler. **Râzî**, bu âyetin kabirde hayatın var oluşuna azabın ve nimetin bulunduğu delil olduğunu söyleyen müfessirlerin görüşlerinin âlimlerinin çoğunluğunca kabul edildiğini söylemiş ve onların delillerini aktarmıştır.<sup>860</sup>

Konuyla ilgili Âl-i İmrân sûresi 169 ve 170. âyetlerin *وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ* "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilakis onlar diridirler; Allah'ın, lütuf ve kereminden kendilerine verdikleri ile sevinçli bir halde Rableri yanında rızıklara mazhar olmaktadır." tefsirinde ise Nûh sûresi 71/21. âyet "*suda boğuldular, ardından da ateşe sokuldular*" ile nasıl kabir azabı konusundaki şüpheler ortadan kalkmışsa, bu âyet ile de kabir de nimetin var olduğu konusunda şüphelerin ortadan kalktığını söyler. Bu konudaki görüşüne âyet, hadis ve akli birçok delilin olduğunu belirtir. Naklî delil olarak, Fecr sûresi 89/27-30. âyetleri delil getirir. "*Ey huzura kavuşmuş insan! Sen O'ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak Rabbine dön. (Seçkin) kullarım arasına katıl ve cennetime gir!*" âyetteki *فَادْخُلِي فِي عِبَادِي* "(Seçkin) kullarım arasına katıl ve cennetime gir!" ifadesinin başındaki *fâ*'nın bu hayatın ölümün hemen arkasından gerçekleşeceğini bunun da kendi söylediği gibi kabirde nimet olduğunu söyler. Bu konuda En'âm sûresi 6/61 ve 62. âyetleri delil getirir. *وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفِرُّونَ* "O, kullarının üstünde yegâne kudret ve tasarruf sahibidir. Size koruyucular gönderir. Nihayet birinize ölüm geldi mi elçilerimiz (görevli melekler) onun canını alırlar. Onlar vazifede kusur etmezler". *ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقَّ ۗ أَلَا لَهُ الْخُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ* "Sonra insanlar gerçek sahipleri olan Allah'a döndürülürler. Bilesiniz ki hüküm yalnız O'nundur ve O hesap görenlerin en çabuşudur." Buradaki 61. âyette beden ölümünden bahsedildiği, hemen arkasından gelen 62. âyette de "*Allah'a döndürülürler*" ifadesindeki çoğul zamiri olan *vâv*'ın merciinin ruhtar olduğunu ve ruhu ifade ettiğini söyleyerek bunun ruhun ölümünden sonra da kendine mahsus bir şekilde hayatının devam ettiğine işaret olduğunu söyler.

<sup>860</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, IV, s. 161-162.

Daha sonra da bu konudaki hadislerle ve aklî delillere yer vererek bunları açıklar.<sup>861</sup>

Bu konuda vereceğimiz son örnek ise İbrâhîm sûresi 14/27. âyettir. *يُنَبِّئُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْأَجْرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ* *Allah Teâlâ sağlam sözle iman edenleri hem dünya hayatında hem de ahirette sapasağlam tutar. Zalimleri ise Allah saptırır. Allah dilediğini yapar.* **Râzî**, bu âyetin tefsirinde âyette geçen *يُنَبِّئُ اللَّهُ* “Allah sebat ihsan eder” sözünün “Allah mükâfaat ve ikram üzere onlara sebat ihsan eder” anlamında olduğunu bunun da “Allah’ı bilme ve taatte sebat göstermelerine karşılık Allah’ın dünyada ve âhirette onları sabit kılar” anlamında olduğunu söyler. Âyette geçen *الظَّالِمِينَ* “Zalimleri ise Allah saptırır” ifadesinde “onları ikramından ve mükafaatından uzaklaştırır” anlamında olduğunu söyledikten sonra bu âyet hakkında meşhur olan bir başka görüş olduğunu aktarır. Bu görüşe göre de âyet kabirde münker ve nekîr’in soracağı sorular hakkında ve Allah’ın mü’min kula hak kelimeleri (doğru cevapları) telkin edeceğine ve onu hak üzere sabit kılacağı hakkındadır. Bu görüşe göre Hz. Peygamber’den rivayet edildiğine göre o, bu âyet hakkında şöyle demiştir: “Mü’min kimseye kabirde, rabbim kim? dinin ne? denilecek o da rabbim Allah, dinim İslâm, peygamberim Muhammed (s.a.v)” diyecek. Âyetteki *بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ* “sağlam sözle” ifadesindeki “bâ” harfinden maksat “Allah onları kabirde, dünya hayatında bu sözlere devam etmeleri dolayısıyla sağlam kılar ve destekler” demektir. **Râzî** bu görüşü aktardıktan sonra bunun aklen izahının bulunduğunu söyler ve bu konuda aklî bir takım izahlar yapar. Daha sonra âyette geçen “âhiret” kelimesinin İbn Abbâs tarafından kabir anlamı verildiğini söyler.<sup>862</sup>

**Kâdî Abdülcebâr** bu konudaki âyetlerden Âli İmrân sûresi 3/169. âyetin tefsirinde bu âyetin uhud şehitleri hakkında indiğini onların ölü zannedilmemeleri gerektiğini tam aksine onların diri olduklarını ifade ettiğini ve bunun sahih olduğunu söyler. Bazılarının bu âyetin diğer şehitler için de geçerli olduğunu söylediklerini tevbe edip günahlardan temizlenmiş olarak ölmeleri durumunda bunun olabileceğini ileri sürer.<sup>863</sup>

<sup>861</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, IX, s. 93.

<sup>862</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XIX, s. 124-125.

<sup>863</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 83.

Konuyla ilgili İbrahim sûresi 14/27. âyette ise kabir azabından ya da nimetinden hiç bahsetmez. Bu âyetten maksadın Allah Teâlâ'nın dünya nimetlerinde onları sabit kıldığı, âhirette de kendilerine has kılınan bir şekilde de izzet ve ikram edildikleri anlamında olduğunu, iman ve diğer taatlerdeki sabit sözleri dolayısıyla onları sevap ve nimette sabit kıldığı anlamında olduğunu söyler. Bütün bunların mecaz yoluyla söz (kavl) olarak ifade edildiğini söyler.<sup>864</sup>

**Kâdî Abdülcebâr**, kabir azabı konusunda belli şartların yerine gelmesi kaydıyla kabir azabını kabul ederken, kabir nimeti konusunda **Râzî**'nin bu konuda ele aldığı âyetlerden yukarıda aktardığımız iki âyet dışında hiç birine yer vermemiş, bu iki âyette de kabirde mü'minlere verilecek nimetlerden bahsetmemiştir.

**Mâtürîdî** ise kabirde azabın olduğuna delil getirilen Mü'min sûresi 40/11. âyetin tefsirinde "*Onlar:Rabbimiz, bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin.*" ifadesini **Râzî** ile aynı şekilde tefsir eder ve buradaki iki öldürme ve iki diriltmenin bir tanesinin kabirdeki öldürme ve diriltme olduğunu ve bu âyetin kabir azabına delil olduğu görüşünün daha doğru olduğunu söyler.<sup>865</sup> Aynı sûrenin 46. âyetinde ise aynı şekilde bu âyetin kabir azabına delil olduğunu söyleyerek bu görüşünü kabirde azabın ve nimetin bulunduğunu ifade eden ve İbn Ömer'den nakledilen bir hadisle teyid eder.<sup>866</sup> Nûh sûresi 71/21. âyetin tefsirinde ise **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr**'dan farklı düşünerek dünyadaki hataları nedeniyle boğulmalarının ardından âhirette ateşe girdirileceklerini söyleyerek bunun kabirdeki azap olduğuna dair herhangi bir beyanda bulunmamıştır.<sup>867</sup> Münafıkların iki defa azaba uğrayacaklarını bildiren Tevbe sûresi 9/101. âyette ise bu konudaki görüşleri aktarır. İki defa azap edilmekten maksadın ölmeden önce dünyada ve kabirde olacağını, ya da dünyada savaşta öldürülmek, kabirde azap veya dünyada ölüm anında meleklerin azabı, kabirde münker ve nekirin azabı olabileceği yönündeki görüşleri aktarır. Kendisi ise birinci azabın Müslümanlar'a düşmanlık beslemelerine rağmen onlara infakta bulunmakla emredilmeleri, kâfirlerin dostları olmalarına rağmen onlarla savaşmalarının

<sup>864</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 417.

<sup>865</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlis-Sünne*, IX, s. 10.

<sup>866</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlis-Sünne*, IX, s. 34.

<sup>867</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlis-Sünne*, X, s. 235.

emredilmesi olduğunu, ikinci azabın ise, savaşta öldürülmeleri olabileceğini söyler.<sup>868</sup>

**Mâtürîdî**, kabir nimeti konusundaki âyetlerden Âl-i İmrân sûresi 3/169 ve 170. âyetlerde şehitlerin diri olduklarını söylerken, onların cihadda öldürülmelerinin arkasından amellerinin hayatlarındaki gibi devam ettiği, bu amellerinin mükafaatı ve sevabını kabirde de aldıkları bundan dolayı da diriler gibi olduğunun anlatıldığını söyler. Şehitlerin rızıklandırılmaları ve sevinmeleri hakkında Hasan Basrî'nin görüşünü naklederek mü'minlerin ruhlarının cennetlere, kâfirlerin ruhlarının ateşe arzolandığını, şehitlerin ruhlarının elde edecekleri lezzetlerde diğer Müslümanlar'dan üstün olacakları, Firavun ailesinin de tadacakları elem ve şiddet nedeni ile diğer kâfirlerin ruhlarından üstün olacağını belirtir. Şehitlerin bu üstünlükleri nedeniyle hayat ismiyle nitelendiklerini ifade eden Hasan Basrî'nin görüşünü naklederek açıklar.<sup>869</sup>

İbrâhîm sûresi 14/27. âyet hakkında ise âyetteki “*kavli sâbit*” imandır. Bunun anlamının Allah'ın onları dünyada ve âhirette imanda sabit kılması olduğunu kâfirleri ise küfürdeki inatları sebebiyle dünyada ve ahirette saptırdığını söyler. Bunun kabirdeki münker ve nekir'in sorularına cevap vermede Allah'ın müslümanlara yardım etmesi kâfirleri ise küfürdeki inatları nedeniyle saptırması olabileceğini söyleyenlerin görüşünü de aktarır.<sup>870</sup>

Akılcı söylemin diğer önemli müfessiri Zemahşerî ise, Mü'min sûresi 40/11. âyette iki defa öldürme ve diriltmenin birincisinin, insanın yaratılmadan önceki ölü hali ve ondan sonraki yaratılma olduğunu, buradaki ikinci öldürme ve diriltmenin de eceli ile ölüp âhirette diriltme anlamında olduğunu söyleyerek kabirdeki öldürme ve diriltme anlamında olmadığını belirtir ve bu âyette **Râzî**'den ayrı düşünür. Aynı sûrenin 46. âyeti hakkında ise “Bu âyetle kabir azabının sabit olduğuna delil getirilir.” diyerek **Râzî** ve **Kâdî** gibi âyetin kabir azabına delil olduğunu söyler.<sup>871</sup> Tevbe sûresi 9/101. âyetteki ikinci azabın kabir azabı olduğunu, Nûh sûresi 71/21. âyetindeki azabın yine kabir azabı ya da âhiretteki azap olabileceğini söyleyerek

<sup>868</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlis-Sünne*, V, s. 462.

<sup>869</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlis-Sünne*, II, s. 528-530.

<sup>870</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlis-Sünne*, VI, s. 392.

<sup>871</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, s. 33-335; 351.

**Râzî**'ye benzer görüşler ortaya koyar.<sup>872</sup>

Zemahşerî, kabir nimeti konusundaki Bakara sûresi 2/154. âyeti şehitlerle ilgili açıklar onların ölü olmadıklarını ve Allah tarafından hayatlarındaki gibi rızıklandırıldıklarını söyler ve bu konudaki görüşleri aktarır. Mü'minler için olan kabir nimeti hakkında bir ifadeye yer vermez. Ali İmran 169-170. âyetler hakkında da yine aynı şekilde şehitlere verilen nimetlerden onların ölü olmadıklarından ve dünyada hayatta iken nasıl rızıklanıyorlarsa orada da o şekilde rızıklandıklarından ve ruhlarının cennette olduğundan bahseder. İbrâhîm sûresi 14/27. âyette de yine **Mâtürîdî** gibi mana vererek kabir nimeti konusunda bir ifade kullanmaz.<sup>873</sup>

İbn Kesîr ise, şehitlerden bahseden bu âyetlerde “Allah Teâlâ'nın onların berzah âleminde, yani kabirlerinde rızıklandırıldıklarını açıklamaktadır” dedikten sonra bu konudaki hadisleri aktarır ve sonunda bu âyetin her ne kadar kendilerini yüceltmek için şehitler hakkında olsa da bu durumun diğer mü'minlerin hepsine şamil olduğunu onların da bu şekilde rızıklandırılacağına delil olduğunu söyler. Şehitlere cennette verilen bu nimetler mü'minlere de verilecek der. Kabir azabı ve nimeti konusundaki İbrahim sûresi 14/27. âyeti de “Allah kabir sorusunda mü'mini imanda sabit kılar, diğerlerini de saptırır suallere kolay cevap veremez” diyerek **Râzî** gibi yorumlar.<sup>874</sup>

Kabir azabı ve nimeti konusundaki âyetleri başta **Râzî** ve **Kâdî** olmak üzere **Mâtürîdî**, Zemahşerî ve İbn Kesir'in bu âyetlerin yorumu hakkındaki görüşlerini aktardık. Bu konuda âyetlerin dışında Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisler de yine önemli delillerden birisidir. Biz, konumuz âyetlerle sınırlı olduğu için bu konudaki hadislerin detayına girmiyoruz. İbn Kesîr, ilgili âyetlerin tefsirleri bölümünde bu hadisleri detaylıca ele alır ve aktarır. Ayrıca bu konuda müstakil bir eser olan İmam Beyhakî'nin *İsbâtü Azâbi'l-Kabr* isimli eserine bakılabilir.<sup>875</sup> Müellif bu konudaki âyet ve hadisleri birlikte açıklayarak kabir azabının varlığı konusunda

<sup>872</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, s. 87; VI, 219.

<sup>873</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 347; I, s. 657-659; III, 379.

<sup>874</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*, I, s. 467; II, 164; IV, 494.

<sup>875</sup> el-Beyhakî, el-İmâm Ebî Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *İsbâtü Azâbi'l-Kabr* (thk. Şeref Mahmud el-Kudât), Dâru'l-Furkân, Ürdün, 1983.



delilleri, kabir azabına neden olan fiilleri ve kabirde mü'minlere verilecek nimetleri detaylı ele alır ve değerlendirmelerde bulunur. Yine bu alanda Süleyman Toprak tarafından yazılan “*Ölümden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı)*”<sup>876</sup> isimli eser de bu konudaki âyet ve hadislerle yer vermesi ve diğer değerlendirmeleri ile kaynak eser niteliğindedir.

### c- Şefaât

Şefaât kelimesi, “ş-f-‘a” kökünden türeyen mastar bir kelime olup, aracılık yapmak, yardım etmek, vesile olmak, dua etmek anlamlarına gelir. “Şef” kelimesi ise, hem isim hem de mastar formunda kullanılan ve şefaâtle aynı kökten gelen bir kelimedir. Birşeyi diğerine katmak, diğerine eklemek, çift yapmak, ihtiyacını gidermede bir kimsenin kendisini diğerinin yarısı kılmak anlamlarına gelir. Zıddı tek anlamına gelen “vetr”<sup>877</sup> dir.<sup>878</sup> Şefaât kelimesi mastar kullanımıyla Kur’an’ı Kerim’de onüç âyette<sup>879</sup> geçmektedir. Fecr 89/3. âyette sözlük anlamında kullanılırken bunun dışında kalan onyeddi âyette de *yeşfeu/yeşfeû-yeşfeûne*, *şefi’/şâfi’in*, *şüfe’â/şüfe’âüküm/şüfe’âunâ* şeklinde isim ve fiil formunda kullanılmıştır.<sup>880</sup>

İstilahî bir kavram olarak ise, şefaât edenin, bir başkasına herhangi bir menfaatin ulaştırılması ya da zararın ondan uzaklaştırılması için yüksek bir makamdan istekte bulunmasıdır. **Kâdî Abdülcebbâr**’a göre şefaât, kendisinden şefaât istenilen (*meşfû’un ileyh*), şefaât eden (*şâfi’/şefi’*), şefaât edilen (*meşfû’un leh*) ve şefaâtin konusu (*meşfû’un fih*) olmak üzere dört unsurdan oluşur.<sup>881</sup>

<sup>876</sup> Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı)*, 6. Baskı, Esra yay., Konya, 1994.

<sup>877</sup> Fecr 89/3.

<sup>878</sup> Râgıb, *el-Müfredât fî ğaribil-Kur’an*, “ş-f-‘a” md., I, s. 347; Fîr uzâbâdî, *el-Kamusu’l-Muhît*, “ş-f-‘a” md., s. 734; ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Ahmed, *Esâsü’l-Belâĝa* (thk. Muhammed Bâsil Uyûnis-Sûd), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1998, I, s. 513; er-Râzî, *Tefsîr*, X, s. 212; Akay, Akif, *İslam İncancında Şefaât*, Yayınlanmış Doktora Tezi, Konya, 2012, s. 23.

<sup>879</sup> Bakara, 2/48, 123, 254; Nisâ, 4/85(iki defa); Meryem, 19/87; Tâhâ, 20/109; Sebe, 34/23; Zümer 39/44; Zuhruf, 43/86; Müddessir, 74/48; Yâsîn, 36/23; Necm, 53/26.

<sup>880</sup> Abdü’lbâki, Muhammed Fuâd, *el-Mu’cenu’l-Müfehras li elfâzi’l-Kur’ani’l-Kerîm*, Dâru İhyâit-Türâsi’l-Arabiyy, Beyrut, Tsz., “ş-f-‘a” md., s. 384.

<sup>881</sup> el-Kâdî, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 688.

Âhirette şefaata ise, Peygamberler, âlimler, melekler ve Allah'ın izin verdiği kimselerin yine Allah'ın izniyle mü'minlerin bazılarının günahlarının bağışlanmasını veya günahı olmayanların derecelerinin yükseltilmesini talep etmeleridir.<sup>882</sup>

Bir de bunun dışında sadece Hz. Peygamber'e mahsus olan ve kıyamet günü insanların beklemekten kurtulup bir an önce hesaba çekilmeleri için peygamberimizin göstereceği şefaata vardır ki buna şefaata-i uzmâ" denir.<sup>883</sup> **Râzî**'nin bu konuda yazdığı müstakil eser *eş-Şefâ'ati'l-Uzmâ fî yevmi'l-Kiyâme* sadece Peygamber'e verilen bu büyük şefaatin ele alındığı beklentisini oluştursa da eser, Hz. Peygamber'e verilen şefaata yetkisi ile birlikte genel manada şefaatin varlığını özellikle de büyük günah işleyen mü'minlerin Allah'ın izniyle şefaate uğrayacaklarını söyleyen **Ehl-i Sünnet**'in delillerini ve **Mu'tezile**'ye verdiği cevapları içermektedir. Bu eser hakkında **Râzî**'nin görüşleri ortaya konurken detaylı bilgi verilecektir.

Şefaata konusu dünyada ve âhirette olmak üzere iki bölüm halinde ele alınmıştır. Dünyada şefaata peygamberlerin ve salih kişilerin dünyevi birtakım ihtiyaçlarının karşılanması veya günahlarının bağışlanması için dua etmeleri anlamında olan şefaattir ki ilahi emirlere aykırı olmamak üzere bunun caiz olduğu konusunda İslâm âlimleri ittifak etmişlerdir.<sup>884</sup> Dünyadaki şefaata konusunda şefaatin dünyadayken istenip istenemeyeceği, istenecekse kimlerden istenip kimlerden istenemeyeceği ile ilgili tartışmalar mevcuttur. Biz bu başlık altında âhirette şefaata konusunu ele alacağımızdan bu konudaki tartışmalara yer vermeyeceğiz.

Âhirette şefaata konusunda ise İslâm ümmeti arasında herhangi bir fikir ayrılığı mevcut değilken söz konusu bu şefaatin kimleri kapsayacağı ve mahiyeti ile kimlerin şefaata edeceği konusunda farklı görüşler mevcuttur. **Mu'tezile**'ye göre günahlarından tevbe eden mü'minler için bu şefaata söz konusu iken Mürcie'ye göre fâsıklar için geçerlidir.<sup>885</sup> Küçük günah işleyenler ise Allah tarafından günahları

<sup>882</sup> Çelebi, *Akılculuk ve Kâdî Abdülcebbâr*, s. 338-339; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 396.

<sup>883</sup> Akay, *İslam İnançında Şefaata*, s. 26.

<sup>884</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA "Şefaata" md.*, XXXVIII, s. 413.

<sup>885</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 687-688; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 265-266; Akay, *İslam İnançında Şefaata*, s. 26.

bağışlanacağı için şefaate ihtiyaçları olmayacaktır.<sup>886</sup> **Mu'tezile** bu yaklaşımıyla söz konusu bu şefaatin sadece sevap ehli ve Allah dostu olan mü'minlerin derecelerinin yükseltilmesinde geçerli olacağını savunmaktadır. **Eş'arî**, **Mu'tezile**'nin bu yaklaşımını eleştirir ve bunun peygamberin ümmetinden günahkârların affi için göstereceği şefaate etme yetkisini kaldırdığını söyler.<sup>887</sup> **Mu'tezile** bu konudaki görüşlerine Kur'an'da mü'minlere şefaate edileceğini bildiren âyetler<sup>888</sup> bulunmasına rağmen büyük günah işleyenlerin şefaate edileceğine dair bir âyet bulunmadığı tam tersine zalimlerin şefaateçisi olmadığını bildiren âyetlerin<sup>889</sup> mevcut olduğunu delil olarak ileri sürerler. Bu konudaki Hz. Peygamber'in büyük günah işleyenlere şefaate edeceğini bildiren hadisin âhâd olduğunu, delil teşkil etmediğini, sahih olması durumunda ise büyük günah işledikten sonra tevbe etmiş olma şartına bağlı olarak kabul edilebileceğini savunurlar.<sup>890</sup> **Ehl-i Sünnet** âlimleri, Şî'a ve Mürcie'ye göre ise, Allah'ın dilemesine bağlı olarak mü'minlerden küçük ve büyük günah işleyenlerin affi ve günah işlemeyenlerin derecelerinin yükseltilmesi anlamında hepsi için şefaate geçerlidir.<sup>891</sup>

Şefaate konusunda Kur'an, bunun âhireti ilgilendiren bir konu olduğunu, Allah veya onun izin verdiği kimselerin yapacağı bir tasarruf olduğunu bildirmektedir.<sup>892</sup> Kur'an, şefaate edecek kimselerin isimlerinden bahsetmemekle birlikte bu iznin kendilerine verileceği kimselerin vasıflarını belirtmektedir. Bunlar da Allah'ın şefaate için izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimseler, O'nun huzurunda söz almış

<sup>886</sup> Çelebi, *Akılçılık ve Kâdî Abdülcebâr*, s. 340. Mu'tezileye göre Allah küçük günah işleyenleri affedecek va onlara azap etmeyecektir. Ehl-i Sünnet ise buna karşı çıkmış ve küçük günah işleyenin de Allah'ın dilemesine bağlı olarak azaba uğratılabileceklerini dilerse bağışlanacaklarını onların bağışlanmalarının Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi Allah için bir zorunluluk değil lütuf olduğunu söylemişlerdir. (er-Râzî, *Tefsîr*, X, s. 81; el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 332, 644, 677)

<sup>887</sup> İbn Fûrek, *Makalatü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, s. 172.

<sup>888</sup> Mü'min, 40/7.

<sup>889</sup> Mü'min, 40/18.

<sup>890</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 690; er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 59-60; Çelebi, *Akılçılık ve Kâdî Abdülcebâr*, s. 340. Bu konuda Mu'tezile'nin ileri sürdüğü delillerin detaylı izahı için bkz.: er-Râzî, el-İmam Fahrüddîn, *eş-Şefâ'ati'l-Uzmâ fi yevmi'l-Kiyâme* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ), el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 1988, s. 39-44.

<sup>891</sup> el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Şerhu Fikhi'l-Ekber*, (neşr. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî), Katar, Tsz., s. 90; İbn Fûrek, *Makalatü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, s. 172; el-Bâkîllânî, el-Kâdî Ebubekir b. et-Tayyib, *el-İnsâf fîma yecibü i'tikâdühâ ve lâ yecûzu el-cehlü bihâ* (thk. Muhammed b. Zâhid el-Kevserî), el-Mektebetü'l-Ezheriyye lit-Türâs, Mısır, 2000, s. 162; Yavuz, *DİA "Şefaate" md.*, s. 413-414.

<sup>892</sup> Çelebi, *Akılçılık ve Kâdî Abdülcebâr*, s. 340.

olanlar, şirki reddedip tevhidin hak olduğuna şahitlik edenler ve meleklerdir.<sup>893</sup> Kur'an'da vasıfları açıklanan bu kimselerin kimler olduğu noktasında İslâm âlimlerinin çoğunluğu bunların yetkileri birbirinden farklı olmak üzere peygamberler, âlimler, şehitler, melekler ve diğer izin verilen kimseler olduğunu söylemişlerdir.<sup>894</sup>

Şefaata konusunda Kur'an'da yer alan âyetlere dair her iki müfessirin görüşlerine yer verirken şefaate ulaşamayacağı kesin olanları bildiren âyetler (bunların kâfirler, müşrikler, münafıklar, putlar ve kendilerine izin verilmeyenler olduğu konusunda âlimler arasında ittifak vardır.)<sup>895</sup> ve şefaatin Allah'ın iznine bağlı olduğunu ifade eden âyetler<sup>896</sup>, bir de kendilerine şefaata etme izni verilenlerin vasıflarını belirten âyetler<sup>897</sup> vardır ki biz bunlar üzerinde durmayacağız. Çünkü bunlar üzerinde kayda değer bir fikir ayrılığı bulunmamaktadır.<sup>898</sup>

Şefaatin temelde iman ehli hakkında gerçekleşeceği konusunda herhangi bir fikir ayrılığı bulunmama<sup>899</sup> birlikte **Mu'tezile** ve **Ehl-i Sünnet** arasında en çok tartışma konusu olan kendileri için şefaatin geçerli olduğu ve tevbe etmeden ölen mü'minlerin hangi günahlarının şefaata sayesinde affedileceği, küçük günah işleyenlerin mi yoksa büyük günah sahiplerinin mi ya da her ikisinin şefaate mazhar olacağı konusunda tartışmalara konu olan âyetleri **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr**'ın bu âyetlere yaklaşımı ve bu konudaki mezhebî fikirlerinin söz konusu âyetleri anlama ve yorumlama faaliyetine etkisini değerlendireceğiz. Bu konuda her iki müfessirin görüşüne geçmeden önce tevbe etmeden ölen büyük veya küçük günah sahibi Müslümanın şefaata konusundaki durumuna dair ortaya konulan yaklaşımları bir kez daha özetlemekte yarar görüyoruz. Bu konudaki görüşleri genel olarak üç maddede ele alabiliriz. Birincisi, şefaatin sadece küçük günah sahiplerine yapılacağını savunan Ebû'l Huzeyl el-Allâf'ın (235/849) görüşü, ikincisi, şefaatin sadece Müslüman olarak

<sup>893</sup> Tâhâ 20/109; Meryem 19/87; Zuhruf 43/86; Enbiyâ 21/27-28. Kendilerine şefaata izni verilenler hakkında detaylı bilgi için bkz.: Akay, *İslam İnançında Şefaata*, s. 55-64.

<sup>894</sup> Yavuz, *DİA "Şefaata" md.*, s. 414; Çelebi, *Akılçılık ve Kâdî Abdülcebâr*, s. 339.

<sup>895</sup> Yavuz, *DİA "Şefaata" md.*, s. 412-413; Akay, *İslam İnançında Şefaata*, s. 26.

<sup>896</sup> Bakara, 2/255; Tâhâ 20/109; Zümer, 39/44; Secde, 32/4.

<sup>897</sup> Tâhâ 20/109; Meryem 19/87; Zuhruf 43/86; Enbiyâ 21/27-28 vb.

<sup>898</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 261; el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 499.

<sup>899</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 690

ölenleri kapsayacağını çünkü Kur'an'ın ifade ettiği şefaatin bunları kapsadığını dolayısıyla tevbe etmeden ölen büyük günah sahibinin şefaate muhatap olmayacağını savunan **Mu'tezile**'nin çoğunluğunun ve Hâricîler'in görüşü, üçüncüsü de şefaatin küçük veya büyü günah işleyen bütün mü'minleri kapsayacağını savunan **Ehl-i Sünnet**'in görüşüdür.<sup>900</sup>

**Kâdî Abdülcebbâr**, **Mu'tezile**'nin çoğunluğu gibi düşünerek şefaatin sadece mü'minlerin derecelerinin yükselmesinde geçerli olduğunu büyük günah işleyenlerin bundan yararlanamayacaklarını, küçük günah işleyenlerin de günahlarının zaten affedildiğini bu nedenle de şefaate ihtiyaçlarının olmayacağını ileri sürmüştür.<sup>901</sup> **Râzî**, bu konudaki görüşlerini bu alanda müstakil olarak yazdığı “eş-Şefâati'l-Uzmâ fi yevmi'l-Kiyâme” isimli eserinde ortaya koymuştur. Müellif bu eserinde birinci bölümde iman-amel münasebetini ele almış ve bu konudaki görüşleri aktararak değerlendirmesini yapmış ve imanın kalbin tasdiki olduğu yönündeki görüşünü savunmuştur. İkinci bölümde şefaate konusunda **Mu'tezile**'nin görüşlerini ve delillerini detaylıca aktardıktan sonra bu konuda kendisinin de savunduğu **Ehl-i Sünnet**'in görüşlerini ve bunlara verdiği cevapları önce âyetler sonra da hadisler ışığında ele alır. Üçüncü ve son bölümde de mü'minlerin ve günahkârların akıbetlerinden cennet ve cehennemden ve buna müteallık konulardan bahseder.<sup>902</sup>

Şimdi küçük veya büyük günah işleyenlerin şefaathlerine konu olan âyetleri her iki müfessirin tefsirlerinden ve diğer eserlerinden ele alalım.

Bu konuda ele alacağımız ilk âyet Bakara sûresi 2/48. âyettir. وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ “Öyle bir günden korkun ki, o günde hiç kimse başkası için herhangi bir ödemede bulunamaz; hiç kimseden (Allah izin vermedikçe) şefaate kabul olunmaz, fidye alınmaz; onlara asla yardım da yapılmaz.” **Kâdî** bu âyetin tefsirinde şöyle der : “Bu âyet azabı hak etmiş kimseye peygamberin şefaate etmeyeceğine ve ona yardım da etmeyeceğine delildir. Çünkü âyet herhangi bir tahsiste bulunmadan o günün vasfını belirtmiştir. Bu

<sup>900</sup> Yavuz, *DİA “Şefaate” md.*, s. 413-414.

<sup>901</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 627; Çelebi, *Akılçılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, s. 340

<sup>902</sup> er-Râzî, *eş-Şefâ'ati'l-Uzmâ fi yevmi'l-Kiyâme*, s. 23-83.

nedence sevap ehlinin dışında kâfirlere bu hitabı yöneltmek mümkün değildir. Bu âyet âhiret günü azabı hak edenler hakkında gelmiştir (yani ifade geneldir) ve hitap sadece günahkârlara uygundur. Aynı şekilde mü'minlere şefaati de meneder sözümüzü kimse kınayamaz. Çünkü Peygamber onlara şefaet etseydi bu şefaet onları azaptan kutarır ve onlara karşılık verirdi. Bu durumda da لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا (*hiç kimse başkası için herhangi bir ödemede bulunamaz*) demesi sahih olmazdı...Çünkü şefaatin kabul edilmesi, azabın, zararı hakeden birisinden bu zararı uzaklaştırmada en büyük fide olan mağfirete dönüştürülmesine bağlıdır.<sup>903</sup> **Kâdî** bu âyetin sadece kâfirlere hitap etmediği aynı zamanda günahkâr mü'minleri de içine aldığını tevbe etmedikleri sürece peygamberin onlara şefaet etmeyeceğine delil olduğunu söyleyerek kendi mezhebi yaklaşımına uygun bir anlama ve yorumlama faaliyetinde bulunmuştur.

Bu konudaki diğer bir âyet de Âl-i İmrân sresi 3/192. âyetidir. رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْجِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ “*Ey Rabbimiz! Doğrusu sen, kimi cehenneme koyarsan, artık onu rsvay etmişsindir. Zalimlerin hiç yardımcıları yoktur.*” Bu âyetin tefsirinde de âyetin büyük günah işleyen zalimin Raslullah’ın (s.a.v) şefaatinden istifade edemeyeceğine ve büyük günah (zulüm) zere ve onda ısrar etmiş olarak öldüğü sürece ateşten kurtulamayacağına delil olduğunu söyler.<sup>904</sup>

Günahkâr mü'minlere şefaet edileceğinden bahseden Mü'min sresi 40/18. âyette ise وَأَنْذَرَهُمْ يَوْمَ الْأَرْفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاطْمِينٍ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ “*Yaklaşan gün hususunda onları uyar! Çünkü o onda dehşet içinde yutkunurken yürekleri ağızlarına gelmiştir. Zalimlerin ne dostu ne de sözü dinlenir şefaatısı vardır.*” şyler der: “Bu âyet zalime Peygamber’in (s.a.v) tevbe etmediği sürece şefaet etmeyeceğini ve şefaatin sadece mü'minler için geçerli olacağını, onlara verilen nimetlerin artırılacağını ve derecelerinin ykseltileceğini açıklamıştır.” dedikten sonra bu âyeti sadece kâfirlere tahsis edenlerin herhangi bir delil olmadan konuştuklarını söylemektedir.<sup>905</sup>

<sup>903</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 90-91; el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 24.

<sup>904</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 177.

<sup>905</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 600; el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 367; el-Kâdî, *şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 689.

Bu konuda detayına yer vereceğimiz bir başka âyet ise Secde sûresi 32/20. âyettir. *وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوِيَهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ* “*Yoldan çıkanlar ise, onların varacakları yer ateştir. Oradan her çıkmak istediklerinde geri çevrilirler ve kendilerine: Yalandır deyip durduğunuz cehennem azabını tadın! denir.*” **Kâdî**, bu âyetin tefsirinde şöyle der: “Eğer fâsık (büyük günah sahibi) cehennemden çıkacak olsaydı bu azabın bitmesiyle veya şefaate olurdu ki bu durumda Allah Teâlâ'nın söylediği “*onlar oradan her çıkmak istediklerinde geri çevirilirlir*” sözü sahih olmazdı. Bu durumda da “*onlar oradan çıkmak istediklerinde oraya geri döndürülmezler*” denmesi gerekirdi ki böyle olduğunu âyetin zahiri yalanlamaktadır.”<sup>906</sup>

Buraya kadar verdiğimiz örneklerde görüleceği üzere, **Kâdî Abdülcebâr** şefaate konusundaki âyetlerde şefaatin mü'minlere has olduğu, onların sevap ve derecelerinin artması ve yükselmesi anlamında olduğu ve büyük günah sahibi dediği fâsık kimsenin tevbe etmeden ölürse şefaatten mahrum kalacağı ve peygamberin ona şefaate edemeyeceği şeklindeki mezhebi görüşlerini bu konudaki âyetlerin tefsirinde de ortaya koymuştur. Ayrıca zalimlerden bahseden âyetlerin mutlak geldiği gerekçesini ortaya koyarak sadece kâfirleri içine almadığı, büyük günah işleyip de tevbe etmeden ölen mü'minler (fâsıklar) için şefaatin olmadığı buradan hareketle de şefaatin tevbe sayesinde aff ve mağfiret dairesine dâhil olan veya hiç günah işlememiş mü'minleri kapsayacağını ifade etmiştir. Bu konuda burada yer verme imkânı olmayan diğer âyetlerde de tefsirlerini baştan sona tarayarak tespit ettiğimiz kadarıyla aynı yaklaşımını devam ettirmiş ve savunduğu mezhebî ilkeyi korumuştur.<sup>907</sup>

**Râzî**, **Kâdî Abdülcebâr**'ın değerlendirmelerine ilişkin örnek verdiğimiz ilk âyet olan Bakara sûresi 2/48. âyetin tefsirinde bütün ümmeti Muhammed'in Hz. Peygamber'in şefaate yetkisine sahip olduğunda ittifak ettiğini bu hususa da İsrâ sûresi

<sup>906</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 561.

<sup>907</sup> Enbiyâ 21/28; Tâhâ 82, 109; Yûnus 10/27; Nahl 16/37; Nûr 24/5, 19; Zümer 39/19, 54; Şûrâ 42/8, 22; Meâric 70/11; Kâf 50/35. Krş.: el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 362-363, 442, 493, 494, 499, 521-522, 524, 592, 597, 604, 605, 627, 665; Enbiyâ 21/28; İnfîtâr 82/14; Târik 9-10 Krş.: el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 261, 453, 458.

17/79. ve Duha sûresi 93/5. âyetlerin<sup>908</sup> işaret ettiğini ancak şefaatin kimleri kapsadığı konusunda ihtilaf ettiklerini, **Mu'tezile**'ye göre mü'minlerden büyük günah işlememiş olanları kapsadığının ve onların derecelerinin artmasına vesile olacağını **Ehl-i Sünnet**'in ise azabı hak etmiş olanlardan azabın düşürülmesi şeklinde şefaatten istifade edeceklerini bunun ya cehenneme girmeden ya da girdikten sonra oradan çıkarak gerçekleşeceğini söylediğini ifade eder. **Kâdî**'nin ve **Mu'tezile**'nin bu konudaki delillerine cevaplar verir ve âyette bahsedilen şeyin mü'minlerin derecelerinin artması değil cezadan kurtulmaları olduğunu söyler.<sup>909</sup>

**Râzî**, bu konuda örnek verdiğimiz ikinci âyet olan Âl-i İmrân sûresi 3/192. âyet hakkında ise **Mu'tezile**'nin fâsık kimselerin şefaate nail olmayacaklarını söylediğini belirttikten sonra üç şekilde onların bu âyetle ilgili iddialarına cevap verir. Birinci olarak Kur'an'ın zalimlerin mutlak olarak kâfirler olduğunu söylediğini ifade ederek Bakara sûresi 2/254. وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ “*Kâfirler, zalimlerin ta kendileridirler.*” âyetini buna delil getirir. Dolayısıyla buradaki zalimlerin kâfirler olduğunu söyler. İkinci olarak, bu âyeti kâfirlere has kılmanın yanlış olduğu söylenemez çünkü Allah dünyada mü'minlere âhirette mükafaat va'detmiştir. Onlar açısından böyle bir delil söz konusudur bu nedenle “*yardımcıları yoktur*” ifadesini kâfirlere has kılmak daha doğru ve isabetlidir. Üçüncü olarak da bu âyet, umumî hüküm ifade etmektedir. Şefaatin sabit olduğu hakkında gelen naslar ise, hususîdir. Hâs lafız ise umûmî olandan önce gelir.<sup>910</sup>

Üçüncü örnek olarak ele aldığımız Mü'min sûresi 40/18. âyetin tefsirinde ise **Râzî**, Âl-i İmran 3/192. âyetteki benzer cevaplarla burada bahsi geçenlerin kâfirler olduğunu söyleyerek **Mu'tezile**'nin delillerine itiraz eder ve karşı cevaplar verir.<sup>911</sup>

Son örneğimiz olan Secde sûresi 20. âyet ile ilgili olarak **Râzî** bir önceki âyet ile bu âyet birlikte ele alır ve orada geçen “fâsıklar” ifadesinden diğer âyetlerde olduğu gibi kâfirlerin kastedildiğini söyledikten sonra bu âyetteki “*Oradan her*

<sup>908</sup> على أن يُبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا “(Böylece) Rabbinin, seni, övgüye değer bir makama göndereceği umulur.”; وَأَسْتَوْفَىٰ يُغْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ “Pek yakında Rabbin sana verecek de hoşnut olacaksın.”

<sup>909</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, III, 59-60.

<sup>910</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, IX, s. 148-149.

<sup>911</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXVII, s. 51-52.



*çıkılmak istediklerinde geri çevrilirler”* sözünün burada çektikleri elem verici işin ara vermeden devam edeceği ve tekrarlanacağına işaret ettiğini çünkü onların dünyada bunu yalanladıklarını söyledikten sonra âyetin devamındaki *“Yalandır deyip durduğunuz cehennem azabını tadın! denir”* ifadesinin de kendisinin bu görüşünü teyid ettiğini söyler.<sup>912</sup>

**Râzî** bu konudaki diğer birçok âyeti<sup>913</sup> büyük günah işleyene şefaatin olacağını savunduğu Bakara sûresi 2/48. âyet’in tefsirinde ve bu konudaki müstakil olarak yazdığı *eş-Şefâti’l-Uzmâ* adlı eserinde **Mu’tezile**’ye cevap verirken ele alır ve yukarıda örnek olarak yer verdiğimiz ve görüşlerini aktardığımız âyetlerdeki gibi **Ehl-i Sünnet**’in görüşünü savunarak şefaatin mü’minlerden küçük ya da büyük günah işleyenler için geçerli olacağını, kâfirler için ise geçerli olmayacağı noktasında ilim ehlinin ittifak ettiklerini belirtir.<sup>914</sup>

**Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr**’ın şefaatin kimlere olacağı noktasındaki görüşlerini yansıtan âyetleri bu şekilde el alıp aktardık. Bu konuya ilişkin âyetlere **Mâtürîdî**’nin yaklaşımı **Râzî**’nin görüşleriyle uyumludur. O, küçük ve büyük ayırımı yapılmaksızın günah işleyen mü’minlere Allah’ın dilemesiyle şefaate edileceğini, günah olmayınca şafaate zaten ihtiyacın kalmayacağını ifade etmiştir. Ayrıca **Mu’tezile**’ye karşı çıkarak büyük günah işleyeni ehl-i iman olarak kabul ettiklerini söylemektedir.<sup>915</sup> Zemahşerî’nin ise kendi mezhebinin müfessiri **Kâdî** ile aynı yaklaşımları ortaya koyduğunu tespit ettik. Konuyla ilgili âyetlere yaklaşımına baktığımızda Zemahşerî de mensubu olduğu **Mu’tezile** gibi şefaatin sadece mü’minler için geçerli olacağını, küçük günah işleyenlerin günahlarının bağışlandığını ve şafaate ihtiyaçlarının olmadığını, büyük günah işleyenin ise şafaate uğratılmayacağını savunur. “fâsık” ve “zâlim” ifadelerini **Kâdî** gibi büyük günah işleyen mü’min olarak tefsir eder.<sup>916</sup>

<sup>912</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXV, s. 184.

<sup>913</sup> Bakara 2/254; Nisâ 4/64, 86; Yûnus 10/3; Meryem 19/85-87; Enbiyâ 21/28; Mü’min 40/7; Muhammed 47/19; Müddessir 74/48; İnfitâr 82/14 vb.

<sup>914</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 62-66; er-Râzî, *eş-Şefâ’ati’l-Uzmâ*, s. 45-50.

<sup>915</sup> el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehlis-Sünne*, II, s. 236; VII, s. 310-311,338; X, s. 327; IX, s. 275-276

<sup>916</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 266, 380, 678; II, 62-63; IV, s. 139; VI, 262-263..

Şefaata konusunda Hz. Peygamber'den gelen hadisler de yine bu konuda delil olarak ortaya konmuştur. Biz bu konudaki hadislerin detaylarına girmeyeceğiz ancak büyük günah sahibine Hz. Peygamber'in şefaata edeceğine dair hadis üzerinde kısaca durmak istiyoruz. Söz konusu hadisin kaynaklarda yaygın olarak geçen metni şu şekildedir: *شفاعتي لأهل الكبائر من أمي* “şefaatiim, kıyamet gününde ümmetimden büyük günah sahipleri içindir.”<sup>917</sup> **Ehl-i Sünnet**, şefaatin varlığı ve büyük günah işleyenlere Hz. Peygamber'in şefaata edeceğine dair bu hadisi delil getirmiştir. **Mu'tezile** ise bu hadise itiraz ederek bu hadisin haberi vâhid olduğunu ve İtikâdî konularda da kesin bilgi ifade etmeyen, zan ifade eden bir hadise tutunmanın doğru olmadığını söylemiştir. Doğru olsa bile büyük günahattan tevbe etmeleri şartıyla bu şefaata geçerlidir şeklinde bu hadisi te'vil etmek gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>918</sup> Aliyyü'l-Kârî, Cürçânî (v. 816/1413) ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî (v. 508/1115) gibi âlimler **Mu'tezile**'nin bu iddialarına öncelikle bu hadisin sahih olduğunu meşhur seviyesinden aşağı olmadığını ve manevi mütevâtir derecesine ulaştığını söyleyerek cevap vermişlerdir.<sup>919</sup> Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî (v. 403/1012), bu hadisin sahih olduğu ve büyük günah işleyene şefaatin olacağı konusunda hüccet olduğunu ve bu hususta âlimlerin icmâ ettiğini belirtir.<sup>920</sup>

Ayrıca **Ehl-i Sünnet** bu hadisi destekleyen “*Ben şefaatiimi ancak, ümmetimden büyük günah sahipleri için ayırdım, sakladım.*” ve “*Her peygamberin kabul edilen bir duası vardır. Bütün peygamberler, bu dünyada isteyeceklerini istediler. Ama ben, ümmetime şefaata olmak üzere, isteğimi kıyamet gününe sakladım. Ümmetimden Allah'a hiçbir şeyi şirk koşmadan ölen herkes, inşaallah benim şefaatiime nail olacaktır.*” şeklinde başka hadislerin<sup>921</sup> mevcut olduğunu sadece bu hadise tutunmanın yanlış olduğunu söylemişlerdir.<sup>922</sup>

<sup>917</sup> Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 21; Tirmizî, “Kıyâme”, 11; İbn Mâce, “Zühd”, 37; Ahmed b. Hanbel, III, 213; WENSINCK, Arent Jean- el-Bâkî Muhammed Fuâd, el-Mu'cemü'l-Müfehhas li elfâzi'l-Hadis-Nebevî; Çağrı yay., İstanbul, 1988, III, s. 151.

<sup>918</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 66; er-Râzî, *eş-Şefâ'ati'l-Uzmâ*, s. 51; el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 690-691; 672.

<sup>919</sup> el-Kârî, Ali ibn Sultân Muhammed, *Minehur-Raydı'l-Ezher fi Şerhi Fıkhi'l-Ekber*, Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, Beyrût, 1998, s. 276; el-Cürçânî, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Dâru'l Kütüb'l İlmiyye, I. Bsk., Beyrût, 1998, s. 341; Akay, *İslam İncancında Şefaata*, s. 288

<sup>920</sup> el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, s.165.

<sup>921</sup> Buhârî, “Da'vât”, 1; Müslim, “İman”, 334, 335; Tirmizî, “Da'vât”, 130; İbn Mâce, “Zühd”, 37.

<sup>922</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 67; er-Râzî, *eş-Şefâ'ati'l-Uzmâ*, s. 51-52

Şefaât konusundaki âyetlere **Râzî** ve **Kâdî**'nin yaklaşımını bu bölümün sonunda değerlendireceğimizden burada herhangi değerlendirme yapmıyoruz. Şimdi insanın ebedî hayat durakları olan cennet ve cehennem konusundaki âyetlere dair **Kâdî** ve **Râzî**'nin yaklaşımına geçelim.

#### **d- Cennet-Cehennem (Varlığı ve Ebediliği)**

İnsan ölümünden sonra âhirette yaptıklarının hesabını verecek ve daha sonra ya cennete ya da cehenneme gidecektir. Bu herhangi bir tartışmanın olmadığı ve bütün Müslümanların üzerinde ittifak ettiği kendisinde şüphe olmayan bir hakikattir. İslâm itikadının Allah ve peygamberden sonra üçüncü ayağını oluşturan âhiret inancı içerisinde insanların mutlu sona ulaşacakları ve en büyük mükafaatı ya da ebedî rüsvaylığı yaşayacakları durumlarını ifade eden cennet ve cehennem Kur'an'ın üzerinde çokça durduğu âhiret hayatının en önemli duraklarıdır.

Cennet kelimesi, bir şeyi üstünü örtüp görünmez kılmak anlamındaki “c-n-n” fiilinden türemiş bir isimdir. Bu nedenle gece karanlığıyla herşeyi örttüğü zaman جَنّ eli ırılçağa ub pulo ırılçağa tenneC (67/4 mâ'nE) rined ل ل ل يeri kapatan her bostana verilen isimdir ( Sebe' 34/15-16; Kehf 19/35). Bu yüzden birbirleriyle çok farklı olsalar da dünyadaki cennet gibi toprağı örten ağaçların bulunmasından dolayı ya da kendisinde var olduğu bildirilen nimetlerin bizden gizlenmesinden dolayı bu isim verilmiş olabilir (Secde 32/17 “*Yaptıklarına karşılık olarak orada onlar için neler saklandığını hiç kimse bilemez*”).<sup>923</sup> **Fahreddin Râzî** de cenneti, “dalları birbirine girmiş, sık, gölgeli ağaçlardan ve hurmalıklardan meydana gelmiş bir bahçe” şeklinde tarif eder.<sup>924</sup> Bu anlamda (bahçe) Kur'an-ı Kerîm'de yirmibeş âyette cennet kelimesi geçmektedir. Dünya hayatında tevhid akidesine bağlı olan mü'minlere Allah'ın kendi rızasına uygun ameller yapmaları nedeniyle âhirette hazırladığı lütfu ve ihsanı olan ebedî saadet yurdu anlamında ise tekil ve çoğul formlarında 115 âyette kullanılmaktadır.<sup>925</sup> Cennet kelimesi ayrıca adn, na'im,

<sup>923</sup> Râgıb, *el-Müfredât fî ğaribil-Kur'an*, “c-n-n” md., I, s. 128.

<sup>924</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, II, s. 140.

<sup>925</sup> Topaloğlu, Bekir, *DİA “Cennet” md.*, VII, s. 376.

firdevs, me'vâ gibi niteleme sıfatlarıyla kullanımı da Kur'an'da yer almaktadır.<sup>926</sup> Bunun dışında dâru's-selâm<sup>927</sup>, dâru'l-mukâme<sup>928</sup>, mak'ad-i sıdk<sup>929</sup>, makâm-ı emîn<sup>930</sup> ve kademe sıdk<sup>931</sup> deyimleri de cennet anlamında kullanılmıştır.<sup>932</sup>

Cehennem kelimesi ise, aslı farsça olan “cihnâm” kelimesinden Arapçaya geçtiği söylenmektedir. Allah'ın tutuşturulmuş ateşinin adıdır.<sup>933</sup> Kur'an'da kâfirlerin, münâfıkların ve zalimlerin azap görecekleri yer anlamında 77 âyette geçmektedir. Bundan başka cehennem anlamına gelen azabü'l-harîk (yangın azabı)<sup>934</sup>, hamim/yahmûm (kaynar su)<sup>935</sup>, semûm (sıcak rüzgâr), dâru'l-huld (ebedîlik yurdu)<sup>936</sup>, darü'l-bevâr (helâk yurdu)<sup>937</sup>, sûüd-dâr<sup>938</sup>, azâb<sup>939</sup>, sakar<sup>940</sup>, cezâ<sup>941</sup>, hutame<sup>942</sup>, hâviye<sup>943</sup>, sa'îr<sup>944</sup>, cahîm<sup>945</sup>, nâr (cehennem ateşi)<sup>946</sup> şeklinde vb. kullanımları vardır.<sup>947</sup>

Cennet ve cehennem konusu insanın sahip olduğu akıl ve duyularla araştırarak ve düşünerek birtakım akli çıkarımlarla hakkında bilgi sahibi olabileceği bir konu olmayıp tamamen duyular ötesi âlemi ilgilendiren bir konudur. Bu nedenle bu konudaki bilgileri naslar yoluyla elde edebiliriz. Kur'an ve hadislerin cennet ve cehennemin yapısı, kuruluşu, bölümleri nimetleri ve azaplarının neler olduğu gibi konular oldukça geniş ve kapsamlı konulardır. Bu konuya ilişkin başlığımızdan da

<sup>926</sup> Tevbe 9/72; Ra'd 13/23; el-Kehf 18 / 107; Vâkı'a 56/89; Secde 32/19 vb.

<sup>927</sup> En'âm 6/127; Yûnus 10/25

<sup>928</sup> Fâtır 35/35.

<sup>929</sup> Kamer 54/55.

<sup>930</sup> Duhân 44/51.

<sup>931</sup> Yûnus 10/2.

<sup>932</sup> Râğıb, *el-Müfredât fî ğarîbil-Kur'an*, “dâr” md., I, s. 232; Gölcük-Toprak, Kelâm, s. 403; Topaloğlu, *DİA “Cennet” md.*, VII, s. 377.

<sup>933</sup> Râğıb, *el-Müfredât fî ğarîbil-Kur'an*, “cehennem” md., I, s. 133.

<sup>934</sup> Bürûc 85/10.

<sup>935</sup> En'âm 6/70; Yûnus 10/4; Vâkı'a 56/43.

<sup>936</sup> Fussilet 41/28.

<sup>937</sup> İbrahim 14 /281.

<sup>938</sup> Ra'd 13/25; Mü'min 40/52.

<sup>939</sup> Bakara 2/7, 10, 90, 104, 114, 174 vb.

<sup>940</sup> Kamer 54/48; Müddessir 74/26, 27, 42.

<sup>941</sup> Mâide 5/29; İsrâ 17/63.

<sup>942</sup> Hûmeze 104/4-5.

<sup>943</sup> Kâria 101/9.

<sup>944</sup> Nisâ 4/10; Ahzâb 33/64; Fetih 48/13.

<sup>945</sup> Vâkı'a 56/94; İnfîtâr 82/14.

<sup>946</sup> Nisâ 4/14, 56; Nûh 71/25

<sup>947</sup> Topaloğlu, Bekir, *DİA “Cehennem” md.*, VII, s. 227-228; Gölcük-Toprak, Kelâm, s. 399.

anlaşılacağı üzere biz **Ehl-i Sünnet** ve **Mu'tezile** arasında tartışma konusu olan cennet ve cehennem şu an var olup olmadığı ve ebediliği konusunda delil olarak ileri sürülen âyetleri **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr**'ın tefsirlerinden ele alarak değerlendireceğiz.

Bu konuda **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr**'ın yaklaşımlarına yer vermeden önce cennet ve cehennem şu an mevcut olup olmadığı hakkında görüşleri genel olarak ifade edecek olursak, **Ehl-i Sünnet** âlimleri cennet ve cehennem yaratılmış olduğunu ve el'an var olduğunu savunmaktadır. **Mu'tezile**, Cehmiyye ve Kaderiyye'den bazıları ise buna muhalefet ederek cennet ve cehennem yaratılmış olduğu fikrine karşı çıkmış hesap görülmeden önce yaratılmasının abes olacağını ve kıyamet günü yaratılacağını söylemiştir.<sup>948</sup>

Cennetin ve nimetlerinin ebedî olacağı konusunda Cehm. b. Safvân, Ebû Huzeyl el-Allâf ve Rafizîler'den bir grup dışında İslâm ümmeti ittifak etmişlerdir. Ancak cehennem ve azabının ebediliği konusunda istisnai birkaç fikir dışında temelde üç fikir ortaya çıkmıştır. Cehennem azap edilenlerin cezalarını çektikten sonra son bulacağını söyleyenler ki bunlar İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye, İsmail Hakkı İzmirli, Bekir Topaloğlu ve Yusuf Şevki Yavuz gibi bazı **Ehl-i Sünnet** âlimleridir. **Ehl-i Sünnet**'in çoğunluğu ise cehennem orada bulunan mü'minler çıktıktan sonra ebedî olarak devam edeceği ve içindekilerin de ebedî olarak azaba uğratılacakları görüşünü savunmaktadır. **Mu'tezile** ve bazı Hâricîler ise cehennem ebedî olacağı, oraya girenlerin ebediyyen çıkmayacaklarını savunmuştur.<sup>949</sup>

Cennet ve cehennem varlığı ve ebediliği konusundaki görüşleri bu şekilde anahatlarıyla aktardıktan sonra **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr**'ın görüşlerini ilgili âyetler çerçevesinde ele alalım.

<sup>948</sup> el-Mâtürîdî, *Şerhu Fikhi'l-Ekber*, s. 159-160; el-Cevziyye, Muhammed bin Ebîbekir İbn Kayyım (571-691), *Hâdi'l-Ervâh ilâ bilâdi'l-Efrâh* ( thk. Zâid b. Ahmed en-Nüşeyri), Dâru âlemi'l- Fevâid Mekke, 1428, I, s. 24; Maraz, Hüseyin, *Fahreddin Râzî'de Ezel-Ebed Meselesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2013, s. 135; es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 178.

<sup>949</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 155; İbn Kayyım, *Hâdi'l-Ervâh ilâ bilâdi'l-Efrâh*, II, s. 730 vd.; es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, s. 178; Maraz, *Fahreddin Râzî'de Ezel-Ebed Meselesi*, s. 140; Tunçbilek, Hasan Hüseyin, "İslâm Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi", *ÇÜİFD*, 2006, VI, sayı 1, ss. 15-33, s. 23-30; Topaloğlu, Bekir, *DİA "Cehennem" md.*, VII, s. 231-232; Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA "Azap" md.*, IV, 305-309.

Cennetin ve cehennemın yaratıldığı ve şu anda var olduğuna dair delil getirilen âyetlerden üzerinde en çok durulan Âl-i İmrân sûresi 131 ve 133. âyetlerdir. وَأَنْتُمْوَا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ “*Kâfirler için hazırlanmış bulunan ateşten sakının!*”; وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ “*Rabbınızın bağışına ve takvâ sahipleri için hazırlanmış olup genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun!*” **Râzî**, söz konusu âyetlerden 131. âyet hakkında bu âyetin cehennemın yaratılmış olduğuna delalet edip etmeyeceği sorusuna, bu âyetin cehennemın yaratılmış olduğuna delil teşkil ettiğini çünkü âyette geçmiş zaman kipinin kullanıldığını, bunun da cehennemın varlık sahnesinde olduğuna yani yaratıldığına delil olduğunu söyler. 133. âyetteki “*takvâ sahipleri için hazırlanmış*” ifadesinin zahirinin cennet ve cehennemın şu anda var olduğuna delil olduğunu söyler. **Râzî**, bu âyeti tefsir ederken cennetin genişliğinin gökler ve yer kadar olması durumunda şu anda nasıl var olabileceği sorusuna onun göklerin üstünde arşın altında olduğunu söyleyerek cevap verir ve bu konuda Firdevs cenneti hakkında Hz. Peygamber'den rivayet edilen “*onun tavanı rahmanın arşıdır*”<sup>950</sup> şeklinde bir hadis nakleder. **Râzî**, cennet ve cehennemın el'an yaratılmadığı kıyamet koştuktan sonra yaratılacağı cennetin, göklerin yerinde cehennemın de dünyanın yerinde olacağını söyleyenlerin görüşlerini aktarır ve bunu kabul etmese de mümkün görür.<sup>951</sup>

**Kâdî Abdülcebâr** ise 131. âyetin tefsirinde cehennemın kâfirler için hazırlanmış olmasının fâsıkların oraya girmesine engel olmadığını kâfirler için verilmiş olan hükmün bu olmasının diğerlerinin (fâsıkların) oraya girmesini menetmediğini tıpkı cehennemın vasfı hakkındaki وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى “*Takva sahibi ondan uzak tutulacaktır.*” âyetinde olduğu gibi. Malumdur ki hûriler ve çocuklar bu âyette cehennemden korunanlar arasında sayılmamıştır (ancak onlar da korunmuşlardır). Diyerek âyette kâfirler zikredilse de fâsıkların da oraya gireceklerine işaret olduğunu söylemiştir. Devamındaki 133. âyette geçen أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ “*takvâ sahipleri için hazırlanmış*” ifadesinin de sadece onların girebileceğine işaret ettiğini ve bu âyetin onları teşvik anlamında olduğunu söyler. Ona göre âyette cennete girecekleri ve orada olacakları halde nasıl çocuklar, hûriler, gençler zikredilmemişse kâfirler için

<sup>950</sup> Hadisle ilgili detaylı bilgi için bkz.: el-İsbehânî, el-Hâfız Ebû Nuaym, Sıfatü'l-Cenne (thk. Abdullah b. Ali Rızâ), I-III, II. baskı, Beyrût, 1995, II, s. 278.

<sup>951</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XIX, s. 4, 5-7.

hazırladığı belirtilen âyette de fâsıkların oraya girmesine engel bir durum yoktur.<sup>952</sup> Görüldüğü gibi **Kâdî**, âyetlerin cennet ve cehennemin el'an mevcut olduğu ve yaratıldığına dair herhangi bir ifade kullanmamış mezhebinin büyük günah işleyen kimsenin ebedî cehennemde olacağı tevbe etmeden ölen Müslümanın da fâsık olduğu ve onun da aynı şekilde cehenneme gireceği ve ebediyyen orada kalacağı yönündeki görüşlerini ortaya koymuştur.

Konuyla ilgili Bakara sûresi 2/24-25. âyetlerin فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ وَأَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ وَبَتَّيرَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنْ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ *“İman edip iyi davranışlarda bulunanlara, içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele! O cennetlerdeki bir meyveden kendilerine rızık olarak yedirildikçe: Bundan önce dünyada bize verilenlerdendir bu, derler. Bu rızıklar onlara (bazı yönlerden dünyadakine) benzer olarak verilmiştir. Onlar için cennette tertemiz eşler de vardır. Ve onlar orada ebedî kalıcılardır.”* tefsirinde **Râzî**, bu âyetlerin cennet ve cehennemin yaratılmış ve şu an mevcut olduğuna delil teşkil ettiğini açıkça göstermekte olduğunu söyler. Ona göre 24. âyet cehennemin yaratılmış olduğuna sarıh bir delildir. Tıpkı *“takvâ sahipleri için hazırlanmıştır”* ayetinde (3/133) cennetin yaratıldığının belirtilmesi gibi. 25. âyette ise *“İman edip iyi davranışlarda bulunanlara, içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele”* buyrulduğunu bunun da onların buna sahip olduklarına işaret ettiğini, sahip olunan şeyin ise elde mevcut olması gerektiğini dolayısıyla her iki âyetin cennet ve cehennemin yaratılmış ve mevcut olduğuna delil olduğunu söyler.<sup>953</sup> **Kâdî** ise, bu konudaki âyetleri ele alırken cennet ve cehennemin yaratılmış oluşu ile ilgili herhangi bir ifade kullanmaz. Bu âyet cehennemin kâfirler için hazırlanmış olduğu ve başkasının oraya girmeyeceğine delil olmaz mı? sorusuna, cehennemin birçok bölümlerinin bulunduğu kafirler için olanın bunlardan birisi olduğunu oraya sadece onların gireceğini söyleyerek açıkça ifade etmese de fâsıkların da gireceklerine işaret

<sup>952</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 160-161; el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 78-79.

<sup>953</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, II, s. 137-138.

eden bir üslupla âyeti tefsir etmiştir.<sup>954</sup>

Bu konuyla ilgili vereceğimiz son örnek her iki müfessirin görüşlerini daha açık ifadelerle ortaya koyduğu ve **Râzî**'nin **Kâdî Abdülcebbâr**'a cevap verdiği Ra'd sûresi 35. âyettir. اَمَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أَكْمَلَهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أَكْمَلَهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ

“*Takvâ sahiplerine vâdolunan cennetin özelliği (şudur): Onun zemininden ırmaklar akar. Yemişleri ve gölgesi sürekli dir. İşte bu, (kötülüklerden) sakınanların (mutlu) sonudur. Kâfirlerin sonu ise ateştir.*” **Râzî**, bu âyetin tefsirinde **Kâdî**'nin âyetin cennetin henüz yaratılmadığına delil olduğunu, eğer cennet şu anda mevcut olsaydı kendisinin son bulması ve yemişlerinin sona ermesi gerektiğini söylediğini bu görüşünü desteklemek için de Rahman sûresi 55/26. âyet كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ فَانٍ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ “*Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacak.*” âyeti ile Kasas sûresi 28/88. âyeti كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ “*O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır.*” delil getirdiğini söyledikten sonra **Kâdî**'nin ele aldığımız bu âyette ise “*Yemişleri sürekli dir*” denildiğini, böylece cennetin yaratılmış olmaması gerektiğini ileri sürdüğünü belirtir. **Râzî**, **Kâdî**'nin devamla meleklerin, peygamberlerin ve şehitlerin ve benzeri diri olanların kendisinden faydalandıkları bir cennetin varlığını inkâr etmediğini ancak onların kabul ettikleri ebedîlik cennetinin (cennetü'l-huld) kıyamet günü yaratılacağını şu an yaratılmamış olduğunu iddia ettiğini aktardıktan sonra şöyle der: “Buna şöyle cevap verilir: Onların delilleri birincisi Rahman sûresi 26. âyet, diğeri de Kasas sûresi 88. âyet olmak üzere ikidir. Biz onların delil getirdikleri ve umûm ifade eden bu iki âyetten birisini tahsis eden bir delil (âyet) getirirsek onların delilleri düşer. Biz umûm ifade eden iki âyetten birisini cennetin yaratıldığına delalet eden âyet (Âl-i İmrân 133) ile tahsis ediyoruz. O, âyet de “*genişliği gökler ve yer kadar olan cennet*” âyetidir.<sup>955</sup> **Kâdî**'nin bu âyete yaklaşımını kendi tefsirine bakarak ele aldığımız da **Râzî**'nin kendi tefsirinde aktardığından farklı olmadığını burada da benzer bir yaklaşımla cennetin yaratılmamış olduğunu savunduğunu gördük.<sup>956</sup>

Cennetin şu an var olduğu konusunda tartışma konusu olan âyetlerden birisi de Hz. Âdem'in yerleştirilmiş olduğu ve daha sonra da çıkarıldığı cennetten

<sup>954</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 18.

<sup>955</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XIX, s. 60-61.

<sup>956</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 204.



bahseden Bakara sûresi 2/35-36. âyetlerdir. **Râzî**, bu âyetlerde geçen cennetin sevap yurdu olan cennet olduğunu âyette “cennet” kelimesinin elif-lâmlı bir şekilde geldiğini ve bunun umûm ifade etmediğini bu nedenle de burada zikredilen cennetin Müslümanlarca bilinen cennet olduğunu, **Ehl-i Sünnet** âlimlerinin çoğunluğunun görüşünün de bu olduğunu söyler.<sup>957</sup> **Kâdî** ise tespit edebildiğimiz kadarıyla bu âyete her iki tefsirinde de yer vermemiştir.<sup>958</sup>

Cennet ve cehennem yaratıldığı ve şu an mevcut olduğu konusunda **Râzî**, yukarda zikrettiğimiz Kasas sûresi 28/88. âyeti de delil getirerek bu konuda daha önce aktardığımız yaklaşımını burada da ortaya koyar ve buna karşı çıkan **Mu'tezile** ile tartışmaya girer ve onların iddialarına cevaplar vererek kendi görüşünü savunur ve şöyle der: “**Mu'tezile**, cennet ve cehennem yaratılmadığına bu âyetle delil getirdiler ve dediler ki: “Çünkü bu âyet herşeyin yok olmasını gerektirir. Eğer cennet ve cehennem yaratılmış olsaydı onların yok olmaları gerekirdi. Bu durumda da Allah'ın cennetin vasfı hakkında ifade ettiği “*her zaman yemişini verir durur*”<sup>959</sup> âyeti ile çelişir.” Bunun cevabı şudur: “**Mu'tezile**'nin bu söyledikleri Allah Teâlâ'nın cenneti vasfederken “*Müttakîler için hazırlanmıştır.*”<sup>960</sup> buyurduğu âyetle ve cehennemi vasfederken “*Yakıtı insanlar ve taşlar olup kâfirler için hazırlanmıştır*”<sup>961</sup> âyetiyle çelişir. Sonra Allah Teâlâ'nın “*Herşey yok olucudur*” sözü, tıpkı “*Ona herşeyden de verilmiştir*”<sup>962</sup> âyetinde olduğu gibi ya genel bir manaya hamledilir ya da “*her zaman yemişini verir durur*” âyeti, “Cennet ve cehennem yok olma zamanlarının, devam etme zamanlarına nispetle az olması nedeniyle hiç kuşkusuz devam lafzı kullanılmıştır” manasına hamledilir.”<sup>963</sup>

Cennet ve cehennem mevcut olması kadar ebedîliği konusu da üzerinde tartışmaların olduğu bir alandır. Esasen dikkate değer olmayan bazı uç görüşler dışında İslâm ümmeti cennetin ebedîliği konusunda ittifak etmişlerdir. Çünkü Kur'an açık ve kesin bir şekilde cennetin ve nimetlerinin ebedîliği ve devamlılığını

<sup>957</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 4.

<sup>958</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 86; el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 22-23.

<sup>959</sup> İbrâhim 14/25.

<sup>960</sup> Âl- İmrâ 3/133.

<sup>961</sup> Bakara 2/24.

<sup>962</sup> Neml 27/23.

<sup>963</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXV, s. 25-26.

bildirmiştir.<sup>964</sup> Bu nedenle cennetin ebedîliği konusu üzerinde durmayacağız. Biz bu bölümde cehennem ebedîliği veya fenâsı konusunu ilgili âyetler bağlamında ele alacağız. Zira bu konu üzerinde pek çok tartışmaların yaşandığı ve görüş ayrılıklarının mevcut olduğu bir konudur. Konuya geçmeden önce bu husustaki görüşleri kısaca hatırlayacak olursak, **Ehl-i Sünnet** cehennem ebedî olduğunu mü'minlerden oraya girenler olsa da günahlarının cezasını çektikten sonra oradan çıkacaklarını kâfirlerin ise ebedî olarak azap göreceklarını söylemektedir.<sup>965</sup> **Mu'tezile** cehennem ebedîliğini savunur ancak oraya giren kimse oradan çıkmayacaktır. Mü'minlerden büyük günah sahibi olup da tevbe etmeden ölenler de aynı şekilde ebedî olarak orada kalırken cezaları diğerlerinden daha hafif olacaktır.<sup>966</sup> Bunun dışında bir başka görüş vardır ki bu da bir grup **Ehl-i Sünnet** âlimi tarafından ileri sürülen ve cehennem ehlinin cezalarını çektikten sonra cehennem son bulacağı ve ebedî olarak devam etmeyeceği konusundaki görüştür.<sup>967</sup> Şimdi konuyla ilgili âyetleri **Râzî** ve **Kâdî**'nin tefsirlerinden ele alalım.

Bu konuda vereceğimiz ilk örnek cehennem ebedî olacağını ifade eden âyetlerden Bakara sûresi 2/80-81. âyetlerdir. وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ *"Bir de dediler ki: "Sayılı birkaç gün dışında bize ateş dokunmayacaktır." De ki: "Allah'tan (bu hususta) bir söz mü aldınız. şâyet öyle ise Allâh verdiği sözden dönmez-yoksa Allâh hakkında bilmediğiniz bir şey mi söylüyorsunuz?"* **Râzî** bu konu üzerinde en çok bu âyetlerin tefsirinde durur. Bu konudaki görüşleri aktarır ve çoğunlukla da **Mu'tezile** ile girdiği tartışmada onlara cevaplar verir. **Mu'tezile** bu âyeti delil getirerek Allah Teâlâ'nın Hz. Musa'ya ve ondan sonraki peygamberlere günahkârları ve büyük günah sahiplerini cezalarını çektikten sonra cehennemden çıkarmaya söz vermediğini gösterir. Eğer söz vermiş olsaydı israiloğullarının bu sözlerini reddetmesi caiz olmazdı. **Mu'tezile**'ye göre Allah Teâlâ onlara bu sözü vermediği ve

<sup>964</sup> Ra'd 13/35; Hûd11/107-108; Sâd 38/50-54; Duhân 44/56; Vâkıa 56/27-33. Bu âyetlerin ve bu konudaki diğer delillerin açıklaması için bkz.: İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh ilâ bilâdi'l-Efrâh*, II, s. 718 vd; Maraz, *Fahreddin Râzî'de Ezel-Ebed Meselesi*, s. 145-146.

<sup>965</sup> Topaloğlu, *DİA "Cennet" md.*, VII, s. 385-386.

<sup>966</sup> el-Kâdî, *el-Münye ve'l-Emel*, s. 150.

<sup>967</sup> Tunçbilek, *"İslâm Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenâsı Problemi"*, s. 25-26.

cezalandırmasından (va'îd) bahsettiği sabit olunca onların âhiretteki cezasının ebedî olması da sabit olmuş olur. Bu durumda bu ebedî ceza diğer ümmetler hakkında sabit olunca bu ümmet için de sabit olur. Yani onların büyük günah sahipleri de ebedî olarak cehennemde kalır. Çünkü Allah Teâlâ'nın mükâfat ve ceza konusunda koyduğu hükümler ümmetlere göre değişmez. **Râzî**, **Mu'tezile**'nin bu görüşüne çeşitli cevaplar verir. Bunların içinde en önemli gördüğümüz cevabı ise bu âyetin Yahudiler hakkında indiğini onların kâfir olduğunu bu âyette onların ebedî cehennemde kalacağı belirtilse de bunun günahkâr mü'minler için olacağına dair delillerinin olmadığı cevabıdır. Yine Onun, **Mu'tezile**'nin mükafaat ve cezada hükmü tüm ümmetler için eşittir sözüne verdiği dikkat çekici bir diğer cevap ise şöyledir: “Allah'ın mükafaat ve ceza (va'd ve va'îd) konusunda hükmünün bütün ümmetlere göre eşit olacağı yaklaşımı da mahza (delilsiz) bir hükümdür. Çünkü cezalandırmak Allah'ın hakkıdır. Cezayı düşürmek suretiyle Allah'ın birilerine lüfufta bulunması ve diğerlerine bulunmaması da onun hakkıdır. Böylece onların bu konudaki istidlallerinin zayıf olduğu sabit olmuştur.”<sup>968</sup> **Râzî**, bu âyeti delil getirerek günahkâr Müslümanların tevbe etmeden ölmeleri durumunda kâfirler gibi ebedî cehennemde kalacaklarını söyleyen **Mu'tezile**'ye karşı çıkmış ve mü'minlerin cezasını çektikten sonra cehennemden çıkacağı yönündeki **Ehl-i Sünnet**'in görüşünü savunmuştur.

**Râzî**, Konuyla ilgili 81. âyette بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ *“Hayır! Kim bir kötülük eder de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa işte o kimseler cehennemliktirler. Onlar orada devamlı kalırlar.”* ise yine öncelikle **Mu'tezile**'nin görüşünü aktarır ve Zemahşerî'nin âyette geçen أَحَاطَتْ *“çepeçevre kuşatır”* lafzını tefsir ederek hem küçük hem de büyük günah işleyen ebedî olarak cehennemde kalacağı zannı olmaması için âyete, “kim büyük günah işler de bu onun taatlerini çepeçevre kuşatırsa işte onlar cehennemliktir ve orada ebedî kalacaktır” anlamı verdiğini, âyetin Yahudiler hakkında indiğini söyleyenlere karşı da bunun lafız yönünden bir husûsiyet ifade ettiği, sebep yönünden bir husûsiliğin olmadığı şeklinde cevap verdiğini söyler. **Râzî**, bu âyetin tefsirinde **Mu'tezile**'nin büyük günah işleyen mü'minin fâsık olduğu ve tevbe etmeden ölürse ebedî cehennemde

<sup>968</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 153-154.

kalacağına dair ortaya koyduğu âyetten delilleri ve **Ehl-i Sünnet** buna verdiği cevapları detaylı olarak aktarır. Biz de **Râzî**'nin bu tertibini<sup>969</sup> esas alarak bu konuda her iki müfessirin görüşlerine yer verelim.

**Mu'tezile** va'îd konusundaki delillerini içeren Kur'an âyetlerinde yer alan umumî hükümlere dayandırmıştır ki bu iki şekildedir. Yani şart edatı olan ve umûm ifade eden “مَنْ” ve çoğul sigasıyla gelen ve umûm ifade edenler olmak üzere toplam altıdır.

*Birincisi:* Kur'an-ı Kerîm'de ceza ifade eden ve “مَنْ” şart edatıyla gelen âyetlerdir ki **Mu'tezile** bunların umûm ifade ettiğini<sup>970</sup> dolayısıyla oraya girenlerin ebediyyen oradan çıkamayacağını ileri sürmüştür. Bu konuda **Râzî**'nin aktardığı âyetleri **Kâdî Abdülcebâr**'ın tefsirlerinden ele alıp incelediğimiz de onun yaklaşımının **Râzî**'nin ifade ettiği gibi olduğunu tespit ettik.

Örneğin bu konudaki bilgileri aktardığı yukarıda metnini verdiğimiz ve yine Mu'tezilî bir müfessir olan Zemahşerî'nin de bu konudaki görüşlerini aktardığımız Bakara sûresi 81. âyetin tefsirinde **Kâdî** de aynı şekilde günahları taatlerini kuşatan kimsenin (tevbe etmediği takdirde) ebedî olarak cehennemde olacağına bu âyetin delil olduğunu söylemektedir.<sup>971</sup>

Konuya ilişkin bir diğer örnek ise Nisâ sûresi 4/14. âyetidir. وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ *“Kim Allah'a ve Peygamberine karşı isyan eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar ve onun için alçaltıcı bir azap vardır.”* Müfessir bu âyetin tefsirinde şöyle der: “kim namaz ehliinden olduğu halde bu âyette sayılanları yaparsa yani Allah ve rasûlüne karşı gelirse ve tevbe etmeden ölürse ebedî olarak cehennemde kalacağına delildir.” Allah'ın âyette haddi aşır isyan edenlerden bahsettiğini bunun da kâfirler olduğunu söyleyenlere, Allah'a karşı en alt seviyede de olsa haddi aşanların hepsinin bu ismi alacağını, illâ ki kâfir olması gerekmediğini, âyetin zahirine göre bunun sahih olduğunu

<sup>969</sup> bkz.:er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 155-160.

<sup>970</sup> “مَنْ” edatının umûm ifade ettiğine dair Mu'tezile'nin delillerinin açıklaması için bkz.: er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 157-158.

<sup>971</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 97; el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 678.

şeklinde cevap verir.<sup>972</sup>

Bu konudaki bir başka âyet ise yine aynı sûrenin 4/93. âyetidir. وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا *Kim bir mü'mini kasden öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.*” Bu âyetin tefsirinde **Kâdî** âyetin sadece kasden öldüren kâfire hamledilemeyeceğini iki açıdan izah eder. “Birincisi, âyetin lafzı geneldir (‘âm’dır). Çünkü “مَنْ” cezalandırma hakkında kullanılırsa bütün akıllılar için geçerli olur. İkincisi ise, Allah bunu bu fiile mahsus bir ceza kıldı. Bu fiili yapanların durumuna itibar edilmez. Bilakis hangi failden bu fiil meydana gelirse ceza onun için gerekli olur.”<sup>973</sup>

Bu konuda yer vereceğimiz son örnek ise Cin sûresi 72/23. âyettir. وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ *Artık kim Allah ve Resûlüne karşı gelirse, bilsin ki ona, (kendi gibilerle birlikte) içinde ebedî kalacakları cehennem ateşi vardır.*” **Kâdî Abdülcebbâr** bu âyetin tefsirinde şöyle der: “Bu âyet bizim va’id konusundaki görüşümüze delildir. Çünkü Allah Teâlâ âyette vasfı belirtilen kimseler için cehennemde ebedî kalacaklarını gerekli kılmış kâfir ya da fâsık ayırımı yapmamıştır.”<sup>974</sup>

**Mu'tezile** ve **Kâdî Abdülcebbâr**'ın “مَنْ” şart edatının geçtiği âyetlerin umûm ifade ettiğini ve herhangi bir ayırım yapmaksızın bütün cehennemlikleri kapsadığı ve oraya girenin de ebedî yurdunun orası olduğu konusundaki diğer âyetleri<sup>975</sup> incelediğimizde **Kâdî**'nin burada örneklerini verdiğimiz âyetlerle aynı tutumu sergilediği ve va’id konusundaki mezhebi görüşüne sıkı bir şekilde bağlı olduğunu gördük.<sup>976</sup>

*İkincisi:* Elif lâm “أل” ile başlayan cemi kelimelerdir ki **Mu'tezile** ve **Kâdî**, bunların umûm ifade ettiğini ileri sürerek va’id görüşlerine delil getirmişlerdir. Bu

<sup>972</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 178-179; el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 88.

<sup>973</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 201-202; el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 104.

<sup>974</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 668.

<sup>975</sup> Nisâ 4/29-30; Enfâl 8/15-16; Furkân 25/68-69; Nâziât 79/37-39; Zilzâl 99/7-8.

<sup>976</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 182-183, 317, 531-532, 679, 699.

konudaki ilk örneğimiz İnfıtâr sûresi 82/14. âyettir. *وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ* “*Facirler (kâfirler) ise, cehennemdedirler.*” **Kâdî**, bu âyetin tefsirinde günahkârın namaz ehlinden olsa bile tevbe etmeden öldüğü zaman cezalandırılanlardan olacağını, cehenneme gireceğini ve orada ebedî olarak kalacağına âyetin delil olduğunu söyler.<sup>977</sup> Bu örneği ihtiva eden diğer âyetlerde<sup>978</sup> de aynı yaklaşımı ortaya koyar.<sup>979</sup>

*Üçüncüsü:* İsm-i mevsûl ile beraber kullanılan ve umûm ifade eden cemî lafızların bulunduğu cehennemle ilgili âyetlerdir. Bu konudaki ilk örnek Nisâ sûresi 4/10. âyettir. *إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا* “*Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş tıknmış olurlar; zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir.*” **Kâdî**, bu âyetin tefsirinde şöyle der: “Bu âyet fâsık kimsenin namaz ehlinden olduğuna ve cehennemle cezalandırıldığına, tevbe etmediği sürece ona yaslanacağına delildir. Çünkü yetimlerin malını yiyen kâfir değildir; sadece kâfire hamledilmesi de doğru değildir. Bu âyetin manasının genel olması nedeniyle durumu bu olanın (yetim malı yiyenin) hepsini kapsamamasını gerektirir...”<sup>980</sup>

Konuya ilişkin diğer bir örnek ise Yûnus sûresi 10/27. âyettir. *وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سِنِّيَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرَهُمْ ذُلًّا مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ* “*Kötülük yapanlara gelince, kötülüğün cezası misli iledir. Onları zillet kaplayacaktır. Onları Allah'a karşı koruyacak hiç kimse yoktur. Onların yüzleri sanki karanlık geceden bir parçaya bürünmüştür. İşte onlar da cehennem ehlidir. Onlar orada ebedî kalacaklardır.*” **Kâdî** bu âyeti tefsir ederken şöyle der: “ Bu âyet bizim va’id konusundaki sözümüze delildir. Çünkü Allah Teâlâ kötülükleri yapanların kimler olduğunu ve onların Allah’ın cezalandırmasından kurtulamayacaklarını açıkladı...Bundan sonra da Allah Teâlâ’nın ebediyyen onları cehenneme atacağını zikretti. Bu da azabın onlar için hiç kesilmeden devam edeceğine delildir.”<sup>981</sup> Bu konudaki diğer âyetlerde<sup>982</sup> de **Kâdî**’nin yaklaşımı aynı

<sup>977</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 682; el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 453.

<sup>978</sup> Meryem 19/72, 85-86.

<sup>979</sup> el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 250.

<sup>980</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 178.

<sup>981</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 363.

<sup>982</sup> Nisâ 4/18; Mâide 5/33; Tevbe 9/34.

minvalde olmuş ve bu âyetlerin umûm ifade ettiğini ve cehenneme girenlerin oradan çıkmayacaklarına delil olduğunu söylemiştir.<sup>983</sup>

*Dördüncüsü: Mu'tezile'*ye göre zekât vermeyenlere dair va'îd'i ifade eden Âl-i İmrân sûresi 3/180. âyet *وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا أَنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ* “Allah'ın, kereminden kendilerine verdiklerini (infakta) cimrilik gösterenler, sanmasınlar ki o, kendileri için hayırlıdır; tersine bu onlar için pek fenadır. Cimrilik ettikleri şey de kıyamet gününde boyunlarına dolanacaktır.” umûm ifade eden dördüncü delildir. **Râzî**'nin aktardığı bu delile **Kâdî** her iki tefsirinde de yer vermemiştir. Zemahşerî ise, âyetin tefsirinde zekât vermeyenlere dair cezadan bahsetmiş ancak herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.<sup>984</sup>

*Beşincisi:* Umûm ifade eden “كُلُّ” lafzı ile gelen âyetlerdir. **Râzî**'nin örnek verdiği Yûnus sûresi 10/54. âyete *وَلَوْ أَنَّ لِلْكَافِرِينَ نَفْسٌ ظَلَمَتْ مَا فِي الْأَرْضِ لَافْتَدَتْ بِهِ وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ* “(O zaman) zulmeden herkes yeryüzündeki bütün servete sahip olsa (azaptan kurtulmak için) elbette onu feda eder. Ve azabı gördükleri zaman için için yanarlar. Aralarında adaletle hükümlenir ve onlara zulmedilmez.” **Kâdî** her iki tefsirinde yer vermemiştir. Zemahşerî de yine âyetin umûm ifade ettiği noktasında herhangi bir şey söylememiştir.<sup>985</sup>

*Altıncısı:* Allah Teâlâ'nın insanlara va'îd'lerini yerine getireceğini bildiren ve umûm ifade eden âyetlerdir. Örneğin Kâf sûresi 28-29. âyetlerde *قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ* “(Allah da) şöyle der: -Benim yanımda çekişip durmayın, ben size daha önce azabımı bildirmiştimm.” ; *مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ* “Benim huzurunda söz değiştirilmez ve ben kullara asla zulmedici değilim.” **Kâdî**, bu âyetlerin tefsirinde şöyle der: “Bu âyetler Allaktan gelen va'îd'in değişmeyeceğine delildir. Bu cezada herhangi bir gizleme, şart ve umûmî oluşun dışına çıkılması caiz değildir. Bundan geri bırakma da caiz değildir. Çünkü bunlar va'îdde değişikliği gerektirir ki Allah va'îdinden dönmekten münezzehdir.”<sup>986</sup>

<sup>983</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 180; el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 89,116-117, 165.

<sup>984</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 665-666.

<sup>985</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, s. 149-150.

<sup>986</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 626.

**Kâdî Abdülcebbâr**, **Râzî**'nin aktardığı **Mu'tezile**'nin cehennem ebediliğine dair delilleri dediği âyetlerin dışında bizim tespit ettiğimiz bu konudaki diğer âyetlerde de mezhebî görüşüne uygun yorumlar yaparak cehenneme girenin ebedî olarak orada kalacağını, fâsık olarak nitelendirdiği büyük günah işleyenin de tevbe etmeden ölmesi durumunda aynı şekilde ebediyyen orada kalacağını ve çıkamayacağını söyler.<sup>987</sup>

**Râzî** ise **Mu'tezile**'nin bu delillerini aktardıktan kendisinin de görüşüne katıldığı **Ehl-i Sünnet**'in bunlara verdiği cevapları aktarır. **Râzî**'ye göre **Mu'tezile**'nin birinci ve ikinci delilleri olan ve “مَنْ” şart edatı bulunan ve elif-lâm “ل” bulunan mârifet kelimelerin yer aldığı cehennemle ilgili âyetlerin umûm ifade ettiği görüşlerine karşı çıkar ve bunların umûm ifade etmediğini söyleyerek bu konudaki delillerini sıralar. **Râzî**'nin bu kelimelerin umûm ifade etmediğine dair delillerinden bazıları şöyledir.<sup>988</sup>

Bu kelimeler umûm ifade etmez eğer öyle olsaydı كل “her” kelimesini bunların başına getirmek bir tekrar, بَعْضُ “bazısı” kelimesini getirmek de umûmîliği bozan bir şey olurdu. Örneğin كل من دخل داري اكرمه ته “evime giren herkese ikram ettim” veya بعض من دخل داري اكرمته “evime girenlerin bazısına ikram ettim” denmesi veya بعض الناس كذا “insanların hepsi böyledir” ya da بعض الناس كذا “insanların bazıları böyledir” gibi. Bu konudaki ikinci delili bu kelimeler her zaman umûm ifade etmezler; bazen umûmî manada kullanılırken bazen de husûsî mana kastedilir. Kur'an'daki umûmî ifadelerin çoğu da tahsis edilmiş ve hususîleştirilmiştir.

**Râzî**, cehennem ile ilgili âyetlerin umûm ifade ettiği iddiasına karşı ileri sürdüğü delillerden birisi de vaî'd ifade eden âyetlere nisbetle af ve bağışlama ifade eden âyetler daha özeldir. Husûsîlik ifade eden âyetler ise umûmî ifadelere tercih edilir. **Mu'tezile**'nin iddialarına bu şekilde cevaplar veren **Râzî**, **Ehl-i Sünnet**'in cehenneme giren günahkâr mü'minlerin orada ebedî kalmayacakları ve cezalarını

<sup>987</sup> A'râf 7/23; Yûnus 10/52; Hûd 11/106-107; Meryem 19/71; Secde 32/18-20; Zuhuruf 43/74; Leyl 92/14-16 krş.: el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 279, 364-365, 387, 486, 561, 609, 692.

<sup>988</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 163-164. Biz bu delillerin tamamı çok uzun olduğu için burada hepsine yer verilmemiştir. Söz konusu delillerin tamamı için bkz.: er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 163-165.



çektikten sonra çıkacaklarına dair birçok âyetten deliller ortaya koyar ve bunları izah eder. Râzî'nin bu konudaki delilleri başlıklar halinde şunlardır:

1. **Delil:** Allah Teâlâ'nın çok affedici ve bağışlayıcı olduğunu gösteren âyetler. (Şûrâ 42/25; 30, 32-34)
2. **Delil:** Allah Teâlâ'nın ğâfir, ğafûr ve ğaffâr olduğuna işaret eden âyetler (Mü'min 40/3; Kehf 18/54; Tâhâ 20/82; Bakara2/285 vb. )
3. **Delil:** Allah Teâlâ'nın rahmân ve rahîm olduğunu gösteren âyetlerdir.
4. **Delil:** Nisa 4/48. âyetidir. إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ. *“Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını,(günahları) dilediği kimse için bağışlar.”*
5. **Delil:** Va'ad âyetlerinin umumî oluşudur.(Hûd 11/114; En'âm 6/160; Bakara 2/261; Nisâ4/122 vb.)
6. **Delil:** Hz. Muhammed (s.a.v) şefaatinin azabı kaldırma hususundaki etkisi.
7. **Delil:** إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا *“Allah bütün günahları bağışlar”* âyetidir. (Zümer 39/53).<sup>989</sup>

Bu âyetlerin hepsine yer verme imkânımız olmadığı için bu konuda **Kâdî**'nin de üzerinde durduğu Bakara sûresi 2/82. âyeti örnek olarak vermek istiyoruz. **Râzî**, günah işleyen mü'minlerin cennete gireceğine dair delil getirdiği bu âyetin وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ *“İman edip yararlı iş yapanlara gelince onlar da cennetliklerdir. Onlar orada devamlı kalırlar.”* tefsirinde bu âyeti imanın kalbin tasdikinden ibaret olup amelin imandan bir cüz olmadığı yönündeki görüşüne delil getirir. Nitekim Allah bu âyette “iman edenler ve salih amel işleyenler” demiştir. Eğer amel imana işaret etseydi bunları ayrı ayrı söylemek bir tekrar olurdu. Amelin imandan bir cüz olmadığı böylece sabit olunca büyük günah işleyen de iman dairesinden çıkmayacağına ve imanı sayesinde cehennemde ebedî kalmayıp cennete gireceğine bu âyetin delil olduğunu ifade eder.<sup>990</sup> **Kâdî** ise bu âyetin tefsirinde şöyle der: “Bu âyet, salih ameller olmadan iman sözüyle (iman ettim demekle) cennetin kazanılamayacağına delildir. Aynı zamanda Mürcie ve **Eş'arîyye**'nin Allah Teâlâ'nın va'idini geri bırakıp vazgeçmesini câiz gören

<sup>989</sup> Bu delillerin detaylı açıklamaları için bkz.: er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 166-173.

<sup>990</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 174.

sözlerinin bâtil olduğuna da delildir.”<sup>991</sup>

**Ehl-i Sünnet**, İmamiyye ve **Mu'tezile** içerikte farklı düşünseler de temelde cehennemın ebedî olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Buraya kadar aktardığımız örneklerde de bu ortaya çıkmıştır. **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr** cennet ve cehennemın el'an yaratılmış olduğu konusuna yaklaşımları kendi mezhebî düşünceleri çerçevesinde olmuştur. **Râzî**, bu konudaki âyetlerden hareketle cennet ve cehennemın yaratıldığını ve şu an mevcut olduğunu söylerken **Kâdî** ise, her ikisinin ebedîliği konusunda **Râzî** ile aynı düşünmektedir. Ancak şu an yaratılmış olduklarına karşı çıkararak cennet ve cehennemın şu an yaratılmamış olduğunu söyler.

Cehennemın ebedîliği konusunda **Ehl-i Sünnet**'in çoğunluğu, İmâmiyye ve **Mu'tezile**'nin dışında üçüncü bir görüş olarak zikrettiğimiz bir kısım **Ehl-i Sünnet** müntesibi âlimin savunduğu cehennemın bir süre sonra son bulacağına dair görüş de yine bu konuda tartışma konusu olan bir görüştür. Bu görüşe sahip olanların delillerini zikredip ve bunların değerlendirmesine geçelim.

Bu görüş sahiplerinin ileri sürdüğü delilleri kendisi gibi cehennemın fenâsı fikrini savunan İbn Teymiyye'nin öğrencisi<sup>992</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye "*Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh*" isimli eserinde 25 maddede ve detaylarıyla birlikte âyetler, hadisler ve aklî delillerle ispat etmeye çalışır.<sup>993</sup> Bizim bu delillerin tamamını burada naklederek bunlara verilen cevapları zikretmemiz imkân dâhilinde olmayıp bu çalışmanın sınırlarını da aşacağından bu konuda delil olarak ileri sürülen âyetleri **Râzî** ve **Kâdî**'nin tefsirlerinden ele alıp bunların değerlendirmesine yer vereceğiz.

Cehennemın veya azabının son bulacağını savunanların bu görüşlerini desteklemek için delil olarak ileri sürdükleri ve bu konuda en çok öne çıkan âyetleri üç başlıkta şöyle aktarabiliriz.

A- Bu iddia sahiplerine göre Kur'an'da yer alan üç âyette cehennemde kalışın ebedî olmadığı açıkça belirtilmiştir.

<sup>991</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 98.

<sup>992</sup> İbn Kayyım, *Hâdi'l-Ervâh ilâ bilâdi'l-Efrâh*, II, s. 609; Tunçbilek, "*İslâm Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi*", s. 25.

<sup>993</sup> İbn Kayyım, *Hâdi'l-Ervâh ilâ bilâdi'l-Efrâh*, II, s. 752-792.

1-En'âm 6/128. âyet *قَالَ النَّارُ مَثْوِيكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ* “Allah da buyurur ki: Allah'ın dilediği hariç, içinde ebedî kalacağınız yer ateştir.”

2-Hûd 11/107. âyet *خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ* “Rabbinin dilediği hariç, (onlar) gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır.”

3-Neb'e 78/23. âyet *لَا يَثْبِئْنَ فِيهَا أَحْقَابًا* “Orada çağlar boyu kalacaklardır.”

B- Allah'ın rahmetinin azabını kuşattığını bildiren A'râf sûresi 156. âyet *قَالَ غَدَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ* “Allah buyurdu ki: Kimi dilersem onu azabıma uğrattırım; rahmetim ise her şeyi kuşatır.” Bu âyet gereği cehennemlikler orada ebedî kalmazlar. Aksi takdirde rahmeti herşeyi kuşatmamış olur.

C- Haksız yere bir kimseyi öldürenin ebedî olarak cehennemde kalacağını bildiren Nisâ sûresi 4/93. âyet *وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ* “Kim bir mü'mini kasden öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.” Eğer âyette yer alan *خَالِدًا* kelimesi ebedîlik anlamına geliyorsa bu âyete göre birisini öldüren mü'minin de ebedî olarak cehennemden çıkmaması gerekir.

-Allah ve rasûlüne isyan eden kimseye verilecek cezayı bildiren Cin sûresi 72/23. âyette *وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا* “Artık kim Allah ve Resûlüne karşı gelirse, bilsin ki ona, (kendi gibilerle birlikte) içinde ebedî kalacakları cehennem ateşi vardır.” yer alan “ابدًا” ifadesiyle bildirilen ebedîliğin kulun tevbe etmesi ile son bulacağını söylemişlerdir. Öyleyse bu kalıcılık ve ebedîliğin günahkârlar hakkında Allah Teâlâ tarafından “af” nedeni ile kaldırılması ve sona ermesi niçin geçerli olmasın?

Cehennemin veya azabının sonluluğunu iddia edenlerin birinci grupta yer verdiğimiz delillerine baktığımız zaman “ebed” ve “huld” kavramalarının sonu olan zaman dilimlerini ifade ettiklerini bu nedenle de cehennemin ya da azabını bir zaman sonra nihayet bulacağını söylemektedirler. Kelimelerin lügavi karşılıklarına bakıldığında ilk bakışta bu kabul edilebilir gelmektedir. Ancak Arapların bu kelimeleri mecâzi anlamda kullandıkları ve bununla sonsuzluğu kastettikleri

bilinmektedir.<sup>994</sup> Eğer bu kavramları salt kelime anlamlarıyla ele alacak olursak o zaman cennetin ebdiliğinden bahseden âyetlerde de aynı şekilde cennetin sonluluğu gündeme gelecektir ki bu cennetin ve nimetlerinin sonsuzluğunu ve devamlılığını sarih bir şekilde ifade eden âyetlere ters düşecektir. Kaldı ki bu görüşü savunanlar cennetin ve nimetlerinin sonsuzluğunu da aynı zamanda savunmaktadırlar.<sup>995</sup> Burada yapılması gereken bu kavramları âyetlerden çıkarıp bunlara göre mana vermek yerine âyetleri bağlamından koparmadan ve diğer âyetlerle çelişecek bir yaklaşımdan uzak kalarak değerlendirmektir. Nitekim bu görüşü savunanların delil getirdikleri ve yukarda metnini verdiğimiz Hûd sûresi 11/107. âyette cehennemliklerden bahsederken ve onların “*orada yerler ve gökler durdukça ebedî kalacaklarını*” ve bunun Allah'ın dilediği şekilde gerçekleşeceğini söylerken devamındaki 108. âyet *“Mutluların varacakları yer ise cennettir. Gökler ile yer durdukça Rabbinin dileği uyarınca cennetlikler kesintisiz bir bağış olarak orada sürekli kalacaklardır.”* birbirine çok benzeyen ifadeler biçiminde gelmiştir. Eğer 107. âyetteki “*خَالِدِينَ*” kelimesine ebedîlik anlamı vermezsek devamındaki bu âyetle çelişecektir. Bu âyete de aynı şekilde mana verdiğimiz de ise âyetin son kısmındaki *عَطَاءٍ غَيْرٍ مَّجْدُودٍ* “*Bu (nimetler)bitmez, tükenmez bir lütuftur.*” ifadesiyle ve cennetin ve nimetlerinin ebedî oluşunu ifade eden birçok âyet (Sâd 38/54; Vakı’a 56/33 vb.) ile çelişecektir.

**Râzî**'ye göre “*Âyetteki yerler ve gökler durdukça*” ifadesi ise Arapların mecâzî olarak bir şeyin ebedîliğini ve devamlılığını ifade etmek için kullandıkları bir ifadedir. Bu nedenle âyet kâfirlerin cehennemde ebedî kalacağını gösterir. Bu ifadeyi hakiki manasına alsak bile buradaki yerler ve gökler âhiretteki yerler ve göklerdir. Nitekim İbrahim sûresi 14/48. âyet “*Yer başka bir yer, gökler de (başka gökler) haline getirildiği, (insanlar) bir ve gücüne karşı durulamaz olan Allah'ın huzuruna çıktıkları gün (Allah bütün zalimlerin cezasını verecektir).*” bu hususu açıkça ortaya koymaktadır.<sup>996</sup>

<sup>994</sup> Tunçbilek, “İslâm Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası problemi”, s. 30.

<sup>995</sup> İbn Kayyim, *Hâdi'l-Ervâh ilâ bilâdi'l-Efrâh*, II, s. 752.

<sup>996</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 65.

Bahse konu 107. âyetteki istisnaya gelince, âlimlerin çoğunluğuna göre bu günahkâr Müslümanları kapsamaktadır. Onlar günahlarının cezasını çektikten sonra oradan çıkacaktır.<sup>997</sup> **Râzî** de, bu istisnanın onların dünyada veya berzahta ya da kıyamet günü hesapları tamamlanıncaya kadar bekledikleri anlamlarında olduğunu söyleyenlerin görüşlerini aktardıktan sonra bunun günahkâr mü'minleri kapsadığını söylemek ona göre bu konudaki en doğru görüştür. Âyetin devamındaki إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا رِيْدُ “Çünkü Rabbin, istediğini hakkıyla yapandır.” ifadesinin de buna uygun olduğunu, mananın da sanki şöyle olduğunu söyler: “Ben hakimiyet ve kudretimi izhâr ettim. Sonra mağfiret ve rahmetimi de izhâr ettim. Çünkü ben, dilediğimi hakkıyla yapanım. Şüphesiz hiç kimsenin bana karşı hiçbir hükmü ve gücü olamaz.”<sup>998</sup>

Nebe’ sûresinde geçen “حُفْبٌ” çoğulu “أَحْقَابٌ” kelimesine belli süreler tahsis edenler olmuşsa da Râgıb el-İsfehânî sahih olanın bunun sonu bilinmeyen zaman olduğunu söylemektedir.<sup>999</sup> **Râzî** de, bu sûrenin tefsiri bölümünde bu kelime hakkındaki görüşleri aktarır ve bunun “sonu gelmeyen, peşi sıra devam eden zamanlar” anlamına geldiğini ifade eder. Ona göre حُفْبٌ bir süreyi ifade eder dense bile âyette “أَحْقَابٌ” şeklinde kullanılmıştır ki bu da bir hukb bitince arkasından diğeri başlayacak ve böylece sonsuza dek devam edecektir anlamındadır. **Râzî**’ ye göre âyetteki bu ifadeyi sonlu bir zaman dilimine tefsir ederek cehennem ehlinin oradan çıkacağını söylemek Kur'an'a aykırıdır. Çünkü Allah Mâide sûresi 5/37. âyette يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرَجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ “Onlar cehennemden çıkmak isteyecekler, fakat kesinlikle dışarı çıkamayacaklardır. Onlar için sürekli azap vardır.” buyurarak bu iddiayı reddetmiştir.<sup>1000</sup> Müfessir **Kâdî Abdülcebâr**’da bu âyetin tefsirinde “أَحْقَابٌ” kelimesine **Râzî** gibi “sonsuzluk” anlamı vermiştir.<sup>1001</sup>

Cehennemın veya azabının son bulacağını söyleyenlerin ileri sürdükleri ve Allah'ın rahmetini azabını geçtiği ve herşeyi kuşattığını bildiren A'râf sûresi 7/156. âyetle delil getirmeleri ise isabetli bir yaklaşım değildir. Çünkü âyet bağlamında değerlendirildiğinde önceki âyette Hz. Mûsâ'nın Allah Teâlâ'ya olan yakarışından ve

<sup>997</sup> Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, III, s. 200.

<sup>998</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XVIII, s. 67-68.

<sup>999</sup> Râgıb, *el-Müfredât fî ğaribil-Kur'an*, “H-k-b' ” md., I, s. 166.

<sup>1000</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXXI, s. 15.

<sup>1001</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 446.

bağışlanma ve merhamet taleplerinden bahsetmekte devamındaki 156. âyette ise Hz. Mûsâ'nın bu taleplerine cevap olarak “*Allah buyurdu ki: Kimi dilersem onu azabıma uğrattırım; rahmetim ise her şeyi kuşatır.*” ifadesi gelmiştir. Rahmetin kimi kapsayacağı ise âyetin son kısmında takva sahipleri, zekât verenler Allah'ın âyetlerine iman edenler oluşu belirtilmiş bir sonraki âyette ise devamla bunların Hz. Peygambere tabi olanlar olduğu bildirilmiştir. Bazı **Ehl-i Sünnet** âlimleri bu rahmetten istifade edenlerin dünyada bütün varlıklar âhirette ise günahkâr mü'minler olduğunu söylemişlerdir.<sup>1002</sup> Ayrıca Allah'ın va'idinden dönmesini af ve mağfiret âyetleri ile açıklamak Kur'an'ın kendisine aykırıdır. Çünkü bu âyette ve diğer birtakım âyetlerde bu rahmetten kimlerin fayadalanacağı açıklanmıştır. Kâfirlerin affedilmeyeceklerini temize çıkarılmayacaklarını ifade eden Âl-i İmrân 3/90; Nisâ, 4/137, 168; Tevbe, 9/80; Münâfikun, 63/6. vb. âyetler de onların bu azaptan kurtulamayacaklarına delil teşkil etmektedir.<sup>1003</sup>

Üçüncü delilleri olarak zikrettikleri Nisâ 4/93 ve Cin sûresi 72/23. âyetlerdir. **Ehl-i Sünnet** âlimlerinin ekserisine göre bir kimse ne kadar günahkâr olursa olsun Allah'a şirk koşmadığı sürece iman dairesinden çıkmaz. Tevbe ettiği sürecede tevbelerinin kabul edileceği yine birçok nasla<sup>1004</sup> sabit olan bir konudur. Eğer tevbe etmeden ölürse de cezasını çektikten sonra cehennemden çıkacağı yine **Ehl-i Sünnet**'in üzerinde ittifak ettiği bir konudur. Nitekim Allah Nisâ sûresi 4/48. âyette “*Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, (günahları) dilediği kimse için bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah (ile) iftira etmiş olur*” buyurarak şirkin dışında her türlü günahı bağışlayacağını bildirmiştir. Ayrıca kasden birisini öldüren kimseye dünyada maktûlün varislerinin yetkisinde olarak kısas cezasının uygulanacağını, onların bağışlaması durumunda da teammüden öldürme suçundan dolayı ödemesi gereken diyet cezasının olduğunu bildiren Bakara sûresi 2/178-179. âyetler dikkate alındığında<sup>1005</sup> bu görüş sahiplerinin delil getirmiş oldukları bu âyetlerin zâhirî manalarına dayanarak

<sup>1002</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XV, s. 23; Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, II, s. 600; Râgıb, *el-Müfredât fî ğarîbil-Kur'an*, “r-h-m” md., I, s. 254.

<sup>1003</sup> Tunçbilek, “*İslâm Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi*”, s. 30.

<sup>1004</sup> Mü'min 40/3; Şûrâ42/25; Tahrîm 66/8 vb.

<sup>1005</sup> Heyet, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, II, s. 117-118.

görüşlerini temellendirmek istemeleri bize göre çok isabetli görünmemektedir.

### e- Ru'yetullah

**Razi'**ye göre insanın üçüncü hayatı olan âhiret hayatı, kendine mahsus birtakım halleri olan bir âlemdir. İnsanın birinci hayatı olan dünya hayatının aksine ölümün gerçekleşmesiyle başlayan ikinci hayat olan kabir hayatı ve kıyametin kopmasıyla başlayan bekâ âlemi, insanın aklıyla idrak edemeyeceği bir âlemdir. Bu konudaki bütün bilgiler **Râzî'**nin ifade ettiği gibi nakle dayanır. Dolayısıyla âhirete dair bilgileri âyet ve hadislerden elde etmekteyiz. Nevarki bu bilgileri ihtiva eden âyet ve hadisler de üzerinde tartışmaların olduğu hatta Ömer Nasûhî Bilmen'in ifade ettiği gibi mezhebi yaklaşımlara konu olmuş en bariz örneklerin verildiği bir alan olmuştur.<sup>1006</sup> Ru'yetullahın kelâmî bir problem olarak ortaya çıkışı H. II. asırda putperest Sümeniyye<sup>1007</sup> fırkası ve ile tartışmalar yapan Cehm b. Safvân'ın Allah'ın duyular yoluyla algılanamayacağını, insanın kendi ruhunu görmediği gibi Allah'ı da göremeyeceğini iddia etmesi ve bu görüşüne gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceği âyetini<sup>1008</sup> delil getirmesi ile başlamıştır.<sup>1009</sup>

Ru'yetullah konusunda âlimler iki noktada görüşlerini ortaya koymuşlardır. Bunlardan birincisi dünyada Allah'ın görülüp görülemeyeceği buna bağlı olarak da Hz. Peygamber'in mi'râc gecesinde onu görüp görmediğidir. Bizim bu başlık altında ele alacağımız konu başlığımıza da uygun olan ve âhirette gerçekleşecek olan ru'yetullah meselesidir. Bu konudaki görüşleri iki grupta toplamak mümkündür.

Birincisi: Allah'ın âhirette görüleceğini söyleyenlerin görüşüdür. Bunlar **Ehl-i Sünnet'**in tamamıdır.

<sup>1006</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, s. 158; Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 201.

<sup>1007</sup> “Budist inancını benimseyenler için müslüman yazarlar tarafından kullanılan bir terim. İslâmî kaynaklarda Sümeniyye bazan şü(e)meniyye biçiminde de yer alır. Sûmenât (Somnât, bugünkü adıyla Somrat-Patan), Hindistan'ın Gucerât bölgesinde deniz kıyısında yer alan bir şehrin ve burada bulunan tapınakla putun adıdır.” (Güç, Ahmet, *DİA* “Sümeniyye” md., XXXVIII, s. 132.)

<sup>1008</sup> En'âm 6/103.

<sup>1009</sup> Yeşilyurt, Temel, *DİA* “Rü'yetullah” md., XXXV, s. 312.

İkincisi: Allah'ın görülemeyeceğini ileri sürenlerin görüşleridir ki bunlar da **Mu'tezile**, Şî'a, Hâricîler ve Rafizîler'dir.<sup>1010</sup>

Ru'yetullah konusundaki genel görüşleri bu şekilde ifade ettikten sonra **Râzî** ve **Kâdî**'nin görüşlerini de kısaca belirtelim. **Râzî**, bu konuda **Ehl-i Sünnet** gibi düşünüp âhirette Allah Teâlâ'nın görüleceğini söylerken konuya girişde kısaca değindiğimiz gibi bu konudaki delillerin nakli olduğunu akılla ru'yetullahın savunulmayacağını söyler. O, Allah'ın âhirette görülmesinin aklî delillerle değil naklî delillerle ispatlanabileceğini savunan **Mâtürîdî**'nin yöntemini benimsemiştir. Bu konudaki görüşlerini *el-Erbeîn*'de şöyle dile getirir: “Ru'yetullah konusundaki yolumuz, ru'yetullahın aklî delillerle ispat edilemeyeceğini savunan ve bu konuda Kur'an ve hadislerin zâhirine tutunuruz diyen Ebû Mansûr el-**Mâtürîdî**'nin yoludur.”<sup>1011</sup> **Kâdî** ise, tam tersi bir yaklaşımla delil havuzundaki aklî ve naklî bütün delilleri kullanarak âhirette Allah'ın görülmeyeceğini bunun aklen ve naklen mümkün olmadığını söylemiş bu konudaki tartışmaların kendileri ile **Eş'arîler** arasında geçtiğini söyleyerek bu görüşlerini ispat etmek için çabalamıştır.<sup>1012</sup>

Konuyla ilgili görüşleri bu şekilde özetledikten sonra kelâm kitaplarında yer alan ve her iki görüşün ortaya koyduğu âyetleri **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr**'ın yaklaşımları çerçevesinde ele alalım.

Ru'yetullah konusunda bunun gerçekleşeceğini savunanlarla reddedenlerin delil getirdikleri âyetler Kur'an'da sınırlı sayıda yer almaktadır. Bu nedenle öncelikle ru'yetullahın gerçekleşeceğini savunan **Râzî**'nin ve **Ehl-i Sünnet**'in delillerini merkeze alarak bu konudaki âyetlere yaklaşımlarını daha sonra da **Kâdî Abdülcebâr**'ın değerlendirmelerini aktardıktan sonra ru'yetullahın gerçekleşmeyeceğine dair **Mu'tezile**'nin ve **Kâdî**'nin delillerine ve daha sonra da bu görüş karşıtlarının bunlara verdikleri cevapları ele alacağız. Bu konuda her iki gruba

<sup>1010</sup> er-Râzî, *el-Erbeîn fî Usûlid- dîn*, I, s. 292; el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 141 vd.; el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma*, s. 61-62; el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 232 vd.; İbn Kayyım, *Hâdi'l-Ervâh ilâ bilâdi'l-Efrâh*, II, s. 605; Yeşilyurt, *DİA “Rü'yetullah” md.*, XXXV, s. 313.

<sup>1011</sup> er-Râzî, *el-Erbeîn fî Usûlid- dîn*, I, s. 277.

<sup>1012</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 232-233.



ait görüşlerin naklî delillerini **Râzî**'nin işaret ettiği âyetleri<sup>1013</sup> referans alarak detaylıca ele aldıktan sonra diğer delillere de işaret edeceğiz.

Konuyla ilgili ilk örnek Allah'ın âhirette görüleceğini söyleyen **Râzî**'nin ve **Ehl-i Sünnet**'in Kur'an'dan getirdikleri en önemli delil Kıyâme sûresi 75/22-23. âyetlerdir. *أَلَىٰ رَبِّهَا ۖ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ* “Yüzler vardır ki, o gün ıslı ıslı parıldayacaktır.”; *نَاطِرَةٌ* “Rablerine bakacaklardır (O'nu göreceklerdir).” **Ehl-i Sünnet** müfessirleri, âyetin âhirette Allah'ın görüleceğine delil olduğunu söylemişlerdir. **Mâtürîdî**, bu âyetin tefsirinde “âyetteki” *نَاطِرَةٌ* ifadesini muarızların bunu “Allah'ın sevabını bekleme” anlamında almasını caiz görürken bunun ru'yet (bakmak) anlamında anlaşılmasının vacip olduğunu söyleyerek bu görüşüne Hz. Peygamber'in “*Şüphesiz ki siz, ay'ın dolunay olduğu bir gecede onu gördüğünüz gibi kıyamet günü rabbinizi de göreceksiniz ve bu konuda biz zarara uğratılmayacaksınız.*”<sup>1014</sup> hadîsini delil getirir ve “Ehl-i tevhid, Allah'ın görülmesi konusundaki bu tür haberlerin sıhhatinde ihtilaf etmedi. Ancak Allah'ın görülmesini kabul etmeyenler bu hadisteki ru'yet kelimesini ilim (bilmek) anlamında alır...” diyerek bu yaklaşımın yanlışlığını izah eder.<sup>1015</sup> Bu konuda tefsirlerine müracaat ettiğimiz İbn Kesîr ve Suyûtî gibi **Ehl-i Sünnet**'e mensup müfessirler **Mâtürîdî**'nin görüşleri çerçevesinde âyeti tefsir ederek, bu âyetteki görmenin ayan beyan gözle görme olduğunu bu konuda tevâtür derecesine ulaşmış birçok hadisın mevcut olduğunu söylemişlerdir.<sup>1016</sup>

**Râzî**'nin bu âyete yaklaşımına gelince O, **Ehl-i Sünnet**'in ru'yetullah konusunda bu âyete tutunup görüşlerine delil getirdiklerini söyledikten sonra **Mu'tezile**'nin iki yönden bu âyetin ru'yetullaha delil olmadığını söylediğini aktarır. **Râzî**'ye göre onların bu konudaki birinci delilleri âyetin zahirinin buna müsait olmadığıdır. Çünkü âyetteki *أَلَىٰ* harfî cer'i ile kullanılan “النظر” kelimesi görme manasında değil görmeye öncülük eden şey olup, o da görme maksadıyla göz bebeğini görülecek şeye doğru çevirmek, yani bakmak anlamındadır. Yani nasıl kulak vermek duymaya öncülük ederse, bakmakta görmeye öncülük eder dediklerini

<sup>1013</sup> er-Râzî, *el-Erbeîn fî Usûlîd- dîn*, I, s. 292-298.

<sup>1014</sup> Buhârî, *Mevakît*, 16, 26.

<sup>1015</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlis-Sünne*, X, s. 350-351.

<sup>1016</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'an 'il-Azîm*, VIII, s. 279; ; es-Suyûtî, *ed-Dürrü 'l-Mensûr*, XV, s. 109 vd.

ifade ettikten sonra onların “نظر” kelimesinin (bakmak) anlamına geldiğine, الرؤية (görmek) anlamına gelmediğine dair ileri sürdükleri delilleri uzun uzadıya nakleder. Bu konudaki ikinci delilleri ise âyetle ilgili tevilleridir. Bu da âyette geçen “ناظرة” kelimesinin “bekleyen” anlamında kullanıldığı الى harfi cer’i ile kullanıldığında ise “Allah’ın sevabını bekleyenler” anlamında olduğudur.<sup>1017</sup>

**Râzî**, bu âyetteki **Mu'tezile**'nin ileri sürdüğü birinci delile cevap vererek “النظر” kelimesinin الرؤية (görmek) anlamına geldiğini ifade ederek Hz. Mûsâ'nın “*Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!*” sözünün buna delil olduğunu söyler. Çünkü eğer “النظر” kelimesi görme kastıyla gözbebeğini bir tarafa çevirmekten ibaret olsaydı, bu durumda âyete göre Hz. Musa Allah Teâlâ'ya bir mekân ve yön izafe etmiş olurdu ki bu imkânsızdır. **Râzî**, İkinci olarak âyette geçen “النظر” kelimesini **Mu'tezile**'nin dediği gibi görme kastıyla gözbebeğinin bir tarafa çevirme anlamında olduğunu kabul ettiklerini varsaydıklarında buradaki “النظر” kelimesini görme manasına almanın, “الانتظار” (bekleme) manasına almaktan daha evlâ olduğunu, Çünkü gözbebeğini çevirmenin, görmenin bir sebebi olduğunu bekleme ile bir ilgisinin bulunmadığını söyler. **Râzî**, daha sonra Kur'an'dan deliller getirerek “النظر” (bakmak) kelimesinin “الانتظار” (bekleme) anlamına gelmediğini izah eder ve şöyle der: “Kur'an'da “النظر” kelimesinin “الانتظار” (bekleme) anlamında kullanıldığına dair birçok örnek vardır. Fakat bunların hiçbirisinde kesinlikle الى harfi cer’i ile kullanılmamıştır. انظُرُونَا نَقْتِسَبْ مِنْ نُورِكُمْ (Münafık erkeklerle münafık kadınların, mü'minlere: Bizi bekleyin, nurunuzdan bir parça ışık alalım...); هَلْ يَنْظُرُونَ; هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا (Fakat onlar), Onun tevilinden başka bir şey beklemiyorlar.) ve هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ (onlar Allah'ın gelmesini mi? bekliyorlar) âyetlerinde olduğu gibi. Bizim iddiamız odur ki الى harfi ceriyle kullanılan “الانتظار” kelimesinin anlamının görme veya görmenin kendisinin takip ettiği şey olduğu açıktır.”<sup>1018</sup>

**Kâdî Abdülcebâr**'ın bu âyete yaklaşımına gelince **Râzî**'nin **Mu'tezile**'nin delilleri olarak aktardığı delillerin **Kâdî** tarafından da aynen aktarıldığını müşahade ettik. Bu durum da **Râzî**'nin muarızlarının konuya yaklaşımlarını kendi eserlerinden iyi tetkik ettiği ve dikkatlice onları ele aldığını göstermektedir. **Kâdî**, bu âyeti tefsir

<sup>1017</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXX, s. 226-228.

<sup>1018</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXX, s. 228-229; er-Râzî, *el-Erbeîn fî Usûlid- dîn*, I, s. 283, 292.

ederken âyetin zahirinin birçok bakımdan Allah'ın görüleceğine delil olmadığını ileri sürer ve **Râzî** nin de ifade ettiği gibi burada geçen “النظر” kelimesinin görmek (ru'yet) anlamında değil bakmak anlamında olduğunu söyler ve sözlerine şöyle devam eder: “Eğer “النظر” kelimesi gözle birlikte kullanılırsa bunun manası “görmeyi talep etme” anlamına gelir tıpkı, kalple birlikte kullanıldığı zaman “bilmeyi istemek” anlamına geldiği gibi. Bundan dolayı bir kimse “birşeye baktım ama göremedim” der, ya da “ona görünceye kadar baktım” der. Bu nedenle bakan kimse gördüğünü haber verinceye kadar bakandır (ناظر). Bundan dolayı Araplar bu kelimenin başına bir takım tamlamalar (izafetler) getirerek kullanmıştır. نظرالراضی (memnun kişinin bakması) نظرالغضبان (kızgın kimsenin bakışı) vb. Ancak ru'yet kelimesine bu şekilde herhangi bir izafet yapılmaz.” dedikten sonra ru'yetin bakma anlamında kullanılması ve gözbebeğinin ona çevrilmesi durumunda bakılan şeye yani Allah Teâlâ'ya cismaniyet izafe edileceğini onunda bundan münezzeh olduğunu söyler. Sözlerinin devamında “النظر” kelimesinin bakma anlamında olmadığı anlaşıldığına göre bunun sevap anlamında olması gerektiğini ve âyetin “*rabbinin sevabını bekler*” manasına geldiğini ifade etmiş olur.<sup>1019</sup>

**Râzî**'nin işaret ettiği bu konudaki diğer bir âyet ise A'râf sûresi 7/143. âyettir. وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي مَا ظَنَّرْتُكَ قَالَ لَنْ تُرَآئِنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَوَّيَ وَمَكَانَهُ فَسَوْفَ تُرَآئِنِي “*Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca «Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!» dedi. (Rabbi): «Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin!» buyurdu.*” **Râzî**, bu âyetin tefsirinde Allah'ın görüleceğine dair **Ehl-i Sünnet**'in görüşlerini dört maddede aktarır. Bunlar özetle şunlardır:

- Âyet, Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görmek istediğine işaret etmektedir. O bir peygamber olarak neyin mümkün olup neyin olmayacağını bilir. O halde o, bunu istemişse Allah'ın görülmesi caizdir.

- Allah'ın görülmesi mümkün olmasaydı Allah “*ben görülmem*” derdi ancak o, “*Sen, beni kesinlikle göremezsin*” demiştir. Böyle dediğine göre bu onun görülmesinin mümkün olduğuna delildir.

- Allah Teâlâ görülmesini mümkün olan bir şarta bağlamıştır ki bu da dağın

<sup>1019</sup> el-Kâdî, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, s. 673; el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 440.

yerinde durmasıdır ve mümkündür. O halde Allah'ın görülmesi de mümkündür.

- Allah Teâlâ âyetin son kısmında “*Derken Rabbi. o dağa tecelli edince, onu paramparça ediverdi*” buyurmuştur. Tecelli etmek görmektir. Dağ Allah kendisine tecelli edince onu görmüş ve paramparça olmuştur. Eğer tecellinin anlamı bu olmasaydı dağ un ufak olmazdı.<sup>1020</sup>

**Râzî, Mu'tezile**'nin âyetteki لَنْ تَرِيَنِي “*Sen beni asla göremezsın.*” ifadesini delil getirerek buradaki “لَنْ” edatının ebedîlik anlamına geldiğini bu nedenle de ru'yetin olmayacağına delil olduğunu söylediklerini aktardıktan sonra buna cevap verir ve şöyle der: “ lügatçiler “لَنْ” edatının ebedîlik manasına geldiğini söylemişlerdir. Ancak Vâhidî (468/1076), bunun dilciler hakkında batıl bir iddia olduğunu bu konuda ne muteber bir kaynak ne de sahih bir nakil olduğunu söyledi. Bizim âlimlerimiz de bunun geçersiz olduğuna (ebedîlik ifade etmediğine) Allah Teâlâ'nın Yahudiler hakkındaki şu sözünü (وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا) delil getirdiler. Hâlbuki onlar kıyamet günü ölmeyi isteyeceklerdir... “لَنْ” edatı istemenin gerçekleştiği anda bunun olumsuzluğunu tekidli olarak ifade etmek için kullanılır. Bu konudaki soru (talep) ise ru'yetin olmasının istendiği anda gerçekleşmiştir. Dolayısıyla “لَنْ تَرِيَنِي” ifadesi bu talebin o an için imkânsızlığına delildir. Yoksa bu talebin ebediyyen gerçekleşmeyeceği anlamında değildir.” **Râzî, Mu'tezile**'nin âyetin devamında Hz. Mûsâ'nın tevbe ettiğini bunun da yaptığının günah olduğuna dolayısıyla da ru'yetin imkânsızlığına delil getirmelerine ise, **Ehl-i Sünnet** âlimlerinin, bu tevbenin yaptığı işten dolayı değil, isteğini Allah'tan izin almadan dile getirmesinden dolayı olduğu bunun da Allah'a yakın kulların (mukarrebîn) hataları gibi olduğu şeklinde cevap verdiklerini söyler.<sup>1021</sup>

Bu âyet hakkında **Ehl-i Sünnet** müfessirlerinden **Mâtürîdî**'nin yaklaşımı da **Râzî** gibi olmuştur. O, bu âyette geçen görme talebinin Hz. Mûsâ'dan gelmedi kavminin isteği üzerine bunu söyledi diyenlerin sözlerini reddeder. Eğer öyle olsaydı “*Rabbim! Bana (kendini) göster; seni göreyim!*” demez “*onlara kendini göster de seni görsünler*” derdi şeklinde cevap verir. Aynı şekilde Hz. Mûsâ'nın Allah'ın

<sup>1020</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XIV, s. 238-242.

<sup>1021</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XIV, s. 242-243.

kendisini değil de “*kendisini görecek alametleri ve işaretleri göster*” dediğini söyleyenlerin de sözlerinin batıl olduğunu zira Allah Teâlâ'nın ona asâ, yed-i beyzâ, denizin yarılması gibi mucizeler verdiğini dolayısıyla böyle bir talebe gerek olmadığını söyler. Ona göre bu âyet ru'yetullahın hakiki anlamda âhirette gerçekleşeceğine dair bir delildir. **Mâtürîdî** âyetin devamında “*beni göremezsin*” ifadesini, **Râzî** gibi değerlendirir ve Hz. Mûsâ'nın Peygamber olduğunu istediği şeyi bildiğini, istenmeyecek bir şeyi istemesi durumunda bunun peygamberlik makamına ve vahiyde emîn olma sıfatına uymayacağını söyler.<sup>1022</sup>

**Kâdî Abdülcebâr** ise bu âyetin tefsirinde Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebini kendi adına değil de kavmi adına dile getirdiğini bunun olmayacağını bildiği halde onlara cevap vermek için istediğini, aksi takdirde bir peygambere bunun uygun düşmeyeceğini ancak başkası için isteyenin, olmayacağını bildiği birşeyi istemesinin güzel olacağını söyler. Âyette bu isteğin cevabının “*sen beni göremezsin*” şeklinde olduğu itirazına da onun kavminin isteklerini kendisine izafe ederek istediği için, cevabın da bu şekilde (“*onlar beni göremezler*” değil de “*sen beni göremezsin*” denilerek) verilmesinin mümkün olduğunu söyleyerek cevap verir. O, âyette geçen “*لَنْ تَرَانِي*” “*Sen beni asla göremezsin.*” ifadesi hakkında sözlerine şöyle devam eder: “Âlimlerimiz Allah Teâlâ'nın görülmeyeceğine bu âyeti delil getirdiler. Çünkü Allah Teâlâ “*Sen beni asla göremezsin*” dedi. Bu ifade onun gelecekte de ebediyen görülmesinin nefyini gerektirir. Bu Hz. Mûsâ hakkında geçerli olunca aynısı diğer peygamberler ve ümmetler için de geçerli olur.” Âyetin devamındaki “*Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin*” ifadesi hakkında da bunun da Allah'ın görülmeyeceğine delil olduğunu çünkü ru'yetin dağın yerinde durması şartına bağlandığını bu şartın da gerçekleşmediğinin bilinen bir durum olduğunu söyledikten sonra bunun Arapların bir şeydeki ümitsizliği te'kid etmek için onu olmayacak başka bir işe bağlayarak kullandıkları bir üslup biçimi olduğunu ifade eder. **Kâdî**, âyette geçen “النظر” (bakmak) kelimesini de açıklayarak bunun “görmek kasdıyla gözbebeğinin bir şeye çevirmek” olduğunu bunun da görülen şeyin bir yönde olmasıyla ancak gerçekleşebileceğini bu durumda da teşbihi reddeden birisinin âyetin zahirine bu şekilde mana vermesinin doğru olmayacağını söyler.

<sup>1022</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlis-Sünne*, V, s. 4-5, 12-13.

Âyetteki “تَجَلَّى” (tecelli etti) kelimesini de “ortaya çıkardı” manasına alarak âyetin ilgili bölümüne “kudretini ortaya çıkardı” şeklinde mana verir.<sup>1023</sup>

Bakara sûresi 2/55. âyet **وَإِذْ قُلْنَا يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ تَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْنَاكَ الصَّاعِقَةُ** “Bir zamanlar: Ey Musa! Biz Allah’ı açıkça görmedikçe asla sana inanmayız, demiştiniz de bakıp durur olduğunuz halde hemen sizi yıldırım çarpmıştı” ise ru’yetullahı savunanlar ile karşı çıkanların her ikisinin de delil olarak tuttukları bir âyettir. Bu âyetin tefsirinde **Râzî** ile **Kâdî** bir önceki örnekte geçen ve Hz. Mûsâ’nın Allah’ı görme talebini dile getiren âyetin tefsirine benzer bir üslup ve gerekçelerle birbirlerine cevap oluşturacak ifadeler yer veririler. **Kâdî** bu âyette Allah’ı açıkça görmek isteyen israiloğullarının yıldırım çarpması ile cezalandırılmalarının onların isteklerinin meşru olmadığına ve dolayısıyla da ru’yetullahın caiz olmadığına delil olduğunu eğer bu mümkün olsaydı cezalandırılmamaları gerektiğini çünkü Allah Teâlâ’nın cezalandırmasının ancak hak üzere olduğunu, Mûsâ’nın (a.s) Allah’tan bu isteğinin de Allah Teâlâ’nın verdiği cevabı kavmine iletme maksadıyla olduğunu söyler.<sup>1024</sup> **Râzî**, buna cevaplar vererek meşru olan bir şeyin istenmesinin haddi aşmak olmadığı nitekim Yahudilerin çeşitli yiyecekler konusundaki taleplerinin olduğu ve bunların istenmesinin caiz olduğu gibi bunun da caiz olduğunu söyledikten sonra Allah’ı onların bu isteklerini yerine getirmemesinin sebepleri konusunda ise çeşitli gerekçeler sıralar. Birincisi, bu istek dünyada Allah’ı görmek şeklinde olmuştur ki Allah’ı âhirette görmek ancak mümkündür. Bir diğer gerekçe Allah’ın görülmesi durumunda teklif ortadan kalkardı onlar Allah’ı görmekle bu sorumluluğun (teklif) kalkmasını istemişlerdi, bu nedenle istekleri reddedilmiştir. Üçüncü olarak, iddia edenin (Hz. Musâ) doğruluğuna dair yeterince delil olduktan sonra ilave bir takım deliller istemek işi zora koşmak ve inat olur ki böyle yapan cezayı kendisi için gerekli kılmış olur. Dördüncü olarak da Allah Teâlâ’nın dünyada kendisini görmek isteyenlerin bu taleplerini reddetmedeki maslahatı bilmemesi onun hakkında mümkün değildir.<sup>1025</sup>

<sup>1023</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü’l-Kur’an*, s. 293-298.

<sup>1024</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü’l-Kur’an*, s. 93.

<sup>1025</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, III, s. 90-92.

**Mâtürîdî** ise, bu âyetin tefsirinde **Kâdî**'nin ve **Mu'tezile**'nin âyet hakkında yaptıkları tefsire ve bunun Allah'ın âhirette görülemeyeceğine delil olduğunu söylemelerine karşı çıkararak tam tersi âyetin Allah'ın görüleceğine delil olduğunu söyler ve şöyle der: “Eğer Allah'ı görmek mümkün olmasaydı Mûsâ (a.s) bunu istemezdi ve “bunu istemeyin” derdi. Nitekim Allah Teâlâ ona, buna karşılık “olmaz” demedi. A'râf 7/143. âyette olduğu gibi “*eğer dağ yerine durursa beni göreceksin dedi*” Allah'ın vaadinden dönmesi caiz değildir. Taşyabildiği halde dağın taşmaması da küfürdür. Hz. Mûsâ'nın yasaklanan birşeyi terketmesi de imkânsızdır.” **Mâtürîdî**, âyette ifadesini bulan yıldırım çarpması cezasının da Yahudilerin taleplerinin irşad için değil inat ve işi yokuşa sürmek için olması nedeniyle vuku bulduğunu ve Allah'ın onları cezalandırdığını, onların bu inatlarına dair pek çok âyetin Kur'an'da mevcut olduğunu söyler.<sup>1026</sup>

Bu konudaki Yûnus sûresi 10/26. âyet ise *لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ* “*Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır.*” ru'yetullahı savunanların bir başka delilidir. Söz konusu bu âyetin tefsirinde **Râzî**, “*الْحُسْنَىٰ*” ve “*وَزِيَادَةٌ*” kelimeleri üzerinde durur. “*الْحُسْنَىٰ*” kelimesinin cennet ve nimetleri anlamına geldiğini “*وَزِيَادَةٌ*” kelimesinin ise ru'yetullah olduğuna dair hadisten delil getirir ve “*Hüsnâ, cennet ziyade de Allah'a nazardır*” hadisini nakleder.<sup>1027</sup> Âyette geçen *hüsnâ* kelimesinin cennet nimetleri anlamında olduğunu söyledikten sonra da *ziyade* kelimesinin aynı cinsten yani cennet nimetleri olması durumunda da bunun bir tekrar olacağını bu nedenle de bunun cennette Allah'ı görme anlamında olduğunu savunur.<sup>1028</sup>

**Kâdî** ise bu âyetin tefsirinde şöyle der: “Bu ayetten maksat, hadiste geçtiği üzere ru'yet değil midir? denirse buna cevabımız buradaki ziyade (*زِيَادَةٌ*) den maksat sevapta fazlalıktır. Ziyade, üzerine ilave edilen şeyin cinsinden olur. Nasıl olur da iyilikler üzerine daha büyük bir iyilik olarak Allahı görmek ilave edilebilir.” diyerek **Ehl-i Sünnet**'in görüşünü reddeder. Buradaki ziyadenin sevap ve dolayısıyla da

<sup>1026</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlis-Sünne*, I, s. 465-466.

<sup>1027</sup> Bu hadis ve diğer rivayetleri için bkz.: İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm*, IV, s. 262-263; es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VII, s. 652 vd.

<sup>1028</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XVII, s. 81.

cennet nimetlerinin fazlasıyla verilmesi olduğunu söyler.<sup>1029</sup> **Râzî**, buna cevap vererek kendisine ilave edilen şey belli bir miktarla sınırlandırıldığı zaman ziyadenin, üzerine ilave edilen şeyle aynı cinsten olmasının zorunlu olmadığını söyler ve bunu bir örnekle açıklayarak şöyle der: “Birinci örnek: Bir adam birisine “ben sana buğdaydan on ölçek ve ziyadesini verdim” dese buradaki ziyadenin buğday olması gerekir. İkincisi ise yine birisinin başkasına “ben sana buğday ve ziyadesini verdim” dese buradaki ziyadenin buğdaydan başka birşey olması gerekir. Çünkü mutlak olarak herhangi bir ölçü belirtilmeden zikredilmiştir. Âyette geçen “hüsna” lafzı da böyledir. Böylece ziyadenin cennette olan şeylerden başka bir şey olması gerekir.”<sup>1030</sup>

Konuya ilişkin **Râzî**'nin delil olarak ileri sürdüğü bir başka âyet Mutaffifin sûresi 83/15. âyettir. *كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ* “Hayır! Onlar şüphesiz o gün Rablerinden (O'nu görmekten) mahrum kalmışlardır.” **Râzî** bu âyetin mü'minlerin rablerini görmelerine delil olduğunu, öyle olmasaydı âyetteki tahsisin bir faydasının olmayacağını, **Ehl-i Sünnet**'in görüşünün de bu olduğunu söyler. Âyetin ru'yetullaha işaret ettiğine dair bazı müfessirlerin görüşünü aktarır ve bunun kendi görüşlerini desteklediğini söyler. **Mu'tezile** ise **Râzî** ve **Ehl-i Sünnet**'in bu yaklaşımına karşı çıkmıştır. Nitekim **Kâdî Abdülcebâr**, âyetin **Ehl-i Sünnet**'in dediği gibi anlaşılacak Allah için bir örtü ve perdeyi caiz görmenin, Allah'a mekân ve cismaniyet izafe etmek olacağını âyetteki “الحجب” kelimesinin “engellemek” anlamında olduğunu söylemiştir. O, bu görüşlerine delil olarak Emir'e ulaşması ve onu görmesi yasaklanan kimse için إنه حاجب له “o, ondan (Emir'den) engellenmiştir” denilmesini delil getirir. Dolayısıyla âyette mahrum bırakıldıkları bildirilen kâfirlerin mahrum bırakıldıkları şeyin Allah'ın rahmeti olduğunu ve âyetin manasının “o gün onlar rablerinin rahmetinden perdelenmişlerdir.” şeklinde olduğunu söylemiştir.<sup>1031</sup>

Bu konuda vereceğimiz son örnek ise En'am sûresi 6/103. âyettir. *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ* “Gözler O'nu göremez; halbuki O, gözleri görür. O, şeyayı pek iyi bilen, her şeyden haberdar olandır.” **Râzî**, bu âyetin Allah

<sup>1029</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 177.

<sup>1030</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XVII, s. 82

<sup>1031</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 683.



Teâlâ'nın görüleceğine delil getirmiş ve aklî istidlallerde bulunmuştur. Bu delillerden iki tanesi özetle şöyledir:

-Allah âyette görülmemekle kendini methetmiştir. Olmayan bir şeyin görülmemekten dolayı methedilip yüceltilmesi bir anlam ifade etmez. Ancak o şey, görülen bir şey olur da gözlerin onu görmesine ve idrak etmesine mani olursa işte o zaman bu mükemmel ve tam kudret bir övgüye, ta'zime ve saygıya delalet etmiş olur. Kısacası, Allah görülmediğini söyleyerek kendini övmüşse bu onun görülmesine delildir. Zira görülmesi mümkün değilse zaten onun görülmemek ve idrak edilmemekle kendisini medh ve senâ etmesine gerek yoktur.

-Âyetteki “الْأَبْصَارَ” kelimesi başında “ال” (elif-lam) bulunan çoğul sîgasıdır ve istiğrak (umûm) ifade eder. Allah Teâlâ'nın “gözler onu idrak edemez” âyeti de bütün gözlerin onu göremeyeceğini ifade eder. Bu da umûmun selbiliğini (genel hakkında olumsuzluğu) ifade eder; olumsuzluğun genel oluşunu değil (görmeme işinin herkesi kapsamaması). Bu da görmemenin herkesi kapsamadığı bazılarının görebildini ifade eder. Böyle olunca da âyet bazı gözlerin onu görebileceğine işaret eder.<sup>1032</sup>

**Râzî**'nin âyetin Allah'ın görüleceğine dair ileri sürdüğü akli delillerden başkası ru'yetullahın gerçekleşeceğine dair bu âyetin tefsirinde delil olarak ileri sürdüğü âyetler mevcuttur. Bu âyetleri 11 madde halinde sıralar. Bunlardan altı tanesini buraya kadar verdiğimiz örnek âyetler oluşturmaktadır. Bunun dışındaki diğer âyetler ise şöyledir.<sup>1033</sup>

1- *“Artık her kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa, iyi iş yapsın ve Rabbine ibadette hiçbir şeyi ortak koşmasın.”*<sup>1034</sup>

2- *“Ne yana bakarsan bak, (yığınla) nimet ve ulu bir saltanat görürsün.”*<sup>1035</sup>

<sup>1032</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XIII, s. 130-132.

<sup>1033</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XIII, s.137-139.

<sup>1034</sup> Kehf 18/110.

<sup>1035</sup> İnsan 76/20.

عِنْدَ سِدْرَةٍ “Andolsun ki, o onu bir kez daha inişinde gördü”; وَلَقَدْ رَأَهُ نَزَلَةً أُخْرَى 3-  
الْمُنْتَهَى “Sidretü'l-Müntehâ'nın yanında”<sup>1036</sup>

وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُى أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ 4-  
“orada sizin için canlarınızın çektiği her şey var ve istediğiniz her şey orada sizin için hazırdır.”<sup>1037</sup>

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا 5-  
İman edip iyi davranışlarda bulunanlara gelince, onlar için makam olarak Firdevs cennetleri vardır.”<sup>1038</sup>

**Râzî**, bu âyetlerin tefsirleri bölümünde yukarıda örnek verdiğimiz konuya ilişkin ilkesini korur ve ru'yetullahın mümkün olduğuna dair izahlar yaparak bu konudaki görüşlerini tekrarlar.<sup>1039</sup> Sadece burada zikrettiği delillerden İnsan sûresi 20. âyette geçen مُلْكًا kelimesine ait مَلِكًا şeklinde kıraatin olduğuna ve bunun tutundukları en kuvvetli delillerden olduğuna dair bilgiyi bu âyet'in tefsiri bölümünde vermemiş<sup>1040</sup> sadece burada zikretmiştir. Bu kıraati Neysâbûrî (v. 730/1329) tefsirinde Hz. Ali'den nakletmiştir.<sup>1041</sup> Ancak bu kıraatin şâz bir kıraat olduğu kıraat kitaplarında yer almaktadır.<sup>1042</sup>

**Râzî** bu âyetin(En'âm 6/103) tefsirinde bir taraftan kendi görüşüne ait delilleri sıralarken diğer taraftan **Mu'tezile**'ye ve özellikle de **Kâdî Abdülcebâr**'a cevaplar verir. **Kâdî**, görme eyleminin keyfiyeti konusunda birtakım aklî istidlallerde bulunarak bunun mümkün olmayacağını söyler. **Râzî** de aynı üslupla **Kâdî**'ye cevap vererek bunun mümkün olduğunu **Kâdî**'nin bu konuda ileri sürdüğü aklî delillerin son derece zayıf olduğunu ileri sürer.<sup>1043</sup>

<sup>1036</sup> Necm 53/13-14.

<sup>1037</sup> Fussilet 41/31.

<sup>1038</sup> Kehf 18/107.

<sup>1039</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXI, s. 176, 178; XXVIII, s. 124, 290-292. Râzî Fussilet sûresi 41/31. âyeti burada (En'âm 6/103) ru'yetullaha delil getirmiştir (XIII, s. 138). Ancak ilgili âyetin tefsirinde görebildiğimiz kadarıyla ru'yet ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunmaz, ancak devamındaki 32. âyetin (نَزَّلًا مِنْ غُفُورٍ رَحِيمٍ) “Bağışlayan ve merhametli Allah'tan bir ikram olarak..”) ru'yete işaret ettiğini belirtir (XXVIII, s. 124).

<sup>1040</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXX, s. 251-252.

<sup>1041</sup> en-Neysâbûrî, Muhammed bin Hüseyin el-Kummî, *Tefsîru Ğarâibi'l-Kur'an ve Reğâibü'l-Fürkân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrût, 1996, I-VI Mücellad, VI, s. 416.

<sup>1042</sup> el-Hatîb, Abdüllatîf, *Mu'cemü'l-Kıraât*, Dâru Sa'did-Dîn, I. Baskı, Dimeşk, 2002, X, 221-222; el-Kirmânî, Muhammed b. Ebî Nasr, *Şevâzzü'l-Kıraât*, Şemrân el-Aclî, Beyrût, tsz., s. 495.

<sup>1043</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XIII, s. 135-137.

**Kâdî Abdülcebbâr** bu âyetin tefsirine ilişkin şunları söyler: “Bu âyet Allah Teâlâ'nın hiçbir şekilde, hiçbir zaman, herhangi bir tahsis olmaksızın görülemeyeceğine delildir. Çünkü O, âyette olumsuzluğu (nefy) umûmi yaptı ve bunu kendisini münezzeh kılarak ve medhederek yaptı. Zâtına râci olan bir konuda nefyederek övmekle, medhin ispatı değil ancak bir şeyin kınanması gerçekleşmiş olur.” dedikten sonra âyette geçen “الادراك” kelimesinin “البصر” kelimesiyle birlikte kullanılması durumunda dil bakımından bunun “gözle görme” anlamından başka bir anlamda kullanılmasının caiz olmadığını bunun da âyette bir nefy, bir de isbat olduğuna işaret ettiğini, yani bir gözle görme ki bunun Allah için sabit olduğunu bir de gözle görmeme bunun da diğerleri için olduğunu söyleyerek kendi görüşünü delillendirmiştir.<sup>1044</sup>

**Mâtürîdî**'nin bu âyet hakkındaki görüşlerine gelince o, bu âyeti **Mu'tezile** ve **Kâdî**'nin âyetin siyâk ve sibâkının medh olduğu dolayısıyla da bu âyette de Allah Teâlâ'nın görülmemekle kendini medhettiği, olmayan bir şey konusunda medh olmayacağını dolayısıyla zâtına yönelik bir medh olduğunu ve görmesine rağmen görülmediğini belirterek kendisini medhettiği bunun da ru'yetullahın mümkün olduğuna dair delillerini<sup>1045</sup> ele alarak bunlara karşı akli deliller getirir. Ayrıca **Kâdî**'nin de savunduğu “basar” ve “idrak” kelimelerinin birlikte kullanılması durumunda zorunlu olarak görme ifade edeceği konusundaki görüşe karşı cevap olarak birtakım örnekler verir ve “idrâk” kelimesinin Yâsîn sûresinde olduğu gibi لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ “*Ne güneş aya yetişebilir*” “yetişmek, dahil olmak” anlamında kullanıldığını ayrıca *ihata* “her taraftan kuşatmak”<sup>1046</sup> anlamında da kullanıldığını bu durumda da âyetin manasının “zâtının mahiyetine kimsenin vakıf olmayacağı/bilemeyeceği” şeklinde olduğunu söyler. **Mâtürîdî** ayrıca **Kâdî** ve **Mu'tezile**'nin âyetteki olumsuzluğun yani Allah'ı görememenin umûm ifade ettiğini (umûmüs-selb) ve ebediyen görülmeyeceği noktasındaki görüşlerinin yanlışlığını ortaya koyar ve burada önce umûmî ifadenin kullanıldığını daha sonra nefy geldiğini bunun da herkesin göremeyeceği anlamında değil bir kısım insanların göremeyeceği

<sup>1044</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 255.

<sup>1045</sup> Öz, Selahattin, *Kâdî Abdülcebbâr ve Kâdî Beyzâvî'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımının Mukayesesi*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2011, s. 200.

<sup>1046</sup> وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا “*Onların ilmi ise bunu kapsayamaz.*” (Tâhâ 20/110)

anlamında, cüz'î bir olumsuzluk olduğunu söyler. Eğer olumsuzluk kabul edilse bile bunun sadece dünyadaki görmeyi nefy için geçerli olacağını söyler.<sup>1047</sup>

**Kâdî, Râzî**'nin kendi görüşüne delil olarak getirdiği ve yukarıda zikrettiğimiz beş âyetten sadece Necm sûresi 53/13-14. âyetlerine yer vermiş burada da Hz. Peygamberin mirac'ta gördüğü kimsenin Cebrâil (a.s) olduğunu öncesindeki âyetlerde belirtilen sıfatların Cebrâil'in (a.s) sıfatları olduğunu bu nedenle Allah'ın görüleceğini söyleyenleri cahillikle itham eder ve ru'yetullah konusundaki bildik tavrını burada da tekrarlar.<sup>1048</sup> **Kâdî**, bunların dışındaki bazı âyetlerde de yeri geldikçe ru'yetullahın imkânsızlığı yönündeki mezhebi görüşlerini savunur.<sup>1049</sup>

### Değerlendirme

“Ahiretle ilgili âyetler” başlığı altında âhiretin varlığı ve imkânı, kabir azabı ve nimeti, şefaet, cennet ve cehennem varlığı ve ebediliği ve ru'yetullah konularındaki âyetlere her iki müfessirin yaklaşımına dair elde ettiğimiz sonuçlarla ilgili değerlendirmelerimizi ve tecihimizi belirtelim.

Kur'an, âhiretin varlığı ve imkânına dair birbirinden dikkat çekici ifadelerle birçok akli delil ortaya koymuştur. Her iki müfessirin bu konudaki âyetlere yaklaşımı aynı çerçevede olmuştur. **Kâdî Abdülcebâr** zaman zaman yaptığı gibi mezhebi görüşlerine destek olacağını düşündüğü yerlerde âyetleri bağlamı dışında tefsir ederek kendisine bir takım deliller üretse de bu konudaki genel görüşünde bir değişiklik yoktur. Konuyla ilgili âyetlere baktığımızda ilgili başlık altında daha önce ifade ettiğimiz gibi **Râzî** ile benzer ifadelerle yer vermiştir. Sonuç olarak **Kâdî** ve **Râzî**'nin bu konudaki âyetlere yaklaşımı birbirinden çok farklı değildir.

Âhiret konusunda ele aldığımız bir diğer konu ise kabir azabı konusudur. Bu konuda görüşlerini aktardığımız müfessirler birbirine benzer ifadelerle bu konudaki

<sup>1047</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlis-Sünne*, I, s. 196-200.

<sup>1048</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 632.

<sup>1049</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 210-211; 529; el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 330, 402, 405.

âyetler hakkında çoğunlukla onların kabir azabına işaret ettiği yönünde görüş ortaya koyarken tespit ettiğimiz kadarıyla kabir nimetine delil olarak gösterilen âyetlerde özellikle de şehitlerin ölü olmadıkları ve rızıklandırıldıklarından bahseden âyetlerde ise görüşlerine yer verdiğimiz müfessirler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. **Râzî**, bu konuda net bir şekilde bunların kabir nimetine delil olduğunu onların kendilerine verilen bu nimetlerin kabirde olduğunu ve onlar hakkındaki bu nimetlerin diğer mü'minler için de geçerli olduğunu söyler. İbn Kesîr de bu konudaki âyetlerde yine **Râzî** gibi düşünmektedir. **Mâtürîdî** ise Şehitlerin derecelerinin üstün olmakla birlikte şehitlere verilen bu nimetlerin mü'minlere de verileceğini belirtirken bu nimetin kabirde olacağı yönünde açık bir ifade kullanmaz. Zemaşerî ve **Kâdî Abdülcebâr** ise bu âyetlerin zahirine göre mana vererek şehitlere verilen nimetlerden bahseder. **Kâdî**, bu âyetlerin (Âl-i İmrân 3/169-170) Uhud şehitleri hakkında indiğini söyler. Sonuç olarak kabir azabının ve nimetinin varlığı konusunda ittifak olmakla birlikte keyfiyeti konusunda var olan tartışmalarda karşımıza çıkan istifhamları gidermenin en doğru yolu hadisleri dikkate almaktır. **Ehl-i Sünnet** bu yolu seçmiştir. Konuyla ilgili başlık altında ifade ettiğimiz gibi bu konudaki hadislere yer veren Beyhakî'nin eserindeki hadisleri de dikkate aldığımızda konu daha da netleşecektir. Bu nedenle **Râzî** ve **Ehl-i Sünnet**'in yaklaşımları bizim de tercihimizdir.

Şefaath konusunda ise müfessirlerin görüşlerine baktığımız zaman öncelikle şefaatin Allah'ın iznine bağlı olmak üzere belli vasıfları taşıyan kimselere verilecek ilahi bir lütuf olduğu konusunda ve Hz. Peygamber'in ümmetine şefaath edeceği konusunda ittifak olduğudur. Ancak kimlere şefaath edileceği ve mü'minlerden tevbe etmeden ölen büyük günah sahibine şefaath olup olmayacağı konusunda **Mu'tezile** ve **Ehl-i Sünnet** arasında derin fikir ayrılıkları mevcuttur. **Râzî**, **Ehl-i Sünnet** müntesibi bir müfessir olarak bu konuda şefaatin küçük ya da büyük günah işleyenlerin hepsi için Allah'ın dilemesine bağlı olarak gerçekleşeceğini söylerken, **Kâdî** şefaatin dolaylı olarak yok olduğu anlamına gelebilecek bir yaklaşımla ve çoğunlukla yaptığı gibi kavramlar ve kelimelerden hareketle sonuca ulaşmaya çalışmış ve mezhebinin beş temel ilkesinden birisi olan el-menizile beyne'l-menizileteyn ilkesi gereği günahkâr Müslüman'ı fâsik olarak tanımlayarak imanla küfür arasında bir yere

koymuş ve tevbe etmeden ölmesi durumunda şefaatten istifade edemeyeceğini söylemiştir. Bu konuda delil olarak sunduğu ve zalimlerden bahseden âyetlerde büyük günah işleyen mü'minleri de bu âyetlerin hitabına dâhil etmiş ve onların azaba uğratılacaklarını ifade eden bu âyetleri delil getirmiştir. Ancak bize göre **Râzî**'nin zalimlerden bahseden âyetleri Kur'an'ın kâfirler olarak nitelediğini belirtmesi ve bu konuda delil getirdiği âyet<sup>1050</sup> ve ayrıca büyük günah işleyerek bir defa zulüm işlemiş olsa bile iman dairesinden çıkmayacağı yönündeki görüş gerçeğe daha yakın görünmektedir. Kaldı ki büyük günah işleyen mü'minlerin hiç ceza uğramayacağını söyleyen de yoktur. Onlar cezalarını çektikten sonra şefaate sayesinde cennete girebilirler. Bu nedenle büyük günah işleyene Allah'ın dilemesine bağlı olarak şefaate edilebileceğini savunan **Râzî** ve **Ehl-i Sünnet**'in görüşü daha kabul edilebilir görünmektedir.

**Kâdî**'nin bu konuya yaklaşımında Peygamberden gelen rivayetleri âhâd haberler oldukları gerekçesiyle reddetmesi ile ay'ın yarılması konusunda haberi vâhid'i delil kabul etmesi ve bunu caiz görmesi<sup>1051</sup> arasındaki çelişki dikkatimizden kaçmamıştır. Ayrıca salah-aslah anlayışı ile her açıdan kulun iyiliğine ve faydasına olanı yaratmayı Allah için zorunlu görürken şefaatin Allah'ın dilemesine bağlı olarak gerçekleşeceği çok açık olan âyetler<sup>1052</sup> karşısındaki takındığı tavır da bize göre tutarsız görünmektedir. **Mâtürîdî**'nin dediği gibi kul tevbe edip günahından bağışlandıktan sonra şefaate ne gerek var. Kaldı ki cennete girmeyi hak eden kullara ziyadesiyle ilahi lütufların olacağını bildiren âyetler<sup>1053</sup> şefaatten bahsetmeden bunun yaratıcı tarafından ilahi bir lütf olarak verileceğini çok açık bir şekilde ifade etmektedir. Burada şunu da belirtelim ki elbette **Kâdî**'nin dediği gibi aslolan insanların kendi elleri ile yaptıklarıdır. Herkes yaptıklarından hesaba çekilecektir. Mutlak hikmet ve adalet sahibi olan Allah herkese yaptıklarının karşılığını tastamam verecektir.<sup>1054</sup> Gerçek Müslüman şefaate güvenerek yaratıcıya karşı görev sorumluluklarını ihmal etmez. Tam tersine yaratıcıyı razı edecek ve onun lütfuna

<sup>1050</sup> Bakara sûresi 2/254. (وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ)

<sup>1051</sup> el-Kâdî, *Tesbîtü Delâilün-Nübüvve*, I, 55-58; el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 407.

<sup>1052</sup> Meryem 19/87; Tâhâ 20/109; Enbiyâ 21/28, Sebe 34/23.

<sup>1053</sup> Âl-i İmrân 3/57; Nisâ 4/152, 173; Fâtır 35/30; Kâf 50/35 vb.

<sup>1054</sup> Âl-i İmrân 3/56; Fâtır 35/7.

mazhar olacak davranışları yaparak üzerine düşen sorumlulukları yerine getirir ve âhirette de ilahi lütüfları elde etmek için çabalar. Ancak insanların yaptıkları bazen onların kendilerini affettirmelerine yetmezken çoğunlukla da yaratıcının onlara verdiği mükafaatlar ve lütuflar sayesinde çok basit ve yetersiz kalır. İnsan ne kadar iyilik ve ibadet yaparsa yapsın hatadan ve günahlardan tastamam kendisini koruyamayabilir. Bu nedenle hem dünyada hem de âhirette Allah Teâlâ'nın bağışlamasına, affına ve rahmetine muhtaçtır.

Cennet ve cehennem ebediliği konusunda **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr** diğer bir açıdan **Ehl-i Sünnet** ve **Mu'tezile**'nin konuyla ilgili yaklaşımlarına bakıldığında bu konuda bir ittifak olduğundan bahsedilebilir. Ancak **Kâdî** ve **Mu'tezile** büyük günah işleyen kimsenin de tevbe etmeden ölürse orada ebedî kalacağını söyleyerek **Ehl-i Sünnet** ve **Râzî**'den ayrı bir telakkide bulunmuşlardır. İman edenin cennete gireceğinden bahseden Nisâ sûresi 4/48. Âyet “*Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, (günahları) dilediği kimse için bağışlar.*” ve şefaet konusunda ifade ettiğimiz gibi Hz. Peygamber'in büyük günah sahiplerine şefaet edeceğine dair hadisleri de dikkate aldığımız da onların bu yaklaşımı bu konudaki sahih hadislerle aykırıdır.

Cehennem fenâsını savunanların konuyla ilgili yaklaşımlarına gelince bize göre çelişkilerle doludur. İlgili bölümde delilleriyle birlikte değerlendirmelere yer verdiğimiz için burada tekrardan kaçınma adına detaya girmeyeceğiz. Bu görüş sahiplerinin görüşlerini temellendirmede en önemli delilleri “ebed” ve “huld” kavramlarının sonu olan zaman dilimlerini ifade ettikleri, bu nedenle de cehennem sonlu olacağı görüşüdür. Daha önce ifade ettiğimiz bu kavramlar Araplar tarafından mecâzî olarak sonsuzluğu ifade etmek için kullanılmıştır. Ayrıca gözden kaçırdıkları bir başka önemli konu aynı kavramların cennetin ebediliği için de kullanılıyor olmasıdır. Bu durumda da cennetin ebediliğini ifade eden âyetlerle (Sâd 38/54; Vakı'a 56/33 vb.) bu görüş çelişecektir. Bu görüşü savunanlar aynı zamanda cennetin ebediliğini de savunmaktadırlar. Bu da onlar açısından büyük bir çelişkidir. Yine Allah'ın rahmetinin azabından büyük olduğunu ifade eden âyetleri (A'râf 7/156 gibi) de görüşlerine delil getirmeleri isabetli değildir. Zira ilgili âyetler bu rahmetin

kimleri kuşatacağını devamındaki ifadelerde ortaya koymuştur. Yine Allah Teâlâ'nın kâfirleri asla affetmeyeceğini ve onları temize çıkarmayacağını ifade eden âyetler<sup>1055</sup> de bu görüş sahiplerine karşı en önemli delillerdendir.

Ru'yetullahın imkânını savunan **Ehl-i Sünnet**'in temsilcisi **Râzî** ve buna karşı çıkan **Mu'tezile**'nin temsilcisi **Kâdî Abdulcebâr** ile **Mâtürîdî**'nin konuyla ilgili görüşleri hakkında bizim değerlendirmemiz şöyledir.

**Râzî**, **Mâtürîdî** ve diğer bazı **Ehl-i Sünnet** âlimlerinin aksine ru'yetullahın akılla ispat edilemeyeceği ancak nakil ile bilinebileceği yönündeki yaklaşımları ile bize göre isabetli davranmışlardır. Ancak, her iki müfessir özellikle de **Râzî**, âhirete taalluk eden konuların akılla değil nakille bilinebileceği yönündeki daha önce aktardığımız görüşlerini de dikkate aldığımızda muhalifleri ile girdikleri tartışmalarda onlara cevap verme zorunluluğundan olsa gerek akli izahlara ve kelâmî tartışmalara girmekten kendilerini alamamışlardır.

Bu konuda dikkatimizi celbeden bir başka husus da Allah'ın görülmesini reddeden ile savunanların aynı delillere sarılmış olmalarıdır ki Ömer Nasuhî merhumun dile getirdiği gibi Kur'an âyetlerine mezhebi yaklaşımların en bariz örneklerini ru'yetullah meselesinde görmek mümkündür. Her iki görüşü savunanların da isabet etmesi mümkün olmadığına göre bir tarafın Kur'an'a yaklaşımı yanlış ve isabetsiz olacaktır.

**Râzî** ve **Mâtürîdî**'nin ve bazı **Ehl-i Sünnet** âlimlerinin âhirette Allah'ı görmek için bu dünyada görülmesini caiz görmeleri ve bağlamı tamamen dünya hayatını ilgilendiren En'âm sûresi 6/103. âyet ve Bakara sûresi 2/55 ve A'râf 7/143 gibi âyetleri ru'yetullahın âhirette de gerçekleşecek olmasına delil getirmeleri ve bu âyete tutunmaları çok da isabetli bir yaklaşım olmayıp mezhebi kaygının tesiriyle ortaya konmuş bir yaklaşımdır. Çünkü bu âyetlerde bahse konu hususlar dünya hayatını ilgilendirmektedir. Bu nedenle duyular ötesi hayat olan âhîret hayatında gerçekleşecek olan Allah'ı görme hadisesini dünyadaki görme ile kıyaslamak yanlış olacaktır. Elbetteki vardıkları sonuçlar doğrudur ancak bu âyetler olsa olsa Allah'ın

<sup>1055</sup> Âl-i İmrân 3/90; Nisâ, 4/137, 168; Tevbe, 9/80; Münâfikun, 63/6 vb.



görülemeyeceğini söyleyenlerin delilleri olabilir. Bunlara verilecek en önemli cevap bu konudaki diğer âyetler olmakla birlikte bu âyetlerin dünya hayatındaki konuları ilgilendirdiği ru'yetin ise âhirette gerçekleşeceği ve her iki hayatın da kıyas kabul etmez bir biçimde zaman ve mekân vb. yönlerden farklılığı olabilirdi.<sup>1056</sup> Nitekim İbn Kayyım ru'yetullahı savunanların bu âyete tutunup onu delil getirmesini şaşkıncı bulmuş ve bu Allah'ın görülelemeyeceğini söyleyenlerin delilidir demekten kendisini alamamıştır.<sup>1057</sup>

**Râzî** En'âm sûresi 7/103. âyette ru'yetullaha dair görüşlerini savunurken Necm sûresi 53/13-14. âyetlerini delil getirdiği halde aynı surenin tefsirinde bu konuda ihtilaf olduğunu söylemiştir.<sup>1058</sup> Yine İnsân sûresi 20. âyeti delil olarak ileri sürdüğü ve bizim tutunduğumuz en kuvvetli delillerdendir dediği kıraat şâz bir kıraattir.

Öte yandan âhirette Allah'ın görülmeyeceğini söyleyen ve eğer âhirette görülecekse dünyada da görülebilmeli diyen **Mu'tezile** ve **Kâdî Abdülcebbâr**'ın bu tutumları da az önce ifade ettiğimiz yaklaşıma göre kabul edilebilir değildir. Birşeyin âhirette gerçekleşmesini dünyada olabilirliğine bağlamak herşeyden önce akılcı söylemin her konuda kendisine danıştığı akla aykırıdır. Çünkü her iki hayat birbirinden kıyas kabul etmeyecek şekilde farklıdır. Nitekim **Kâdî**'nin Kıyame sûresi âyetlerini tefsir ederken görme eylemini tarif ediş biçimi ve olayı ele alış şekli tamamen dünyadaki fiziki ortamı esas alan açıklamalarda bulunması ve görülen şeyin yer işgal eden ve belli bir yönde bulunan bir şey olduğunu ve Allah'ın bundan münezzeh olduğunu söylemesi bunun en açık göstergesidir. Hâlbuki Kur'an bu dünyadaki görme ile âhirette görme yetisinin farklı olacağına işaret etmiştir. Bu konudaki Kâf sûresi 50/22. âyet şöyledir: *لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ* *(Onlara şöyle denilir): “Sen bunu görmezden gelirdin; ama artık senden örtünü kaldırdık; şimdi bir bak, artık gözlerin ne kadar keskindir.”*

<sup>1056</sup> Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, s. 68-69

<sup>1057</sup> İbn Kayyım, *Hâdi'l-Ervâh ilâ bilâdi'l-Efrâh*, II, s. 618.

<sup>1058</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXVIII, s. 295.

**Kâdî**'nin konuyla ilgili yaklaşımlarının aklî izahlar ve değerlendirmeler şeklinde olduğu âhîret konusundaki bilgilerin akılla elde edilemeyeceği ancak nakle dayalı olarak bilinebileceğini söyleyen **Râzî**'nin görüşünün yanında tercih edilebilir görünmemektedir. Ayrıca **Râzî**, bu konudaki yorumlarını hadislerle desteklerken **Kâdî** bu hadislerin âhâd haberler olduğu ve kesin bilgi içermediği gerekçesiyle baştan reddetmiştir.<sup>1059</sup> Ancak aynı müellif daha önce de temas ettiğimiz gibi ay'ın yarılması olayında âhâd haberleri bu konuda caiz görerek kabul etmiştir.<sup>1060</sup> Bu da hem çelişkili bir yaklaşım hem de kendisinin mezhebi kaygıları ön planda tuttuğuna dair önemli işaretlerdendir.

Sonuç olarak bu konudaki Kıyâme sûresi 22 ve 23. âyetler herhangi bir te'vile tabi tutulmadan zahiri manasına alındığında ve bu âyetleri açıklayan Hz. Peygamber'den gelen sahih hadisler (bunlar içerisinde tevâtür derecesine ulaşmış pekçok hadis bulunmaktadır)<sup>1061</sup> ve yine Yûnus sûresi 10/26. âyette geçen "el-hüsna" kelimesinin cennet, "ziyade" kelimesinin de ru'yetullah olduğunu ifade eden sahih hadisler<sup>1062</sup> birlikte değerlendirildiğinde bunun olmayacağını söyleyenlerin delillerinin dünya hayatına dair anlatımların olduğu âyetleri delil getirmeleri ve az önce zikrettiğimiz âyetleri te'vil ederken dil kurallarına tutunarak bazı kelimelerin anlamlarına dair ortaya koydukları yaklaşımlar dikkate alındığında ru'yetullahın olacağını savunan **Ehl-i Sünnet**'in delillerinin daha güçlü, görüşlerinin de daha isabetli ve kabul edilebilir olduğunu düşünüyoruz.

<sup>1059</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 361; el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 177.

<sup>1060</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 407.

<sup>1061</sup> İbn Kayyım, *Hâdi'l-Ervâh ilâ bilâdi'l-Efrâh*, II, s. 625; Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münâkaşalar*, s. 175.

<sup>1062</sup> Koçyiğit, Talat, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, AÜİFY, Ankara Üniv. basımevi, 1974, s. 45-49.

## D- DİĞER KONULARLA İLGİLİ ÂYETLER

### a- el-Emru bi'l Ma'ruf ven-Nehyu ani'l-Münker

Arapçada bildi, tanıdı, düşünerek kavradı anlamındaki “a-r-f” fiilinden türeyen *maruf* kelimesi, “bilinen ve benimsenen şey” anlamındadır. Ragıb el-İsfahânî’ye göre bu fiil bir şeyi araştırarak ve inceleyerek öğrenme anlamına geldiği için Allah’ın bilmesi anlamında Allah hakkında kullanılmaz. Çünkü Allah için eksiklik ifade eder, Allah, araştırmaya ve tefekküre ihtiyacı olmaktan berîdir. Söz gelimi عَلَّمَ اللهُ “Allah bildi” denilebilir ancak عَرَفَ اللهُ “Allah bildi/tanıdı” denmez. Kulun rabbini bilmesi tanınması ifade edilirken de bir mefule müteaddi olacak şekilde عَلَّمَ اللهُ “Allah’ı bildi” denilmez ancak عَرَفَ اللهُ “Allah’ı bildi” denilir.

*Münker* kelimesi ise irfân’ın zıddı olup birşeyi bilmedi (cehalet) anlamında “n-k-r” fiilinden türemiştir.<sup>1063</sup>

Istılahta *Ma'rûf*, akıl ve şerî’at’le güzel olduğu bilinen her fiilin adıdır. *Münker* ise, Ma'rûf’un zıddı olup akıl ve şerî’at’le çirkin olduğu bilinen her fiilin adıdır.<sup>1064</sup>

Cürcânî (v. 816), ise daha genel bir tanımla “şerî’at’in güzel gördüğü herşey ma'rûftur” der.<sup>1065</sup>

*Ma'rûf* ve *münker* kelimeleri, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama anlamındaki bu ıstılahi kullanıma uygun olarak Kur’an-ı Kerîm’de dokuz âyette birlikte geçmektedir.<sup>1066</sup>

Müfessir **Kâdî Abdülcebâr** mezhebinin beş temel inanç esasından olan ve “İyiliği emretmek kötülükten sakındırmak” anlamına gelen el-emru bi'l ma'ruf ven-nehyu ani'l-münker ilkesini ifade eden bu başlıkta yer alan emir, nehy, ma'rûf ve münker kavramlarını tek tek ele alarak açıklar ve şöyle der: “*emrin* hakikatine gelince o, mertebesi yukarıda olanın kendinden aşağıda olan birisine yap demesi, *nehy* ise mertebesi yukarıda olanın kendinden aşağıda olana yapma demesidir. *Ma'rûf'a* gelince, o failinin güzel olduğunu ya da güzelliğe delalet ettiğini bildiği her

<sup>1063</sup> Râgıb, *el-Müfredât fi ğarîbil-Kur'an*, “‘A-l-m””; “‘N-k-r” md., II, s. 431, 653.

<sup>1064</sup> Râgıb, *el-Müfredât fi ğarîbil-Kur'an*, “‘A-l-m””; “‘N-k-r” md., II, s. 431, 653; Çağrıçı, Mustafa, *DİA*, “*Emir bi'l-Ma'rûf Nehy ani'l-Münker*” md., XI, s.138.

<sup>1065</sup> Cürcânî, Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Mu'cemüt-Ta'rifât* (thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî), Dâru'l-Fadîle, Kâhire, Tsz., s. 185.

<sup>1066</sup> Âl-i İmrân 3/104, 110, 114; A'râf 7/157, Tevbe 9/71, 112; Nahl 16/90; Hac 22/41; Lokmân 31/17.

fiildir. *Münker* ise failinin çirkin olduğunu ya da çirkine delalet ettiğini bildiği her fiildir.”<sup>1067</sup>

Bu konuyla ilgili kavramsal çerçeveyi bu şekilde ifade ettikten mezheplerin bu konudaki yaklaşımlarına yer verelim.

Öncelikle belirtmek gerekirse Haricîler ve İmâmiyye’den bazı âlimler hariç emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker’in her Müslüman için farz-ı kifâye olduğu konusunda İslâm âlimleri ittifak etmişlerdir.<sup>1068</sup>

Emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker’in aklen veya naklen bilinmesi konusunda **Mu'tezile** iki ye ayrılmıştır. Ebû Hâşim, aklen bilineceğinin savunurken Ebû Ali birisini zahiren bir başkasına haksızlık yaptığını görenin bu haksızlığı gidermesi gerketiğini akıyla bilmesi dışında ancak nakil ile bilinebileceğini savunmuştur. **Kâdî Abdülcebâr**'da bu ikinci görüşü benmiseyerek emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker'in nakil yoluyla bilineceğinin kitap, sünnet ve icma ile sabit olduğunu söylemiştir. Bu görüşlerine de “*Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız*”; “*iyiliği emret, kötülükten vazgeçirmeye çalış*” âyetlerini<sup>1069</sup> ve Hz. Peygamber'in “*Allah'a isyan edildiğini gördüğünde, oraya yönelip buna mani olan ya da oradan uzaklaşan kimse lanetli değildir*”<sup>1070</sup> hadisini delil getirmiştir. İcmâ ile ilgili olarak da bütün İslâm ümmetinin emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker'in vacip olduğunda ittifak ettiklerini söylemiştir.<sup>1071</sup>

Bu konudaki asıl tartışma bu görevi yerine getirirken nasihat ve sözlü îkazlardan başlayarak duruma göre sert bir tavır takınmak ve hatta silahlı mücadelenin caiz olup olmadığı noktasındadır. Görüş ayrılıkları bu noktada başlamaktadır. Hasen Basrî, İmam A'zam, Gazzâlî, İbn Teymiyye vb. **Ehl-i Sünnet** âlimleri ıslahtan çok ifsada neden olacağı, İslâm ümmetinin birlikteliğini bozacağı,

<sup>1067</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 141.

<sup>1068</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 741; İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Halîm, *el-İstikâme* (thk. Muhammed Reşâd Sâlim), II. Baskı, 1991, Hicr Yay., Baskı yeri yok, II, s. 208; Çağrıca, *DİA*, “*Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker*” md., XI, s.139.

<sup>1069</sup> Âl-i İmrân 3/110; Lokmân 31/17.

<sup>1070</sup> Tirmizî, *Fiten*, 20.

<sup>1071</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 142, 742.

toplumun fitne ve fesat hareketlerine sürükleneceği vb. nedenlerle ve Kur'an'ın “mü'minler ancak kardeşirler”<sup>1072</sup> ve “iyilikte ve fenalıktan sakınmada yardımlaşınız”<sup>1073</sup> şeklindeki emirlerini ilke edinerek emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker'i bir mücadele değil yardımlaşma düsturu şeklinde almışlardır. Ayrıca Hz. Peygamber'in Müslümanların birlik ve beraberliğine verdiği önceliği de dikkate alarak emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker'i yerine getirmek için silahlı mücadele ve isyana karşı çıkmışlar ve bunu daha çok ahlaki bir prensip olarak ele almışlardır.<sup>1074</sup> Bu konudaki özeni İbn Teymiyye لیکن امرک بالمعروف بالمعروف ونهیک عن المنکر غیر منکر “iyiliği emretmen ma'rûf ile kötülüğü nehyetmen münkerden uzak bir şekilde olsun.” sözleriyle aktarır.<sup>1075</sup>

Başta Hâricîler olmak üzere **Mu'tezile**, Zeydiyye ve Şî'a buna karşı çıkmış zalim yöneticilere karşı onları bertaraf etmek için gerekli olduğu takdirde güç kullanmayı vâcib görmüşlerdir.<sup>1076</sup>

**Kâdî Abdülcebbâr**'a göre emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker'in vacip olabilmesi için bir takım şartlar vardır. Bunlar özetle şöyledir.<sup>1077</sup>

- Emredilen şeyin ma'rûf ve yasaklanan şeyin münker olduğu kesin bir şekilde bilinmesi gerekir. Zanna göre hareket edilmez.
- Kötülükten sakındırmanın kötülüğün o an mevcut olduğunu ve bilfiil işlendiğini bilmesi gerekir.
- Emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker yapılması durumunda bir grup Müslümanın öldürülmesi vb. daha büyük bir zararın ortaya çıkmaması gerekir.
- İyiliği emretmenin veya kötülükten men etmenin bir faydasının olacağı

<sup>1072</sup> Hucurât 49/10

<sup>1073</sup> Mâide 5/2.

<sup>1074</sup> Çelebi, *Akılçılık ve Kâdî Abdülcebbâr*, s. 348; İşcan, M. Zeki, *Emr-i Bi'l Ma'rûf Ve Nehy-İ Ani'l-Münker*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum, 1991, s. 102; Çağrıncı, *DİA*, “Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker” md., XI, s. 140.

<sup>1075</sup> İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, II, s.211.

<sup>1076</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, s. 157-158; Şehristânî, *el-Milel ven-Nihal*, I, s. 107; İbn Teymiyye, *el-İstikâme*, II, s. 215; Çağrıncı, *DİA*, “Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker” md., XI, s. 140.

<sup>1077</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 142-143.

kesin veya kuvvetle muhtemel biliniyor olması gerekir.

- Emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker yapan kimsenin kendisine veya malına bir zararın gelmeyeceğini bilmesi gerekir.

**Kâdî**'ye göre emr-i bi'l ma'rûf ile nehy-i ani'l-münker arasında bunun kendisine vacip olduğu kişi açısından fark vardır. Şöyle ki emr-i bi'l ma'rûf'ta sadece iyiliğin yapılmasını emretmek yeterlidir. Onun yapılması için kişiye herhangi bir zorlama vacip değildir. Örneğin namaz kılmayan bir kimseye sadece namaz kıl denir ancak namaz kılması için zorlanmaz. Nehy-i ani'l-münker'de ise durum böyle değildir. Münker'i yapana bunu yapmamasını söylemek yetmez; yapmadığı takdirde onu dil ile ve gerekirse el ile de engellemeye çalışmak vaciptir.<sup>1078</sup>

**Râzî**'de yukarıda ifade edildiği gibi her Müslümanın eliyle, diliyle ve kalbiyle emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker yapmasının ona vacip olduğunu, yine nefsinden zararı uzaklaştırmasının vacip olduğunu söyler. Bu görevi yerine getirecek ümmetin bulunması durumunda da diğerleri için bunun farz-ı kifaye olduğunu İslâm âlimlerinin bu konuda ittifak ettiklerini söyler.<sup>1079</sup>

Emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker konusundaki âyetlere gelince, konuyla ilgili âyetlerin tefsirinde de görüleceği gibi müfessirler bunun her Müslüman için vacip olduğu bu görevi yapanların bulunması durumunda da farz-ı kifaye olduğu noktasında fikir birliği içinde olduklarından bu konudaki âyetlerden birkaç örnek vermekle yetineceğiz.

Konuyla ilgili vereceğimiz ilk örnek Âl-i İmrân sûresi 104. âyettir. **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ** “Sizden, hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun” Bu âyetin tefsirinde **Râzî**, âyetin her Müslümanın eliyle, diliyle ve kalbiyle iyiliği emretmesi kötülükten sakındırmasının kendisine vacip olduğunu âyette geçen “مِنْ” kelimesinin açıklama (beyaniyye) için olduğunu “teb’îz” yani “bir kısmınız” anlamında olmadığını dolayısıyla âyetin “hepiniz iyiliği emreden ve kötülükten sakındıranlar olun”

<sup>1078</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 744-745.

<sup>1079</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, VIII, 182.

şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade eder. Bunun bir örneğinin *فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ* “O halde o pis putlardan kaçın”<sup>1080</sup> âyeti olduğunu söyler. Âlimlerin burada her ne kadar emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker'in herkes için vacip olduğu ifade edilse de bir topluluğun bunu yerine getirmesi durumunda sorumluluğun onlardan düşeceği ve farz-ı kifaye olacağı noktasında ittifak ettiklerini, delil olarak da Tevbe sûresi 9/41 *انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا* “(Ey mü'minler!) Gerek hafif, gerek ağır olarak savaşa çıkın” ve 39. âyetini *إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا* “Eğer Allah, yolunda sefere çıkmazsanız, sizi elem dolu bir azap ile cezalandırır” örnek verdiklerini söyler. Çünkü bu âyetlerdeki hükmün genel olduğunu ancak yeter sayıda bir grubun bu görevi yerine getirmesi durumunda teklifin diğerlerinden düşeceğini söyler. **Râzî** âyetteki mükellefiyetin de din âlimleri üzerine olduğunu vurgular.<sup>1081</sup>

**Kâdî Abdülcebbâr** ise, bu âyetin tefsirinde aynı şekilde âyetin emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker yapmayı vacip kıldığını, âyette geçen “*işte onlar kurtuluşa erenlerdir*” ifadesinde kastedilenin Allah'a çağıran âlimler olduğunu bu yüzden Peygamber'in (s.a.v) “*âlimler peygamberlerin Allah'ın diğer kullarına varisidirler*” buyurduğunu söyler.<sup>1082</sup>

Konuya ilişkin vereceğimiz bir diğer örnekte yine aynı sûrenin 3/110. âyetidir. *“Siz, KUNْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ* *insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız.”* **Râzî**, **Eş'arî** âlimlerinin ümmetin icmasının şer'i bir delil olduğuna bu âyeti delil getirdiklerini söyler. Âyette geçen *marûf* ve *münker* kelimelerinin elif-lam ile gelmiş olması nedeniyle istiğrak (umûm) ifade ettiklerini bu durumda da âyetin onların (Müslümanların) marûf olan herşeyi emredip münker olan herşeyden sakındırmalarını gerekli kıldığını söyler. O, Müslümanların bu durumda oldukları sürece de icmalarının hak olacağını dolayısıyla da bu âyetin icmaya delil olduğunu ifade eder. Âyette geçen “*siz en hayırlı ümmetsiniz*” ifadesi hakkında Zeccâc'ın, bunun Hz. Peygamber'in ashabına bir hitap olduğunu söylediğini nakleder. **Râzî**'ye göre burada lafzın husûsî olması âyetin

<sup>1080</sup> Hac 22/30.

<sup>1081</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, VIII, 182.

<sup>1082</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 73.

bütün ümmeti Muhammed hakkında umumî olmasına engel değildir. Bu görüşüne “Sizin üzerinize oruç farz kılındı” ve “Sizin üzerinize kısas farz kılındı” âyetlerini<sup>1083</sup> delil getirir. Yani bu iki âyette de lafızlar husûsîdir, hitap Kur’an’ın indiği dönemdeki muhataplarına yöneliktir ancak bütün ümmeti Muhammed’i içerisine almaktadır. Âyetin devamında “iyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah'a inanırsınız.” kısmının ise ümmeti Muhammed’in diğer ümmetlerin içerisinde en hayırlı ümmet olma nedenlerini açıkladığını söyler ve bu konudaki görüşleri aktarır.<sup>1084</sup>

**Kâdî** ise, bu âyeti tefsir ederken el-menzile beyne'l-menziileteyn fikrine yönelik bir itirazı ve bunu ifade eden bir soruya cevap vererek başlar ve şöyle der: “Büyük günah işleyen mü'minler yani fâsıklar, yeryüzünde fesad çıkaranlar ve durumları bu şekilde vasıflanamayacak olanlar varken bu nasıl sahih olur (onların hayırlı ümmet olmaları) denirse buna cevabımız şudur: “ Bu âyet Hz. Peygamber’in (s.a.v) kendi dönemindeki ümmetine işaret etmektedir. Bundan murad ise onların hayırlılarının ve faziletlilerinin çok olmasıdır. Yoksa her biri değildir. Nitekim ne zaman bir belde hakkında “onun halkı diğerinden daha salihdir” dense bununla oranın tamamının kastedilmediği, iyi kimselerin çok olmasının kastedilmesi olduğu gibi bu da böyledir. Allah Teâlâ bunu “iyiliği emredersiniz kötülükten sakındırmanız” sözüyle açıklamıştır. Bu âyet toplumdaki her bir ferdi kapsamamaktadır.”<sup>1085</sup> **Kâdî** bu âyette kendisinin büyük günah işleyenleri fâsık olarak niteleyen ve iman ile küfür arasında bir yere yerleştiren yaklaşımına gelebilecek bir itiraza ve delile bu âyetin tefsirinde cevap verme gereği hissetmiştir. Ancak âyetin bağlamı günahkârlardan veya günah işleyen Müslümanlardan bahsetmemektedir. Konuyla da bir alakası görünmemesine rağmen mezhebinin kurallarına olan aşırı bağlılığı onun için bu konuda bir cevap verme ihtiyacı ortaya çıkarmıştır.

**Râzî**, bu konudaki diğer âyetlerde<sup>1086</sup> de emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker konusundaki yaklaşımını sürdürmüş ve bu konudaki görüşlerinin hilafına bir

<sup>1083</sup> Bakara 2/183, 178.

<sup>1084</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, VIII, 195-196.

<sup>1085</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 74.

<sup>1086</sup> A'râf 7/157, Tevbe 9/71, 112; Hac 22/41, Lokmân 31/17; Hucurât 49/9 vb.



şey söylememiştir.<sup>1087</sup> **Kâdî Abdülcebbâr** da aynı şekilde emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker ifadesinin geçtiği âyetlerden sadece Lokman sûresi 31/17 âyete yer vermiştir. Bunun dışındaki Hucurât sûresi 49/9. âyette de daha önce aktardığımız görüşlerini tekrarlamıştır.<sup>1088</sup>

Görüldüğü gibi bu konuda **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebbâr** arasında bazı detaylar dışında çok fazla bir fikir ayrılığı bulunmamaktadır. Nitekim bu konuyla ilgili âyetlerin tefsirinde de kendini göstermektedir. **Râzî**, pek çok konuda **Kâdî**'yi kıyasıya eleştirip ona cevaplar verirken tespit edebildiğimiz kadarıyla bu âyetlerin tefsiri bölümünde onu eleştiren ifadeler kullanmamıştır.

#### **b- Halku'l-Kur'ân**

Kur'an'ın yaratılmış olup/olmadığı noktasındaki tartışmaları ifade eden halku'l-Kur'an kavramı, Kur'an'da yer almadığı gibi bu anlama gelebilecek başka herhangi bir kullanım da mevcut değildir. İslâmiyet'in çeşitli din ve kültürlerle etkileşimi neticesinde bazı dış sebeplerden ve Müslümanların yaşadığı fikri problemlerin bir uzantısı olarak H. II asrın başlarında Emevî devletinin son dönemlerinde ortaya çıkmıştır. Kur'an'ın Allah kelâmı olmadığını iddia ederek bu konudaki ilk tartışmayı başlatan ve kelâmî bir problem olarak ortaya atan Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvandır. Esasen bu tartışmanın diğer kelâmî ya da ilmi tartışmalardan bir farkı bulunmamaktadır. Ancak konunun mezhep ve siyaset alanına çekilerek bu alandaki tartışmalara malzeme konusu yapılması meseleyi ilmi bir tartışma konusundan çıkararak iktidar mücadelesinde bir baskı unsuruna dönüştürdüğü gibi mezhebi bölünmenin en belirgin göstergelerinden birisi yapmıştır.<sup>1089</sup>

<sup>1087</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XV, s. 26; XVI, s. 134, 210; XXIII, s. 42; XXV, s.150; XXVIII, s. 128.

<sup>1088</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 744; el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 623-624.

<sup>1089</sup> Hanbel, Ahmed b., *er-Redd ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* (thk. Dağş b. Şebîb el-Acmî), I. baskı, Ğarâs yay., Kuveyt, 2005, s. 42; Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA "Halku'l-Kur'an" md.*, XV, s. 371; Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 204.

**Mu'tezile**'nin kendi görüşlerini iktidar gücüyle zorla kabul ettirme çabası içerisinde olduğu ve ilim ehlinin *mihne* denilen birtakım sıkıntılara maruz bırakıldığı Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikri, **Mu'tezile**'nin tarih sahnesindeki yerini belirlerken aynı zamanda **Ehl-i Sünnet** ve **Mu'tezile**'yi birbirinden ayıran en önemli ihtilafların belki de en başında gelen konulardan birisi olmuştur. Halku'l-Kur'an konusu iktidarın varlığını sürdürmek ve otoritesini kabul ettirmek için bir bahane olarak zamanın Müslümanlarına ve ilim ehline karşı mücadelede kullanılmış ve **Mu'tezile** ile özdeşleşmiş bir konudur.<sup>1090</sup>

Halku'l-Kur'an konusundaki görüşleri temelde üç grupta şu şekilde ifade etmek mümkündür.<sup>1091</sup>

1- *Kur'an mahlûktur.* Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatı fiili bir sıfattır. Bu nedenle harf ve seslerden oluşmuştur. Bu harfler ve sesler hâdis olup, duyulması ve anlaşılması bakımından insanların sözlerinden farklı değildir. Allah Teâlâ yarattığı bu harf ve seslerle mütakellimdir. Çünkü İnsanlar bu harfleri ve sesleri anlar. Allah için bu harfler ve seslerden başka bir kelâm tanımı doğru değildir. Bu nedenle Allah'a ait onun zâtında mevcut ikinci bir kelâm (kelâm-ı nefsi) yoktur. Bu görüş **Mu'tezile**, Hâricîler, Şî'a ve Cehmiyye'nin görüşüdür.

2- *Kur'an, Allah kelâmı olup mahlûk değildir.* Lafız ve mana ayırımı yapmadan hem lafzı hem de manası ile Allah'ın zâtıyla kâim olup ezelidir (kelâm-ı nefsi değildir). Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylemek küfürdür. Bu görüş sahipleri ise başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Selefilere ve İsmail Hakkı İzmirli gibi âlimlerdir. Kur'an'ın insanlar tarafından okunan kısmı ile ilgili olarak bu görüşü savunanların bir kısmı bunun mahlûk olduğunu söylerken diğer bir kısmı bunun da mahlûk olmadığını savunmuşlardır.

<sup>1090</sup> Güneş, *Akıllık ve Nass*, s. 280; Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 207.

<sup>1091</sup> İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, s. 364-368; er-Râzî, Fahreddin, *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve Ehl-i's-Sünne* (thk. Ahmet Hicâzî es-Sekâ), Dâru'l-Ceyl, Beyrût, 1992, s. 58-59; el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 72 vd; en-Nesefî, Ebi'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebziratü'l-Edille fî usûlid-Dîn* (thk. Hüseyin Atay), DİB yay., Ankara, 1993, I, 393; el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 527 vd.; Yavuz, *DİA "Halku'l-Kur'an" md.*, XV, s. 372-374.

3- Kur'an Allah'ın zâtıyla kâim bulunan *manası (kelâm-ı nefsi) ezelîdir mahlûk değildir*. Harf ve seslerden oluşan *lafızları ise hâdis olup mahlûktur*. Bu görüş sahipleri **Eş'arî** ve **Mâtürîdîler**'in oluşturduğu Sünnî kelâm ekolüdür.

Halku'l-Kur'an tartışmalarının esası Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatının fiil mi sıfat mı olduğu konusuna dayanmaktadır.<sup>1092</sup> **Mu'tezile** ve **Kâdî Abdülcebâr** kelâm'ın Allah Teâlâ'nın ses ve harften oluşan bir fiili olduğunu söylerken **Ehl-i Sünnet (Eş'arîyye-Mâtürîdîyye)** bunun Allah Teâlâ'nın subûfî (zâtî) sıfatlarından olduğunu zâtın aynı olmadığı gibi ondan ayrı da olmadığını söyler. Kelâm sıfatının bu farklı taksimi kelâmullah'a yaklaşımda da farklılık ortaya çıkarmıştır. **Mu'tezile** bu konuyu adalet prensibi içerisinde ele almıştır. Çünkü Kur'an Allah'ın fiillerindedir. Allah'ın fiilleri hâdis olup sonradan yaratılmıştır.<sup>1093</sup> **Kâdî**, kelâm sıfatının kadîm olması durumunda kîdem sıfatı yanında ikinci bir kîdemin ortaya çıkacağını ve böylece teaddüd-i kudemâ olacağı ve bunun da Allah Teâlâ'nın vahdaniyetine aykırı olacağını söyler. Bu nedenle Allah'ın kelâm'ı harf ve seslerden oluşan bir fiil olarak mahlûktur. **Ehl-i Sünnet** ile **Mu'tezile**'nin kelâm sıfatına farklı yaklaşımlarının temeli buna dayanmaktadır.<sup>1094</sup> Ancak **Mu'tezile**'nin teaddüd-i kudemâ'ya neden olacağı endişesinin temelinde Hz. İsa'nın "*Allah'ın kelimesi ve ruhu*" olduğunu bildiren Nisâ sûresi 4/171. âyetin Hıristiyan din adamlarınca baba ve ruh'un yaratılmamış olduğu yönündeki kendi inançlarına destek olarak kullanılması ve Kur'an'dan delil getirilmesi karşısında bunun Hıristiyan uknûmlarına (Baba, oğul, rûhu'l-kudüs) benzememesi ve Hz. İsa'nın (a.s) mahlûk olduğunu söylerken, Kur'an'ın mahlûk olmadığını söyleyerek çelişkiye düşmemek için **Mu'tezile**'nin buna karşı bir tepki olarak Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini savunduğu görüşünün önemli bir gerekçe olduğu söylenebilir.<sup>1095</sup> Nitekim sıfatlar konusunda **Kâdî**'nin sıfat-ı me'âni'ye (ilim, kudret hayat vb.) ilişkin görüşlerini aktarırken de ifade ettiğimiz gibi O, bu sıfatları kadimlerin çok olacağı gerekçesiyle reddetmiş ve bunu

<sup>1092</sup> Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 315-316.

<sup>1093</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 527.

<sup>1094</sup> Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 267-270.

<sup>1095</sup> Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 163-164; Öğmüş, Harun, "*Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allahtan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi*", *SÜİFD*, Konya, 2009, say. 28, ss. 19-46, s. 22.

söyleyenleri Hıristiyanların uknûmlarına benzer şeyler söylemekle hatta daha ilerisini söylemekle itham etmiştir.<sup>1096</sup>

Halku'l-Kur'an konusunda mezheplerin görüşlerini bu şekilde özetledikten sonra konumuz olan **Ehl-i Sünnet** ile **Mu'tezile**'nin bu konuda delil getirdikleri âyetleri her iki ekolün temsilcisi olan **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr**'ın yaklaşımları çerçevesinde ele alalım.

Halku'l-Kur'an konusunda öncelikle Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyen **Mu'tezile**'nin delillerini kısaca zikretmekte fayda mülâhaza ediyoruz. **Mu'tezile**'nin ve Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenlerin delillerini iki başlıkta ele alabiliriz.

*Birincisi:* Kur'an'da onun muhdes olduğunu bildiren (أَخْمَثَ, حَكَمَ, جَعَلَ, مُخَدَّتٍ, نَزَّلَ, أَنْزَلَ, فَصَلْنَاهُ/فَصَلَّتْ) ifadelerin geçtiği âyetler<sup>1097</sup> mevcuttur.<sup>1098</sup>

*İkincisi:* Aklî delildir. Onlara göre Kur'an harf ve seslerden oluşmakta bunlarda da öncelik ve sonralık söz konusu olmaktadır. Öncelik ve sonralık ifade eden şeylerin kadîm olması mümkün değildir. Bu nedenle Kur'an muhdestir ve mahlûktur.<sup>1099</sup>

**Eş'arî** ve **Mâtürîdîler**'in bu konudaki delillerini de özetleyecek olursak bu iki Sünnî kelâm ekolüne göre Kur'an'ın mana yönüyle kadîm, lafız bakımından mahlûk olduğunu gösteren deliller vardır. Bu konudaki aklî ve naklî deliller şu şekilde özetlenebilir.

a-Yaratılmış olan herşeyin كُنْ (ol) emriyle yaratıldığını gösteren âyetler<sup>1100</sup> vardır. Kur'an'ın aslı (kelâmı-nefsi) yaratılmış olsaydı onun da bu “ol” emriyle meydana gelmesi gerekirdi ki bu teselsülü gerektirir. Çünkü “ol” sözü hâdis olduğundan başka bir “ol” sözüyle yaratılmaya muhtaçtır bu ise imkânsızdır.

b-Kur'an'ın manası (kelâm-ı nefsi) mahluk olsaydı o zaman beşer sözünden

<sup>1096</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s.114.

<sup>1097</sup> Âl-i İmrân 3/3-4; A'râf 7/52; Hüd 11/1; Yûsuf 12/1-2; Tâhâ 20/113; Enbiyâ 21/2; Şuarâ 26/5; Kasas 28/30, 31; Fussilet 41/3-4, 34, 44; Zuhruf 43/3; Ahkâf 12; Rahmân 55/1-2; Kalem 68/52.

<sup>1098</sup> er-Râzî, *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne*, s. 63-66; Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 204.

<sup>1099</sup> er-Râzî, *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne*, s. 67.

<sup>1100</sup> Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47; Nahl 16/40; Yâsîn 36/82 vb.

bir farkı olmazdı. Kur'an'da kelâmullahın beşer sözüne benzemediğini ve bir benzerinin getirilemeyeceğini ifade eden âyetler<sup>1101</sup> bunun delilidir.

c-Kur'an'ın manası mahlûk olsaydı içerisinde bulunan isim ve sıfatların mahluk olmasını gerektirir ki bu ulûhiyyete aykırı bir durum olur.

d-Kur'an'daki lafızların yaratılmış olduğu ise son derece açıktır. Çünkü Kur'an lafızları harf ve seslerden oluşmaktadır. Allah ise harf ve seslerle konuşmaz bu aklen bilinen bir zorunluluktur.<sup>1102</sup>

**Ehl-i Sünnet** kelâmcıları ve **Mu'tezile**'nin halku'l-Kur'an konusundaki görüşlerine ilişkin delillerini bu şekilde aktardıktan sonra bu konudaki naklî delillere yer vereceğiz. Bu konudaki nasları Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenlerin ya da reddedenlerin delilleri şeklinde bir tasnife tabi tutmadan aktaracağız. Çünkü her iki taraf da aynı âyetleri delil olarak kullanmaktadırlar.<sup>1103</sup> Bu nedenle halku'l-Kur'an konusuna temel teşkil eden âyetleri aktarıp arkasından **Kâdî** ve **Râzî**'nin görüşlerine yer vereceğiz.

Bu konuda üzerinde en çok durulan ve her iki tarafın da delil getirdiği Nahl sûresi 16/40. âyettir. *إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* “*Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona (söyleyecek) sözümüz sadece «Ol» dememizdir. Hemen oluverir.*” **Kâdî**, bu âyetin tefsirinde âyetin zahirine hükmedilemeyeceğini ve Allah Teâlâ'nın yaratmasının kün (كُنْ) sözüyle olmadığını söyler ve bu konudaki açıklamalarını detaylı olarak aynı ifadelerin yer aldığı Bakara sûresi 2/117. *بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* “(O), göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısıdır. Bir şeyi dilediğinde ona sadece «Ol!» der, o da hemen oluverir.” âyette yaptığını söyler. **Kâdî**'nin görüşlerini ortaya koyduğunu ifade ettiği bu âyette öncelikle **Eş'arî** ve **Mâtürîdîler**'in Kur'an'ın mahlûk olması durumunda bu âyete göre Allah'ın yaratmayı dilediği herşeye emretmesi ve “ol” demesi gerekirdi. Bu da sonu olmayan bir şeye götürür yani teselsül gerektirir. Teselsül bâtil olunca bu sözün (كُنْ) kadîm olması gerekir. Sözün bir kısmı kadîm olunca diğerlerinin de kadîm

<sup>1101</sup> Bakara 2/23; Müddessir 74/25; İsrâ 17/88 vb.

<sup>1102</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 73; el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma'*, s. 33; Yavuz, *DİA "Halku'l-Kur'an" md.*, XV, s. 374.

<sup>1103</sup> Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 485.

olması gerekir şeklindeki delillerine cevap vererek başlar ve şöyle der: “Bunun cevabı şudur: âyetin zahirine göre “وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا” ifadesi yaratmaya delalet etmez çünkü “قَضَىٰ” kelimesi bir şeyle birlikte kullanıldığı zaman birçok anlam ifade eder. O halde âyetin zahiri ile kendi görüşlerine delil getirmek nereden mümkün olacak. Sonra “emir” kelimesinin ilk anlamı birisinin diğerine: “yap” demesidir. Diğer anlamlarda kullanılması ise dildeki anlamının genişliğinden dolayıdır.” **Kâdî**, eğer âyetin zahirine tutunulsa bile bu âyet muhdes bir kelâm olan “emir” sözüne delildir (yani “kada” kelimesini “yaratma” anlamına almış olsak bile burada “emir” yaratılmış olur ve böylece de muhdes olmuş olur). Müfessire göre âyette geçen “قَضَىٰ” kelimesi **Eş’arî** ve **Mâtürîdîler**’in ileri sürdüğü gibi eğer “yaratma” anlamına gelirse âyette tenâkuz ortaya çıkar. Çünkü âyetin baş tarafında yaratıldığı ifade edilen şey son kısmında başka bir emirle “ol” yaratılmış olacaktır. Bu nedenle âyetin zahiri Allah Teâlâ’nın âyette geçen (كُنْ) “ol” sözüyle yaratıcı olduğu değildir. Böylece bu durum **Eş’arî** ve **Mâtürîdîler**’in âyetin zahirine tutunmalarına manidir. **Kâdî**’ye göre âyette geçen (كُنْ) “ol” emri Allah’ın kudretini ifade etmek için söz makamında kullanılmış olup mecâzî bir anlam ifade etmektedir. Müellif âyette yer alan “kavl” (يَقُولُ) kelimesini de mecâzî anlama tevîl eder ve bu görüşüne Arapların “kavl” kelimesini “süratle karşılık vermek” anlamında kullandıklarına şu sözü delil getirir: *وقالت له العينان: سمعا وطاعة “gözler ona dedi ki: emrine ve itaatine hazırım”*. Yine şiirden şu mısrayı delil getirir: *امتلا الحوض وقال قطنى - سبلا رويدا قد ملأت بطنى* “Havuz doldu ve dedi ki: yeter bana yavaş ak içimi doldurdun”. **Kâdî**, “kavl” kelimesinin mecâzî kullanımına örnek olarak da Kur’an-ı Kerim’den *قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ “İkisi de “İsteyerek geldik” dediler.”; وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ “O da(Cehennem) «Daha var mı?» der.”* âyetlerini<sup>1104</sup> delil getirir. Bu izah ve delillere göre **Kâdî Abdülcebbar**’a göre âyetin manası “*biz birşeyi varetmek istediğimizde, onun var olmasını dilediğimizde o da var olur*” şeklinde olmuş olur.<sup>1105</sup>

<sup>1104</sup> Fussilet 41/11; Kâf 50/30.

<sup>1105</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur’an*, s. 107-108; el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur’an*, s. 370. Kâdî Bu âyeti VII. cildini halku'l-Kur’an konusuna ayırdığı Muğnî’de muarızlarının delillerini değerlendirdiği bölümde beşinci şüphe olarak ele almış ve değerlendirmiştir. Bu âyetin detaylı açıklaması ve kelâmî izahları için bkz.: el-Muğnî, VII, 165-175.

**Râzî** ise, bu âyetlerin tefsirleri bölümünde **Kâdî**'nin aksine âyette geçen “قَضَىٰ” kelimesinin Kur'an'da yaratmak<sup>1106</sup>, emretmek, hükmetmek<sup>1107</sup>, haber vermek<sup>1108</sup>, bir şeyi tamamlamak<sup>1109</sup> şeklinde kullanımları olduğunu söyledikten sonra bu âyette hakiki manasında olduğunu bu durumda da “وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا” ifadesinin “*Bir şeyi yarattığında*”, “*Birşeyi yapmaya karar verdiğinde*”, “*Birşeyi sapasağlam yaptığında*” gibi anlamlar verildiğini belirtir. **Râzî**'ye göre âyette geçen “emir” ifadesinin de belli bir söze ait olmak üzere hakiki anlamında kullanıldığında âlimler ittifak etmişlerdir. Bu âyette de bu şekilde kullanılmıştır. Âyette geçen فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ifadesine gelince **Râzî** şöyle der: “Bil ki bu âyette kastedilen mana “Allah Teâlâ'nın olmasını istediği şeye “ol” dediği ve o anda da onun bu sözle (ol) meydana geldiği ” manası değildir. **Râzî**, bu ifadeden sonra Allah'ın yaratmasının “ol” sözüyle gerçekleştiğini söylemenin yanlış ve geçersiz bir yaklaşım olduğuna bu sözlerin hâdis olduğuna, kadîm olmadığına dair deliller getirir. Onun bu “ol” (كُنْ) sözünün hâdis olduğuna dair getirdiği deliller ve yaptığı açıklamalar özellikle “ol” (كُنْ) kelimesinin “kâf” ve “nûn” dan müteşekkil olduğu “nûn” harfinin “kâf” harfinden sonra gelmesi nedeniyle hâdis olduğu, “kâf” in “nûn” dan önce gelmesi hasebiyle de hâdis olandan önce gelmiş olduğu ve onun'da aynı şekilde hâdis olduğu, ezelde ma'dûm'a hitap vb. açıklamaları **Kâdî**'nin sözleriyle benzerlik arzeder.<sup>1110</sup> **Râzî**, âyetteki “ol” emrinin hâdis olduğunu bu akli delillerle ispat ettikten sonra en son yedinci delil olarak yine aynı ifadenin (كُنْ فَيَكُونُ) geçtiği Âl-i İmrân sûresi 3/59. âyeti delil getirir ve şöyle der: “Allah Teâlâ إِنَّ مَثَلِ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ “Allah nezdinde İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir. Allah onu topraktan yarattı. Sonra ona «Ol!» dedi ve oluverdi.” buyurdu ve كُنْ “ol” sözünün onu yaratmasından sonra olduğunu açıkladı. Şöyleki, bir şeyden sonra meydana gelen kendinden öncekinde etkili olmaz. Böylece biz, birşeyin meydana gelmesinde “ol” sözünün bir etkisinin olmadığını ve bu görüşün fâsit olduğunu anlamış olduk. Bu sabit olunca âyetin te'vil edilmesi gerektiğini söyleriz ki bu birkaç açıdandır.” dedikten sonra en güçlü te'vilin Allah Teâlâ'nın كُنْ “ol” sözünden maksadın “eşyanın

<sup>1106</sup> Fussilet 41/12.

<sup>1107</sup> İsrâ 17/23.

<sup>1108</sup> İsrâ 17/4.

<sup>1109</sup> Ahkâf 46/29; Hûd 11/44; Hac 22/29.

<sup>1110</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, IV, s.28-30; Râzî'nin “كُنْ فَيَكُونُ” lafzına yaklaşımını Kâdî ile kıyaslamak için bkz.: el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur-'an*, s. 107-108.

yaratılmasında ilahi kudretin çok süratli bir şekilde ona nüfuz ettiğinin” anlaşıldığını, Allah Teâlâ'nın da bu yaratmasında düşünmeksizin, herhangi bir yardım olmaksızın denemeksizin yarattığını gösterdiğini söyler. Bu görüşüne de Fussilet sûresi 41/11. âyeti “*Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye: İsteyerek veya istemeyerek, gelin! dedi. İkisi de «İsteyerek geldik» dediler.*” delil getirir. Burada gökler ve yerin söylediği bir söz olmadığı halde onların yaratılmasında da aynı şekilde ilahi kudretin herhangi bir engelle karşılaşmaksızın çok süratli bir şekilde nüfuz edişinin ifade edildiğini söyler.<sup>1111</sup> **Râzî**'nin bu âyetin tefsirinde “kavl” kelimesini ele alışı ve yine yaratmanın Allah Teâlâ'nın “ol” emriyle gerçekleşmediği çünkü bu sözün muhdes olduğu yaklaşımı **Kâdî** ile benzerlik arz etmektedir. Ancak vardıkları sonuç farklıdır. Çünkü **Kâdî**, bu delillerle Kur'an'ın tamamının hâdis, dolayısıyla da mahlûk olduğunu söylerken **Râzî**, Nahl sûresi âyetinin tefsirinde biraz sonra ifade edeceğimiz gibi Kur'an'ın lafzî olan kısmının hâdis olduğuna delil olacağını söyleyerek tamamen farklı bir sonuç elde etmiştir. O, Nahl sûresi 16/40. âyetin Sünnî âlimler tarafından Kur'an'ın kadîm oluşuna delil getirildiğini ancak bunun doğru bir istidlal olmadığını söyler. Bu konudaki görüşlerini de yukarıda aktardığımız Bakara sûresi âyetinde “ol” sözünün hâdis olduğuna dair ortaya koyduğu delillerin neredeyse aynısını tekrarlayarak ifade eder. Ayrıca O, bu âyetin delil getirilerek Kur'an'ın kadîm olduğunu söylemenin yine Kur'an âyetlerine aykırı olacağını ifade eder ve bu âyetleri *وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا* “Allah'ın emri yerine getirilmiştir.”<sup>1112</sup>, *وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا* “Allah'ın emri mutlaka yerine gelecek, yazılmış bir kaderdir.”<sup>1113</sup>, *اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ* “Allah sözün en güzelini indirdi”<sup>1114</sup>, *فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ* “Eğer doğru iseler onun benzeri bir söz getirsinler.”<sup>1115</sup>, *وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً* “ayrıca kendisinden önce, bir önder ve bir rahmet olarak Musa'nın Kitab'ı”<sup>1116</sup> zikreder ve devamında bu âyetin Kur'an'ın kadîm olduğuna delil olmadığını tam aksine hâdis oluşuna işaret ettiğini söyleyerek sözlerine şöyle devam eder: “Bunun cevabını soranlara şöyle deriz: “Biz bu delilleri harflerden ve seslerden oluşan hissedilen ve işitilen kelâm (kelâm-ı lafzî) konusunda

<sup>1111</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, IV, s. 30.

<sup>1112</sup> Ahzâb 33/37.

<sup>1113</sup> Ahzâb 33/38.

<sup>1114</sup> Zümer 39/23.

<sup>1115</sup> Tûr 52/34.

<sup>1116</sup> Hüd 11/17.



alırız. Zaten biz de harf ve seslerden oluşan lafzî kelâmın hâdis (mahlûk) olduğunu söylüyoruz.”<sup>1117</sup> **Râzî**’nin bu konudaki âyetlere yaklaşımının kendi mezhebinden farklı olduğu açıkça görülmektedir. Yani o, **Mu’tezile**’nin getirdiği bu delilleri kendi mezhebi gibi redetmeyip kabul eder. O, halku'l-Kur’an konusunda yazdığı müstakil eserinde de aynı şekilde bu ve benzeri âyetlerde **Mu’tezile**’nin yaklaşımına benzer bir tutum sergiler. Ancak halku'l-Kur’an konusunda Kur’an’ı lafız ve mana bakımından ikiye ayıran (kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzî) yaklaşımı gereği bu âyetlerin Kur’an’ın lafzî kısmının hadis olduğuna delil olduğunu kendisinin de zaten bunu savunduğunu dolayısıyla da onlara bir cevap vermeye gerek olmadığını söyler.<sup>1118</sup>

Görüldüğü üzere her iki müfessir de aynı âyetlere benzer yaklaşımlar ortaya koydukları gibi “emir” ve “kada” kelimelerine farklı yaklaşmışlardır. **Kâdî** bunların mecâzi olduğunu söylerken **Râzî** her iki kelimenin de hakiki manada âyette kullanıldığını ifade etmektedir. Âyetlerin yaratılan şeylerin “ol” emriyle yaratılmadığı bu emrin hâdis olduğu konusunda müttefiktirler. Ancak sonuç bakımından **Kâdî** bu iki âyetin Kur’an’ın muhdes ve dolayısıyla da mahlûk olduğuna delil getirirken **Râzî**, bu âyetlerin Kur’an’ın harf ve seslerden oluşan kısmının hâdis olduğuna delil getirmiş kendi mezhebi olan **Eş’arîler**’in ve aynı görüşü savunan diğer Sünnî kelâmcıların bu âyetleri delil getirmelerini isabetli bulmamıştır.<sup>1119</sup> Ancak **Eş’arî**’nin Allah’ın yarattığı herşeye “ol” diye tek tek söylediğini iddia etmenin büyük bir yalan olduğunu söylemesi, **Mâtürîdî**’nin de tekvin sıfatına yaklaşımı gereği mükevvin ile mükevvenin aynı şey olmadığı dolayısıyla bu yaratma sözüyle yaratılan şeyin farklı şeyler olduğu ve Allah Teâlâ’nın ezelde bu sıfatla muttasıf olduğu noktasındaki izahları ve konuya yaklaşımları **Râzî** ve **Kâdî**’nin yaklaşımlarına cevap niteliğindedir.<sup>1120</sup>

Konuya ilişkin bir başka âyet ise Âl-i İmrân sûresi 3/3 ve 4. âyetleridir. نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ (Resûlüm!) O, sana Kitab’ı hak ve

<sup>1117</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XX, s. 33-34.

<sup>1118</sup> er-Râzî, *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne*, s. 70.

<sup>1119</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, I, s. 548-549; VI, 506-507.

<sup>1120</sup> el-Eş’arî, *el-İbâne*, s. 73-74; el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VI, 506-507.

önceki kitapları tasdik edici olarak tedricen indirmiş; daha önce de, insanlara doğru yolu göstermek üzere Tevrat ile İncil'i indirmişti.”, *مَنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ*, daha önce de, insanlara doğru yolu göstermek üzere Tevrat ile İncil'i indirmişti. Furkan'ı da indirdi.” **Kâdî Abdülcebbâr** bu iki âyetin çeşitli açılardan Kur'an'ın hâdis oluşuna delil olduğunu söylemiş ve bunları şöyle sıralamıştır.

1- Allah Kur'an'ı indirmekle vasfetmiştir. Bu ise ancak hâdis olan şeyler için geçerli olur. Çünkü kadîm olanın indirilmesi imkânsızdır. Sözün indirilmesi de sahih olmaz çünkü o kalıcı değildir. Böylece kitabın indirilmesi sahih olur ki bu da onun yerine geçen hikâyenin (yerine geçecek kelâmın) indirilmesiyle olur.

2- Âyet onun hak olarak indirildiğini söyledi. İnzâlinin tahsis edilmesi (hak olarak indiğinin söylenmesi) onun hudûsuna delildir.

3- Onu, Tevrat ve İncil'den sonra kıldı ve o ikisini de ondan önce. Onun dışındaki kendinden önce kitaplar olan ise ancak muhdes olur, kadîm olmaz.<sup>1121</sup>

**Kâdî Abdülcebbâr**, bu âyetin benzeri olan (nezzele/enzele ifadesinin yer aldığı) diğer âyetlerde de buradaki sıraladığı gerekçelere ilaveten başka gerekçeler de sunmuştur. Bu âyetin benzeri olan Yûsuf sûresi 12/2. âyette *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا* “Biz, onu Arapça Kur'an olarak indirdik” 4-Âyet onun Kur'an olduğunu vafetti (Kur'an toplama bir araya getirme anlamındadır). Kelâm'da toplanma ise bu harflerin peşpeşe gelmesiyle olur ve bu cisimlerin birleşmesine ve birbiriyle uyumuna benzer ki bunun manası da ancak onun hâdis olduğudur. 5-Kur'an'ın Arapça oluşunun ifade edilmesi ki bu ancak Arapların manaları hakkında üzerinde uzlaştığı kelimelerden oluşur. Kur'an'ın Arapça olması üzerinde uzlaşmış bir dilin mevcut olmasından sonra olur. Böylece Kur'an Arapçadan sonra var olmuş olur ki bu onun hâdis oluşuna delildir. 6-Onu “mübîn” olmakla vafetti (bir önceki âyet) bu onun hâdis oluşuna delildir. Çünkü bu kelime ancak delaleti ve açıklayıcılığı olan şeyler için kullanılır. Bir sözün açıklayıcı olup olmaması ise ancak bir muhdis tarafından delaleti ve açıklayıcılığının ortaya konmasıyla geçerli olur. 7- Âyetler şeklinde(1.âyette ) çoğul olarak getirilmesi de yine onun hâdis oluşuna delildir.<sup>1122</sup>

Konuyla ilgili bir başka âyet Tâhâ sûresi 113. âyettir. *وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ* “Biz onu böylece Arapça bir Kur'an olarak indirdik ve onda

<sup>1121</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur-'an*, s. 140.

<sup>1122</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur-'an*, s. 389-390; ; el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur-'an*, s. 363.

*ikazları tekrar tekrar açıkladık”* Bu âyette ise diğer âyetlerden farklı olarak Kur’an’ın açıklanmış olmasını hâdis oluşuna delil getirir ve âyette geçen “*وَصَرَّفْنَا فِيهِ*” ifadesinin Kur’an’ın hudûsunu gerektirdiğini Çünkü “tasrifin” ancak bazı şekillerde meydana gelen fiillerde geçerli olduğunu söyler.<sup>1123</sup>

**Fahreddin Râzî**, bu âyetin ve enzele/nezzele kelimelerinin geçtiği ve **Kâdî**’nin Kur’an’ın mahlûk oluşuna delil getirdiği Tâhâ sûresi 113. âyetin tefsirinde halku'l-Kur'an konusunda herhangi bir açıklama yapmamıştır. Ancak bu âyetlerden Yûsuf sûresi 12/1-2. âyetin tefsirinde **Mu'tezile**'den el-Cübbâî'nin bu âyeti çeşitli açılardan delil getirdiğini söyledikten sonra onun yukarıda aynı âyet ile ilgili görüşlerini aktardığımız **Kâdî**’nin görüşleriyle aynı olan ve görüşlerini aktarır bu görüşleri kısaca tekrar aktaralım. 1-Allah âyette “enzele” dedi bu onun muhdes oluşuna delildir. Çünkü kadîm olan indirilmez. 2-Arapça olduğunu söyledi. Kadîm olsaydı Arapça demezdi. 3-Arapça Kur'an dedi. Bu başka dillerde de indirilebileceğine dolayısıyla da hâdis oluşuna delildir.4- “*Bu kitabın âyetleri*” sözü onun âyetlerden ve kelimelerden oluştuğunu ifade etmektedir ki bu parçalardan oluşan bir şeyin muhdes oluşuna delildir. **Râzî**, bu görüşleri aktardıktan sonra cevap olarak şöyle der: “Bu deliller harfler, kelimeler, lafız ve ibarelerden oluşan Kur’an’ın muhdes olduğuna delildir. Bu konuda herhangi bir tartışma söz konusu değildir (Biz de bunu kabul ediyoruz). Bizim Kur’an’ın kadîm olduğunu söylememiz başka bir şeydir.”<sup>1124</sup>

Görüldüğü gibi **Râzî**, daha önceki âyetlerin tefsirlerinde de aynı şekilde **Kâdî**’nin getirdiği delilleri kabul etmiş ancak bunların Kur'an lafzının mahlûk olacağına delil olduğunu söylemiştir. Burada da aynı şekilde bu tarz âyetlerin Kur’an’ın lafzî kısmının hâdis oluşuna delil getirilmesine karşı çıkmamış ancak bunun sadece Kur’an’ın lafzî kısmının muhdes ve dolayısıyla da mahlûk oluşuna delil olacağını, kelâm-ı nefsinin hudûsuna delil olmayacağını söylemiştir. Bize göre de **Kâdî**’nin bu delilleri lafzî kelâmın hâdis oluşuna delil olması bakımından geçerli deliller olarak görünmektedir. Ancak Kur’an’ın tamamının mahlûk olduğu yönünde ikna edici değildir. Burada ona yapılabilecek en önemli itiraz bu delillerin lafzî

<sup>1123</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur-'an*, s. 494.

<sup>1124</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XVIII, s. 85-86.

kelâmın mahlûk olduğunu ifade ettiği ve bu çerçevede geçerli olacağı hususudur ki **Râzî** de bunu yapmıştır.

Bu konudaki başka bir âyet ise Fussilet sûresi 41/44. âyet **وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا** “Eğer biz onu, yabancı dilden bir Kur'an kılsaydık, diyeceklerdi ki: *Ayetleri tafsilatlı şekilde açıklanmalı değil miydi?*” **Kâdî Abdülcebbâr** bu âyeti tefsir ederken Allah Teâlâ'nın herhangi bir şekilde/surette yaratması kendisi için caiz ve mümkün olduğu halde bir şekilde (Arapça) olarak yarattığına ve herhangi bir şekilde yaratılanın da mahlûk olduğuna bu âyetin delil olduğunu söyleyerek Kur'an'ın hadis olduğunu ifade etmiş ve âyette geçen “ce'ale” kelimesini yaratma anlamında almıştır.<sup>1125</sup> **Kâdî**, bu âyetin bir benzeri olan Zuhruf sûresi 43/3. âyette **إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا** “Biz onu, Arapça bir Kur'an kıldık” âyetinde geçen “جعل” kelimesini de yine “yaratma” anlamına almış, bu âyet ve benzeri âyetlerin Kur'an'ın mahlûk oluşuna delil olduğunu söylemiştir.<sup>1126</sup> Ancak “جعل” kelimesinin “yaratma” anlamına gelmesi her yerde aynı anlamı ifade etmesini gerektirmez. Niteki Râgıb el-İsfehânî **جعل** maddesinde bu kelimenin anlamlarını verirken müteaddi olarak kullanıldığında (تصيير) “durumunu bir halden başkasına çevirmek/kılmak” anlamında olduğunu söyler ve bu kullanıma örnek olarak tam da bu âyeti (Zuhruf 43/3) delil getirir.<sup>1127</sup> Buna göre âyetin manası “Biz onu Arapça bir Kur'an olarak açıkladık/kıldık” şeklindedir. Nitekim **Eş'arî** kelâmının önde gelen isimlerinden Bâkılânî (v.403/1013) bu âyeti ele alırken âyette geçen “جعل” kelimesini fiil anlamında değil “kılma”, “Arapça şekliyle var olduğunu söyleme” yani “tesmiye” ve “niteleme” anlamında almış âyetin manasının “Kur'an'ın Arapça kılındığı” anlamında olduğunu söylemiştir.<sup>1128</sup>

Ayrıca **Kâdî**'nin âyetteki “جعل” kelimesine “yaratma” anlamı vererek Kur'an'ın kadîm olmadığı sonucuna varmak istemesi yanlış bir yaklaşımdır. Ya da en azından ulaştığı sonucun doğruluğu kesin değildir. Çünkü Kur'an'ın Arapça

<sup>1125</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 603; el-Kâdî, *Tenzihu'l-Kur'an*, s. 371.

<sup>1126</sup> el-Kâdî, *Muğnî*, VII, 94.

<sup>1127</sup> Râgıb, *el-Müfredât fî ğarîbil-Kur'an*, “ce-‘a-le” md., I, s. 122.

<sup>1128</sup> Bâkılânî, el-Kâdî Ebîbekir Muhammed b. et-Tayyib, *Kitâbü Temhîdi'l-Evâil ve Telhisüd-Delâil* (thk. İmâdüd-Dîn Ahmed Haydar), Müessesetü'l-Kütübis-Sekâfiyye, I. baskı, Beyrût, 1987, s. 282.

indirilmiş olması veya onun ifadesiyle “*Arapça olarak yaratılmış olması*” kadîm kelâmın da Arapça olmasını zorunlu kılmaz. Çünkü Allah Teâlâ için belli bir dil/lisan söz konusu değildir. Buradan hareketle sonuçları kesin olmayan varsayımlarla hareket ederek Kur’an’ın mahlûk olduğunu söylemek zorlama bir yaklaşım olarak görünmektedir.<sup>1129</sup>

**Râzî** de Kur’an’ın mahlûk olduğunu ileri sürenlerce bu âyetin kendi görüşlerine delil getirildiğini söyler ve âyette geçen “جعل” kelimesine “yaratma” anlamı verdiklerini aktarır ve bu konuda yukarıda aktardığımız bazı delilleri yine onlardan naklettikten sonra bu konudaki genel yaklaşımını burada da ortaya koyar. Onların “جعل” kelimesine “yaratma” anlamı vermelerini ve diğer delillerini kabul eder. Ancak bütün bu delillerin kendisinin de kabul ettiği Kur’an’ın harf ve kelimelerinin muhdes olduğuna delil olduğunu kelâmullahın kadîm olmasına mani olmadığını belirtir.<sup>1130</sup> **Mâtürîdî** ise, âyeti Bâkılânî gibi tefsir ederek “جعل” kelimesini fiil anlamında almaz ve onu “kılmak” “durumun bildirmek/isimlendirmek” şeklinde mana verir. Âyetin manasının “*Biz onu Kur'an olarak isimlendirdik ve Arapça olarak indirdik*” şeklinde olduğunu söyleyerek **Râzî** ve **Kâdî**’nin görüşlerine muhalefet eder.<sup>1131</sup>

Halku'l-Kur'an tartışmalarında delil getirilen bir başka âyet ise A'râf sûresi 7/54. âyettir. أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ “*Bilesiniz ki, yaratmak da emretmek de O'na mahsustur*” **Kâdî** bu âyetin tefsirinde bütün çabasını “الْأَمْرُ” ve “الْخَلْقُ” kelimelerinin yaratma anlamına geldiğini ispat etmeye harcar. Kur’an’ın mahlûk olmadığını söyleyen Sünnî kelâmcıların bu âyette geçen her iki kelimenin âyette birbirlerine atfedilerek atfedilenle (ma'tûf), üzerine atfedilen (ma'tûfun aleyh) şeylerin birbirinden ayrı şeyler olduğu ve dolayısıyla da âyette geçen ve kelâm ifade eden “الْأَمْرُ” ile yaratmayı ifade eden “الْخَلْقُ” kelimesinin kapsamına girmediğini söylemişlerdir. Onlara göre eğer âyette geçen “الْأَمْرُ” kelimesi “الْخَلْقُ” kelimesinin kapsamına girmiş olsaydı yani her ikisi de yaratma anlamına gelseydi bu gereksiz bir tekrar olacaktı ki Allah Teâlâ bundan münezzehtir. Bu nedenle âyetteki “الْأَمْرُ”

<sup>1129</sup> Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 529.

<sup>1130</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXVII, s. 194.

<sup>1131</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli-Sünne*, IX, s. 145.

kelimesi mahlûk olmadığına göre kelimullah da yaratılmış değildir.<sup>1132</sup> **Kâdî** Sünnî kelâmcıların bu yaklaşımına karşı âyette geçen “الْأَمْرُ” ve “الْخَلْقُ” kelimelerinin atıfla birbirinden ayrılmış olmalarının ma’tûf ve ma’tûfün aleyhin birbirinden tamamen farklı şeyler olmasını gerektirmediğini Sünnî kelâmcıların âyetin zahiriyle hükmetmelerinin doğru olmadığını söyler ve bu görüşlerine Kur’an’dan deliller getirir. O’na göre إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ “*Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar.*”<sup>1133</sup> âyetinde akrabaya iyilik ve yardım etme (الْإِحْسَانِ) adaletin (الْعَدْلِ) dışında olmadığı, onu da kapsadığı gibi, çirkin işler (الْفَحْشَاءِ) de fenalığın dışında (الْمُنْكَرِ) değildir. Yine وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا “*Seni, ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik.*”<sup>1134</sup> Âyetinde uyarıcı/uyaran (النَّذِيرِ) müjdeleyenden (البَشِيرِ) farklı değildir, ikisi de aynı kimsedir. Yine Allah Teâlâ’nın مَنْ مَلَائِكَةٍ مَّرْسُومًا وَمِنْ دُونِهِمْ خُلُقٌ حَقٌّ “*Kim, Allah'a, meleklerine, peygamberlerine, Cebrail'e ve Mikail'e düşman olursa*”<sup>1135</sup> âyetinde Cebrâil ve Mikâil, meleklerden olmasına rağmen âyetteki “melekler” kelimesine atfedilmiş olması, ma’tûf ile ma’tûfün aleyhin birbirinden farklı şeyler olmadığını dolayısıyla da âyette geçen “الْأَمْرُ” kelimesinin “الْخَلْقُ” kelimesine dâhil olduğunu ve yaratma anlamına geldiğini söyler. Bu nedenle de emr’in yaratılmış olması Kur’an’ın yaratılmış olması anlamına gelir. Müfessir âyetin tefsirinde “الْأَمْرُ” kelimesinin yaratılmış olduğuna dair bir takım deliller sunar ve onun tıpkı “ol” kelimesinde olduğu gibi harflerden meydana geldiğini bu harflerin de kendi aralarında öncelik ve sonralıklarının olduğunu ve peşpeşe geldiklerini, bunun da onun hâdis oluşuna delil olduğunu söyler. O, bu konuda daha birtakım aklı izahlarla kendi görüşlerine deliller getirir.<sup>1136</sup> **Kâdî Abdülcebbar** bu konudaki Hûd sûresi 11/123. âyette de yine aynı şekilde “الْأَمْرُ” kelimesini ele alır ve emr’in Allah’ın fiillerinden olduğunu ve muhdes olduğunu söyleyerek bu âyeti halku’l-Kur’an konusundaki mezhebî görüşüne delil getirir.<sup>1137</sup>

<sup>1132</sup> Bâkılânî, *et-Temhîd*, s. 271; Güneş, *Akıll ve Nass*, s. 531.

<sup>1133</sup> Nahl 16/90.

<sup>1134</sup> İsrâ 17/105; Furkân 25/56.

<sup>1135</sup> Bakara 2/98.

<sup>1136</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü’l-Kur-’an*, s. 282-284; el-Kâdî, *Tenzihu’l-Kur’an*, s. 148.

<sup>1137</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü’l-Kur-’an*, s. 388.

**Râzî**, ise bu âyetin tefsirinde **Eş'arî** âlimlerinin bu âyeti Kur'an'ın mahlûk olmadığına ve kelâmullahın kadîm olduğuna delil getirdiklerini çünkü âyette “yaratma” (halk) ve “emir” kelimelerinin birbirinden ayrı getirildiğini bunun da “emr”in yaratılmış olmadığına, şayet olsaydı ayrı getirilmelerinin doğru olmayacağını söylediklerini aktarır. **Râzî**, “emr” ve “halk” kelimelerinin bu şekilde atıfla birbirinden ayrı gelmesini Kur'an'ın mahlûk olmadığına delil getiren Sünnî âlimlere **Mu'tezile**'den Cübbâî'nin ve **Kâdî**'nin yukarıda aktardığımız benzer cevaplarını naklederek onların tam tersi “halk” ve “emr” kelimelerinin ayrı zikredilmesinin birbirinden farklı şeyler olmadığı anlamındaki görüşlerini aktarır ve buna şöyle cevap verir: “Eğer, “emr”, “halk” kelimesine dâhil olsaydı ve buna rağmen âyette ayrı bir şekilde zikredilseydi bu sadece gereksiz bir tekrardan başka bir şey olmazdı. Aslolan bu gereksiz tekrarın olmamasıdır. Bu konudaki en son söylenecek söz şudur: bir zaruretten dolayı biz bazen bunu kabul etsek de aslolan tekrarın olmamasıdır.”<sup>1138</sup> **Râzî**, buraya kadar aktardığımız örneklerde görüldüğü üzere **Kâdî Abdülcebâr**'ın getirdiği delilleri kabul edip bunun Kur'an'ın lafzî kısmına delil olduğunu kendisinin de zaten kelâmullahın lafzî kısmının mahlûk olduğunu savunduğunu söylerken bu âyette **Kâdî**'nin delillerini reddederek kendi mezhep âlimlerinin görüşünü desteklemiştir.

**Râzî** ve **Kâdî**'nin halku'l-Kur'an konusunda görüşlerine yer vereceğimiz ve bu konuda delil getirilen bir başka âyet Nisâ sûresi 4/47. âyettir. وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا “Allah'ın emri mutlaka yerine gelecektir.” **Kâdî Abdülcebâr** bu âyetin tefsirinde âyette geçen “emr” kelimesinin me'mûr “emredilenler” anlamında olduğunu söyleyen Sünnî kelâmcılara/müfessirlere karşı çıkar ve bunlara cevap verir. Ona göre âyetteki “emr”den maksat Allah'ın emrine mahsus olan kelâmıdır. Bu da Allah Teâlâ'nın sözlerinin yaratılmış bir emir olduğuna ve böylece onun kelâmının muhdes olduğuna işaret eder. Âyetin zahirine tutunanların emr'i me'mûr'a hamlederek bunun kastedildiğini söylemeleri sahih değildir. Çünkü âyetin zahiri emr'inin yaratılmış (mef'ûl) olmasını gerektirir. Eğer emr, me'mûr'a (emredilenler) hamledilirse mef'ûl (yapılmış/yaratılmış) olmaz. Bu da âyetin hilafına bir durum olur. Âyetteki “emr”i mecâzî olarak Allah'ın fiilerine hamledenlerin görüşünü de yine kabul eder. Çünkü

<sup>1138</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XIV, s. 128-129.

bu durumda da yine “emr” Allah'ın fiili olaral muhdes ve mahlûk olacaktır. Ancak bu fiillerin kulların fiilleri olmadığını özellikle vurgular. Çünkü ona göre kulların fiilleri de mahlûk değildir. Gerekçe olarak da âyette Allah'ın fiilleri kendine izafe etmesini gösterir.<sup>1139</sup> **Kâdî** Allah'ın emrinin mutlaka yerine geleceğini ifade eden Ahzâb 33/37 ve 38. âyetlere yaklaşımı bu âyet çerçevesinde olmuş ve kelâmullahın mahlûk olduğuna âyetin delil olduğunu söylemiştir.<sup>1140</sup> **Râzî** ise, Nisâ sûresi 4/47. âyette **Mu'tezile**'nin âyette geçen “mefûlen” kelimesinin yaratılmış (mahlûk), yapılmış/meydana getirilmiş (masnû') kelimeleriyle aynı anlama geldiğini söylediğini ve bu âyeti kelâmullahın mahlûk oluşuna delil getirdiğini söyler. Âyette geçen “emr” kelimesinin “durum”, “yol” ve “fiil” manasına geldiğini söyledikten sonra *وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ* “*Oysa Firavun'un emri (işi) doğru değildi*”<sup>1141</sup> âyetini buna örnek verir ve bu âyetin de aynı manada olduğunu söyleyerek **Mu'tezile**'nin bu âyetle delil getirmesini oldukça düşük bir iddia olarak görür. Buna göre âyetin manası “*Allah'ın emri kesinlikle yerine getirilen bir iştir/durumdur*” şeklinde olmuş olur.<sup>1142</sup> **Râzî**, Bu konudaki Ahzâb sûresi 33/37 ve 38. âyetlerde ise halku'l-Kur'an konusuna değinmemiştir.<sup>1143</sup>

Konuya ilişkin vereceğimiz bir diğer örnek ise Enbiyâ sûresi 21/2. âyettir. *مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ* “*Rablerinden kendilerine ne zaman yeni bir ihtar gelse, onlar bunu, hep alaya alarak, kalpleri oyuna, eğlenceye dalarak dinlemişlerdir.*” **Kâdî** bu âyette de yine konuya ilişkin detaylı açıklamalar yapar ve mezhebinin görüşünü savunur ve şöyle der: “Bu âyet Kur'an'ın hâdis olduğuna delildir. Çünkü Allah, âyette “zıkr” kelimesinin muhdes olduğunu söyledi. Başka âyetlerde<sup>1144</sup> *إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ* “*Allah'tan gelmiş bir öğüt ve apaçık bir Kur'an'dır*” ve *وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ* “*İşte bu (Kur'an) da, bizim indirdiğimiz hayırlı ve faydalı bir öğüttür*” sözleriyle bunun (zıkr) Kur'an olduğunu açıkladı. Âyetteki “zıkr”ın Kur'an olduğu sahih olunca ve bu âyette hâdis olduğu sabit olunca Kur'an'ın muhdes olduğunu söylemek vâcib olmuştur.” dedikten sonra âyetteki

<sup>1139</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 186-187.

<sup>1140</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 566.

<sup>1141</sup> Hûd 11/97.

<sup>1142</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, X, s. 127.

<sup>1143</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XV, s. 213-214.

<sup>1144</sup> Yâsîn 36/69; Enbiyâ 21/50.



muhdes sıfatının “مَا يَأْتِيهِمْ” ifadesine döndüğünü “ذِكْرٌ” kelimesine dönmediğini söyleyenlere âyetin zahirinin buna uygun olmadığını, doğru olanın kendi görüşü olduğunu söyledikten sonra “onu işittiklerinde” ifadesinin de yine aynı şekilde işitilen şeyin ancak muhdes olduğunu açıkladığını söyler. **Kâdî**, âyette geçen ve muhdes olan Kur'an'ın, kelâm-ı nefsî dışındaki lafzî kısmı olduğunu söyleyenlere (Sünnî kelâmcılar) ise Kur'an olduğunu düşündüğümüz şeylerin muhdes olduğunu, düşünemediğimiz şeylerin (manâ/kelâm-ı nefs-î) hâdis veya kadîm olmasından bahsedilemeyeceğini söyleyerek Sünnî kelâmcıların kelâm-ı nefsî yaklaşımlarına karşı çıkar ve Kur'an konusunda lafız ve mana ayırımı yapılamayacağını söyler.<sup>1145</sup>

**Râzî** ise, bu âyetin tefsirinde **Mu'tezile**'nin âyeti Kur'an'ın muhdes olduğuna delil getirdiklerini âyete göre Kur'an'ın zikir olduğunu, zikrin de muhdes olduğunu böylece Kur'an'ın da muhdes olduğunu söylediklerini aktarır. Onların Kur'an'ın zikir olduğuna *“Oysa o (Kur'an), âlemler için ancak bir öğüttür.”*<sup>1146</sup>; *ص وَالْقُرْآنِ ذِي* *“Doğrusu Kur'an, sana ve kavmine bir öğüttür.”*<sup>1147</sup>, *ذِكْرٌ* *“Sâd. Öğüt veren Kur'an'a yemin ederim ki”*<sup>1148</sup>; *إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ* *“Kur'an'ı kesinlikle biz indirdik”*<sup>1149</sup> vb. âyetleri delil getirdiklerini söyledikten sonra kendi görüşlerini aktarır ve şöyle der: “Buna iki açıdan cevap verebiliriz. 1- Allah Teâlâ'nın *“Oysa o (Kur'an), âlemler için ancak bir öğüttür.”* (Kalem 68/52) âyetiyle *“İşte bu (Kur'an) da, bizim indirdiğimiz hayırlı ve faydalı bir öğüttür”* (Enbiyâ 21/50) âyeti harflerden ve seslerden meydana gelmeye bir işarettir. Bir de Allah Teâlâ'nın *“Rablerinden kendilerine ne zaman yeni bir ihtar gelse”* âyetini eklersek o zaman harfler ve seslerden oluşan şeyin “hâdis” olması gerekir ki bu konuda herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Tam tersine bunun hâdis olduğu zaruri olarak bilinen bir şeydir. Tartışma ancak kelâmullahın bir başka anlamda kadîm olması konusundadır. 2- *“Rablerinden kendilerine ne zaman yeni bir ihtar gelse”* âyeti “zikir” olan herşeyin hudûsuna değil tersine muhdes olan şeylerin “zikir” olduğuna delildir.” dedikten sonra buna dair bir takım aklî deliller getirir.<sup>1150</sup> İleri sürdüğü

<sup>1145</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 496-497.

<sup>1146</sup> Kalem 68/52.

<sup>1147</sup> Zuhuruf 43/44.

<sup>1148</sup> Sâd 38/1.

<sup>1149</sup> Hicr 15/9.

<sup>1150</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XV, s. 213-214.

delillerden anlaşıldığına göre **Râzî**, “zıkrı”ın muhdes olanı bulununca, olmayanının da var olacağından yani mefhumu muhâlifinden hareketle bunu söylemektedir. Ancak bize göre bir şeyin mefhumu muhalifinden hareketle her zaman kesin sonuca ulaşamaz. Bu konuda söylenebilecek en kayda değer olanı daha önce yukarıda örnek verdiğimiz diğer âyetlerde yaptığı gibi **Kâdî**’nin ileri sürdüğü bu deliller Kur’an’ın harf ve seslerden oluşan lafzî kısmının hâdis oluşuna delildir ki **Râzî** de zaten bunu savunmaktadır. Bu nedenle âyetin tefsirinde **Mu’tezile**’ye verdiği birinci cevap makul görünmektedir. Nitekim Kur’an’ın mahlûk olmadığını söyleyerek lafız mana ayırımına ilk başta karşı çıktığı, sonradan da lafzî kelâmın muhdes olduğunu kabul ettiği söylenen Ahmed b. Hanbel<sup>1151</sup>, âyetteki “zıkrı”ın Kur’an olduğunu kabul ederek muhdes olanın kadîm kelâm değil, Kur’an’ın peygambere indirilmesi, Cebrâil’in ona getirdiği ve okuduğu kısmı ile kullara ait okuma ve yazmayı ifade eden lafzî kısmı olduğunu söylemiştir.<sup>1152</sup> **Mâtürîdî**, İbn Kesîr, Suyûtî gibi müfessirler de bu âyetteki “zıkrı”ın Kur’an olduğunu kabul etmişler ve muhdes olanın ses ve harflerden oluşan ve peygambere indirilen lafzî kısmı olduğunu söylemişlerdir.<sup>1153</sup>

**Kâdî**, halku'l-Kur'an konusundaki görüşlerine delil getirdiği ve en detaylı açıklamalarından birisini yaptığı Hûd sûresi 11/ 1. âyetin *الرَّ كِتَابٍ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ* “*Elif. Lâm. Râ. (Bu sana indirilen), hikmet sahibi (ve) her şeyden haberdar olan (Allah) tarafından âyetleri sağlamlaştırılmış, sonra da açıklanmış bir kitaptır.*” tefsirinde şöyle der: “Bu âyet kitabın (Kur'an) muhdes olduğunu ve kelâmın işlenmiş bir fiil olduğunu gösterir. Çünkü Allah âyette kendisini muhkem kılan olarak vafetti. Muhkem kılma (ihkâm) da fiillerden eksik yapılmış olanların dışında sağlam bir şekilde yapılan fiil için kullanılır. “ثُمَّ فُصِّلَتْ” lafzına gelince aynı şekilde kitabın muhdes oluşuna delalet eder. Çünkü bu lafız kadîm olanlar için kullanılmaz... “مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ” lafzına gelince, bu da aynı şekilde kitabın muhdes olduğuna delildir. Çünkü kadîm olanın kendisinden başka bir şeye izafe edilmesi caiz değildir. O, ancak failden sadır olan bir fiil için kullanılır. Denilir ki, bu fiiller onun

<sup>1151</sup> Yavuz, *DÎA “Halku'l- Kur'an” md.*, XV, s. 373.

<sup>1152</sup> Ahmed b Hanbel, *er-Redd ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, s. 246-247; Güneş, *Akıl ve Nass*, s. 531.

<sup>1153</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli-Sünne*, VII, s. 326; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an 'il-Azîm*, V, s. 332; es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VIII, s. 10.

katındandır yani ondan sadır olmuştur. Eğer kitap ve Kur'an kadîm olsaydı Allah'a izafe edilmiş olmazdı ve onun tarafından olmazdı..." dedikten sonra Selefiyyenin Kur'an mahlûk değildir Allah'ın kelâmıdır. منه بدأ وإليه يعود "ondan sadır olmuştur ve ona dönecektir" şeklinde fomülleştirdikleri görüşlerini ve kendi delillerini, yine onlara karşı kullanarak eleştirir ve bunun aslında Kur'an'ın muhdes olduğuna en kuvvetli delil olduğunu çünkü başlangıçta meydana gelip sonra geri dönmenin ancak muhdes olan şeylerde olabileceğini söyler.<sup>1154</sup>

**Râzî**, konuyla ilgili verdiğimiz son örnek olan bu âyette konuyla ilgili bundan önceki âyetlerin neredeyse tamamına yakınında verdiği ve bizim de zaman zaman **Kâdî**'ye yapılabilecek en makul itiraz olduğuna işaret ettiğimiz cevabı bu âyette de tekrarlar. **Mu'tezile**'nin ve **Kâdî**'nin bu âyet'in kelâmullahın muhdes oluşuna delil getirmelerine karşı **Ehl-i Sünnet** âlimlerinin onların ileri sürdükleri delillerin ancak harfler ve seslerden oluşan Kur'an'ın muhdes oluşuna delil teşkil ettiğini söyleyerek cevap verdiklerini aktarır. **Râzî**, Sünnî kelâmcıların "kadîm kelâm dediğimiz harf ve seslerden oluşan bu kelâmın dışında bir şeydir" dediklerini de nakleder.<sup>1155</sup>

### c- Kulların Fiillerinin Yaratılması (*Halk-u Ef'âli'l-İbâd*)

İnsanın fiillerinde özgür olup olmadığı bir başka deyişle onun fiillerinin yaratılıp yaratılmadığı konusu itikâdî alanda ortaya çıkan ilk tartışmalardan birisi olmuştur. Kaynakların belirttiğine göre bu konuda İslâmın ilk dönemlerinde herhangi bir tartışma söz konusu değilken H. I. asra gelindiğinde itikâdî bir mesele olarak konu tartışılmaya başlamıştır. Bu konudaki tartışmaları ilk defa ortaya atan ve kulların iman-küfür, itaat ve isyan gibi fiillerinin tıpkı insanın rengini, şekil ve şemalini yarattığı gibi Allah tarafından yaratıldığını bu nedenle de kulun kendi fiilinin yaratılmasında bir gücünün olmadığını ileri süren kişinin Cehm b. Safvân olduğu kaynaklarda yer almaktadır. Daha sonra Ebû Hanîfe'nin, kulun fiillerinin Allah'ın ilim ve irâdesi çerçevesinde cereyan etmekle birlikte bu fiillerin meydana gelişinde insanın gücünün de etkili olduğunu söyleyerek cebrî anlayışa karşı çıkan ilk

<sup>1154</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 373-374.

<sup>1155</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XVII, s. 186.

kişilerden olduğu belirtilmektedir.<sup>1156</sup>

Birşeyi zorla düzeltmek ıslah etmek anlamına gelen *cebr* kelimesi, kelâmî bir kavram olarak insanın fiillerinin yaratılması ve fiillerinde zorunluluk anlamında kullanılır. Zıttı ise insanın seçme hakkı, kişisel istek ve iradesinin bulunduğu ifade eden *ihdiyâr* kelimesidir. Kelâmcılar insana ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığını ve insanın zorunlu olarak bunları kabul ettiğini ve işlediğini savunanlara da *cebrî/cebriyye*, *mücbire/mücebbire* ismi vermişlerdir.<sup>1157</sup>

Kelâm kitaplarında insanın fiilleri iki başlık altında incelenmiştir. Birincisi, dolaylı fiillerdir ki bunlar *tevlîd/tevellüd* başlığı altında ele alınmıştır. İkincisi de, insanın doğrudan yaptığı fiillerdir. Biz bu başlık altında yaratmaya konu olan insanın doğrudan yaptığı fiileri ele alıp **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr**'ın bu konudaki âyetlere yaklaşımını değerlendireceğiz.

Kulların fiillerinin yaratılması tartışmalarının zuhur ettiği ilk günlerden itibaren ortaya çıkan görüşleri genel olarak üç grupta ifade etmek mümkündür.

*Birincisi:* İnsanın fiilerinde hiçbir sorumluluğu olmadığını söyleyen Cehm b. Safvanını kurucusu olduğu Cebriyye. Bunlara göre insanın fiilleri tamamen yaratıcıya ait olup insanın fiiler üzerinde seçme hakkı (irade-ihiyar) olmadığı gibi tasarrufta bulunma kudreti (istita'at) de yoktur. Allah cansız varlıklarda nasıl fiillerini yaratıyorsa insanda da o şekilde yaratmaktadır. Fiillerinin insana isnadı mecâzîdir. Bu durumda insanın fiile mahal olmaktan başka bir fonksiyonu bulunmamaktadır. Damarlarında akan kana karşı durumu neyse fiilleri karşısında insan da o dur. Yine Suyun akması, ağacın meyve vermesi, güneşin doğması ve batması vb. demek ne ise insanın fiili de Allah katında odur. Kulların fiillerinde *cebr* sözkonusu olunca teklif ve bunun tabii sonucu olan sevap ve ceza da zorunludur.<sup>1158</sup>

<sup>1156</sup> Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *DİA "Fiil" md.*, XIII, s. 60; el-Mâtürîdî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, s. 68.

<sup>1157</sup> Râgıb, *el-Müfredât fi ğarîbil-Kur'an*, "c-b-r" md., I, s. 111-112; Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, s. 198.

<sup>1158</sup> Şehristânî, *el-Milel ven-Nihal*, I, s. 73-74; Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, s. 176-177.

*İkincisi:* İnsanın tamamen özgür olduğunu, hür iradesiyle ve kendi kudretiyle fiillerini seçtiğini söyleyen **Mu'tezile**'dir. Bunlar kendi inanç ve düşünce sistemleri (usûl-i hamse) içerisinde yer alan adalalet prensibi gereği Allah'ın kullarına zulmetmeyeceği ve zulmü yaratmayacağı ancak faydalı (salah) olanı yaratacağı, şer, küfür ve masiyet gibi fiillerin ona izafe edilemeyeceğini ileri sürerek kulların fiillerinde Allah Teâlâ'nın bir dahlinin olmadığını savunurlar. **Mu'tezile** âlimleri insanın fiillerini kendisinin yarattığı ve Allah'ın fiillere herhangi bir müdahalesinin olmadığına ittifak etmişlerdir.<sup>1159</sup> **Mu'tezile**, bu yaklaşımıyla insana fiilleri karşısında isteme ve seçme (irade) hakkı tanımadığı gibi fiiller karşısında hiçbir kudrete (istita'at) sahip olmadığını söyleyen Cebriyye ile taban tabana zıt bir tavır sergilemiş ve tam aksine bütün irade ve kudretin (istita'at)<sup>1160</sup> insanda olduğunu ifade etmiştir. **Mu'tezile**, kulun fiilinde mutlak tasarruf sahibi oluşunda ve Allah'ın bunda bir tasarrufunun olmadığına ittifak ettiği gibi, istita'atın (kudret) insanın fiilini yapmasına imkân sağlayan el, ayak vb. vasıtaların insan bedeninde mevcut bir sıfat olarak bulunduğu ve bunun fiilden önce insanda var olduğunda da ittifak halindedir.<sup>1161</sup> Yani onlara göre Allah insanı yarattığında bu kudreti bir defa da insanda yaratmış ve bunun tasarrufu tamamen kendisine bırakılmıştır. Bu nedenle de fiillerin kaza ve kaderin etkisiyle olduğunu söylemek imkânsızdır.<sup>1162</sup>

Kulların fiillerinin hidâyet ve dalâletle olan bağlantısına gelince Allah Teâlâ insanda taat, iyi ve faydalı şeyler yapma (aslah) kuvvetini artırarak insanların hepsine hidayet etmiştir. Ancak kâfirler kuvveti seçmeyerek hidayeti elde edememiş mü'minler ise Allah'ın verdiği bu itaat etme ve faydalı işler yapma kuvvetinden faydalanarak hidayete ulaşmışlardır. **Mu'tezile**'nin büyük çoğunluğu bunu kabul ederken bir kısmı da Allah herhangi bir yönden kâfirlere hidâyet etmemiştir sadece onlara beyan edip yol göstermiştir derken, bir başka grup da Allah'ın mü'minleri hidâyet etmiş olarak isimlendirip bu şekilde hükmetmesi olduğunu

<sup>1159</sup> Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, s. 183.

<sup>1160</sup> İstita'at: "Sözlükte, "boyun eğmek, itaat etmek" mânasına gelen tav' kökünden türemiş olup muktedir olmak, güç yetirmek" demektir. Terim olarak, "kulun fiil gerçekleştirmesini sağlayan vasıtalarla bunları kullanarak ihtiyarî fiilleri meydana getirmesini mümkün kılan güç" diye tanımlanabilir. İstitaat karşılığında kudret, kuvvet, tâkat, vüs' gibi kelimeler kullanılırsa da bunların farklı mânalara geldiği kabul edilir."(Yavuz, Yusuf Şevki, *DİA "İstitaat" md., XXIII, s.399* )

<sup>1161</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 396; Çelebi, *Akılculuk ve Kâdî Abdülcebbar*, s. 282.

<sup>1162</sup> Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, s. 184, 195.

düşünmektedir.<sup>1163</sup> Netice olarak **Mu'tezile**, insanın fiilleri konusundaki mezhebi disipline bağlılığını koruyarak yaratıcı insan ilkesinden ayrılmamış hidâyet, Allah'ın doğru yolu göstermesi (beyan) ve öylece isimlendirmesi, dalâleti de aynı şekilde insanın dalâletle isimlenmesi ve kendisine dalalet içinde olması, şaşkın, sapık olması gibi hükümlerin verilmesi şeklinde anlamıştır.<sup>1164</sup>

*Üçüncüsü:* Cebriyye ve **Mu'tezile** arasında bir görüş ortaya koyan **Ehl-i Sünnet** kelâmcılarıdır. **Eş'arîlere** göre, insanın fiillerinde hiçbir seçimi olmaksızın bu fiiller Allah tarafından yaratılmaktadır. İnsanın bu fiillerinde hiçbir irade ve kudreti (istita'at) yoktur. İnsan, fiilini "kesb"<sup>1165</sup> eder Allah yaratır. Allah hâlık, insan kâsib'dir.<sup>1166</sup> İnsanın fiilini gerçekleştirmek için gerekli olan kudret (istita'at) fiille beraberdir. Allah tarafından fiilin gerçekleşme anında yaratılan bu güç insanın kendi öz benliğinde var olmayıp devamlı da değildir. Fiil gerçekleştikten sonra kaybolur.<sup>1167</sup> Kulun fiilini yapabilme kudreti olan istita'at konusunda **Eş'arîler** mütefik değildirlere. Nitekim **Râzî**, bu konuda **Eş'arî**'yi eleştirmiş ve insanın biri fiilinden önce diğeri de fiil anında olmak üzere iki kudretinin olduğunu fiilden önceki kudretin birbirine zıt olan iki eylemi yapmaya da elverişli olduğunu

<sup>1163</sup> el-Mağribî, *el-Fıraku'l-Kelâmiyye*, s. 234.

<sup>1164</sup> Gölcük, *Bâkullâni ve İnsanın Fiilleri*, s. 324; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, s. 243.

<sup>1165</sup> Kesb: "Sözlükte "kazanmak, elde etmek" anlamındaki kesb kökünden türemiş bir masdar olup "kazanılan ve elde edilen maddi veya manevi şey" manasına isim olarak kullanılır. Kelâm literatüründe genellikle "kuldaki hâdis kudretin tesiriyle meydana gelen şey" diye tarif edilir. Kulların kendi fiilleri üzerinde etkili olduklarını kanıtlamak amacıyla kesb kavramını ilk defa kullanan kişi Ebû Hanîfe olmuştur. Eş'arî kelâmcılarına göre kesb kullara ait fiillerin meydana gelişine hâdis kudretin tesir etmesinden ibarettir. Şöyle ki, ihtiyarî fiiller iki kudretle meydana gelir: Bunlardan biri Allah'ın kadim kudreti olup fiillerin oluşmasını sağlayan asıl etkendir, fiillerin vücûdu ve hudûsü bu kudrete bağlıdır. İlahî kudret olmadan kullar herhangi bir fiil gerçekleştiremez. Bu sebeple de fail adını alamaz, çünkü fail demek yaratıcı demektir. Allah'tan başka yaratıcı bulunmadığına göre kullar için sadece mecâzî anlamda fail, gerçek anlamda ise kâsib terimi kullanılabilir. Buna göre kesb kullara ait fiillerin nitelikleri üzerinde etkili olur, kesbin meydana gelişine ilgili nitelikler de Allah tarafından yaratılır. Kesbin vuku bulup yok oluşundan sonra insanın bunu aynen iade edemeyişi onun Allah tarafından yaratıldığını gösterir." (Yavuz, *DİA "Kesb" md.*, XXV, s. 304.) Kesbin hakikati, birşeyin kesbeden kimse için yaratılan bir kudretle meydana gelmesidir. Bu durumda insandaki hareketlerden biri zorunlu diğeri ihtiyarîdir ancak her ikisini de Allah yaratır. (Gölcük, *Bâkullâni ve İnsanın Fiilleri*, s. 192). "Mâtürîdîler ise Eş'arîlerin bu kesb ile fiil ve kâsib ile fâil arasında ayırım yapmalarını isabetsiz bulmuş ve eleştirmişlerdir. Onlara göre kesb, ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde kullarda Allah tarafından yaratılan irade ve kudretin rolünü ifade eder. Fiiller Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmekle birlikte onları yaratmanın gerçekleşmesi için kulun irade ve kudretini kullanarak fiili işlemeye yönelmesi gerekir. Fiillerin gerçek fâili kuldur. Allahın fiili yaratma kulun fiili kesb adını alır." (Yavuz, *DİA "Kesb" md.*, XXV, s. 305).

<sup>1166</sup> Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, *DİA "Fiil" md.*, XIII, s. 60-61.

<sup>1167</sup> el-Eş'arî, *Kitabü'l-Lüma'*, s. 93-94;

söyler.<sup>1168</sup>

**Ehl-i Sünnet**'in iki önemli kelâm ekolü **Eş'arî** ve **Mâtürîdîler** yaratmanın Allah'a mahsus olduğu ve insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı konusunda ittifak halinde olmalarına rağmen **Mâtürîdîler** insanın fiilleri karşısındaki irade ve kudreti hakkında **Eş'arîler**'den farklı düşünmektedirler.

**Mâtürîdîler**'e göre fiiller Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmekle birlikte onları yaratmanın gerçekleşmesi için kulun irade ve kudretini (istita'at) kullanarak fiili işlemeye yönelmesi gerekir. **Eş'arî**'nin aksine kul mecâzen değil gerçek olarak fiillerinin fâilidir. Allah'ın fiili yaratma, kulun fiili kesb adını alır.<sup>1169</sup> **Mâtürîdîler** insan iradesinin varlığı konusunda fikir birliği içinde olmuşlar. Bu irade de insanın hür olduğunu ifade etmek için küllî ve cüzî olmak üzere iki iradesinin olduğunu, küllî iradenin insanda var olan ve Allah tarafından verilen potansiyel iradeyi temsil ettiğini, cüz'î iradenin de insanın bir şeyi tercih edip yapmak ya da terkedip yapmamaya karar vermesi gibi belli bir yöne kanalize ettiği irade olarak tanımlamışlardır. Onlara göre “kasd”, “azm” ve “ihtiyar” kelimeleriyle ifade edilen bu iradeyi Allah yaratmaz yani ona müdahalede bulunmaz.<sup>1170</sup>

**Râzî**'nin, **Eş'arî**'nin kesb anlayışına karşı çıktığını ve onu eleştirdiğini ifade etmiştik. **Râzî** bu konuda **Mâtürîdî** ile aynı düşünmekte ve **Mâtürîdî**'nin kesb anlayışını kabul etmektedir. Nitekim O, *Muhassal*'de kesbin insanın ihtiyârî fiillerini kapsadığını ve bu fiillerin insana ait olduğunu Kur'an âyetleriyle delillendirir.<sup>1171</sup>

Kulların fiilleri konusunda her iki müfessirin görüşlerine baktığımız zaman **Kâdî Abdülcebâr**'ın fiillerin yaratılması konusunda mezhebî disiplinden ayrılmadığı ve mezhebinin bu konudaki görüşleriyle ittifak halinde olduğu görülmektedir. **Râzî** ise, bu konuda **Eş'arî** ile tam ittifak halinde değildir. O, kulların fiilleri hakkında yaratmanın Allah'a mahsus olması ve kulun fiillerinin

<sup>1168</sup> er-Râzî, Hasen b. Hüseyin Fahreddin, *Mealimü Usûliddîn*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Lübnân, tsz., s. 89-90; Özler, *İslâm üşüncesinde Tevhid*, s. 212.

<sup>1169</sup> el-Mâtürîdî, *Şerhu Fıkhi'l-Ekber*, s. 18-19; Yavuz, *DİA “Kesb” md.*, XXV, s. 305).

<sup>1170</sup> İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, s. 105; Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 190; Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, s. 215-216, 223.

<sup>1171</sup> er-Râzî, *Muhassal*, s. 194-198; Gölcük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, s. 191.

yaratıcısının Allah olduğu noktasında **Mâtürîdî** gibi **Eş'arî** ile aynı düşünmektedir. Ancak fiiller karşısında kulun iradesinin yok sayan ve bu görüşüyle cebr'e çok yakın bir çizgi takip eden **Eş'arî**'nin kesb anlayışını eleştirmekte ve bu konuda **Mâtürîdî**'nin görüşlerini benimsemektedir.

Kulların fiilleri hakkındaki görüşleri bu şekilde özetledik. **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr**'ın konuyla ilgili görüşlerine delil getirdikleri âyetleri kısaca aktardıktan sonra her iki müfessirin ortak olarak ele aldıkları âyetlere yaklaşımlarını mukayese edelim.

**Kâdî**'nin kulların fiileri konusundaki görüşlerine delil getirdiği âyetler iki başlıkta toplamak mümkündür.<sup>1172</sup>

**Birincisi:** İnsanın fiillerinde özgür olduğu ve fiillerini yapan ve kendisi meydana getiren olduğunu ifade eden âyetler. Bunlara şu âyetleri örnek verebiliriz:

- وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ - “*Ve de ki: Hak, Rabbinizdendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.*”<sup>1173</sup> Bu âyette Allah işi bize havale etmiştir. Eğer iman ve küfür bizim seçimimizde olmasaydı o zaman bu sözün bir anlamı olmazdı.

- جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ “*Yaptıklarına karşılık olarak*” ve جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ “*Artık kazanmakta olduklarının cezası olarak*” ifadesinin yer aldığı âyetler<sup>1174</sup> ve هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ “*İyiliğin karşılığı iyilikten başka bir şey midir?*” âyeti.<sup>1175</sup> Biz bir şey yapıp ortya koymamış olsak bu âyetler yalan olurdu ve Allah'ın bizim hakkımızda yarattığı ceza çirkin olurdu.

- وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ - “*Onlara ne olurdu sanki Allah'a ve âhiret gününe inansalardı*”<sup>1176</sup>, مَا لَكُمْ لَا تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ, “*Ne diye Allah'a ve peygamberine*

<sup>1172</sup> el-Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 355 vd.

<sup>1173</sup> Kehf 18/29.

<sup>1174</sup> Furkân 25/15; Secde 32/17; Ahkâf 46/13-14; Vâki'a 56/24; Tevbe 9/82, 95.

<sup>1175</sup> Rahman 55/60.

<sup>1176</sup> Nisâ 4/39.



*inanmıyorsunuz?”*<sup>1177</sup> âyetlerinde ifade edildiği gibi eğer iman bizim seçimimizde olmasaydı o zaman bu söz doğru olmazdı.

**İkincisi:** İnsanın fiillerini Allah'ın yaratmadığını ve kendisinin yarattığını, Allah'ın yaratmasının (fiilleri) niteliklerinin kulların yaratmasında bulunmadığını ifade eden âyetlerdir. Bunlara şu âyetler örnek verilebilir:

- *الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ* “O (Allah) ki, yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır”<sup>1178</sup> Bu âyet Allah'ın fiillerinin ancak güzel olduğunu kulların fiillerinin ise güzel olmanın yanısıra çirkin de olabileceğine delildir. Dolayısıyla Allah'ın fiillerinin kulların fiillerine benzemediği ve insanın fiillerini de onun yaratmadığı anlaşılmış olur.

- *مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ* “Rahmân olan Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsin.”<sup>1179</sup> Âyette Allah kendi yarattığı şeylerde bir uyumsuzluk ve düzensizliğin olmadığını söylemektedir. Kulların fiillerinde ise bir düzensizliğin olduğu aşikârdır. Eğer kulların fiillerini de Allah yaratmış olsaydı onda hiçbir düzensizliğin olmaması gerekirdi.

- *صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْفَعَنَ كُلَّ شَيْءٍ* “(Bu,) her şeyi sapasağlam yapan Allah'ın sanatıdır.”<sup>1180</sup> Bu âyette Allah'ın fiillerinde herşeyi sapasağlam ve yerli yerinde yaptığı ifade edilmektedir. Hâlbuki bizim fiillerimiz ve konuşmalarımız böyle değildir.

**Kâdî** burada yer verme imkânı bulamadığımız pek çok âyette<sup>1181</sup> kulların fiilleri konusunda ileri sürdüğü görüşlerini tekrarlar ve bu konudaki mezhebi disiplinden ayrılmaz.

<sup>1177</sup> Hadîd 57/8.

<sup>1178</sup> Secde 32/7.

<sup>1179</sup> Mülk 67/3.

<sup>1180</sup> Neml 27/88.

<sup>1181</sup> Fâtiâ 1/6-7; Bakara 2/ 26, 34, 108; Âl-i İmrân 3/71, 133; En'am 6/88, A'râf 7/88; Hûd 11/88; İbrâhim 14/22; Meryem 19/12; Mü'minûn 23/1-11; Sâd 37/27; Zâriyât 51/56; Vâkı'a 56/63-64; Teğâbün 64/2; Müddessir 74/38. (krş.: el- Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 47, 59-61, 85, 104, 149, 161, 251, 287, 383, 416, 481, 515); Bakara 2/103, 250, Nisâ 4/56; Ra'd 14/11; Sebe' 34/31; Teğâbün 64/2; Felak 113/2. (krş.: el-Kâdî, *Tenzihü'l-Kur'an*, s. 29-30, 50, 79, 200, 339-340, 426, 489).

**Râzî** ise *Muhassal*'de kulların ihtiyârî fiillerinde özgür olduğunu ispat etmek için delil getirdiği âyetleri on kategoride sıralar ve en sonunda **Mâtürîdîler**'in bu konudaki görüşlerine katıldığını söyler. Bunların tamamı seksen kadar âyetten oluşmaktadır bu nedenle hepsini zikretme imkânı olmadığı için her grup âyetten özetle birkaç âyet örnek vermekle yetineceğiz. Onun bu konudaki delilleri özetle şöyledir:<sup>1182</sup>

1-Kur'an fiili insanlara izafe etmiştir. *مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ* “kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür”; *كُلُّ امْرِيٍّ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ* “Herkes kazandıklarına karşı bir rehindir.” âyetleri buna örnektir.<sup>1183</sup>

2-Kur'an'da imanından dolayı mü'minin övülmesi küfründen dolayı kâfirin kınanması ve itaate sevap, isyana cezanın var olduğunun ifade edilmesi kulun fiilindeki özgürlüğünün delilidir. Bu konudaki âyetler şunlardır. *مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ* “Kim (Allah'ın huzuruna) iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır. Kim de kötülükle gelirse o sadece getirdiğinin dengiyle cezalandırılır.”; *وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى* “Doğru yoldan sapanı ve Rabbinin âyetlerine inanmayanı işte böyle cezalandırırız. Ahiret azabı, elbette daha şiddetli ve daha süreklidir.”<sup>1184</sup>

3-Allah Teâlâ'nın işlerinin insanların işlerinde bulunan dengesizlik, ayrılık ve zulüm gibi şeylerden beri olmasını ifade eden âyetler. *مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ* “Rahmân olan Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsin”; *الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ* “O (Allah) ki, yarattığı her şeyi güzel yapmış” âyetleri<sup>1185</sup> buna örnektir.

4-İnsanların küfür ve isyandan dolayı yerilmesini gösteren âyetler. Eğer insan bu fiilleri yapmamışsa niçin bu âyetlerde azarlanmakta ve kınanmaktadır. *يَا أَهْلَ الْكِتَابِ* “Ey ehl-i kitap! Neden doğruyu eğriye karıştırıyor ve bile bile gerçeği gizliyorsunuz?”; *فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ* “O halde (haktan) nasıl dönersiniz!” vb. âyetler<sup>1186</sup> buna örnektir.

<sup>1182</sup> er-Râzî, *Muhassal*, s. 196-198.

<sup>1183</sup> Nisa 4/123; Tûr 52/21.

<sup>1184</sup> En'âm 6/160; Tâhâ 20/127.

<sup>1185</sup> Mülk 67/3; Secde 32/7.

<sup>1186</sup> Âl-i İmrân 3/71; En'âm 6/95.

5-İnsanların işlerinde seçme hakkına sahip olduklarını ve fiillerinin kendi dilemelerine bağlı olduğunu ifade eden âyetler. “*Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.*”; *“Dilediğinizi yapın! Kuşkusuz O, yaptıklarınızı görmektedir.”* âyetleri buna örnektir.<sup>1187</sup>

6-İnsanlar birtakım işlerde acele etmelerini ve onları kaçırmamalarını emreden âyetler. *“Rabbimizin bağışına koşun”*; *“Ey kavmimiz! Allah'ın davetçisine uyun.”*<sup>1188</sup>

7-Allahtan yardım dilemeye teşvik eden âyetler. *“Yalnız sana kulluk ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.”*; *“Musa kavmine dedi ki: ‘Allah'tan yardım isteyin ve sabredin’”*.<sup>1189</sup>

8-Peygamberlerin günahlarını itiraf etmelerini ve yaptıklarını kendilerine izafe etmelerini bildiren âyetler. *“(Âdem ile eşi) dediler ki: Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik”*; *“Senden başka hiçbir tanrı yoktur. Seni tenzih ederim. Gerçekten ben zalimlerden oldum!”*.<sup>1190</sup>

9-Kâfirlerin ve âsilerin küfür ve isyanlarını itiraf ettiklerini bildiren âyetler. *“Onlar şöyle cevap verirler: Biz namaz kılanlardan değildik,”*.<sup>1191</sup>

10-Allah Teâlâ'nın âhirette günahkârların inkâr ve isyanlarına olan pişmanlıklarını ve dönüş isteklerine olan hasretlerini bildiren âyetler. *“Onlar orada: Rabbimiz! Bizi çıkar, (önce) yaptığımızın yerine iyi işler yapalım! diye feryad ederler.”*, *“yahut azabı gördüğünde: Keşke benim için bir kez (dönmeye) imkân bulunsa da iyilerden olsam! diyeceği gündün sakının”*.<sup>1192</sup>

**Kâdî** ve **Râzî**'nin her ikisinin görüşlerine ait delilleri bu şekilde naklettikten sonra her ikisinin görüşlerini mukayese edebilmemiz için kulların fiillerinin

<sup>1187</sup> Kehf 18/29; Fussilet 41/40.

<sup>1188</sup> Âl-i İmran 3/133; Ahkâf 46/31.

<sup>1189</sup> Fâtihâ 1/5; A'râf 7/128.

<sup>1190</sup> A'râf 7/23; Enbiyâ 21/87.

<sup>1191</sup> Müddessir 74/42-43.

<sup>1192</sup> Fâtır 36/37; Zümer 39/58.

yaratılması konusunda her ikisinin de aynı âyetlere yaklaşımına yer vermemiz isabetli olacaktır. Bu nedenle her iki müfessirin de delil olarak ele aldıkları aynı âyetlere yaklaşımına dair örnekler verelim.

Konuyla ilgili vereceğimiz ilk örnek Kehf sûresi 18/29. âyetidir. وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ “*Ve de ki: Hak, Rabbinizdendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.*” **Kâdî Abdülcebbâr** bu âyetin tefsirinde âyette geçen “الْحَقُّ” kelimesinin deliller ve beyan (açıklama) anlamında olduğunu, bunlara tutunan ile bundan imtina edenin sonucunu âyetin açıkladığını ve tehdit üslubuyla “*Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.*” denildiğini ifade eder. **Kâdî**, âyetteki ifadenin üslubunu bir kimsenin oğluna yapması gereken şeyleri anlattıktan sonra yapmadığı takdirde zarar göreceğini söylerken tehdit ifadesiyle: “dediğimi tutarsan ne âlâ yoksa dilediğini yap” demesine benzetir ve âyetin zahiren kulların fiilerinde özgür olduğu konusunda açık olduğunu söyler.<sup>1193</sup>

**Râzî**, **Mu'tezile**'nin bu âyeti iman-küfür, itaat-mâsiyet gibi şeylerin kula ve onun iradesine bırakıldığına dair çok açık bir delil olduğunu ileri sürdüklerini söyler. Kendi görüşleri ile ilgili olarak ise bu âyetin tefsiri hakkında insanların kendisine sorduklarını onun da bu âyetin Allah'ın kulların fiillerini yarattığına dair kendi görüşlerini destekleyen en güçlü delillerden olduğunu söylediğini aktarır. **Râzî**'ye göre bu âyet iman ve küfrün gerçekleşmesinin, iman ve küfrü dilemenin gerçekleşmesine bağlı olduğu konusunda açık bir delildir. O, bu âyet hakkında sözlerine şöyle devam eder: “Allah Teâlâ'nın “*Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.*” âyetinde birkaç fayda vardır. Bunlardan birinci fayda: bu âyet failin irade (kasd) ve sebebi (dâî) olmaksızın fiilin gerçekleşmesinin imkânsız olduğuna delildir.”<sup>1194</sup>

Bu konuda vereceğimiz ikinci örnek ise En'âm sûresi 6/102. âyettir. ذَلِكُمْ اللَّهُ رُبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ “*İşte Rabbiniz Allah O'dur. O'ndan başka tanrı yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O'na kulluk edin, O her şeye vekildir (güvenilip dayanılacak tek varlık O'dur).*” **Râzî** bu âyetin tefsirinde

<sup>1193</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 475; *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 237.

<sup>1194</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXI, s. 120-121.

âyetteki “*O, her şeyin yaratıcısıdır*” ifadesinin **Ehl-i Sünnet** âlimleri tarafından insanların fiillerinin de yaratıldığına delil getirildiğini, âyette geçen “*her şey*” ifadesine kulların fiillerinin de dâhil olduğunu Allah'ın herşeyi yaratıcısı olmasının kulların fiillerinin de yaratıcısı olmasını gerektirdiğini söyler. **Mu'tezile**'nin bu âyetin umûm ifade ettiğini söyleyen **Ehl-i Sünnet** âlimlerine karşı deliller getirdiğini ifade eden **Râzî** bu delilleri sıraladıktan sonra onlara cevap verir ve şöyle der: “Aklî ve kesin delil âyetin zahirinin ifade ettiği zahiri mananın doğru olduğunu göstermektedir. Bunun açıklaması şöyledir: İnsanın fiili sebebe bağlıdır ve sebebi yaratan da Allah'tır. Sebeple birlikte kulun kudreti birleştiği zaman bu kulun o fiili yapmasını gerektirir. Bu da kulun fiillerini Allah Teâlâ'nın yaratmış olduğu sonucuna götürür. Âyetin zahiri kesin olan bu aklî delil ile kuvvet kazanınca bu konudaki bütün şek ve şüpheler yok olur.”<sup>1195</sup>

Bu âyet hakkında **Kâdî**'nin yorumuna gelince o, **Ehl-i Sünnet** âlimlerince âyetin umûm ifade ettiğinin söylenmesine karşı çıkar. Öncelikle âyette “*ibadet edin*” lafzının “*o her şeyin yaratıcısıdır*” lafzına bağlandığını dolayısıyla da umûm ifade etmediğini âyette yaratıldığı bildirilen şeylerin cisimler ve nimetler olduğunu buna karşın insanın bunları yaratana karşı ibadet etmesinin gerekli olduğuna âyetin dikkat çektiğini söyler. Yine âyetin medh makamında geldiğini yani Allah Teâlâ'nın herşeyin yaratıcısı olmakla kendisini medh-ü sena ettiğini, âyetin umûm ifade ettiğinin söylenerek, kulların fiillerinin buna dâhil edilmesi durumunda onların hakkın yanında yapmış olduğu bâtil, cevr, adalet, zulüm, sefeh, fesad, gibi şeyleri de Allah'ın yaratmış olacağı ve âyetteki “*فَاعْبُدُوهُ*” ifadesine göre de âyetin anlamının bunları “*yaratana ibadet edin*” şeklinde olacağını, hâlbuki Allah'ın kendisine kullukta bunlardan uzak durulmasını istediğini söyler. **Kâdî**, âyetin umûm ifade etmediğini ve dolayısıyla da kulların fiillerini Allah'ın yarattığına delil olmadığına ilişkin ileri sürdüğü bir başka delil de âyette geçen “şey” kelimesidir. Ona göre “şey” lafzı, ma'dum'u da (olmayan) mevcudu da (var olan) içine alır. Bu durumda da Allah Teâlâ'nın ma'dum'u da mevcûd'u da yaratması anlamına gelir ki bu da çözümü olmayan çelişkili bir durum ortaya çıkarır.<sup>1196</sup>

<sup>1195</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XIII, s. 127-128.

<sup>1196</sup> el-Kâdî, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, s. 252-253.

Konuyla ilgili vereceğimiz bir başka örnek ise Nisâ sûresi 79. âyettir. مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ “Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsendendir.” **Râzî**, bu âyetin tefsirinde **Mu'tezile**'den Ali el-Cübâî'nin kulun kendi fiilinde özgür olduğuna âyeti delil getirdiğini “hasene”nin her ne kadar kulun fiili olsa da Allah'ın lütfu ve onu kolaylaştırmasıyla gerçekleştiği için Allah Teâlâ'ya izafe edildiğini, kulun fiili olan “seyyie”nin ise Allah'a izafe edilmesinin caiz olmadığını zira Allah Teâlâ'nın onu ne istediğini, ne emrettiğini ve ne de teşvik ettiğini bu nedenle de Allah'a izafe edilmeyeceğini söylediğini aktardıktan sonra buna cevap verir ve şöyle der: “Biz de diyoruz ki: Bu âyet, imanın Allah'ın yaratması ile meydana geldiğine delildir. Ancak **Mu'tezile** böyle söylemiyor. Onlar bu âyeti delil getirerek imanı Allah'ın yaratmadığını söylüyorlar. Biz de diyoruz ki âyet imanı Allah'ın yarattığına delildir. Çünkü iman hasenedir ve bütün haseneler Allah'tandır... Biz, bütün hasenelerin Allah'tan olduğunu söyledik. Çünkü Allah Teâlâ, “Sana isabet eden her iyilik (hasene), Allah'tandır” buyurmuştur. “Sana isabet eden her hasene” sözü, bütün haseneler hakkında umûmî bir ifadedir. Sonra Allah Teâlâ, bunların her birinin Allah'tan olduğuna hükmetmiştir. Bu iki mukaddime, yani “iman da bir hasenedir” ve “bütün haseneler Allah'tandır” mukaddimleri, kesin olarak imanın Allah'tan olduğunu gösterir... Sonra biz aynı şekilde küfrün de Allah'tan olduğunu açıklamak istediğimiz de deriz ki bunun izahı birkaç şekildedir. *Birincisi*: “İman Allah'tandır” diyen herkes, “küfür Allah'tandır” der. Zira diğerinin değil de sadece birinin Allah'tan olduğunu söylemek, ümmetin icmama aykırıdır. *İkincisi*: Eğer kul, küfrü yapmaya kadir ise, küfrü yapmaya uygun olan bu kudret, imanı meydana getirmeye de ya uygundur ya da değildir. Eğer bu kudretin, imanı meydana getirmeye uygun olduğu söylenirse, o zaman söz, “kulun imanı, kendisindedir” neticesine varır. Eğer kudret, imanı meydana getirmeye elverişli değil ise, o zaman bir şeye kadir olan, onun zıddına kadir olamamış olur. Bu ise onlara (**Mu'tezile**'ye) göre<sup>1197</sup> imkânsızdır. Bu takdire göre de kudret, makdurun (fiil) meydana gelmesini zorunlu kılar. Bu da, kulun fiile kâdir olmuş olmasına manidir. Bu durumda imanın kulun kendisinden olmadığına, küfrün de kendisinden olmadığı sabit olur...” **Râzî**,

<sup>1197</sup> Râzî burada Mu'tezile'nin fiili yapabilme kudreti konusundaki görüşüne atıfta bulunmaktadır. Çünkü. Mu'tezile'ye göre insanın kudreti fiilden önce mevcuttur ve her iki zıttını da yapmaya kudret vardır. Bu durumda kendi ilkeleriyle çelişmiş olurlar. (Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, s. 184.)

bu sözleriyle imanı Allah'a, küfrü kula nisbet eden **Mu'tezile**'nin bu yaklaşımına karşı çıkar ve bu âyetin imanın da, küfrün de Allah tarafından yaratıldığını söyleyen **Eş'arî**'nin görüşüne delil olduğunu ifade eder.<sup>1198</sup>

**Kâdî Abdülcebbâr** bu âyetin tefsirinde **Râzî**'nin yukarıda görüşlerini aktardığı Ali el-Cübbâî'nin görüşlerine benzer bir yaklaşım ortaya koyar ve şöyle der: “Âyetin zahiri gerçekte kul'un kötülüklerin faili olduğuna delildir. Çünkü Allah Teâlâ onu meydana getirip yapmış olsaydı insana isnad etmezdi. Bu âyet bir önceki âyetin tevili hakkında söylediklerimizin doğruluğuna delildir.” “Allah Teâlâ'nın “hasene”yi kendisine izafe etmesine gelince, Allah onu kendisine izafe etmiştir. Çünkü O, hasenenin yapılmasına yardım etmiş ve lütfu ile onun elde edilmesini kolaylaştırmıştır. Âyet, ancak Allah Teâlâ'nın fiilleriyle bizim fiillerimizin arasını ayırmıştır. Bu nedenle iyiliğin ona izafe edilmesi sahihtir. Eğer “seyyie” Allah Teâlâ'nın fiillerinden olsaydı onun kul'a izafe edilmesi sahih olmazdı. Şöyle ki, eğer Allah her ikisinin de (hasene-seyyie) yaratıcısı olsaydı, âyette “seyyie” ile “hasene”nin Allah'a izafe edilmesini engellemek için arasının ayrılmasının bir manası olmazdı.”<sup>1199</sup> Görüldüğü gibi **Râzî** ve **Kâdî** her ikisi de bu âyeti, kulların fiillerinin yaratılması konusunda kendi mezhebi görüşleri doğrultusunda tefsir etmektedirler.

Kulların fiillerinin yaratılması konusunda vereceğimiz bir başka örnek ise Sâd sûresi 38/27. âyettir. وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا “Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri biz boş yere yaratmadık.” **Râzî** bu âyetin tefsirinde **Mu'tezile**'nin kulların fiillerinin küfrü ve fıskı içine aldığı bunların da batıl olduğu, dolayısıyla bu âyetin kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığına delil olduğunu söylediklerini aktardıktan sonra sözlerine şöyle devam eder: “Bizim âlimlerimiz, bu âyeti Allah Teâlâ'nın kulların fiillerini yarattığına delil olduğunu söyleyerek “bu âyet, Allah'ın yerler ve gökler arasındaki herşeyin yaratıcısı olduğuna delildir. Kulların amelleri de yer ve gök arasında meydana gelmektedir. Böylece Allah'ın kulların

<sup>1198</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, X, s. 196-197.

<sup>1199</sup> el-Kâdî, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, s. 198-199.

fiillerinin de yaratıcısı olması da gerekli olur” demişlerdir.”<sup>1200</sup>

**Kâdî Abdülcebbâr** ise, âyete ilişkin yorumunda şöyle der: “Bu âyet Allah Teâlâ'nın kabîh (çirkin) fiilden münezzehe olduğuna delildir. Kim bu fiili Allah'a izafe ederse ve onun yarattığının bâtil olduğunu söylese O, kâfirdir. Bu âyetle istidlalin keyfiyeti daha önce geçti.”<sup>1201</sup> **Kâdî** burada Rûm sûresi 30/8. âyete<sup>1202</sup> atıfta bulunur referans gösterdiği bu âyetin tefsirine müracaat ettiğimizde bu âyette olduğu gibi çirkin fiilleri Allah'ın yaratmadığına âyetin delil olduğunu söyler. O'na göre eğer Allah çirkin fiillerin fâili olsaydı o zaman “yerler ve gökler ile ikisi arasındakileri ancak hak olarak yaratmıştır” demesi sahih olmazdı. Çünkü bâtil hak ile yapılamaz.<sup>1203</sup> **Kâdî**, bu âyetin tefsirinde doğrudan olmasa da çirkin (kabih) olan şeylerin, küfrün vb. yaratılmasını Allah'a isnad edenlere sert ifadelerle karşılık vermiş bize göre ilim ehlinde olmaması gereken katı bir üslupla Allah'ın şerri yarattığını söyleyenleri dolaylı olarak tekfir etmiştir.

Konuyla ilgili vereceğimiz bir diğer örnek de Sâffât sûresi 37/96. âyetidir. وَاللَّهُ “Oysa ki sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı.” **Râzî**, bu âyetin **Ehl-i Sünnet**'in<sup>1204</sup> çoğunluğu tarafından kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına delil getirildiğini söyler. Ancak kendisi, bu delili sağlam bir delil olarak görmez. O, âyetin bağlamının putlara tapmaktan bahsettiğini müşriklerin onlara tapmadaki saçmalığının anlatıldığını kulların fiillerinin yaratılması ile âyetin ilgisinin bulunmadığı, doğru olanın bu âyeti delil getirmekten vazgeçmek olduğunu söyler.<sup>1205</sup>

**Kâdî Abdülcebbâr** ise şöyle der: “bu âyet açıkça Allah'ın kulların fiillerini yarattığına delil değil midir? denirse buna cevabımız şudur: “sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı.” âyetinden murad yaptığınız putlar ki bu putlar Allah'ın yarattığı şeylerdendir. Onların (müşrikler) fiilleri ise putları yontma ve tesviye etmektir. Âyetin ifadesi kulların fiilleri hakkında değildir (putlara tapma

<sup>1200</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XVI, s. 201.

<sup>1201</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 589.

<sup>1202</sup> مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ “Allah, gökleri, yeri ve ikisinin arasında bulunanları ancak hak olarak yarattı”

<sup>1203</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 552.

<sup>1204</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlis-Sünne*, VIII, s. 575.

<sup>1205</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXVI, s. 149-150.



hakkındadır). Çünkü peygamber (s.a.v) onlara ibadeti reddetmiş ve “*siz yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz? bu yonttuğunuz şeyleri Allah yarattı*” demiştir. Allah'ın onlar hakkında verdiği bilgi ve bu bilginin manasının bundan başka bir şey olması doğru değildir. Nitekim bu dilde açık olan bir husustur.”<sup>1206</sup> **Kâdî**, bu âyetin kulların fiillerinden bahsetmediğini putlara tapmaktan bahsettiğini söylemekle doğru bir yaklaşım ortaya koymuştur. Nitekim **Râzî** de aynı yaklaşımı ortaya koymakta ve yukarıda aktardığımız gibi âyetin puta tapanları kınadığını ve onları azarladığını ifade etmektedir.

Bu konuda vereceğimiz bir başka örnek Mülk sûresi 67/3. âyettir. مَا تَرَىٰ فِي مَا خَلَقَ الرَّحْمٰنُ مِنَ تَفٰوٰتٍ “*Rahmân olan Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsin.*” **Râzî** bu âyeti **Mu'tezile**'nin, Allah'ın fiillerinde hikmeti bakımından, yarattıktan içinde bir uyumsuzluğun bulunmadığı anlamına aldıklarını kendisinin ise, Allah'ın kudreti, iradesi ve sebepler açısından onun fiillerinde kabih şeylerin sadır olmaması bakımından âyeti Allah'ın fiillerine isnad ettiğini ve dolayısıyla âyetin bu ifadesinin Allah'ın fiillerinde bir uyumsuzluk ve tutarsızlığın olmadığı manasına hamlettiklerini söyleyerek bu yorumlarının onların yaklaşımlarından daha doğru bir yaklaşım olduğunu ifade eder.” Anlaşıldığına göre her iki taraf da kendi görüşleri çerçevesinde âyeti tefsir etmektedir. **Mu'tezile** kulların fiillerindeki cehalet, yalan ve sefihlik gibi eksiklikleri ve uyumsuzlukları gerekçe göstererek bunların Allah'a isnadını caiz görmezken **Râzî**, kulların fiillerini Allah'ın yarattığı düşüncesinden hareketle yaratıcının fiillerinde bir uyumsuzluğun olmadığını savunmaktadır. Yani **Mu'tezile** âyeti kulların fiilleri açısından, **Râzî** de Allah'ın fiilleri açısından ele almaktadır.<sup>1207</sup> **Mâtürîdî**'nin bu âyete yaklaşımı da **Râzî** gibi Allah'ın fiiller açısından olmuş ve bu âyetin Allah Teâlâ'nın fiillerinde var olan hikmeti ortaya koyduğunu söylemiştir.<sup>1208</sup>

**Kâdî** ise, bu âyetin tefsirinde ise şöyle der: “Âyet, Allah Teâlâ'nın yarattığı şeylerde çirkin işleri nefyettiğine delildir. Eğer Allah içinde tevhid, teşbih ve teslis bulunan o çirkin işleri yaratıyor olsaydı, o zaman yaratmasında çelişki meydana gelirdi. Yine kulların bu fiilleri içerisinde Allah'a ibadet olduğu gibi, Allah'tan

<sup>1206</sup> el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 354.

<sup>1207</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXX, s. 58.

<sup>1208</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, X, s. 105-106.

başkasına ibadet, hikmet, doğruluk, sefeh ve batıl da vardır. Bu durumda da kendisine has olan bu şeylerde bundan daha büyük bir çelişki olmaz. Böylece bunların Allah Teâlâ'nın yarattığı şeyler olmadığına âyetin delaleti gerekli olur. Bir kimse âyeti zahirine hamlederek burada kastedilenin göklerin yaratılmasında bir çelişkinin olmadığı, zahiri mananın bunu ifade ettiğini söyleyemez. Eğer âyet zahirine hamledilse bile âyette nefyedilen uyumsuzluğun Allah'ın fiillerindeki hikmet ve sefeh konusunu ilgilendirir. Bu durumda da Allah Teâlâ'nın nefyettiği bu çirkin işlerden münezzehe olduğunu söylemekle ancak âyetin manası sahih olabilir.”<sup>1209</sup> Görüldüğü üzere yukarıda **Râzî**'nin, **Mu'tezile**'nin bu âyet hakkındaki görüşlerini aktarırken ifade ettiği gibi **Kâdî Abdülcebbâr** da âyete kulların fiilleri açısından yaklaşarak onda bulunun cehalet, zulüm, küfür gibi çirkin işler nedeniyle bunların Allah'a izafe edilemeyeceğini söyler ve buradan da kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığı sonucuna varır.

Ancak bize göre **Râzî** ve **Kâdî** âyete kulların fiilleri açısından yaklaşarak isabetli bir yaklaşım sergilememiştir. Çünkü âyetin bağlamı insanın yaratılmasından değil göğün yaratılmasından ve bu yaratmadaki dengeli davranışından ve gücünün ne yapacağı belli olmayan, kaba ve yıkıcı bir güç olmadığından bahsetmektedir.<sup>1210</sup> Nitekim âyetin devamındaki ifadelerde yaratıcının yaratmadaki kudretinin eşsiz ve sonsuz olduğuna vurgu yapılarak bunun bir meydan okuma şeklinde yapılması bu söylediklerimizin doğruluğunu destekler mahiyettedir.

Ayrıca **Kâdî Abdülcebbâr**'a bir cevap olarak madem ki insan kendi fiillerini yaratıyor, o zaman ondaki bu uygunsuzluklar kendi tasarrufundadır. Bunlar, yapmamalı ya da düzeltmelidir. Bu nedenle **Kâdî**'nin âyetle ilgili yapmış olduğu istidlal tutarsızlıklarla doludur. Nitekim **Eş'arî** de buna dikkat çekmiş ve Allah Teâlâ'nın âyette yerler ve göklerin yaratılmasından bahsettiğini küfr'den bahsetmediğini söyleyerek onların bu âyetle istidlalinin geçersiz olduğunu söylemektedir.<sup>1211</sup>

<sup>1209</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 661.

<sup>1210</sup> Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, V, s. 272.

<sup>1211</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, s. 136.

Konuya dair vereceğimiz son örnek ise Tekvîr sûresi 81/29. âyettir. وَمَا تَشَاؤُنَ Konuya dair vereceğimiz son örnek ise Tekvîr sûresi 81/29. âyettir. وَمَا تَشَاؤُنَ *“Alemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.”* Bu âyetin tefsirinde **Râzî** âyetin manasının *“ancak Allah dileme gücünü size vermeyi dilerse bu müstesna”* şeklinde olduğunu dileme fiilinin de sonradan meydana gelen bir sıfat olduğunu söyler. Bu durumda da insanın bu dilemesinin meydana gelmesi için mutlaka başka bir dilemeye ihtiyaç olduğunu ifade eder. Sonuç olarak da kulların fiillerinin olumlu da olsa olumsuz da olsa Allah'ın dilemesine bağlı olduğu hususunun **Ehl-i Sünnet** âlimlerinin bu konudaki görüşü olduğunu söyler.<sup>1212</sup>

**Kâdî** ise sözkonusu âyetin tefsirinde bu âyetin açıklamasının daha önce geçtiği Bakara 2/220. âyetin tefsirini işaret eder. Burada âyet hakkında şunları ifade eder: “Bu âyet olumlu (isbât) olarak dilemeyi (fiil) ifade etmektedir. O, da bir önceki âyette<sup>1213</sup> ifade edilen istikamettir. Meşîet’in bütün şekillerini kapsamamaktadır. Bunun (istikamet) dışındakileri kapsadığını söylemek delile muhtaçtır. Olumlu (isbât) ile olumsuz (nefy) arasındaki fark ise dilde açık olan bir husustur.”<sup>1214</sup> **Kâdî Abdülcebbâr** âyetteki bu ifadeleri ile müsbet (olumlu) yani sevap ve taat kabilinden fiillerin Allah'ın lüftü ve yardımı ile elde edildiğinden ona izafe edilmesini caiz gördüğü fikrine atıfta bulunmakta buradaki meşîet'in istikamet olduğunu yoksa bütün meşîet'ler olmadığını söylemektedir.

**Râzî** ve **Kâdî Abdülcebbâr** buraya kadar örnek verdiğimiz bu âyetler ve bunun dışında burada yer vermediğimiz Âl-i İmrân 3/182; Nisâ 4/28, 40, 123, A'râf 7/146; Ra'd 13/11; Zümer 39/62 vb. birçok âyette kulların fiilleri konusundaki görüşlerini tekrarladıkları ve savundukları ilkeleri bu âyetlerin tefsirinde de aynı şekilde ortaya koyduklarını tespit ettik.<sup>1215</sup>

Bu bölümde ele aldığımız konulara Râzî ve Kâdî'nin yaklaşımlarına dair elde ettiğimiz sonuçları değerlendirerek bu konudaki tercihlerimize şu şekilde yer verebiliriz.

<sup>1212</sup> er-Râzî, *Tefsîr*, XXXI, s. 76.

<sup>1213</sup> لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ *“Sizden doğru yolu isteyenler için.”*

<sup>1214</sup> el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 123, 681; el-Kâdî, *Tenzîhu'l-Kur'an*, s. 452.

<sup>1215</sup> Krş.: el-Kâdî, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, s. 175-176, 181-182, 185-186, 205, 299-300, 405-406, 597; er-Râzî, *Tefsîr*, IX, 124; X, s. 70, 105; XI, s. 55; XV, s. 4; XIX, s. 24; XXVII, s. 11-12.

### Değerlendirme

Bu bölümde ilk olarak ele aldığımız emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker konusunda her iki müfessir görüş birliği içersindedir. Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu konudaki âyetlerin tefsirinde **Râzî**, **Kâdî Abdülcebbâr**'a yönelik dikkati çeken bir eleştiride bulunmamıştır.

Aynı şekilde **Mu'tezile**, usul-i hamse içerisinde beşinci sırada yer alan emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker konusunda bunun her Müslüman için vacip olduğu noktasında **Ehl-i Sünnet** ile ittifak etmiştir. Ancak emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker görevini yaparken takip ettikleri yol ve benimsedikleri üslup ve özellikle de bu ilkedен hareketle kendileri gibi düşünmeyenlerle mücadele etme ve kendi görüşlerini zorla kabul ettirme noktasına varmıştır. Emeviler ve Abbasiler dönemimde iktidarla olan iyi ilişkilerini, bu görüşlerini diğer Müslümalara kabul ettirmek için kullanmışlar, bu durum pek çok İslâm âliminin tepkisini çekmiş ve Müslümanların **Mu'tezile**'ye olan bakışları değişmiştir. Özgür düşüncenin savunucuları olarak ortaya çıkan **Mu'tezile** kendileri gibi düşünmeyenlerle mücadele etmişler ve emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker ilkesini de politize ederek bu mücadelelerinde siyasi bir malzeme olarak kullanmışlardır. **Mu'tezile**'nin bu ilke konusunda benimsedikleri yanlış uygulamalar tarihi kayıtlara *mihne olayları* diye geçerken aynı zamanda onların tarih sahnesinden silinmesinde çok önemli bir rol oynamıştır.<sup>1216</sup>

Mu'tezile'nin iktidarla olan ilişkilerinde yine tartışmalara malzeme edilen bir başka konu ise halku'l-Kur'an meselesidir.

Halku'l-Kur'an konusunda görüşlerini aktardığımız **Râzî**, Sünnî kelâmcıların lafız ve mana ayırımına giderek kelâm-ı nefsinin mahlûk olmadığı ve kadîm olduğu ancak kelâm-ı lafzînin ise harfler ve seslerden oluştuğunu dolayısıyla da yaratılmış olduğu görüşünü benimsemiş ve savunmuştur. Onların lafzî kelâmın mahlûk olduğunu savunmaları bu konuda **Mu'tezile** ve **Kâdî Abdülcebbâr**'ın görüşlerine

<sup>1216</sup> Işık, *Mu'tezilenin Doğuşu*, s. 72-73; İşcan, *Emr-i Bi'l Ma'rûf Ve Nehy-i Ani'l- Münker*, s. 97-99; Azimli, *İslâm'ın Özgürlükçü Yorumunun (Mu'tezile) İktidarla İmtihani*, s. 4.

onları yaklaştırmıştır. Nitekim Kur'an'ın mahlûk olmadığını söyleyenler bu görüşü savunan **Râzî** ve Sünnî kelâmcıları **Mu'tezile**'nin görüşlerini savunmakla itham etmişlerdir. İbn Teymiyye gibi Kur'an hakkında lafız ve mana ayrımı yapılamayacağını söyleyen bazı Selefler daha da sert eleştiriler getirerek kelâm-ı nefsî ayırımına karşı çıkmışlar bunun **Mu'tezile**'nin halku'l-Kur'an konusundaki yaklaşımlarından bile daha mesnetsiz olduğunu söylemişlerdir.<sup>1217</sup>

**Râzî**'nin konuyla ilgili âyetleri ele alış şekline baktığımızda, onun **Kâdî** ve **Mu'tezile**'nin ileri sürdüğü delillere yaklaşımının sünnî kelâmcılara nisbetle daha kabul edilebilir ve mezhebî disiplini çok fazla öne çıkarmayan bir yaklaşım ortaya koyduğunu ve muarızlarına verdiği cevapların bu konuda yapılabilecek isabetli yaklaşımlardan olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o, yeri geldikçe kendi mezhep imamlarının **Mu'tezile**'ye karşı ileri sürdükleri delillerin sağlam olmadığı yönünde kanatini ortaya koymuştur ki bize göre bu onun Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde mezhebî kaygıyı çok önlemediğinin göstergesidir. Bu konuda yazdığı *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne* isimli küçük hacimli eserinde **Mu'tezile**'nin konuyla ilgili görüşlerini ve delillerini aktardıktan sonra bu delillerin hepsine verilecek cevap tektir. Bu da harfler ve seslerden oluşan Kur'an'ın muhdes olduğunu kabul ettiğidir. O, Kur'an'ın kelâm-ı nefsi olan kısmının kadîm olduğunu âyetlerden ziyade ilim ve irade sıfatları çerçevesinde ele aldığı aklî delillerle ispatlamaya çalışmıştır.<sup>1218</sup>

**Kâdî Abdülcebbâr** ise, mezhebî ilkelere bağlılığını bu konuda da ortaya koymuş te'vilci yaklaşımını bu konudaki âyetleri tefsir ederken olanca gayretiyle sergilemiştir. Özellikle “الامر” ve “الخلق” kelimelerinin aynı manada olduğunu ispatlamak için gösterdiği çaba yine “جعل” ve “قضي” kelimelerinin geçtiği âyetlerde “yaratma” anlamında olduğunu ispatlamak için verdiği uğraş dikkat çekicidir.

Netice itibariyle halku'l-Kur'an tartışmalarında Kur'an'ın mahlûk olduğunu ya da olmadığını savunanların bu tartışmalarının Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatının zâtî ya da fiilî sıfat olarak kabul edilmesinden kaynaklandığı, bu sıfatın zâtî olduğunu

<sup>1217</sup> Yavuz, *DİA "Halku'l-Kur'an" md.*, XV, s. 373.

<sup>1218</sup> er-Râzî, *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne*, s. 70-71.

söyleyenlerin kelâmullahın manâ bakımından kadîm, lafız bakımından muhdes olduğu sonucuna vardıkları, fiilî bir sıfat olduğunu söyleyenlerin de fiillerin muhdes olduğu noktasında hareketle Kur'an'ın mahlûk olduğu sonucuna elde ettikleri söylenebilir. Aslında bu konuda yaşanan görüş ayrılıklarına rağmen uzlaşılan noktalar da yok değildir. Çünkü tarafların hepsinin üzerinde uzlaştığı konu Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğudur. Ayrıca **Ehl-i Sünnet** ve Şî'a ve **Mu'tezile** lafzî kelâmın mahlûk olduğu yönünde ittifak edilen bir başka konudur. Müslüman toplumun Kur'an'ı mahlûk olduğunu söyleyenler ve olmadığını söyleyenler olarak ikiye bölündüğü ve İslâm âlimlerinin mihne denilen işkencelere tabi tutuldukları, esasen dinin itikadî kısmını da ilgilendirmeyen bu konuda **Ehl-i Sünnet** âlimlerinin lafız ve mana ayırımından hareketle ortaya koyduğu çözümün önemli olduğunu ifade etmek gerekir.

Kulların fiilleri konusunda ise görüşlerini aktardığımız her iki müfessirin konuyla ilgili âyetlere yaklaşımına baktığımız zaman **Kâdî Abdülcebbâr** mezhebî disipline çok bağlı olduğu ve konuya yaklaşımının usûl-i hamse içerisinde tevhid ilkesinden sonra en çok önemseydiği adalet anlayışı çerçevesinde olayı ele aldığı ve mezhep imamlarıyla bu konudaki görüşlerinde müttefik olduğunu gördük. O, bu konuda kulların fiillerinde mutlak özgürlüğünü savunurken zaman zaman âyetleri bağlamından koparmış birçok âyette kelimeleri kendi istediği anlamda tevil etmiş ve buna şiiirden deliller getirmiştir. Zahirî manası kendi görüşüne aykırı olan âyetleri tevil etmiş ve sık sık mecâza başvurmuştur. **Râzî**'de **Kâdî** kadar mezhebî disipline bağlılık ön planda değildir. Zira âyetlerden örnekler verirken görüldüğü üzere zaman zaman mezhebinin delil getirdiği âyetlerin onlara delil olmadığını söylemesi, kesb anlayışı konusunda kulun irade ve seçimini devre dışı bırakan kendi mezhebini eleştirerek kulun ihtiyârî fiillerinde özgür olduğunu söylemesi vb. yaklaşımları bunun açık göstergesidir. Bununla birlikte o da zaman zaman âyetleri kendi mezhebî anlayışına uygun yorumlayabilmek için bağlamından uzaklaştırmış ve zorlama tevillere başvurmuştur.

**Mu'tezile** ve **Kâdî Abdülcebbâr** kulların fiillerinde özgür olduğunu söylemektedir. Mademki insan fiilinde özgürse neden her istediğini yapamamakta

veya neden istemediği Şeylere mani olamamaktadır. Söz gelimi yürüdüğü zaman ayağında oluşan ağrılara, yaparken zorlandığı bir işe veya attığı bir okun tam birisini öldürmek üzereyken ona neden mani olamıyor vb. birçok soru **Mu'tezile** ve **Kâdî Abdülcebbâr**'ın bu görüşleri karşısında cevaplandırılması gereken sorular olarak karşımıza çıkmaktadır.

## SONUÇ

Hicri ikinci asrın başlarında siyasi ve sosyal açıdan bir takım bunalımların yaşandığı dönemde ortaya çıkan mezhepler aslında neşet ettikleri dönemin problemlerine çözüm aramak iddiasıyla ortaya çıkmışlar ancak zamanla çözüm olmaktan öte kendileri problemlerin bir parçası haline gelmişlerdir. Bunun nedeni ise her mezhebin kendi fikrini savunmak ve hasımlarına karşı haklılıklarını ispat edebilmek için ortaya çıktıkları dinî arenada hiç kuşkusuz muhatap oldukları kitlelerin Müslüman olduğu gerçeğinden de hareketle kendilerini dinî referanslarla destekleme gereği hissetmeleri ve bu nedenle de dinin ana kaynağı olan Kur'an'a yönelmeleridir. Hiç şüphesiz bu yönelişleri yadırganacak bir durum değildir. Ancak arka planında kendi düşüncelerini ya da görüşlerini Kur'an'a söyletme ve onaylatma gerçeği bulununca kendisi hidayet rehberi olan Kitab-ı Kerîm mezheplerin istedikleri gibi kullanabildikleri bir araca dönüşmüştür. Bu nedenle de Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetlerinde bütüncül yaklaşımlar yerine âyetler bağlamından koparılıp hatta âyetler içersindeki bazı kelimeler aradan cımbızla çekilmesine seçilerek mezhebi düşüncüyü savunmada destekleyici bir unsur olarak görülmüştür. Bu da Kur'an'ın bütüncül bir şekilde değerlendirilmesine ve onun doğru tefsir edilmesine engel oluşturur. Bu yönelişin getirdiği yanlış itikâdî anlayışlar ve tefsir faaliyetleri ilerleyen zamanlarda mezhebî bir disiplin ve itikadi bir sistem haline gelmiş ve mezheb din ile özdeşleştirilmiştir.

Yapmış olduğumuz bu çalışmada akılcı söylemin en güçlü kalemlerinden ve son dönem müfessirlerinden olan **Kâdî Abdülcebâr** ve **Ehl-i Sünnet** düşüncesinin iki büyük temsilcisi olan **Eş'arîyye** mezhebine mensub **Fahreddin Râzî**'yi itikâdî mezheplerine ait düşüncelerinin, Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetlerine nedenli etkisi olduğunu, tefsirlerinden mukayaseli olarak ele aldık. Her ikisinin görüşlerini yine **Ehl-i Sünnet**'in diğer önemli itikadi ekolü **Mâtürîdî**'nin görüşleri zaviyesinden değerlendirerek kendi tercihlerimizi ortaya koyduk.

**Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr**'ın itikâdî konulara ilişkin âyetlere yaklaşımını ele aldığımızda **Kâdî**'nin bu âyetleri anlama ve yorumlama faaliyetinde mezhebi disiplinden hiç taviz vermeden sahip olduğu görüşlerini tefsirine yansıttığı, hatta



tefsir anlayışının mezhebi görüşlerine göre şekillendiğini tespit ettik. O, olması gerekenin aksine Kur'an'ı müntesibi olduğu aklî söylemin ilkelerini ispat etmede bir araç olarak kullanmıştır. Bu nedenle tefsir alanında yazdığı *Müteşâbihü'l-Kur'an* ve *Tenzîhu'l-Kur'an* isimli tefsirlerinin büsbütün mezhebî kaygıları içeren ve mezhebin düşünce sistemini savunmak amacıyla yazıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Müfessir ait olduğu **Mu'tezile** mezhebinin beş temel inanç esası olan usûl-i hamse'ye dair görüşlerini tefsirinde ustalıkla savunmuş ve neredeyse her iki tefsirinde de baştan sona belli bir disiplin içerisinde bu görüşlerini okuyucuya sunmuştur. Âyetler ele alınırken bütünlük gözetilmemiş, baş tarafları ve son kısımları çoğunlukla zikredilmemiştir. Müfessir sahip olduğu itikadi düşüncesini özellikle tevhid ve adalet ilkeleri bağlamında ağırlıklı olarak tefsirde işlemiştir. Savunduğu görüşleri desteklemek için mecaza sık sık başvurmuş ve âyetleri te'vil etmiştir. Eğer âyetin zahiri kendi görüşünü destekler mahiyette ise, o zaman da muarızlarına âyetin zahirinin kendi görüşünün doğruluğuna delil olduğunu söylemiştir. **Kâdî**'nin tefsirlerinde, kendisini mezhebi görüşlerini savunma mecburiyetinde hissetmesi onu sık sık hata yapmaya zorlamış ve zorlama tevillere başvurmak zorunda bırakmıştır. Müfessir zaman zaman koyduğu bir ilkeyi yine kendi elleriyle ihlal etmiştir. Örneğin kendi görüşünü desteklediği için ay'ın yarılması mucizesinden bahseden Kamer sûresi 54/1.âyetinin tefsirinde âhad haberi kabul edip onunla amel etmeyi câiz görürken ru'yetullah ve şefaet konusunda âhad haberin delil ifade etmediğini söylemiştir.

**Râzî**, ise **Kâdî**'ye nispetle daha objektif bir tutum sergilemiş yeri geldiğinde kendi mezhebinin görüşlerini eleştirmekten çekinmemiştir. Yine kendi mezhep imamlarının görüşlerinin savunurken delil getirdikleri bazı Kur'an âyetlerinin onların görüşlerini desteklemediğini ifade ederek âyetin bağlamının farklı olduğunu söyleyebilmiştir. Sözgelimi **Eş'arîlerin** kulların fiilleri konusunda önemli delillerinden olan "*Allah sizi ve yaptıklarınızı yarattı*" âyetinin bu konuda delil olmayacağını âyetin bağlamının putlardan ve ona tapan müşriklerden bahsettiğini söylemekten çekinmemiştir. Yine **Râzî** kadınların peygamber olması, haberî sıfatların te'vil edilmemesi (Mütekaddimûn Eş'arîler) gibi konularda kendi mezhebinin görüşlerine katılmamıştır. Ayrıca ru'yetullahın gerçekleşeceğinin aklî

delillerle ispatlanamayacağını söylemiş, mezhebinin görüşlerini yetersiz, delillerini de zayıf bularak onların benimsememiş olması da buna örnektir.

Bu çalışmada görüşlerini mukayeseli olarak ele aldığımız **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebbâr** her ikisi de farklı ekollerin müntesibi olmaları nedeniyle aralarında birçok konuda fikir ayrılığı bulunmakla birlikte tevhid, haberi sıfatların te'vil edilmesi gerektiği, peygamberin ismet sıfatı ile muttasıf oluşu, kadınlardan peygamber olamayacağı, imam tayininin biat ve seçimle olacağı, şefaatin varlığı, kabir azabının varlığı ve emr-i bi'l ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker gibi konularda bazı küçük ihtilaflar dışında görüş birliği içerisinde olduklarını tespit ettik.

Bütün bunları söylerken en baştan ifade etmeliyiz ki Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyeti neticede bir insan ürünüdür. Yani işin içerisinde insan unsuru vardır. Hal böyle olunca da Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasında bu faaliyeti yerine getirecek olan kimsenin ruhsal ve psikolojik halinin, doğup büyüdüğü ve birçok bilgi birikimini edindiği sosyal çevrenin onun üzerinde oluşturduğu bir takım etkilerin görülmemesi işin doğasına aykırıdır. Kimseden de böyle yapması beklenemez. Ancak bu onun her döneme ait ilahi mesajları içerisinde barındıran ve kıyamete kadar da barındırmaya devam edecek olan ilahi kelâmı anlama ve yorumlamada tamamen özgür hareket edeceği anlamına gelmemelidir. Netice de Kur'an, kendi iç bütünlüğü ve mantıki bir alt yapısı bulunan, tefsiri konusunda ana çerçevesi Hz. Peygamber ve sahabe tarafından çizilmiş ve nasıl anlaşılacağına dair belli bir metodolojinin az çok ortaya konduğu bir kitaptır. Bu nedenle müfessirin ait olduğu mezhebî düşünceye bağlı kalmadan ve âyetleri bağlamından koparmadan Kur'an'ı kendi bütünlüğünü dikkate alarak tefsir etmesi gerekmektedir.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse itikadi konularda tefsirlerini ele aldığımız müfessirlerden **Kâdî Abdülcebbâr**'ın tefsirinde biraz önce ifade ettiğimiz hassasiyete yeteri kadar uymadığı, tefsirini mezhebi görüşlerine göre şekillendirdiği, mezhep için tefsir yaptığı, özgürlükçü bir anlayışı savunurken kendi mezhebinin baskısından kurtulamadığı kanaatini bizde oluşturmuştur. **Râzî** ise, ona göre çok daha serbest düşünmüş mezhebî düşüncesini tefsir anlayışına yansıtırsa da onun tefsir anlayışında taassup noktasından uzak olduğu düşüncesindeyiz.

İtikadi konulara ilişkin **Râzî** ve **Kâdî Abdülcebâr**'ın görüşlerinin tefsirlerine yansımaları ele aldığımız bu çalışma mezheplerin siyâsî, fikhî ve itikâdî olmak üzere geniş bir yelpazeyi içine aldığı ve her mezhebe ait birçok tefsirin bulunduğu da dikkate alındığında hiç kuşkusuz bu alanın oldukça sınırlı bir kısmını kapsamaktadır. Bu nedenle bu alanda yeni çalışmaların ve araştırmaların yapılmasına, tezlerin hazırlanmasına ihtiyaç olduğunu düşünüyoruz.

Bu çalışma Allah Teâlâ'nın kullarıyla iletişim kurduğu ilahi vahiylerin kıyamete kadar devam edecek olan ilahî kelâmın anlaşılması faaliyetinde insan ve aidiyetinin ne denli etkili olduğunu tespit ederek mütevâzî birkaç teklifi ilim dünyasının ilgisine sunmayı amaçlamıştır. Yüce Allah'tan bu amaca ulaşmış olmayı temenni ederiz. Vallahül müveffik.

## KAYNAKÇA

- ABDÜ'LBÂKÎ**, Muhmmmed Fuâd, *el-Mu'cenu'l-Müfehras li elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabiyy, Beyrut, Tsz.
- el-AKK**, Hâlid Abdurrahman, *Usulüt-Tefsir ve Kavâidühü*, Dârun- Nefâis, Beyrut, 1986.
- AKAY**, Akif, *İslâm İnancında Şefaât*, Yayınlanmış Doktora Tezi, Konya, 2012.
- AKÇAY**, Mustafa, “Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı”, Sakarya Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, sy: 3, 2001.
- ALBAYRAK**, Hâlis, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şûle yay., İstanbul, 2011.
- ALTAŞ**, Eşref, *Fahreddin er- Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi (İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî )*, İsam yay., İstanbul, 2013.
- el-ÂLÛSÎ**, Şihabuddin Mahmud el-Bağdâdî, *Ruhul-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'an'il-Azim Ve's-Seb'u'l-Mesanî*, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabiyy, Beyrut, tsz..
- AYDEMİR**, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Beyan yay., İstanbul, 2012.
- AYDINLI**, Osman, “Mu'tezile Ekolü-Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, *Marife Dergisi* (Mu'tezile), Kış 2003.
- AYDIN**, Mehmet Akif, *DİA “İmamet” md., (Fıkıh)*, TDV yay, Ankara, 2000, XXII.
- AYDIN**, Mehmet S. “Ateizm ve Çıkmazları”, *AÜİF Dergisi*, XXIV, sayı: 1, Ankara, 1981.
- \_\_\_\_\_, “Allah'ın Varlığına İnanmanın Akliliği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sayı, 2, Ekim, 1986.
- AZİMLİ**, Mehmet, “İslâm'ın Özgürlükçü Yorumunun (Mû'tezile) İktidarla İmtihani”, *Mârifet Dergisi*, Konya, 2003.
- el-BAĞDÂDÎ**, Abdülkâhir, *Mezhepler arasındaki farklar* (çev. Fığlalı, Ethem Ruhi), TDV yay., Ankara, 2011.
- el-BÂKILLÂNÎ**, el-Kâdî Ebubekir b. et-Tayyib, *el-İnsâf fîma yecibü i'tikâdühâ ve lâ yecûzu el-cehlü bihâ* (thk. Muhammed b. Zâhid el-Kevserî), el-Mektebetü'l-Ezheriyye lit-Türâs, Mısır, 2000.

\_\_\_\_\_, *Kitâbü Temhîdi 'l-Evâil ve Telhisüd-Delâil* (thk. İmâdüd-Dîn Ahmed Haydar), Müessesetü'l-Kütübis-Sekâfiyye, I. baskı, Beyrût, 1987.

**BEDR**, Ebus-Suûd, Abdullah, *Tefsîrus-Sahâbe*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2000.

**el-BEYHAKÎ**, el-İmâm Ebî Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *İsbâtü Azâbi 'l-Kabr* (thk. Şeref Mahmud el-Kudât), Dâru'l-Furkân, Ürdün, 1983.

**BİLMEN**, Ömer Nasûhî , *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü 'l- Müfessirîn)*, Bilmen yay., İstanbul, 1973.

**BİRİŞİK**, Abdülhamit, *DİA "Tefsir" md.*, TDV yay, Ankara, 2011, XXXX.

**BULUT**, Halil İbrahim, *DİA "Mûcize" md.*, TDV yay, Ankara, 2005, XXX.

**BULUT**, Mehmet, *DİA "İsmet" md.*, TDV yay, Ankara, 2001, XXIII.

**CEMÂA'**, Muhammed b. İbrahim b., *Keşfü 'l-Meânî fi 'l-Müteşâ-bihi 'l-Mesâni* (thk: Ali İbrahim Merzûk), Dâruş-Şerîf, Medine, 1990.

**CERRAHOĞLU**, İsmail, *Tefsir Tarihi*, DİB. Yay., Ankara, 1988.

\_\_\_\_\_, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu Ve Buna Hız Veren Amiller*, AÜİF. Yay., Ankara 1968.

\_\_\_\_\_, *Tefsir Usûlü*, TDV yay., Ankara, 2012.

**el-CEVZİYYE**, Muhammed bin Ebîbekir İbn Kayyım (571-691), *Hâdi 'l-Ervâh ilâ bilâdi 'l-Efrâh* (thk. Zâid b. Ahmed en-Nüseyrî), Dâru âlemi'l- Fevâid, Mekke, 1428.

**el-CÜHENÎ**, Mâni' b. Hammâd, *el-Mevsüatü 'l-Müyessera fil Edyân vel-Mezâhib vel-Ahzâbi 'l-Muasıra*, Dârun-Nedve el-Alemiyye, Riyad, 1420.

**CÜRCÂNÎ**, Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, *Mu'cemüt-Ta'rifât* (thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî), Dâru'l-Fadîle, Kâhire, tsz.

\_\_\_\_\_, *Şerhu 'l-Mevâkıf*, Dâru'l Kütüb'l İlmiyye, I. bsk., Beyrût, 1998.

- ÇAĞRICI**, Mustafa, *DİA*, “*Emir bi’l-Ma’rûf Nehiy ani’l- Münker*” *md.*, TDV yay, İstanbul, 1995, XI.
- ÇALIŞKAN**, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2012.
- ÇAĞATAY**, Neşeti-**Çubukçu** İbrahim Agâh, *İslâm Mezhepler Tarihi*, AÜİF yay., Ankara 1985.
- ÇELEBİ**, İlyas, *İslâm İnanç sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbar*, Rağbet yay., İstanbul, 2002.
- \_\_\_\_\_, “Mu’tezile’nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme etkileri”, *Kelâm Araştırmaları*, 2:2 (2004).
- \_\_\_\_\_, *DİA “Hüsün-Kubuh” md.*, TDV yay, Ankara, 1999, XIX.
- \_\_\_\_\_, *DİA “İnşikakü’l-Kamer”, md.*, TDV yay, Ankara, 2000, XXII.
- \_\_\_\_\_, *DİA “Mu’tezile” md.*, TDV yay, Ankara, 2006, XXXI.
- \_\_\_\_\_, *DİA “Sıfat” md.*, TDV yay, Ankara, 2009, XXXVII.
- \_\_\_\_\_, *DİA “Usûl-i Hamse” md.*, TDV yay, Ankara, 2012, XXXXII.
- ÇINAR**, Bayram, *Fahreddin er-Râzî’de Nübüvvet Kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.
- DEMİRCİ**, Kürşat, *DİA “Kabir” md.*, TDV yay, Ankara, 2001, XXIV, 33-35.
- DEMİRCİ**, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, MÜİFV., Yay., İstanbul, 2011.
- DERELİ**, Muhammed Vehbi, *Tefsirde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, Fecr Yay., Ankara, 2009.
- EBÛ ŞEHBE**, Muhammed b. Muhammed, *el-İsrâiliyyât vel Mevduât fî Kütübit-Tefsir*, 4.bsk., Mektebetüs-Sünne, Kâhire, 1408.
- EBÛ ZEHRÂ**, Muhammed, *İslâm’da İtikâdî, Siyâsî ve Fikhî Mezhepler Tarihi* (çev. Sıbğatullah Kaya), Ankara. tsz.
- EMİN**, Ahmed, *Fecru’l-İslâm*, Kelimâtün Arabiyye lit-Tercüme ven-Neşr, Mısır, 2012.

- \_\_\_\_\_, *Zuhru'l-İslâm*, Kelimâtün Arabiyye lit-Tercüme ven-Neşr, Mısır, 2012.
- eI-EMİN**, İhsan, *Menhecün-Nakd fit-Tefsîr*, Dâru'l-Hâdî, Beyrut, 2007.
- eI-EŞ'ARÎ**, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-ibâne an Usûlid-Diyâne* (thk. Beşir Muhammed Uyûn), Mektebetü Dâru'l-Beyân, Dımeşk, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn Vahtilâfu'l-Musallîn*, el-Mektebetül-Asriyye (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdü'l-Hamid), Beyrut, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Kitabü'l-Lüma' fir-Reddi alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'* (thk. Dr. Hamûde Ğarâbe), Matbaatü Mısır, 1955.
- EKİNCİ**, Ekrem Buğra, *İslâm Hukuku Tarihi*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul, 2006,
- EKİZ**, Recep, *İmam Mâtürîdî'ye Göre Hüsün Ve Kubuh*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Sivas, 2010.
- ERKOL**, Ahmet, “Hz. Peygamber'in Mûcizesi Meselesi ve Nübüvvetin İsbatında İnşikak-ı Kamer (Ayn Yarılması) Hadisesi ile İlgili Bir Değerlendirme”, Dicle Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Diyarbakır, 1999.
- ERTEN**, Mevlüt, *İslâm Tefsir Geleneğinde Öznellik*, Araştırma yay., Ankara, 2011.
- ERTÜRK**, Mustafa, *DİA “Haber-i Vâhid” md.*, TDV yay, İstanbul, 1996, XIV.
- GECEKUŞU**, Nisa, *Kadı Abdulcebbar'ın İmamet Anlayışı*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Elazığ, 2012.
- GÖLCÜK** Şerâfeddin, *Kelâm Tarihi*, Esra yay., Konya, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, TDVY, Ankara, 1997.
- \_\_\_\_\_,-Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin kitabevi, Konya 1991
- GÜÇ**, Ahmet, *DİA “Sümeniyye” md.*, TDV yay, Ankara, 2010, XXXVIII.
- GÜNEŞ**, Kâmil, *İslâm Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass (Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar'da Kelâmullah Meselesi Örneği)*, İnsan yay., İstanbul, 2003.
- Goldziher**, Ignaz, *Mezâhibü't-Tefsîr'il-İslâmî* (trc. ve thk. Abdü'l-Halîm en-Neccâr) Mektebet'ü Hancî, Kahire, 1955.

**el-ĞUMÂRÎ**, es-Siddîk Muhammed Abdullah, *Kitâbü bideut-Tefâsîr*, Dâru-Reşâd el-Hadîse, 2. baskı, 1986.

**FIĞLALI**, Ethem Ruhî, “*Mezheplerin Doğuşuna Etki eden unsurlar*”, İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, AÜİFY, Ankara, 1980.

**FÎRUZÂBÂDÎ**, Muhammed b. Ya’kûb, *el-Kamusu’l-Muhît*, Müessesetür-Risâle, Beyrût, 2005.

**FUNEYSÂN**, Suud b. Abdullah, *İhtilâfü’l- Müfessirin Esbâbuhu ve Âsâruh*, Riyad, 1997.

**HABERLÎ**, Mehmet “*İtikâdi İslâm Mezheplerinin Ortaya Çıkışına Etki Eden Faktörler*”, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi , **Cilt.1, Sayı:1**, 2012.

**el-HATÎB**, Abdüllatîf, *Mu’cemü’l-Kıraât*, Dâru Sa’did-Dîn, I. Baskı, Dimeşk, 2002.

**HEYET** (Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrıçı-İ. Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş), *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, D.İ.B. yay., Ankara, 2007.

**HAMÎDULLAH**, Muhammed, *İslâm Peygamberi* (çev.Salih Tuğ), İrfan yay., İstanbul, 1993.

**HANBEL**, Ahmed b., *er-Redd ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye* (thk. Dağş b. Şebîb el-Acmî), I. baskı, Ğarâs yay., Kuveyt, 2005.

**HULEYF**, Fethullah, *Fahruddîn er-Râzî*, Dâru’l-Camiâti’l-Mısıriyye, İskenderiyye, 1976.

**el-İSBEHÂNÎ**, el-Hâfız Ebû Nuaym, *Sıfetü’l-Cenne* (thk. Abdullah b. Ali Rızâ), I-III, II. baskı, Beyrût, 1995.

**İŞİCIK**, Yusuf, “*Kur'an'da İki Temel Kavram: Tevil ve Müteşabih*”, S.Ü ilahiyat Fakültesi Dergisi, XIII, Konya, 2002.

\_\_\_\_\_, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra yay., Konya, 1997.

**İŞİK**, Kemal, *Mu’tezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, AÜİFY, Ankara, 1967.

**İBN ASÂKÎR**, Ali b. Hasen b. Hibetullah, *Tebyîynü Kezibi’l-Müfterî fi mâ Nusibe ile’l-İmâm Ebi’l-Hasen el-Eşarî*, Dimeşk, 1347.

**İBN ARABÎ**, Ebûbekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü’l-Kur'an*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003.



**İBN FÛREK**, Muhammed b. Hasen, Makalatü'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî (thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih), Mektebetüs-Sekâfetüd-Dîniyye, Kâhire, 2005.

**İBN HALDÛN**, *Mukaddime* (çev. Zâkir Kadri Ugan), MEB yay., İstanbul, 1991.

**İBN KESİR**, Muhammed b. İsmail b. Ebi'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'an'il-Azîm* (Thk. Sami b. Muhammed es-Selâme), Dârut-Taybe, Riyâd, 1999.

**İBN TEYMİYYE**, Ahmed b. Abdilhalîm Takıyyüddîn, *el-İklîl fi'l-Müteşâbihi ve't-Te'vîl*, Dâru'l-İman, İskenderiyye, tsz..

\_\_\_\_\_, *Nakdü Esâsü't-Takdîs* (thk. ed-Düveyş, Mûsâ b. Süleyman), I. baskı, Medine, 1425.

\_\_\_\_\_, *Mukaddime fi Usûlit-Tefsîr* (thk. Adnan Zerzûr), 2. bsk., 1972.

\_\_\_\_\_, *el-İstikâme* (thk. Muhammed Reşâd Sâlim), II. Baskı, 1991, Hicr Yay., Baskı yeri yok.

**İLHAN**, Avni, *DİA "Aslah" md.*, TDV yay., İstanbul, 1991, XXX.

**İLKİYÂ**, el-Herâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, el-Mektebetü'l İlmîyye, Beyrut, 1983.

**İMAM A'zam**, *Fıkh-ı Ekber* (Aliyyü'l-Kârî Şerhi), terc. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı yay., İstanbul, 1979.

**İSFEHANÎ**, er-Rağıb, *el-Müfredât fi ğarîbil-Kur'an*, Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, tsz.

**İSKENDEROĞLU**, Muammer, "*Fahreddin er-Râzî'de Nübüvvet Teorisi*" (İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî ), İsam yay., İstanbul, 2013.

**İŞCAN**, M. Zeki, *Emr-i Bi'l Ma'rûf Ve Nehy-İ Ani'l-Münker*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, Erzurum, 1991.

**İZMİRLİ**, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2013.

**el-KÂDÎ**, Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Tenzîhü'l-Kur'an ani'l-Metâi'n*, Dârun-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut, tsz.

\_\_\_\_\_, *Müteşâbihü'l-Kur'an* (thk. Adnan Muhammed Zerzûr), Dârut-Türâs, Kahire, 1185.

\_\_\_\_\_, *el-Muğnî fi ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adâle* (thk. Mahmud Muhammed Kâsım ve diğerleri), Kâhire, 1382-1385.

\_\_\_\_\_, *el-Münye ve'l- Emel* (thk. Isamüddin Muhammed Ali), Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiyye, 1985.

\_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (thk. Abdulkerim Osman), Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996.

\_\_\_\_\_, *Tesbîtü Delâilün-Nübüvve* (thk. Abdulkerim Osman), Dâru'l-Arabiyye, Beyrut, 1966.

**KAHRAMAN**, Ferruh, *Ulûmu'l-Kur'an Özelinde Tefsirde İhtilâf İhtilâflar*, Rağbet yay. İstanbul, 2011.

**KARA**, Osman, “Müfessirlerin Sahih Yorum Farklılıklarının Sebepleri” Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, sayı 3, III, 2011.

**KARABİBER**, N.Kemal, “Fahreddin er-Râzî'ye göre İslâm Mezheplerinin Tasnifi”, **Basılmamış Y. Lisans Tezi, Şanlıurfa 1996.**

**KARAMAN**, Hayrettin, *İslâm Hukuk Tarihi*, İz yay., İstanbul, 1989.

**KARACELİL**, Süleyman, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* “Müfessirin Kur'an'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti” İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi yay., tsz.

**EL-KÂRÎ**, Ali ibn Sultân Muhammed, *Minehur-Ravdı'l-Ezher fî Şerhi Fıkhi'l-Ekber*, Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, Beyrût, 1998.

**el-KEVSERÎ**, Zâhid, *Mezheplerin Doğuşuna Bir Bakış* (çev. Seyit Bahçivan), Beyrut 1997.

**KILAVUZ**, Ahmet Sâim, *DİA “Adl” md.*, TDV yay, İstanbul, 1988, X.

**KIRCA**, Celâl, “Mezhebî Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı”, *İAD*, Ekim, 1987.

**KIYICI**, Selahattin, *DİA “Ezherî” md.*, TDV yay, İstanbul, 1995, XXII.

**KİRMÂNÎ**, Muhmmmed b. Ebî Nasr, *Şevâzzü'l-Kıraât*, Şemrân el-Aclî, Beyrût, tsz..

**KOCA**, Ferhat, *DİA “Mezhep” md. Fıkıh bölümü*, TDV yay, Ankara, 2004, XXIX.

**KOÇYİĞİT**, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, AÜİFY, tsz..

\_\_\_\_\_, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, AÜİFY, Ankara Üniv. basımevi, Ankara, 1974.

- KURBAN**, Nur Ahmet, “Mevâlî Müfessirlerin Kur’ân Tefsirinin Oluşumuna Katkıları ve Onlara Yöneltilen eleştiriler”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2011.
- KURT**, Hasan “*İtikadî Mezheplerin Oluşum Serüveni*”, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013/2.
- KÜÇÜK**, Harun, *Fahreddin er-Râzî ve Ulûhiyyet Anlayışı*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Konya, 2008.
- MAHMUD** en-Nakrâşî es-Seyyid Ali, *Menâhicü’l-Müfessirîn Mine’l-Asri’l-Evvel ilel-Asri’l-Hadîs*, Mektebetün-Nehda, 1986.
- el-MAĞRİBÎ**, Ali Abdulfettâh, *el-Fıraku’l-Kelâmiyye*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1995.
- MARAZ**, Hüseyin, *Fahreddin Râzî’de Ezel-Ebed Meselesi*, Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi, İzmir, 2013.
- el-MÂTÜRÎDÎ**, Muhammaed b. Mahmud Ebû Mansûr, *Kitabü’t-Tevhîd* (thk. Bekir Toplalogoğlu-Muhammed Aruçi), Dârus-Sâdır, Beyrut, tsz..
- \_\_\_\_\_, *Te’vîlâtü Ehlis-Sünne* (Tefsîru’l-Mâtürîdî), (thk. Mecdî Bâsellüm, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu Fıkhi’l-Ekber*, (neşr. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî), Katar, Tsz..
- MENNÂ’** el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’an*, Mektebetü Vehbe, Kahire, 2000.
- MERT**, Muhit, “Kelâmî Tartışmaları Kur’ân Âyetleriyle Temellendirmenin İçerdiği Sorunlar”, Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002/1.
- MÛSÂ**, Muhammed Celâl, *Neş’etü’l-Eş’ariyye ve Tetavvuruhâ*, Dâru’l-Kitabi’il-Lübnânî, Beyrut 1982.
- NAKRÂŞÎ** es-Seyyid Ali, *Menâhicü’l-Müfessirîn*, Mektebetün-Nehda, Riyad, 1986
- NA’NA’A**, Remzi, *el-İsrâiliyyât ve Eseruhâ fî kütübit-Tefsîr*, Dâru’l-Kalem, Dimeşk, 1970.
- NAROL**, Süleyman, *Şiî Bir Müfessir Olarak Tabersî’nin İtikadî Konulara İlişkin Görüşleri*, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Selçuk Üniv. Sos. Bil. Enst., Konya, 2004.

- en-NEMİR**, Abdü'l-Mun'im, *İlmü't-Tefsir Keyfe Neşee ve Tetavvera Hattâ İntehâ İlâ Asrine'l-Hâdir*, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Kâhire, 1985.
- en-NESEFÎ**, Ebi'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsiratü'l-Edille fî usûlid-Dîn* (thk. Hüseynü Atay), DİB yay., Ankara, 1993.
- en-NEYSÂBÛRÎ**, Muhmmmed bin Hüseyin el-Kummî, *Tefsîru Ğarâibi'l-Kur'an ve Reğâibü'l-Fürkân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrût, 1996.
- OSMAN**, Abdulkerim, *Nazariyyetü't-Teklîf (Ârau'l-Kâdi Abdilcebbâr el-Kelâmiyye)*, Müessestür-Risâle, Beyrut, 1971.
- ÖĞMÜŞ**, Harun, "Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allahtan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi", *SÜİFD*, say. 28, Konya, 2009.
- ÖNAL**, Recep, "İslâm Kelâmı'nda Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği", *İslâm ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, II, sayı: 2, 2013.
- ÖZ**, Mustafa- İlhan, Avni, *DİA "İmamet" md.*, TDV yay, Ankara, 2000, XXII.
- ÖZ**, Selahattin, *Kâdi Abdülcebbâr ve Kâdi Beyzâvi'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımının Mukayesesi*, Basılmamış Doktora tezi, İstanbul, 2011.
- ÖZERVARLI**, M. Sait, *DİA "İsbât-ı Vâcib" md.*, TDV yay, Ankara, 2000, XXII.
- ÖZLER**, Mevlüt, *DİA, "Tevhid" md*, TDV yay, Ankara, 2012, XXXXI.
- \_\_\_\_\_, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, Rağbet yay., İstanbul, 2005.
- ÖZTÜRK**, Mustafa, "Tefsirde Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İsam yay., İstanbul, 2013.
- POLAT**, Fethi Ahmet, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz yay., 2. baskı, İstanbul, 2009.
- er-RÂĞIB**, el-Müfredât fî ğarîbil-Kur'an, I-II, Mektebetüs-Sekâftü't-Dîniyye, Kâhire, 2005.
- er-RÂZÎ**, Fahreddin İbn Allâme Ziyâüddin Ömer, *Tefsîru'l-Fahrir-Râzî* (Mefâtihu'l-Ğayb), I-XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1981,
- \_\_\_\_\_, *Esâsüt-Takdîs* (thk. Ahmet Hicâzî es-Sakâ), Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kâhire, 1986.

\_\_\_\_\_, *el-Erbeîn fî Usûlid-dîn* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ ), Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, Kahire, 1986.

\_\_\_\_\_, *Halku'l-Kur'an beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-Sünne* (thk. Ahmet Hicâzî es-Sekâ), Dâru'l-Ceyl, Beyrût, 1992.

\_\_\_\_\_, *İsmetü'l-Enbiyâ*, Mektebetüs-Sekâfetü'd-Dîniyye, I. Baskı, Kâhire, 1986,

\_\_\_\_\_, *İ'tikâdâtü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Mektebetün-Nehda, Kahire 1938.

\_\_\_\_\_, *Levâmiu'l-Beyyinât Şerhu esmâillâhi Teâlâ ve's-Sifât* (tashih: Seyyid Muhammed ebû Feras), Matbaatüş-Şarkıyye, Mısır, 1323.

\_\_\_\_\_, *Mealimü Usûliddîn*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Lübnân, tsz..

\_\_\_\_\_, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûlid-dîn*, (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Dâru'l-Ceyl, Beyrût 1990.

\_\_\_\_\_, *el-Metâlibü'l-Âliyye mine'l-İlmi'l-İlâhî* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ), Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyy, Beyrut, 1987.

\_\_\_\_\_, *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâi ve'l-Hukemâi ve'l-Mütekellimîn*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire, tsz.,

\_\_\_\_\_, *en-Nübüvvât vemâ yete'allaku bihâ* (thk, Ahmed Hicâzî es-Sekâ), I.baskı, Dâru ibn-i Zeydûn, Beyrut,1406/1986.

\_\_\_\_\_, *eş-Şefâ'ati'l-Uzmâ fî yevmi'l-Kıyâme*(thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ), el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 1988.

**RİZÂ**, Muhammed Reşit, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm* (Tefsîru'l-Menâr), Matbaatü'l-Menâr, Kahire, 1947.

**er-RÛMÎ**, Fehd. Abdurrahman b. Süleyman, *Menhecü'l-Medreseti'l- Aklîyye el-Hadîse fî't-Tefsîr*, Riyad, 1983.

\_\_\_\_\_, *Buhûsün fî usûli't-Tefsîr ve Menâhicihî*, 4. baskı, Mektebetüt- Tevbe, 1419.

**es-SÂBÛNÎ**, Nüreddin, *Mâtürîdiyye Akaidi* (Çev.Bekir Topaloğlu), D.İ.B. yay., Ankara, 2005.

**es-SEBT**, Hâlid Osman, *Kavâidüt-Tefsîr Cema'n ve Dirâseten*, Dâru İbn Affân, 1421.

**SİNANOĞLU**, Mustafa, *DİA "İman" md.*, TDV yay, Ankara, 2000, XXII.

**es-SUYÛTÎ**, Celâleddîn, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an* (thk. Merkezüd-Dirâsâti'l-Kur'aniyye) tsz..

\_\_\_\_\_, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîri'l-Me'sûr*(thk. Dr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Merkezü Hicr, Kâhire, 2003.

**eş-ŞÂTİBÎ**, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî, *el-Muvafakât*, (nşr. Abdullah Ebû Zeyd), Dâru İbn-i Affân, Suudî Arabistan, 1997.

**eş-ŞÂYİ'**, Muhammed Abdurrahman Salih, *Esbâb-u İhtilâfi'l-Müfessirîn*, Mektebetü'l-Ubeykân, Riyad, 1995.

**ŞEHRİSTÂNÎ**, Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ven-Nihal* (tsh. Ahmed Fehmi Muhammed), Dâr'ul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1992.

\_\_\_\_\_, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi Kelâm*, Mektebetüs-Sakâfeti't-Dîniyye, Kâhire, 2009.

**ŞELTÛT**, Mahmûd, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Eczaü'l-Aşereti'l-Ûlâ*, Dâru'ş-Şurûk, Kahire, 2004.

**ŞENOCAK**, Hatice, *Fahreddin Râzî'nin Tefsir-i Kebir'inde Allah'ın birliği (Tevhid)*, yayımlanmamış Y.Lisans Tezi, İzmir, 2007.

**ŞİMŞEK**, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, Beyan yay., İstanbul, 2012.

\_\_\_\_\_, *Kur'an'da İki Mesele (Müteşâbih- Nesh)*, Selâm yay., Konya, 1987.

\_\_\_\_\_, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra yay., İstanbul, 1997.

**et-TABERSÎ**, Ebu Ali el-Fadl b. el-Hasen, *Mecma'ul-Beyan fî Tefsîr'il-Kur'an*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1390/1970.

**TOPALAOĞLU**, Bekir, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, DİB. yay., Ankara, 2001.

\_\_\_\_\_, Bekir, *DİA "Mâtürîdî" md.*, TDV yay, Ankara, 2003, XXVIII.

**TOPRAK**, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat (Kabir Hayatı)*, 6. Baskı, Esra yay., Konya, 1994.

\_\_\_\_\_, Süleyman, *DİA "Kabir" md.*, TDV yay, Ankara, 2001, XXIV.

**TUNÇBİLEK**, Hasan Hüseyin, *"İslâm Düşüncesinde Cehennem ve Cehennem Azabının Ebediyeti ve Fenası Problemi"*, ÇÜİFD, 2006.

**TÜMER**, Günay, *DİA "Brahmanizm" md.*, TDV yay, İstanbul, 1992, VI.

**ÜZÜM**, İlyas, *DİA "Mezheb" md.*, TDV yay, Ankara, 2004, XXIX.

**WENSİNCK**, Arent Jean- el-Bâkî Muhammed Fuâd, el-Mu'cemü'l-Müfehhas li elfâzi'l-Hadisin-Nebevî; Çağrı yay., İstanbul, 1988.

**YA'KUB**, Mahmud Muhammed, *Esbâbu'l-Hatai fit-Tefsir*, I-II, Dâru İbnü'l-Cevzî, Riyad, 1425.

**YAR**, Erkan, *Eş'arî ve Metodolojisi*, Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 10: 2 (2005).

**YAVUZ**, Salih Sabri, *DİA "Vücûb" md.*, TDV yay, Ankara, 2013, XXXXIII.

**YAVUZ**, Yusuf Şevki, *DİA "Ehl-i Sünnet" md.*, TDV yay, İstanbul, 1994, X.

\_\_\_\_\_, *DİA "Eş'ariyye" md.*, TDV yay, İstanbul, 1995, XXI.

\_\_\_\_\_, *DİA "Halku'l-Kur'an" md.*, TDV yay, İstanbul, 1997, XV.

\_\_\_\_\_, *DİA "İstitâat" md.*, TDV yay, Ankara, 2001, XXIII.

\_\_\_\_\_, *DİA "İstivâ" md.*, TDV yay, Ankara, 2001, XXIII.

\_\_\_\_\_, *DİA "İstivâ" md.*, TDV yay, Ankara, 2001, XXIII.

\_\_\_\_\_, *DİA "Kesb" md.*, TDV yay, Ankara, 2001, XXV.

\_\_\_\_\_, *DİA "Mâtürîdiyye" md.*, TDV yay, Ankara, 2003, XXVIII.

\_\_\_\_\_, *DİA "Müteşâbih" md.*, TDV yay, Ankara, 2006, XXXII.

\_\_\_\_\_, *DİA "Nübüvvet" md.*, TDV yay, Ankara, 2007, XXXIII.

\_\_\_\_\_, *DİA "Peygamber" md.*, TDV yay, Ankara, 2007, XXXIV.

\_\_\_\_\_, *DİA "Şefaat" md.*, TDV yay, Ankara, 2010, XXXVIII.

**YAZICIOĞLU**, Mustafa Sait, *DİA "Fiil" md.*, TDV yay, İstanbul, 1996, XIII.

**YAZIR**, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim yay., İstanbul tsz.

**YEŞİLYURT**, Temel, *DİA "Rü'yetullah" md.*, TDV yay, Ankara, 2008, XXXV.

**YURDAGÜR**, Metin, *DİA " Müteşabihü'l-Kur'an" md.*, TDV yay, Ankara, 2006, XXXII.

**YÜCEDOĞRU**, *DİA "Tekvin" md.*, TDV yay, Ankara, 2011, XXXX.

**YILDIRIM**, Suat, *Kur'an'da Ulûhiyyet*, Işık Akademi yay. İstanbul, 2010.

**ez-ZEHEBÎ**, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîru ve'l-Müfessirun*, Dâru'l-Kalem, Beyrut tsz..

\_\_\_\_\_, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîr ve'l-Hadîs*, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 1990.

\_\_\_\_\_, *el-İtticâhâtü'l-Munharife fi Tefsîri'l-Kur'an*, Mektebetü Vehbe, Beyrût, 1986.

**ez-ZEMAHŞERÎ**, Ebi'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizit-Tenzil ve Uyûn'l-Ekâvîl fi Vücûhit-Te'vîl* (thk. eş-Şeyh Adil Ahmed- eş-Şeyh Ali Muhammed), Mektebetü'l- Ubeykân, Riyad, 1998.

\_\_\_\_\_, *Esâsü'l-Belâğâ* (thk. Muhmmmed Bâsil Uyûnis-Sûd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

**ez-ZERKÂNÎ**, Muhammed Abdu'l-Azîm, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyy, Beyrut, 1995.

**ez-ZERKÂN**, Muhammed, *Fahreddîn er-Râzî ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye ve'l-Felsefiyye*, Dâru'l-Fikr, tsz..



**ez-ZERKEŞÎ**, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an* (thk.Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim),  
Mektebetü Dârit-Türâs, Kâhire, tsz..

**ez-ZEYDÂN**, Abdulkerim, *el-Vecîz fî Usû-li'l*, Müessetür-Risâle, Beyrût, 2000.

**ez-ZÜHRÎ**, Abdullah b. Şihâb, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî'l-Kur'an'il-Kerîm* (thk.  
Mustafa Mahmud el- Ezherî), Dâru İbn Kayyim-Dâru İbn Affân, Riyâd,  
2008.

## Öz Geçmiş

1976 yılında Konya/Seydişehir'de doğdu. 1987 de ilkokuldan, 1994 de Konya İmam-Hatip Lisesinden mezun oldu.1997 yılında İmam Hatip olarak göreve başladı. 1999 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. Aynı yıl Selçuk Eğitim Merkezine kursiyer olarak başladı. 2000 yılında İlahiyat yıllarında başladığı hafızlığını tamamladı. 2002 yılında İhtisas Kursunu tamamlayarak Sarayönü Vaizliğine atandı. 2004 yılında S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim dalında **“Şû bir Müfessir olarak Tabersî'nin İtikâdî Konulara ilişkin görüşleri”** konulu Teziyle Yüksek Lisansı tamamladı. 2007 Mart ayında Sarayönü Vaizliği görevinden Müftü olarak Halfeti İlçe Müftülüğüne atandı. 3 yıllık Halfeti Müftülüğü görevinden sonra 2010 yılında Konya Hüyük Müftülüğüne atandı. Halen bu görevi sürdürmekte olup Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Tefsir alanında **“Mezhep Mensubiyetinin Kur'ân'ı Anlamaya ve Yorumlamaya Etkisi” (Eş'ariyye ve Mu'tezile Örneği)** isimli teziyle Doktora eğitimini tamamladı. Evli ve üç çocuk babası olup İngilizce ve Arapça bilmektedir.